
zamanın toplumsal gerçekliği
zamanda yolculuk - zamanla yaşamak - zamanda var olmak
Ejder Okumuş
ARK

ARK Kitapları: **42**

Kitabın Adı
Zamanın Toplumsal Gerçekliği

Yazar **Ejder Okumuş**
Editör **İsmail Kutlu Özalp**
Bilgisayar Uygulama **Çelebi Şenel**
Kapak Tasarım **Ersin Şahin**

Baskı & Cilt:
Step Ajans

© Özgü Yayınları, 2011



ARK Kitapları, ÖZGÜ Yayıncılık Reklam ve Tanıtım Hizmetleri San. Tic. Ltd. Şti.'nin bir ürünüdür.

Özgü Yayıncılık ve Tanıtım Hizmetleri San. Tic. Ltd. Şti.
Ticarethane Sok. No. 59 Kat 1 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 511 38 26 - 511 75 52 Faks: 0212 526 58 76
e-mail: info@arkkitap.com
www.arkkitap.com

ZAMANIN TOPLUMSAL GERÇEKLİĞİ

ZAMANDA YOLCULUK • ZAMANLA YAŞAMAK
ZAMANDA VAR OLMAK

Ejder OKUMUŞ

ARK

KISALTMALAR

A.e. (*a.e.*)	: *Aynı eser*
a.g.e	: *Adı geçen eser*
a.g.m.	: Adı geçen makale
Aynı m.	: Aynı makale
a.y.	: Aynı yer
bs.	: Baskı
Bkz (bkz).	: Bakınız
byy.	: Baskı yeri yok
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Fak.	: Fakülte
Haz.	: Hazırlayan
KBY.	: Kültür Bakanlığı Yayınları
Kit.	: Kitabevi
Krş.	: Karşılaştırınız
MEBİA.	: *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*
MEBY.	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalararası, sayfalar
TDVİA.	: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
TDVY.	: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları
TTKY.	: Türk Tarih Kurumu Yayınları
ty.	: Tarih yok
Üniv.	: Üniversite
vd.	: Ve diğer sayfalar
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

1.TOPLUMSAL BİR GERÇEKLİK OLARAK ZAMAN 11
1.1.Toplumsal Zamanla İlgilenmeye Dair 11
1.2. Toplumun Zamansal Boyutu 19
1.2.1. Zamanı Anlama Çabaları 19
1.2.2. Toplumsal Zaman 38

2. GELENEKSEL VE MODERN TOPLUMLARDA ZAMAN 78
2.1. Zaman ve Geleneksel Toplumlar 79
2.2. Muhafazakârlık ve Zaman 88
2.3. Din ve Zaman 94
2.3.1. Dinin Zamansallığı 94
2.3.2. Zamanın Dinselliği 95
2.3.3. Dinde Zaman 99
2.3.4. Zamanın Kutsallaşması:
Din-dışı Zamandan Kutsal Zamana Geçiş 102
2.3.5. Bayram Zamanı 105
2.3.6. Dünyanın/Zamanın Sonu 108
2.3.6.1. Ahir Zaman ve Kıyamet İnancı 109
2.3.6.2. Zaman Bağlamında Mehdici/Mesiyanik Hareketler 111
2.3.6.2.1. Mehdi ve Mesih İnancı 111
2.3.6.2.2. Millenarizm 117
2.4. Uğurlu ve Uğursuz Zamanlar 121
2.5. Zaman ve Akış 124

2.5.1. Toplumsal Değişim ve Zaman:
Toplumsal Değişim Veçhesi Olarak Zaman 124
2.5.2. Zamansallık Olarak Tarih ve Toplum 128
2.5.3. Geçmiş, Şimdi ve Gelecek 136
2.5.4. Zamanın Geçmesi 146
2.6. Zamanın Çevrimselliği ve Doğrusallığı 148
2.7. Zamanın Aşılması 152
2.8. Determinizm, Kader ve Zaman 153
2.9. Zaman, Ölüm ve Ölümsüzlük/Sonsuzluk 160
2.10. Zamanın Ölçümü ve Yönetimi 164
2.11. Zaman Belirlemenin Geleneksel ve Modern Boyutları 170
2.11.1. Zaman Belirlemenin Geleneksel Boyutları 170
2.11.2. Zaman Belirlemenin Modern Boyutları 173
2.12. Takvim ve Toplum 174
2.13. Zaman ve Toplumsal Bellek 176
2.14. Muallak Toplum: Zamansız-Belleksiz Toplum 178
2.15. Zamane Çocukları: Ebna-i Zaman 179
2.16. Zaman, Çalışma ve Ekonomi 180
2.17. Zamanın Kurumsal Yansımaları 181
2.18. Toplumsal Grup, Tabaka ve Kategorilerin Zamanı 185
2.19. Zaman, Köy ve Şehir 186
2.20. Zaman ve Tecdîd 189
2.21. Zamanın Modernleşmesi 192
2.21.1. Zamanı Ölçü Almak: Hükm-i Zamana Tâbî Olmak 205
2.21.3. İlericilik-Gericilik Ayrımında Zaman 208
2.21.4. Zaman ve Kitle İletişim Araçları 212
2.21.5. Zamanın Uçması ve Acelecilik 213
2.21.6. Kapitalizm: Zamanın Paralaşması 217
2.21.7. Zamanı Öldürmek 225
2.21.8. Zaman ve İktidar 226
2.21.9. Modernlik, Gelecek ve Geleceğin Denetlenmesi 227
2.21.10. Randevulu İlişki 229
2.21.11. Zaman ve Küreselleşme 230
2.21.12. Zamanın Dünyevîleşmesi 247
2.21.13. Zamanın Saatleşmesi 249
2.21.14. Zamanın Kamusallaşması 256
2.21.15. Zamanda Rölativite 257

3. TOPLUMSAL ZAMANIN TİPOLOJİSİ:
İDEAL TOPLUMSAL ZAMANLAR 260
3.1. Din-Dünya Ayrımı Temelinde Zaman 261
3.2. Kurum Temelinde Zaman 262
3.3. Yönü Açısından Zaman 263
3.4. Nicelik Yönünden Zaman 263
3.5. Gündelik Hayat Temelinde Zaman 263
3.8. Sosyal Sınıf, Grup ve Kategoriler Temelinde Zaman 266
3.9. Siyaset Temelinde Zaman 267
3.10. Tarih Temelinde Zaman 268
3.11. Çalışma Temelinde Zaman 269
3.12. Köylü Zamanı ve Şehirli Zamanı 269
3.13. Zaman Ölçeği Temelinde Zaman 269
3.14. Aktivite Temelinde Zaman 271
3.15. Cinsiyet Temelinde Zaman 272
3.16. Süreç Temelinde Zaman 274
3.17. Üçlü Kip Temelinde Zaman 274
3.18. Resmî Zaman ve Resmî Olmayan Zaman 275
3.19. Standart Zaman ve Yöresel Zaman 275
3.20. Kamusal-Özel Ayrımı Temelinde Zaman 275
3.21. Yerel Zaman ve Küresel Zaman 276
3.22. Toplumsal Biçimlenmeler Temelinde Zaman 277
3.23. Gelişim Dönemleri veya Yaş Temelinde Zaman 279
3.24. Öznellik-Nesnellik Temelinde Zaman 279
3.25. Kültür Temelinde Zaman 280
3.26. Zaman Düzlemleri Açısından Zaman 281
3.27. Zaman Kullanımına Dayalı Hayat Tarzı Açısından Tipoloji 281
3.28. Dinler Temelinde Zaman 281

4. ZAMANIN SOSYOLOJİSİ
EK: BOŞ ZAMAN VE DİN 288
1. Boş Zaman / Çalışmak 288
2. Boş Zamanlar 290
2.1. Boş Zamanlar Sosyolojisi 290
2.1.1. Boş Zamanları Değerlendirme
Kurumu ve Boş Zamanlar Sosyolojisi 290
2.1.2. Boş Zaman Kavramı 291

2.1.3. Boş Zamanın Evrenselliği 295
2.2. Premodern ve Modern Zamanlarda Boş Zamanlar 297
2.3. Boş Zamanları Değerlendirme 308
2.3.1. Boş Zaman Aktiviteleri Tipolojisi 308
2.3.2. Oyun ve Boş Zamanlar 312
2.3.3. Boş Zamanlar ve Tatil 314
2.3.4. Boş Zaman Mekânları Olarak Kahvehaneler 315
2.3.5. Boş Zaman ve Tüketim 316
2.3.6. Boş Zaman Sınıfı (Aylak Sınıf) ve Gösterişçi Boş Zaman 318
2.3.7. Boş Zaman Toplumu 320
2.3.8. Boş Zaman, Düşünce, Bilgi ve Medeniyet 321
2.3.9. Boş Zaman ve Kadın 324
3. Boş Zamanlar ve Din 325
3.1. Boş Zamanların Aşkın Karakteri ve Din 325
3.2. Din, Özel Alan ve Boş Zamanlar 329
3.3. Boş Zaman ve İslam 332
3.3.1. Boş Zamanlar ve Dinî Bayramlar 347
3.3.2. Boş Zamanlar ve Tasavvuf 349
3.3.3. Boş Zamanlarda Kadın Dindarlığı 355
4. Boş Zamanları Değerlendirmenin Önemi 356

SEÇİLMİŞ KAYNAKLAR 359

ÖNSÖZ

Zaman, toplumsal bir varlık olan insan için merkezî önemi haizdir ve günümüz toplumlarının en büyük problemlerinden biridir. Kendi toplum ve medeniyetimizin yaklaşık son iki, hatta üç yüz yıllık yenilenme, kalkınma ve güç bulma serüveninde de temel problemlerden birinin zaman olduğu söylenebilir. Kendi zamanımızı kaybetmeye başlayınca yenilenemedik, yenilenemeyince kendi zamanımızı kaybetmeye başladık ve başkalarının zamanına tâbî olmaya düçar olduk. Kendi zamanını üretemeyen toplumlar, başkalarının zamanlarına mahkûm olurlar.

Zaman üzerine yazılan bu kitap, zamanı anlama çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Eserde ele alınan zaman, toplumsal zamanla sınırlandırılmış ve sosyolojik açıdan anlaşılmaya çalışılmıştır. Sözün kısası elinizdeki kitap, bir zaman sosyolojisi denemesidir.

Kitabın bu haliyle okuyucusuyla buluşması, bir sürece ihtiyaç duymuştur, ama konuyu araştırma bu haliyle bitmemiştir. Bu nedenle kitapta toplumsal zamanla ilgili pek çok önemli husus eksiktir. Çalışmada bazı konular, zamanla doğrudan doğruya ilişkili oldukları halde çok geniş bir biçimde değil, tersine çok dar çerçeyede ele alınmıştır. Örneğin toplumsal değişim ve tarih, bu çalışmada kısaca ele alınan konulardandır. Bu konular toplumsal

zaman bağlamında ayrı birer çalışma yapmayı gerekli kılacak derecede geniş olduklarından burada bu haliyle işlenmiştir. Diğer kısa veya eksik görülebilecek bazı konuları ise çalışmanın sınırları içinde bu şekilde ele almanın uygun olacağı düşünülmüştür. Bunların dışında bazı başlıkların altı yeterince doldurulmuş görünmemektedir. Ancak bir telif olarak asıl amacı toplumsal zamanın önemini vurgulamak olan bu kitabın, bütün kusur ve eksikliklerine rağmen zamanın toplumsal gerçekliğinin anlaşılmasında ve zaman sosyolojisi çalışmalarının ivme kazanmasında kayda değer bir rol oynayacağını düşünüyorum.

Kitap, dört bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde toplumsal zamanla ilgilenmenin önemi üzerinde durulmakta ve toplumsal bir gerçeklik olarak zamanın konusu, bazı düşünür, bilim adamı ve özellikle sosyologların görüşlerine de başvurularak ele alınmaktadır. İkinci bölümde geleneksel ve modern toplumlarda zaman çeşitli boyutlarıyla anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu bölümde; zamanın kutsallaşması, din ve zaman, dünya ve zamanın sonu, zaman ve akış, zaman ve kader, ölüm ve ölümsüzlük, zaman belirleme araçları, zaman yönetimi, zaman ve toplumsal bellek, zamanın kurumsal yansımaları, toplumsal grup ve tabakaların zaman boyutu, zamanın modernleşmesi, çağdaşlık, modernlik, ilericilik, gericilik, kapitalizm, köy ve şehir zamanı, küreselleşme, zamanın dünyevileşmesi, saatleşmesi ve kamusallaşması gibi konular işlenmektedir.

Çalışmanın yürütülmesi ve kitaplaşması sürecinde lisans ve lisans üstü öğrencilerim de dahil pek çok değerli insanın katkısı oldu. Katkı sunan herkese teşekkür ediyorum.

Ejder OKUMUŞ

Las Vegas, Nevada/USA

Mart 2007

1.TOPLUMSAL BİR GERÇEKLİK OLARAK ZAMAN*

1.1.Toplumsal Zamanla İlgilenmeye Dair

Tarifi yapılamayan,[1] ama yaşanan şeylerden olduğunu söyleyebileceğimiz zaman, insanın toplumsal bir varlık olarak dünyada var olmaklığının olmazsa olmaz boyutudur. İnsan dünyada zamansal olarak vardır; zaman, hayatı, davranışları, hareketleri, devamlılığı, durağanlıkları, dinamizmleri, süreçleri, etkileşimleri ve olayları ifade eder; hayat yoksa zaman da yoktur. Neyzen Tevfik'in şu dizeleri belki de zamanı bize bir anlamda bu yönüyle anlatmaktadır:

Izdırabın sonu yok sanma, bu alem de geçer,
Ömr-i fani gibidir, gün de geçer, dem de geçer,
Gam karar eyliyemez hande-i hurrem de geçer,
Devr-i şadi de geçer, gussa-i matem de geçer,
Gece gündüz yok olur, an-ı dem adem de geçer

Muhammed İkbal'in belirttiği gibi "zaman gerçeğini ve hayatın zaman içinde sürekli bir hareket olduğu gerçeğini anlamak",[2]

---

* Bu bölüm yazarın daha önce "Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi" (Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, X/2, 2010, ss. 121-174) başlığıyla yayımlanmış olan makalesinin genişletilmiş biçimidir.

1 Robert Chamber, *The Books of Days. a Miscellany of Popular Antiquities in Connection with the Calendar*, c.1, London, Edinburgh 1864, s. 1

2 Muhammed İkbal. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. Çev. Ahmet Asrar. Bir Yay.. İstanbul 1984, s. 192

son derece önemlidir; insan, insana özgü davranış ve olaylar, insanın zamansallığı anlaşılarak kavranabilir ve analiz edilebilir. Bu anlamda zaman, toplumsal hayatın anahtar bir unsurudur; buna paralel olarak sosyoloji için de anahtar konulardan biridir. Zaman-toplum ilişkisi, başka bir ifadeyle toplumsal bir fenomen olarak zaman, gerçekten de sosyolojide yadsınamaz bir önemi haizdir. Çünkü insan hayatı, doğumundan ölümüne kadar zaman içinde gerçeklik bulur; insanın ailede dünyaya gelmesi, toplumsallaşması, olayların içinde yer alması, üzülmesi, sevinmesi, etkileşimlere girmesi hep zamanla ilgilidir ve dolayısıyla zamanla izah edilebilir. Esasen toplum, kendi ürettiği zamanla yaşar ve kendi zamanı içinde var olur. Zamanı çıkarıp alın, toplumsal yaşam diye bir şey kalmaz. Bu ve benzeri hususlara ek olarak kitapta görüşlerine atıfta bulunulacak bazı bilinen sosyologların toplumsal zamanla ilgilenmeleri ve bunun yanı sıra sanayi ve teknolojinin bugün geldiği noktada insanların, toplumların, devletlerin, çeşitli sosyal kurum ve kuruluşların, kitle iletişim araçlarının zamanla muhtelif biçimlerde ilgili olmaları, zaman stratejileri, zaman skalaları, zaman yönetimi gibi noktalarda zamanla karşılaşmaları, zaman politikaları üretmeleri, zaman konusunda sosyolojik araştırmalar yapmanın önemini ortaya koymaktadır.

Çalışmada inceleme konusu olarak seçilen zaman fenomeni, sosyal boyut ve yansımaları itibâriyle sosyolojinin önemli ilgi alanlarından biridir. Sosyolojinin başat isimlerine bakıldığında, teori ve çalışmaları içinde zaman ile yakından ilgilendikleri görülür. Zamanla ilgilenen sosyologların bir kısmı, genel olarak zaman fenomeniyle, tarihî konularla, süreçlerle ilgilenirken, bir kısmı da pür zaman sosyolojisi yapmışlardır. Başka bir ifadeyle sosyolojik çalışmalarında zımnen veya açıkça zamansal görünümleri, zamansal işaretleri ele alan sosyologlar olduğu gibi çalışmalarının nesnesi olarak bizzat zamanı alan sosyologlar da vardır.[3] Sosyal zamanı tanımlama çabalarını, zamansal düzenli-

3 Gilles Pronovost, *The Sociology of Time* (Current Sociology, La Sociologie Con-

liğin formlarını, sosyal organizasyonun farklı formlarıyla ilişkili çoklu zamansallıkları, zaman deneyimi ve organizasyonunda çapraz-kültürel veya trans-tarihsel farklılıkları konu edinen bir alan olarak zaman sosyolojisi; sosyolojik planda, İbn Haldun, Emile Durkheim, Marcel Mauss & Henri Hubert, Ptirim Sorokin, Robert K. Merton, Georges Gurvitch, Wilbert Moore, Julius A. Roth, Eviatar Zerubavel vd. sosyologların ilgi ve çalışma alanı olmuştur. Sosyologların zamana olan bu ilgileri, toplum odaklı çalışmalarda zaman boyutunun önemine dikkatimizi çekmektedir. Gerçi sosyologların ve diğer toplum çözümlemecilerinin toplumun varoluşunda ve sosyal hayatta zamanın önemini yeterince görüp görmedikleri ve ona göre toplum bağlamında zamanı yeterince araştırıp araştırmadıkları tartışılabilir. Nitekim Anthony Giddens'a göre çoğu toplum çözümlemecisi, zaman ve uzamı eylemin ortaya konduğu çevreler olarak görmekte ve zaman kavramını düşünmeden çağdaş Batı kültürünün karakteristiği olan ölçülebilir saat zamanı olarak kabul etmektedirler. Toplum bilimcileri, düşüncelerini toplum dizgelerinin zaman-uzam boyunca oluşturuldukları biçimler çerçevesinde tesis etmede başarılı olamamışlardır. Bu sorunun araştırılıp incelenmesi, düzen sorununun ortaya çıkardığı temel bir görevdir. Bu konu, sosyolojinin isteğe bağlı olarak incelenebilecek belirli bir türü veya alanı değildir. Sorun, toplum kuramının tam merkezindedir.[4]

Sosyologların zamana ilgi duymalarında, toplumun zamanla sürekli olarak ilişki halinde olması temel bir rol oynar. Toplum zamanla o derece irtibatlıdır ki toplum sadece değişim geçirirken zamansallık sergilemez. Toplumun zamansallığı, toplumsal değişimle sınırlandırılamayacak derecede toplumla geniş boyutlarda ilişkilidir.[5] Zaman, toplum açısından sadece değişim için de-

---

temporaine, The Journal of International Sociological Association, c. 37, Sayı: 3, 1989), Sage Publication, London ve Newbury Park/CA, 1989, ss. 2, 4-5

4 Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, ss. 161-62

5 Bkz. John Urry, *Mekânları Tüketmek*, Çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yay., İstanbul. 1999, s. 94

ğil, durağanlık ve istikrar, hatta düzen için de merkezî bir öneme sahiptir. Zamansal bir düzen olmaksızın toplumda düzen olması düşünülemez.[6] Yani zaman, sosyal hayatımız için sadece süreç bakımından değil, aynı zamanda düzen bakımından da önemlidir; sadece değişim açısından değil, aynı zamanda rutinizasyon açısından da gereklidir. Şu halde zaman, toplumlar ve toplumsal hayat için bir ihtiyaç ve zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Esasen zaman, toplumun, toplumsal hayatın kaderidir. Toplum, zaman içinde, dünya zamanı içinde var olur, varlığını sürdürür. Bu bağlamda toplumların, medeniyetlerin ve kültürlerin bir zamansal kapasitelerinden veya alanlarından söz edilebilir. Toplumlar, medeniyetler, kültürler, toplumsal varlıklar, örneğin aileler, dinî grup ve cemaatler, siyasal gruplar, ekonomik organizasyonlar, uluslar, meslek grupları vs., hayatlarını, sosyal zaman veya sosyo-zamansal düzen içinde düzenlerler. Görüldüğü gibi zaman toplumun varlığının ve dolayısıyla sosyal hayatın vazgeçilmez bir merkezî boyutunu teşkil etmektedir. O halde zaman konusu, sosyal teori için önemli ve kaçınılmaz bir konudur.

Toplumsal hayatın, sosyal ilişkilerin zaman ve mekânla olan ilintileri ve bu çerçevede küreselleşme fenomeninin güçlü/etkili varlığı ile küreselleşme-modernlik ilişkisi, zaman-toplum ilişkisinin boyutları hakkında çalışmalar yapmayı önemli, hatta gerekli kılmaktadır. Giddens'e göre "toplumbilimcilerin gereğinden fazla güven besledikleri "toplum" düşüncesi (sınırlı bir sistem anlamında), toplumsal yaşamın zaman ve uzam üzerine nasıl düzenlendiğinin incelenmesi -zaman-uzam uzaklaşması sorunsalı- üzerinde yoğunlaşan bir başlangıç noktasıyla değiştirilmelidir. Zaman-uzam uzaklaşmasının kavramsal çerçevesi, dikkatimizi *yerel katılımlar* (birliktelik ortamları) ve *uzak etkileşim*

6 Barbara Adam, *Time and Social Theory*, Temple University Press, Philadelphia 1990, s.9

(varlık ve yokluk arası bağlantılar) arasındaki karmaşık ilişkilere yöneltir."[7]

Zamanı sosyolojik açıdan incelemeyi önemli kılan bir nokta da, toplumun sosyo-kültürel yapısını tarihsel, antropolojik ve sosyolojik planda zaman boyutu aracılığıyla anlamaktır. Kültürün zamanla sıkı bağlantısı dikkate alındığında, farklı kültür ve toplumları zaman yönünden eş-zamanlı ve art-zamanlı düzlemlerde karşılaştırmak suretiyle toplumların kültürel yapısının özellikleri açığa çıkarılabilir.[8]

Sosyolojik araştırmaların konusu olan olay ve olguların, zaman-mekân içinde var olması, belirli bir toplumsal olgunun (üretim ilişkileri, devlet, sivil toplum, sosyal sınıflar vb.) belirli bir zamansal ve mekânsal yapılanma etrafında kurulması; toplumsal olguların zamansal ve mekânsal olarak birbirleriyle irtibatlı olmaları, zaman ve mekân boyunca değişen karşılıklı ilişki ve etkileşim içinde olmaları,[9] sosyoloğun verili bir zamanda verili bir toplumun üyesi olarak çalışmalarını yürütmesi, sosyoloğun ve araştırdığı konunun zamanla sınırlı olması ve dolayısıyla sosyoloğun içinde çalışmasını yürüttüğü zamanı tanıması gerektiği gibi hususlar da, zaman üzerine sosyolojik analizler yapmanın, sosyal zamanı incelemenin önemini göstermektedir.

Esasen zamanın, insanî olup mekân ve şartlara, yerellik ve küreselliklere göre farklı algılanabildiği, içinde olayların geçtiği şey[10] olduğu, olayların, zaman içinde meydana geldiği, sosyal olguların zaman içinde var olduğu, zamanın varlık ve var olma ile sıkı ilişkisinin bulunduğu,[11] insanların varlıklarının zamansallık-

---

7 Anthony Giddens. *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994, s. 62

8 Bkz. Stephen Kern, *The Culture of Time and Space, 1880-1918*, Londra 2003

9 J. Urry, *a.g.e.*, ss. 99-100

10 Heidegger, "Zaman Kavramı", *Zaman Kavramı*, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996, s. 63

11 Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî. *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*. c. 3, Dâiretu'l-Meârifi'l-Osmâniyye, Haydarabad 1357-1358, ss. 36-41 vd.; Heidegger. "a.g.m.", ss. 59-101

la ilişkili olduğu,[12] zamanın bedenle ilintili olduğu,[13] olayların zamansallığa sahip oldukları, zamanın kamusal geniş boyutlara sahip bulunduğu, sosyal ilişkilerin zaman üzerinden düzenlendiği, toplumsal değişimin zamandan ayrı düşünülemeyeceği, her kültürün zamanı ve tarihinin olduğu;[14] zamanın sosyal ve kültürel bir gerçeklik olduğu tespit edildiğinde, zamanın sosyal boyutlarını incelemenin önemi kendiliğinden anlaşılmaktadır.

Toplumsal hayatın çok önemli bir bölümünü ifade eden gündelik hayat, zamanın dışında düşünülemez ve zaman konusu hesaba katılmadan incelenemez. Çünkü gündelik hayat, zamanla, zaman içinde gerçeklik kazanmakta, anlam bulmaktadır. Gündelik hayat, gündelik sözcüğünün işaretlediği gibi zamanla örülüdür, zamansaldır. Zaman, gündelik hayatın vazgeçilmez bir özelliğidir. Nitekim gündelik hayat çalışmaları, zaman sosyolojisinin kapsamı içinde yer alan önemli çalışmalardır.

Zamanın özelde din sosyolojisi açısından da dikkate değer bir yeri bulunmaktadır. Zaman sosyolojisi, esasen din, ritüeller ve kutsalla ilgili çalışmaların içinde köklü bir biçimde yer almaktadır.[15] Geleneksel toplumların zamanını dini dışta tutarak ele almak, tahlil etmek veya anlamak olası değildir. Modern zamanlarda da sekülerleşme olgusu temelinde zaman, dinden soyutlanarak ele alınamaz. Ayrıca büyük din sosyologlarının çalışmalarında zaman önemli bir yer tutmaktadır. Pek çok din sosyoloğunun büyük kuramsal perspektifler içinde, örneğin sosyal değişme-din ilişkisi veya Protestanlık-kapitalizm ilişkisi çerçevesinde zaman konusuna girdikleri bilinmektedir. Bütün bunlar da

12 Stephen Mulhall, *Heidegger ve 'Varlık Zamanı'*, Çev. Kaan Öktem, Sarmal Yay., İstanbul 1998, s. 226 vd.

13 Bkz. Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996, ss. 189-190

14 Oswald Spengler, *Batının Çöküşü*, Çev. Giovanni Scognamillo-Nuray Sengelli, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1997, s. 114

15 G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 92

zamanın, din sosyolojisi açısından önemli bir fenomen olduğunu ortaya koymaktadır.

Zamanın din sosyolojisi açısından önemini ortaya koyan hususlardan biri de, dinlerin belli zaman dilimlerine diğerlerinden farklı ve artı bir takım değerler yüklemeleridir. Bu değer yüklemelerde zamanın sosyal boyutunun öne çıkarıldığı söylenebilir. Bu çerçevede Kur'an'da bazı gece ve ayların, örneğin Kadir Gecesi ve Ramazan Ayı'nın diğerlerinden daha üstün olduğunun belirtilmesi, toplumsal zamana işaret olup İslam'ın insanlardan o zamanlarda daha anlamlı aktiviteler içinde bulunmalarının istenmesini ifade etmektedir.

Dinlerde zaman konusunda daha da önemlisi, dünya hayatının anlamlı hale getirilmesinin zamanı tanzim etme ve yönetmeyle ilgili olmasıdır. İbadetlerin düzenli oluşu ve belli zamanlarda düzenli olarak yerine getirilmesinin istenmesi ve dindarların da öyle yapması, insanın zaman planlaması yapma zorunluluğunu getirmektedir. Dindarlığın gerçekleşmesi doğrudan zamanla bağlantılıdır. Dindarlık, aynı zamanda bir disiplin ve planlamadır. Disiplin ve planlama ise zamanla mümkündür. Bu noktada İslam dininin kendi inanç, davranış, ahlak ve değerlerine dayalı toplum inşa etmede zamana birinci derecede önem verdiği söylenebilir. Şehri ve şehirliliği önceleyen bir din olarak İslam'ın zaman yaklaşımına bakıldığında bu açıkça görülür.

İslam'a göre zaman hayatî bir olaydır. Ondan dolayı Kur'an'ın özeti mesabesinde olan Asr suresi,[16] asra yemin ederek başlıyor ve asrı, yani çağı, zamanı iyi değerlendirmeyenlerin, zamanın kıymetini bilmeyenlerin sonunun iyi olmayacağını bildiriyor; tam da sosyolojik bir gerçekliğe, sosyal sünnetlerin, toplumsal kuralların önemine işaret ediyor. İslam Peygamberi de *"İnsanlardan çoğunun aldandığı iki nimet vardır: Sağlık ve boş zaman"* diyerek Asr suresinin tefsirini yapmaktadır.

---

16 *"Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak iman edip de salih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka."* (103/Asr. 1-3)

Anlaşılmaktadır ki İslam'a göre Müslüman için zamanı iyi değerlendirmek, hatta kendi zamanını üretmek, kendi zamanının içini kendi doldurmak, anlamlandırmak başta gelen sorumluluklardandır. İslam'ın insanlardan istediği ibadetlere ve İslam Peygamberinin Sünnetine bakıldığında İslam toplumunun zaman medeniyeti olduğu, İslam toplumunun kalbi olan şehrin zaman merkezli olduğu anlaşılır. İslam'da yapılması istenen amellerde de insanların zaman planlamaları yapmaları gerektiğine işaretler olduğu muhakkaktır. Beş vakit Namaz, Oruç, Hacc, Kurban, Zekat vs. hep zamanla doğrudan ilgili olup insan hayatı ve dolayısıyla toplumsal düzenle ilintili ibadet ve görevlerdir. Bu demektir ki, ibadetlerde zaman aslî faktörlerdendir ve insanların çalışma hayatlarını da düzenleyen bir boyuta sahiptir. Kur'an insanların iyi davranışlarını "salih amel" kavramsallaştırmasıyla ibadet olarak verir ve Müslümanları salih amel yapmaya, yani iyi ve güzel işler yapmaya çağırır; Salih amel kapsamında da gündüzü çalışma vakti, geceyi ise dinlenme vakti olarak belirler.[17]

Görüldüğü gibi Müslümanlıkla bağlantılı olarak toplumumuz açısından bakıldığında da zaman toplum hayatında oldukça önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmanın önemi konusunda son olarak işaret edilmelidir ki; zamanın sosyal boyutunun onca önemine rağmen zaman sosyolojisi üzerine yapılan araştırmalar, günümüzde az denilebilecek ölçüdedir. Bu durumun Türkiye için daha bir geçerli olduğu söylenebilir. Bunun önemli bir sebebi, belki zamanın; daha çok fizik zaman, özellikle de ölçülebilir saat zamanı olarak görülüp incelenmesi[18] ve ayrıca soyut ve metafiziksel olarak düşünülmesi ve bununla bağlantılı olarak zamana ilişkin problemlerin felsefî bir bağlam içinde ele alınmasının[19] yanı sıra, tarihin ana

17 Bkz. 78/Nebe, 9-11; 25/Furkan, 47

18 Bkz. A. Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, ss. 161-62

19 Bkz. Norbert Elias, *Zaman Üzerine*, Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000, s. 69

konusu olarak kabul edilmesi olabilir. Giddens'a göre tarihçilerin zaman boyutuyla ilgilenen uzmanlar olarak görülmesi ve coğrafyacıların da uzam boyutuyla ilgilenen uzmanlar diye bilinmesi, toplum kuramında zaman ve uzamın gözardı edilişinde etkili olmuştur.[20] Belirtilmelidir ki zaman üzerine sosyolojik çalışmaların azlığı veya yetersizliği, zaman sosyolojisinin önemini yadsımak için bir sebep teşkil etmez; tersine zaman sosyolojisine ilişkin çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu ima eder. Nitekim böyle bir ihtiyaçtan dolayı zamanın sosyolojisi hakkındaki bu çalışma ortaya çıkmıştır ve bu çalışma ile, zamanı sosyolojik perspektiften ele almak ve zaman sosyolojisi çalışmalarına katkıda bulunmak amaçlanmaktadır.

Zaman, ontolojik, metafizik, astronomik, doğal, fizik, matematik, biyolojik, arkeolojik, tarihsel ve psikolojik boyutlara da sahip olmakla birlikte bu çalışmada zaman toplumsal bir fenomen olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla kitapta, doğrudan doğruya sosyal zaman incelenmekte, zamanın sosyolojisi yapılmaya çalışılmaktadır. Elbette zamanın söz konusu boyutları da önemlidir ve incelenmeye değerdir, ancak bu çalışmanın ana teması değildir. Fakat gerek görüldükçe onlara da işaret edilmektedir.

1.2. Toplumun Zamansal Boyutu

1.2.1. Zamanı Anlama Çabaları

Nedir zaman, nedir?
Bir su mu, bir kuş mu?
Nedir zaman nedir?
İniş mi yokuş mu?

Necip Fazıl

20 A. Giddens. *Toplumun Kuruluşu*, s. 440

Vaktin azlığı ve çokluğunu,[21] uzunluğu ve kısalığını,[22] oluş, hareket ve değişimi, öncelik ve sonralığı, birbiri ardına gelişi ve sürekliliği ifade eden bir sözcük olarak zaman, insan için bir muammadır. Aslında onu yaşar, tecrübe eder, belki biliriz; ama iş sözcüklerle ifade etmeye gelince, işin içinden çıkamayız. Gerçekten de zamanı tanımlamak ve üzerinde ittifak edilen bir zaman tanımına ulaşmak oldukça zordur, hatta mümkün değildir. Bu güçlük veya imkânsızlık, belki de en güzel ifadelerinden birini, Saint Augustine'in (354-430) şu cümlelerinde bulmaktadır:

"Zaman nedir? Kim bunu kolayca ve kestirmeden tanımlayabilir? Kim onu, hakkında bir sözcük ortaya koyacak şekilde, düşüncede de olsa kavrayabilir? Fakat konuşma sırasında, zamandan daha tanıdık ve daha bilinir bir şeyden bahsedebilir miyiz? Ondan söz edince, onu anlıyoruz, bir başkasının ondan bahsettiklerini duyduğumuzda da onu anlıyoruz. O halde zaman nedir? Eğer hiç kimse benden bunu sormazsa biliyorum, ama soran kişiye onu açıklamak istesem bilmiyorum..."[23]

Saint Augustine'in belirttiği husus, Necip Fazıl'ın yukarıda verilen dizelerinde ifadesini bulmaktadır.

Zamanı tanımlama ve açıklama güçlüğünden dolayı zamanla ilgili değişik alanlarda, özellikle fizik, felsefe ve teolojide çok muhtelif tanım, izah ve teoriler ortaya konmuştur. İbn Sina'nın (980-1037) da ifade ettiği gibi insanlar zaman hakkında farklı görüşlere sahiptirler.[24] Bu çerçevede zamanın gerçekliği, mutlaklığı veya izafiliği, zaman-varlık ilişkisi gibi konular, söz konusu disiplinlerle diğer bazı alanların hep önemli tartışma konularından biri olagelmiştir. Acaba zaman diye bir şey gerçekten var mıdır?

---

21 Mütercim Asım, *Kâmûs Tercümesi*, c. 4. İstanbul 1304, s. 643

22 Ibn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 13, Dâru Sâdır. Beyrut 1990, s. 199

23 St. Augustinus, *The Confessions*. İng. Çev. Edward B. Pusey. Pocket Books, New York 1957, s. 224

24 İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ Fizik I*. Çev. M. Macit-F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2004, ss. 189-197

Zaman yaratılmış bir nesne midir? Zaman mutlak mıdır yoksa izafi midir? gibi sorular etrafında düşünürler ve ilim adamları zamanı tartışmış, anlamaya çalışmışlardır. Heraklitos (M.Ö. 535?-475), Sokrates (M.Ö. 470-399), Eflatun (M.Ö. 427-347), Aristoteles (M.Ö. 384-322), Kindî (801?-866?), Farabî (870-950), İbn Sina (980-1037), İhvan-ı Safa, Gazali (1058-1111), İbn Rüşd (1126-1198), Fahruddin er-Razî (1149-1210), Nesefî, İbn Arabî (1165-1240), Ebu'l-Bereket el-Bağdadî (ö. 1166), İbn Haldun (1332-1406), Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831), Newton (1642-1727), Molla Sadra (1571-1636), Bergson (1859-1841), Einstein (1879-1955), İkbal (1873-1938), Rene Guenon (1886-1951), Seyyid Hüseyin Nasr (1933-), Ali Şeriati (1933 - 1977) Hawking (1942-) ve diğer pek çok düşünür ve bilgin, eserlerinde zamanla ilgili çok önemli hususları kendi yaklaşımları temelinde ele almışlardır. Zamanla ilgili çeşitli görüş ve tartışmalar çerçevesinde bir gezinti yapan N. Elias (1897-1990), zamanın, bir nesne değil, ilişki biçimini temsil eden bir fenomen olduğunu, Einstein'in bunu ispat ettiğini ve dolayısıyla Newton'un düşündüğü gibi zamanın yaratılmış bir nesne olmadığını düşünmektedir. Elias'a göre insanın dışında zaman diye bir nesne yoktur.[25]

Anlaşıldığı üzere zaman, insan zihnini en fazla uğraştıran konular arasında yer almaktadır. Bunun, zamanın bir varlık sorunu olması ve var olanların zaman içinde var olmalarıyla yakından ilgisi vardır. Gerçekten de zaman, belki de insan hayatının en gizemli özelliğidir. Nitekim problemle kökten bir biçimde uğraşma işine girişmiş olan Heidegger (1889-1976) gibi bir filozofun karışık bir sözdağarcığı kullanmak zorunda kalması boşuna değildir.[26] Heidegger, varlığı anlamanın yolunun zamandan geçtiğini düşünmektedir. Bu çerçevede Heidegger şöyle demektedir:

25 N. Elias, *a.g.e.*, ss. 67, 70 vd.

26 Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 81

"Zaman, varlığı anlamanın mümkün ufkudur.[27] ... Zamansallığı Dasein olarak adlandırdığımız varolanın varlığının anlamı olarak (zeitlichkeit) göstereceğiz. Bu gösterilecekse, geçici olarak sergileyeceğimiz Dasein'in bu yapıları tekrar baştan zamansallığın modları olarak yorumlanmalıdır.[28] ... Her ne zaman Dasein, varlık gibi bir şeyi zımnen anlar ve yorumlarsa, bunu kendisinin görüş açısı olarak *zaman* ile öyle yapar. Zaman, varlığın bütün anlayışı için ve varlığı yorumlamanın herhangi bir şekli için ufuk olarak aydınlatılmalı -ve gerçekten anlaşılmalıdır-.[29] Bu varlık anlayışının varoluşsal anlamı, ... ancak "Varlığın Zamansal Yorumu" temelinde tatmin edici bir şekilde aydınlatılabilir."[30]

Heidegger'in zamana ilişkin görüşü, önemli hususlar içermektedir. Heidegger, insan varoluşunun indirgenemez ölçüde zamansal niteliğini göstermeye çalışır. *Being and Time* 'da felsefenin, Batılı zihnin epistemolojiyle uğraşırken gözden kaçırdığı "Varlık" sorusuna geri dönmek zorunda olduğunu vurgular. Heidegger'in varlık ontolojisinin odağında, öznelerin neler olduğuna dair tabiatı açıklayan zaman ontolojisi yer alır. İnsanlar, aslında zamansaldır ve insan varoluşunun zamansal karakterinde anlamlarını bulurlar. Varlık, kendi zamansal karakterinde ve özellikle de ölüme doğru hareket olgusunda görünür kılınır. Varlık zorunlu olarak doğum ile ölüm arasındaki hareketi ya da şimdi, geçmiş ve geleceğin karşılıklı uzanmasını ve açılmasını içermektedir. Doğum ile ölüm arasındaki hayat rabıtası, zaman içinde cereyan eden bir dizi serencamların bir araya gelme-

27 Martin Heidegger, *Being and Time*, İng. Çev. John Macquarrie-Edward Robinson, 7. Bs., Harper ve Row Yay., New York, Hagerstown, San Francisco ve London 1962, s. 1; Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991, s. 18-19

28 M. Heidegger, *Being and Time*, s. 38

29 M. Heidegger, *Being and Time*, s. 39

30 M. Heidegger, *Being and Time*. s. 188. Ayrıca bkz. Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, İng. Çev. Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis 1988. ss. 227 vd.

sinden oluşmaktadır.[31] Ayrıca zaman ve mekânın tabiatının, aralıklar veya anlar gibi uzlaşımsal olarak ölçüldüğü biçimlerle aynılaştırılmaması gerekir. Ölçülebilir zaman-mekân, Batı kültüründe zaman-mekân ilişkilerine empoze edilmiştir.[32]

Heidegger'in zaman hakkında söyledikleri, bu çalışmanın asıl konusu olan toplumsal zamanı, toplum-zaman ilişkisini anlamak için de önemli ipuçları vermektedir. Heidegger'in görüşü, toplumsal zaman konusuna uyarlanırsa, toplumu, toplumsal hayatı, toplumsal ilişkileri, toplumsal olay ve olguları, toplumsal grup ve kurumları anlayabilmenin yolunun da zamandan, zamanı anlamaktan geçtiği söylenebilir. Esasen Heidegger'den çok önceleri yaşamış olan Ebu'l-Bereket el-Bağdadî (ö. 1166) ve Davud-u Kayserî'nin (ö. 1350) zaman-varlık ilişkisine dair görüşleri de, zamanın toplumsal gerçekliğini ele alırken önemli ipuçları vermektedir. Bağdadî zamanı varlığın ölçüsü olarak anlarken Davud-u Kayserî varlığın devam etmesinin ölçüsü olarak anlamaktadır.[33]

Toplumsal zaman konusuna, zamanı açıklarken hareketi ve değişimi esas alan filozofların yaklaşımlarından da geçiş yapmak mümkündür. Bu bağlamda Heraklit'in, Aristo'nun, İhvan-ı Safa'nın, Kindî'nin, İbn Sina'nın, Molla Sadra'nın vd. görüşleri hatırlanabilir. Bu filozofların ortak özelliği, zamanı hareketle izah etmeleridir. Hareket ise değişim demektir. Dolayısıyla onların düşüncesinde zaman, değişim olmaksızın izah edilemez.

---

31 Martin Heidegger. *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, ss. 396-97

32 John Urry, *Mekânları Tüketmek*, Çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yay., İstanbul. 1999, ss. 17

33 Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, c. 3, Dâiratu'l- Meârifi'l-Osmâniyye, Haydarabad 1357-1358, ss. 36-41 vd.; Shigeyuki Yoshida, *The Ontological Weltanschauung of İslam*, Japonya 1986, ss. 62, 64:; Sholomo Pines, *Studies in Abu'l- Berekât al-Bağdadî Physics and Metaphysics*, Jerusalem 1979, s. 267; Davud-u Kayserî, *er-Resâil*, Haz. Mehmet Bayrakdar, Kayseri 1997, ss. 168, 170'den Kazım Sarıkavak, "İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Gazali'de Zaman Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 25, Yaz 1997, s. 58

Elbette filozofların, kelamcıların veya farklı bilim adamlarının zamanla ilgili görüşleri, bu kitapta ele alınan toplumsal zamandan farklıdır, fakat tamamen bağımsız da değildir. Onlar, toplumsal zamanın anlaşılmasına giden yolda bir başlangıç noktası oluştururlar, hatta zamanın toplumsal bir varlık olan insanla ilişkisini kurdukları, zamanı insan merkezli açıkladıkları ölçüde toplumsal zamana işaret ederler.

Bu cümleden olmak üzere *Heraklitos*'un zaman görüşüne bakılığında, zamanın onda değişimle bağlantılı olarak ele alındığı görülür. Ona göre zaman, evrende sürekli bir oluş, akış ve değişimdir. Her şey mütemadiyen değişir; değişmeyen tek şey, değişimi, akışı, oluşu düzenleyen kanunun kendisidir.[34]

Zamanı ebediyetin sureti ve hâdis olarak gören[35] *Eflatun*, görülen evrenin sürekli değiştiği[36] görüşündedir.[37] Eflatun, zamanın ebediyetin hareketli imajı olduğu görüşündedir.[38] Eflatun'a göre zaman, devrelerin sonsuzca tekrarıdır.[39] Buna göre Eflatun'un ezelî dönüş halinde kapalı bir zaman anlayışına sahip olduğu[40] anlaşılmaktadır.

Kendisinden sonraki zaman anlayışlarını etkilemiş, hatta çoğu zaman belirlemiş olan *Aristoteles*'e göre zaman, hareketle doğrudan bağlantılıdır; hareket yoksa zaman da yoktur. Zaman hareketle, hareket de zamanla ölçülür. Zaman ezelî ve ebedîdir. Düşüncelerimiz değişmedikçe yahut bunların değiştiklerini fark etmedikçe, zamanın geçtiğini de anlayamayız. An'lar değişmese yahut hep aynı kalsaydı zaman da olmayacaktı. Değişmeleri his-

---

34 İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl", *Felsefe Din İlişkileri* (İbn Rüşd, çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1985. ss. 128; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 5. bs., Sosyal Yay., İstanbul 1993, ss. 22-23.

35 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 448

36 A. Weber, *a.g.e.*, s. 51.

37 İbn Rüşd. "Faslu'l-Makâl", s. 129

38 Seyyid Hüseyin Nasr,. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*. Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 44

39 Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*. AÜİFY., Ankara 1968, s. 280

40 *A.e.*, s. 402

setmedikçe, zamanın da farkına varamayız.[41] Aristo'nun zaman yaklaşımında "herbir nesnenin değişmesi ve devinimi salt o değişen nesnenin içindedir ya da "o" devinen, değişen nesnenin bulunduğu yerdedir." Oysa zaman hem her yerde hem de her nesnede aynı biçimde. Ayrıca değişme daha hızlı, daha yavaş olur, zaman ise öyle değil, çünkü hızlı ile yavaş aslında zaman ile belirleniyor, kısa zaman içinde çok devinen nesne yavaştır. Zaman ise ne niceliği ne de niteliği açısından bir zamanla belirlenir. Demek ki, zaman bir devinim değil, bu açık. Bizim için şu anda 'devinim' ya da 'değişme' demek arasında hiç bir ayrım yok."[42] Fakat şu da bir gerçektir ki "zaman, ya hızlı olan ya da yavaş olabilen[43] değişmeden bağımsız değildir." Nitekim düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde veya değişmeyi farketmediğimizde zamanın da geçmediğini düşünüyoruz.[44]

Kindî'ye (801?-866?) göre zaman alemin süreci olup zamansız cisim yoktur. Zaman her şeyde bir şekilde bulunur. Başlangıcı ve sonu olan bir nicelik olarak zaman hareketle vardır ve dolayısıyla zamanın varlığı hareketin varlığıyla anlaşılır. Zaman, feleğin hareketinin sayısından ibarettir, başka bir ifadeyle hareketi sayan bir sayıdır. Hareket ise bir değişimdir ve cismin hareket etmesiyle vardır. Değişim de cismin, yani değişenin değişme sürecini belirleyen, yani gösteren sayıdır ve her değişim bir zamana bağlıdır. Buna göre hareket, değişenin sürecini sayandır. Zaman, hareketin saydığı bir süreçtir. Yani hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur. Anlaşıldığı kadarıyla Kindî'nin zaman yaklaşımında, zaman cisimlerle birlikte düşünülmektedir. Ona göre zaman cismin varoluş sürecidir. Hareketsiz zaman ve cisim olmadığı gibi cisimsiz hareket ve zamansız cisim de ol-

41 Teoman Duralı. "Aristoteles'in Kategorilerinde, Fizik'i ile Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları", *Felsefe Arkivi*, sayı: 26, İstanbul 1987, s. 10; H. Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 402

42 Aristoteles. "Fizik", *Zaman Kavramı*, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996. s. 15

43 "Aynı m.", s. 33

44 "Aynı m.", s. 15

maz. Cisim asla zamandan önce gelemez. Cisim, hareket ve zaman kavramlarından hiçbiri, diğerinden önce değildir.[45]

Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) de zaman üzerine fikir beyan etmiştir. O, zamanla ilgili bazı hususlardaki görüşünü Ebû Bekir er-Râzî (864-925) ile zaman, mekan ve hareket hakkında yaptığı bir tartışmada ortaya koymuştur. Tartışmadan anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre gök kürelerinin hareketini, gün ve gecelerin geçmesini ve saatlerin bitip tükenmesini bir an için unutacak olsak zaman diye bir kavramdan söz edemeyiz. Kainatın ömrü zamanın çalışmasına, zamanın çalışması da gök kürelerinin hareketine bağlı birer olaydır. Zaman kainatla ilgili olarak ortaya çıkan bir kavram olduğuna göre kainat gibi yaratılmış demektir. Kainat gibi zaman da sonludur. Dolayısıyla zaman, gök cisimlerinin hareketiyle, yılların ve ayların gelip geçmesiyle ortaya çıkan bir gerçekliktir. Bunlar olmazsa zamandan söz edilemez. Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Bekir er-Râzî'nin mutlak ve ezelî zaman görüşüne katılmamakta ve ona karşı çıkmaktadır.[46]

Ebû Bekir er-Râzî (864-925), iki türlü zaman olduğunu, bunlardan birinin mutlak zaman, diğerinin ise izafi zaman olduğunu belirtmektedir. Ona göre izafi zaman, Ebû Hâtim er-Râzî'nin yukarıda söylediği gökkürelerinin hareketine bağlı olarak tasarlanan zaman, mutlak zaman ise müddet ve dehir adındaki başlangıcı olmayan, hareket ve sürekliliği ifade eden zamandır. Eğer dehrin hareket ve süreklilik demek olduğu anlaşılırsa, mutlak zaman da anlaşılır. Ebed ve sermed denen şey de budur.[47]

---

45 Kindî, "İlk Felsefe Üzerine". *Felsefî Risaleler* (Haz. ve Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002, ss. 150-153; Kindî. "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", *Felsefî Risaleler* (Haz. ve Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 217; Kindî, "Beş Terim Üzerine". *Felsefî Risaleler* (Haz. ve Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002, ss. 284-285

46 Ebû Hâtim er-Râzî, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Haz. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 91

47 Ebû Hâtim er-Râzî, *a.g.e.*, s. 90

Farabî'nin (870-950) zaman görüşüne gelince; Farabi zamanı, hareketle ilgili olarak ele alır. Farabi'ye göre zamanın kesitine an denir. Zaman bakımından hareketin bir başlangıç ve sonunun bulunması mümkün değildir. Bu durumda hareket eden ve onu hareket ettiren birinin bulunması gerekir. Hareket ettirenin kendisi de hareket ediyorsa, onun da bir hareket ettirene ihtiyacı var demektir; çünkü hareket eden hareket ettirensiz düşünülemez ve hiçbir şey kendiliğinden hareket edemez. Şu halde sonsuz hareket mümkün değildir ve bu hareket zincirinin, kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricide son bulması gerekir. Aksi halde bu durum, iki sonsuz hareket eden ve ettirenin bulunduğu düşüncesine götürür ki, bu da imkansız bir şeydir. Kendisi hareket etmeyen hareket ettiricinin, bir olması, uzanımlı ve cisim olmaması, bölünmemesi ve kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmaması gerekir. Farabî'ye göre dairevî hareketin dışında hiçbir hareket sürekli değildir. Zaman kavramı da bu hareketle ilgilidir. Doğrusal hareketin ne bir yöne yönelişinde ne geri dönüşünde, ne de geri dönerken bir açı meydana getirişinde süreklilik söz konusudur.[48]

İhvan-ı Safa'nın (onuncu asır) zaman yaklaşımında zaman, feleğin (gök küresinin) hareketlerinin sayısı ve gece ile gündüzün tekrarıdır. Bu tanımla İhvân'ın zamanı doğrudan doğruya hareketle ilişkisi çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Bu tanımla onlar, zamanın, gök küresinin hareketinin sayısını bildirdiği gibi, gece ile gündüzün tekrar olduğunun bilinmesini de sağladığını ifade etmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca bu tanım bize Aristo'nun "zaman nedir?" sorusuna verdiği cevabı hatırlatmaktadır. Şöyle ki, Aristo bu soruya "... Zaman, öncelik ve sonralığa göre hareketin sayısıdır..."[49] şeklinde cevap vermekteydi. Görüldüğü gibi, İhvan'ın zaman tanımı, Aristo'nun tanımıyla, zamanın hareket-

48 Farabî, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Haz. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 172-173

49 Aristoteles, *Physics*, c. 1, ed. Jonathan Barnes, New Jersey1985, s. 373

le olan ilişkisi açısından büyük bir benzerlik, hatta aynîlik içindedir. Yalnız Aristo'dan fazla olarak İhvan-ı Safa, zamanın gök küresinin hareketiyle gece ile gündüzün bilinmesine yaradığına işaret eder.[50]

İbn Sina (980-1037), zamanı farklı görüşleri de eleştirerek genişçe ele almıştır.[51] İbn Sina'ya göre ancak sürekli olarak yenilenen bir durumun varlığı ile birlikte var olan zaman, öncelik ve sonralıkta hareketin ölçüsüdür. Zaman, ancak hareket ile tasavvur olunur. Hareket hissedilmezse zaman da hissedilmez. Hareket ve değişim yoksa zaman da yoktur.[52]

Zaman hakkında Birunî'nin (973-1048) de önemli görüşleri bulunmaktadır. Ebû Reyhan el-Birunî'ye göre zaman ezeli değildir, sınırlı ve sonludur. Yani zaman Allah tarafından yaratılmış ve dolayısıyla Allah tarafından belirlenmiş bir sonla son bulacaktır.[53]

Gazzali'ye (1058-1111) göre ise zaman, öncelik ve sonralık yönünden işaretlenen hareketin ölçüsüdür. Ne hareket ne de zaman ezelî ve kadimdir; ikisi de sonradan yaratılmıştır. Zamandan önce asla bir zaman yoktur. "Allah, âlem ve zamandan öncedir".[54] Eğer zamanda cereyan eden olaylar veya değişen şeyler, bir başlangıca sahipse, zaman da hareket ve değişmenin bir ölçüsü olarak bir başlangıca sahip olmalıdır. Dolayısıyla sadece Tanrı evrenin başlangıcına takaddüm eder.[55] Gazalî'nin yaklaşımında mekana ilişkin boyutun cisme bağlı olması gibi zamana ilişkin boyut da harekete bağlıdır. Zira mekana ilişkin boyut cismin boyutlarının uzantısı olduğu gibi zaman da hareketin sürekliliğidir.[56]

---

50 K. Sarıkavak, "a.g.m.", s. 56

51 Bkz. İbn Sina, *Kıtâbu'ş-Şifâ Fizik I*, Çev. M. Macit-F. Özpilavcı. Litera Yay., İstanbul 2004, ss. 189-222

52 *A.e.*, ss. 200-204 vd.; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İstanbul 1985, s. 251

53 Bkz. *a.e.*, ss. 133-137 vd.

54 Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. 2. bs., Klasik Yay., İstanbul 2009, s. 32

55 K. Sarıkavak, "a.g.m.", s. 68

56 Gazalî, *a.g.e.*, s. 34

İbn Rüşd (1126-1198) de zamanı hareketle izah edenlere katılmaktadır. Ona göre mekan gibi zaman da yalnızca doğasında hareket ve değişimin bulunduğu varlıklar hakkında söz konusu olabilir. Böyle düşünmekle birlikte İbn Rüşd, zaman bilincinin oluşması için hareketin varlığının mutlak bir zorunluluk taşımadığı görüşündedir. Ayrıca İbn Rüşd'e göre idrak edilsin veya edilmesin hareket de zaman da insan idrakinden bağımsız olarak vardır.[57]

İbn Haldun'a (1332-1406) gelince, İbn Haldun'un zaman yaklaşımında anahtar kavramlar, değişim olarak tespit edilebilir. İbn Haldun, "sosyolojik" yaklaşımı sayesinde zaman fenomenini daha orijinal ele alabilmiştir. Onun zamana bakışının orijinalliği, zamanı sosyal zeminde ele almasında yatmaktadır. Hatta tarihi de sosyal temelde ele aldığını söylemek mümkündür. Gerçekten de İbn Haldun, zamanı, tarihi ve tarih ilminin konusunu, "beşerî umran ve insanî içtimâ" temelinde işlemektedir.[58] Öncelikle genel bir esas olarak *toplumsal değişim*in önemine değinir. Nitekim İbn Haldun'a göre çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin durumlarının da değişmesi kaçınılmazdır. Milletlerin ve alemin halleri, cemiyetlerin adetleri ve dindarlıkları bir tek vetire ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet zaman geçtikçe meydana gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Bu husus şahıs, vakit, şehir, bölge, zaman ve devletlerde de böyledir. Kulları arasında "*Allah'ın geçerli sünneti ve kanunu* budur."[59] İbn Haldun'un bir taraftan tarih yaklaşımında döngüsellik esas iken diğer taraftan değişim yaklaşımında İkbal'in de belirttiği gibi dinamizm ve hareket var.[60]

---

57 Hüseyin Sarıoğlu. *İbn Rüşd Felsefesi*. Klasik Yay., İstanbul 2003, ss. 71-72

58 Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, 2. bs., İz Yay., İstanbul 2009, s. 36

59 İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, Tah. Derviş el-Cüveydî, 2. bs., el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996, s. 35 "Kulları arasında *Allah'ın geçerli sünneti ve kanunu* budur" cümlesi. 40/Mü'min. 85 ayetinin bir kısmıdır.

60 Muhammed Ikbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul 1984, s. 193

Zaman içinde doğuşlar, yükselişler, düşüşler, çöküşler, silkinişler, hülasa dinamizm mevcuttur.

Molla Sadra (1571-1640) adıyla bilinen Sadru'l-Müteellihin Sadrüddin Şirazi, zamanın dışsal gerçekliğine inanır ve dolayısıyla zamanı zihnin bir yanılgısı olarak görmez. Ona göre maddi varlıkların varlıkları onları zamanlı kılacak türdendir. Maddi varlıklar, öz yapılarından, özlerinden dolayı zamansaldırlar, zamanla birlikte var olurlar. Bir nesne için zamanın geçerli oluşu, o nenenin zamanla bağdaşır olduğunu gösterir ve cisimlerin zamanlı oluşları onların varlığında sürekliliğin varlığına işaret eder.[61] Zamanın geçişi ve dakikaların ardı ardına gelişini olaylar meydana getirir. Bizzat olayların kendileri birbirlerine göre öncelik ve sonralık durumuna sahiptirler. Bu öncelikli ve sonralıklı oluş, olaylardan bağımsız ve soyut olarak ele alınırsa, bu soyutlama sonucu elde edilen kavrama zaman adı verilmektedir. Dışta nesne ve olaylardan bağımsız bir ölçüt, bir ölçü kabı olarak zaman adında bir şey yoktur. Var olan olayların kendileridir. Bu olayların varoluş dizisi vardır. Böyle olunca da zaman, olaylar dizisinden ve olayların öncelik ve sonralığından soyutlanmış bağımlı bir kavramdır. Zaman, olayların içine doldurulduğu bir kap değildir. Kitapların raftaki dizisi değiştirilebilir, ama olayların zamanda dizisi değiştirilemez. Olay zamanına öyle çivilenmiştir ki, tasavvurda dahi bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bütün bunlar, bir şeyin zamanının gerçekte o şeyden bir görünüm olduğundan ötürüdür, dolayısıyla zaman o şeyin dışında bir dış varlık değildir. Burada kap ve kapsanan birdir, tutsak zindanını birlikte taşır, başka bir deyişle bir şeyin zamanı, zamanın dizili, sıralamalı kapsamından başka bir şey değildir.[62] Bütün bunlardan şu sonuç çıkmaktadır: Molla Sadra'ya göre öncelik sonralık bize zamanı veriyor; zaman olaylara bağlıdır, olaylar zamana değil.

---

61 H. Sarıoğlu *a.g.e.*, ss. 54-59

62 *A.e.*, ss. 59-60

Newton (1642-1727), kainatın her köşesinde aynı olan, yani mutlak zaman yaklaşımına sahip olup zamanı, bütün fiziksel evrenin içinde yeknesak bir biçimde yayılmış, tekbiçimli bir süreklilik olarak kavramıştır.[63] Ona göre zaman ezeli ve ebedi, öncesiz ve sonrasız bir akış olup hep ilerleyen bir şeydir. Başı ve sonu olmayan bir ırmak gibi evren ve maddeden bağımsız olarak yatağında akmaktadır. Başka varlıklar ister olsun, ister olmasın, ay ve gün ister dönsün ister dönmesin, ister uyanık isterse uykuda olalım, zaman durmadan yoluna devam eder, dakika ve anları arkada bırakır. Olay ve maddeler ister olsun isterse olmasın, zaman yine zamandır ve ebediyete kadar akışını sürdürür.[64]

Immanual Kant (1724-1804), Aristo'nun zaman anlayışından hareketle bir zaman görüşü ortaya koymaktadır.[65] Kant'a göre zaman, deneyim zamanda olduğu derecede gerçektir, fakat aynı zamanda idealdir de; çünkü zaman ve mekan, mantıksal olarak aklın deneyimden önce gelen sezgileri, yani a priori bir sentezin temsilcileridir. Zaman ve mekan, algının objeleri değil, objeleri algılama biçimleri, düşünen varlıktan ayrılmayan içgüdüsel alışkanlıklardır.[66]

Hegel'in (1770-1831) zaman anlayışına göre "mekan zaman olarak vardır." Bergson'un zaman anlayışı, temellendirme yaklaşımı farklı da olsa netice itibariyle Hegel'inkiyle uyumludur aslında. Bergson bunun sadece tersini söylemektedir: Zaman (temps) mekan olarak vardır.[67] Hegel'e göre zaman sonlu şeylerin değişme sürecidir.

Henri Bergson (1859-1941), tecrübe ve zihin zamanını nesnelleşmiş saat, matematik ve fizik zamanından ayırır. Zamana dair önemli görüşleriyle bilinen Henri Bergson'a göre "zaman,

63 N. Elias, *Zaman Üzerine*, ss. 62, 109

64 Abdulkerim Suruş. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. Çev. Hüseyin Hatemi, İnsan Yay., İstanbul 1995. ss. 63-64.

65 M. Heidegger. *Varlık ve Zaman*, s. 27

66 A. Weber, *Felsefe Tarihi*. ss. 308-309

67 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 458

yalnız iç hayatımızın kanunu değil, bütün cihanda geçen, her an tesiri görülen evrensel bir kanundur. "Oluş yahut süre, bütün kâinatta mevcut ve ondan ayrılmaz bir haldedir". Hakiki zaman, kâinatı olduğu gibi asla bırakmaz. Çünkü "o, eşyayı kemiren, üzerinde dişlerini bırakan bir hamledir". Tekâmül, geçmişin halde devamıdır. Dünya tekâmül ederken bütün geçmişini hatırlıyor demektir. Hayat, geçmişini daima geleceğe çevirerek kullanır. Ruh hayatı gibi organik hayat da kesiksiz, devamlı, fakat duyulmaz bir ilerleme içindedir. Şuurda olduğu gibi hayatın oluşlarında da tekrarlanış, geriye dönüş yoktur. Şuurun gelecekteki halleri önceden keşfolunamadığı gibi hayatınkiler de böyledir. Hayat durmadan yeni şekiller, yeni neviler yaratan bir hamledir. "*Bunun için hayatta tekâmül yaratıcılıktan başka bir şey değildir.*"[68] Bergson'a göre uygun zaman, oluş zamanıdır. Bergson, mekânsallaştırılmış bir zaman kavramına karşı çıkar ve zamanın veya sürenin zamansal olarak ele alınması gerektiğini savunur. Zamanın ayrıksı bir unsur olarak düşünülmesinden ziyade, insanların zamanın içinde olduğunun düşünülmesi gerekir. Ayrıca zaman, gövde ile ayrılmamacasına bağlıdır. İnsanlar gerçek zamanı çok fazla düşünmezler, gerçekte zamanı nitel yönden duygusal olarak yaşarlar. Bergson ayrıca belleğin bir çekmece veya ambar gibi ele alınmaması gerektiğini; zira bu tür nosyonların zamanın yanlış biçimde mekânsal olarak kavramlaştırılmasından kaynaklandığını da ileri sürer. Bergson'un çözümlemesinde zaman nitel, fakat mekân soyut ve nicel açıdan ele alınır. Bir çekmece olarak mekânsallaştırılmış bellek kavramının eleştirisinde Bergson, mekân karşısında zamana ayrıcalık tanır ve mekânı soyut olarak ele alır.[69]

Einstein'a (1879-1955) göre evrende yer alan her olay, mutlaka x, y, z uzay koordinatları ve t zaman koordinatı tarafından belirle-

---

68 Şekip Tunç, "Bergson'un Felsefesi". *Yaratıcı Tekâmül* (Henri Bergson). Çev. Şekip Tunç. 2. bs., MEBY., İstanbul 1986, s. xxxv

69 J. Urry, *Mekânları Tüketmek*, s. 17

nir. Einstein, zamanın ve eşzamanlılığın rölatif olduğunu savunmuş ve Newton'un mutlak zamanını altüst etmiştir. Newton'a göre zaman mutlak, yani evrensel olup geçmişten geleceğe doğru düzenli bir biçimde akar iken, zamanın alınacak referans noktalarına göre değişebileceği teorisini geliştiren Einstein'a göre zaman görelidir ve dolayısıyla kişiden kişiye değişir.[70] Eisntein'in göreceliliği, bizim için her şeyin belgesi olan zamanla mücadele etti, mutlak zaman anlayışını reddetti ve dedi ki, "zaman ve mekan bizim zihnimizin ürünü olup insan zihninin yanlış algısından ibarettir."[71] Görelilik kuramıyla mutlak zaman düşüncesinin yerine, her gözlemcinin, yanındaki saatle kaydettiği kendi zaman ölçümü söz konusudur. Farklı gözlemcilerce kullanılan benzer saatlerin uyuşması gerekmez.[72]

Muhamed İkbal (1873-1938) de zaman konusuyla yakından ilgilenmiş bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. İkbal'e göre zaman problemi, her dönemde İslam entelektüellerinin dikkatini çekmiştir. Bunun iki sebebi olabilir: Birincisi Kur'an'da gündüz ve gecenin nöbetleşerek değişmesinin, Allah'ın en büyük ayetlerinden biri olması, ikincisi ise Hz. Muhammed'in Zat-ı ilahî'yi Dehr ile aynı tutmasıdır. İslam mutasavvıflarının bir kısmı da Dehr sözcüğünün mistik özelliklerine inanıyorlardı. İkbal'in kanaatince Müslümanlar arasında ilk Eşariler zaman gerçeğine felsefi açıdan bakmaya yönelmişlerdir. Eşarilere göre zaman münferit şimdiler dizisidir. İkbal Eşarilerin bu zaman yaklaşımını, Yunan zaman anlayışını, Newton'un mutlak ve ilerlemeci zaman görüşünü eleştirir. İkbal, zamanın varlığının sürekli olmadığı, zamanın da bir cevherinin olduğu görüşündedir. Fakat İkbal'e göre zamanla ilgili asıl önemli husus şudur: Gerek Eşariler, ge-

---

70 Albert Einstein, "Uzay-Zaman", *Uzay, Zaman, Özdek I* (Haz. Ve Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1998, s.61-65; N. Elias, *Zaman Üzerine*, s. 109

71 Ali Şeraitî, *İnsân-i Bîhôd* (Mecmua-i Âsâr-i Doktor Ali Şeriatî, c. 25), 6. bs., Şirket-i İntişârât-i Kalem, Tahran 1384, s.31

72 Stephen Hawking, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, Çev. Selma Öğünç, Doğan Kitap, İstanbul 2006, s. 15

rekse çağımızın bilim adamları zamanla ilgili teoriler ortaya koyarken zamanın psikolojik yönünü araştırmamışlardır. Bu dar görüşlülük sonucunda zamanın sübjektif varlık yönünü bir yana bırakmış, hatta unutmuşlardır. Bundan dolayı da teorilerinde biri maddi cevherler, diğeri zamansal cevherler olmak üzere iki ayrı düzen yer almaktadır. Bu iki düzen birbirinden öylesine uzak ve ayrı duruyor ki, aralarında herhangi bir organik bağ bulmak mümkün değildir. Dolayısıyla zamana tamamen objektif açıdan bakılırsa, zaman konusunda objektif bir görüşle yola koyulursa zamanın gerçek niteliği ancak kısmen anlaşılabilir, ama zaman konusunda büyük güçlük ve yanılgılar ortaya çıkar.[73]

İkbal'e göre *Fahruddin er-Razi* (1149-1210), İslam uleması arasında zaman meselesini en çok titizlikle ele alan kişidir. Razi, *Makâlât-ı Şarkiye* adlı eserinde o dönemde bilinen zamanla ilgili bütün teori ve görüşleri teker teker incelemiştir. Fakat Razi'nin araştırma biçimi tamamıyla afaki olduğu için bu konuda kesin ve inandırıcı bir görüş ortaya koyamamıştır. Nitekim adı geçen eserde Razi şöyle diyor: "Şimdiye dek yaptığım bütün araştırmalardan sonra zamanın gerçek niteliğinin ne olduğunu bile gösteren herhangi bir şey bulamadım. Bu sebeple bu eserde herhangi bir teorinin lehinde veya aleyhinde söylenebilecek bütün delilleri tam bir tarafsızlıkla toplamışımdır. Zaten taraf tutma genellikle çekindiğim bir şeydir. Hele zaman konusunda buna hiç de ihtiyacım yok." İkbal'in zaman anlayışında, izlenmesi gereken en doğru yol, gerçek zamanı ortaya koyacak yegane vasıta olan bilinç tecrübemizin dikkatli bir ruhsal tahlilidir.[74] İkbal, zaman gerçeğini ve hayatın zaman içinde bir hareket olduğu hususunu iyice anlamanın, Müslümanlar için hayati derecede önemi haiz olduğu görüşündedir.[75]

---

73 Muhammed İkbal, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, ss. 104-108

74 A.e., s. 108

75 A.e., s. 192

Seyyid Hüseyin Nasr (1933-), zamanın niteliksel tabiatına vurgu yapar. Nasr'a göre zamanın mekana göre daha niteliksel bir tabiatı vardır ve kolayca tanımlanıp ölçülemez. Mekan ve uzay, seçilen bir birimle ölçülebilir, ama insan zamanı ölçebilecek bir melekeye sahip değildir. Zaman ölçümü harekete bağlıdır. Hüseyin Nasr, İbn Sina'nın zaman görüşüne referansla zamanı hareketin veya değişimin ölçüsü veya miktarı olarak değerlendirir.[76] Zamanı insan ve ebedilik temelinde ele almaya ayrı bir önem verdiği anlaşılan Nasr'ın yaklaşımında insan, zaman hususunda doğrudan bir bilince sahiptir ve bu dünyada sanki zamanın ne olduğunu çok iyi bir şekilde biliyormuşçasına yaşamaktadır.[77] Nasr, insanın, dünyada içinde yaşadığı zamanın, onun dünyevi hayatına işaret etmekte olup insanı sonunda zorunlu olarak ölüme götürerek teslim aldığı, fakat insanın da zamanı teslim alabileceğini, zira insanın ezelî ve ebedî bir düzenden doğduğu görüşündedir. Nasr'a göre geleneksel anlayışta kainata ebediyet alanına ait olan kaynak ve merkez gibi iki temel gerçeklik hakimdir. İnsanoğlu kaynağın dışında ve merkezden uzakta olan bir hayat yaşamaktadır. İnsanın zamanda yaşamasının nedeni işte bu kaynak ve merkezden uzakta bulunma halidir. Bundan dolayı insan, mevcut dünyevi hayatıyla ne tamamen zamansal bir yaratık, ne de ebedî alana ait bir varlık olup zaman ile ebediyet arasında duran; geldiği yer olan ve varoluşunun alfasını oluşturan ezel ile sonunda gideceği yer olan ve varoluşunun omegasını oluşturan ebed arasında zaman içinde bekleyen bir varlıktır. Bu yüzden tüm dinlerin öğretileri ve geleneksel felsefeler, zaman ve ebediyet ilişkisi sorununa ısrarla eğilirler. Gerçekten de insanın tabiatını anlamak demek, onun ebedi nizama ait, fakat zaman içinde yaşayan bir varlık olarak varoluş durumunun farkında olmak demektir.[78] Nasr, zaman ile oluş ve değişim arasında doğrudan ilişki kurar. Onun düşüncesinde

76 S. H. Nasr. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. s. 251

77 S. H. Nasr,. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 41

78 *A.e.*, s. 40, 60

oluş yoksa zaman da yoktur. Zamanı yaşamak için değişen yönüyle tecelli etmiş veya yaratılmış bir düzen ve dolayısıyla oluş dünyasına ihtiyaç vardır. Bunun için de sübje ile objenin ayrılması gerek. Çünkü zamanı ve süreyi bilen kendi hiyerarşik yapısıyla beşerî öznelliktir.[79]

Stephen Hawking (1942-) de *zamana zaman ayıran* bilim adamlarındandır. Hawking, önce "*Zamanın Kısa Tarihi*", sonra da "*Zamanın Daha Kısa Tarihi*" başlıklarıyla yazdığı kitaplarda zaman anlayışını ortaya koymaktadır. O "*Zamanın Daha Kısa Tarihi*"nde şöyle demektedir:

"Ama evren hakkında acaba gerçekte ne biliyoruz, bu bilgiye nasıl ulaşıyoruz? Evren nereden geldi? Nereye gidiyor? Evrenin başlangıcı var mı, eğer varsa, öncesinde ne oldu? Zamanın doğası nedir? Zaman sona erecek mi? Zamanda geçmişe gidilebilir mi? Son zamanlarda fizikteki buluşlar, bir ölçüde de yeni teknolojiler, eski soruların bazılarına yanıtlar öneriyor. Bir gün bu yanıtlar, ya Dünya'nın Güneş'in çevresinde dönüşü gibi açık ve anlaşılır ya da kaplumbağa kulesi gibi saçma olacak. Yalnızca zaman (o da her neyse) bunu gösterecek."[80]

Hawking, zamana görelilik çerçevesinde yaklaşmakta ve dolayısıyla zamanın göreceliliğini savunmaktadır. Hawking'e göre "görelilik kuramı mutlak zaman düşüncesinin sonu" demektir! Bunun yerine, her gözlemcinin, yanındaki saatle kaydettiği kendi zaman ölçümü olmalıdır, farklı gözlemcilerce kullanılan benzer saatlerin uyuşması gerekmez. Görelilik kuramı uzay ve zaman konusundaki düşüncelerimizi temelden değiştirmeye zorlar bizi. Zamanın uzaydan tümüyle ayrı ve bağımsız olmadığını, uzay-zaman denilen nesneyi oluşturmak üzere bu ikisinin birleştiğini kabul etmek zorundayız. Bunlar kavranılması kolay düşünceler değildir. Göreliliğin fizikçiler arasında bile evrensel kabu-

79 *A.e.*, s. 42

80 Stephen Hawking, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, Çev. Selma Öğünç, Doğan Kitap, İstanbul 2006, s. 5

lü yıllar almıştır. Görelilik kuramı, Einstein'ın bu kuramı kavradığının ve kendi mantığına duyduğu güvenin kanıtıdır. Kuramın yol açtığı garip yargılara rağmen Einstein mantığıyla önemli sonuçlar almıştır."[81]

Hawking'in yaklaşımında Newton'un hareket yasasının uzaydaki mutlak konum düşüncesinin sonu olduğu gibi görelilik kuramı da mutlak zaman kavramının işini bitirmiştir. Bu kestirim 1962'de, bir su kulesinin tepesiyle dibine yerleştirilen çok duyarlı saatlerle denendi. Kulenin dibine yerleştirilen ve yeryüzüne yakın olan saatin, genel görelilik kuramına uygun olarak daha yavaş çalıştığı gözlendi. Uydulardan gelen sinyallere bağlı çalışan çok duyarlı seyir sistemlerinin geliştirilmesiyle, yeryüzünün değişik yüksekliklerinde bulunan saatlerin hızları arasındaki fark büyük önem kazandı. Genel görelilik kuramının kestirimleri göz ardı edildiğinde, konum hesaplarında millerle ölçülen yanlışlar yapılabilir. Biyolojik saatlerimiz de zamanın akışındaki değişikliklerden aynı ölçüde etkilenir. Örneğin ikizlerden biri deniz seviyesinde kalırken, diğeri yaşamak üzere bir dağın tepesine gönderilsin. Bu durumda dağın tepesinde yaşayan, deniz seviyesinde kalan ikizinden daha hızlı yaşlanacaktır; yani bir daha karşılaştıklarında ikizlerden biri daha yaşlı olacaktır. Bu örnekte yaş farkı çok azdır, ama ikizlerden biri ışık hızına yakın bir hızla yol alan bir uzay gemisiyle uzun bir yolculuğa çıkarsa, yaş farkı çok daha büyür. Döndüğünde, dünyada kalan ikizinden çok daha genç olacaktır. Bu durum ikizler paradoksu olarak bilinir, ancak bu, zihninizin bir köşesinde mutlak zaman düşüncesi varsa bir paradokstur. Görelilik kuramında eşsiz bir mutlak zaman yerine her bireyin bulunduğu yere ve hareket edişine bağlı kişisel zaman ölçüleri vardır. 1915'ten önce uzay ve zaman, olayların gerçekleştiği, ama içinde olup bitenlerden etkilenmeyen değişmez bir arena olarak düşünülüyordu. Özel görelilik kuramı için bile bu düşünce geçerliydi. Cisimler hareket ediyor, kuvvetler birbirlerini çekiyor

81 *A.e.* s. 15

ve itiyor, ama zaman ve uzay bunlardan hiç etkilenmeden, öylece sürüp gidiyordu. Uzay ve zamanın sonsuza kadar süreceğini düşünmek tabii bir şeydi. Genel görelilik kuramında ise durum oldukça farklıdır. Uzay ve zaman artık dinamik niceliklerdir, bir cisim hareket ettiğinde veya bir kuvvet etkisini gösterdiğinde uzay ve zamanın eğriliği değişir ve karşılığında uzay-zamanın yapısı cisimlerin hareketini ve kuvvetlerin işleyişini etkiler. Uzay ve zaman evrende olan her şeyden etkilendiği gibi her şeyi de etkiler. Uzay ve zaman kavramları olmadan evrende gerçekleşen olaylardan söz edemeyeceğimiz gibi, genel görelilik içinde de evrenin sınırları dışında kalan bir uzay ve zamandan söz etmek anlamsızdır. 1915'i izleyen onlarca yıl içinde bu yeni uzay ve zaman anlayışı evren hakkındaki düşüncelerimizde köklü değişikliklere yol açtı. Aslında değişmeden hep var olan ve sonsuza kadar varlığını sürdürecek olan evren kavramının yerini dinamik, genişleyen, geçmişte sonlu bir zamanda başlamış ve gelecekte sonlu bir zamanda bitecek olan bir evren kavramı aldı.[82]

1.2.2. Toplumsal Zaman

Bütün bu zaman anlayışlarından sonra toplumsal zamana dönecek olursak, diyebiliriz ki, sosyal teoride önemli bir problem alanı oluşturan toplumsal zaman, zamanın toplumsal gerçekliğine işaret eden, zamanın sosyal yönlerini vurgulayan, zamanın toplumsal inşasına göndermede bulunan en geniş anlamda zaman-toplum ilişkisini ifade eden bir terimdir. Zamanı, zaman belirleme işlemlerini, zaman belirleme araçlarını, zaman temsil mekanizmalarını, örneğin saat ve takvimi toplumsal gerçeklikten soyutlayarak ele almak mümkün değildir. Aynı şekilde toplumun bizatihi kendisini, toplumsal hayatı, toplum düzenini, toplumun idamesini, toplumsal değişimi zamandan bağımsız düşünmek de imkansız gibi görünmektedir. Toplumsal zaman *zamanda var olmayı*, *zamanla yaşamayı* toplumun zamansal bo-

82 *A.e.* ss. 20-22

yutunu ifade etmektedir. İnsanlar için var olmak, zamanda var olmak ve zamanla yaşamak demektir. İnsan tabiatı gereği medeni ve toplumsal bir varlık olduğuna göre, zaman da toplumsal bir gerçekliktir. Toplum ancak zaman içinde, zamanla birlikte anlaşılabilir. Zira zaman toplumun kurucu bir özelliğidir.[83]

Zaman, bütün sosyal fenomenlerin içinde ve birlikte meydana geldiği bir sosyal olgudur. Gerçekten de bütün sosyal olaylar, zaman içinde bir anda gerçeklik bulurlar. Bütün sosyal süreçler zamansal olup, zaman üzerinde yayılır süreç olur. Toplumsal hayat zamanda yaşanır, zamanla var olur. Zaman, mekan ve uzam gibi sosyal hayatın evrensel bir bağlamıdır. Yaşamlarımızın her boyutuna karışan zaman, insanî gerçekliğin ayrılmaz veya vazgeçilmez bir boyutudur.[84]

Esasen zaman, bu dünyaya ait olmaklığı ifade eder ve bu nedenle dünya hayatı zamanla mümkün olur. O halde insanın dünyada var olmasının zamanla doğrudan ilgili olduğunu, toplumsal hayatın zamanla imkana kavuştuğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda insanın dünyada var olması, toplumsal bir varlık olarak var olmasıyla izah edilebilir. İnsanın toplumsal bir varlık oluşu, onun zamansallığına işaret eder. Bu anlamda "insan toplumsal bir canlıdır" demek, "zamansal bir varlıktır" demektir. O halde toplumsal bir varlık olarak insan, zamansal bir varlık olarak insan anlamına gelir. Buna göre insanın toplumsal zamanın dışında tek başına yaşaması mümkün görünmemektedir. Birey, aileden başlayarak toplum içinde sosyalleşme sürecine girer ve toplumsal bir aktör olarak toplumdaki yerini alır, toplumsal ilişki ve etkileşimlere dahil olur. İnsanın bir aile içinde doğması, büyümesi ve topluma katılması, hep zaman içinde olur. Kişi, bütün ilişkilerini, öğrenmelerini, taklitlerini, statü kazanımlarını, gün-

83 Edward Shills, *Center and Periphery*, Chicago University Press, Chicago 1975, s. Xiii, Anthony Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yay., İstanbul 2005, s. 380

84 Piotr Sztompka, *The Sociology of Social Change*, Blackwell Publishers, Oxford 2003, s. 41

delik hayatını, işini zamana bağlı olarak tecrübe eder. İnsanın ölümü de zamansallığına, zaman boyutuna açıkça göndermede bulunur. Esasen ölüm, insanın zamansal oluşunun ve insan hayatının anlam kazanmasının zamanla mümkün oluşunun kanıtıdır.

Sosyal hayat, kolektif heyecanları yeniden yaşama ve canlandırma yaşamı olduğu için toplumun olduğu yerde zaman bilinci de vardır.[85] O halde zaman bilinci, toplumsal hayatın varoluşsal boyutudur.

Hayatın bir gerçeği olarak zamanın, olayların konumlarını, aralıkların sürelerini, değişimlerin hızını, olayların tarihsel durumlarını durmaksızın devam eden bir hareket seli içinde belirleyen insanların, kendi hareketlerini tayin etmeye çalışmalarının bir ifadesi olduğu[86] düşünülürse, sosyal bir olgu olduğu anlaşılır.

Zamanın toplumsal bir fenomen oluşu, onun toplumsal olarak gerçekliği ve dolayısıyla görünür oluşu demektir. Bu ise toplumsal ilişkiler, olaylar, süreçler, kurumlar, gelenekler, normlar, değişimler, gruplar, başarılar ve başarısızlıklar, güçlenmeler ve zayıflamalar, yakınlaşmalar ve uzaklaşmalar, yerellikler ve küreselliklər demektir. Zaman, olaylar arasındaki ardı ardınalık ilişkisiyle, yani olayların sıralanmasıyla doğrudan ilgilidir.[87]

Her bir sosyal olayın başka bir sosyal olayla ilişkili olarak vuku bulduğu düşünülürse, sosyal olayların yatay ve dikey düzlemlerde zamansal olarak ilişki içinde oldukları, eşzamansal ve artzamansal olarak zamanın içinde gerçekleştikleri anlaşılır.

Son derece karmaşık bir olgu olan zaman, toplumsal bir kurum, toplumsal bir fenomendir. Toplum, toplumsal kurum ve sistemler, zaman içinde ve zaman ile var olurlar. Bu anlamda zamanı zaman olarak ortaya çıkaran toplumsal ilişkilerdir. İnsan, zamanı, gerek bir kavram ve terim olarak, gerekse de bu kavram

85 H. Z. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 280

86 N. Elias, *Zaman Üzerine*, ss. 54-55

87 H. Z. Ülken, *a.g.e.*, s. 404

ve terimle kopmaz bir birlik oluşturan bir sosyal kurum olarak çocukluğundan başlayarak sosyalizasyon süreci boyunca öğrenir. Sosyal gerçekliğin önemli bir vechesi olan zamanın kavram ve kurum olarak var olduğu bir toplumda yetişen herkes, zamanı oldukça erken yaşlarda sosyal bir kurum olarak tanır ve öğrenir. İnsan, çok geçmeden zamanı bir dış zorlama, insana dışarıdan dayatmada bulunan ikinci bir tabiat olarak hissetmeye başlar. Kişi, çocukluk döneminde zaman kurumlaşmasına uygun şekilde kendini disiplin altına almayı ve kısıtlamayı öğrenemezse, yani yetişme sürecindeki bir insan toplumda olabildiğince erken bir dönemde gerek davranışlarını gerekse duygularını zamanın sosyal kurumlaşmasına uygun bir şekilde ayarlayıp düzenlemeyi öğrenemezse, bu toplumda yetişkin bir insan konumunu temsil etmesi zor, hatta imkansız olabilecektir. Bu çerçevede bir zaman bilinci ve zaman vicdanından söz etmek mümkündür. Sosyal bağlam içinde zamanla ilişki kuran insan, zamanın bir tür baskısı altında hareket etmekte, zamanın baskısını içinde hissetmekte ve zamanla girilen böyle bir ilişki insanda sosyal bir zaman bilinci ve zaman vicdanı oluşturmaktadır. Sosyal zamanın kurumsallaşmasıyla kendini gösteren bu zaman bilinci ve vicdanı, insanların zamanın toplumsal bağlamı içinde hareket etmelerinde etkin olmaktadır.[88] İnsanın, kendisini zamana göre ayarlamak veya kararlar almak zorunda hissetmesi de aslında toplumsal bir baskının veya kollektif bilincin sonucu veya tezahürü olmaktadır.[89]

İnsanın eylemleri, zaman boyutunda varlık kazanır.[90] Sosyal eylem ve durumların anlamı, büyük ölçüde onların zamansal bağlamına bağlıdır.[91]

---

88 Bkz. N. Elias, *a.g.e.*, ss. 24-25

89 Gilles Pronovost, *The Sociology of Time*, (The Journal of International Sociological Association'ın Current Sociology, La Sociologie Contemporaine dizisinden, c. 37, Sayı: 3), London 1989, ss. 6, 7

90 Bkz. Talcott Parsons, *The Social System*, 3. bs., The Free Press, Glencoe, Illinois 1959, ss. 91-92

91 Eviatar Zerubavel, *Hidden Rhythms, Schedules and Calendars in Social Life*, the University of Chicago Press, Chicago 1981, s. 101

İnsan davranışıyla zaman algısı, anlayışı veya bilinci arasında karşılıklı ilişkinin varlığından söz edilebilir. Bilgi sosyolojisinden de yararlanarak diyebiliriz ki zaman bilinç ve bilgisi, zamana yüklenen anlam, insanların davranışlarının, toplumun içinde yaşadığı zamana göre şekillenmesinde önemli bir etkendir. Bu yönüyle zaman ile toplum arasında karşılıklı ilişki bulunmakta, bir yandan toplum zamanı "oluşturur"ken diğer yandan da zaman toplumu "oluşturmakta" ve toplumsal zaman toplum aktörlerinin davranışlarını yönlendirebilmektedir. Zamanın toplumu oluşturması, toplumun zaman üzerine, zamanla inşa olunması demektir. Toplumun kuruluşunu, zamandan ayrı düşünmek mümkün değildir.

Toplumsal dünyanın en merkezi boyut ve elemanlarından biri olan zaman,[92] toplumun kendisine vurduğu damga ile toplum aktörlerinin zihinsel yapısının oluşumunda oldukça etkili olur. Böylece zamanın bir *zihniyet* oluşturduğu söylenebilir. Bu noktada zamanın insanların düşünce, ideoloji ve davranışlarını *meşrulaştırma*da istihdam edildiği; sözgelimi olayların, gücün, iktidarın, asabiyetin, milliyetçiliğin, ırk üstünlüğünün zaman, tarih veya geçmiş ile izah edildiği, meşrulaştırılabildiği söylenebilir. Olayların, gücün, iktidarın, etnik üstünlüğün, asabiyetin vs. zaman ile, tarih veya geçmiş ile meşrulaştırılması da, zamanın sosyal boyutuna işaret etmektedir.

Toplum, zamanlı bir olgudur. Toplumun zamanlı oluşu, toplumsal hayattaki sürekliliğe işarettir. Başka bir ifadeyle toplumun zamansallığı, onun sürekliliğiyle ilişkilidir. O halde toplumsal süreklilik ve değişimi, toplumun zamansallığından ayrı düşünmek olası görünmemektedir.

Toplumsal ilişki ve etkileşimler, anlık, günlük, haftalık, aylık, yıllık gibi bütün zamansal boyutlarıyla gerçekleşir. Toplumsal uzlaşma, hoşgörü, bütünleşme, rekabet, çatışma, savaş, sınıflaşma, gruplaşma ve farklılaşma, zamanla var olur, kendi zamanla-

92 *A.e.*, s. ix

rı ve zamansallıklarıyla varlıklarını ortaya koyarlar. Bu zamansallık olmadan toplum ve toplum hayatı diye bir şeyden söz etmek imkan dışıdır.

Toplumsal zamanın gündelik hayatla ilişkisi de, zamanın sosyal boyutunu anlamak ve doğru analiz etmek için önemlidir. Gündelik hayatın, zamanla, zaman içinde gerçeklik kazanmakta olduğu söylenebilir. Hayatın zaman içinde inşa oluşu, insanın gündelik hayatının bilinen bir özelliğidir. Gündelik hayat, gündelik sözcüğünün işaretlediği gibi zamanla örülüdür. Giddens'a göre günlük hayatın durée'si Lévi Strauss'un tersinir zaman dediği şeye benzer bir şekilde işler. Zaman tersinir olsun olmasın gündelik hayatın olay ve rutinleri tek bir yönde akmazlar. Toplumsal yeniden üretim, tekerrür, yinelenirlik gibi terimler, rutinleri geçen, ama sürekli olarak geri dönen gün ve mevsimlere göre biçimlenen gündelik hayatın tekrarlanır özelliğini göstermektedir.[93]

İnsan hayatının rutinizasyonu, gündelik hayat, etkinliklerin yinelenmesi ve rutinizasyonu, hep zamanla ilgilidir ve zamanı işaret eder.

İnsanların hayatlarınının neresine bakarsanız bakın, zamanla anlam kazandıklarını, hayatlarını zamanla düzenlediklerini; işlerini, dinlenmelerini, ev içi ve dışı hayatlarını, okuldaki durumlarını (öğrenci öğretmen ilişkileri, idare-öğretmen ilişkileri, öğrencilerin sınıftaki davranışları, derslerin durumu, disiplin, kurallar, denetim, iktidar ilişkilerini vs.), hastanedeki durumlarını (hasta-hastahane personeli ilişkisi, hastahane personelinin kendi aralarındaki etkileşimler, hastahane yönetimiyle personel ve hasta yakınlarının ilişkileri, iktidar ilişkileri, kariyer alma süreçleri, düzenlemeler) vs. hep zaman üzerinden gerçekleştirdiklerini görürsünüz. Bu dün böyleydi, bugün de böyledir. Değişen belki zamana yüklenen anlamdır. Geleneksel ailenin ev yapısına ve bölümlenmesiyle modern ailenin ev yapısı ve bölümlen-

93 A. Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, s. 81

mesi hep zamana ayrılmaz bir bağla kayıtlıdır. Evde her bir odanın veya bölümün kullanılma şekli, doğrudan doğruya zamanla bağlantılıdır, her birinin bir zaman boyutu vardır. Zengin ailenin evi için de, fakir ailenin evi için de aynı şey geçerlidir. Yani içinde veya üzerinde bulunduğunuz mekanda zaman, sizin yapıp etmelerinizde, etkileşimlerinizde, yemenizde, içmenizde vs. hep temel etkendir.

Toplumsal eylem ve olaylar, tamamen zamanla alakalıdır. Gerek ulusal ve yerel, gerekse uluslararası düzlemde ortaya konan ilişki ve etkilişim süreçleri, örneğin barış, birlik, huzur, çatışma, savaş, ayrılık, parçalanma vs. toplumsal aktörlerin, grupların, milletlerin zamansal durumlarıyla, zamana yükledikleri anlamla yakından ilgilidir. Devletin toplumla ilişkileri, uluslar arası ilişkileri, hükümetin yönetim tarzı, halkla ilişkileri, vaadleri, yaptıkları ve yapacakları, başarıları ve başarısızlıkları hep zamanla, zaman algısıyla, zaman planlaması ve yönetimiyle doğrudan ilgili olan hususlardır.

Toplumların başarı ve başarısızlıkları, kuşaklararası ilişki ve kültür aktarım biçimleri, toplum içinde çeşitli isyanların çıkış ve devam strateji ve süreçleri, liderin ortaya çıkması, taraftarlarını kendine bağlaması, amacı, hedefi vs. zaman boyutuyla derinden ilgilidir. Tarih, şimdi ve sonra veya dün, bugün ve yarın ya da geçmiş, şimdi ve gelecek boyutları olmadan, toplumsal aktörlerin tarih perspektifi, gerileme, ilerleme anlayışları, insanlığın gittikçe iyiye ya da kötüye gitmesi konusuna yaklaşımları, örneğin Mesih'in ve Mehdi'nin gelişiyle ilgili inançları, kıyamet inanç ve tasavvurları, ölümle ilgili inanış ve bakışları, ölümden sonra hayatın olup olmamasına dair inançları hesaba katılmadan bunları ele alıp değerlendirmek zor olur.

Dün olduğu gibi bugün de Müslüman toplumlarla Hıristiyan toplumların farklı davranış kalıpları, etki ve tepkileri, ilişki biçimleri, ekonomik durumları vs. hep zaman anlayış, yaşayış ve üretimleri ile sıkı ilintilidir. Farklı toplumların sosyal, kültürel,

ekonomik, siyasal, dinî, ahlakî, hukukî, entelektüel vs. yönleri karşılaştırmalı olarak incelenmede, o toplumların zaman yaklaşımlarına bakmak önemli bir hareket noktasıdır.

Toplumsal aktörlerin, toplumsal hayatta statü sahibi olmaları, statü elde etmeleri, rollerini ifa etmeleri, statü ve rol durumlarına göre ortaya koydukları davranışlar, ilişkiler vs. yine zamanla kayıtlıdır, zaman içinde zamanla biçimlenir.

Ailede, siyasette, eğitimde, ekonomide, dinde, hukukta vs. zaman, anahtar konumdadır. Zaman bunlar için ve dolayısıyla toplum için zorunlu bir şeydir, olmazsa olmazdır. Bu ihtiyaçtan öte bir şeydir. İhtiyaç, zorunluluğu ifade etmede yetersizdir.

Köy hayatında da şehir hayatında da zaman aslî etkendir. Köylünün köylü, şehirlinin şehirli olmasında zamanın temel belirleyiciliği söz konusudur. Köyde hayat köylü zamanla, şehirde hayat ise şehirli zamanla sürdürülür. Köy kendi zamanını, şehir de kendi zamanını üretir, köylü ve şehirli kendi zamanlarıyla yaşamlarını idame ettirirler.

Zaman, insan ve toplumun sınırlanmasını da ifade eder. Öyle ise toplum zorunlu olarak zamansaldır ve dolayısıyla geçicidir. İnsanî olan her şey, insanlar, kurumlar, olaylar, olgular, zamansaldır; zamanla sona ve ölüme yaklaşır ve kavuşurlar. Zaman içinde yaşayan, zamanla var olan insanlar, ölümleriyle birlikte zamandan da koparlar, ölüm, onları dünyadaki zamansal boyuttan ayırır.

Zamanın toplumsallığı, onun sembolik anlatımıyla yakından ilgilidir. Örneğin saatin kendisi, daha önce de belirtildiği gibi zaman değildir. Bizim zaman dediğimiz şey, saatin kadranındaki rakamların, sembol olarak ilettikleri şeydir.[94] İşte zamanın sosyalliği, zaman-toplum ilişkisi, bu noktada, saatin sembol olarak ilettiği şey noktasında ortaya çıkmaktadır. "Kaynakları ve özellikleri ne olursa olsun, zaman belirlemeye hizmet eden araçlar,

94 N. Elias, *a.g.e.*, s. 27

istisnasız her zaman sadece insanlara hitap eden mesaj kaynaklarıdır. Saat denen mekanizmalar insanlarca düzenlenmiş olsalar bile bir yönüyle hareketli olayları, yani bir fiziksel ilişkiyi temsil ederler. Ama bunlar belli bir yoldan, örneğin akrep ve yelkovanın değişen konumlarına göre insanların semboller dünyasının, sosyal dünyanın içine yerleştirilmiş fiziksel kökenli enstrümanlarıdır. Saatlerin kadranları üzerindeki rakamlar, insanların buluşu olan sembollerdir. Takvimin değişen tarihleri de öyle. Zaman budur. Daha doğrusu, bunlar zamandır. Saatin kadranındaki rakamların, sembol olarak ilettikleri şey, bizim "zaman" dediğimiz şeydir. Saate bakarız ve saatin kaç olduğunu görürüz, söyleriz. Sadece benim için değil, içinde yer aldığım sosyal topluluğun bütünü için geçerlidir bu zaman tespiti. Saatin kadranı üzerindeki rakam sembolleri, ayrıca doğa olaylarının akışıyla ilintili enformasyonlar da iletirler bize. Örneğin hareketlerinin bitimsiz akışı içinde Güneş'le Dünya'nın belli bir andaki konumunu, o anda akşam mı yoksa sabah mı, gece mi gündüz mü olduğunu bildirirler. Demek ki şu andaki sosyal gelişmişlik basamağından gördüğümüz gibi, zaman, hem bireysel, hem sosyal hem de insan dışındaki doğal düzlemlerin birbirleriyle kurdukları geniş ilişkiler örgüsünü yansıtan bir sembol olup çıkmıştır."[95]

Bu ifadelerden de anlaşılabileceği gibi zamanın toplumsal yönü, onun sembol tarafıyla yakından ilintilidir. Zamanın çok yüksek düzlemdeki bir sembol sentezi olduğu, bireysel, sosyal ve doğal hayatın akışı içindeki peşpeşe olayların zamansal konumlarını birbirleriyle ilintilemeye yarayan bir sembolik sentez olduğu[96] düşünüldüğünde sosyal zaman daha iyi kavranabilir.

Zamanı, zaman belirleme ve tarih koyma gibi çabaları, sosyal ve fiziksel veya tabii olarak bölünmüş bir dünya anlayışından yahut özne ve nesneye ayrılmış bir dünya kavrayışından hareketle anlamak zor görünmektedir. Tarihlendirme veya zamanı belir-

95 *A. e.*, ss. 27-29

96 *A. e.*, s. 30

leme girişimleri, bir yandan hem insanların elinin değmediği tabii türden, hem de insan müdahalesiyle suni türden fiziksel güçlerin, öte yandan düşünce yoluyla sentez yapma yeteneği taşıyan insanların, ardıl olaylara eşzamanlıymış gibi bir bütün olarak bakabilmelerini gerektirir. Zamanı doğru anlayabilmek, doğru okuyabilmek için, tabiat ve insan gibi iki ayrı noktadan değil de tabiatın içindeki insan noktasından, daha doğrusu böyle bir insan anlayışından hareket etmek bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Elias'a göre böyle bir anlayışla hareket edilmesi durumunda zamanın ne olduğunu anlama çabası kolaylaşmakla kalmaz, ayrıca tabii bilimlerin araştırma alanı olan tabiat ile sosyal bilimlerin veya insan bilimlerinin araştırma alanı olan insan toplumları biçiminde dünyayı ikiye ayıran yanıltıcı yaklaşım da ortadan kalkabilir[97] ve söz konusu bilimler arasında yakın diyalog ve işbirlikleri doğabilir.

Zamanın toplumsal boyutları bağlamında zaman algılarının, sosyal pratik amaç ve örflerle sınırlandığı söylenebilir. Zaten sosyal zaman denilen zaman da bu anlamda zamanın topluma göre anlam kazanan boyutlarını kapsamaktadır. Bu çerçevede örnek vermek gerekirse; Afrika ve Orta Amerika'nın bazı bölgelerinde beş günlük haftalar kullanılmaktadır. İnkalar'ın bir haftası sekiz gündü. Yaruba'nın haftası ise onaltı günden oluşuyordu. Endonezya'nın doğu kesiminde bir günden on güne kadar süren on çeşit hafta geçerlidir. Burada her bir günün ayrı bir adı vardır ve bu on çeşit hafta aynı anda yürürlüktedir.[98]

Buna benzer bir biçimde, zamanın bazen fazla olarak algılanması, bazen az algınlanması, bazı insanlar için zaman geçmezken bazı insanlar için zamanın uçup gitmesi, bazen dakikalar sa-

97 *A. e.*, s. 21

98 Jacqualine Atkinson, *Zamanı Yönetme Sanatı*, Çev. Cem S. İslâm, Nehir Yay., İstanbul 1997, s. 20

atler kadar uzun sürerken bazen saatlerin saniyeler gibi çarçabuk geçmesi gibi durumlar da sosyal zamanın önemli yönlerini ortaya koymaktadır.

Toplumsal zaman, zamanın tarihsel ve toplumsal olaylara göre belirlenmesini; başka bir ifadeyle toplumsal ve tarihsel olayların zaman olarak varlık kazanmasını da ifade eder. Meselâ Araplarda Fil yılı dendiği zaman, Kur'an'da Fil sûresinde ele alınan Fil olayının olduğu zaman dilimi kastedilir. Yine örneğin Bursalı annelerin "Oğlum, Orhaniye veya Muradiye'nin yapıldığı sene doğdu" sözleri,[99] zamanın olaylarla ifade edildiğini gösterir. Bu sözde, çocukların doğumlarının Orhaniye ve Muradiye Camilerinin yapılışıyla eşzamanlı oldukları belirtilerek, çocukların doğum zamanlarının ne kadar önemli bir zaman olduğu ifade edilmektedir. Bu çerçevede Kabe'nin inşa yılı, izin senesi, emir senesi, hicret senesi, veda senesi gibi tarih ve zaman belirlemeleri de zikre değerdir. Esasen rakamlarla tarih verildiğinde de insanın aklından geçen ve kastettiği şey, yine bir olay veya olaylar olmaktadır.

Sosyal zamanın önemli bir yönü de, onun tabiatı gereği çeşitlilik arz etmesidir. Sosyal zamanlar heterojendirler ve devamsız oldukları gibi devamlıdırlar. Toplumsal devreler için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Talcott Parsons'un teorisine göre sosyal zamandaki çeşitlilik, daha ziyade modern sosyal sistemlerin daha genel bir farklılaşımıyla bağlantılıdır.[100]

Zaman, toplumsal gerçekliğin varoluşsal boyutudur. Toplumsal gerçeklik zamana bağlıdır, zamansallıkla kendini gösterir, zamanla anlam bulur. Bu demektir ki, sosyal gerçeklikten bahsediyorsak, zamandan da bahsediyoruz demektir veya zamandan da bahsetmek zorundayız. Zamanın varlığın dünyasallaşması olduğu düşünülürse, toplumsal gerçekliğin dünyada var olması, zamanla ilgilidir. Bu demektir ki, toplumsal gerçekliğin en önemli

99 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, 18. bs., Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 111
100 G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 37

boyutu olan sınırlılık, zamanla belirlenir. O halde zamanın kendisi de burada toplumsal gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnanılan mutlak varlığın zamansız varlık olduğu düşünülürse, bütün izafî varlıkların zamanlı oldukları, zamana bağlı oldukları ve zamanın da zamansız varlığa bağlı olduğu kabul edilir. Öyleyse zaman, sonsuzluğun içinde bir kesit, sonsuzluğa göre sonluluğun değişim ölçüsüdür.[101] O halde zaman, değişimden bağımsız değildir. Değişimin olmadığı bir dünya, bir insan, bir madde vs. düşünmek mümkün gözükmemektedir. Değişim, kâinatın aslî bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde insanı zamandan ayrı düşünmek olası olmasa gerektir. Değişim, toplumun önemli bir boyutu olduğuna göre zamanın toplumsal değişim ve dolayısıyla toplumun aslî boyutlarından biri olduğu söylenebilir. Son çözümlemede zaman, değişimden ayrı düşünülebilecek bir şey değildir. Nitekim bazı antik Yunan filozofları zaman konusunu değişimle ilişkisi açısından ele almışlar; nesne, insan ve tarih için değişimi kaçınılmaz görmüşlerdir.

Zaman, insanın tarihsel boyutunu, tarihle ilişkisini içermesi bakımından da önemli bir konudur. Jaspers'a göre insanın temel özelliklerinden biri tarihîliktir. İnsan tarihîlik karakteri ile diğer varlıklardan ayrılır. Sadece bilinçli bir varlık olan insanda zaman bilinci ve dolayısıyla tarihî boyut vardır. Toplumsal hayatın tarihte sürekliliği zamanla söz konusudur.[102]

Belirtmelidir ki geleneksel toplumlarla modern toplumların ayırıcı özelliklerini belirlememizde olmazsa olmaz bir kriter olan zaman, her iki toplum biçiminde de son derece önemlidir. O nedenle zamanı en iyi şekilde değerlendirmeye önem verilmiş, bunun için planlar, stratejiler geliştirilmiştir.

Zamanın toplumla, toplumsal gerçeklikle ilgili boyutları çerçevesinde önemli hususlardan biri de toplumsal bellekle ilişkisidir. Esasen zaman toplumsal bellektir, toplumların hafızasıdır.

101 H. Z. Ülken, *a.g.e.*, ss. 401-402

102 *A.e.*, ss. 378-379

Zamanı tanımayan, zamanla bağlantısı sağlam olmayan, geçmiş, şimdi ve gelecek perspektifinden yoksun olan toplum, hafızası zayıf, hatta *hafızasız toplum*dur. Zamansız-hafızasız toplum, *muallak toplum*dur. Muallak toplumun, varoluşsal boyutlarından biri olan zamanla ilişkisi problemli olduğu için var oluşunu uzun süre devam ettirmesi zor veya imkânsız görünmektedir. Toplumun unutkan oluşu, belleğinin zayıf oluşu, bellek yitimine maruz kalması, zaman bilgi, bilinç ve tarihiyle sorunlu olmasından, zamanıyla zayıf veya sorunlu ilişki kurmasından, zamanına sahip çıkmamasından kaynaklanır. Zamansız ve dolayısıyla muallak toplum, dostluk ilişkilerinin kaypak zeminde olduğu, ihanetlerin çok yoğun yaşandığı, güvensizliğin hakim olduğu bir toplumdur.

Zaman, olaylar ve davranışlar arasındaki öncelik sonralık ilişkilerini içermektedir ve toplumsal bir fenomendir. Mekân gibi zaman da, toplumsal davranıştan, sosyal ilişkilerden, sosyal hayattan bağımsız olarak kavranamaz. Sosyal ilişkileri, üretimi, tüketimi, hayatta yapılan çeşitli kontrol ve planlamaları vb. anlamanın yolu, zaman ve mekânı anlamaktan geçer. Kişisel ilişkilerden siyasal tercihlere kadar hayatın belki de bütün alanlarında, tecrübelerimizi farkına varsak da varmasak da zaman perspektifiyle yorumlarız.[103]

Toplumsal olaylar zamanlıdır; onların zamanlı oluşları ve meydana gelişlerine göre sıralanmaları, dış bir etkiden değil, kendi özlerinden kaynaklanır.

Zaman, dünyada var olan düzenlilikle de yakından ilgilidir. Herhangi bir yapı ve tertibin temelinde hep bir düzenlilik vardır. Bundan dolayı dünyanın yapısının temelinde zamansal düzenlilik olduğu söylenebilir. Zamansal düzenliliğin ise dört ana formundan bahsedilebilir: Kesin ardışık yapı, sabit süre, standart

103 John Tosh. *Tarihin Peşinde*, Çev. Ö. Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1997, s. 3

zamansal konum ve değişmeyen tekrar oranı.[104] Bütün bu zamansal formlara bakıldığında onların toplumsal dünyamızın ayrılmaz parçaları olduğu, olayların, bu zamansallık kalıpları çerçevesinde meydana geldiği ve düzenlendiği görülür.

Zaman, bir bakıma "insana can veren öğedir." Zaman ne geçmiştir ne gelecek, ne tarihtir, ne gelişme. Bunlar zamanla bağlantılıdır elbette, ama zamanın kendisini ifade etmezler. Zaman bir durumu ifade eder.[105]

Hayat, "varolmak için kendine koyduğu hedeflere uygun bir ruh geliştirmesi için insana tanınmış bir süreden başka bir şey değildir." O halde zaman, insanın sorumluluğuyla yakından ilgilidir. İnsanın vicdanı da zamana bağlıdır ve zamanla var olur.[106]

İnsan, zamanla doğar, yetişir ve yaşar. Ailede çocuğa verilen bilginin en önemli formlarından biri, belki de Alvin Toffler'in dediği gibi şeylerin ne kadar sürdüğü bilgisidir.[107] Çocuk, hayatını zaman bilgisiyle dizayn eder. Zamanla, zaman içinde neyi yapacağını, neyi yapmayacağını öğrenir, olaylarla ve insanlarla ilişkilerini zaman içinde, zaman bilinciyle gerçekleştirmeyi öğrenerek büyür.

Gündelik hayatta kullanılan "vakit geçiyor", "zaman kimseyi beklemez", "zamanı durduramazsın", "zamanı geri çeviremezsin", "zaman, her şeyi çözer" gibi ifadeler, esasen zamanın sosyal bağlamında kullanılışı ve algılanışını göstermektedir.

Toplumumuzda yaygın olarak kullanılan "Her şeyin bir yeri ve zamanı var!" ifadesi, zaman ve mekânın insan davranışlarıyla, sosyal ilişkilerle, sosyal davranış veya eylemlerle bağıntısını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda her zaman ve mekânın kendine göre insan tipi olduğu söylenebilir.

---

104 Bkz. E. Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, ss. 1-12

105 Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, Çev. Füsun Ant, 3. bs., Afa Yay., İstanbul 2000, s. 64

106 *A.e.*, a.y.

107 E. Zerubavel, *a.g.e.*, s. 13

İnsanların başlarına gelen sorunların zamanla çözüleceği düşüncesi, gerçekten de zamanın, toplumsal boyutuna işaret etmektedir. "Anne babanın eğitemediği kimseyi zaman eğitir; o kişinin öğretmeni zamandır" gibi sözler de zamanın toplumsal ilişki ve etkileşim yönünü ortaya koymakta; çocuğun sosyalleşmesine, insanın zaman içinde toplum tarafından biçimlendirilmesine, zamanla meydana gelen olaylar ve gerçeklerden hayatı öğrenmesine ve zaman içinde edindiği tecrübelere atıfta bulunmaktadır. Nitekim İbn Haldun da ebeveyninin eğitemediği kimseyi zamanın eğiteceğini söylerken bunları kastetmiştir. İbn Haldun'a göre anne babasından, onlarla aynı konumdaki deneyimli yaşlılardan, ileri gelenlerden ve bilgin ve öğretmenlerden, sosyal ilişki ve muamelelerin adabını telkin yoluyla öğrenmeyen bir kimse, tabii olarak ihtiyaç duyduğu hususları uzayıp giden zaman içinde meydana gelen olaylardan öğrenme durumuyla karşılacaktır. Dolayısıyla onun öğretmeni ve mürebbisi zaman olacaktır.[108] İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin bu görüşlerini de içine alan kısmını Türkçe'ye çeviren Ahmet Cevdet Paşa da zamanı toplumun belirlediğini ve dolayısıyla zamana, yani halka uyulmadığı takdirde zamanın sillesini yemenin kaçınılmaz olduğunu belirterek İbn Haldun'un yaklaşımına yorum getirmiştir.[109]

Toplumun anlaşılmasının, bugününün ve yarınının öngörülebilmesinin yolu, tarihe, geçmişe başvurmaktan geçer. Toplumun varlığının devamında, gelenek, geçmiş, tarih çok önemli bir rol oynar. Toplumun sağlam bir biçimde ayakta kalması, toplumun birlik içinde durması, zaman bilinciyle, tarih bilinciyle yakından ilgilidir.

Bir toplumun kültürünü geleceğe, yarınki nesillere iletip aktarması, manevî kazanımlarını önden geleceğe iletmesi, yarınla-

108 İbn Haldun. *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*. çev. Ahmed Cevdet Efendi, Takvimhane-i İstanbul. İstanbul h. 1277, ss. 11-12

109 Cevdet Paşa. "Li'l-Mütercim". *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, çev. Ahmed Cevdet Efendi. Takvimhane-i İstanbul. İstanbul h. 1277. s. 12

ra ulaştırması, kendisi ve geleceği için yarının güzel tarihini oluşturması, zaman algısına, zamanla ilişkisine, zamana karşı tutumuna, zaman politikasına bağlıdır.

Zaman ve mekânla bağıntılı uygulamalar hangi toplumda olursa olsun, birçok karmaşıklık ve incelik içerir. Bu uygulamalar toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi ve dönüşümü süreçleriyle çok yakından ilgili olduklarına göre, bunları tasvir etmenin ve kullanımları hakkında genellemeler yapmanın bir yolu bulunmalıdır. Sosyal değişimin tarihi, bir ölçüde zaman ve mekân anlayışları ve bu anlayışların koşulabilecekleri ideolojik kullanımlar aracılığıyla kavranabilir. Üstelik toplumun değişimiyle ilgilenen bir proje, mekan ve zamanla ilgili anlayış ve uygulamaların dönüşümünün karmaşık ağını kavramak zorundadır.[110]

Ayrıca modernliğin sonuçlarının, modernlikle birlikte kültürel, ekonomik, siyasal vb. alanlarda gelen köklü değişimin anlaşılması için, zaman ve mekân algılayışında meydana gelen değişimin anlaşılması zorunlu görünmektedir. Aynı şekilde ister modernliğin bir devamı, isterse modernlikten bir kopuş veya moderniteye bir meydan okuyuş olarak değerlendirilsin, postmoderniliğin anlaşılmasının da yolu zaman ve mekânın anlaşılmasından geçmektedir.[111]

İnsan varoluşunun temel kategorilerinden olan zaman, zamanda var olan, zaman içinde verili bir zamanda yaşayan toplumların durumlarını anlayabilmek için ele alınması gereken bir fenomendir. Bu bağlamda ifade edilebilir ki modernliğin doğasını, modernliğin dinamizminin kaynaklarını kavramak için modern zamanlarda zamanın durumunu anlamak gerekmektedir. Zira modernliği, modern toplumları geleneksel olanlardan ayıran en önemli hususlardan biri zamandır. Tabii ki geleneksel toplumları anlamanın yolu da geleneksel zamanı anlamaktan geçer.

---

110 David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savran, 2. bs., Metis Yay., İstanbul 1999, s. 246

111 *A.e.*, s. 227

Zaman sosyolojisi[112] çerçevesinde sosyal olay ve olguların zaman içinde gerçeklik kazandıkları söylenebilir. Zaman, toplumların, toplumsal olayların bağlamıdır. Sosyal olayların sahip olduğu mekân boyutu da zamanın dışında değerlendirilemez. Gerek zaman gerekse mekân, sosyal bağlamda fizikî birer veriler olmaktan ziyade toplumsal fenomenlerdir. Bu çerçevede zaman ve mekân, toplum bilimcilerin alanına girer.

Zaman ve mekân, sosyal geleneğimizin faaliyet ve ilişkilerinde yerimizi tayin etmemizi sağlayan başat araçlar arasında yer alırlar. Zaman ve mekânı onlarla bağlantılı pratiğe bakarak incelediğimizde, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini de daha kolay kavrarız. Zaman ve mekân sosyal eylem ve kurumların belirli tiplerini temsil eden kavramsal semboller olup insanların, zaman ve mekân içindeki belli noktalara ya da bu noktalar arasındaki mesafelere göre yerlerini belirlemelerini sağlarlar.[113]

Zaman, sosyal varlık alanının determinasyon ilkelerindendir. İnsanlar, dünden gelen birikimlerle geleceği de öngörerek bugünü yaşarlar. Tabiatıyla sosyal olay ve olgular da bu üç boyutlu zaman içinde varlık gösterir. Bu durumda toplumsal olay ve olgularla zaman arasında kopmaz bir ilişki olduğu söylenebilir. Söz konusu zamansal ilişkiyle bazı takvimî zamanlar, sosyolojik boyut kazanarak insanların özel bir anlam verdikleri bazı olay ve olgularla özdeşleşir, birer tip ve model haline gelerek sosyal zaman olma özelliği elde ederler. Tipleşen ve modelleşen olay ve olgular, başka bir ifadeyle sosyal zamanlar, gelecek kuşakları uzun süre etkisi altına alır ve onların hayatlarını yönlendirirler.[114]

---

112 Bkz. Gilles Pronovost, *The Sociology of Time*, (The Journal of International Sociological Association'ın Current Sociology, La Sociologie Contemporaine dizisinden: c. 37, Sayı: 3), London 1989; Norbert Elias, *Zaman Üzerine*. Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000

113 N. Elias, *Zaman Üzerine*, s. 132

114 Bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 5. bs., Remzi Kit., İstanbul 1992, ss. 162-164; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*. Remzi Kit., İstanbul 1988, ss. 140-158

Bugün, gelip-geçici bir zaman noktası değil, olayları bir yanıyla düne, öteki yanıyla da yarına bağlamaktadır. Üstelik bir geçit noktası olan şimdi, hem kendisinin hem de dünün ve yarının determinasyonları altındadır. Böylece insanın yapıp-etmeleri, tavır ve davranışları, zamanın üç boyutu tarafından yönetilmektedir. Fakat zamanın bu boyut ve determinasyonları, başka birçok determinasyonla bağlantı halindedir. Meselâ bunlardan biri, insanın değer duygusu, bir diğeri insanın önemli bir yeteneği olan önceden görme, önceden yönetmedir. İnsanın eylemlerini ve özellikle yapıp-ettiklerini determine eden fenomenler, insanın bu yeteneğine dayanırlar.[115]

Toplumsal olay ve olguları zamandan ayrı düşünemeyeceğimiz gibi zamanla sıkı ilişkisi bulunan mekândan da ayrı düşünemeyiz. Mekân, sosyal olay ve olguları belirlemede iki türlü rol oynar. Bunlardan biri, insanın, sosyal grup veya toplumların mutlaka bir fizikî ve coğrafi çevrede yaşamak zorunluluğundan gelen çevre-mekân etkisi, diğeri ise insanın ve insan topluluklarının üzerinde yaşadıkları mekâna verdikleri anlam dolayısıyla ortaya çıkan determinasyon biçimidir.[116] Mekân veya coğrafya sosyolojisi kapsamında ifade edilebilir ki mekânın da içinde yer aldığı coğrafî şartlar, fert ve toplumun karakter, davranış, organizasyon ve hatta alınyazısı ile karşılıklı ilişki ve etkileşim içindedir. Nüfusun yeryüzünde dağılması, yoğunluğu, ırk farkı, ekonomik, siyasî ve sosyal örgütlenmenin karakteri, toplumların olumlu veya olumsuz yönde değişmesi, ilerlemesi veya gerileyip çökmesi, dinî inanç ve düşüncelerin özellikleri, aile ve evlenme biçimleri, sağlık ve doğurganlık, zeka, cinayetler, intiharlar, kültür eserleri, deha adamları, sayısız edebiyat çizgileri, şiir, medeniyetler, hülasa hemen hemen bütün sosyal olaylar, coğrafî şart ve etkilerle ilişkilidir.[117]

115 T. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 162

116 Bkz. *a.e.*, ss. 164-166

117 Bkz. P. A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kıramları*, c. I. Çev. M. M. Raşit Öymen, KBY., Ankara 1994, ss. 102-166

Görüldüğü gibi mekân da sosyolojik açıdan önemli bir fenomendir ve zamandan bağımsız olarak düşünülebilecek bir olgu değildir. Belirtmek gerekir ki zaman, mekândan bağımsız değildir. İnsanların mekanda olmaları, toplumsal olayların mekanda gerçeklik bulması, onların geçici oluşlarıyla ve dolayısıyla zamanla ilgilidir.

Zaman üzerine düşünme ve inceleme yapmada felsefenin çok uzun bir geleneğe sahip olduğu bilinmektedir. Bunun dışında tarihsel, ekonomik, psikolojik, teolojik ve mitik düzlemde zaman çalışmaları da yapılmıştır. Elbette sosyal zamanla, ekonomik, tarihsel, mitik, psikolojik, felsefî, teolojik vs. zaman arasına kesin hatlar çekmek mümkün olmadığı gibi doğru da olmaz. Fakat burada asıl konu sosyal zamandır.

Sosyologların toplumsal zamanla ilgili çalışmalarına bakıldığında, toplumsal değişim, bütçe yapma, zaman organizasyonu, düzenli olarak belli zamanlarda yapılan faaliyetler, emeklilik, yaş, boş zaman, takvim, hafıza, sosyal hayatın ritimleri, ekonomik hayat, zaman harcama, gündelik hayat, tarih, gelenek, modernlik, postmodernlik gibi konular çerçevesinde zamanla ilgilendikleri görülür.

Sosyal bilimciler, zamanı toplumsal bir olgu olarak tespit ederler. Koordinasyon, yönlendirme ve düzenleme için tanzim edici ilke ve sosyal araç olarak; doğal ve toplumsal olayların kavramsal organizasyonu için bir sembol olarak zamanı, toplumsal etkinlik tarafından inşa edilmiş görürler. Toplum bilimcilere göre zaman, esas itibariyle toplumsal bir inşadır. İşlevselci kuramcılara göre zaman daima sosyal zamandır. Zira zaman, sosyal hayatı yansıtır ve düzenler. Marksistler için zaman temelde toplumsaldır. Zira zaman, praksisten, teori ile pratiğin birliğinden ayrılmaz. Fenomenologlara göre zaman denildiğinde toplumsal zaman akla gelir. Zira zaman sadece öznelerarası olarak inşa edilebilir.[118]

118 B. Adam, *Time and Social Theory*, s. 42

E. Durkheim (1858-1917), Henri Hubert (1872-1927), Marcel Mauss (1872-1950), G. Herbert Mead (1863-1931), Pitirim A. Sorokin (1889-1968), Georges Gurvitch (1894-1965) gibi sosyolojinin çoğu önde gelen isimleri, zaman üzerine sosyolojik yorumlar geliştirmiş, zaman üzerine pür sosyolojik çalışmaların temelini oluşturmuşlardır. Bunların dışında Robert Metron (1910–2003), Maurice Halbwachs (1877-1945), Wilbert Moore, Eviatar Zerubavel (1948-), William Grossin, Rudolf Rezsohazy, Niklas Luhmann (1927-1998), A. Giddens (1938-), Ali Şeraitî (1933-1977) gibi sosyologlar da zaman sosyolojisi yapmışlardır. Karl Marx (1818-1883) ve Max Weber (1864-1920) de zaman sorunuyla ilgilenmişler, ancak bu sosyologlar, zamanla, daha çok tarihsel ve sosyal değişme çerçevesinde ilgilenmişlerdir.[119] Fakat şu da belirtilmelidir ki Marx, sanayi zamanıyla ilgili bazı hususlara işaret etmiştir. Marx'a göre diğer şeyler gibi iş gücünün bir değeri vardır. Bu değer, diğer şeylerin değeri gibi, üretim için gerekli emek zamanı tarafından belirlenir. Marx'ın zaman yaklaşımında, "emek-gücünün değeri, diğer bütün metalar gibi, üretimi için gerekli emek-zamanı ile belirlenir." Eğer işçinin günlük ortala yaşamı için gerekli şeylerin üretimi 6 saat alıyorsa, günlük emek-gücünü üretmesi ya da onun satışı sonucu elde ettiği değeri yeniden üretmesi için ortalama günde 6 saat çalışması gerekir.[120] Böylece Marx'ta zaman, kapitalist sanayi tiplerinde iş ve emeğe bağlı değerin tam bir ölçütü olmaktadır. Marx ayrıca ücret bağlamında da zaman konusunda durmaktadır. *Kapital*'in "Zamana Göre Ücret" başlıklı bölümünde[121] Marx, kapitalizmde ücret konusunu zaman açısından ele almaktadır.

E. Durkheim'ın öğrencileri olan Henri Hubert ve Marcel Mauss[122] sıklıkla, takvimlerin ve zamanı ölçmenin diğer araçla-

119 *A.e.*, s. 4

120 Karl Marx, *Kapital*, c. 1, Çev. Alaattin Bilgi, 3. bs., Sol Yay., İstanbul 1986, ss. 245 ve 238-244 vd.

121 Bkz. *a.e.*, ss. 556-563

122 Edward A. Tiryakian, "Emile Durkheim", Çev. Ceylan Tokluoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, V Yay., İstanbul 1990, ss. 223-224

rının matematiksel düzenliliğinden ayrı olarak sosyal zamanın niteliksel tabiatına dikkat çekmektedirler. Bu fikir, daha sonra Durkheim, Sorokin ve Gurvitch için bir kılavuz veya ana motif olacaktır. H. Hubert, zamanla ilişkileri temelde dinî ritüeller açısından ele alır. Hubert için problem, ritüellerin, bağlantılı oldukları kutsal ve mitlerin sonsuzluğu ile herhangi bir bayram ve törende bütünleşmelerini nasıl uzlaştırabildiğini anlamaktır. Yani zaman ve uzamın kutsalın sınırsızlığı ve değişmezliği ile kuramsal çöküşünü anlamak. Hubert'in yaklaşımı dinî zaman, dinî zamanın diğer döngü ve devrelerle eklemlenmesi ile onların içinde bulundukları uzam arasında gözlemlenen simetriyi vurgulamaktır. Ona göre dinî zaman, evreni düzenleme sistemidir.

Marcel Mauss'un yazılarında ise sosyal hayatın devrelerine dikkat çekilmektedir. Mauss, yerleşim yeri, dinî hayat ve aile organizasyonunun, nasıl sıkı bir şekilde bir kış-yaz devrelerindeki dönüşümlerle bağlantılı olduğunu genişçe tanımlamaya, tasvir etmeye çalışır.[123]

Hubert ve Mauss'un görüşlerini daha bir geliştiren E. Durkheim,[124] *Dinî Hayatın İbtidâî Şekilleri* adlı eserinde zamanın sosyolojisini yapmakta ve bu sosyoloji kapsamında zamanın kollektif bir fenomen olduğunu ayrıntılı bir şekilde dile getirmektedir. Durkheim, sosyolojide birçok konuda önceliklere sahip olduğu gibi, zaman konusunda da önceliğe sahiptir. Gerçekten de Durkheim'in sosyolojisinde zaman önemli bir fenomendir. Durkheim'in zaman sosyolojisinde düşüncenin sosyal bir kategorisi olan zaman, kollektif bir fenomen olup kollektif bilincin ürünüdür.[125] Durkheim'e göre toplum içinde yer alan, toplumu oluşturan bütün bireyler yaygın bir zaman anlayışını paylaşırlar. Zaman, bir kategori olarak benim için değil, bizim içindir. Durkheim, sadece insanların zaman kavramına sahip olduk-

123 G. Pronovost, *The Sociology of Time*, ss. 5-6

124 E. A. Tiryakian, "a.g.m.", ss. 223-224

125 G. Pronovost, *a.g.e.*, ss. 6, 7

larını, toplumlardaki zamanın soyut ve gayr-i şahsî olduğunu, bireysel olmadığını ileri sürmektedir. Zamanın bu gayr-i şahsîliği, sosyal olarak örgütlenmesinden ileri gelmektedir. Bu yüzden zaman bir sosyal kurumdur ve zaman kategorisi doğal değil sosyaldir. O halde Durkheim'e göre zaman denilince akla toplumsal zaman gelir. Zaman daima toplumsal zamandır; çünkü sadece insanlar hayatlarını zamanla düzenler ve organize ederler. Sadece insanlar zamanı kavramsallaştırırlar. Sadece insanlar zamanlarını kullanır, kontrol eder, bölüştürür ve satarlar. Durkheim'in yaklaşımında zaman toplum içinde üretilmiş olan ve bu nedenle toplumlar arasında değişiklik gösteren, nesnel olarak verili bir sosyal düşünce kategorisidir.[126]

Durkheim, zaman ve mekânla ilgili olarak dine önemli bir yer verir. Durkheim'in sosyolojik düşüncesinde düşüncemizin muhtevası gibi biçimi de sosyal ve dolayısıyla dinîdir. Eşyayı idrak etmek üzere düşüncemizin kullandığı kategoriler olan, filozofların idrak kategorileri dedikleri zaman, mekan, cins, cevher, sayı, şahsiyet ve illiyet gibi mefhumların oluşumunda din temel bir rol oynamaktadır. Bunlar, din içinde ve dinden doğmuşlardır ve dinî düşüncenin bir ürünüdürler.[127]

Durkheim'a göre insanlar, ilk bilgilerinin büyük bir kısmını dine borçlu olmakla kalmazlar, bu bilgilerin tanzim edilip işlendikleri şekli de onlara din vermiştir. Yargılarımızın kökeninde bütün düşünce hayatımıza egemen olan bir takım temel mefhumlar vardır. Aristo'dan beri filozoflar, bunlara idrak kategorileri der. Zaman, uzay, cins, sayı, sebep, cevher, şahsiyet vs. gibi kavramlar işte bu idrak kategorilerini teşkil ederler. Bunlar eşyanın en genel özelliklerine tekabül etmektedir. Bunlar, düşünceyi içlerine alan katı ve sağlam birer çerçevedir. Düşünce kendi ken-

126 John Urry, *Mekânları Tüketmek*, Çev. Rahmi G. Öğdül. Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999, s. 14

127 Emile Durkheim, *Din Hayatının İbtidâi Şekilleri*. Çev. Hüseyin Câhid, c. I. Tanin Matbaası, İstanbul 1923. ss. 23-26

dini yok etmeden bu çerçevelerin içinden çıkamaz. Çünkü zaman veya mekan içinde bulunmayan, sayılamayan vs. bir takım şeyler düşünemeyiz. Diğer kavramlar değişkendirler, olsalar da olur, olmasalar da. Sair kavramların bir insanda, bir sosyal durumda, bir devirde bulunmayabilmesini zihnimiz alır. Halbuki idrak kategorileri dediğimiz mefhumlar, düşünme yetisinin tabii bir biçimde görev yapmasından ayırt edilemezler. Bunlar zekânın iskeleti gibidirler. İlkel dinî inançlar, usulüne uygun tahlil edildiği zaman tabiatıyla yol üzerinde bu kategorilerin en başlıcalarına tesadüf olunur. Bunlar din içinde ve dinden doğmuşlardır. Dinî düşüncenin bir ürünüdürler. Gerçekte din sosyal bir öz üzeredir. Dinî izahlar, bir heyet-i ictimâiyede umum katında kollektif olarak kabul edilmiş bir takım açıklamalardır. Topluca ortak gerçeklikleri ortaya koyarlar. Ritüeller, ancak bir yere toplanmış bir takım gruplar arasında doğan ve bu gruplarda bazı zihinsel durumlar meydana getirip idame ettirmeye veya canlandırmaya yarayan birer hareket tarzlarıdır.[128]

Durkheim'in anlayışında, eğer idrak kategorileri dinî bir kaynağa sahip iseler, bütün dinî olgularda müşterek olan tabiat ve mahiyetten de pay sahibi olmaları icap eder. Bunlar da birer sosyal şey, cemaatça, kollektif düşüncenin birer ürünü olsa gerektir. Bu hususlar hakkındaki vukufiyetimizin mevcut derecesine göre kesin bir fikir ızhar etmekten kaçınmak lazım olmakla beraber herhalde bunların içinde pek çok sosyal unsurun olduğunu farz etmek meşru bir haktır. Bunlardan bazıları için böyle olduğu şimdiden dahi az çok kestirilebilir. Sözgelimi zaman kavramı, kendisini taksim etmek, ölçmek için kullandığımız süreçlerden, ifade etmek için kullandığımız nesnel işaretlerden bağımsız olarak tek tek tasavvur edilmek istensin. Öyle bir zaman ki yıllar, aylar, haftalar, günler, saatler birbirini izlemeyecek. Bu adeta tasavvuru imkansız bir şeydir. Zaman kavramını, ancak ondan çeşitli anlar tefrik etmek şartıyla zihnimiz alabilir. Bu farklı an-

128 *A.e.*, ss. 23-24

lar tefrik etmenin mensei acaba nedir? Şüphesiz evvelce hissetmiş olduğumuz bilinç durumları bizde ilkönce hangi sıra ile cereyan etmişlerse yine o sıraya göre içimizde tekrar vücut bulabilir. Bu suretle geçmişimizin bir kısmı şimdiden kendiliğinden ayrılmakla beraber yine şimdiki zamana çevrilebilir. Fakat kendi kişisel tecrübemiz için bu fark ne kadar önemli olursa olsun zaman kavramını veya kategorisini teşkile yeterli değildir. Çünkü zaman kavramı yalnızca geçmiş hayatımızı kısmen veya tamamen hatırlamaktan ibaret değildir. O, yalnız bireysel varlığımızı değil, insanlığın varlığını da ihata eden gayr-i şahsî, soyut bir çerçevedir. Bu, bütün devamın, sürenin müfekkirenin gözlerinin önüne serildiği sonsuz bir levha gibidir. Orada mümkün olan bütün sabit ve muayyen olaylar işaret noktalarına nispetle birer pozisyon alabilirler. Böylece teşkilata tabi tutulup düzenlenen şey, benim zamanım değildir. Aynı bir medeniyetin bütün insanları tarafından objektif bir surette düşünülen zamandır. İşte yalnız bu mülahaza bile böyle bir teşkilatın cemaatça müşterek olması lüzumunu anlatmağa kafidir. Hakikatte inceleme ve gözlem, bu zaruri olan işaret noktaları –ki her şeyin zamana göre tasnif edilmesi onlara nispetle vukua gelir- sosyal hayattan istiare edildiğini ispat etmektedir. Gün, hafta, ay, yıl vs. taksimatı, ritüellerin, yortuların, festivallerin ve genel merasimin mevkut surette kesilmeksizin devamına tekabül eder. Bir takvim, kollektif faaliyetin intizamını temin etmeğe hizmet ettiği gibi aynı zamanda bunun ritmini de ifade eder.[129]

Yukarıda belirtildiği gibi her ne kadar toplumsal zamana ilişkin yaklaşımı örtük de olsa Max Weber'in zaman hakkındaki görüşüne işaret etmek konumuz açısından yararlı olabilir. Weber, gerek modern rasyonel kapitalizme, gerekse modern bürokrasiye dair analizleri içinde zamanla ilgili görüşlerinin ipuçlarını vermektedir. Modern kapitalizmin ortaya çıkmasında dindarların planlı zaman anlayışlarının rolü, kapitalizmin düzen ve istikrar

129 E. Durkheim, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*, c. 1, ss. 24-26

boyutu, sermaye girişimlerinin ve bürokrasinin ayırıcı özelliği olarak zaman denetimi, çifte kayıt düzenine dayanan muhasebenin kapitalizmin gelişmesindeki önemi gibi konular kapsamında Weber'in zaman yaklaşımını görmek mümkündür.[130] Özellikle zaman denetimi ve çifte kayıt sistemi, Weber'in kapitalizm ve bürokrasi tezlerinde önemli konulardır. Rasyonel kapitalist girişim, istikrarlı ve düzenli işleyen bir girişimdir. Weber'in çifte kayıt düzenine dayanan muhasebenin kapitalizmin gelişmesindeki önemi üzerinde durması, bu hususla da doğrudan ilgilidir. Çifte kayıt düzeni, uzun zaman dilimleri içindeki sürekli sermaye hesabını mümkün kılmaktadır. Sermaye hesabı, kâr fırsatlarının değerlendirilmesi ve gerçekleştirilmesidir. Bunun anlamı, değişim veya girişimin başlangıcında elde bulunan sermaye varlıklarının daha sonra gelen bir dönemdeki varlıklarla karşılaştırılmasıdır. Kârlılık, diğer etkenlere ek olarak gelecekteki gelişmeleri öngörme ve hesaba dökebilmeye bağlıdır. Bu çerçevede çifte kayıt sisteminin bir tür zaman makinesi olduğu söylenebilir. Zira her girişimin kârlılığının sıralanmış zaman içinde değerlendirilmesi için gerekli olan birimleri niceleştirme işlemini dile getirir hem de bu nicelleştirmeye imkan verir. Zaman denetimi, sadece sermaye girişimlerinin değil, bürokrasinin de temel bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Çifte kayıt muhasebe düzeni, gelecekte olacakları öngördüğü gibi geçmişteki olayları da üst üste koyan bir aygıttır. Weber'e göre modern bürokrasiler, hem geçmişin kayıtları, hem de geleceğin reçeteleri olan belgelerin tedvini, yani dosyalar olmadan var olamazlar.[131] Esasen bu dosyalar, bir tür zaman kaydı ve denetimiyle bellek oluşturmayı da ifade ederler.

Hafıza, rüyalar ve hatıraların ana kaynağı olarak kollektif düşüncenin varlığı hipotezini kurma girişiminde bulunan Maurice Halbwachs'ın temel tezi, geçmiş olayları yeniden inşa etmenin,

130 Bkz. Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Yay., Ankara 1995; Max Weber, *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, İng. Çev. Talcott Parsons, Routledge, London-New York 1999

131 A. Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, s. 211

süre ve sürekliliği düzenlemenin çeşitli yollarının, yorum için genel bir çerçeve düzenleyen bir tür *kollektif hafıza*dan çıktığı şeklindedir. Maurice Halbwachs, kollektif hafıza kavramını 1925 yılında ilk ortaya koyan toplumbilimcidir. Halbwachs, *On Collective Memory*[132] isimli çalışmasında, toplumsal zaman üzerinde durmakta, sosyal zamanın muhtelif türlerinin sürekli farklılaşımını, kolektif süreliliğin formlarının çeşitliliği ve heterojenliğini vurgulamaktadır.[133]

Amerikalı sosyologlardan George Herbert Mead, zaman problemine ilişkin orijinal düşünceler geliştirmiştir. Zamanı soyut bir çerçeve olarak görmek yerine, zamanın eylemler, roller ve olayların içinde nasıl gömülü olduğunu vurgulayan Mead açısından gerçek olan şimdidir. Mead'in zamana dair düşünceleri, belli bir "şimdi" kavramından türetilmiştir. Mead, sıklıkla şimdinin, şu anın, şimdiki zamanın, gerçekliğin tek mevkii olduğunu, gerçekliğin ancak şimdide var olabileceğini ifade etmektedir. Mead'e göre gerçeklik, sadece, geçmiş ve gelecekten ayrı bir şimdinin içinde varlık kazanabilir; sosyal fenomenler yalnızca şimdi vuku bulurlar. Şimdi, basit bir şekilde geçmişten doğmaz; mütemadiyen değerler, kurumlar, arketipler gibi geçmişin görünüm ve veçheleriyle bütünleşse bile o daima yenidir. Gelecek ve geçmiş, sadece şimdiyle birlikte var olabilir. Ayrıca Mead, sosyal gerçekliğin dinamik boyutlarının şimdinin devamlı bir ürünü olduğunu ısrarla iddia etmektedir. Mead'a göre eğer geçmiş şimdiki andan geleceğe geçişi belirlemekteyse, şimdi de sonsuz bir süreç, sürekli bir yeni, nesne ve yapıların devamlı bir dönüşümü olarak kalmaktadır. Burada anahtar kavram doğuştur. Şimdi'de yer alan, şimdinin içinde meydana gelen değişimler, olaylar toplamından daha fazla bir şeyi ifade eder, bu değişimler baskılarla bu baskıların içinden doğduğu trendlerin bir sonucudur. Böylece

132 Maurice Halbwachs. *On Collective Memory*, Çev. and ed. Lewis A. Coser, University of Chicago Press, Chicago 1982

133 G. Pronovost. *a.g.e.*, s. 7

şimdinin sosyal tabiatı, doğan yeni durumların bu temel sürecinin sonucudur. Şimdi, geçmişe bağlı, ama asla geçmişle özdeş değildir. Gerçekte Mead ileri sürmektedir ki şimdinin hem geçmişten hem de devam etmekte, sürekli meydana gelmekte olan olaylardan orijinal bir yaratılışı söz konusu olduğu için sosyal gerçeklik var olmaktadır.[134] Mead, zamanla ilgili düşüncelerinin bilinç ve toplumun evrimi hakkındaki teorisi bağlamında geliştirmektedir. *The Philosophy of the Present*'ta Mead, toplumsallığın önceliğinin, sırasıyla zamanı, geçmiş ve geleceğin şimdiyle ortaya çıkan zıtlığı olarak anlayan akıl ve kendinin kurucusu olduğunu ileri sürüyor. Mead için sosyal ve psikolojik, tabiatın bir örneğidir ve dolayısıyla zaman psikolojisi ve sosyolojisinin bu açıklaması zamanın bizzat kendisinin bir izahıdır.[135]

Mead'ın yazıları, genel olarak Amerikan sosyoloji geleneğini etkilediği gibi özelde de zaman sosyolojisi, bilhassa zamanla ilişkilerin mikrososyolojik görünümleri ve bilgi sosyolojisi üzerinde önemli etkilerde bulunmuştur. Örneğin bu etkilere Berger ve Luckmann'da rastlanabilir.[136] Onlar, *the Social Construction of Reality* adlı kitaplarının "Gündelik Hayatta Bilginin Temelleri" başlıklı bölümünün "Gündelik Hayatın Gerçekliği" kısmında zaman konusunu, gündelik hayatın gerçekliği çerçevesinde ele almakta ve gündelik hayatın gerçekliğini, bilinçle ve öznelerarası ilişkilerle ilişkili olarak, bura ve şimdi etrafında izah etmektedirler.[137] Berger ve Luckmann'ın yaklaşımında gündelik hayatın dünyası, hem mekansal hem de zamansal olarak inşa edilir. Mekansal inşa bizim mevcut düşüncelerimize göre tamamen çevreseldir. Zamansallık bilincin temel bir özelliğidir. Bilinç

134 *A.e.*, s. 8

135 Dan Ryan, "Time and Social Theory", http://djjr.net/papers/published/Ryan-Time-and-Social-Theory.pdf, 10.10.2009

136 G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 10

137 Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Allen Lane The Penguin Press, Great Britain 1967, ss. 33-61; Peter L. Berger-Thomas Luckmann, "Gündelik Hayatın Gerçekliği", Çev. Ejder Okumuş, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 1/1, Mart 2003, ss. 43-51

akışı daima zamansal olarak düzenlenir. İç-sübjektif olarak mevcut bulunduğuna göre bu zamansallığın farklı yüzeyleri arasında farklılaşmanın olması muhtemeldir. Her fert, zamanın, her ne kadar bunlarla aynı olmasa da sırayla organizmanın fizyolojik ritimleri üzerine kurulan bir iç akışının olduğunun bilincindedir. İç-sübjektif zamansallığın bu yüzeylerinin derin bir analizine girebilmek için bu girişlerin sınırlarını çok aşmak gerekmektedir. Bununla birlikte, gündelik hayatta öznelerarasılık da zamansal bir boyuta sahiptir. Gündelik hayat evreninin öznelerarası olarak mevcut olduğu, kendine özel standart zamanı bulunmaktadır. Bu standart zaman, daha önce zikredilen farklılaşımları dahilinde iç zamanla tabiatın zamansal etkileri üzerine bina edilen, kozmik zamanla onun sosyal olarak kurulu takvimi arasındaki kesişim noktası olarak anlaşılabilir. Bekleme tecrübesinin en açık bir şekilde gösterdiği gibi, zamansallığın çeşitli yüzeyleri arasında tam bir eşzamanlılık asla olamaz. Hem organizmam hem de toplumum, benim üzerimde ve iç zamanım üzerinde, beklemeyi gerektiren olayların kaçınılmaz sonuçları üzerinde baskı yapar. Berger ve Luckmann'a göre bir spor faaliyetine katılmayı arzu edebilirim, fakat incinmiş dizimin iyileşmesi için beklemek zorundayım veya yine olaya vukufiyetimin resmen tanınabilmesi için belirli kağıtlar işlemden geçinceye kadar beklemek zorundayım. Gündelik hayatın zamansal inşası, benim hesaba katmam gereken, yani kendi projelerimin kendisiyle aynı zamanda hareket etmesi için çalışmam gereken bir olgusallık olarak karşıma çıkar. Ben gündelik hayatta zamanla, devamlı, sınırlı ve sonlu olarak karşı karşıya gelmekteyim. Benim bu dünyadaki bütün varlığım, mütemadiyen bu dünyanın zamanıyla düzenlenmekte, gerçekten bu dünya tarafından kuşatılmaktadır. Benim kendi hayatım dışardan yapma zaman akışı içerisinde bir perdedir. O ben doğmadan önce mevcuttu ve öldükten sonra da mevcut olacaktır. Benim kaçınılmaz ölümümün bilgisi, bu zamanı *benim için* sınırlı ve sonlu kılar. Benim, sadece, projelerimin ger-

çekleşmesi için mevcut kararlaşmış belirli bir miktar zamanım bulunmaktadır ve söz konusu bu bilgi, bu projelere karşı tavrımı etkiler. Keza ölmek istemezsem, bu, bilgi projelerime köklü bir endişe ve kuruntu enjekte eder. Bunun için spor faaliyetlerine iştirakimi durmadan tekrarlayamam. Gittikçe yaşlandığımı biliyorum. Hatta şu da olabilir. Bu, iştirak etme şansına sahip olduğum son fırsattır. Bekleyişim, zamanın sonluluğu projeye çarptığı ölçüde endişeli ve istekli olacaktır.[138]

Berger ile Luckmann, zamansal yapının, cebrî olduğu görüşündedirler. Onlara göre zaman tarafından yapılan etkileri canımızın istediği gibi tersyüz edemeyiz. Şeyleri önceliklilik sırasına koyarak en önemlisini öne almak, yani şeyleri düzenlemek ve sıralamak, gündelik hayat bilgimizin temel bir öğesidir. Nitekim örneğin belirli bir takım eğitim programlarından geçmeden muayyen bir imtihana giremeyiz ve kazanamayız, bu imtihana girip kazanmadan da mesleğimizi icra edemeyiz vesaire. Aynı zamanda söz konusu zamansal inşa, bizim gündelik hayat dünyasındaki konumumuzu belirleyen tarihselliği sağlar. Örneğin ben belirli bir tarihte doğdum, başka bir belirli tarihte okula başladım, diğer bir tarihte de meslek sahibi olarak çalışmaya başladım vs. Bununla birlikte bu tarihler bütünüyle, çok daha geniş bir tarih içinde iskan 'edilirler' ve bu 'iskan', kesin olarak benim yerimi tertip eder. Gündelik hayatın zamansal inşası, sadece, herhangi bir tek günün 'görülecek işler'inin üzerine önceden tertip edilmiş etki ve sonuçlar yüklemez, bunun yanında kendini benim hayat hikâyeme tamamen tahmil eder. Bu zamansal inşa tarafından düzenlenen koordinatlar dahilinde, hem günlük 'görülecek işler'i hem de bütün bir hayat hikayesini idrak ederim. Duvar saati ve takvim, beni, 'zamanımın bir insanı olduğum' konusunda temin eder. Yalnızca bu zamansal inşa içerisinde gündelik hayat, kendi gerçeklik vurgusunu benim için muhafaza eder. Bu yüzden şu veya başka bir sebeple zihni karışmış olabileceğim durumlar-

138 P. L. Berger-T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, ss. 40-41

da, sözgelimi içinde bilmeden şiddetle çarpılıp sarsıldığım bir otomobil kazası geçirdiğimde, neredeyse içgüdüsel bir dürtünün beni gündelik hayatın zamansal inşası içerisine yeniden yönelttiğini hissederim. Saatime bakar, zamanı anlar ve günlerden ne olduğunu hatırlamaya çalışır veya takvimden öğrenirim. Sadece bu eylemlerle gündelik hayat gerçekliğine yeniden girebilirim.[139]

Zamanın sosyolojisi çerçevesinde en önemli hususlardan biri; farklı zaman anlayış ve algılamalarının, örneğin fiziksel, metafiziksel, bireysel vs. zaman kavrayışlarının sosyal realiteye, dolayısıyla sosyal zamana, zamanın sosyokültürel bağlamına bağlı olarak ortaya çıkmasıyla ilgili olarak ele alınmasıdır. Bu çerçevede Sorokin'in görüşlerine işaret edilebilir. Sorokin, çalışmalarında, özellikle de 1964'te bastırdığı *Sociocultural Causality, Space, Time: A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science*[140] adlı çalışmasında zaman sosyolojisinin temel unsurlarından bir kısmını ortaya koymaktadır.[141] Sorokin, *sosyokültürel* zamandan ve bu zamanın bir takım özelliklerinin olduğundan bahsetmektedir, fakat doğrudan sosyokültürel zamanı incelemeye geçmeden önce pek çok mekan kavrayışı olduğu gibi pek çok zaman kavrayışı olduğunu ve bunların birbirinden farklı özellikler taşıdığını ifade etmektedir. Bu bağlamda demektedir ki: "Zamanın ontolojik veya metafizik tabiatını tanımlamayı amaçlayan çeşitli ontolojik veya metafizik zaman kavrayışları vardır (...) Ayrıca farklı fizikomatematik, biyolojik ve psikolojik zaman düşünceleri vardır. Nihayet ontolojik, fizikomatematik, biyolojik ve psikolojik zamandan farklı çeşitli sosyokültürel zaman anlayışları mevcuttur. (...)" Fakat Sorokin'in zaman sosyolojisinde bütün bu (metafizik, fizik, biyolojik ve psikolojik) zaman anlayışı ve kavrayışları, büyük oranda, içinde anlaşıldıkla-

139 *A.e.*, ss. 41-42

140 Pitirim A. Sorokin, *Sociocultural Causality, Space, Time: A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science*, Russel and Russel Inc., New York 1964

141 *A.e.*, ss. 158-237

rı ve yayıldıkları sosyokültürel ortamın karakteriyle belirlenir ve dolayısıyla onlardan farklı ve belki de onların hepsinden de en önemlisi olan sosyokültürel zamana bağlıdırlar. Sorokin, bilgi sosyolojisine başvurarak ontolojik veya metafizik, fizikomatematik, biyolojik ve psikolojik zaman kavrayış ve tasarımlarının toplumsal ve kültürel backroundunu ortaya koymaya çalışmaktadır. O, bu yaklaşımını "Aritmetik veya fizik yahut psikoloji ya da biyolojinin A, B, C'sini bilmeyen bir çocuktan kimse, Newtonian, Einsteinian, Platonic veya başka bir genelleşmiş zaman kavrayışının formülasyonunu beklemez." sözleriyle delillendirmektedir.[142] Özetlemek gerekirse, Sorokin'e göre sosyokültürel zaman, bir diğer toplumsal fenomenle ilişkili olarak analiz edilmesi gereken bir toplumsal fenomendir; zira bir sosyal fenomenin izahı diğer sosyal fenomenler içinde bulunur. Ona göre zaman, aktiviteler arasında bir ilişkidir. Dolayısıyla faaliyetler toplumsal zamana anlam verirler. Etkinlikler, sosyal zamanın farklı tiplerini ayırt etmek için referans noktaları olarak hizmet görürler. Sorokin'in sosyolojik zamana dair geliştirdiği görüşlerinde sosyal zaman, devam, süreklilik, eşzamanlılık, sosyal zamanın ritim ve yoğunluğuna atıfta bulunur. Sosyal zamanın ana özelliklerinden biri, onun aynı grup ve farklı toplumlarda eşit olarak cereyan etmemesidir. Toplumsal zaman, matematik zamanın durumunda olduğu gibi, sonsuz olarak bölünebilir değildir. Sonuçta sosyal zaman "boş" zamana tamamen zıttır. Sorokin, sosyo-kültürel zamanın temel işlevlerinden de bahsetmekte ve onları şöyle saymaktadır: Toplumsal fenomenlerin senkronizasyon ve koordinasyonu, olayların sürekliliğini temsil etmek için bir referans sistemi, toplumsal sistemin ritmi ve nabız atışı. Merton da Sorokin gibi sosyal gruplarla zaman arasındaki ilişkiye dair bazı hususlara işaret etmiştir. Sorokin ve Merton'un yaklaşımında, zaman sistemleri, gruplara aittir, gruplar, kendi etkinliklerine özgü bir döngüsel tabiata sahiptir ve de bu bağlamda tüm sistemin ayrılmaz bir par-

142 *A.e.*, ss. 158-170 vd.

çası olan bir aidiyet duygusu vardır. Buna göre zaman hesaplama sistemleri, grubun sosyal aktivitelerine yansır. Sosyal zaman ile astronomik zaman arasında analitik farklıları olduğunu belirten Metron ile Sorokin'e göre sosyal zaman nitelikseldir ve tamamen niceliksel değildir. Bu nitelikler gruba ait ortak inanç ve geleneklerden türer ve içinde bulundukları toplumların ritim, nabız atışları ve tempolarını açığa çıkarma işlevi görürler.[143]

Metron gibi Lewis A. Coser (1913-2003) da zaman zaman çeşitli grupların zamanla ilişkisi konusuyla ilgilidir. Ona göre sadece zaman hesaplama değil, aynı zamanda grup üyelerinin kendilerini geçmiş ve gelecekle ilişkilendirdikleri tarz, yani zaman perspektifleri de, büyük ölçekte grubun yapı ve işlevlerine bağlıdır. *Zaman perspektifi*, bir toplumun değerlerinin ayrılmaz bir parçasıdır ve bireyler eylemlerini, değerlerini paylaştıkları gruplara referansla şimdide ve geleceğe doğru yönlendirirler.[144]

Georges Gurvitch'e (1894-1965) gelince; onun zaman sosyolojisinde sosyal zaman, bütün toplumu ifade eden, hayatın ve sosyal aksiyonun kaynağı olan ve tezahürleri dinsel, büyüsel, teknik, ekonomik, bilişsel, moral, hukuksal ve politik vs. farklı sosyal aktiviteler olan total sosyal fenomenlerin hareketlerinin benzerlik/yakınlık ve farklılık/uzaklık zamanıdır. Bu total sosyal fenomenler ister küresel, ister grup, isterse mikrososyal olsun ve ister sosyal yapıda ifade edilsin, isterse ifade edilmesin. Total sosyal fenomenler, hem sosyal zamanı üretirler hem de sosyal zamanın ürünüdürler. Sosyal zamanı doğururlar ve onun içinde hareket ederler.[145] Sosyal zaman, Gurvitch'e göre, ona katılan veya eklemlenen maksimum beşerî anlamla karakterize edilir.[146]

---

143 Pitirim A. Sorokin –Robert K. Merton, "Social Time: A Methodological and Functional Analysis", *The American Journal of Sociology*, Mart 1937, 42/5, s. 623; G. Pronovost, *a.g.e.*, ss. 10-13

144 G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 12

145 Georges Gurvitch, *The Spectrum of Social Time*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1964, ss. 27-28

146 *A.e.*, s. 30

Sosyal zamanı, makrofizik, termodinamik, astronomik, kimyasal, jeolojik, biyolojik vs zamanlardan ayıran Gurvitch,[147] sosyal zamanın heterojenliği, çeşitliliği ve çoğulluğu üzerinde özellikle durur. Sosyal hayat, onun yaklaşımında, sosyal zamanın farklı ve sıklıkla da çelişik tezahürleri içinde gerçeklik bulur. Zor olsa da her toplum bu çoklu zaman tezahürlerini göreceli bile olsa birleştirmeye ve bir hiyerarşi içinde düzenlemeye çalışmalıdır.[148] Gurvitch'e göre gerçekte zaman değil, *zamanlar* probleminden bahsetmek gerek. Gurvitch, kesin olarak temel sosyolojik kavramlar olarak telakki edilemeyecek olsalar bile, sürekli/dayanıklı zaman, aldatıcı zaman, düzensiz veya kararsız/inişli-çıkışlı zaman, çevrimsel zaman, gecikmiş zaman, alternatif veya dalgalı zaman, ilerletici zaman ve patlamalı zaman şeklinde sekiz sosyal zaman kategorisi belirler. Makro-sosyal zaman ile mikro-sosyal zaman arasında ayrıma gider. Ekolojik zamandan, bazı kalıplar, modeller, davranış tarzları, kurallar, işaretler ve sinyaller düzeninin oluşma zamanından, sosyal roller ve kollektif davranışlar zamanından, semboller, fikirler ve kollektif değerler zamanından, kitle sosyalitesine ait zamandan vb. bahseder.[149]

Gurvitch'in zaman anlayışına biraz daha yakından bakmak gerekirse, onun temel tezinin, belirli toplumsal formasyonların belirli bir zaman anlayışına bağlı bulunduğu biçiminde olduğu söylenebilir. Gurvitch, zamana ilişkin olarak yaptığı incelemede tarih boyunca var olmuş sosyal zaman tiplerinin sekiz olduğu sonucuna ulaşır. Bu şekilde ele alınan zaman tipolojisinde her şeyin bir zamanı olduğu düşüncesi tersine çevrilerek bunun yerine her sosyal ilişkinin kendi zaman duygusuna sahip olduğunu düşündüğümüz iddia edilir. Bu tipolojide meselâ 1968'i, Fordizm-Keynesçiliğin aldatıcı zamanının içinden çıkan patlamalı bir zaman olarak görmek, sonra 1968'in, 70'li yılların sonunda yerini spekülatörlerle, girişimcilerle ve kapı kapı dolaşarak borç satan finans kapitalistleriyle kaynayan bir kendi kendiyle yarışan za-

147 *A.e.*, ss. 26-27

148 *A.e.*, s.113

149 G. Pronovost, *a.g.e.*, ss. 13-14

mana bıraktığını düşünmek mümkün olmaktadır. Aynı zamanda bu tipolojiyi kullanarak farklı zaman duygularının nasıl eşzamanlı olarak yaşandığını görmek de mümkündür: Sözgelimi akademisyenler ve başka meslek sahibi gruplar, sanki sonsuza dek gecikmiş zamana mahkumdurlar. Belki de onların misyonları patlamalı ve inişli çıkışlı zamanları atlatarak bizi dayanıklı zamana kavuşturmaktır.[150]

Zamana dair önemli tespitleriyle bilinen Zerubavel'in (1948) konumuzla ilgili zamansal yaklaşımlarına da kısaca işaret etmek faydalı olacaktır. Zerubavel, zamanla ilgili, özellikle programlar, zamansal düzenlilik ve zamansal düzenliliğin bilişsel boyutu, zamanın işlevleri, zaman-din ilişkisi, zaman planlaması, zaman tipolojileri, hafta, tatiller, takvim gibi zaman konularıyla ilgili dikkate değer hususlar ortaya koyarak zaman sosyolojisine hatırı sayılır katkılar sunmuştur.[151] Zerubavel'e göre zaman, evrenin kutsal ve profan alanlar halinde dikotomikleştirilmesinde ve dolayısıyla kutsal zaman ve profan zaman ayrımının oluşmasında mekezi bir rol oynar.[152] Ayrıca zaman, hayatın özel ve kamusal alanlar olarak farklılaşmasında işlevsel olur.[153]

Niklas Luhmann'ın (1927-1998) zaman yaklaşımı ise Mead'in yaklaşımına benzer bir perspektiften beslenir. Luhmann, kendi sistemler teorisi kapsamında bir zaman yaklaşımı ortaya koyar. Luhmann'a göre gerçekliğe bağlı olduğunu iddia eden her sistemler teorisi, hiçbir şeyin olduğu gibi kalmadığı gerçeği, yani değişimle işe başlamalıdır. Değişim de zamanla bağlantılıdır.[154] Mead

---

150 David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savran, 2. bs., Metis Yay., İstanbul 1999, ss. 251-254

151 Bkz. Eviatar Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, the University of Chicago Press, Chicago 1981

152 Bkz. *a.e.*, ss. 101-137

153 Bkz. *a.e.*, ss. 138-166

154 Niklas Luhmann., *Social Systems*, İng. Çev. John Bednarz, Jr.-Dirk Baecker, Stanford University Press. Stanford. California 1995, ss. 41-42 vd.; Niklas Luhmann, *The Differentation of Society*. Columbia University Pres. New York 1982. ss. 292-297

gibi Luhmann da zamanın şimdide birbiriyle ilgili olan geçmiş ve gelecek arasındaki farklılıktan doğduğunu düşünür ve Mead gibi zamansallığı sadece insanî olarak değil, insanlığın da kendini bir parçası olarak bulduğu doğal dünyanın bir parçası olarak görür. Luhmann'a göre sistem ve çevrenin farklılaşımı zamansallık üretir. Kompleks toplumlar, basit toplumlarınkinden daha geniş, daha soyut ve daha farklılaşmış zamansal çevren ve ufuklar inşa ederler. Bu sebeple karmaşık toplumlar, toplum içinde farklı sistem-tarihleri daha iyi senkronize ederler.[155] Luhmann, zamanın inşası ve sosyal üretimi, dünya zamanı, zamansal düzen ve kronoloji sorunlarını ele alır ve ilgisini, zamansal lineerlik, döngüsellik, geçmiş ve geleceğin zamansal horizonları ve sosyal değişim gibi konulara kadar genişletir.[156]

Sosyal zamanla ilgilenen sosyologlardan biri de Ali Şeriatî (1933-1977) olarak tespit edilebilir. Ali Şeriati'nin zaman yaklaşımında "üç türlü zaman vardır: Birincisi, takvimî zamandır. Bu zaman türünden maksat, saatin gösterdiği doğal ve fizik zamandır; onun ölçütü yeryzünün güneş etrafında dönmesidir. Onun parçaları hep tekdüzedir, monotondur, benzer hareketlere sahiptir. İkincisi sosyal zamandır (büyük çağdaş sosyolog Gurvitch'in ifadesi). Tabiattaki hareketin doğal ve takvimî zamanın ölçütü olması gibi, toplumdaki harekette sosyal zamanın kaynağı ve ölçütüdür. Üçüncü bir zaman türü daha vardır ki, hepimiz onu hissederiz; bana göre zamanın bu üçüncü türünün ilk iki zamandan hiçbiriyle uyumluluğu olmadığını ve onun kaynağının da hareket olduğunu bilmek gerekir. Ancak burada hareket ne doğada ve ne de toplumdadır, aksine ruhtadır; ben bu zamana ruhsal zaman diyorum. Bu zaman bizim duygumuzda o özgül zamanın durumlarının keyfiyetini ve değişimini meydana getiriyor. Bu zaman, bireye, yani "ben"e taalluk eder; Massignon'un deyimiyle "bir hayatın kişisel zamansal eğrisini bu zaman temelinde çizmek mümkündür. Bazen sosyal ve takvimsel zamana takaddüm eder, onlara zıt gelir,

155 G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 37

156 Dan Ryan, "Time and Social Theory", http://djjr.net/papers/published/Ryan-Time-and-Social-Theory.pdf, 10.10.2009

bazen de onlarla uyuşarak ve bütünleşerek meydana gelir ve başka bir yolu izler; bazen yavaş ve mantıklı hareket eder, bazen de hızlı ve devrimci hareket eder. Bu hareket ve salınımları incelemek, bizim sadece birey ve şahsiyetleri tanımamıza yardım etmez, ayrıca bu yüzden de sosyal hareketi etkiler; ayrıca sadece bunun, yalnızca psikolog, yazar, antropolog, öğretmen ve mürebbi için değil, aynı zamanda sosyolog için de bilimsel ve aydınca bir değeri vardır."

Şeraitî, *Baz-geşt* adlı eserinde zamanı, sosyal bağlamıyla ve entelektüelin sorumluluğu açısından ele alır. Ona göre sosyal zaman o denli önemlidir ki, Üçüncü Dünya hareketlerinin başarıya ulaşmamasının en temel sebeplerinden biri sosyal zamanı kavramaktan yoksun olmaktır; bu başarısızlığın başını da Müslüman entelektüeller çekmiştir.[157] Ali Şeriati'ye göre mantık, bilgi, bilinç ve amaçlanan nihaî hedef üzerine kurulmuş, tesadüf ve abese geçit vermeyen bir dünya görüşü, bu dünyanın metninde yeri olan tarihi de daima diri ve mantıklı bir gerçeklik haline getirir. Bu gerçeklik, düşünürlerden bazılarının görüşünün tersine şahların heva ve heveslerinin, kahramanların iradesinin, kişilerin elinin hamurunun bir ürünü ve tesadüfi olaylar toplamı değildir. Ayrıca mezkur gerçeklik olarak tarih, ne Napolyon'un zannettiği gibi "herkesin ittifak ettiği yalanlar bütünü"nden ibarettir, ne de Thomas Carlyle'ın "bana kahramanı tarif edin, ben onun çağının tarihini size tahmin edeyim" sözünde ifade ettiği gibidir. Tersine tarih, daimî bir süreçtir. Bu süreç, cebrî kanunlar, Kur'an'ın deyimiyle; "değişmez belirli sünnetler (yasalar)" esasına dayalı somut bir hareket başlangıcına sahip olup kendi doğal seyri içinde belirli konaklardan geçer; bilimsel bir güzergahla, iniş-çıkışlarla, eğilip-bükülmelerle ve yavaşlık-hızlılıklarla amaçlanan nihaî hedefe doğru veya en azından kesin olduğu üzre "yöne" doğru revan olur. Bundan dolayı tarih, insan türünün ömründen, insan toplumunun biyografisinden ibarettir. Başka bir ifadeyle "toplumsal yıl zamanı"dır ve somut bilimsel yasalara sahiptir. Bu yasalar keşfedilerek tarih bilimi tedvin edilebilir. Takvim zamanının, sabit yasalara ve illiyet ilkesine göre düzenlenen uyumlu hareketler

157 Ali Şeraitî, *Baz-geşt*, 8. bs., İntişârât-i İlham, Tahran 1381, s. 157

mecmuasından ibaret olması gibi (aynı sebeple de onun bilimsel analiz ve tanınmasına girişilebilir, onun yasalarının keşfiyle genel harekât ve uyumunun gidişatı bulunabilir ve gelecek aşamalar, hatta sonraki olaylar tahmin edilebilir) sosyal zaman, yani tarih de, beşerî toplumların değişik hareketlerinin mantıklı ve uyumlu bütününden oluşmuştur. O, nedenlerin sonucudur ve sabit yasalara tâbidir.[158] Şeriatî *İnsân-i Bîhôd* adlı eserinde de tarihin, zamansal uzunluk açısından birbirinden farklı olan çeşitli devreler zincirinden ibaret olduğunu belirtmektedir. Bu tarihsel devrelerin kanıtı veya belgesi, büyük olaylar, hükümet değişimi ve bir sülalenin düşüş veya yükselişi değil; bilakis toplumda hükümran olan kendine özgü ortak ruh ve fikrin değişiminden ibarettir.[159]

Ali Şeriatî, modernist, ilerlemeci ve bilimci mantıkla ortaya konan zamanı eleştirir. Şeriati'ye göre; hurafe ve mevhumları saymazsak insan hayatının boyutlarından çoğu, bizim görmemizi sağlayan fizik gözümüzle görülmez. Bütün mesele veya konuları sadece sebep-sonuç formülüyle açıklama yoluna giden bu mantıksal görüşle, düzene tapmaktan, düzen dininden veya saatperestlikten ibaret olan bir din meydana gelmiş, insan ve varoluş tekdüze zamansal birimlere bölünmüştür. Dakik geçinen insan hakikatlerden birçoğunu kaybeder. İnsan, monoton tek düze kalıplara ve aynı şekilde insan ruhu, fizik zamanla aynı ölçülere sahip birimlere hasredilemez. İnsan sonunda isyan eder ve bütün düzenleri yerle bir eder.[160]

Toplumsal zaman ve zamanın sosyolojisi söz konusu olduğunda, adı ve görüşü anmadan geçilemeyecek bir sosyolog daha vardır ki o, Anthony Giddens'tır. Giddens'a göre "Dasein'in sonluluğu ve 'varlığın hiçlikten çıkışının sonsuzluğu' olarak zaman, insan yaşantısının belki de en gizemli özelliğidir".[161] Giddens, ortaya koyduğu toplum ve yapılaşma kuramında zamana aslî ve temel etken bir konum atfetmektedir. Giddens, sosyolojide zama-

158 *A.e.*, ss. 370-71

159 Ali Şeriatî. *İnsân-i Bîhôd*, ss. 1-2

160 *A.e.*, ss. 30-31

161 Anthony Giddens. *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel. Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 81

na gereken önemin verilmemesini sorgular ve bu bağlamda sosyolojide çok önemli iki yaklaşım olan işlevselcilik ve yapısalcılığı eleştirir. Ona göre bu iki yaklaşımda zamansal boyut, daha doğrusu zamansal-uzamsal kesişmeler, eşzamanlı/artzamanlı ayrımıyla sosyal teoriden uzaklaştırılır. Fakat iki teori tipinde de sosyal sistemler farklı biçimlerde zamandan bağımsız olarak ele alınırlar. İşlevselcilikte, daha genel ölçekte Anglo-sakson sosyoloji ve antropolojide, zaman toplumun şipşak resmi çekilerek veya ilgili toplum belirli bir anda dondurularak paranteze alınır. Bu yaklaşım Giddens'ın bakışında mantıksal açıdan kusurludur. Bu kusurun nedeni ise toplumun yapısının insan bedenine benzetilmesidir. Bedenin anatomisi, binanın krişleri gibi yapı kavramıyla ilgili benzetmeler algısal olarak mevcuttur, ama aynı şeyler toplumsal yapı için söylenemez. Sonuç olarak bu düşünme tarzındaki eşzamanlı/artzamanlı ayrımı sağlam bir dayanaktan yoksundur.[162] Giddens'a göre zaman, toplumsal hayatın belirleyici bir unsurudur ve toplum kuramının da temel sorunudur. Toplum kuramının temel problemi, bireyin varlığının, toplumsal ilişkilerin zaman-mekan boyunca uzatılmasıyla nasıl aşıldığıdır.[163] Giddens, zamanın bu öneminin toplum bilimcileri tarafından yeterince kavranamadığı ve o nedenle de zaman üzerine yeterli ve kuşatıcı çalışmalar yapılmadığı kanaatindedir. Ona göre toplum bilimcileri, düşüncelerini toplum dizgelerinin zaman-uzam boyunca meydana getirildikleri biçimler çerçevesinde tesis etmede başarısız olmuşlardır. Oysa zaman konusu, sosyal bilimlerin merkezi sorunudur.[164] Zira toplum dizgelerinin yapısal özellikleri, sadece toplumsal davranış biçimlerinin zaman ve uzam içinde sürekli olarak yeniden üretilmeleri ölçüsünde var olurlar. Toplumsal sistemler, zaman içinde giderek yiten toplumsal pratiklerin sürekliliği içinde ve bu süreklilikle var olabilirler. Toplumsal sistemler, zaman-uzama yayılmış karşılaşmalarda sürdürülen, tertip olunmuş sosyal pratikler olarak düzenle-

162 A. Giddens. *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, ss. 202-203.

163 A. Giddens. *Toplumun Kuruluşu*. s. 81

164 *A.e.*, ss. 161-162

nirler. Aynı şekilde toplumsal kurumların yapılaşması, toplumsal etkinliklerin zaman-uzam dilimlerinde nasıl yayıldıklarına bakılarak kavranabilir.[165] Bu noktada Giddens için zaman-uzam kavramsallaştırmasının önemine de değinmek gerek. Giddens'ın görüşünde insanlar, kendi tarihlerini yaptıkları kadar kendi coğrafyalarını da yaparlar. Dolayısıyla toplum hayatının uzamsal düzenlemeleri, toplum kuramı için zamansallık boyutları kadar önemli bir konudur. Bu nedenle de zaman ve uzamı birbirinden ayrı değerlendirmek yerine zaman-uzam terimleriyle düşünmek gerekir. [166]Giddens'ın genel olarak zaman görüşüne bakıldığında, onun zamanı, uzamla birlikte toplumun, toplumsal eylemin, toplumsal kurumların, toplumsal düzenin, toplumsal değişimin, toplumsal yapı ve istikrarın, gündelik hayat ve rutinleşmenin en temel kurucu unsurlarından biri olarak gördüğü anlaşılır.

Buraya kadar öz itibariyle ortaya konmaya çalışılan bazı sosyal bilimcilerin zaman görüşlerinin de gösterdiği üzere sosyal zaman, geniş bir konudur ve sosyal hayatın bütün boyutlarını içine alan ya da bütün boyutlarının içinde yer aldığı bir olgudur. Gerçekten de toplumsal hayat, zaman boyutludur, zaman üretir, zamanda gerçeklik bulur. Toplumsal eylem, değişim, istikrar, gelenek, etkileşim, etkileşim kalıpları, toplumsal sistem vs. hep zamanla, zaman içinde varlık bulurlar. Ayrıca sosyal zaman; insanların, eylem ve olayların birbirlerine göre durumlarını, yani eşzamanlı olarak da artzamanlı olarak da vuku bulmalarını anlamalarını sağlamak suretiyle toplumsal hayatı kolaylaştırır, toplumsal ilişki ve etkileşimleri sağlıklı ve anlamlı bir zemine yerleştirir. Her toplumda sosyal hayatın büyük bir kısmı, kolektif eylemle, insanların büyük kısmıyla birlikte yapılan şeylerle doludur. İnsanların birlikte bir şeyi yapmaları için aynı zamanı paylaşmaları gerekir. O halde zaman, insanların birlikte davranmalarında, eylemelerinde işlevsel olmaktadır. Zamanın bu işlevine aktivitelerin senkronizasyonu denilebilir. Aynı şekilde zaman, sosyal olay ve süreçlerin aşamalar halinde ve biribirini takip ederek ger-

165 *A.e.*, ss. 22, 135-136

166 *A.e.*, s. 450

çekleşmesi ve böylece olayların bir mantık içinde vuku bulmaları ve anlaşılmaları için zorunludur. Sosyal hayatın önemli gerekliliklerinden olan artzamanlılık, yani olayların birbiri ardınca gelmesi, ardışıklık içinde meydana gelmesi, toplumsal zamanla doğrudan bağlantılıdır. Bir başka husus, sosyal zamanın zamanlama yoluyla toplumsal hayatın düzenli bir biçimde gerçekleşmesinde gerekliliğidir. Bazı aktiviteler, sadece imkanlar veya kaynaklar mevcut ise deruhte edilebilir, yoksa edilmez. Örneğin alışverişe, sinemaya, lokantaya vs. belli bir zamanda, haftanın belli günlerinde gidilir. Gemi, otobüs, uçak veya trenle yolculuk için de bir zaman çizelgesi şarttır. Zamanın sosyal görevlerinden biri de ölçme olarak tespit edilebilir. Ölçme, çeşitli aktivitelerin süresini belirlemek suretiyle sosyal hayatta birçok şeyin standartlaşmasında ve üzerinde uzlaşılmasında etkili olur. Örneğin beklenen çabanın uzunluğunu belirleme (okul saatleri, çalışma saatleri vs.), gün, hafta veya aybaşına ödeme miktarı, performansın mükemmelliği (akademik testler gibi), hizmetlerin maliyeti (telefon konuşmaları, elektriği kullanma, araba kiralama) gibi durumlar, sosyal hayat için oldukça önemlidir ve bu noktada zaman belirleyicidir. Sosyal hayatın hayati gereklerinden biri olan koordinasyonun sağlanmasında da sosyal zaman gereklidir. Bireysel eylemlere yakından bakılırsa, onların bir boşlukta meydana gelmediği, büyük ölçüde birbirleriyle ilişkili olduğu, örneğin bir amaçta ortaklaştıkları görülür. Uzmanlaşan insanlar iş bölümüyle farklı işlerde çalışırken aynı zaman içinde veya aynı zaman aralığında yerine getirmeleri gereken ortak görev için araç olurlar.[167]

Eylemlerin senkranizasyonu, artzamanlılık, ölçme, zamanlama ve koordinasyon gibi zamansal durumlar, zamanın yaygın bir biçimde sosyal olarak düzenlendiğini de göstermektedir.

Özetle zaman, sosyal hayatın merkezi boyutudur. Esasen ne zaman toplumsal hayatsız, ne de toplumsal hayat zamansız düşünülemez.

---

167 P. Sztompka. *The Sociology of Social Change*, s. 50-51

2. GELENEKSEL VE MODERN TOPLUMLARDA ZAMAN

"İnsanlar babalarından çok zamanlarına benzerler."[168]
(Arap atasözü)

Zamana ilişkin bir çalışmada zamanın anlam ve organizasyonu konusunda geleneksel toplumlarla modern toplumlar arasında ne gibi farklılıklar olduğunun ortaya konulması, zaman fenomeninin zamanla nasıl bir anlam değişimine maruz kaldığını anlamak bakımından önemlidir. Bir toplumun zamana karşı tutumu, o toplumun dünyaya ve dine karşı tutumunu da tayin eder. O halde zamana karşı tutum, toplumları birbirinden farklı kılan en önemli faktörlerdendir. Bu demektir ki geleneksel toplumlarla modern toplumları birbirinden ayırmada, onların zamanla ilişkileri, zaman anlayışları belirleyicidir. İşte bu bölümde geleneksel toplumların zamanlarıyla, yani geleneksel zamanlarla modern toplumların zaman anlayışları, yani modern zamanlar, ana hatlarıyla ele alınıp anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Fakat bu noktada bir hususun altını çizmek gerekmektedir. Biz geleneksel toplum, modern toplum veya postmodern toplum

168 Marc Bloch, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Birey ve Toplum Yay., Ankara 1985, sS. 22-23

dediğimiz zaman, onları kesin sınırlarla birbirinden ayırmıyoruz. Amacımız tipleştirmeyle konuyu daha iyi anlamaya çalışmaktır. Yoksa bu toplumların her birinin özellikleri bir diğerinde bulunabilmektedir. Bazı özellikler her bir toplumda içiçe geçmiştir. Modern toplumda geleneksel toplumların bazı özelliklerini bulmak, geleneksel toplumda da modern toplumun bazı özelliklerini görmek mümkündür. Aynı şey postmodern toplum için de geçerlidir. Dolayısıyla saf haliyle geleneksel toplum, modern toplum ve/veya postmodern toplum tipi gerçek hayatta bulunmamaktadır. Bu nedenle de bu tip kategorik ayrımlara dayalı toplumsal kavramsallaştırmaları kullanırken dikkatli olmak gerek. Bu çalışmada da buna dikkat edilmeye çalışılmaktadır. Nitekim aynı hassasiyetle bu bölümde ele alınan konular, farklı başlıklar altında, ama söz konusu toplumlardan birinde veya hepsinde bulunabileceği düşüncesiyle karışık biçimde yerleştirilmiştir.

2.1. Zaman ve Geleneksel Toplumlar

Geleneksel toplumların zaman anlayışları, onların gelenekselliklerini betimlemede anahtar kavram olan gelenek ile yakından ilintilidir. Geleneksel toplumlarda, geleneği devam ettirmek esastır. Biraz açımlayarak söylemek gerekirse, gelenekle uyumlu olmak, ataların yaptıklarını aktüaliteye aktarmak, yani tekrarlamak, onların dinî hayatını, kültürel kazanımlarını yaşatıp sürdürmek, geleneksel toplumlarda toplumsal hayatın mantığını meydana getirmektedir.

Gelenek (tradition-Latince traditio) kelimesi, bir başkasına intikal ettirmek, teslim etmek, aktarmak, birine vermek anlamlarına gelen *tradere* fiilinden türemiştir. Şu halde gelenek, aktarma anlamını mündemiç bir terim olup zamansal olarak geçmişten gelen birikimlerin aktarılmasını ifade etmektedir. Aktarmak, önceden var olmuş olanı var etmek, muhafaza etmek, aktarılmış olanı sahiplenmek anlamlarına gelir. Fakat belirtmek gerekir ki gelenek, salt eskiden elde edilen birikimlerin basitçe aktarılma-

sıyla veya muhafaza edilmesiyle sınırlı kalmamaktadır. Gelenek tarih boyunca yeni varolanları eski varolanlara uyarlayarak eski ile yeniyi, eski varolanlarla yeni varolanları bütünleştirmiştir. Gelenek önceden var olmuş olanı yeniden var kılan bir olgudur.

Bu anlam içeriği gözönünde tutulduğunda görülür ki gelenek çerçevesinde temelde üç ilişki biçimi bulunmaktadır. Birincisi, tabiatın değişken şartlarında kültürlerin birbirleriyle irtibatlandırılması, ikincisi, değerlerinin durmaksızın yeniden yaratılışı ile kendiliğinden bir toplumun ortaya çıkması ve üçüncüsü ise kutsalın deneyimiyle olan ilişkisinde mutlağın amaçlanması.[169]

Gelenek, sadece her kültüre gereken bir aracılık ve uyarlama değildir. Geleneksel zamanlarda topluluk, bildiğini koruyarak ve aktararak kendi kendini yeniden var kılar, yaratır ve geçmişte olduğu biçimiyle olmak istediği biçimi yeniden var eder.[170]

Geleneksel toplumların zaman sistem ve anlayışlarına bakıldığında, genel olarak zamanın anlam ve organizasyonu konusunda dört başat boyutun ayırtedilebileceği görülür.

Bunlardan birincisi *sosyal zaman*dır. Durkheim'in sosyal olarak isimlendirdiği zaman, yani toplumsal zaman, burada, Sorokin'in tabiriyle *sosyo-kültürel zaman*,[171] Evans-Pritchard'ın isimlendirmesiyle yapısal zaman ve Gilles Pronovost'un ifadesiyle kültürel zamandır. Marcell Mauss'un işaret ettiği gibi tabiat ve çevre, zamanın organizasyonunu mutlak bir biçimde determine etmez. Bir yandan tabiatın tahditleriyle ona adapte olan sosyal grup arasında sürekli bir etkileşim söz konusu iken, öte yandan her bir topluma özel gözlemlenebilir zaman kalıpları mevcuttur. Zaman kalıpları, sosyal yapıları ve sosyal grup ilişkilerini ifade eder. Bir toplumda, devreler ve aktiviteler içinde yer alan sosyal gruplar arasında, zaman referanslarındaki ortak temeli saymaz-

169 Fernand Schwarz, *Kadîm Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, Çev. A. Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 302

170 *A.e.*, s. 303

171 Bkz. P. A. Sorokin. *Sociocultural Causality, Space. Time*, ss. 158 vd.

sak cinsel işbölümüne ve akrabalık sistemine göre önemli bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Bu nedenle geleneksel toplumların, zamanı, tek bir global ve genel çerçeve içinde kabul ettiklerini düşünmek yanlış olur. Demek ki geleneksel toplumlarda sosyal zaman çeşitlilik arz etmektedir.

İnsan, zaman işaret ve işaretçilerinin, zaman devrelerinin sınırlarını çizen referans noktalarının, bazı olay veya aktivitelerin önemine göre seçildiğini gözlemleyebilir. Merton ve Sorokin'in işaret ettiği gibi zaman, sosyal grup için bir dizi önemli olaylardır. Başka bir ifadeyle önemli olayların birbiri ardınca gelişidir. Sözgelimi özel bir savaş, iyi bir av, istisnai bir hasat veya ürün mevsimi önemli bir olaya bu çerçevede örnek olarak verilebilir. Gerçekte iş, aile hayat döngüsü, dinî ritüeller vb, geleneksel aktivitelerin anlamı zamanın anlamıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Geleneksel zamanın anlam ve organizasyonu konusundaki boyutlardan biri de *zamansal bilinç*tir. Bourdieu'nün belirttiği gibi zamansal bilinç, medeniyete özgü ethosla içiçedir.[172] Bu bağlamda geleneksel topluluklarda zamanın anlamının anahtar unsurları, özetle belirtmek gerekirse zamanın nitel ölçümü, zamanın önceyi kapsayan, geriye dönük, yani makabline şamil modeli, şimdinin devamsızlığı ve zamanın hareketi şeklinde dört maddede ifade edilebilir. Geleneksel toplumlarda zamanın nitel ölçümü veya belirlenmesi söz konusudur. Takvim, bu toplumlarda soyut olmayan, unsurları tek biçimli ve dakik olmayan, hesaba konu olmayan bir zamanı belirler. Ayrıca geleneksel toplumlarda zaman dinî takvimlere, doğal referans noktalarına ve belli bir toplum için önemli olan olaylara atıfta bulunur. Geleneksel toplumlarda modern toplumlardaki gibi çalışma zamanı ve boş zaman arasında bir ayrım söz konusu değildir. Boş zaman, zamanın uzmanlamış bir bölünmesinin sonucu değildir o toplumlarda. Geleneksel

172 Pierre Bourdieu, "La Société Traditionnelle. Attitude à l'égard du Temps et Conduite Économique", *Sociologie du Travail*, Janvier-mars 1963, (5). ss. 24-44'den G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 20

zamanlarda çalışma, karşılıklı konuşma, şarkılar ve aktivitelerin bir karışımıdır. Çalışma aynı zamanda dinî bir eylemdir. Kısaca geleneksel toplumlarda din, zaman da dahil bütün sosyal hadiselere damgasını vurmuştur ve bütün aktiviteler birbiriyle içiçedir.

Geleneksel toplumlarda zaman makabline şamildir. Yapı ve davranış için bir model ve kalıp olarak geçmişin önemi iyi bir biçimde belgelendirilmiştir. Geçmiş, kararlar vermek için ufuk sağlar, ataların ve hayat tarzlarının kültüne tanıklık eder. Geleneksel toplumlarda zaman beklenen olmaktan ziyade, geri dönüşlü bir zaman modelidir. Şu halde gelecek kavramı, modern zamanlarda kullanılıncaya kadar geleneksel hayat tarzının yeniden üretimi anlamına gelmektedir. Orada geçmişle gelecek arasında kesin bir ayrım çizgisi mevcut değildir. Fakat sadece zamansal çevrenlerde bir tür görece homojenlik, geçmişten geleceğe bir devamlılık vardır.

Geleneksel toplumlarda zamanın anlamının anahtar elemanlarından bir diğeri, '*şimdinin süresizliği ve devamsızlığı*' olgusudur. Süre ve devam, geleneksel toplumlarda daha devamsız, fasılalı olup geleceğin kesin bir temsil ve tasvirini engeller.

Geleneksel toplumlarda zamanın anlamını kavramada önemli bir temel unsur da zamanın hareket etmesi konusudur. Geleneksel toplumlar temel olarak çifte tarihsel zamana dayalıdırlar. Döngüsel zaman vizyonu ve nostaljik zaman vizyonu. Döngüsel zaman vizyonu, tarihin, kendisinden bakılarak sürekli yeniden yaratış süreci olarak görüldüğü dinî ve mitik arketiplere dayalı iken, nostaljik zaman vizyonu, zamanın başlangıcını altın bir çağ olarak, tarihi ise birbiri ardınca gelen sonsuz düşüşler olarak görmeye dayanır. Buna ek olarak insan, zamanın geçmesinde döngüsel/dairevî bir devamlılık, kendisinde ne başlangıç ne de son bulunan veya içinde başlangıç ve sonun, birbirine çevrildiği bir devamlılık gözlemleyebilir. Sosyalin mantığı geleneği devam ettirmek ve ona uymak, atalarının yaptığını tekrarlamak, istihsal edilmiş olan bilgi ve teknikleri idame ettirmektir.

Pre-modern toplumlara, sözgelimi Ortaçağ Hıristiyan zihniyetine, zamanın, geçmişle şimdinin birbirlerinden radikal bir biçimde ayrıştığı sonsuz bir neden sonuç zinciri olarak kavranması, tamamen yabancı bir olaydı.[173]

Geleneksel nesnel zaman anlayışında çevrimsel veya helezonik zaman geçerlidir. Çevrimlere dayanan geleneksel nesnel zaman anlayışı, Batı'da özellikle modern zamanlarda gelişen doğrusal zaman anlayışından oldukça farklıdır. Adem'in düşüşü, İsa'nın ilk gelişi ve ikinci gelişiyle çizilen Hıristiyanlığın tarihsel zaman anlayışının dünyevileşmesi, niceliksel ve doğrusal zaman anlayışına götürmüştür.[174]

Geleneksel zamanların üçüncü önemli özelliği '*zamanın sosyal morfolojisi*' noktasında kendisini göstermektedir. Geleneksel toplumlarda çeşitli zaman organizasyonu modellerinin demografik ve coğrafi faktörlerle olduğu gibi tabiatla da sıkı ilişkilere dayalı olduğu gözlemlenebilir: Avlanma periyodları, ziraatçilik yapma, hasat yapma durumları, nüfusun değişen yoğunluğu vb. üzerinde değişen mevsim veya gün ve geceler tarafından oynanan rol müşahede edilebilir. Çoğu tabii öğeler, genelde sosyal organizasyon, özelde ise zaman için bir kaynak veya ana prensip olarak hizmet görebilir. Bu çerçevede geleneksel toplumlar için bir *ekolojik zaman*dan söz etmek mümkündür. Geleneksel zamanları anlamada önemli vechelerden biri de *zamanın ekonomiyle olan ilişkisi*dir. Geleneksel toplumlarda zamanın ekonomik formunun nitel olduğu, az veya çok ölçüme konu olduğu, çalışmanın kazanılacak bir görev veya hizmet tarafından belirlendiği, saatin işin ölçüsü olmadığı söylenebilir. Geleneksel zamanların toplumlarında gerçekte bir bütün olarak ekonomik sistem, zamanla farklı bir ilişki biçimini ifade eder.[175]

---

173 Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., İstanbul 1993, s. 38

174 S. Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, ss. 48-49

175 G. Pronovost, *a.g.e.*, ss. 19-23

Geleneksel toplumlarda, sosyal hayatın diğer alanlarıyla bir bütünlük içinde zaman dinî bağlama yerleştirildiği gibi, zamanla ilgili faaliyetlerde de din ve din adamları başat rol üstlenmişlerdir.[176]

Geleneksel toplumlarda zamanla ilişkili olarak işaret edilmesi gereken bir durum da dinî faaliyet veya eylemlerin saat belirleme araçları olarak kullanılmasıdır. Sözgelimi İslâm toplumunun özellikle erken zamanlarında müezzinin okuduğu ezan dindar insanı sabah, öğle, ikindi, akşam, yatsı vakitlerinden haberdar ediyor ve o vakitlerin ibâdetine çağırıyordu. Hıristiyanların yaşadığı bir mekânda, kilisede çalınan çan, bir dindar Hıristiyanı ibâdet zamanından haberdar ediyordu. Esasen bu tür zaman bildirme veya zaman öğrenme durumunu halâ yaşayan insanlar bulunmaktadır. Hiç kuşkusuz saat, takvim gibi zaman belirten aletler de dinî anlam çerçevesinde işlevselleştirilen ve kullanılan araçlardır.

Geleneksel toplumlarda, uzun erimli dönemleri kapsayan bir takvimin kullanılmadığı, yani yöneticilerin, rahiplerin denetlediği bir standart sürekliliğin kıyas aracı olarak bulunmadığı zamanlarda, insanlar, belli önemli veya büyük olayları, toplumun ortak olarak hatırladığı bazı olayları baz alarak zamanlandırma, tarihlendirme ve takvimlendirme yoluna başvurmuşlardır. Örneğin "falan büyük zat ölmeden az önce", "şefin öldüğü yıl", "falan büyük fırtınanın çıktığı ay", "o büyük sel yılı", "falan büyük savaş" gibi belli olaylarla zamanlandırma yapmışlardır. Bugün de bu tür zamanlandırma veya takvimlendirme yoluna başvurulmuyor değil; ancak bugün düzenli tarihlendirme ve zamanlandırma işini modern aygıtlar yürütmekte, bu olaylara, sadece olayların kendisine dikkat çekilmek istendiğinde başvurulmaktadır.

Modern toplumlarda zaman sıkıştırılır ve zaman farklılıkları azalırken geleneksel toplumlarda zaman yerlere göre çok fark-

176 Norbert Elias, *Zaman Üzerine*, Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000, ss. 78-80

lılıklar arz ederdi. Geleneksel toplumsal özelliklerin ağır bastığı toplumlarda zaman açısından her toplum, her köy, her şehir veya her coğrafya farklı uygulamlara sahiptir. Her kıtada uygulanan birbirlerinden farklı pek çok zaman algısı ve türü vardır.[177]

Eski ve geleneksel zamanlarda zamanla ilgili olarak işaret edilmesi gereken önemli bir konu da, bayramdır. Geleneksel toplumlarda bayramlar, zamanın kutsallaştırılmasını, gündelik zamandan apayrı özel bir zamana geçişi ifade etmektedir. Bayram, geleneksel toplumun tabiî ifadesidir. Bayram, geleneksel toplumlarda, her bir kişinin bütün ile uyum ve birlik halinde olduğu; Tanrı'yı ve tabiatı insanla telif ettiği törenlerin kaynağıdır.[178] "Bayramlar, kutsal zamanda gerçekleşir ya da M. Mauss'un belirttiği gibi sonsuzlukta. Ama bazı dönemsel bayramlar vardır; bunlar daha önemlidirler ve bize oldukça açık bir olguyu iletirler. Akıp giden kutsal olmayan zamanı yıkma ve "yeni bir zaman" kurma isteği. Başka bir deyişle, bir zaman dilimini kapatan ve başka bir zaman dilimini açan dönemsel bayramlar zamanın tamamen yenilenmesini sağlar".[179]

Eliade'a göre pirimitif din hayatında bayramlar, tabiattaki olaylara göre değil, bu olayın dinsel önemine göre belirlenirdi. Hatta kutsal zamanın ölçülmesinin sosyal kökeninin, dinsel takvimlerle tabiatın ritimleri arasında gözlemlenen uyumsuzlukla ispatlanabileceği söylenmektedir. Kutsal zamanın tabiatın ritimlerinden bağımsız olarak belirlenmesinin nedeni, takvimin astronomik zamana göre belirlenmemesi değildir. Bunun nedeni, bu ritimlerin hiyerofaniler oldukları, yani ilahi veya kutsal olanı ifade ettikleri için değerli kılınması ve bu hiyerofanilerin onları, bağrından çıktıkları astronomik zamandan bağımsız yapmasıdır. Bir ilkbahar işareti, tabiatın ilkbaharı gelmeden önce ilk-

177 Jean-Louis Servan-Schreiber, *Zamanı Kullanma Sanatı*, Çev. İsfendiyar Açıksöz, Altın Kitaplar Yay., İstanbul 1989, s. 20

178 F. Schwarz, *a.g.e.*, s. 304

179 Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2003, s. 381

baharı açığa vurabilir. Bu işaret daha sonra ilkbaharın gerçekten gelişiyle, ama bir tabiat olayı olarak değil, bütün kozmik hayatın yenilenmesi, yeniden canlanması sonucunda doğrulanacak bir olguyu, yeni bir dönemin başlangıcını ortaya koymaktadır. Görüldüğü gibi burada sosyal zaman yaklaşımı söz konusu olup yenilenme düşüncesinde bireysel ve toplumsal bir yenilenme ve kozmosun yeniden tekevvünü düşüncesi mevcuttur.[180]

Geleneksel toplulukların zamanının bir başka özelliği de mitik veya mitsel oluşudur. Bilindiği gibi mitler, geleneksel toplumlar tarafından masallardan farklı olarak gerçek kabul edilirler. Yunanca'da söz veya öykü anlamına gelen mit sözcüğü, herkesin ulaşabileceği şiirsel dili sayesinde insanlara arketipsel hakikatleri anlatır. Mitlerin çoğunluğu, şimdiki zamanın muharriki olarak sürekli başvurulan bir ilk zamana gönderme yapar. Bütün mitler, ebedî bir gençlikten, zaman akışının ve kronolojinin bulunmadığı bir Altın Çağ'dan bahsederler. İşte bu orijinlerin mitik zamanı, Büyük Zaman'dır. Mitik dönem, sadece geçmiş bir zaman olarak değerlendirilmez, o aynı zamanda şu anki ve gelecekteki dönemdir. Mitik zaman, bir hal olduğu gibi bir aşamadır da. Mitik dönem yaratıcıdır. Mitik dönemde her şey hâlâ mümkündür. Şekiller kesinleşmemiştir; onlar hâlâ mâyî ve bilkuvve haldedirler. Orijinlerin öyküsü olarak mit, tesis etme işlevine sahiptir. Mit ancak kurucu olayın tarihte yeri olmadığında, yani ancak tarih-öncesi bir zaman içinde bulunduğunda var olur. Bu bizim zamanımızla miti oluşturan zamanın ilişkisidir. Mitin ilk işlevi tarihsel zamanları tesis etmektir. Mit, daima bir şeyin nasıl doğduğunu anlatır. Olayların gerçekleşmesinden önce mit, oluşu canlandıracak prensipleri düzenler. Tarih her zaman arketip rolünü üstlenen mit tarafından verilen ilkelerin dar çerçevesi içinde gerçekleşir. Bütün tarihsel durumlar, zamansallık buna dahil olmak üzere Tanrı'nın, tanrıların, habercilerin, kahramanların vs. tasvirlerinden önce belirlenmiştir. Mitin bir diğer işlevi

180 *A.e.*, ss. 374-75

uygulamadır. Birçok antropolojik ekol, mit ile ritin arasında var olan sıkı bağın altını çizmişlerdir. Bu bağı kendi prensibi içinde anlamak gerekirk. Mitin tarihsel zaman ile ilk zaman arasında bağ kurduğu ölçüde orjinlerin anlatımı şimdiki zamanlar için paradigma değeri kazanır. Mit, geleneksel toplulukların anlayışında, zamana ve yıpranmaya karşı bir savunma geliştirir. Aşkın bir boyuta aidiyetinden dolayı karşı geldiği tarihi kutsallaştırır. Mit, her an profan, seküler, izafi ve fanî zamanla örtülü hakikati yeniden kurar. İnsan, miti bilirse ilk olayla, yani orijinlerle çağdaş olur ve onun için dünya saydam hale gelir. Kısaca her mitik davranış bir arketipin taklidiyle, örnek bir senaryonun tekrarıyla ve profan zamandan kopuşuyla simgelenmiştir. Bu üç unsur, sözgelimi Hıristiyan davranışında gözlemlenebilir. Gerçekten de homo religious'un dinî deneyimi Mesih'in taklidi üzerine kurulmuştur. Litürjik kutlamada ölümünün ve dirilişinin tekrarı sayesinde Mesih örnek bir model haline gelmektedir. Böylece litürjik zaman, profan zamanın içinde bir kopuş gerçekleştirmektedir. Bir misteri yeniden fiilileştirmesine imkan tanıyarak, Hıristiyanı kutsal zamana taşımaktadır.[181]

Eliade'a göre pirimitif toplumlarda kutsal zamanın kutsal olmayan zamandan farkı ve pirimitif insanın kutsal olmayan zamanı kutsal zamana dönüştürmesi önemli bir konu olup pirimitif insanın zaman tecrübesinin yapısı, kutsal olmayan zamanı kutsal zaman kolayca dönüştürmeyi sağlamaktadır.[182] Eliade, dinsel kültürlerdeki zaman kategorisi oluşum sürecinin, zaman ve varoluşun heterojen temsillerini üreten karmaşık bir biçimde işlediğini gösteren kutsal ve profan bir bakış ileri sürmüştür.[183]

Geleneksel zamanla ilgili şu husus da belirtilmelidir: Geleneksel toplumsal zamandan bahsetmek, bizzat geleneğin

181 F. Schwarz, *a.g.e* , ss. 287-293, 317-318

182 M. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 373

183 Bogdan Costea, "Time and the conceptual problems of the temporal dimension of business education discourse", Lancaster University Management School Working Paper 2000/035, http://www.lums.lancs.ac.uk/publications/viewpdf/000156/

kendisine aykırı mıdır? Esasen zaman sosyal hayatın ayrılmaz bir boyutu olduğuna göre bu sorunun cevabının hayır olduğu anlaşılmaktadır. Sosyolojik olarak geleneğe yüklenen durağanlık, statiklik ve istikrar gibi özelliklerin bazı görüşlerce zaman-dışı bir posizyona yerleştirilerek ele alınması, geleneksel toplumların zamansal boyutunu göz ardı etmemize neden olmamalıdır. Zaman, bütün toplumların, bütün toplumsal sistemlerin olmazsa olmaz boyutunu teşkil eder. Geleneksel toplumlarda modern toplumlardan farklı olarak zamanın hayatın diğer alanlarından farklı bir alan olarak görülmediğini de söylemek gerek. Geleneksel toplumsal hayatta, toplumsal hayatın zamansallığı, ifadesini, toplumsal etkinliğin döngüselliğinin hakim konumda olduğu gelenekle desteklenen geçmiş ve bugünün iç içe geçişinde bulur.[184]

2.2. Muhafazakârlık ve Zaman

Gelenek ve gelenekselcilikle de bağlantılı olan muhafazakârlık, zaman bağlamında dikkate değer boyutlara sahiptir. Bilindiği gibi muhafazakârlık, modern zamanlarda ve modernliğe tepki olarak ortaya çıkan sosyal, düşünsel ve siyasal bir harekettir. Muhafazakârlığın esas itibariyle anti-modern ve karşı-devrim olduğu söylenebilir. Bu bağlamda pür klasik muhafazakârlık gelenekçidir. Fakat bir de yeni muhafazakârlık vardır ki o, muhafazakârlığın değerlerine sadık kalmakla birlikte tarihî şartlar gereği modernleşme öncesi gelenekten ve bunun temsil ettiği tarihsel modelden ayrılan özelliklere sahiptir.[185]

Muhafazakârlık, anlam içeriğine uygun olarak geçmişle, gelenekle, tarihle kendini temellendirir. Süreklilik ve istikrar muhafazakârlığın parametreleridir. Muhafazakârlıkta tarihî sürekliliğin zorunluluğu temel fikirdir. Muhafazakârların tarihi,

184 Anthony Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yay., İstanbul 2005, s. 379

185 Philippe Beneton, *Muhafazakârlık*, Çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yay., İstanbul 1991, ss. 10-11

geleneğin egemen olduğu tarihtir. Muhafazakâr toplumda din, çok önemli bir yer tutar. Muhafazakârlıkta, muhafaza etme, tutma, koruma, varoluşta ısrar, her türlü varlığın temeli ve aracıdır. Yenilik ve değişiklik ise tehlikelidir.[186] Muhafazakârlıkta iyi bir toplum, cemaatçi, istikrarlı ve düzenli bir toplumdur. Muhafazakârlar toplumcudur. Dolayısıyla muhafazakârların sosyolojisi, toplumcu sosyoloji ve de muhafazakâr sosyolojidir. Muhafazakârlara göre insanı birlik içinde ancak topluluk tutar. Muhafazakârların toplumu, yani iyi toplumu modernistlerin toplumuna karşıttır. Muhafazakârlar, tarih, tabiat ve toplumun birliğini savunur. Topluluk tarihte somutlaşmış bilgeliğin eseridir.

Tarihe olan bu bağlılık, muhafazakârlıkta iyi toplumun evrensel formülü olmadığı, her toplumun kendi tarihinden çıkan formülüyle iyi olacağı görüşünü intaç eder. Buna göre muhafazakârlar hem toplumsal hayatın özel biçimine hem de tarihe ve tarihin çeşitliliğine boyun eğmeyi savunurlar.[187]

Muhafazakârlık, geleneğe önem verir, ama gelenekçilikle karıştırılmamalıdır. Muhafazakârlık, gelenekçiliği içerir, ama gelenekçilik mutlaka muhafazakâr değildir.[188]

Muhafazakârlığın mevcudu muhafaza etme tutkusu, tarihe aşırı bağlılığı ile yakından ilgilidir. Muhafazakâr, aslında tarihi büsbütün *şimdileştirme* peşindedir. Muhafazakârlıkta tarih bir şekilde *kutsallaştırılır*, dokunulmaz kılınır. Bu yapılarak tarih tarih olmaktan çıkarılır. Tarih, toplumun mevcut durumuyla aynılaştırılır. Muhafazakârlıkta tarihin, toplumun bugününü kuşatması sağlanır. Böylece aslında M. Şükrü Hanioğlu'nun *tarihsizlik* dediği şey ortaya çıkar. Muhafazakârlığın tarihe yaklaşımında, tarih tarih olmaktan çıkarılmakta, tarih aslında tarih olmamış, hep şimdi olarak var kılınan veya yaşanan bir şey olarak algılanmaktadır. Bu yaklaşıma biz tarihsizlik yerine *tarihin kutsanması*

186 *A.e.*, s. 44
187 *A.e.*, s. 107
188 *A.e.*, s. 113

veya dokunulmaz kılınışı kavramsallaştırmasını tercih etmekteyiz. Tarihsizliği bu kitapta başka bir başlık altında *muallak toplumun* bir özelliği olarak farklı bir anlamda kullanmaktayız. Fakat Hanioğlu'nun "Tarihsizlik çözüm mü? başlıklı yazısında tarihsizlik adı altında anlattığı hususlar, işaret edilen hususları ifade etmektedir. Hanioğlu'na göre tarihsizliğin, yani tarihin günümüzün ayrılmaz parçası haline getirilmesinin ve buna binaen güncelin oluşumunun kaçınılmazlığının vurgulanmasının meydana getirdiği temel sorun, bunun retrospektif şekilde oluşturduğu teleolojik geçmişin "mükemmellik", "hatasızlık", "lekesizlik" benzeri sıfatlarla gerçeküstü bir karaktere sahip kılınmasıdır. Tarihsizliğin bu tür sıfatlara sahip kişilikler, kurumlar ve motifler etrafında şekillendirilmesi bir tesadüf eseri değildir. Bu yaklaşım bir yandan bu tür şahsiyetler ortaya çıkarırken, diğer yandan da toplumları ve milletleri benzer sıfatlarla donatmaktadır. Bunun sonucunda ise tarihin etrafında şekillendirdiği bireyler insanüstülük mertebesine yükseltilirken, "devlet" İlâhî bir kuruma, "millet" de âdeta bireylerden meydana gelmemiş ve gelmeyen, benzeri sıfatları haiz esâtirî bir yaratığa dönüştürülmektedir.[189]

189 M. Şükrü Hanioğlu, "Tarihsizlik Bir Çözüm mü?", *Zaman Gazetesi*, Yorum Sayfası, 21.06.2006. Hanioğlu'nun yazısının önemli bir kısmı şu şekilde verilebilir:
Toplumumuzda tarih ile ilgili tartışmaların yoğunlaşmasıyla beraber gündeme sıklıkla getirilen bir tez, bu şekilde ifadelendirilmemekle birlikte, "tarihsizlik"tir. Tarihi bir çeşit Pandora kutusu olarak gören bu yaklaşıma göre, geçmişle uğraşma onun küllenmiş meselelerini canlandırma, bu alanda farklı yorumları bağdaştırma benzeri anlamsız uğraşlar içine girme yerine günümüz sorunlarıyla ilgilenmek ve ileriye bakmak gereklidir. Aslında bu tarihsizlik isteği, tarihin bütünüyle güncelleştirilmesi, güncele yararlı olduğu varsayılan kısımlarının seçilerek onunla telif edilmesi arzusundan başka bir şey değildir. Bu şekilde güncele indirgenen ve onun parçası haline getirilen geçmiş, tarih olma, tarih olarak tartışılma hususiyetini büyük ölçüde kaybetmektedir. Bunun toplumumuzda sıklıkla müşâhede edilen bir misâli çokuluslu imparatorluk geçmişine güncel ulus-devlet parametreleri ve değerleriyle yaklaşılmasıdır.
Tarih'le ideolojinin ayrılmazlığı, toplumların ve devletlerin hepsinin istisnâsız tarih yarattığı gerçekleri göz önüne alındığında aslında tarihsizliğin yaygın bir sorun olduğu düşünülebilirse de bu alandaki temel belirleyici siyasetin, farklı tarih yorumlarının ortaya konulması ve tartışılmasına ne ölçüde izin verdiğinde,

başka bir ifadeyle, tarih yaratma tekelinde düğümlenmektedir. Bir misâl vermek gerekirse, Amerikan devletinin kuruluş efsanesinin temel taşlarından birisi olan 1763-1774 döneminde, on üç koloniyi iktisadî baskı altında tutan Britanya siyasetlerinin müstemleke ahalisine silaha sarılarak anavatana ayaklanma dışında bir seçenek bırakmadığı tezi, uzun süre egemen olduktan sonra Eliot, Bellot ve White benzeri tarihçiler tarafından ciddî bir tahlile tabi tutulmuş ve aslında Londra'nın bu alandaki uygulamalarının, kolonilere yönelik baskıcı uygulamalar değil, dönemin hakim merkantilist zihniyetin yansıması olduğu ortaya konulmuştur. Bu yeni tez, daha sonra Adam Smith tarafından çağdışı kılınacak, merkantilizmi kutsal bir kuram olarak kabul eden anavatanın, kolonilere sermaye ve askerî koruma sağlamasının karşılığında onlardan sadece hammadde üretmelerini, bunun dışında iktisaden Londra'ya dayanmalarını beklemesinden tabiî bir şey olmadığını ortaya koyarak, Amerikan kuruluş efsanesini, 4 Temmuz kasaba törenlerinin folklorik bir uygulaması düzeyine indirgemiştir. Bu yapılmadığı, tekelcilikle bütünleştirildiği takdirde tarihsizlik aslında getirdiği varsayılan yararlardan çok daha fazla sorunu ihtiva etmekte ve kendisini benimseyen toplumların önünü tıkamaktadır.

Tarihsizliğin bir diğer sorunu, ürünü olduğu zihniyetin tabiatı gereği çoğulculuk karşıtı olmasıdır. Tarihsizliğin gerçek anlamda çoğulcu bir toplumda barınabilmesi mümkün değildir. Nitekim, bu anlamda bir tarihsizliğin şâhikasını yaratarak bütçesinin mühim bir bölümünü her an gerçekleşebilecek bir Anglo-Amerikan ya da "sosyal emperyalist" istilâya karşı korugan inşasına ayıran; devletin kurucusu, millî kahraman İsmail Kemal Bey'in anılarını, içindeki İngiltere övgüleri nedeniyle Arnavutçaya çevirtmeyen Enver Hoca Arnavutluğu, İlliryalılardan büyük kurtarıcıya kadar sorunsuz, şanlı, lekesiz, hep haksızlığa uğrayan; ama dik duran bir "tarih" yaratmakla beraber bunu tartışabilecek çoğulcu ortama asla müsaade etmemiştir. Bunun sonucunda ise İlliryalıların çocuklarına verdikleri isimlerden, Prizren Ligi'ne; İstanbul Alfabesi'nden, "kurtuluş"un hangi koşullar altında gerçekleştiğine varıncaya kadar geçmişe ait her detay ideoloji aracılığıyla güncelin ayrılmaz parçaları haline gelirken tarih olma hususiyetlerini kaybetmişlerdir.

Tarihsizliğin bir diğer mühim sorunu ise tarihin güncelin parçası haline gelmesi nedeniyle tarihi anlamayı, ondan dersler çıkarmayı, geleceğe yönelik siyasetler belirleme alanında istifade etmeyi imkânsız kılmasıdır. Bizi doğurmak gibi teleolojik bir amacı olduğu, mükemmellik vasfına sahip bulunduğu varsayılan bir geçmişe yönelik her eleştirinin günümüz değerlerine yönelik bir saldırı gibi algılanması, tarihsizliği tercih eden toplumların sıklıkla karşılaştığı bir sorundur. Aynı şekilde, bu yaklaşımın egemen olduğu toplumların tarihte başlarından geçen olayların benzerleriyle karşılaştıklarında bunlara, sanki bunlar hiç olmamışçasına, aynı refleks ve siyasetlerle cevap vermelerinin nedenlerinden birisi de tarihe güncelden bağımsız, eleştirel biçimde yaklaşılamamasıdır.

Tarihsizliğin yarattığı, tarih olma hususiyetini kaybeden, güncelle bütünleşen geçmişin bir diğer zaafı ise aynı tarihin diğer öznelerinin mirâsçılarının da bu

Muhafazakârlığın tarihi güncelleştirmesi, *tarihi tarihten koparması*, toplumun veya muhafazakârların kendi içine kapanmasında, açık toplum olmamasında çok önemli bir etkendir. Esasen tarihin kutsanmasıyla ve yaşananla özdeşleştirilmesiyle geçmiş ile bugün ve gelecek arasında mesafe adeta kaldırılmaktadır veya asgari düzeye çekilmektedir.[190]

yorumun kabulüne zorlanmasıdır. Karşıt mükemmel tarihler ya da farklı yorumlarla karşılaştığında tedafüî tepkiler veren bu yaklaşım bunları güncel değerlerle mahkûm etmektedir. Ama ideal bir türdeş toplum düzeyinde bile kabul ettirilmesi güç tarihsizliğin temel çatışması tezlerini toplumun farklı unsurlarına ya da diğer toplumlara onaylatmak istediğinde ortaya çıkmaktadır. Böylesi bir tarih, toplumsal ve uluslararası düzeylerde çatışmanın da fikrî zeminini hazırlayabilmektedir.

Şüphesiz uzun süreli bir tarihsizlik deneyimi sahibi olan Türkiye, bu tezin en kuvvetli biçimde savunulduğu toplumlardan birisidir. İlginçtir ki, günümüzde belki de bilinçaltı refleksleriyle dile getirilen bu tez aslında Türk toplumunun ulus-devlet inşa'ı sürecinden beri tarihe yaklaşımıyla tam bir uyum göstermektedir. Cumhuriyet'in bu süreçte günün koşullarına uygun tarih yaratma yolundaki gayretleri aynı zamanda bu süreci kolaylaştıracağı varsayılan bir tarihsizlik arzusunun dışa vurulmasından başka bir şey değildir. Kendisine bilimsellik ve nesnel gerçeklik atfedilen, alternatifsizlikle kutsanan bu tarih, günümüz için mesele yaratmaması amacıyla mevcut gerçeklik zâviyesinden yeniden düzenlenmiş, buna uymayan, sıkıntı yaratabilecek ayrıntıları ayıklanmış ve mükemmelleştirilmiştir. Bu yaklaşım aynı zamanda tekil "tarih"in, tarih olmasını önleyerek, onu günümüzün ideolojisinin bir parçası haline getirirken, gerçekte toplumumuzu tarihsizliğe mahkûm etmiştir. Bu anlaşılmadan toplumumuzda günümüzde sıklıkla dile getirilen bâzı fikirleri tahlil edebilmek son derece zordur. Meselâ, Türkiye'de çok sayıda entelektüelin kendilerini Kuva-yı Milliye mensuplarına benzeterek zihnen, halen devam ettiği zehabına kapılarak, Kurtuluş Savaşı'na katılmaları bir toplumsal histeriden değil, tarihsizlik fikrinden kaynaklanmaktadır.

Bu anlamda tarih, güncel olabildiği kadar güncel de tarih olabilmekte, meselâ bir iktisadî özelleştirme girişimi 1919 koşulları çerçevesinde ele alınabilmektedir. Bu zihniyetin içselleştirilmesi, âdeta tabiî bir refleks olarak algılanması sorunun derinliğini artırmakta ve bertaraf edilmesini güçleştirmektedir. Şüphesiz, devletinin kurucusunun ayrıldığı eşinin evrakının yıllar sonra "muzır" fikirler taşıyabileceği, günümüz toplumuna zarar verebileceği gerekçeleriyle müsadere edilerek mühürlendiği bir toplumun bu alanda kat etmesi gereken uzunca bir yol vardır.

190 Bu durumda Ali Bayramoğlu'nun dediği şey gerçekleşmektedir:

Verili belleği bu çerçevede, yüceltilmiş ve yüceltilen geçmişle yoğun bağlantı içinde inşa edilen bir değer, kimlik, hatta kişilik tasavvuru olarak tanımlamak mümkündür. Nitekim milli ve yerel ortak deneyim öğeleri ve dini verilerle örülmüş mensubiyet duygusunda, geçmiş tasavvuru ve *"geçmişin ütopya kılınması"*, geçmiş üzerinden

güç ve büyüklük algısı, bu zihniyetteki *"kimlik ve kişilik refleksleri"*nin en önemli unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçmişin ütopya kılınması bir yönüyle bugüne, hatta geleceğe yönelik beklenti ve tasavvurların tarihi referanslar, semboller ve öykünmelerden hareketle oluşturulmasını ifade eder. Diğer yönüyle, fiili eylem planlarında, bu planların alt yapısını oluşturan *"anlama ve açıklama"* faaliyetlerinde ve bunlara yönelik zihinsel alıştırmalarda düşünce haritası işlevini görür.

(...)

Gerçekten de, geçmiş zaman mitosu ataerkil düşünce ve varoluş biçiminin en önemli meşruiyet kaynağını oluşturmakla kalmamakta, bu yapının *"mikro-fizik işlevi"*ni de yerine getirmektedir. Nitekim toplumsal aktör, verili zihniyet yapısında geçmiş ile bugün arasında bağ kuran, tarihsel sürekliliği temsil ettiğine inanan, sorumluluk duygusunu bu çerçevede inşa eden *"düşünce kodları silsilesi"*yle şekillenir.

Bu silsilede yargılar, algılar ve tanımlar, aktörler için *"somut ve güncel deneyimler dışında kalan"* tarihsel bagajlar, aktarılmış ve aklanmış sözlü – simgesel – yazılı bellek üzerinden oluşmaktadır. Başka bir ifadeyle bu çerçevede, örneğin Batı gibi verili *"öteki"*, Viyana Kuşatması gibi verili *"olgu"* ve Ermeni meselesi gibi verili *"sorunlar"*la kurulan mutasavver ilişkilerden üremektedir.

Bu işleyiş, kişinin zihin donanımı ve bilgi dağarcığında geçmiş zaman ile şimdiki zaman arasındaki mesafeyi asgariye indirme işlevi görerek, aynı zamanda söz konusu düşünce kodlarını da koruma altına alır. Geçmişi bugünle, bugünü geçmişle hissetme, ikisi arasında sembolik anlam kaymaları üretme, anakronik bir kod sistemi oluşturma, sıradan ve kendiliğinden bir düşünme çerçevesini oluşturur. En nihayet geçmiş ile bugün arasındaki mesafenin darlığı karmaşık durumların, farklı toplumsal grupların, çok yönlü sorunların, toplumların, dinlerin özneleştirilmesi ve tekilleştirilmesini ifade etmekte, bu çerçevede belleğin yeniden üretimi üzerinden kimlik inşası daimi kılınmaktadır.

Bu kapalı daire toplumsal alanın da ana düzenleyicisidir.

"Aktarılmış ve aklanmış bir geçmiş üzerinden gerçeklerle mesafeli bir gerçeklik duygusu" temel olarak, topluluğun söylem, bellek ve eylem olarak içe kapanmasını, buna paralel olarak gelişen güç ve üstünlük fikrini kuşatmaktadır. Bu yolla, erkek, devlet, şef, şeyh gibi güç ve üstünlüğü simgeleyen rol, yapı ve kurumların *"aşkın"* nitelik kazanmasına zemin hazırlamaktadır.

Bir yanda bellek alıştırmaları, öte yanda bu *"aşkın hal"*, topluma ve düzene ilişkin *"doğallık"* fikrini kaçınılmaz kılar. Doğrusal bir hatta ilerleyen tarih, doğal millet tanımı fikrinin temel zihni kaynağı burada karşımıza çıkar.

"Doğal olan" hem *"değişmez"*i, hem safiyeti açısından koruma altında tutulması gereken *"mahrem bir doku"*yu ifade etmektedir. Doğal olanın asli referansı ise haliyle kodlanmış hiyerarşi, itaat, uyum, davranış mekanizmalarını barındıran gelenek ve inanç sistemidir. Bu sistem çerçevesinde aktörün davranışlarını verili bir hiyerarşinin verili kodlarıyla uyumlu hale getirmesi, bunun itibar, saygınlık, ağırlık, rol, anekdot biriktirme ve üretme kıstası gibi araçlar ve pozitif yaptırımlarla

2.3. Din ve Zaman

2.3.1. Dinin Zamansallığı

Toplumsal bir olgu olarak din, zamansal bir fenomen ve kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla din, zamansal boyutu ele alınarak anlaşılabilir. Zamansal bir fenomen olarak din, dinin zamanda var olmasını, zamanda insanlar tarafından kabul edilip tecrübe edilmesini, zamansal bir gerçeklik oluşunu ifade eder. Dinin bu dünyada toplumlar için var olduğu düşünülürse, zamana bağlı olduğu anlaşılır. Bu anlamda din, insanların hayatında zamansal düzlemde var olur, toplumsal hayata zamansal düzlemde akseder. Bu demektir ki toplumlar veya gruplar, yatay düzlemde de dikey düzlemde de dini yaşama yönünden farklılaşırlar.

Sosyo-kültürel olarak zaman olgusuna bakıldığında dinlerde insanlardan yapılması istenen şeylerin zamanla yakından ilgili olduğu görülür. Bu bağlamda İslam'da ibadetin, çalışmanın, salih amelin vs. daha ziyade insanların zaman değerlendirme durumlarıyla bağlantılı olarak ele alındığı söylenebilir. Gerek namaz, hacc, oruç, zekat gibi ibadetlerin zaman disiplini ve değerlendirmesiyle doğrudan bağlantılı olması, gerekse ayet ve hadislerin insanın ömrünü iyi değerlendirmesiyle ilgili emirlerinin zamanla ilgili olması bu durumu göstermektedir. Biraz daha farklı cümlelerle ifade etmek gerekirse şöyle de denilebilir. Dindarlığın

---

bezenmesi, temel bir sosyalleşme alıştırmasıdır.

Her ataerkil düzende olduğu gibi bu alıştırmalarda da *"beden"* ana çerçeveyi oluşturur. Saf ve bakir olanı vazeden bir ahlak anlayışı, insanın kendi bedeni üzerinde korku, inanç, erdem mekanizmalarıyla kendi eliyle oluşturduğu bir denetim sistemini de kuşatır. Kodlar, yasaklar ve tabuların bedene uygulanarak normalleştirilmesi, o bedenden hareketle söylem olarak yeniden üretilmesi, *"insan ve toplum safiyeti"* kadar, *"insan-toplum arasındaki özdeşliği"* sağlayan bütünlük üzerine oturmaktadır. Nitekim toplumsal alanda, insan davranışlarında, tavırlarda, değerler sisteminde yaşanan her değişim bir tür bozulma olarak algılanmakta, bu değişimi harekete geçiren girdiler bertaraf edilmeye çalışılmaktadır. (Ali Bayramoğlu, *"Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz" Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, Tesev Yay., İstanbul 2006, ss. 48-50)

gerçekleşmesi iki şekilde zamanla ilgilidir: Birincisi dindarlığın, her şeyin zamansal olması anlamında zamansal olmasıdır. İkincisi ise dindarlığın, aynı zamanda bir planlamayla gerçekleştirilebilmesidir. Planlama dahilinde dindarlık zamanla mümkündür. Örneğin İslamî dindarlığın gerçekleşmesinde zamanlamanın aslî öğelerden biri olduğu görülür. Namaz, günün belli vakitlerinde kılınır, Orucun yıl içinde belli bir zamanı vardır ve yıl içinde belli günlerde ve gün içinde de belli saatler arasında tutulması durumunda ibadet anlamı kazanır. Hacc aynı şekilde yılın belli bir mevsiminde gerçekleştirilir. Bayramlar, dinsel geceler, belli zamanlarda, belli zaman aralıklarına denk düşmesiyle dinsel nitelik kazanırlar. Diğer birçok ibadet için de benzer şekilde zamansal boyutlar söz konusudur. İnanan insanların, öldükten sonra dirilme, öteki dünya (Ahiret) ve kıyamet inancı; doğrudan zamanla, bu dünya hayatını geçici bir zaman içinde yaşama anlayışlarıyla ilgilidir. Böylece din, gerek Kıyamete kadar bütün bir insanlığın yaşam süresi, gerekse tek tek kendi ömür süreleri çerçevesinde toplumsal hayatı zamansal plan ve programlama dahilinde düzenlemektedir. Bu bağlamda binyılcılık, millenarizm, mesiyanizm, mehdicilik, Mehdi'nin gelişi ve İsa'nın dönüşü gibi inanç ve olgular, hep dinin zamansallığıyla ilgilidir. Bu demektir ki söz konusu inanç ve olgulara bağlı olarak ortaya çıkan sosyal dinsel hareket ve gruplar, bahsedilen dinsel zamanla doğrudan bağlantılıdırlar.

2.3.2. Zamanın Dinselliği

Pirimitif, arkakik ve geleneksel topluluk ve toplumlarda, diğer tüm sosyal alanlar gibi zamanın da dinî olduğu, dinî bir çerçeve içerisinde anlaşıldığı söylenebilir. Sosyal hayat bir bütünsellik içinde ele alınır ve zaman da bu bütünselliğin içine yerleştirilir. Zamanın din boyutu konusu, Durkheim tarafından çok net ve vurgulu bir biçimde ele alınmıştır. Durkheim'e göre:

Gerçekte her dinin, asıl dini olan fikirler dairesini aşan bir tarafı vardır. Bu suretle dinî olayların tedkiki, şimdiye kadar ancak filozoflar arasında münakaşa edilmiş bir takım meseleleri yeniden ortaya getirmeyi intaç eder. Çoktan beridir insanların dünyayı ve kendilerini izah etmek için meydana getirdikleri ilk meslekler dinî bir kökene sahiptir. Hem bir kozmoloji olmayan, hem de tanrı hakkında bir takım inceleme ve tasavvurlar ihtiva etmeyen hiçbir din yoktur. Felsefe ile bilimlerin dinden doğması, dinin başlangıçta hem felsefe hem de ilmin yerini tutmasından ileri gelmiştir. Ancak dikkat edilmeyen nokta dinin, önce oluşmuş, beşer düşüncesini bir takım fikirlerle zenginleştirmekle iktifa etmeyerek insanın düşünce yetisini teşkilde hizmet etmiş olmasıdır. İnsanlar, ilk bilgilerinin büyük bir kısmını dine borçlu olmakla kalmazlar, bu bilgilerin tanzim edilip işlendikleri şekli de din onlara vermiştir. Yargılarımızın kökeninde bütün düşünce hayatımıza hakim olan bir takım temel mefhumlar vardır. Aristo'dan beri filozoflar, bunlara idrak kategorileri der. Zaman, uzay, cins, sayı, sebep, cevher, şahsiyet vs. gibi mefhumlar işte bu idrak kategorilerini teşkil ederler. Bunlar eşyanın en genel özelliklerine tekabül etmektedir. Bunlar, tefekkürü içlerine alan katı ve sağlam birer çerçevedir. Tefekkür kendi kendini yok etmeden bu çerçevelerin içinden çıkamaz. Çünkü zaman yahut mekan içinde bulunmayan, sayılamayan vs. bir takım şeyler düşünemeyiz, tasavvur edemeyiz. Diğer kavram ve anlamlar değişkendirler, olsalar da olur, olmasalar da olur. Sair mefhumların bir insanda, bir sosyal durumda, bir devirde bulunmayabilmesini zihnimiz alır. Halbuki idrak kategorileri dediğimiz mefhumlar, müfekkirenin doğal surette vazife ifa etmesinden tefrik edilemezler. Bunlar zekanın iskeleti gibidirler. İbtidaî dinî inançlar usulünce tahlil edildiği zaman tabiatıyla yol üzerinde bu kategorilerin en başlıcalarına tesadüf olunur. Bunlar din içinde ve dinden doğmuşlardır, dinî düşüncenin bir ürünüdürler.

Şu kitabın (*Din Hayatının İbtidaî Şekilleri*-E.O.) ulaşacağı genel sonuç, dinin sosyal bir öz üzre olduğu hakikatıdır. Dinî izahlar, bir heyet-i ictimâiyede umum nezdinde kollektif olarak kabul edilmiş bir takım izahlardır, kollektif gerçeklikleri ortaya koyarlar. Ritüeller, ancak bir yere toplanmış bir takım gruplar arasında doğan ve bu gruplarda bazı zihinsel durumlar vücuda getirmeye, idame ettirmeye veya canlandırmaya yarayan birer hareket tarzlarıdır. Eğer idrak kategorileri dinî bir kaynağa sahip iseler, bütün dinî olgularda müşterek olan tabiat ve mahiyetten de pay sahibi olmaları icap eder: Bunlar da birer sosyal şey, cemaatça ortak, kollektif düşüncenin birer ürünü olsa gerektir. Bu hususlar hakkındaki vukufiyetimizin mevcut derecesine göre kesin bir fikir ızhar etmekten kaçınmak lazım olmakla beraber herhalde bunların içinde pek çok sosyal unsurun olduğunu farz etmek meşru bir haktır.[191]

Eski ve geleneksel toplumlarda zaman, din tarafından belirlenir; zamanlama; zaman belirleme araçları, örneğin zaman için kullanılan takvimler, dinîdir. Günlerin, haftaların, ayların, yılın, saatlerin, din ile anlamlandırıldığı söylenebilir. Mesela Hıristiyan dünyasında haftanın yedi gün olarak belirlenmesi Yahudilerden alınma bir dilimle olup dinî temellidir. Dünyanın Tanrı tarafından altı günde yaratılmasının ve Tanrı'nın yedinci günde dinlenmesinin anısına hafta yedi gün olarak belirlenmiştir. Hatta yedinci ve son gün, Hıristiyanlıkta Tanrı'nın dinlenme günü olarak takdis etmesinden dolayı kutsal gündür.[192]

Zamanla Tanrı arasında direkt ilişki kurma olayı da eski toplumların ayırdedici bir özelliğidir. Örneğin Yunan mitolojisinde bir Zaman Tanrısı'nın varlığını görmekteyiz. Söz konusu ilkçağ Tanrı'sının adı, Kronos'tu. Kronos kelimesi ise zaman ifade

191 Emile Durkheim, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*, Çev. Hüseyin Câhid, c. I, Tanin Matbaası, İstanbul 1923, ss. 23-25

192 Robert Chamber, *The Books of Days. a Miscellany of Popular Antiquities in Connection with the Calendar*, c. I, London, Edinburgh 1864, ss. 5 vd.

eden kelimelerdendir. İnsanların zaman belirleme girişimleri bakımından, bir Tanrı'nın adını bir kavrama vermeleri elbette anlamlıdır. Buradan da hareketle şu söylenebilir: Zaman belirleme faaliyeti ile zaman kavramının birbirinden ayrı ele alınması hemen hemen imkansızdır. Bu ikisi, insanların kendi dünyaları ve bu dünyanın içinde yaşadıkları şartlar hakkındaki tablonun bütününün bir parçasıdırlar.[193]

Zamanın dinselliği kapsamında insanların belli zamanları, zamanın belli anlarını; belli gün, gece, ay veya dönemlerini diğer anlarına göre daha farklı görmeleri, kutsal, mübarek veya dinî addetmeleri olayına da işaret edilebilir. Geleneksel toplumlara özgü bu durum, günümüzde de geçerliliğini korumaktadır.

Zamanın değişik anları veya dönemlerinin, diğerlerine göre daha değerli veya kutsal kabul edilmesinin sebebi, o anlarda insanlar veya toplum açısından, toplumun inanç, düşünce ve pratikleri açısından değerli, anlamlı şeylerin veya olayların vuku bulması ya da dinlerinin o anlara özel bir takım anlamlar yüklemesidir. Yoksa fiziksel anlamda zamanın anları arasında herhangi bir fark veya üstünlük söz konusu değildir.

Bu noktada çeşitli misaller getirmek mümkündür. Hıristiyanlarda Pazar, Yahudilerde Cumartesi ve Müslümanlarda Cum'a günlerinin ve bu günlerde yapılan ibâdetlerin ayrı bir önemi, değeri ve kutsallığı söz konusudur. Yine örneğin Müslümanlar katında Ramazan Ayı, Kadir Gecesi diğer gün veya aylara nazaran apayrı bir dinî değere sahiptir. Zira müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerîm, Ramazan Ayı'nın Kadîr gecesine denk gelen gecesinde indirilmeye başlanmıştır. Kur'an'ın kendisi bu duruma vurgulu bir biçimde özellikle işaret etmektedir. Kur'an, Kadîr Gecesi'ni konu edinen ve adını da bu geceden alan bir sûreyi de ihtiva etmektedir. Kadîr Sûresi.

193 N. Elias, *a.g.e.*, ss. 225-226

2.3.3. Dinde Zaman

Dinde zamandan, dinin zamanı nasıl gördüğü, dindarların, din bilginlerinin, dinî otoritelerin, kutsal kitapların zamanı nasıl anladıkları ifade edilmek istenmektedir.

Dinde öncelikle Tanrı ile dünya ilişkisinin, zaman konusunda önemli bir nokta olduğu söylenebilir. Tanrı ile dünya ilişkisi bizi zaman fenomenine götürmektedir. Tanrı-dünya ilişkisinde zaman, "Tanrı bütün dünyadan öncedir" ile "Tanrı dünyayı zaman içinde bir anda yarattı" cümlelerinde ifadesini bulmaktadır.[194] Bu durumda zamansız bir mutlak varlık ile zamansal bir varlık dünyası arasındaki ilişkiden söz edilmektedir. Bu ilişkide zamansal varlık olan insan, din tarafından geçici hayatı, geçici bir zaman içinde anlamlı olarak değerlendirme inanç ve göreviyle yükümlü kılınır.

Dinler, inananlarınca zamanın en iyi şekilde değerlendirilmesini ister. Zamanın boş, amaçsız ve anlamsız geçirilmesini tasvip etmez. Dinde zamanın boşa geçirilmemesi, zamanın çalışarak geçirilmesi esastır.

İslam dini örneğinde konuya bakılırsa görülür ki Kur'an, zamana insan ve toplumsal hayat bağlamında, özellikle de bireysel ve kolektif sorumluluk çerçevesinde bakmaktadır. Kur'an'da bazı zaman dilimlerine yemin edilmesi, örneğin, asra, kuşluk vaktine, geceye, gündüze, fecre, sabaha kasemde bulunulması, insanın dikkatini zamanın önemine çekmek olarak tespit edilebilir.

Dinde zaman konusunda; dinin bazı zaman dilimlerine özel anlam vermesini ve ibadetlerin her birinin kendine özgü zamanının olmasını da zikretmek gerek. İslam'da genel olarak *dindarlığın* zamanla, zamana bağlı olarak mümkün olabildiği görülebilir. Temel dinî vecibelerden pek çoğunda doğrudan, diğerlerinde de dolaylı olarak zamanın temel determinant olduğu söylenebilir. Namazlara bakıldığında, zamanın belirleyiciliği açıkça görü-

194 W. T. Stace, *Time and Eternity*, Princeton University, Princeton New Jersey, 1952, s. 73

lür. Her bir vakit namazının bir zaman aralığında kılınması şarttır. Bu hususlar, beş vakit namaz, Cuma namazı, Bayram namazları, Teravih namazları vd. namazlar için de geçerlidir. Oruç ibadeti içinde aynı şey geçerlidir. Ramazan Ayı'nın diğer ayların sultanı olarak anılması, Ramazan orucunun Ramazan Ayı'nda tutulması içinde aynı şey söylenebilir. Hacca bakıldığında onun da bir zamanının olduğu görülür. Bu ibadetlerde ve diğer bazı ibadetlerde zamanın doğrudan zorunlu olarak şart olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin İslam'da Kadir Gecesi'nin bin aydan daha hayırlı görülmesi (97/Kadir, 1-5), Müslümanlıkta Mirac Gecesi gibi bazı gecelerin diğer gecelere göre daha üstün tutulması vs. zamanla ilgili plan ve planlamalara işaret eder. Buradan çıkarılacak en önemli sonuçlardan biri, dindarlığın zamana bağlı olması, ibadetleri zamanında yapmakla dinin gereğinin yerine getirilmesi ve dolayısıyla zamanın bizzat kendisinin ibadetin ayrılmaz bir parçası olmasıdır.

Bu noktada İmam Gazali'nin görüşünü[195] vermek konumuz açısından uygun düşebilir. Ünlü eseri *İhya*'sında "Kitabu Tertibi'l-Evrad ve Tafsili İhyâi'l-Leyl" kısmında "Faziletli Günler ve Geceler" başlığı altında Gazali, belli gece ve günlerin ihya edilmesinin önemi üzerinde durmaktadır. Gazali'ye göre fazla faziletle donatılmış ve ihya edilmesi daha iyi olan gecelerin sayısı, bütün bir sene içinde onbeştir. Allah'ın cemâlini arayan bir kişinin bu gecelerden gafil olması güzel bir hareket değildir. Çünkü bu geceler hayırların mevsimi, ticaretlerin tanzim zamanıdır. Ticaret yapan kimse, mevsimlerin değerlendirilmesinden uzak olduğunda kâr edemeyeceği gibi mürid de, zamanların faziletlerinden gafil bulunduğunda zafere erişemez.

Gazalî'nin üstün zaman dilimlemesi tipolojisinde hayırlı ve faziletli gecelerin altısı Ramazan ayındadır. Bunlardan beşi son on günün tek gecelerinde Kadir gecesi olarak aranmalıdır.

195 İmam Gazâlî, İhya-i Ulûm'id-Din, Çev. Ali Arslan, c. 1, Merve Basım, Yayın Dağıtım, İstanbul 1993, s. 1022-1024

Altıncısı ise Ramazan'ın onyedinci gecesidir. Bu gece, Gazalî'ye göre öyle bir gecedir ki sabahında Kur'an inmiş ve iki ordu karşı karşıya gelmiş, Bedir savaşı bugün olmuştur.

Diğer dokuz gece, Gazalî'nin yaklaşımında şunlardır:

7. Muharrem ayının birinci gecesi

8. Aşure gecesi (Muharrem ayının onuncu gecesi)

9. Recep ayının birinci gecesi

10. Recep ayının onbeşinci gecesi

11. Recep ayının yirmiyedinci gecesi (Mi'rac Gecesi)

12. Şaban ayının onbeşinci gecesi

13. Arefe gecesi

14. Ramazan Bayramı gecesi

15. Kurban Bayramı gecesi.

Gazalî'ye göre faziletli günler ise dokuz gündür. Bunlar şunlardır:

1. Arefe

2. Aşûre

3. Recep ayının yirmiyedinci günü. (Bugün Cebrail'in Hz. Muhammed'e peygamberlik getirdiği gündür.)

4. Ramazan'ın onyedinci günü (bugün Bedir savaşının olduğu gündür).

5. Şaban ayının onbeşinci günü

6. Cuma günü

7. Ramazan Bayramı

8. Kurban Bayramı

9. Zilhicce'nin el-Eyyamu'l-Ma'lumat diye anılan on günü ve el-Eyyamu'l-Ma'dudat diye anılan teşrik günleri.

Bunların dışında Gazalî, perşembe ve pazartesinin haftanın faziletli günleri olduğunu da belirtmiştir.

Dinin zamanla sıkı bağlantısı, inananların zaman ölçmeye önem vermelerini de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda örneğin takvim ve saatlerin ilk ortaya çıkışlarında din otoriteleri ve kurumlarının belli ibadet vakitlerinin belirlenmesi için yaptıkları çalışmaların rolü yadsınamaz.[196]

2.3.4. Zamanın Kutsallaşması: Din-dışı Zamandan Kutsal Zamana Geçiş

Kentlerin, mabetlerin veya sarayların inşasında kozmogoninin benzerini yapmak insanı, âlemin başlangıcının mitik anına çağdaş kılmakta ve bu mitik zamana dönüş onun için yeniden canlanmanın kaynağı olmaktaydı. Fakat kozmogonik mit sadece mekânın kutsallaşması esnasında yeniden güncelleşmiş değildi; aynı zamanda kozmik ritimle uyum içinde beşeri hayatı ritimlendiren takvimin yerleşmesiyle zamanın nitelenmesi veya kutsallaşması esnasında gerçekleşirdi. Çünkü yeryüzünde gök ve yerin buluştuğu mekanlar mevcutsa, aynı şekilde kâinatın bütün düzlemlerinin birleştiği özel anlar vardır ki o anda, çeşitli kozmik düzeyler aynı anda vardırlar. Hiyerofani diye adlandırılan bu anlar esnasında süre tamamen kaybolur ve yeniden canlandırıcı veya mitik zamanla birleşmeye imkan veren kutsal zaman doğar. Kutsal zamanda yaşamak için profan zamanı, yani gündelik kullanılagelen vakti yok etmek isteğiyle karşı karşıya gelinir. O halde burada, kutsal zamanın kendisinden önce ve sonra gelen profan süreden nasıl farklılaştığı, hangi bağın kutsal zamanı mitik zamana bağladığı sorunu önem taşımaktadır. Pirimitif zihniyet için zaman homojen değildir. Yılın bazı dönemlerinin farklı gerginliklerini ve yönlerini açıklayacak örnekler sayısızdır. Her din, olumlu ve olumsuz günler, olumlu bir günde zirveye varan anlar,

196 Bkz. Pitirim A. Sorokin-Robert K. Merton, "Social Time: A Methodological and Functional Analysis", s. 627

yoğunlaşmış zaman, yoğunluğu azalmış zaman, güçlü zaman ve güçsüz zaman vs. dilimlerini yaşar, tecrübe eder. Süre, hem özel bir rit hem de çeşitli eğilimler, zıt kaderler elde eder.[197]

Kutsal zamana geçişle rit ve mit arasında ilişkiler vardır. Bir rit, orijinal zamanın bir tekrarıdır. Orijinal zaman ise bütün zamanlara model teşkil eder. Bir gün vuku bulan bir şey durmaksızın tekrarlanır. Rit, mitik zamanın şu anda güncelleşmesine imkan verir, profan zamanı kutsallaştırır. Ancak mitik zamanla kutsal zaman aynı şey değildir. Kutsal zaman insanı mitik zamana doğru götürür, ancak ondan farklıdır. Profan zaman ise oluşa, tarihe ve süreye götürür. Arketipal bir hareketi tekrar ederek insan, tarihî olmayan, "zaman-dışı" kutsal bir zamana giriş yapar ve bu giriş ancak profan zamanın ortadan kaldırılmasıyla mümkün hale gelir. Bu durumda, mitik zamandan veya orjinlerin zamanından merkeze, kaynaklara ve birliğe doğru giden kutsal zamandan ve nesnelerin çevresine, dağılıma ve çokluğa götüren profan süreden oluşan bir sacayağına sahip olunduğu söylenebilir. Her profan zaman kutsal zaman olmaya muktedirdir, her profan süre ebedîliğe dönüşebilir.[198]

Pirimitif ontolojinin önemli bir vechesi şudur: Bir eylem veya nesne, belirli paradigmatik jestlerin tekerrürüyle belirli bir gerçeklik kazandıkça din-dışı zaman, süreç ve tarih de örtülü bir biçimde ortadan kaldırılmakta ve örnek jesti yeniden üreten kişi böylece o jestin vahyedildiği mitsel çağa aktarılmış olmaktadır. Din-dışı zamanın ilgası ve bireyin mitsel zamana yansıtılması, şüphesiz ancak özsel dönemlerde gerçekleşir. Ayinler ve beslenme, doğum, tören, avlanma, savaş, iş gibi önemli eylemler sırasında hayatının geri kalan kısmı anlamı olmayan, oluş halindeki dindışı zamanda geçer. Brahman metinleri kutsal ve dindışı zamanın, ölümsüzlük vasfını taşıyan tanrıların varlık tarzıyla, fanilikle vasıflı insanın varlık tarzının farklılığını açıkça göstermek-

197 F. Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, ss. 315-317
198 *A.e.*, s. 318

tedir. Kurban veren kişi, arketip kurban verişi tekrarladığı sürece tam bir törensel eylem içinde ölümlülerin dindışı dünyasını terkeder ve ölümsüzlerin ilahî dünyasına girerek ölümsüzlük elde ettiğine inanır. Ayin sırasında dindışı evrene geri dönecek olursa, ölümlü olacak ve ölecektir. Bu nedenle kurban verme eylemini gerçekleştiren kişinin dindışı zamana dönebilmesi için çeşitli kutsallıktan arındırma ayinleri gereklidir.[199]

Geleneksel dinî hayatta gündelik hayatın ritüelleşmesi konusu işlenirken zamanın bütün dinlerde kolayca kutsal-profan zaman, linear-cyclical zaman biçiminde parsellenerek formüle edilemeyeceği hususunu gözardı etmemek gerek. Belki bütün bunları içerecek şekilde zamanın linear, cylical, ilerleyen ve geriye giden veya döngüsel, kutsal ve profan olduğu söylenebilir. Tabii ki din ve dinsellikten mutlaka bahsedilecekse zamanın kutsallığından bahsedilir; zamanın çevrimselliğinden, sarmallığından bahsedilir. Fakat kesin çizgilerle söz konusu ayrımı yapmak da zor görünmektedir. Zamanın kutsallaşması, dinlerin insanlardan istediği ibadetler vesilesiyle de gerçekleşir. İslam'da meselâ beş vakit namazla Mü'minler, zamanı diğer zamanlardan daha farklı yaşarlar. Zaman, namazlarla anlamda kutsiyet kazanır. Cemaatle kılınan namazlarda doğrudan bireysel kılınan namazlarda ise dolaylı olarak zaman sosyolojik anlamda kutsallaşır. Ayrıca Kur'an'da açıkça belirtilen bazı zamanlar, onlara yüklenen farklı anlamlarla kutsallaştırılır ve o zamanları insanların daha iyi değerlendirmeleri istenir. Meselâ Oruç tutulan Ramazan ayı, Ramazan ayı içinde Kur'an'ın indirilmeye başlandığı Kadir Gecesi, Cuma günü, Bayram zamanları, Haram aylar (Zilkâde, Zilhicce, Muharrem, Receb), Hac mevsimi vs., İslam'da daha özel anlamların yüklendiği zamanlardır. Ayrıca Müslümanların özel önem verdikleri Mirac, Beraat, Regaip vs. geceleri de bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu vakitlerde zamanın kutsallaşması, manevi bir renge bürünmesi söz konusudur.

199 Mircae Eliade. *Edebi Dönüş Mitosu*. Çev. Ümit Altuğ. İmge Yay., Ankara 1994, ss. 48-49

2.3.5. Bayram Zamanı

Zamanla, zamanın kutsallaşması ve maneviyata bürünmesiyle bayram arasında sıkı ilişkiler mevcuttur. Bilindiği gibi bir anma töreninin amacı, geçmişteki bazı kişi veya olayları hatırlatmak, yad etmektır. Anma töreni, her yıl aynı şekilde kutlanır; zira burada söz konusu olan, sonsuza dek bitmiş bir olayı sadece anmak, hatırlamaktır. Belki de bundan dolayı anma töreninin objesi, sonunda unutulabilir ve anma töreninin tarihi de basit bir tatil gününe dönüşebilir. Anma töreninin tersine geleneksel toplumların bayramı, kişilerin şimdiki zamanda yeniden yarattıkları, yeniden güncelleştirdikleri ilk olaydır. Bir an için ne geçmiş, ne şu an, ne de gelecek vardır. Çünkü bayram, düzlemlerin aşılmasını sağlamıştır. Geçmiş ortadan kaldırılmıştır. Olay sanki gerçekten ilk kez katılıyorlarmışcasına bayramı kutlayanlar tarafından yaratılmıştır. İnsan anma törenindeki izleyici konumundan bayrama iştirak eden, bayramı yaşayan aktör konumuna geçmiştir. Bu nedenle bayramın yoğun bir şekilde yaşanması için herkesin hazırlanması gerekmektedir. Bayram, ölüme hazırlanmak ve yeniden doğuşa hazırlanmak için en imtiyazlı andır. Bayram zaman-mekân enerjilerinin yeniden yaratılışını mümkün kılar. Dolayısıyla bayram, geleneksel toplulukta her şeyden önce dinamik ve dönüştürücü bir olgudur. Bayramın geleneksel topluluklarda bu derece anlamlı olmasının önemli bir sebebi, bayramın dinî ve kutsal boyuta sahip bulunuşudur. Bayram kelimesinin etimolojisine bakmak, bayramın geleneksel anlamını kavramada işlevsel olabilir. Dies Gestus (bayram günü), Latince'de kutsamak anlamına gelen fes kökünü taşır. Şu halde bayram günü, profan-üstü bir gündür. Bayram, geleneksel topluluklarda kutsallaştırma zamanını oluşturmaktadır. Bayramlar, geleneksel topluluklarda, gayretlerini hiç bir şekilde azaltmayı amaçlamadan insanın aşkın enerji alanına varması için var edilmiştir. Bunun sonucunda bayramlar, toplumsal hayata, bizzat kendisi rahatlatıcı bir ritme sahip olan profan ve kutsalın ardarda gel-

mesiyle oluşan dinginlik dönemlerinin dahil edilmesini zorunlu kılmıştır.

Geleneksel zamanlarda, neşe ve zevk anları olan bayramlar olabildiği gibi, yeniden doğuş ve diriliş zamanlarını gerekli kılan matem bayramları da vardır. Önemli olan nefsin tabiat-üstüne çıkmasıdır.

Bayram, geleneksel toplumların en önemli ritüel ifadesini oluşturur. Esasen bayram, geleneksel topluluklarda çoğu zaman kutsalın hakimiyetinin yeri olarak karşımıza çıkar. Bayram, zamanın tüketmesi veya yıpratmasına karşı bir yeniden canlanmayı ve güçlenmeyi sağlayıcı bir role de sahiptir. Bayram, insanın ve kentin yeniden canlanmasının temel unsurudur. Bayram enerjiyi yeniden yaratmanın, merkezi yeniden keşfetmenin bir biçimidir. Bayram süresince zaman ve kronoloji ortadan kalkar, insan ebediliğe ulaşabilir, roller, giysiler, örfler altüst olmuştur.

Bayram, korunmuş zamansal düzeni aşar. Bayram, bütün kurum, varlık ve nesnelerin geleneksel ve kesin şekil alışlarına tanıklık eden ve büyük ölçüde yaratıcı olan orjinal çağın ve evrenin ilk zamanlarının güncelleşmesi biçiminde kendini ortaya koyar. Yaratıcı dönemin güncelleşmesi olarak zamanın yerine getirdiği önemli işlev; insanın, yeniden doğmasını ve sürekli güncel olan ebediliğe dalmasını, yeni bir deveran için zamana karşı koymayı barındıran gençleşmeye sahip olmasını, güçlü olmaya kavuşma şansına sahip olmasını sağlamaktır.

Bayram basamakları aşmayı ve potansiyel bir hale dönmeyi sağlar. Bu durumda her şey yeniden farklılaşmamış ilk öz olan kaotik bir haldedir. Bundan dolayı bayram, yenilenmek ve önceki aşamada yolunda olmayanı değiştirmek için imtiyazlı bir lahzadır. Çünkü her şey yeniden mümkün haldedir. Geleneksel bir toplumda bayram, tabii ki aynen bir tekrarlama değildir. Orada tekrarlanan şey, bayram günleri arasındaki aralık dönemlerdir. Bayram, bir genişlemeye, nesne ve varlıkların bütünlüklerine ulaşabilecekleri bir coşkunluğa benzetilebilir. Bu genişlemeyi bir

yoğunlaşma, bir tür kristalleşme takip eder. Yani bir bayramın gelmesini beklerken düzen, yasa ve prensipler, kainatı yönetmek için tekrar ortaya çıkarlar. İşte bu nedenle takvim, bir soluk alıp vermeye benzetilebilir. Bayram süresince her şey, mümkündür, her şey değişebilir. Bayram böylelikle eski veya önceki durumun ölümünü ve yeni bir duruma kavuşmayı ihtiva eder. Bu anlamda bayram inisiyatik bir role sahiptir ve geleneksel toplumun dinamizmini yaratan da odur. Gerçekten de her ölüm, her inisiyasyon, her bayram, yeniden yaratmanın sürekli yenilenen kapasitesi sayesinde tekamüle imkan tanır. Geleneksel toplum, bayramları ve takvimleri sayesinde bilinenin tam aksine, durağan ve tutuculuktan uzak olarak sürekli yenilenir. Gelenek, prensiplerin mekanik bir tekrarı değil; prensiplerin yeniden güncelleştirilmesidir.

Geleneksel toplumlarda bayram, zamanı değiştirir ve düzenler.

Takvim, zıtlık aracılığıyla oluşturulan armoni prensibine göre oluşturulmuştur. Yani birbirini tamamlayan bayramlar vardır. Bayram sayesinde zaman-mekân, kaderci bir akıntıya kapılmaz. Bayram, kozmik, dünyevî ve beşerî olmak üzere üç ritmin karşılaşmasına ve denk düşmesine imkan tanır. Bayram bittikten sonra herkes kendi özel ritmine dönebilir. Takvim, varoluşun üç düzlemi arasında yankılanmalar oluşturmaya imkan tanır.[200]

M. Eliade'nin verdiği bilgilere göre pirimitif toplumlarda yeni yıl tüm toplum için yeni hasat üzerindeki tabunun kaldırılmasına eşdeğerdir. Böylece hasat tüm topluluk için yenilebilir ve kullanılabilir hale gelir. Farklı mevsimlerde, ayrı zamanlarda olgunlaşan birden fazla tür tahıl veya meyva ekimi yapılan yerlerde kimi zaman birden fazla Yeni Yıl Bayramı olduğu görülmektedir. Bu, zaman bölümlerinin, yiyecek rezervlerinin yenilenmesini düzenleyen, yani bir bütün olarak topluluğun hayatının sü-

200 F. Schwarz, *a.g.e.*, ss. 324-332

rekliliğini sağlama bağlayan ritüeller tarafından belirlendiği anlamına gelmektedir.[201]

Modern toplumlarda bayrama gelince, geleneksel toplumlardakiyle birebir aynı olmasa da bazı yönleriyle benzer özelliklere sahiptir ve benzer işlevleri yerine getirirler. Belirtmek gerekir ki, günümüzde dini bayramları, tatil zamanları olarak gören ve dünyevî zamanlara dönüştürenler de çoğalmaktadır.

2.3.6. Dünyanın/Zamanın Sonu

Dünyanın sonuyla ilgili düşünce, inanç ve yaklaşımların, insanların biri dünya sonrası hayata, diğeri bu dünya hayatına dair olmak üzere iki dünyaya dönük yüzü vardır. Her iki dünyaya dönük yüz de insanların bu dünyada yapmaları gereken şeyleri belirlemektedir. "Birey ve toplum olarak ne yapmalıyız? Ne yaparsak daha mutlu oluruz? Neler yaparsak, dünyada daha rahat, daha huzurlu yaşarız? Nasıl bir dünya kurarsak, hem bu dünyada hem de öbür dünyada mesut oluruz, kurtuluruz?" gibi sorular ve bu sorulara cevap arayışları, dünyanın/zamanın sonu tasavvuru ve inancıyla ilgilidir. Geçmişte ve günümüzde meydana gelen birçok sosyal olayın, özellikle dinî sosyal olay ve hareketlerin, bu cümleden olmak üzere mesiyanik, Mehdici ve Millenarist hareketlerin ve bunların ortaya koydukları inanç, düşünce, tutum ve davranışların, gerçekleştirdikleri olayların, isyan ve muhalefetlerinin de dünya zamanının bitişine dair düşünce ve inaçlarla bağlantılı olduğu söylenebilir. Dinlerde var olan kıyamet inancı da zamanın veya dünyanın sonuyla doğrudan ilgili olup inananların davranışlarını, gündelik hayatından tutun uluslararası ilişkilere kadar neredeyse bütün dünya hayatını etkilemekte, yönlendirmektedir.

---

201 Mircae Eliade. *Edebi Dönüş Mitosu*. Çev. Ümit Altuğ. İmge Yay., Ankara 1994, s. 61

2.3.6.1. Ahir Zaman ve Kıyamet İnancı

Gerek İbrahimî dinlerde gerekse millî, yerel ya da evrensel diğer dinlerde kıyamet veya ahir zaman inancı vardır. Kıyamet inancı, bu dünyanın sona ermesi ve yeni bir hayatın veya dünyanın başlamasını ifade eder.

Kıyametin gerçekleşeceği dünya zamanında, yani ahir zamanda veya Hinduzim'in Kali Yuga'sında, dünyanın durumu hiç de iyi olmayacak, kötülükler alabildiğine yayılmış olacak; haksızlıklar, hırsızlıklar, şehvetperestlikler zirveye tırmanacak vs. En sonunda bir kurtarıcı gelecek, dünyayı bu kötülük ve pisliklerden kurtaracak ve ondan sonra Kıyamet gerçekleşecek, bu dünya hayatı sona erecek ve yeni bir hayat başlayacaktır.

İnananlar için kıyamet inancı, inanç esaslarından olup son derece önemlidir. Örneğin İslam'ın kıyamete yaklaşımına bakıldığında, kıyametin Müslümanlara sürekli hatırlatıldığı ve bu dünyanın zamanı geldiğinde sona ereceği ve insanların hesaba çekilecekleri gözönünde bulundurularak davranışlarını düzenlemeleri gerektiğinin vurgulandığı görülür. Hem Kur'an'da hem de Hadislerde kıyamete ayrılan yer oldukça geniştir. Nitekim kıyamete ilişkin bazı hususlar, kelamın konuları arasındaki yerini almış ve kelamî tartışmalara konu olmuştur.

Kur'an'da Kıyamet bazı ayetlerde "saat" sözcüğüyle karşılanır: Mesela "Sana saatin ne zaman kopacağını soruyorlar" (7/Araf, 187), "Saat kesinlikle gelecektir" (40/Mü'min, 59; 22/Hac, 7) gibi ayetlerde "saat" kıyamet anlamında kullanılmaktadır. Arapça'da saatin Türkçe'de kullandığımız manada zaman dilimi, birimi veya zaman ölçüm aracı demek olduğu düşünülürse, kıyamete saat denilmesinin, kıyamet kopuşunun, bu dünya hayatının, yani zamanın bitişiyle ilişkili boyutuna işaret ettiği anlaşılabilir. Hatta "Saat koptuğu gün, suçlular, (dünyada) bir saatten fazla kalmadıklarına and içerler." (30/Rum, 55) ayetinde birinci saatte kıyamete, ikinci saatte ise zamansal saate işaret edilmesi ilginçtir. Sonuçta kıyametin zamanla ilgili çağrışımları söz konusudur.

Yahudilik, Hırsitiyanlık, Hinduizm, Budizm ve Zerdüştlük'te de kıyamet veya bu dünyanın sonu ve sonraki hayat, ya da yeni bir hayat öncesi aşama önemlidir. Diğer bazı dinlerde, çeşitli dinî gruplarda, yeni dinî hareketlerde de kıyamet inancı ve tasavvurunun varlığından söz edilebilir.

Örneğin Zerdüşt inancında, bütün tarih üç döneme ayrılır. Her dönem dörtbin yıldır. Tarihinin her döneminin sonunda tarih dönüyor ve bir "Suşîyant" zuhur ediyor. En son "Suşiyant" -va'd edilen Zerdüştî kurtarıcı- bu dönemin sonunda gelecek ve ondan sonra kıyamet kopacak; hayrın mutlak galibiyeti ve insanın pislikten kurtuluşu gerçekleşecek. Zerdüştiler, kıyametten önce "Suşiyant"ların geleceklerine ve de dünyada adil ve temiz bir hükümet kuracaklarına inanıyor. Zerdüşt dinine göre dünyanın ölümünden sonra, büyük kıyamet olacak, ölüler kalkacak, insanlar hesap için büyük mahkemeye çıkacaklar. Adalet terazisi kurulacak, "Ahuramazda" terazi şahinini eline alacak ve günahları tartacak. Günahı ağır gelen cehenneme, günahı hafif gelen, veya hiç olmayan ise cennete gidecek.[202]

Kıyamet inancı, buna inanan insanların kıyamet öncesi denilebilecek çok uzun dönemleri kıyamet öncesi olacaklarla ilgili inançlar çerçevesinde değrlendirmelerini ve ona göre hayata bakışlarını belirleyebilmektedir. Kıyametle ilgili edebiyata yakından bakıldığında, kıyamet öncesinde yeryüzünün zulümle dolacağı, ahlaki çöküntünün hüküm süreceği, insanların birbirlerinin boğazlarına saldıracağı vs. bilgisinin verildiği görülür. Yani kıyametten önce dünyada olumsuz bir durum hakim olacak. Bu bilgiye inanan insanlar, dünyaya o gözle bakmakta ve ona göre bir hayat tarzı ikame etmektedirler. Günümüzde de kıyametin alametlerinin var olduğuna ve dolayısıyla ona göre bir tutm ve eylem içinde olmak gerektiğine inananların varlığı yadsınamaz. Ayrıca

202 Ali Şeriatî, *Tarih ve Şinaht-ı Edyân*, c. 2 (Mecmua-i Âsâr-i Doktor Ali Şeriatî c. 15). 9. bs., Şirket-i Sihâmî-yi İntişar, Tahran 1384, s. 214 vd.

bu alametlerin görüldüğü düşünüldüğünden Mehdi ve İsa, ya da onların temsilcisinin gelmesi beklentisine girilebilmektedir.

Dikkat edilirse, kıyamet inancı insanların bu dünya hayatlarını doğrudan etkileyen bir inançtır. Bu etkileme o kadar derin ve yoğundur ki basit bir önermeyle şöyle formüle edilebilir: "Bu dünya hayatı belli bir süre sonra kıyametle bitecek ve başka bir hayat başlayacak. O halde bu dünyada öbür dünyada kurtuluşa erenlerden olacak şekilde yaşamalıyız".

Kıyamet inancı; premodern toplumlarda genel ve belirleyici olarak, modern toplumlarda da yaygın olarak, özellikle de Mesiyanik ve Mehdici hareketlerle yeni dinî hareketlerde yoğunlaşmış olarak toplumsal hayatta oldukça etkili boyutlara sahiptir.

2.3.6.2. Zaman Bağlamında Mehdici/Mesiyanik Hareketler

2.3.6.2.1. Mehdi ve Mesih İnancı

Konumuzla ilgili olarak Mehdi inancının önemi, sosyal zamanla bağlantılı oluşu ve dolayısıyla sosyolojik olarak dinî grup ve hareketlerin oluşumuna yol açmasıdır. Mehdi inancı; ahir zaman, dünyanın sonunun ve kıyametin yaklaşması inancıyla bağlantılı olarak inanan insanların beklentilerini, dünya algılarını, tutum ve davranışlarını, ilişki biçimlerini vs. etkileyebilmekte; mevcut sosyal, siyasal, ekonomik vd. şartların inançlı ve dindarlar katında meşrulaşmasına veya tersine olumsuzlanmasına ve dolayısıyla inananların itirazcı, muhalif, isyancı ve ayrılıkçı hareketler oluşturmalarına neden olabilmektedir.

Mehdici/mesiyanik hareketlerin zaman bağlamında anlaşılması için öncelikle Mehdi/Mesih inancı ve tasavvuru üzerinde durmak gerek.

Bilindiği üzere Mehdi, bu dünyanın son zamanlarında, yani kıyamet kopmadan önce ortaya çıkarak doğru inancı, adaleti ve

iyiliği yeryüzüne hâkim kılacağına inanılan kurtarıcıya verilen isimdir.

Mehdi veya Mesih inancı, zamanın veya dünyanın sonu ve kıyamet inancıyla doğrudan doğruya ilintili bir konudur. İbrahimî dinlerde ve diğer dinler ve dinî inançlarda var olan Mehdi ve Mesih inançlarının [(örneğin Hz. İsa (Hıristiyanlık ve Müslümanlık), Mehdi (Müslümanlık), Sahibüzzaman/Mehdiyi Muntazar (Şia), Meşiha (Yahudilik), Qetzalcoatl (Aztekler), Kukulkan (Mayalar), Kalki (Hinduizm), Praşai Siva (Sabiilik), Miroko (Şintoizm), Maitreya (Budizm), Saoşyant (Zerdüştlük)] zaman anlayışlarıyla sıkı bağlantıları bulunmaktadır. Bu bağlamda bir Mehdici ve Mesihçi zamandan söz etmek mümkündür.

Müslümanlar arasında gerek Şiî mezheplerde, gerek Ehl-i Sünnet mezheplerinde ve gerekse diğer mezhep ve akımlarda Hz. Mehdi'nin ve Hz. İsa'nın geleceğine dair inanç, özellikle kitlelerde, volk İslam'da yaygındır.

Mehdi/Mesih inanç ve tasavvuru, doğrudan doğruya toplumsal hayata akseden bir boyuta sahiptir. Kıyamet kopmadan önce Mehdi/Mesih'in geleceğine ilişkin inanç, insanları içinde bulundukları duruma karşı belli bir tutum ve tavır almaya itmektedir. Bu inançla insanlara denmektedir ki "Çektiklerinize sabredin, direnin, mücadeleden asla vazgeçmeyin. Pek yakında Mehdi/Mesih gelecek ve zafer sizin olacaktır."

Bu inancın aslında iki sosyal yansıması olmaktadır: 1. Teslimiyet: Bu inanç insanları mevcut şartlara teslimiyete götürmektedir, 2. İtiraz: Bu itiraz, basit bir karşı çıkış veya sessiz/sivil direniş biçiminde de olabilir, büyük bir isyan biçiminde de.

Görüldüğü gibi konu, sosyal tezahür ve sonuçları bakımından önem taşımaktadır.

Premodern toplumlara, sözgelimi Ortaçağ Hıristiyan zihniyetine, zamanın, geçmişle şimdinin birbirlerinden radikal bir biçimde ayrıştığı sonsuz bir neden sonuç zinciri olarak kavranma-

sı, tamamen yabancı bir olaydı. Bloch, insanların, İsa'nın ikinci gelişinin her an gerçekleşebileceği anlamında zamanın sonunun yakın olduğunu düşündüğünü söylüyor: Aziz Pavlus, "Efendinin gününün, gecenin içinde bir hırsız gibi yaklaşmakta olduğunu" söylemişti. Dolayısıyla 12. yüzyıl vak'anüvisti Piskopos Freisingli Otto'nun sık sık çağdaşlarından "zamanın sonuna yerleştirilmiş olan bizler" diye söz etmesi gayet tabiiydi. Bloch, Ortaçağ'da insanların "kendilerini tefekküre verdiklerinde zihinlerinde en uzak olan fikrin, uzun bir geleceğe sahip genç ve diri bir insan soyu düşüncesi olduğu"[203] sonucuna varmaktadır.[204]

Yeni Ahit'te birçok yerde İsa'nın yeryüzüne, zamanların sonunu başlatmak için geldiği ifade edilir. Sözgelimi Paulus'a göre İsa, "zamanlar tamamlandığında" gelir. "Yeni Ahit'in yazarlarına göre, bu tartışma götürmeyecek denli kesindir. İsa son zamanları ve –insanın ve dünyanın son yazgısını kapsayan- öte dünya vaatlerinin gerçekleşmesini başlatır. "Zamanlar bitmiştir" anlatımı, insanlığın serüveninin son aşamasına girdiği ve tarihin kalıcı sonunun yaklaştığı anlamına gelmektedir. Tanrı'nın Krallığı gelmek üzeredir. Hıristiyanlar, Mesih'in iki geliş biçimini birbirinden ayırır: Birincisi, İsa'nın doğumu, Tanrı Sözü'nün bedene bürünmesidir. İkincisi, "İsa'nın geri dönmesi", daha açık bir anlatımla yaşayanları ve ölüleri yargılamak için geri dönecek olan İsa'nın yeniden ululanmasıdır. İlk gelişle birlikte, tarihin son zamanlarına girmiş oluyoruz ve tarih de İsa'nın son gelişiyle birlikte son bulacak.[205]

Aziz Petrus'un ikinci mektubu, ilk Hıristiyan toplumlarının, son zamanlara ilişkin beklenti ve sabırsızlığı konusunda son derece aydınlatıcıdır: "Fakat, ey sevgililer, şu bir şeyi unutma-

203 Bloch, *Feudal Society*, ss. 84-86'dan Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., İstanbul 1993. s. 38

204 *A.e.*, a.y.

205 Jean Delumeau, "Yeniden Gündeme Getirilen Vahiy" (Söyleşi), *Zamanların Sonu Üstüne Söyleşi*, Haz. C. David-F. Lenoir-J. De Tonnac, Çev. N. K. Sevil, YKY, İstanbul 2000

yın ki Rabbin indinde bir gün bin yıl ve bin yıl bir gün gibidir. Bazılarının gecikmek zannettikleri gibi Rab, vaadi hakkında gecikmez, fakat bazılarının helâk olmalarını istemiyerek ancak bütün insanlar tövbeye dönsünler diye, sizin hakkınızda tahammül ediyor. Fakat Rabbin günü hırsız gibi gelecektir; onda gökler büyük gürültü ile zeval bulacaklar ve unsurlar yazarak eriyecekler ve yer ve onda olan işler yanıp biteceklerdir... Fakat biz onun vaadine göre yeni gökler ve yeni yer bekliyoruz; onlarda salâh duracaktır."[206]

Eski Ahit'te Hanok ve İlya adında iki gizemli kişiden söz edilir. Onlar, Zamanın sonunun hemen öncesinde Mesih'in gelişini hazırlamak üzere gelecekler. "Hanok, Kutsal Kitap'ın en gizemli kişiliklerinden birisidir. Âdem'le Havva'nın ilk torunlarından, uzun süre yaşamış olan, Tufan öncesi ilk peygamberlerdendir. Yaratılış'ın öyküsüne göre, Hanok üç yüz altmış beş yıl yaşadı ve ölmedi. "Ve Hanok Allah ile yürüdü; ve gözden kayboldu; çünkü onu Allah aldı." (Tekvin, 5: 24) İ.Ö. IX. yy'da yaşadığı sanılan İlya'ya gelince, İsrailoğulları'nın büyük bir peygamberidir. Kutsal Kitap'a göre, O da ölmemiş, tilmizi Elişa'nın şaşkın bakışları altında ateşten bir araba içinde gökyüzüne çıkarılmıştır: "Ve vaki oldu ki, onlar yürüyüp konuşurlarken, işte, ateşten araba ve ateşten atlar, ve ikisini birbirinden ayırdılar, ve İlya kasırgada göklere çıktı." (İkinci Krallar, 2: 11) Kutsal Kitap'a göre, bu iki kişinin ortak yanı, ölmeden Tanrı tarafından gökyüzüne çekilmiş olmalarıdır. Bunun üzerine bu iki kişinin zamanların sonunda Mesih'in gelişini hazırlamak üzere geri dönecekleri düşüncesi çevresinde Kıyamete ilişkin bir Yahudi geleneği gelişti. Mesihçi beklentinin güçlü olduğu İsa döneminde, çok sayıda Yahudi dinsel topluluğu Hanok, özellikle de peygamber İlya'nın dönüşünü bekliyordu. Bu nedenle, büyük rahiplerin görevlileri Erden'de vaftizler yapan Vaftizci Yahya'ya sorarlar: "Sen İlya mı-

206 Aynı söyleşi. s. 83

sın?" (Yuhanna, 1: 21). Bu nedenle birçok dindar Yahudi, İsa'nın İlya olduğunu sanır (Markos, 6: 15).[207]

Hanok ve İlya ile Vahiy'in ünlü iki tanığı arasında bir bağ vardır. "Yahudi kıyamet geleneğinden esinlenen Yeni Ahit'in son bölümünü oluşturan Yuhanna'nın Vahyi, kıyametin iki peygamberi izleğini yineler. Vahiy'e göre, İsa'nın geri dönüşünden önce, büyük bir kavga kopacak. Bu kavga boyunca Tanrı iki tanığı, gerçeğe tanıklık etmeleri için gönderecek ve bunlar, bir anlamda kötülüğün bedenlenmiş hali olan "Canavar" tarafından öldürülecekler. Ama,"Ve üç buçuk gün sonra onların içine Allah'tan hayat ruhu girdi ve ayakları üzerine dikildiler; ve onları görenlerin üzerine büyük bir korku düştü. Ve gökten onlara: Buraya çıkın, diyen büyük bir ses işittiler ve bulutta göğe çıktılar ve düşmanları onları gördüler." (Vahiy, 11: 11, 12) Hanok ve İlya adlarına açık bir biçimde yer verilmez, ama Hıristiyan geleneği bunları zamanların sonunun o iki tanığıyla özdeşleştirir. Özellikle Orta Çağ'da ve de ikonografide. Sözgelimi tepede, doğuda Cennet bahçesi ve bahçede, ağacın iki yanında Âdem ile Havva'nın durduğu, simetrik olarak batıda, kıyameti haber veren Hanok ve İlya'nın tasvir edildiği dünya haritaları yapılıyordu. Böylece haritacılık da Cennet bahçesinden yola çıkıp Son Yargı'ya varıyordu. Dönemin Hıristiyanları için insanlık tarihinin görünümü böyleydi.[208]

"Yuhanna'nın olduğu söylenen Vahiy, Yeni Ahit'te zamanların sonunu betimleyen tek metin değil. Snoptik İncil'lerdeki İsa zaman zaman dünyanın sonuna ilişkin söylevler verir. Döneminde bu yazın türü gelişim göstermekteydi. İyi ile kötü arasında son bir savaş olmadan göksel ve sonsuz Kudüs'e ulaşılamayacağı düşüncesi egemendi. Bu düşünce daha o dönemde yaygınlaşmıştı. İncil'lerde ve Vahiy'de yetkinleşti. İncil'leri yeniden okuyarak, buradan İsa'nın, zamanların sonunun habercisi olarak sunduğu çok sayıda belirti bulunabilir. Savaşlar, depremler, gökyüzündeki

207 Aynı söyleşi, ss. 83-84

208 Aynı söyleşi, s. 84

belirtiler, gökyüzünün güçleri sarsılacak, insanlar derin kaygılara kapılacak, adaletsizlik yaygınlaşacak. İsa bile, "Yeryüzünde hâlâ inanç kalacak mı?" diye sorar. Ama başka bir yerde şöyle der: "Ve melekûtun bu İncili,... bütün dünyada vâzedilecektir; ve son o zaman gelecektir." (Matta, 24: 14) Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfettiği sırada son zamanları yaşadığından emin olmasının nedenlerinden birisi de budur. Çünkü İncil, o ana değin bilinmeyen halklara tanıtılacaktı. Hem sonra İsa'nın, Kudüs Tapınağı'nın yakın bir gelecekte yıkılacağı (ölümünden yaklaşık kırk yıl sonra gerçekleşecek olan yıkım) kehaneti, ve İsrailoğullarının yazgısı üzerine oldukça şaşırtıcı sözleri de var: "Ve kılıçtan geçirilecekler, bütün milletlere esir götürüleceklerdir; ve Milletlerin zamanları doluncaya kadar, Yeruşalim Milletler tarafından çiğnenecektir." (Luka, 21: 24) Bu sözden yola çıkarak, kimi kişiler Yahudi halkının yakın bir zamanda İsrail'e geri dönmesini İsa'nın haber verdiği belirtilerden birisi olarak yorumlamaktan geri durmamışlardır.[209]

Müslümanlıkta Mehdi inancı, Hadislerden kaynağını almaktadır. Hadislere hadis alimleri cerh ve tadil ilmi perspektifinden yaklaşarak onların sahihliği, mevzuluğu, zayıflığı vs. hususunda görüşlerini beyan etmişlerdir. Fakat hadis olarak gelen bu rivayetler, kabul veya red çerçevesinde nasıl görülürse görülsün, söz konusu hadislerin yanı sıra Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer bir takım inanç ve kültürlerin de etkisiyle mehdilik inancı Müslüman kitleler arasında yaygınlık kazanmıştır. Bundan dolayı da insanlar, zor zamanlarda olağanüstü süreçlerde Mehdi'nin gelmesi için dua etmiş ve etmektedirler. Mehdi'nin gelişiyle ilgili beklenti olduğu için de İslam toplumunda Mehdi adına çıkan kişi ve hareketler, taraftar bulmakta güçlük çekmemişlerdir. Bu çerçevede İslam tarihinde ortaya çıkan Mehdici kurtuluş hareketlerinden bazı örnekler vermek gerekirse; Muhammed b. el-Hanefiyye (7. asır), Muvahhidler devletinin ilk kurucusu

209 Aynı söyleşi, s. 85

Mağrib Mehdisi Abdullah İbn Tumert (1130), Sudan Mehdisi Muhammed Ahmed (1885), Somali Mehdisi Muhammed b. Abdillah Hassan (1920) ve hareketleri zikre değerdir. Bunların dışında, kendileri doğrudan Mehdi veya Mehdilik adına çıkmasalar da taraftarlarının veya karşıtlarının isnadlarıyla Mehdi'yle ilişkilendirilen ve Mehdici sayılabilecek hareketlerden de bahsedilebilir. Bu bağlamda Babailer isyan (1241), şeyh Bedreddin isyanı (1415-1416), Şahkulu isyanı (1511), Şah İsmail, Pir Sultan Abdal vs. zikredilebilir.[210]

2.3.6.2.2. Millenarizm

Binyılcılıktan söz edildiğinde, 1000 yılına veya 2000 yılına damgasını vuracak felaket veya tam tersine mutluluk beklentisi anlaşılır. Bin rakamı, çağlar boyunca kimi zaman sözcüğü sözcüğüne, kimi zaman da simgesel bir anlayışla ele alındığından, bin yılın bitmesinin yol açtığı korkuyu ifade eden bin yılcılıkla, bin yıllık yeryüzü mutluluğu beklentisi olan binyılcılık arasında sürekli bir karmaşa yaşanıyor.[211]

Nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, binyılcılık, insanların zaman algısıyla ilgili bir olgu olup önemli sosyal boyutlara sahiptir.

Binyılcı inançların Hıristiyan Batı toplumlarında çıkış noktasını Vahiy oluşturmaktadır. Ancak Vahiy'in son derece canlı bir Yahudi kıyamet edebiyatı içinde yer aldığını bilmek gerek. Eski Ahit'te, tehlike içinde bulunan, kıyıma, sürgüne uğramış ya da aşağılanmış Yahudi halkına aydınlık bir gelecek vadeden birçok kehanet vardır. Bunlardan en çok heyecan uyandıranı, İşaya'nın olduğu söylenen kehanettir: "Ve kurt kuzu ile beraber oturacak,

210 İslam tarihinde mehdilik fenomenine dair ayrıntılı bilgi ve sosyolojik yorumlar için bkz. İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, Tah. Derviş el-Cüveydî, 2. bs., el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996, ss. 287-305 vd.; Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, İz Yay., İstanbul 2004; Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1996

211 Aynı söyleşi, s. 89

ve kaplan oğlakla beraber yatacak, ve buzağı ve genç aslan ve besili sığır bir arada olacak, ve onları küçük bir çocuk güdecek. Ve inekle ayı otlanacak, onların yavruları birlikte yatacak, ve aslan sığır gibi saman yiyecek. Ve emzikteki çocuk kara yılanın deliği üzerinde oynayacak, ve sütten kesilmiş çocuk elini engerek kovuğu üzerine koyacak... ve Rab Yehova bütün yüzlerden gözyaşlarını silecek, ve bütün dünya üzerinden kavminin utancını kaldıracak. Çünkü Rab söyledi." (İşaya, 11: 6-8; 25: 8) Hıristiyan binyılcılığına köklü bir biçimde damgasını vuran Eski Ahit'in metinleri arasında Daniel'in Nebukadnetsar'a anlattığı ünlü rüyasını da hatırlamak gerekir. Yukarıdan aşağıya doğru sırayla daha değersiz nitelikte dört farklı malzemeden yapılma bir heykel, nasıl olduğu anlaşılmadan dağdan düşen bir taş tarafından devrilir. Daniel'e göre heykel, birbiri ardına çökecek olan dört krallığı ve bunların yerini alacak olan sonsuz bir beşinci krallığı simgeliyordu. (Daniel, 2: 31-45) XVI. yy'da, devrimci Thomas Müntzer bu metni Saksonya prensleri önünde yorumladı ve XVII. yy'da binyılcılığın İngiliz savunucuları, kendilerini "Beşinci Krallığın Adamları" olarak adlandırdılar.[212]

Ama kuşkusuz Hıristiyan binyılcı anlayışının asıl temelini, Aziz Yuhanna'ya ait olduğu söylenen Vahiy oluşturur; "bin yıl" deyişine burada açıkça yer verilir. Yazar, burada gökyüzünden bir meleğin indiğini ve Ejder'i, bir başka deyişle kötülüğü "bin yılığına" zincire vurduğunu görür. Bunun üzerine din şehitleri ve canavar'a ve suretine tapınmayı kabul etmeyen herkes"... dirildiler, ve Mesih ile beraber bin yıl saltanat sürdüler... Birinci kıyamet budur... Ve bin yıl tamam olunca, Şeytan zindanından çözülecektir... milletleri... saptırmak... üzre çıkacaktır." (Vahiy, 20: 1-8) Bunun üzerine Tanrı'nın kötülükle son savaşı, ardından herkesin dirilişi –çünkü, bin yıllık egemenlik boyunca, yalnızca doğrular dirilecektir- ve son olarak da Son Yargı gerçekleşir. Bu da, özde binyılcı anlayışın temelini oluşturur. İçinde yaşadığımız za-

212 Aynı söyleşi, s. 90

manla bu zamanın mutsuzlukları ve suçlarıyla Son Yargı'yı izleyecek sonsuzluk arasında yeryüzünde ara bir barış ve mutluluk döneminin yer alacağına duyulan inançtır. O zaman, İsa dirilecek "doğru, namuslu insanlar"la birlikte yeryüzünde egemen olacaktır. Bu egemenliğin öncesinde ve sonrasında yıkımlar ve savaşlar olacak, ikincisi birincisinden daha kısa olacaktır."[213]

Binyılcılık bağlamında önemli konularından biri de, binyılcı hareketlerin şiddetle bağlantılarıdır. Binyılcı hareketler, itiraz, protesto ve isyan hareketidirler. Kimi millenarist topluluklar Milenyum'u zorla kabul ettirmek istemişlerdir. Örneğin 1420'li yıllarda Çek radikallerin eylemleri, 1525'te Thomas Müntzer'in başını çektiği Türingen "köylüleri"nin ayaklanması, 1534-1535'te Münster'in İsa'nın buraya inerek yeni Kudüs'ü kuracağına inanan Anabaptistlerce kuşatılmasıdır.[214]

Roma egemenliğindeki İber ülkeleri (Lusitania) dışında, Portekiz'in XV yy' dan XVII. yy'ın sonuna değin köklü binyılcı akımların etkisi altına girdiği yeterince bilinmez ve bunlar bilinmeyince de bu ülkenin tarihini anlamak imkansızdır. Bu nedenle "Portekiz'de oldukça uzun bir süre halkın anlayışını haklı tutarak ve aynı anlatımı koruyarak Mesihçiliğin sürüp gitmesinin, Yahudi halkı dışında tarihte benzeri bulunmadığı" yazılabilmiştir.[215]

"Döneminin en ünlü Portekizli vaizi olan ve ülkesinde barok yazının en ünlü isimleri arasında sayılan Cizvit Antonio Vieira (1608-1697), aslında gerçek bir binyılcıydı. Brezilya'da doğmuş, yaşamının büyük bir bölümünü orada geçirmiş ve orada ölmüştür. Yerlilerin yorulmak bilmez bir savunucusu olmuştur."

Binyılcı görüşlerini üç temel kitapta[216] dile getiren "Vieira, kitaplarında Davud'un, İşaya'nın ve Daniel'in kehanetlerinin

213 Aynı söyleşi, ss. 90-91

214 Aynı söyleşi, s. 97

215 Aynı söyleşi, s. 97

216 Bu kitaplar, *Portekiz Umutları* (1659), yarım kalan *Geleceğin Tarihi* ve yine yarım kalan *Kehanetlerin Anahtarı* adını taşımaktadırlar.

Beşinci Krallık'ı haber verdiğini kanıtlamak için büyük zaman harcamıştır ve dünyanın ucuna yaptığı keşif yolculuklarını, bu imparatorluğun ortaya çıkışının başlangıcı olarak görmüştür." Ona göre beşinci bir imparatorluk, kesin olarak bu dünyada kurulacaktır. Onun bakış açısında İsa, yeniden düzene girmiş dünyada doğrudan hükümranlık etmeyecek, egemenliğini iki temsilcisi, yani papa ve Portekiz kralı aracılığıyla sürdürecek, Kilise de kusursuzluğun en son aşamasına ulaşmış olacaktır. Kudüs tüm refahı içinde yeniden kurulacaktır. Günah, dinsizlerin imana gelmesiyle ve imana gelmeyen günahkârların erken ölümüyle ortadan kalkacaktır. Bu beşinci Krallık'ta, hayat bugün olduğu gibi tarım, sanayi ve ticaretle sürecek, ama savaş olmayacaktır. Bu kusursuzluk durumu, Deccal'in geri dönmesinden ve dünyanın sonunun gelmesinden önce bin yıl devam edecektir. Lizbon, İsa'nın yeryüzündeki hükümranlığının merkezi olacaktır. Çünkü Lizbon, Vieira'ya göre, en orantılı ve Yüce Mimar'ın belirlediği en elverişli kenttir. Kıyısında açık iki kol gibi uzanan iki burnun arasında, bugün henüz bilinmeyen topraklarda yaşayan ve bu adın getirdiği aşağılamadan kurtulacak halklar da dahil olmak üzere, aralarındaki dayanışmanın ayrımına varacak olan bütün milletlerin gönüllü itaatkârlığını beklemektedir. Papa, imparatorluğun tek ruhsal yol göstereni olurken, yeryüzünün imparatoru niteliğini kazanan Portekiz kralı da evrensel yargıç olacak. Bugün milletlerin birbirlerini yok ettiği bütün sürtüşmelere bir son verecek ve tüm dünyayı, bütün peygamberlerin dile getirdiği İsa'nın barışı içinde tutacak.[217]

Görüldüğü gibi dünyanın sonu, kıyamet inancı, Mehdi inancı, Mesih veya İsa inancı ve millenarizm birbiriyle de ilişkili olarak zamanla doğrudan ilgili olup sosyal grup ve hareketlerin oluşumu ve bu grup ve hareketlerin toplumsal ve siyasal düzenin sürdürülmesinde veya değiştirilmesinde çok etkilidirler.

217 Jean Delumeau, aynı söyleşi, ss. 98-99

2.4. Uğurlu ve Uğursuz Zamanlar

İnsanlar, zamanı uğurlu ve uğursuz olarak taksim edebilmektedirler. Bu belki de bütün kültürlerde vardır. Sözgelimi haftanın bazı gün veya vakitlerini uğursuz, bazı gün veya vakitlerini ise uğurlu addeden ve işlerini bu uğurluluk ve uğursuzluğa göre yapan insanlardan bahsedilebilir.

"İlkel zihniyet için, zaman tek ve türdeş bir bütün değildir. Onun arada sırada hiyerofanik olabileceğinden ayrı olarak zaman pek çok biçimde, farklı yoğunluklarda ve amaçlarla kendini gösterebilir. Lévy Bruhl, Hardeland'ı izleyerek, Dayaklarda beş ayrı zaman olduğunu ortaya koymuştur. Bu zamanlar, aynı gün içinde bile değişebilmektedir. Örneğin Pazar günü: "1. Güneşin doğuşu bir işe başlamak için en iyi zamandır. Bu saatte doğan çocuklar mutlu olurlar. Ama günün bu saatinde ava ve balığa gitmemeli ya da yolculuğa çıkmamalıdır. Aksi halde her eyleminiz başarısızlıkla sonuçlanır. 2.Sabah saat dokuz uğursuz andır, bu saatte başlanan hiçbir şey başarıya ulaşamaz, bununla birlikte bu saatte yola çıkarsanız eşkıyalardan korkmanıza gerek yoktur; 3.Öğle, bol talihli zaman. 4.Öğleden sonra saat üç savaş zamanı, düşmanlar, eşkıyalar, avcılar, balıkçılar için şanslı, yolcular için talihsiz zaman; 5. Güneşin batışı kısa süren "talihli zaman". Bu konuda pek çok örnek verilebilir. Her dinde, talihli günler talihsiz günler, aynı gün içinde talih açısından mükemmel anlar, "yoğun" dönemler, "bölünmüş" dönemler, "güçlü" ve "zayıf" zamanlar vb. vardır. Dikkatimizi çeken bir olgu da belirli bir ritüel sistemi içinde bile, ona biçilen tüm değerlerden ayrı olarak zamanın türdeş bir yapı sergilememesidir. Kimi dönemler uğurlu kimi dönemler uğursuzdur."[218]

Taoizm, evlenilecek veya başka bir eve nakledilecek, ya da elbiselerin kesip biçileceği uğurlu veya hayırlı günlerle, ev, tapınak ve gemilerin tamir işlerinin yapılmasına başlanacağı günleri; ev

218 Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2003, s. 374

yapmaya başlanacak, alışveriş yapılabilecek, akrabalarla buluşulabilecek, arkadaşlarla görüşülebilecek, para alınabilecek, ilk kez çocuğun okula gönderileceği vs. günleri belirtir.[219]

Sorokin ve Merton, Muhammedan (Muhammed taraftarı demektir, fakat Müslümanlar için bu isimlendirme, Müslümanların inancı ve İslam'ın Peygambere yüklediği anlam dikkate alındığında uygun düşmemektedir) demeyi tercih ettikleri Müslümanların da günlere anlamlar yüklediklerini, bu bağlamda Pazartesi, Çarşamba, Perşembe ve Cuma günlerini uğurlu, şans getiren, Salı, Cumartesi ve Pazar günlerini ise uğursuz günler olarak telakki ettiklerini söylemektedir.[220] Ancak bu genelleme bilimsel değildir. Zira öncelikle Müslümanlar denildiğinde farklı kültürel özellikleri olan birden fazla toplum vardır. Elbette her kültürde olduğu gibi Müslümanlarda da, tabii ki özellikle halk Müslümanlığında uğurlu günler ve uğursuz günler telakkisi mevcuttur. Ama Müslüman toplumların herbirinde bu telakki farklıdır. Örneğin Türkiye ile Arabistan'da veya İran'da farklı telakkiler söz konusudur. Türkiye'de popüler kültürde insanların çalışma ve evlenme vs. biçimlerini etkileyecek derecede bir gün anlayışı vardır. Bu anlayışa göre bazı günler uğurlu veya hayırlı, bazıları ise uğursuz ve kötü olarak telakki edilir. Ancak tüm Türkiye'de dahi aynı telakki geçerli değildir, yöresel ve bölgesel farklılıklar söz konusudur. Bu bağlamda bazı yörelerimizde kadınlar, Çarşamba günü çamaşır yıkamayı, Cuma günü hamama gitmeyi uğursuzluk addederler. Yine bazı yörelerimizde Salı günleri çamaşır yıkamak günahtır. Yine cuma günleri, cuma namazı bitimine kadar bitirilmeyen çamaşır uğursuzluk getirir. Cuma ve salı günleri yeni bir işe başlamak uğursuzluk getirir.[221] Bazı

219 J.J.M. de Groot, *Religion in China: Universism a Key to the Study of Taoizmand Confucianism* , The Knickerbocker Press, New York, 1912, s. 243

220 Pitirim A. Sorokin –Robert K. Merton, "Social Time: A Methodological and Functional Analysis", s. 622

221 Bkz. Karpuzlu Belediyesi İnternet sitesi: http://www.karpuzlu.bel.tr/yoresel/inanclar/mec_dev.asp?id=178, 24.01.2010

yörelerimizde insanlar Salı günü seyahate çıkmayı uğursuzluk saydıklarından o gün seyahat etmezler. Bazı yerlerde Çarşamba günü süt içmek, ev satın almak iyi değildir. Bazı yerlerde Cuma günü ev süpürmek günahtır. Yine bazı günlerde evlenmenin ve bazı gecelerde gerdeğe girmenin uğursuzluk getireceği, eşlere zarar vereceği, doğacak çocuğun sakat veya engelli olabileceği gibi inançların olduğu yörelerimiz var. Bu örnekler çoğaltılabilir, ancak konumuzun sınırları içinde bu kadarı yeterlidir.

Bu telakkiler bir şekilde bazı kitaplardan da destek alabilmekte veya kaynaklanabilmektedir. Mesela Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetnâme* adlı eserinde bazı gün ve gecelerle vakitlerin cinsel ilişki için iyi sonuçlar getirmeyeceği ileri sürülür. İbrahim Hakkı'ya göre evli çitf, gündüz öğleden önce cinsel ilişki kurarsa, çocuk hakîm ve kerîm olur, fakat gündüz öğleden sonra kurarsa, doğacak çocuğun gözü şaşı olur, eğer çift arasında cinsel ilişki Pazartesi gecesi kurulursa, çocuk Kur'an hafızı olur, Pazar gecesi kurulursa çocuk yol kesici olur vs.[222] Görüldüğü gibi İbrahim Hakkı, cinsel ilişkinin vakti ile bu ilişkiden doğacak çocuğun şekli, durumu, karakteri vs. arasında bağlantı kurmaktadır.

Çeşitli dinlerdeki bazı gün yaklaşımlarından dolayı da bazı günlerin uğurluluğu anlayışı ortaya çıkmıştır. Örneğin Cumartesi günü Yahudilikte, Pazar günü Hıristiyanlıkta ve Cuma günü de İslam'da daha önemli veya kutsal addedilen günlerdir. Bu dinlerin mensupları, bu günlere dinlerinin yüklediği anlamlara göre yaklaşmaktadır.

Grekler arasında da takvimdeki günler talihli ve talihsiz olarak belirleniyordu. Greklerde takvimin, uğurlu ve uğursuz günlerin tam bir belirlenmesiyle kesin olarak kutsal bir karakteri vardı. Örneğin dördüncü ve yirmi dördüncü gün, bazı işler için tehlikeli günler, beşinci gün kesinlikle uğursuz gün, on altıncı gün

222 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, el-Matbaaü'l-Kübrâ, Bulak 1251/1835, s. 541

bir kız için kötü bir doğum veya evlilik günü vs. olarak telakki ediliyordu.[223]

2.5. Zaman ve Akış

Ninni değil dinlediğin velvele
Kükreyerek akmada müstakbele
Bir ebedî sel ki zamandır adı
Haydi katıl sen de bu coşkun sele
Mehmet Akif Ersoy

Zaman bir nehir gibi akmakta ve içinde olaylar meydana gelmektedir. Hayat denilen şey, zamanda bir akış ve süreklilik-tir. Zamanın akışı; insanların hayatlarını, tecrübelerini, zaman içinde yaşadıkları veya içinde yeraldıkları olayları, tarihlerini, şimdilerini, hatta "gelecek"lerini ifade eden bir kavramsallaş-tırmadır. Buna binaen zamanın akışından bahsedilmesi, esa-sen toplum ve tarihten bahsedilmesi toplumsal değişimden söz edilmesi demektir.

2.5.1. Toplumsal Değişim ve Zaman: Toplumsal Değişim Veçhesi Olarak Zaman

Her gün bir yerden göçmek ne iyi
Her gün bir yere konmak ne güzel
Bulanmadan, donmadan akmak ne hoş
Dünle beraber gitti cancağızım.
Ne kadar söz varsa düne ait
Şimdi yeni şeyler söylemek lazım.
Mevlana

223 P.A.Sorokin-R.K.Merton, "a.g.m.", s. 622

Zaman, değişimle anlam kazanır. Zamandan bahsedildiğinde değişim ve hareketten bahsediliyor demektir. Tersi de doğrudur. Nitekim zihin veya düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde veya değişmeyi fark etmediğimizde zamanın da geçmediğini düşünürüz.[224] Esasen zamanın varlığı, değişimle doğrudan bağlantılıdır. İbn Sina'ya göre zaman, önce ve sonra var ise, sürekli yenilenen bir halin varlığı ile var olabilir.[225] Değişim, zaman içinde meydana gelir. Bu anlamda zamanla her şeyden önce değişebilen varlıklarda karşılaşılır.[226] Bilindiği gibi değişim, basitçe önceki durum veya var oluş biçiminde meydana gelen farklılaşma veya çeşitlenmeler olarak ifade edilebilir.[227] Sosyolojik anlamda ise toplumda zaman içinde meydana gelen köklü değişikliklere sosyal değişim denmektedir. O halde değişimden söz edildiğinde mutlaka zamandan da söz ediliyor demektir. Tabii ki zamandan söz edildiğinde de mutlaka değişimden de söz ediliyor demektir. Değişimi zamanın dışında veya zamanı değişimin dışında düşünmek olası değildir. O halde zaman ile değişim biri olmadan diğeri de olmayan, birbirinden ayrı düşünülemeyecek iki ayrı olgudur.

Demek ki sosyal değişim, sosyal zamanla yakından ilgilidir. Zaman tecrübesi ve fikri, gerçekliğin değişen doğasından çıkmaktadır. Bir değişime referansta bulunmaksızın zamanı düşünmek ve anlamak imkansızdır. Tabii ki tersi de doğrudur. Yani zamandan ayrı değişim de düşünülemez. Bir değişimden, bir şeyin değişmesinden, bir halden başka bir hale geçişten söz edebilmek, zamanı hesaba katmayı gerektirir.[228]

---

224 Aristoteles, "Fizik", s. 15

225 İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ Fızık I*, Çev. M. Macit-F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 203

226 Heidegger, "Zaman Kavramı", *Zaman Kavramı*, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996, s. 63

227 Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün Çelebi, Toplum Kit., Konya ty., s. 22

228 Bkz. Piotr Sztompka, *The Sociology of Social Change*, Blackwell Publishers, Oxford 2003, s. 41

Molla Sadra'nın ifadesiyle "hareket ve değişim inkar edilemez bir dış gerçekliktir."[229] Zaman, hareketin çocuğudur, nerede hareket yoksa zamana da yer yoktur.[230] Kindî'nin belirttiği gibi her değişim bir zamana bağlıdır.[231] Zaman, değişimde asli unsurdur. Sosyal hayatın bütün boyutlarında değişim kaçınılmaz olduğuna göre zaman da kaçınılmazdır.

Sadrüddin Şirazi'nin hareket-i cevherî teorisindeki[232] zaman yaklaşımından yararlanarak ifade edilebilir ki, toplumsal olayların zamanlı oluşları ve meydana gelişlerine göre sıralanmaları, dış bir etkiden değil, kendi özlerinden kaynaklanır. Zamanın geçişi ve dakikaların ardı ardına gelişini olaylar meydana getirir. Bizzat olayların kendileri birbirlerine göre öncelik ve sonralık durumuna sahiptirler.[233] O halde toplum, özü gereği zamansallığının bir boyutu olarak durağan değil, değişkendir. Esasen evrenin, nesne ve olayların zaman içinde yüzdüğü, hareket ettiği algısı veya görünümü, bütün kainatın hareket, değişim ve dönüşüm içinde olmasıyla doğrudan ilgilidir.[234]

Toplumsal değişimin zamanla ilişkisi söz konusu olduğunda zamanın yönü konusu, yani lineer mı, döngüsel mi ya da sarmal mı olduğu hususu gündeme gelir. Sosyolojide sosyal değişim olgusuna ilişkin farklı yaklaşımlara bakıldığında da, farklılıkların daha çok zamana yüklenen anlamlardan kaynaklandığı anlaşılır. Örneğin evrimci sosyal değişim kuramlarının ilerleyen doğrusal bir zaman anlayışının varlığından hareket ettikleri, döngüsel sosyal değişim kuramcılarının zamanın düz çizgi halinde ilerleyen değil, çevrimsel ve dolayısıyla tarihin hareketinin çevrimsel

229 Abdulkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, Çev. Hüseyin Hatemi, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 23

230 *A.e.*, s. 29

231 Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risaleler* (Haz. ve Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 151

232 A. Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, Çev. Hüseyin Hatemi, İnsan Yay., İstanbul 1995

233 *A.e.*, s. 59

234 *A.e.*, s. 67

(döngüsel, dairesel) bir hareket olduğu, toplumların yükseliş ve çöküşlerinin sürekli dairevî bir hareket izlediği anlayışından hareket ettikleri bilinmektedir.[235]

Toplumda sosyal değişimin görece yavaşlığı ve hızlılığı da değişimin zamansal boyutuyla ilgilidir. Sosyal değişim aktörleri ve değişimin dinamikleri, değişimin hızlılığı veya yavaşlığını etkileyen faktörlerdir.

Esasen toplumsal değişim, kısaca toplumun yapısında meydana gelen köklü değişiklik ve başkalaşımlar olarak kabul edilirse, böyle toplumda bir değişimin gerçekleşmesi nispeten çok geniş bir zaman aralığına ihtiyaç duyar. Günümüzde her ne kadar hızlı değişimlerden söz edilmekteyse de sosyal değişim bağlamında bu "hızlı değişim" de yine kendi içinde geniş bir zamanla, yavaş, derin ve engin bir zaman akışı içinde gerçekleşir.

Şu da belirtilmelidir ki, toplumsal değişim ile zaman arasındaki yakın ilintiden dolayı, sosyolojik anlamda bazı sosyologların, özellikle de işlevselcilerin yaptığı gibi zaman artzamanlılığa, sosyal dinamiğe ve dolayısıyla toplumsal değişimle özdeşleştirilmemelidir. Burada A. Giddens'ın yaklaşımına[236] katılarak sosyal zamanı istikrarın dışında ve değişimle adeta özdeş görmenin, doğru bir tespit ve yaklaşım olmadığı söylenebilir. Sadece sosyal değişimde değil, ayrıca toplumsal istikrarda da zamanın mevcudiyeti söz konusudur. Toplumsal istikrar tekrarlarla, eylem kalıplarının oluşumuyla ve dolayısıyla zamansal akış ve süreklilikle mümkündür. İsitkrar zamanda sürekliliktir. İstikrarlı bir toplumsal düzenden bahsediliyorsa, orada şeylerin şimdi ve geçmiş durumları arasında yakın benzerlikler bulunan bir düzenden söz ediliyor demektir.

Toplumsal yapı sistem, istikrar ve statik, zaman dışı değildir. Gerçekten de pratikte de sabit bir yapıdan, statik bir top-

235 Bkz. Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2006

236 Bkz. Anthony Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yay., İstanbul 2005, ss. 375-416

lumsal hayattan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla toplumu, toplumsal faaliyet ve eylemleri, zaman-dışı olarak, yani zamanı hesaba katmadan araştırmak ve incelemek mümkün değildir. "Toplumsal etkinliğin araştırılması bizzat toplumsal etkinlikte olduğu gibi zamanın geçmesini gerektirir". Toplumsal etkinliklerin zamansal niteliği uygun biçimde kavrandığında, ne istikrar/değişim, ne de süreklilik/süreksizlik çiftinin birbirini karşılıklı dışlayan kutuplar olmadıkları anlaşılabilir.[237] Ayrıca en radikal toplumsal değişim süreçleri, en katı istikrarlı formlar gibi yapılaşma temelinde zaman içinde meydana gelir.[238]

2.5.2. Zamansallık Olarak Tarih ve Toplum

Tarihsiz toplum düşünmek olası değildir. Toplum, geçmişle, geçmiş bilinciyle, geçmişte yaşanmış olayları idrakle geçmiş içinde var olur. Bu anlamda tarih vazgeçilmezdir. "Tarih kolektif bellektir, insanların kendi toplumsal kimlik kavramlarını ve geleceğe ilişkin beklentilerini oluşturmalarını sağlayan deneyimlerin toplamıdır."[239]

Zamansallık olarak tarih, yani olayların zaman içinde, zamanla birlikte ortaya çıkışları, her sosyal sistemin vazgeçilmez bir özelliğidir.[240] Toplumların, toplum üyelerinin, toplumsal aktörlerin tarihle ilişkileri, zaman kapsamında ele alınabilir. Sosyal zaman için önemli kategorilerden biri, toplumun kendi tarihini belirlemek ve tanımlamak için kurduğu manidar ve önemli ilişkilere göndermede bulunur. Bu, tarihin herhangi bir verili dönemi için vuku bulur. Bu, beşerî varlığın zamanının sosyal olarak en önemli periyodlarını belirleyen ve de fertlerin bu zamana bir nitelik atfetmesine izin veren bir temsil ve sunum çerçevesidir.

---

237 *A.e.*, ss. 376, 399

238 *A.e.*, s. 213

239 John Tosh, *Tarihin Peşinde*, Çev. Ö. Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1997, s. 3

240 A. Giddens, *a.g.e.*, s. 377

Geleneksel toplumlarda zaman bağlamında tarihle ilişkileri belirlemenin en temel kategorileri, ritüeller vasıtasıyla aslî geçmişle fer'î ve şüpheli şimdi arasındaki sınırı örtbas etmek gibi bir işlev icra eden mit ve arketiplere dayalıdır. Geleneksel zamanların toplumlarında hayat döngüleri ve yaş grupları da keskin bir biçimde sistemleştirilir.[241]

Geleneksel toplumlarda tarih, içinde tekrarlanan yeniden yaratmaların devam ettiği bir süreci ifade eder.

Esasen geleneksel insan, tarihe, tarihselliğe sıcak bakmaz. Bilinçli ve istekli olarak tarihi yaratma çabasındaki tarihsel insanın, yani modern insanın aksine geleneksel medeniyetlerin insanı, tarihe karşı olumsuz bir tavır almıştır. Geleneksel medeniyetlerin insanı, tarihi ister periyodik olarak yok etsin, ister durmaksızın tarih-ötesi modeller ve arketipler bularak değersizleştirsin ya da bir bakıma ölümsüzleştirsin, isterse o ana tarih-dışı bir anlam versin (çevrimsel teori, eskatolojik anlamlandırmalar vb.), hiç bir durumda tarihsel olayın bizatihi kendisine kendi başına bir değer vermemiş, başka bir deyişle onu kendisine özgü bir var oluş biçimi olan özgül bir kategori olarak görmemiştir.[242]

Bilindiği gibi birbirine karşıt iki temel tarih ve zaman anlayışı bulunmaktadır. Biri, doğrusal ilerlemeci anlayış, diğeri ise çevrimsel anlayıştır. Belirtmek gerekir ki Ortaçağın doruğunda döngüsel ve yıldızsal teoriler tarih-bilgisel ve eskatolojik spekülasyona egemen olmaya başlamıştır. Daha onikinci yüzyılda yaygınlaşan bu teoriler, bir sonraki yüzyılda, özellikle Arap yazarlardan yapılan çevirilerin ortaya çıkmasından sonra sistematik olarak geliştirilmişlerdir. Kozmik ve coğrafi etkenlerle bunlara bağlı döngüsellikler arasında ilişkiler kurulmaya çalışılmıştır. Özetle olayların periyodik geri dönüşünü açıklayan devresel teori ile desteklenmiş eskatolojik anlayış, Orta çağa egemen olmuştur.

241 G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 38

242 M. Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 135

İfade edilebilir ki aydınlanma ile birlikte ilerlemeci tarih anlayışı yaygınlaşmış, ancak yirminci yüzyılda yeniden döngüsel anlayışlar canlanmaya başlamıştır. Bu canlılıkla birlikte politik ekonomide devre, dalgalanma, periyodik gidiş geliş kavramlarının yeniden itibar kazanmasına, felsefede ebedi dönüş mitosunun Nietzsche tarafından canlandırılmasına, felsefesinde bir Spengler veya Toynbee'nin dönemsellik sorunuyla ilgilenmelerine şahit oluruz.[243]

Bir bilim olarak tarih de zamandan ayrı ele alınamaz. Tarih bir zaman bilimidir. Tarih zamanın geçmişinde meydana gelen olayları ele alır, araştırır ve şimdide yaşayanlarla buluşturur. Tarih, tarihçilerin uğraşlarında olup bitmiş olan geçmişten çıkardıkları şeydir. Buradan da anlaşılacağı üzere, tarih geçmiş demek değildir. Tarih ile geçmiş aynı şeyi ifade etmezler. Tabii ki en genel anlamında tarih geçmişte meydana gelen olayları ifade eder, ama bir bilim olarak tarih, geçmişte meydana gelen olayların tarihçilerin çalışmalarında yeniden ele alınıp kurulmasını ve aktarılmasını belirtir.[244]

Tarihin şimdiyle ilişkisi, daha doğrusu tarihin şimdiyle buluşması, toplumsal hayatın yarını için çok önemlidir. Bu bağlamda toplumsal ilişkilerin bağlamını anlamada tarihin yeri başka bir şeyle doldurulamaz.

Tarihin toplumsal ilişkiler ağı olarak toplum bağlamında ele alınması bize tarihsel sosyolojiyi verir. Bu anlamda tarihsel sosyoloji, tarihi bugün kanalıyla yarına iletmenin bilimidir. Bu bağlamda Giddens sosyoloji-tarih ilişkisi konusuna daha ileri düzeyde yaklaşmaktadır. Giddens'a göre zamandan, tarihten uzak pozitivistik sosyoloji yaklaşımı doğru değildir. Tarih ile sosyoloji arasında ayrım yapmak doğru değildir. Giddens, bu görüşünü ortaya koymakla, kendine ait özel bir araştırma alanına sahip olacak bir tür tarihsel sosyolojiyi savunmaktan daha fazlasını amaç-

243 A.e., ss. 137-139

244 J. Tosh, a.g.e., s. v

ladığını ve tarih ile sosyoloji arasında basit ayrımlar olmadığını söylemek istediğini belirtmektedir.[245]

İnsanlar üç boyutlu zaman içerisinde hayatlarını sürdürürler: Dün, bugün ve yarın. Bu üç boyutu birbirinden ayırmak, birbirinden bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Zira insanlar, dünden gelen birikimlerle geleceği de öngörerek bugünü yaşarlar. Doğal olarak sosyal olay ve olgular da bu üç boyutlu zaman içerisinde varlık gösterirler. İnsan davranışlarını zamanın bu üç boyutu dışında düşünmek, anlamak ve ele almak imkansız gibi bir şeydir. Bu anlamda bir bakıma zaman, bu boyutlarıyla insana hükmetmekte, insanı kendi sınırları dışına çıkarmamaktadır. İnsanlar tarihten gelerek anı yaşarlerken aynı zamanda ortaya koydukları anlayış, zihniyet ve eserlerle, gelecek kuşaklara bıraktıkları maddî ve manevî miraslarla, önceden görme, kestirme ve ideleştirmelerle, önceden yönetme ve yönlendirmelerle yarını da yaşamaya çalışır, aslında yarını bugüne getirirler. Bu zamansal ilişki çerçevesinde bazı takvimî zamanlar, sosyolojik boyut kazanarak insanların özel bir anlam verdikleri bazı olay ve olgularla özdeşleşir, birer tip ve model haline gelerek sosyal zaman[246] olma özelliği elde ederler. Tipleşen ve modelleşen olay ve olgular, başka bir ifadeyle sosyal zamanlar, gelecek kuşakları uzun süre etkisi altına alır ve onların hayatlarını yönlendirirler.[247] Şu halde bir olay ve olguyu sosyolojik düzlemde ele alırken onu dün ve yarından kopuk olarak incelemek, olası görünmemektedir. "Fenomeni meydana getiren, süreçtir."[248] Toplumsal olaylar aynı zamanda tarihî olaylardır. Toplum olayları, zaman içinde gerçek-

245 A. Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*. s. 568

246 M. Rami Ayas, *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı. -Sosyolojik Bir Yaklaşım-*, Akademi Kitabevi, İzmir 1994, s. 1

247 Bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 5. bs., Remzi Kit., İstanbul 1992, ss. 162-164; T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kit., İstanbul 1988, ss. 140-158; Carle C. Zimmerman, *Yeni Sosyoloji Dersleri*, Çev. Amiran Kurtkan, İstanbul Ü. İktisat F. Yay., İstanbul 1964, ss. 4-7

248 Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, KBY., Ankara 1990, s. 7

leşen olaylardır.[249] İnsan, tarih içinde mahiyet kazanır. Yaşayan, canlı olaylar olan toplum olayları, yalnızca tasvir edilmeyi değil, bir açıklanmayı da gerektirirler. Bir toplum olayını açıklayabilmek için de tarihî boyutunun göz önünde bulundurulması gerekir.[250] Kaldı ki tamamen tarihî olan bir olay veya meselenin, büsbütün dünde kalmış bir hadise olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü dün, bugünün içinde mündemiçtir.[251] Başka bir ifadeyle dün, bir bakıma bugündür[252] veya bir anlamda bugün, hala yaşayan bir geçmiştir.[253] Sosyal olayları, toplumsal değişme ve farklılaşmaları, insanlararası ilişki, alışveriş ve etkileşimleri, salt görünüşlerine, dış yüzlerine bakarak açıklamak veya anlamaya çalışmak, gerçekliği olduğu gibi yakalama çabalarını yanlış, köksüz anlamalara götürebilir. Bu bakımdan günümüzde olup bitenleri anlamak için toplumsal tarihî zamanın derinliklerinde olup bitmiş olanlarla irtibat kurmak zorunlu görünmektedir.[254] Dolayısıyla tarihten soyutlanmış bir sosyoloji düşünülemeyeceği açıktır. Günün sosyolojisini yapmak dünün sosyolojisiyle mümkündür. Bugünkü davranışlarımızın, içinde yaşadığımız toplumun ve problemlerinin anlaşılmasında en önemli yöntemlerden biri, tarihe başvurmaktır.[255] Diyebiliriz ki tarihî sosyoloji bir bütün olarak sosyolojinin en temel öğelerinden olmuştur.

---

249 Baykan Sezer, "Türk Sosyolojisinin Tarihle İlişkileri", *Tarih ve Sosyoloji Dergisi*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, s. 1

250 Philip Abrams, *Historical Sociology*, Cornell University Press, New York 1989, s. 2; Baykan Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Kit. Yay., İstanbul 1993, s. 68; İlber Ortaylı, "Tarih ve Sosyoloji", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 51, Yaz 1998, s. 14

251 Fındıkoğlu Z. Fahri, *İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul Ü. İktisat Fak., İstanbul 1958, s. 205; M. Eliade, *a.g.e.*, ss. 7, 57 vd.

252 Nilgün Çelebi, "Dün-Bugün İlişkisi Üzerine Bir Deneme", *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, s. 34

253 Edward Hallet Carr, *Tarih Nedir?*, Çev. M. Gizem Göktürk, 4. bs., İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 28

254 M. R. Ayas, *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı*, Akademi Kit., İzmir 1994, s. 3

255 Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Der. M. Türköne-T. Önder, 3. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 263

Nitekim Marx, Weber, Durkheim gibi sosyologlar, endüstriyalizme geçiş meselesine ve sosyal yapı ile sosyal eylem arasındaki ilişkinin daha genel problemine, tarihî bir süreç meselesi olarak yaklaşmışlardır.[256]

Şimdiki zamanla sıkı ilintili bir olgu olarak tarih, insanın, sosyal olayların varolması ve anlaşılmasında zorunludur. "Şimdiki zaman içinde gelişen tarihe bakış, onda yalnızca geri getirilemez çalışmaya bakar: Ortadan kalkmış olan şey. Ortadan kalkmış olan şeye bakışın sonu gelmez, o kendisi içinde kendini yitirir. Bu, şimdiki zaman tarihi ve zamansallığı geçmiş zamana hiç yaklaşamadığı için, yalnızca başka bir şimdiki zamana iyedir. Geçmiş zaman, böyle bir şimdiki zamana uzak kaldığı sürece, varolmanın kendisi tarihsel değildir. Oysa varolma, kendi olanağı olduğu sürece, kendi başına tarihseldir. Varolma, gelecek zaman içindeki geçmiş zamandır; o yeniden 'nasıl'a döner. Geri dönme tarzı, başka şeylerle birlikte vicdandır. Yalnızca 'nasıl' yinelenebilir. Geçmiş zaman -asıl tarihselliği öğrenmek olarak- her başka şeydir, ama geçmiştir. O benim her zaman yeniden kendisine dönebildiğim bir şeydir. Günümüz kuşağı tarihte olduğunu, hatta tarihle yüklendiğini düşünüyor, *tarihsicilikten* yakınıyor. Hiç de tarih olmayan bir şeye tarih adı veriliyor. Her şey tarihte koyboldığu için, yeniden tarih-üstüne varmak gerektiğini söylüyor şimdiki zaman. (...) Geçmiş zaman asıl tarih olarak 'nasıl'ı içinde yinelenebilir. *Tarihe giriş, ona göre bir şimdiki zamanın her defasında anladığı, gelecekte olma olanağı içinde temelini bulur. Her yorumbilgisinin ilk önermesi budur.* Bu önerme, tarihselliğin kendisi olan varolmanın varlığı üzerine bir şey söylemektedir. Felsefe, tarihi yönteme bakış nesnesi olarak çözümlediği sürece, tarihin ne olduğunu asla ortaya çıkaramaz. Tarih bilmecesi, tarihsel olmanın anlamı ne ise onda yatar."[257]

---

256 P. Abrams. *a.g.e.*, s. 5

257 Martin Heidegger. "Zaman Kavramı". Çev. Saffet Babür. İmge Yay., Ankara 1996. ss. 95-97

Toplumsal olay ve olgular tarih içinde gerçeklik kazanırlar.[258] Tarih, toplumların, toplumsal olayların bağlamıdır. Sosyal olayların sahip olduğu mekan boyutu dahi zamanın dışında değerlendirilemez. Sosyolojinin bizatihi kendisi de, ele aldığı toplum olayları gibi bir toplum olayı olarak diğer sosyal olay ve olgular gibi belli bir tarihî süreç içerisinde, belli bir zaman diliminde, belli bir mekanda ortaya çıkmış ve bugünlere gelmiştir. Üstelik sosyoloji, tarih birikimiyle yaptığı izahlar, bulup çıkarmaya çalıştığı sosyal yasalar ve toplumun çeşitli kesimlerine geleceğe yönelik verdiği umutlarla yarına da uzanmaktadır. Şu halde tarih, dünden bugüne, bugünden yarına uzanan zamansal çizgide nirengi noktasıdır. Tarihsiz bir fert ve toplum düşünmek mümkün değildir. İnsan istese de istemese de tarihi sırtında taşır.[259] İçinde yaşadığımız zaman dilimi içerisinde cereyan eden sosyal olayları anlama ve anlamdırmada tarihe başvurmak zorunludur.[260] Gerçekte insan, geçmişi anlamak ve izah etmekle, yaşadığı anı temellendirmeyi ve yönelinen geleceği bir bakıma öngörmeyi amaçlamaktadır.[261] Esasen insan tarihle iki yönlü bir ilişki içerisindedir. Bir yandan bugünü yaşayan insan tarihle, anlamlı bir hayat sürmek, bugünü anlamlandırmak için ilişki kurarken, bir yandan da yaşamakta olduğu şimdiki zamandan hareketle geçmişi aydınlatır. İnsanlar, başlarına gelen bir olay sayesinde tarihte cereyan eden olayları izah eder ve olaylarla ilgili genel çıkarımlarda bulunurlar.[262]

---

258 Bkz. Ziya Gökalp, "İlm-i İçtima' Dersleri", Haz. Bedri Mermutlu, *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, s. 136; Hans Freyer, *İctimai Nazariyeler Tarihi*, Çev. Tahir Çağatay, AÜDTCF. Yay., Ankara 1977, s. 237

259 Muhammed Abid Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997, s. 18

260 Olivier Lacombe, "Tarih", Çev. Nusret Hızır, *AÜDTCF. Dergisi*, Cilt: II, Sayı: 2, Şubat 1994, s. 237

261 Sadettin Elibol, *İnsanlığın Tarihi Üzerine Bir Giriş Denemesi*, Akçağ Yay., Ankara 1989, s. 8; Friedrich Nietzsch, *Tarih Üzerine*, Çev. Nejat Bozkurt, 2. bs., Say Yay., İstanbul 1994, ss. 61-62, 75, 93 vd.; E. H. Carr, *a.g.e.*, ss. 27-28

262 *A.e.*, s. 13

Tarih anlayışı konusunda modernist bakış açısıyla postmodernist bakış açısı arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. "Bugünü anlamak için tarih şarttır. Zaman çizgiseldir ve mekan sabit, değişmez, ölçülebilir bir şeydir" biçimindeki modernist bakışaçısı, postmodernizm tarafından sorgulanmıştır. Postmodernizm zamana ve mekâna daha çok, tarihe ise daha az ilgi gösterilmesi çağrısında bulunarak bu terimlere yüklenen öncelikleri tersine çevirir. Postmodernistler, bütün bu boyutlarda cüretkâr ve küstahca olduğunu düşündükleri değişiklikler yapmayı önerirler.[263]

Şuna da işaret edilmelidir ki, modern tarih anlayışında Batı merkeze alınarak insanlık tarihi tipleştirilmiş, dilimlendirilmiş, Eski Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ ve Modern Çağ biçiminde bölümlendirilmiştir. Her bir zaman dilimi de kendine özgü bir takım insanî ve toplumsal özelliklerle izah edilme yoluna gidilmiştir. Spengler'e göre[264] bu tür bir bölümleme, "bütün tarihsel düşüncemize tamamen hâkim olan inanılmaz derecede mânasız ve yavan bir plan"dır.

Tarih bağlamında zaman konusunda tarih-iktidar ilişkisine de yer vermek gerek. Tarih boyunca ve günümüzde gücü, erki ve devleti elinde tutanlar, tarihi kendi istedikleri gibi yazmak veya yazdırmak suretiyle tarihe hükmetmek, zamanı kontrol etmek, kendi istedikleri biçimde bir bellek oluşturmak ve toplumu denetlemek isterler. Bu bağlamda devletlerin resmi tarihçilerini hatırlamak gerek. Çoğu tarih kitabında iktidarlara göre bir bölümlendirmenin yapılması, konu başlıklarının siyaset temelinde atılması da bunun göstergesidir. Tarihin bu çerçevede okunduğu bir toplumda insanlar tahrif edilmiş bir tarihle olayları yanlış değenlendirir.

---

263 Pauline Marie Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, Çev. Tuncay Birkan, Ark Yay., Ankara 1998, ss. 11-112

264 Oswald Spengler. *Batının Çöküşü*, Çev. Giovanni Scognamillo-Nuray Sengelli, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1997. s. 30

2.5.3. Geçmiş, Şimdi ve Gelecek

Gök mü yoksa böcek mi önce
Duruşur bir anda geçmişle gelecek.
Melih Cevdet Anday

Günler yürüdükçe gül gelir, lâle gelir...
Zambakların etrafına bir hâle gelir...
Ârif, iki üç daha beklerse eğer,
Salkım, avucundan taşacak hâle gelir.
Arif Nihat Asya

Zamanın birbiri ardınca gelmesi, sürekli bir şekilde devam etmesi ve bu devam boyunca önce, şimdi, sonra veya geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bölümlenmesi, zamanın sosyal boyutlarının anlaşılmasında önemli bir noktadır.

Kindîye göre zaman kesintisiz niceliklerdendir; geçmişle gelecek arasında ortak bir sınır bulunmaktadır. Zamanın ortak sınırı, geçmişin sonu ve geleceğin ilki olan andır.[265] Anın geçmişi geleceğe bağlayan bir şey olduğu söylenebilir. Ancak ikisi arasındaki anın sürekliliği yoktur. Çünkü biz onun varlığını düşünmeden önce o sona ermektedir. İşte bu an zaman değildir. Fakat bir an ile diğer an arasındaki mesafe akılda tasarlanacak olursa, ikisinin arasında zamanın bulunduğu düşünülebilir. O halde bu, zamanın öncelik ve sonralıktan başka bir şey olmadığının delili sayılmalıdır. Bu durumda zaman hareketi sayan bir sayıdır. Lugatçılara göre kesintili ve kesintisiz olmak üzere iki tür sayılan olduğu düşünülürse, zaman kesintili olmayıp kesintisiz sayı-

265 Kindî. "İlk Felsefe Üzerine". *Felsefî Risaleler* (Haz. ve Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002. ss. 154

lardandır. Kesintisiz denilen zamanın tarifi de geçmiş ile gelecek arasını birleştiren hayalî andan ibarettir.[266]

Bir yaklaşımla, "gerçek"te zamanın devam etmesinden, süreden, zamanın akıcılığından bilincimize akseden şeyi ifade edecek hiçbir işaret yoktur. Akan sular üzerine kurulmuş köprüler, kemerleri altından akan suları takip etmedikleri gibi ilim de oluştaki hareketleri takip etmez. Bununla birlikte tevalinin, zamanın akışının olmadığı söylenemez. Bu hem bir fenomendir, hem de insanlar, bu fenomenin bilincine sahiptir. Dolayısıyla gelecek ile şimdi birarada verilmiş olacak yerde geleceğin şimdiden sonra gelmesi, hatta gelmek zorunda olmasının bir sebebi bulunmaktadır. Bunun sebebi, geleceğin şimdide tamamıyla taayyün etmemiş olmasıdır.[267]

"Olayların akışını yaşayan ve algılayan insanların geçirdiği değişimlerle ilişkilendirilen zaman kavramlarına örnek olan "şimdi", "geçmiş" ve "gelecek" kavramları, evrenin beşinci boyutunun karakteristik özelliğini temsil ederler. İnsanların işin içine girmeleriyle evrenin dört boyutuna bir beşinci boyut katılır. Üç boyutlu mekânın ve dördüncü boyut olan zamanın yanı sıra insanların zamanı yaşayış ve algılayışı da bilincin, deneyimin, olayları yaşamanın ya da bu anlamdaki insana özgü niteliklerin önceki dört boyuta eklenmesi demektir. İnsanların ulaşabilecekleri alanda yer alan her şey, insan ürünü semboller sayesinde temsil edilebilir ve yaşanabilir hale gelir ve artık bunları belirlemek için dört değil beş boyutlu bir evreni esas almamız şarttır. Günümüzün zaman anlayışının da kaynağını oluşturan ve gelişmekte olan sentez yeteneği, bu beşinci boyutun karakteristik özelliğini yansıtmaktadır."[268]

---

266 Kindî. "Beş Terim Üzerine", *Felsefî Risaleler* (Haz. ve Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002, ss. 284-285

267 Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. Şekip Tunç, 2. bs., MEB. Yay., İstanbul 1986, s. 435

268 N. Elias, *a.g.e.*, s. 113

"Geçmiş", "şimdi" ve "gelecek" kavramlarının insan zekâsı karşısına koydukları bilmece, bunların, peş peşe akıp giden olayların zaman yapısı ile kurdukları yer değiştirici, kaygan ilişkidir. Bugünün geleceği, yarının şimdisidir ve bugünün şimdisi, yarının geçmişidir."[269]

Geçmiş, bugün üzerinde, bugünün sosyal ve kültürel hayatı üzerinde çok etkilidir; o kadar etkilidir ki bugün kanalıyla gelecek üzerinde de güçlü bir etkiye sahip olmaktadır. Geçmiş, insanın her bir anın geçici olmayan gerçekliğini bulduğu zamandır. "Geçmiş, bir anlamda, içinde yaşanılan zamandan çok daha gerçektir, en azından çok daha dayanıklı, çok daha süreklidir. Şimdiki zaman akıp gider, kaybolur, parmaklarımızın arasından kum gibi kayar. Maddi ağırlığına ancak anılarda kavuşur. Bilindiği gibi Hazreti Süleyman'ın yüzüğüne şu satırlar kazılmıştır: "Her şey gelip geçicidir." Buna karşılık etik anlamı içinde zamanın tersine çevrilebilirliğini de düşünmek gerek. İnsan açısından zaman, arkasında hiçbir iz bırakmadan ortadan yok olmaz." Çünkü insan için zaman, manevî bir kategoridir. İçinde yaşanılan zaman, insan ruhuna zaman içinde kazanılmış tecrübeler olarak yerleşir.[270]

Geçmiş, şimdi ve gelecek ya da dün, bugün ve yarın gibi zaman kavramları, fiziksel olayların tabiat denilen düzlemine uygulanamazlar. Çünkü tabiat düzleminde olayların birbirleri ile bağlanışı, mekanik nedensellik ilkesine göre gerçekleştirilir.[271] Oysa sosyal temelli olan bu kavramlar, mekanik içerikli ve donanımlı değillerdir.

İnsanların sebep ile sonuç arasında kurduğu bağ, zamanın gündelik hayatta somutlaşmasını temin eder. Gündelik hayatımızda sonuçları elde ettikten sonra sebep veya sebepleri fırlatıp

269 N. Elias, *a.g.e.*, s. 106

270 Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, Çev. Füsun Ant, 3. bs.. Afa Yay., İstanbul 2000, s. 66

271 N. Elias, *a.g.e.*, s. 111

atamayız. Sonuçlarla uğraşırken bir şekilde sebeplere geri döneriz ve bilincin yardımıyla zamanı geri döndürürüz.[272]

Zamanın var olup olmaması, zamanın bir nesne olup olmaması, zamanın birbiri ardınca gelen veya akan sürelere sahip olması gibi konular çerçevesinde önemli bir konu olan geçmiş-şimdi-gelecek, öyle sanıldığı gibi kolay izah edilebilecek bir fenomen değildir. Aristo'ya göre zamanın "ya hepten varolmadığı ya da kaygan, ele avuca gelmez bir şey olduğu şunlardan çıkartılabilir: Zamanın bir parçası varolmuştur, /artık/ yoktur; öteki parçası ise olacaktır, henüz yoktur. Hem sınırsız zaman hem de ele alınan her zaman bu parçalardan bileşiktir. Ne ki varolmayanlardan bileşik olan bir şeyin varlıktan pay almasının imkansız olduğu görülse gerek. Öte yandan, parçalanabilen bir nesne varsa, varolduğu sürece onun ya bütün parçaları ya da kimi parçaları vardır. Oysa zaman parçalanabilir olmasına karşın parçalarının biri olup bitmiş, biri olacak, hiçbiri yok; 'şimdiki an' ise zamanın bir parçası değil, çünkü parçanın bir ölçüsü vardır, bütünün parçalardan kurulması gerekir. Oysa zaman 'şimdiki an'lardan birarayа gelmiş gibi görünmüyor. Kaldı ki geçmiş ile geleceği ayırır gibi görünen 'şimdiki an' acaba hep bir ve aynı mı kalıyor, yoksa hep başka, hep değişik bir şey mi, bunu görmek kolay değil..."[273]

Geçmiş, şimdiki andan bir an öncesi tarihtir. Gelecek, şimdiki andan bir an sonraki zamandır. Şimdi ise, zamanın sürekliliği, bağlantısıdır. Geçmiş ile gelecek zamanı birbirine bağlayan zamandır. Bir zamanın başı, ötekinin sonudur.[274]

"Hiçbir şey olmamış olsaydı, geçmiş zaman olmazdı; hiçbir şey olacak olmasaydı gelecek zaman olmazdı; hiçbir şey olmasa şimdiki zaman olmazdı."[275] Fakat bu üç zamanın zihinde var olduğu hesaba katıldığında, geçmiş, şimdi ve gelecek biçiminde

272 A. Tarkovski, *a.g.e.*, s. 66

273 Aristoteles, "Fizik", *Zaman Kavramı*, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996

274 "Aynı m.", s. 29

275 Augustinus, "İtiraflar", *Zaman Kavramı*, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996, ss. 47 vd.

bir tipoloji yerine "geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman" biçiminde bir tipleştirme yapmak uygun görülebilir. Buna göre geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman *anı*, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman bir *anlık görü*, gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman ise *beklenti* olarak mevcuttur.[276] Heidegger'in ifadeleriyle "Gelecekte olmaklık zamanı verir, şimdiki zamana biçim kazandırır ve geçmiş zamanı, yaşanmış olanın 'nasıl'ında yinelettirir. Zaman açısından bakıldıkta bu şu demektir: *Zamanın temel görüngüsü gelecek zamandır*. Bunu görmek için ve ilginç bir paradoks sunmamak için, şu andaki varolma, kendi koşusuna tutunmak zorundadır. Bununla şunu gösterir: Zaman ile özgün bağ bir ölçme değildir. Yeniden koşuya dönmek, doğrudan içinde bulunduğum işleyişin 'nasıl'ının kendisidir. Bu dönüş asla 'sıkıcı' diye adlandırılan, tüketilen, kullanılan şey olamaz. Şu andalık, şu açıdan olağanüstüdür: O asıl zamana koşu ile her zamanı kendisi için şu ana özgü olarak taşır. Aslen uzunluk taşımadığı için zaman asla 'uzun' olamaz. Geçmişin 'ne zaman'ına ve 'daha ne kadar'ına ilişkin soru olarak anlaşıldığında '-e koşu' boşa gider, çünkü geçmişle ilgili 'daha ne kadar' ve 'ne zaman' anlamındaki sorular, hiç de bizim niteliğini belirttiğimiz imkan içinde, geçmişle ilgili değildir. Onlar düpedüz 'henüz geçmemiş'e yapışırlar, benim için olasılıkla henüz kalan şeyle ilgilidirler."[277]

"Gelecek zaman, öznenin bağlı olduğu şimdidir; geçmişin asıl gelecekte olması değil, geçmiş zamanın kendisinin onunki olarak biçimlendirdiği gelecek zamandır bu, çünkü asıl gelecek zaman olarak geçmiş asla şimdiki zaman olamaz. Öyle olsa, 'hiç' olurdu. Öznenin bağlı olduğu gelecek zamanlık, şimdiki zamanın kayrası ile öyledir. Şimdiki zamandaki dünya içine karışmak olarak varolma, insanın ilerlemesi, kültür vb. konulara özen içinde

276 "Aynı m.", s. 55

277 Heidegger, "Zaman Kavramı". *Zaman Kavramı*. Çev. Saffet Babür. İmge Yay., Ankara 1996. s. 85

gelecek zamanı yakaladığını söyleyen asıl gerçekliğinden uzaklaşmış olmayı hiç de istemez."[278]

"Doğa zamanında zamanın ne olduğunu anlamaya çalıştığımızda, *şimdiki an*, geçmiş zaman için *ölçüdür*. Demek ki, zaman zaten şimdiki zaman olarak açıklanmış oluyor. Geçmiş zaman 'artık-olmayan-şimdiki zaman' olarak, gelecek zaman belirsiz 'henüz-olmayan-şimdiki zaman' olarak yorumlanmış oluyor'. Geçmiş zaman geri getirilemez, gelecek zaman belirsizdir."[279]

Zamanın şimdisine ilişkin olarak işaret edilmelidir ki Stoacılara göre, şimdiki zaman yoktur; şimdiki denilen, geçmişle geleceğin bağlantısı, bileşimidir.[280]

Sosyolojik açıdan bakıldığında, dün, bugün ve yarın, başka bir ifadeyle geçmiş, şimdi ve geleceğin var olduğunu söylemek mümkündür. Sosyal ilişkiler, geçmiş, şimdi ve gelecekle kurulur. Geçmiş, şimdi ve gelecek veya dün, bugün ve yarın dediğimiz zaman, aslında olanları, ilişkileri, olanların olmakta olanlar üzerindeki etkilerini ve şimdiki olaylarla birlikte yarın olacaklar üzerindeki etkilerini ya da yarın hangi olayların ortaya çıkmasına neden olacaklarını ifade etmiş oluyoruz. Bu anlamda geçmiş veya dünkü gün, bugün itibariyle ölmediği gibi, bugün de yarın itibariyle ölmüş olmayacaktır.[281] Zira dünsüz, geçmişsiz bir şimdi düşünülemeyeceği gibi geleceksiz, yarınsız bir şimdi ve geçmiş de düşünülemez. Dünsüz bir buraya ve şimdiye ait toplum olamayacağı gibi yarınsız bir şimdiye ait toplum da olamaz. Toplumu var kılan en önemli özelliklerden biri geçmiş ve geleceği ve bu ikisine bağlı olarak şu anıdır.

Geçmiş, şimdi ve geleceği, daha dar zamansal düzlemde, yani mikro çerçevede kullanırsak, önce, şimdi ve sonra olarak ifade

278 "Aynı m.". s. 89

279 "Aynı m.", ss. 91-93

280 Montaigne, *Denemeler*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, 29. bs., Cem Yay., İstanbul 1997, s. 167

281 Krş. *a.e.*, s. 168

ederiz. Gündelik hayatta önce, şimdi ve sonra, davranışlarımızı, ilişkilerimizi, içinde yer aldığımız olayları, sevgilerimizi, umutlarımızı, umutsuzluklarımızı, beklentilerimizi, üzüntü ve sevinçlerimizi, muhafaza ettiklerimizi ve değiştirdiklerimizi, planlarımızı, yaptıklarımızı, yapıyor olduklarımızı ve yapacaklarımızı, içinde ortaya koyduğumuz, tecrübe ettiğimiz ve anlamlı kıldığımız zamansal sürecin olmazsa olmaz boyutlarıdır. Önce, şimdi ve sonra olmadan varlığımızı konumlandırmamız, yaptıklarımızı anlamlandırabilmemiz, ne yapacaklarımızı belirleyebilmemiz mümkün değildir. Bu zamansal terimlerin her biri bizim yapıp-etmelerimizle ilgilidir. Önce denildiğinde yapılmış olan, yani artık şimdi yapılmayan, sonra denildiğinde şimdi daha yapılmamış ve dolayısıyla yapılacak olan, şimdi denildiğinde ise her bir anı önceyi ve sonrayı içine alacak şekilde yapılıyor olan anlaşılmaktadır.[282]

Yaşanılan anın temellerini ortaya koymak, daha doğrusu şimdiyi, şimdi gerçekleşmekte olanı anlayabilmek için, geçmişi anlamak, açıklamak ve anlamlandırmak bir bakıma şart olmaktadır.[283] Esasen geçmişin şimdiki zamanı bir açıdan şartlandırdığı,[284] dünün bugünün içinde mündemiç olduğu[285] veya bir anlamda bugünün, hâlâ yaşayan bir dün/geçmiş/tarih olduğu[286] ve toplum kavramının geçmiş birikimlerle bize geçen bir benzetme olduğu[287] düşünüldüğünde, geçmişin şimdi açısın-

282 Bkz. M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 431

283 Bkz. Sadettin Elibol, *İnsanlığın Tarihi Üzerine Bir Giriş Denemesi*, Akçağ Yay., Ankara 1989, s. 9; Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1, 2. bs., Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1309, s. 15

284 İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, c. 1, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, s. 210, Léon-E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, TTKY., Ankara 1989, s. 14

285 Fındıkoğlu Z. Fahri, *İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul Ü. İktisat F., İstanbul 1958, s. 205

286 Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?* Çev. M. Gizem Gürtürk, 4. bs., İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 28

287 Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Der. M. Türköne-T. Önder, 3. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 204

dan ve şimdinin geçmiş açısından önemi kendiliğinden anlaşılacaktır.

Eski Mısır kültürüne bakıldığında Mısırlı ruhun, geçmişi ve geleceği bütün dünyası gibi idrak ettiği, uyanık şuurla eş olan şimdiki zamanı ise sadece iki ölçüsüz alanın dar ve müşterek sınırı olarak gördüğü anlaşılır.[288]

"Modernlikte ne "geçmiş" ne de "gelecek", "sürekli şimdiki zaman"dan ayrı, kendi başına varolan bir olgudur. Geçmiş zaman, şimdiki zaman pratiklerine dahil edilir. Öyle ki, geleceğin ufku daha önce olanlarla kesişecek biçimde geriye doğru bir kıvrım çizer."[289] Modernlikte şimdi, zamanda anahtardır.

Toplumsal hayatın pek çok boyutunda insanların, geçmişe *bugün ve yarını meşrûlaştırmak* amacıyla başvurdukları görülür. Mikro düzeyde bir sosyal gurubun, makro düzeyde ise toplumun, kendini geçmişle konumlandırdığı, sağlama aldığı söylenebilir. Bu bağlamda şimdinin, bakış açılarına, yaklaşım biçimlerine göre geçmiş üzerinde etkisi olur. Nasıl bakıyorsak, perspektifimiz neyse, geçmişin anlamı da odur. Dolayısıyla bakış açısı, geçmiş görüşünü değiştirebilir. Geçmişe şimdiden nasıl bakıyorsak, hafızamız ona göre şekillenir. Hatta bazen geçmişe öyle bir yorumla yaklaşırız ki hafızayı örseleyebilir, hırpalayabilir, hatta yitirebiliriz. Hafızayı bozmak, yitirmek, yeniden şekillendirmeyi, düzeltmeyi veya yeniden kurmayı gerektirir. Ama her zaman düzeltmek ve yeniden oluşturmak mümkün olmayabilir. Bu durumda geçmiş perspektifi sosyal anlamda önemlidir.

Esasen geçmişin şimdi üzerinden geleceği etkilemesi, değişim gerçeğiyle birlikte değişimi de içinde barındıran ve gerçeklenmesini sağlayan bir özün varlığıyla yakından ilgilidir. Hiçbir değişim, değişen nesnenin veya sosyal olgunun geçmişiyle iliş-

---

288 Oswald Spengler, *Batının Çöküşü*, Çev. Giovanni Scognamillo-Nuray Sengelli, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1997, s. 27

289 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994, s. 96

kisini bütünüyle kesmez. Değişim, değişeni önceki durumundan %100 farklı bir şey haline getirmez. Öyle olsaydı, o, o şey olmazdı. O halde geçmişten gelen bir öz, o şeyin o şey olarak devam etmesini sağlıyor. Toplumda meydana gelen yenilenme, başkalaşım veya değişim toplumun özünden, tabiatından gelen bir öncelik ve sonralıktan, yani zamansal sıralanıştan, art-zamanlılıktan kaynaklanır.

Zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek boyutları çerçevesinde George Herbert Mead'in görüşlerine yer vermek yararlı olabilir. Mead'in görüşlerine birinci bölümde bir miktar işaret etmiştik. Mead, sıklıkla şimdinin, şu anın, şimdiki zamanın, gerçekliğin tek mevkii olduğunu, gerçekliğin ancak şimdide var olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre şimdi, basit bir şekilde geçmişten doğmaz; mütemadiyen değerler, kurumlar, arketipler gibi geçmişin görünüm ve veçheleriyle bütünleşse bile o daima yenidir. Gelecek ve geçmiş, sadece şimdiyle birlikte var olabilir. Şimdi, geçmişe bağlı, ama asla geçmişle özdeş değildir. Gerçekte Mead ileri sürmektedir ki şimdinin hem geçmişten hem de devam etmekte olan olaylardan orijinal bir yaratılışı söz konusu olduğu için sosyal gerçeklik var olmaktadır. "Biz, daima geçmişi ve geleceği, girişimlerinin, içinde tatbik edilebildiği alanın uzantısı olduğu bir şimdide yaşarız (...)". Anlaşılmaktadır ki Mead'e göre şimdi bir geçmiş ve bir geleceğe işaret eder, fakat geçmiş ve gelecek yadsınmış varlıklardır. Şimdiyi aşan bir geçeklik, kendini şimdide sergilemelidir.[290] Mead, sadece bilinçli bir organizmanın, doğuştan gelen psikolojik boyutlar, geçmiş çevre ve beklenen gelecek tarafından eşzamanlı olarak güçlü bir biçimde etkilenebileceğini düşünmektedir. Ona göre üstelik bu süreç, kesin olarak sadece bir şimdide gerçekleşebilir. Bu, onun şimdinin sosyalliği adını verdiği şeydir. Sonuç olarak şimdinin sosyal tabiatı, üç boyut içerir. Bu boyutlardan ilk ikisi, geçmişle şimdinin yapılarının karşılaşmasından doğan statik öğelere gönderme yapar,

290 B. Adam. *Time in Social Theory*. s. 38

halbuki üçüncüsü, Mead'ın "doğuş", şimdinin bir inşası, transformasyon içinde bir şimdi diye isimlendirdiği dinamik bir boyuta işaret eder. Ayrıca burada, ortak zamansal perspektiflere, paylaşılan sosyal zaman anlayışına karşılıklı adaptasyonun sonucu olan bir şimdi, şimdi-bizzat olarak adlandırdığı şey de vardır. Şimdi-obje, şimdi-sosyal, paylaşılan zamansal sistemlerin sosyal bir ediminde karşılıklı bütünleşmeden doğar.[291]

Berger ve Luckmann da şimdiyi gündelik hayatın gerçekliği bağlamında ele almaktadırlar. Onlara göre "Gündelik hayatın gerçekliği, bedenimin 'burası' ile mevcut durumumun 'şimdi'si etrafında oluşmaktadır. Bu 'burası ve şimdi', gündelik hayatın gerçekliğine olan teveccühümün odak noktasıdır. 'Burada ve şimdi' gündelik hayatta bana arz edilen şey, bilincimin *realissimum*'udur."[292] "Ayrıca gündelik hayatın gerçekliği kendini bana öznelerarası bir dünya, başkalarıyla paylaştığım bir dünya olarak sunar. Bu öznelerarasılık, gündelik hayatı, benim idrak ettiğim diğer gerçekliklerden kesin olarak ayırır. Ben rüya ve hülyalarımın dünyasında tek başımayım. Fakat biliyorum ki gündelik hayat dünyası, benim için olduğu kadar başkaları için de gerçektir. Hakikatte gündelik hayatta, başkalarıyla mütemadiyen ilişki kurmaksızın ve etkileşime girmeksizin yaşayamam. Ben biliyorum ki bu dünyaya karşı benim doğal davranışım, başkalarının doğal davranışına tekabül etmektedir, başkaları dahi bu dünyanın kendisiyle tertip edildiği nesnelleştirimleri idrak etmektedirler, onlar da, bu dünyayı kendilerinin, ondaki (bu dünyadaki) varoluşlarının 'burası ve şimdi'si etrafında düzene koymaktadırlar ve bu dünyada çalışmak için plan ve projelere sahip bulunmaktadırlar. Ben yine biliyorum ki aslında ötekilerin, benimkiyle aynı olmayan bu ortak dünya hakkında bir bakış açıları vardır. Benim 'bura'm, onların 'ora'sıdır. Benim 'şimdi'm,

291 G. Pronovost, *a.g.e.*, ss. 8-10

292 Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Allen Lane The Penguin Press, Great Britain 1967, s. 36

onlarınkiyle tamamen üst üste gelmez. Benim projelerim onlarınkinden farklıdır, hatta onlarınkiyle zıtlık teşkil edebilir ve mücadelede bulunabilir. Aynı şekilde biliyorum ki onlarla ortak bir dünyada yaşıyorum. En önemlisi de ben, *benim* bu dünyadaki anlamlarımla *onların* anlamları arasında atbaşı giden bir tekabüliyetin olduğunu, onun gerçekliği hakkında ortak bir duyuyu paylaştığımızı biliyorum. Tabii davranış, çoğu insan için ortak olan bir dünyaya dayandığı için kesinlikle sağduyu bilincinin davranışıdır. Sağduyu bilgisi, benim normalde, gündelik hayatın öz-açık rutinlerinde diğerleriyle paylaştığım bilgidir."[293]

Zamanın geçmişi, şimdisi ve geleceğinden, başka bir ifadeyle dünü, bugünü ve yarınından bahsettiğimizde, o boyutların insanların yapıp-etmeleriyle, görev ve sorumluluklarıyla bağlantılı olarak ele alınması söz konusudur. Geçmişten ders alarak şimdiyi doğru yaşamak ve geleceği daha doğru inşa etmek gibi yaklaşımlar hep zamanın insanın fiil ve eylemleriyle anlam kazandığına ilişkin görüşleri içinde barındırırlar.

2.5.4. Zamanın Geçmesi

Yunus Emre'nin şu dizelerinde bahsettiği gibi zaman geçmektedir:

İy gâfil bilmedin ömrün geçesin
Ecel eli kamu aybun açasın
Azın azın bu ömrün geçesidür
Sorarsın sen bu ayın niçesidür

293 *A.e.*, s. 37

Aziz Mahmut Hüdayî

Günler gelip geçmekteler
Kuşlar gibi uçmaktalar

derken de zamanın geçmesine işaret etmektedir.

İnsan, çoğu zaman ömründen verdiğinin ve Yahya Kemal'in

"Bir cûy-i bahârın nağâmâtiyle dolar gûş
Dil farkına varmaz ki akan cûy-i zamandır"

dizelerinde ifade ettiği gibi zamanın ırmak gibi akıp gittiğinin farkına varmaz.

Esasen gündelik dilde hep kullanageldiğimiz "zamanın geçmesi" anlamında kullanılan "Zaman su gibi akıp gidiyor", "Zaman geçiyor", "Günler gelip geçmekte" gibi ifade ve cümleler, gerçekte ömrümüzün akıp gittiğini, bedenimizin ölüme doğru yol aldığını anlatır.

Zamanın geçmesi, zamanın geri dönmemesi anlamına gelir. Bu anlamda zaman, insandan birçok şeyi alıp götürür. Nitekim Necip Fazıl bunu şu mısralarda ifade etmiştir:

Zaman bir işvebâz, kaçak hayaldir;
Eskiyenin kement atar boynuna.
Ne pişmanlık tanır, ne af, ne mühlet;
Ancak fatihinin girer koynuna.

Zamanın geçmesi, "çalışkan" insanları ister istemez şimdiyi "iyi" değerlendirmeye itmiştir. Zamanın şimdisini, ânını değerlendirmek, bu anlamda oldukça önemlidir. Şairin ifadeleriyle:

Bakma saatine ikide birde!
Hâlin neyse saat onun saati.
... ...
Dün hatıra, yarın hayal, bugün ne!
Ne devlet, zamanı bütünleyene!

Necip Fazıl Kısakürek

Zamanın burada kullanıldığı anlamda geçmesi söz konusu olduğunda, ilk bakışta hep gelip geçen, akan bir olay olduğu zannedilebilmişir. Oysa iyi bakıldığında durumun böyle olmadığı anlaşılacaktır. Gerçekte zamanın geçmesi, bizzat nesnelerden veya olaylardan bağımsız bir zamanın geçmesi değil, varlıkların ve dolayısıyla toplumsal yaşamın özü ve doğasında var olan sürekliliktir.

2.6. Zamanın Çevrimselliği ve Doğrusallığı

Eski, pirimitif ve geleneksel toplumların zaman anlayışında çevrimsellik veya döngüsellik öne çıkar.[294] Geleneksel toplumların mitik ve dinî zamanı, A. Comte ve takipçilerinin lineer zamanlarının zıddına çevrimseldir.

Kutsal zamanın devrîliği veya çevrimselliği insanlığın dinî kavramlarında çok önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Devrîlik, bir arketipin taklidî mekanizmasıdır. Süreyi ortadan kaldıran, profan zamanı büküp kutsal zamana dönüştüren arketipal bir hareketin tekrarıdır.

Genel olarak kutsal zaman, takvim yoluyla kollektif bayramlar esnasında gerçekleşir. Gerçekten de devirli, dönüşümlü veya döngüsel bayramlar, zamansal olarak deveranı kapatıp yenisini açarlar; böylece zamanın bütüncül yeniden canlanmasını sağlarlar.

Birçok periyodik tören, yaratılışın simgesel tekrarını gerçekleştirir. Zaman, bu tekrarlayıcı etki sayesinde lineer halden çev-

294 Mircea Eliade, *Edebi Dönüş Mitosu*, ss. 112 vd.

rimsel hale ve sonsuza dek şimdiki zamana aynı anda dönüşür.[295] "Zamanın döngüsel olduğuna olan inanç, ebedi dönüş, evrenin ve insanlığın dönem dönem yok olması, yeni bir evrenin ve yeni bir insanlığın "yeniden canlanması" inancı, akan zamanın, tarihin yenilenmesi umudunu ve arzusunu ortaya koyar. Aslında döngüden kasıt, Büyük Yıldır. Yunan Doğu terminolojisinden aldığımız bu kavram, olayı daha iyi açıklamaktadır. Büyük Yıl, yaratılışla başlar ve kaosla son bulur, yani tüm öğelerin birbirine karışmasıyla tamamlanır. Kozmik döngü "yaratılışı", "varoluşu" (veya "tarihi", eskimeyi, yozlaşmayı) ve "kaosa dönüşü" (kıyamet) kapsar. "Büyük Yıl" bir yıldır, yani "aylardan" ve "günlerden" oluşur. Ama bu bağlamda bizim en çok ilgimizi çeken nokta, kozmik döngülerle ilgili tüm mitlerde ve tüm öğretilerde karşımıza çıkan zamanın mutlak olarak yenilenmesi umududur. Her döngü, mutlak bir başlangıca sahiptir, çünkü her geçmiş her "tarih" "kaos"la bütünleşme sonucu yok olur."[296]

Primitifler, zamana devresel bir yöneliş atfederek zamanın geri çevrilebileceğini ortaya koyarlar. Her şey, her an başlangıcında baştan başlar. Geçmiş, geleceğin bir ön-biçimlenmesinden ibarettir. Hiç bir olay geri çevrilemez değildir, hiç bir dönüşüm nihaî değildir. Bir anlamda dünyada yeni bir şey yoktur. Çünkü her şey, aynı ilk prototipin tekrarından ibarettir. Bu tekrar arketipik jestin ilk gösterildiği mitsel anı güncelleştirerek dünyayı sürekli başlangıçların aynı gündoğumu anında tutar. Zamanın bütün yaptığı, şeylerin ortaya çıkış ve var oluşunu mümkün kılmaktır. Onların var oluşları üzerinde hiç bir nihaî etkisi yoktur; zira kendisi de sürekli yeniden doğmaktadır.[297]

Geleneksel toplumların zaman anlayışında, zamanla ilişkilerinde veya zamansal ilişkilerinde, geleneğin devreselliği vasıta-

295 F. Schwarz, *a.g.e.*, ss. 318-319

296 Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2003, ss. 389

297 M. Eliade, *a.g.e.*, s. 92

sıyla, geçmiş birikimlerin yenilerle buluşturulup kaynaştırılması yoluyla, toplum, kendini yeniden var kılar. Geleneksel zamanlarda topluluk, bildiğini koruyarak ve aktararak kendi kendini yeniden var kılar, yaratır ve geçmişte olduğu biçimiyle olmak istediği biçimi yeniden var eder.[298]

Geleneksel zamanlarda zamanın homojen değil de heterojen olması, kutsal ve profan olarak ayrılması, sadece kutsal zamanı içine almak için profan süre dahilinde uygulanan periyodik kopuşları içermez, aynı zamanda kutsal zamanın yerleşmesinin mütenasit ve sürekli olmasını da beraberinde getirmektedir.

Belirli bir pazar günü yapılan Hıristiyan litürji, bir önceki ve bir sonraki pazarın litürjisi ile mütenasittir. Hem ekmeğin ve şarabın İsa Peygamber'in etiyle kanına dönüşmesinin gizemini gören kutsal zaman, ayrıldığı profan süreden nitelikçe farklı, hem de bu kutsal zaman, ondan önce ve sonra gelen litürjilerinkiyle uyum içindedir. Ancak ortaya çıkışı litürjilerin sürekliliği anlamına da gelir. Bunun tersine iki ilâhî hizmet arasında geçen profan süre, kutsal zamana dönüştürülmediğinden dolayı ritim, hiyerofanik zamanla hiçbir şekilde bitişiklik gösteremez. Bir anlamda bu süre, görünürde profan aralıklarla kesildiği halde bize kendini bir süreklilik olarak sunan kutsal zamana paralel olarak akar.[299]

Geleneksel toplumlarda zamanın çevrimselliğinin ve mitik oluşunun anlamı, geleneksel olanı, aktarılanı, miti, yani örnek olan modeli tekrarlamaktır. Kızılderili bir metin "Tanrıların başlangıçta yaptığını yapmalıyız" der. İnsanlar da Tanrıların ilk kez yaptığını ikinci kez yeniden yaparlar. Fakat hiçbir zaman üçüncü bir kez yoktur; zira geleneksel insan sadece ilk kez yapılanı tekrarlar.[300]

---

298 F. Schwarz, *a.g.e.*, s. 303

299 Mircea Eliade, *Traité d'Historie des Religions*, Petite Bibliothéqe Payot, , s. 328'den F. Schwarz, *a.g.e.*, s. 319

300 F. Schwarz, *a.g.e.*, s. 323. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. M. Eliade, *Edebi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Yay., Ankara 1994

Geleneksel anlayıştan farklı yeni bir zaman anlayışı getirmiş olan modernite, bu yeni zaman anlayışı çerçevesinde doğrusal bir zaman fikrini yerleştirmeye çalışmıştır. Geleneksel zamanlardaki sarmal veya çevrimsel zaman anlayışına karşın modern zamanlarda zamanın, modernlik temelinde sürekli bir doğrusal ilerlemeyle hareket ettiği ileri sürülmüş ve sosyal hayat bu eksende şekillendirilmeye çalışılmıştır. Modernite, zamanın doğrusal bir biçimde ilerlemesine ilişkin görüşü etrafında dünyanın kaostan düzene doğru ilerlediğini savunmuştur.

Şunu da unutmamak gerekir: Bütün zaman algıları, değerlendirme ve hesaplama biçimleri tekrar ihtiva eder. Geleneğin hakim olduğu toplumlarda tekrarın ve yeniden üretimin döngüsel karakteri zaman tecrübesine ve planlamasına dolaylı olarak ayarlıdır; ancak doğrusallığın, doğrusal zaman bilincinin, ilerlemeci zaman anlayışının egemen olduğu modern toplumlarda dahi zaman, tamamen düz ilerleyen doğrusal özellikte olmaz, olamaz. Takvimler ve saatlerin ardışık zaman hareketi içinde yer almaları gibi, günlük, haftalık, yıllık zaman dönemleri de çağdaş toplumlardaki toplumsal etkinliklerin düzenlenmesinde döngüsel özelliklerini sergilerler, aynı şey bireyin hayat süresi için de geçerlidir.[301]

Genellikle sosyal değişim, modernleşme, teknik, toplumsal politik vb. devrim süreçleri üzerinde odaklaşmış olan toplumsal teorinin konusu ilerleme, birincil boyutu ise tarihî zamandır. İlerleme mekânın fethini, bütün mekânsal engellerin yıkılmasını ve sonuç olarak mekânın zaman vasıtasıyla ortadan kaldırılmasını içerir. Mekânın olumsal bir kategoriye indirgenmesi, ilerleme kavramının içinde mevcuttur. Modernlik, modernleşme yoluyla ilerleme problemiyle bağlantılı olduğuna göre, bu tema üzerinde yazılanlar, zamansallığı, mekân ve mahalde olma yerine oluşum halinde olma sürecini vurgulamıştır. Mekânsal benzetmeler konusunda bir takıntısı olduğunu kendisi de vurgulayan Foucault

301 A. Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, s. 384

bile zorda kaldığında, "mekân, ölü, sabit, diyalektik dışı, hareketsiz bir şeymiş gibi ele alınırken, tersine zamanın, zenginlik, doğurganlık, hayat, diyalektik" olarak düşünülmesinin ne zaman ve neden ortaya çıktığını sorar.[302]

Bilindiği üzere zamanın çevrimselliği ve doğrusallığı konusu, sosyolojide farklı kuram ve yaklaşımların mihenk noktasını oluşturan tartışma konuları arasında bulunmaktadır. Bu bağlamda zaman ve tarih merkezli bir takım sosyal değişim kuramları hatırlanabilir: (1)büyük boy (geniş zamanlı) kuramlar (yükseliş ve çöküş/organizmacı, evrimci, modernleşmeci ve diyalektik) ve (2) orta boy (orta vadeli) kuramlar (yapısal-işlevselci ve çatışmacı). Hatta küçük boy toplumsal değişim kuramlarında da kısa vadeli bir zamansallıktan söz edilebilir.[303]

2.7. Zamanın Aşılması

Ne içindeyim zamanın
Ne de büsbütün dışında
Yekpare geniş bir anın
Parçalanmaz akışında
A. H. Tanpınar

"İnsan, uzamsal-zamansal dünyadan kendi içine "geri çekilebilen" bir varlıktır ve insan tam da bu "geri çekilme" edimi esnasında dünyayı bir nesne olarak yeniden keşfeder. İnsan, kendi şartlarını paranteze alabilen bir zihinle "bir adım geride durup" dünya ve kendisi üzerine tefekküre dalabilir ve yalnızca bunu yapabilmesinden ötürü varoluşçuların insanın dünyada olması (*being-in-the-world*) dediği şeyin özünde neyin içerildiğini görebilme yetisine sahiptir. İnsan uzamsal-zamansal varoluş dün-

302 D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 232

303 Bu kuramlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Fjder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., 2. bs., İstanbul 2006

yasını aşabilir, "hayır" diyebilir ve zaten özgürlüğünün temeli de budur."[304]

Sosyolojik anlamda zamanın aşılması, grubun ve toplumun, yaşam şekli ve birikimiyle içinde yaşadığı zamanın şart ve durumlarının, başka grup veya toplumların birikimlerinin üzerine çıkmasını ifade eder; fakat böyle bir şeyin olması durumunda da yine bir zamansallığın varlığı, yani o grup veya toplumun hayat tarzı ve birikimlerine eşlik eden bir zamanın varlığı söz konusudur. Gerçekte zamanın bu manada aşılması, yeni bir zamanın oluşturulması, yani yukarıda işaret edildiği gibi kendi zamanını üretmektir. Tarihte ve günümüzde zamanı aşan, yeni zaman üreterek toplumu bu yeni zamana çağıran ve çığır açan liderlerin ve toplumların varlığı bilinmektedir. Bu liderlerin başında ise peygamberler gelmektedir. İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in ve onun inşa ettiği toplumun kendi zamanlarıyla nasıl İslam'ı dünyaya yaydıkları, dünyayı etkiledikleri malumdur.

2.8. Determinizm, Kader ve Zaman

Nedir zaman, nedir?
Bir su mu, bir kuş mu?
Nedir zaman, nedir?
İniş mi, yokuş mu?

Bir sese benziyor;
Arkanız hep zifir!
Bir sese benziyor;
Önünüz tüm kabir!

Belki de bir hırsız;
İzi, lekesi var.

304 E. Pivcevic, *Husserl and Phenomenology*. Hutchinson, London 1970, s. 101'den G. Stauth-B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*. Çev. Mehmet Küçük, Ark Yay., Ankara 1995, s. 79

Belki de bir hırsız;
O yok, gölgesi var.

Annesi azabın,
Sonsuzluk, şarkısı.
Annesi azabın,
Cinnetin tıpkısı.

İçimde bir nokta;
Dönüyor aleve.
İçimde bir nokta;
Beynimde bir güve.

Akrep ve yelkovan,
Varlığın nabzında.
Akrep ve yelkovan,
Yokluğun ağzında.

Zamanın çarkları,
Sizi yürütüyor!
Zamanın çarkları,
Beni öğütüyor.

Zaman her yerde ve
Her şeyin içinde.
Zaman her yerde ve
Acem'de ve Çin'de.

Kime kaçsam ondan;
Ha yakın, ha ırak?
Kime kaçsam ondan;
Ya sema, ya toprak...

Necip Fazıl Kısakürek

Zaman, sosyal olay ve olgularda önemli bir determinasyon ilkesi ve kaynağıdır. Sosyal olay ve olgular zaman içinde gerçeklik kazanırlar. Bu çerçevede insanların zamanla kayıtlı olduğu söylenebilir. Zaman toplumların, toplumsal olayların bağlamıdır. İnsan davranışları ve sosyal olay ve olgular, sosyal varlık alanının determinasyon ilkelerinden biri olarak zaman içinde, geçmiş, şimdi ve gelecek içinde varlık bulur. Daha önce de ifade edildiği gibi söz konusu zamansal ilişki kapsamında bazı takvimî zamanlar, sosyolojik boyut kazanarak insanların özel bir anlam verdikleri bazı olay ve olgularla özdeşleşir, birer tip ve model haline gelerek sosyal zaman olma özelliği elde ederler. Tipleşen ve modelleşen olay ve olgular, başka bir ifadeyle sosyal zamanlar, gelecek kuşakları uzun süre etkisi altına alır ve onların hayatlarını yönlendirirler.[305]

Bugün, gelip-geçici bir zaman noktası değil, olayları bir yanıyla düne, öteki yanıyla da yarına bağlamaktadır. Üstelik bir geçit noktası olan şimdi, hem kendisinin hem de dünün ve yarının determinasyonları altındadır. Böylece insanın yapıp-etmeleri, tavır ve davranışları, zamanın üç boyutu tarafından yönetilmektedir. Fakat zamanın bu boyut ve determinasyonları, başka birçok determinasyonla bağlantı halindedir. Meselâ bunlardan biri, insanın değer duygusu, bir diğeri insanın önemli bir yeteneği olan önceden görme, önceden yönetmedir. İnsanın eylemlerini ve özellikle yapıp-ettiklerini determine eden fenomenler, insanın bu yeteneğine dayanırlar.[306]

Zaman sosyal ilişkiler, sosyal olay ve olgular üzerinde öyle etkilidir ki insanlar, karşılıklı ve sürekli etkileşimler sonucu *za-*

305 Bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 5. bs., Remzi Kit., İstanbul 1992, ss. 162-164; T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kit., İstanbul 1988, ss. 140-158; Carle C. Zimmerman. *Yeni Sosyoloji Dersleri*, Çev. Amiran Kurtkan. İstanbul Ü. İktisat F. Yay., İstanbul 1964, ss. 4-7; M. Rami Ayas, *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı*, Akademi Kit., İzmir 1994

306 T. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 162

manla ve *zaman içinde* yeni değerler, normlar, anlamlar, kurallar, kurumlar ve yönetim biçimleri meydana getirirler.

Şu da belirtilmelidir ki zamanın determinasyon ilkesi olarak sosal hayatı, sosyal olay ve olguları, tarih ve toplumu belirlemesi, katı bir determinizmle insan iradesini ortadan kaldıracak şekilde değildir. Yani bu noktada sosyolojik anlamda Karl Marx'ın tarih ve zaman yaklaşımında olduğu gibi katı determinizm yoktur. Zira katı determinizm, tek yönlü geçmişten geleceğe akan zaman kavramından hareket eder. Katı determinizmde, yani katı belirlenimcilik ve nedensellikte zamanın geçmişten geleceğe akışı dolayımından olayları mutlak sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde izah etmek esastır. Fakat sosyal olay ve olgularda zamanın bir determinasyon ilkesi olmasından bunu anlamak doğru değildir. Sosyal olay ve olgularda katı belirlenimcilik değil, yumuşak nedensellik söz konusudur.

Zamana katı deterministik bakış açısı, ister istemez insanı fatalizme götürür. Bu fatalizm de zamanı her yönüyle insanı kuşatan bir şey konumuna yerleştirir. Kaderci bir yaklaşımda, örneğin zamanla işlerin düzeleceği, zamanın her şeyi halledeceği, bazı şeyleri zamana bırakmak gerektiği, zamanın sorunların üstesinden geleceği gibi ifade veya cümlelerle zamana oldukça geniş bir işlevsellik içinde bakılır. Sosyal hayatta "zaman her şeyi halleder", "bazı şeyleri zamana havale etmek gerek", "zamanla çözülür", "zaman her şeyin ilacıdır"" gibi cümlelerde ifadesini bulan problemleri zamanla çözme girişimi, oldukça etkili bir yaklaşım ve yöntemdir. Bu yöntemin, toplumsal konsensüs, barış ve bütünleşmeye katkıda bulunan bir tür ilişki stratejisi veya sorun çözme taktiği olma boyutu da vardır. Problemleri zamana yayma da diyebileceğimiz bu stratejiyle insanlar, hem kendi iç dünyalarında bir anlamlandırma yoluna başvurmakta hem de kendisine çok ciddi veya sıradan sorunlar yaşatan insanlarla veya kurumlarla ilişkilerini o sorunları erteleme yöntemiyle normal olarak sürdürmektedirler. Ancak bu zaman anlayışının kaderciliğe

giden bir boyutu da vardır ve dolayısıyla insanların toplumsal sorumluluklarının gereğini yerine getirmemelerini meşrulaştıran bir bahane olma boyutu da vardır. Bazı insanlar, örneğin çalıştıkları bir kuruluşta veya iş yerinde kendisini ve mesai arkadaşlarını ilgilendiren bir sorun söz konusu olduğunda sorumluluğu zamana yükleyerek üzerine düşen bir görevi ifa etmekten kaçınmak üzere "zamana bırakmak lazım" veya "zaman çözer" demekte ve kendi sorumsuzluğuna geçerlilik kazandırma yoluna da gidebilmektedir. Zamanın determinizm içinde ele alınmasının ve ilaç olarak algılanışının *kadercilik* gibi insanları bir yaşam biçimi olarak *atalet* ve *beklenti* içinde yaşamaya götüren sonuçlarının olduğu söylenebilir. Bu bağlamda "kader, iyiliğin iyilikle ve kötülüğün kötülükle karşılık göreceği" hususunda tayin ve takdir edilmiş olan bir genel işleyiş düzenidir. Bu düzenin daima işlediğini belirtmek isteyen Fuzuli (hemen olmasa da) zamanla kötülüğün mutlaka kötülükle karşılık gördüğünün tecrübe edilmiş (mücerreb) olduğunu belirtir. Fuzuli, zamanın ve zaman içinde yer alan hayat tecrübesinin her vakit (hemîşe), güzel (yahşi) davranana güzel karşılık verdiğini, yaman bir ustalıkla, kötülük edenlerin ise yaman bir hileyle alt edildiğini çok güzel ifade etmiştir.

Zaman içre mücerrebtir intikam-ı zaman
Hemîşe, yahşiye yahşi verir, yamâne yaman

Fuzuli'nin ifadelerine göre toplumsal bir yasa olarak zaman, haksızlık edenlerin de adaletle davrananların da karşılığını er ya da geç verir."[307]

Esasen durumun zaman içinde kötüye gitmesi veya düzelmesi, zamanın bizzat kendisinin yaptığı bir şey değil; insanların yapıp ettiklerinin bir sonucudur. Başka bir ifadeyle birey ve toplum üzerinde bu derece etkisini gösteren, zaman değil, zamana yüklenen anlam veya zamanda yaşananlardır. İbn Sina'ya göre zaman,

307 A. Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kit. Yay., İstanbul 1985, s. 23

eşyadan herhangi bir şeyin sebebi değildir. Fakat bir şey zamanın sürekliliği ile var veya yok olduğu zaman ve insanlar onun açık nedenini göremedikleri zaman o olan şeyi zamana nispet ederler. Çünkü ortada zamandan başka bir şey bulamazlar veya onu anlamakta, yorumlamakta güçlük çekerler; o nedenle de o şey, kendileri açısından iyi bir şey ise zamanı överler, kötü bir şey ise kötülerler. Fakat varlıksal durumların nedenleri çoğu zaman açıktır. Yokluk ve bozuluşun nedeni ise gizlidir. Çünkü yapının sebebi makuldür, akledilirdir, ama eskime ve yıkılma sebebi çoğunlukla meçhuldür. İstersen pek çok tikeli çıkarsayabilirsin. Dolayısıyla zamana nispet edilen şeylerin çoğuna, tıpkı unutma, kocama, yaşlanma, eskime, maddenin bozulması vb. gibi yok olmaya ve bozulmaya dair durumlar arız olur. Bundan dolayı insanlar zamanı kötüleyerek lanetlerler.[308]

İşaret edilebilir ki, zamanın katı deterministik ve fatalistik anlam ve yorumları, dehriyyûnun zaman yaklaşımına, Kur'an'da bir ayette[309] ifade edilen "ancak dehrin öldüreceği" inancına yaklaştırır.

Gerçekte zaman, toplumsal hayata hükmeden, onu yöneten bir fenomen değildir. Toplumun yazgısını zaman belirlemez. Aksine toplum, iradesiyle zamana damgasını vurur. Zamanın insan açısından toplumla, toplumsal olaylarla birlikte var olduğu düşünülürse, zamanla ilgili algılamalar ve zamanın özellikleri, dini, kültürü, ideolojisi, yaşam tarzı, devlet anlayışı, geleneksselliği, modernliği, postmodernliği vs. de toplumla, toplumun zamana yüklediği anlamla, toplumun zamana kendi rengini vermesiyle alakalıdır. Şu da söylenebilir ki, zamanın şartlarının ve zaman algısının insanlar ve toplumsal hayatı etkileyip yönlendirdiği de bir gerçektir.

---

308 İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ Fizik I*, Çev. M. Macit-F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 221

309 "Dediler ki, "Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman (dehr) yok eder." Bu hususta onların bir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanda bulunuyorlar." (45/Casiye, 24)

İrade sahibi varlık olarak insanın veya toplumun iradesinin bu bağlamda zamanı öncelemesi, örneğin İslam dininin, müminlerden istediği bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Kur'an'da mutlak veya müphem zamana göre belli bir zamanın daha çok zikredilmesinin tercih edilmesi ve dolayısıyla zamanla pratik bir amaç güdülmesi,[310] bu çerçevede değerlendirilebilir. Bununla belki de zamanın topluma değil de toplumun zamana egemen olmasıyla ilgili mesaj verilmek istenmektedir. İslam'ın tarih ve toplum anlayışında toplumların yaptıklarından sorumlu oldukları, zamanın veya tarihin onların iradesine ipotek koyamayacağı ilkesi esastır. Bu bağlamda İslam'ın zaman anlayışının, toplumun kendi kendini değiştirmesini mümkün kılan (13/Ra'd, 11) bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir.[311] "İslâm, zamanı, L. Gardet'in (Les Hommes de l'İslam, Paris 1977, Giriş) iddia ettiği gibi her şeye egemen öncesiz, sonrasız (ve aralıksız) bir zaman (dehr) olarak değil, tam aksine, yaratılmış aralıklı zaman parçaları (vakit) olarak görür. İslâm'ın insana (ve topluma) getirdiği hürriyet ve sorumluluk bilinci, İslam-öncesi Arap toplumlarındaki dehr inancıyla uzlaşmaz."[312] O halde İslam'da zaman, öncelikle pratik bir boyut taşır. Bu anlamda zaman Kur'an'da birçok ayette işaret edildiği gibi mutlak değil, izafidir. Kur'an ve Sünnet'te zaman insan merkezli olup, bireysel ve toplumsal hayatın düzenlenmesi, planlanması, yönetilmesi, anlamlandırılması çerçevesinde anlam kazanmaktadır. İslamî zamanda soyut bir anlam içeriğinden ziyade toplumsal evrende anlam kazanan ve hayatın kendisiyle anlam kazandığı uygulamaları ihtiva eden bir anlam içeriğine, yani pratik zamana işaret eder. Kur'an'da tarihsel olayların daha çok oluş biçimi üzerinde durulması ve doğru-

310 Bkz. İbrahim Canan, *İslâm'da Zaman Tanzimi*, Cihan Yay., İstanbul 1985, ss. 24-26

311 Bkz. Ejder Okumuş, "Kur'an'da Kolektif Sorumluluk", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 42, Sayı: 2, Nisan-Mayıs-Haziran 2006, ss. 7-24; Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, 2. bs., İnsan Yay., İstanbul 2005

312 Sadettin Elibol, *İnsanlığın Tarihi Üzerine Bir Giriş Denemesi*, Akçağ Yay., Ankara 1989, s. 116

dan tarih verilmemesi de İslam'da zamanın insanî pratiğine verilen önemi göstermektedir.

2.9. Zaman, Ölüm ve Ölümsüzlük/Sonsuzluk

Zaman-ölüm ilişkisi, zaman sosyolojisi incelemelerinde ele alınması gereken en önemli ve netameli konulardan biridir.

Hayatın zıddı olarak ölüm, insan için kaçınılmaz bir fenomendir. Ölüm, insan hayatının önemli bir aşamasını teşkil etmektedir. Bu aşama, bakış açısına göre, insan hayatının sonu olarak değerlendirildiği gibi insan hayatının başka bir dünyaya gözlerini açmak veya ulaşmak için yaşadığı bir olay olarak da anlaşılabilmektedir.

İnsan ölümlü bir varlıktır. İnsan, yaşayan, idrak eden ve ölen bir varlık[313] olarak gözlemlenebilmektedir. İnsan, ölüme doğru akıp giden bir hayat serüvenine sahiptir. İnsanın kaderi veya alınyazısı olarak ölüm, insan hayatı üzerinde etki oluşturan bir fenomendir. Ölüm bir tamamlanma, insanın bu dünyadaki hayatının tamamlanmasıdır.[314]

İnsanın doğup büyümesi, yaşlanıp ölmesi, ona eşlik eden zaman içinde, zamanın hareketi veya akışıyla gerçekleşmektedir. Zaman, bu anlamda ölümle ilintili olarak ele alınır. İnsanın ölümü, bu dünya ile ve doğal olarak zamanla ilişkisinin bitmesidir aynı zamanda.

Ölüm, dünyaya, dünya hayatına göre insanın bu dünya hayatının bir sonunu, bu dünya hayatında kendisiyle birlikte bulunduğu zamansallığın sonunu ifade etmektedir. Bu nedenle ölmek, bu dünyadaki imkanlardan mahrum kalmak demektir; ölmek, insanlarla ilişkilerden uzak kalmak demektir. Ölümün bu anlamı, insanların dünyadaki hayatlarında "anlamlı" yaşamala-

313 İbn Sina. *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, Çev. M. H. Tura, İstanbul 1942, s. 10

314 Bkz. R. Schaerer., *Çağdaş Filozoflarda Ölümün Anlamı*, Çev. Faik Dranaz, İstanbul 1953, s. 7

rını, sosyal ilişkilerini bir şekilde sürdürmelerini anlamlı kılmaktadır. "Şu fânî dünyada", "şu gelip geçici dünyada" sosyal hayatı bir şekilde devam ettirmek, insan için anlamlı olmaktadır.

Ölümü, insanların ölümünü, canlıların ölümünü gözlemleyen insanlar, ölüme karşı hiç bir çare bulamamışlardır, ancak ölümsüzlükle, ölümsüzlük arzusu, düşüncesi veya inancıyla ölümü aşmaya, normalleştirmeye, öldürmeye çalışmışlardır. Ölümü yaşadığı gibi, diğer canlılardan farklı olarak bilen bir varlık olan insan, ölümsüzlük arzusuyla, ölümün gerçekleşmesine bir alternatif geliştirmeye çalışmıştır. Ölümün zamansallığı, ölümsüzlüğün zaman-dışılığıyla aşılmaya çalışılmıştır. Ölümsüzlük arzusu, ölüm kadar gerçektir. İnsanlar, ölümsüzlük arzusu taşırlar. Ölümsüzlük, ölümün bir *son* olarak görülmemesi ve bu dünyadan gittikten sonra insanlar arasında var kalmaya devam etmenin sağlanmasıyla ilişkili olarak ortaya çıkan bir arzudur. İnsanlar, ölümsüzlük arzusuyla, sonsuzlaşmak ister ve böylece zamanla yok oluşun korkunçluğundan kurtulmaya çalışırlar.

Esasen ölüm, insanların biraraya gelmelerinin de en önemli ifadesidir. Ölüm insanları biraraya getirir, birarada tutar.

Ölüm, insanların, geçici bir zamansallıktan ebedî zamansallığa, dünyevî zamandan kutsal zamana geçmelerinde anahtar bir rol üstlenmektedir. Geleneksel toplumlarda ölümün bu yönü dikkat çekmektedir. Dinî toplumlarda, özellikle daha eski toplumlara, pirimitif topluluklara doğru gidildikçe, ölümün adeta hayatın bir parçası olarak idrak edildiği, ölümün korkunç olarak algılanmadığı, ölümün son bir yükseliş, hayatın zamansallığı aşan daha bir yüksek formuna erdiren bir son ritüel ve sonsuzluğun zevkini tatma anı olarak anlaşıldığı[315] söylenebilir.

Esasen ölümün bu şekilde algılanışı, modern toplumlarda da benzer veya örtük biçimlerde devam etmektedir. Ölümle, insanlar ritüller yaparlar. Ritüeller, insanların sonsuzlukla birleşmele-

315 Ernest Becker, *The Denial of Death*, The Free Press, London 1973, s. ix

rinde, varlıkla birlikteliklerinde işlevsel olur. Ölüm, bir varoluştur; insanların varoluşları, ölümle anlam kazanır. O halde ölüm varlıktır, var olmaktır.

Ölüm, üç kuşağın kesişim noktasıdır. Üç kuşak, geçmiş/önceki, şimdiki/mevcut ve gelecek/sonraki kuşaklar, ölümde biraraya gelerek, toplumun varoluşunu temin eder. Toplum, ölümde biraraya gelen bu üç kuşağın iletişimi, süreğenliği ile var oluşunu sürdürür.

Sosyal bir fenomen olarak ölüm, insana zamansal çağrışımlarda bulunur; zamanın sınırlılığını, insan zamansallığının sonunu, bu dünyanın sonunu, kıyameti hatırlatır. Bu yönüyle, ölümü ölmeden önce deneyimleyemeyen insan, başkasının ölümüyle ölümden etkilenmekte ölümle etkileşime girmektedir. Bu etkilenme ve etkileşimle ölüm, bireysellikten toplumsallaşmaya geçmektedir.

Ölüm sosyalleşmesiyle insan, ölümü, ölümün getirdiği acı, korku, hatta bazen sevinçle zamanı, dünya zamanının sonunu ilişkilendirerek görür veya değerlendirir.

Ölüm bağlamında bazı birey veya grupların ebedilik arzusu veya kutsal alana kavuşma ya da Allah ile buluşma adına ölümü arzu etmeleri, hatta intiharla ölüme gitmeleri de zikre değerdir.

Ayrıca şehadet konusu da ölüm-zaman ilişkisi konusunda önemlidir. Şehitlik, çeşitli din ve kültürlerde ölümsüzlük olarak kabul edilir. Müslümanlar da "şehitler ölmez" şiarını benimser. Nitekim Kur'an'da da (Bkz. 2/Bakara, 154; 3/Al-i İmran, 169-170) "Allah yolunda öldürülenlere ölüler denmemesi gerektiği, onların diri olduğu" ifade edilir.

Ölümün, insanların zamansal boyutta yaşarken ebedilik duygusunu hissetmelerinde kayda değer bir rolünden bahsedilebileceği ifade edilmişti. Bu bağlamda bütün mezar ve mezarlıklar, özellikle de toplumun değer verdiği büyük şahsiyetlerin mezarları, türbeleri veya ziyaretleri, insanların ötelere gitmelerinde, ebe-

diyetten nefeslenmelerinde etkili olduğu söylenebilir. Ölüm ve ölü, yaşayanlara Tanrı'yı, maverayı, ebediyeti hatırlatır. Bundan dolayı da dinler, ölüm konusuna önem vermişler, ölümü ebediyete açılan kapı olarak görmüşlerdir. Mesela Budizm, Hinduizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da ölüm, bir yok oluş olarak değil, yeniden dünyaya gelişin başlangıcı, bir tür geçiş devresi, öbür dünyaya açılma, yeniden dirilişin başlangıcı, ahirete bir giriş kapısı olarak değerlendirilmektedir.[316]

Esasen "insan, tüm düzlemlerde, kutsal olmayan zamandan kurtulmak ve kutsal zamanda yaşamak ister. Ardışık zamanı tek bir ebedi ana dönüştürerek sonsuzlukta –"insan biçiminde", "tarihiyle" birlikte- yaşama, bütün olarak zamanı yenileme isteği ve umudu vardır. Sonsuzluğa duyulan özlem, cennet özlemiyle koşut bir özlemdir. Kutsal mekânda sonsuza kadar kalabilmek arzusu, arketipsel olayları ve hareketleri tekrarlayarak sürekli olarak sonsuzlukta yaşamak isteğiyle örtüşür. Arketiplerin tekrarlanması, insanın insani varoluş çerçevesinde, biraz paradoksal bir biçimde de olsa ideal biçimi (arketip) gerçekleştirme ve onun ağırlığını taşımadan, "dereleri tersine akıtamamazlık" söz konusu olmadan zamanın içinde yer alma isteğini ortaya koyar. Bu tür bir arzu, dünyadaki varlığın, tüm getirileriyle, dünyadan koparak kazanılan "ruhanilik" uğruna değerini yitirdiği "ruhsal" bir tutum olarak yorumlanmamalıdır. Aksine "sonsuzluk özlemi" olarak nitelendirebileceğimiz özlem, insanın somut bir cenneti arzu ettiğini ve bu cennete ulaşmanın burada, yani dünya üzerinde şu anda, bu günde mümkün olduğuna inandığını gösterir. Bu anlamda, kutsal zamanla ve kutsal mekânla ilgili mitler ve âdetler bizi, insanın hâlâ ulaşabileceğini düşündüğü bir tür "sonsuzluk" deneyimine ve "dünya cenneti" anısına götürür".[317]

---

316 Dinlerin ölüm konusundaki yaklaşımları için bkz. Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yay., İstanbul 2000, ss. 50-69

317 M. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, , s. 389

2.10. Zamanın Ölçümü ve Yönetimi

Büyük bir şâirin düstûr-i hikmettir şu ihtârı;
Velev duymuş da olsan yolsuz olmaz şimdi tekrarı:
"Geçen geçmiştir artık; ân-ı müstakbelse mübhemdir;
Hayâtından nasibin: Bir şu geçmek isteyen demdir."
Evet, maziye ric'at eylemek bir kerre imkânsız;
Ümidin sonra istikbâl için sağlam mı? Pek cansız!
Bugünlük iş bugün lâzım yapılmak,
yoksa ferdaya Bırakmışsan...
O ferdalar olur peyveste ukbâya!
Benim on beş yıl evvelden kalan işler durur hâlâ;
Yarın bir başlayıp yapsam demiştim, bak, demin hatta!
Müsevvifler için dünyâda mahvolmak tabî'îdir.
Bu bir kaanûn-i fıtrattır ki yok te'vîli: Kâfidir.
Sakın ey nûr-i dîdem, geçmesin beyhude eyyamın;
Çalış hâlin müsâidken... Bilinmez çünkü encâmın.
Diyorlar: "Ömrü insânın yetişmez kesb-i irfâna..."
Bu söz lâkin değildir her nazardan pek hakimâne.

Mehmet Akif Ersoy

Zamanı ölçme, zamanın göreceli olarak ne/kaç olduğunu, zamanın neresinde durduğumuzu, hangi zamanda olduğumuzu, vaktin ne zamandan ne zamana geçtiğini vs. ifade eder. Zaman, geçmişte ve günümüzde her toplumda çeşitli araçlarla ve çeşitli tarzlarda ölçülmüştür. Genel anlamda insanların yıldızlar, güneş, ay, rasathane, takvim, saat vs. gibi doğal ve üretilmiş araçlar vasıtasıyla zamanı ölçtüğü söylenebilir.

Zamanın belli araçlarla *ölçülebilir*liği, günümüz toplumlarında üst düzeydedir. Saatin zamanı ölçmede birincil konumda olduğu modern zamanlarda insanlar, bütün işlerini zaman ölçüm-

leriyle, zamanlarını değişik biçimlerde ölçerek, hayatlarını, sözgelimi okul zamanı, çalışma zamanı, boş zaman, alışveriş zamanı, spor yapma zamanı gibi zamana göre çeşitli zaman dilimlerine ve saatlere ayırmakta ve o çerçevede hareket etmektedirler.

Bu noktada işaret edilmelidir ki zamanı ölçmekten bahsedildiğinde, sanki zamanın bir dağ veya akarsu gibi ölçülebilecek fiziksel bir nesne olduğu izlenimi doğmaktadır. Tabii ki zamanın bu anlamda bir nesne olmadığı açıktır ve bu araştırmada da zamanın ölçümünden bahsederken insanların kendi anlayışları doğrultusunda zamanı ölçümlemeleri, zamanla ilişkilerini somutlaştırmaları kastedilmektedir. Zamanın tabiatı, aralıklar veya anlar gibi uzlaşımsal olarak ölçüldüğü biçimler ile karıştırılmamalıdır. "Ölçülebilir zaman-mekân, Batı kültüründe zaman-mekân ilişkilerine empoze edilmiştir."[318]

Zaman ölçümüyle yakından ilişkili ve bağlantılı olarak *zaman yönetimi* de modern toplumlarda önemli olan bir fenomendir. Zaman yönetimi, zamanın organizasyonunu, zamanın planlanmasını ve daha iyi değerlendirilmesini sağlamak üzere devreye sokulan bir olaydır. Zaman yönetimi, birey ve topluluklara ihtiyaç ve arzularına uygun biçimde zamanı kullanmalarını sağlayacak şekilde sosyal ve ferdî zamanın tamamını veya bir kısmını yeniden dağıtmak, taksim etmek,[319] programlamak, düzenlemektir.

Zaman yönetimi, daha pratik bir zaman düzenlemesini ihtiva ettiği gibi davranış boyutunun ve psikolojik boyutun *denetlenmesi*ni de gerekli kılar. Zaman yönetimi, günümüzde sırf çalışma hayatı için değil, aynı zamanda kişisel ve ailevî hayat için de uygulanmaktadır. Zaman yönetimi kadın-erkek, yaşlı-genç, çalışan-çalışmayan ve her meslekten herkesi kapsayacak genişlikte bir olay olarak görülmektedir.[320]

318 J. Urry, *a.g.e.*, s. 17

319 G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 86

320 J. Atkinson, *a.g.e.*, ss. 13-14

Tarihsel ve sosyolojik olarak konuşmak gerekirse, zaman yönetimi tasarımı, sadece son zamanlarda ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Fakat bu demek değildir ki zaman geçmişte hiç önemli çaba ve mücadelelerin merkezinde yer almamıştır. Sözgelimi Sanayi Devrimi esnasında işçilerin temel iddialarından biri, çalışma zamanı konusunda olup çalışma zamanının kesin olarak indirilip düşürülmesi konusunda olmuştur. Aynı şekilde, pek çok dinî, sosyal ve çalışmayla ilgili kurumlar, hem çalışanların iş-dışı zamanını kontrol etmek hem de genç insanlar üzerinde otorite ve nüfuz kurmak gibi açık bir amaçla oluşturulmuştur.

Zaman yönetimi konusunda önemli bir husus, aslında dinlerin zaman konusunda inananlarını belli bir bakış açısına kavuşturma istekleridir. Dinler, bağlılarınca zamanın iyi değerlendirilmesine ayrı bir önem verir. Örneğin İslam'da ibadetlerde zamana özel bir önem verilmesi, belli ibadetlerin belli zamanlarda yapılmasının gerekli görülmesi, İslam'da Müslümanların zamanı değerlendirmelerinin, Müslümanca zaman yönetimi icra etmelerinin olmazsa olmaz olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Kur'an ve hadislerde zamanın önemine ve iyi değerlendirilmesine işaret edilmesi de bunu göstermektedir.

İmam Gazalî'ye göre insanın durumuna göre zaman yönetimi değişmektedir. Örneğin bir âbidin zamanıyla bir âlimin zamanı aynı değildir. Âbid zamanını ibadetle geçirecek, âlim ibadetin yanı sıra kitapları incelemeye, yazmaya, topluma faydalı olmaya çalışacak, öğrenci ilim elde etmeye göre zamanını düzenleyecek, zenaatkâr ailesinin nafakası için çalışacak, resmî görevli mesela devlet başkanı veya herhangi bir idareci kendi görevine uygun olarak zaman düzenlemesi yapacaktır.

Gazalî'nin âlimler için önerdiği zaman yönetimine de kısaca bakılacak olursa, görülür ki, âlim insan, Gazalî'ye göre zamanını kendi durumuna uygun olarak planlamalıdır. Bütün vakitleri ilmin tertibine hasretmek, tabiatın yüklenemeyeceği bir külfettir. Bu nedenle âlim, sabah namazından sonra güneş doğun-

caya kadar olan vakti, zikir ve virdlere ayırmalıdır. Eğer yanında âhiret için ilminden yararlanan varsa, güneşin doğuşundan gündüzün duhâ vaktine kadar zamanını öğretme işine tahsis etmelidir. Öğrenci yoksa o takdirde bu vaktini düşünmeye hasretmelidir. Dinî ilimlerin kendisine zor gelen konularını düşünmelidir. Çünkü zikirden ayrıldıktan ve dünya dertleriyle meşgul olmadan önce kalbinin saflığı müşkil meselelerin halline yardımcı olur. Âlim, kuşluk vaktinden ikindiye kadar vaktini kitap yazmaya ve incelemeye hasretmelidir. Kitap yazma ve incelemeyi, sadece yemek zamanı, abdest alma, farzları kılma, zevalden önce kaylulet uykusunu uyumak için terk etmelidir. Eğer günler uzunsa, ikindi vaktinden güneşin sararmasına kadar huzurunda okunan tefsir, hadis ve faydalı ilimleri dinlemekle zaman harcamalıdır. Güneşin sararmasından güneş batıncaya kadar zikir, istiğfar ve tesbih ile vakit geçirmelidir. İmam Gazali'nin zaman yönetiminde âlimin güneş doğmadan önceki birinci virdi dil çalışmasıdır. İkindiye kadar olan virdi ise, göz ve elin yazma ve inceleme ile meşgul olmasıdır. İkindiden sonraki virdi ise sadece kulağın çalışmasıdır. Bunun hikmeti ise gözünün ve elinin istirahat etmesini temin etmek içindir. Çünkü ikindiden sonra kitap incelemek ve yazı yazmak, çoğu zaman göze zarar verir. Güneş sararınca, yine dilin zikrine dönmek gerekir. Böyle olduğunda günün bir parçası kalmaz ki, orada kalbinin huzuru ile azalarının çalışması olmasın. Gazalî'ye göre âlimin gecesinin taksiminin en güzel örneği, İmam Şafi'nin şu taksimidir: İmam Şafi, geceyi üçe ayırıyordu. Üçte birini kitapları incelemeye ve ilim tertibine hasrediyordu ki bu birinci virdiydi. Üçte birini namaza hasrederdi ki bu da ortanca virdiydi. Üçte birini ise uykuya tahsis ederdi. Kış gecelerinde böyle yapmak mümkündür, fakat yaz geceleri, ancak normal uykunun çoğu gündüz olduğu takdirde buna tahammül edilebilir. İmam Gazali'ye göre âlimin zamanını böyle planlaması ve yönetmesi uygun ve güzeldir.[321]

321 İmam Gazâlî, *İhya-i Ulûm'id-Din*. Çev. Ali Arslan, c. I, Merve Basım. Yayın Dağıtım, İstanbul 1993. s. 989-999

İslam tasavvuf düşüncesinde var olan ibnu'l-vakt ve ebu'l-vakt kavramları da sufinin zamana nasıl bakması gerektiğini ifade eden ve tasavvufi düşünce ve yaşamın zaman boyutunun anlaşılmasında bilinmesi gereken hususları içermektedir. İbnu'l-vakt, daha çok işi zamanında yapan sûfiyi anlatırken; ebu'l-vakt daha üst mertebe olarak zamana teslim olmayan, zamanda boğulmayan, zamanın hükmüne boyun eğip yaşananlar neyi gerektiriyorsa öyle yaşayan değil, tersine zamanı yönlendiren, yani olayları, mevcut durumu iyi yöne sevkeden, bir bakıma zamana uyan değil, zamanı kendine uyduran, yani yine olanları iyi okuyarak olmayanları tahmin edebilen ve geleceği kestirebilen ve dolayısıyla planlı değişim gerçekleştiren sufiyi dile getirmektedir.

Mevlânâ'nın şu beyitlerinde her iki kavram da kullanılır:

O söyleyince, hâl, onun buyruğu altına girer. O isteyince, gölge varlık olan bedenleri can hâline getirir.

Hakk yolunda oturup kalmış, hâli beklemekte olan kişi, işin sonuna varmamıştır.

Hâle hakim olan kâmil insanın eli, hâl kimyasıdır. Elini oynatınca bakır, onun sarhoşu olur, yâni altına çevrilir.

Kâmil insan dilerse, ölüm bile tatlılaşır; diken ile neşter onun elinde nergis ve beyaz gül olur.

Hâle bağlı kalan insan ise, hâl gelince yücelir, yükselir; hâl gelmeyince eksilir, aşağılara düşer.

"Sûfi", "hâle" kavuşup değeri arttığı için "vaktin oğlu" olmuştur. Yâni, geçmişi geleceği düşünmez, bulunduğu vaktin gereğini yapar. Fakat "sâfi" olan kişi, "vakt'ten de, "hâl"den de kurtulmuştur.

Gönlü tertemiz olan "sûfi" kişi, vaktin oğludur, ama babası imiş gibi vakti avucu içine almıştır. Onu sımsıkı tutmuştur.

"Sâfi" olan kâmil insan ise, tamamıyla Allâh'ın aşk denizine batmıştır. Aslında o, kimsenin oğlu (yâni kimseye bağlı) değildir. Vakitlerden de, hâllerden de kurtulmuştur.

O, doğurmayan bir nûra batmıştır. Doğmamak, doğurmamak ise Allah'ın vasfıdır. Eğer diri isen, git de böyle bir aşkı ara! Yoksa sen, çeşitli (değişip duran) vakitlerin kulusun, kölesisin.

Sen kendi şeklinin, bedeninin çirkin ve güzel olmasına bakma da, kendinin aşkına ve isteğine bak.[322]

Zaman yönetimiyle ilgili tartışma veya hususlarda ima olunan önemli bir hususun bulunduğunu da zikretmek faydalı olabilir. Bu, zamanın bir *problem* olduğu varsayımıdır. Bu çerçevede ifade edilebilir ki zamana, belli periyodlarda, özellikle kalabalık zamanlarda işlerin baştan aşkın olduğu zamanlarda, tatil zamanlarının hem başında hem sonunda fazla yüklenilir. Bunun sonucu ise belli zamanlarda, çeşitli aktivitelerin daha yavaş, daha zor ve daha pahalı yapılması; önceki ve sonraki aktivitelerin ters bir biçimde değiştirilmeleri ve belli vasıta ve imkanların üst ve alt kullanımlarıdır.

Belli zaman kategorileri, arzuların objesi olabilir. Örneğin bazı çalışanlar, çalışma zamanının organize edilmesi veya düşürülmesi gerektiğini hisseder. Toplum nüfusunun çeşitli kesimleri daha fazla dinlenme zamanı, daha uzun tatiller ve daha çok boş zamana sahip olmayı açık bir biçimde arzularlar.

Bütün insanlar zamanlarını aynı derecede kontrol etmezler. Açıktır ki zaman zorunluluklara, sorumluluklara, yükümlülüklere, örneğin çalışma, okul, iş seyahati gibi mükellefiyetlere konudur. Fakat ayrıca zaman, insan için serbest zamana ve insanın kendisi için zamana da racidir.[323]

322 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, I/11, çev. Veled İzbudak, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998, ss. 133-134

323 Zaman yönetimi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. G. Pronovost, *a.g.e.*, ss. 85-91

2.11. Zaman Belirlemenin Geleneksel ve Modern Boyutları

2.11.1. Zaman Belirlemenin Geleneksel Boyutları

Zaman belirleme veya ölçme, bu araştırmada, yaşanılan durum veya olayların, tekrarlanan veya tekrarlanmayan olayların, değişimlerin çağ, yıl, ay, gün, saat vb. türden ne zaman gerçekleştiklerini, başka olay veya olaylardan önce mi sonra mı, yoksa onlarla aynı zamanda mı meydana geldiklerini tespit etmek[324] anlamında kullanılmaktadır. Zaman belirleme, bir başka ifadeyle, "insanların, sürekli değişimlerin oluşturduğu sürelerden en az ikisini birbiri ile ilişkilendirme, bunlardan birini öteki için zaman ölçüsü olarak kullanma yeteneğine dayanır."[325]

Zamanla ilgili olarak değinilmesi gereken önemli hususlardan biri, zaman temsil mekanizmalarının veya zaman belirleme aygıt veya araçlarının zamanın kendisi olmadıklarıdır. Sözgelimi modern zamanların en önemli zaman temsil mekanizması olarak saat, zamanın kendisi değildir. Aynı şekilde Dünya'nın çevresinde dolaştığı Güneş veya Ay da zamanın kendisi değil, zamanı temsil eden mekanizma veya zaman belirleme aracıdırlar.[326] Takvim için de durum aynıdır. İster saat olsun, ister Güneş vs., sonuçta zaman belirleme işlemleri, her zaman duyularımızla algılanabilir olayların akışı (akrep-yelkovanın hareketi, Güneş'in doğuşu-batışı) üzerinden gerçekleştirilir. Güneş veya takvimin birbiri ardısıra gelen yaprakları, fiziksel akışların zaman belirlemeye yaramaları için, hareketli birer sosyal sembol karakteri de taşımaları ve gerek malumat iletici gerekse de düzenleyici birer sembol olarak, toplumun iletişim çevrimi içine, yani sosyal düzleme yerleşmiş olmaları şarttır.

---

324 N. Elias, *a.g.e.*, s. 73

325 *A.e.*, s. 102

326 Kur'an'da ay ve güneşin takvimî anlamları için bkz. 2/Bakara, 189, 194, 217; 6/En'am, 96; 10/Yunus, 5; 22/Hac, 47 vd. Ayrıca "vakt" sözcüğünün Kur'an'daki kullanımı için bkz. 15/38, 38/81, 7/187 (vakt), 7/142, 26/38, 56/50, 78/17, 7/143, 155, 44/40 (mîkât), 2/189 (mevâkît), 4/103 (mevkût).

Kaynakları ve özellikleri ne olursa olsun, zaman belirlemeye hizmet eden vasıtalar, istisnasız her zaman sadece insanlar için var olan ve insanlara hizmet eden mesaj kaynaklarıdır. Elbette saat gibi zaman aygıtları, insanlarca düzenlenmiş olsalar bile bir yönüyle hareketli olayları, yani fiziksel bir ilişkiyi temsil ederler. Ancak bunlar belli bir yoldan, meselâ akrep ve yelkovanın değişen konumlarına göre insanların semboller dünyasının, sosyal dünyanın içine yerleştirilmiş fiziksel kökenli enstrümanlardır.[327] Belki de şu dizeleriyle Necip Fazıl bu durumu anlatmak istemektedir:

Akrep ve yelkovan,
Varlığın nabzında.
Akrep ve yelkovan,
Yokluğun ağzında

İnsanlar öteden beri zaman belirlemeye ihtiyaç duymuş ve zaman belirleme yoluyla zaman, dünya ve birbirleriyle ilişkilerini kolaylaştırmışlardır. Elias'a göre "olayların sürekli akışının oluşturduğu silsile içinde birbirinin ardından gelen durumların ve süreçlerin, aynı andaymış gibi yanyana konmalarının ve birbirleriyle doğrudan karşılaştırılmalarının mümkün olmayışı nedeniyle zaman belirlemenin verilerine muhtacız."[328]

Sosyolojik açıdan bakıldığında zaman belirlemenin önemli sosyal işlevlerinin olduğu görülür. Zamanın sosyal işlevlerinden biri, belki de en önemlisi, koordine etmek ve bütünleştirmektir. "İnsanlığın gelişmesinin eski dönemlerinde, koordine etme ya da faaliyet, amaç ve eylemlerin bütünlüğünü sağlama işlevlerini genel olarak belli başlı merkezi otoriteler ya da figürler, örneğin rahipler ya da krallar yüklenmişlerdir. Özellikle de belli faaliyetlerin "zamanı"nı bilerek, sosyal ilişkileri gerektiği gibi koordine

327 N. Elias, *Zaman Üzerine*. ss. 27-28
328 *A.e.*, s. 22

edip uygulama görevi, uzun yıllar rahiplerin sosyal görevlerinin başında gelmiştir."[329]

Geleneksel toplumlarda zaman niceliksel değil, niteliksel olarak ölçülür. Eski toplumlarda, zaman, modern toplumlardaki gibi dakik olarak saat, gün, ay veya yıl olarak belirlenip tespit edilmemiştir. Geçmiş toplumlarda zaman, belli olaylar, belli ölümler, doğumlar, bazı savaşlar, sel, fırtına gibi tabiat olayları vs.baz alınarak belirlenmiştir. Günlük temelde ise meselâ sabah, öğle, akşam gibi belirlemeler söz konusuydu.

Geleneksel toplumlarda zaman belirleme, sosyal hayattan ayrı bir kurumsallığa sahip değildir. Zaman, sosyal hayattan ayrı soyut bir takım ölçütlerle belirlenmez. Zaman belirlemesi, sosyal hayata bağlı olarak icra edilir.

Geleneksel toplumlarda zaman ve yönün doğrudan doğruya tabiî yollarla, güneş, ay, yıldızlar vb. ile tespit edildiği de bilinmektedir.

Zaman birimi olarak güneş yılının kabul edilmesi Mısır kaynaklıdır. Diğer tarihî kültürlerin çoğunluğunda ve belli bir döneme kadar Mısır'da yıl, aynı zamanda hem güneş hem de ay takvimine dayalı, 360 günlük, yani her biri 30 günden ibaret olan 12 aylık ve beş artık günün eklendiği bir yıldı. Zuni Kızılderilileri, aylara *yılın adımları*, yıla ise *zamanın geçişi* adını veriyorlardı. Yılın başlangıcı ülkeden ülkeye, dönemden döneme değişiyor, bayramların ritüel anlamlarının tekabül ettiği varsayılan mevsimlere uyması için sürekli takvim reformları yapılıyordu.

Fakat belirtilmelidir ki ne Yeni yılın başındaki istikrarsızlık ve esneklik (Mart-Nisan, 19 Temmuz -eski Mısır'da olduğu gibi- Eylül, Ekim, Kasım, Aralık), ne de bir yıla farklı halklarca atfedilen farklı uzunluklar, tüm ülkelerde zamanın bir döneminin sonu ve yeni bir döneminin başlangıcına verilen önemi azaltabiliyordu. Sözgelimi Afrika'daki Yorbaların, yılı kuru ve yağışlı mevsim

329 *A.e.*, s. 78

diye ikiye bölmeleri ve bir haftayı sekiz gün sayan Bakololara karşı beş günlük hafta hesabı yapmaları veya Barundilerin bir yılı ay takvimine göre hesaplayıp sonunda onüç aylık bir yıl elde etmeleri ve yahut da Ashantilerin her ayı on veya dokuz buçuk günlük iki döneme bölmeleri söz konusuydu. Ama bundan daha önemlisi, her yerde biyokozmik ritimlere dayalı ve daha büyük bir sistemin -periyodik arınmalar (örneğin temizlenme, oruç, günah çıkarma vb.) sisteminin- bir parçasını oluşturan bir zamansal periyodun başlangıcıyla bitişi ve hayatın periyoduk yenilenişi kavramının bulunmasıdır.[330]

2.11.2. Zaman Belirlemenin Modern Boyutları

Zaman belirleme, modern zamanlarda, teknolojiyle birlikte geleneksel toplumlardan oldukça farklı hale gelmiştir. Modern toplumlarda zaman belirleme araçları, teknikleri, olabildiğince farklı boyutlar kazanmıştır.

Modern toplumlarda zaman belirleme araçları, kronometre, saat, takvim gibi modern aygıtlardır. Tabii ki bunlardan takvim ve saat geleneksel zamanlarda da kullanılan araçlardır; ancak onların anlam içeriği ve kullanım mentalitesi günümüzdekinden oldukça farklıdır. Günümüzde saat ve takvim, özellikle de saat, adeta hayatımıza hükmetmektedir. Saatsiz bir hayat düşünülemez duruma gelmiştir bugün. Hatta öyle ki saat ve takvim bizatihî zamanın kendisi imiş gibi algılanmaktadır, modern toplumlarda. Özellikle her türlü çeşitleriyle kol saatleri modern toplumsal hayata adeta hükmeden zaman ölçerlerdir.

Sosyal hayat, ayinlerde, bayramlarda, ortak hatırlama günlerinde ve daha farklı törenlerde canlandırılan heyecanlı bir takvim bilinci meydana getirir.[331] Takvim zamanı, insana, insan tekinin, içinde başka birçok insanın da bulunduğu sosyal bir dünyaya ve başka birçok doğal olayın yaşandığı doğal bir evrene yer-

330 M. Eliade, *Edebi Dönüş Mitosu*, ss. 62 vd.

331 H. Ziya Ülken. *Varlık ve Oluş*, AÜİFY., Ankara 1968, s. 280

leştirilmiş olduğunu gösterir. Bir takvim zamanı vasıtasıyla insanlar, sosyal ve tabii olaylar seli içinde hangi zamanda bulunduğunu, hangi zaman dilimine ayak bastığını tam olarak belirleyebilir. Ayın günlerinin tekrarlayan zaman kalıpları, doğum günümüzün ne gün olduğunu, tekrar ne zaman geleceğini semboller üzerinden gösterirler. "Aynı şekilde takvimin yılları, her bir toplumun kendine göre kullandığı zaman göstergesi üzerinden o aslında bir daha hiç gelmeyecek, hep ileriye akan yılların hangisinin içinde olduğumuzu söyler; ister Müslümanların, ister Hıristiyanların, Yahudilerin ya da Japonların kullandıkları zaman göstergesi olsun, bu hiç fark etmez. Bunların hepsi tek tek insanların kullanımına bir dizi semboller sunarlar ve kişi, bu sembollerin yardımıyla, kendi doğumundan bu yana, Güneş'in o görünürdeki hareketi sonucunda sosyal olarak adı konmuş ve belirlenmiş belli bir konuma kaç kez geri döndüğünü, öteki deyişle ardında kaç yıl bırakmış olduğunu kesinlikle tespit edebilir. Takvim yardımıyla toplumların yaşları ya da toplumsal süreçlerin uzunlukları, bunların dönemleri de belirlenebilir. (...) Bu belirleme, insanların içinde yaşadıkları dünyada ve evrende, zamanla ilgili olarak neye göre hareket edeceklerini tayin etmelerini ve kendilerini tehdit eden tehlikeleri daha kolay denetlemelerini sağlamaktadır."[332]

2.12. Takvim ve Toplum

Takvim, çok eski bir zaman ölçer veya zaman organize etme sistemidir. Takvimlerin ilk ne zaman ortaya çıkıp kullanılmaya başlandığını tespit etmek son derece zordur.[333] Takvimde zaman, saatler, günler, haftalar, aylar ve yıl; toplum ve tarihte meydana gelen önemli olaylar, hasat mevsimi, mevsimler, bazı tabiat olayları temelinde belirlenebildiği gibi güneş ve ay dön-

332 N. Elias, *a.g.e.*, s. 45

333 Ahmet Cevdet Paşa, *Takvîmü'l-Edvâr*, Haz. R. Demir-Y. Unat. Gündoğan Yay., Ankara 1996, s. 35

güsü gibi bazı astronomik olaylar temelinde de belirlenebilir. Takvimler, zaman birimlerini, belirlenmiş bir başlangıç noktasından itibaren sıralayarak olaylar arasında kronolojik bağlantı kurulmasını sağlarlar.[334] Yazının icadıyla yakından bağlantılı olduğu anlaşılan takvimlerin takvim sözcüğünün etimolojisinden hareketle toplumların zamanlarını düzenleyen sistemler olduğu söylenebilir.

Takvimler, toplumda meydana gelen önemli bir olayı başlangıç olarak alarak zamanı organize ederler. Denilebilir ki, çeşitli toplumlar, kendi zaman kültürlerine bağlı olarak takvimler üretmişlerdir. Nitekim dünyada çok farklı takvim tipleri vardır. Bugün en çok da Miladi ve Hicri takvimler yaygın olarak kullanılmaktadır. Bilindiği gibi Miladi takvim sistemleri (Jülyen takvimi ve Gregoryen takvimi) Hıristiyan kültürün bir ürünü olarak İsa'nın doğumunu başlangıç alan Güneş merkezli takvimler iken Hicrî takvim sistemleri, İslam kültürünün bir ürünü olup Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye Hicret'ini başlangıç alan Ay esaslı bir takvimdir. Bu iki takvime ek olarak Oniki Hayvanlı takvim, Maya takvimi, Aztek takvimi, Mezopotamya takvimi, Çin takvimi, Japon takvimi, Hint takvimi, Eski Mısır takvimi, Roma takvimi, İbranî takvim, Nesili takvim, Rumî takvim, Bahrî takvimi, Celalî takvimi, Ermeni takvimi, İran takvimi vs. zikredilebilir. Takvimleri güneş ve ayın görünür hareketlerine göre düzenlenmesi açısından üçe ayrımak mümkündür: Güneş takvimleri, Ay takvimleri ve Ay-Güneş takvimleri. Bir de bunların dışında kalan takvimler vardır. Örneğin Rumî, Jülyen ve Gregoryen takvimleri birincisinin, Hicrî takvim ikincisinin, Eski Çin takvimi ve Oniki Hayvanlı Türk takvimi üçüncüsünün, Eski Mısır takvimi ve Aztek-Maya takvimi ise dördüncüsünün kapsamındadır.[335]

---

334 Cumhure Üçer, "Türk-İslam-Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Takvimleri", *Cogito*, Sayı: 22, 2000, s. 117

335 Bkz. A. Necati Akgür, "Takvimler", *Cogito*, Sayı: 22, 2000, ss. 96-98 vd.

Takvim sadece zamanı ölçen değil, ayrıca toplum ve grupların dinini, düşüncesini, kültürünü yansıtan bir araçtır. Takvim, aynı zamanda bir propoganda aracıdır. Dolayısıyla takvimlerin sosyal, dinî, ideolojik, ekonomik vs. amaçlara hizmet etmesi için üretilen zaman organizasyon araçları olduğu söylenebilir.

Takvimin bir yaygın eğitim ve bilgi aracı olduğunu da belirtmek gerek. Örneğin bizim toplumumuzda insanlar takvim yapraklarında yazılanları okuyarak bilgilenirler, hatta öğrendikleriyle amel ederler. Yani takvimler bir kültürlenme ve bilgilenme aracıdır. Bu bağlamda dini takvimlerin takvimlerin içinde önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Ayrıca takvimlerde dinî bilgilerin ve dinî görev ve ibadetlerin zaman cetvelinin önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Örneğin Türkiye'de hazırlanan takvimlerin çoğunda namaz vakitleri, bayram vakitleri, mübarek gece ve günler belirtilir ve ayrıca İslam diniyle ilgili bilgiler verilir.

Takvim, zamanı mesaj, bilgi, tebliğ ve propoganda ile birleştirerek hem geçmişte olan olayları hatırlatmakta, bugüne taşımakta, hem de insanları verilmek istenen mesajla buluşturmaktadır. Bu çerçevede Türkiye'de Müneccimbaşı takvimleri, Ebüzziya takvimi, Saatli Maarif takvimi, Saadet takvimleri, Diyanet takvimi, Hicret takvimi, Fazilet takvimi vd. örnek olarak zikredilebilir. Bunların dışında tanıtım ve reklam amaçlı pek çok takvim söz konusudur. Ayrıca günümüzde çok miktarda internet takviminin de takvimler arasındaki yerini aldığı görülmektedir.

2.13. Zaman ve Toplumsal Bellek

Soysal veya kollektif bellek teriminin çağdaş kullanımı aslında Emile Durkheim'e kadar götürülebilir. Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinde ana ritüelleri hakkında genişçe yazmıştır. Durkheim ve Halbwachs'tan (1877–1945) Heidegger'e ve oradan Crumley'e kadar birçok düşünür ve bilim adamı kolektif bellek hakkında görüş belirtmiştir. Tabii ki koll-

lektif bellekle ilgili geniş bir teoriyi ilk geliştiren kişinin Maurice Halbwachs olduğu söylenebilir.[336] Halbwachs'a göre bir kişi, ancak kendisini, bir veya birkaç grup ve bir veya birkaç kollektif düşünce durumu içinde konumlandırmasıyla hatırlar.[337] Anlaşıldığı kadarıyla Halbwachs'ın yaklaşımında bütün bellekler, kollektif kontekste biçimlenir ve organize olurlar.[338]

Kollektif bellek, şimdiden ödünç alınan data ile elde edilen geçmişin yeniden bir inşasıdır.[339]

Şöyle de denilebilir: Toplumsal bellek, bilginin kendisi vasıtasıyla birey ve gruplar arasında ve bir nesilden diğerine geçirildiği araç[340] olarak tanımlanabilir.

Toplumun zamansal birikimlerine işaret eden toplumsal bellek, tabir caizse toplumun arşividir; toplum, hatırlama sürecinde kendisine lazım olan şeyleri bu arşivden alır.

Bellek, kişinin ve toplumun temelidir. Belleksiz ne ben ne de kimlik var olabilir. Bellek olmadan gruplar kendilerini başkalarından ayıramazlar (Climo - Cattell, 2002: 1).[341]

İnsanlar, toplum içinde hafızalarını edinirler. Toplumda belleklerini geri getirir, onaylar, tanır ve lokalize ederler. Maurice Halbwachs'a göre bireylerin, grup bağlamları dışında uyumlu ve kalıcı bir tarzda hatırlaması mümkün değildir.[342]

---

336 Vromen Suzanne, "The French Panthéon: A Study in Divisiveness". *JAMALS*, İlkbahar 1995

337 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Çev. ve ed. Lewis A. Coser, University of Chicago Press, Chicago 1992. s. 33

338 James B. Pennebaker, - Becky L. Banasick, *Collective Memory of Political Events*, Ed. James B. Pennebaker - Dario Paez - Bernard Rimé, Lawrence ErlbaumAssociates, Inc., Mahwah, New Jersey 1997, s. 4

339 M. Maurice Halbwachs, *a.g.e.*, s. 69

340 C. "Exploring Venues of Social Memory", Social Memory and History: Anthropological Perspectives, ed. J. J. Climo- M. G. Cattell, Altamira Press, Walnut Creek/CA, 2002

341 Jacob J. Climo, - Maria G. Cattell,, "Introduction: Meaning in Social Memory and History: Anthropolohical Perspectives", *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, ed. J. J. Climo- M. G. Cattell. Altamira Press, Walnut Creek/CA, (2002). S. 1

342 M. Maurice Halbwachs, *a.g.e.*, s. 38

Zamanla toplumsal bellek arasında sıkı bağlantılar vardır. İnsanların zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ayrımlaştırmaları ve olayları onların içine yerleştirmeleri, toplumsal hafıza ile ilgili bir durumdur. Bellek bilincin zamansal kuruluşudur;[343] toplumsal bellek, zaman bilinciyle, zamanla meydana gelir. Zaman olmaksızın bellek olmaz, bellek olmadan da toplum olmaz.

Bütün toplumlar, şimdi olmakta olan, geçmişte olmuş olan ve gelecekte olması muhtemel olan olaylar arasında ayrım yaparlar. Toplumların üyeleri, olayları, nasıl bilindikleri, nasıl belirlendikleri ve nasıl etkilenebililecekleri hususu temelinde geçmiş, şimdi ve gelecek olarak değerlendirirler. Biz, geçmiş olayları kayıtlarla bilir, şimdiki olayları doğrudan doğruya algılar ve gelecek olayları sadece hayal gücümüzle biliriz.[344]

Bellekle zaman arasındaki ilişkiyi anlamak, toplumsal zamanı ve hafızayı anlamak bakımından oldukça önemli görünmektedir. Nitekim Bergson'un yaklaşımında da zaman-bellek ilişkisi üzerinde durulur. Bergson'a göre hafızanın kökeni geçmişin şimdiki sürede uzamasıdır. Hafıza bu özelliği yüzünden, durağan değildir; geçmişten bugüne doğru uzayan kesintisiz bir akıştır. Nitekim insanın bilinçli varlığının özünü, geçmişin şimdiki sürede uzaması demek olan bellek kurar, geçmişin geriye dönmesi söz konusu değildir. Zaten deney de bunu doğrudan doğruya göstermektedir. Bergson'da zaman, hakiki ve psikolojik zaman ile matematiksel zaman olmak üzere ikiye ayrılır; matematiksel zamanın çevirimi uzayda, hakiki ve psikolojik zamanın çevirimi ise bilinçte gerçeklik bulur.[345]

2.14. Muallak Toplum: Zamansız-Belleksiz Toplum

Toplumun zamansız olması düşünülebilir mi? Evet, düşünülebilir. Zamansız toplum, zaman bilinci, tarih bilinci olmayan,

343 A. Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, s. 94

344 B. Adam, *Time and Social Theory*, s. 21

345 Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Morpa Kültür Yayınları, 2003

geçmiş ve geleceği olmayan ve dolayısıyla şimdide tutunamayan toplumdur. Bu topluma, muallak toplum denilebilir. Muallak toplum zamanı kaybetmiş toplumdur.

Muallak toplumun özelliği, ayakları üzerinde duramamasıdır. Muallak veya zamansız toplum, geçmişiyle buluşamayan, zamanı "geri getirmeyen", dün, bugün ve yarın perspektifi bulunmayan asılı bir toplumdur.

Muallak toplum, ya geçmişi inkar ederek şimdiyle geleceğini inşa etmeye çalışır ya da hem geçmişi hem de istikbali yadsıyarak şimdiye dayanır. Böyle bir toplum, çok çabuk eskiyecek, yıpranacak ve hayattan çok çabuk usanacak bir toplumdur.

Zamanın, toplumsal bellek olduğu veya toplumların hafızasını teşkil ettiği ve toplumsal belleğin de toplumun arşivi olduğu düşünülürse, zamanı tanımayan, zamanla bağlantısı sağlam olmayan, geçmiş, şimdi ve gelecek perspektifinden yoksun olan toplum, hafızası zayıf, hatta hafızasız toplumdur. Zamansız-hafızasız toplum, muallak toplumdur. Muallak toplum, yani belleksiz toplum, zamanda var olmayan, zamanla yaşamayan, zamanla buluşmayan, unutkan, hatırası, hatırlaması olmayan toplum demektir. Bu manada muallak toplum, kendisinde sürekli değişimi ve hareketi barındıran özden de uzaklaşmış, ona yabancılaşmış toplumdur.

2.15. Zamane Çocukları: Ebna-i Zaman

Ebna-i zamanın talebi nâm u nişândır
Her biri tasavvurda filân ibni filândır!

Bağdatlı Ruhi

İnsanlar, davranışlarını beğenmedikleri, özellikle de kendilerine saygı duymayan insanları "zamâne çocukları" diye niteler ve damgalarlar. "Zaman bozuldu" veya "zaman değişti" gibi sözler

de, içinde yaşanılan zaman diliminde yaşayan toplumun davranışlarının, siyasî gidişatın kötüleştiği, ahlakın bozulduğu gibi anlamları mündemiçtir.

Normal şartlarda her insan, zamanının çocuğudur; fakat buradaki ifadeler, yani zamane çocukları veya zamanın bozulması gibi kullanımlar, olumsuz anlamda kullanılmakta, önceki kuşakları iyi görürken, yeni kuşağı olumsuzlamaktadır. Bu kavramsallaştırma, yaşlılık sendromuyla da ilgili olabilmektedir.

Zamane çocukları veya gençleri yaklaşımına toplumumuzun hemen her bölgesi, hatta şehri ve köyünde rastlanabilir. Yaşlı kuşak, yeni genç kuşaktaki değişimi olumsuz görür. Esasen bu, iki kuşağın ilişkilerinde var olan iletişim sorununa, değişimle birlikte gelen problemlere ve kuşak çatışmasına da işaret etmektedir.

Sûfî anlayışta ibnu'l-vakt (vaktin çocuğu veya oğlu) vardır. İbnu'l-vakit ile burada ele aldığımız zamane çocukları farklı konulardır. İbnu'l-vakt, boş zaman ve din konusu işlenirken ele alınacağı üzre anı iyi değerlendiren, zamanı o zamanın hükmüne göre iyi bir biçimde geçiren, yapması gereken işi zamanında yapan, yarına ertelemeyen kişi demektir. Yani tasavvuftaki ibnu'l-vakt, zamane çocuğunun tam tersine zamanı bozan değil, zamanı iyi değerlendiren demektir.

2.16. Zaman, Çalışma ve Ekonomi

Ekonomi, iş veya çalışma denildiğinde, ilk akla gelen şey zamandır. Zaman ekonominin temel belirletici unsurudur. Çalışma hayatı, çalışmanın verimliliği, zamanla, zaman planlaması ve yönetimiyle doğrudan ilgilidir. Çalışanın, zamansal olarak ne kadar çalışacağı, ne kadar çalışırsa ne kadar para kazanacağı veya maaş alacağı ve ne kadar üreteceği, ürünün ne kadar zamanda ne kadar üretilirse ekonomik anlamda iyi veya kötü olacağı gibi hususlar, zaman ekseninde cevap bulabilecek konulardır.

Gerek geleneksel toplumlarda, gerekse modern toplumlarda zamanın, ekonomik hayat ve çalışma hayatında ve dolayısıyla toplumun ekonomik alanında ve bunlarla da ilgili olarak devletin, patronun, işçinin ve memurun kazanması veya kazanmamasında birincil derecede yeri söz konusudur. Gerçi geleneksel toplumlarda modern toplumlardaki gibi ayrı bir ekonomik hayat veya alan yoktur. Daha önce de belirttiğimiz gibi geleneksel toplumlarda uzmanlaşmış bir zaman olayı ortaya çıkmamıştır. Buna bağlı olarak genel zaman içinde bağımsız bir iş zamanı yoktur. Bütün faaliyetler, bir 'birlik' içinde gerçekleştirilir. Hatta zamanın kendisi hayatın dışında değildir. Bu nedenle ekonomik faaliyetler, işler, zamanı doldurmak için değil, yerine getirilmesi gereken bir görevi yerine getirmek içindir. Örneğin saat işin zamanını tayin etmede kullanılan bir zaman ölçeği değildir. İşin başlama ve bitiş zamanı, dinî bir ibadetin işareti, meselâ çan veya ezan ile belirlenir. Fakat yine de modern öncesi toplumlarda dahi zaman, çalışma konusunda ve ekonomik hayatta anahtar konumdadır.

Modern toplumlarda ise "vakit nakittir" önermesinin de işaret ettiği gibi zaman, para kazanmanın ve dolayısıyla ekonomik hayatın temelidir. Saat, ekonominin, çalışma ve üretmenin her şeyini belirler konumdadır. Çalışan ve çalıştıran, yani işveren açısından zaman nihai önemi haizdir

2.17. Zamanın Kurumsal Yansımaları

Sosyal kurumları, zamandan bağımsız olarak ele almak imkansızdır. Kurum denilen şey, zaman içinde meydana gelir ve kendi zamanını da kendisi üretir. Kurum, toplumsal hayatta zaman-mekana en çok yayılan pratikler[346] olarak kabul edilirse, zamanla varoluşsal bir bağlantıya sahip olduğu anlaşılır.

Kurumların oluşması ve idamesi, tekrarla mümkündür; tekrar ise zamansaldır. Demek ki kurumlar zamandan ayrı düşünü-

346 Bkz. Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 60

lemez. Giddens'a göre kurumların uzun-dönemli sosyal gelişme süreçleri içinde çökelmesi, değişim düzeyinin hızına bakılmaksızın her toplum tipinin kaçınılmaz bir özelliğidir. "Zamanın insan aktörün süresi (dureé) düzleminde bir kenara itilmesinin karşılığı, sosyal teoride toplumsal kurumlarının zamansallığının arka plâna itilmesidir. Bu tutum büyük ölçüde eşzamanlı/artzamanlı ayrımından etkilenmiştir. Sosyologlar, bu ayrıma dayanarak, aralarından bazı kişilerin, sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin araştırılmasının sosyologlara bırakılması pazarlığı'nın bir parçası olarak, olayların zaman içindeki ardışıklığını araştırmayı tarihçilere bırakmışlardır. Ancak bu tür bir işbölümü, sosyal teoriye zamansallığı tamamlayıcı bir unsur olarak yeniden sokma girişimi bakımından mantıksal temelden yoksundur. Tarih ve sosyoloji birbirinden metodolojik olarak ayrılamaz."[347]

Kurumlar, toplum üyelerinin aktivitelerini kurumsal kalıplara uygun olarak verili zamansal çerçeveler içine yerleştirmelerini istedikçe zamanı üretirler. Diyebiliriz ki kurumlar, kendi zamanlarını meydana getirirler; kurumların emir kipleri temelde kendi nüfuz alanlarının ötesine uzanır. Bazı kurumlar, örneğin eğitim ve aile, zamana bağlı olarak sosyalizasyon sürecinde hayatî bir rol oynarlar. Kurumsal zamanın sosyolojik analizi, ABD'de iyi gelişmektedir ve hastanelerle, hapishanelerle ve ikamete özgü mobiliteyle ilgili çalışmaları içermektedir.[348]

Demek ki her bir toplumsal kurumun kendi kurumsal içeriğine bağlı bir zamanından söz edilebilir. Aile, eğitim, ekonomi, din, siyaset, boş zamanları değerlendirme, ahlâk, hukuk gibi kurumların her biri, kendi dünyası içinde bir zamansallık boyutuna sahiptirler. Kurumlar temelinde zaman, altı temel kurumla bağlantılı olarak altı tipte tasnif edilebilir: Aile zamanı, ekonomi za-

347 A. Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, s. 129

348 Gilles Pronovost, *The Sociology of Time* (Current Sociology, La Sociologie Contemporaine, The Journal of International Sociological Association, c. 37, Sayı: 3, 1989), Sage Publication, London ve Newbury Park/CA, 1989, s. 45

manı, siyaset zamanı, eğitim zamanı, din zamanı ve boş zamanları değerlendirme zamanı. Her kurumun içinde de bu zamanlar yine farklı tiplere ayrılabilirler. Meselâ eğitim kurumu içinde okul zamanından, ekonomi kurumu içinde çalışma zamanından veya kültürel endüstrilerden bahsedilebilir.

Zamanla çoğu ilişkiler, aile tipine bağlı olarak mümkündür. Aile zamanı denildiğinde akla ilk olarak sosyalizasyon gelir. Aile, zaman bağlamında sosyalizasyonun ilk ajanıdır. Aile, sosyal zaman konusunda başat konumda yer almaktadır.

Zamanla ilgili kategorilerin hemen hiç biri, aile dikkate alınmaksızın anlaşılamaz. Aile, çeşitli yaş dönemlerine göre zamanı, ekonomik zamanı, eğitim zamanını, din zamanını, siyaset zamanını, cinsiyet zamanını vb. hep kendi içinde bir şekilde barındırır. Zamanın ve geleceğin değerleri, aile içinde kök salmıştır. Aile, zamanın sosyalizasyon, yönetim ve koordinasyonunun yer aldığı bir kurum olarak görülebilir.

Eğitim kurumuna bağlı olarak eğitim zamanı da sosyal zamanın önemli bir kategorisi veya tipi olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğitime ayrılan zaman, çok geniş bir zaman dilimi olarak kendini göstermektedir. Eğitim zamanı kapsamında örneğin okulda çocuklar, zamanlarının kıymetini, zaman yönetimini, zamanı planlamayı vb. öğrenir. Okul, zaman yönetiminin modern yöntemlerinin kullanımını bollaştırır, zamanı kontrol etmeyi geliştirir.

Ekonomik zaman da insan hayatında önemli bir yere sahiptir. İnsanların, devletlerin, toplumların ekonomi için ayırdıkları zaman, sosyal zamanın önemli bir vechesini ifade etmektedir. Modern zamanlarda özellikle çalışma zamanı, çok ciddi tartışmaların da konusu olmuştur. Zamana, örneğin saate, güne veya aya göre ücret, işçi-işveren ilişkileri ve işçi ve işverenin çevreleriyle ilişkileri vs. açısından etkili bir etkendir.[349] Bilindiği gibi işyeri ve çalışma şartları sosyal zamanın yapısına güçlü bir etki-

349 Zamana göre ücret konusunda bkz. Karl Marx, *Kapital*, c. I, Çev. Alaattin Bilgi, 3. bs., Sol Yay., İstanbul 1986, ss. 556-563

de bulunur. İş saatleri, insanların iş dışında kalan zamanlarının ayarlanması, yönetilmesi ve kullanılması konusunda merkezî bir öneme sahiptir. Bu nedenle işçilerin, işçi ailelerinin ve buna bağlı olarak hemen hemen tüm toplumun, meselâ günlük çalışma saatleri konusunda yakın ilgileri bulunmaktadır ve bunlar, çalışma saatleri konusunda ciddi çekişmelere girişmişlerdir. İşçi ve işveren arasında çalışma saatleriyle ilgili mücadeleler bilinmektedir. Bugün günlük çalışma saatleri ülkeden ülkeye 8 ile 12 arasında değişmektedir. Bu çerçevede, istirahat saatleri, tatil günleri, yıllık izinler, ücretli izinler, ücretsiz izinler, işe başlama ve işten ayrılma saatleri, part time çalışma, sıkı çalışma, esnek çalışma saatleri, boş zamanlar, çalışma saatleri içinde ibâdet zamanları vb. önemli hususlar arasındadır.

Çalışmayla çok yakından ilişkili bir kurum olarak boş zamanları değerlendirme de "Ek"te genişçe ele alındığı gibi sosyal zaman konusunda ele alınması gereken bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ekonomi çerçevesinde farklı toplumların farklı zamanlarından veya bazı zamanların başka toplumların zamanlarına uymasından söz etmek mümkündür. Örneğin Türkiye'nin ekonomik zamanıyla Amerika'nınki farklıdır. Fakat Türkiye'nin zamanı, fiziksel olarak görünüşte Amerika'nın zamanından saatlerce önde olduğu halde, Amerika ekonomik olarak zengin ve teknolojik olarak güçlü olduğu için Türkiye zamansal olarak Amerika'yla eşitlenmek, hatta Amerika'dan daha sonra kalmak durumdadır. Zira Amerikan ekonomisine göre kendine seyir belirlemektedir.

Zaman, siyasette de siyasetin rengine göre varlık kazanmakta ve siyaset içindeki gruba özgü zaman halini almaktadır. Siyaset zamanı, gündelik toplumsal siyasal ilişkilerden tutun devlet yönetimine kadar tüm siyasal aktivitelerde geçerli olur.

Yine din zamanından da söz edebilmekteyiz. Din kurumu kendi zamanını üretmekte veya kendi zamanı içinde var olmakta, kendine özgü zamanla ayakta kalmaktadır. Dinler, zamanın

kendi belirlediği esaslar çerçevesinde anlam kazanmasını isterler ve ona göre zaman tanımlaması yaparlar.

2.18. Toplumsal Grup, Tabaka ve Kategorilerin Zamanı

Sosyolojik düzlemde zamanla ilgili önemli bir husus da, zamanın, zaman anlayışının, zaman organizasyon ve yönetiminin sosyal grup, tabaka ve kategoriye göre değişiklik arzetmesidir. Yaş grupları, sosyal tabaka veya sınıflar ve diğer sosyal kategorilere göre farklı farklı planlanan, düşünülen, inşa edilen ve yaşanılan pek çok sosyal zaman bulunmaktadır.

Her bir toplumsal kuruma karşılık gelen veya her bir toplumsal kurumun bünyesinde yer alan sosyal grupların kendilerine özgü zamanları vardır. Bu bağlamda aile grubu, eğitim, siyaset, din, ekonomi ve boş zaman vs. gruplarından bahsedilebilir.

Toplumda alt tabakalarla üst tabakaların yatay düzlemde de dikey düzlemde de farklı zamansallıklarından bahsedilebilir. Yönetici seçkinlerle yönetilenlerin, havas ile avamın, askerle sivilin, çalışan ile patronun veya işverenin, zengin ile yoksulun, eğitimli ile eğitimsizin, öğretmenle öğrencinin, köylü ile kentlinin, imtiyazlı ile imtiyazsızın, beyaz ile zencinin vs. zaman tasavvuru ve icrası birbirinden farklıdır.

Kadın ile erkeğin, çocukla yetişkinin, genç ile yaşlının vs. zamanları da birbirinden ayrı özellikler taşır. Her bir sosyal grup, sınıf, tabaka ve kategorinin kendine özgü zamanları vardır. Örneğin kadınların rolleri ve statüleri, ne yaptıkları ve ne oldukları, onların zamanının ayırt edici olmasında belirleyicidirler. Aynı durum, erkek için de geçerlidir.

Modern toplumlarda sosyal tabakalaşma, sadece yaşam şartları, eğitim, istihdam, ideolojik, dinsel ve siyasal tutumlar gibi unsurlarla değil, aynı zamanda zamana göre de kendini açığa vurur. Zamanın global kullanımı, sosyal sınıfa göre farklıla-

şır. Zaman nosyonuna verilen önem sosyal çevreye göre değişir. Örneğin daha imtiyazlı aileler, zamanın değeri ve zamanı israf etmemenin önemi gibi hususları çocuklarına erken dönemden itibaren öğretmeye çalışırlar. Sosyal sınıf temelinde sosyal zaman mefhumunun açık bir tabakalaşmasından söz edilebilir. Örneğin işsiz veya marjinaller için bir zaman stratejisi yapmak ve gelecek planlaması yapmak faydasızdır. Onlar için zamanın baskın boyutunun şimdi olduğu söylenebilir. Mesela boş zamanı çok olan ve evinde oturan kişi çok televizyon izler. Az-eğitimli insanlar için de benzer bir durum söz konusudur. Bu tip kimseler, zamanlarını daha rahat kullanırlar. Toplumsal eşitsizlikler, insanların zamana göre farklılaşmasını intaç eder; mesela zengin ile yoksulun veya patron ile işçinin zaman algıları, planlamaları, kullanma biçimleri, organize etmede sahip oldukları özerklik miktarı vs. doğal olarak farklı olur.[350]

2.19. Zaman, Köy ve Şehir

Köy ve şehirden her biri, kendine özgü zamana sahiptirler. Şehirde ve şehirli yaşayanın zamanı hesaplıdır, dakiktir. Şehirli işlerini zaman yönetimiyle yapar. Tabir caizse şehirlinin zamanı azdır, kıymetlidir. Köylü ise bol zamana sahiptir. Onun problemi zamanı doldurmaktır. Onun zaman yönetimi yoktur veya gevşektir. Ülkemizde örneğin bir köyden şehre seferler düzenleyen bir dolmuşa bindiğinizde yaşadığınız şeyler, tipik bir köylü zamanıyla doğrudan ilgilidir. Size şu saatte dolmuş kalkacaktır diye zaman verseler dahi dolmuş kolay kolay zamanında kalkmaz. Söyleyecek bir sözünüz de olamaz. Çünkü sözünüz bir karşılık bulmaz ve dolayısıyla etkili de olmaz. Şehirlerarası otobüs yolculuğunda da benzer şeyler görülebilir. İstanbul'dan, Ankara'dan, Van'dan, Diyarbakır'dan veya herhangi bir şehrimizden otobüse bindiğinizde tipik köylü zamanıyla her an karşılaşmanız mümkündür. Örneğin Van'dan Gazi Antep'e giderken bir lokanta-

350 Bkz. G. Pronovost, *a.g.e.*, ss. 63-65

da "çay ve ihtiyaç" molası verilir. Molanın yirmi dakika olduğu anons edilir. Yirmi dakika biterken otobüse binerek şoförün gelmesini ve otobüsü hareket ettirmesini beklersiniz. Fakat yirmibeş, hatta otuz-otuzbeş dakika olmasına rağmen ne yolcuların büyük çoğunluğu ne de şoför ve muavin otobüse biner. Sanki söz konusu yolcular ve şoför anlaşmış gibi hareket ederler. Nihayet otuzbeş dakika sonra muavin gelip otobüsü çalıştırır ve ondan iki-üç dakika sonra da şoför gelip otobüsü hareket ettirir. Şoföre gidip "işinizin olduğunu ve zamanında varamayacağınızı söyleyerek neden zamanında hareket edilmediğini" sorarsanız, şoförün cevabı şu olur: "Ya kardeşim (veya nazikçe beyefendi), sen de işini sonra veya yarın görsen ne olur ki?".

Bu örnekte şoförün zamanı, köylü zamanını çok güzel ifade etmektedir.

Köylü zamanı ve şehirli veya kentli zamanının bir zihniyeti, bir tutum ve davranış kalıbını ifade ettiğini de burada belirtmeliyiz. Buna göre köylü zamanı mutlaka köyde, şehirli zamanı da mutlaka şehirde olacak diye bir şey yoktur. Kentte köylü zamanıyla karşılaşmak her zaman mümkündür. Köyde de bazen şehirli zamanıyla karşılaşılabilir. Örneğin şehirde çeşitli kurum ve kuruluşlardaki işlemlerinizi yürürken, alışveriş yaparken, dolmuşa veya taksiye binerken vs. köylü zamanıyla karşılaşmanız mümkündür, yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi.

Köylü kendi küçük dünyasında çok büyük bir zamana sahiptir ve dolayısıyla onun zamanı nasıl geçireceğine dair sorunu vardır. Küçük yaşlarda iken, kasabamızda zaman zaman büyüklerle otururken onlardan "Akşam olsa da yatsaydık." sözlerini işitirdim. O zaman bunun ne anlama geldiğini anlamazdım. Şimdi anlıyorum ki bu, köylü zamanıydı.[351]

351 Can Dündar'ın bir yazısı, tam da bu zaman anlayışının boyutlarını ortaya koymaktadır:

"Böyledir bizim buralar...

Hayat aceleye gelmez; telaştan hazzetmez.

Bakmayın trafikteki sabırsızlığa, lambanın sarısı yanar yanmaz kornaya giden ellere,

Zamanın köylü zamanı veya şehirli zamanı olmasının toplumsal sonuçları vardır. Toplumun çalışkanlığı, üretkenliği veya hareketliliğinin ölçüsü, o toplumun zaman yaklaşımına bağlıdır.

Zaman düzenlemesi ve planlamasıyla, zamanı üretme ve iyi yönetmekle köyden ayrılan şehir, bir zihniyet olarak şehirli insanların, yani zamanı iyi değerlendiren, zamanın farkında olup onun hakkını verenlerin çabalarıyla şehir olarak ayakta kalır. Şehrin varlığı ve idamesi, medeniyetin varlığı ve idamesi demektir. Şehir ve medeniyet, dinin eğitimli ve bilinçlice yaşandığı coğrafya ve kültür ortamıdır. Din, şehir ve medine arasında doğrudan bağlantılar mevcuttur. Şehir, yani medine din ve medeniyetle aynı kökten gelir ve bu üçünden biri olmadan diğeri olmaz. Tarih ve bugün, buna tanıktır.

İşte bu üçü de zaman bilinci ve dolayısıyla zaman üretimi ve düzenlemesiyle varlık bulur, varlıklarını sürdürürler. Zaman üretimi, düzenlemesi ve yönetimi olmadan şehir, din ve medeniyet inşası ve idamesi mümkün görünmemektedir.

Şehir, medine; insanın toplumsal hayatı ince, medenî yaşadığı ortam, mekansal ve zamansal atmosfer.

Din, medine, medeniyet; zamanla, zamanda, zamanın bilincinde yaşar, var olur. Zamanı olmayan, zaman bilincinden yoksun bir din, şehir, medeniyet olmaz; varsa böyle bir şey, yok olmaya mahkumdur, daha doğrusu yok demektir. Zaman, onsuz hiçbir şeyin olmadığı şey. Hepimiz bir zaman üretiriz, herkesin zamanı herkese. Her şey, her insan zamanda var olur, zamanla

---

sollayamadığının sağından fırlayan hergeleye...

...en muteber telaş sebebi, tabakhaneye insan tersi yetiştirmektir bizde...

Asude akar günler; randevular sadakat bilmez.

Ağır olana "molla" derler; koşturmaya değmez.

Yol, "bir sigara içimliktir.

"Hasat kalkınca" vuslat...

"Hadi" diye sabırsızlanan acul, "Hele du bakalım. Sabah ola hayrola" diye savuşturulur.

"Yetişir mi"nin cevabı, ya müstehzi bir "Hayırlısı"dır, ya mütevekkil bir "Kısmet"!..

(Can Dündar, "Müslüman Saati", *Milliyet*, 6 Mart Perşembe 2005)

birlikte yaşar. Bu dünyada zamanı olmayan kimse, olmayan kimsedir aslında.

Şehir, yenilenme ve değişim mekanıdır; yenilenme ve değişim ise zamanla olur, zaman perspektifiyle olur. Zamansız bir şehir, zaman bilinci olmayan; zamanda yaşamayan, zamanın kıymetini bilmeyen, geçmişinden şimdisine, şimdisinden geçmişine ve her ikisinden geleceğe yönelmesini bilmeyen şehir, şehir değildir; böyle bir şehir, yaşayamaz.

Şehir zamanında plan, strateji çok önemlidir. Zaman çok değerli; dolayısıyla zaman stratejisi geliştirmek, zamanını tayin etmek hayatidir. Kendi zamanını tayin etmeyene, başkaları zaman biçerler.

Şehirde zaman vardır; din, medeniyet, şiir, sanat, edebiyat vardır. Şehirde incelik ve ilkelilik geçerlidir. Şehirde çalışmak vardır.

Şehir zaman ile kaimdir.

Günümüz insanının, özellikle de şehir insanının en büyük probleminin zaman olduğu söylenebilir. Kendi toplum ve medeniyetimizin yaklaşık son iki, hatta üç yüz yıllık yenilenme, kalkınma ve güç bulma serüveninde de temel problemin zaman olduğu tespit edilebilir. Kendi zamanımızı kaybetmeye başlayınca yenilenemedik ve başkalarının zamanına tâbî olmaya düçar olduk, mahkum ve mecbur kaldık. Kendi zamanını üretemeyen toplumlar, başkalarının zamanlarına mahkum olurlar. Ya bir de o başkaları zalim, emperyalist, yağmacı iseler...

Görüldüğü gibi zaman hayatî bir olaydır.

2.20. Zaman ve Tecdîd

Her gün yeni doğarız
Bizden kim usanası.
Yunus Emre

Tecdîd, kısaca toplumun inanç, düşünce ve davranışlarda yenilenmesi, kendini yenilemesi anlamındadır. Toplumsal zaman, tecdîd bağlamında dinin yeniden yorumlanması, dinin zamana hitap eder halde yenilenmesi, dinî hükümlerin zamanın hükümleri ve çağın gerekleri çerçevesinde yeniden ele alınması gibi hususların ifadesinde gündeme gelir.

Tecdîdden bahsediliyorsa dinde sosyal, kültürel, düşünsel ve yorumsal düzlemde değişimden bahsediliyor demektir. Elbette toplumsal fenomenler olarak dinler de değişim geçirir. Toplumun değişiminden, toplumsal değişimden bahs edilebiliyorsa, bir toplumsal olgu ve kurum olarak dinin değişiminden de bahs edilebilir. Buna göre toplumsal değişimle birlikte dinin değişimden söz edilebilir.

Toplumsal değişimle birlikte dinin değişiminden kast edilen, zaman içinde değişen sosyal şartlar ve toplumun yeni ihtiyaçları karşısında dinin kendini yenileyerek değiştirmesi, yeni bir yorumla, yeni bir hukuk anlayışıyla vb. ortaya çıkmasıdır. Burada toplumsal değişimin dine doğrudan değil de dolaylı bir etkisi mevcuttur. Şu halde dinlerin değişimi ifadesinden kast edilen, dinlerin toplumsal değişimden doğrudan doğruya etkilenmesi değil, toplumsal değişimi, toplumun farklı özelliklerini, çağı, çağın özelliklerini, kültürel yapıyı, farklı toplum tiplerini dikkate alarak kendini değiştirmesi, yenilemesi, tabir caizse o topluma uygun/uyumlu hale getirmesi, o topluma sunacak biçime sokmasıdır.

İnsanlar zamanın şartlarına göre dini algılar, yorumlar ve yaşarlar. Zaman içinde sosyal hayatta meydana gelen değişim, dinde tecdidi beraberinde getirir. İnsanların değişen duruma göre yeni şartlarını ve din algılarını gözeten din, din otoriterelerince yeni yorumlara tabi tutulur.

Toplumsal değişim, toplumun değişimi, değişik toplumsal evrenlerle karşılaşma, farklı toplumlara hitap etme gibi olaylar, dinde bazı hususların değişimini de gündeme getirebilmek-

tedir. Budizm örneğinde de bu anlamda bir dinsel değişimden söz edilebilir. Budizm, doğum yeri olan Hindistan'ın sınırları dışına taşarak Çin'e, Tibet'e ve Japonya'ya ulaştığı andan itibaren karşılaştığı yeni kültürlere adaptasyonun tipik örneklerini sunmuştur. Çin Budizmi, Lamaizm ve Zen Budizmi gibi Budist oluşumlar, bu şekilde doğmuşlardır. O halde bütün sosyal tezahürler gibi dinler de değişime maruz kalmaktadırlar. Bu bağlamda Konstantin dönemi Hristiyanlığı, yakınçağ Katolikliği ile ve yakınçağ Katolikliği de İkinci Vatikan Konsili'nin Katolik kilisesiyle aynı görülemez.[352]

Din veya dinin bir yorumu, zamanla ve sosyal durumlara göre genel olarak aynı çizgi üzerinde bir değişime uğrayacağı gibi, birden fazla kollara, hem de birbirinden çok farklı kollara ayrılabilir bir biçimde değişim geçirebilir. Yukarıdaki örnek birinciye, Protestanlığın doğuşu veya daha farklı sivil dinler, kültler, denominasyonların vb. ortaya çıkışı ise ikinciye örnek verilebilir. Buna İslamiyet bağlamında da örnek getirmek mümkündür. İslam'ın tarihsel pratiğinde genel olarak bir tecdid anlayışı ve hareketi mevcut olup her yüzyılda bir müceddidin ortaya çıkarak dini yeniden ele alması ve dine bir dinamizm kazandırması anlayışı söz konusudur.[353] Ayrıca zamanla İslam'ın çeşitli kollara ayrılması ve bu kolların içinde de alt kollara ayrılması gibi bir durumun olduğu bilinmektedir. Mezhepler ve bunların alt ayrımları, İslam tarihi ve toplumlarında her iki din değişimin de var olduğunu göstermektedir.

Sosyal değişimle birlikte dinin değişiminin, hukuk üzerinde yansımaları kolaylıkla görülebilir. Gerçekten de sosyal değişimle birlikte dinler, hukukî yönleri üzerinde bir takım iradî değişimler gerçekleştirmektedirler. Değişimle birlikte din, kendini yeni-

352 Günter Kehrer, "Din Sosyolojisi". *Din Sosyolojisi*. Der. Y. Aktay-M. E. Köktaş. 2. bs., Vadi Yay., Ankara 1998, s. 96

353 Bkz.A. M. Beyûmî, *İlmu'l-İctimâi'd-Dinî*, Daru'l-Marifeti'l-Camiiyye, İskenderiye ty., s. 327. Müceddid konusunda varid olan hadis için bkz. Ebû Davud, *Sünen*, Melâhim 1

den gözden geçirmekte, hukukî veya fıkhî hüküm ve kurallarının bir kısmını değiştirmekte ve bu da dine bir canlılık, bir yenilik getirmektedir. Sözgelimi İslam hukukunda kabul edilen "Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü" prensibi, bu durumu ifade etmektedir.

Toplumsal değişimle birlikte dinin değişiminde etkili olan önemli faktörlerden biri, mevcut dine, din anlayışına veya dinin yaşanış biçimine yapılan itirazdır. Sosyal hayatta, sosyal kurumlarda, toplumsal yapıda meydana gelen değişimle; karizmanın rutinizasyonu ve buna bağlı olarak kurumsallaşma, gelenekselleşme, hiyerarşik ve bürokratik yapıların oluşmasıyla birlikte, özellikle de din önderinin, karizmatik liderin ve onun yakın dostlarının ölümünden sonra dinî topluluk içinde bir düşünsel farklılaşma ortaya çıkmakta ve bu farklılaşma bir itiraz, protesto, isyan vb. ile birlikte gerçekleşmektedir. Bu itiraz, isyan vs. ile dinler, bir takım kollara, mezheplere, fırkalara, sektlere, denominasyonlara, kilise içinde kiliselere vb. ayrılmaktadırlar.

Sonuç olarak toplumsal değişimle birlikte dinde değişimin gerçekleştiği, dinin değiştiği, kendini değiştirdiği veya değiştirmeye çalıştığı, kendini yenileyebildiği tarihsel ve sosyal bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır.[354]

2.21. Zamanın Modernleşmesi

Gökte zamansızlık hangi noktada?
Elindeyse yıldız yıldız hecele!
Hüküm yazılıyken kara tahtada
İnsan yine çare arar ecele!

354 Toplumsal değişim-dinî değişim ilişkisi konusunda bkz. Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*. İnsan Yay.. İstanbul 2003

Gençlik... Gelip geçti... bir günlük süstü;
Nefsim doymamaktan dünyaya küstü.
Eser darmadağın, emek yüzüstü;
Toplayın eşyamı, işim acele!

Necip Fazıl Kısakürek

Günümüz zamanının tabiatı ve anlamı, en azından sosyal yapılarla sosyal hayatın organizasyonunun ana vecheleri düzleminde premodern toplumların zamanından farklılaşmıştır. Modernliğin anlaşılabilmesi için, söz konusu zaman dönüşümü ile modernite arasındaki sıkı ilişki üzerinde yoğunlaşmak gerekmektedir. Modernlik ile zaman arasındaki ilişki, modernliğin, modernizmin anlaşılmasında önemli bir noktadır. Bilindiği gibi modernlik, kültürel bir şimdiki zamana atıfta bulunmak için kullanılır.[355]

Arkaik ve geleneksel toplumlarla Musevi-Hırısitiyanlığın güçlü etkilerine sahip olan modern toplumlar arasındaki en önemli farklardan biri, öncekilerin kendilerini kozmosla ve kozmik ritimlerle ayrılmaz biçimde bağlantılı olarak görmelerine karşın sonrakilerin sadece tarih ile bağlantılı olduklarını düşünmelerde yatmaktadır.[356]

Modern zamanların toplumlarının zaman bilincinin kutsal ve mitolojik olandan dönüşme ve farklılaşma süreci endüstrileşmeden daha gerilere götürülebilir. Çok iyi bilinen bir makalesinde Jacques Le Goff[357], Orta Çağlarda tüccarların, işlerinin iyi gitmesini, mükemmel bir biçimde işleyebilmesini temin etmek için nasıl ölçüm teknikleri bulmak zorunda kaldıklarını göstermektedir. O, dinî görev ve hizmetler gibi iş saatlerini işaretlemek için kilise çanlarının çalındığına dair örnekler getirmektedir. Bu

355 J. Tomlinson, *Kültürel Emperyalizm*, s. 204

356 M. Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 11

357 Jacques Le Goff, "Church Time and Merchant Time in the Middle Ages", *Social Science Information/Informations sur les sciences sociales*, 9 (1), 1970, ss. 151-168

noktada iki tür zamanın üst üste konulmasından söz edilebilir: Seküler iş zamanı ve kutsal dinî zaman. Bu durumda tüccarların içinde ticarî faaliyetlerini yürüttükleri zaman, dinî veya tinsel hayatlarının zamanından farklıydı.

Sosyal zamanın bu temel farklılaşma ve uzmanlaşması, Rönesans boyunca devam etmiş ve endüstrileşmeyle birlikte daha bir netleşmeye başlamıştır. Sanayileşmeyle birlikte kendini gösteren *endüstri zamanı*nın doğuşunun tarihsel süreci iş düzeni, iş bölümü ve zaman disiplini gibi boyutlara işaret etmektedir. İş düzeni bağlamında endüstriyel zamanın başlangıcı, bir fabrikanın, farklı insan gücü kategorilerinin (kadınlar, çocuklar, usta işçiler, hem fabrika içinde, hem de fabrika dışında) katılımının yanı sıra kaynakları, gerekli enerji kaynaklarını, üretim devrelerini senkronize edebilmesini ima eder, onu işaretler.

İşbölümü, üretimin çeşitli aşamalarında artan farklılaşmanın ve de fabrikanın, düzenlenen farklı çalışmalara tekabül eden farklı takımlar halinde organizasyonunun formunu alır.[358]

Fabrikaların büyümesi ve gelişmesiyle iş alışkanlıkları ve yaşantıları derin bir şekilde değişmiş; görev yöneliminden *zaman yönelimi*ne doğru bir kayma veya geçiş olmuştur.[359] Modern kapitalist toplumda zaman, birey ve topluma adeta hükmetmektedir; yani zaman insana değil, insan zamana tabiidir.

Zaman disiplini, yeni bir zaman anlayışına, çalışmayla ilişkisi çerçevesinde yapılanan ve daha esasta sosyal yapıların transformasyonu ile inşa edilen zamana göndermede bulunur.

Sanayi zamanının ortaya çıkmasıyla birlikte zamanın işaret kavramları, işin zaman vechesi etrafında sosyal hayatın yekpare ritminin yeniden inşasına yol açmıştır. Bu, hem aile zamanının hem de dinî zamanın -uykunun dahi- derin bir şekilde etkilendiği noktaya kadar yapılmıştır.

---

358 Bkz. G. Pronovost, *The Sociology of Time*. ss. 23-25

359 John Urry, *Mekânları Tüketmek*, Çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s. 130

Çalışma zamanının ölçümü çalışanın çalışma zamanı ile kendi zamanının daha büyük bir ölçüde ayrılmasını intaç etmiştir. Hatta bu şu şekilde de ifade edilebilir: Bir tarafta çalışma zamanı, diğer tarafta hayatın diğer bütün alanları yer almıştır.

Bunun sonucu, Eliade'a göre *zamana düşüş*tür. Bir yandan döngüsel zamanda yaşamanın anlamına sahip olmamak, öte yandan da hâlâ kutsal zaman vechesi kavrayışını veya bilgisini hatırda tutmak, temel geçmişle geçici şimdi arasındaki bağı kaybetmek. Eliade'nın zaman izahlarında zamana düşüş *çalışmanın desakralizasyonu*yla başlar. Sadece modern toplumlarda insan kendisini çevresinin mahpusu olarak hisseder. Çünkü modern insan, zamandan artık kurtulamamaktadır. Çünkü insan çalışma saatleri esnasında zamanı öldürememektedir. Tersine modern insan, serbest zamanı esnasında zamandan kaçıp kurtulmaya teşebbüs etmektedir.[360]

Modern toplumlarda, geleneksel toplumlardan farklı bir takım geçerli zaman anlayışları mevcuttur.[361] Bunlardan biri zamana verilen *değer* olarak belirtilebilir. Modern kapitalizmde zaman, kapital değeri kadar değerlidir. Nitekim "Vakit nakittir" deyişi bunu deneysel olarak ortaya koymaktadır. Ayrıca zamanın adeta elle tutulan bir şey gibi evrende görece ender bulunan, tüketilebilir bir *meta* olarak görülmesi de buna empirik bir delil teşkil eder. Günümüzde zaman, insanların tasarrufta bulunabilecekleri, israf edebilecekleri, kaybedecekleri veya kazanabilecekleri bir mal veya eşya olarak telakki edilmektedir. Bir günde hep aynı miktarda saatler var olmuştur; fakat günümüz toplumlarında zamanın bulunmazlığı, enderliği veya mevcudiyeti gibi sorunlar, bu toplumların geçerli değer sistemlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmişlerdir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın modernleşme sürecindeki toplumumuzun durumunu ele aldığı *Saatleri*

360 G Pronovost. *a.g.e.*, ss. 23-26

361 Bkz. *a.e.*, ss. 23-36

Ayarlama Enstitüsü[362] adlı eserinde dile getirmeye çalıştığı zaman anlayışı, aslında bu durumu güzel izah etmektedir.

Sosyal zamana bu şekilde bakarak değer biçmenin doğal veya mantıklı sonucu, *kayıp zaman* anlayışıdır. Zamana değer verenler, onu kaybedebilirler de. Modern toplumlarda zaman, onu israf etmenin yanlış bir davranış olduğunu içeren faydacı bir ölçeğe göre takdim edilmekte, temsil edilmektedir.

Modern zamanların toplumlarında cari olan zaman anlayışlarından biri de *zamanın ölçümü* ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Yukarıdaki zaman anlayışlarının da gösterdiği gibi modern toplumlarda zamanın, geleneksel toplumlarındakinin tersine nicel yönünün öne çıkartıldığı, zamanın nicel boyutlarına önem verildiği, zamanın standardize edildiği, kesin olarak ölçülebilir hale sokulduğu söylenebilir. Bu çerçevede zamanı ölçme araçlarından kol saati ve duvar saatini zikretmek mümkündür. Esasen zaman ölçümü ve yönetiminin en geliştirilmiş olduğu zaman *çalışma zamanı*dır. Çağdaş toplumlar, nicel, linear ve Newtonyan zaman kavrayışına (bu, erken dönem zaman sosyologlarının güçlü bir şekilde karşı çıktıkları bir anlayıştır) özel bir değer vermiştir. Zamanın ölçümüyle bağlantılı olarak modern zamanlarda zamanın diğer bir görünümü veya özelliği, zamanın ve zamansal düzenliliklerin döngüsel tabiata sahip oluşudur. Zamanlanan ve ölçülen eylemler fasılaların, periyodların, az veya çok bütünleşmiş zamansal ardıllıkların oluşumuna yol açmaktadır. Gerçekte zamanın ölçümü eylemlerin senkronizasyonuna götürmektedir. Zaman ölçümü bağlamında önemli bir husus da zamanın geçmesinin veya zaman geçirmenin sembolik karakteriyle ilgilidir. Zaman çeşitli ardışıklık ve devrelere göre düzenlenen bir şey olarak görülmektedir. Olayların geçip gitmesinin muhtelif sembolik görünümleriyle sıkı sıkıya bağlantılı zaman temsilleri mevcuttur. Zamanın örneğin linear, tekrarlanan, monoton, devam eden/devam etmeyen, senkronize ve senkronize olmayan karakteri söz

362 Ahmet Hamdi Tanpınar, Saatleri Ayarlama Enstitüsü, 6. bs., Dergah Yay., İstanbul 1999

konusudur. Bu çerçevede boş zaman (empty time) ve dolu zamandan (charged time), hatta boşalmış/boşaltılmış zaman ve dolmuş/doldurulmuş zamandan da bahsetmek mümkündür. Zamana verilen bu tür sembolik karakter, zaman kategorisini ve eylemin anlam ve tabiatını içerecek şekilde pek çok faktörün bir işlevidir.

Modern toplumların zaman anlayışı çerçevesinde zamansal referans noktalarına da işaret edilebilir. Bugün insan, zamanda sosyal referans noktalarının varlığını gözlemleyebilmektedir. Bu referans noktaları, zorunlu zaman programlarının, cetvellerinin ya da bir bireyin nasıl bir aktivite ritmi veya tipinin içine angaje olduğunu gösteren sinyallerin formunu alabilir.

Modern toplumlarda cari zaman anlayışlarından bir diğeri *zaman stratejileri*dir. Zaman stratejisi, bugün tedavülde olan zaman kavramları içinde önemli bir boyuttur. Zaman stratejisi, zamanın süresini veya geçişini kontrol etme girişimine racidir. Geleneksel toplumlarda da gerçekten zaman stratejileri bulunur, fakat onlar, geçmişte temellenen ve tarihin döngüsel bir temsiliyle bütünleşen stratejilerdir. Modern toplumlarda ise stratejiler daha çok geleceğe eğilimlidir; zamansal ufkun boyutuyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Zaman stratejileri ifadesi, zamanın programlanması, planlanması ve yönetimini içerir. Mümkün olduğunca modern insan, ona galip gelmeye çalışır, bu nedenle *fatalizm*e karşıt bir tutum içinde olur.

Zamansal ufuk veya *çevren*ler de modern zaman kavramlarındandır. Modern toplumların zamansal ufku, elbette zaman konusundaki anlam ve stratejilerle yakından ilişkilidir. Zamansal ufukla, birey veya grup tarafından yaşanan zamansal deneyimin oryantasyonu ve zaman skalası kastedilmektedir. Bu ufuk, geçmiş ve geleceğe ilişkin gerilim ve adaptasyonların bir araya gelişiyle oluşturulur ve konunun geçerli durumlarının tanımlanmasıyla belirlenir.[363]

363 Bkz. G. Pronovost, *a.g.e.*, ss. 26-36

Modern zamanlarda zamanla ilgili olarak işaret edilmesi gereken önemli noktalardan biri de zamanın bilinçte kavranmasıdır. Modern toplumlarda bilgi edinme yöntem ve tarzında temel bir eleman, geçicilik, zamansallık, yani zamanın bilinçte kavrandığı durumdur. Gerek modern teknoloji ve gerekse modern bürokrasi, kesin, ileri boyutlarda niceliksel, bütün dünyada uygulanabilir ve belki de bunların hepsinden önemli olmak üzere aynı kategoride geçmişi, anı/şimdiyi ve geleceği/yarını içeren geçici yapıların varlığını öngörürler. Bunlardan sonuncusu, özellikle de geleceğe yönelik faaliyetler söz konusu olduğunda son derece önemli hale gelmektedir. Modernlik, kol saati ile ölçülebilecek biçimde zorunluluğu zaman ekseni üzerinde koşturur. Bu tür geçici olma özelliği geleneksel toplumlar ve Üçüncü Dünya ülkelerinde yaşayan insanların büyük bir kısmı için yabancı bir kavram olabilir. Afrikalı düşünürlerden "John Mbiti'nin ifade ettiği gibi, Afrika'nın geleneksel bilinci, Batı düşüncesinde gelişen gelecek kategorisinden yoksundur. Zaman, geçmişte gerçekleşmiş olan, şu anda gerçekleşmekte bulunan, veya yakın gelecekte gerçekleşecek olan ve doğasının gereği ritmik olarak tekrarlanan olaylara bölünmüştür. Bu kategorilerden herhangi birine uymayan bir şey zaman olarak kavranamamaktadır. Tersine bu şey "zaman değildir". Bakınız Mbiti neler söylüyor: "...Geleneksel kavramlara göre zaman; çok uzun bir geçmişi ve şumûlü olan bir olay olmaktadır. Batı düşüncesinde belirsiz bir anı olan ve geleceğe sahip bulunmayan iki boyutlu geçmiş, hâl ve sonsuz gelecekten oluşan lineer zaman kavramı, Afrika düşüncesine tamamen yabancıdır. Gelecek ilerde gerçekleşecek olaylar henüz gerçekleşmedikleri ve dolayısıyla zamanı oluşturamadıkları için kaçınılmaz olarak mevcut değildir. Mamafih, eğer müstakbel olayların gerçekleşmesi kesin ise, veya doğanın kaçınılmaz ritmik hareketleri cümlesinden iseler bu takdirde söz konusu olaylar *potansiyel zamanı* oluştururlar, *gerçek zamanı* oluşturmazlar. Bu ise kuşkusuz gelecek zamanın penceresini aralamakta ise de bir olay bir

kere gerçekleşince, artık o gelecek zamanda değil ama şimdiki zamanda veya geçmiştedir. Dolayısıyla gerçek zaman şimdiki ve geçmiş zamandır. İleri değil geriye doğru hareket eder. İnsanlar kafalarını gelecekte olup bitecek olanlar ile değil de geçmişte olup bitmiş olanlarla meşgul ederler.'" Bu tür bir zaman kavramı, Afrika'ya özgü değildir. Geniş ölçüde Asya'da da mevcuttur. Öyle ki büyük Asya medeniyetlerinde bu gerçek ileri derecede gelişmiş felsefî sistemlerde ifade edilmiştir. Entellektüel seçkinlerin Batılı düşünceleri ne olursa olsun buna yakın bir benzerliği bulunan bir zaman kavramı, Latin Amerika'da yaşayan çok sayıda insanın sosyal hayatını belirlemektedir. Modernizasyonun başlamasıyla birlikte özellikle geçiciliğin modern biçim ve yöntemleri farklı bir takım düzeylerde önceki geçici yapıların üzerine empoze edilmiş, günlük hayat yeniden organize edilmiştir. Örneğin geleneksel bir Meksika köyünde bir köylü, arkadaşına söylediği "Seni akşam üzeri göreceğim" sözüyle, meselâ saat yirmi ile yirmibir arasındaki herhangi bir zamanda görüşmeyi kastetmekte iken modern zaman bilinciyle hareket eden bir insan, modern randevu zihniyetiyle hareket ettiği için, saat zamanına bağlı olarak sözgelimi "saat yirmi-otuzda seni arayacağım" diyecek ve dakik bir biçimde de bir aksilik çıkmadıkça o dakikada arayacaktır. Geçiciliğin farklı yolları arasındaki bu çatışma, modern teknolojinin veya bürokrasinin faaliyetlerinin sınırları içinde kaçınılmaz olarak kendini gösterecektir. Bir Meksikalı köylüyü modern dünyanın zaman kavramına göre bir hükümet bürosunda çalıştırmak, eğer imkansız değilse bile çok güç olacaktır. Geleneksel olan yerine modern zaman sisteminin oturtulması, özellikle planlama açısından çok önemli bir olaydır. Modernizasyon yayılırken bu tür plan yapma faaliyetleri, giderek yaygınlaşmaktadır. Bu süreçte plan yapma, zorunlu olarak biyografinin geleneksel evrelerini anlama yollarıyla çatışır. Toplum ölçüsünde plan yapma söz konusu iken aynı çatışmanın yine kendini göstereceği aşikârdır. Zaman kavramının geleceğinin mevcut olmadığı bir Afrika toplumunda ekono-

mik üretime yönelik plan yapmak veya geleneksel Hindistan zaman bilincinin çerçevesi içinde beş yıllık kalkınma planları ile ortaya çıkmak, çok zordur. Kol saati direkt olarak takvime bağlıdır ve bu bağlılık sadece içinde yaşanılan yıl için değil gelecek on yıllar ve daha ötedeki zamanlar için de söz konusudur.[364]

Modern toplumların zamansal özelliklerine dair önemli bir nokta, modern toplumlarda zamanın, çoğunlukla sosyal etkinlikler açısından yapılandırılmamasıdır. Modern zamanlar, en azından 1750'den bu yana *saat zamanı*nın örgütsel ve tecrübî önemine dayanılarak tanımlanmıştır. Modern toplumlar, premodern toplumlara göre saat-zamanına daha bir güvenirler. Saat zamanı, modern toplumların ve onların kurucu sosyal etkinliklerinin örgütlenmesinde merkezi bir önem taşımaktadır. Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde bunu Nuri Efendi'nin ağzından "saate sahip olmak zamana sahip olmaktır" şeklinde ifade etmiştir.[365] Bu tür toplumlar, zamanın boşaltılması ve soyut, bölünebilir ve evrensel olarak ölçülebilir bir şekilde hesaplanmasının gelişimi çevresinde konumlanmışlardır. Modern sanayi çağının ilk ayırdedici özelliğinin, buharlı makineden birçok bakımdan daha dikkate değer bir buluş olan saat aracılığıyla örgütlenmiş zamansal düzenlilik olduğu açıktır. Mumford'a göre modern endüstiri çağının anahtar makinesi, buharlı makine değil, saattir.[366] Thompson, zamana doğru oryantasyonun endüstriyel kapitalist toplumların can alıcı karakteristiği olduğunu ileri sürmüştür. Bu çerçevede geleneksel toplumların *görev oryantasyonlu* olmalarına karşın modern toplumlar, *zaman oryantasyonlu*durlar.[367] Bugün hiçbir makine saat kadar hazır ve nazır değildir.[368]

---

364 P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner. *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul 1985, ss. 164-167

365 A. H. Tanpınar *a.g.e.*, s. 34

366 Lewis Mumford. *Technics and Civilization*. Harcourt. New York, 1934, ss. 14

367 J. Urry, *a.g.e.*, s. 15

368 L. Mumford, *a.g.e.*, ss. 14-15

Saat zamanına yönelimli olmaya birçok özellik de eşlik etmiştir. Vaktin nakit olması; zamanın geçmesinin önemsenmesi, sanayi ilişkilerinin sistematik olarak saat zamanı çevresinde, iş günü ve haftasının uzatılma ve kısaltılma çabaları etrafında yapılanması; insanların geleceğe ve özellikle evlilik/kariyer aracılığıyla uzun dönemli planlamaya yönelik zamansal bir kimlik taşımaları, geleceğe duyulan güven nedeniyle hazların sistemli bir biçimde tehir edilmesi, geçmişe ve geçmişin yapay olgularına dair bir nostaljinin bulunmaması, kültürel metinlerin başlangıç, gelişme ve sonuç içeren bir anlatısal yapı taşımaları ve sosyal değişmeye ilişkin uzun dönemli tarihî süreçlerin düşünülebilir ve gerçekleştirilebilir olmaları.[369]

Postmodern toplum kuramcılarına göre, saat zamanından daha da öteye geçilerek saat zamanı, artık modern toplumlardaki gibi zamanın temelini oluşturmamakta ve *anlık zaman* olarak tanımlanan zamana doğru bir değişim gerçekleşmektedir. Geleceğin, şimdinin içinde eridiği, 'geleceği şimdi istiyoruz' sloganının geleceğe ilişkin bir panik ve anlık olanı arayış simgesi olduğu söylenmektedir. Bunun küreselleşmeyle sıkı ilinti ve ilişkilerinin bulunduğu açıktır. Anlık zaman, geleceği dağıtmakta; anlık tepkiler oluşmakta ve anlık tepkilerin sonucu olarak özellikle telefon, teleks, faks, elektronik sinyaller ve benzerleri nedeniyle, geleceğin dağıldığı gözükmekte ve gelecek artık insanların inanacakları bir şey olarak işlev görmemektedir.

Anlık zaman gelişimiyle birlikte modernitenin nesnel zamanı giderek, kendini oluşturan ve Giddens'ın ifade ettiği gibi yaşam takvimlerini içeren, kişiselleşmiş öznel zamansallıklara yerini bırakır. Anlık zamanla gelen geleceğe güvenin yitirilmesinin anlamı, büyük ihtimalle hazzın ertelenemez olmasıdır. Bekleme kültürünün daha az önemli hale gelmesinin ve anlık zamanın yaylımının bazı göstergeleri şunlardır: Boşanma ve hane halkının diğer çözülme biçimlerinde ve ayrıca özellikle evli kadınların ev-

369 J. Urry, *a.g.e.*, s. 291

lilik dışı ilişki isteklerinde belirgin bir artış gözlemlenmektedir. Kuşaklar boyu güven duygusunda, sadakatte, aile bağlarında bir azalma görülmektedir. Aile ve akrabalık ilişkileri çok kolay bir biçimde gözden çıkarılabilmektedir. Modalarda, ürünlerde, emek süreçlerinde, fikirlerde, imajlarda uçuculuk ve kısa ömürlülüğün egemen olduğu bir 'kullan-at toplumu'nda, imaj ve ürünler giderek daha çok kullanılıp atılmaktadır. Ürünler, değerler, normlar ve geçici sözleşmenin her şey olduğu kişisel ilişkiler giderek daha fazla geçici hale gelmektedir. Uzun dönemli iş ve kariyerlerde bir düşüş, kısa dönemli iş sözleşmelerinde bir artış yaşanmaktadır. Saat zamanından daha öte bir fenomen olarak anlık zamanın ortaya çıkışıyla birlikte kendini gösteren hususlardan biri de, fertlere ait zaman-mekân yollarının eşzamanlı olmaktan çıkmalarıdır. İnsanların zamanlarında büyük bir çeşitlilik arayışı bulunmaktadır. Kitle tüketim örüntülerinin yerini daha farklı ve parçalı örüntüler alırken, insanlar daha az kollektif olarak görünürler. Zaman-mekândaki eşzaman bozulmasının pek çok göstergesi bulunmaktadır: Atıştırmanın artan önemi, yani aile veya iş arkadaşları arasında aynı yerde ve belirli öğünlerde yemek yememek, kişilerin belirli zamanlarda ortak etkinliklere katılmak zorunda oldukları kitle turuzmine karşı çıkan serbest ve bağımsız seyyahların artışı, çalışanların artık aynı zamanda başlayıp bitirmedikleri çalışma düzenlerine sahip oldukları esnek zamanın artışı vb. Bu durum, hayatları olağanüstü karmaşık zaman-mekân yolları sergileyen kişilerin, niteliksel zaman üzerinde durmalarıyla ilişkilendirilebilir. Buna örnek olarak iki veya daha çok insan arasında görülen zaman ve mekâna yönelik yüksek düzeydeki eşzaman bozumu nedeniyle, insanlar arasındaki kesintisiz etkileşimin kısa ve fakat tatlı anlarını yakalamak üzere romantik akşam yemeği veya kısıtlı kısa tatil türü çabalar gösterilebilir.

Anlık zamanın beraberinde getirdiği şeylerden biri de geçmişin dikkate değer oranda çekici görülmeye başlanmasıdır. Bir zamanlar geçmişe nostaljik bakış, biçimsel olarak belirli zaman

ve yerlerle sınırlı iken şimdi her yerde görülmektedir. Neredeyse geçmişten gelen her yaşantı ve yapay olguyu ve hatta endüstri devriminin 'karanlık şeytansı fabrikaları'nı veya 1950'lerin müzik kutularını kapsamaktadır. J. Urry'ye göre bu tür endüstrileşmiş miras, dikkati sistematik olarak günümüzdeki *sosyal mahrumiyet* ve *eşitsizlik* biçimlerinden saptırma işlevi görmektedir. Bu nostalji, idealize edilmiş bir geçmişe yönelik olup tarihin değil, mirasın sıhhileştirilmiş versiyonuna yönelimlidir.[370]

Modern zamanların toplumlarının zamanlarıyla ilgili olarak zikre değer bir konu da hayatın pek çok alanındaki uzmanlaşma ve farklılaşmaya paralel olarak zamanın da sosyal zaman ve fizik zaman olarak ikiye ayrılmasıdır. Zamanın bu şekilde ayrılması veya uzmanlaşması, modernitenin bir armağanıdır. Kum, su veya güneş saatlerinden kilise kulelerindeki saatlere, oradan da insanların kişiselleştirip kullandıkları kol saatlerine kadar uzanagelen değişim sonucunda tek tek insanların hem faaliyet ve davranışlarını hem de duygu dünyalarını, sosyal düzlemde kurumlaşmış zamana uyarlamalarının gitgide nasıl olağan karşılanmaya başlandığını ve bu uyarlamanın kişiden kişiye bazı farklılıklar gösterdiğini tespit etmek zor değildir. Salt fiziksel süreçlerin belirlenmesi amacıyla saatlerin kullanılması alışkanlığı Galileo ile birlikte başlamıştır. Buna göre fiziksel zamanın sosyal zamandan ayrılması, oldukça geç bir durumdur. Fiziksel süreçlerin teosentrik, yani Tanrı merkezli bir amaca göre değil de bunları kendi başlarına anlama kaygısına bağlı olarak incelenmesi, zamanın tabiatı merkeze koyan bir çerçeve içinde belirlenmesi, Galileo'nun döneminde ortaya çıkan ve hâkimiyet kuran bir anlayıştı. Gerçi Galileo da teosentrik bir anlayışa sahipti, fakat top güllesinin yörüngesini ya da serbest düşen cismin hızını incelerken, teosentrik tabiat anlayışından tamamen uzak durmayı başarmıştı. Bu anlayışın etkili olmasıyla birlikte dünya ne yönde ve nasıl değişirse değişsin, Tanrı'nın yeri, tabiat yasası denen şey-

370 *A.e.*, ss. 295-296

le değişmek zorunda kalacak ve tabiat yasalarının nicelleştirilebilir ve sınırsız olarak yeniden üretilebilir bir sabitesi olarak anlaşılabilen zaman da bir zamanların o nispeten kendi içinde bütünlüklü, insan ve Tanrı merkezli kavramından ayrılıp yeni bir yol izleyecekti.[371]

Bu bağlamda Galileo'dan sonra zamanla ilgili olarak öncelikle Newton'un mutlak, evrenin her köşesinde aynı olan zamanına karşın daha sonra Einstein'in relativist zaman anlayışının, zamanın alınacak referans noktalarına göre değişebileceği teorisinin, fizik zaman-sosyal zaman ayrımının gelişmesinde önemli yapıtaşları olduğu söylenebilir.

Anlaşılmaktadır ki modernitenin, modernleşmenin anlaşılması ve tahlil edilebilmesi için zaman olgusunun ele alınması kaçınılmazdır. Modern anlamında, modern kelimesindeki zamansal anlam içeriğine uygun olarak zaman, saat ve takvimle ölçülebilen evrensel bir ortamdır ve toplumlar bu sayede hareket ederler. Modern zaman anlayışı, modernleşme sürecinin bir işlevidir ve özellikle laik bilimin gelişmesiyle ilişkilidir.[372]

Modern zamanların önemli ürün ve armağanlarından biri olan endüstriyel zaman, iş yerinde devam edip giden eşzamanlama süreci[373] olarak tanımlanabilir. Endüstriyel zaman veya sanayi zaman modern toplumun zamanıdır. Örgütlenme, işbölümü ve zaman yönetimi veya disiplini endüstriyel zamanın temel tezahürleri olarak tespit edilebilir. Bu ilişkiyi de zamanın sekülerleşmesinden ayrı ele almak mümkün değildir. Modern olan, şimdiki, çağdaş, şimdiye ait olandır. Şimdiye ait olan, bu dünyalıktır, bu dünyaya aittir, yani sekülerdir. "Ne kadar şimdiye aitlik, çağdaşlık, modernlik, modernleşme; o kadar dünyevîlik, sekülerlik, sekülerleşme."

371 Norbert Elias, *Zaman Üzerine*, Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000, s. 142

372 John Tomlinson, *Kültürel Emperyalizm*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s. 127

373 G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 4

2.21.1. Zamanı Ölçü Almak: Hükm-i Zamana Tâbî Olmak

Günümüzde zamanın anlamı çerçevesinde işaret edilmesi gereken veya açıkça gözlemlenebilen fenomenlerden biri, zamanın ölçü alınması gerektiği, zamanın ölçü alınması durumunda problemlerin çözüme kavuşacağı ve dolayısıyla zamanın gereklerine uymanın bir zorunluluk olduğu düşüncesidir. Hükm-i zamana tâbî olmak gerektiği gibi bir zaman anlayışı, günümüzde o kadar etkin hale gelmiştir ki adeta zamanın kendisi, toplumlara kendini dayatmakta, insanlar için bir baskı aracı haline dönüşerek kendisine uyulmasını sağlamaktadır.

Bu bağlamda "zamanın gereklerine uymak", çağa ayak uydurmak gibi ifadeler, modern toplumların, modernizmin önemli sloganları olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de modernizmin ve modern yaşam biçiminin en önemli sloganlarından biri, *zamanın gereklerine uymak* şeklinde özetlenebilir. Bu slogan, içinde yaşanılan zamanın, şimdinin gereklerinin olduğunu, şimdinin bir takım şeyleri zorunlu kıldığını ve dolayısıyla onlara uymak gerektiğini ifade etmek için öne sürülmektedir. Esasen şimdiki zamanı tanımlayan, ona bir takım özellikler atfedenler, bu özellikleriyle zamanın hükmüne girmenin zorunlu olduğunu düşünmektedirler. Buradan, toplumun ürettiği veya belirlediği zamanın dönerek toplumu nasıl da etkisi altına aldığı anlaşılabilmektedir.

Modernliği anlamada zamanın gereklerine uyma konusu önemlidir; fakat zamanın gereklerine uymanın, sadece modernliğin veya modern zamanların felsefesinin bir özelliği olduğunu sanmak da yanlıştır. Geçmişte de düşünür, bilgin, devlet adamı ve toplumlar, zamanın şartlarına uymanın öneminden bahsetmişlerdir. Bir anlamda her devir veya her zaman, kendi modernliğini üretmiştir. Örneğin Osmanlı'nın yönetim anlayışında zamanın gereklerine uymak oldukça önemlidir. Siyasetnamelerde de bu yaklaşımı görmek mümkündür.

2.21.2. Zamandaşlık ve Çağdaşlık/Muasırlık

Çağdaş, Batı dillerinde *modern* ve *contemporary* kelimeleriyle karşılanır. Ancak Türkçe'de kullanılan çağdaş sözcüğü daha çok modernin karşılığıdır. Bu nedenle daha çok modernle çağdaş, çağdaşla modern kastedilir.

Türkçe'de kullanıldığı manada çağdaş, zamandaş, muasır gibi sözcükler, aynı zamanı paylaşan bireyleri ifade eder. Zamandaşlık, muasırlık, çağdaşlık gibi kavramlar ise, aynı zamanı paylaşan bireylerin, grup ve toplumların birbirleriyle ilişkisel durumunu anlatırlar. Zamandaşlık, muasırlık veya çağdaşlık, yatay düzlemde zamana, yani eşzamanlılığa, aynı zamanda var olmaya ve yaşamaya, aynı zamanı paylaşmaya, aynı zamanda gerçekleşmeye işaret eder. Ancak terminolojik düzlemde, zamanın gereklerine uymak, çağdaş olmak demektir. Çağdaşlık ve çağdaşlaşma, kısaca zamana uygun hareket etmeyle ilgili kavramlardır. Çağdaşlık zamana uygun hareket etme durumunu, çağdaşlaşma ise zamana uygun hareket etme sürecini ifade etse gerektir.

Çağdaşlar, kendilerinin zamanın hükmüne uyan insanlar olduklarını belirtirler.

Peki çağdaşlığı belirleyen, zamanın hükmüne uygunluğu determine eden nedir? Esasen, *o anda* veya *zamanda* toplumda veya dünyada egemen olan zihniyet, ideoloji, görüş, yaşam biçimi veya dinî yaklaşım, çağdaş olanı, çağdaşlığı belirlemektedir. Nitekim bugün, çağdaşlığı, çağdaşlığın, modernizmin, çağdaşçılığın dünya tarihinde ilk kez bu kadar belirleyici olduğu modern Batı ideolojisi veya zihniyeti, daha da net bir ifadeyle ABD belirlemektedir. Bu nedenle bazı sosyal bilimciler, aydın ve bilginler çağdaşlığı, modernliği, çağdaşlaşma veya modernleşmeyi, Batılılaşma, Amerikanizasyon, Batı ideolojisi, Batı yaşam biçimi, emperyalizm, kolonyalizm vs. ile aynı anlamak gerektiğini, çünkü gerçekten öyle olduğunu ileri sürmektedirler.

Kim ne derse desin son çözümlemede, günümüzde zamanın insanlar üzerinde etkin kılınmasını isteyenler, çağdaşlığı savunanlar; Batı'nın, belirlediği bir zaman anlayışının, bir zamansal yaşam biçiminin de dahil olduğu veya belirlediği bir yaşam biçimini savunmaktadırlar.

Türkiye'de modernlik anlamında çağdaşlık, modernleşme sürecinde bir asrı aşkın bir süredir özellikle de toplumu dönüştürmek ve kendi istedikleri değerlere göre dizayn etmek isteyen elitlerce ideolojik anlam yüklü bir kavram olarak kullanılmaktadır. Modernleşmenin karşılığı olarak çağdaşlaşma da buradan türetilmiştir. Bu anlamda çağdaşlık, Batılı devlet ve toplumların düzeyini ifade etmektedir. Çağdaşlaşma ise modernleşme ve Batılılaşma ile çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılmakta olup modern/çağdaş, zamanı üreten/yakalayan Batı toplumlarının çağdaşlık düzeyine erişmek için geçilmesi gereken aşamaları katetmek için girilen süreci anlatmaktadır.[374]

Türkiye'de muasır, çağdaş, çağdaşlık, çağdaşlaşma, asrî, asrîlik, asrîleşme; modern, modernlik, modernleşme, gelişme, ilerleme, ilerici, ilericilik; gerileme/irtica, gerici/mürteci ve gericilik gibi doğrudan zamanla bağlantılı olan ve anlam içeriğinde şimdi (ve dünya) vurgusu olan kavramlar, toplumun ideolojik, değerlere dayalı kamplara ayrılmasında ve istenen veya beğenilen ve istenmeyen veya beğenilmeyen/eğitilmesi gerekip çağdaşlaştırılması gereken iki ana gruba bölünmesinde etkili bir biçimde işlevselleştirilmeye çalışılmıştır.

Esasen zamandaşlık ve çağdaşlıkla zamanın ruhunu kavrama, yani "bu" zamanda, "bu" çağda yaşanan ve olanları, dünyada olup bitenleri yakından takip edip ona göre bir plan ve program yapma ve "kendi zamanı"nı üretme, kendini yeni ve diri tutma anlaşılır ve toplumumuz bu anlayışla zaman tanzimi yaparsa, o takdirde toplumumuz, kendi öz değer, inanç, tutum ve tavırla-

374 Bkz. Ejder Okumuş. "Secularization and Religion", *Euro Agenda/Avrupa Günlüğü*, Yıl: 4, Sayı: 7. 2005

rıyla özgün bir biçimde kendi zamanıyla ve zamanı içinde yaşayabilir ve yaşatabilir. Bugün bunu yapan Batı'dır.

2.21.3. İlericilik-Gericilik Ayrımında Zaman

İslâm imiş âleme pâ-bend-i terakkî
Evvel yoğ idi işbu rivayet yeni çıktı
Ziya Paşa

Modern zaman anlayışıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken en önemli hususlardan biri, çağdaşlık veya modernlik konusuyla yakından ilgili olan veya onun devamı olan ideolojik ve siyasal bakışla içiçe olan ileri ve geri, ilericilik ve gericilik anlayışıdır. Bir şekilde modernlik doğrultusunda, modernitenin doğrusalcı ilerlemeci anlayışı yönünde hareket eden, düşünen, ilerici, tarihe atıfta bulunan, geçmişi referans alan, geçmişle ilişkili olan gerici kabul edilebilmektedir.

Hükm-i zamana tâbî olup zamanı ölçü alanlar, kendini çağdaş görenler, kendini asrî, muasır, modern, ilerici görür ve böyle olmayanlara zaman dışı, gerici gibi sıfatlar takar.[375]

Bauman'ın ifadesiyle[376] "Kişinin ahlâk görüşünün bütünlüğünü, bu görüşün birçok başka görüşten biri olduğu anlaşıldığında kesinlikle ortaya çıkacak çöküşten kurtarma arzusunu karşılamanın en iyi yolu, tarihinin büyük kısmı boyunca modern düşünüşe hâkim olan ilerleme düşüncesinden geçmektedir. Ötekilik (etik ötekilik de dahil olmak üzere insan eseri olan tüm ötekilikler) ilerleme düşüncesine özgü bir şekilde *zamansallaştırıldı*. Zaman hiyerarşiyi ifade ediyordu; "daha sonraki" "daha iyi"yle, "kötü" ise "zamanı geçmiş"le ya da "henüz yeterin-

375 Bkz. Hüseyin Hatemi, *Çağdaşlaşma Sorunu ve Toplum*. Seçkin Yay., İstanbul 1987, ss. 32-39

376 Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998, s. 53

ce gelişmemiş"le özdeşti. (Geriye bir tek, onaylanmayan görüngüleri doğal ikametgâhları olan geçmişe havale etmek; onları zamanından fazla yaşamış ve bugün de yaşayan, ama ödünç alınmış zaman sayesinde yaşayan kalıntılar olarak, taşıyıcılarını ise aslında zaten ölmüş olan, kendi iyilikleri ve herkesin iyiliği için en kısa zamanda gömülmesi gereken zombiler olarak- yorumlamak kalıyordu.) Bu görüş, farklı ülkelerin ve kültürlerin fethini ve onlara boyun eğdirilmesini meşrulaştırma ihtiyacına ve bilginin çoğalmasını ve yayılmasını yalnızca değişimin değil, iyiye doğru değişimin -*ıslahın*- başlıca mekanizması olarak sunma ihtiyacına uygundu. V. G. Kiernan'ın sözleriyle, "sömürgeci ülkeler dünyaya yalnızca düzeni değil, aynı zamanda uygarlığı yaydıkları inancına sıkı sıkı sarıldılar."[377] Johannes Fabian bu yaygın alışkanlığa "kronopolitik" adını verdi, Kültürel alternatiflerin "allokronik" -başka bir zamana ait olan ve yok olmaya mahkum oldukları halde hileyle bugüne kadar hayatta kalan kalıntılar- olarak tanımlanabilmesi için, bugünkü farklılaşmayı zaman okuna yansıtmak.[378]"

Türkiye'de *ilericilik* ve *gericilik*, Türkiye'nin modernleşme sürecinin çok önemli bir zaman dilimini ifade eden Tanzimat Dönemi'nde *terakki* kavramının politikleştirilerek sloganlaştırılmasıyla yakından ilgilidir. Bu kavram, Tanzimat ideolojisinin, Avrupa sivilizasyonu idealine uygun olarak Batı'dan ithal ettiği bir kavramdır. Geleneksel Osmanlı tarih ve zaman görüşünün değişmesinde, yeni bir siyasal ve toplumsal ilişki biçiminin doğmasında etkili olan bu kavram, modern Türkiye Cumhuriyeti'nin önemli bir sloganı olan "Muasır medeniyet seviyesine ulaşmak" gibi bir noktaya gelinmesinde temel taşlardan biri olmuştur. Avrupa'nın ilerleme fikrinin karşılığı olarak terakkî kavramıyla birlikte ilericilik ve ilerlemeci-dünyevî tarih anlayışı, dinî kay-

377 V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind* (London: Cresset Library, 1988), s. 311

378 Krş. Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia University Press, 1983)

naklı devrevî, sarmal vb. tarih görüşünün yerine geçmeye başlamıştır. Tanzimat'la birlikte terakki kavramının Türk ve Osmanlı siyasetine yeni bir anlayış getirdiğini belirtmek gerek. Klasik Dönemde Devlet'e isyan veya kıyam girişiminde bulunmaya *fitne* ve *fesat/ifsat*, girişimde bulunanlara da *fitne* ve *fesat ehli* denmekteydi. Tanzimat Dönemi'nde muhalifler için bu ifadeler kullanılmaya devam etmiş;[379] ama yeni bir anlayış ve yöntem de ortaya çıkmıştır. Bu anlayış ve yönteme göre muasır medeniyet seviyesine çıkmak için çabalayan devlet ve modernleşmeci yöneticiler ilerici, Cevdet Paşa'nın ifadesiyle *usûl-i cedîde-i Avrupa yanlısı*[380] veya *efkar-ı cedîde ashabı*,[381] devlete muhalefet eden muhafazakar veya başka kanatlar ise *gerici*, Engelhardt'ın ifadesiyle *vasıta-i irtica*,[382] Cevdet Paşa'nın ifadesiyle *efkar-ı atîka ashabı*[383] veya *taassub-i bârid ashabı*dırlar.[384] Buna göre meselâ M. Reşid Paşa ve grubu "efkâr-ı neşr-i maarif ve tamîm-i terbiye ile devleti usûl-i cedîde-i Avrupa'ya tevfikan tanzim etmek" isteyen *efkar-ı cedîde ashabı* iken, bunlara karşı çıkanlar, meselâ Damad Said Paşa gibi yöneticiler "devleti eski taassub yoluna götürmek" isteyen *ashab-ı atîka* veya taassub-i bârid ashabı idiler.[385] Yine örneğin Hüsrev Paşa *vâsıla-i irtica* idi.[386] Bunlar aynı zaman-

379 Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*. Haz. Cavid Baysun, c. I, 2. bs., TTKY., Ankara 1986, ss. 101-113, 133-138; 20 Safer 1257 tarihli belge, Bâb-ı Asâfî Defterleri, No: 370, s. 38'den naklen Halil İnalcık. "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Belleten*, c. XXVIII, No: 112, Ankara Ekim1964, ss. 680-681; Başvekalet Arşivi, Aynı Defter, s. 53'den naklen "aynı m.", ss. 682-683 Rifâ'a Râfi'. Fransa'da kral için yapılan isyan girişimlerini fitne ve fesat olarak adlandırır. Bkz. R. T. Tahtavî, *Paris Gözlemleri*, Haz. Cemil Çiftçi, Ses Yay., İstanbul 1992, ss. 253-257, 265 vd.

380 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (Haz. Cavid Baysun), c. 4, 2. bs., TTKY., Ankara 1986, ss. 23-24

381 *A.e.*, c. I, s. 11

382 Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat. Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islahatı*, Çev. Ali Reşad, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1328, ss. 47-48, 82

383 C. Paşa, *a.g.e.*, c. 4, ss. 23-24

384 *A.e.*, c. I, s. 11

385 Bkz. *a.e.*, c. I, s. 11; c. 4, ss. 23-24; Engelhardt, *a.g.e.*, ss. 47-48; Abdurrahman Şeref, "İlâve-i Nâşir", *Tarih-i Lütfi*, c.8, Sabah Matbaası, İstanbul 1328, s. 193

386 Engelhardt, *a.g.e.*, s. 82

da göstermektedir ki Türkiye'de ilerici-gerici ikilemi Tanzimat'a dayanmaktadır.[387]

Tabii ki irtica, anlayış biçimine ve bakış açısına göre farklı anlamlarda kullanılabilmektedir. Ayrıca Türkiye'de irtica söylemini geliştirerek belli toplum kesimlerinin hedef alınmasına gösterilen çeşitli tepkiler de, irticayı ve irtica sürecini anlamak bakımından önemli olabilir. Meselâ Mehmet Akif Ersoy'un şu dizeleri bu çerçevede anlaşılabilir:

Zalimin hasmıyım ama severim mazlûmu
İrtica'ın şu sizin dildeki manası bu mu?

Modern Türkiye'nin siyasal tarihinin büyük bir kısmının, ilericilik-gericilik çelişkisi içinde geçtiği söylenebilirç Gerçekten de terakki ve irtica, Türkiye'nin yakın geçmişini anlamada anahtar kavramlardandır. Bu kavramların her biri toplumun belirli kesimlerine göndermede bulunur. İrticacı, yani gerici veya mürteci mahkum edilir, terakkici, yani ilerici yüceltilir. Daha doğrusu istatistiksel olarak küçük bir azınlık olan ilericiler, toplumun büyük çoğunluğunu meydana geitren gericileri mahkum ederler.

İlericilik ve gericilik konusuna sosyolojik olarak bakılırsa, zamana veya zamanın egemen kültür ve anlayışına göre evrensel bir tanımlama yaparak hakim anlayışa uymaya ilericilik, uymamaya ise gericilik denmesi doğru gözükmemektedir. Çünkü sosyal olay, olgu ve meseleler, tersine rölatiftir. Bir zaman diliminde belli toplumlarda ölçü olan, ilerici ve yapıcı etkiler bırakan bir şey, bir başka zaman diliminde veya eşzamanlı olarak bir başka toplumda anlamsız ve etkisiz olabilir; yıkıcı ve çöküntü getirici etkilere sahip olabilir.[388] Bundan dolayı bir toplumun başka bir topluma veya toplum içinde bir grubun başka bir gruba veya bi-

387 Bkz. Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yay., İstanbul 1999, ss. 392-393, 419-420

388 Ali Şeriati, *Baz-geşt*, 8. bs., İntişârât-i İlham, Tahran 1381, s. 309

reye ilerici ya da gerici demesi, ancak ideolojik ve politik bir yaklaşımla mümkündür.

2.21.4. Zaman ve Kitle İletişim Araçları

Kitle iletişim araçları, hem boş zamanların dikkate değer bir kısmının harcandığı araçlar, hem de zamanın küreselleşmesinde, zamanın yerelliklerinin sarsılmasında veya yerel zamanlarla küresel zamanların karşılaşması ya da birbirine karışmasında etken olan araçlardır. Şu halde kitle iletişim araçları, sosyal zamanın bütün kısımlarında rol oynar. Başta televizyon ve internet olmak üzere mass medya, zamanı pek çok yönden düzenler. Kitle iletişim araçları, gazın bütün boşluğu doldurup işgal etmesi gibi zamanı kuşatır, işgal eder, tüketir.

Kitle iletişim araçları zamanı, zamanın sosyal veçheleriyle daha başka ilişkilere de sahiptir: Geniş fiksiyonel televizyon programları dizisi, bilgi ile yanlış bilgi arasında bir çizgi çekmenin zorluğu, haber yayınlarının teatral karakteristikleri, dinî, politik veya psikolojik yönelimlerin tek bir televizyon programında karışımı vs. hep fiksiyon ile gerçeklik arasındaki sınırları kaldırmaya katkıda bulunmuştur. Gerçekte medya, mitlere benzerliği nokta-i nazarından analiz edilebilir. Bunların dışında mass medya, hayatın özel ve kamusal alanları arasında yeni ilişkiler yaratabilmektedir. İnsanların zamanı bu çerçevede mass medya tarafından etkilenmekte ve yeniden düzenlenmektedir. Komşuluk ilişkileri, arkadaş ilişkileri, etkinliklerin sürekliliği, aile ilişkileri, ziyaretleşmeler, kitle iletişim araçlarından etkilenmekte ve yeni biçimler kazanmaktadır. Bu noktada özellikle televizyon ve ona bağlı araçlar ile internetin daha etkili olduğunu söylemek gerek.[389] İnternetin network toplumları oluşturduğu düşülürse, zaman anlayış ve uygulamalarındaki değişim daha iyi anlaşılır.

2.21.5. Zamanın Uçması ve Acelecilik

Geldi geçti ömrüm benim
Şol yel esip geçmiş gibi
Hele bana şöyle gelir
Şol göz açıp yitmiş gibi
Yunus Emre

Geleneksel toplumlardan farklı olarak modern toplumlarda zamanın uçup gitmekte olduğu biçiminde bir anlayış vardır. Günümüz insanının hayat serüveninde *uçuk zaman* anlayışının etkili olduğu söylenebilir. Zamanın, uçup gittiği ve dolayısıyla herşeyi çok çabuk ve hızlı bir şekilde yapmak gerektiği gibi bir zihniyet, zamanla toplum ilişkilerinde bir tür dengesizlik oluşturmakta, bu dengesizlik içinde insanlar, yaptıkları şeylerin zevkine varamamaktadır. Esasen zamanın geçip gitmesi gibi bir anlayış, yukarıda ifade edildiği gibi eski toplumlarda da mevcuttur. Öteden beri insanlar, "zaman yitiyor", "zamanım kayboldu", "zaman, insanı ihtiyarlatıyor" gibi zamanla bağlantılı ve zaman merkezli cümleler kullanmışlardır. Ancak bu zamanın geçip gitmesi anlayışı, geleneksel toplumlarda insan ömrünün, tabiatın ve toplumların değişiminden bağımsız algılanmamakta iken modern toplumların algılamasında adeta insanla ilişkisiz olarak bizzat zaman geçip gitmektedir. Bu ise modern insanda zamanla yarışmak gibi bir zihniyeti doğurmaktadır. "Aslında geçip giden, akan, gerçek doğal ömrün kendisi ya da doğanın ve toplumların değişimini sağlayan olaylarken, insanlar "zamanın" geçip gittiği duygusundan kendilerini kurtaramamaktadırlar."[390]

Zamanın hızlı bir biçimde geçip gitmesi anlayışı, insanların bekleme anlayışlarını da etkilemektedir. Zamanın yitirilmemesi duygusu ve anlayışıyla hareket eden modern bir toplumda, bir buluşmanın, bir durumun kararlaştırılan bir zamanda gerçekleş-

390 N. Elias, *a.g.e.*, s. 39

memesi, sinirleri gergin hale getirir, insanlar yerlerinde duramaz hale gelirler, hatta görece çok az bir gecikme, bir takım ayrılıkların, küskünlüklerin, kırılmaların, kavgaların sebebi de olabilir. Oysa bu durum, geleneksel kültürlerde böyle değildir. Eski toplumlarda, beklemek kavramı, bazen günün yarısını, hatta tamamını, günleri, ayları, hatta yılları kapsayacak biçimde bir anlamla donanmıştır. Modern toplumda meselâ bir törenin başlaması, verilen belli bir saatte başlar ve belli bir saatte biter, ancak bir geleneksel kültüre sahip toplumda böyle bir *dakiklik*ten söz etmek mümkün olmayabilir. Geleneksel bir kültürde, tören için toplanan insanlar, daha ziyade *görev bilinci*yle hareket ettikleri için, töreni yapma ve yaşamayı esas alırlar. Bu nedenle de modern anlamda saatlerce beklemek, onları sinirlendirmez, öfkelendirmez veya canlarını sıkmaz.[391]

Zamanın uçtuğunu düşünerek hareket eden insanlar, doğal olarak zamanla ilişkilerinde acelecilik denilebilecek bir olayın içinde bulurlar kendilerini.

Tüketim, zamana değer biçme, zamanın az bulunması, tüketilmesi, tasarruf edilmesi, israf edilmemesi, kaybedilip kazanılması, zamanın uçup gitmesi, zamanın yitirilmemesi gibi konularla içiçe olan bir konu olarak *acele etme*, modern toplumların en bariz özelliklerinden biri olarak karşınıza çıkmaktadır. Günümüzde gündelik aktivitelerin organizasyonu üzerinde ağır bir zamansal tazyik vardır. Bu bağlamda acele olma, tipik ve de umumi olarak Batılıdır ve Batılı bir anlam içeriğine sahiptir.[392]

Her şeyin hemen halledilmesi gerektiği enformasyon toplumundaki hayat veya zaman hızı, arkaik ve geleneksel toplumlarda hayatın veya zamanın akışından farklı hale gelmiştir. Günümüzde insanlar, sanki zaman hemen bitecekmiş gibi herşeyi *acelecilik psikolojisi* içinde yapmaktadırlar.

391 Bkz. N. Elias, *a.g.e.*, ss. 177-179

392 G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 29

Bugün fast-fooddan ofis gereçleri teknolojisine kadar her şey, daha hızlı bir arza yönelik olarak gelişmektedir. McDonaldslar zinciri örneği bu hızlı akışı gayet açık olarak izah etmektedir aslında. Bir kaç dakika içinde yeme içme işinizi hemen ayak üstü hallediveriyorsunuz.[393]

İster modern deyin, ister postmodern, bugün bazı toplumlarda, özellikle ABD'de insanlar, arabadan inmeden dışardan gişeye gidip paralarını ve yiyeceklerini alıp arabada hareket halinde iken yiyebiliyorlar. Ayrıca yine örneğin Amerika'da arabadan inmeden bankacılık işlemleri yapılbiliyor. Bütün bunların kuşkusuz önemli toplumsal sonuçları vardır. Konunun ilginçliğini düşünerek bir örnek verebiliriz. Amerika'da bu aceleciliğin zamanla yarışmanın, arabadan inmeden yemek alma ve bankacılık yapmanın önemli bir sonucu insanların şişmanlamasıdır. Şişmanlık bugün Amerikan toplumunun en önemli sorunlarındandır. Şişmanlık önemli ekonomik sorunlar getirmiştir. Bu alanda büyük sektör oluşmuştur. Zayıflamanın yollarıyla ilgili çok büyük bir tüketim ağı kurulmuştur. Aynı şekilde bunun tıbbî sonuçları da olmuştur. Şişmanlığın insan vücudu için zararlı sonuçlarından kaorunmanın yolları konusunda sağlık sektörü gelişmiştir.

Aceleciliğin bir başka önemli sonucu veya yansıması/izdüşümü, Amerikan toplumunda olduğu gibi kadınların ayak üstü, işyerinde, arabada, lavaboda vs. süslenmeleridir. Çantalarda taşıdıkları makyaj malzemeleriyle ihtiyaç duydukları an, belediye otobosünde, takside, uçakta, işyerinde, özel araçlarda vs. aynasını ve malzemelerini çıkarıp süslenirler. Yine bu da önemli tüketim ağı oluşmasında rol oynamaktadır.

Modern zamanlardaki hızlı sosyal değişimle acele etmek ve acele olmak arasında sıkı ilişki bulunmaktadır. Modern zamanlarda, Batı toplumlarında ve modernleşme ve küreselleşmenin etkisiyle dünyanın çoğu toplumlarında, belki de hemen hemen

393 J. Atkinson, *a.g.e.*, ss. 24-25

bütün toplumlarında, hızlı sosyal değişim, en önemli olaylardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modern zamanların toplumlarında kendini gösteren hızlı değişim, gözlemlenebildiği gibi insanların davranışlarına, sosyal aktivite ve ilişkilerine acelecilik olarak yansımaktadır. Acelecilik ise insanların zaman anlayışları üzerinde o kadar etkili olmaktadır ki aceleci insan, zamanın çok çabuk geçtiğini, uçup gittiğini düşünerek hızlı hareket etmeye çalışmakta, fiziksel olarak bunu gerçekleştiremese de zihinsel anlamda hızlı bir zaman anlayışına girmekte ve bu da onun bütün sosyal hayatına etkide bulunmaktadır. Aceleyle hareket eden insanın değişen zaman tasavvuru, onun her yönüne sirayet etmekte, sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal vb. ilişki ve eylemlerine etki etmekte, sosyal ilişki ve etkileşimlerinde, tüketim hayatında çok çabuk usanma, eskitme ve tüketme anlayışına sevketmekte, zihnen ve pratik olarak yiyecek, giyecek ve diğer kullanım eşyasını çok çabuk ve hızlı eskitmesine, tüketmesine ve değiştirmesine neden olmaktadır.

Modern zamanların önemli özelliklerinden biri olarak hızlı hareket etme ve acelecilik, insanların zihnine ve sosyal ilişkilere anlık zamanı yerleştirmekte; ümit, beklenti, bekleme kültürünü altüst etmekte, doyumsuz, sabırsız, hız düşkünü, geçici ilişkiler, uzun süreli dostluk ilişkilerini tercih etmeyen, zamanın hakkını vermeyen, kararsız, geleceğinden emin olmayan, yarına güvenle bakamayan insan tipi üretmektedir.

Teknolojik yeniliklerin, özellikle bilgisayarlı alışverişin de katkısıyla finansal hizmetler ve piyasalarda hızlanma yaşanmakta, sadece küresel menkul değerler piyasasında değil, hayatın pek çok alanında "yirmi dört saati çok uzun bir zaman" haline getirmektedir.

Tüketim alanındaki çok sayıda gelişme arasında ikisi önem bakımından öne çıkar. Seçkin piyasalardan farklı olarak kitle piyasalarında modanın seferber olması, tüketimin temposunu sadece giyimde, süsleme ve dekorasyonda değil, aynı zamanda ha-

yat tarzlarını, dinlenme ve eğlenme zamanlarını da kapsayan geniş bir alanda hızlandırmanın aracı haline geldi. İkinci eğilim ise, sadece kişisel ve ticari hizmetlerde, eğitimde, sağlıkta değil, bunların yanı sıra eğlence, gösteri ve zevk gibi alanlarda mal tüketiminden hizmet tüketimine doğru bir kayıştı.

Günümüzde modanın, ürünlerin, üretim tekniklerinin, emek süreçlerinin, düşünce ve ideolojilerin, değerlerin ve yerleşik icraatların uçarılığında ve gelip geçiciliğinde büyük bir artış gözlenmektedir.

Meta üretimi alanında temel etki, anında çözüm (fast food, yemek ve başka ihtiyaçların anında giderilmesi) ve atılabilirlik (kağıt bardaklar, tabaklar, plastik tabak, bardak, çatal, kaşık, ambalaj, peçete, giyim eşyası vb.) niteliklerinin değerinin ve üstünlüklerinin vurgulanması olmuştur. Alvin Toffler gibi yazarların ifadesiyle "kullan at" toplumunun ortaya çıkışının işaretleri 1960'lı yıllarda belirmeye başlamıştı. Bunun anlamı sadece üretilmiş malları atmak değildi, aynı zamanda değerlerin, hayat tarzlarının, istikrarlı ilişkilerin, dostluk ilişkilerinin, şeylere, binalara, yerlere, insanlara ve eyleme konusunda öğrenilmiş kalıp ve tarzlara bağlılığın da atılabilmesi anlamını taşıyordu.[394]

Acele etmenin bir de görece yavaşlığa karşı tercih edilmesini ifade edecek anlamda kullanımı söz konusudur. Bir işin uzun değil, daha kısa bir zamanda bitirilmesine işaret eder ve bu anlamda acele olmak veya etmek, zamanın daha dakik kullanımına göndermede bulunur.

2.21.6. Kapitalizm: Zamanın Paralaşması

Modern toplumlarda zamana, geleneksel toplumlardan daha fazla "*değer*" verildiğini söylemek mümkündür. Rezsohazy'nin de ifade ettiği gibi sanayi toplumları zamana değer biçme konu-

394 D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, ss. 318-319

sunda yüksek bir bilince sahiptirler.[395] Modern ve postmodern toplumlar, zamanın değerine temel bir vurguda bulunmayla karakterize olurlar. Kapitalizmin güçlü olduğu toplumlarda, insanın hayatı zaman merkezli planlanmakta, örgütlenmekte ve hatta denetlenmektedir. Çünkü bu toplumlarda zaman, mekezî bir maddî değere sahiptir. Elbette kapitalizmde zaman, döngüsel değil, lineer zamandır.

Modern kapitalist toplumda zaman, bağımsız ve özü gereği nicelleştirilebilir bir fenomen haline gelmiştir. Buna bağlı olarak da kıt ve kullanılabilir bir kaynak olarak görülmektedir. Marx'a göre bu modern kapitalizmin gelişimine özgü bir süreçtir. İşgücünün metaya dönüşmesini sağlayan şey, onun emek-zamana göre nicelleştirilmesi ve açıkça belirlenmiş bir işgücünün meydana getirilmesidir.[396]

Modern zamanlarda zamanın daha değerli olduğunun empirik kanıtını bulmak zor değildir. Benjamin Franklin'in "Vakit nakittir."[397] (Zaman paradır) sözü bu noktada en iyi delillerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Franklin'e göre zamanımız bir ölçek haline geldi ve para zamana mağlup oldu. O halde zamanını israf eden parasını savuruyor, israf ediyor demektir. Bu bağlamda zaman, değişim aracı görevini yerine getiren ödeme aracı[398] olan parayla özdeşleştirilmekte ve insan için zamanın kıymetinin, getirdiği parayla ölçülebileceği veya zaman kaybının para kaybı olduğu işaretlenmektedir.

Vaktin nakit olduğu düşüncesinin temelleri, Protestan iş ahlâkında aranabilir veya bulunabilir. Protestan iş etiğine sahip

---

395 Rudolf Rezsohazy, *Temps social et developpement. Le role des factuers socio-culturels dans la croissance.* Bruxelles: La renaissance du livre, 1970, s. 131'den G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 28

396 A. Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, ss. 379-80

397 Max Weber, *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, İng. Çev. Talcott Parsons, Routledge, London-New York 1999. ss. 48, 158

398 Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Yay., Ankara 1995, s. 118

bir girişimci için vakit nakittir; o, çalışmanın dinî olarak esinlenilmiş bir görev olduğuna inanır ve gelecek için tasarrufta bulunur ve yatırım yapar.[399] "Protestan iş ahlâkı, zaman yönetimiyle ilgili birçok sorunu beraberinde taşır ve bize daha çok ve daha yoğun çalıştığımız sürece yükselmeyi ve sahip olmayı hakedebileceğimizi va'zeder."[400] Max Weber'in sosyolojik görüşlerinde bu hususun altı çizilmektedir. Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde belirttiği gibi modern kapitalizmin oluşumunda Protestan zaman anlayışının önemi büyüktür. Weber'e göre Protestanlar, çok çalışmak gerektiğine inanarak hareket ediyorlardı. Protestanlar, sahip oldukları Protestan etik gereği zamanı çalışarak geçirmeyi kabul etmişlerdir. Protestanlarda boş zaman kullanımı, öğle istirahati, bayram ve şenlik gibi kavramların önemli bir geçerliliği yoktur.[401] Protestanlık'ta zamanı boşa harcamak, en büyük günah olarak telakki edilir. Eğlence, lüks, fazla uyku, boş konuşma vb., ahlaken suçtur. O halde zamanı en iyi şekilde çalışarak değerlendirmek bir zorunluluktur. Kaybedilen her zaman, Tanrı'nın şanını yüceltme yolundaki çaba ve uğraşıdan çalınmaktadır. Bu telakkide zamana bir değer biçildiği açıktır. Protestanlara göre Tanrı'nın kendi şanını yüceltme isteğine, boş zaman geçirerek ve zevküsefa sürerek değil, çalışarak hizmet edilir, uyulmuş olur. Zamanı boşa harcama bütün günahlar içinde ilk ve en ağır olanıdır. İnsanın kendi mesleğini kesinleştireceği hayat süresi çok kısa ve değerlidir. Sosyal hayatta zaman kaybı, boş konuşma, lüks, sağlık için yeterli olandan fazla uyku, ahlaki açıdan itiraz konularıdır. "Benjamin Franklin'in dediği gibi zaman para değildir, ama bu bir ölçüde manevi düzlemde de geçerlidir. Zaman sonsuz derecede değerlidir; çünkü kaybedilen her saat, Tanrı'nın şanını yüceltme hizmetindeki çalışmadan çalınmış zaman demektir. Değersiz ve doğrudan yadsı-

399 J. Urry, *a.g.e.*, s. 287

400 J. Atkinson, *a.g.e.*, s. 23

401 Martin E. Marty, "Protestantism", *The Encyclopedia of Religion*, c. 11, Macmillan Publishing Company, London 1987, s. 36

nacak bir başka şey de etken olmayan düşünmedir. En azından meslek uğraşısı pahasına böyledir. Zira bu, meslek için Tanrı'nın isteğinin aktif bir biçimde ifa edilmesinden daha az Tanrı'nın hoşuna gider. Ayrıca Pazar günü bu iş için ayrılmıştıur ve Baxter'e göre mesleklerinde tenbel olanlar, zamanı geldiğinde, Tanrı'ya ayıracak zamanı olmayanlardır".[402]

"Vakit nakittir" sözü, kapitalizmin en önemli yönlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de modernitenin önemli parametrelerinden olan kapitalizmde zaman kavramı, merkezi bir öneme sahiptir. Kapitalizmin örgütlü mekânsal ve zamansal ritimleri, toplum aktörlerinin farklı roller içinde sosyalleşmesi yönünde yaygın imkanlar temin eder.[403]

Kapitalizmin zamanı para olarak görmesi, doğal olarak zamanı alınıp satılan bir meta olarak algılmayı da beraberinde getirmiştir. Zamanın alınıp satılması, modern kapitalizmin en ayırdedici özelliklerinden biri olarak kabul edilebilir. Günün zaman bakımından kesin düzenlenişi dinî ibadetlerde, ezanda, kilise çanlarında vs. aranabilirse de, esas olarak modern kapitalizmle emek alanında kendini göstermiştir. Sanayi üretiminin mekanizmalarının yedeğinde zamanın metalaşması, sınıf toplumlarının ayırıcı niteliği olan kent ile kır arasındaki ayrışmayı ortadan kaldırmıştır.[404]

Dakik zaman ölçüm aletleri ve doğru çizilmiş haritalar, daima paha biçilmez bir değer elde etmiştir. Mekân ve zamanlar üzerinde egemenlik, her türlü kâr arayışında hayatî bir unsur olmuştur. Örneğin mücavir mekânlarda gelişmeleri kontrol altında tutarken beklemeye yetecek kadar parası olan spekülatör, bu alanlarda hiç bir gücü olmayan kimseye göre para kazanma açısından çok daha avantajlı bir konumdadır. Kaldı ki para, zaman ve mekân üzerinde denetim ve egemenlik sağlamak için kullanı-

402 M. Weber. *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 122-123

403 D. Harvey. *a.g.e.*, s. 244

404 A. Giddens. *Toplumun Kuruluşu*, s. 202

labilir ya da tersinden bakıldığında, zaman ve mekân üzerinde denetim ve egemenlik, yeniden para üzerinde egemenlik ve denetime dönüştürülebilir.[405]

Marx'a göre her türlü ekonomi, son tahlilde *zaman tasarrufu*na indirgenebilir. Tersinden bakılırsa, her ne kadar para *toplumsal emek zamanı*nı temsil ederse de, paranın yükselişi zamanın anlamını önemli ölçüde biçimlendirmiştir. Örneğin Le Goff, erken Ortaçağ döneminde parasal dolaşım alanının genişlemesinin ve mekânda ticarî ağların organize olmasının, tüccarı, işlerin düzenli ve disiplinli yürütülebilmesi için zamanın daha yeterli ve öngörülebilir bir ölçüsünü geliştirmeye zorladığına işaret eder. Tabii burada mekânı unutmamak gerekmektedir. Ortaçağ tüccarı zamanın fiyatı kavramını ancak mekânı araştırma sürecinde keşfediyordu. Ticaret ve mübadele mekânsal hareketi ihtiva ettiğinden bu mekansal hareketin aldığı zamandır ki tüccara çalışma zamanını fiyatlıyor ve böylece para biçimi cinsinden ifade etmeyi öğretiyordu. Bu durumda buradan iki temel sonuç çıkar: Birincisi toplumsal hayatta *ilişkilerin ilerleyen ölçüde parasallaşması*, zaman ve mekânın niteliklerini dönüştürür. "*Her şeyin yeri ve zamanı vardır*" sözünün tanımı zorunlu olarak değişir ve yeni tip sosyal ilişkileri teşvik eden bir çerçeve oluşturur. Örneğin Ortaçağ tüccarları işlerin düzenli yürütülebilmesi için zamanın daha iyi bir ölçütünü oluşturduklarında, zamanın ölçümünde öyle temelli bir değişiklik yaptılar ki bu aslında zamanın kendisinde bir değişimdi. Ustalar ve tüccarlar, gündelik hayatı çepeçevre kuşatan yeni bir kronolojik şebeke yaratmışlardı. Bu şebeke, simgelerini işçileri işe ve tüccarları pazar yerine çağıran saat ve çanlarda buluyor, tarım hayatının tabii ritimlerinden farklılaşıyor ve dinsel anlamlardan kopuyordu. Zamanın yeni tanımı sadece dinî mercilerden değil, zaman disiplininin yeni kurallarını kabule çağrılan işçilerden de tepki görüyordu. Tarikatlerin dinî disiplin kurabilmek amacıyla takvimde ve za-

405 D. Harvey, *a.g.e.*, ss. 255-256 vd.

man ölçümünde geliştirdiği yenilikler, ironik biçimde doğmakta olan burjuvazi tarafından ortaçağ kentlerinin halkını yeni ve son derece laik bir emek disiplini yönünde örgütlemenin ve disipline etmenin bir aracı olarak devralıyordu. Landes'e göre kentlerde eşit saatler, yeni bir kültürel ve ekonomik düzenin zaferini ilan eder gibiydi. Sonuçlardan ikincisi ise şudur: Parasal hedeflerin izlenmesi, zaman ve mekânın niteliklerinde değişiklikler meydana getirebilir. Eğer paranın zaman ve mekândan ayrı bir anlamı yoksa, o durumda zaman ve mekânın kullanılış ve tanımlanış biçimlerini değiştirmek suretiyle kâr arayışına veya başka türden bir çıkar arayışına girmek her zaman için mümkündür. Bu tez, en inandırıcı biçimde, sermayenin dolaşımının standart biçimi çerçevesinde kâr arayışı bağlamında ortaya konulabilir. Metaların maddi mübadelesi yer değişikliğini ve mekânsal hareketi içerir. Türü ne olursa olsun her karmaşık üretim sistemi mekânın örgütlenmesini gerektirir. Bu mekânsal engellerin aşılması zaman ve paraya mal olur. Mekansal örgütlenme ve hareketin etkinliği bu yüzden kapitalistler için önemli bir problemdir. Üretim süresi ile mübadele dolaşım süresi birlikte alındığında *sermayenin devir süresi* kavramı ortaya çıkar. Bu da önemli bir niceliktir. Dolaşıma sokulan sermaye ne kadar hızlı geri kazanılabilirse, kâr o kadar yüksek olacaktır. Etkin mekânsal örgütlenme ve sosyal olarak gerekli devir süresi kavramlarının tanımları, kâr arayışının ölçülmesinde temel kıstaslardır. Üstelik her ikisi de değişime açıktır.

Devir sürelerini kısaltma yönünde kesintisiz bir çaba kapitalizme damgasını vurmuştur. Bu durum, bir yandan sosyal süreçleri hızlandırırken bir yandan da anlamlı karar verme süreçlerinin zaman ufkunu kısaltmıştır. Ne var ki üretimde ve iş gücü vasıflarında katılık, amorti edilmesi gereken sermaye, pazarlamada karşılaşılan sorunlar, tüketimde görülen gecikme, para dolaşımında görülen darboğazlar gibi bazı engeller bu eğilimin karşısına dikilir. Bu tür engellerin azaltılabilmesi için uygulanan teknik

ve organizasyonel yeniliklerin koskoca bir tarihçesi mevcuttur. Montaj hattı imalatından veya fizikî süreçlerin hızlandırılmasından (fermantasyon, genetik mühendislik) tutun, tüketimde planlı biçimde hızlandırılmış eskimeye (sözgelimi değişimi hızlandırmak için modanın ve reklamcılığın harekete geçirilmesi), kredi sistemine, elektronik bankacılığa ve benzerlerine kadar çeşitli yenilikler. İşte işçilerin esnekliği ve yeni durumlara uyarlanma kapasiteleri kapitalizm için bu noktada hayatî önem taşır. Hayat boyu sürecek bir vasıf edinmektense, işçiler şimdi hiç olmazsa bir kez, hatta bir kaç kez vasıfsızlaşma ve yeniden vasıf kazanma dönemeçleriyle karşı karşıya kalma ihtimalini göze alacaklardır. Belirtilmelidir ki zaman veya zamanın anları, kârın unsurları olduğundan, kapitalistlere kârı kendi mallarıymış gibi mülk edinme gücünü daha baştan kazandıran, başkalarının emek zamanı üzerindeki egemenlikleridir. Emeğin sahipleri ile sermaye sahipleri arasında zamanın kullanımı ve emeğin yoğunluğu üzerinde mücadeleler baştan beri süregelmiştir. Bu mücadeleler, en azından ortaçağ dönemine kadar geri götürülebilir.[406]

O halde para ve zaman arasında özellikle modern zamanlar açısından çok girift ilişkiler vardır ve bu ilişkiler, sosyal hayatın önemli bir bölümünü oluşturmakta veya etkilemektedir.

Zamanın, bizim gündelik ilişkilerimizde kendisiyle değiş-doğuş yapmayı öğrendiğimiz yollar ve mal mülk olarak metalaşması, kişiselleşmesi, Habermas (1987), Harvey (1990), Gergen (200) ve Giddens (1991) gibi birçok teorisyenin, daha geleneksel formlardan olmanın modern ve postmodern biçimlerini ayırırken işaret ettikleri anahtar elemanlardan biridir.[407]

Geleneksel anlayış ve yaşam biçiminde ve dinsel yaklaşımda "vakit nakittir" anlayışının kabul gördüğü pek söylenemez. Geleneksel dinsel yaklaşımda vakit nakit değildir, yani zaman

406 D. Harvey, *a.g.e.*, ss. 256-259 vd.

407 Rebecca J. Lester. "The Immediacy of Eternity: Time and Transformation in a Roman Catholic Convent". *Religion*. 33/3. July 2003. s. 202

para değildir. Tabii ki zaman çok kıymetlidir. Çünkü zaman kimseye değil, Tanrı'ya aittir.[408] Gerçi Müslüman toplumda, satmak üzere pazara getirdiği buzları güneşte eriyen Müslüman adamın kendisini "sermayesi zamanla eriyen adam" olarak tanımlaması[409] misalinde olduğu gibi gelenekte de zamanın parayla ilişkilendirildiği durumlar yok değil. Fakat bu tür durumlar, geleneksel sosyal hayatta ne çoktur ne de modern toplumsal hayattaki anlama sahiptir.

Esasen zamanın insan için ne kadar önemli olduğunun ve dolayısıyla en iyi bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğinin en güzel ve en net ifadesi, zamanın sermaye olduğu ifadesidir. Goethe: "Zamanımızı çalanlar, hırsızlardan daha zararlıdır. Çünkü hırsızın her çaldığını telâfi etmek mümkündür. Zamanı çalanların ise, çaldığını telâfi etmek aslâ mümkün değildir" demiştir. "Zaman, insanın sâhip olduğu yegâne sermâyedir ve başarının ilk şartı da bu sermâyeyi akıllıca kullanmasını bilmektir" diyen Edison, bir buluşu için yirmi saat çalıştığı günlerden birinde, uykuya mağlup olmuş ve yardımcısına yarım saat sonra uyandırmasını tenbih ederek istirahata çekilmiş. Yardımcısı Edison'u tatlı ve derin bir uykuda bulunca, uyandırmaya kıyamayıp, bir saat sonra kaldırmış. Edison uyanır uyanmaz, saati sormuş. Öğrenince de, çok sevdiği yardımcısını şiddetle azarlayarak, "Ne hakla benim yarım saatimi yersin" demiş.[410]

Son tahlilde zamanın dünyevileştirilmeye çalışıldığı modern yaşam biçiminde para, zamanla sıkı bir biçimde ilişkilidir. Ürünlerin anında mübadelesinin mümkün olmadığı durumlarda

408 "Aynı m.", s. 202

409 Fahreddîn Râzî (1148-1208), ders okuturken, buz satan birisi, "sermayesi eriyen bu şahsa yardım edin" diyerek geçiyordu. Fahreddîni Râzî talebelerine dönerek onları şöyle ikaz etti: "İnsana verilen ömür de bir buz gibi hızla erimektedir. Allaha yemin olsun ki, yemek saatlerinde ilimle iştigali kaçırdığım için çok üzülürüm. Çünkü vakit çok kıymetlidir."

410 Mehmet Oruç, "Mekke'nin Fethi 1 OCAK 1997", *www.guzelislam.com/pdf/MehmetOruc/1997.pdf*, s. 232

zaman, kredi ve yükümlülüğü birleştirme yolunu açan bir erteleme tarzıdır. Böylece para, zamanı paranteze almanın yoludur. Zaman paranteze alınarak ticari işlemler, belirli bir değişim alanının dışına taşınır. Para, bir zaman-uzam uzaklaşması aracı olarak, zaman ve uzam içinde çok ayrı yerlerde bulunan kişiler arasında ticari işlemlerin yürütülmesini temin eder.[411]

Kapitalist zihniyet ve anlayışta zaman profan ve seküler olarak algılanır ve kullanılırken, dinsel yaklaşımda ve geleneksel yaşam biçiminde kutsal ve dinsel olarak algılanmaktadır.

Esasen zaman-para ilişkisi karşılıklı bir ilişkidir. Bir yandan zaman, en iyi şekilde değerlendirilerek, hesaplanarak para getirirken, öte yandan para, zaman üretebilmektedir. Mesela zaman harcanarak elde edilen teknolojik gelişim, sözgelimi makinaların bulunması, insanların zamanını arttırmış ve o zaman da tekrar insana para kazandıracak noktaya gelmiştir. Bu böyle olmaya devam etmekte ve devam da edecektir.

2.21.7. Zamanı Öldürmek

Zamanı öldürmek, görece belli bir zamana sahip olan insanın, o zaman içinde yapacak bir işi olmadığında (olmadığını düşündüğünde), o zamanın geçmesi için bir takım şeyler yapmasını, vakit geçirmesini, vakit harcamasını ifade etmek üzere kullanılan bir deyimdir.

Bir de zamanın öldürmesi diye bir deyim vardır. Bu da insanın zaman içinde ölüme doğru gittiğini, zamanın şeyleri yok ettiğini, çürüttüğünü ifade etmek için kullanılmaktadır.

Zamanı öldürmek, modern zamanlarda teknolojik toplumlarda, başka bir ifadeyle makineleşen toplumlarda insanların çalışma zamanlarının azalmasına paralel olarak artan boş zamanlarının planısız ve hesapsız bir biçimde harcanmasını ifade eder.

411 A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, ss. 28-29

Bu anlamda zaman öldürmek, Balzac'ın ifadesiyle en pahalı harcama[412] olsa gerek.

Zamanın öldürülmesi, Franklin'in "zaman paradır" tespit ve yaklaşımına göre bakılırsa, paranın kaybedilmesi olarak da anlaşılabilmektedir.

Zaman öldürmenin, günümüzde en tipik göstergelerinden biri tüketimdir. Çalışma saatlerinin dışında kalan zamanda insanlar bir şeyler tüketmeye can atıyorlar adeta. Büyük alışveriş merkezlerine, hollere, Karfurlara, Migroslara, Kapitollere, Esparka vs. koşarak tüketim faaliyetinde bulunuyorlar. Ayrıca televizyon izleyerek, internete girerek, cep telefonuyla oyalanarak, bol bol telefon açarak, mesaj çekerek, tuşlarla oynayarak da zaman öldürülmektedir.

2.21.8. Zaman ve İktidar

Genelde para ekonomilerinde, özelde ise kapitalizmde, para ve mekân üzerinde olduğu gibi zaman üzerinde egemenlik de sosyal iktidarın görmezlikten gelinemeyecek bir özsel bağlantısını oluşturur. David S. Landes'in, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World* (1983) isimli eserinde ifade ettiği gibi zamanın ölçülmesi, yeni bir yaratıcılığın işareti olduğu kadar bilginin servet ve iktidar için kullanılmasında da yeni bir aracı ve katalizör olmuştur. Gerçekten de zaman ve mekân, daha doğrusu zaman ve mekâna yüklenen anlam, iktidarın muhafazası için hayatî önemi haizdir.[413]

Devlet, iktidar, siyasal erk vs. denildiğinde akla gelen en önemli ve dikkat çekici şeylerden biri, zaman kontrolüdür. Egemenlik yapılarında bir kaynak olarak zamanın kontrolü olgusu, özellikle modern ulus-devletin egemenlik alanlarında ve kapitalist düzenin geçerli olduğu toplumlarda daha çok dikkati çek-

412 Ali Polat. *Üç Bin Yıllık Birikim*, 2. bs., Enes Matbaacılık, İstanbul 2001. s. 283.
413 D. Harvey. *Postmoderliğin Durumu*. ss. 254-255 vd.

mektedir. Kapital'in temel konularından biri, kapitalist ekonomik düzenin zamanın tamamen kontrolü üzerine kurulduğu tezidir. Kapitalist ekonomik düzende emek-zaman, sınıf egemenliğine dayalı bir sömürü sisteminin temel bir özelliği haline gelir. Günümüzde işverenlerin zaman ve verimlilik araştırmalarını bir silah olarak kullanmalarının, işçilerinde işi yavaşlatma biçimindeki karşı mücadelelerinin açıkça gösterdiği gibi zaman, sermaye-emek çekişmelerinin merkezinde yer alır.[414]

2.21.9. Modernlik, Gelecek ve Geleceğin Denetlenmesi

Gelecek zaman, insanların hayatlarında, iktidar ve toplumların varolma mücadelelerinde endişe verici bir zaman boyutu haline gelebilmektedir. Gelecek kaygısı, belki de her insanda şu veya bu şekilde mevcuttur. Her insan geleceğine güvenle bakmak veya yürümek, geleceğini garanti altına almak ister. Hayatının gelmemiş, ama gelecek olan kısımlarında kötü şeyler yaşamak istemez. Bundan dolayı da maddi ve manevi olarak geleceğini şimdiden kurmanın yollarını arar, sonuçları geleceğini temin edecek bazı şeyler yapar.

Ölüm, kıyamet, ahiret, cennet ve cehennem, insanların hep gelecek zamanlarıyla ilişkili olarak anlam kazanır.

Modern-öncesi toplumlarda gelecek, salt ekonomik temelde değil, fakat ekonominin de içinde yer aldığı külli bir hayat ve zaman tasavvuruyla bağlantılı olarak düşünülür ve inşa edilir. "Zamanın -özellikle henüz olmayan kısmının, insanın hakkında özgürce hayal kurabildiği ve ampirik olarak sınanma korkusu taşımadan ona sihirli güçler atfedebildiği kısmının- olağanüstü iyileştirici yeteneğine duyulan güven, modern aklın en çok öne çıkan özelliğiydi. Diderot modern insanı "postéromane" -ge-

414 A. Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, s. 390

lecek kuşaklara âşık- olarak adlandırıyordu; Alain Finkielkraut da daha yakın bir tarihte şöyle diyordu:

"Modern insan geleceğin, bugünün adaletsizliklerini düzeltme yeteneğine güveniyordu. Bir bütün olarak insanlığı, tek tek insanların sahip olmadıkları bir nitelikler hareketi olarak tahayyül ediyordu. Sonsuzluğa duyduğu güveni gelecek zamana verdi... Modern insan gelecek kuşaklara doğru yürür."[415]

Modernite, insanların zaman yaklaşımlarında ekonomiye, maddeye, kapitale öncelik vermelerini salık vermekte olup geleceği madden garanti alma felsefesini getirmiştir. Bu felsefede insanın geleceği şimdiye getirme, şimdiden geleceği harcama veya geleceği satın alma, hatta geleceği ipotek altına alma durumunu yaşaması söz konusudur. Gerçekten de modern toplumlarda gelecek zaman adeta şimdiki zamanda tüketilen bir meta konumundadır. Ekonomik insan mentalitesiyle insanın zamanını para temelli inşa etme sürecini de içeren modernleşme, henüz olmayan gelecek maddi kazanımlarını şimdide tüketmekte, özellikle banka, kredi ve taksitlendirme yoluyla insanların geleceğini ipotek altına almakta; sigorta gibi yollarla da insanlarda gelecekleri garanti altına aldıkları hissini uyandırmaktadır.

Gelecekle ilgili modernizmin söz konusu yaklaşımı geleceğin denetlenmesi olarak kavramsallaştırılabilir. Modernizm, hatta modernite geleceği denetlemek istemektedir. Aydınlanma düşünürlerinden alınan etkiyle modernizm, bilimsel tahmin, sosyal mühendislik, rasyonel planlama, rasyonel sosyal düzenleme ve kontrol sistemlerinin kurumsallaşması aracılığıyla gelecek üzerinde bir denetim kurmayı hedeflemektedir. Modernistlerin, aydınlanmanın bu noktada yarım bıraktığını tamamlamayı arzuladıkları söylenebilir. Zamanın çok hızlı bir biçimde değişimi, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki sınır belirsizliğinin çok daha fazla koyulaşması ve geleceğe yönelik ön-kestirim ve planlamalar, geleceği denetlemeyle direkt ilişkili durumlardır. Geleceği denetleme girişimi, belki de Alvin Toffler'in ifadesiyle *geleceğin şim-*

415 Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998, s. 58

diki zamana iskontosu olarak isimlendirilebilir. Geleceğin meydana getirebileceği şoklara karşı korunmak için her türden teknik araç ortaya çıkmaktadır. Firmalar, gelecekte piyasalarda kendini gösterebilecek değişikliklerin doğurabileceği işsizliğin maliyetini düşürebilmek için işin bir bölümünü taşerona vermekte ya da esnek işe alma uygulamalarına başvurmaktadırlar. Tahıldan domuz işkembesine, dövizden kamu borçlarına kadar gelecek piyasalarının yanı sıra, her türden geçici ve dalgalı borcun menkul kıymetleştirilmesi, geleceğin şimdiki zamana indirilmesine örnek teknikler olarak zikredilebilir.[416]

Modern toplumlarda geleceğin denetlenmesinin en önemli araçlarından biri paradır. Para ile insanların geleceği ipotek altına alınmakta, gelecek şimdilenmekte, hatta şimdi, daha gelecek gelecek olmadan gerçekleştirilmektedir. İnsanlar, tüketim adına borçlanmakta, taksitli bir hayata mahkum edilmekte, gelecek kuşaklar dahi "şimdi"den denetlenmektedirler.

Muhafazakâr yaklaşım ve uygulamada tarihin, geçmişin kutsanıp güncel kılınmasında geçmiş şimdileştirilmekte, şimdi tarih ve geçmiş içinde eritilmekte ve bir tür şimdinin geçmişleşmesi sağlanmakta iken kapitalizmin egemenliği altında modernist yaklaşım ve uygulamada gelecek şimdileştirilmekte ve aslında şimdi gelecekleştirilmektedir.

2.21.10. Randevulu İlişki

Daha önce ifade edildiği gibi modernitede zaman, para olarak algılanır. Bu algılamada, zaman kaybedilebilir bir *mal* veya *eşya* demektir. Dolayısıyla insanların birbirleriyle görüşmelerinde randevunun esas olması etkendir. Randevulu ilişki biçimi, artık sadece iş hayatında değil, ev ziyaretlerinde, komşuların birbirlerini ziyaret etmelerinde de geçerlidir. Geleneksel toplumda görmek istediğiniz birini görmek için randevu almaz, doğrudan onun mekanına gidersiniz. Yerinde veya evinde ise görüşürsünüz, değilse dönersiniz. Eğer yerinde veya evindeyse, sizin için müsaittir, sizi ka-

416 D. Harvey, *a.g.e.*, ss. 324-325

bul eder. Bugün bile örneğin ülkemizin bazı köylerinde, kısmen şehirlerin bazı yerlerinde bu geleneksel durumu görmek mümkündür. Ama tipik bir modern toplumda, özellikle kent hayatında randevusuz bir hayat tasavvur etmek mümkün değildir. Randevusuz bir görüşme teşebbüsü, "Müsait değiliz." tepkisiyle karşılaşır ve görüşme gerçekleşmez. Özellikle çalışma zamanlarında kişi rahatsız edilmemelidir. Zaman kaybına tahammül edilemez. Zaman üretim zamanıdır. Komşuluk ilişkilerinde de aslında durum bu noktalara kadar varabilmektedir. Arkadaşınızı, komşunuzu veya akrabanızı randevu alarak ziyaret etmelisiniz. Aksi halde suratlar asılabilir, kabul edilmeyebilir veya kabul edilseniz bile "önceden haber verseydiniz hazırlık yapardık." türünden bir tepkiye maruz kalabilir ve dolayısıyla ikrama mazhar olamayabilirsiniz. Bu durumu Ramazan ve Kurban Bayramlarında bile yaşayabilirsiniz. Bugün tatil olarak algılanan bu dinî bayramlarda, bazı toplumsal tabakalarda, hatta bazı dindarlarda randevusuz ziyaretleşmeye, daha doğrusu bayramlaşmaya sıcak bakılmadığı görülebilmektedir.

2.21.11. Zaman ve Küreselleşme

Zaman denilen ata bir haykırdılar da bir ok gibi göklerin ötesine geçti. Mekansızlık ülkesine ulaşınca kendisinden geçip sırra kadem bastı.*

Ahi Evren

Küreselleşme, günümüz dünyasının en öne çıkan özelliklerinden biridir. "Modern dönemde zaman-uzam uzaklaşması düzeyi, önceki bütün dönemlerden çok daha yüksektir. Yerel ve uzak toplumsal biçim ve olaylar arasındaki ilişkiler de buna uygun olarak "esnerler". Küreselleşme asıl olarak bu esneme sürecine işaret eder; farklı toplumsal bağlamlar ya da bölgeler arasındaki bağlantı biçimleri bir bütün olarak yerküre yüzeyinde şebekeleşir."[417]

---

417 Anthony Giddens. *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil. Ayrıntı Yay., İstanbul 1994. s. 62

* Ahi Evren. Tasavvufî Düşüncenin Esasları. Haz. Mikail Bayram. Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995

Küreselleşme (globalizasyon), en geniş anlamda sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik vb. alanlarda dünyaçapındalaşma demektir. Küreselleşme, kendi konsepti içerisinde ele alındığı zaman, bugün dominant medeniyet ve kültür olarak Batı'nın sahip olduğu gelişmişlik düzeyine Batı dışı toplumların da gelebilmeleri için dahil olmaları gereken modernleşme çizgisinde Batılı değerler ve zihniyetin damgasını vurduğu dünya piyasasına entegre olma sürecini ifade etmektedir. "Küreselleşme, öncelikle her toplumu dünya piyasasına entegre etmenin amaçlandığı, yapısal düzenleme planlarıyla biçimlenmiş olan bir modernleşmenin ürünüdür. Bu, kendisini Aydınlanma felsefesinden kaynaklanan modernleşmenin bunalımına bir tür yanıt olarak sunan modernleşmedir. Fakat getirdiği yanıt sadece piyasa ekonomisinin köklü bir biçimde özerkleştirilmesine, sermayenin finanslaştırılmasına ve paralel olarak tekno-bilimin gizli tırmanışına dayanmaktadır."[418]

Küreselleşme, günümüzde Batı'yı ve ekonomik alanı da aşacak boyutlarda sosyal hayatın hemen her alanında kendisini var kılan bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda "küreselleşme, uzak yerleşimleri birbirlerine, yerel oluşumların millerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği ya da bunun tam tersinin söz konusu olduğu yollarla bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması"[419] olarak anlaşılabilir.

Küreselleşme fenomeni, beraberinde pek çok değişikliği getirmiştir. Bunların en önemlilerinden biri, belki de başlıcası, zaman ve mekân anlayışlarındaki değişikliktir. Küreselleşme, zaman ve mekânın yerel anlamlarını ve dolayısıyla toplumsal ilişkilerin anlam ve seyrini büsbütün değiştirmektedir.

---

418 Alain De Benoist. "Küreselleşmenin Gerçek Yüzü", *Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi*. İstanbul Büyükşehir Bel. Kültür İşleri Daire Bşk. Yay., İstanbul 1998, s. 202

419 A. Giddens. *a.g.e.*, s. 62

Esasen zaman evrensel karakterli bir fenomendir. "Zamanın, evrensel bir boyut karakterine bürünmesi, var olan her şeyin durmaksızın hareket içinde olduğu deneyiminin sembollerle ifadesinden başka bir şey değildir."[420] Zamanın evrensel karakterli bir fenomen olması, onun mekansal boyutlarını, yerelle ilişkili boyutlarını ortadan kaldırmaz. Ancak küreselleşme süreci, zamanın mekanla ilişkilerini, yerel boyutlarını değiştirmiştir. Küreselleşme süreci, yakın ve uzaklık algılarını çok güçlü bir biçimde etkilemiştir. Yakın, premodern zamanlarda alışılageldik olan, tanıdık olan, bilinen ve el altında bulunanı; uzaklık ise bilinmeyen, tanıdık olmayan, belirsiz ve teredddütlü olanı, yabancıyı ifade ederken artık bu anlamlar değişmiş, çok uzak olan yakın, yakın olan uzak hale gelmiştir.[421]

İletişimde zamanın artık bir sorun olmaktan çıkmasıyla birlikte uzay ve mekân sınırları, en azından elektronik mesaj hızıyla hareket edebilenler için problem olmaktan çıkmıştır.

Küreselleşme, bazen dünya toplumlarının birbirlerine benzeme süreçlerini ve buna bağlı olarak tek bir küresel kültürün ortaya çıkmasını; bazen de toplumların, toplulukların, kimliklerin farklılıklarını ifade etme ve tanımlama sürecini ifade etmede kullanılabilmektedir. Küreselleşme diyalektik bir süreçtir. Yerel oluşumlar, onları biçimlendiren çok uzak ilişkilerin tam tersi doğrultuda bir istikamet tutturabilecekleri gibi, toplumsal bağlantıların zaman ve mekan üzerinde yatay genişlemelerinin bir parçası olduğu için, küreselleşmenin de bir parçası olmaktadırlar.[422]

Adına küreselleşme denen süreç, ayrıcalıkların ve mahrumiyetlerin, servetin ve yoksulluğun, kaynakların ve acizliğin, gücün ve zaafın, özgürlük ve kısıtlamanın yeniden dağıtımında yankılanır. Bugün tanık olunan şey, dünya çapında bir yeniden tabaka-

420 N. Elias, *a.g.e.*, s. 54

421 Zygmunt Bauman, *Küreselleşme*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. İstanbul 1999, ss. 20-21

422 A. Giddens, *a.g.e.*, ss. 62-63

laşma ve yeniden bir hiyerarşik yapılanmadır.[423] Piyasaların ve enformasyonun küreselleşmesinin hız verdiği ve bir zorunluluk olarak getirdiği sözde egemenlikler, toprak bölünmeleri ve kimlikler arası ayrımlar, eşit partnerler arasındaki çeşitliliği yansıtmıyor. Bazılarının özgür seçimi ötekilerin kaderi olmaktadır. Bu ötekiler, sayısal yönden sürekli olarak arttığı ve umutsuzluk içinde boğulduğu için, bir tür *küyerelleşme*den (glocalization) bahsetmek yerinde olacaktır. Küyerelleşme, Ronald Robertson'un küreselleşme ve yerelleşme yönündeki baskılar arasında var olan kopmaz birliği açığa vuran bir ifadelendirmesidir.[424] Bu durumda Robertson, küreselleşmenin yerelleşme ile birlikte bulunması durumunu küreselin yerelleşmesi ve yerelin küreselleşmesi süreçlerinin sonucunda ortaya çıkan *küyerel bir durum* (glocal) olarak nitelemektedir. Bu anlamda küresel-yerel etkileşiminin, modernite içinde ayrıcalıklı bir epistemik ve normatif konumda olan ulusal düzeyi ve bununla ilişkili olarak ulusal toplum, ulus devlet, yerel egemenlik, yerel kimlik, yerel ekonomi gibi kavramları belli bir meşrûiyet kriziyle karşı karşıya getirmesi önemlidir. İşte burada küreselleşme bir muğlaklık durumunu simgelemektedir. *Küyerellik*le birlikte toplumsal ilişkilerin millî zaman ve mekan içinde kurulmuşluğunun, yani modernlik projesinin krizi ve aynı zamanda bu krizi aşacak mekanizmaların ne olacağı üzerinde hem yerel hem de küresel ilişkilerde bir uzlaşmanın olmaması anlamına gelir.[425]

Zaman-mekan kenetlenmesi getiren, insanların zaman ve mekan algılarını değiştiren küreselleşme sürecinde, küresellik ve yerellik, giderek artan oranda karşıt değerler, aynı şekilde en önemli değerler, en sıcak kucaklanan ya da itilen ve hayat düşlerinin, kâbuslarının ve mücadelelerinin tam ortasına yerleştirilen değerler olma özelliği kazanmaktadır.[426]

---

423 Z. Bauman, *a.g.e.*, s. 81

424 *A.e.*, ss. 81-82

425 E. Fuat Keyman-A. Yaşar Sarıbay, "Giriş: Küreselleşme, Siyaset ve Toplumsal Yaşam", *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm*, Vadi Yay., Ankara 1998, ss. 9-10

426 Z. Bauman, *a.g.e.*, s. 136

Küreselleşmeyle birlikte bazıları eksiksiz ve gerçek anlamda küresel hale gelirken bazıları yerelliklerine saplanıp kaldılar. Bauman'ın dediği gibi sahneyi düzenleyenin de hayat oyununun kurallarını koyanın da bu küreseller olduğu bir dünyada, sorunu küreselleşmeyi isteyip istememek olarak formüle etmek pek mümkün görünmemektedir. Küreselleşmiş bir dünyada yerel sınırlara hapsolmak, küreselleşmenin olumsuz etkilerini ortadan kaldırmamakta, tersine ona hizmet etmektedir. Küreselleşmiş bir dünyada yerel kalmak, toplumsal sefaletin ve geriliğin bir göstergesi olmaktadır. Yerel varoluşun getirdiği sıkıntılar yetmezmiş gibi, kamusal mekanlar yerelleşmiş hayatın menzili dışına çıkmış, yerel birimler anlam yaratma ya da anlam müzakere etme kapasitelerini yitirmiş ve giderek daha fazla bir biçimde kendi denetimleri dışındaki anlam verme ve yorumlama eylemlerine bağımlı hale gelmiştir. Küreselleşme süreçlerinin ayrılmaz bir parçası mekanı giderek bölme, insanları ayırma ve dışlamadır. Önemli bir endişe kaynağı, giderek daha çok küresel ve yurtsuz bir hale gelen elit kesimle geride kalan yerelleşmiş kesim arasındaki tedrici iletişim kopukluğudur.[427]

Kapitalist dünya ekonomisi, ulus-devlet sistemi, askeri dünya düzeni ve uluslarası işbölümü[428] gibi boyutlarda etkin bir varlık gösteren küreselleşme, sonuçları zikredildiğinde belki daha iyi anlaşılabilir:

1. Dünya çapında ekonomik eşitsizliklerin trajik artışı: En tepedeki 358 küresel milyarderin toplam servetinin en yoksul kesimden 2.3 milyar insanın (dünya nüfusunun %45'i) toplam gelirlerine eşit olduğunu gösteren BM'in son İnsani Gelişme Raporu'nun bulgularını yorumlayan Victor Keegan, dünya kaynaklarının mevcut dağılımını yeni bir yol kesip soyma biçimi olarak adlandırıyor.[429]

427 Z. Bauman, *a.g.e.*, ss. 8-9

428 A. Giddens, a.g.e., ss. 67-73

429 Z. Bauman, *a.g.e.*, s. 82

2. Ulusal devletlerin güçsüzleşmesi ve yerelleşmenin mahkum edilişi

3. Küreselleşmenin getirdiği zamansal ve mekansal mesafelerin teknolojik iptali, insanlık durumunu bir taraftan homojenleştirirken aslında bir yandan da kutuplaştırma eğilimi taşımaktadır. Bu belli insanları toprağa bağlı olmaktan kurtarır ve belli topluluk üretici anlamları yurt temelli olmaktan çıkarır, öteki insanların barınmayı sürdürdükleri toprağı anlam ve kimlik bahşetme kapasitesinden arındırır. Artık bir şey ifade etmeyen mesafelerle birlikte, mesafelerle ayrılmış yerellikler de anlamlarını yitirmiştir.

4. Küreselleşme birleştirdiği oranda veya birleştirirken böler de. Küreselleşme süreçlerinin ayrılmaz bir parçası mekanı giderek bölme, parçalama, insanları ayırma ve dışlamadır. Buna bağlı olarak küreselleşme, farklılıkları tanımada problemlidir.

5. Küreselleşme ile, bazıları gerçekten küresel hale gelirken, bazıları da yerelliklerine hapsolup kalmaktadırlar. Giderek daha fazla küresel ve yurtsuz bir hale gelen elit kesimle geride kalan yerelleşmiş kesim arasında gittikçe artan bir iletişim kopukluğu oluşmaktadır.[430]

6. Küreselleşmenin önemli sonuçlarından biri de dünyayı büyük bir hapishaneye çevirmesidir. Küreselleşmeyle birlikte dünya, küreserlerin rahat ve huzuru için adeta bir hapishaneye dönüşmüştür.

7. Küreselleşme, evrenselleşmenin tersine bir anarşizmi doğurabilir. Küreselleşme, dünya çapında bir kontrolsüzlüğü, bir düzensizliği intaç etmekte, bu da sonuçları kestirelemeyen bir takım durumların ortaya çıkmasına, ne getireceği kestirilemeyen veya belli olmayan bir takım etkilerin olmasına sebep olmakta veya zemin hazırlamaktadır.

7. Küreselleşmenin dünya toplumlarını etkileyen, yönlendiren, yerellikleri dönüşüme uğratan sonuçlarının gerçekleşme-

430 Z. Bauman, *a.g.e.*, ss. 8-9

sinde dominant güç Amerika ve Batı'dır. Batı, küreselleşmeyle değerlerini, anlayış ve zihniyetini, medeniyet unsurlarını, kültür unsurlarını diğer toplumlara veya medeniyet mensuplarına tahmil edercesine taşımakta, bütün dünyaya adeta Batı damgası vurmaktadır.

Burada serdedilen sonuçların, küreselleşmenin olumsuzluklarını da kendi içinde taşıdığını göstermektedir.

Toplumsal olay ve olgular, zamandan ayrı düşünülemeyeceği gibi mekandan da ayrı düşünelemez ve ele alınamaz. Sosyolojik anlamda zamandan bahsedildiği yerde mekandan da bahsetmek elzemdir, tersi de doğrudur. Bundan dolayı zamanın mekanla sıkı ilişki bulunmaktadır.

"Mekân ve zamanın sembolik düzenlenmeleri deneyim için bir çerçeve sağlar. Toplumda kim ya da ne olduğumuzu bu çerçeve aracılığıyla öğreniriz. "Kolektif ritmlere tabi olmanın bu kadar güçlü bir biçimde talep edilmesinin nedeni," der Bourdieu, "zamansal biçimlerin ya da mekânsal yapıların yalnızca grubun dünyayı temsil biçiminin değil, kendisini bu temsile göre düzenleyen grubun kendisini de yapılandırır." "Her şeyin bir zamanı ve mekânı olduğu" yolundaki sağduyuya dayalı anlayış, mekânlara ve zamanlara toplumsal anlamlar vererek toplumsal düzeni taklit eden bir dizi reçeteye dönüşür. Bu, Hall'un birçok kültürler arası çatışmanın kaynağı olarak gördüğü türden bir olguydu, çünkü farklı gruplar zaman ve mekânın kullanımı yoluyla oldukça farklı anlamlara işaret ediyorlardı. Berberi evlerinin iç dünyasının ve tarlaların, pazar yerlerinin, bahçelerin ve benzerlerinin dış dünyasının yıllık takvimle ve gece-gündüz bölünmesiyle ilişkisi üzerine yaptığı araştırmalar yoluyla Bourdieu "grubun bütün bölünmelerinin nasıl her an, her bir kategoriye yerini ve zamanını bildiren mekânsal-zamansal organizasyona yansıtıldığını" gösterir: "Pratiğin arapsaçı gibi mantığı işte burada, grubun cinsler, yaş kümeleri ve 'meslekler' (demirci, kasap) arasında işbölümünün ortaya çıkardığı çeşitlilikle bağdaşabilecek kadar yüksek bir

toplumsal ve mantıksal bütünleşme sağlamasını mümkün kılmada harikalar yaratır." Bourdieu'ya göre, "ortak pratikler ve gösterimler, beden ile mekân ve zamanın yapılanmış organizasyonu arasındaki diyalektik ilişki aracılığıyla belirlenir". Ve tam da bu tür deneyimlerdendir ki (özellikle evdekilerden) algılama, düşünce ve eylem konularında kalıcı şemalar yaratılır. Daha da derin bir biçimde, "zamanın ve grubun efsanevi yapılara göre örgütlenmiş olması, kolektif pratiğin 'gerçekleşen efsane' gibi görünmesine yol açar."[431]

Geleneksel bakışaçısında insan, kutsalın tecrübesini yaşayabilir ve amacı semavî âlemin şekillerini yeryüzünde yeniden oluşturmak olan, zaman ve mekânı bütünleştiren kutsal coğrafya çerçevesinde evrene bağlanabilir. Kutsal coğrafya, takvimin referans olduğu, gezegenlerin evrimi ve mevsimlerle ritimlenmiş bir zaman-mekândır. Bu çerçevede işaret edilebilir ki geleneksel toplumlarda takvimin amacı, mekânı, kozmik ritme bağlayarak ona hayat ve hareket vermektir. İşte böylelikle zaman da kutsallaşır ve insanın evrenle uyumlu olmasını sağlar.[432]

Zaman-mekan konusunda üzerinde durulması gereken hususlardan biri, zaman ve mekanın ilgasıdır. Bu bağlamda estetik teorinin önemli özelliklerinden biri, zamanın değersizleştirilmesi, ilgası veya yok edilmesiyle kendini gösterir. Zaman, mekân öne çıkarılarak, mekânsal üretimler yapılarak ilga edilmeye çalışılır. Mekânsal üretimlerin hedefi, zamansal gerçeklikten kurtulmak, zamanı, bizzat zamansal süreç boyunca da olsa ilga etmektir. Sözgelimi mimar, ortaya koyduğu eserle zamana, zamanın ilerlemesine, eskitmesine, karşı bir savunma yapar.[433]

Zamanın ilgasının karşısında mekânın ilgasından da söz edilebilir. Esasen mekânın ilgasından daha çok bahsedilmektedir.

---

431 David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savran, 2. bs., Metis Yay., İstanbul 1999, s. 242

432 F. Schwarz, *a.g.e.*, s. 306

433 D. Harvey, *a.g.e.*, s. 233

Moderniteyle birlikte mekânın zaman aracılığıyla -onca çabalara rağmen- yok edilmesi sürecine girildiğinden söz edilmektedir. Hatta bu durumun şimdi daha da ileri boyutlara vardığı, zamanın da mekânın da ilga olduğu ileri sürülmektedir. Zaman ve mekânın ilgasının siyasal, ekonomik, kültürel, estetik, dinsel vb. alanlarda çok önemli sonuçları olduğu bir gerçektir.

Zaman-mekan ilgası yerine zaman-mekan sıkışmasından söz edenler de vardır. Zaman-mekân sıkışmasından kastedilen David Harvey'in ifadesiyle şudur: "Mekân ve zamanın nesnel niteliklerinde öylesine devrimci değişimler olur ki, dünayı görüş tarzımızı, bazan çok köklü biçimlerde, değiştirmek zorunda kalırız. "Sıkışma" terimini kullanıyorum, çünkü bir yandan kapitalizmin tarihine hayatın hızının artışı damgasını vururken, bir yandan da mekânsal engellerin dünya sanki üzerimize çökecekmişcesine aşıldığını sağlam biçimde iddia etmenin mümkün olduğunu düşünüyorum (...) İki tanıdık gündelik imgeye başvurarak söyleyecek olursak, mekân telekomünikasyonun yarattığı bir "küresel köy"e ve ekonomik ve ekolojik karşılıklı bağımlılıklardan örülmüş bir "uzay gemisi dünya"ya doğru küçüldükçe ve zaman ufkumuz sonunda içinde bulunduğumuz andan başka bir şey kalmamacasına kısaldıkça (şizofrenin dünyası), mekânsal ve zamansal dünyalarımızın *sıkışması* duygusunun hâkimiyetiyle başa çıkma zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız."[434]

Küreselleşme ile yakından ilintili bir fenomen olan zaman-mekân sıkışması, Harvey'e göre beş etkiye sahiptir. Birincisi, gelip geçicilik önemsenmektedir ve ürünlerde, modalarda, fikirlerde, değerlerde, teknolojilerde ve benzerlerinde kısa ömürlülük vardır. Marx ve Engels'in yazdığı gibi "katı olan her şey buharlaşır" ve bu, modern tüketiciliği ve onun zararlı çevresel sonuçlarını nitelendirir. İkincisi, anındalık ile kullanıp atma üzerinde durulmaktadır veya Toffler'ın adlandırdığı gibi "kullan-at toplumu" geçerlidir. Sadece maddi şeyler değil, değerler, yaşam biçim-

434 D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 270

leri, sosyal ilişkiler, bir yere bağlanmalar vb. hepsi gözden çıkarılabilir. Üçüncüsü, kısa vadelilik özendirilir. Lyotard'ın ifadesiyle geçici sözleşme her şeydir. Her şeyin bugünde ve bugüne göre değerlendirildiği durumda uzun vadeli koruma düşünülemez. Dördüncüsü zaman-mekân sıkışmasını en iyi örnekleyen, göstergeler ve imajlardır. Dünya çapındaki bir endüstri, sadece ürünler için değil; insanlar, yönetimler, yerler, üniversiteler ve benzerleri için de imajlar üretir ve pazarlar. Olağanüstü bir geçicilik ve özellikle son yıllarda tabiat ve tabii olanın imajlarını da kapsayan olağanüstü sayıda farklı imaj mevcuttur. Beşincisi, zaman-mekân sıkışmasından kaynaklanan bu imajların bir kısmı, simulakrum üretimini kapsamaktadır: Orjinalinden daha gerçek veya hiper-gerçek orijinaller kopyalamak.[435]

Coğrafî ve teknolojik keşif ve yeniliklere bakarak, zaman ve mekân konusundaki değişimi ve tabiatıyla zaman-mekân sıkışmasını, mekânın zaman aracılığıyla daraltılmasını/küçültülmesini, hatta görece ortadan kaldırılmasını gözlemlemek mümkündür. Sözgelimi ulaşım alanında yapılan yeniliklere bakarak dünyanın ve mekânın nasıl küçüldüğü görülebilir. Bu çerçevede örneğin, 16. yüzyılla 19. yüzyılın ortaları arasında atlı araba ve yelkenli gemilerin en yüksek ortalama hızı saatte 16 kilometre iken zaman-mekân ilişkisi bağlamında dünyanın alanı, 19. yüzyılın ortalarıyla yirminci yüzyılın ortaları arasında buharlı lokomotiflerin hızı saatte ortalama 100 km. ve buharlı gemilerin hızı saatte ortalama 60 km. iken dünyanın alanından çok daha büyüktü. 20. yüzyılın ortalarından itibaren uçakların saatte 1000 km.yi geçen hızlarıyla dünya çok büyük bir küçülmeye maruz kalmıştır.[436]

Zaman-mekân sıkışması, Bauman'ın ifadesiyle *zaman-mekân kenetlenmesi* terimi, "insanlık durumunun parametrelerindeki çok yönlü dönüşümü ifade eder. Bu kenetlenmenin toplumsal nedenlerine ve sonuçlarına bakıldığında, küreselleş-

435 J. Urry, *a.g.e.*, 242-243

436 D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 271

me sürecinin herkesin hemfikir olduğu varsayılan etkilerinin aslında tümüyle birleştirici olmadığı gün gibi ortaya çıkacaktır. Küreselleşme birleştirdiği kadar böler de; birleştirirken böler -yerkürenin tek tipliğini arttıran nedenlerle bölen nedenler özdeştir. Bazıları için küreselleşme olarak görülen şey başkaları için yerelleşme anlamına geliyor; bazıları için yeni bir özgürlüğün emaresi olan şey başkalarının üzerine davetsiz ve kötü bir kader olarak çullanıyor. Hareketlilik, yer değiştirme, en gözde değer haline geldi ve hareket özgürlüğü, ama özellikle eşitsiz dağıtılmış ve kıt metaların hareket özgürlüğü hızla geç-modern ya da post-modern zamanların temel ayırıcı unsuru haline geliyor. Hepimiz ister istemez, bilerek ya da bilmeyerek hareket halindeyiz. Fiziksel olarak yerimizde çakılı dursak bile hareket halindeyiz: Hareketsizlik sürekli değişen bir dünyada pek söz konusu değil. Bununla birlikte bu yeni şart ve durumun ortaya çıkardığı sonuçlar son derece eşitsiz. Bazıları eksiksiz ve gerçek anlamda "küresel" hale geldi, bazıları da "yerelliklerine" saplanıp kaldılar. Sahneyi düzenleyenin de, hayat oyununun kurallarını koyanın da bu küreseller olduğu bir dünyada sorunu küreselleşmeyi isteyip istememek olarak formüle edemeyiz. Küreselleşme süreçlerinin ayrılmaz bir parçası mekânı giderek bölme, insanları ayırma ve dışlamadır. Küreselleşmeye maruz kalan insanların yeni-kabileci ve köktenci eğilimi kadar, üst kültürün (küreselleşen üst kültürün) yaygın olarak lafı edilen "melezleşmesi" de küreselleşmenin meşru bir çocuğudur. Özel bir endişe kaynağı da, giderek daha fazla küresel ve yurtsuz bir hale gelen elit kesimle geride kalan "yerelleşmiş" kesim arasındaki tedrici iletişim kopukluğudur. Anlam ve değer üretim merkezleri günümüzde yurt ötesidir, yerel kısıtlamalardan kurtarılmıştır. Ne var ki, bu durum söz konusu değer ve anlamların sunulacağı insanlar için geçerli değildir.[437]

Giddens'a göre, modernlikle birlikte zaman ve uzamın ayrılması olayı vuku bulmuştur. Giddens'ın yaklaşımında modern-

437 Z. Bauman, *a.g.e.*, ss. 8-9

liğin dinamizmi, *zaman ve uzamın ayrılmasından* ve toplumsal hayat içinde kesin bir zaman-uzam dilimlendirmesini sağlayacak biçimlerde yeniden birleşmelerinden; zaman-uzam ayrılmasıyla ilgili etmenlerle sıkı ilişkisi olan bir olgu olarak toplumsal sistemlerin yerinden çıkarılmasından[438] ve toplumsal ilişkilerin, bireylerin ve toplumların eylemlerini etkileyen sürekli bilgi girdilerinin ışığında *düşünümsel olarak düzenleme ve yeniden düzenleme* sürecinden kaynaklanmaktadır. Modernlik ile zaman ve uzamın dönüşümü arasındaki sıkı bağlantıyı anlamak için işe modernlik-öncesi dünyadaki zaman-uzam ilişkileriyle ilgili bazı farklılıkları göstererek başlamak gerek.

Bütün modernlik-öncesi kültürler zaman hesaplama biçimlerine sahiptiler. Örneğin, takvim, yazının bulunuşu gibi toprağa dayalı devletlerin ayırt edici bir özelliğiydi. Fakat gündelik yaşamın, kuşkusuz toplumun çoğunluğu için temelini oluşturan zaman hesabı, zamanı daima uzama bağlıyordu ve genellikle kesinlikten uzak ve değişken oluyordu. Kimse o günün tarihini diğer toplumsal ve bölgesel işaretlere bakmadan söyleyemezdi; "Ne zaman," hemen hemen evrensel olarak, ya "Nerede" ile ilişkilendirilirdi ya da düzenli doğal olaylarla tanımlanırdı. Mekanik saatin icadı ve nüfusun neredeyse tamamına yayılması (başlangıcı, on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar uzanan bir olgudur) zamanın uzamdan ayrılmasında çok önemli bir olaydı. Saat, "boş" zaman için günün "dilimlerinin" (örneğin "çalışma günü") kesin olarak belirlenmesine imkan sağlayacak biçimde niceleştirilmiş tek biçimli bir ölçü belirtiyordu. Zaman, mekanik saatle ulaşılan ölçü birliğinin toplumsal örgütlenmede de karşılığını bulmasına kadar hep uzam ve mekan ile ilişkilendirildi. Bu değişikliğin tamamlanması, modernliğin yayılmasıyla çakışarak yüzyılımıza kadar sürdü. Bu olgunun temel yönlerinden biri de tak-

438 Giddens, "yerinden çıkartılma ile toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından "kaldırılmasını" ve sonsuz uzunluktaki zaman-uzam boyunca yeniden yapılandırılmasını" anlatmak istemektedir (Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994, ss. 26 vd.).

vimin dünya çapında standartlaşmasıdır. Şimdi herkes aynı tarih ölçüsünü kullanıyor; örneğin "2000 yılı"nın yaklaşması küresel bir olay haline gelmiştir. Değişik "yeni yıllar" birarada varlıklarını sürdürmelerine karşın, bütün evrensel niyet ve amaçlara uygun bir tarih ölçüsü kapsamı altına sokulmuşlardır. İkinci bir özellik ise zamanın bölgelerden bağımsız standartlaştırılmasıdır. Ondokuzuncu yüzyılın son kısmında bile aynı devletin değişik bölgelerinde farklı "zamanlar" vardı. Devletler arasındaki zaman söz konusu olduğunda durum daha da karmaşıklaşıyordu.

Zamanın boşaltılması" büyük ölçüde, "uzamın boşaltılması" için bir önşarttır ve böylece, öbürü üzerinde nedensel bir önceliği vardır. Çünkü zaman üzerinde eşgüdüm uzam denetiminin temelidir. "Boş uzam"ın gelişimi, *uzam*'ın *yöre*'den ayrılması ile anlaşılabilir. Bu iki kavram arasındaki farkı vurgulamak önemlidir. Çünkü sıklıkla biri diğerinin eşanlamlısıymış gibi kullanılırlar. "Yöre" en iyi biçimde, coğrafi olarak konumlandırılmış toplumsal eylemin fiziksel ortamına işaret eden mekan fikri ile kavramsallaştırılır. Modernlik-öncesi toplumlarda uzam ve yöre yaygın olarak çakışır; çünkü insanların çoğu için toplumsal yaşamın uzamsal boyutları birçok açıdan "mevcudiyet"le, yani yerel etkinlikle belirlenir. Modernliğin ortaya çıkışı uzamı, herhangi bir yüzyüze etkileşim durumundan konum olarak uzak, "orada olmayan (absent)" kişiler arasındaki ilişkileri geliştirerek, gitgide yöre'den koparıp atar. Modernlik şartlarında yöre, artan bir biçimde *düşselleşir*. Bunun anlamı, mekânların, oldukça uzak toplumsal *etkilerden* adamakıllı etkilenerek biçim kazanmasıdır. Mekânı yapılandıran yalnızca görünürde olup bitenler değildir; mekânın "görünür biçimi", onun doğasını belirleyen uzaklaşmış ilişkileri örterek saklar.

Uzamın yer'den ayrılması, zaman örneğinde olduğu gibi ölçüm biçimlerindeki tekbiçimliliğin ortaya çıkışına bağlı değildir. Uzamı güvenilir biçimde altbölümlere ayırmanın yolları, zamanın ölçümünde tekbiçimliliği sağlama yollarından her zaman

daha kolay elde edilebilir nitelikte olmuştur. "Boş uzam'ın gelişimi her şeyden çok şu iki grup etmene bağlıdır: Uzamın temsil edilmesini, ayırt edici bir kerte noktası oluşturabilecek ayrıcalıklı bir mekânla ilişkilendirmeye gerek kalmadan sağlayanlar ve farklı uzamsal birimlerin birbirleriyle değiştirilmesine imkan sağlayanlar. Dünyanın "uzak" bölgelerinin Batılı gezginler ve kâşifler tarafından "keşfi", yukarıdaki iki etmen grubu için temeli sağladı. Yerkürenin, coğrafi konum ve biçimlerin temsilinde perspektif anlayışının çok az kullanıldığı dünya haritalarının ortaya çıkmasına öncülük edecek biçimde adım adım çizgiye dökülmesi de uzamı herhangi bir belirli yer ya da bölgeden bağımsız olarak belirledi.

Zamanın uzamdan ayrılması, içinde hiçbir geri dönüşü olmayan ya da her şeyi kapsayan tek yönlü bir gelişim olarak görülmemelidir. Tam tersine, bütün gelişim çizgileri gibi karşıt karakteristikleri de kışkırtan diyalektik özelliklere sahiptir. Dahası, zamanı uzamdan ayırmak, toplumsal etkinlik konusunda yeniden birleşimleri için bir temel sağlar. Bu konu, zaman çizelgesi örneği verilerek kolayca açıklanabilir. Trenlerin gidiş-geliş zamanlarını belirleyen tarife benzeri bir zaman çizelgesi, ilk bakışta yalnızca iğreti bir şema gibi görülebilir. Ama gerçekte, trenlerin ne zaman, nereye varacağını gösteren bir zaman-uzam düzenleyici araçtır. Bu niteliğiyle tren, yolcu ve yükün zaman ve uzamın geniş alanı boyunca karmaşık eşgüdümüne imkan sağlar.

Zaman ve uzamın ayrılması modernliğin aşırı dinamizmi için neden bu denli önemlidir? İlk neden, bu ayrımın, kısaca inceleyeceğimiz yerinden çıkarma süreçlerinin baş şartı olmasıdır. Zaman ve uzamın ayrılması ve standart "boş" boyutlar haline gelmeleri, toplumsal etkinlik ile bu etkinliğin mevcudiyet bağlamlarının özellikleri içine "yerleştirilmişliği" arasındaki bağları koparıp atar. Yerinden çıkarılmış kurumlar, zaman-uzam uzaklaşma alanını büyük ölçüde genişletirler ve bu etkiye sahip olmak için zaman ve uzam aşırı bir eşgüdüme dayanırlar. Bu olgu, yerel alış-

kanlık ve deneyimlerin getirdiği kısıtlamalardan kurtulmayı sağlayarak çok çeşitli değişim imkanlarının açılmasına yardım eder.

İkincisi, bunun modern toplumsal yaşamın ayırt edici özelliği olan rasyonel örgütlenme için bir dişli görevi görmesidir. Modern devletler de dahil olmak üzere örgütler, kimi zaman, Weber'in bürokrasiyle ilişkili gördüğü daha durağan, eylemsiz bir niteliğe bürünebilirler. Ancak çoğunlukla, onları modernlik-öncesi düzenlerden kesin olarak ayıran bir dinamizme sahiptirler. Modern örgütler, yerel ile küreseli daha geleneksel toplumların aklına bile gelmeyecek yollarla birbirine bağlayabilmekte ve bunu yaparken milyonlarca insanın hayatını sürekli olarak etkilemektedirler.

Üçüncü olarak, modernlikle ilintilendirilen radikal tarihsellik, önceki medeniyetlerce kullanılamayan, zaman ve uzay içine "yerleştirme" tarzlarına dayanır. Geçmişin, geleceğin biçimlendirilmesine yardımcı olmak için sistematik olarak temellük edilmesi anlamında "tarih", ilk büyük canlandırıcı itkiyi tarıma dayalı devletlerin ortaya çıkışının başlangıcında yaşadı. Ama modern kurumların gelişimi başlıbaşına yeni bir itici güç oldu. Günümüzde evrensel olarak benimsenmiş standart takvim sistemi, her ne kadar bu türden bir tarih farklı yorumlara tabi olsa da tekbiçimli bir tarihin temellük edilmesini sağlar. Buna ek olarak, tüm yerkürenin, bugün çok doğal sayılan haritalara dökülmüş olması gözönüne alındığında, tek bir geçmiş anlayışı artık evrenseldir; zaman ve uzam, bu geçmişte, gerçek bir dünya-tarihsel eylem ve deneyim çerçevesi oluşturacak biçimde yeniden birleşirler.[439]

Toprağa dayalı büyük medeniyetler de dahil olmak üzere tüm modern-öncesi kültürlerde zaman-uzam uzaklaşması düzeyi, modernlik şartları ile karşılaştırıldığında, daha önce tartışı-

439 A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, ss. 22-26. Ayrıca bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., İstanbul 1993

lan nedenlerden dolayı göreceli olarak düşüktür. Modern-öncesi dünyada ontolojik güvenlik, birincil olarak güven bağlamlarıyla ve yörenin yerel şartlarına sıkıca oturmuş risk ve tehlike biçimleriyle ilişkili olarak anlaşılmaktadır. Yokluk ile asli bağlantısından dolayı güven, her zaman zaman-uzam içindeki "güvenilir" etkileşimlerin düzenleniş tarzlarına bağlıdır. Her biri, söz konusu toplumsal düzene göre birçok farklılık gösterse de modern öncesi kültürlerde dört adet yerelleşmiş güven bağlamı baskın olma eğilimi gösterir. Güven bağlamlarının ilki, modern-öncesi ortamların çoğunda toplumsal ilişki "demetlerini" zaman ve uzam boyunca düzenlemenin göreceli olarak istikrarlı bir tarzı olan akrabalık sistemidir. Akrabalık bağlantıları sıklıkla bir gerilim ve çatışma odağıdır. Bununla birlikte, birçok çatışma içermelerine ve bir dizi kaygı uyandırmalarına karşın, bu bağlantılar, zaman-uzam alanları içindeki eylemlerin yapılandırılmasında bel bağlanabilecek çok yaygın ilişkilerdir. Bu, hem oldukça kişilikdışı hem de daha kişisel bağlantılar düzeyinde de doğrudur. Diğer bir deyişle, bazı yükümlülükleri karşılama konusunda, işin içindeki bazı bireylere karşı kişisel sempatileri olup olmadıkları kısmen gözardı edilerek, akrabalara güvenilebilir. Dahası, çoğu kez zaman-uzam aralığı boyunca süren istikrarlaştırıcı bir dostça ya da yakın ilişkiler örüntüsü temin eder. Aynı şeyler yerel topluluk için de söylenebilir. Kentler de dahil olmak üzere modern-öncesi ortamların çoğunda, yerel çevre iç içe geçmiş toplumsal ilişki kümeleri alanıdır; söz konusu ilişkilerin zaman içinde sağlam kalmasını sağlayan küçük bir uzamsal mesafeye sahiptir.

Üçüncü bir etki ise dinsel kozmolojinin etkisidir. Din, birden çok anlamda, güven düzenleyici bir araç olarak düşünülebilir. Manevi anlamda güvenilir desteği yalnızca Tanrılar ve dinsel güçler değil, din görevlileri de sağlar. Hepsinden önemlisi, dinsel inançlar, olay ve durumlarla ilgili deneyimlere güvenilirlik enjekte ederler ve bunların açıklanabilmesini ve karşılıklarının verilebilmesini sağlayan bir çerçeve çizerler. Modern-öncesi

diğer güven bağlamlarındaki gibi burada vurguyu, toplumsal ve doğal olayların güvenilebilirliği duygusunu üreten ve dolayısıyla zaman-uzam arasında bir ilintilendirmeye katkıda bulunan bir şey olarak, din üzerine koyuyorum.

Modernlik-öncesi kültürlerdeki güven ilişkilerinin dördüncü ana bağlamı geleneğin kendisidir. Gelenek, dinden farklı olarak, belli bir inanç ve uygulama gövdesine değil, bu inanç ve uygulamaların, özellikle zamanla ilişkili olarak, düzenlenme biçimine işaret eder. Gelenek (uzam içindeki eylemler içinde doğrudan içerimleri olan), zamansallığı yapılandırmanın ayrı bir tarzını yansıtır. Levi-Strauss'un "tersine çevrilebilir zaman" kavramı geleneksel inanç ve etkinliklerin zamansallığını anlamada merkezi önemdedir. Tersine çevrilebilir zaman, yinelemenin zamansallığıdır ve yineleme mantığıyla yönetilir; yani geçmiş, geleceği düzenlemenin bir yoludur. Geleneğe özgü olan geçmişe yönelim, modernliğin bakış açısından yalnızca (ileri dönük olmasından çok) geriye dönük olmasından dolayı ayrılmaz; bu yaklaşım karşıtlığı ifade etmenin gerçekten de çok kaba bir yoludur. Modernlikte ne "geçmiş" ne de "gelecek", "sürekli şimdiki zaman"dan ayrı, kendi başına varolan bir olgudur. Geçmiş zaman, şimdiki zaman pratiklerine dahil edilir. Öyle ki, geleceğin ufku daha önce olanlarla kesişecek biçimde geriye doğru bir kıvrım çizer.

Gelenek rutindir. Ancak, yalnızca öylesine sürdürülen boş bir alışkanlık olmasından çok, asli olarak anlamlı bir rutindir. Zaman ve uzam, modernliğin gelişmesiyle içeriksizleşen boyutlar değildirler. Bunlar, yaşanan etkinliklerin doğası içinde bağlamsal olarak vardırlar. Özetle gelenek, güveni, geçmiş, şimdi ve geleceğin sürekliliği içinde sürdürdüğü ve bu tür bir güveni rutinleşmiş toplumsal uygulamalara bağladığı sürece, ontolojik güvenliğe temel bir katkıda bulunur."[440]

Giddens'a göre modern-öncesi ortamlardaki söz konusu dört ana güven ve ontolojik güvenlik odağından hiçbiri modernlik

440 A. Giddens, *a.g.e.*, ss. 92-96

şartlarında karşılaştırılabilir bir öneme sahip değildir. Akrabalık ilişkileri nüfusun çoğunluğu için, özellikle çekirdek aile içinde, önemini sürdürmektedirler. Ancak, artık, zaman-uzam boyunca yoğun biçimde düzenlenmiş toplumsal bağların taşıyıcıları değildirler. Modern-öncesi ortamlarda yörenin önceliği, yerinden çıkarma ve zaman-uzam uzaklaşmasıyla geniş ölçüde yıkılmış bulunmaktadır. Yöre düşselleşmiş durumdadır; çünkü onu oluşturan yapılar artık yerel olarak düzenlenmemektedir. Diğer bir deyişle, yerel ile küresel çözülmez bir biçimde içiçe geçmiş bulunmaktadır.[441]

2.21.12. Zamanın Dünyevîleşmesi

Modern zamanların zamanı ile geleneksel zamanların zamanı arasında önemli bir takım farklılıklar olduğu daha önce yeri geldikçe ifade edilmişti. Bu farklılıkların dikkate değer boyutlarından biri zamanın sekülerleşmesidir. Esasen zamanın sekülerleşmesi, sosyal hayatın çeşitli boyutlarında meydana gelen dünyevileşmeyi ifade etmektedir. Zamanın dünyevileşmesi, zaman anlayışımızın, tarihe bakışımızın, zamanda hayatlara, ilişkilere, seyahatlere, mücadelelere vs. anlam vermelerimizin kutsallıktan arındırılması söz konusudur.[442] Modern zamanlarda, geleneksel toplumlardan farklı olarak, hayatın pek çok alanında olduğu gibi zaman konusunda da bir tür *dünyevîleşme* gerçekleşmiştir. Bunun temelleri, öncelikle Rönesans'ta atılmış, Aydınlama ile geliştirilmiş ve modernlikle mevcut halini almıştır.

Dinî inançları, zamanın bazı mitik kavramlarını ve sosyal ilişkilerin özelleşmesine ait kavramları elimine etme eğiliminde olan sekülarizasyon süreci, sosyal zamanın farklı kategorileri arasındaki ilişkiyi incelerken mütalaa edilmesi gereken diğer pek çok veche arasında yer almakta, belki de başlarda gelmektedir..[443]

---

441 *A.e.*, s. 90

442 Bkz. Johannes Fabian, *Zaman ve Öteki*, Çev. Selçuk Budak, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, ss. 20-43 vd.

443 G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 44

Önce Giordano Bruno ve sonra Galileo ve Newton'un fiziksel zamana dair anlayışıyla birlikte dünya ne yönde ve nasıl değişirse değişsin, Tanrı'nın yeri, tabiat yasası denen şeyle değişmek zorunda kalacak ve tabiat yasalarının nicelleştirilebilir ve sınırsız olarak yeniden üretilebilir bir sabitesi olarak anlaşılabilen zaman da bir zamanların o nispeten kendi içinde bütünlüklü, insan ve Tanrı-merkezli kavramından ayrılıp yeni bir yol izleyecektir. Bu ise sonunda zamanın sekülerleşmesi yönünde bir değişimle sonuçlanacaktır.

Rönesans'ın mekân ve zaman kavramlarında oluşturduğu değişim, birçok bakımdan Aydınlanma projesinin kavramsal temellerini atmıştır. Bugün birçok insanın modernist düşüncenin ilk atılımı olarak gördüğü hareket, tabiat üzerinde egemen olmayı, insanın özgürleşmesinin ilk gerekli şartı olarak kabul ediyordu. Mekân tabii bir fenomen olduğuna göre mekânın fethi ve rasyonel biçimde düzenlenmesi modernleşme projesinin ayrılmaz bir parçası haline geliyordu. Bu kez kendini gösteren fark, zaman ve mekânın, Tanrı'nın haşmetini yansıtmak üzere değil, bir bilinç ve irade ile donanmış özgür ve aktif bir birey olarak insanın özgürlüğünü kutlamak ve kolaylaştırmak için düzenleniyor olmasıydı. İşte bu imgeyi temsil etmek üzere yeni bir peyzaj ortaya çıkacaktı. Barok mimaride Tanrı'nın ululuğunu methetmek üzere yapılan kıvrık perspektifler ve yoğun güç alanları, yerini Boulée türü mimarların rasyonelleştirilmiş yapılarına bırakmak zorundaydı. Aydınlanma düşünürleri, aynı zamanda bilimsel tahmin, sosyal mühendislik, rasyonel planlama, rasyonel toplumsal düzenleme ve kontrol sistemlerinin kurumsallaşması aracılığıyla *gelecek üzerinde* de bir *denetim* kurmayı amaçlamışlardır.[444]

Fabian'a göre aydınlanma düşüncesi. Özünde ortaçağa ait Hıristiyan zaman görüşünde bir dönüm noktasına, zamanın laikleşmesi gibi bir olaya işaret eder. Zamanda büyük bir dönüşüm gerçekleştiğini ileri süren bu yaklaşımda, sadece zamanın niteli-

444 D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, ss. 279-280

ğindeki bir ilişkiyi değil, ayrıca zamansal ilişkilerin tabiatı noktasında önemli bir dönüşümü de kapsadığı düşüncesi önemlidir.[445]

Zamanın dünyevileşmesi, esasen dünyevileşme kavramının bizatihi kendi anlam içeriğinde yer almakta ve anlamını bulmaktadır. Seküler terimi, şimdiki zamana, bu ana, bu zamana, bu döneme, bu çağa ait olanı, sekülerlik bu zamana ait olmaklığı, sekülerleşme ise bu zamana ait olma sürecini ifade ettiğine göre modernizmin sekülerizm ve sekülerleşme ideolojisi, zamanın dünyeviliğini ve dünyevileşmesini ya da dünyevî zamanı esas almayı anlatır.[446]

Zamanın dünyevileşmesi konusunun zamanı ölçü almak, çağdaşlık, ilericilik-gericilik, modernizm, modernlik, modernleşme, zamanın gereklerine uymak konularıyla doğrudan ilgisi bulunmaktadır ve bu konularla birlikte anlaşılabilir ki bu konular, kitabımızda ayrı başlıklar halinde ele alınmıştır.

2.21.13. Zamanın Saatleşmesi

Çın, çın, on iki hece,
Çaldı bir eski saat,
On ikide her gece,
Bana diyor ki, saat!

Dün, bugün, yarın, siz, biz,
Bu yayın içindeyiz;
Onu yüz yıl sayın siz,
Ömür on iki saat...

Necip Fazıl

445 J. Fabian, *a.g.e.*, s. 49

446 S. Nakib Attas. *İslâm. Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. Çev. M. Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 42-43; Ejder Okumuş, "Secularization and Religion", *Euro Agenda Avrupa Günlüğü*, Yıl: 4. Sayı: 6, 2005, ss. 335-356; Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Yay., İstanbul 2005, ss. 90-124

Saat aleti, zamanda yepyeni bir dönemin başlangıcıdır. Yukarıda ele alınan zamanın modernleşmesiyle ilgili konuların tamamı, bir şekilde saatle ilgilidir. Zamanın modernleşmesi, esasen zamanın modern anlamında saatleşmesi demektir. Aslında modern sanayi çağının merkezi buluşlarından biri, belki de ana keşfi, bugün kullanılan saattir.

Saatler zamanın ölçülmesinde kullanılan araçlardır. "Bir saat özedimli olarak (aşağı yukarı) eşit bir olaylar dizisi (dönem) içinden ardışıklık içinde geçen bir şeydir. Geçen dönemlerin sayısı (saat-zamanı) bir zaman ölçüsü olarak hizmet eder."[447]

Saat, zamanı ölçme aracıdır. "Ölçme, 'ne kadar zaman'ı, 'ne zaman'ı, 'ne-zamandan-ne-zamana-dek'i bildirir. Bir saat, zamanı gösterir. Bir saat, bu fiziksel dizgenin dış etki ile değişikliğe uğramaması şartıyla, üzerinde eşit zaman birimi sürekli yinelenen fiziksel bir dizgedir. Yinelenme çevrimseldir. Her dönem eşit zaman süresi taşır. Saat, hep el altındaki sürekli yinelenen eşit süreleri verir. Bu süre uzunluklarının ayrılması keyfidir. Bir olayın süre yayılımı saatin eşit birim sırasıyla karşılaştırılabildiği sürece ve orada niceliksel sayı ölçüsü içinde belirlendiği sürece, saat zamanı ölçer. Saatten zaman üzerine öğrendiğimiz nedir? Zaman, hep iki değişik andan biri önce, öteki sonra olacak şekilde, içinde herhangi bir an saptanabilen bir şey. Demek, hiçbir zaman anı ötekinden üstün değil. O 'şimdi' olarak, bir sonranın mümkün öncesi, 'sonra' olarak da bir öncenin sonrası. Bu zaman baştan-başa tek-biçimli ve bağdaşık. Zaman ancak bağdaşık olarak kurulduğu ölçüde ölçülebilir. Demek zaman öyle bir gidiş ki aşamaları birbiriyle öncelik sonralık ilişkisi içinde bulunuyor. Bir 'önce' ile 'sonra' bir 'şimdi' tarafından belirlenebiliyor, oysa 'şimdi'nin kendisi keyfi. Saat bir olayı süresinin niceliğinden çok, 'şimdi'de yol alışıyla ilgili olarak ifade eder. Saatin her defasında gerçekleştirdiği temel belirleme, 'ne kadar süre'nin, şimdiki zamanda

447 Albert Einstein, "Uzay-Zaman", Uzay, Zaman, Özdek I (Haz. Ve Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1998, s. 65

akan zamanın niceliğinin değil, 'şimdi'nin şu ana özgü saptanmasıdır. Saatimi çıkartırsam ilk söylediğim şu olur: "Saat şimdi dokuz; şu olduğundan bu yana otuz dakika geçti, üç saat sonra oniki olacak."[448]

"Saat bize şimdiyi gösterir, ama hiçbir saat gelecek saati göstermez, geçmiş zamanı da göstermemiştir. Her zaman ölçümü, zamanı 'ne kadar'a taşımak demektir. Saatle gelecekteki bir olayın gerçekleşmesini belirlediğimde gelecek zamanı kastetmiyorumdur, söz konusu şimdiye değin benim 'ne kadar' şimdi bekleyeceğimi belirliyorumdur. Bir saatin açık kıldığı zaman şimdiki zamanla ilgili olarak kabul edilmiştir."[449]

Zamanın okunması için araç olarak üretilen saatin[450] ortaya çıkması, gerçekten de insanlık ve tabiatıyla zaman tarihinde çok önemli bir olaydır ve bu olayın zaman sosyolojisi açısından da çok önemli boyutları vardır. Saatle birlikte, hele kol saatinin icadından sonra hiçbir şey eskisi gibi olmamıştır artık.

Önce mekanik saatin icadı gerçekleşir. Bu gerçekleşme, Miladi on üçüncü yüzyıla denk düşer. Mekanik saatin icadından önce zamanı ölçmek için güneş, su, kum saatleri, yıldızlar, tabiat olayları, büyük sosyal ve tarihsel olaylar, ezan, çan vs. kullanılıyordu. Bu araçlar, doğal olarak göreli ve lokal zamanlar meydana getiriyordu. Standart zaman yoktu. Gece ve gündüzün yirmidört eşit birime bölünmesi, gece ve gündüz veya yaz ve kış her saatin birbirine denk olması ancak mekanik saatin icadından sonra gerçekleşmiştir. Bugün Türkçe'si saat anlamında olan İngilizce clock kelimesi, çan anlamına gelen cloche kökünden türetilmiştir. Batı'da mekanik saatin icadında ortaçağın temel kurumu olan manastırın rolü büyüktür. Dua ve ibadet saatlerinin doğru tespiti, din ve dindarlar için önemlidir. Çanların çalması için kullanı-

448 Heidegger. "Zaman Kavramı", Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996. ss. 65-67

449 "Aynı m.", s. 91

450 Martin Heidegger. *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, s. 72

lan dişliler ve çeşitli mekanizmalar mekanik saatin icadında etkili olmuştur. Nitekim mekanik saatlerde saat başlarını çalarak haber verme söz konusudur.[451] Saat, Mumford'un ifadesiyle esas tabiatı gereği zamanı insani olaylardan ayırdı ve matematiksel olarak ölçülebilir ardışıklıklardan bağımsız bir dünyaya, özel bilimsel dünyaya inancı yarattı.[452]

Anlaşıldığı kadarıyla mekanik saatin icadı, kozmik zamandan farklı bir biçimde tabiattan bağımsız ve eşit aralıklara bölünmüş modern zaman kurgusunu getirmiştir. Mekanik saatle birlikte bütün dünyada zamanın standardize edilmeye başladığı görülmektedir. Mekanik saatle modern ile premodern toplumlar arasına bir sınır çekilmesinin yolu açılmıştır. Mekanik saat, toplumsal hayatta daha önceleri cami minarelerinden okunan ezanın veya kiliselerin çan seslerinin üstlendiği görevi saat kulelerine yüklemiş ve kendi zamanını toplumlara dayatmıştır. Çoğunlukla merkezi ve görülüp işitilebilecek mekanlara yerleştirilen saat kuleleri, şehir hayatında önemli değişimleri beraberinde getirmiştir.[453] Kol saatinin icadı ise zaman algısını ve toplumsal hayatı derinden etkilemiştir.

Gerçekten de saat, zaman algısını değiştirmek suretiyle toplumsal hayatta çok şey değiştirdi.[454] İlişki biçimlerini dönüştürdü. Arkadaşlık, komşuluk, akraba ilişkilerini değiştirdi. Çalışma anlayış ve düzenini, siyasal hayatı, ekonomiyi, devleti, uluslararası ilişkileri dikkate değer bir biçimde etkiledi.

İnsanların yirmi dört saatlerini kendisiyle belirledikleri veya ayarladıkları saat, adeta davranış ve olayları da içinde taşımaktadır. Saatin kaç olduğunu sormak, söylemek veya okumak, şim-

---

451 Gülhan Erkaya, "Zaman, Saatler, Fabrikalar, Kapitalizm", *Zamanın Kitabı*, Ed. Levent Safalı, YGS Yay., İstanbul 2003. ss. 68-70

452 Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, Harcourt, New York, 1934, ss. 14-15

453 A. Duygu Kaçar, "Doğal Zamandan Dijital Zamana Mekân", *Zamanın Kitabı*, Ed. Levent Safalı, YGS Yay., İstanbul 2003, ss. 117-118

454 Bkz. E. P. Thompson, "Time. Work-Discipline and Industrial Capitalism", *Past and Present*, no. 38, 1967, ss. 56-97

di yapacağımız ve yapmayacağımız veya yap(a)madığımız şeyleri ifade etmektedir.

Modernleşme ve küreselleşmeyle bütün dünyayı etkisi altına alan Batılı zaman anlayışı ve saat kullanımı, Batı dışı toplumlarda ilginç değişimleri beraberinde getirmiştir. Gerek Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'ndeki "saat" yorumu[455], gerekse Ahmet Haşim'in "Müslüman Saati" tanımlama ve betimlemesiyle anlatmaya çalıştığı şey, tam da saatin toplumsal aktör ve olaylar üzerindeki etkilerinin boyutlarıdır. Haşim, modern saatlerin ve tabiatıyla modern Batı'nın zaman anlayışının hayatımıza girişiyle birlikte zamanla ilişkilerimizin nasıl boyut değiştirdiğini, sosyal hayattan örnekler vererek ortaya koymaya çalışmaktadır. Ahmet Haşim'e göre;

> "İstanbul'u yenileştiren ve yerlisini şaşırtan istilâların en gizlisi ve en tesirlisi yabancı saatlerin hayatımıza girişi oldu. "Saat"ten kastımız, zamanı ölçen âlet değil, fakat bizzat zamandır. Eskiden kendimize göre yaşayışımız, düşünüşümüz, giyinişimiz ve kendimize göre, dinden, ırktan ve ananeden hayat alan bir zevkimiz olduğu gibi, bu üslub-ı hayata göre de "saat"lerimiz ve "gün"lerimiz vardı. Müslüman gününün başlangıcını şafağın parıltıları ve nihayetini akşamın ziyaları tayin eder. Madenden sağlam kapaklar altında mahfuz tutulan eski masum saatlerin yelkovanları yorgun böcek ayakları tarzında, güneşin sema üzerindeki seyriyle az çok münasebetdâr bir hesaba tebaan, minenin rakamları üzerinde yürürler ve sahiplerini, zamandan takrîbî bir sıhhatle, haberdâr ederlerdi. Zaman, nâmütenahiy bahçe ve saatler orada açar, gâh sağa gâh sola mâil, güneşe rengârenk çiçeklerdi. Ecnebi saati iptilasından evvel bu iklimde, iki ucu gecelerin karanlığıyla simsiyah olan ve sırtı, muhtelif evkatın kırmızı, sarı ve lâcivert ateşleriyle yol yol boyalı, azîm bir canavar halinde, bir gece yarısından diğer bir gece yarısına kadar uzanan yirmi dört saatlik "gün" tanınmazdı. Ziyada başlayıp ziyada bi-

455 Ahmet Hamdi. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. 6. bs.. Dergah Yay.. İstanbul 1999

ten, on iki saatlik, kısa, hafif, yaşanması kolay bir günümüz vardı. Müslümanın mesut olduğu günler, işte bu günlerdi; şerefli günlerin vakayiini bu saatlerle ölçtüler. Gerçi, felekî hesabâta göre bu "saat" iptidaî ve hatalı bir saatti, fakat bu saat hatıratın kudsî saatiydi. Zevalî saati âdât ve muamelâtımızda kabulü ve ezanî saatin geri safa düşüp camilere, türbelere ve muvakkıthanelere bırakılmış metrûk bir "eski saat" haline gelişi, hayatı tarz-ı rüyetimizin üzerinde vahîm bir tesiri hâiz olmamış değildir. Giden saatler babalarımızın öldüğü, annelerimizin evlendiği, bizim doğduğumuz, kervanların hareket ettiği ve orduların düşman şehirlerine girdiği saatlerdi. Bunlar, hayatı etrafımızda serbest bırakan geniş lâkayt dostlardı. Gelen yabancılar ise hayatımızı onu meçhul bir düstura göre yeniden tanzim ettiler ve ruhlarımız için onu tanınmaz bir hale getirdiler. Yeni "ölçü" bir zelzele gibi, zaman manzaralarını etrafımızda zîr ü zeber ederek, eski "gün"ün bütün sedlerini harap etti ve geceyi gündüze katarak saadeti az, meşakkati çok, uzun, bulanık renkte bir yeni "gün" vücuda getirdi. Bu Müslümanın eski mesut günü değil, bedmestleri, evsizleri, hırsızları ve katilleri çok ve yeraltında mümkün olduğu kadar fazla çalıştırılacak köleleri sayısız olan büyük medeniyetlerin acı ve nihayetsiz günüdür. Unutulan eski saatler içinde eksikliği en ziyade hasretle tahattur edilen saat akşamın on ikisidir. Artık "on iki" solgun yeşil sema altında, ilk yıldıza karşı müezzinin müslümanlara hitap ettiği, sokakların lâcivert bir sisle kaplandığı, ışıkların yandığı, sinilerin kurulduğu ve yarasaların mahzenlerden çıkıp uçuştuğu o müessir ve titrek saat değildir. Akşam telâkkisinden koparak, gâh öğlenin hararetinde ve gâh gece yarılarının karanlığında mevhûm bir zamanı bildiren bu saat, şimdi hayatımızda renksiz ve şaşkın bir noktadır. Yeni saat, müslüman akşamının mahzun ve muşaşa dakikasını dağıttığı gibi, yirmi dört saatlik yabancı "gün"ün getirdiği maîşet şekli de bizi fecr âleminden mehcûr bıraktı. Başka memleketlerde fecri yalnız kırdan şehre sebze ve meyve getirenlerin ahmak gözleriyle muztariplerin şişkin kapaklar içinden bakan kırmızı ve perişan gözleri tanır. Bu zavallılar için fecrin parıltıları, yeniden boyuna ge-

çirilecek olan hayat ipinin kanlı ilmeğini aydınlatan bir ziyadır. Halbuki fecir saati, müslüman için rüyasız bir uykunun nihayeti ve yıkanma, ibadet, neşe ve ümidin başlangıcıdır. Müslüman yüzü, kuş sesleri ve çiçek kokuları gibi fecrin en güzel tecellilerindendir. Kubbe ve minareleri o alaca saatte görmemiş olan gözler, taşa en ilâhî mânâyı veren o muhayyirü'l-ukul mimârîyi anlamış değillerdir. Esmer camiler, fecrden itibaren semavî bir altın ve semavî bir çini ile kaplanır ve İslâm ustalarının nâtamam eserleri o saatte tamamlanır. Bütün mâbetler içinde güneşten ilk ziya alan camidir. Bakır oklu minareler, güneşi en evvel görmek için havalarda yükselir. Şimdi heyhat, eski "saat"le beraber akşam da, fecir de bitti. Birçoklarımız için fecir, artık gecedir ve birçoklarımızı güneş, yeni ve acayip bir uykunun ateşlerinden, eller kilitli, ağız çarpılmış, bacaklar bozuk çarşaflara dolanmış, kıvranırken buluyor. Artık geç uyanıyoruz. Çünkü hayatımıza sokulan yeni ve fena günün eşiğinde çömelmiş, kin, arzu, hırs ve haset sürülerinin bizi ateş saçan gözlerle beklediğini biliyoruz. Artık fecri yalnız kümeslerimizdeki dargın ve mağrur horozlara bıraktık. Şimdi müslüman evindeki saat, başka bir âlemin vakitlerini gösterir gibi, bizim için gece olan saatleri gündüz ve gündüz olan saatleri gece renginde gösteriyor. Çölde yolunu şaşıranlar gibi biz şimdi zaman içinde kaybolmuş kimseleriz."[456]

Toplumsal hayatta insanların davranışlarını, ilişkilerini, çalışmalarını, seyahatlerini vs. saat belirliyor adeta. Sanki insanlar saate değil, saat insanlara hükmediyor. Evde veya dışarıda saati henüz okumasını bilmeyen küçük çocuğun, anne veya babasına zaman zaman saati sorması da bunun göstergesi olarak düşünülebilir. J.L. Servan-Schreiber'in şu sözleri (1989: 14) saatin modern insan üzerindeki etkisini anlamamıza yardımcı olabilir:

Yeni saatimde saniyelerin gözlerimin önünden öyle bir kaçışları var ki... Kolunda böyle bir saat taşıyan Jean-Louis Bory'nin intihar etmeden önce bir arkadaşına, "bu saati görüyor musun,

456 Ahmet Haşim. "Müslüman Saati". *Dergah Dergisi*. c. 1. nr. 3. 16 Mayıs 1337/1921

işte bu benim ölümüm," dediğini sonradan öğrendim. Son saatimi aldığım saatçiden Mandarin Oteline geri döndüğümde, ben de aynı duyguların etkisine kapıldım. Zaman kolumda artık turlar atmıyor, yok olup gidiyor. Her saniye kendisinden bir öncekini boşluğa iterken, ben de onunla birlikte gidiyorum. Daire biçiminde dönen zamanın hayali artık sona ermişti. Onun yerine düz bir hat üstünde ilerleyen zamanın koluma sımsıkı sarıldığını hissediyordum."[457]

Teknolojinin hızla gelişmesi ve çeşitlenmesi, örneğin demiryollarının, radyonun, telefonun, uçağın ve diğer teknolojik araçların, özellikle de televizyon ve internetin hayatımıza girmesiyle birlikte dünyadaki zaman farklılıklarının ortadan kaldırılmasına doğru bir yola girilmiştir. Bu ne kadar mümkün olabilir bilinmez, ama bugün dünyanın pek çok yerinde küreselleşme sürecine paralel olarak tek saat geçerli olmakta veya dünyadaki bütün saatler birbirleriyle ilişkili olarak düzenlenmek durumunda kalınmaktadır.

2.21.14. Zamanın Kamusallaşması

Güç, devlet, politika, evrensellik, globalleşme, iletişim teknolojisi gibi olgularla yakından ilişkili bir zaman tipi olan kamusal zaman, zamanın kamusallığını, genelliğini, her yerde ortak ve açık oluşunu, politik zamanı, yani devlet zamanını ifade etmektedir.

Zaman ölçümü, zamanın kamusallaşmasını temin etmektedir. Zaman ölçüm araçlarının da yardımıyla zaman ölçümü yapılarak zaman insanların ortak buluşma noktası haline gelmektedir.[458] Zamanın saatleşmesi ise, kamusal zamanın alanının genişlemesine veya yeni bir kamusal zamanın ortaya çıkmasına yol açmıştır.

457 Jean-Louis Servan-Schreiber, *Zamanı Kullanma Sanatı*, Çev. İsfendiyar Açıksöz, Altın Kitaplar Yay., İstanbul 1989, s. 14

458 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 444

Esasen her topluluğun ve toplumun gevşek veya katı kamusal zamanından söz edilebilir. Fakat zamanın belki de dünya tarihinde en katı kamusallaştığı dönem, modern dönemdir. Modernlik, modernleşme ve küreselleşme, zamanın dünya sathında bir kamusallığından söz etmemize yol açtı. 1913 yılında ilk radyo sinyali Eyfel Kulesi'nden bütün dünyaya yayınlanıyor ve böylece mekânın, evrensel *kamusal zaman*da bir anın eşzamanlılığına indirgenme kapasitesi vurgulanmış oluyordu. Kamusal zaman, her geçen gün mekân boyunca daha türdeş ve daha evrensel hâle geliyordu. Tabii ki bunun nedeni sadece iletişim, ulaşım ve ticaretteki yenilikler değildi. Zira metropolitan bir merkezde yaşamayı tahammül edilebilir kılan işe gidip gelmeyi temin edecek geniş ölçekli sistemlerin organizasyonu ve bütün koordinasyon biçimleri de genel ve ortak olarak kabul görür bir zaman anlayışına dayanıyordu. ABD'de 1914 yılı içinde yapılmış olan 38 milyar telefon görüşmesi, kamusal zaman ve mekânın günlük ve özel hayata müdahele gücünün altını çiziyordu. Aslında özel zamana herhangi bir referansı anlamlı kılabilecek tek şey, kamusal zaman anlayışıydı.[459]

Kamusal zamanın hakim olduğu yerde, herkes kendini ona göre ayarlar ve dolayısıyla kamusal zamanda toplumsal ilişki ve etkileşimler de kamusal zamanın tahdit ve tayinleri içinde gerçeklik bulur. Kamusal zamanda insanların birbirleriyle anlaşabilmeleri, kamusal zamana uymalarıyla mümkün olur. Aksi halde zıtlık ve hatta çatışma çıkabilir.

2.21.15. Zamanda Rölativite

Yıllar oluyor ki uğrayan yok kimine...
Düşlerde de gelmez Aslı, Zeynep, Emine...
Mahkûmların zamanı geçmek bilmez;
Sığmaz, çocuğum, günleri, cep takvimine!

Arif Nihat Asya

459 D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 300

Zaman, yerküre üzerindeki konumlanışımıza göre farklı şekillerde yaşanabilir. Örnek olarak gece ve gündüze bakılabilir. Türkiye'de gündüz iken Amerika Birleşik Devletleri'nde gece veya Avustralya'da gece iken Londra'da gündüz olmaktadır. Bu durumda gece ile gündüzün rölatif kavramlar oldukları söylenebilir.

Zamanın psikolojisi, zamanı göreceli kılar. Örneğin insan, bazen işi çok acilse, görece kısa bir zaman içinde işini yetiştirmesi gerekiyorsa, zamanın çok çabuk geçtiğini hisseder. Fakat tersine işi acele değilse, zaman onun için o kadar yavaş geçer ki, ona sanki zaman hiç işlemiyor, akmıyormuş gibi gelir. Bu, insan-zaman ilişkisinde doğaldır. Nitekim Sezai Karakoç'un şu dizeleri[460] de buna işaret etmektedir:

Sen bana yeni yılsın her dakika
Her dakika bir yaşıma daha giriyorum.

Ayrıca sosyo-kültürel olarak lokalitelere, mekânlara, kültürlere, grup ve toplumlara göre zamanın göreceliliği söz konusudur. Toplumsal zamanın, farklı lokal zamanlar olarak farklı oluşu, gölgemizin güneşin gökteki farklı yerlerine göre farklı biçimlerde yere düşmesi gibidir. Bu mânâda Türkiye'deki zamanla örneğin Amerika'daki zaman aynı değildir. Hatta Kahramanmaraş ile Beyoğlu kasabası arasında dahi zaman farkı vardır. Dolayısıyla zaman, aynı grup ve farklı toplumlarda eşit olarak cereyan etmez. Bu da zamanın bir özelliğidir. O halde zaman, zaman olması itibariyle her yerde var olsa da, zaman anlayışı mutlak değildir, yani sosyolojik veya sosyo-kültürel anlamda zaman mutlakiyet özelliği taşımaz. Girişte de belirtildiği gibi, insanlar içinde yaşadıkları kültür ve toplum temelinde zaman anlayışına sahip olurlar.

460 Sezai Karakoç, *Şiirler III*. 2. bs., Diriliş Yay., İstanbul 1974, s. 52

Ejder Okumuş

Zamanın göreceliliği farklı yerlerde yaşayan farklı kültürlere sahip toplumlarda farklı zaman anlayışları ve uygulamalarından anlaşılabilir. Örneğin gün anlayışına bakıldığında, değişik toplumlarda değişik gün anlayışları ve ona bağlı olarak örneğin farklı hafta sonu anlayış ve uygulamaları görülür. İsrail'de, Avrupa ülkelerinde ve Türkiye'de farklı inanç, din ve kültürden dolayı farklı zaman anlayışlarına bağlı olarak farklı gün anlayışları mevcuttur. Bu ülkelerde bir gün 24 saat olsa bile gün anlayışları, makro planda farklılıklar arz ettiği gibi mikro planda da farklılıklar arz eder. Mikro planda her bir kişi veya grup içinde bulunduğu duruma göre bir gün anlayışına sahip olur. Bu bağlamda örneğin bir hastanın bir günü ile bir işverenin bir günü veya bir işçi ile patronun bir günlük zamanı aynı değildir.

3. TOPLUMSAL ZAMANIN TİPOLOJİSİ: İDEAL TOPLUMSAL ZAMANLAR

Zaman, genel olarak çeşitli tiplerde ele alınabilir. Bu bağlamda örneğin doğal veya fizik zaman ve biyolojik zaman ile antropolojik zaman, teolojik zaman ile felsefî zaman, toplumsal zaman ile fizik zaman, nitel zaman ile nicel zaman, psikolojik zaman ile matematiksel zaman; psikolojik zaman ile sosyolojik zaman, bireysel zaman ile sosyal zaman gibi farklı tiplerden bahsedilebilir. Bunlara ek olarak zaman; makro fiziki zaman, termodinamik zaman, astronominin zaman, kimyanın zamanı, jeolojik tabakaların zamanı, biyolojinin zamanı ve sosyalin zamanı olarak yedi tipte ele alınabilir. Fakat burada üzerinde durulacak olan konu, toplumsal zamanın tipolojisidir.

Gerek yapılan zaman sosyolojisi çalışmalarına bakıldığında, gerekse toplumsal zaman gözlemlendiğinde, farklı ideal toplumsal zaman tipleri ortaya çıkarmanın mümkün olduğu anlaşılır. Toplumsal zamanın ideal tipleri, toplumsal zamanın gerçekliğini doğru anlamamız ve doğru çözümlememiz bakımından önemlidir. Metodolojik olarak ideal tip yaklaşımı, toplumsal zamanın gerçekliği içindeki farklı boyutları ortaya çıkarmada işlevsel olur.

3.1. Din-Dünya Ayrımı Temelinde Zaman

Toplumsal zamanın din-dünya ayrımı nokta-i nazarından tipolojisi yapılmak istendiğinde, iki tip zamandan bahsetmek mümkündür: Dinî veya kutsal zaman ve din-dışı/profan veya seküler zaman.[461]

Kutsal zaman ve profan zamandan söz etmek, zamanın niteliksel boyutundan veya niteliksel zaman kavramından bahs etmek demektir. Bu iki zaman, sosyolojik anlamda birbirinden farklı içeriklere sahiptirler. Dinî veya kutsal zaman din-dışı zamandan, sürekli, geriye döndürülemez ve kutsallıktan arındırılmış gündelik varoluşumuzun içinde yer aldığı süreden, niteliksel açıdan farklıdır.[462]

Dinî zaman, dinsel davranış ve olay zamanı olup insanların, içinde, dini yaşayarak kutsalla ilişki ve iletişim kurdukları zamandır. Din-dışı, yani seküler zaman ise, dinsel olmayan davranış ve olayların zamanı olup insanların kutsalla, dinle ilişki kurmadıkları dünyevî zamandır.

Zamanın kutsal zaman ve kutsal olmayan zaman olarak ikiye ayrılması, Eliade'a göre "kutsal olmayan zaman dilimi içine kutsal zaman aralıklarını sokabilmek için belirli dönemlerde bazı "kesintilerin" gerçekleşmesini sağlamakla kalmaz, kutsal zaman aralıklarının birbiriyle bitişiklik içinde olmasını, daha doğrusu birbirini izlemesini de sağlar. Pazar günleri yapılan Hıristiyan ayini ondan önceki Pazar ayinlerinden destek alır ve kendisini izleyecek Pazar ayinine destek verir. Şarabın ve ekmeğin İsa'nın bedenine ve kanına tözsel dönşümü gizemini ortaya koyan kutsal zaman, gelecek ve bugün arasında yer alan bir kesit olarak bünyesinden koptuğu kutsal olmayan zamandan niteliksel açıdan daha farklı olmakla ve kendinden önceki ve kendinden son-

461 Bkz. Mircea Eliade. *Edebi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ. İnge Yay., Ankara 1994. ss. 48-49 vd.

462 Mircea Eliade. *İmgeler Simgeler*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Gece Yay., Ankara 1992. ss. 43-44

raki kutsal ayinlerden destek almakla ve onlara destek vermekle kalmaz aynı zamanda tözsel dönüşüm gizeminin gerçekleştiği andan o güne kadar gerçekleştirilen tüm kutsal ayinlerin sürekliliğini de sağlar. Buna karşın iki kutsal zaman dilimi arasında akıp giden kutsal olmayan zaman, kutsal bir zamana dönüşemediği için, ayinin hiyerofanik zamanıyla hiçbir benzerlik göstermez. Bu zaman dilimi, görünüşte kutsal olmayan zaman aralıklarıyla kesintiye uğrayan ama bir süreklilik gösteren kutsal zamana koşut olarak ilerler".[463]

Hayatı ve doğal olarak zamanı kutsal ve kutsal dışı olarak ikiye ayırmanın, her dinde aynı olup olmadığı önemli bir araştırma konusudur. Bilindiği gibi geleneksel toplumlarda hayata bütün olarak bakmak ve dolayısıyla hayatı bir bütün olarak aslında dinî yaşamın içinde görmek yaygındır. Hayatın şu kısmı dinin içinde, şu kısmı dışında demek geleneksel toplumların dünyası için zorlama olur. Bunu genelleyebilmek için daha ileri çalışmalara ihtiyaç bulunduğunu söyleyebiliriz; ancak örneğin İslam örneğinde hayatın ve zamanın kutsal ve profan olarak ayrımlanması pek yok gibidir. Bir Müslümanın doğrudan belli dinsel görevleri yerine getirdiği zamanlar ve bu zamanlara yükelenen özel anlamlar söz konusudur; ama Müslüman diğer zamanları da Allah'ın istediği şekilde yaşayarak kutsallaştırır ya da dinsel alana sokar. Yani özetle İslam'da mutlak anlamda kutsal ve profan zaman ayrımı yapmak pek zordur, hatta mümkün değildir.

3.2. Kurum Temelinde Zaman

Kurumlar temelinde zaman, daha önce "Zamanın kurumsal yansımaları" başlığı altında nispeten genişçe ele alındığı üzere kurumlarla bağlantılı olarak aile zamanı, ekonomi zamanı, siyaset zamanı, eğitim zamanı, din zamanı ve boş zamanları değerlendirme zamanı olarak tipleştirilebilir.

463 Mircea Eliade. *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2003, ss. 375-76

3.3. Yönü Açısından Zaman

Zamanın yönü açısından tipleştirilmesi de mümkündür. Yönü itibariyle zaman çeşitli açılardan tiplere ayrılabilir. Bu çerçevede çevrimsel veya döngüsel zaman, linear bir çizgi izleyerek ilerleyen doğrusal zaman ve sarmal zaman olarak iç tipe ayrımlanabilir.

3.4. Nicelik Yönünden Zaman

Zaman, nicelik yönünden; azlık ve çokluğuna bakılarak çok zaman ve az zaman;[464] uzunluk ve kısalığına bakılarak da uzun zaman ve kısa zaman[465] biçiminde tipleştirilebilir.

3.5. Gündelik Hayat Temelinde Zaman

Güne ait olan, gündelik yaşanan,[466] günün içinde rutin olarak yaşanan gündelik hayat temelinde zaman, çalışma zamanı, dinlenme zamanı, serbest zaman, ibâdet zamanı, alışveriş zamanı, uyku zamanı, yemek yeme zamanı, oyun zamanı gibi tiplere ayrılabilir.

Ayrıca gündelik hayat temelinde zaman, akşam, gece, gündüz, kuşluk vakti, dün, bugün, yarın, evvelgün, ertesi gün, veya önce/geçmiş, şimdi ve sonra/gelecek biçiminde de ayrımlanabilir.

Zamana ilişkin gündelik anlayışımız, olay ve olguların yerlerini zamansal terim ve ifadelerle belirleyişimizde ortaya çıkmaktadır. Örneğin şu anda gerçekleşen, henüz gerçekleşmemiş olup da yakında gerçekleşecek olan veya geçmişte meydana gelen şeyler hakkında konuşuruz. Zamana yönelik geniş anlamlı bu üç re-

464 Aristoteles, "Fizik", *Zaman Kavramı*, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996, s. 23

465 Augustinus, "İtiraflar", *Zaman Kavramı*. Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996, ss. 47-48

466 Bkz. Stephen Mulhall, *Heidegger ve Varlık Zamanı*. Çev. Kaan Öktem, Sarmal Yay., İstanbul 1998, s. 225

feransın, birbirleriyle karşılıklı biçimde bağlantılı tek bir çerçeveyi meydana getirdiği açıkça anlaşılmaktadır. Heidegger buna tarihlenebilirlik demektedir. Esasen olayların tarihlenebilmesi, şu an, yani şimdiye dayanır. Sonra henüz şimdi olmayana, geçmiş ise artık şimdi olmayana atıfta bulunarak anlaşılmaktadır.[467]

3.6. Mevsimler Temelinde Zaman

Zaman mevsimler temelinde ilkbahar, yaz, sonbahar ve kış olarak tipleştirilebilir. Toplumlar, her mevsimle o mevsimin zamansal özelliklerine göre karşılaşır ve zaman tanzimlerini o çerçevede yaparlar. Bu zaman tanziminde toplumun maddi ve manevi birikim ve imkanları, dinî inanç ve değerleri rol oynar.

3.7. Toplum Tipleri Temelinde Zaman

Toplum tiplerine göre zaman, dikey düzlemde geleneksel zaman, modern zaman, geçiş zamanı ve postmodern zaman olmak üzere dört tipte ele alınabileceği gibi yatay düzlemde Doğu toplum tipi zaman ve Batı toplum tipi zamandan veya Türk toplumu zamanı, İngiliz toplumu zamanı, Arap toplumu zamanı, Çin toplumu zamanı, Hint toplumu zamanı gibi farklı toplum tipleri temelinde farklı zamanlardan bahsedilebilir. Çünkü her topluma özgü gözlenebilir zaman modelleri veya kalıplarından söz edilebilir. Bu bağlamda İslam toplumu zamanı, Hıristiyan toplumu zamanı, Budist toplum zamanı gibi din temelli toplum zamanlarından da söz etmek mümkündür. Ayrıca dindar toplum ve dindar olmayan toplum zamanlarından da bahsedilebilir. Zira toplumun dinsel inancına, dindarlığına ve sosyo-kültürel yapısına göre zaman farklılaşır. Özetle farklı toplumlardan bahsedilebiliyorsa, farklı zamanlardan da bahsedilebilir.

Konunun anlaşılması için örnekler verilebilir. Bugün takvimlerin neredeyse tektipleştiği bir dönemde olmamıza rağmen ör-

467 *A.e.*, s. 248

neğin "Cuma" gününün, Miladi takvimin, yani Gregorian takvimin merkezi olan Batı toplumları tarafından algılanışı, yine bugün aynı takvimi kullanan bazı Doğu toplumlarında algılanışından farklıdır. Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman toplumlar tarafından kavranışları aynı değildir. Zira her birinin o güne yükledikleri anlam farklıdır. Aynı şekilde hafta sonu günleri olarak bugün pek çok toplumda kabul gören "Cumartesi ve Pazar günleri", her toplumda farklı anlaşılır. Zira her toplumda o günlerin farklı dinsel, ekonomik, sosyal ve kültürel bağlamı vardır. Bir Müslüman için herhangi iki gün olarak görülürken, Cumartesi, Yahudiler için ve Pazar günü Hıristiyanlar için özel anlamlarla algılanır veya fakir bir grup veya toplum için çalışıp değerlendirilmesi gereken bir gün iken, tipik Batı toplumları için boş zaman günüdür.

Toplumlara göre zaman tipolojisinde toplumların kurum yönelimleri esas alınarak da ideal zaman tiplerine ulaşmak mümkündür. Örneğin ekonomi kurumunun merkezi önemde olduğu, toplumsal ilişkilerde ekonominin temel belirleyici olduğu toplumların zamanı ile dinin merkezi önemde olduğu toplumların zamanı farklı zaman tipleri olarak zikredilebilir. Aynı şey, diğer kurumların merkezi önemde olduğu toplumlar için de geçerlidir. Buna göre toplumların zamanlarının farklı olmasında kurum yönelimi, yani merkezi önemdeki kurum rol oynamaktadır.

Bunların dışında her bir kuruma göre toplumların karşılaştırılmasından farklı toplum zamanları elde edilebilir. Örneğin eğitimli veya eğitim düzeyi yüksek toplum zamanı ve eğitimsiz veya eğitim düzeyi düşük toplum zamanı, zengin toplum zamanı ve fakir toplum zamanı gibi zaman tipleri ayrımlanabilir.

Yine değişik toplum tiplerinden büyük ve küçük toplumlara, nüfusu çok olan toplum ve az olan toplumlara göre de farklı toplum zamanları çıkarsanabilir.

3.8. Sosyal Sınıf, Grup ve Kategoriler Temelinde Zaman

Sosyal sınıf ve gruplar temelinde zamansal bir sınıflandırmanın[468] önemi ortadadır. Modern toplumlarda sosyal sınıflandırma, sadece canlı durumlar, eğitim, istihdam, siyasal tutumlar vb. alanlara göre değil, aynı zamanda zamana göre de yapılmaktadır. Zamanın farklılaşmasında gerçekten de sınıf ve/veya grup, çok önemli roller oynar. Sosyal grubun zihniyeti, inancı, etkinliği vs. o gruba özgü zamanı da üretir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Merton, Sorokin ve Gurvitch gibi sosyal bilimciler sosyal grupların zamanla ilişkilerini tahlil etmişlerdir. Grubun tabiatına ve formuna bağlı olarak zamanın ritmi, hatırı sayılır bir biçimde farlılık arz edebilir ve dolayısıyla örneğin arkadaş grupları, gençlik grupları, aile birliktelikleri gibi gruplara özgü zaman olarak ortaya çıkabilir.[469]

Sosyal sınıflar esas alınarak zaman, çeşitli tiplere ayrıştırılabilir.

Bu çerçevede; imtiyazlı sınıfların/havassın/seçkinlerin zamanı (planlı ve stratejik zaman, geleceğe dönük zaman) ve avamın/halkın/kitlelerin zamanı; üst sınıfların zamanı ve alt sınıfların zamanı, egemenlerin zamanı ve azınlıkların zamanı, işverenlerin/patronların zamanı ve işçilerin zamanı, zenginlerin zamanı ve fakirlerin zamanı, yöneticilerin zamanı ve yönetilenlerin zamanı, şehirlilerin zamanı ve köylü/çiftçilerin zamanı, gençlerin zamanı ve yaşlıların zamanı, eğitimi yüksek olanların zamanı ve eğitimi düşük olanların zamanı, kadınların zamanı ve erkeklerin zamanı, çocukların zamanı ve büyüklerin zamanı, resmîlerin zamanı ve gayriresmîlerin zamanı, egemen sosyal paradigmaya tâbî olanların zamanı ve marjinallerin zamanı, dinî grupların zamanı ve dinî olmayan grupların zamanı, birincil grupların zamanı, ikincil grupların zamanı gibi tiplerden söz etmek mümkündür.

468 Bkz. G. Pronovost, *a.g.e.*, ss. 63-73

469 *A.e.*, ss. 43-44

Zaman kavramına verilen önem dikkate alındığında, bunun sosyal çevreye göre farklılık arzettiği görülür. Sözgelimi imtiyazlı sınıflar, çok erken dönemde çocuklarına, zamanın değeri ve zamanı israf etmemenin önemi gibi kavram ve anlayışları öğrtemek için çabalarlar. Zenginin zaman anlayışı, fakirinkinden farklı olur. İşçinin zaman anlayışı, işvereninkinden farklı olur. Çalışanın zaman anlayışı, işi olmayanınkinden daha farklı olur. Dindar insanların zaman tasavvuru, dindar olmayanlarınkinden çok farklı olur. Modernist bir sosyal grubun zaman tasavvuru ve pratiğiyle gelenekçi bir grubunki farklı olur. Eğitimli bir insanın zamanıyla eğitimsiz insanınki aynı olmaz. Tüketici sınıfla üretici sınıfın zaman anlayışları birbirinden farklı olur. Gençlerin sosyal zamanı ile yaşlıların zamanları arasında fark bulunur. Aynı şekilde meselâ evlilerin zamanıyla bekarların zamanı aynı değildir.

3.9. Siyaset Temelinde Zaman

Siyasal düzlem açısından zaman siyasal zaman, siyasal olmayan zaman olarak ikiye ayrılabilir. Bu tipolojide siyasal zaman, devletlerin, siyaset adamlarının, siyasal kurum ve kuruluşların, siyasal organizasyonların zamanını, zamanın siyasete yansıyan boyutlarını ifade ederken siyasal olmayan zaman, zamanın siyaset dışı boyutlarını, politik merkezli olmayan insanların zamanını dillendirmektedir.

İlkçağda en uzun ve en tanınmış dönemler cetveli, Babil kralı Nabonassar'ın iktidar yıllarından başlayarak ölçü olarak kullanılan cetveldi. Zamanı birbirini izleyen hükümdarların iktidar dönemlerinin uzunluğuna göre hesaplama girişimi ilk kez Kaldeon-Babil geleneğinde resmi devlet amaçları için devreye girmiş, ama bu girişim, sosyal ilişkilerden edinilmiş bir değişim sekansının bu kez tabiattaki değişimler sürekliliğine uygulanmasına, örneğin Ay tutulması gibi olağanüstü tabiat olayının tekrarı arasındaki zamansal mesafenin, tamamen tasvir edici yoldan, yani yıl-

ları gösteren eldeki rakamlar sayesinde tespit edilmesine fırsat vermiştir.[470]

Tarihte geçerli takvimlerin devlet otoritesi eliyle hazırlandığı düşünülürse, siyaset zamanı daha iyi anlaşılabilir. Gregoryan kilisesince gerçekleştirilen reformla bugüne kadar kullanılan takvimin neredeyse bütün dünyada geçerli olması, siyasetten bağımsız değerlendirilemez.

Siyasal zaman, bazen bütün topluma damgasını vurabilir. Örneğin bizim gibi devlet eliyle modernleştirilmeye çalışılan toplumlarda zaman ve tarih siyaset tarafından belirlenebilmektedir veya belirlenmek istenmektedir.

3.10. Tarih Temelinde Zaman

Zaman, ilk zamanlar, eski zamanlar, orta zamanlar, yeni zamanlar, modern zamanlar ve postmodern zamanlar veya ilkçağ, ortaçağ ve modern çağ zamanları olmak üzere tarihî dönemlere göre tipleştirilebilir.

Tarih temelinde zaman, her toplumun kendi tarihini esas alarak da tipleştirilebilir. Örneğin kendi toplumumuz, İslam öncesi, İslam sonrası veya Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet sonrası biçiminde bir zamansallıkla ayrımlanabilir. Bunların her biri kendi içinde de çeşitli dönemlere ayrılabilir.

Tarihsel zaman, toplumun veya grubun tarih algısı açısından da tiplere ayrılabilir. Bu bağlamda örneğin tarihine azami derecede bağlı olanların zamanından ve zayıf bağlananların veya tarihini yadsıyanların zamanından söz edilebilir. Tarihe bağlılıkların her bir türü, ilgili grubun hayata bakışında, yerel ve uluslararası ilişkilerinde, etkinliklerinde vs. etkili olur.

470 N. Elias, *a.g.e.*, s. 83

3.11. Çalışma Temelinde Zaman

Sanayinin getirdiği yeni bir biçim olarak çalışma temelinde zamanı, çalışma zamanı ve boş zaman şeklinde iki kısımda ele almak mümkündür. Modern toplumlarda gerçekten de bu iki zaman, açık bir görünürlüğe ve belirleyiciliğe sahiptir. Bu tipleştirmeyle bağlantılı olarak çalışma zamanı çok olan toplum veya gruplarla boş zamanı çok olan toplum veya grupları birbirinden ayırmak mümkündür. Ayrıca çalışma saatlerine bakarak da toplum veya grup zamanları varsayılabilir ve çalışma zamanları az olan grup veya toplumlarla çok olan grup veya toplumların farklı zamanlarından söz edilebilir. Söz konusu her bir grup veya toplumun çalışma ve boş zaman durumuna göre grup içi ilişki biçimi ve hayat tarzı ile grubun dışa karşı tutum ve davranışları değişiklik arz edebilir.

3.12. Köylü Zamanı ve Şehirli Zamanı

Zamanı, köylü zamanı ve şehirli zamanı olmak üzere temelde iki toplumsal biçimde ele almak da mümkündür. Daha önce de belirtildiği gibi köylü zamanıyla kentli zamanını birbirinden ayıran bazı temel özelliklerden söz edilebilir. Meselâ şehirlinin zamanı hesaplıdır, dakiktir. Şehirli işlerini zaman yönetimiyle yapar. Tabir caizse şehirlinin zamanı azdır, kıymetlidir. Köylü ise bol zamana sahiptir. Onun problemi zamanı doldurmaktır. Onun zaman yönetimi yoktur.

3.13. Zaman Ölçeği Temelinde Zaman

Zaman ölçek temelinde küresel zaman, makro sosyal zaman, örgütsel sosyal zaman, grupsal zaman ve mikro zaman olarak beş tipe ayrılabilir.

Küresel zaman, küreselleşmeyle birlikte dünya çapında bütün toplumlarda geçerli hale gelen veya geçerli kılınmaya çalışılan sosyal ve kültürel zamanı ifade etmek için kullanılabilir.

*Makro sosyal zaman*da öncelikle genel çözümleme düzeyi, bir topluluğun veya bir toplumun skalası üzerindeki zamanın düzeyidir. Makro sosyal zaman, mesela sistem ve kurumların karakteristiği olarak karşımıza çıkar. Mevsimsel veya yıllık ritimler, hayat devreleri, okul zamanı, genel çalışma tarifeleri vs., bu tür zamanın örnekleridir. Burada genel bir sosyal zaman kalıbının, toplumdaki hayat ritmiyle bağlantılı olarak gözlemlenebildiği inkar edilemez. Batı ve Doğu toplumları arasındaki farklılıklarda bunun örnekleri bulunabilir.

Makro sosyal zaman, sosyal sınıf ve sınıflaşma açısından, sosyal zamanın ve onun ahenkli ve ahenksiz durumunun çeşitli örneklerine ait senkronizasyon ve de-senkronizasyonuyla yakından ilgilidir. Ebeveynlerin çocuklarının okul programlarına uyum tarzı veya kendi çalışma programlarını aileyle harcanan zamanla uyumlu bir biçimde düzenleme şekli, örneğin onların mesleğinin tabiatına göre çok farklılık arz eder. Zamansal bağlantılar, zamansal hoşnutsuzluk ve huzursuzluk, bazen zamanın içinde bulunabilen veya zamana empoze edilebilen dengenin bir işlevidir ve de kişisel kullanım için rezerve edilmesinin yanısıra temelde okul, iş, aile ve serbest zamanla ilgilidir. Bu çeşitli boyut ve görünümleri entegre etmede yaşanan zorluk sıklıkla memnuniyetsizliğe, hatta marjinalliğe yol açabilmektedir. Ana sonuçlardan biri, şehir veya makro sosyal ritim bağlamında "de-senkronize" olarak tanımlanabilecek olan nüfus kategorilerinin varlığıdır. Bu kategorilerdeki bazı insanlar, kolayca tespit edilebilir. Örneğin vardiyalı işçiler bunlardandır; onların tarifesi atölye ve kamu hizmetlerinin iş ve ofis saatleriyle daima çakışmaz. Hafta içi günlerle hafta sonları esnasında saatlerin normal dağılımı, onlar için yararsızdır. Onlar gündelik aktivitelerini değişen iş propramlarına uygun olarak düzenli olarak yeniden düzenlerler. Bu insanlar için strateji ve planlama imkanları çok sınırlıdır. Ayrıca işsizler de söz konusu kategori içinde değerlendirilebilir. Bunların çalışmanın rolü karşısındaki durumu, devalüe

edilir ve daha ileri bir sonuç olarak işsizler, sair surette çalışma saatleri olacak şey esnasında katılabilecekleri aktivitelerden kaynaklanan bir anlam kaybından acı çekerler.[471]

Örgütsel zaman, organizasyonlar tarafından inşa edilen zamana atıfta veya göndermede bulunur. Bu organizasyonların aktivite tarife, cetvel ve programları, kendilerine özgü bir tarzda zaman belirleme etkisine sahiptirler. Kabul edileceği üzere, zamanın bu tür üniteleri, diğer düzeylerle etkileşim içindedirler.

Grupsal zaman, sosyal gruplara özgü zamandır. Merton, Sorokin ve Gurvitch, sosyal grupların zamanla ilişkisini analize tâbî tutmuşlardır. Grubun tabiatı ve biçimine dayanarak denilebilir ki zamanın ritmi hatırı sayılır bir şekilde çeşitlilik arzedebilir. Meselâ; arkadaş gruplarının, aile topluluklarının vs. zaman ritimlerinden bahsetmek mümkündür.

Mikro sosyal zaman düzeyine gelince, bu zaman tipi, gündelik hayat derecesinde inşa edilen zaman olup günü, bilemediniz haftayı ihtiva eder. Mikro-sosyal zaman, Grossin'in ortaya koyduğu gibi gündelik hayata ve özelde de zamanın, içinde senkronize edildiği veya bölündüğü ve çeşitli zamanların, geçtikleri kopma ve geçişlerle, birlikte senkronize oldukları tarzlara göndermede bulunur.[472]

3.14. Aktivite Temelinde Zaman

Zaman aktivite temelinde; iş zamanı, boş zaman, yerli aktiviteler zamanı, aile zamanı gibi modern toplumlara özgü bir tipleştirmeye ve avlanma zamanı, giriş törenleri zamanı ve hasat zamanı gibi geleneksel toplumlara özgü bir tipleştirmeye tâbî tutulabilir.

Sorokin, Merton ve de zamanla ilgilenen antropologların çoğu, sosyal zamanın anlamlı ve önemli eylemlere referansta bu-

471 G. Pronovost. *a.g.e.*, ss. 65-66

472 Makro, örgütsel, grupsal ve mikro zaman tipleri için bkz. G. Pronovost, *a.g.e.*, ss. 43-45

lunularak yapılandırılması veya tasavvur edilmesi üzerinde durur-lar. Bilindiği gibi zamanın sembolik olarak kurulan dönemleriyle aktivitelerin içerikleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Eylem ve faaliyetler, farklı zaman türleri arasında sembolik ola-rak ayrımlaştırmaya gitmek için referans noktaları olarak hizmet görürler. Bu anlamda zaman aktiviteler arasındaki bir ilişkidir.

Bununla birlikte gündelik aktivitelerin zamanla aynı türden ilişkiye sahip oldukları söylenemez. McGrath ve Kelly'nin dikkat çektikleri gibi zaman ile aktiviteler arasındaki ilişkiler, belli bir eylemin zamansal esnekliği, eylemin elastikiyeti ve bir aktiviteler grubu oluşturma ihtimali gibi muhtelif parametrelere göre ku-rulur. Bu noktada boş zaman faaliyet ve eylemleri örnek olarak getirilebilir. Bilindiği üzere boş zaman aktiviteleri zaman içinde genellikle çalışma aktivitelerinden daha sıkıştırılabilir, daha ge-nişletilebilir ve daha hareketlidirler. Bu sebeple Pronovost, eksen aktiviteler (pivotal activites) kavramını önermiştir: Çeşitli sosyal zamanların ardışık ekseni, onların kendisiyle bağlantılı olduk-ları aktivitelerle belirlenir. Eksen aktiviteler, onların sembolik içe-rikleriyle, bazen düzenlilikleriyle tanımlanabilirler. Örneğin bel-li aktiviteler, sık sık gerçekleştirilebilir, fakat tamamen grup te-melinde, sözgelimi televizyon seyrederek yapılabilir. Diğerleri ise örneğin bir hafta sonu kayak yerinde düzensizdirler; fakat son-suz konuşma, sohbet veya diyalogların öznesi olurlar. O halde haricî sınırlama veya sıkıntılara mukavemet, eksen aktivitele-rde genel olarak daha yüksektir. Bunlar, diğer aktiviteleri planlar-lar; çünkü, onların gündelik hayatın organizasyonu üzerinde di-rek bir etkileri söz konusudur.[473]

3.15. Cinsiyet Temelinde Zaman

Cinsiyet temelinde zaman, kadınların zamanı ve erkeklerin zamanı olarak iki tipte ele alınabilir. Cinsiyetin hayatın pek çok

473 *A.e.*, ss. 40-41

alanında düşünceden eylemlerimize, ilişki ve etkileşimlerimize kadar etkisi olduğu gibi zaman üzerinde de, daha açık bir ifadeyle sosyal hayatımızın zaman boyutu üzerinde de etkisi olur. Cinsiyet, sosyal zamanın oluşması ve idamesinde etkendir.

Erkekler, zamanı erkekçe, kadınlarsa kadınca değerlendirirler. Zamanın cinsiyet temelinde ele alınması bizi, hayatta, çalışmada, üretim ve tüketimde kadın ve erkeğin zamanı nasıl harcadığı konusuna götürür. Konunun özellikle kadınlar açısından ilginç bazı boyutları vardır.[474] Çalışma zamanlarını erkekler, iş yerlerinde geçirirken, dışarıda herhangi bir iş yerinde çalışmayan kadınlar evlerinde harcamaktadırlar. Zira kadınlar, bir bakıma "boş zamanlar"ını geçirdikleri evlerinde çalışarak, mesela konfeksiyon atölyelerinin bazı işlerini yaparak, dantel işleyerek, halı dokumacılığı yaparak vs. üretime katkıda bulunurlar. 1989-93 ve 1995-1999 yılları arasında İstanbul'da ve 2000-2007 yılları arasında Diyarbakır'da yaptığımız gözlemlerde, ev gezilerinde bu durumu yakından görme imkanımız olmuştur. Tabii ki evde harcanan emeğin ücret karşılığı, görece oldukça düşüktür. Kadınlar, çocuklarını, özellikle de kız çocuklarını da yanlarına alarak evlerinde erkeklerin ve patronların yaklaşımıyla bir tür boş zaman etkinliğinde bulundukları için "bedavadan" para kazanmaktadırlar. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak da kadın, ucuz emekle çalışmaktadır.

Belirtelim ki bu durum sadece Türkiye'de değil, başka ülkelerde de vardır. Örneğin Meksika'da, Hindistan'da, Amerika'da bu durum aynen geçerlidir. Amerika'da Louisiana Eyaleti'nde 2004 yılı boyunca yakından gözlemlediğimiz gibi birçok kadın evinde çalışmakta ve ürünlerini satmaktadır. Hatta elektronik ortamda ticari faaliyette bulunmakta, bilgisayar kanalıyla satışlar yapmaktadır.

474 Jenny B. White. *Para ile Akraba*. İletişim Yay., İstanbul 1999, ss. 23-26

3.16. Süreç Temelinde Zaman

Zaman, süreç temelinde bir tipolojiye tâbî tutulabilir. Nitekim Luhmann, modern toplumlarda muhtelif sosyal zamanları koordine etmek için temel ve zorunlu olan iki esaslı süreci ayırdetmektedir: Ardışık zaman süreci ve yapısal zaman süreci. Yapısal zaman süreci, tarihin teknik bir nötralizasyonunu içine alır. Bu çerçevede biraz konuyu açmak bakımından şu denilebilir: Sosyal sistemler, zamanın zamansal olmayan uzanımları olup diğer aktörlerin zaman ufuklarını çağdaş, şu ana uygun bir şimdinin içinde mevcut kılarlar. Diğer bir ifadeyle modern toplumlarda formel organizasyonlar, -ister geçmiş ister gelecek- çeşitli zamansal perspektiflerin, zamanda hareket eden şeyin hep birlikte geçmiş,/şimdi/gelecek olması gibi esnek bir biçimde, aynı şimdi (örneğin legal sistem) ile, esnek zamansal referans çerçevesiyle bütünleşmelerini temin ederler. Bu süreç deneyimin zamansallaşması olarak isimlendirilir (Mead'in teorisine yakın). Diğer yandan ardışık zaman süreci ise muhtelif tarihsel referansların toplumsal değişim içinde daha genel ve esnek bir bütünleşme sürecine matuftur: Tarihsel zamanın birliği her şimdinin geçmiş ve gelecek çevrenlerinin, diğer geçmiş ve gelecek şimdileriyle ve onların zamansal çevrenleriyle kesişmeleri gerçeğinde yatar.[475]

3.17. Üçlü Kip Temelinde Zaman

Zaman, bilinen anlamında geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman olarak üçlü bir tipleştirmeye de tâbî tutulabilir.

Geçmiş, şimdi ve gelecek, geçmiş ve gelecekteki olaylara uygulanabilmelerine rağmen, nedensel olmayan bir ilişki biçiminin kavramsal sembolleridirler. Olayları yaşamanın, tecrübe etmenin belli bir tarzını, kavramsal sentezin içine taşıyıp yerleştiren sembollerdir. Şimdi, doğrudan yaşanabilen düzlemdir. Geçmiş, hatırlanabilen, gelecek ise bilinmeyen ve olacak olanın düzlemi-

475 Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York 1982, ss. 285, 307; G. Pronovost, *a.g.e.*, ss. 37-38

dir. Geçmiş olan, sıçramasız bir akışla şimdinin düzlemine, o da geleceğe geçer. Gelecek olarak yaşanan düzlemin, şimdiye ve geçmişe dönüşümü düşünülürse, bu söylenenler, daha iyi anlaşılabilir. Sadece insanların hayatlarıyla ilintilendirildiğinde ancak bugün, dün ve yarın arasına ayırıcı çizgiler çekilebilir.[476]

3.18. Resmî Zaman ve Resmî Olmayan Zaman

Sosyolojik anlamda; bir ülkede yasalarca veya gelenekçe resmen kabul edilen zaman resmî zaman, resmî olanın dışında kalan, yani insanların kelimenin Türkçe anlamıyla sivil olarak tecrübe ettikleri, ürettikleri veya yaşadıkları zaman ise gayr-i resmî veya sivil zamandır.

3.19. Standart Zaman ve Yöresel Zaman

Standart zaman, bir bölgede veya ülkede genel olarak geçerli olan zamanı, yöresel zaman ise bir yerde yaşayan insanların kendileri için geçerli kıldıkları özgül zamanı ifade eder. Buna göre örnek olarak tüm Türkiye'de geçerli olan zaman standart zaman iken, Kahramanmaraş'ta geçerli olan, yani Kahramanmaraş'ta yaşayan insanların sosyal zamanları yerel zamandır. Bu bağlamda yöresel zamanın standart zamandan tamamen bağımsız olmadığı, onunla bağlantılı olduğu hatırlanabilir.

3.20. Kamusal-Özel Ayrımı Temelinde Zaman

Zaman, pek çok konuda önemli bir tasnif aracı olan kamusallık ve özellik temelinde de tipleştirilebilir. Buna göre zaman, kamusal zaman ve özel zaman diye ikiye ayrılabilir. Esasen zaman, toplumda, hayatın özel ve kamusal kısımlarını ayrı tumak gibi bir görev üstlenir ve dolayısıyla özel zaman ve kamusal zaman diye ayrımlanan bir zamanla karşılaşırız.

476 N. Elias, *a.g.e.*, s. 113

Özel zaman, zamanın ve ona bağlı olarak gerçekleşen davranış ve olayların tektipleşmediği, insanların kendi özelinde tecrübe ettikleri, farklı zamanları içine alan bir zaman tipi olarak düşünülebilir. Bu zaman tipinde herkese açık, herkesin paylaştığı zamanın dışında bir zamansallık söz konusudur. O halde özel zamanı, kamunun doğrudan müdahale alanına girmeyen durumlarda, insanların işlerini kendilerinin yürüttükleri, kendi dünyalarıyla baş başa kaldıkları toplumsal zaman olarak tanımlayabiliriz.

Özellikle siyaset, evrensellik, globalleşme, iletişim teknolojisi gibi olgularla yakından ilişkili bir zaman tipi olarak kamusal zaman ise, zamanın kamusallığını, genelliğini, her yerde ortak ve açık oluşunu ifade etmektedir.

3.21. Yerel Zaman ve Küresel Zaman

Küresel zaman, küresel ilişki biçimlerinin geçerli olduğu zamanı, yerel zaman ise yerel ilişki biçimlerinin geçerli olduğu zamanı ifade eder. Küresellikle yerelliğin iç içe olduğu zaman ise küyerel (glokal) zaman olarak tespit edilebilir.

Mekân ve yerel temel alınarak zaman tipolojisi yapılmak istenirse, yerlere göre farklı zamanlardan söz edilebilir. Örneğin Türkiye zamanı ile Amerika zamanı, mekan ve coğrafyalarına bağlı olarak birbirinden farklıdır. Bu farklılık, insanların biyolojik ve sosyal zamanlarının farklı olmasında etkili olabilir. Farklı mekanlarda farklı zamanların ekonomik, teknolojik, informatik, telekomünikasyon veya siyasal güce bağlı olarak birbirlerini etkilemeleri söz konusu olabilir. Nitekim günümüzde Amerikan zamanı, Türkiye zamanı üzerinde etkili olabilmekte ve zaman üzerinden Türkiye'nin ekonomisi üzerinde, hatta sosyal, siyasal ve kültürel yaşamı üzerinde varlık gösterebilmektedir. Bu noktada yerel ve küresel zamanlardan söz edilebilir. Bu zamanlar, çeşitli sebeplerle birbirlerini etkileyebilir, bazen küresel zaman, yereli bitirme noktasına ve dolayısıyla başka bir zamanla biçimlendirme boyutuna

varabilir, bazen de yerelin küreselleşmesi mümkün olabilir veya yerelin başka bir yerel üzerinde etkili olması mümkün olabilir.

3.22. Toplumsal Biçimlenmeler Temelinde Zaman

Gurvitch, *The Spectrum of Social Time* isimli eserinde, giriş-te de belirtildiği gibi toplumsal formasyonlar temelinde sekiz tip bir sosyal zaman önermektedir. Gurvitch'in temel tezi, bilindiği gibi toplumsal formasyonların belirli bir zaman anlayışına bağlı olduğu biçimindedir.[477]

Gurvitch'in zaman tipolojisi şu şekilde gösterilebilir:

Sayı	Tip	Düzey	Biçim	Toplumsal Formasyon
1	Dayanıklı (mütemadi) zaman	ekolojik	geçmişin şimdiki zamana ve geleceğe doğru uzatıldığı, sürekliliği olan zaman; kolayca niceleştirilebilir	akrabalığa ve yerelliğe bağlanan gruplaşmalar; (özellikle kırsal köylü toplumları ve ataerkil yapılar)
2	Aldatıcı zaman	örgütlü toplum	geçmişle şimdiki zaman arasında ani ve beklenmedik kriz ve kopuşları perdeleyen uzun ve yavaşlatılmış süre	büyük kentler ve politik "kamular"; karizmatik ve teokratik toplumlar

477 G. Gurvitch, *The Spectrum of Social Time*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1964

3	İnişli-çıkışlı (kararsız) zaman	sosyal roller, kollektif tavırlar, (moda) ve teknik bileşimler	şimdiki zamanın geçmiş ve geleceğe baskın olduğu, bir belirsizlik ve artan olumsallık zamanı	politik olmayan "kamular" (toplumsal hareketler, moda izleyicileri); oluşum halindeki sınıflar
4	Çevrimsel Zaman	mistik birlikler	geçmişin, şimdiki zamanın ve geleceğin birbirlerinin içine yerleştirildiği ve böylece değişim içinde sürekliliğin vurgulandığı zaman; olumsallık azalır	astroloji meraklıları; mitolojik, mistik ve büyüye ilişkin inançların baskın olduğu kadim toplumlar
5	Gecikmiş zaman	sosyal semboller	gelecek o kadar geç şimdiki zaman haline gelir ki billurlaşır billurlaşmaz modası geçer	cemaat ve sosyal sembolleri; loncalar, meslek birlikleri vb., feodalizm
6	Dalgalı zaman	kurallar, işaretler, göstergeler ve kollektif davranış	geçmiş ve gelecek şimdiki zamanda rekabet eder; olumsallık olmaksızın süreksizlik	dinamik ekonomik gruplar; geçiş dönemleri (kapitalizmin başlangıcı)

7	Kendi kendisiyle yarışan (ileri atılan) zaman	kollektif dönüştürücü eylem ve yenilenme	süreksizlik, olumsallık; nitel değişimin zaferi; gelecek şimdiki zaman haline gelir	rekabetçi kapitalizm; spekülasyon
8	Patlamalı zaman	devrimci heyecan ve kollektif yaratma	şimdiki zaman ve geçmiş, aşkın bir geleceğin içinde erir	devrimler ve bütünsel yapıların dönüşümleri

3.23. Gelişim Dönemleri veya Yaş Temelinde Zaman

Bu tipolojik yaklaşımda zaman, gelişim dönemlerine göre kabaca bebeklik zamanı, çocukluk zamanı, gençlik zamanı, yetişkinlik zamanı ve yaşlılık zamanı olarak ayrımlanabilir. Daha geniş düzlemde ise bebeklik dönemi veya süt çağı zamanı, ilk çocukluk dönemi veya oyun çağı zamanı, ikinci çocukluk veya okul çağı zamanı, ergenlik öncesi dönem zamanı, ergenlik çağı zamanı, genç yetişkinlik dönemi zamanı, orta yaşlılık dönemi zamanı ve yaşlılık dönemi zamanı ayırtedilebilir. Bu dönemlerin her birinin sosyo-psikolojik özellikleri vardır ve her bir dönemde birey, kendi bireysel karakteristikleri ve toplumun etkisi altında hareket eder. Ayrıca farklı yaşlara göre farklı zamanlardan da söz edilebilir.

3.24. Öznellik-Nesnellik Temelinde Zaman

Zaman, öznel ve nesnel olmak üzere iki tipe ayrımlanabilir. Nesnel zaman, ölçülebilen, sosyolojik anlamda bireyi aşıp dışsallaşan ve toplumsal ilişkilerle kendini gösteren toplumun ortak zamanıdır. Bu manada saat ve takvim zamanını objektif za-

manın ifadeleri olarak düşünmek mümkündür. Maddenin değişimi, sosyal hayatın değişimi ve sosyal hayatın biçim ve içeriğinin değişime uğraması, zamanın gözlemlenebilir boyutları vs. zamanın nesnelliğinden veya nesnel zamandan bahsetmeyi mümkün kılan şeylerdir. Esasen nesnel zaman, toplumsal fenomenlerin sıralanmasını ifade eder. Öznel zaman ise, Sezai Karakoç'un "Yakarış" şiirinde "zaman kısa, ben yorgunum, yol uzun..." şeklinde belirttiği deneyimlere bağlı, zaman bilincine dayanan, bireyin içselleştirdiği, nesnel olarak ölçülemeyen zaman olarak anlaşılabilir. Sübjektif zamanda kişiler, örneğin dün, bugün ve yarını kendi tecrübe ve gözlemleriyle kendilerine özel anlar ve yaşarlar. Öznel zaman öznenin durumuna göre farklı algılanabilir veya yaşanabilir. Örneğin nefsin ruhsal bir sıkıntı içinde olduğu bir durumda öznel zaman uzar, yayılır; ancak sevinç söz konusu olduğunda zaman kısalır, çabuk geçer, saatler anmış gibi geçer.[478]

Bu zaman tiplerine belki yapısal zaman ve deneyimsel zaman demek de mümkündür.

3.25. Kültür Temelinde Zaman

Tipolojide kültürü esas alırsak, toplumun kültürel yapısına göre farklı zamanlar olduğunu söyleyebiliriz. Milletler, kültürlerine göre zaman karşısında farklı tutumlar sergilerler. Örneğin Avusturya-Macaristan ile Rusya arasındaki zıtlık, güçlü bir biçimde görülür ve diplomatik belgelerde mükerreren açığa çıkar. Avusturya-Macaristan, zamanının akıp geçtiğine inanırken Rusya, zamanı tutumlu bir biçimde kullanması gerektiği hissindedir.[479] Bu bağlamda Türk kültürü zamanı, Arap kültürü zamanı, İngiliz kültürü zamanı gibi zamanlardan da söz etmemiz mümkündür. Grup düzleminde de grup kültürüne göre farklı kültürel zamanlardan söz edilebilir. Ayrıca tüm kültürün içinde de çeşitli alt-kültürlerin zamanından söz etmek mümkündür.

478 S. Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 50

479 Stephen Kern *The Culture of Time and Space. 1880-1918,* Londra 2003, ss.3-4.

3.26. Zaman Düzlemleri Açısından Zaman

Zaman, düzlemleri açısından zaman iki tipte ele alınabilir: Eş-zaman ve art-zaman. Toplumsal olay ve olgular, toplumsal ilişki ve etkileşimler, sosyal değişim art-zamanlı ve eş-zamanlı boyutlara sahiptir.

3.27. Zaman Kullanımına Dayalı Hayat Tarzı Açısından Tipoloji

Zaman, hayat tarzı temelinde tipleştirilmek istendiğinde yedi rolde kategorize edilen hayat tarzının söz konusu yedi rolden her birine tekabül eden bir zamandan bahsedilebilir.[480] Bu durumda zaman tipleri şu şekilde belirlenebilir:

İşçi zamanı: İnsanın işçi rolünde harcadığı zaman.

Ev kadını zamanı: İnsanın ev kadını olarak evde harcadığı zaman.

Ebeveyn zamanı: Anne baba olarak kullandığı zaman.

Eş zamanı: Karı veya koca olarak geçirdiği zaman.

Arkadaş zamanı: Arkadaşlarıyla geçirdiği zaman.

Topluluk çalışanı zamanı: Topluluğuyla birlikte kullandığı zaman.

Boş zaman: Serbest zamanında harcadığı zaman.

3.28. Dinler Temelinde Zaman

Sosyal, kültürel, sosyo-kültürel veya yapısal zamanın din temelinde de farklı tiplerinden söz edebiliriz. Din, temel toplumsal kurum olarak toplumların zamanlarında farklılaşmanın olmasında oldukça etkili bir faktördür. Din temelinde zaman, toplumun veya grubun dinine göre farklı toplumsal zamanı ifa-

480 Bkz. H. G Schutz, P. C. Baird ve G. R. Hawke, *Lifestyles And Consumer Behaviour Of Older Americans,* Praeger Yay., New York 1979, ss. 25-26 vd.

de eder. O halde makro düzlemde İslamî toplumsal zaman veya Müslüman toplum zamanından, Hıristiyan toplumsal zaman veya Hıristiyan toplum zamanından, Yahudi toplumsal zaman veya Yahudi toplum zamanından bahsedilebileceği gibi mikro düzlemde Müslüman grup zamanı, Hıristiyan grup zamanı, Yahudi grup zamanı gibi tiplerden ve de her dinin kendi içindeki farklı dinî gruplara özgü zamanlardan söz etmek mümkündür. Her dinî grubun kendine özgü sosyal ve kültürel zamanı, o grubun aktiviteleri, sosyal ilişkileri ve gelecek vizyonuyla sıkı ilişkilere sahiptir.

Zaman, buraya kadar verilen tiplerin dışında da çeşitli tiplerde ele alınabilir. Meselâ gece zamanı ve gündüz zamanı; sabah zamanı, öğle zamanı, ikindi zamanı, akşam zamanı ve yatsı zamanı, günlük zaman, haftalık zaman, aylık zaman ve yıllık zaman, organizeli zaman ve organizesiz zaman, ev-içi zaman ve ev-dışı zaman, ücretli zaman ve bedava zaman, kilise zamanı ve tüccar zamanı, öğrenci zamanı ve öğretmen zamanı, devletin zamanı ve vatandaşın zamanı, ferdî zaman ve sosyal zaman, kurumsal zaman ve kurumsal olmayan zaman, dolu zaman ve boş zaman, soyut zaman ve somut zaman, yapısal zaman ve tecrübî zaman gibi zaman tipleştirmeleri yapmak mümkündür.

4. ZAMANIN SOSYOLOJİSİ

Gece-gündüz ağlayış çok şükür boşa gitmedi
Yağmur damlamız bizim, biricik inci oldu.[481]
Hafız-ı Şirazî

Zamanın toplumsal gerçekliğinin ele alınıp anlaşılmaya çalışıldığı bu kitapta, toplumsal bir gerçeklik olarak zamanın, insanlar için hayatî bir önem taşıdığı vurgusu öne çıkmaktadır. Gerçekten de zaman, sosyal hayatın ayrılmaz bir boyutudur. Her insan, dünyaya gözlerini açtığında, içinde bulunduğu toplumun zamanını, toplumun zamansal boyut veya varlığını hazır bulur. İndirgeme yanlışına düşmemek kaydıyla aslında insanın toplumsal bir varlık olması, zamansal bir varlık olması olarak anlaşılabilir.

İnsan hayatı, doğumundan ölümüne kadar zaman içinde gerçeklik bulur; insanın ailede dünyaya gelmesi, olayların içinde yer alması, üzülmesi, sevinmesi, korkması, sosyalleşmesi, etkileşimlere girmesi hep zamanla, zamanda yolculukla, geçmiş, şimdi ve gelecekle ilgili olduğu, zamanla ve zamanda anlam kazandığı için insan ve toplum zamanda, zamanla izah edilebilir. Esasen top-

481 Abdulkerim Surûş. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, Çev. Hüseyin Hatemi. İnsan yay.. İstanbul 1995, ss. 11, 102

lum, kendi ürettiği zamanla yaşar, yaşatır. Zamanı çıkarıp alın, toplumsal yaşam diye bir şey kalmaz. Tersi de doğrudur.

Elinizdeki kitapta inceleme konusu olarak seçilen sosyal zaman fenomeni sosyolojinin önemli ilgi alanlarındandır. Sosyolojinin başat isimlerinin görüş ve teorilerine bakıldığında, zaman ile yakından ilgilendikleri görülür. Zamanla ilgilenen sosyologların bir kısmı, zaman fenomeniyle, tarihî konular, süreçler, toplumsal değişim vs. bağlamında ilgilenirken, bir kısmı da pür zaman sosyolojisi yapmıştır. Sosyal zamanı tanımlama çabalarını, zamansal düzenliliğin formlarını, sosyal örgütlenme ve teşkilatlanmanın farklı biçimleriyle ilişkili çoklu zamansallıkları, zaman tecrübesi ve organizasyonunda çapraz-kültürel veya trans-tarihsel farklılıkları, toplumsal zamanın işlevlerini vb. konu edinen bir alan olarak zaman sosyolojisi, bazı sosyologların ilgi ve çalışma alanı olmuştur. Sosyologların zamana olan bu ilgisi, toplum odaklı çalışmalarda zaman boyutunun önemine dikkatimizi çekmesi bakımından önemlidir.

Sosyologların zamana ilgi duymalarında, toplumun zamanla sürekli ilişki halinde olması mühim bir amildir. Toplum, zamanla o derece irtibatlıdır ki, sadece değişim geçirirken zamansallık sergilemez; toplumun zamansallığı, toplumsal değişimle sınırlandırılamayacak derecede toplumla geniş boyutlarda ilintilidir. Zaman, toplum açısından sadece tarih ve değişim için değil, durağanlık ve istikrar, hatta düzen için de merkezî bir öneme sahiptir. Zamansal bir düzen olmaksızın toplumda düzen olması düşünülemez. Demekki zaman, sosyal hayatımız için sadece süreç bakımından değil, aynı zamanda düzen bakımından da önemlidir. Sadece değişim açısından değil, aynı zamanda istikrar ve rutinizasyon açısından da gereklidir. Çünkü zaman, toplumun, toplumsal hayatın kurucu unsurlarındandır.

Esasen zaman, toplumun, toplumsal hayatın yazgısıdır. Toplum, zaman içinde, dünya zamanı içinde var olur, varlığını sürdürür. Toplumların, medeniyetlerin ve kültürlerin bir zaman-

sal kapasiteleri veya alanlarından bahsedilebilir. Gerçekte toplumlar, medeniyetler, kültürler, toplumsal varlıklar, örneğin aileler, dinî grup ve cemaatler, siyasal gruplar, ekonomik organizasyonlar, uluslar, meslek grupları vs., hayatlarını, sosyal zaman veya sosyo-zamansal düzen içinde düzenlerler. Görüldüğü gibi zaman toplumun varlığının ve dolayısıyla sosyal hayatın vazgeçilmez bir merkezî boyutunu teşkil etmektedir. O halde zaman konusu, sosyal teori için önemli ve kaçınılmaz bir konudur.

Toplumsal hayatın, sosyal ilişkilerin zaman ve mekânla olan ilintileri ve bu çerçevede küreselleşme fenomeninin güçlü/etkili varlığı ile küreselleşme-modernlik ilişkisi, zaman-toplum ilişkisinin boyutları hakkında çalışmalar yapmayı önemli, hatta gerekli kılmaktadır. Zamanı sosyolojik açıdan incelemeyi önemli kılan bir nokta da, toplumun sosyo-kültürel yapısını tarihsel, antropolojik ve sosyolojik planda zaman boyutu aracılığıyla anlamaktır. Kültürün zamanla sıkı bağlantısı dikkate alındığında, farklı kültür ve toplumları zaman yönünden eş-zamanlı ve artzamanlı düzlemlerde karşılaştırmak suretiyle toplumların kültürel yapısının özellikleri açığa çıkarılabilir.

Esasen zamanın, insanî olup mekân ve şartlara, yerellik ve küreselliklere göre farklı algılanabildiği, içinde olayların geçtiği şey olduğu, sosyal olayların zaman içinde meydana geldiği, sosyal ilişkilerin zaman üzerinden düzenlendiği, toplumsal değişimin zamandan ayrı düşünülemeyeceği, her kültürün kendi zaman ve tarihine sahip olduğu, zamanın sosyal ve kültürel bir gerçeklik olduğu vb. tespit edildiğinde, sosyal zamanı inceleme ve anlamanın önemi anlaşılmaktadır.

Toplumsal hayatın çok önemli bir bölümünü ifade eden gündelik hayat, zamanın dışında düşünülemez ve zaman konusu hesaba katılmadan incelenemez. Çünkü gündelik hayat, zamanla, zaman içinde gerçeklik kazanmakta, anlam bulmaktadır. Gündelik hayat, gündelik sözcüğünün işaretlediği gibi zamanla

örülüdür, zamansaldır. O halde gündelik hayat çalışmaları da zaman sosyolojisinin kapsamı içinde ehemmiyet arz ederler.

Zamanın özelde din sosyolojisi açısından da dikkate değer bir yeri bulunmaktadır. Zaman sosyolojisi, esasen din, ritüeller ve kutsalla ilgili çalışmaların içinde köklü bir biçimde yer almaktadır. Tarihte ve günümüzde toplumların zaman algısı, zaman pratik, plan ve stratejileri, ya temelde dinden neşet etmiştir ya da din ile bir şekilde bağlantılıdır. Geleneksel toplumların zamanını dini dışta tutarak ele almak, tahlil etmek veya anlamak olası değildir. Modern zamanlarda da zaman büsbütün dinden soyutlanarak ele alınamaz. Özelde dinî hayatı da zamandan, zaman planlaması ve disiplininden ayrı tutmak mümkün değildir. Zira dinî hayat zamanla düzenlenip gerçeklik bulur. Bütün bu ve benzeri hususlardan dolayı da büyük din sosyologlarının çalışmalarında zaman önemli bir yer tutmaktadır. Pek çok din sosyoloğunun büyük kuramsal perspektifler içinde, örneğin toplum-zaman ilişkisi, sosyal değişme-din ilişkisi veya Protestanlık-kapitalizm ilişkisi çerçevesinde zaman konusuna girdikleri bilinmektedir. Bütün bunlar da zamanın, din sosyolojisi açısından önemli bir fenomen olduğunu ortaya koymaktadır.

Son tahlilde bu çalışmada vurgulandığı gibi sosyal zaman gerçekliğini anlamak, sosyal hayatı ve toplumları inceleme ve anlamada temel kalkış noktasıdır. Gerçekten de modern toplumları premodern toplumlardan ayıran en bariz hususlar, zaman gerçekliklerinde kendini gösterir. Modern hayat tarzı, eğitim, bilgi ve bilim anlayışı, başta internet olmak üzere iletişim araçları, sanayi kapitalizmi, küreselleşme vs. hep modern zaman anlayış ve yaşayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Bugünün zamanı; saat, özellikle de kol saati ile, kol saatinin sosyal zamana hükmetmesi ile öncekilerinin zamanlarından ayrılır. Saat zamanı, toplum merkezli yaşanan zaman yerine bir anlamda "yaşatan", hükmeden, sosyal hayatın diğer alanlarından ayrılmış zamanı getirdi. Burada da toplumun ürettiği zaman söz konusu; fakat bu öyle bir

zaman ki, toplumun ürettiği bu zaman, dönüp toplumu yöneten bir pozisyona yerleşiyor. Bu durum, modernliğin ve modern toplumun en önemli özelliklerinden biri, belki de en önemli özelliği olarak tespit edilebilir. Bu egemen zaman, topluma kendini tükettiren bir zamandır. Böyle bir zaman, modern Batı toplumlarında hükümferma olup dünyanın neredeyse bütün toplumlarına yayılmaktadır. Batılılaşma, modernleşme, çağdaşlaşma gibi Batı dışı toplumların yaşadıkları süreçleri, bu konuyla bağlantılı ele almak, kendi durumumuzu doğru anlamamızı temin edecektir.

Sonuç olarak modern ve premodern toplumların, daha doğrusu bütün toplumların ayırt edici yönleri, onların "kendi" zamanlarında aranıp bulunabilir. Bu böyledir; çünkü her toplum, kendi zamanını üreterek, kendi zamanında yaşayarak ya da kendi zamanlarının hükmüne girerek varlığını sürdürür. Kendi zamanını üretmeyen, kendi zamansal evrenini meydana getirmeyen bir toplum, başkalarının, başka toplum veya devletlerin zamanlarında yaşamaya mahkûmdur.

EK: BOŞ ZAMAN VE DİN[482]

1. Boş Zaman / Çalışmak

Genel olarak zaman, toplumsal hayatın temel düzenleyici unsurlarından biridir ve sosyal bilimcilerin çalışmalarında giderek daha önemli bir yer tutmaktadır.[483] Kuşkusuz burada kastedilen, zaman sosyolojisi ifadesinden de anlaşılacağı üzre *fiziksel zaman* değil, ama fiziksel zamandan da ayrı düşünülemeyecek olan *toplumsal zaman*dır.[484] Toplum olayları, kuşkusuz zamansaldırlar ve zaman içinde, zamanla gerçekleşirler.[485] Bu bağlamda sosyal

482 Kitabın bu kısmı, daha önce "Boş Zamanlar Sosyolojisi" başlığıyla *Akademik Araştırmalar Dergisi*'nde (4/13, 2002, ss. 163-204) yayınlanan metne dayanmaktadır.

483 Bkz. Norbert Elias, *Zaman Üzerine*, Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000; Eviatar, Zerubavel *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, the University of Chicago Press, Chicago 1981; Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994, ss. 23-26; Carle C. Zimmerman, *Yeni Sosyoloji Dersleri*, Amiran Kurtkan, İstanbul Ü. İktisat F. Yay., İstanbul 1964, ss. 4-7

484 Sosyal zaman hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. N. Elias, *a.g.e.*, ss. 21, 68-69, 121, 131, 139, 151, 153, 154, 159 vd.; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 5. bs., Remzi Kit., İstanbul 1992, ss. 162-164; T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kit., İstanbul 1988, ss. 140-158; C. C. Zimerman, *a.g.e.*, ss. 4-7; Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Allen Lane The Penguin Press, Great Britain 1967, ss. 40-42, 149-150, 196, 203

485 Baykan Sezer, "Türk Sosyolojisinin Tarihle İlişkileri", *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, s. 1

zaman toplum bilimcilerin alanına girer ve zamana anlam katmak etrafında örgütlenmiş insan etkinliklerinin tabiatı, oluşumu ve sonuçlarıyla ilintili[486] bir fenomen olarak varlık sahnesinde kendini gösterir. Boş zaman da bu çerçevede ele alınan olgulardandır ve bu nedenle de sosyal bilimlerin önemli ilgi alanlarındandır.

Boş zaman (leisure), bugün gündelik dünyamızda en çok kullanılan kavramlardan biridir. Bugünkü anlamda, endüstrileşmenin, kapitalizmin, aşırı uzmanlaşmanın, işbölümünün, bireysel hayat tarzının, tüketmek ve kazanmak için durmamacasına çalışmanın, daha genel anlamıyla modernizmin bir armağanı olarak hayatımızda büyük bir yer işgal eden modern boş zamanlar, gündelik hayat gerçekliğimizin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Belki de boş zamanlar (evkât-i hâliye[487]) ki günümüzün *boş zaman medeniyeti*nin en önemli konularından, can alıcı problemlerinden biridir.[488] Bu nedenle olsa gerektir, günümüzde boş zamanlar, sadece fertlerin, cemaatlerin, sivil toplum örgütlerinin değil, aynı zamanda devletlerin, hükümetlerin ve siyasal seçkinlerin de oldukça duyarlı oldukları bir alandır.

Önemi bu şekilde tespit edilen boş zaman fenomeni, bu çalışmada, boş zamanlar sosyolojisi çerçevesinde, vasıflama, karşılaştırma, anlama ve açıklama yöntemlerinden istifade edilerek ele alınmakta, analize tâbî tutulmaktadır.

---

486 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. O. Akınhay-D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 689

487 Osmanlı entellektüel evreninde boş zamanların evkât-i hâliyye terimiyle ifade edilmesiyle karşılaştırmak bakımından bkz. Mustafa Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, c. 1, 3. bs., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283, s. 57; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 11. bs., Aydın Kit. Yay., Ankara 1993, s. 317

488 Bkz. M. D. Robinson, *The Leisure Age*, U.S.A. 1963; Richard Bamberger, "Boş Zamanları Değerlendirmede Kitabın Rolü", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri (7-14 Nisan 1966)*, Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, İstanbul 1966, ss.12-13; Vedat Nedim Tör, "Boş Zamanları Değerlendirmede Telkin Vasıtalarının Rolleri", *a.g.e.*, s. 61; Marcel Hicter, "Boş Zamanları Değerlendirme Politikası", *a.g.e.*, ss. 107-112

Çalışma, iki ana başlıktan oluşmaktadır. Bunlardan biri, genel olarak boş zamanları, diğeri ise boş zamanlar-din ilişkisini kapsamına almaktadır.

2. Boş Zamanlar

2.1. Boş Zamanlar Sosyolojisi

2.1.1. Boş Zamanları Değerlendirme Kurumu ve Boş Zamanlar Sosyolojisi

Boş zamanları değerlendirme, insanlar için zorunlu ve evrensel bir fenomen olup aile, ekonomi, din, siyaset ve eğitim kurumunun yanında altıncı kurum olarak yerini almaktadır.[489]

Boş zamanların branşlaşmasıyla, yani modern toplumlarda geleneksel toplumlardakinden farklı anlamlar kazanması, hayatın önemli bir bölümünü oluşturması ve kurumsallaşmasıyla kendisinden söz edebildiğimiz boş zamanları değerlendirme, oyun oynama, dinlenme, spor yapma, resim yapma, sanat faaliyetinde bulunma, tiyatro ve sinema aktiviteleri içinde bulunma, okuma, seyahat etme, eğlenme ve zevk alma, ayin, ibâdet vb. bir takım dinî eylemlerde bulunma gibi insanlık için ayrı bir anlamı olan ve insanın kültür hayatının önemli bir kısmını içine alan kapsamlı bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır.
Modern zamanlarda boş zamanları değerlendirmenin sosyal bir kurum olarak ve etkin bir biçimde kendini göstermesi, kendisi de modern bir bilim olan sosyolojinin ve sosyologların dikkatlerini çekmekte gecikmemiştir. Başlangıçta genel sosyoloji içinde yer bulan boş zamanlar, daha sonra sosyolojinin alt dalı olarak *boş*

489 Bkz. Joffre Dumazedier, *Sociology of Leisure*, New York 1974; Joffre Dumazedier, *Toward A Society of Leisure*, New York 1967; Richard Kraus, *Recreation and Leisure in Modern Society*, New York 1971; J. Peiper, *Leisure: The Basis of Culture*, New York 1952; N. Anderson, *Work and Leisure*, New York 1961; Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün Çelebi, Toplum Yay., Konya ty., s. 126; H. Durant, *The Problem of Leisure*, London 1938; Mahmut Tezcan, *Boş Zamanların Değerlendirilmesi Sosyolojisi*, Atilla Kit., Ankara 1994; Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 2. bs., Vadi Yay., Ankara 2000, ss. 217-224;

zamanlar sosyolojisi şeklinde ortaya çıkmıştır.[490] Bu düzlemde sonuç olarak boş zamanlar sosyolojisi, boş zamanları değerlendirme kurumunu kendisine konu edinen sosyoloji dalı olmaktadır.

2.1.2. Boş Zaman Kavramı

Boş zamanlar sosyolojisinin (The sociology of leisure) merkezî ilgi alanını teşkil eden boş zaman, Latince *licere* sözcüğünden türemiştir.[491] Lügat olarak boş olma (boş kalma-ferağat) zamanını ifade eden boş zaman, göreceli ve analojik bir kavram olup insandan insana, toplumdan topluma, kültürden kültüre değişen bir biçimde farklı içeriklere sahip[492] olsa da sosyolojik anlamda insanların kendilerine ayırdıkları *özgür zaman*[493] olarak tanımlanabilir. Bu, günümüz şartlarına uygun olarak daha geniş bir şekilde ifade edilmek istenirse şu söylenebilir: *Tatil* olgusunu da kapsamına alan, fakat o ve onun gibi belirli kavram ve olgulardan daha geniş bir içeriğe sahip olan boş zaman (Ar. ferâğ), sözlük anlamında meşguliyetin, iş yapmanın, dolu zamanın karşıtı olup,[494] ıstılahî anlamda insanın, uyku, iş veya okul saatlerinin ve de rutin meslekî, ailevî ve sosyal iş, görev ve sorumluluklarının gereği olan eylemleri yerine getirdiği vakitlerin dışında bir ölçüde kendi hür iradesiyle, kendi kendinin farkında olarak özgürce kullanabileceği, özgürce dinlenme, eğlenme, bilgi ve düşüncesini geliştirme, becerilerini arttırma, toplumsal ha-

490 Boş zamanlar sosyolojisinin tarihçesi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. M. Tezcan, *Boş Zamanların Değerlendirilmesi Sosyolojisi*, ss. 11-22; M.Usta-M.S.Doğan-M.Amman, "Eğitimli Dindarın Serbest Zaman Kurumu", *Din Eğitimi Araştırmaları*, Sayı: 7. Yıl: 2000. ss. 41-43; David Jary-Julia Jary, *The Harper Collins Dictionary of Socioylogy*, Harper Perennial 1991, s. 274

491 *A.e.*, s. 274

492 J. R. Kelly, "Leisure", *New Catholic Encyclopedia*, c. VIII, Catholic University of America, Washington 1981, s. 623

493 Bkz. Ercan Tatlıdil, "Kent Kültürü ve Boş Zaman Değerlendirme", *Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler* (I. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildirileri. İzmir, 3-5 Kasım 1993), Sosyoloji Derneği Yay., Ankara 1994, s. 389

494 Bkz. ve krş. Râğıb el-Isfahânî. *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, ty., s. 377

yata gönüllü olarak iştirak etme gibi bir dizi meşguliyetlerde bulunabileceği[495] -her ne kadar aşağıda işaret edileceği üzere bunun bugün uygulamada böyle olduğu hususunda şüpheler bulunsa da- psikolojik olarak haz duyduğu yapılaşmamış-ihtiyarî zamanlar olarak tanımlanabilir.[496] Tanımdan da anlaşılacağı üzere boş zamanda belirleyici olan, gündelik hayatın olmazsa olmaz bir ihtiyacını karşılamaya yönelik zorunlu bir faaliyette bulunmak değil, özel, kişisel aktiviteler içinde olmaktır.[497] Boş zamanları, "kişinin meslek, aile ve toplum görevlerini yaptıktan sonra dinlenmek, eğlenmek, toplumla olan ilişkilerini arttırmak veya topluma kendi isteğiyle katılmak amacıyla tüm zorunluluklarından bağımsız olarak kendi seçeceği işler ve meşguliyetler"i gerçekleştirdiği zamanlar olarak tanımlayan Dumazedier, boş zamanın boş zaman olarak adlandırılmasını dört özelliğe bağlı görmektedir: Serbest olma, faydacı olmama, haz verme ve bireysel olma. Eğer bir faaliyet, hem boş zamanın bu özelliklerinden birini, örneğin haz vermeyi, hem de başka özellikleri, meselâ faydacılığı içerirse, bu durumda bu tür faaliyetlerin geçirildiği zaman Dumazedier'e göre "*yarı-boş zaman*" veya "*yarı-serbest zaman*" olarak adlandırılır.[498]

Her halükarda boş zamanın analojik tabiatını unutmamak gerekir. Esasen farklı kültürlerin boş zaman faaliyetleri üzerine bir inceleme, boş zamanın analojik tabiatını daha bir açık hale getirecektir. Her kültürde özgürlük, başarı ve anlamın yankı-

495 Bkz. Nermin Abadan, "Türk Üniversite Öğrencilerinin Serbest Zaman Faaliyeti", *a.g.e.*, s. 50; M.Hicter, a.g.m., ss. 107; Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, MEBY., İstanbul 1969, s. 50; Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, 2. bs., Ark Yay., Ankara 1995, s. 73

496 Boş zaman kavramının farklı tanımları için bkz. Zeki Aslantürk-Tayfun Amman, *Sosyoloji -Kavramlar. Kurumlar. Süreçler. Teoriler-*, İFAV Yay., İstanbul 1999, ss. 302-303; E. Mutlu, *a.g.e.*, s 73; David Jary-Julia Jary, *The Harper Collins Dictionary of Socioylogy*, Harper Perennial 1991, s. 274; J. Wilson, "Sociology of Leisure", *Annual Review of sociology*, c. 6, 1980; R. J. White, "Social Class Differences in the Uses of Leisure", *American Journal of Sociology*, c. 61, N0. 2, 1955

497 P. L. Berger-T. Luckmann, *a.g.e.*, s. 36

498 M. Usta-M. S. Doğan-M. Amman, "a.g.m.", ss. 36-37; M. Tezcan, *a.g.e.*, s. 8

lamaları devam etmekle birlikte, bu yankılamaların, bu duygu ve düşüncelerin somut örnekleri, kültürden kültüre geniş çapta farklılık arzeder. Şu halde genel zaman içinde özel bir zaman periyodu olarak boş zaman,[499] yalın bir mahiyetten ibaret değil, daha ziyade bir toplumun, insanın gerçek mutluluğunu sağlayan şeye dair sahip olduğu bakış açısıyla tanımlanıp belirlenen bir aktivite kategorisidir. Dolayısıyla boş zaman ancak bir toplumun diğer bütün değerleriyle ilişkilendirilerek ele alındığında en zengin bağlamında incelenebilir. Bu ise, en iyi şekilde boş zamana sosyal fonksiyonlarına bakarak, yani boş zamanın toplum için ne yaptığı, neyi ifade ettiği ve aile, ekonomi, din, eğitim, devlet gibi her bir sosyal kurumla nasıl bir ilişki içinde olduğu mütalaa edilerek gerçekleştirilebilir. Bu noktada belirtmek gerekir ki boş zamanın, sıklıkla yapıldığı gibi işlevsel bakımdan çalışmanın karşıtı olarak tanımlanması, yeterli, uygun ve 'efrâdını câmi', ağyârını mâni' olmayabilir. Bu iki sebepten dolayı böyledir: Birincisi; boş zaman, sırf *eğlenme/dinlenme* (=recreation: daha etkin çalışma için enerjilerin yenilenmesi) ve sırf *serbest zaman*dan (=free time: aşırı çalışıp didinmenin gereklerinden ayrı bir zaman seti) ayrılarak[500] bir nebze açıklık kazanmıştır. İşçi, kendisinin serbest zaman kullanımı veya eğlencesi/eğlenmesi için hiçbir ücret almamasına rağmen, bu iki kavram aslında bizzat çalışma ile yakın ilişki içinde bulunur. Dinlenme/eğlenme ve serbest zaman, iş için *meşrûiyet* ve haklılaştırım sağlarlarlar. Tamamen iş perspektifinden pazar ibâdeti ve kahve molası nitel yönden aynıdır. Bunların her ikisi de işçileri girişimde daha iyi yapmalarına katkıda bulunurlar. Boş zamanın, hemencecik çalışmanın veya işin zıddı olarak tanımlanamamasının ikinci sebebi ise şudur: İş ile boş zaman arasındaki gerçek sınırı tespit etmek bazen zordur. Bir marangoz günlük görevlerini yapmaya başladığı zaman gerçekten de sıkı çalışır. Fakat kendi zevki için artistik mobilyalar

499 G. Pronovost, *a.g.e.*, s. 58

500 *A.e.*, ss. 55-56

yapan bir avukat, bir çalışma insanı veya boş zaman insanı olarak kategorize edilebilir mi? Açıktır ki bazı insanlar boş zaman faaliyetlerinde iş zamanlarında yaptıklarından daha fazla enerji harcarlar. O halde bu noktada enerji harcamak ölçüt olamaz. Söz konusu örnek ışığında eylem de kendi içinde, çalışmayı boş zamandan ayırmada kural olamaz.

Tanımın bu inatçılığı, işin aynı zamanda sosyal olarak da tanımlandığı gerçeğinde saklıdır. Aynı faaliyet bir durumda iş olup başka bir durumda iş olmayabileceği için işin sadece insan aktivetisinin doğasına değil, aynı zamanda bu aktivitenin içinde düzenlendiği sosyal yapıya da ilişkin yanı olan bir kavram olduğu sonucuna varılabilir. İşin bu çeşitli tezahürlerinin altı çizilecek özelliği şudur: İş, daima belli bir düzenlilik içinde yapılan hizmetler sistemiyle birleşir. Bu hizmetlerin performansı, sadece çalışan bireyin özgürlüğüne bağlı değildir.[501]

Boş zamanın tanımı çerçevesinde işaret edilmesi gereken önemli hususlardan biri de boş zamanın, bizatihi zamanın boş olmasını değil, kişinin veya toplumun kendi hayatında zamanı bölümleyerek elde ettiği ve kendisine göre ayarlayıp anlamlandırdığı bir zamanlar bütününü ifade ettiğidir. İnsanın, içinde bulunduğu zamanın, yani bizatihi zaman olgusunun boş olması düşünülemez elbette. Zaman, zaman olması hasebiyle kendisine yüklenen sorumlulukla veya kendi kanunlarıyla sürekli olarak yürümekte, akıp gitmektedir. Fakat şu gerçeği de görmekte yarar vardır. Esasen boş zaman kavramındaki boş kelimesi, bir değer olarak boşluğu, anlamsızlığı, başıboşluğu, amaçsızlığı, israfı ifade etmese de, bugün boş zaman çoklukla problem olarak ortaya konmakta, artan boş zaman, *zamanı öldürme*yle eşdeğer kabul edilebilmekte;[502] boş zamanlar, çoğu insanların birey veya gruplar halinde amaçsız, boş, aşırı ve gösterişçi tüketim yaparak ge-

501 J. R. Kelly, "a.g.m.", ss. 623-624

502 Camilla Odhnoff, "Social Planning in a Changing Society", *Society, Stress and Disease*, Ed. Lennart Levi, Press New York, Toronto 1975, s. 500

çirdikleri vakitler olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bu tespit bugün boş zamanların nasıl değerlendirildiğini anlamak bakımından önemli görünmektedir.

2.1.3. Boş Zamanın Evrenselliği

Boş zaman, evrensel bir kültürel fenomendir. Endüstri dışı toplumlar dahi zorunlu minimum ihtiyaçların üzerinde bazı aşırı eşya üretme kapasitesine sahiptirler. Bir kabile insanı tarafından diğerine kredi fazlası ve eşyanın törensel mübadelesi, sadece tüm grupların değil, ayrıca bu gruplar içindeki bireylerin de direkt ihtiyaçların dışında fazlalıklara sahip olabileceklerini göstermektedir. Onlar küçük çapta da olsa, ekonomik fazlalıklarını, söz konusu aşırı refahla desteklenen topluluk üyeleri tarafından tamamen olmasa da temelde sevilen boş zaman içinde dönüştürürler.

Boş zamanın evrenselliğinin empirik gerçekliği, toplumun sistematik bir işlevsel analiziyle kolay anlaşılır bir biçimde izah edilebilir. Bir bütün olarak bakıldığında sosyal problemlerini çözmede büyük oranda başarılı bir toplumun, *dört ana işlevsel problemi* çözmek zorunda olduğu söylenebilir: Birincisi, çevreye uyum (çoğunlukla ekonomik kurumlarca ikmal edilir), ikincisi, hedef tayini (politik kurumların ödevi), üçüncüsü, bireyin arzu, beklenti ve kabiliyetleriyle toplumun istek ve ihtiyaçları arasında çıkması muhtemel çatışma tarafından üretilen gerilimin idaresi (büyük ölçüde aile ve diğer birincil gruplar tarafından yapılan katkı) ve dördüncüsü, adaptasyon, hedef tayini ve gerilim idaresi problemleriyle karşılaşan bütün farklı kurumların entegrasyon ve harmanizasyonu. Bütünleştirici işlev, sosyal sistemin, bir din veya ideoloji vasıtasıyla, bizzat kendisini kendisine izah etmesi durumunda gerçekliğe kavuşur. Eğer görece düz, pürüzsüz etkileşim mümkün olacaksa, sistemin değerine ve sistemin isteklerinin hak oluşuna dair yaygın, genel bir konsensüs olmalıdır. Bu analizin implikasyonları açıktır. Eğer hem teorik analizin hem de deneysel bulguların gösterdiği gibi integratif işlev bir

toplum için gerekli ise, o takdirde toplumun bazı üyeleri için çok boş zaman gerekli, bütün üyeleri için ise biraz boş zaman gereklidir. Değerlerin formülasyonu ve toplum nüfusuna etkin intikali ve aynı ölçüde önemli bir olay olarak bu hayati değerlerin içselleştirilmesi, en azından bir dereceye kadar sıkıntıdan kurtulmayı gerekli kılar.

O halde boş zaman, evrensel bir fenomen olup her toplumda kesin olarak görülür. Zira boş zaman, bir toplumun teşkili ve yaşam idamesi için olmazsa olmaz bir şeydir. Bir *boş zaman sınıfı*nın gelişimi, basitçe bir toplumun etkinliğini zayıflatan *parazitsel* bir gelişme olarak da görülmüştür. Gerçekten de tarihsel olarak boş zaman sık sık bir imtiyaz kalkanı haline dönüşmüştür. Veblen'in de ileri sürdüğü gibi boş zamanı tüketim toplumuyla, *aylak sınıf*la veya bir boş zaman tüketim toplumuyla birlikte düşünmek mümkündür. Bununla birlikte boş zamanı bu olaylarla sınırlayarak izah etmek eksik bir izah olacaktır. Açıktır ki öncelikle değerlerin konsensüscü ve nakilci elemanları, işlevsel olarak bütün toplumlar tarafından talep edilir. İkinci olarak boş zaman asla tam olarak bir sosyal sınıfla sınırlandırılamaz; çünkü toplum üyeleri bir dereceye kadar, toplumun öz değerlerini içselleştirmek için zamanı ve fırsatı değerlendirmek zorundadırlar. İnsan organizmasının elastikiyetinden dolayı içselleştirme, asla sadece pasif bir alış değil, bilakis oldukça dinamik bir kabul ve tasdik süreci ve halidir.[503] Ama her halükarda aşağıda da ifade edilmeye çalışılacağı gibi çağdaş toplumlarda boş zamanların, belli sınıflara özgü kılınmaya gayret edildiği, tüketim zamanları haline getirildiği, paradan ayrı düşünülmez bir hale gelmeye başladığı gibi bir tespit, yabana atılacak türden değildir.

503 J. R. Kelly, "a.g.m.", ss. 624-625

2.2. Premodern ve Modern Zamanlarda Boş Zamanlar

Boş zamanın kurumsal bir otonomluk elde etmesi, sanayi devriminden sonra olan bir hadisedir. Boş zaman, endüstri devriminden sonra diğer sosyal zamandan ileri boyutlarda farklılaşmıştır.

Etnolojinin verdiği bilgilere göre pirimitif toplumlarda hayat, beslenme ve uyuma gibi doğal ihtiyaçların karşılandığı zamanlar (yeme, içme, uyuma vb.), hayatı idame ettirme araçlarının sağlandığı zamanlar (av, balıkçılık, tarım vb.), eğlenme ve dinlenmeye ayrılan zamanlar (oyun, dans, sohbet vb.) olmak üzere üç bölüme ayrılmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki bu tür toplumlarda söz konusu bölümler birbirinden bağımsız olmayıp zaman, kurumsal olarak ayrı kategorilere ayrılmış değildi ve bütün zamanlarda dinin başat bir etkinliği ve ağırlığı söz konusuydu.[504] Bu toplumlarda sosyolojik olay ve olguların bir çoğunun, din ve aile, din ve topluluk, din ve devlet, din ve kültür biçiminde din ile içiçe olduğu söylenebilir.[505] Eski toplumlarda, toplumun diğer alanlarında olduğu gibi boş zamanları değerlendirme alanlarında da din, etkili bir fenomen olarak varlık göstermiştir. Oyunlarda, festivallerde, danslarda, musikide, şiirde, eğitimde, organizasyonda, çalışmada, ailede vb. dinî biçimler mevcut olmuştur.

Antropolojik verilerden yararlanarak primitif toplumlarda çalışma hayatı ile iç içe olan boş zamanların; dinî tören, eğiticilik, dayanışma sağlama, sağlık hizmetleri verme, iletişim, sanat, dinlenme, eğlence, müzik, kültürel ve inançsal sembolizm gibi işlev, özellik ve faaliyetleri kapsamına aldığı[506] söylenebilir.

---

504 Bkz. Emile Durkheim. *Din Hayatının İbtidâi Şekilleri*, Hüseyin Cahid. Tanin Matbaası. İstanbul 1924

505 Peter L. Berger. "Dini Kurumlar". *Toplumbilimi Yazıları*. Der. Adil Çiftçi. Anadolu Yay.. İzmir 1999. ss 89-100; Verne S. Sweedlun-Golda M. Crawford, *Man in Society*. c. 1. American Book Company, USA 1956. ss. 130-132

506 Richard Kraus. *Recreation and Leisure in Modern Society*. New York 1971. s 132 vd.

İlkçağ Batı toplumlarında boş zaman, kurumsal bir alan olarak ortaya çıkmamış olup çalışma ile boş zaman, dinlenme ve eğlenme iç içe geçmiş bir biçimde var olmuştur. Kuşkusuz çalışmayan bir takım aristokrat kesimlerin varlığı düşünülürse, o dönemde bir boş zaman sınıfından söz etmek mümkündür. Ancak her halükarda otonom bir boş zaman kurumunun mevcudiyetinden bahsetmek zor görünmektedir.[507]

Batı'nın Ortaçağına denk düşen zamanların toplumlarında da çalışma ile boş zaman arasında bir kurumsal ayrılıktan söz etmek için henüz erkendir.

Toplumun diğer alan ve kurumlarında Ortaçağlardan itibaren meydana gelen değişimlere paralel olarak çalışma alanında, çalışma ilişkilerinde, çalışma-boş zaman ilişkisinde ve nihayet boş zaman fenomeninde de değişim gerçekleşmiş ve sanayi devrimiyle birlikte boş zaman görece bağımsız toplumsal bir kurum olarak sahneye çıkmıştır.

Ancak belirtmek gerekir ki endüstri devriminden sonraki ilk yıllarda çalışmaya yüklenen anlam, insanların bir yarış psikolojisi ve duygusu içerisinde çalışmalarını ve boş zamanları adeta rafa kaldırmalarını beraberinde getirmiştir. Makineleşme çağı, zorunlu üretim ve rekabet 19. yüzyılın büyük bir kısmında çalışma temposuna öyle bir hız vermiştir ki bu durum, boş zaman ve dinlenme imkanlarını neredeyse ortadan kaldırmıştır. Fakat 19. yüzyılın sonuna doğru işçilerin mücadele ve istekleri ile bazı çabalar sonucu, boş zaman konusunda bir takım değişiklikler gerçekleşmiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra uluslararası düzeyde çalışma saatlerinin sınırları belirlenmiş ve işçiye boş zaman hakkı tanınmıştır.[508] Bu anlamda iş ve boş zaman çağdaştırlar ve

507 Bkz. Bertrand Russel, *Aylaklığa Övgü*. Çev. Mete Ergin, Cem Yay., İstanbul 1999, ss. 10-14

508 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Aytaç, "Modern Toplumda Boş Zaman Olgusu", *Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler* (I. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildirileri, İzmir, 3-5 Kasım 1993), Sosyoloji Derneği Yay., Ankara 1994, ss. 342-345; Işıl Bulut, *Gençliğin Okul Dışı Etkinlikleri, Gençliğin Eğitim Sorunları*,

boş zaman bu bağlamda sadece iş çerçevesinde anlaşılabilir.[509] İşçilere boş zaman hakkı tanınmıştır, ama bu kez de tersine çalışma boş zamandan kesin çizgilerle ayrılmış ve bunun sonucunda çalışma ve boş zaman, sanki hayatın iki *farklı/karşıt taraf*ları imiş gibi bir konumlanma içerisine girmişlerdir.

Boş zaman problemi (leisure problem-ferâğat meselesi[510]) günümüzde hem sanayileşmiş modern veya postmodern ya da endüstri sonrası toplumlarda, hem de onların yolunu izleyen veya izlemeye çalışan ve onlar tarafından gelişmekte olan ya da az gelişmiş olarak addedilen toplumların ortak bir problemi haline gelmiştir. Boş zamanların; inançların, değerlerin, normların, kültürün bireysel ve sosyal bilince mal olduğu önemli zaman bütünü iken, bugün başıboşluk ve amaçsızlık olarak görüldüğü ve ona göre hareket edildiği için söz konusu olguların taşındığı, kuşaktan kuşağa aktarıldığı zamanlar olmaktan çıktığı ve hatta tam tersine bunları dejenere edici, yok edici eylemlerin yapıldığı zamanlar haline geldiği iddia edilebilir. Bu noktada boş zamanların iletişim sağlayıcı, birleştirici, bütünleştirici, kaynaştırıcı ve uyumluluk sağlayıcı olmak yerine parçalayıcı, saptırıcı, uyumsuzlaştırıcı vb. rollerin ifa edildiği zamanlar olabileceği de ileri sürülebilir.

Bir 'boş zaman toplumu' olarak modern toplumlarda boş zamanların değerlendirilmesini etkileyen pek çok faktör bulunmaktadır. Nüfus artışı, kentleşme, teknolojik ve sınaî değişim, ekonomik değişim, işçi sendikalarının boş zamana önem vermeleri, çalışma saatlerinin azalması, aile ve ev hayatında değişim, dinlerin, dinî kurum ve organizasyonların boş zamana önem vermeleri, eğitimin yaygınlık kazanması, tıbbî gelişmeler, kitle ileti-

---

TED Yay., Ankara 1985, s. 332

509 G. R. Leslie - R. F. Larson- B. L. Gorman, *Order and Change*. New York University Press, London-Toronto 1972, s. 620

510 Mary Bridjanian, "Leisure Problem (Mes'ele-i Ferâğat)". *A Glossary of Technical Terms of Philosophy and Social Sciences*. English-Persion Institute for Humanities and Cultural Studies, Tahran 1995, s. 481

şim araçları, devlet anlayışında değişim, değerlerde değişim gibi faktörler, boş zamanların artmasında, olumlu veya olumsuz değerlendirilmesinde, ekonomik açıdan üretim ve tüketime malzeme olmasında vb. etkili olmuşlardır.

O halde özgür zamanlar olarak da ifade edilen boş zamanlar, bugün için aslında serbest veya özgür olmaktan çıkabilmekte, belli merkezler tarafından belirlenen ve bir takım kimse veya çevrelerin çıkarlarına hizmet edecek şekilde geçirilen zamanlar haline gelebilmektedir. Bunun böyle olmasının nedenini, boş zamanların hangi zeminde uzmanlaşarak hayatın içinde özerk bir alan haline geldiği sorusunun cevabı ortaya koyabilir. Bilindiği gibi kategorik anlamda boş zamanlar modern endüstri zamanlarına özgü bir olgudur.[511] Yukarıda da ifade edildiği gibi geleneksel toplumlarda müstakil bir boş zaman dilimi göremekteyiz. Boş zaman, çalışma zamanı veya dolu zaman karşıtlığıyla ortaya çıkmış ve anlam kazanmıştır. Bu ise endüstri devrimiyle gelen bir şeydir.[512] Endüstri devriminden sonra giderek artan teknolojik ilerlemeler nedeniyle çalışma saatleri de aynı oranda belli mücadelelerin de etkisiyle azaltılmış ve dolayısıyla ona karşılık boş zamanlar artmıştır. Verimliliğin hızla artması, iş gücünün daha fazla boş vakte sahip bulunması, eğlence ve dinlenme aktiviteleri için ayrılan zamanın bollaşması, sonuçta boş zamana yönelik endüstriyel faaliyetlerin hızla boy atmasını beraberinde getirmiştir.[513] Artan boş zamanlar, kapitalist zihniyetin çabalarıyla dinlenmek, özgürce hareket etmek yerine çılgınca tüketimin yapıldığı ve kapitalizmin çarkının dönmesinde en etkin faaliyetlerin yürütüldüğü alan olmuştur.[514] Bunun sonucu olarak

511 Krş. D. Jary-J. Jary. *a.g.e.*, ss. 274-275

512 Ö. Aytaç. "a.g.m.", s. 343. Boş zamanın tarihî gelişimi hakkında bkz. Z. Aslantürk-T. Amman. *a.g.e.*, ss. 304-307

513 Herbert Schiller. *Zihin Yönlendirenler*. Çev. Cevdet Cerit. Pınar Yay., İstanbul 1993, s. 127

514 Boş zaman-tüketim ilişkisi hakkında bkz. *a.e.*, a.y.; M. Featherstone. *a.g.e.*, ss. 36-41

global boş zaman çıkmış ve dolayısıyla insanlar aynı türden boş zaman geçirmek gibi bir durumun içine girmişlerdir. Bugün bunun en iyi örneklerinden birini, kendisi de bir tüketim aracı olan medya, özellikle televizyon vermektedir. Zaman-bütçesi çalışmalarının ortaya koyduğu gibi bugün mass medya, yani kitle iletişim araçları, boş zamanın çok büyük bir kısmını kendilerine bağlamaktadırlar. Medya, zamanı tüketmektedir.[515] Televizyon, büyük cazibesi ve büyüsüyle toplumu tamamen kendine bağlamakta, herkesi aynı eğlenceyle oyalamakta, meşgul etmekte, insanların boş zamanlarında yine kendileri olmalarını önleyebilmekte, daha doğrusu bir bakıma boş zamanı ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bu durumda insanlar, televizyon seyrederek televizyonla kendi olmaktan çıkmakta, televizyonun emrine girmekte, *televizyonzede* veya *televizyonla aline* olmaktadırlar. Bir anlamda zamanı özgürleştirmek için kullanılan çağdaş aygıtlar, televizyon örneğinde olduğu gibi ortaya çıkan zamansal fazlalığı emip iç eden araçlar haline geldi (Servan-Schreiber, 1989: 32). Tabii olan farklılık ve farklılaşma iken bugün aynılaşmaya doğru gidilmekte ve bu aynılaşma rahatlıkla gözlenebilmektedir. İşi esnasında işini yapmakla meşgul olduğundan kendinde olmayan insanın, boş veya serbest zamanlarında kendinde olacakken, başta televizyon olmak üzere çoğu medya organı tarafından, boş zaman olarak nitelediği ve ayırdığı zamanı da elinden alınmaktadır. Türkiye vb. ülkelerde yaşayan toplumlar, bu yolla dinî bayramlarında dahi eş, dost ve komşularıyla bayramlaşmaktan ziyade günbegün televizyon kanallarının yapmış olduğu eğlence programlarını izlemeyi yeğler hale gelebilmektedirler. Bu durum bir anlamda *televizyon-çarpmadır*.

Mahremiyetin sınırlarını daraltan, hatta neredeyse yok eden ve özel olma halini de ortadan kaldıran televizyon, boş zamanların entellektüel boyutlarının budanmasına veya sığlaşmasına da sebep olabilmekte, özellikle okumayı olumsuz yönde etkileye-

515 G. Pronovost. *a.g.e.*, s. 60

bilmektedir. Okuyucunun basılı harfler karşısında koruması gereken mesafeyi, yazının temellükünün özel olmasını şart koştuğu gibi, okunan şey üzerinde akıl ve düşünme alışverişine dayalı bir kamusallığı da mümkün kılan o mesafeyi aşama aşama yokluk sürecine sokar. Yeni medyaların yayınları, kamusal topluluğu dinleyen ve seyreden olarak büyülemekte, ama aynı zamanda reşit olmanın gerektirdiği mesafeyi, yani konuşma ve itiraz etme şans ve özgürlüğünü ortadan kaldırmaktadırlar.[516]

En güçlü manipülasyon araçlarından, zihin yönlendirenlerden olan televizyon[517] ve diğer kitle iletişim araçları, insanları dinlenme ve eğlenme zamanlarında kendilerine cezbederek onları meşgul etmekte ve istenilen biçimde manipülasyonlarda bulunmaktadır.

Televizyon, bireysel pasifliği adeta teşvik etmektedir. Televizyon karşısında insanlar, zihinsel faaliyetlere girişmekten, düşünmekten, meselelere kafa yormaktan uzak kalmakta ve gittikçe iş konusunda da tembelleşmektedir.[518]

Cep telefonu ve internet de televizyon gibi insanların zamanlarını çalmada, önemli aygıtlardır. Toplumların büyük bir nüfusunu meydana getiren gençlerin kayda değer zaman dilimlerinin cep telefonu ve internet kullanımında geçtiğini söylemeye bile gerek yok. Telefonun, hassaten gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası olan ve yatarken dahi yanımızdan ayırmadığımız cep telefonunun toplumsal ilişkileri derinden etkilediği açıktır. Getirdiği iletişim kolaylığıyla bir yandan insana zaman kazandırırken, bir yandan da insanı kendisiyle oyalarak verdiği zamanı fazlasıyla çalmaktadır. İnsanlarla yüzyüze ilişki ve etkileşimleri azaltması ve yapaylaştırması da cabası.

---

516 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çev. T. Bora-M. Sancar, İletişim Yay., İstanbul 1997, ss. 294-295

517 H. Schiller, *a.g.e.*, ss. 9, 35-49, 46-49, 50-51, 128-139 vd.

518 *A.e.*, ss. 50-51

İnternet için de benzer şeyler söylenebilir. İnsanlara dünya çapında bir büyük ağ kazandıran ve devasa zaman kazandıran internet, insanın başından ayrılmasına izin vermeyerek de verdiği zamanı geri almaktadır.

Bugün iş zamanlarında tek boyutlu olan insan, boş olarak addettiği zamanlarında da tek boyutlu bir sürece girmiştir. Boş zamanlarında düşünmesi, kendini sorgulaması, hayatını muhasebe etmesi ve tabi bir şekilde hareket etmesi gereken insan, modern zamanlarda moderniteyle birlikte kendini gösteren hızlı değişim ve hızlı yaşamın içerisinde adeta boğulmakta, gelişen teknoloji ile birlikte ilk bakışta daha çok boş zamanı olması gerekirken, tersine eskiye nazaran daha çok yoğun olmakta, boş zamanının iyice azalması olgusuyla yüzyüze gelmekte, adeta zamanla yarışa girmekte, büyük şehirlerde yaşıyorsa yemeğini ayak üstü (fast food) yeme yoluna gidebilmektedir.

Bu gibi durumlar boş zamanların kurumsallaşmadığı köy gibi küçük yerleşim birimlerinde görülmese de onların yerini buralarda televizyonun doldurduğu söylenebilir. Kuşkusuz buna rağmen bu bağlamda köy ile kent arasında nüans olduğunu söylemek de lazım. Fakat insanların tarımla uğraştıkları köylerde kış mevsiminde büyük oranda çalışılmadığı düşünüldüğünde, köylerde boş zamanlar, ayrıca ele alınması gereken bir problem olarak kendini göstermektedir.[519]

Boş zamanlarında bilinçli bir şekilde sosyalleşmesi mümkün olan insan, tersine bugün daha da yalnızlığa itilmekte, daha doğrusu yerinde oturmakta, komşusu, akrabası, dostu, hatta anne babası ile dahi düzenli bir iletişim ve ilişkiye geçmemekte ve fakat medya veya internet aracılığıyla dünyanın öbür ucundaki birinden veya bir olaydan haberdar olabilmektedir. Bu noktada boş zamanların, iyi değerlendirilmemesi halinde hedefsizliğin, iç hu-

519 Bkz. Peter G. Franck. "Türk Köylerinin Ekonomik Durumu", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri*, ss. 16-23; Gülten Kazgan, "Toplum Kalkınmasında Boş Zamanları Değerlendirme Yolları", *a.g.e.*, ss. 24-31; M. Rauf İnan, "Köylerde Boş Zamanları Değerlendirme Köyümüzün Kaderi", *a.g.e.*, ss. 32-48

zursuzluğun, ruhsal rahatsızlıkların, patalojik vakaların, ruh-akıl dengesizliklerinin, anominin, intiharın vb. ortaya çıkacağı muhakkaktır.

Modern zamanlarda çalışanlar veya işi olanlar, çalıştıkları veya iş yaptıkları belirli saatler dışında boş zamanlara sahip olmaları gerekirken, bilakis aldıkları ücretle karınlarını doyuramadıkları için sahip olmaları gereken bu boş zamanlarını da çalışarak geçirmek zorunda kalabilmektedirler. Bu durumda onlar, düşünecek, kendilerini dinleyecek ve kendilerine gelecek zamanlardan yoksun duruma düşmektedirler. Kendileri boş zamandan mahrum bırakılır ve gittikçe makinalaştırılırken, başka bazı kesimler daha çok boş zaman kazanmakta, daha çok boş zaman geçirmekte, ama gerçekten boş geçirmektedirler. Bir başka açıdan ise işi olmayan ve dolayısıyla bütün zamanları çalışanlara nisbetle boş olan işsiz kitlenin boş zamanlarla ilişkisinin karmaşıklığı ve muğlaklığı hususu, günümüzün önemli problemlerinden birini teşkil etmektedir. Bu işşiz kesim, işleri olmamakla birlikte, yani fiilen ve fiziksel anlamda mesaili ve düzenli bir iş yapmaktan yoksun olmakla birlikte, esasen yine de yukarıda ifade etmeye çalıştığımız manada boş zamana da sahip değillerdir. Karınlarını doyurmak için bir işe sahip olmadıkları gibi karınlarını doyurmak için bir işe sahip olamamanın verdiği sıkıntı ve stres yüzünden içinde bulundukları boş zamanları, anlamlı geçirememelerine ek olarak kendileri için büyük bir eziyet ve yük haline gelen zamanlar olarak yaşamak durumunda kalmaktadırlar zorunlu olarak. Böylece pek çok insan kendilerini dinleyecek, kendileriyle başbaşa kalacak, iç-kontrolde bulunacak, kendilerinin farkında olacak zamanlar anlamında boş zamanlara sahip olamamaktadır.

Vurgulanmalıdır ki modern kapitalist zihniyette, çalışma saatleri dışında kalan, düşünme eyleminden yoksun olarak dinlenme, eğlenme, hatta hayatını yaşama zamanları anlamında kullanılan boş zamanlar, bu anlamıyla çalışmanın veya benzer bir

şey yapmanın insan için çekilmez ve adeta kötü olduğu hususunu içermektedir. İnsanlar, yeryüzünü imar etmek, orada adaleti tesis etmek vb. önemli konular için, daha doğrusu kendi iyilikleri için gönüllü olarak, yürekten çalışmaları, üzerlerine düşen sorumluluğu yerine getirmeleri gerekirken ne yazık ki modern zamanların kapitalist anlayışında sırf bedensel olarak düşünülen ve öylece dikte ettirilen çalışmayı içselleştirememekte, dolayısıyla hayatını adeta tutsaklık olarak gördüğü çalışma ve de özgürlük olarak gördüğü -her ne kadar bugün özgürlük olmasa da- boş zaman şeklinde ikiye bölmekte, dolayısıyla kendisini parçalamakta, kendi varlığında potansiyel olarak var olan kol/bilek -beden gücü-, kafa/zihin ve gönül birliğini bozmakta; böylece kafa/zihin ve gönülden ırak bir şekilde sadece kol gücüyle iş yaparken, iş saati dışındaki zamanını da eğlenme ve dinlenme adı altında amaçtan yoksun, başıboş, tüketimci, israfçı bir şekilde harcama yoluna gidebilmektedir. Çağdaş Batı kapitalizminde Urry'nin ifadesiyle "gerekli olan insanlar, gelecek için tasarruf yapmaktan çok tüketen, çalışmaktansa boş zamanın keyfini çıkaran ve kimliklerinin çalışmaktan daha çok tüketimden türevlendiği "hedonistler"dir."[520] Sonuçta bütün zamanını boş olarak geçirmek durumuna düşen insan, kendini büyük bir boşluğa bırakmaktadır aslında.

Modern zamanlarda boş zamanı daha iyi anlayabilmek için modernitenin zaman anlayışına bakmakta yarar bulunmaktadır. A. Giddens'ın sözleri bu konunun anlaşılmasına katkıda bulunacak nitelikte görülebilir:

"Modernliğin dinamizmi, *zaman ve uzamın ayrılmasından* ve toplumsal yaşam içinde kesin bir zaman-uzam "dilimlendirmesini" sağlayacak biçimlerde yeniden birleşmelerinden; toplumsal sistemlerin "yerinden çıkarılması (disembedding)"ndan (bu, zaman-uzam ayrılmasıyla ilgili etmenlerle sıkı ilişkisi olan bir olgudur) ve toplumsal ilişkilerin, bireylerin ve toplumların

520 J. Urry, *a.g.e.*, s. 287

eylemlerini etkileyen sürekli bilgi girdilerinin ışığında *düşünümsel olarak düzenleme ve yeniden düzenleme* sürecinden kaynaklanmaktadır. Modernlik ile zaman ve uzamın dönüşümü arasındaki sıkı bağlantıyı anlamak için işe modernlik-öncesi dünyadaki zaman-uzam ilişkileriyle ilgili bazı farklılıkları göstererek başlamalıyız. Bütün modernlik-öncesi kültürler zaman hesaplama biçimlerine sahiptiler. Örneğin takvim, yazının bulunuşu gibi toprağa dayalı devletlerin ayırt edici bir özelliğiydi. Fakat gündelik yaşamın, kuşkusuz toplumun çoğunluğu için temelini oluşturan zaman hesabı, zamanı daima uzama bağlıyordu ve genellikle kesinlikten uzak ve değişken oluyordu. Kimse o günün tarihini diğer toplumsal ve bölgesel işaretlere bakmadan söyleyemezdi. "Ne zaman," hemen hemen evrensel olarak, ya "Nerede" ile ilişkilendirilirdi ya da düzenli doğal olaylarla tanımlanırdı. Mekanik saatin icadı ve nüfusun neredeyse tamamına yayılması (başlangıcı, on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar uzanan bir olgudur) zamanın uzamdan ayrılmasında çok önemli bir olaydı. Saat, "boş" zaman için günün "dilimlerinin" (örneğin "çalışma günü") kesin olarak belirlenmesine imkan sağlayacak biçimde niceleştirilmiş tek biçimli bir ölçü belirtiyordu.

Zaman, mekanik saatle ulaşılan ölçü birliğinin toplumsal örgütlenmede de karşılığını bulmasına kadar hep uzam (ve yer) ile ilişkilendirildi. Bu değişikliğin tamamlanması, modernliğin yayılmasıyla çakışarak yüzyılımıza kadar sürdü. Bu olgunun temel yönlerinden biri de takvimin dünya çapında standartlaşmasıdır. Şimdi herkes aynı tarih ölçüsünü kullanıyor; örneğin "2000 yılı"nın yaklaşması küresel bir olay haline gelmiştir. Değişik "yeni yıllar" birarada varlıklarını sürdürmelerine karşın, bütün evrensel niyet ve amaçlara uygun bir tarih ölçüsü kapsamı altına sokulmuşlardır. İkinci bir özellik ise zamanın bölgelerden bağımsız standartlaştırılmasıdır. Ondokuzuncu yüzyılın son kısmında bile aynı devletin değişik bölgelerinde farklı "zamanlar" vardı. Devletler arasındaki zaman söz konusu olduğunda durum daha da karmaşıklaşıyordu.

"Zamanın boşaltılması" büyük ölçüde, "uzamın boşaltılması" için bir önşarttır ve böylece, öbürü üzerinde nedensel bir önceliği vardır. Çünkü (...) zaman üzerinde eşgüdüm uzam denetiminin temelidir. "Boş uzam"ın gelişimi, *uzam*'ın *yöre*'den ayrılması ile anlaşılabilir. Bu iki kavram arasındaki farkı vurgulamak önemlidir; çünkü sıklıkla biri diğerinin eşanlamlısıymış gibi kullanılırlar. "Yöre" en iyi biçimde, coğrafi olarak konumlandırılmış toplumsal eylemin fiziksel ortamına işaret eden mekan fikri ile kavramsallaştırılır. Modernlik öncesi toplumlarda uzam ve yöre yaygın olarak çakışır; çünkü insanların çoğu için toplumsal yaşamın uzamsal boyutları birçok açıdan "mevcudiyet"le, yani yerel etkinlikle belirlenir. Modernliğin ortaya çıkışı uzamı, herhangi bir yüzyüze etkileşim durumundan konum olarak uzak, "orada olmayan (absent)" kişiler arasındaki ilişkileri geliştirerek, gitgide yöre'den koparıp atar. Modernlik şartlarında yöre, artan bir biçimde *düşselleşir*. Bunun anlamı, mekânların, oldukça uzak toplumsal *etkilerden* adamakıllı etkilenerek biçim kazanmasıdır. Mekânı yapılandıran yalnızca görünürde olup bitenler değildir. Mekânın "görünür biçimi", onun doğasını belirleyen uzaklaşmış ilişkileri örterek saklar.[521]

Ortaçağ'ın zaman boyunca eşzamanlılık kavrayışının yerini -"Benjamin'den ödünç alacak olursak- "homojen ve içi boş zaman" fikri aldı. Burada eşzamanlılık, deyim yerindeyse çaprazlama (*transverse*) zamandır; zamanları keserek işleyen ve işareti, haber ya da vaat ve gerçekleşmesi değil, saat ve takvimle ölçülen zamansal raslantı ve çakışmalar olan bir eşzamanlılık...[522]"

Homojen ve içi boş bir zamanda takvim boyunca ilerleyen bir sosyolojik organizma fikri, tarihte aşağı veya yukarı doğru ilerleyen kütlesel bir cemaat olarak tasarlanan modern ulus fikrinin

521 A. Giddens, *a.g.e.*, ss. 22-24. Ayrıca bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., İstanbul 1993

522 *A.e.*, s. 363

çok açık bir benzeşidir. Bir Amerikalı, kendi yurttaşlarından ancak bir avuç içi kadarının, adını bilebilir. Herhangi bir anda ne yapmakta oldukları hakkında en ufak bir fikri bile yoktur. Ama kendisiyle ortak ve eşzamanlı faaliyetlerinin sürekliliğine güveni tamdır.[523]

2.3. Boş Zamanları Değerlendirme

2.3.1. Boş Zaman Aktiviteleri Tipolojisi

Boş zamanın çeşitli özellikleri dikkate alınarak boş zaman eylem ve etkinlikleri tipolojisi geliştirilebilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi her insan veya toplum boş zamanlarını farklı şekillerde kullanabilir. Her kişinin, grubun veya toplumun boş zamanını kullanma şekli, kişisel özellikleri, içinde yaşadığı çevre, içinde bulunduğu coğrafi şartlar, tâbî olduğu kültürel değerler, inanç/inançlar, düşünceler vb. durumlarına göre değişir. Yaş, kültür seviyesi, aile durumu, mesleği, zevk anlayışı, konut durumu, ekonomik imkanları, olaylara bakış açısı, boş zamanı değerlendirme noktasında önemli etkenlerdir. Kabul edilebilir bir gerçektir ki çocuğun boş zaman aktiviteleri, yetişkininkinden farklı form, içerik ve özelliklere sahip olur. Bekar erkek, aile babasından daha çok zamana; sinema, tiyatro, kahvehane gibi yerlere daha çok gitme imkanına sahiptir. Arkadaşlarıyla daha sık buluşur, kazandığı paranın daha büyük bir miktarını boş zamanı değerlendirmede, eğlencelerde harcayabilir. Bir gencin eğlenceleri bir yaşlınınkine göre daha farklı ve daha hareketli olur. Bir erkek, bir kadından farklı boş zaman etkinliği gerçekleştirebilir. Şehir insanının boş zaman değerlendirme biçimi ve anlayışı[524] köyde yaşayan insanınkinden farklıdır. İşçinin boş zamanı, işi dışında kalan zamanlarda kır gezintileri, balık tutma, spor yapma, evde ufak tamir işleri yapma, sinema ve tiyatroya gitme şeklinde olabilir. Büyük kitlelere hitab eden sinema, tiyatro, basın, radyo, te-

523 *A.e.*, s. 41

524 Bkz. E. Tatlıdil, "a.g.m.", ss. 385-395

levizyon gibi eğlence ve boş zaman değerlendirme araçlarının başlıca müşterisi, işçiler, memurlar ve orta sınıftır. Burjuva sınıflarda maddî refah ve kültür düzeyi, boş zamanı değerlendirmede başlıca belirleyicidir. Sporcunun boş zamanı belki de spor dışındaki etkinlikler olacaktır. Politikacı, boş zamanlarını belki de siyasal çevresine bağlı olarak değerlendirecektir. Bir din adamı boş zamanını yalnız kalarak, kitap okuyarak, düşünerek, ailesiyle gezinti yaparak değerlendirecebileceği gibi dinini yayma biçiminde de değerlendirebilir. Bazı kişi ve gruplar, boş zamanlarını, askerî oyunlar oynayarak değerlendirirken,[525] bazıları bilgi yarışmaları düzenleyerek değerlendirebilir.

Bazı toplumlarda boş zaman faaliyetleri çalışma düzeninden bağımsızlaşmamış ve örgütlenmemiş, yani kurumlaşmamışken bazı toplumlarda tersi bir durum söz konusudur. Mübeccel Kıray'a göre dışa kapalı geleneksel toplumlarda boş zaman faaliyetlerinin en belirgin özelliği, çalışma zamanlarından farklılaşmamış ve örgütleşmemiş olmasıdır. Toplumumuzdaki kadın-erkek ayrımı bu durumu daha iyi vurgular. Kadınların yaygın biçimlenmemiş ve fakat daimî faaliyetlerini ziyaretler, erkeklerinkini ise kahveler oluşturur. Tabii bunlar, bugünün sanayileşmiş toplumlarının tam bir boş zaman faaliyeti gibi farklılaşmış değildir.[526]

Bunların dışında ve bunlarla ilintili olarak çeşitli açılardan bakarak tipolojiler yapılabilir. Boş zaman etkinliklerinden bir kısmı eve yönelik olabileceği gibi bir kısmı da topluluğa yönelik olabilir. Boş zaman aktiviteleri bireysel olabileceği gibi toplumsal da olabilir. Bazı boş zaman aktiviteleri kamu örgütlerince, bazıları ise özel kuruluşlarca gerçekleştirilir. Bazıları kurumlarda (okul, kilise, camii gibi) bazıları kurum dışında yapılır. Bazıları aktif (spor, müzik, ibadet icra etme), bazıları ise pasif (radyo dinleme, televizyon izleme vs. gibi) aktivitelerdir.

525 M. Naîmâ, *a.g.e.*, c. I, s. 57

526 Mübeccel B. Kıray, *Değişen Toplum Yapısı*, Bağlam Yay., İstanbul 1998, s. 57

Sürelerine göre boş zaman tipolojisi de yapılabilir: Çocukluk dönemi, yıllık izinler ve emeklilik olmak üzere uzun süreli boş zamanlar ve akşam vakitleri, hafta sonları ve kısa süreli tatiller gibi kısa süreli boş zamanlar.

Dumazedier'in boş zaman tipolojisinde ise beş ayrı kategori bulunmaktadır: Spor, yürüyüş, yüzme, seyahat gibi fiziksel boş zaman eylemleri, güzel sanatların çeşitli branşlarıyla ilgilenme gibi sanatsal boş zaman etkinlikleri, evde yapılan çeşitli el işleri, el sanatları vs. gibi pratik işlerle geçirilen boş zaman faaliyetleri, okuma gibi entellektüel boyuta sahip boş zaman aktivitesi ve eğlence, ziyaretler v.s. gibi toplumsal boş zaman etkinlikleri.[527]

Nash'ın tipolojisi'ne göre boş zaman etkinlikleri sıfır altı aşamadan başlamak üzere altı tipten oluşmaktadır: Sıfır altı-topluma karşı eylemler (suç, suçluluk): 0-incitme veya zarar verme (aşırılıklar), 1-eğlenme (edilgen katılım, can sıkıntısına çare), 2-duygusal katılım (beğenen kişi), 3-etken katılım (rol oynama, modelin kopye edilmesi) ve 4-yaratıcı katılım (model yapıcı).[528]

Ayrıca mesleklere göre; işçi, memur, akademisyen, öğrenci, asker, polis, çiftçi, madenci,[529] politikacı gibi meslek sahibi kategorilerinin boş zamanları değerlendirme etkinlikleri farklı farklı olabileceği gibi, ekonomik duruma göre zenginin, fakirin, orta tabakanın vs. farklı boş zaman etkinliklerinden de bahsedilebilir. Aynı şekilde evlilerin ve bekarların farklı boş zaman değerlendirme etkinlikleri olabileceği gibi yaş durumuna göre, çocukların, gençlerin, yetişkinlerin ve yaşlıların boş zaman faaliyetleri farklılık arzedebilir. Kentte yaşayanların boş zaman etkinlikleriyle köyde yaşayanlarınki farklı olacağı gibi dünyanın çeşitli yerlerinde, sözgelimi Doğu'da değişik, Batı'da değişik veya ülkelere

527 Dumazedier, *Sociology of Leisure*, ss. 99-104

528 B. Jay Nash, *Philosophy of Recreation and Leisure*. New York 1960, ss. 89-96'dan M. Tezcan, *a.g.e.*, ss. 25-26

529 Madencilerin boş zaman aktiviteleriyle ilgili olarak bkz. Sevinç Özen, *Sanayi Kasabasında Yaşambiçimi ve Aile Yapısında Meydana Gelen Değişmeler -Soma Örneği-*, Ege Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İzmir 1991, ss. 184-193

göre, meselâ, Amerika, Almanya, İngiltere, Fransa, Türkiye, Çin, Japonya, Hindistan vb. her ülkede değişik değişik boş zamanları değerlendirme tiplerinden bahsedilebilir.

Bunların dışında dindarlık düzey ve durumlarına göre de boş zaman tipolojisi yapmak mümkün olabilir. Dindar bir insanın boş zamanı, dinsellikle, dinsel faaliyetlerle, din ile bağlantılı olarak geçerken, dindar olmayan insanın boş zamanı profan eylemlerle dolabilir. Çok dindar olan bir insanın boş zamanıyla az dindar insanın boş zamanı arasında da bir takım farklılıklar olacağı açıktır. Bir tarikat mensubu veya bir sufî ile tarikat mensubu olmayan bir dindarın boş zamanı birbirinden ayırdedilebilir. Tarikat mensubu olmayan kişi, boş zamanını tarikat alanının dışında değişik bir takım faaliyetlerle geçirebilirken tarikat mensubu, tarikatının ilkeleri doğrultusunda boş zaman faaliyetinde bulunacaktır. Tarikat mensubu sözgelimi, boş zamanlarını zikrullah ile, gizli veya açık, sesli veya sessiz zikir çekerek, zikir meclislerine katılarak değerlendirebilir. Bu noktada bir çalışmadan elde edilen bir bulguya atıfta bulunmak yararlı olabilir.[530]

Benzer bir biçimde sözgelimi bir fundamentalistin boş zaman aktivitesi ile fundamentalist olmayan birinin boş zaman aktivitesi birbirinden farklı olacaktır. Bir gelenekselcinin boş zamanı değerlendirme biçimi ile bir modernistin değerlendirme biçiminin de birbirinden farklı olacağı açıktır.

Bütün bu tipolojilere rağmen belirtmek gerekir ki boş zaman, boş zaman olma ve boş zamanı değerlendirme noktasında evrenseldir.

---

530 Bir araştırmaya göre, Karadeniz Ereğli'sinde yaşayan Nakşibendiler, boş zamanlarını zikrullah ile değerlendirmektedirler. Zikrullah, onlara işlerinin daha hafif gelmesini sağlamaktadır. Çünkü böyle yaparak kendilerini rahmânî bir korumanın altında hissetmektedirler (Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29/30, Bahar-Yaz 1985, s. 19)

2.3.2. Oyun ve Boş Zamanlar

Boş zaman ve oyun aynı şey değillerdir. Fakat ikisi de "iş" değil, iş-karşıtıdırlar.[531] İşte tam da bu noktada boş zamanla oyun birbirleriyle ilişkilidirler. Oyun, boş zamanlarda oynanır. Dolayısıyla oyun, boş zaman aktiviteleri içinde yer alır. Hatta aslında boş zaman denildiğinde çoğu insan için ilk akla gelen oyundur. Oyun denildiğinde her ne kadar ilk akla gelen çocuklar olsa da esasen oyun her yaştan insanı ilgilendiren[532] bir fenomendir. Zira yaşı ne olursa olsun her insan, yaşına göre oyun oynar. Hatta makro düzlemde hayatın bir oyun olduğu da söylenebilir. Kur'an'da dünya hayatının bir oyun ve oyalanma olarak ifade edilmesi[533] de buna bir anlamda işaret ediyor olabilir. Hayatın oyun olması, geçiciliğine ve de oyunun önemsenmesi ve kurallarına göre oynanması gerektiğine delalet eder. Fakat burada sözü edilen oyun, kuşkusuz hayatın bir kısmını ilgilendiren, insanların özgürce, belli kurallar çerçevesinde serbestçe, eğlenerek icra ettikleri aktivitedir.[534] Belirtmek gerekir ki bu manada oyunda da belli kural ve normlar geçerlidir.

İnsan, bir bakıma oyun oynayan varlık olarak da tanımlanabilir. Oyun, hayatta kalmaya yönelik değildir. Hayatta kalmakla bir ilgisi varsa o da hayatta kalmayı, hakkında hayal kurmaya ve peşinde koşmaya değer kılmasıdır.

Oyun özgürdür. Zoraki, emirle oyun olmaz, oynanmaz.

Oyun "gereksiz"dir. Oyun ciddidir, ama ciddi olduğunda da gerçek için değildir, gerçekmiş gibi oynanır, onu gerçekten ayıran bu sankiliğidir.

---

531 G. R. Leslie - R. F. Larson- B. L. Gorman, *Order and Change*, New York University Press, London-Toronto 1972, s. 620

532 Bkz. P. L. Berger-T. Luckmann, *a.g.e.*, s. 39. Krş. S. Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*. Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, Beyrut 1995, s. 192; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 1, Dâru Sâdır, Beyrut 1990, s. 739

533 6/En'am. 29-32, 70; 29/Ankebut, 64; 47/Muhammed, 36; 57/Hadîd, 20; 5/Mâide, 57-58 vd.

534 Oyunun değişik tanımları için bkz. M. Tezcan, *a.g.e.*, s. 115

Oyunun bir zil, düdük veya bir bitiş çizgisi, perdenin açılıp kapanmasıyla kesinlikle belirlenmiş başı ve sonu vardır.

Oyun yeniden başlatılabilir, tekrarlanabilir.

Oyun, kurallarıyla oynanır. Her oyun kendi kurallarını belirler. Aslında oyun, kurallardan oluşur zaten. Bu yüzden insanlar, oyunu kurallarına göre oynarlar.[535]

Çocukların okul öncesi hayatı, oyunla kuşatılır. Dolayısıyla çocuklar, okul öncesi boş zamanlarını oyunla değerlendirirler. Çocukların okul dönemlerinde ise oyun, boş zamanlarının bir kısmını içerir. Yetişkin insanlar ise boş zamanlarının bir kısmını oyuna ayırarak eğlenirler.

Çocuklar, oyun oynayarak kişilik kazanır, bedensel ve zihinsel gelişimlerine katkı sağlar, sosyalleşir, ruh sağlığında denge elde eder, sanat sevgisi kazanır, kişilik özelliklerini açığa çıkarır, öğrenme sürecine girer, hayatın kurallarını öğrenir, yarışmasını öğrenir.[536] Oyun vasıtasıyla bu kazanımlar, esasen değişik tonlarıyla büyüklerde de gerçekleşir.

Boş zamanlar bağlamında oyunla ilgili olarak vurgulamak gerekir ki oyun, her zaman anlamsız veya amaçsızca yapılan eylemleri ifade etmez. Oyun, belli kriter, plan ve programlar çerçevesinde yapılması durumunda çok verimli sosyal ve psikolojik kazanımlar sağlar. Örneğin boş zamanında satranç oynayan insanlar, bir yönüyle sosyal ilişki ve etkileşim kanalıyla sosyolojik kazanımlar elde ederken, bir yönüylede düşünme, mantık yürütme, dinlenme, eğlenme, matematiksel üretimde bulunma gibi psikolojik ve kognitif kazanımlar elde eder. Yine örneğin futbol, voleybol, hentbol, karate, yüzme gibi bir takım sportif faaliyetler de oyun kapsamında değerlendirilebilir ve bunlar, insanların bedensel, ruhsal ve sosyal yönleri açısından olumlu işlevler görürler.

535 Z. Bauman, *Postmodern Etik*, ss. 207-209

536 Bkz. *a.e.*, ss. 116-118

2.3.3. Boş Zamanlar ve Tatil

Öğrenciler için yarı yıl ile yaz tatilleri önemli boş zaman dilimlerini ifade etmektedir.

Öğrencilerin tatillerini çeşitli biçimlerde geçirdikleri ifade edilebilir. Sömestri tatili, kısa olduğu için daha çok dinlenme, eğlenme, seyahat ve ziyaret biçiminde gerçekleşirken yaz tatili, uzun olması nedeniyle daha farklı ve değişik biçimlerde değerlendirilebilmektedir. Ekonomik durum itibariyle dar gelirli olan ailelerin çocukları, yaz tatili kapsamındaki zamanlarda tarımcılık, amelelik, işçilik, işportacılık, seyyar satıcılık vb. yaparak ailelerine katkıda bulunur veya gelecek öğretim yılı için öğretim harçlığı biriktirirler. Bu tür öğrenciler için bir yaz tatili kavramından söz etmek zor görünmektedir.

Bazı öğrenciler aileleriyle birlikte tatil köylerinde, yaylalarda tatil yaparak, dinlenip eğlenerek tatil zamanlarını geçirirler.

Bazı öğrenciler, zamanın bolluğundan istifade ederek yaz tatili boyunca kitap okur, entellektüel yönlerine katkıda bulunurlar.

Bazı öğrenciler ise yaz tatili boyunca özel bir program izlemeksizin yaşadığı bölgede serbestçe tatillerini geçirir ve okullarının açılmasını beklerler.

Öğrencilerin bir kısmı da dağcılık ve kamp yaparak yaz tatillerini geçirirler.

Türkiye'de din eğitimi bağlamında konuya yaklaştığımızda, pek çok ailenin, çocuğunun, yaygın eğitim kurumlarından Kur'an kurslarında ve Câmilerde Kur'an öğrenmesini ve din eğitimi almasını tercih ettikleri görülür.

Bir kısım öğrenci de yaz tatilini yabancı dil kursuna, üniversiteye, fen ve anadolu liselerine hazırlık gibi kurslara giderek görece boş zaman veya yarı boş zaman faaliyetinde bulunmayı tercih ederler.

Özetle öğrenciler yaz tatillerini çeşitli biçimlerde değerlendirirler.

Tatil bağlamında boş zamandan söz edildiğinde öğretmenlerden de söz etmek mümkündür. Tatil zamanlarında öğrencilerle birlikte öğretmenler de boş zaman elde ederler. Bu vesileyle öğretmenler, gerek memleketlerine gitmek, gerek çeşitli ziyaretler ve turistik gezilerde bulunmak, gerekse bir takım tatil merkezlerine gitmek üzere seyahatlere çıkarlar. Türkiye gerçeğinde, özellikle de İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük kentlerde öğretmenlik yapanlar, aldıkları maaşla geçinemedikleri için yaz tatillerinde ek iş yaparak veya bildikleri alanlarda özel dersler vererek zamanlarını geçirirler. Bu durumda boş zamanlarında bu işleri yapmakla birlikte yaptıklarının bir boş zaman faaliyeti veya aktivitesi olduğunu söylemek güç olmaktadır.

Modern zamanlarda tatil olgusunun ayrı bir yaşam alanı ve zamanı olduğu görülmektedir. Bugün boş zamanlar içinde tatil ayrı bir yere sahiptir. Öğrenciler için belli zamanlar tatil zamanlarıdır, ama tatili kelimenin tam anlamıyla asıl yaşayan, değerlendiren ve zamanlarının bir kısmını, örneğin yılın bir ayını, on beş gününü, iki ayını vs. işlerine ara vererek tatil mekanlarında geçirenler, sosyo-ekonmik düzeyi yüksek olan birey, aile, grup veya topluluklardır. Bunların bir kısmı, günümüzde uluslar arası seyahatleri de kapsayan uzun mesafeli yolculuklar yaparak belli tatil merkezlerinde "büyük" paralar harcayarak tatil yapmaktadır.

2.3.4. Boş Zaman Mekânları Olarak Kahvehaneler

Toplumsal hayattan ayrı düşünülemeyecek olan *zaman* ve *mekân*, kökleri tarihte bulunan toplumsal faaliyet, ilişki ve etkileşimlerde yerimizi tayin etmemizi sağlayan başlıca araçlar arasında yer alırlar. Bu ikisini, onlarla ilgili uygulamaya bakarak incelediğimiz zaman, birbiriyle olan ilişkilerini ve sıkı bağantılarını da daha kolay kavrarız. Zaman ve mekân, sosyal eylemlerin ve kurumların belirli tiplerini temsil eden kavramsal sembollerdir. Zaman ve mekân, insanların, zaman ve mekân içindeki belli nok-

talara ya da bu noktalar arasındaki mesafelere göre yerlerini belirlemelerini temin ederler.[537]

Bu çerçevede düşündüğümüz zaman, kahvehanelerin boş zamanlar açısından çok önemli mekânlar olduklarını söyleyebiliriz. Burada zamanı ifade eden boş zaman ile mekânı ifade eden kahvehaneler buluşmaktadır. Genel olarak toplumumuza bakıldığında, hemen her kesim ve sınıftan insanın kahvehane kültürü olduğu söylenebilir. Türkiye'de kahvehaneye gitme alışkanlığı hem kırsal hayatta hem de kent hayatında yaygındır.

İnsanlar boş zamanlarında kahvehaneye giderek sohbet eder, çeşitli oyunlar oynar, eğlenir, birbirleriyle iletişim kurar ve aralarında dayanışmanın oluşmasına katkıda bulunurlar. Kahvehaneler kısmen, bu özelliklerinin yanısıra çeşitli sohbet, konuşma, tartışma, nispeten gazete ve kitap okuma gibi faaliyetlerin de yapıldığı merkezler olma özelliği taşımaktadırlar. Kahvehanelerin bu olumlu işlevlerinin yanında esasen olumsuz bir takım işlevleri de bulunmaktadır. Bunlar kısaca, zaman israfı, işten uzaklaştırmak, tembellik, kamplaşmalara neden olmak, meslek edinmeyi önlemek gibi çeşitli şekillerde kendini gösterirler.[538]

Batı'da da kahvehaneler, boş zamanları değerlendirmede önemli işlevler icra ederler. J. Habermas'ın verdiği bilgilere göre 18. yüzyılın ilk on yıllık döneminde Londra'da 3000'den fazla kahvehane mevcuttu. Kahvehanelerde bilimsel tartışmalar yapılmakta, yazarlar biraraya gelip sohbetler, müzakereler, sanat ve edebiyat faaliyetleri yapmaktadırlar.[539]

2.3.5. Boş Zaman ve Tüketim

Teknolojik gelişmelerin sebep olduğu, niceliksel olmaktan çok niteliksel değişikliklerin en önemlilerinden biri, üretimden tüketime doğru gerçekleşen ekonomik bir geçiş olayıdır. Bu geçi-

537 N. Elias, *a.g.e.*, s. 132

538 Bkz. M. Tezcan. *Boş zamanların Değerlendirilmesi Sosyolojisi*, ss. 158-159

539 J. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, ss. 100-102

şin gündelik hayatın ekonomisinin karakteri üzerindeki sonucu, sadece bolluk veya zenginliğin değil, ayrıca boş zamanın miktarının da artmasıdır. Her çeşit üretken emeğin üretim için harcadığı zaman giderek azalmaktadır. Buna karşılık özel hayat için ayrılan zaman süresi günbegün uzamaktadır. Bu durum, çoğu insanın zaman bütçesinin[540] değişimini beraberinde getirmişir.[541]

Kısaca endüstri devriminden sonra giderek artan teknolojik oluşlar nedeniyle çalışma saatleri de aynı oranda belli mücadelelerin de etkisiyle azaltılmış ve dolayısıyla ona karşılık boş zamanlar artmıştır. Ancak *kapitalist zihniyet*, boş zamanları da kendi kontrolüne alma yönünde önemli mesafeler kat etmiş görünmektedir. Kapitalizm boş zaman alanlarının kendisi için ne denli önemli olduğunu keşfederek, boş zamanları tüketim zamanları haline çevirmiş ve böylece kapitalizm boş zamanı bir yandan sistemin işleyişi için gerek duyduğu çalışmayı yeniden üretmede, bir yandan da boş zaman alanını bir tüketim alanı ve boş zaman faaliyetlerini de bir tüketim nesnesine indirgemekle boş zamanı kendi lehinde kullanıma açık alan haline getirmiştir.[542] Boş zamanlar giderek artan bir şekilde temeli ev olan faaliyetler üzerinde odaklandıkça, tüketim mallarına olan ihtiyaç da yeniden canlanmış; giysi ve araç-gereçle ilgili daha çok fırsat doğmuştur. Böylece başlangıçta dinlenmek üzere ortaya çıkan boş zaman, çılgınca tüketimin yapıldığı ve kapitalizm çarkının dönmesinde en etkin faaliyetlerin yürütüldüğü alan olmuştur.[543]

Yer yer yukarıda da işaret edildiği gibi modern toplumlarda boş zaman adeta tüketim zamanları olarak algılanmakta ve öyle değerlendirilmektedir. Bugün itibariyle *tüketimsiz boş zaman*dan sözetmek istisnaî durumların dışında hemen hemen müm-

540 Zaman bütçesi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. G. Pronovost, *a.g.e.*, ss. 74-84

541 P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul 1985, ss. 210-211

542 Ö. Aytaç, "a.g.m.", s. 346

543 Boş zaman-tüketim ilişkisi hakkında bkz. Z. Arslantürk-T. Amman, *a.g.e.*, ss. 304-307; M. Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, ss. 36-41

kün görünmemektedir. Esasen boş zamanın boş zaman olarak değerlendirilmesi için mutlaka tüketime gidilmesi, para harcanması, yani boş zamanın mutlaka bir tüketim faaliyeti olması gerekmez. Fakat *gösterişçi tüketim*in yaygınlık kazandığı, kapitalizmin belirleyici bir konumda olduğu modern toplumlarda, parasız, tüketimsiz bir boş zaman değerlendirimi söz konusu olamamaktadır. Boş zamanı olup da parası olmayan insanların veya grupların boş zaman faaliyetinden bahsedilemez bir duruma gelinmiştir.[544] Çalışma saatlerinin gittikçe azaldığı ve buna karşın boş zamanların gittikçe arttığı modern endüstri veya postendüstri toplumlarında, boş zamanlar da tüketimle gittikçe daha fazla özdeşleşmektedir.

Bu noktada boş zamanların değerlendirilmesiyle ilgilenen birçok iş adamı, belli ekonomik kurum, kuruluş veya şirketler, daha çok tüketim için üretime dönüştürebilmek amacıyla boş zamanlarla ilgilenmektedirler.[545]

Gerçekten de bugün boş zaman üzerinde odaklanan yeni tüketim araçlarının önemi, modern tüketimin büyük kısmının boş zamanla ilgili olduğunu göstermektedir.[546]

2.3.6. Boş Zaman Sınıfı (Aylak Sınıf) ve Gösterişçi Boş Zaman

Modern zamanlarda boş zamanlar bağlamında işaret edilmesi gereken fenomenlerden biri, boş zaman (aylak) sınıfıdır. Avrupa'da uzun bir dönem toprak sahiplerinin bir boş zaman sınıfı veya *aylak sınıf* oluşturdukları görülür. Bunlar toprak mül-

544 Bkz. M.Usta-M.S.Doğan-M.Amman. "Eğitimli Dindarın Serbest Zaman Kurumu". *Din Eğitimi Araştırmaları*, Sayı: 7, Yıl: 2000, s. 38

545 Bu çerçevede krş. Nuri Kodamanoğlu, "Boş zamanları Değerlendirme Semineri Açış Konuşması", ss. 1-3; V. Nedim Tör, "Takdim Konuşması", ss. 4-5; İsmet Giritli, "Gençlik ve Boş Zamanları Değerlendirme", ss. 6-11. Bkz. M. Tezcan, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, ss. 309-310

546 George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, Çev. Ş. Süer Kaya, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000, s. 250

kiyetini ellerinde bulundurmak suretiyle yaşama ve çalışma hakkını kendilerine bir ayrıcalık diye verdikleri başka insanlardan bu ayrıcalıklara karşı para alırlar. Bu toprak sahipleri aylaktırlar. Görüldüğü gibi bunların aylaklığı başkalarının emeği sayesinde mümkün olabilmektedir. B. Russel, bunların en istemeyecekleri şeyin, başkalarının da onlar gibi aylak kalması olduğunu ifade etmektedir.[547]

İlkçağ Yunan filozofu Platon da boş zamanın, yaşamlarını kazanmak için çalışmak zorunda kalanlar arasında değil, farklı geçim araçlarına sahip olan veya geçimlerini devlet kanalıyla sağlayanlar arasında bulunacağını söylemekle bir boş zaman sınıfına atıfta bulunmuş olmaktadır.[548]

The Theory of The Leisure Class adlı eserinde Amerika'lı sosyolog Thorstein Veblen tarafından kullanılıp geliştirilen boş zaman sınıfı (leisure class) kavramı,[549] 19. yüzyılın ikinci yarısında ABD'deki üst sınıfların belli bir katmanını ifade etmektedir.[550] Veblen'e göre bir boş zaman sınıfının doğuşu, mülkiyetin doğuşuna tesadüf etmiştir.[551] Burjuvalar arasındaki farklı tipte aylakları inceleyen Veblen söz konusu kitabında, ABD'de işveren sınıfı içindeki aylak bir kesimin temsil ettiği, gösterişçi tüketim yapan, asalak bir aylak sınıfın varlığından bahseder. Eserde bu aylak seçkin sınıfın, modern işletmelerin Amerika'nın sanayileşmesi sırasındaki rekabetçi mücadelesinin ürünü olduğu iddia edilir. Mutlak mülkiyet, bu seçkin kesimi, Veblen'in toplumların sürekli teknolojik gelişimi için zorunlu saydığı emek harcama içgüdüsünden ayırmış, onun yerine, üyelerini, statülerini kamusal alanda sürekli ve göze batan biçimde göstermeye iten, Veblen'in

547 B.Russel, *Aylaklığa Övgü*, s. 10

548 Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, Routledge, London 1999, ss. 123-124

549 Bkz. Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory*, 2. bs., Houghton Mifflin Company, Boston 1981, ss. 391-392

550 D. Jary-J. Jary, *a.g.e.*, s. 274; E. Mutlu, *a.g.e.*, s. 48

551 D. Martindale, *a.g.e.*, s. 391

gösterişçi tüketim (conspicuous consumption) olarak nitelediği bir sürecin içine sokmuştur. Aylak kesimin içine girdiği bu süreç, hava atan davranışlar ile servet ve mal israfını kapsamına alan hedonizmin bir biçimidir. İşte Veblen, bu kendine özgü hedonizm biçimini ifade etmek üzere *gösterişçi boş zaman* terimini kullanır. Ona göre boş zaman masraflı olmasına rağmen görülemez bir şeydir ve hiçbir *özel statü avantajı* getirmez. Bu nedenle boş zaman toplumun ilgisini çekebilmek için hem savurganca hem de herkesin rahatça görebileceği bir biçimde, örneğin kumarhaneye gidip kumar oynayarak veya seyahat kıyafetleri, spor gereçleri ve zenginliği, statüyü simgeleyen benzeri şeyleri kullanarak değerlendirilmelidir. Veblen boş zamanın bu şekilde değerlendirilmesini alaya alarak polemik yapıcı bir tarzda eleştirmiş, bu elit kesimin, toprak sahipleri, burjuvazi ve sonradan görmeler gibi birbirinden farklı unsurları biraraya getirdiğini ileri sürmüştür.[552]

Bertrand Russel da boş zaman fenomenini, aylak sınıf düzleminde ele almakta, insanlığın gelişmesinin kentli aylak sınıfa borçlu olduğunu ifade etmekte ve fakat özellikle premodern Avrupa toplumlarında halkın sürekli çalışması pahasına boş zaman kazanan *azınlık boş zaman-aylak sınıfını* da insanları çok çalıştırdıkları için eleştirmektedir.[553]

2.3.7. Boş Zaman Toplumu

Boş zaman toplumu (leisure society) bünyesinde işin birincil merkeziliğini kaybettiği toplumu ifade etmek için kullanılmaktadır. 19. yüzyıldan beri muhtelif yorumcular, "boş zaman toplumu"nu, az bir anlam kesinliği ve tutarlılığıyla birlikte/içiçe kullanmışlardır. 20. yüzyılın ikinci yarısında yazarlar tarafından post-endüstriyel toplum gibi diğer bazı terimlerle bağlantılı olarak kullanılmıştır. Bu yazarlar, ortalama ücretli çalışma saatleri-

552 G. Marshall, *a.g.e.*, ss. 49-50

553 Bkz. B. Russel, *Aylaklığa Övgü*, ss. 12-24

nin düşmesinin, bu gibi toplumlarda boş zaman için daha büyük bir yer açacağını öne sürmüşlerdir.

Boş zaman toplumu kavramı yüksek bir şekilde tartışılmaktadır. Modern endüstri toplumunda çalışmaya geçmiştekinden daha az zaman ayrılması şeklindeki temel fikir, birçok yönden ve boş zamanın pre-endüstriyel toplumlarda hayatın merkezî bir parçası olduğu biçimindeki hem karşılaştırmalı ve hem de tarihsel kanıt iddiası yönünden tartışılabilir.[554]

Otomatik üretimin çalışma hayatında gittikçe daha geniş uygulama imkanı elde etmesiyle birlikte çalışma sürelerinde bir azalma ve buna karşılık tatil ve boş zaman sürelerinde bir artış gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bugünün çalışmaya dayanan modern makine toplumu, belki de giderek çalışmadan çok dinlenme, tatil ve boş zamana dayanan bir toplum olma yolundadır. Fakat çalışmanın kazanç, üretim ve tabiatıyla tüketim için bir zorunluluk olduğu ve dolayısıyla toplumun belli kesimlerinin mutlaka çalışmak zorunda olduğu ve buna bağlı olarak kapitalist zihniyetin güçlü bir varlık gösterdiği sürece genel olarak bütün toplum kesimlerinin boş zamanı paylaşmasına olumlu bakmayacağı düşünüldüğünde, bunun çok zor olduğu, hatta mümkün olmadığı da ortadadır.

2.3.8. Boş Zaman, Düşünce, Bilgi ve Medeniyet

Esasen boş zamanlar, yukarıda da işaret edildiği gibi ilk etapta çağrışım yaptığı gibi boş ve amaçsız geçirilmesi gereken zamanlar olarak algılanmamalıdır. Boş zamanlar sosyal hayatın idamesi, toplumların toplum olarak ayakta kalabilmeleri için iyi değerlendirilmesi gereken, özgürce ve rahatça ama bireysel ve sosyal bilinçle yaşanılması elzem olan zamanlardır.[555] Aslolan gündelik hayatın önemli bir yanını oluşturan boş zamanları düşünerek, sorgulayarak, ölçüp biçerek geçirmektir. Nitekim boş

554 D. Jary-J. Jary, *a.g.e.*, ss. 274-275

555 M. Tezcan, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, s.304

zamanlar, boş geçirilmesi gereken zamanlar olarak anlaşılmadığı içindir ki toplumda boş zaman değerlendirme grupları[556], çeşitli dernek veya vakıflar, kulüpler ve hatta devletler söz konusu zamanların kendi anladıkları doğrultuda iyi geçirilmesi için çaba sarfetmekte, bu yönde çalışmalar yapmaktadırlar. Şu halde boş zaman, başıboş, bomboş, lüzumsuz ve yatarak geçirilmesi gereken bir zaman değil, tam tersine rahat ve özgür bir kafa ile düşünülmesi, bir amaç etrafında geçirilmesi gereken zamandır.[557]

Bu çerçevede boş zamanın medeniyet için önemli bir zaman dilimi olduğu söylenebilir. Boş zamanlar, sahip olduğu manevî, düşünsel kültürel vb. içerik unsurlarından dolayı derin düşünceye sahip olmada, bilgi elde etmede, medeniyetin kurulması veya devam etmesinde önemli işlevler görürler. İnsanlık tarihinde yapılan bazı keşiflerin, bazı icatların, alınan bazı kararların arkasında boş zamanlarda ortaya konan çabaların yattığı bilinmektedir. Dolayısıyla medeniyetin en azından bazı boyutlarının, sanatın, bilimlerin, derin düşünmenin, kitapların, felsefenin vs. boş zamanlarda gösterilen çabaların büyük katkılarıyla gerçekleştiği[558] söylenebilir.

Eski Yunan düşüncesinde de boş zamanla bilgelik, filozofluk, derin düşünme ve intellect arasında ilişki kurulmuş; sözgelimi Platon ve Aristoteles, düşünmek ve hikmet yolunda mesafe katetmek ve mutluluğu elde etmek için boş zamanın gerekli olduğuna işaret etmişlerdir.[559]

Cevdet Paşa da, cemiyetin en üst derecesi olarak kabul ettiği medeniyet ve devletin varlığı ile boş ve serbest zaman arasında ilişki kurar.

---

556 J. Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s.195

557 Bkz. Amiran Kurtkan. *Sosyolojik Açıdan Eğitim Yolu İle Kalkınmanın Esasları*, İÜY., İstanbul 1977, ss. 42-43

558 Bkz. B. Russel, *Aylaklığa Övgü*, ss. 21-22 vd.

559 B. Russel, *History of Western Philosophy*, ss. 157-158, 192; J. R. Kelly, "a.g.m.", s. 623

"Cem'iyyet-i mezkûrenin 'alâ derecesi dahî medeniyyet ya'ni devlet ve saltanat mertebesidir ki bir devletin sâye-i hıfz u harâsetinde yekdiğere gadr u ta'dîdden ve a'dâ ve ağyâr-ı endişesinden azâde olub bir tarafdan ihtiyâcât-ı beşeriyyelerini tahsîle ve bir tarafdan dahî kemâlât-i insâniyelerini tekmîle meşğûl ve âmâde olurlar. Şöyle ki def'-i mezerret ve celb-i menfe'at dâiyesi insanda bir emr-i cibillî olub ba'zen bir maksadda bir nice kimselerin emel ve arzuları müttehıd ve müzâhim oldukda başlu başlarına kalsalar yekdigere gadr itmek istediğinden ve ba'zen dahî bir maslahat-ı umûmiyyede bir cem'iyyet ile diger cem'iyyetin beyninde bittab' münâzeât u muhârebât vâkî olageldiğinden her kes hukûk-ı zâtiyye ve umûmiyyesini cânib-i hukûmete tevdi' ile ânın hükm u himmetine râzî olarak levâzim-i kemâlât-i insâniyye tahsîline meydân-ı ferâğat bulurlar. Ve ol millet sınıf sınıf ayrılub kimisi zirâat ve ticâret ve kimisi umûr-u mülkiyye ve askeriyyede hidmet ider. Ve ulûm u sanâyi' kuvvetiyle yüz kişinin havâyic–i zarûriyyesini on kişi hâsıl etmeğe ve müddet-i medîde zarfında hâsıl olabilecek mevâd az vakit zarfında husûle gelmeğe başlayub ol milletin evkâti havâyic–i zarûriyye tahsîlinden fazla kalarak ve işbu fazla vaktler dahî hasâis-i kemâliyye-i insâniyye tekmiline masrûf olarak levâzim-i hazeriyyet ve medeniyyet günden güne bu nisbet üzre müterakkî olub gider....."[560]

Özetle boş zamanların, anlamlı, planlı ve programlı olarak değerlendirilmesi durumunda medeniyete katkı sağlayacağı, aksi halde, yani boş ve anlamsız geçirilmesi durumunda, medeniyetin zayıflaması, hatta çökmesine giden çizginin oluşmasına yol açabileceği çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir ve/veya edilebilir.[561]

560 Cevdet Paşa, *Tarih-ı Cevdet*, c.1, s. 16

561 Bu noktayı İbn Haldun'un tavırlar nazariyesindeki üçüncü tavırla karşılaştırmak bakımından bkz. Ibn Haldun, *Mukaddime*, Tah. Derviş el-Cüveydî, 2. bs., el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996, ss. 163-165, 171-172, 256-257 vd.

2.3.9. Boş Zaman ve Kadın

Boş zaman, cinsiyet temelinde zaman tipleştirmesi konusunda da belirttiğimiz gibi kadının emeği açısından ayrı bir özellik taşımaktadır. "Ev hanımı" statüsünde olan, başka bir ifadeyle mesleği "ev hanımlığı" olan kadınlar, özellikle İstanbul, Adana, Ankara, İzmir, Diyarbakır gibi büyük kentlerde evlerinde, toplumun çeşitli kesimlerince, bahusus erkekler ve işverenlerce bir bakıma tamamen "boş zaman" olarak değerlendirilen evdeki zamanlarını çalışarak üretime katkıda bulunurlar. Mesela konfeksiyon atölyelerinin bazı işlerini yaparak, dantel işleyerek, halı dokumacılığı yaparak vs. ev zamanlarını harcarlar. Türkiye'nin İstanbul, Diyarbakır kentlerinde, Amerika Birleşik Devletleri'nin Louisiana Eyaleti'nin başkenti Baton Rouge'da yaptığımız gözlemlerde, ev gezilerinde bu durumu yakından görme imkanımız olmuştur. Meksika ve Hindistan gibi ülkelerde de benzer durumlar söz konusudur. Hatta bugün kadınlar, elektronik ortamda ticari faaliyette bulunmakta, bilgisayar kanalıyla satışlar yapmaktadır. Tabii ki evde harcanan emeğin ücret karşılığı, görece oldukça düşüktür. Kadınlar çocuklarını, özellikle de kız çocuklarını da yanlarına alarak evlerinde erkekler ve işverenlerin yaklaşımıyla bir tür boş zaman etkinliğinde bulundukları için "bedavadan" para kazanmaktadırlar. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak da kadın, ucuz emekle çalışmaktadır.

Boş zaman ve kadın bağlamında tüm kadınlar evdeki zamanlarını çalışarak geçirmezler. Kadınlar, günümüzde dikkat çekici bir biçimde evlerinde bir araya gelir, partiler yaparlar. Bazen biraraya gelen kadınların gündemi, dedikodu olur. Dedikodu, kadınların temel uğraşlarından biridir. Kadınların en önemli sohbet malzemelerinden biri erkeklerdir. Erkekleri konuşur, ayrıca onlara karşı nasıl bir strateji geliştirecekleri konusunda tartışırlar. Bazen siyaset konuşurlar. Bazen entelektüel sohbetler yaparlar. Bazen de hanımların bir araya gelişleri din amaçlıdır.

3. Boş Zamanlar ve Din

3.1. Boş Zamanların Aşkın Karakteri ve Din

Boş zaman bütünüyle farklı bir düzene sahiptir. Boş zaman insana, dinlenmesi, sakin bir kafayla düşünüp olayları değerlendirmesi, eşyanın önemini dikkate alması ve önemli eylemleri gerçekleştirmesi için ekonomik üretimin sosyal matriksini ve rutin sosyal görevleri *aşma* imkanı verir. Toplumun bizzat kendisi, *değerler hiyerarşisi* vasıtasıyla, insanın sosyal sıradan isteklerinin ötesine geçme vakarına sahip olduğu hükmünü verebildiği ve tanıyabildiği için böyle bir sosyal kategori mümkündür. Nitekim J. Peiper, boş zaman kavramının kapsamına felsefî, dinî ve estetik eylemleri ve aşk ve ölümün etkisini veya içinde insanın dünyaya olan ilgisinin sarsıldığı diğer bazı tarzları dahil eder. Bütün bu temel eylem biçimleri insana sıradan dünyanın çemberini yarıp aşkın boyutlara ulaşma imkanı verme müştereğinde sahip oldukları güç sebebiyle doğal olarak birbirlerine aittirler.[562]

O halde boş zaman, insanın en yüksek kuvvetleriyle samimiyet ve sebep-gaye yönünden bağlantılı olan faaliyetlerde harcanan zaman olarak görülebilir. Bu faaliyet veya eylemlerde, bireyin en dolu *öz-gerçekleştirim* ve *öz-kavrayış*ından başka hiç bir amacı yoktur. Bu insan kemalinin somut olarak neyi gerektirdiği ve kemal başarısını ne gibi faaliyetlerin daha da ilerlettiği gibi hususlar, kültürel tanımın kapsamına giren konulardır. Bu yüzden sosyolojik düzlemde, insan mükemmelliğinin normları, örneğin ister Hıristiyan, isterse Marksist olsun herhangi bir toplum için geçerlidir ve ideal normun engellenmeden ve tüm dikkati vererek takibi için kullanılabilen zaman, boş zamandır.[563]

Bu çerçevede boş zaman-din ilişkisi üzerinde durmakta fayda bulunmaktadır. İnsanların yaşamlarında hayatî bir güç olan, insanoğlunun hayatında önemli roller üstlenen, insan akivitesini dikkate değer bir ölçüde etkileyen ve bireyin gündelik eylem ve

562 Bkz. J. Peiper, *Leisure: The Basis of Culture*, New York 1952

563 J. R. Kelly, "Leisure", s. 624

faaliyetlerinde olduğu gibi grup yaşamında da derin etkisi bulunan köklü bir kurum olarak dinin,[564] doğal olarak boş zaman kurumu ile ilişkisi söz konusudur.

İşin ve boş zamanın birbirinden kesin olarak ayrımlaşmadığı, boş zamanları değerlendirmenin kurumsallaşmadığı eski ve pre-modern toplumlarda dinin, boş zaman değerlendirme ile içiçe olduğu söylenebilir. Bu toplumlarda oyunlar, festivaller, danslar, törenler, şarkılar, şiir gibi faaliyetlerde dinî biçimler önemli bir yer tutmuştur.[565]

Reform Hareketi'yle varlık sahnesinde yerini alan Protestanlığın da önemli etkileriyle ortaya çıkan kapitalizm, endüstri devriminin başlangıç zamanlarında *Protestan ahlâkı*nın etkisiyle çalışmaya ayrı bir önem vermiş ve dinin etkisiyle çalışmaya verilen bu önem, boş zamanın olumsuzlanmasına yol açmış ve sonuçta boş zaman, çok sınırlı bir biçimde var olmuştur. Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde belirttiği gibi Protestanlıkta Tanrı'nın şanını yüceltmenin yolu, günün her dakikasına hakkını veren, bir düzen ve disiplin içinde çalışmakla yerine getirilebilir.

Hıristiyanlık'ta, sözgelimi özellikle Protestanlık'ta zamanı boşa harcamak, en büyük günah olarak telakki edilir. Eğlence, lüks, fazla uyku, boş konuşma vb., ahlaken suçtur. O halde zamanı en iyi şekilde çalışarak değerlendirmek bir zorunluluktur.

Farklılaşmanın, kurumlaşmanın, sekülerleşmenin damgasını vurduğu modern toplumlarda ise hayatın pek çok alanında olduğu gibi genel olarak zaman konusunda, özelde ise boş zamanları değerlendirmede de bir dünyevileşme söz konusudur.[566] Fakat bu demek değildir ki din tamamen rafa kaldırılmış veya etkisini yitirmiştir. Din etkisini boş zamanlar çerçevesinde çeşit-

564 V. S. Sweedlun-G. M. Crawford. *Man in Society*. c. 1. s. 130

565 M. Tezcan, *Boş Zamanların Değerlendirilmesi Sosyolojisi*. ss. 45-49

566 Bkz. Johannes Fabian, *Zaman ve Öteki*. Çev. Selçuk Budak. Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999. s. 21 vd.

li biçimlerde sürdürmektedir. Dindar insan, tüm zamanlarında olduğu gibi boş zamanlarında da dindarlığına uygun bir biçimde faaliyet göstermektedir.[567]

Ayrıca boş zamanların gittikçe hayatın büyük bir kısmını işgal etmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıkabilen hedefsizlik ve bu hedefsizliğin getirebildiği olumsuzluklar karşısında din önemli bir panzehir olarak işlev görmekte ve bu noktada da *din-boş zaman ilişkisi* kendini göstermektedir.

Modern endüstriyle birlikte üretim teknolojisinin hızlı bir biçimde gelişmesi, fert ve toplumlara büyük bir boş zaman kazandırmıştır. Boş zamanın bu şekilde çokluğu karşısında ortaya çıkabilecek bir hedefsizlik; anlamsızlık, hiçlik ve stresi besler. Bu durumda din, boş zamanları amaçlı bir biçimde değerlendirmede önemli bir fenomen olarak ortaya çıkmakta ve insanların huzurlu bir biçimde boş zaman geçirmelerine vesile olmaktadır.

Nitekim boş zamanların insan hayatında son derece önemli olduğu günümüzde, dinî grup, dernek ve kurumların, din tebliğcilerinin, din davetçilerinin bu gerçeği de dikkate alarak boş zamanları değerlendirmek, boş zamanlarında özgürce ve sakin bir şekilde düşünen, hareket etme imkanı bulan insanlara mesajlarını ulaştırmak için yoğun çaba harcadıkları görülmektedir. Bu noktada Hıristiyanlık söz konusu olduğunda kiliselerin, misyoner teşkilatlarının, çeşitli dernek ve örgütlerin, rahip ve papazların, diğer kilise görevlilerinin, hatta Papanın boş zamanların değerlendirilmesi ve boş zamanlarda eğitim yönünden birçok işlevlere sahip oldukları, kiliselerin programlarına boş zaman değerlendirme eylemlerini aldıkları bilinmektedir. Kilise, boş zaman etkinliklerinin dinî uygulamaya katkıda bulunacağı düşüncesinden hareketle üyelerine ve üyeleri olmayanlara boş zaman etkin-

567 Bu önermenin geçerliliğini gösteren uygulamalı bir araştırma için bkz. M.Usta-M.S.Doğan-M.Amman. "Eğitimli Dindarın Serbest Zaman Kurumu", *Din Eğitimi Araştırmaları*, Sayı: 7, Yıl: 2000. ss. 35-75

likleri düzenleyerek insanların dinle ve kiliseyle alaka kurmalarını veya ilgilerini sürdürmelerini sağlar.[568]

J. Atkinson, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan Tanrı'nın istirahatiyle[569] ilgili âyeti boş zaman için model olarak öne sürmekte; "Ve yedinci gün tanrı istirahat etti. Daha iyi bir model olabilir mi?"[570] demektedir.

İslam söz konusu olduğunda ise, cami imamlarının, müezzinlerin, çeşitli dini vakıf ve derneklerin, çeşitli öğrenci kulüplerinin, tarikatların, cemaat ve grupların, camilerin, çeşitli dini etkinliklerin, sözgelimi konferans, panel, açıkoturum, sohbet, kurs, piknik, gezi, kamp vb. organizasyonların boş zamanların değerlendirilmesinde önemli fonksiyonlar gördükleri söylenebilir.[571] Bu çerçevede gençlere boş zamanlarında camilerde din eğitimi verilmesi, dinî musikinin geliştirilmesi, İslam sanatlarının yaygınlaştırılması gibi olaylar da İslam-boş zaman ilişkisi konusunda işaret edilmesi gereken hususlardır.

İslamiyet-boş zaman ilişkisinde değinilmesi gerekli bir konu da Türkiye'de yaz tatillerinde öğrencilere yönelik düzenlenen Kur'an kursları ve din eğitimi faaliyetleridir. Bilindiği gibi yaz tatillerinde isteyen aileler belirlenen yaştaki çocuklarını Kur'an öğrenmesi ve din eğitimi alması için Kur'an kurslarına ve câmilere göndermektedirler.

Dinlerin boş zaman faaliyetleri çerçevesinde zikredilebilecek önemli hususlardan biri de boş zaman dinî seyahatleridir. İnananlar, boş zamanlarında ibadet amacıyla veya salt ziyaret amacıyla çeşitli seyahatler düzenlerler. Sözgelimi ziyaret amacıyla insanlar, dinî merkezleri görmek amacıyla ülke içi ve ülke dışı çeşitli yerlere seyahat edebildiği gibi ibadet amacıyla cum'a, cu-

568 M. Tezcan, *a.g.e.*, ss. 56-57

569 Bkz. Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, 2/3

570 J. Atkinson, *a.g.e.*, s. 259

571 Bkz. M. Tezcan, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, ss. 309-310

martesi veya pazar günü ünlü, tarihî bir kiliseye veya meşhur, tarihî bir camiye gidebilirler.

Din ile boş zamanlar ilişkisi çerçevesinde işaret edilmesi gereken önemli bir husus, dinin de bir boş zaman uğraşısı olarak algılanıp algınmadığı konusudur. Dinin özel alanlara çekildiği, yani özelleştirildiği, çalışma hayatı ve kamusal alandan soyutlandığı ve çalışma saaatlerinin dışında cami veya kilise gibi ibadet yerlerine gidildiği gibi hususlar gözönünde tutulduğunda dinin de sanki bir boş zaman faaliyeti gibi algılanabildiği ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede şu sorular sorulabilmektedir:

Acaba "din, kendini öbür boş zaman uğraşılarına benzer türde duygusal canlılık öneren bir hayat tarzı ve anlam kompleksi olarak sunmak zorunda mıdır?" "Modern Batı toplumlarında eğilim dinin, tüketim kültürünün herhangi bir hayat tarzı gibi piyasada satın alınan özel bir boş zaman uğraşısı haline gelmesi doğrultusunda mıdır?"[572]

3.2. Din, Özel Alan ve Boş Zamanlar

Endüstri toplumunun ortaya çıkışınının en önemli sonuçlarından biri, özel alan denilebilecek bir olgunun varlık sahnesinde değişik bir biçimde yerini almasıdır. Bu, bireyin iştirak ettiği ve çeşitli gönüllü ilişki türleriyle kendini gerçekleştirmesinin veya tatmin etmesinin umulduğu ekonomik, siyasal vb. alanlardan ayrı bir toplumsal hayat alanıdır. *Özel alan*[573] olgusu, hem yapısal hem de sosyal-psikolojik uzanımlara sahiptir. Yapısal olarak özel alan, toplumsal kontrolün en azından nisbeten gevşediği ve bireyin kendi hayatını biçimlendirmede hatırı sayılır bir esnekliğe sahip olduğu alandır. Sosyal-psikolojik bağlamda ise özel alan, kültürel olarak kendini gerçekleştirme ve kişisel tatmin sahası olarak tanımlanmıştır. İşinde oldukça sıkı bir kontrol altın-

572 Bu ve benzeri sorular için bkz. M. Featherstone, *a.g.e.*, ss. 186-187

573 Bkz. Hannah Arendt. *İnsanlık Durumu*. Çev. B. Sina Şener. İletişim Yay.. İstanbul 1994. ss. 98-105 vd.

da tutulan ve işini amaçtan ziyade araç olarak gören kişi gönüllü ilişkilerini seçmede önemli bir beceri gösterecektir ki kendisi olsun. Özel alan kişi için büyük toplumsal kurumların (örneğin ekonominin) baskıcı, anonim, parçalı ilişkilerinden daha sahici ve hakiki kabul edilir.

Gönüllü birliktelikler alanı olarak özel alan, Gehlen'in tabiriyle eksik kurumlaşmış, yani kuvetli yapılaşmamış etkinliklerle dolu, yaptırımlardan ziyade uzlaşımlarla desteklenen ve kesin kuralları zayıf bir alandır. Fakat bu durum özel alanın, herhangi bir kuruma sahip olmadığı anlamına gelmez. Özel alanın en önemli kurumlarından biri, boş zamanları değerlendirme kurumudur.[574]

Modern zamanlarda toplumsal alanla mahremiyet alanının birbiriyle karıştığı ya da kutuplaştığı söylenebilir. Bu karışma ya da kutuplaşma ile birlikte, aile, sermaye oluşumu işlevlerinin yanısıra yetiştirme ve eğitim, koruma, kollama ve rehberlik, hatta temel gelenek ve yön tayini işlevlerini de giderek yitirme noktasına gelmiştir. Böylece özel alanın bakiyesi olan aile de kamusal statü aracılığıyla özel niteliğinden uzaklaştırılmaktadır. Öte yandan aile, tamamen gelir ve boş zaman tüketicisi, kamusal olarak güvence verilmiş tazminat ve yardımların alıcısı konumuna gelmektedir.

Kamusal alanla özel alan arasındaki alışveriş ilişkisinin özel alan aleyhine değiştiği söylenebilir. Özel alanın, büyük ölçüde işlevlerinden arındırılmış ve otoritesi zaafa uğratılmış bir küçük ailenin iç çemberlerine hasr edilmesi, sadece görünüşte mahremiyetin mükemmelleşmesinden başka bir şey değildir. Zira özel şahıslar, mülk sahibi olarak üstlendikleri bağlayıcı rolden bağlayıcı olmayan boş zaman alanındaki salt özel role çekildikleri ölçüde, kurumsal olarak güvencelenmiş bir aile içi alanın şemsiyesi altında bulunmadıkları bu konumlarında, yarı kamusal mercilerin direkt etkisine girerler. Boş zaman davranışı, yeni ala-

574 Peter L. Berger, "Dini Kurumlar", ss. 123-124

nın görünüşteki yapay özel oluşunu, yani beyan edilen içselliğin derunilikten uzaklaşmasını anlamak için anahtardır. Bugün mesleğin özerkleşmiş alanı karşısında kendini boş zaman sahası olarak ayıran alan, gerçekte bir zamanlar insanların sahici özel alanı olan alanın yerine geçerek özel alanı adeta özel olmaktan çıkarmaktadır.[575]

Belirtmek gerekir ki Zijderveld'in de dediği gibi modern devlet, varlığını ve egemenliğini devam ettirebilmede işlevsel olması için özel hayat olarak görceli bir boş zaman tanıyabilmekte ve bireyin bu yolla egemen ideolojiye eklemlenmesini kurumsal bir zemine oturtabilmektedir.[576]

Modern zamanlarda sekülerleşmenin etkisiyle *dinin kurumsal özelleşmesi* gözönünde bulundurulduğunda din-boş zamanlar ilişkisinin önemi anlaşılmaktadır.[577] Belli kurumlardan uzakta kalan din, özel alanlardan önemli birini teşkil eden boş zamanla yakından ilgilenmektedir. İş, görev, sorumluluk ve uyku gibi zorunlu faaliyetlerinden geri kalan zamanlarını değerlendirmek isteyenlerden bazıları, sahip oldukları bu özel alan ve zamanlarında din ve dini kurumlarla irtibat kurmakta, din ve dindarlığın içinde yerlerini almaktadırlar. Özel alanlara itilmekle karşı karşıya kalan din de doğal olarak kendi varlık alanı olarak gördüğü bir özel alan kurumu olan boş zamanları değerlendirme kurumunu devreye sokmakta ve dindarlarla dindar olmayanların boş zamanlarını değerlendirme faaliyetlerine girişmektedir. Burada dinin, toplumun durumunu dikkate alarak ona göre kendini var kılma mücadelesi yaptığı görülmektedir.

Dinî dernek, vakıf, cemaat veya otoriteler, boş zamanlarda dindarlar veya dine eğilimli olan kimseler için özel geziler, programlar, sohbetler, konferanslar tertip ettikleri gibi ibadet yapmak için belli özel yerler seçmektedirler. Örneğin İzmir'de ya-

575 Bkz. J. Habermas, *a.g.e.*, ss. 270-280

576 A. Zijderveld, *Soyut Toplum*, Çev. C. Cerit, Pınar Yay., İstanbul 1985

577 P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 204-205 vd.

şayan ve hafta içi günlerini hızlı bir çalışma temposuyla geçiren işçi veya memurlar için, çeşitli dini çevreler, bir boş zaman etkinliği olarak, cumartesi günü sabah namazını kılmak üzere Eyup Sultan Camii'ne bir seyahat ve o çerçevede bir program yapmaktadırlar. Bu ve benzeri boş zaman etkinliklerinin, boş zamanlarda kişilerin veya grupların dinle birlikte var olarak dinlenme ve eğlenmelerini sağlamak, sevap kazanarak zamanlarını harcama bilinciyle haz duymalarını temin etmek, insanın dindarlık duygusunun canlanmasına neden olmak, kişiyi gruba bağlamak, dinî yapı ile ferdin bağlarını güçlendirmek gibi pek çok işlevi olduğu açıktır.

Bu bağlamda sonuç olarak bireysel ve toplumsal, sübjektif ve objektif yönleriyle din, pek çok kültürel, sosyal, tarihî, bireysel, siyasal vb. işlevinin[578] yanısıra boş zamanlar için de işlevselliğini göstermekte; boş zaman faaliyetleriyle insanların biraraya gelmelerinde, kaynaşıp bütünleşmelerinde, sosyal yönlerinin artmasında işlevsel olmaktadır.

3.3. Boş Zaman ve İslam

78/Nebe', 9-11'den, İslâm'ın genel manada geceyi dinlenme zamanı, geceleyin uyumayı dinlenme ameliyesi ve gündüzü de geçim için çalışma zamanı olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu girizgahtan sonra İslâmî bağlamda boş zaman fenomeni, daha net anlaşılabilir.

Arapça'da boş zamanın karşılığı; boş kalmak, boşalmak, boş olmak, bitirmek, tamamlamak, yönelmek, kastemek, ölmek gibi

578 Dinin işlevleri hakkında bkz. Betty R. Scharf. *The Sociological Study of Religion*. Hutchinson University Library, London 1970, ss. 73-93; Wouter F. A. Van Beek, "Cultural Anthropology and the Many Functions of Religion". *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Ed. Frenk Whaling. Mouton Publishers, Berlin 1984, ss. 265-275; Peter L. Berger, "Toplumsal Kurumlar", ss. 80-89 vd.

anlamlara gelen[579] f-r-ğ kökünden türemiş ferâğ ve ferâğat kelimeleridir. Şu ayette bu anlamı görmek mümkündür:

"Ey ins ve cin topluluğu, sizin için boş vaktimiz olacak."
(55/Rahman, 31)

İnşirah sûresinin 5-8 numaralı ayetleri, İslamî bağlamda boş zamanın anlaşılmasında önemli ipuçları sunmaktadır:

"Demek ki zorlukla beraber bir kolaylık var.
Evet o zorlukla beraber bir kolaylık var.
Boş kaldığın (ferâğat ettiğin) *zaman*
hemen yorul ve Rabb'ine rağbet et."

Ayetlerde geçen ferâğat ile rağbet arasındaki anlam ilişkisi önemlidir. Bir ferağat var, bir de rağbet. Bir şeyden ferâğat ederek Allah'a yönelmek emredilmektedir. Ferâğatta işle iştiğal etmeyi bırakıp boş kalmak manasının yanısıra bir işe, bir nesneye, bir şeye kast ve ahenk eylemek,[580] yönelmek, ferâğat etmek, özveride bulunmak gibi anlamlar da mevcut. O halde Kur'an, Peygamber'e ve müslümanlara *ferâğatta rağbeti* emretmektedir.

Bu durumda müslümanın, ferâğ zamanında, ferâğatta bulunması, istirahat etmesi gerektiği, ferağ zamanında kendini Allah'a adaması, ferağ zamanında fâriğ olup insanlar için özveride bulunması, bağışlayıcı ve hoşgörülü olması, boş zamanının kıymetini bilerek hareket etmesi ve boş zamanını bir fırsat zamanı olarak görüp anlamlı kılması gerektiği zımnen anlaşılmaktadır.

Elmalı'lı M. Hamdi Yazır'ın ibadet, çalışma, gayret ve terakki çerçevesinde bu ayetlerle ilgili yorumu şöyledir[581]:

579 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 8, ss. 444-445

580 Mütercim Asım, *Kâmûs Tercemesi*, c. 3, s. 499

581 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 8, Eser Neşriyat, byy., ty., s. 5925

"O halde boşaldığın vakıt -ya'ni her usre bir yüsür müekkeden mevcud olduğu için bir vazîfeden, bir ibadetten fariğ olup bir üsürden bir yüsre geçtiğin, biraz dinlendiğin, meselâ aldığın vahyi tebliğ eylediğin, feraizini iyfa ettiğin vakıt yine yorul- İş bitti diye rahata düşüp kalma da yine zahmet ihtiyar edip diğer bir ibadet için kalk, çalış, yorul, farz bittiyse nâfileye geç, namaz bittiyse duâya geç, ki yüsür de tezâyüd etsin, şükürde devam etmiş olasın. Nasab, ma'lûm ki teabdir. Yüsür atalete sâık olmamalı sa'ye müşevvık olmalıdır ki onun üzerine de diğer yüsür terettüb ederek *terakkî*[582] hasıl olsun. Ya'ni ve ancak rabbına o halde rağbet et. -Her ne umarsan ondan um, ondan berideki esbab-ü ilelde veya gayelerde tevakkuf edip kalma, başka maksada bağlanma da bütün mesâında ancak ona teveccüh et, mütemâdiyen ona doğru yürü, ona doğrul, bütün lütûf ve minnet onundur. Onun için sade ni'mete ve esere rağbet ile kalmamalı, ni'metten mün'ımi görüp hep ona doğru yürümeli, onun için çalışmalıdır. Gaye-i murad odur."

Müfessirler, başka bir ifadeyle yorumlayıcılar, ayetler hakında çeşitli yorumlar yapmışlardır[583]: "Boş kaldığın zaman" ifadesini, namazdan (Beydâvî, Celâleyn), farz namazdan (Râzî), tebliğ veya cihaddan (Beydâvî, Nesefî), dünya işlerinden (İbn Kesîr, Râzî, Zemahşerî, Ebu's-Suûd, Süleyman Ateş), muharebeden (Râzî) vb. boşaldığın zaman şeklinde izah etmişlerdir.[584]

Ayetler, kulun durumuna uygun olanın, zamanını ibadetle doldurması veya sorumluluğu altında olan dünya işlerinden bo-

---

582 İtalik bize aittir.

583 Ayetlerle ilgili çeşitli yorum ve rivayetler için bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîl-i Ayeti'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, c. 15, ss. 298-300; Fahru'r-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 2. bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Tahran ty., c. 32, s. 32

584 Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3. bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989, c. 4, s. 562; Zemahşerî, *Keşşâf*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty., c. 4, s. 222; en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, Dâru'l Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1988, c. 3-4, s. 366; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, Dâru'ş-Şurûk, Kâhire ty., c. 6, s. 3930; Balıkesirli Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 5. bs., c. 3, s. 965; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, Yeni Ufuklar Neşriyet (Milliyet), İstanbul 1995, c. 6, s. 3076

şaldıktan sonra ibadete yönelmesi olduğuna işaret etmektedir.[585] Başka bir ifadeyle bir ibadetten boşalınca başka bir ibadete rağbet etmeye, kolaylıkların ancak bu şekilde elde edilebileceğine ve zamanın boş ve anlamsız bir biçimde geçirilemeyeceğine işaret etmektedirler.[586]

7-8. ayetler, 5-6. ayetlerden ayrı olarak anlaşılamaz. 5-6. ayetlerde zorlukla beraber (veya zorluktan sonra) kolaylık olduğu iki kez vurgulanmıştır. Şu halde boş kalındığında hemen başka bir işe koyulunduğu zaman kolaylığın elde edilebileceği ortaya çıkmaktadır.

Ayet ve yorumlarından bir kaç önemli çıkarımda bulunmak mümkündür:1) İslâm'a göre boş zaman, boş geçirilecek bir zaman değildir.[587] Her halükarda zaman boşa harcanmamalı,[588] boş kalındığında zamanı dolu geçirmeli, yeni bir işe koyulmalıdır. İnsanlarla, hayatın işleriyle uğraşı bittiğinde, bütün benlik ve kalble Allah'a yönelmelidir. 7. ve 8. ayetler, 5. ve 6. âyetlerle birlikte düşünüldüğünde, bir işten çıkıp hemen başka bir işe koyulma, ibadetten ibadete koşma, boş zamanı "dolu" değerlendirme gibi yorumların geçerliliği daha iyi anlaşılacaktır. Zorlukla birlikte kolaylığın bulunduğunun vurgulanması, sürekli çalışmaya ve boş zamanı iyi değerlendirmeye delalet etmektedir. 2) Ayetlerde insan hayatının toplumsal ve ferdî yönlerine ve de sosyal ve bireysel faaliyetlerine de atıfta bulunulmaktadır. "Fârîğ olduğun zaman" ifadesini, insanlara karşı aslî görevini yerine getirdiğin zaman şeklinde anlarsak, bu ifadenin toplumsal yön ve aktiviteye işaret ettiğini de kabul ederiz. Bu toplumsal yöne karşın "yorul" ifadesiyle de bir bakıma ferdî boyut öne çıkmaktadır. Elbette sosyal görev ve sorumluluklar ifa edilecek, ama kendinle başbaşa kalarak da dinlenilecek, tefekkür edilecek, Rabb'e iba-

585 el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. c. 16, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997, s. 308

586 Fahru'r-Râzî. *a.g.e.*., c. 32, s. 7

587 Yümni Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*. Birleşik Yay., İstanbul 2000, s. 271

588 Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 4, s. 222

det edilecek, dualarda bulunulacak, istirahat edip enerji depolanacak, nefis muhasebesi yapılacaktır. Şu halde İslam'da ferdî ve sosyal iş ve ibadet içiçedir ve birlikte ifa edilirler. 3) Ayetlerden çıkarabileceğimiz bir husus da dinlenmenin, iş değiştirerek gerçekleşmesidir. Ayetler bir bakıma çalışarak dinlenmeye işaret etmektedirler.[589]

Burada işaret edilmesi gereken bir husus, ayetlerden, dinlenmeden, ara vermeden sürekli bedensel çalışma yapmak gerektiği gibi bir yorumun çıkamayacağıdır. İslam'da aslolan, zamanın boş, içeriksiz, anlamsız geçirilmemesidir. Dinlenme, belli kurallar çerçevesinde eğlenme, düşünme gibi çeşitli zihinsel ve fiziksel faaliyetler yapmak, bu ayetlerin anlamının dışında değildir. Önemli olan bütün bir hayatı anlamlı kılmak ve bu arada söz konusu faaliyetleri bir anlamlılık kapsamında yapmaktır. Bu anlamda bu tür faaliyetlerin, insanın işine, görevine katkıda bulunacağı açıktır.

Esasen İslam'ın boş zamanla ilgili yaklaşımını anlayabilmek için onun genel olarak zamana yüklediği anlama ve insana yüklediği sorumluluklara bakmak gerek.

İslam, insanın yaratılış amacının Allah'a kulluk etmek olduğunu bildirir.[590] O halde İslam'da boş zamanların da bu kulluğa uygun olarak geçirilmesi gerekmektedir. Boş zaman görece boş zamandır. Görece boş zamanda yapılan işlerin, dinlenmelerin, eğlenmelerin de İslam'ın ana prensip ve ilkeleri ışığında olması ve kulluk esasının dışına çıkmaması gerekmektedir.

İslam boş ve anlamsız geçirilecek bir boş zaman anlayışına sahip değildir. Kur'an ve İslam Peygamberi, zamanın asla amaçtan yoksun olarak geçirilmemesini ister ve emreder.

İnşirah suresindeki ayetlerden başka Kur'an'ın, bazı ayetlerde zamana ve zamana ilişkin bazı hususlara yemin etmesi, örneğin geceye, gündüze, kuşluk vaktine, fecre, asra kasemde bu-

589 İbrahim Canan, *İslâmda Zaman Tanzimi*. Cihan Yay., İstanbul 1985, s. 102
590 51/Zâriyat. 56

lunması[591], namaz, rüku ve secde vakitlerine atıfta bulunması[592], gece namazından söz etmesi[593], gece ve gündüzden sıklıkla bahsetmesi[594], gece ve gündüzü insanın emrine verdiğini zikretmesi[595] vb. hususlar da İslam'ın zamana verdiği öneme işaret olarak telakki edilebilir.

Asr sûresi, Kur'an'ın zamana ne kadar önem verdiğini açıkça ortaya koymaktadır:

"*Asra and olsun ki insan mutlak bir hüsran içindedir; ancak iman edip sâlih amel (iyi iş) işleyen, hakkı tavsiye eden ve sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır.*" (103/Asr, 1-3)

Sûredeki *asr* kelimesine müfessirler çeşitli anlamlar vermişlerse[596] de sûredeki bütün âyetler bir bütünlük içerisinde ele alındığında bu kelimeyi en genel manada, bütün anlamlarını içerecek şekilde zaman olarak anlamak mümkündür.

Asr kelimesini zaman olarak anladığımızda sûreyi şu şekilde yorumlayabilir veya anlayabiliriz:

Zaman ve tabiatıyla yaşam süresi, insan için çok değerli bir olaydır. Öyleyse insan, vaktinin kıymetini bilmeli, vaktini iyi değerlendirmeli, her an ömründen bir kısmının gittiğini hesab ederek, zamanı anlamlı geçirmeli, ibnulvakt veya ibnuzzeman[597]

---

591 89/Fecr, 1-5; 85/Burûc, 1-3; 103/Asr, 1-3; 92/Leyl, 1-2; 91/Şems, 3-4; 93/Duhâ, 1-2; vd. Yorum için bkz. Yusuf el-Kardâvî, *el-Vaktu fî Hayâti'l-Müslim*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985, s. 5 vd.

592 76/İnsan, 26; 20/Tâhâ, 130; 39/Zümer, 9; 32/Secde, 16; 3/Al–i İmran, 113; 51/Zâriyat, 16-18;17/İsrâ, 78; 2/Bakara, 37, 43, 45, 46; 7/A'raf, 205; 11/Hûd, 114 vd.

593 17/İsrâ, 79; 73/Müzzemmil, 1-7, 20; 51/Zâriyat, 17

594 3/Al--i İmran, 190-191; 14/İbrahim, 33 vd. 25/Furkan, 62; 24/Nur, 44

595 14/İbrahim, 33

596 Bkz. M. H. Yazır, *a.g.e.*, c. 9, ss. 6067-6067

597 İslâmî gelenekte ve tasavvuf düşüncesinde ibnu'l-vakt (sufî/harif, ibnu'l-vakttir), anahtar kavram ve ilkelerden biridir. Bkz. Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri 2*, Çev. Ahmet Çelik, İnsan Yay., İstanbul 1999, ss. 133-134; Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergâh Yay., İstanbul 1981, ss. 180-181; Frithjof Schuon, *İslâm'ı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, 2. bs., İz Yay., İstanbul 1996, s. 207; F. Schuon, *a.g.e.*, s. 203; Hâfız Ahmed Mâhir, *el-Muhkemu fî Şerhi'l-Hikem*, c. 1, Matbaa-i Ahmed İhsan, İstanbul 1323, s. 385. Bu noktada

olup bu dünya hayatında oyunu kurallarına göre, yaradılışına uygun bir biçimde yaşamalı, iman edip güzel amellerde bulunmalı, hak ve doğru olanı kabul edip iyi işler yapmalı, dünyevî hesaplarla kötülüğün, kötünün yanında yer almayıp hakkı ve sabrı vasiyetleşip tavsiye etmeli; aksi takdirde kesinlikle hüsran, kayıp ve ziyan içinde yer alacağını asla unutmamalıdır.

Kur'an'ın şu ayeti de esasen İslam'da zamanın nasıl geçirileceğine zımnen işaret etmektedir:

"*Onlar, ayakta iken, otururken, yan yatarken Allah'ı zikrederler, göklerin ve yerin yaratılışı konusunda düşünürler...*" (3/Al-i İmran, 191)

Kur'an'da Cum'a namazıyla ilgili ayet de esasen İslam'da zamana verilen önemi ortaya koymaktadır: Müslümanların haftalık dinî bayramları olan Cuma gününde sadece namaz vakti o da namaz için iş bırakmak söz konusu edilmektedir. Yani ayete göre gün boyu iş bırakmak ve günü boş geçirmek gibi bir şey söz konusu değildir.[598]

İslam'ın boş zaman anlayışını anlayabilmeye katkıda bulunması bakımından Kur'an'ın dünya hayatına yüklediği anlama da bakmakta yarar vardır. Kur'an, dünyevîliğin karşılığı olarak dünya hayatını olumsuzlar ve dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu ifade eder:

"*Dünya hayatı, bir oyun ve oyalanmadan başka bir şey değildir. Korunanlar için elbette ahiret yurdu daha hayırlıdır. Akletmiyor musunuz?*" (6/En'am, 32. Ayrıca 29/Ankebût, 64; 47/Muhammed, 36)[599]

---

tasavvufta boş zamanı anlamaya katkıda bulunması açısından tasavvufta zaman anlayışına kısaca değinmekte fayda bulunabilir: "Sufilere göre vakitten murad, mukadderât-ı İlâhiyyeden bilâ ihtiyar tesâdüm-efzây tesâdüf olunan ahvâl-i vâkıadır." (H. Ahmed Mâhir, *a.g.e.*, ss. 48-49)

598 Bkz. İ. Canan, *a.g.e.*, ss. 103-104

599 Ayrıca bkz. 57/Hadîd, 20; 5/Mâide, 57-58; 6/En'am, 70; 7/Araf, 51; 21/Enbiyâ, 16; 21/Enbiyâ, 55; 44/Duhân, 38; 9/Tevbe, 65); 43/Zuhruf, 83; 70/Meâric, 42; 6/En'am, 91; 7/Araf, 98; 21/Enbiyâ, 2; 44/Duhân, 9; 52/Tûr, 12 vd.

Oyun ve oyalanma ile dünyanın geçiciliğine işaret olunsa gerektir. Oyun kelimesiyle amaçsızca yapılan işe atıfta bulunulduğu[600] kabul edilirse, o takdirde ayetten anlaşılır ki dünyayı tercih edenler, en büyük zevklerini onu ve akıbetini unutmak için eğlenmede ve oyunlarla vakit öldürmede bulurlar.[601]

Esasen dünya hayatının bir oyun ve eğlence olarak görülmesi, bizzat bu dünya hayatının olumsuzlandığı anlamına gelmez. Kur'an'ın olumsuzladığı, bu dünya hayatı ve nimetlerine sanki ahiret hayatı yokmuş, sanki bu dünya hayatından başka bir hayat yokmuş ve öldükten sonra dirilme olmayacakmış gibi çok büyük önem verilmesidir. Ayetlerde bizzat oyun ve eğlence de yerilmemekte, olumsuzlanmamakta, tersine bir gerçekliğe işaret edilerek oyun ve eğlencenin geçici olduğu ve tabiatıyla bir oyun ve eğlence gibi dünya hayatının da geçici olduğu ifade edilmektedir. Ayetlerden anlaşılabilir ki bu dünya hayatı bir oyun ve oyalanma olduğuna göre oyunun geçici olduğu göz önünde tutulmalı ve oyun, onu anlamlı kılmak ve ondan zevk almak için kurallarına göre oynanmalıdır.

Kur'an'da insanlara sunulan dinin, yani İslam'ın gerçekliğinde mükemmel, oluşumunda mütekamil ve mütenasik bir yaşam biçimi olduğu söyenebilir. İslam tasavvurunda hayatın anlamı, bireyin ömrünün oluşturduğu kısa zaman diliminden ibaret değildir. İslamî yaşam tarzının anlamını, ne bir milletin yüzyıllar süren ömrü, ne de bütün insanlığın süregelen hayatı ifade edebilir. İslamî hayat anlayışı, ahiret hayatına inanmayarak onu hesaba katmayanların kabul ettikleri gibi şu kısa dünya hayatı değildir. Onlar, "*Hayat, ancak dünya hayatıdır. Biz tekrar dirilecek değiliz, derler.*" (6/En'am, 29). Aslında bu âyet, Kur'an'ın dünya hayatına neden ve hangi anlamda oyun ve oyalanma dediğini izah etmektedir.

---

600 Bkz. Râğıb el-Isfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, ty., s. 450

601 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, byy. 1979, c. 3, s. 1911

İslamî tasavvurdaki hayat, zamanın sonsuzluğunu, ufukların enginliğini, evrenin derinliğini ve hakikatın çeşitiliğini içine alan bir hayattır. İslamî tasavvurda hayat, şu görünen dünya hayatını kapsamına aldığı gibi, zamanda uzayarak dünya hayatının ona nisbeten gündüzün bir saatı kadar kaldığı ve mikdarını Allah'tan başka kimsenin bilemediği âhiret hayatını da içine almaktadır. İslamî düşünüşte insanoğlunun şahsiyeti, zamanın sonsuz mesafesini, mekanın sınırsız ufuklarını, hayat ve evrenin bitmeyen derinlikleriyle yüceliklerini kapsamına almaktadır. Bu düşünüş, kainatla birlikte insan varlığını da içermektedir. Değerleriyle, hayatla ilgili her türlü vasıflarıyla. Öte yandan ahirete inanmayanlar, düşüncelerini, varlıklarını, değer ve mücadelelerini sadece bu sınırlı, küçücük dünya hayatı ve dünya hayatının nimetlerine sığdırmaktadırlar. Düşünüşte meydana gelen bu farktan, değer ve düzenlerde anlayış farkı doğmakta, İslam'ın nasıl mükemmel bir din olduğu ortaya çıkmakta, bu dinin yapısındaki inanç, fikir, ahlâk, toplumsal düzen ve ahiret hayatının ne kadar değerli olduğu böylece anlaşılmaktadır.

Ahiret inancı, insana sorumluluk bilinci kazandırır, ahlakî erdemler kazandırır, doğruluk ve nitelik verir, bu dünya hayatının kıymetini bilme bilinci kazandırır ve tabiatıyla çalışma azmi kazandırır.

Dünya hayatının bir oyun ve oyalanmadan ibaret olduğuna dair ayetten hareketle İslam'ın bu dünya hayatını dıştaladığı, bu dünya hayatını olumsuzladığı ve dolayısıyla bu dünya hayatında çalışmadan didinmeden tembel tembel oturarak ahireti beklemeyi öngördüğü gibi bir hükme varmak yanlıştır. Bu ayetten maksat, hayatın dünya hayatından ibaret olmadığı, bir de öteki dünyanın, ahiretin olduğu ve dolayısıyla bu dünya hayatının iyi değerlendirilmesi gerektiğidir. O engin mülkteki sonsuzlukların sonsuzluğu ahiret ile bu küçük yer küresi ve kısa dünya hayatı karşılaştırıldığında, dünya, gündüzün ancak bir saatı kadar sayılabilir. Dünyadaki bu bir saatlik çalışma ve ibadet de o bü-

yük ahiret dünyasına nispetle ancak "oyun ve oyalanma veya eğlence diye tanımlanmaktadır. Şu halde bu, dünya hayatını ihmal etme, insanı pasifleştirme veya dünya hayatına sırt çevirme anlamına gelmez.

İslamî dünya anlayışında bu dünya hayatı, ahiret hayatının bir çiftliğidir. Dünya ahiret için kazanç yeridir. Her iki hayat da burada kazanılacaktır. Öyleyse dünya ahiret için kazanç yeri olup her iki dünya miskinlik ve pasiflik yeri değil, tersine hareket, faaliyet ve çalışma yeridir. Bu durumda Kur'an'ın öngördüğü dünya hayatı, çalışılacak, imar edilecek, kötülüklerle mücadele edilecek bir hayattır. Kur'an'a göre inanan bir insan, dünya hayatıyla uğraştığı zaman, ondan daha üstün bir dünyanın olduğunu kesin olarak bilir ve ona göre hareket eder. Dünya nimetlerinden yararlanırken onların hayatla ilgili kuvvet ve kaynaklarını emrine âmâde kılmak üzere çalıştığı zaman bunun Allah tarafından, dünyada kendisine verilen, değerlendirilmesi farz bir emanet olduğunu bilerek çalışır.[602]

602 Bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 12. bs., c. 2, Dâru'l-'Ilm, Cidde 1986, ss. 1068-1072. Upanişadlar, Kur'an'ın dünya hayatına ilişkin yaklaşımına çok benzer bir yaklaşımda bulunmaktadır:

"Dünyadaki hayat ile, ruh âlemindeki hayat, birbirine zıt şeyler değildir. Çalışma hayatı Tanrı bilgisine zıt bir yaşantı değildir, aksine tutkusuz olarak yapılan her faaliyet, bu bilgiye ulaşmak için bir vasıtadır. Diğer taraftan, terk ve ferağat, egodan, bencillikten terk ve ferağat etmelidir. Yoksa hayattan değil..." (Mehmet Ali Işım (Der.), *Upanişadlar*, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1997, Isha Upanişad, s. 35)

"Ancak, dünyevî işlerini herhangi bir tutkusu olmadan yapan ve o işlerin sonunda meydana çıkacak sonuçlara karşı herhangi bir sevgi duymayan kişi, yüzyıl yaşamaya layıktır." (Upanişadlar, s. 37)

"Kendilerini sadece dünya hayatına adamış olan kişiler, karanlıkta kalmaya mahkumdurlar. Sadece tefekkür hayatına dalmış kişiler de aynı durumdadır. Sadeçe dünya hayatı veya sadece tefekkür hayatı, kişiyi birbirinden tamamıyla farklı sonuçlara ulaştırır. Bilge kişilerden biz böyle işittik.

Hem dünya yaşantısını hem de ruhî hayatı bir arada sürdüren kişiler ise, dünya hayatı ile ölümü yenerler, düşünce hayatı ile de ölümsüzlüğe ulaşırlar.

Sadece tabiat bilgisine inanan kişilerle, sadece tabiat üstü bilgisine inanan kişiler de karanlıklarda kalmaya mahkumdurlar. Bilge kişilerden biz böyle işitik.

Hem tabiat bilgisine hem de tabiatüstü bilgisine sahip kişiler, tabiat bilgisiyle ölümü yenerler, tabiatüstü bilgisiyle de ölümsüzlüğe ulaşırlar." (Upanişadlar, Isha Upanişad, s. 38)

Belirtmek gerekir ki İslâm'da maddî ve manevî, dinî ve dünyevî (this-wordly veya secular)[603] ayrımı bulunmamaktadır.[604] Esasen İslâmiyet dünyayı benimser; elbette onu var olan konum ve şartlarıyla olduğu gibi benimseyip içselleştirmez, ona kendi gözlüğünden bakarak yaklaşır, kendi istediği şekilde onu hayatın tüm aşamalarında biçimlendirmeye çalışır. Başka bir ifadeyle İslâm dünyayı bir bakıma şartlı olarak kabul eder.[605] İslâm dünyevîdir; ama bu dünyevîlik, İslâm'ın kendine özgü bir anlam içermektedir. Bir din olarak İslâm, bütün beşerî faaliyetlerin etkinlik alanlarını kapsar. Daha vulgarize bir ifadeyle Kur'an, Sünnet ve tarihin şehadetiyle sosyal bir din olduğu belli olan İslâm dini, yalnız ahiret selametini değil, dünya saadetini de ihtiva eder. Bu yargı ve önermenin doğruluğuna insanlığın hafızası olan tarih, İslâm medeniyetine ait sayfalarıyla tanıklık eder.[606] İnsanın yeryüzünde halife olarak yaratılmış olması,[607] emaneti insanın yüklenmesi,[608] yeryüzündeki diğer varlık ve nimetlerin insanın hizmetine verilmesi[609] gibi hususlar, gerçekte İslâm'ın dünyaya bakışını da orta yere sermektedir.[610] Buna göre İslâm'da dünya hayatının, âhiretin tarlası olduğu söylenebilir.

---

603 Arapça dinî ve dünyevî kavramlarının anlamları hakkında bkz. W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg Univ. Press, Edinburg 1998, s. 29

604 Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 8. bs., Ötüken Yay., İstanbul 1991, ss. 58, 59; İbn Haldun, *a.g.e.*, ss. 213-217; Niaz Faizi Kabuli, *Democracy According to Islam*, Dorrance Publishing, CO., Inc. Pitsburgh, Pennsylvania 1994, ss. 72-82; Doğu Ergil, *Secularism in Turkey*, Foreign Policy Institute, Ankara ty., s. 3; Harun Han Şirvanî, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdâre*, Çev. Kemal Kuşçu, İrfan Yay., İstanbul 1965, s. 165

605 Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDVY., Ankara 1995, s. 100

606 Ziya Gökalp, *Makaleler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, KBY., İstanbul 1976, ss. 113-114

607 2/Bakara, 30; 6/En'am, 165

608 33/Ahzab, 72

609 2/Bakara, 29; 7/A'raf, 31; 45/Câsiye, 12, 13; 31/Lokman, 20; 16/Nahl, 12, 14, 15, 18; 28/Kasas, 77; 27/Neml, 86 vd.

610 Ünver Günay, "İktisadi Ahlâk ve Din", *AÜİFD.*, Sayı: 7, Erzurum 1986, ss. 120-124

Esasen İslâm'ın dünya ile ilişkilerinde belirleyici olan, Tevhid'dir. İlâhî yasa, tüm insan hayatını düzenleyen, kendi bütünlükleri ve kuşatıcı özellikleri içinde bizzat İslâm'ın hakim prensibine, yani Tevhid'e uygun olarak insan ve toplumun, madde ve mananın birleşmesini sağlayan emir ve davranışlar ağına benzer.[611]

Hülâsâ İslâm'ın genel olarak zaman ve dünya hayatına dair görüşüne bakarak İslâmî bağlamda boş zamanın, anlamsız geçirilecek boş zaman olmadığı anlaşılır.

Hadislere bakıldığında da İslam'ın boş zamanlarla ilgili yaklaşımını görmek mümkündür.

Buhârî'nin *Sahîh*'inin Kitâbu'r-Rikâk'ının birincisi olarak zikrettiği Hadîs, İslam'ın boş zamanlara bakışını anlamamıza büyük katkıda bulunmaktadır:

"İnsanlardan çoğunun aldandığı iki nimet vardır: Sağlık ve boş zaman (ferâğ)".[612]

Dinî ve hayatî mesaî için âzâde zaman olan ferağ,[613] yani boş zamanın nimet olarak adlandırıldığı Hadîs toplumsal bağlamını dikkate alarak okunmaya çalışıldığı zaman, Milâdî 6. ve 7. yüzyıllarda İslam Arab toplumunun bilincinde boş zaman kavramının var olduğunu anlarız. Hz. Muhammed, insanları sağlıkla birlikte boş zaman konusunda uyarmakta ve boş zamanlarını iyi değerlendirmeleri gerektiğini hatırlatmaktadır. Hadîs'ten anlaşılan önemli bir husus da boş zamanın, bir nimet olarak zikredilme-

611 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam. İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, 2. bs., İz Yay., İstanbul 1996, s. 22

612 el-Buharî, *Sahihu'l-Buhârî*, c. 7-8, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul ty., Kitâbu'r-Rikâk, 1. s. 170; İbn Mâce, *Sünen*, Çağrı Yay.. İstanbul 1981, s. 1396; et-Tirmizî, *Sünen*, Zühd/1; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 11, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985, Kitâbu'r-Rikâk, 1, ss. 192-193

613 Kâmil Miras. *Sahih-i Buhârî ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 4. bs., c. 12, DİB. Yay.. Ankara 1978, s. 177

sinden dolayı, fert ve toplum için çok önemli bir zaman dilimi olduğudur.

Gerçekten de boş zaman nimeti, günümüz toplumlarında da, özellikle de zayıf ve güçsüz toplumlarda insanlardan çoğunun gafil olduğu, kadrini bilmediği ve hakkıyla değerlendirmediği nimetlerdendir.

Hadis'in de işaret ettiği gibi boş zaman, iyi değerlendirilip anlamlı geçirildiği zaman büyük bir nimet olurken, kul, nefsine heva kapısını açarak bu nimete nankörlük ettiği zaman şehvetlerin ağına düşer, o zaman boş vakit nimeti, nimetlikten çıkar, kişi için afete dönüşür.[614]

Hz. Muhammed, başka bir sözünde de boş zamanla ilgili önemli işaretlerde bulunmaktadır:

"Beş şey gelmeden beş şeyi fırsat ve ganimet bil: Ölmezden evvel hayatının, hastalanmazdan önce sağlığının, meşguliyetten önce boş zamanının, ihtiyarlıktan önce gençliğinin, fakirlikten önce zenginliğinin kıymetini."[615]

İslâmî bağlamda boş zamanla ilgili olarak işaret edilmesi gerekli bir husus da, bir boş zaman faaliyeti olarak seyahat veya yolculuktur. İslâm'da para kazanma amacından çok daha geniş amaç ve anlamlar taşıyan br faaliyet olan seyahat veya gezgincilik, İslâm geleneğinde önemli kurumsal işaretlere sahip bir fenomendir. İslâm'da gerek ibret almak için yapılması istenen yolculuk,[616] gerekse maddî yardımda bulunulacak ve zekat veri-

614 Bkz. Y. el-Kardâvî, *a.g.e.*, s. 15

615 el-Hâkim, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, c. 4, Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, Beyrut 1990, s. 341; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 11, byy., ty., s. 235; İbnu Ebî Şeybe, *el-Müsned*, c. 7. Mektebetu'r-rüşd, Riyad 1409, s. 77; el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. 1, Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, Beyrut 1988, s. 148

616 12/Yusuf, 109; 22/Hacc, 46; 30/Rum, 9, 42; 35/Fâtır, 44; 40/Mü'min, 21, 82; 47/Muhammed, 10; 6/En'am, 11; 16/Nahl, 36; 27/Neml, 69; 29/Ankebut, 20

lecek bir kategori olan ibnu's-sebîl,[617] söz konusu seyahat bağlamında yer alır. Seyahati bir şekilde teşvik eden İslâm, her konuda olduğu gibi bu konuda da ölçü getirerek, zengince şımarıklık ve inançsızlık içinde amaçsızca yapılan bir seyahati doğru bulmaz. (3/Al-i İmran, 196)[618]

Bu çerçevede boş zamanlar bağlamında günümüzün egemen seyahat ve turizm anlayışına bakmak yararlı olabilir. İster postmodern deyin, ister geçmodern deyin her halükârda günümüz toplumlarının seyahat etme ve gezme anlayışlarıyla tüketimcilikleri arasında bir paralellik bulunmaktadır. Günümüz toplumları, küreselleşme süreciyle birlikte gelen zaman-mekân sıkışması veya kenetlenmesi, mekânsal sınırların adeta yok olmasıyla, teknolojinin desteğinde sürekli bir gezginlik durumu, turistlik durumu yaşamaktadırlar. Bunu bazı insanlar, bedenlerini yerlerinden oynatmadan, mekânsal değişiklikler yapmadan oturdukları yerden bilgisiyar teknolojisiyle yaparken, bazı insanlar da bizzat bedenlerini hareket ettirerek, yerlerini değiştirerek, mekânsal değişim gerçekleştirerek çeşitli ulaşım araçlarıyla yaparlar. Bunu bir kısmı turist olarak, bir kısmı da turiste öykünen aylak olarak yapar.

"Bugün "küreselleşme" olarak pazarlanan şey, turistlerin düşleri ve arzularına göre ayarlanmıştır. Bunun ikinci -bir yan etki, ama kaçınılmaz olan- etkisi, birçok başka insanı aylaklara dönüştürmesidir. Aylaklar turiste dönüşmelerine izin verilmeyen gezginlerdir. Onların ne oldukları yerde kalmalarına ne de daha iyi bir yer araştırmalarına izin verilir (...)

Turiste yeşil ışık, aylağa kırmızı ışık yakılır. Zoraki yerelleşme, küreselleştirici etkilerin doğal ayıklayıcılığına muhafızlık eder. Dünyanın ve üzerinde yaşayan nüfusun çok sık söz edilen ve giderek daha fazla kaygı doğuran kutuplaşması, küresel-

617 2/Bakara, 177, 215; 4/Nisâ, 36; 8/Enfal, 41; 9/Tevbe, 60; 17/İsra, 26; 30/Rum, 38; 59/Haşr, 7

618 Y. Sezen. *a.g.e.*, s. 272

leşme sürecinin "tekerine çomak sokucu", yabancı, rahatsız edici bir müdahele değildir; onun etkisidir sadece.

Aylaklar olmaksızın turistler de olmaz ve aylakların elleri kolları bağlanmadan turistler serbest bırakılamaz."

"Turistler canları istediğinde hareket halindedir, istemezse yerinde oturur. Onlar, başka mekânlardan zahmetsiz yakalayabilecekleri yeni fırsatlar göz kırptığında, bir yeri terk ederler. Aylaklar, ne kadar çok isterlerse istesinler, bir yerde uzun bir süre kalıp kalmayacaklarını bilmezler; çünkü büyük bir ihtimalle konakladıkları hiçbir yerde sıcak karşılanmayacaklardır."

"Aylak, turistin *alter ego*'sudur. Aynı zamanda turistin en ateşli hayranıdır da; turist hayatının zorlukları hakkında yeterince konuşulmadığı için değil, daha çok gerçek sorunları hakkında hiçbir fikir sahibi olmadığı için böyledir. Aylağa, eğer özgürce seçme şansı olsaydı ne tür bir hayat sürmek isterdi diye sorun, alacağınız yanıt hemen hemen "TV'de görüldüğü şekliyle" bir turist cennetinin tam bir tasviri olacaktır. Aylakların başka iyi bir hayat imgesi, başka bir alternatif ütopyası, kendilerine göre bir politik gündemleri yoktur. İstedikleri tek şey, diğerlerimiz gibi turist olmalarına izin verilmesidir... Yerinde duramayan bir dünyada, turizm tek kabul edilebilir insani yerinde duramazlık biçimidir.

Hem turist hem de aylak tüketicidir ve geçmodern ya da postmodern tüketiciler heyecan arayıcıları ve deneyim toplayıcılarıdır, dünyayla ilişkileri asıl olarak *estetik*tir. (...)

Hem turist hem de aylak tüketici olmak için yaratılmıştır, ama aylak kusurlu bir tüketicidir. Aylakların gücü gerçekte tüketicilerin seçmeleri beklenen incelikli malları satın almaya yetmez; kaynakları kadar tüketim potansiyelleri de sınırlıdır. (...) Bir tüketim toplumunda ya da bir turistler toplumunda "yarar" için akla gelebilecek yegâne "işe yaramaz"lar aylaklardır."[619]

619 Z. Bauman. *Küreselleşme*, ss. 106-109

3.3.1. Boş Zamanlar ve Dinî Bayramlar

İslamî bağlamda boş zamanlar konusu ele alınırken işaret edilmesi gereken bir husus da dinî bayramlardır. Müslümanlar genel olarak bayramlarda bayramlaşma dediğimiz ameliyeyi gerçekleştirmek için asıl işlerini geçici bir süre bırakırlar.

Bu manada büyük İslâmî bayramlar, yılda iki kez gerçekleşir. Biri Ramazan Bayramı, diğeri Kurban Bayramıdır. İnsanlar bu bayramlarda Bayram namazlarını kıldıktan sonra ailesi, dostları, yakınları ve komşularıyla bayramlaşarak zamanı doldururlar. Günümüzde bu bayram tatillerinde büyük bir hareketlilik gözlenir. Şehiriçi, şehirlerarası, hatta uluslararası seyahatler yapılır, ziyaretler gerçekleştirilir. Dost ve akrabalarla komşular arasında gerçekleşen bayramlaşma ve git-geller, toplumsal kardeşlik ve bütünleşmeyi perçinlerken, bir yandan da bu bayramlarda küskünler elden geldiğince barıştırılarak insanların birbirlerine sevgi ve saygılarının artması sağlanmış ve sosyal bütünleşmeye büyük bir katkıda bulunulmuş olur.

Ayrıca Bayramlar, başta çocuklar ve gençler olmak üzere insanların sosyallleşmelerinde de etkili olur.

Cum'a namazı da müslümanların haftalık bayramı olarak algılanmıştır. Bu nedenle İslam tarihinde Cum'a günlerinde öğrenci ve öğretmenlerle resmî çalışanlara tatil verildiği vakidir.[620]

Bayram günleri dindar insan için özel bir anlam ifade eder. Müslüman, bu günlerde çalıştığı işinden bir süre ayrı kalır; ama bu günleri de anlamlı bir biçimde geçirir. Dindar insan bayramlarda yaptığı ibadetlerle veya bizzat bayram ibadetiyle, din dışı zamanlardan kutsal zamana geçer[621] ve böylece bayram zamanlarını dindarca geçirir. Bayramlar, müslümanlar için özel anlamları olan günler olarak müslümanları gündelik, rutin zamanlarından farklı bambaşka bir psikolojik ve sosyolojik ortama sokar.

620 Bkz. İ. Canan, *a.g.e.*, ss. 103, 105-110

621 Bkz. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1991, s. 48 vd.

Sözgelimi Kurban Bayramı'nı bu çerçevede analiz etmek ve anlamak istersek şunu söyleyebiliriz: Allah ile yakınlaşmak anlamına gelen Kurban aracılığıyla insan, Yaratıcı'sı ve Rabb'i ile iletişim kurmakta ve böylece canlı ve buraya ait olan bir varlık, sembolik olarak fizikötesi bir eyleme aracılık etmektedir.

İslam'da bayram zamanları bir dinlenme, eğlenme ve bu çerçevelerde bir ibadet zamanları olduğu için olsa gerektir ki bu günlerde oruç tutulması hoş karşılanmamıştır. Hadîslerde bayram olarak zikredilen[622] ve İslâmî gelenekte öyle kabul edilip uygulanan Cum'a gününde de bayram olması hasebiyle normal şartlarda oruç tutulmaması da sünnettir.[623]

Kurban'ın sunduğu ulvî iletişim sistemiyle müslümanlar, bir yandan Allah'a olan ibâdetlerini yerine getirirken, bir yandan da kendi aralarında fizikle metafizik gerçekliği aynı anda meczeden bir ilişki ve etkileşim biçimi geliştirmektedirler. Bu bağlamda bayram, farklı bir zaman anlayışının, yani müslümanların mevcut sosyal ve kamusal zaman anlayışının ötesine geçen ve zamanı farklı bir biçimde idrak etmelerini ve tecrübe etmelerini mümkün kılan bir sosyo-kültürel iletişim mekanizmasının kurulmasını sağlamaktadır. Böylece Bayram'dan önceki işle ev arasındaki rutin ve mekanik koşuşturmacaya indirgenen zaman anlayışından, zamanın daha özgürce ve ulvîce kullanılmasını mümkün kılan üstün ve dinamik bir sosyo-kültürel iletişim sistemine geçiş söz konusu olmaktadır.[624]

---

622 Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, c. 1, Mısır 1313, s. 303

623 Bu konuda rivayet edilen hadisler için bkz. el-Buharî, *Sahîh*, c. 2, Savm, 63, s. 248; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, c. 2, 2/1407, ss. 303, 407, 532, 530; İbn Mâce, *Sünen*, c. 1, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, byy., 1975, Savm, 37/1723-1725, s. 549. Yorum için bkz. İbn-i Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, Çev. Muzaffer Can, Cantaş Yay., İstanbul 1990, c. 2, s. 668

624 Yusuf Kaplan, "Dinamik Bir İletişim Sistemi: Kurban ve Bayram", *Yeni Şafak*, 7 Mart 2001, s. 8

3.3.2. Boş Zamanlar ve Tasavvuf

İslamî bağlamda boş zamanlar konusunu işlerken tasavvufta zaman ve boş zaman anlayışına değinmek yararlı olabilir.

Tasavvufun zaman kavramına yaklaşımı konumuz için önemli veriler sunmaktadır.

"Sufilere göre vakitten murad, mukadderât-ı İlâhiyyeden bilâ ihtiyar tesâdüm-efzây tesâdüf olunan ahvâl-i vâkıadır."[625]

Sûfî zâhidlerden Amr b. Osman Mekkî'ye (öl. 291/903) tasavvuftan sorulduğunda verdiği cevap, tasavvufun zaman kavramına ilişkin yaklaşımının anlaşılmasına yardımda bulunacaktır: Tasavvuf "kulun her vakitte, o vakit içinde işlenmesi en uygun olan amelle meşgul olmasıdır."[626] Ebu said Harraz ise şunları söylemektedir: "Aziz ve kıymetli olan vaktini, en aziz ve en değerli olandan başkası ile meşgul etme. Kulun en aziz şeyi mâzi ile müstakbel arasında meşgul olmasıdır."[627] Zira vakit, hale riayet etmektir, hale riayet ettği sürece havf hali onun kalbini istilâ eder. Korku hali ortadan kalkınca, riayetkar olma halini terkeder ve vakti fesada uğratır. O yüzden Ebû Süleyman Dârânî'nin şöyle dediği rivayet edilir. "Recâ ve ümit hali, havf ve korku haline galip geldi mi vakit fâsid olur."[628] Vakte verilen bu önemden olsa gerektir ki tasavvufta vakit, müridin derecesi olarak algılanır.[629]

Arifin vaktin bilincinde olması, vakti bilip-tanıması, vaktşinâs olması, yani ğaybdan kendisine arız olan hali ve o halin yapılmasını gerektirdiği görevi tanıması gerekir. Bu yüzden de "arif ibnu'l-vakttir" demişlerdir. Bu konuda Mevlânâ şöyle demektedir:

> "Ey arkadaş! Sûfi vaktin oğlu olmalıdır, (Sûfi ibnu'l-vakt bâşed ey refîk); çünkü yarın söylemek tarikatın şartlarından değildir.
>
> Hâfız'da da "'îş-i vakt" ve "zamanı ganimet saymak" deyimlerinin geçtiği birçok şiirler vardır.[630]

---

625 Hâfız Ahmed Mâhir, *el-Muhkemu fî Şerhi'l-Hikem*, Matbaa-i Ahmed İhsan, İstanbul 1323, c. 1, ss. 48-49

626 Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergâh Yay., İstanbul 1981, s. 451

627 Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İstanbul 1982, s. 518

628 Hucvirî, *a.g.e.*, s. 211

629 Hucvirî, *a.g.e.*, s. 521

630 Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri 2*. Çev. Ahmet Çelik. İnsan Yay., İstanbul 1999, ss. 133-134

Vakit (dem veya 'îş-i nakd) hakkında Kuşeyrî de şöyle demektedir:

"Hakikat ehlince vaktin esası şudur: Tasavvur edilen bir hadisenin bağlı olduğu, vukuu muhakkak bir diğer hadisedir. Şu halde husûlü muhakkak olan hadise tasavvur edilen hadise için vakittir. Meselâ, "Aybaşında sana geleceğim," denir. Gelme olayı tasavvurdur. Aybaşı ise vukuu muhakkak olan bir hadisedir. Bu duruma göre aybaşı gelme fiilinin vaktidir. Üstad Ebu Ali Dekkak (r.a.) ın şöyle söylediğini işitmiştim: "Vakit içinde bulunduğun hâldir. Eğer sen dünyada isen (yani zihnin ve kalbin dünyevî düşüncelerle dolu ise) vaktin dünyadır, eğer âhirette isen vaktin âhirettir. Eğer neşeli isen vaktin neşedir, hüzünlü isen vaktin hüzündür." Ebu Ali bu sözü ile vakit, insan üzerinde gâlib olan hâldir, demek istiyor.

Sûfîler bazen vakit sözü ile insanın içinde bulunduğu zaman parçasını kastederler. Bunun için bazı sûfîler, vakit iki zaman arasındaki şeydir. Yani geçmiş zamanla gelecek zaman arasındaki şeydir, demişlerdir.

Sûfîler, ibnü'l-vaktdır (Sûfî vaktin oğlu, vakit uşağıdır) derler. Bununla, sûfî her vakit içinde o vakitte işlenmesi en hayırlı olan şeyle derhal meşgul olur, o vakit içinde kendisinden istenen görevi yerine getirir, mânasını kastederler.

Derler ki: Dervişin derdi ve düşüncesi geçmiş veya gelecek zamanı değildir. Onun derdi içinde bulunduğu vakit (hâl) dir. Bunun için, geçmiş zamana âit olup da elden çıkan şeylerle meşgul olmak ikinci bir vakti de elden çıkarıp zayi etmektir, denilmiştir."[631]

Sûfî, kendini hiç bir korku ve üzüntünün olmadığı şimdiki zaman, içinde bulunduğu an içine yerleştirir.[632] Zira sûfî ibnu'l-vakt'tır. Sûfînin ibn'l–vakt olmasının anlamı konusunda Frithjof Schuon şöyle demektedir: Sûfî her şeyden önce ebediyetin bilin-

631 Abdulkerim Kuşeyrî. *Kuşeyrî Risâlesi*. Çev. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergâh Yay., İstanbul 1981, ss. 180-181.

632 Frithjof Schuon. *İslâm'ı Anlamak*. Çev. Mahmut Kanık, 2. bs., İz Yay., İstanbul 1996, s. 207

cindedir ve Allah'ı zikretmesiyle semavî aktüalitenin zamanla kayıtlı olmayan an'ında bulunur. Fakat bu aynı zamanda sûfînin sonuç olarak daima İâhî irade içinde bulunduğu anlamına da gelir, yani sûfî içinde bulunduğu şimdiki zamanın Tanrı'nın kendisinden istediği şey olduğunu anlar. Dolayısıyla o andan ne önce ne sonra olmayı arzulamayacaktır; ya da İlâhî şimdiki zamanın dışında bulunan şeyden yararlanmayı düşünmeyecektir. İşte bizim somut olarak Tanrı'ya ait olduğumuz yeri doldurulamaz an o andır ve gerçekten O'na ait olabileceğimiz tek an o andır.[633]

"İbnu'l-vakt olmak veledin babasıyla teeddüb ve hakk-ı ebûsini ifada tekellüf itdiği gibi, mürîd-i sâdık da, vakt dediğimiz ahvâl–i erbaa–i mezkûrenin (nimet, nikmet, tâat, masiyyet) biriyle teeddüb ve hakkını ifa etmesinden ibaretdir. Ebu'l-Abbas el-Mürsî şöyle der: Evkât-i mürîd dörtdür, beşincisi yokdur. O da nimet, nikmet, tâat, masiyyetdir. Bunların her birinde de Cenâb-ı Hakk'ın ibâdı üzerinde, eshâm-i ubûdiyyetden bir sehmi olub ânı hükm–i rubûbiyyetle kulundan ister, o sehmlerde zikrolunan hamd ve sabr ve şuhûd minnet ve nedametdir."[634]

Sûfiler, kulun irâdesinin tesiri olmadan doğrudan doğruya Hakk'dan kendilerine gelen ve onları idare eden tasavvufî hâllere de vakt ismini verirler ve "Falan, vaktin hükmü iledir" derler. Bununla, kulun irâdesinin tesiri olmadan kendisini ğaybden zuhûr eden şeye (ve ilâhî tasarrufa) teslim etmesini, kastederler. Yalnız bu durum Allah Teâlâ'nın kulları üzerinde şeriatın hakkı ile ilgili olarak bir emri veya icabı bulunmadığı zaman bahis konusu olur.(...) Çünkü emredileni zayi etmek bu hususta işi takdire havale etmek ve işlenen kusur ve hatalar karşısında kayıtsız ve ilgisiz davranmak dinden çıkıştan başka bir şey değildir.

Sûfilerin tekrarladıkları sözlerden biri de "Vakit kılıçtır" cümlesidir. Yani kılıç kesici olduğu gibi, vakit de Hakk'ın kul üzerindeki takdiri ve hükmü hususunda tesirini derhal gösterir, kılıç gibi keser atar.[635] Hucvirî de vakit-kılıç ilişkisi hakkında şöy-

633 F. Schuon, *a.g.e.*, s. 203

634 H. A. Mâhir, *a.g.e.*, c.I, s. 385

635 A. Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, ss. 180-181. Yorum için bkz. M. Mutahharî, *a.g.e.*, ss. 133-134

le demektedir: "Vakit keskin bir kılıçtır demişlerdir. Zira kesmek, kılıcın sıfatıdır. Vaktin sıfatı da kesmektir. Zira vakit mazi ve istikbalin kökünü keser. Dünün ve yarının derdini gönülden siler süpürür."[636]

Aslı haktan değil kevnden olan vakit, insana hükmeden her şeydir.[637]

Zeki ve akıllı kimse vaktin hükmü altında olur. Eğer vakti sahv ise şeriatın icabını icra eder, eğer vakti mahv ve vecd ise üzerinde gâlib olan hakikatın hükmü olur."[638]

Derler ki vakit kendisine müsaid olanlara vakit, münakid olanlara makt olur.[639]

Kuşeyrî, vaktini değerlendiren kimseye de vakit sahibi demektedir. Kuşeyrî bu çerçevede "Vakitler kalp sahibi olanlara, hâller ruh sahiplerine, nefesler sır sahiplerine mahsustur" demektedir.[640]

Vakit erbabı derler ki: Bizim bilgimiz âkıbeti ve sâbık ve mukadder olanı bilemez. Bizim için vakit içinde Hakk ile hoş olmak vardır. Zira dün ile meşgul olur veya yarın ile ilgili bir fikir kalbimizden geçerse, vakitten mahcub oluruz.[641]

Vakit konusunda Abdullah b. Münâzil (ö. 330/941) şöyle demektedir: "Sahib olduğun vakitlerin en faziletlisi nefsin vesvesesinden selâmette olduğun ve halkın da senin kötü zannından kurtulduğu vakittir."[642]

Ebu Abdullah Mağribî (öl. 299/911) ise şöyle demektedir: "Amellerin en faziletli olanları, vakitleri Allah'ın emirlerine uygun olarak değerlendirmektir."[643]

---

636 Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ. Dergah Yay., Istanbul 1982, ss. 519-520

637 Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Dâru'l-Fikr Yay., Beyrut 1994, c. 4. s. 311

638 A. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.181

639 H. A. Mâhir, *a.g.e.*, c. 1, s. 49

640 A.e., s. 217

641 Hucvirî, *a.g.e.*, s. 518

642 A.e., s. 161

643 A.e., s. 150

Vakitlerin muhafaza edilmesi kavramı da tasavvufta önemlidir.[644] Vasıtî (öl. 320/932'den sonra) bu konuda şöyle demektedir: "Taatların en faziletlisi, vakitlerin muhafaza edilmesidir. Bu ise kulun sadece haddini mütalaa etmesi, Rabbından başkasını mürâkabe etmemesi, içinde bulunduğu vakitten başkasına yakın bulunmaması suretiyle olur."[645] Bu konuda Hucvirî de şöyle demektedir: "Vakti muhafaza kulun havf halinin sıhhatli oluşu ile mümkündür. Havf ile reca eşit olunca tevhid de vakit de muhafaza edilmiş olur. Kul, tevhidi muhafaza ettiği için mü'min, vakti koruduğu için de itaatkar olur.[646]

Tasavvufta zikir bağlamında zaman konusu da önemli bir konudur: "Zikrin özelliklerinden biri belli bir vaktinin olmayışıdır. Bütün vakitlerde kul zikretmekle memurdur. Farz veya nâfile olarak zikrin yapılmadığı bir zaman yoktur. Namaz bütün ibadetlerin en şereflisi iken bazı vakitlerde kılınması caiz değildir. Halbuki kalp ile zikre her hâlükârda devam edilir. Allah Taâlâ: "Onlar ki ayakta iken, otururken ve yatarken Allah'ı zikrederler."[647] buyurmuştur."[648]

Tasavvufun önemli hâl ve makamlarından biri olan fakirle de zaman arasında ilişki kurulmaktadır. Sehl b. Abdullah'a (öl. 273/886 veya 283/896) "fakir ne zaman rahat eder?" diye sorulduğunda şöyle demiştir: "Kendisi için, içinde bulunduğu vakitten başka vakit görmediği zaman." (Çünkü fakir ibnü'l-vakttır).[649]

Özetle tasavvufî yaşam dünyasında zamanın, tasavvufun kendi anlayış ve felsefesi içinde önem verilmesi ve iyi değerlendirilmesi gereken bir fenomen olduğu ve genel olarak zamanın değerlendirilmesi önemli olduğuna göre boş zamanın da anlamlı ve amaçlı geçirilmesi gereken bir olgu olduğu söylenebilir.

---

644 Bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı Rabbânî*, Çev. Abdulkadir Akçiçek, Merve Yay., İstanbul ty.. c. 1, s. 382; c.2, ss. 1507-1508

645 A.e., s. 334. Ayrıca bkz. a.e., s. 458

646 Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1982, s. 211

647 3/Al-i İmran. 191

648 A. Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 369

649 A.e., s. 447

Tabii ki tasavvuf ve tarikatlarda tek biçimli bir zaman anlayışının olduğu söylenemez; ancak zaman anlayışında özü itibariyle belli noktalarda birleşildiği söylenebilir.

Belirtmek gerekir ki tasavvuf düşüncesinde zamana verilen önem ve değerin sûfî'nin hayatında ve tarikat mensuplarının hayatlarında uygulamaya aynen aksedip aksetmediği, bu çerçevede tasavvuf ve tarikatların, sûfînin zamanını planlı, programlı bir şekilde çalışıp iyi değerlendirmesini sağlayıp sağlamadığı, insanı tembelliğe ve uyuşukluğa sevkedip sevketmediği gibi hususlarda yapılan gözlemlere, sahip olunan bakışaçısına vb. göre önemli tartışmalar yapılmış ve çeşitli görüş ve değerlendirmeler serdedilmiştir.

Tasvvufî bağlamda boş zamanlarla ilgili olarak işaret edilebilir ki İslâm tasavvuf tarihinde sûfîler, boş zamanlarında, boş zaman merkezleri veya mekânları olan dergahlarda, tekke ve zâviyelerde vakitlerini zikir, sohbet, ders vb. ile değerlendirirler. Bunun dışında sûfîler, çeşitli ziyaret ve seyahatler düzenleyerek boş zaman değerlendirimi yaparlar. Bu seyahat ve ziyaretlerin en önemli amaçlarından birinin, tasavvufta özel bir anlamı olan irşad görevini yerine getirmek olduğu söylenebilir.

Bu seyahatler çerçevesinde önemli olduğunu düşündüğümüz bir hususa da kısaca işaret etmekte fayda bulunmaktadır. Çeşitli dinî grup, cemaat veya hareketin yaptığı gibi tarikatlar da özellikle resmî okullarda okuyan öğrenciler için yazları, çalışanlar için de çalışma saatlerinin dışında kalan zamanlarda belli merkezlerde eğitim kursları düzenlemektedirler. Bu kurslara katılmak için uzak veya yakından pek çok insan seyahat etmekte ve sözgelimi üç ay, iki ay veya belli periyodlarla sürekli olarak dinî eğitim veya genel eğitim almaktadırlar. Bu olayın sosyal, siyasal vb. sonuçlarının yanı sıra ekonomik boyutlarının olduğu bilinmektedir. Eğitimin yapıldığı yerde bulunan esnaf, bir bakıma inanç turizmi çerçevesinde gelen insanlardan para kazanmakta ve o yerde ekonomik canlılık olmaktadır. Bu bağlamda Mahmut Efendi ve müritlerinin eğitim faaliyetleri örnek olarak zikredilebilir. İmam-Hatipler ve Kur'an Kurslarıyla ilgili yeni düzenlemelerin

yapılmasından sonra İstanbul Fatih'te Mahmut Efendi cemaatinin bulunduğu merkezde dışardan insanlar, artık gelmedikleri veya gelenlerin sayısı oldukça az olduğu için ekonomik canlılık kaybolmuş ve ora esnafı, esnaftan bazılarıyla yapılan görüşmelerde kendilerinin ifade ettikleri gibi bu durumdan olumsuz etkilenmiş, dolayısıyla orada ekonomik veya ticarî hayatta hissedilir bir durgunluk baş göstermiştir.

Tarikatların boş zamanlarla ilişkileri çerçevesinde özellikle vurgulanması gereken noktalardan biri, günümüzde tarikat üyelerinin, şeyh ve müritlerin boş zamanlarında biraraya gelerek sesli veya sessiz zikir çekmeleri, çeşitli dinsel törenler yapmalarıdır. Konunun anlaşılmasına yardımcı olması açısından Karadeniz Ereğli'sinde yaşayan Nakşibendi tarikatı üyeleri örnek olarak zikredilebilir. Karadeniz Ereğli'si üzerine yapılan sosyolojik bir araştırmaya göre, Ereğli'de yaşayan Nakşibendiler, boş zamanlarını zikrullah ile değerlendirmektedirler. Zikrullah, onlara işlerinin daha hafif gelmesini sağlamaktadır. Çünkü böyle yaparak kendilerini rahmânî bir korumanın altında hissetmektedirler.[650] Bu anlamda modernleşen ve sanayileşen bir toplumda fabrikalarda çalışmak, tarikat mensuplarının zamanlarını daha bir planlı değerlendirmelerinde, belli olan çalışma saatlerinin dışında kalan zamanlarında daha düzenli bir zikir faaliyetinde bulunma imkanı elde etmelerinde önemli rol oynamaktadır. Hatta sûfîlerin boş zamanlarında yaptıkları dinî faaliyetler, zikir ve dualar vb., onların modern hayat tarzıyla yüzleşerek, uzlaşarak veya hatta zıtlaşarak bir şekilde birlikte yaşamalarında işlevsel olmaktadır.

3.3.3. Boş Zamanlarda Kadın Dindarlığı

Boş zamanlar kadının dini açısından kendine özgü bir takım hususiyetlere sahiptir. Ev hanımı statüsündeki kadınlar, boş zamanlarını, dinini öğrenme ve öğretme, dinine hizmet etme, örneğin dini kurum ve kuruluşlar için yardım toplama ve dağıtma faaliyetlerinde bulunma, dinî sohbetler yapma gibi işlerle değerlendirebilmektedir. Kadınların Türkiye'de boş zamanlarını çocukla-

650 Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinselikte Artış", s. 19

rına, hatta kimi zaman akrabalarının, komşularının veya arkadaşlarının çocuklarına din eğitimi vererek de değerlendirmeye çalıştıklarını görebilmekteyiz.

Dindar kadınlar, evdeki zamanlarını dine hizmet anlayışıyla çalışarak da değerlendirebilmektedir. Bu durumda kazandıklarını bağlı olduğu dinî gruba vermekte veya kendisi karşılıksız dinî amaçlarla kullanabilmekte, camiye yardım olsun diye verebilmekte, bir vakfa bağışlayabilmektedir.

4. Boş Zamanları Değerlendirmenin Önemi

Boş zamanların ve din-boş zaman ilişkisinin konu edildiği ve sosyoloji ve din sosyolojisinin sınırları çerçevesinde ele alındığı bu çalışmada sonuç olarak modern zamanların boş zaman anlayışı ve pratiği, premodern zamanlarınkinden bazı önemli farklılıklar taşımaktadır. Bu farklılıklar, daha ziyade, modern toplumlarda boş zamanların özerk bir alan ve temel bir kurum haline gelmesi ve de daha çok tüketim zamanları olarak değerlendirilmesi noktasında kendini göstermektedir.

Boş zamanları değerlendirme kurumu, günümüz dünyasında aile, ekonomi, din, siyaset ve eğitim kurumlarının yanında altıncı kurum olarak yerini almakta ve boş zamanlar sosyolojisinin konusunu teşkil etmektedir.

Boş zamanlar sosyolojisinin konusu olan boş zamanlar, anlamsız, hedefsiz harcanan veya harcanacak zamanları değil, zorunlu iş veya çalışmalardan geriye kalan ve özgürce, dinlenerek, düşünerek değerlendirilmesi gereken zamanlardır. Ancak kabul etmek gerekir ki bugün, boş zamanlar, para harcama ve tüketmenin damgasını vurduğu zamanlardır.

Her halükarda çocuklardan yaşlılara kadar hemen her yaştan insanı yakından ilgilendiren bir fenomen olarak boş zaman, olumlu ve olumsuz olmak üzere pek çok işlevlere sahiptir. Olumlu işlevlerinin olumsuz işlevlerinden çok daha fazla olduğu söylenebilir.

Analojik ve evrensel bir fenomen olan boş zaman, bütün toplumlar için söz konusudur ve fakat her toplumda, hatta her sosyal tabakada farklı tip ve biçimlerde değerlendirilir.

Boş zaman, sosyal bilimciler tarafından bir yönüyle medeniyetle ilişkilendirilirken bir yönüyle de makinalaşma ve benzer sebeplerle çalışmayan toplumla irtibatlandırılmaktadır.

Her ne ile ilişkilendirilirse ilişkilendirilsin sonuçta boş zamanın değerlendirilmesi, günümüz toplumlarının can alıcı sosyal problemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir taraftan boş zamanlar bir şekilde değerlendirilirken, öte yandan insanların boş zamanlarını nasıl değerlendirecekleri konusu önemini korumaktadır.

Boş zamanların nasıl değerlendirileceği konusu, aynı zamanda boş zaman-din ilişkisinin yolunu açmaktadır. Bu bağlamda boş zamanların, modern toplumlarda sekülerlikle ilgili önemli boyutları olduğu gibi din veya dinî yaşayışla ilgili de önemli boyutları bulunmaktadır.

Bu nedenle boş zamanlarla din arasındaki ilişkinin de ele alındığı bu çalışmada, dinin boş zamanları değerlendirmede önemli fonksiyonlar icra ettiği tespit edilmiştir. Çalışmada İslâmî bağlamda boş zaman-din ilişkisi üzerinde durulmuş ve âyet ve hadîslerle uygulamalardan deliller getirilerek İslâm'da boş zamanın nasıl algılandığı, nasıl görüldüğü ve nasıl değerlendirildiği ele alınmaya gayret edilmiştir. Anlaşılmıştır ki İslâm'ın boş zaman anlayışı, anlamsız ve hedefsiz tüketilecek bir boş zamanın olmadığı, boş zamanın bir amaç uğruna değerlendirilmesi gerektiği şeklinde özetlenebilir.

Sonuç olarak sosyal bir fenomen olan boş zamanlar, temel toplumsal kurumlardan olup diğer bir temel toplumsal kurum olan din ile çeşitli boyutlarda kendini gösteren ilişkilere sahiptirler.

SEÇİLMİŞ KAYNAKLAR

KUR'AN-KERİM

UPANİŞADLAR

ABON-ZEID, Ahmed M., "The Concept of Time in Peasant Society", *Time and the Sciences*. J. Mena Abraham-Frank Greenaway (ed.), UNESCO, Paris 1979, ss. 119-128.

ABRAMS, Philip, *Historical Sociology*, Cornell University Press, New York 1989

el-ACLUNİ, *Keşfu'l-Hafâ*, c. 1, Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, Beyrut 1988

AÇA, M., "On İki Hayvanlı Türk Takvimi Etrafında Teşekkül Etmiş Bazı Efsaneler",*Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 98/ Şubat -1995, s. 55-58

ADAM, Barbara, *Time and Social Theory*, Temple University Pres, Philadelphia 1990

ADAM, Barbara E., *Timewatch: The Social Analysis of Time*, Cambridge, Polity Press, England 1995

AGUESSY, Honorat, "Sociological Interpretations of Time and Pathology of Time in Developing Countries" in *Time and the Philosophies*, Ed. Honorat Aguessy, UNESCO, Paris 1977, ss. 33-48

AHİ EVREN, Tasavvufî Düşüncenin Esasları, Haz. Mikail Bayram, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995

AHMED B. HANBEL, *Müsned*, Mısır 1313

AHMET CEVDET Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2.bs., c. 1, Matbaa–i Osmaniyye, Dersaâdet 1309

AHMET CEVDET Paşa, *Takvîmü'l-Edvâr*, Haz. R. Demir-Y. Unat, Gündoğan Yay., Ankara 1996

AIBERG, Hans Von, *Arz'dan Arş'a Mi'rac*, c. 2/2, 2. bs., Kitsan Yay., İstanbul 1988

AKGÜR, A. Necati, "Takvimler", *Cogito*, Sayı: 22, 2000, ss. 94-100

ALEXANDER, S., *Space, Time, and Deity*, Macmillan, Londra 1920

el-ALUSİ, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, C. 16, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997

ANDERSON, N., *Work and Leisure*, New York 1961

ANDERSON, Benedict, *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., İstanbul 1993

ARENDT, Hannah, *İnsanlık Durumu*, Çev. B. Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul 1994

ARİSTOTELES, "Fizik", *Zaman Kavramı*, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996, ss. 9-41

ARON, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, 2. bs., Bilgi Yay., İstanbul 1989.

ARPA, Serbülend, Kelamda Zaman Sorunu, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001

ARSLANTÜRK, Zeki, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, İFAV Yay., İstanbul 1995

el-ASKALANİ, İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. 11, Dãru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985

el-ASKERİ, Ebû Hilâl, *Kitâbu'l-Furûk*, Trablus 1994

ASLANTÜRK, Zeki-AMMAN, M. Tayfun, *Sosyoloji*, İFAV Yay., İstanbul 1999

ATEŞ, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, c. 6, Yeni Ufuklar Neşriyet (Milliyet), İstanbul 1995

ATKINSON, Jacqualine, *Zamanı Yönetme Sanatı*, Çev. Cem S. İslâm, Nehir Yay., İstanbul 1997

ATTAS, S. Nakib, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M. Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1995

AUGUSTINUS, St., *The Confessions*, İng. Çev. Edward B. Pusey, Pocket Books, New York 1957

AUGUSTINUS, St., "İtiraflar", *Zaman Kavramı*, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996, ss. 43-55

AYAS, M. Rami, *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı,* Akademi Kit., İzmir 1994

AYDIN, Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 2. bs., Vadi Yay., Ankara 2000

AYDÜZ, Salim, "Müneccimbaşı Takvimleri ve Tarihi Kaynak Olarak Değerleri", *Cogito*, Sayı: 22, 2000, ss. 132-144

AYTAÇ, Ömer, "Modern Toplumda Boş Zaman Olgusu", *Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler* (I. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildirileri, İzmir, 3-5 Kasım 1993), Sosyoloji Derneği Yay., Ankara 1994

aL-AZM, Sadik J., *Kant's Theory of Time*, Philosophical Library, New York 1967

BAERT, Patrick, *Time, Self and Social Being: Temporality Within a Social Context,* Aldershot, Avebury 1992

el-BAĞDADÎ, Ebu'l-Berekât, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, c. 3, Dâiratu'l- Meârifi'l-Osmâniyye, Haydarabad 1357-1358

BAILEY, Geoff, "Concepts of Time in Quaternary Prehistory", in *Annual Review of Anthropology*, ed. Bernard J. Siegel, 1983, 12:165-192

BAMBERGER, Richard, "Boş Zamanları Değerlendirmede Kitabın Rolü", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri (7-14 Nisan 1966)*, Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, İstanbul 1966, ss. 12-15

BAUMAN, Zygmunt, *Küreselleşme*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. İstanbul 1999

BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998

BAYRAMOĞLU, Ali, *"Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz", Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, Tesev Yay., İstanbul 2006

BECKER, Ernest, *The Denial of Death*, The Free Press, London 1973

BEEK, Wouter E. A. Van, "Cultural Anthropology and the Many Functions of Religion", *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Ed. Frenk Whaling, Mouton Publishers, Berlin 1984, ss. 265-275

BERGER, Peter L., "Dini Kurumlar", *Toplumbilimi Yazıları*, Çev. Özer Oz İzmir 1999

BERGER, Peter L.-LUCKMANN, Thomas, *The Social Construction of Reality*, Allen Lane The Penguin Press, Great Britain 1967

BERGER, Peter L.-LUCKMANN, "Gündelik Hayatın Gerçekliği", Çev. Ejder Okumuş, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 1/1, Mart 2003, ss. 43-51

BERGER, P. L.-BERGER, B.-KELLNER, H., *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul 1985

BERGSON, Henri, *Düşünce ve Devingen*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, MEB. Yay., İstanbul 1986

BERGSON, Henri, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. Şekip Tunç, 2. bs., MEB. Yay., İstanbul 1986

BERGSON, Henri, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, Dover Publications, New York 2001

BİLGİSEVEN, A. Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kit. Yay., İstanbul 1985

BLOCH, Marc, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Birey ve Toplum Yay., Ankara 1985

BOER, Tj. De, "Zaman", MEBİA., c. 13, 1997, ss. 460-462

BOGORAS, Waldemar, "Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion, *American Anthropologist*, 1925

BOTTOMORE, Tom B. *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, 2. bs., İstanbul 1984

BOURDIEU, P. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londra 1984

BRİDGEMAN, Percy W., "The Concept of Time", *Scientific Monthly*, 1932

BRIDJANIAN, Mary, "Leisure Problem (Mesele-i Ferâğat)", *A Glossary of Techinical Terms of Philosophy and Social Sciences*, English-Persion İnstitute for Humanities and Cultural Studies, Tahran 1995

el-BUHARİ, *Sahîhu'l-Buhârî*, c. 7-8, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul ty.

BULUT, Işıl, *Gençliğin Okul Dışı Etkinlikleri, Gençliğin Eğitim Sorunları*, TED Yay., Ankara 1985

CABİRİ, Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997

CANAN, İbrahim, *İslâm'da Zaman Tanzimi*, Cihan Yay., İstanbul 1985

CANSEVER, Gökçe, "Çocuk ve Gençlik Suçluluğunda Boş Zamanların Rolü", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri (7-14 Nisan 1964)*, Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, İstanbul 1996, ss. 93-96

CARR, Edward Hallett, *Tarih Nedir?* Çev. M. Gizem Gürtürk, 4. bs., İletişim Yay., İstanbul 1993

el-CEVZİYYE, İbn-i Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, Çev. Muzaffer Can, c. 2, Cantaş Yay., İstanbul 1990

CHAMBER, Robert, *The Books of Days, a Miscellany of Popular Antiquities in Connection with the Calendar*, c.1, London, Edinburgh 1864

CİRAR, Cuhâmî, *Mefhûmu's-Sebebiyye beyne"l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1985

CLIMO, Jacob J. - CATTELL, Maria G., "Introduction: Meaning in Social Memory and History: Anthropolohical Perspectives", *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, ed. J. J. Climo- M. G. Cattell, Altamira Press, Walnut Creek/CA, (2002). ss. 1-38

COSTEA, Bogdan, "Time and the conceptual problems of the temporal dimension of business education discourse", Lancaster University Management School Working Paper 2000/035, http://www.lums.lancs.ac.uk/publications/viewpdf/000156/

COŞKUN, İsmail, *Modern Devletin Doğuşu*, Der Yay., İstanbul 1997

COŞKUN, İsmail, "Batı İdeolojilerinin Türk Tarih Anlayışına Yansımaları Üzerine", *Tarih ve Sosyoloji Semineri, 28-29 Mayıs*, İstanbul 1991, ss. 43-53

COŞKUN, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, İz Yay., İstanbul 2004

CRUMLEY, C., "Exploring Venues of Social Memory", *Social Memory and History: Anthropological Perspectives,* ed. J. J. Climo- M. G. Cattell, Altamira Press, Walnut Creek/CA, 2002, ss. 39-52

CÜRCANİ, S. Şerif, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, Beyrut 1995

ÇAMUROĞLU, Reha: *Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*, Doğan Kitap, İstanbul 2000

ÇANTAY, Balıkesirli Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 5. bs., İstanbul 1981

ÇELEBİ, Nilgün, "Dün-Bugün İlişkisi Üzerine Bir Deneme", *Tarih ve Sosyoloji Semineri,* İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 31-34

DE BENOIST, Alain, "Küreselleşmenin Gerçek Yüzü", *Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi*, İstanbul Büyükşehir Bel. Kültür İşleri Daire Bşk. Yay., İstanbul 1998, ss. 187-207

DEBORD, Guy, *Gösteri Toplumu, ve Yorumlar*, Çev. Ayşe Ekmekçi-Okşan Taşkent, Ayrıntı Yay., İstanbul 1996

DEĞİRMENCİ, Yaşar (1993). *Zaman ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Avcıol Basım-Yayım.

DELUMEAU, Jean, "Yeniden Gündeme Getirilen Vahiy" (Söyleşi), *Zamanların Sonu Üstüne Söyleşi*, Haz. C. David-F. Lenoir-J. De Tonnac, Çev. N. K. Sevil, YKY, İstanbul 2000

DEMİR, İlknur, *İslam Kelamında Zaman Kavramı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana 2006.

DEMİRAĞ, Dilaver, (2000), "Ruhumuz Oturma Yeri", *Yol Kültürü*, (Deprem Özel Sayısı), Sayı: 6/7, ss. 164-175

DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 11. bs., Aydın Kit. Yay., Ankara 1993

DÖNMEZER, Sulhi, *Sosyoloji*, 10. bs., Beta Yay., İstanbul 1990

DÖNMEZER, Sulhi, "Çocuk ve Gençlik Suçluluğunda Boş Zamanların Rolü", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri (7-14 Nisan 1964)*, Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, İstanbul 1996, ss. 83-92

DUMAZEDİER, Joffre, *Sociology of Leisure*, New York 1974

DUMAZEDİER, Joffre, *Toward A Society of Leisure*, New York 1967

DURANT, H., *The Problem of Leisure*, London 1938

DURKHEİM, Emile, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*, Çev. Hüseyin Câhid, c. 1-2, Tanin Matbaası, İstanbul 1923

DURKHEİM, Emile, *İntihar, Toplumbilimsel İnceleme,* Çev. Özer Ozankaya, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986

DÜNDAR, Can, "Müslüman Saati", *Milliyet,* 6 Mart Perşembe 2005

EBÛ HÂTİM ER-RÂZÎ, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Haz. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, ss. 83-103

EİNSTEİN, Albert, "Uzay-Zaman", *Uzay, Zaman, Özdek 1* (Haz. ve Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1998, ss. 55-65.

ELIADE, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2003

ELIADE, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. 1-3, Çev. Ali Berktay, Kabalcı Yay., İstanbul 2003

ELIADE, Mircea, *Edebi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Yay., Ankara 1994

ELIADE, Mircea, *İmgeler Simgeler*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1992

ELIADE, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1991

ELIAS, Norbert, *Zaman Üzerine*, Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000

ELİBOL, Sadettin, *İnsanlığın Tarihi Üzerine Bir Giriş Denemesi*, Akçağ Yay., Ankara 1989

ERGİL, Doğu, *Secularism in Turkey*, Foreign Policy Institute, Ankara ty.

ERKAYA, Gülhan, "Zaman, Saatler, Fabrikalar, Kapitalizm", *Zamanın Kitabı*, Ed. Levent Safalı, YGS Yay., İstanbul 2003, ss. 67-82

EROĞLU, Hamza, *Türk Devrim Tarihi*, 5. bs., Sanem Matbaası, Ankara 1981

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI, *Marifetnâme*, el-Matbaaü'l-Kübrâ, Bulak 1251/1835

ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, c. 2, Çev. C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1996

FABIAN, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* , Columbia University Press, New York 1983

FAGAN, Brian M., *Archaelogy*, 4. bs., Harper Collins Publishers, New York 1991, ss. 52-72

FAHRU'R-RAZİ, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. 32, 2. bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Tahran ty.

FARABÎ, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Haz. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, ss. 117-126

FAULKNER,

FEATHERSTONE, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul 1996

FERRAROTTİ, F., *Time, Memory, and Society,* Greenwood Press, New York 1990.

FICHTER, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün Çelebi, Toplum Kit., Konya ty.

FINDIKOĞLU Z. Fahri, *İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul Ü. İktisat F., İstanbul 1958

FRANCK, Peter G., "Türk Köylerinin Ekonomik Durumu", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri, (7-14 Nisan 1966)*, Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, İstanbul 1966, ss. 16-23

FRAASSEN, Bastian van., *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*, Random, New York 1970

FREYER, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, AÜİFY., Ankara 1964

FREYER, Hans, *İctimai Nazariyeler Tarihi*, Çev. Tahir Çağatay, AÜDTCF. Yay., Ankara 1977

FREYER, Hans, *Sosyolojiye Giriş*, Çev. Nermin Abadan, 2. bs., Ankara Ü. Siyasal Bilgiler F., Ankara 1963

GADAMER, Hans-Georg, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Der. P. Robinow-W. Sullivan, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, ss. 79-106

GAME, Ann-METCALFE, Andrew, *Tutkulu Sosyoloji*, Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999

GAZZALÎ, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, 2. bs., Klasik Yay., İstanbul 2009

GELL, A., *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Image,* Berg, Oxford-Providence 1992.

GELLNER, Ernest, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Ed. I. C. Jarvie ve J. Agassi, Routledge-kegan paul, Londra-Boston 1973

GIDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994

GIDDENS, Anthony, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yay., İstanbul 2005

GIDDENS, Anthony, *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999

GIDDENS, Anthony, "Sosyal Teoride Zaman ve Mekân", *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yay., İstanbul 2005, ss. 559-574

GIDDENS, Anthony, "Faillik, Kurum ve Zaman-Mekân Analizi", *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yay., İstanbul 2005, ss. 497-510

GİRİTLİ, İsmet, "Gençlik ve Boş Zamanları Değerlendirme", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri, (7-14 Nisan 1966)*, Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, İstanbul 1966, ss. 6-11

GOSDEN, Christopher, *Social Being and Time*, Blackwell Yay., Cambridge 1994

GÖKALP, Ziya, "İlm-i İçtima' Dersleri", Haz. Bedri Mermutlu, *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, ss. 119-149

GÖKALP, Ziya, *Makaleler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, KBY., İstanbul 1976

GÖKALP, Ziya, "İlm-i İçtima' Dersleri", Haz. Bedri Mermutlu, *Türk Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Yaz 1995, ss. 119-149

GROOT, J.J.M. de, *Religion in China: Universism a Key to the Study of Taoizmand Confucianism* , The Knickerbocker Press, New York, 1912

GURVITCH, G. *The Spectrum of Social Time*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1964

GÜNGÖR, Erol, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 8. bs., Ötüken Yay., İstanbul 1991

GÜVENÇ, Bozkurt, "Takvimde Zaman, Geçmiş ve Gelecek", *Cogito*, Sayı: 22, 2000, ss. 84KALIN, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı,* Rağbet Yay., İstanbul 2005

HABERMAS, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. T. Bora-M. Sancar, İletişim Yay., İstanbul 1997

HACI OSMAN Diyarbekirli, *Saatnâme*, Kadıköy Kütüphanesi, No. 1644

HÄGERSTRAND, T., "Space, Time, and Human Conditions", *Dynamic Allocation of Urban Space*, ed. A.Karlqvist, L. Lundqvist ve F. Snickars, Saxon House, Farnborough 1975, ss. 3-12

el-HAKİM, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, c. 4, Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, Beyrut 1990

HALBWACHS, Maurice, *On Collective Memory*, Çev. ve ed. Lewis A. Coser, University of Chicago Press, Chicago 1992

HALKIN, Léon-E., *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, TTKY., Ankara 1989

HALL, E. *The Hidden Dimension*, New York 1966

HAMZAOĞLU, Ercan, "Maddi Gelişme Bilinci Ya da İslâm ve Zaman", *Tezkire*, Sayı: 2, Ankara 1992

HANİOĞLU, M. Şükrü, "Tarihsizlik Bir Çözüm mü?", *Zaman Gazetesi*, Yorum Sayfası, 21.06.2006

HAREVEN, T. *Family Time And Industrial Time*, Londra 1982

HARRIES, K. "Building and the Terror of Time", *Perspecta: The Yale Architectural Journal*, Sayı: 19, 1988, ss. 59-69

HARVEY, David, *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savran, 2. bs., Metis Yay., İstanbul 1999

HASSARD, J., "Introduction: The Sociological Studies of Time" *The Sociology of Time* (ed. J.Hassard), MacMillan, Hongkong 1990

HAWKİNG, Stephen, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, Çev. Selma Öğünç, Doğan Kitap, İstanbul 2006

HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, İng. Çev. John Macquarrie-Edward Robinson, 7. Bs., Harper ve Row Yay., New York, Hagerstown, San Francisco ve London 1962

HEIDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008

HEIDEGGER, Martin, "Zaman Kavramı", Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996, ss. 56-101

HEIDEGGER, Martin, *Metafizik Nedir?* Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991

HICTER, Marcel, "Boş Zamanları Değerlendirme Politikası", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri (7-14 Nisan 1966)*, Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, İstanbul 1966, ss. 107-112

HIMENAN, Pekka, *Hacker Etiği*, Ayrıntı Yay., İstanbul 2005

HODGSON, Marshall G. S., *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, Çev. A. Kanlıdere-A. Aydoğan, Yöneliş Yay., İstanbul 2001

HUCVİRİ, *Keşfu'l-Mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1982

HUXLEY, Aldous, *Kalıcı Felsefe*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996

IŞIM, Mehmet Ali (Der.), *Upanişadlar*, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1997

İBN Arabî, Muhyiddîn, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, c. 4, Dâru'l-Fikr Yay., Beyrut 1994

İBN Ebî Şeybe, *el-Müsned*, c. 7, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1409

İBN HACER EL-ASKALÂNÎ, *Fethu'l-Bârî*, c. 11, byy., ty.

İBN Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001

İBN Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, Tah. Derviş el-Cüveydî, 2. bs., el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996

İBN Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi, Kahire h. 1275

İBN Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, çev. Ahmed Cevdet Efendi, Takvimhane-i İstanbul, İstanbul h. 1277

İBN Haldun, *Mukaddime*, c. 1-3, Çev. Zakir Kadirî Ugan, MEB. Yay., İstanbul 1989

İBN Haldun, *Mukaddime*, c. 1-2, Haz. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, *Zâdu'l-Meâd*, Çev. Muzaffer Can, Cantaş Yay., İstanbul 1990

İBN Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. 4, 3. bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989

İBN Mâce, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1981

İbn Mâce, *Sünen*, c. 1, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, byy., 1975

İBN Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 13, Dâru Sâdır, Beyrut 1990

İBN RÜŞD, "Faslu'l-Makâl", *Felsefe - Din İlişkileri* (İbn Rüşd, çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1985, ss. 93-184

İBN RÜŞD, "el-Keşf an Minhâcu'l-Edille", *Felsefe - Din İlişkileri* (İbn Rüşd, çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1985, ss. 187-364

İBN SİNA, *Kitâbu'ş-Şifâ Fizik I*, Çev. M. Macit-F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2004

İBNU'L-ESİR, *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, c. 1-5, Tah. T. A. ez-Zâvî-M. M. et-Tanâhî, Müessesetu İsmâliyân, Kum 1367

İLHAN, Avni, *Mehdilik*, Beyan Yay., İstanbul 1993

İMAM-I Rabbânî, *Mektûbat-ı Rabbânî*, c. 1-2, Çev. Abdulkadir Akçiçek, Merve Yay., İstanbul ty.

İNAN, M. Rauf, "Köylerde Boş Zamanları Değerlendirme-Köyümüzün Kaderi", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri, (7-14 Nisan 1966)*, Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, İstanbul 1966, ss. 32-48

el-İSFEHANİ, Ebû Ali Ahmed b. El-Hasen el-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-Emkine*, Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, Beyrut 1996

el-ISFAHÂNÎ, Râğıb *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*, ty.

İŞLİ, Emin Nedret, "Aygün Takvimleri", *Cogito*, Sayı: 22, 2000, ss. 160-166

JACQUES, Eliot, *The Form of Time,* Heinemann, London 1982

JARY, David-JARY, Julia, *The Harper Collins Dictionary of Socioylogy*, Harper Perennial 1991

JENCKS, C. *The Language of Post-Modern Architecture*, Londra 1984

JENKİNS, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, Çev. B. Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1997

KABULİ, Niaz Faizi, *Democracy According to Islam*, Dorrance Publishing, CO., Inc. Pitsburgh, Pennsylvania 1994

KAÇAR, A. Duygu, "Doğal Zamandan Dijital Zamana Mekân", *Zamanın Kitabı*, Ed. Levent Safalı, YGS Yay., İstanbul 2003, ss. 117-121

KALIN, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul 2005

KAPLAN, Yusuf, "Dinamik Bir İletişim Sistemi: Kurban ve Bayram", *Yeni Şafak*, 7 Mart 2001, s. 8

KARACA, Faruk, *Ölüm Psikolojisi,* Beyan Yay., İstanbul 2000

KARAKOÇ, Sezai, *Şiirler III*, 2. bs., Diriliş Yay., İstanbul 1974

el-KARDAVİ, Yusuf, *el-Vaktu fi Hayâti'l-Müslim*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985

KARKOVSKY, *Mühürlenmiş Zaman*, Afa Yay.,

KAZGAN, Gülten, "Toplum Kalkınmasında Boş Zamanları Değerlendirme Yolları", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri, (7-14 Nisan 1966)*, Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, İstanbul 1966, ss. 24-31

KELLERMAN, A., *Time, Space and Society: Geographical Societal Perspectives,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1989.

KELLY, J. R., "Leisure", *New Catholic Encyclopedia,* c. VIII, Catholic University of America, Washington 1981, ss. 623-625

KERN, Stephen, *The Culture of Time and Space, 1880-1918,* Londra 2003

KEYMAN, E. Fuat-SARIBAY, A. Yaşar, "Giriş: Küreselleşme, Siyaset ve Toplumsal Yaşam", *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm*, Vadi Yay., Ankara 1998, ss. 9-13

KIERNAN, V. G., *The Lords of Human Kind*, Cresset Library, London 1988

KIRAY, Mübeccel B., *Değişen Toplum Yapısı*, Bağlam Yay., İstanbul 1998

KİNDÎ, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risaleler* (Haz. ve Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002, ss. 139-183

KİNDÎ, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", *Felsefî Risaleler* (Haz. ve Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002, ss. 213-227

KİNDÎ, "Beş Terim Üzerine", *Felsefî Risaleler* (Haz. ve Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002, ss. 279-285

KODAMANOĞLU, Nuri, "Boş Zamanları Değerlendirme Semineri Açış Konuşması", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri, (7-14 Nisan 1966)*, Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, İstanbul 1966, ss. 1-3

KONGAR, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 2. bs., Bilgi Yay., İstanbul 1979

KOŞTAŞ, Münir, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDVY., Ankara 1995

KRAUS, Richard, *Recreation and Leisure in Modern Society*, New York 1971

KURTKAN, Amiran, *Sosyolojik Açıdan Eğitim Yolu İle Kalkınmanın Esasları*, İÜY., İstanbul 1977

KUŞEYRİ, Abdulkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergâh Yay., İstanbul 1981

KUTUB, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, c. 6, Dâru'ş-Şurûk, Kâhire ty.

KUTUB, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 12. bs., c. 2, Dâru'l-'Ilm, Cidde 1986

LACOMBE, Olivier, "Tarih", Çev. Nusret Hızır, *AÜDTCF. Dergisi*, Cilt: II, Sayı: 2, Şubat 1994, ss. 235-241

LAUER, R. H., *Temporal Man: The Meaning and Uses of Social Time,* Praeger, New York 1981

LE GOFF, J. *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago 1980

LESTER, Rebecca J., "The Immediacy of Eternity: Time and Transformation in a Roman Catholic Convent", *Religion*, 33/3, July 2003, ss. 201-219

LEWIS, J. David - WEIGERT, Andrew J., "The Structures and Meanings of Social Time", *Social Forces*, 60, 1981, ss. 432-462

LUHMANN, Niklas, *Social Systems*, İng. Çev. John Bednarz, Jr.-Dirk Baecker, Stanford University Press, Stanford, California 1995

LUHMANN, Niklas, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York 1982

LUHMANN, Niklas, "The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society", *Social Research*, 43, 1976, ss. 130-152

HÂFIZ AHMED Mahir, *el-Muhkemu fi Şerhi'l-Hikem*, c. 1, Matbaa-i Ahmed İhsan, İstanbul 1323

MARDİN, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Der. M. Türköne-T. Önder, 3. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992

MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. O. Akınhay-D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999

MARTINDALE, Don, *The Nature and Types of Sociological Theory*, 2. bs., Houghton Mifflin Company, Boston 1981

MARTY, Martin E., "Protestantism", *The Encyclopedia of Religion*, c. 11, Macmillan Publishing Company, London 1987, ss. 23-38

MARX, Karl, *Kapital*, c. 1, Çev. Alaattin Bilgi, 3. bs., Sol Yay., İstanbul 1986

MATTHEWS, Roger, *Doing Time: An Introduction to the Sociology of Imprisonment*, St. Martin's Press, Inc., New York 1999

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 5. bs., Remzi Kit., İstanbul 1992

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kit., İstanbul 1988

MEVLÂNÂ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, I/11, çev. Veled İzbudak, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998

MİRAS, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 4. bs., c. 12, DİB. Yay., Ankara 1978

MONTAIGNE, *Denemeler*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, 29. bs., Cem Yay., İstanbul 1997

MOORE, Wilbert E., "İşlevselcilik", Çev. Şirin Tekeli, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Verso Yay., Ankara 1990

MORRIS, Brian, *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1987

MUHAMMED İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul 1984

MULHALL, Stephen, *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, Çev. Kaan Öktem, Sarmal Yay., İstanbul 1998

MUMFORD, Lewis, *Technics and Civilization*, Harcourt, New York, 1934

MURTAZA MUTAHHARİ, *Âşinâî bâ Ulûm-i İslâmî*, c.1, İntişârât-i Sadrâ, Tabistan 1366

MURTAZA MUTAHHARİ, *Felsefe Dersleri 2,* Çev. Ahmet Çelik, İnsan Yay., İstanbul 1999

MUSTAFA NAÎMÂ, *Târîh-i Naîmâ*, c. 1, 3. bs., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283

MÜTERCİM Asım, *Kâmûs Tercümesi*, c. 1, İstanbul 1304

MÜTERCİM Asım, *Kâmûs Tercümesi*, c. 2-4, İstanbul 1305

NASR, Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995

NASR, Seyyid Hüseyin, *İslam, İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, 2. bs., İz Yay., İstanbul 1996

NASR, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. N. Şişman, İstanbul 1985

en-NESEFİ, *Tefsîru'n-Nesefi*, c. 3-4, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1988

NIETZSCH, Friedrich, *Tarih Üzerine*, Çev. Nejat Bozkurt, 2. bs., Say Yay., İstanbul 1994

NILSSON, Martin P., *Primitive Time-Reckoning: A Study in the Origin and First Development of the Art of Countung Time Among Primitive and Early Culture Peoples*, Oxford University Press, Oxford 1920

OCAK, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı*, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1996

ODHNOFF, Camilla, "Social Planning in a Changing Society", *Society, Stress and Disease*, Ed. Lennart Levi, Press New York, Toronto 1975, ss. 489-503

OKUMUŞ, Ejder, "Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, (Elektronik dergi), X/2, 2010, ss. 121-174

OKUMUŞ, Ejder, "Boş Zamanlar Sosyolojisi", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 13, Mayıs-Temmuz 2002, ss. 163-204

OKUMUŞ, Ejder, "Kur'an'da Kolektif Sorumluluk", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 42, Sayı: 2, Nisan-Mayıs-Haziran 2006

OKUMUŞ, Ejder, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, 2. bs., İnsan Yay., İstanbul 2005

OKUMUŞ, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., 2. bs., İstanbul 2006

OKUMUŞ, Ejder, *Türkiye'nin Laikleşme Seriveninde Tanzimat*, İnsan Yay., İstanbul 1999

OKUMUŞ, Ejder, "Secularization and Religion", *EuroAgenda/ Avrupa Günlüğü*, Yıl: 4, Sayı: 7, 2005, ss. 335-356

OKUMUŞ, Ejder, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, 2. bs., İz Yay., İstanbul 2009

ORTAYLI, İlber, "Tarih ve Sosyoloji", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 51, Yaz 1998, ss. 13-16

OSKAY, Ünsal, „Sosyoloji ve Tarih", *Tarih ve Sosyoloji Semineri, 28-29 Mayıs 1990*, İstanbul 1991, ss. 1-9

ÖZEN, Sevinç, *Sanayi Kasabasında Yaşambiçimi ve Aile Yapısında Meydana Gelen Değişmeler -Soma Örneği-*, Ege Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İzmir 1991, ss. 184-193

PARSONS, Talcot, *The Social System*, 3. bs., The Free Press, Glencoe, Illinois 1959

PEİPER, J., *Leisure: The Basis of Culture*, New York 1952

PENNEBAKER, James B. - BANASİCK, Becky L., *Collective Memory of Political Events*, Ed. James B. Pennebaker - Dario Paez - Bernard Rimé Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Mahwah, New Jersey 1997, ss. 3-20

POLAT, Ali, *Üç Bin Yıllık Birikim*, 2. bs., Enes Matbaacılık, İstanbul 2001

POLOMA, Margaret M., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yay., Ankara 1993

PRONOVOST, Gilles, *The Sociology of Time* (Current Sociology, La Sociologie Contemporaine, The Journal of International Sociological Association, c. 37, Sayı: 3, 1989), Sage Publication, London ve Newbury Park/CA, 1989

RENFREW, Colin-BAHN, Paul, *Archeology*, 2. bs., R. R. Donnelleyand Sons Company, USA 1997, ss. 111-162

RIFKIN, Jeremy, *Time Wars: The Primary Conflict in Human History*. Henry Holt and Company, New York 1987

RIFKIN, Jeremy-HOWARD, Ted, *Entropi*, Çev. Hakan Okay, İz Yay., İstanbul 1997

RITZER, George, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, Çev. Ş. Süer Kaya, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000

ROBBINS, Thomas, *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements* (Current Sociology, La Sociologie Contemporaine, The Journal of International Sociological Association, c. 36, Sayı: 1, 1988), Sage Publication, London & Newbury Park/CA, 1988

ROBİNSON, M. D., *The Leisure Age*, U.S.A. 1963

ROSENAU, Pauline Marie, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, Çev. Tuncay Birkan, Ark Yay., Ankara 1998

RUSSEL, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Routledge, London 1999

RUSSEL, Bertrand, *Aylaklığa Övgü*, Çev. Mete Ergin, Cem Yay., İstanbul, 1999

RYAN, Dan, "Time and Social Theory", http://djjr.net/papers/published/Ryan-Time-and-Social-Theory.pdf, 10.10.2009

SARIKAVAK, Kazım, "Mutezile'de Zaman", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 32/2, 2000, ss. 5-22

SARIKAVAK, Kazım, "İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Gazali'de Zaman Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 25, Yaz 1997, ss. 52-71

SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul 2003

SCHARF, Betty R., *The Sociological Study of Religion*, Hutchinson University Library, London 1970

SCHILLER, Herbert, *Zihin Yönlendirenler*, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul 1993

SCHUON, Frithjof, *İslâm'ı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, 2. bs., İz Yay., İstanbul 1996

SCHUTZ, H. G, BAIRD, P. C. ve HAWKE, G. R., *Lifestyles and Consumer Behaviour of Older Americans,* Praeger Yay., New York 1979

SCHWARTZ, Hillel, "Millenarianizm", *Mesih'i Beklerken* (Ed. Ali Coşkun), Rağbet yay., İstanbul 2003, ss. 92-124

SCHWARZ, Fernand, *Kadîm Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, Çev. A. Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul 1997

SERVAN-SCHREİBER, Jean-Louis, *Zamanı Kullanma Sanatı*, Çev. İsfendiyar Açıksöz, Altın Kitaplar Yay., İstanbul 1989

SEZEN, Yümni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yay., İstanbul 2000

SEZER, Baykan, "Türk Sosyolojisinin Tarihle İlişkileri", *Tarih ve Sosyoloji Dergisi*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 1-8

SEZER, Baykan, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları,* Sümer Kit. Yay., İstanbul 1993

SHILLS, Edward, *Center and Periphery*, Chicago University Press, Chicago 1975

SOROKİN, Pitirim A., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. M. M. Raşit Öymen, KBY., Ankara 1994

SOROKİN, Pitirim A., *Sociocultural Causality, Space, Time: A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science*, Russell and Russell İnc., New York 1964

SOROKİN, Pitirim A. – MERTON, Robert K., "Social Time: A Methodological and Functional Analysis", *The American Journal of Sociology,* Mart 1937, 42/5, ss. 615-629

SÖZEN, Kemal, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi", *Dinî Araştırmalar*, c. 4, Sayı: 10, Mayıs-Ağustos 2001, ss. 161-186

SPENGLER, Oswald, *Batının Çöküşü*, Çev. Giovanni Scognamillo-Nuray Sengelli, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1997

STACE, W. T., *Time and Eternity*, Princeton University, Princeton New Jersey, 1952

STAUTH, G.-TURNER, B. S., *Nietzsche'nin Dansı*, Çev. Mehmet Küçük, Ark Yay., Ankara 1995

ŠUBRT, Jiri, "The Problem of Time from the Perspective of the Social Sciences", http://sreview.soc.cas.cz/uploads/910a3eaa2d8bfb89846f8e65dd26bb0f534f2730_170_2_11SUBRT.pdf, 02.05.2009

SURUŞ, Abdulkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, Çev. Hüseyin Hatemi, İnsan yay., İstanbul 1995

SUZANNE, Vromen "The French Panthéon: A Study in Divisiveness". JAMALS, İlkbahar 1995, ss. 27-38

SWEEDLUN, Verne S.-CRAWFORD, Golda M., *Man in Society*, c. 1, American Book Company, USA 1956

SZTOMPKA, Piotr, *The Sociology of Social Change*, Blackwell Publishers, Oxford 2003

ŞENER, Sami, *Türkiye ve Gençlik*, Suffe Yay., İstanbul 1997

ŞERİATİ, Ali, *Tarih ve Şinaht-i Edyân*, c. 2 (Mecmua-i Âsâr-i Doktor Ali Şeriatî c. 15), 9. bs., Şirket-i Sihâmî-yi İntişar, Tahran 1384

ŞERİATİ, Ali, *Baz-geşt*, 8. bs., İntişârât-i İlham, Tahran 1381

ŞERİATİ, Ali, *İnsân-i Bîhôd* (Mecmua-i Âsâr-i Doktor Ali Şeriatî, c. 25), 6. bs., Şirket-i İntişârât-i Kalem, Tahran 1384

ŞERİFOĞLU, Ö. Faruk, "Unutulmaz Efsane! "187-1969": Ebüzziya Takvimleri", *Cogito*, Sayı: 22, 2000, ss. 145-152

ŞİRVANİ, Harun Han, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdâre*, Çev. Kemal Kuşçu, İrfan Yay., İstanbul 1965

TABERİ, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîl-i Ayi'l-Kur'an*, c. 15, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995

TANPINAR, Ahmet Hamdi, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 6. bs., Dergah Yay., İstanbul 1999

TANPINAR, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, 18. bs., Dergâh Yayınları, İstanbul 2004

TARKOVSKI, Andrey, *Mühürlenmiş Zaman*, Çev. Füsun Ant, 3. bs., Afa Yay., İstanbul 2000

TEZCAN, Mahmut, *Boş Zamanların Değerlendirilmesi Sosyolojisi*, Atilla Kit., Ankara 1994

TEZCAN, Mahmut, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, AÜEFY., Ankara ty.

TEZCAN, Mahmut, *Toplumsal ve Kültürel Değişme*, 2. bs., Ankara Ü. Eğitim Bilimleri F. Yay., Ankara 1991

THOMPSON, E. P., "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", *Past and Present*, no. 38, 1967 (http://www.chass.utoronto.ca/~salaff/Thompson.pdf,12.02.2009), ss. 56-97

THOMPSON, P., *The Nature of Work*, Macmillan 1983

TIRYAKIAN, Edward A., "Emile Durkheim", Çev. Ceylan Tokluoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, V Yay., İstanbul 1990, ss. 199-250

TİRMİZİ, *Sünen*, c. 1-5, İstanbul 1982

TOFFLER, Alvin, *Future Shock*, New York 1970

TOLAN, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, 3. bs., Adım Yay., Ankara 1991

TOMLINSON, John, *Kültürel Emperyalizm*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999

TOSH, John, *Tarihin Peşinde*, Çev. Ö. Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1997

TÖR, Vedat Nedim, "Boş Zamanları Değerlendirmede Telkin Vasıtalarının Rolleri", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri (7-14 Nisan 1966)*, Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, İstanbul 1966, ss. 61-76

TÖR, Vedat Nedim, "Takdim Konuşması", *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri, (7-14 Nisan 1966)*, Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, İstanbul 1966, ss. 4-5

TUNÇ, Şekip, "Bergson'un Felsefesi", *Yaratıcı Tekâmül*, (Henri Bergson), Çev. Şekip Tunç, 2. bs., MEB. Yay., İstanbul 1986, ss. I-LII

URRY, John, *Mekânları Tüketmek*, Çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999

USTA, M.-DOĞAN, M.S.-AMMAN, M., "Eğitimli Dindarın Serbest Zaman Kurumu", *Din Eğitimi Araştırmaları*, Sayı: 7, Yıl: 2000

ÜÇER, Cumhure, "Türk-İslam-Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Takvimleri", *Cogito*, Sayı: 22, 2000, ss. 117-131

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, AÜİFY., Ankara 1968

ÜNSAL, Artun, "Saatli Maarif Takvimi: Gelenekçi, Laik ve Modern", *Cogito*, Sayı: 22, 2000, ss. 153-159

VERGİN, Nur, "Toplumsal Değişme ve Dinselikte Artış", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29/30, Bahar-Yaz 1985

VRİES, Simon De, J., *Yesterday, Today, and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*. Grand Rapids, Eerdmans, Michigan 1975.

WALLACE, F.C.Anthony, "Akkültürasyon: Yeniden İhya Hareketleri", Çev. Ejder Okumuş, *Mesih'i Beklerken* (Ed. Ali Coşkun), Rağbet yay., İstanbul 2003, ss. 19-44

WATT, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburg Univ. Press, Edinburg 1998

WEBER, Max, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Yay., Ankara 1995

WEBER, Max, *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, İng. Çev. Talcott Parsons, Routledge, London-New York 1999

WEBER, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yay., Ankara 2005

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 5. bs., Sosyal Yay., İstanbul 1993.

WERBLOWSKY, R.J.Zwi, "Yahudi Mesihçiliği", *Mesih'i Beklerken* (Ed. Ali Coşkun), Rağbet yay., İstanbul 2003, ss.52-64

WHITE, Jenny B., *Para ile Akraba*, İletişim Yay., İstanbul 1999

WILSON, B. R., "Religion in Secular Society", *Sociology of Religion*, 2. bs., Ed. R. Robertson, Penguin Books, England 1971, ss. 152162

YALTKAYA, Korkut (1997). *Beyin ve Zaman*. Ankara: Palme Yay.

YAZIR, Elmalı'lı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 8, Eser Neşriyat, byy., ty.

YAZIR, Elmalı'lı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 3, Eser Neşriyat, byy. 1979,

YOUNG, Michael, *The Metronomic Society: Natural Rhythms and Human Timetables*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1988

ZEMAHŞERİ, *Keşşâf*, c. 4, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.

ZERUBAVEL, Eviatar, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, the University of Chicago Press, Chicago 1981

ZIJDERVELD, A., *Soyut Toplum*, Çev. C. Cerit, Pınar Yay., İstanbul 1985

ZIMMERMAN, Carle C., *Yeni Sosyoloji Dersleri*, Çev. Amiran Kurtkan, İstanbul Ü. İktisat F. Yay., İstanbul 1964