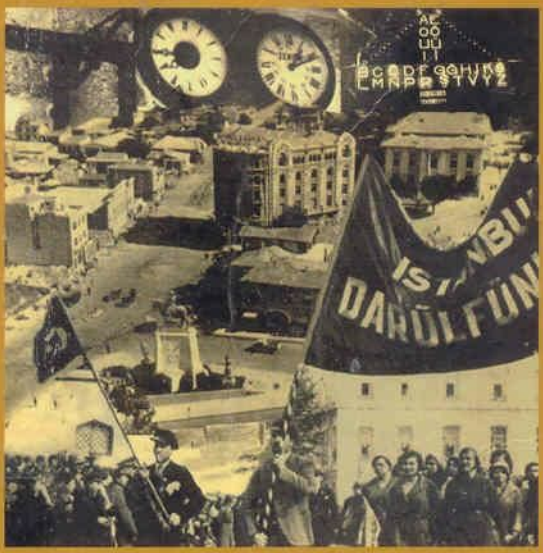
SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ

SOSYAL BİLİMLERİ YENİDEN DÜŞÜNMEK



Toplum ve Bilim / DEFTER

Dergileri
Ortak Çalışma Grubu

metis

Sempozyum Bildirileri

SOSYAL BİLİMLERİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Yeni Bir Kavrayışa Doğru

Defter ve
Toplum ve Bilim
Ortak Çalışma Grubu

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

SOSYAL BİLİMLERİ
YENİDEN DÜŞÜNMEK
Sempozyum Bildirileri
Defter ve *Toplum ve Bilim* Dergileri
Ortak Yayını

© Bu derlemede yer alan makalelerin her türlü yayım hakkı yazarına, ya da ortak makale söz konusu olduğunda yazarlarına aittir, İstanbul, 1998.

© Bu derlemenin edisyon olarak yayım hakları *Defter* ve *Toplum ve Bilim* dergilerine aittir. Kısa alıntı dışında herhangi bir yolla çoğaltılmaları, ya da başka bir bütün içinde yayımlanmaları yazar ve yayımcıların iznine bağlıdır, İstanbul, 1998.

Birinci Basım: Kasım 1998
İkinci Basım: Nisan 2001

Bu kitapta derlenen yazılar,
26-28 Şubat 1998 tarihinde Heinrich Böll Vakfı,
Defter dergisi ve *Toplum ve Bilim* dergisi tarafından
düzenlenen "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek"
başlıklı sempozyuma sunulan bildirilerdir.

Yayıma Hazırlayanlar:
Tanıl Bora, Semih Sökmen, Kaya Şahin

Defter Dergisi
İpek Sokak 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 245 46 96 Fax: 212 245 45 19
e-mail: metis@türk.net

Toplum ve Bilim Dergisi
Selanik Caddesi 64/11, Yenişehir 06640 Ankara
Tel: 312 425 36 00 Fax: 312 425 18 15

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Sedat Ateş
Film: Doruk Grafik
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Cilt: Sistem Mücellithanesi

ISBN 975-342-222-9

SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ

SOSYAL BİLİMLERİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Yeni Bir Kavrayışa Doğru

•

Defter ve
Toplum ve Bilim
Ortak Çalışma Grubu

•

İçindekiler

SUNUŞ 9

Birinci Bölüm
SOSYAL BİLİMLERİN FARKLI ÖNKABULLERİ

- **İlhan Tekeli**
  Toplum Bilimlerin Önünü Açmaya
  İnsan Modellerini Tartışarak Başlamak **13**
- **Gürol Irzık, Ayşe Buğra**
  İnsan Doğası, İnsan İhtiyaçları ve İktisat **34**
- **Falih Köksal**
  Evrim Kuramı ve Sosyal Bilimler **42**
- **Ayşe Öncü**
  Sosyal Bilimlerde Yeni Meşruiyet Zemini Arayışları **48**
- **Doğan Özlem**
  Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler **53**

İkinci Bölüm
TÜRKİYE'DE SOSYAL BİLİMLERİN
GELİŞİMİNE BAKIŞ

- **Zeynep Direk**
  Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu **69**
- **Aynur İlyasoğlu**
  Türkiye'de Sosyolojinin Tarihini Yazmak:
  Bir Sorunlaştırma ve Yaklaşım Önerisi **81**
- **Ayşe Durakbaşa**
  Türkiye'de Sosyolojinin Kuruluşu
  ve Comte-Durkheim Geleneği **98**
- **Adnan Ekşigil**
  Felsefe Tarihi ve Dine Bakışta Ussal Kurgulama **116**

Üçüncü Bölüm
"GEÇMİŞ"İ OKUMAK YA DA OKUYAMAMAK

- **Gökhan Çetinsaya**
  "Abdülhamid'i Anlamak":
  19. Yüzyıl Tarihçiliğine Bir Bakış **137**
- **Oktay Özel**
  Bir Tarih Okuma ve Yazma Pratiği Olarak
  Türkiye'de Osmanlı Tarihçiliği **147**
- **Tayfun Atay**
  Çözülmemiş Bir Tarih Sorunu:
  Şeyh Bedreddin **161**
- **Süleyman Seyfi Öğün**
  Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde
  Tarihin Konumu **180**
- **Nuray Mert**
  Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı **198**

Dördüncü Bölüm
SOSYAL BİLİMLERİN GÖREMEDİĞİ

- **İ. Melih Baş**
  Sosyal Bilimler ve Ekoloji **209**
- **Duygu Köksal**
  Sosyal Bilimlerin Kıyısında Edebiyat **221**
- **Ali Akay**
  Sosyal Bilimler ve Sanat **227**

Beşinci Bölüm
SOSYAL BİLİMLER NE İÇİNDİR?

- **Ferda Keskin**
  İnsan Bilimlerinin Bir Telosu Var mı? **239**
- **Kaya Şahin**
  Sosyal Bilimler Öğrenciliği ve Akademi:
  Yeni Bir Açılım Mümkün mü? **243**
- **Tanıl Bora**
  Dergicilik Deneyimi: Sosyal Bilimler Pratiğinde
  Bir Anlam Arayışı **247**

• **Ömer Laçiner**
Sosyal Bilimler-Siyaset İlişkisi **255**

• **Ahmet Çiğdem**
Eleştirel Teori, Bilim ve Akademi **260**

Altıncı Bölüm
DİSİPLİNLERİN SINIRINDA DİSİPLİNLERARASILIK, BİLGİ VE FARK

• **Necdet Teymur**
Disiplinlerin Aralığında(ki) Mekân **269**

• **Haldun Gülalp, Dilek Barlas**
Bilginin Evrenselliği, Farkın Sorunsallığı **281**

• **Meyda Yeğenoğlu**
Çokkültürlülük Disiplinlerarasılık mıdır? **287**

• **Mahmut Mutman**
Bilgiyi Sorunsallaştırmak **299**

• **Nilüfer Göle**
Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü? **310**

EKLER

• Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu'nun Ardından **321**

• Bir Protestonun Hikâyesi **324**

• Katkıda Bulunanlar **334**

Sunuş

Bu kitapta derlenen yazılar, 26-28 Şubat'ta düzenlenen "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" başlıklı sempozyuma sunulan tebliğleri bir araya getiriyor.

Metinlerin bazısı, sempozyumdaki tartışmaların veya tartışılamayanların ışığında yazarları tarafından yeniden gözden geçirildi; bazısı ise sempozyumda sunulduğundan daha "katı" bir çerçeve içinde toparlandı. Dolayısıyla metinler tekbiçimli değil; "mükellef" bilimsel makaleler de var, ferah bir dille yazılmış denemeler de... Bir sözlü bilimsel etkinliğin, bir sempozyumun kitaba dönüşmesinde hep karşılaşılan "sapmalar"dır bunlar. En büyük "sapma" ise kuşkusuz metinlerin, sözlü ve yüz yüze iletişimden çok sonra, çok çok sonra yazıya dökülmeleri, böylece iki iletinin arasına lüzumundan fazla zaman girmesidir. Sempozyumla kitabı arasında yaklaşık sekiz aylık bir ara var – emsali durumlarla kıyaslandığında bunun fazla büyük bir "sapma" olmadığını düşünüyoruz.

Sempozyumdan çıkardığımız sonuçları ve "vazifeleri", daha önce *Defter* ve *Toplum ve Bilim*'de de yayımladığımız kısa bir değerlendirmeyle aktarmıştık. O değerlendirme metni bu derlemede de yer alıyor.

Sempozyumun düzenleyicileri olarak *Defter* ve *Toplum ve Bilim* dergilerinin, bir sosyal bilimler/sosyal teori otoritesi olarak algılanmasından, hele kendilerini bir sosyal bilimler/sosyal teori otoritesi olarak sundukları şeklindeki yorumlardan rahatsızlığımızı dile getirmek isteriz. Sempozyumu düzenleyen "*Defter* ve *Toplum ve Bilim* Ortak Çalışma Grubu" kuşkusuz bu çalışmadan bazı fikirler edinmek, tartışma üretmek, sosyal bilimler ortamına bir tür müdahalede bulunmak istiyordu. Bu müdahale isteğinin çerçevesi de, yukarıda değindiğimiz "Sempozyumun Ardından" metninde çizilmiştir: Sosyal bilimler alanına bir "öğreti" veya "nizam" önerisini kabul ettirmeye değil, bu alandaki iletişim ortamını geliştirme çabasına dönük bir çerçevedir. Nitekim sem-

pozyum fikri de, Gulbenkian Komisyonu'nun *Sosyal Bilimleri Açın* Raporu üstüne değişik üniversite ve sosyal bilim çevrelerinde yürütülmekte olan tartışmaları bir araya/yan yana getirme niyetinden doğdu. Saptanan konu başlıkları ve konuşmacılar, "en temel" konular ve bu alanda en son ve en olgun sözün sahibi uzmanlar olarak belirlenmiş değildir; Sempozyumun hazırlık sürecinde dergilerle iletişime geçenlerin önerileri üzerinden belirlenmiştir. Konu, içerik ve katılımcıları, rektörlüğün ders programını sorgulamaya benzer bir bakışla sorgulamamak gerektiğini ısrarla belirtiyoruz. Bu, "böyle" bir girişimdir; konuları, önerileri, kuramları, "kadro"yu belirleme ve tüketme iddiası yoktur.

Sempozyuma bir de protesto vardı; bizce bir yanlış anlama ve iletişim bozukluğu ürünü olan bu protestoya, tam da meselesi sempozyuma katılamamış olmak olduğu için, bu kitapta yer verdik.

Tanıl Bora, Semih Sökmen
Toplum ve Bilim ve *Defter* dergileri
Ekim 1998

Birinci Bölüm

SOSYAL BİLİMLERİN FARKLI ÖNKABULLERİ



Toplum Bilimlerin Önünü Açmaya İnsan Modellerini Tartışarak Başlamak

İlhan Tekeli

I. Giriş

Defter ve *Toplum ve Bilim* dergilerinin düzenlediği "Sosyal Bilimleri Açın" adını taşıyan bu toplantı, uzun zamandır düşünmekte olduğum, toplum bilimleri ile insan modelleri arasındaki ilişkiler konusunu yazıya dökmem için iyi bir fırsat oluşturdu.

Bu konunun benim gündemime girişinin arkasında son yıllardaki iki gelişme bulunuyor. Bunlardan birincisi postmodernizmle birlikte modernist dönemin epistemolojisine getirilen eleştirilerdi. Postmodernizm özellikle toplum bilimleri alanında dış gerçekliğin nesnel temsilinin olanaksızlığını ortaya koyarak bir temsil krizi yarattı. Postmodernizmin öznele, anlık olana, tepkisele dayanan, her şeyi göreli hale getiren eleştirisi yeni bir toplumsal bilimin kurulmasını olanaksız hale getiriyordu. Bir anlamda postmodernizm modernizmin bilime yaklaşımını krize götürürken yerine bir seçenek öneremiyordu. Bu durumda toplum bilimlerin olanaklılığı karşımıza ciddi bir soru olarak ortaya çıktı. Karşılaşılan bu soruya olanaklı bir yanıt Eleştirel Gerçekçilik'in bilimi öznellerarası uzlaşmaya dayandıran yaklaşımından geldi. Başka bir yazıda ayrıntılı olarak ele aldığım bu olanak üzerinde bu yazıda durmayacağım. Bu tür gelişmelere karşın var olan toplum bilimlerinin anlamlılığını koruyan ikinci bir seçenek sürekli olarak gündemde kalmıştır denilebilir. Bu yazının konusunu da bu ikinci seçenek oluşturmaktadır. Postmodernist eleştiriler sonrasında, tam bir nesnel temsilin olanaksızlığı kabul edildiğinde, eksik ya da gerçekliği ancak kısmen yansıtan temsil yoluyla kurulmuş bulunan var olan toplum bilimlerini tamamen yadsımak yerine, bu birikimden nasıl yararlanılabileceği sorusu sorulabilir. Bu soru bizi var olan toplum bilimlerin bulgularının hangi sınırlar içinde geçerli olacağının saptanmasına götürecektir. Başka bir deyişle eksik temsille kurulan bir bilgi alanının ne tür sapmalar taşıyacağının daha başlangıçtan ortaya konulmasını gerektirecektir. Böyle kullanılma sınırları iyi tanımlanmış, eksik temsile dayanan kuramlardan yararlanıl-

masının sakıncaları önemli ölçüde kalkacaktır.

Bu konunun benim gündemime girişinin ikinci nedeni otuz yılı aşkın süredir şehir ve bölge planlama eğitimi veren bir bölümde hocalık yapmamla ilgilidir. Şehir ve Bölge Planlaması, toplum bilimleri alanının hayli katılaşmış disiplinlere ayrılmış yapısının İkinci Dünya Savaşı sonrasında toplumların gereksinmesini karşılamakta yetersiz kalması üzerine gelişen, disiplinlerarası alanların en çok bilinenlerinden ve kurumsallaşmış olanlarından biridir. Şehir ve bölge plancıları genellikle böyle bir disiplinlerarası alanda çalışmış olmaktan memnundurlar, bunu kendilerinin bir ayrıcalığı olarak görürler. Geçen yılda ders vermekte olduğum bölümün programı gözden geçirilirken bu alanın disiplinlerarasılığının vurgulanmasına karşı çıktım. Bu karşı çıkışın hem pratikten kaynaklanan, hem de epistemolojik nedenleri vardı. Pratik nedeni 50 yılı aşkın bir süredir eğitim veren, eğitimini yalnız yüksek lisans düzeyinde değil lisans düzeyinde de kurumsallaştırmış olan bir alanın artık kendisinin bir disiplin haline gelmesi gerektiğine ilişkin inancımdı. Belki bundan daha da önemlisi epistetomolojik düzeydeki kaygılardı. Disiplinlerarası olma adına, bir olguyu anlamak için değişik toplum bilimlerinin bulguları yan yana getirilirken yaratılan iç tutarsızlıklar görmezlikten geliniyordu. Kurumsallaşmış her toplum biliminin temelinde kendi amaçları doğrultusunda formüle edilmiş farklı bir insan modeli bulunmaktadır. Kuşkusuz bu modellerin her biri eksik bir temsil niteliğindedir. Bu farklı insan modellerine dayanılarak geliştirilmiş bulguların bir araya getirilmesi, eklektik, iç tutarlılığını kurmakta zorluklarla karşılaşılan bir bilgi alanı ortaya çıkarıyordu. Böyle bir alan kendisi bir disiplin olmaya yönelmedikçe, böyle bir iddiaya sahip olmadıkça özgün gelişmeler ortaya koyamıyor, canlılığını büyük ölçüde diğer alanlardaki gelişmelerden yaptığı ithalat ile korumaya çalışıyordu.

Benim uzun yıllar disiplinlerarası bir alanda çalıştıktan sonra böyle bir yaklaşımın uzun vadede çıkardığı sorunlardan yakınmaya başladığım bir dönemde, Gulbenkian Komisyonu'nun sosyal bilimlerin yeniden yapılanması hakkındaki "Sosyal Bilimleri Açın" raporu Türkiye'de de yayımlandı. Bu rapor da sosyal bilimlerin bir atılım yapabilmesini temelde sosyal bilimler alanında disiplinlerarası çalışmaların kurumsallaştırılmasına bağlı görüyordu.

Bir yandan toplum bilimlerin eksik temsile dayanılarak kurulduğunun bilincinde olmak, öte yandan tek tek disiplinlerin karşılaşılan toplumsal olgular karşısında yetersiz kalmasına çözüm olarak sunulan disiplinlerarası yaklaşımların tutarlı çözümler üretemeyeceğini düşünmek, beni her toplum bilimin gerisindeki insan modelinin ya da temsi-

linin irdelenmesi noktasına getirdi. Böyle bir irdeleme yapmaktan amacım, insanın, gerçeklik iddiası taşıyan, çok yönlü bir modelini ortaya koymaya çalışmak ve tüm toplum bilimlerin bu modeli esas alarak kurulması halinde disiplinlerarası yaklaşımlara gerek bırakmayan, iç tutarlılığı olan bir toplum bilimi kurulabileceğini iddia etmek değil. Bunun olanaksız ve savunulamaz olduğunu biliyorum. Amacım bir total temsil aramak değil; aksine, değişik problemler için ayrı ayrı geliştirilebilecek, eksik temsile dayanan insan modelleri üzerinde yoğunlaşmak. Böylece toplum bilim alanının belli disiplinlerin dondurulmuş insan modelleri tarafından adeta parsellenmiş olmasının yarattığı sakıncalardan kaçınılabileceğini düşünüyorum.

Olanaklı insan modellerinin hepsini gündemde tutabilen, bir toplum bilim alanında belli bir insan modelinin benimsenmesinin sonuçlarının bilincinde olan, buna bağlı olarak problemlerine uygun insan modelini seçebilen bir toplum bilim alanının, hem temsil krizini doğuran eleştirileri karşılayabileceği hem de yeni toplumsal sorunları ele almada disiplinlerarası yaklaşımların sorunlarıyla karşılaşmayacağı söylenebilir. Ayrıca böyle bir yaklaşımın önemli siyasal sonuçları olabileceğini de düşünüyorum. Özellikle toplumdaki değişik gruplar üzerinde uzlaşamadıkları ekonomik ve sosyal politikalar konusunda pozisyonlarını savunurken, artık toplum bilim disiplinlerinin tartışma konusu olmayan sonuçlarını ileri süremeyeceklerdir. Bu sonuçlar değil bunların arkasındaki insan modellerinin irdelenmesi gündeme gelecek, kullanılan insan modellerinin kendisi pazarlık konusu haline gelebilecektir. Böylece de toplum bilim alanının tutucu amaçlarla kullanıldığı eleştirileri daha kolayca karşılanabilecektir.

Bu yazıda toplum bilimlerin bu türde bir önünü açma stratejisini savunabilmek için önce toplum bilimleri alanında ya da topluma ve insanlara ilişkin olarak geliştirilmiş değişik söylemlerin altında gizil bulunan insanın niteliğine ilişkin kabuller ya da insan modellerini belli bir sınıflama içinde ele alacağım ve seçilen modellerin ne tür bulgulara ve toplumsal sonuçlara yol açtığı üzerinde duracağım. Elde edilen bu sonuçların, toplum bilimlerin gerisindeki insan modellerini açıkça tartışmaya başlamanın ne kadar önemli olduğunu ortaya koyacağını sanıyorum. Daha sonra bu insan modellerini tartışarak olanaklı modeller yelpazesinin nasıl geliştirilebileceği ve bunlar arasından ne tür seçmelerin yapılabileceğini ele alacağım. Kuşkusuz bu tartışmalarda kültürel ve felsefi antropoloji alanlarındaki geniş bir birikimden yararlanacağım, ama benim yazım bu alanlarda olmayacak.

II. İnsanın Niteliğine İlişkin Farklı Modeller ve Sonuçları Üzerine

İnsanın niteliğine ilişkin düşüncelerin gelişmesini düşünce tarihinin başlangıçlarına kadar götürmek olanaklıdır. Ama bu akış içinde Sokrates'in felsefesi insan nedir sorusunu açıkça sorması bakımından ayrı bir yere sahiptir. Sokrates bu soruya insanı tanımlayarak değil, insanın niteliklerini sayarak yanıt getirmeye çalışmıştır. O insanı kendisine ussal olarak sorulan sorulara ussal yanıtlar verme yetisiyle betimlemektedir. İnsanın gerek bilgisinin, gerek ahlaklılığının bu yetisinin kapsamı içinde kavranabileceğini ortaya koymaktadır. Dinler de söylemlerini kurarken insanın özelliklerine ilişkin açık ya da gizil saptamalarda bulunmuşlardır. Düşünce tarihinde bu yazının konusu bakımından önemli olan dönüm noktası Aydınlanma sonrasıdır. Aydınlanma sonrasında bilen özne olan insanla bilinen nesne olan insanın ayrılmasıyla insanın bilimsel bilginin konusu olacağı gündeme gelmiş yani nesnel temsil sorunu ortaya çıkmıştır. Aydınlanmanın aradığı insan modeli kendi çizgisine uygun evrensel bir insan temsilidir.

Bu soruya bilim ve felsefe alanında verilen çeşitli yanıtları bu yazıda beş farklı model içinde toplayarak özetlemeye çalışacağım. Ama bu modeller kendilerini kabul ettirebilmek için dinlerin insan modelleriyle bir yarışma içinde olmuşlardır. Bu nedenle önce tek tanrılı dinlerin insan modeli üzerinde durulacak, daha sonra Aydınlanma sonrasının beş modeli verilecektir.

Tek Tanrılı Dinlerde İnsan Modeli

Tek tanrılı dinlerin insanı somut örneğini Adem ve Havva'da bulmaktadır. Adem ve Havva insana ilişkin sayabileceğimiz konuşma, inanma, düşünme, sevme, içi sıkılma, kızma, vb. tüm nitelikleri içerir bir biçimde, tanrı tarafından yaratılmışlardır.

Tanrı insanı kendisinin bir imgesi olarak yaratmıştır. Tanrı her şeyi bilen, güçlü, her şeyi yapabilen, her yerde ve her zaman var olandır. Ama bu tanrı kendi istenciyle gizlenmiştir. Onun için onun bir imgesi olan insan da tam olarak bilinemez giz olma özelliğini korur. Tüm canlılar tanrının özelliklerinden bir şey taşırlar. Ama tanrıdan çok uzak olmakla birlikte insanın tanrıya benzerliği dünyadaki diğer canlılara göre daha fazladır. İnsan bundan dolayı meleklere eşlik etmektedir. Ama melek değildir, çünkü bedeni ya da nefsi vardır. Buna rağmen sadece

bedenine esir değildir, aklı bulunmaktadır.

Bu akıl Sokrates'teki gibi sorgulayıcı bir akıl değildir, inanmayı sağlayan ve sürdürendir. Akıl insana açık seçik olanın, doğruluğun, bilgeliğin yolunu gösteremez. Çünkü kendisinin ne olduğu bir gizdir. Bu nedenle akıl tanrı tarafından aydınlatılmadıkça kendi başına bir yol gösterici olamaz.

Her şeyi yapabilen ve belirleyen, her yerde ve zamanda bulunan bu tanrı, insanların her yerde ve her zamanda yapacağını önceden belirleyebilecekken bu belirlemeyi yapmayıp insanı özgür bırakmıştır. Bu özgürlük tanrının yarattığı insanı sınayabilmesi, cezalandırma olanağını elinde tutması içindir. Tek tanrılı dinler insanın sınırlı olan biyolojik yaşamını ebediyete kadar uzatmaktadırlar. Bunu ruh ve beden ayrımını getirerek yapmaktadırlar. Ruh ebedi olandır. İnsan doğduğunda bedene girmekte, öldüğünde bedeni terketmektedir. İnsanın ebediliği ruhu üzerinden sağlanmaktadır. İnsanın yaşamı bildiğimiz dünyada bitmemektedir. İnsanın yaşamının bu dünya sonrasında da süreceğinin kabul edilmesi beraberinde bir öteki dünya tasarımını getirmektedir. Esas ve ebedi olan yaşam oradadır. Öteki dünyada iyi ve güzel bir yaşam sürebilmek için insan bu dünyadaki yaşamında doğru sınav vermelidir. Tanrının ona verdiği özgürlüğü nefsinin emrinde kullanmamalıdır. Özgürlüğünü kendisini coşkuyla en yüce olana ve onun buyruklarına adayarak kullanmalıdır. Bu onu tanrıya yaklaştıracaktır. Bunu gerçekleştirebildiği ölçüde öteki dünyada ödüllenecek, eğer buna uygun olarak davranmıyorsa bir süre cezasını çekecek daha sonra iyi bir yaşama kavuşacaktır. Tanrıyı tanımayanlar ise sürekli olarak cezalandırılacaklardır.

Tek tanrılı dinler arasında bazı farklılıklar bulunmasına karşın, genel çizgileriyle bu dinlerin böyle bir insan modeline sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bu modelin birkaç özelliği vardır. Bunlardan birincisi insanın kendisinden yola çıkılarak tanımlanmasıdır. İnsan kendisinin dışında olan (varsayılan) bir büyük potansiyele (tanrı) göre tanımlanmıştır. Bu hem teslim olunacak olan, hem de öykünülendir. Büyük potansiyelle ilişkilendirilerek tanımlanmıştır. İkincisi ise insanın zamansal sınırının yeniden tanımlanmış olmasıdır. İnsanda beden ve ruh ayrımı getirilerek yaşam ebedileşmiş ve bir ikinci dünya kavramı yaratılmıştır. Böylece insan fiktif bir zaman ve mekân içine yeniden yerleştirilmiştir.

Bunun tek tanrılı dinlerin en önemli buluşu olduğu söylenebilir. Yaratılan sonsuz bir ödüllendirme ve cezalandırma kapasitesi yoluyla bu dünyadaki yaşamın sorunlarına katlanma, insanların yaşamını denetim altına alma mekanizması yaratılmıştır. Hakça olmayan toplumsal düzen-

lerin sürdürülmesi kolaylaşmıştır. Ayrıca insanın en yüce olana adanmasıyla aklının kullanılması geri plana itilmiş, böylece kutsal olan adına insanı diğer insanlarla olan ilişkilerinde normal olarak istemeyeceği şeylere, örneğin şiddete ve savaşa yönlendirmenin yolu bulunmuştur.

Aydınlanma Sonrasının İnsanın Diğer Canlılardan Nitelik Farklılığını Belirlemeye Dönük Modelleri

Aydınlanmanın insan merkezli düşüncesi insanın özünün ne olduğu sorusuna önem veriyordu. Bu soru insanın kendisini temellendirmesi için gerekliydi. Bu modellerde insanın davranışlarına ve performansına dayanarak onu hayvanlardan ayıran değişik nitelikler sıralanmaktadır. Bu farklılıkların bir derece mi, yoksa bir nitelik farklılaşması mı olduğu tartışma konusu olmuştur. İnsanı merkeze alan Aydınlanma düşüncesinde bu farklılığı bir nitelik farklılığı olarak görmek eğilimi hâkimdir.

İnsanı betimlemeye dönük tartışmalar temelde bu soruları yanıtlamaya çalışırken Darwin'in Türlerin Kökeni kitabında paleontolojik bilgilere dayanarak evrim kuramını ortaya koymasından sonra insanın farkının nasıl nitelendirileceği konusu yeni bir boyut kazanmaktadır. Evrim kuramı da insanın ne zaman ortaya çıktığını saptayabilmek için insanın farklılığını ortaya koymak zorundadır. Ama bu farklılığı tek başına saptamak yeterli değildir. Bu farklılığın evrim sürecinde bir kopukluk olduğunu kabul etmeden kurulabilmesi istenmektedir.

Evrim sürecinde bir kopmaya yer vermeden bu farklılığı kuran değişik kuramcılar genellikle insanın temel bir niteliğinin evrimsel süreçte mutasyon ve çevresel koşulların yarattığı doğal ayıklama içinde nasıl doğabileceğini göstermekte, daha sonra da insandaki diğer nitelik farklılıklarının zaman içinde bu temel nitelik farkından nasıl çıkarsanabileceği üzerinde durmaktadırlar. Başka bir deyişle insanın niteliklerini betimlemekten çok insanlaşma sürecini betimlemektedirler.

Değişik kuramlarda insanın dik yürümesi, özel bir el biçimine sahip olması (el-emek kuramı), alet yapması, aklının bulunması, konuşması, sembolleştirmesi, işbirliği yapması (toplumsal yaşam içinde olması) gibi farklılıklardan insanın diğer nitelikleri çıkarsanmaktadır. Bu yazının amaçları bakımından hangi modelin üstün olduğu konusunda bir tartışmaya girmek gerekmemektedir. Bu yazıda bilimsel disiplinlerin dayandıkları insan modellerinin yeterlilikleri üzerinde bir tartışma yürütüleceği için burada bu amaca uygun olarak insanın farklılıklarına ilişkin saptamaların hayli geniş bir listesinin verilmesiyle yetinilecektir.

İnsanın diğer canlılardan farklı olan çok sayıda özelliğini çıkarsamak için, temel önemde sayılan ana farklılıklara dayanılarak çıkarsanan birkaç sonuç üzerinde daha ayrıntılı olarak duralım. Bu ana farklılıklardan birisi olan sembolleştirme ve dil geliştirebilme kapasitesi insanların hayvanların hiçbir biçimde sahip olamadıkları kültürü üretebilmesine ve bunu zaman içinde biriktirebilmesine olanak vermektedir. İnsanın kültür üretebilmesi ve sürekli gelişen bir kültüre sahip olarak yaşamını sürdürmesi onun aynı zamanda tarihsel olması sonucunu doğurmaktadır. İnsan biyolojik olduğu kadar tarihsel bir varlık alanıdır. Bu ise tarihin farklı dönemlerinde yaşayan insanların farklı davranacaklarının kabul edilmesi demektir. Öyleyse insana ilişkin her zaman geçerli olacak evrensel bir modelin kurulmasında sorunlar bulunacaktır.

İnsanın farklılığını temellendirmekte kullanılan başlangıç niteliklerinin konumuz bakımından ilginç bir başka sonucu, insanın hayvanlarda bulunmayan, dış dünyayı kendisinden ayırabilme özelliğine sahip olmasıdır. Her hayvan yaşadığı çevrenin merkezidir. İç ve dış duyumlarını farklılaştıramaz. İnsanlar ise duyumlarının dıştaki karşılıklarını bilebildikleri için kendisi ile çevresini ayırabilmektedirler. Bu ise çevreye uyum sağlama olduğu kadar çevreyi kendisine uygun olacak biçimde değiştirebilme olanağına sahip olmak demektir. Öte yandan insanın zamanla ilişkisi de farklıdır. Hayvanda zaman kavramı olmadığı için her dürtüsünü hemen gerçekleştirmeye çalışır. Oysa insanda bir zaman fikri olduğu için isteklerini erteleyebilir ve planlayabilir.

Bir başka sonuç insanın ancak toplumsal yaşam içinde insanlaşabilmesidir. Tek başına yaşayabilmiş bir kimsenin bugünkü insan niteliklerine sahip olması olanaksızdır. Bu da insanın eğitilebilen bir varlık olması sonucunu getirmektedir. İnsan biçimlendirilebilir yani plastiktir. Oysa hayvanların eğilip bükülebilirliği yoktur, sadece terbiye edilebilmektedirler.

İnsanın hayvandan farklılıkları üzerine kurulan listeyi hızla artırmak olanaklıdır. Ayrıntıya girmeden bu özelikleri; üreten, yaratan, güzeli arayan, inanan, seven, tavır alan, isteyen, tutkulu, özgürlüğünü arayan, hazzını artırmak isteyen, güç sahibi olmak isteyen, uyumsuz, başkaldıran, savaşan, uyum gösteren, boyun eğebilen,vb. diye sıralıyabiliriz. Sanıyorum ki insanın farklı niteliklerinin tümünü içerdiğini iddia eden tüketici bir liste hazırlanamaz. Yani başka bir deyişle total bir insan betimlemesi ulaşılamaz bir idealdir.

Toplum Bilimlerinin İnsan Modelleri Üzerine

Total bir insan temsilinin olanaksız olduğu kabul edilince belli bir insan modeline dayanılarak geliştirilen insan bilimleri ya da toplum bilim alanlarının kuramları kaçınılmaz olarak eksik bir temsil üzerine oturacaklardır.

Hangi toplum bilim alanı söz konusu olursa olsun, doğrudan ya da dolaylı olarak bir insan davranışı kestirilmeye çalışılmaktadır denilebilir. Toplum bilimleri ilgilendikleri konuya bağlı olarak, kestirmeye çalıştıkları insan davranışına uygun olan insan niteliğini seçmekte ve diğer insan niteliklerini görmezden gelmektedirler. Yani sınırlı sayıdaki insan niteliğini temel alarak kuramlarını geliştirmektedirler. Eğer bu tür kuramlar amaçladıkları insan davranışlarını doğru olarak kestirebiliyorlarsa, bu kuramlar ve onun temelindeki insan temsilleri yeterli sayılmaktadır. Bu pragmatik ya da araçsal bir yeterliliktir. Ama insanın nitelikleri genelde doğrudan gözlenemeyerek davranışlarından dolaylı olarak çıkarsandığı için başka bir seçenek yoktur da denilebilir. Ama genelde böyle bir yaklaşımın seçilmesi, geliştirilen kuramların da belli bazı özelliklere sahip olması sonucunu doğurmaktadır. Bu sonuçlardan biri geliştirilen kuramların evrenselci (*universalist*) bir doğruluk iddiası taşımasıdır. Çünkü insanın hesaba katılan niteliklerinin her yerde ve her zaman geçerli olduğu ve bağlamsal değişikliklerin olamayacağı kabul edilmiş olmaktadır. İkincisi ise kuramın indirgemeci (*reductionist*) sonuçlarla yetinmesidir. Üçüncüsü ise insana ilişkin niteliklerin önemli bir kısmının bir süreklilik içinde bir konuma sahip olmasından doğmaktadır. Örneğin bir insan plastiklik-elastiklik sürekliliği ya da korkaklık-cesurluk sürekliliği içinde belli bir yere sahiptir. Gerçekte insan ne tam plastik, ne tam elastiktir, ne tam korkak, ne tam cesurdur. Bu süreklilik içinde bir yere sahiptir. Oysa modellere ya tam elastik ya tam plastik, ya tam korkak ya tam cesur olarak girmektedir. Bu da kuramların arıcı, kararlı (*purist*) olması sonucunu doğurmaktadır. Gerçekteki melez ve saf olmayan (*ambivalent*) olan durum görmezlikten gelinmiş olmaktadır.

Bu biçimde tanımlanan modelleri;1) Monadik İnsan Modelleri, 2) Biçimlendirilebilen İnsan Modelleri, 3) İlişki İçinde Aktif İnsan Modelleri, 4) Varoluşsal İnsan Modelleri olarak dört ana grup içinde toplayabiliriz. Bu model türlerinden birinin seçilmesi çoğu kez beraberinde gizil olarak bir toplum ontolojisi seçimini de getirmektedir. Bu modelleri kısaca görelim.

Monadik İnsan Modeli: Bir toplumu incelerken bölünemez en küçük birim olarak insanı kabul eden yaklaşımlar genellikle monadik modelleri kullanmaktadırlar. Bu modellerde insanın sınırlarının kesin olarak belirli olduğu, çevreyle etkileşiminin çok sınırlı olduğu kabul edilmektedir. Monadik olan dış ilişkilerle biçimlendirilemeyendir.

Bu tür modellere değişik örnekler verilebilir. Liberalizmin yaratıcılığı en çoğa çıkarılmak istenen insanı, neoklasik iktisadın hazzını en çoğa çıkarmaya çalışan insanı monadik bireylerdir. Freud'un psikiyatriyi geliştirirken oluşturduğu insan modeli de bu grup içinde görülebilir. Ama Freud'un monadik insan modeli daha önce ele aldığımız modellere göre daha karmaşıktır. Freud'un insanı iç farklılaşması, dolayısıyla iç çatışmaları olan bir bütün olarak tanımlanmıştır. Monadın içindeki bu çatışmalar da insanın psikodinamiğini açıklama olanağı vermiştir.

Freud'un geliştirdiği kurama göre kişilik üç alt sistemden oluşmaktadır. Bunlar id, ego ve süperegodur. İd doğuştan var olan, genetik olarak oluşmuş, içgüdüleri içeren, enerjisini bedensel süreçlerden alan, hemen doyurulmak isteyen dürtülerin tümüdür. İd haz ilkesine göre işler. Ego zaman içinde gelişir; insanın gereksinmelerini karşılamak için durumu yorumlama ve eylemini planlama yollarını denetim altında tutar. Ego gerçeklik ilkesinin etkisi altındadır. Hangi içgüdülerin ne biçimde, hangi zamanda doyum bulması gerektiğini belirler. Süperego ise daha çok çocukluk döneminde oluşur, geleneğe ilişkin ahlaksal normların içselleştirilmesini sağlar. İnsan ahlaksal normları ihlal ettiğinde süperego dolayısıyla suçluluk duygusuna kapılacaktır. Bir anlamda bu sistemde id'in içgüdüsel isteklerinin doyum bulmasını ego geciktirir, süperego tamamen engellemeye çalışır. Freud'un psikiyatrik tedaviye yol göstermek amacıyla geliştirdiği bu model de genellikle ego güçlendirilerek sorunlar çözülmeye çalışılır.

Biçimlendirilebilen İnsan Modeli: Bu insan modeli, monadik modelden insanın dış ile ilişkilerinin önemli bir yer tutmasıyla ayrılmaktadır. Bu pasif ve dıştan biçimlendirilebilen bir modeldir. Başka bir deyişle plastik, uyum sağlayan bir insandır. Dıştan ilişkilerle biçimlendirilebilen insan modelinin değişik biçimleri, değişik bilim alanlarında kullanılmaktadır. Örneğin pedagojinin eğitilebilen insanı bu türdendir. Durkheim sosyolojisinin toplum tarafından belirlenen ya da şeyleştirilmiş insanı, siyasal bilimlerde kullanılan Homans mekanizmaları, vb. bu tür içinde sayılabilir.

Bu modelin en çok bilinen örneği psikolojinin insana adeta fizyolojik bir makina gibi bakan yaklaşımıdır. Bu fizyolojik makinanın alıcıları duyum organlarıdır. Bu duyumlar nöronlarla beyine ya da omuriliğe

iletilmektedir. Oradan kaynaklanan tepkiler, kararlar kaslara iletilmekte, kasların etkilediği kemikler aracılığıyla uygulanmaktadır. Bu fizyolojik makinanın işleyişinin sadece acıkma, seks, vb. içten gelen fizyolojik dürtülerle sağlanacağı düşünülüyorsa bu insan modeli monadik olma özelliğinin dışına çıkmamış olacaktır. Ama bu model dıştan gelen uyarılara karşı öğrenilen tepkileri göstermesine olanak verecek şekilde kullanılıyorsa biçimlendirilebilen bir insan modeli olma niteliği kazanacaktır. Bunun bir örneği Pavlov'un ünlü koşullu refleks açıklamalarında bulunur. Bu yaklaşımın daha gelişmiş bir örneğini Skinner'ın operant koşullanmasında görebiliriz. Bu tür refleksler kendiliklerinden oluşmazlar, insanın yaşamı boyunca öğrenilirler.

Biçimlendirilen insan modelinden konuşmamızı psikolojiden alınan örnek olan koşullu reflekslerle sınırlı tutmamamız gerekir. Koşullu refleksler hayvanların da özellikleridir. Hayvandan niteliksel farklılığı olan insan modelinin biçimlendirilebilmesini sadece koşullu refleks düzeyinde açıklamanın yetersiz kalacağı söylenebilir. Daha esnek öğrenme modellerine dayanan uyum mekanizmalarından söz edilebilir.

İlişki İçinde Aktif İnsan Modeli: Bu modelde dikkatler dıştan gelen uyarıya pasif bir tepki gösteren insandan, aktif ve açık bir sistem olarak algılanan insana yönelmiştir. Bu aktif insanın amaçları vardır, çevresiyle ve diğer insanlarla ilişki içinde amaçlarını gerçekleştirmeye çalışacaktır. Bunu gerçekleştirmeye çalışırken kendi zihinsel kapasitesini de değiştirmiş olacaktır. Bu insan açık bir sistemdir. Yani önüne bir amaç koyabilecek ve bunu izleyebilecek kapasite ve yaratıcılığa sahiptir. Bu amaçlar başka insanlarla ve çevreyle ilişki içinde, daha önceki eylemlerinin sonuçları üzerinde düşünülerek belirlenmesine rağmen belli bir otonomiye sahiptir. Bu otonomi insanı şeyleşmekten kurtarmaktadır.

Giddens'ın yapılanma (*structuration*) kuramındaki, Roy Bhaskhar'ın eleştirel gerçeklik kuramlarının gerisindeki insan böyle bir insandır. Siyasal bilim alanında insanların uyum dışı tepkisel davranışlarını açıklamakta kullanılan Festinger mekanizmalarının arkasında da böyle bir model vardır. Psikoloji disiplininin değişik kuramları arkasında da böyle bir insan modelinin varlığı sezilmektedir. Örneğin algılama kuramının insanların seçmeci bir algılamada bulunduğu saptaması, biliş kuramında algılananın diğer etkiler altında yorumlandığının kabul edilmesi, böyle bir insan modelinin kabul edilmiş olduğunun bir göstergesidir.

Varoluşçu ya da Yaşanarak Gerçekleştirilen Bir Proje Olarak İnsan Modeli: İnsana bu şekilde yaklaşılırken daha başlangıçta insanın

yaşamının kestirim yapabilecek bir toplum bilimine konu olamayacağı kabul edilmektedir. İnsan bir olanaklar alanıdır. Yaşamı içinde insan bu olanaklardan yararlanarak kendisini gerçekleştirir. İnsanın bir olanaklar alanı olması onun yeni türdeki gelişmelere açık olması demektir. Her yaşam farklıdır ve yaşandıkça ya da varoluş içinde gerçekleştirilmiş bir proje olarak görülebilir. Bu yaşamın proje olarak nitelenmesi daha önceden düşünülmüş ya da belirlenmiş bir çizgide gelişeceğini vurgulamak için değildir. Tersine diğer insanların yaşamlarından ayrı olduğunu göstermek, onlarla bir benzerlik kurulamayacağını belirtmek için kullanılmaktadır. Yani onu önceden bir model içine sokmanın olanaksızlığını göstermek içindir. Bu insana Nietzsche "üst insan" demektedir. Üst insan sürekli olarak var olan insan modellerini aşmaya çalışandır.

Bu aşma düşünerek değil varoluş içinde yani yaşayarak olacaktır. İnsan yaşarken kendi önüne serilmiş bir güzergâhı izlemez, kendi yaşantısını ve güzergâhını kendi yaratır. Bu insanın özgür olması ve kendi seçmesini yapabilmesi yüzündendir. Bu özgürlük insanın yaşamında toplum dışı olması anlamına gelmez. İnsan yaşarken kendi dışındaki bireylerle ve çevreyle ilişki kurmakta, direnişle, başarıyla ve başarısızlıkla karşılaşmakta, bir toplum içinde yaşama durumunda olduğunun bilincine varmaktadır. İnsanın özgürlüğünü kullanma kapasitesine sahip olması, bir toplum içinde yaşamasının insanı eskiye hapsetmesi sonucunu doğurmasını engellemektedir. O varoluşu içinde bugünü ve geleceği yaratacaktır.

İnsanın bu kendisini yaratma süreci içinde insanı yönlendiren yaşamda bulduğu anlam olacaktır. İnsan bir niyetliliktir. Yani geleceğe dönük amaçları ve anlam arayışları vardır. Bu anlam pratikten ayrılmış ve pratiğe önceden yol gösteren bir şey değildir. Varoluş içinde kazanılan bir anlamdır. Bu insan anlamlar dünyasının insanıdır. Bu dünyada etkileşim içinde olduğu her şeyi içinde bulunduğu anlamlar dünyasına göre algılar, bu yolla ilişki içinde olduklarının taleplerine açık kalır. Bu tek başına bir insanın anlamı değildir. Anlam başkalarının varlığı halinde onlarla kurulan ilişkiler içinde ortaya çıkar.

Bu tür insan modelini bilim alanlarından çok fenomenolojik ve varoluşçu felsefe alanında görmekteyiz. Nietzche, Heidegger ve Sartre'ın felsefeleri arkasında böyle bir insan modeli olduğu söylenebilir. Günümüz sosyal bilimlerinin çok paradigmalı yapısının fenomenolojik ya da varoluşçu felsefeden etkilenen gelişmelerin arkasında bu tür bir insan modeli vardır. Bunlara bir örnek olarak Erich Fromm ve Otto Rank'ın varoluşçu psikoterapisi verilebilir.

Her bir model türünün seçilmesiyle topluma bakış açısı ve toplumun niteliğine ilişkin belirlemeler de yapılmaktadır. Monadik bir modelin seçilmesi halinde toplum bireyden ayrı bir varlık düzeyi olarak görülmemekte, ancak monadların davranışları sonucunda ortaya çıkan bir oluşum haline gelmektedir. Oysa biçimlendirilen insan modeli halinde esas varlık düzeyi toplum haline gelmekte, birey onun tarafından belirlenmektedir. İlişki içinde aktif insan modeli kabul edildiğinde ise hem birey hem toplum birbirini etkileyen iki varlık düzeyi haline gelmektedir. İnsanın toplumdan etkilenerek kendi seçmeleriyle onu etkileyebilmesi olanaklı olmaktadır. Varoluşçu insan modelinde olduğu gibi açık modeller ise yaşam deneyi içinde insanın yeni niteliklerinin keşfine olanak verecektir. Yani seçilen insan modeli ile toplumu yönlendirmekte kullanılabilecek politikaların neler olabileceği, bu politikaları meşrulaştıracak kuramların niteliği büyük ölçüde belirlenmiş olmaktadır. Seçilen insan modellerinin ne tür toplumsal sonuçlara yol açabileceğini daha açık olarak gösterebilmek için model türleri üzerinde durmaktan çok bilim disiplinlerini tek tek ayrıntılı olarak ele almak gerekir.

III. Bir Bilim Alanının Dayandığı İnsan Modelinin Oluşumuna ve Eleştirisine Bir Örnek Olarak Neo-Klasik İktisat

Bir sosyal bilim alanının gelişmesi sırasında, genel yapılarını özetlediğimiz bu modellerden hangisinin seçildiğine bağlı olarak ulaşılan sonuçların değişeceğini gördük. Eğer bir bilim alanının ulaştığı sonuçların başlangıçtaki seçimlere bağlı olduğu yani göreli olduğu kabul ediliyorsa sakıncalı bir durum yoktur. Oysa bu görelilik gözardı edilerek ulaşılan sonuçlar pekin bir gerçeklik olarak sunulursa, tek ve tartışılmaz çözümlerin dayanağı haline getirilirse sakıncalı hale gelir. Eleştirilmesi gerekir.

Bu bölümde bu sakıncaları daha açık olarak ortaya koyabilmek için neo-klasik iktisadın temelindeki insan modelinin tarih içinde nasıl oluştuğunu kısaca göreceğiz. Daha sonra modelin bu şekilde oluşmuş bulunmasının neo-klasik iktisadın analizlerinin sonuçları nasıl etkilediğini ele alacağız. Daha sonra da bu insan modelinde yapılabilecek değişikliklerin bu sonuçları nasıl değiştireceğini ortaya koymaya çalışacağız. Bu yolla sosyal bilimlerin temelindeki insan modellerinin eleştiriye açılmasının, bu modellerin müzakere konusu yapılmasının yaratabileceği sonuçlara açıklık kazandırılacaktır.

Neo-klasik iktisat paradigmasının gelişmesi genellikle Jeremy

Bentham'ın 1789'da yayımlanan "Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş" kitabıyla başlatılır. Bu kitapta faydacılığın (*utilitarianism*) iki merkezi ilkesi ortaya konulmuştur. Bunlardan birincisi insanın davranışlarının zevk alma ve acıdan kaçınma isteği tarafından yönlendirildiğidir. İkincisi ise ahlaksal olarak da tek anlamlı olanın birinci ilke olduğudur. Bentham Beccaria, Helvetius gibi Hedonist eski Yunan felsefecilerinden esinlenen bu ilkelerini bazı kitaplarında "en büyük mutluluk" ve "kendisini tercih" ilkeleri olarak adlandırmıştır.

Bentham zevk ve acının ölçülebileceğini buna dayanarak bir mutluluk muhasebesi yapılabileceğini ve fertlerin mutluluklarının hesap edilebileceğini düşünüyordu. Bu noktadan yola çıkarak Bentham kişi düzeyinde "faydacı ahlak"ı, devlet düzeyinde de "faydacı devlet"i önermiştir. Bentham'ın ahlakında her insan kendi faydasını en çoğa çıkaracak, her devlet en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlayacak kararları vermelidir. Bentham iktisat kuramı bakımından iki önemli sonuca ulaşıyordu. Bunlardan birincisi bireyin "doğal haklarının" bulunmayışıdır. İkincisi "bırakınız yapsınlar" ilkesidir. Bentham tam bir bireycidir. "Toplumsal Sözleşme"nin bir hayal olduğunu, devletlerin zora dayanarak kurulduğunu söylemektedir. Bentham'a göre kişisel çıkarları peşinde koşan bireylerin uyumunu Smith'in iddia ettiği gibi piyasada bir "gizli el " sağlamamaktadır. Bentham kişinin davranışlarına yasal yolla müdahale edilmesini ve ceza verilmesini savunur.

Neo-klasik iktisadın gelişmesi bakımından kritik olan, Bentham'ın zevk ve acıya dayanan hesaplamasının kişiler arası fayda (*utility*) karşılaştırmasına olanak verip vermediğidir. Bentham böyle bir karşılaştırmanın yapılamayacağına inanıyordu. Ona göre bir kimsenin mutluluğu hiçbir şekilde başkasının mutluluğu olamaz. Bugün büyük ölçüde kabul gören refah ekonomisi (*welfare economics*) kuramı da kişiler arası fayda karşılaştırmasının olanaksızlığı varsayımını kabul etmektedir.

Bentham'ın faydacı ahlak felsefesinin arkasındaki insan modeli açıktır. Monadik bir modeldir. İnsanın toplumla ilişkileri kurulmamaktadır. En önemlisi insanlar arasında fayda ya da mutluluk karşılaştırmasının olanaksızlığı kabul edilmektedir. Şimdi böyle bir insan modelini kabul eden neo-klasik iktisadın çözümlemeleri sonucunda ulaştığı bulguları ve onun sonuçlarını analiz edelim. Kişiler arası fayda karşılaştırılmasının yapılamayışı normatif bir bilim alanı olan iktisadın Pareto optimumu denilen bir optimum anlayışıyla çözümleme yapmasına neden olmaktadır. Böyle bir optimum anlayışı bir toplumda refahın yeniden dağıtımı için atılacak adımların çok sınırlı kalmasına neden olmaktadır. Yani eşitsizliği sürdürmeyi koruyucu sonuçlara neden olmakta-

dır. Ama bunun ötesinde neo-klasik iktisadın bir toplumun üretim programlarının etkinliğini (*efficiency*) marjinal maliyetin fiyata eşitliği ölçütüne bağlayan çözümlemesi de toplumda eşitsizliği koruyucu bir niteliğe sahiptir. Bir ürünün fiyatı talebe bağlıdır. Talep ise gelir dağılımının fonksiyonudur. Böylece bir ülkede etkin üretim programının tanımında gelir eşitsizliği dolayısıyla ortaya çıkabilecek temel gereksinmelerin karşılanamayışı gibi pek çok sorun görmezlikten gelinmiş olmaktadır. Bunun ötesinde neo-klasik iktisatta üretim kuramının ortaya çıkardığı bölüşüm sorunlarına razı olunması, ayrı bir bölüşüm problemi tanımlanmamış olması da neo-klasik iktisadın eşitsizliği meşrulaştırıcı yaklaşımının bir başka yüzünü oluşturmaktadır.

Sanıyorum ki bu yazının kapsamı içinde neo-klasik iktisadın eşitsizliği meşrulaştırıcı yüzü konusunda daha ayrıntılı olarak durmaya gerek yok. Bu yazı açısından ilginç olan bundan sonrasıdır. Bu sonuçların çoğunun neo-klasik iktisadın temelindeki insan modelinin özelliklerinden kaynaklandığının ve bu insan modeli yerine başka bir insan modelinin konulmasının olanaklı olduğunun bilincinde olunursa, neo-klasik iktisadın eşitsizliği koruyucu sonuçlarının tartışılmaz bir bilimsel bulgu olduğunu kabul etmek ve ona teslim olmak olanağı kalmaz. Bu sonuçlara teslim olmak istenmiyorsa neo-klasik iktisadın temelindeki insan modeli üzerinde bir müzakere açmak ve ne tür değişiklikler yapılabileceğini tartışmak gerekir.

İktisat tarihini incelersek böyle bir müzakerenin yapıldığını gözleyebiliriz. Neo-klasik iktisat alanında böyle bir gelişmeyi 19. yüzyıl sonlarına doğru F.Y. Edgeworth'un kişiler arası fayda mukayesesi yapmaya olanak veren "hedonometri"yi geliştirmesinde görüyoruz. İnsan modelinin bu yönde değiştirilmesi birçok eşitlikçi sosyal politikanın önerilmesine olanak sağlamıştır. İnsanlar arası fayda ya da mutluluk karşılaştırması konusunda nesnel ölçümlerin yapılamayışına dayanarak hedenometrinin yadsınması yeterli değildir. Çünkü bir toplumda başkalarının sefaletinin, yoksulluğunun ve sıkıntılarının insanları hiç ilgilendirmediğini, rahatsız etmediğini söylemenin insanı tanımamak olduğu ya da eksik bir tanımlama olduğu söylenebilir. İnsanların niteliklerinden birinin eğitilebilirlik olduğu hatırlanırsa bir ölçüde de olsa diğerkamlığın öğretilebileceği de iddia edilebilir. İnsanların başkalarının mutluluğundan ya da mutsuzluğundan etkilenme derecesine ilişkin nesnel ölçüm yapılamıyorsa bile bu konuda bir toplumsal uzlaşma yapılabilir. Bu uzlaşmaya bağlı olarak toplumda yaşayanların mutlulukları ilişkilendirildiğinde, yapılan ekonomik analizlerin en etkin duruma ilişkin çözümlemelerine bağlı olarak ortaya çıkacak gelir dağılımları

çok daha eşitlikçi olacaktır. Dikkat edilirse bu sonuca ulaşılması seçilen insan modelinin monadik niteliğinin gevşetilmesiyle sağlanmıştır. Modelde toplumdaki diğer insanların varlığının hesaba katılması, sonucu birden değiştirmiştir.

Bu noktada insan modelini monadik olmaktan çıkararak onun yerine dıştan biçimlendirilebilen insan modelini koymanın ne değişikler yapabileceğini sorabiliriz. Bu modelde insan özgür bir birey olmaktan çıkar, daha büyük bir topluluğun parçası ya da üyesi haline gelir. Bu değişiklik bizi faydacılıktan romantizme taşır. Faydacılığın karşısına çıkan ulusalcı ekonomik akımların arkasında böyle bir insan modeli vardır. Bunların ilk örnekleri olarak Alman romantik iktisatçılarından Adam Müller, Alman Tarihsel Okulu'ndan List, Schmoller sayılabilir. 1960'lı yıllarının kalkınmacı iktisat teorileri de böyle bir yaklaşımın örneğidir. Böyle bir yaklaşımda ekonomiyi yönlendiren kararlar bireylerin mutluluğundan çok ülkenin ekonomik gücünü ya da kapasitesini en çoğa çıkarmaya çalışacaktır. Bu halde birey ikinci plandadır. Ülkenin gelişmesi bir ölçüde onların da refahına yansıyacaktır. Ama ulusal bütünlüğe önem veren popülist bir niteliği olan bu yaklaşımın toplum içinde eşitsizliğe neo-klasik iktisat kadar duyarsız kalması beklenemez.

Eğer insan modelini bir kez daha değiştirerek temele ilişki içinde aktif insan modelini koyarsak eleştirel gerçekçi yaklaşıma ve Bhaskhar'ın öngördüğü yeni bir sosyalist modele geçmiş oluruz. Bu modelde birey önemini korumaktadır ama eylemlerinde toplumun varlığını hesaba katmak durumundadır. Bu halde toplumda daha eşitlikçi bir gelir dağılımı öngörülmüş olacaktır.

IV. Bir Bilimin ya da Disiplinlerarası Bir Alanın İnsan Modelini Tartışırken Neler Üzerinde Durulabilir?

Bu yazıdaki tartışmalar bize gerek insan bilimleri, gerek toplum bilimleri alanındaki insan modelleri üzerinde düşünmenin, bunları tartışmanın bu yerleşik bilim disiplinlerinin geliştirebildiği bilimsel bilgilerin sınırlarını açığa çıkarması bakımından önemini ortaya koydu. Bu sınırların tanınmasının hem bir özgürleşme, hem de yeniyi geliştirme potansiyeli taşıdığı açıktır. Hatta denilebilir ki insan modelleri tarihinin yazılması insanın özgürleşme tarihinin yazılmasıdır.

Toplum bilim alanlarının gelişimi sırasında, yeni insan modelleri arayışının temelde üç farklı nedenden kaynaklandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi dünyada yaşanmakta olan bilimsel ve teknolojik geliş-

melerdir. Bu gelişmeler insanı değiştirmekte ve sınırlarını yeniden tanımlamaktadır. Bu daha önce üzerinde durduğumuz, insanın tarihsel olması niteliğiyle tutarlıdır. İkincisi toplumsal gelişmeyle birlikte toplumun sürekli olarak farklılaşması ve karmaşıklaşması, yeni sorunların ortaya çıkması, yeni gereksinmelerin ortaya çıkması sonucu sürekli olarak yeni disiplinlerarası alanların doğmakta olmasıdır. Üçüncüsü insanlığın sürekli olarak daha özgür ve eşitlikçi bir dünya arayışı içinde bulunması ve sürekli olarak yeni çok paradigmalı bir toplum bilimleri gelişmesinin yaşanmakta olmasıdır.

Bilimin insan modellerinin bu üç nedenle sürekli olarak tartışma gündeminde tutulması, tüm olarak gerçeği temsil edebilecek bir insan modeli arayışına ulaşmak için değil, geliştirilmek, yenilenmek istenen bilim alanında en uygun, en yararlı modeli oluşturabilmek içindir. Böyle bir hedef konularak bilimsel gelişme alanında uzlaşımcı (*conventionalist*) bir yaklaşım kabul edilmiş olmaktadır.

Bu saptamaları yaptıktan sonra böyle bir tartışmanın neler üzerinde durması gerektiğini ele alalım. İlk olarak insanın sınırlarının yeniden tanımlanması üzerinde duralım. İlk bakışta insan sınırları belli açık seçik bir varlıktır. Toplum içinde hareket eder, kendisi ile çevresinin farklılığını kolayca fark eder. Gözle de kolayca ayırt edilebilen insanın ayrı ve sınırları kesin bir varlık olduğu konusunda hiçbir kuşkuya mahal yoktur. Ama bu konunun üzerinde düşünmeye başladığımızda bu açık seçiklik kaybolmaya başlar.

Bu sınırları önce insan ve çevre ayrımından başlayarak düşünelim. İnsanın toplumsal ilişkilerini bir yana bırakarak sadece bir biyolojik canlı olarak özelliklerini göz önüne alsak bile insanın çevresiyle sürekli bir girdi çıktı ilişkisi içinde olduğunu görürüz. İnsan sürekli olarak çevresinden hava, su ve diğer sıvılar, besinler, vb. alır. Öte yandan çevresine kirlenmiş hava, değişik sıvılar, dışkılar verir. Çevre olmadan bir canlı varlığını sürdüremez, varlığı bile düşünülemez. Ama insan söz konusu olduğunda çevre ile ilişkiler daha karmaşıklaşmaktadır. İnsan çevresini bilinçli olarak etkilemektedir. Başka çevrelerden kendi çevresine kaynaklar taşıyabilmektedir. Çevrenin niteliğini değiştirebilmektedir. İnsan çevresine çok entegre olmuş, onunla iç içe geçmiştir. İnsanın derisinin ötesine geçen bir kokusu vardır, bu koku insanın çevresindedir. Ama insana aittir. Benzer şekilde insanın çevresinde oluşturduğu bir şahsi mekânı vardır. Bu mekâna başkasının girmesi doğrudan o kişiye saldırı olarak yorumlanabilir.

Ama bizim ilgimizi çeken toplum bilimlerin konusu olan insan sadece biyolojik bir insan değildir. Bu bilince sahip olan ve bu bilinçle

toplum içinde yer alan insandır. Bilinç dediğimizde insanın kendisini, çevresini ve olup biteni algılama, kavrama, farkında olma yetisini anlıyoruz. Bilinç insana duygularını, düşündüklerini ve bilgilerini araştırma ve soruşturma niteliği kazandırmaktadır. Bu yolla insanları belli duygulara, düşüncelere, bilgilere götürür, insanın insan olmasını sağlar. Genel olarak bu bilincin beyinle ilişkili olduğuna inanılır. Oysa beyinde bilince ilişkin ayrı, belirli bir yer yoktur. Bilimsel gelişmeler bilincin beyinle sınırlı olmadığını, bir organın değil tüm organizmanın işlevi olduğunu ortaya koymuştur. Böyle bir saptama sonrasında beyin ile beden ayrımı anlamını yitirmektedir.

Bilincin oluşumunda çevre, beyin, beden ilişki içindedir. Bilinçlilik ve bilincin içeriği bu üç öğenin karşılıklı etkileşmesiyle oluşur. Bu nedenle de tarihseldir. Değişmeye açıktır. Bu değişmeye paralel olarak bu üç öğenin karşılıklı etkileşme biçimi de değişmektedir. İnsanın böylece çevresel ve tarihsel olarak oluştuğu kabul edilirse bunun uzantısında insana ve topluma ilişkin kuramların evrenselliğinden vazgeçerek, insanın farklı zaman ve mekân bağlamına göre değişeceğini kabul etmek gerekecektir. Toplum bilimlerinin evrensellik iddiasından tamamiyle vazgeçmesi anlamına gelebilecek böyle bir sonuca burada taraf olunmayacaktır. Çünkü bu bölümün başlangıç kısmında belirtildiği üzre uzlaşımcı bir yaklaşım benimsenmiştir.

Uzlaşımcı bir konum benimsendikten sonra insanın sınırlarını çevre, beden, beyin ve bilinci içerecek biçimde genişleten böyle bir tartışmanın yapılması özel bir anlam kazanmaktadır. Bu tartışma bize toplum bilimlerin evrensellik iddiasını sürdürülebilmesinin büyük ölçüde insanın çevreden bağımsız ve sınırları belli olarak tanımlanmasına bağlı olduğunu göstermektedir. Zaman ve bağlamdan bağımsız bir evrensellik iddiasının sürdürülebilmesinin bir yolu ayrı ve sınırlı olarak tanımlanmış insanın özelliklerinin değişmez olduğunun saptanmış ve gösterilmiş olmasıdır. Bunlara örnek olarak nörofizyolojistlerin insan anatomisindeki fonksiyonel lokalizasyonlara dayanarak insan davranışlarının değişmezliğini göstermesi, sosyobiyolojistlerin sosyal davranışların genetik olarak belirlendiği savları, gelişme psikologlarının insan gelişmesinin kültürler arası olarak değişmeyen gelişme aşamaları bulunduğuna ilişkin kuramları verilebilir.

Evrensel geçerlilik savında bulunan bu tür kuramlar insanın sınırlarını dar tutmakta ve bu tanımlama içinde kültürel öğeler genellikle dışta bırakılmaktadır. Günümüzde bu koşullar altında bile zaman dışılık anlamında bir evrensellik iddiasını sürdürme olanağı kalmamıştır da denilebilir. Özellikle genetik mühendisliğindeki gelişmeler sonunda orga-

nizma ile teknoloji arasında o kadar yakınlaşma olmuştur ki neredeyse bunlar arasında fark kalmamıştır. Günümüzde *post-human*'dan söz edilmeye başlanmıştır. İnsan teknolojik gelişme karşısında sınırlarını etik alana sığınarak korumaya çalışmaktadır. Bunu ne kadar sürdürebilecektir?

Toplum bilimlerinin insanın toplumsal olma ve kültür üretebilme özelliklerini dışlamadan evrensellik iddiasını sürdürmesi için iki farklı stratejiden daha söz edilebilir. Bunlardan birincisi insanı evrensel olan biyolojik kaynaklı özelliklerinin ve kültürel olan zaman ve mekân bağlamına göre değişen özelliklerinin bir karışımı olarak tanımlamaktır. Bu halde evrensel ve bağlamsal yönleri olan bir kuramdan söz edilebilir. Ortak yönleri biyolojik özelliklere indirgeyerek, farklılıkların kültüre ve çevreye bağlandığı çözümlemeler yapmak ilk akla gelendir. Ama eğer kültürel olanın dünyada artan etkileşme sonucunda homojenleştiği kabul edilirse ortak yönlerin payı artar, kuramların tüm dünya üzerinde geçerliliği daha sıkı bir biçimde kurulmuş olabilir. Bu, olumsal (*contingent*) olan üzerinden giderek kurulan bir evrensellik olur.

Tabii bir bilim alanına ilişkin insan modelinin tartışması sadece insanın sınırlarının çizilmesi ve ortaya çıkacak teorilerin evrensellik ya da bağlama ilişkin göreliliği üzerinde durmayacaktır. Bunun dışında da önemli konulara değinmek gerekecektir. Her disiplin ya da yeni sorun alanı kendi ilgi alanına bağlı olarak önem verdiği değişkenleri ön plana çıkaran, insanı eksik olarak temsil eden bir model kullanacaktır. Sorun temsilin eksik olmasında değil, bu eksik temsilin nasıl kullanıldığındadır. İlk olarak tartışılması gereken konu göz önüne alınmayan özelliklerin hesaba katılması halinde ulaşılacak sonuçların nasıl değişeceğinin farkında olunup olunmadığı, gizlenip gizlenmediğidir. Şu ya da bu biçimde bir eksik temsil kaçınılmaz ise eksik temsilin yarattığı bu sapmalar konusunda yeterli açıklık sağlanması bir etik sorunu olarak sürekli gündemde tutulmalıdır.

Bunun dışında üzerinde durmamız gereken husus modelde insana ilişkin niteliklerin daha önce de üzerinde durduğumuz gibi arı kavramlar olarak ifade edilmiş olmasından doğan sonuçlardır. Saf olmayan (*ambivalent*) özellikleri saf kavramlarla ifade etmek zorunda kalınmasının yarattığı sapmaların da bilincinde olmak gerekir. Bu tür modellerin kullanılması bunlara dayanılarak geliştirilen kuramların kestirim gücünü azaltmakta, geçerliğinin görgül olarak sınanmasında başarılı olunmasını güçleştirmektedir. Bu tür insan modelleriyle çalışıldığında, bu modellere dayanarak zincirleme çıkarsamalar yapmaktan özellikle kaçınılması gerekmektedir. Yoksa yaratılan sapmalar çok büyüyecektir.

Ayrıca geliştirilmek istenilen kuramla ulaşılmak istenilen sonuçlar, göz önüne alınan niteliklerin ifade edilme biçimi ve kullanılan modelin özelliği tutarlı olmalıdır. Uzlaşımcı epistemolojik bir pozisyon seçilince böyle bir istekte bulunmak da olanaklı hale gelmektedir. Eğer elitist ve insanlara dıştan yol gösterici normatif bir kuram geliştirmek isteniyorsa insanı, belli bir niteliğini en çoğa çıkarmaya çalışan insan olarak nitelemek gerekecektir, faydasını en çoğa çıkaran, ya da gücünü en çoğa çıkaran insan örneklerinde olduğu gibi. Bu kuramlar tartışılmaz tek ve en iyi çözümleri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Oysa insanı faydasını ya da gücünü en çoğa çıkaran değil belli bir eşiğin ya da beklentinin üzerine çıkarmaya çalışan diye tanımlamak da olanaklıdır. Bu halde birden fazla çözüm olanaklı hale gelecektir. Eğer bir grup toplumsal olaylara sosyal mühendislik açısından yaklaşıyorsa o halde biçimlendirilebilen insan modeline dayanan kuramlarla çalışacaktır. Demokratik, ulaşacağı yer önceden belirlenmemiş bir toplum öngörülüyorsa ilişki içinde insan modeli devreye girecektir. Bu durumda insan modeli bir toplumsal ontoloji içine yerleştirilmek durumunda kalacaktır. Son olarak varoluşsal bir insan modeli seçilirse, buna dayanılarak önceden kestirimlerde bulunabilen bir toplum bilim kuramının kurulması olanaksızlaşacaktır. Tek kuramsal olanak olgu sonrası idiografik betimleme olabilecektir.

V. Son Verirken

Toplum bilimlerinin arkasındaki insan modelini tartışmaya açan yazıyı sona erdirirken bir noktaya dikkati çekmek istiyorum. Şimdiye kadar üzerinde durmadığımız bir konu olan, bu yazıda tartışmanın insan üzerinde tutulmuş olmasının önemine değinmek istiyorum. Tartışmayı insan üstünde tutmanın iki farklı sonucu olduğu düşünülebilir. Bunlardan birine Ivan Illich değiniyor. Özellikle tıp alanında kişinin yerini "bir hayat" kavramının almaya başladığı saptamasını yapıyor ve "bir hayat"ın "bir kişi"den söz edilirken düşünemeyeceğimiz ölçüde yönlendirilmeye, düzeltilmeye, müdahale edilmeye uygun olduğunu belirtiyor. Tıp bilgisine müdahale otoritesini sağladığını anlatıyor. Bunu hümanizmden uzaklaşma olarak niteliyor. İkincisi ise derin ekoloji akımıyla insanın geri plana itilmesine ilişkindir. Bu yaklaşım içinde de insanın diğer canlılardan farklılaşmamış bir biçimde, farklı nitelikleri görmezden gelinerek ele alınmasının tutarlı olamayacağına, insanın nitelik farklılıklarının bu analizlerde de onun merkezi bir konumda ele alınması gerek-

liliğini ortaya çıkardığına dikkat çekilmiş olmaktadır.

Sanıyorum ki bu yazıda toplum bilimlerinin gerisindeki insan modellerini tartışmaya açmanın ne tür potansiyeller taşıdığına ve bu tartışmanın nasıl yapılabileceğine ilişkin yeterli ipuçları verilmiş bulunmaktadır. Buna karşın bu yazının savları bakımından önemli bir eksiklik kalmıştır. O da yeni bir disiplinlerarası alan için nasıl bir insan modeli seçimi yapılacağına ilişkin bir örnek vermektir. Böyle bir örnek geliştirmek için şehir planlama disiplini iyi bir başlangıç oluşturabilecektir. Ama bu herhalde yeni bir yazının konusu olacaktır.

Kaynaklar

Samir Amin. *Avrupamerkezcilik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.1993.

Jacques Attali, "Kar ve Hayatın Patenti", *New Perspectives Quarterly*, cilt 2, sayı 8, 1994, s. 14-21.

Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Betül Çotuksöken, "Ernst Cassirer'de İnsan", haz. İoanna Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s. 169-178.

Bülent Diken, "Melezlik ve Sosyal Teori", *Toplum ve Bilim*, sayı 74, Yaz 1997.

İsmail Ersevim, *Freud ve Psikanalizin Temel İlkeleri*, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul, 1997.

Engin Geçtan, *Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar*, Maya, Ankara, 1981.

Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, Routledge, Londra, 1991.

Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, Metis, İstanbul, 1996.

Bozkurt Güvenç, "Felsefi Antropoloji ve Kültürel Antropoloji – Benzerlikler, Ayrımlar, Eğilimler", haz. İoanna Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s. 191-200.

Ivan Illich, "Yeni Biyokrasi: Ana Karnından Mezara Sağlık Hizmetleri", *New Perspectives Quarterly*, cilt 2, sayı 8, 1994, s. 6-14.

Vehbi Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, Cem Yayınları, İstanbul, 1997.

Gail A. Hornstein, Susan Leighstar, "Universality Bias: How Theories About Human Nature Succeed", *Philosophy of the Social Sciences*, cilt 20, sayı 4, Aralık 1990, s. 421-436.

İoanna Kuçuradi, "20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Yeri", haz. İoanna Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s. 75-85.

Konrad Lorenz, "Ecce Homo" (İşte İnsan), *Cogito*, sayı 6-7, Kış-Bahar 1996, s. 65.

Takiyyettin Mengüşoğlu, "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler", haz. İoanna Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s. 1-7.

E. J. Mishan, *The Costs of Economic Growth*, Penguin Books, Middlesex, 1969.
Allen Newell, Herbert A. Simon, *Human Problem Solving*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, 1972.
Robert Pepperel, *The Post-Human Condition*, Intellect, Oxford, 1995.
Doğan Özlem, "Takiyyettin Mengüşoğlu'da İnsan Kavramı", haz. İoanna Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s. 11-30.
Herbert A. Simon, *Models of Man*, John Wiley & Sons Inc. Publishers, New York, 1957.
James D.Thompson, Donald R. Van Houten, *The Behavioral Sciences, An Interpretation*, Addison-Wesley Publishing Company, Reading, 1970.
Richard Wisser: "Nietzsche'nin İnsan İstemine İlişkin Üç Değerlendirme", haz. İoanna Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s. 113-136.

—



İnsan Doğası, İnsan İhtiyaçları ve İktisat

Gürol Irzık
Ayşe Buğra

İktisat politikalarını uzun süre çok önemli bir biçimde etkilemiş bir iktisatçı, John Maynard Keynes, en önemli çalışması olan *Genel Teori*'nin sonuç bölümünde şöyle diyor: "İktisatçıların ve siyaset felsefecilerinin fikirleri, doğru oldukları zaman da yanlış oldukları zaman da, genel olarak sanıldığından çok daha güçlüdür. Aslında dünyayı yöneten pek de bunlardan fazla bir şey değildir. Kendilerini entelektüel etkilerden arınmış sanan pratik kişiler, çoğu zaman merhum iktisatçılardan birinin kölesidirler."[1]

Gerçekten de, iktisat bir politika bilimidir ve iktisatçılar politik karar mekanizmaları içinde dolaylı veya dolaysız, isteyerek veya istemeden çok önemli bir rol oynarlar. Oysa, standart iktisat kuramlarına hâkim olan insan anlayışının, iktisat politikalarına sağlam bir temel oluşturmak açısından pek yararlı olduğu söylenemez. Dolayısıyla iktisatçıların bu alanda oynadıkları rolü daha sağlıklı bir biçimde oynamaları için farklı bir insan anlayışına ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Konuşmanın ilk bölümünde bu görüşü biraz açtıktan sonra daha farklı, alternatif bir insan anlayışı önerecek ve bunun iktisadi ve sosyal politika tartışmalarında nasıl kullanılabileceğiyle ilgili bazı örnekler vereceğiz. Bu çerçeve içinde, konuşmada üç soruya cevap vermeye çalışacağız: 1) Standart iktisat düşüncesine hâkim olan insan anlayışı nedir? 2) Neden bu anlayış iktisat politikası tartışmalarına sağlam bir zemin oluşturacak nitelikte değildir? 3) Bu açıdan daha yararlı olabilecek alternatif bir yaklaşım ne olabilir?

İktisadın İnsan Anlayışı

Standart iktisat düşüncesine hâkim olan, giderek bu düşüncenin temelini oluşturan insan anlayışını "rasyonel ekonomik birey" kavramı oluş-

turuyor. Yani iktisatçılar işe insan rasyonel bir varlıktır diye başlıyorlar. Sonra da rasyonaliteyi bir amaç-araç ilişkisinin mantığı çerçevesinde tanımlıyorlar. İnsan rasyoneldir çünkü her zaman elindeki kaynakları en iyi şekilde kullanarak kişisel çıkarlarını maksimize etmeye çalışır. İnsanın her alanda bütün davranışlarını yönlendiren bu kişisel çıkar maksimizasyonu dürtüsü olduğu için, insan rasyoneldir.

İktisat düşüncesinin temelini oluşturan bu rasyonalite varsayımı aslında iki yönlü bir varsayım. Yani, bize yalnızca insan davranışlarını yönlendiren şeyin kişisel çıkar maksimizasyonu dürtüsü olduğunu söylemiyor aynı zamanda da insanın "âlim-i mutlak" bir yaratık olduğunu, yani çıkarlarını maksimize edebilmesi için gerekli bütün verilere sahip olarak hareket ettiğini söylüyor. Çünkü insanlar bir karar alırken bu kararla ilgili bütün değişkenlerin değerlerini bilmeden davranırlarsa çıkarlarını maksimize edemezler. Bu da ekonomide denge durumundan sapmalara sebep olur. Hem ekonomide denge sağlanamaz hem de iktisatçılar sağlıklı tahmin yapamazlar.

İktisadi düşünce tarihi içinde rasyonalite varsayımının ikinci kısmını, yani mutlak bilgiyle veya belirsizlik olmayışıyla ilgili kısmını reddeden pek çok iktisatçıya rastlıyoruz. Özellikle bugün, yeni enstitüsyonalist yaklaşımlar içinde bu âlim-i mutlak insan anlayışının sorgulandığı ve reddedildiği, belirsizlik gerçekliğinin dikkate alındığı görülüyor. Ama varsayımın ilk bölümü, yani kişisel çıkar maksimizasyonu ile ilgili bölümü pek sorgulanmıyor ve iktisat düşüncesinin temelini oluşturmaya devam ediyor. Bu da, iktisat politikası süreçleri açısından çok önemli bazı sorunlar yaratan bir şey.

Bu sorunlar iki ayrı bağlamda ele alınabilirler. Önce "insanlar gerçekten böyle midir?" diye sorabiliriz. Yani, "İnsanlar gerçekten böyle programlanmış robotlar gibi kişisel çıkarlarını maksimize ede ede dolaşan yaratıklar mıdır, yoksa belirli alışkanlıkları, belirli ahlaki değerleri olan ve davranışları o andaki kişisel çıkarları tarafından değil bu alışkanlıklar ve değerler tarafından belirlenen yaratıklar mıdır?" diye sorabiliriz. Ayrıca, ve kısmen buna bağlı olarak, "Amaçlar ve araçlar bu biçimde birbirinden ayrılabilir mi, yoksa karşımıza iç içe geçmiş, birbirinden ayrılması zor değişkenler olarak mı çıkarlar?" diye sorabiliriz. Mesela çalışmak hem para kazanmak için bir araç hem de kendi içinde bir amaç olamaz mı diye sorabiliriz. Bunlar, doğal olarak, insan davranışlarını bir maksimizasyon problemi çerçevesinde görmemizi zorlaştıran sorulardır.

Ama bizim asıl üzerinde durmak istediğimiz sorunlar, başka bir bağlamda ortaya çıkıyorlar. Bunlar, rasyonalite varsayımı çerçevesinde

insan ihtiyaçlarından söz etmenin imkânsızlığıyla ilgili sorunlar. Bundan kastedilen şu: İktisata hâkim olan insan anlayışı doğrultusunda insanın kişisel çıkarlarını amaç olarak alıyoruz, sonra da geriye dönüp amaçları insanların maksimize etmeye çalıştıkları kişisel çıkarları olarak tanımlıyoruz. Bu çıkarlar bütünüyle öznel, yani kişiye özgü, başkalarının çıkarlarıyla karşılaştırılamayan ve tartışılamayan değişkenler olarak ele alınıyor ve böylece ihtiyaç kavramı bütünüyle dışlanmış oluyor. Bu yaklaşımın en açık ifadesini, modern fayda kuramının öncülerinden W. S. Jevons'ın yazdıklarında buluyoruz. Şöyle diyor Jevons: "İktisatçı faydanın doğrudan, kişilerce nasıl değerlendirildiğine bakarak işe başlar. Bir şeyin neden istendiğini ya da istenmediğini açıklamak ona düşmez."[2] Tüketicinin rasyonel davranıp davranmadığı da, yalnızca isteklerin kendi aralarında tutarlı olmalarına ve elde edilmeleri için kullanılan yöntemlerin tutarlılığına bakılarak değerlendirilebilir. "Bir tabanca hem iyilik hem kötülük etmeye yarayabilir ama bizi ilgilendiren onun istenip istenmediği ve eğer isteniyorsa asgari çaba harcanarak elde edilmesidir." Aynı şekilde, "Bir nesne birey tarafından isteniyorsa birey için yararlı demektir... dayanıklı düz bir yün giysi yararlı, süslü bir ipekli gereksiz olabilir. Birçokları elmas bir yüzüğün hiçbir yararı olmadığını, bunun yalnızca bir süs eşyası olduğunu söylerler. Bütün bu ayrıntılar iktisatçıyı hiç ilgilendirmez. Davranışların nihai etkileri (*ultimate effects*) sosyal bilimlerin diğer dallarının görevidir. İktisatta biz yalnızca yakın etkilerle (*proximate effects*) uğraşırız."[3]

Ama aynı Jevons, bunları yazdığı kitapta, bunlardan birkaç sayfa sonra, açıkça yararlı ve yararsız tüketimden, ihtiyaçtan ve israftan söz etmeye başlıyor. Eski uygarlıkların piramitlerini, görkemli mezarlarını ve diğer maliyeti yüksek yapıları emek israfı olarak niteliyor. Avlanmayı, at yetiştirmeyi ve buna bağlı olarak gelişen at yarışlarını topluma zararlı, gereksiz masraflar olarak kınıyor. İngilizler'in yalnız buğday yeme alışkanlıklarını "ziyankâr, saçma bir önyargı" olarak niteleyip Çin ve Fransız mutfaklarının İngiliz mutfağını etkilemesiyle elde edilebilecek toplumsal kazançları uzun uzun anlatıyor.[4] Ve bütün bunlar, geliştirdiği kuramsal yapının dışında değer yargıları olarak kalıyorlar.

Bu değer yargıları, işe onları reddederek başlayan Jevons'ın yazdıklarında özellikle tuhaf görünüyorlar. Ama Jevons kesinlikle bu tür değer yargılarını dile getiren tek iktisatçı değil. İktisatçıların israfı kınayan, sadeliği ve basitliği öven nutuklar çekme eğilimleri, disiplinin tüketime yaklaşımına dışardan bakan diğer sosyal bilimcileri bunu alanın bariz bir özelliği olarak görmelerine yol açacak kadar güçlü.[5] Doğal olarak, modern fayda kuramı çerçevesinde, bu eğilim son derece tutar-

sız. Tutarsız, ama aynı zamanda da son derece kaçınılmaz. Kaçınılmaz çünkü iktisat, konuşmanın başında belirtildiği gibi bir politika bilimi ve bütün iktisadi ve sosyal politika önermeleri, şöyle veya böyle, insan ihtiyaçlarıyla ilgili bazı varsayımlar içeriyorlar. Sekiz yıllık eğitimden evrensel sağlık sigortasına, parasız yüksek öğrenimden toplu taşımacılığa, konut kredisinden vergi reformuna bütün politika tartışmaları insan ihtiyaçlarıyla ilgili bazı varsayımlara dayanmak zorunda. "İnsanın buna ihtiyacı vardır", "Bu insan için iyidir" demeden nasıl "Bu düzenleme iyi, bu düzenleme kötü" diyebiliriz? Bu konulardaki fikirlerimizi neye dayanarak savunabiliriz? İşte iktisadın temelindeki insan anlayışı tam da bunu engelliyor. Yani bize "İnsanın buna ihtiyacı vardır" demeyi veya "Bu insan için iyidir" demeyi yasaklıyor.

Bunun için de, iktisat politikalarına temel oluşturabilecek bir ihtiyaç kuramına ulaşamıyoruz. Dolayısıyla, özellikle bu işlevi görmesi gereken refah iktisadı, fevkalade sorunlu bir alan haline geliyor. Refah iktisadı, ihtiyaçlarla ilgili değer yargılarından kaçınmaya çalışırken pek de yararlı olmayan başka bir değer yargısına sığınmak durumunda kalıyor ve bu alan içinde Pareto'nun "Optimal ekonomik değişiklikler hiç kimsenin durumunu kötüleştirmeden bazılarının (veya birinin) durumunu iyileştiren değişmelerdir" önermesi merkezi bir konum sahibi oluyor. Bu da, öteki değer yargılarına göre tek üstünlüğü eşitlikçi olmaması olan bir değer yargısından başka bir şey değil.

Bu sorunu aşmak için ne yapılabilir? Başka bir insan anlayışı, insan ihtiyaçlarını içeren, ihtiyaçlardan söz edebilen bir insan anlayışı geliştirilebilir. Ama bu hiç kolay bir iş değil çünkü insan ihtiyaçlarından söz etmek kolay değil. İnsan ihtiyaçlarından söz etmek iki sebepten ötürü çok zor. Bunlardan biri, insan ihtiyaçlarının tarih ve kültür içinde ortaya çıkması, gelişmesi ve çeşitlenmesi. İkincisi ise, insan ihtiyaçlarını belirlemek, öncelik sırasına dizmek ve bunları iktisadi ve sosyal politikalar oluşturmakta kullanmanın getirdiği politik tehlike. Yani politik gücü elinde tutanların "senin şuna ihtiyacın yok buna ihtiyacın var" diyerek insanların hayatlarına müdahale etmeleri tehlikesi. Nitekim, Doğu Avrupalı üç yazarın Sovyet sistemi içindeki yaşantı deneyimiyle, bu konunun özellikle üzerinde durarak "ihtiyaçlar üzerinde diktatörlük" diye bir kavram geliştirdiklerini görüyoruz.[6]

Bu durumda bir ikilemle karşı karşıya kalıyoruz: Bir yandan, toplumdan topluma çeşitlilik gösteren ve sürekli gelişen insan ihtiyaçları hakkında genellemeler yapmak zor; öbür yandan, ihtiyaçlar üzerine hiçbir şey söylemeden iktisat politikası önerileri yapmak, uygulanan politikaları değerlendirmek ve farklı sistemlerin ekonomik ve sosyal

başarısıyla ilgili karşılaştırmalar yapmak imkânsız. Nitekim, bu tür değerlendirmeler ve karşılaştırmalarda, iktisatçılar da iktisatçı olmayanlar da ister istemez bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde, insan ihtiyaçlarıyla ilgili bazı inanç ve fikirlerden yola çıkıyorlar.

Bizce, gene de, bu konuda kuramsal ve politik sorunları aşarak, insan ihtiyaçlarının sosyal niteliğini gözardı etmeden bireysel özgürlükleri kısıtlayıcı nitelik taşımayan bir şey söylemek mümkün. Bunun insan doğası, insan amaç ve ihtiyaçlarıyla ilgili çok esnek ama esnekliğine rağmen anlamlı bir varsayım yardımıyla yapılabileceğine inanıyoruz.

Potansiyellerinin ve İhtiyaçlarının Toplamı Olarak İnsan

Bu varsayım, türünün temsilcisi olarak insanı ihtiyaçları ve potansiyelleri itibarıyla tanımlayan bir varsayım. İnsanı ihtiyaçları ve potansiyelleri açısından tanımlamak, bir anlamda onu eksiklikle tanımlamak oluyor; çünkü ihtiyaçları giderilmemiş, potansiyelleri aktüalize olmamış insan tam bir insan değildir. Her bir birey çeşitli ihtiyaçlarını giderebildiği ve çeşitli potansiyellerini gerçekleştirebildiği ölçüde gelişir ve daha eksiksiz bir insan haline gelir. O halde, her insanın nihai amacı kendini geliştirmek, tam bir insan olmaktır diyebiliriz.

İnsan ancak diğer insanlarla bir araya gelerek, etkileşimde bulunarak ve toplumsal yaşama katılarak ihtiyaçlarını giderebilir, potansiyellerini gerçekleştirebilir. Bu bakımdan insan, doğası gereği, toplumsal bir varlıktır.

Böyle bir anlayıştan yola çıkarak insan ihtiyaçları konusunda şunları söyleyebiliriz: Bilindiği gibi ihtiyaç önermeleri daima "A kişisinin Y amacını gerçekleştirmek için X'e ihtiyacı vardır" formundadır. Sözgelimi, A'nın karnını doyurmak için (amaç), yiyeceğe ihtiyacı vardır. A bu ihtiyacını gidermek için çalışmak, üretmek gibi çeşitli potansiyellerini aktüalize etmek zorundadır. O nedenle, "A, Y amacını gerçekleştirmek için P potansiyelini ya da potansiyellerini aktüalize ederek X ihtiyacını giderebilir" diyebiliriz. Bize göre, her çağda ve her yerde, her insan için geçerli olan bir amaç, nihai bir Y vardır: toplumsal yaşama katılarak kendini gerçekleştirmek, tam bir insan olmaya yaklaşmak. Bunun evrensel nitelik taşımasından ne anladığımız açık. "Nihai" derken de, Aristoteles'i izleyerek, söz konusu amacın başka bir amaç için araç olmamasını, onu başka bir amacı gerçekleştirmek için değil sadece kendisi için istediğimizi kastediyoruz. "İhtiyaç" dediğimiz şeyler de, bu nihai amacı gerçekleştirmeye yarayan her türlü mal ve hizmetler.

İhtiyaç konusundaki bu yaklaşımımızın birkaç önemli sonucu var. Birincisi, bizim tanımladığımız şekliyle, bütün ihtiyaçlar nesneldir; yani bir mal ya da hizmetin ihtiyaç olup olmadığı nihai amaca hizmet edip etmediğine bağlıdır ve bu da kişisel inanç ya da tercih meselesi değildir. Dolayısıyla, *ihtiyaçları*, tanımları gereği öznel olan *istek* ve *tercihlerden* ayırıyoruz.

İkincisi, ihtiyaçlar nesnel olmalarına karşın onların spesifik içerikleri, giderilme biçimleri ve sıraları, önemlilik dereceleri toplumdan topluma ve tarihsel olarak değişir. Örneğin, mesleki becerilerin kazandırılması her toplumda eğitim ihtiyacının her ne kadar zorunlu bir öğesi olsa da, neyin mesleki beceri sayıldığı toplumdan topluma, çağdan çağa değişebilir. Sanayi devrimini tamamlamış bir toplumdaki mesleki beceriler (elektronik araçların kullanımı gibi) ile bu tür araç gerecin var olmadığı tarım toplumundaki mesleki beceriler (ekip biçmeye ilişkin olanlar gibi) aynı olmayacaktır. Buna bağlı olarak, eğitim ihtiyacının niteliği de farklılık gösterecektir. Benzer biçimde, hangi ihtiyaçların giderilmesine öncelik verileceği de toplum-kültür bağımlıdır. Dolayısıyla, ihtiyaçların nesnel olduğunu söylemek yerel ve kültürel olanı bütünüyle dışlamak anlamına gelmez.

Üçüncüsü, ihtiyaçlar konusunda ileri sürdüğümüz görüş gene de *nesnelci* bir görüştür çünkü bize herhangi bir toplumu kendi içinde, farklı toplumları da birbirleriyle karşılaştırarak eleştirel bir gözle değerlendirmemizi sağlayan bir ölçüt sunar: Bir toplum, üyelerinin –evrensel nihai amaç doğrultusunda fakat toplumsal olarak belirlenen– çeşitli ihtiyaçlarını ne ölçüde giderebiliyor? Potansiyellerini geliştirmelerine imkân sağlıyor ve böylece onları toplumsal yaşama katabiliyor, kendilerini geliştirmelerine fırsat veriyor mu? Öyleyse, o *iyi* bir toplumdur ve bunları yapabilen bir toplum yapamayandan *daha iyidir*.

Dördüncüsü, ihtiyaçların biyolojik ihtiyaçlar-toplumsal/kültürel ihtiyaçlar, temel ihtiyaçlar-temel olmayan ihtiyaçlar şeklinde hiyerarşik bir ayrımına karşıyız. Bu tür bir ayrım, "sağlık veya beslenme gibi biyolojik ya da temel ihtiyaçlar diğer ihtiyaçlardan önce giderilmelidir" sonucunu içerecektir ki bu da "ihtiyaçlar üzerinde diktatörlüğe" yol açar. Bize göre, ihtiyaçların *a priori* hiyerarşik bir sınıflaması mümkün değildir. İnsanın "en temel" ihtiyacı sayılan beslenmenin bile sembolik/kültürel bir niteliği vardır ve beslenme ihtiyacı bu niteliğinden soyutlandığında, en düşük gelirli kesimler söz konusu olduğunda dahi iktisadi faaliyetin incelenmesi ve anlaşılmasında önemli bir rol oynayamaz.

Son olarak, biz insan ihtiyaçlarının tam ve bitmiş bir listesinin verilebileceğine inanmıyoruz. Bunun nedeni, ihtiyaçlar ile potansiyeller

arasındaki dinamik ilişkidir. İnsanlar beslenme, sağlık, barınma, eğitim gibi ihtiyaçlarını ancak ve ancak bilişsel, pratik, duyumsal ve benzeri potansiyellerini gerçekleştirerek giderebilirler. İhtiyaçlarını giderdikleri ölçüde de, potansiyellerini geliştirirler. Böylece bir yandan yeni ihtiyaç maddeleri üretirler, ihtiyaçlarını gidermenin farklı ve yeni yollarını bulurlar, bir yandan da potansiyelleri gelişir. Bu spiral biçiminde sürüp giden kümülatif süreç içinde insan zenginleşir, gelişir. Özetle, ihtiyaçların da potansiyellerin de ucu açıktır.

Söz konusu ucu açıklık muhtemel bir yanlış anlamayı da önleyecek niteliktedir. Evrensel bir insan doğasından, insanın nihai amacından söz ederken insanın tarihsel bir varlık olduğunu yadsıyor değiliz. Yukarıda birkaç defa vurguladığımız gibi, insan ihtiyaçları ve potansiyelleri tarihsel ve kültürel olarak sürekli değişmekte, gelişmektedir. Biz insan doğasını ihtiyaçlar ve potansiyeller ile tanımlayarak, deyim yerindeyse, bir *form*'dan söz ettik. Evrensel olan bu formdur ve ancak bu form itibarıyla nihai bir amaçtan söz edilebilir. Formun içinin doldurulması ise, elbette, toplumsal/kültürel bir süreç içinde olacaktır.

İnsan İhtiyaçlarını Temel Alan Bir Sosyal Politika Anlayışına Doğru

Yukarıda sözü edilen insan doğası ve insan ihtiyaçlarıyla ilgili varsayıma dayanarak şunu söyleyebiliriz: Sosyal akışkanlığın, yani sosyal konum veya sınıf değiştirebilme olanağının bir değer olarak kabul edildiği, fırsat eşitliğinin veya açıkca eşitliğin iyi bir şey olarak görüldüğü toplumlarda herkes toplumun bütününü anlama ve toplum hayatının bütününe katılma amacını paylaşır ve herkesin ihtiyacı toplumun refah düzeyi tarafından belirlenir. Toplumun ekonomik ve sosyal performansı da, ne sayıda insanı ne ölçüde dışladığına bakılarak değerlendirilebilir. Eğer üretim teknolojisinin ulaştığı noktada eğitim olanakları çoğunluğun bu teknolojinin gereklerini kavramasına ve bireyin yetenekleri ve eğilimlerine uygun bir iş seçmesine olanak vermiyorlarsa, bu *iyi bir şey değildir*. Tıp teknolojisinin ulaştığı noktada bazı hastalıklar kolayca tedavi edilebilirken bazı insanlar hâlâ bu hastalıklardan ölmeye devam ediyorlarsa, bu *iyi bir şey değildir*. Eğer konutlar elektrik, su, merkezi ısıtma tesisleriyle donatılabiliyorsa, bazı insanların mum ışığında oturmaları, çeşmeden su taşımaları ve odun taşıyarak ısınmaları onların toplumsal hayata katılamadıklarını gösterir. Bazıları ulaşım teknolojisinin olanaklarından yararlanarak yüksek bir mekânsal hareketliliğe sa-

hipken ulaşım imkânlarının sınırlılığı diğerlerini sınırlı bir mekân içinde yaşamaya zorluyorsa toplumu anlama ve topluma katılma şansının dağılımında önemli bir eşitsizlik olduğu söylenebilir.

Eğer toplumla iletişim içinde bulunmak ve toplumsal hayata katılmak *evrensel* bir amaçsa, "Bireylerin toplumsal hayatın belirli alanlarından zorunlu olarak dışlanmaları iyi bir şey değildir" demek yalnızca bir değer yargısı olmaktan çıkar. Aynı biçimde, "Bireylerin aralarında ayrım gözetilmeksizin toplumun bütünüyle istedikleri türden bir iletişime girebildikleri toplumlar, bunun mümkün olmadığı toplumlardan daha *iyi* toplumlardır, yani insan ihtiyaçlarının daha iyi karşılandığı toplumlardır" demek de salt bir değer yargısı değildir. Giderek, tartışmanın birimi olarak ele aldığımız toplumun genişlemesi ve ulus-devlet sınırlarını aşması, insanın iletişim ve katılım alanının giderek büyümesi de insan ihtiyaçlarının insan doğasına uygun bir biçimde, daha iyi tatmin edildiği bir durum olarak değerlendirilebilir.

Bütün bu önermelerin mümkün olduğunu söylemek, bizce iktisat politikasıyla ilgili anlamlı bir şeyler söylemenin mümkün olduğunu söylemek demek. Evrensel ve nihai bir insan amacının kabulünden yola çıkarak, hangi mal ve hizmetlerin kullanımının bu ihtiyaca cevap vermekte özellikle önemli olduğu ve iktisat politikasının bununla ilgili olarak nasıl yönlendirilmesi gerektiği konusunda salt değer yargılarına bağlı olmayan bir tartışmaya girebilmek demek. Bu bağlamda, yukarıda verilen örneklerin belirlediği alanlarda, eğitim, sağlık, konut, ulaşım ve haberleşme alanlarında nasıl bir politika çizgisi izleneceği, böyle bir tartışma içinde özel önem kazanıyor. Herhalde bu bile bizi standart iktisat kuramının ve refah iktisadının bulunduğu noktanın epeyce ilerisine götürebilecek bir şey.

Notlar

1. M. Keynes (1936), *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Londra: The MacMillan Press Ltd., 1973, s. 383.

2. W. S. Jevons (1905), *Principles of Economics*, New York: A. M. Kelley, 1965, s. 6.

3. Jevons (1905), s.12.

4. Jevons (1905), ss. 32-50.

5. M. Douglas ve B. Isherwood, *The World of Goods*, New York: Basic Books, 1979, ss. 16-17.

6. F. Feher, A. Heller, G. Markus, *Dictatorship over Needs*, Blackwell, 1983. Ayrıca, A. Heller, *The Theory of Need in Marx*, Londra: Allison and Busby, 1976.



Evrim Kuramı ve Sosyal Bilimler

Falih Köksal

Burada evrim kuramı da göz önüne alınarak sosyal konulara yaklaşmanın sorunların daha köklü kavranmasına yardımcı olacağı ve yeni bir bakış açısı getireceği önerilmektedir.

İnsan diğer canlılardan çok farklıdır ve insan üzerine yapılan çalışmalarda bu farklılığın dikkate alınması gerekir. Fakat, unutulmaması gereken bir nokta da insanın temel biyolojik yapısının diğer canlılarla (genelde memelilerle, özelde ise primatlar ile) çok büyük yakınlıklar gösterdiğidir. İnsan da bütün canlılar gibi doğar, besinini alır, alanını savunur, ürer ve ölür. Sosyal bilimler ile uğraşanlar genelde insana onun diğer canlılarla paylaştığı bu benzerlikleri göz önüne almadan ve çok kısa bir geçmişi (en fazla 7 bin yıl) hesaba katarak yaklaşırlar. Evrim teorisini ve insan ile diğer canlılar arasındaki temel benzerlikleri göz önüne alarak sosyal bilimlerin konularına yaklaşmanın nasıl yeni bir perspektif açacağını aşağıda anlatmaya çalışacağım.

Evrim kuramının temel ilkeleri olan doğal seçim ve adaptasyon şöyle özetlenebilir:

1. Bir türün üyeleri birbirlerinden farklıdırlar (tek yumurta ikizleri hariç).

2. Bu farklılığın en azından bir kısmı kalıtımsaldır.

3. Bütün türlerin üyeleri bakabileceklerinden daha fazlasını yavrularlar ve doğan yavruların büyük bir kısmı yok olur.

4. Yavruların doğaya daha iyi uyum sağlayanı hayatta kalır ve ürer.

5. Böylece bu yavruların hayatta kalmalarına sebep olan genetik özellikler bir sonraki nesle geçer ve o nesilde bir öncekine göre daha büyük oranda temsil edilir. Böylece, doğal seçim yoluyla morfolojik özellikler ve davranış nesilden nesile değişir, yani evrime uğrar.

Darwin'in evrim kuramının etkilerini psikoloji alanında da görebiliriz. Psikanalizin kurucusu Freud ve işlevselci (*functionalist*) ekolün kurucusu William James, Darwin'den etkilenmiştir. James canlıların davranışlarını, biliş yapılarını anlayabilmek için canlının çevresi ile olan

etkileşimini anlamanın şart olduğunu düşünür. Canlılar boşlukta yaşamazlar, çevreleriyle birlikte vardırlar ve hayatta kalabilmek için uğraş vermektedirler. Sahip oldukları psikolojik özelliklerin (bu hafıza olabilir, düşünce olabilir) temel fonksiyonu bu uğraşa yardımcı olabilmektir.

Freud'un psikanalitik kuramı temelde insanın içindeki saldırganlık, bencillik ve cinsellik dürtüleri üzerine yapılanmıştır. Bu dürtülerin de canlıların hayatta kalabilmeleri ve gen aktarımı yapabilmeleri için gerekli olduğu düşünülürse, psikanalitik kuramın Darwin'in kuramı ile ilişkisi daha açık ortaya çıkar.

Psikolojide insan doğası hakkında farklı görüşler öne sürülmektedir. Bilindiği gibi Freud kuramını biyolojik bir temel üzerine oturtmuş ve "İnsanın doğası nedir, ne gibi ihtiyaçları vardır?" sorularına biyolojik kökenli cevaplar vermiştir. Freud'a göre insanın temel dürtüleri hayvanlarla aynıdır, yani insan bencil, saldırgan ve cinseldir. Bu dürtülerle doğar, daha sonra çevre ile girdiği etkileşim sonucu bu dürtüler üzerinde bir kontrol sağlar. Zaten Freud'a göre medeniyet bu dürtülerin kısıtlanmasıyla ortaya çıkar.

İşlevselci anlayışı benimseyen davranışçı ekoldeki psikologlar ise insanın doğuşta temel bir yapısının olmadığını, psikolojik özelliklerin öğrenme (koşullama) sonucu ortaya çıktığını savunurlar. Davranışçı ekolün bu yaklaşımı felsefedeki çağrışımcı görüşün prensiplerinden kaynaklanmaktadır. John Locke da yeni doğan insanı boş bir kâğıda benzetmiş, kafasındaki düşüncelerin daha sonra deneyimle oluştuğunu iddia etmişti.

"İnsanın doğası nedir?" sorusu psikoloji için olduğu kadar, sosyoloji ve siyaset kuramları açısından da önemlidir. Burada sosyal bilim kuramlarının nihai amacının insanların daha iyi şartlarda ve mutlu bir şekilde yaşaması olduğu varsayılmaktadır. Böyle düşünüldüğünde insan doğasını araştırmanın önemi daha çok ortaya çıkar. İnsan temelde saldırgan ve bencildir varsayımı ile kurulan bir sosyal bilim kuramı ve toplum öngörüsü, insan barışçı ve özverilidir diye bir varsayımla yola çıkandan farklı olacaktır.

Siyaset kuramcıları kendi geçmişlerine, okuduklarına ve gözlemlerine dayanarak insan doğası hakkında varsayımlarda bulunmuşlardır. Marx, Hobbes, Rousseau ya da Locke'u bu gözle yeniden okumak özellikle ilginç olacaktır. En uç örneklere baktığımızda Sovyetler Birliği ya da faşist Almanya tecrübeleri bize toplum projelerinin insan doğası varsayımlarıyla ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir.

İnsan doğası bilmecesine ışık tutacak ciddi bilimsel çalışmalar, son 25-30 yıldır disiplinlerarası bir düzlemde yapılmaktadır. Psikoloji, ant-

ropoloji, biyoloji, etoloji ve diğer alanlardaki çalışmalar sonucunda önemli sayılacak bulgular elde edilmiştir. Bu çalışmalar sonucunda sosyobiyoloji bir bilim dalı olarak ortaya çıktı. Sosyobiyologlar, sosyal kuralların hangi ortamlarda ortaya çıktığını ve bunun nedenlerini evrim kuramını referans alarak çalışmaktadırlar. İnsan doğası da çalışma konularının başında gelmektedir. "Eğer insan saldırgansa neden öyledir?" "Hangi ortamlarda saldırgan olmak avantajlıdır ve bunun sınırları nedir?" gibi sorularla uğraşmaktadırlar.

Sosyobiyolojik Açıdan İnsan Doğası

Darwin'in evrim kuramının geçerliliği fosiller üzerindeki çalışmalar aracılığıyla incelenmektedir. Geçmiş nesillerin gösterdiği davranışlarla ilgili çalışmalar ise doğal olarak zorlukla yapılabilmektedir. Evrimsel açıdan bir canlı türünün davranışı üzerine yapılan çalışmalar ancak canlının yaşadığı ortamı araştırarak, diğer türlerle karşılaştırmalar yaparak ve fosillerden elde edilen bilgiler ışığında dolaylı bilgiler toplayabilmektedir. Örneğin, bir canlının dış yapısı ne tip yemek yediği konusunda bilgi verebilmektedir.

İnsan da hayvan türlerinden biridir, onun da evrimsel bir geçmişi vardır. İnsan tabii ki çok farklı bir türdür fakat martılar da kediler de kendilerine has özellikleri olan son derece ilginç canlılardır. Eğer biz evrim kuramını martı davranışlarını anlamak için kullanabiliyorsak, en azından insanın temel yapısını anlamak için de kullanabiliriz. İnsanın karmaşık yapısı ve kültürlerin çeşitliliği evrim kurallarının insan doğasını anlamada işe yaramayacağı düşüncesini akla getirebilir. Sosyobiyolojik görüşü ya da karşıtını savunanlar için önemli testlerden bir tanesi insan doğasının kültürlerarası farklardan öte ortak bir yapısının olup olmadığının tespit edilmesi olacaktır.

Evrim kuramına göre genler beyin gelişimini canlıların çevreye uyum gösterecek davranış yapmasına yol açacak şekilde yönlendirmiştir. Evrim kuramına göre çevreye iyi uyum göstermek, bir sonraki nesile bırakılacak genetik kopya sayısı ile ölçülmektedir. Bir canlı kendi besinini sağlamada ne kadar başarılı olursa olsun, yavruları olmadığı sürece bu özelliklerini bir sonraki nesillere taşıyamamakta ve bu nedenle de evrimsel açıdan başarısız olarak görülmektedir. Çünkü böylelikle kendisinin bulunduğu ortama iyi uyum sağlamasına yardımcı olan genleri bir sonraki nesile taşımamış olur. Yeni nesiller, bir önceki nesilde başarılı olmuş canlıların yavrularından (yani genetik kopyalarından)

oluşturulur. Bu açıdan bakıldığında canlılar bir sonraki nesile mümkün olan en fazla sayıda kopya ulaştırmak için genler tarafından programlanmış sistemler olarak da anlaşılabilirler.

Canlıların büyük bir kısmında genlerin bir sonraki nesile aktarım sistemi olarak cinsel davranış kullanmaktadır. Bu sistemde aynı türün iki cinsi (dişi ve erkek) genlerini (genelde) yarı yarıya vererek bir sonraki nesile aktarırlar. Gen aktarımı için cinselliğin kullanımının cinsel olmayan sisteme göre daha geç geliştiği düşünülmektedir. Cinselliğin getirdiği avantaj iki farklı cinse ait canlının genlerini karıştırarak bir sonraki nesilde değişik genetik yapılar oluşturabilmesidir. Bir insan çiftinden ortaya çıkabilecek değişik gen yapılarında yavru sayısı 70.3 katrilyondur. Nesillerdeki gen yapısının çeşitliliği meydana gelen çevresel değişimlere uyabilen canlıların ortaya çıkması ihtimalini de artırmaktadır.

Bir cismin canlı olup olmadığının anlaşılmasında kritik olan şey kendi kopyasını yapıp yapmadığıdır. Gen aktarımını cinsel davranış yoluyla yapan canlılarda en önemli ve sorunlu süreç eş bulma sürecidir. Bunun yanı sıra yavrunun doğumu ve ilk zamanlardaki bakımı da çok önemli süreçlerdir.

Eş bulabilmek için canlılar zamanlarını ve enerjilerini cömertçe harcamaktadırlar. Doğacak yavrunun genetik yapısının yarısı da bulunan eşten geleceği için bu seçim gelecek neslin hayatını başarılı devam ettirmesi açısından çok önemlidir. Eş seçiminde dişilerin ve erkeklerin farklı stratejileri vardır. Buna üç neden gösterilebilir: 1) Gen aktarım yapıları dişi ve erkekte farklıdır; 2) Dişi ve erkeğin doğacak yavruya yaptıkları yatırımın türü ve oranı farklıdır; 3) Çevre koşullarının zorluğu ya da kolaylığı belirleyici olabilir. Dişilerin bu süreçteki zaman ve enerji yatırımının genelde daha fazla olduğu gözlemlenmektedir. Yumurtayı üretmek sperme göre çok daha fazla zaman ve enerji istemektedir, yumurta boyut olarak da çok daha büyüktür. Ayrıca memeli hayvanlarda dişiler gelişmekte olan yavruyu bedenlerinin içinde taşıdıklarından ve emzirdiklerinden dolayı hem gebelik hem de doğum-sonrası bakımda erkeklerden daha fazla enerji ve zaman yatırımı yapmaktadırlar.

Erkeğin ya da dişinin monogam veya poligam oluşu da yine yavrunun ortaya çıkışına yapılan yatırım bağlamında açıklanmaktadır. Memeli hayvan türlerinde monogami %10 civarında iken, kuşlarda bu oran %90'a çıkar. Etologlar ve sosyobiyologlar bu farkı yukarıda belirtilen nedenlere bağlıyorlar. Kuşlarda yavrunun gelişimi dişinin vücudunun dışında olmaktadır, birçok kuş cinsinde kuluçka döneminde yumurtayı hem dişi hem de erkek korumaktadır; ayrıca doğduktan sonra yavruyu dişi ve erkek eşit şekilde beslemektedirler. Her iki cins de yav-

ruya eşit zaman ve enerji verdiklerinden monogami kuşlarda daha yüksektir. Halbuki memeli hayvanlarda genelde erkek yumurtayı döller ve gider, embriyoyu dişi besler ve doğan yavruya dişi bakar. Bu durumda erkeğin yatırımı minimumdur, poligami ise çok daha yüksek bir oranda gözlenir. (Bu konularda teknik ayrıntıya burada girilmeyecektir. İlgilenenler, J. Alcock'un *Animal Behavior*, 1993, Sinauer ve R. Dawkins'in *Gen Bencildir*, 1992, Tübitak başlıklı kitaplarına bakabilirler.)

Sosyobiyoloji akrabalık, bencillik, saldırganlık gibi diğer birçok konuyu benzer şekilde incelemektedir. Bu disipline getirilen en yaygın eleştiri ise sosyobiyolojinin bulgularının cinsiyet ayrımcılığı ya da ırksal ayrımcılığı desteklediği hatta bunların kökenini oluşturduğudur. Oysa sosyal bilimler açısından yaşamsal önemi olan mesele sosyobiyolojinin bulgularından faydalanırken "İnsan doğası nedir?" sorusu ile "İnsan doğası ne olmalıdır?" sorusunu birbirine karıştırmamaktır. Bu bağlamda yukarıdaki örnek göz önüne alındığında memeli hayvanlarda dişi ve erkek arasında gözlenen farklılıklar ve bunların evrimsel nedenlere dayandırılması ataerkil davranış biçimlerini haklı göstermez. Çünkü; 1) İnsan artık hayvanla aynı çevreyi paylaşmamaktadır. Hem fiziksel hem de sosyal bakımdan insanın yaşadığı ortam değişmiştir ve hızla değişmeye devam etmektedir; 2) İnsan bilinci sayesinde doğasının farkında olmaya başlamış, yeni doğanın ve evrimin kurallarını keşfetmeye ve bunlar üzerinde düşünmeye başlamıştır. Bu ise sözü edilen kuralların kölesi olmaktan uzaklaşmak ya da en azından bu potansiyele sahip olmak demektir. Artık sosyobiyolojinin bulgularının basit bir ırkçılık ve ataerkilcilik projesine indirgenmesi kolaycılığından vazgeçilmesi gerekmektedir. Bu bulguların insandaki bazı evrimsel eğilimlere işaret ettiğinin kabul edilmesi ve ancak bunların farkına varılmasıyla hem sosyal olayların nesnel olarak irdelenmesinin, hem de gelecek için üretilen toplum modellerinin daha gerçekçi olacağının bilinmesi sosyal bilimler açısından önemli olacaktır.

Özetlersek, yukarıdaki örnek sosyobiyolojik açıdan hayvanların sosyal davranışlarının nasıl irdelendiğini anlatmak üzere verilmiştir. Sosyobiyologlar sosyal davranışların evrimsel prensiplere dayandığını ve bunların temelinde canlıların genlerini en fazla sayıda kopyalamaları prensibinin olduğunu düşünüyorlar. Dişi ve erkeklerin davranışlarını incelerken, "Neden dişiler ve erkekler farklı davranış gösteriyorlar?", "Bu davranışların fonksiyonu nedir?", "Hangi ortamlarda bu davranışlar ortaya çıktı?" gibi sorular soruyorlar. Bizim sosyal bilimci olarak ön kabulümüz ise bir davranışı anlamak ve/veya değiştirmek istiyorsak, önce o davranışı çok iyi tanımamız gerektiğidir. Ancak davranışın işle-

vini, onu ortaya çıkartan sebepleri çok iyi anladıktan sonra bu davranışı değiştirecek potansiyele sahip olabiliriz. Sosyal bilimcilerin sosyobiyolojik bakış açısını da göz önüne alarak sorunlara yaklaşmalarının daha anlamlı cevaplar bulmalarına yol açabileceğini düşünüyorum.

—



Sosyal Bilimlerde Yeni Meşruiyet Zemini Arayışları

Ayşe Öncü

Sosyal disiplinlerin "bilimselliği" üstüne tartışmaların uzun bir geçmişi var. Ama bizler, sosyal "bilimci"ler olarak bu tartışmaların tarihte kaldığını, sosyal bilimlerin kurumlaşıp kendi aralarında ihtisas dallarına ayrılmasıyla birlikte rüştünü ispat ettiğini, artık sorgu sual edilmeksizin kendimizi kanıtladığımızı biliyorduk ya da bildiğimizi sanıyorduk. Başka bir deyişle, sosyal bilimcinin değer ve öneminin anlaşılması gibi bir sorunumuz kalmamıştı. Gerçi Türkiye'de bu tür sorunlar hâlâ yaşanıyordu, ama zamanla bizim ülkemizde de sosyal bilimler geliştikçe – tıpkı "Batı"da olduğu gibi– bunların önemi kendiliğinden ortaya çıkacaktı.

Amiyane bir tabirle, evdeki hesap çarşıya uymadı. Son on yılda sosyal bilimlerin dayandığı "realist" epistemoloji, modernizm eleştirileriyle birlikte yeniden, topyekûn bir sorgulamaya açıldı. Aslında sosyal bilimlerin kendi içinde farklı sesler her zaman vardı (fenomenolojik, hermenötik ekoller) ama bu sesler kurumsal yapıların kalın duvarları ardında pek duyulmuyordu, marjinalize olmuştu. Bugün ise, tarihten iktisada, antropolojiden sosyal psikolojiye kadar geniş bir yelpazeye yayılan tartışmalar, sosyal bilimlerin evrensel (tekil) doğrularını meşrulaştıran "realist" zeminin giderek kayganlaştığına işaret ediyor. Tarihçiler topladıkları belgelerin muhtelif yorumlara açık metinler olduğunu keşfetti. Sosyologlar teorilerinin gerçeği belli bir biçimde kurgulayan "anlatılar" olduğunu görmeye başladı. İktisatçılar matematiksel modelleme çalışmalarından "senaryolar" olarak söz etmeye başladı. Yakın zamana kadar "metin", "kurgu", "senaryo" gibi sözcükler sosyal bilim olmayanı, edebiyat ya da sanat alanlarını tanımlıyordu. Sosyal bilimin farkı, "gerçek" olgulara bina edilmiş bulguları, teorileri olmasıydı. Muhtelif sosyal bilim dalları da kendi aralarında en "kat'i" olan iktisattan en "yumuşak" olan antropolojiye doğru giden bir gerçekçilik hiyerarşisine göre sıralanıyordu. İktisadın önemi, "kat'i" gerçekleri sayısal ifadelerle ortaya koyması, antropolojinin "yumuşaklığı" ise kültürel ol-

guları sözlerle aktarmasından kaynaklanıyordu. Kısacası, sosyal bilimlerin meşruiyet zemini realist epistemolojiler üstüne kurulmuştu. Bu zeminin sorgulanması, tartışılması hem farklı sosyal bilim dalları arasındaki sınırların, hem de sosyal bilim olan ile olmayan (felsefe ve edebiyat) arasındaki duvarların delik deşik olması anlamına geliyor.

Yukarıdaki paragrafta geçmiş zaman kullandım. Bugün hâlâ birçok sosyal bilimcinin –belki de çoğunluğun– modernizm eleştirileri ile birlikte gündeme gelen epistemolojik tartışmaları gelip geçici bir moda olarak gördüğünün farkındayım. Meseleyi, kendini postmodernist düşünce rüzgârına kaptırmış sınırlı bir çevrenin suyu bulandırması şeklinde yorumlamak da mümkün elbet. Kuşkusuz "postmodernist" olarak isimlendirilen ve iştahla tüketilen yazarların çoğu kısa sürede unutulup gidecek, iki cümlede bir Foucault, Baudrillard ya da Lyotard'a referans verme modası geçecek. Ancak bu yazarların ortak paydası olan Batı modernizminin kökünden sorgulanması, düşünce kalıplarının yeniden değerlendirilmesi sürecinin çok önemli olduğu düşüncesindeyim. Sanki bu eleştiriler hiç yapılmamışçasına kaldığımız yerden devam etmemiz mümkün değil artık. İstesek de istemesek de, ne anlamda, nasıl ve her şeyden önce kimin adına sosyal bilim yaptığımızı yeniden düşünmek zorundayız. Bu açıdan, Wallerstein ve arkadaşlarının radikal bir çıkış olarak sundukları "Sosyal Bilimleri Açalım" önerisi, süregelen köklü eleştirilere göre çok cılız ve (bence) ortodoks arayışlar içinde. Disiplinlerarası araştırmalar yapalım, farklı alanlarda ihtisaslaşmış sosyal bilimcileri aynı çatı altında toplayan enstitüler kuralım, kompartmanlaşmaya son verelim, gibi. Tabii yapalım. Ama hangi "biz" ve "kimin" adına? Wallerstein gibi devasa bir tarihin görkemli bir sosyolojik kuramını ortaya koymuş bir bilim adamının önerilerini hafife almak yanlış olur. Belki de bu kitabı halkla ilişkiler dilinde kaleme alınmış, olumsuz ifadeler kullanmaktan kaçınan bir metin gibi yorumlamak gerekli. Çünkü meselenin özüne –sosyal bilimlerin meşruiyet zemininin kaymasıyla birlikte giderek marjinalleşmesine– hiç girmiyor. Aslında kitabın başlığı "Sosyal Bilimler Nasıl Kurtulur?" olmalıydı bence.

Hangi "Biz"? "Kimin" Adına?

Yukarıda sözünü ettiğim meşruiyet meselesini açıp somutlaştırabilmek için, sosyolojide kullandığımız "toplum" kavramını düşünelim. Bugün "toplum" kavramının ulus-devletle eş anlama geldiğini, ulus-devletin sınırlarıyla tanımlanmış olduğunu görebiliyoruz. Sosyolojinin toplum

kurgusu, aslında ulus-devletin kurgusu. Ama sosyoloji dilinde bu kurgu çok güçlü doğa metaforlarıyla anlatıldı, hâlâ da anlatılıyor. İnsanlar toplumun doğal bir üyesidir, toplum organik bir bütünlüktür, birbiriyle ilişkili ve birbirini tamamlayan öğelerden oluşur, tüm yaşayan varlıklar gibi farklı aşamalardan geçer, zaman içinde yol alır gibi genellemeler, yakın zamana kadar sorgulanmasına gerek olmayan evrensel doğrular idi. Gerçi sosyologlar arasında hangi temel öğelerin toplum dinamiklerini belirlediği, toplumların geçirdiği farklı aşamaların neler olduğu konusunda hararetli tartışmalar vardı. Ama sosyal bilimci, siyasi bakış açısı ne olursa olsun tüm toplum adına konuşabiliyordu, halkımız adına, halkımız için en iyi olanı bilen uzman kişi olarak. Kimi zaman halk adına devleti eleştiriyor, alınması gereken acil önlemleri dile getiriyor, kimi zaman da devletten doğru halka sesleniyordu. Zengin bilgisi, araştırmaları, bulguları ışığında toplum gerçeklerini dile getiriyor, kendini toplum ile özdeşleştirip pratisyen hekim misali hem teşhis hem tedavi yollarını ortaya koyuyordu. Söz gelimi, işçi kesiminin sorunları üstünde araştırma yapan bir sosyolog konunun toplumsal önemi ışığında devletin alması gereken önlemleri sıralıyor; büyük kentlerin sorunlarının ne olduğunu tespit eden uzman planlamacı halk adına ve halk için yerel yönetimlerin nasıl yeniden düzenlenmesi gerektiğini açıklıyordu. Özetle sosyal bilimci, geniş zamanda konuşabilen ve konuşan kişiydi – görülmüştür, yapılmıştır, gibi.

Çizdiğim bu portrenin çok abartılı, karikatürize edilmiş olduğu açık. Her şey akşamdan sabaha değişmedi elbet. Ama sosyal bilim yapmanın anlam ve pratikleri çok farklı bugün. Her şeyden önce sosyal bilimlerde bavul turizmi –yabancı dilde üç-beş kitap okuyup Türkçe "eser" verme– dönemi kapandı. Amerika'da yapılmış birkaç araştırmanın bulgularına bakıp genelgeçer sözler söylemek, bir çırpıda Osmanlı-Türk toplumunun dününü, bugününü, yarınını özetleyivermek sosyal bilim sayılmıyor artık. Çok daha sorgulayıcı, kullandığı kavramların merceğine duyarlı, bulgularını ince eleklerden geçirerek sunan çalışmalar yapılıyor. Mistik bir Batı kurgusundan yola çıkıp Türk toplumu hakkında genellemeler yapmak dönemi –sosyal bilimciler için– gerilerde kaldı. Dünya sosyal bilim çevreleri ile ilişki ağları çeşitlenip, yoğunlaşıp hızlandıkça monolitik Batı aynası kırıldı. Evrensel ve tekil doğrular adına konuşma yetkisini kendisinde gören sosyal bilimci portresinin yerini, daha derinlikli ve uzun soluklu araştırmalar yapma çabası içinde farklı bir kuşak aldı.

Buna karşılık sosyal bilimcinin kamu alanındaki sesi zayıfladı, çok zor duyulmaya başladı. Günümüzde tüketici talebine göre şekillenen

medyatik kamu alanında sosyal bilimcinin söz söylemesi, söylediği sözlere dinleyici bulması giderek zorlaştı. Bu sadece Türkiye'de sosyal bilim yapanların özel problemi değil, birbirinden çok farklı coğrafyalarda bulunan ülkelerde sosyal bilimlerin marjinalleşmesi sürecinin ortak paydası. Medyatik kamu alanında sosyal bilimcinin ne anlamda, nasıl var olabileceği her yerde konuşuluyor. Tüketici tercihine göre şekillenen bir sosyal bilim olabilir mi, devletin kanat gerdiği kurumların dışında başka hangi alternatifler olabilir sorusu pek çok ülkede gündemde. Bunu küresel ölçekli değişmelere, söz gelimi ulus-devletlerin kültür-eğitim-iletişim alanlarından geri çekilip bu alanları piyasaya terk etmesine bağlayarak açıklamak mümkün. Ama benzer eğilimler çeşitli ülkelerin özgül koşullarına bağlı olarak çok değişik sonuçlar doğurabiliyor. Sanırım Türkiye'de sosyal bilim yapanlar için devlet sansürüne piyasa sansürünün eklenmesi gibi bir sonuç ortaya çıktı.

Medyatik Kamu Alanında Sosyal Bilimcinin Marjinalleşmesi

Medyatik kamu alanı sözünü, dinleyici/okuyucu/izleyicinin "vatandaş" olarak değil "tüketici" olarak tanımlandığı ve katıldığı bir tartışma mekânını belirtmek için kullanıyorum. Söz ve fikirlerin en çarpıcı biçimlerde paketlenip sunulduğu, çok bol tartışılıp kısa sürede tüketildiği bir piyasa mekânı. Tüketici talebine göre şekillenen bu mekânda süregelen tartışmalar gündelik düşünme ve konuşma biçimleriyle, yani somut olay ve şahıslar etrafında cereyan ediyor. Neden, niçin, nasıl sorularına yönelik kapsamlı çözümlemelere yer yok. "Sorumlusu kim?" sorusuna müşahhas (polis, politikacılar, trafik canavarı, mafya, çeteleri, vb.) cevaplar üretiliyor.

Hemen ekleyeyim: Ben bu medyatik kamu alanı dediğim piyasa mekânının oluşmasının Türkiye özelinde bir tür demokratikleşme getirdiği görüşündeyim. Nüfusun yarısı –kadınlar– bu alana girebildi ilk kez. Neticede kadınların yüzde 80'inin hiç gazete okumadığı, yazı kültürünün konuşma ve düşünce kalıplarına göre "cahil" kaldığı bir ülkede yaşıyoruz. Şimdilerde kadınlar da Kumkapı olayı, Susurluk olayı, Gazi olaylarını en ince ayrıntılarına kadar takip ediyor, kahramanlarının isimlerini ve hikâyelerini biliyor, sorumluları hakkında görüş sahibi. Yani erkekler ile birlikte aynı güncel konuları tüketip, aynı dilde konuşup fikir yürütebiliyor. Yazı kültüründen dışlanan, sessizliğe mahkûm olan kadınlar medyatik kültürde dillendi, konuşmaya başladı. Başka bir deyişle, "vatandaş" olarak eğitim hizmetlerinden yararlanamayan kadın

medyatik kamu alanında "tüketici" olarak söz sahibi oldu.

Buna karşılık, soyut kavramlarla düşünen ve konuşan sosyal bilimcinin bu alanda giderek marjinalleşmesi kaçınılmaz. Güncel olayların somut ayrıntılar ve şahıslar üzerinden konuşulduğu bir mekânda, sosyal bilimci anlaşılmaz bir dil konuşan, en basit evet-hayır sorularına kesin cevaplar veremeyen, lafı dolaştırıp bir türlü sorumluları teşhis edemeyen kişi görünümünde. Kısacası, sosyal bilimcinin söyleyebileceklerinin, güncele kilitlenmiş bir medyatik kamu alanında dinleyici-tüketicisi yok. Bu piyasada söylenen sözlerin meşruiyeti tüketilebilirliğinden kaynaklandığı ölçüde, otoritesi de yok. Tabii sosyal bilimciler kamu alanında konuşulan güncel olaylar üstünde yorumlar yazabilirler gazetelerde, bunun çok iyi örnekleri var. Ama sosyal bilim yapmanın gereği olan daha uzun soluklu çalışmalara girişmek ile günceli yorumlamak farklı uğraşlar; bu uğraşların ikisini birlikte sürdürebilen ikinci bir Umberto Eco ise tanımıyorum.

Sonuç Yerine

Toparlayabilmek için birkaç genel cümle... Yukarıda, sosyal bilimleri yeniden düşünürken ele alınmasını önemli gördüğüm, paylaşmak ve tartışmak istediğim konuları çok kabaca kâğıda dökmeye çalıştım. "Değişen dünyada, değişen Türkiye'miz" türünden sözlerle bitirmek, ya da "çözüm önerileri" başlığı altında bir "sivil toplum" diskuruna girmek istemiyorum. Belki şunu ekleyebilirim: Neyin bilim-bilgi üretimi olduğunun sürekli bir iktidar mücadelesi içinde belirlendiği, yeniden tanımlandığı görüşündeyim. Sosyal bilimlerin hangi meşruiyet zemininde var olabileceği, sorgulayıcı misyonunu sürdürecek ise nereden, kime doğru konuşacağı sorularının bu bağlamda ele alınıp tartışılması gerektiği düşüncesindeyim.

—



Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler

Doğan Özlem

1. Giriş

7 Mayıs 1997 tarihinde Ankara'da Sosyal Bilgiler Fakültesi'nde bu fakültenin öğretim elemanlarına, Metis Yayınları arasında yayımlanan *Sosyal Bilimleri Açın* adlı kitap dolayısıyla düzenlenen konferans dizisinin ilki olarak "Bilimin Niteliği ve Yöntem Sorunu" başlıklı bir konferans vermiştim. Bu konferans, tartışma bölümüyle birlikte, aynı fakülte bünyesindeki GETA tarafından teksir halinde yayımlanmıştı. Aynı konferansın tartışma bölümünü kapsamayan ana metninin genişletilmiş şekli, "Doğa Bilimleri-'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü" adıyla *Toplum ve Bilim* dergisinin 1998 Bahar (76) sayısında yayımlandı. *Toplum ve Bilim* ile *Defter* dergilerinin ortak girişimiyle "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" adıyla gerçekleştirilen bu sempozyumda, aynı problematiği, özet halinde, fakat bu kez günümüzün bilim anlayışına daha fazla yer ayırmak ve önceki iki metinde değinemediğim bazı hususlara değinmek suretiyle ele almaya çalışacağım.

2. Evrenselcilik-Tekilcilik Kutuplaşması

Problematiğe birkaç temel mantıksal-epistemolojik belirlemeyle girmek, konuya ilişkin felsefi tavrımın anlaşılması bakımından zorunludur.

Mantıksal tümel-tikel, genel-tekil ilişkisi, felsefede ve bilimde daha çok evrensel-tekil ilişkisi olarak anılır. Evrensel (genel)-tekil ilişkisi, mantık içinde kalındığı sürece, bir problem teşkil etmez. Fakat bu ilişkinin felsefi (epistemolojik) açıdan değerlendirilişi, felsefe tarihinin başlangıçlarından itibaren, karşımıza bir temel problem çıkarır. Bir genel kavram, aynı zamanda bir sınıf kavramı olarak, o sınıftaki tüm tekillere işaret eder, onları kaplamına alır. Aynı genel kavram, içlemsel olarak, o sınıftaki tüm tekillerde ortak olan yönleri yani nitelikleri belirtir.

Genel kavramlar, ancak bu mantıksal içlem-kaplam bağıntısı temelinde oluşturulabilir. Mantıksal açıdan kavram oluşturmanın tek ve geçerli şekli budur ve bu husus üzerinde bir tartışma yoktur. Fakat bir genel kavramı, özellikle bilimsel kavramları *empirik* yoldan oluşturmak, tam bir problemdir. Çünkü bir genel kavramı empirik yoldan oluşturmak için, tekillerde ortak olan yönleri tek tek tespit etmek ve bunları soyutlamayla bir araya toplayıp bir ortak nitelik olarak o sınıfın tüm tekilleri için geçerli kılmak gerekir. Oysa genel kavramı oluştururken ortak yönler nitelikler halinde tespit edilebilse bile, o sınıf içindeki her tekilin kendine ait özellikleri, özgüllükleri genel kavramda yer almaz. Bir genel kavram olarak "insan"ı, tüm tekil insanlarda ortak olan "düşünen", "akıllı", "iki gözlü", vd. gibi niteliklere göre tanımlamak mümkündür; fakat her tekil insanın kendine ait özellikleri, Ayşe'nin sinirli, Ali'nin nevrotik, Chu'nun kör, John'un sağır, Wilhelm'ın altı parmaklı olması, vd. genel kavram olarak "insan" kavramının içeminde yer almaz. Kısacası, genel kavram, sadece ve ancak tekillerde ortak olan yönleri, nitelikleri ifadeye elveren kavramdır. Hiçbir genel kavram, tekili tekilliğiyle ifade etme imkânına sahip değildir.

Felsefe tarihinde, özellikle epistemolojide en eski kutuplaşmalardan biri tümel-tikel, evrensel (genel)-tekil ilişkisindeki bu açmazdan kaynaklanır. Platon, "genel"in ancak mantıksal yoldan tasarlanıp düşünülebileceğini, ona empirik yoldan ulaşılamayacağını belirtmiş, "genel"e, "evrensel"e bu bakımdan "rasyonel olarak düşünülmüş şey" anlamına gelen *idea* adını vermiştir. Buna karşılık sofistlerden geç Ortaçağ'ın ve Yeniçağ'ın nominalistlerine kadar, "evrensel" diye bir şeyin sadece mantıksal alanda düşünülebileceği, fakat reel dünyada onun bir karşılığının olmadığı ileri sürülmüştür. Çünkü reel dünyada kalındığı sürece empirik yoldan bir "evrensel"e ulaşma imkânı bulunamaz. Kısacası, hiçbir genel kavramın, hiçbir "evrensel"in reel dünyada empirik yoldan elde edilmiş bir karşılığı yoktur. *"Evrensellik" mantıksal fakat irreeldir.* Buna karşılık o, Batı düşüncesinde hep var olan veya ulaşılacak olan bir şey, bir tür erek olma niteliği de kazanmıştır. Bu yönleriyle "evrensellik", daha sonra göstermeye çalışacağım gibi, Batı düşüncesine özgü bir *mitos* olarak kalmıştır.

3. Batı'nın ve Doğu'nun "Evrensel"e Bakışları

Batı felsefesi ve modern Batı bilimi, çok büyük ölçüde, Platoncu evrenselcilik doğrultusunda kendilerini "evrenselin bilgisi"ni ortaya koymak-

la yükümlü görmüşlerdir. Bu evrenselci bakış açısı, her şeyi *teorik* bir düşünme etkinliği ile genel kavramlara dayanarak kavrama ve genel ilkelerle açıklama tutkusu burada en belirleyici motif olmuştur. Daha sonra Hıristiyan Batı'da da en belirleyici motifin bu olduğunu görüyoruz.

Aslında evrenselciliği, evrensel-tekil ilişkisinde mantıksal önceliği ve epistemolojik belirleyiciliği, adı üstünde, "evrensel"e tanıyan Batı'ya (ve Batı'yla aynı kültürel coğrafyada yer alan İslam'a) özgü bir zihniyet olarak görmek gerekir. Buna karşılık Batılılar'ın kendi coğrafi konumlarına göre "Uzakdoğu" diye adlandırdıkları coğrafyanın kültürlerinin pek çoğunda ve antik Akdeniz-Mezopotamya kültürlerinde (Sümer'de, Babil'de, Asur'da, Filistin'de, Mısır'da, vd.) mantıksal ve epistemolojik öncelik "tekil"e verilmiştir. Bu kültürler mantıksal "evrensellik" fikrine tabii ki sahip olmakla birlikte bunun sadece bir fikir olduğunu, onun reel bir karşılığının bulunmadığını gözleyerek bildiklerinden, her şeyi kendi tekilliğiyle kavramaya yönelik tekilci bir düşünme tarzı, bir tekilci mantık geliştirmişler, kendi kültürlerini bu tekilci mantık zeminine oturtmuşlardır. Yüzyıllar sonra Batılılar, bu kültürlerde "evrensellik" fikrine itibar edilmemesini onlarda felsefe ve bilimin ortaya çıkmasının nedeni olarak göstereceklerdir. Oysa bu tekilci mantık, Batı'nın evrenselci ve çelişmezlik ilkesine dayalı karşıtlık mantığına tamamen yabancı bir mantık, bir paradoks mantığıdır ve bu kültürler Batılı'nın anladığı anlamda bir "evrensel bilim"in olamayacağının en azından sezgisine sahiptirler. Batılı'nın bu mantığı kendi mantığı açısından değerlendirmesi anlaşılır bir şeydir; fakat bu değerlendirmenin pejoratif anlamda bir yargılamaya dönüşmesi, Batılı'nın bu kültürleri kendi kültürüne göre aşağı basamaklara yerleştirmesi, tamamen tek yanlı ve tarafgirane bir Batı-merkezciliğin sonucudur. Bu kültürlere özgü paradoks mantığında tekillerin homojen bir bütünün parçaları oldukları düşünülmez; "homojen bütünlük" fikri ancak evrenselci Batı mantığında yer alabilir ki, Doğulu için böyle bir homojen bütünlük fikri sadece bir fikirdir, onun bir realitesi yoktur. Tek bilme yolu, tekili başka tekil veya tekillerle ilişkilendirmektir; her tekil başka tekillerle ilişkisi aracılığıyla bilinir. Tekili bir tümelin/evrenselin altına koyduğumuz takdirde, irreelliği önceden kabul edilen böyle bir tümelden/evrenselden çıkarsama ile tekile gitmek mümkün olmaz. Bu denendiğinde, ortaya Batı mantığındaki adıyla, bir "paradoks" çıkar. Ben de bu mantığa "paradoks mantığı" adını vermekle, biraz sonra gerekçesini belirteceğim üzere, Batı mantığı içinde bir adlandırma yapmış oluyorum.

Bu hususlarda ayrıntıya giremem; fakat şunun altını çizebilirim: Bilgi elde etmede evrensel-tekil bağıntısı, bu epistemolojik bağıntı Batı

zihniyetine, Batı mentalitesine ait bir bağıntıdır. Batı kültürü dışındaki birçok kültür için bu bağıntı, en azından Batı'nın bu kültürleri etkilemesine kadar, kabul görmeyen, uygulanmayan, dolayısıyla problem teşkil etmeyen bir bağıntıdır. Oysa "bilim" ve sempozyumumuzun konusu olan "sosyal bilim", ancak Batı zihniyetinin ürünleri olarak vardır. Bu demektir ki, burada "bilim" ve özellikle "sosyal bilim" üzerinde konuşurken, ancak ve sadece Batı mantığı ve mentalitesi zemininde ortaya çıkmış olan bir fenomen üzerinde konuşmuş olacağız. Bu, "bilim"in, binlerce yıldır var olan Batı-dışı mantık ve mentaliteler karşısında tekil kalan bir mantık ve mentalitenin ürünü olarak, kültür-bağımlı bir fenomen olduğunu gösterir.

Kısacası, modern "bilim", Max Weber'in doğru görmüş olduğu gibi, ancak ve sadece Batı'da ortaya çıkabilirdi.

4. Yeniçağ'da Doğa Bilimlerinin Gelişimine Bir Bakış

Gerçekten de, "science" karşılığı olarak modern "bilim" ve daha özel olarak "doğa bilimi" kavramı, aslında Yeniçağ'ın bir ürünüdür. Modern "bilim" kavramıyla on altıncı yüzyıldan itibaren ve daha esaslı olarak on yedinci yüzyılda tanıştığımız bellidir. Fakat hemen belirtmeliyim ki, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşması, Yeniçağ biliminin ortaya çıkmasıyla birlikte bu kez kendisini en belirgin şekilde bilim problematiği içinde göstermiştir. Evrenselci tavır ezici bir üstünlük göstermesine rağmen, tekilci tavır da asla tam bir sessizliğe bürünmemiştir.

Neden modern "bilim" Yeniçağ'ın bir ürünüdür? Yeniçağ, evrenselci bir bilimcilik (*scientificism*) anlayışının hegemonyasına tanıklık eden bir çağdır. Bu çağa damgasını vuran slogan "Bilmek, yapabilmektir" sloganıdır. Dolayısıyla modern "bilim" de, Yeniçağ'ın doğaya ve sonradan insana ve topluma hâkim olma ideolojisi doğrultusunda ortaya çıkmış, bu doğrultuda bir işlev yüklenmiştir. Yeniçağ fiziği denince aklımıza hemen gelen Newton fiziği, bu yüzyıllar için "bilim"den anlaşılan şeyin somut örneğidir. Bilim, Yeniçağ'ın yasacı, keşifçi, ilerlemeci tinine uygun bir doğrultuda, evrensel mentaliteye uygun bir bilim anlayışına göre yapılanmıştır.

Bugün bizzat bilim çevrelerince "klasik bilim anlayışı" olarak adlandırılan bu anlayışta şu yönler içerilmiştir:

1) Gerçeklik tüm heterojen görünümüne rağmen homojendir; o bir kosmos'tur; onun akla uygun bir yapısı vardır; bilimin görevi gerçekliğin bu akılsal yapısını gözlem/deney yoluyla ve evrensel doğa yasaları-

nı bularak ortaya koymaktır. 2) Gerçeklik hiyerarşiktir; onun aşağıdan yukarıya doğru yükselen düzenli bir yapısı vardır. 3) Gerçeklik mekaniktir; doğada her şey bir makine düzeni içinde işler. 4) Gelecek ve gidişat bellidir; çünkü doğaya hâkim olan yasalar gelecekte de geçerli olacağından, olacak olanı şimdiden tespit etmek mümkündür ve bu husus bilimin öndeyilerde bulunma (*prediction*) ve önceden bilme (*prognos*) imkânına sahip olması anlamına gelir. 5) Gerçeklikteki değişim niceliksel ve birikimseldir; bu demektir ki, gerçekliğin mekanik düzeni evrensel bir dille, matematiğin diliyle ifade edilebilir. 6) Bilim nesneldir; özne olarak gözlemci, nesne karşısında nötrdür ve nesneden kesinlikle ayrı durur; özne ile nesne arasında kesin bir mesafe vardır ve özne nesnesinin karşısına her türlü moral, dinsel, ahlaksal, siyasal, ideolojik kabullerinden arınmış olarak çıkabilir. 7) Bilimin elde ettiği sonuçlar evrensel ve zorunludur; çünkü tam bir nesnellikle, deneysel ve matematiksel yoldan elde edilmişlerdir.

Yüzyılımızın ilk çeyreğine kadar hâkim bilim anlayışı olarak kalan bu evrenselci anlayış karşısında, bir tekilci doğa anlayışı da her zaman vardı. İlkçağ'da sofistler, bazı septikler, geç Ortaçağ'da nominalistler, Yeniçağ'da Pascal, Herder, Hamann, Goethe gibi Romantikler, Vico, irrasyonalistler, vd. tekilci bir doğa anlayışının taraftarları olmuşlardır. Bu tekilci doğa anlayışının şunları savunduğunu görürüz:

1) Doğa tam bir kosmos değil, daha çok bir kaos'tur. 2) Doğada akılsal yönden kavranabilir olan bir yön veya kısım olsa da, o, özü itibariyle akıldışıdır. 3) Doğa hiyerarşik değil, heterarşiktir; onda (Hıristiyanlığın da öğrettiği üzere) aşağıdan yukarıya doğru basamaklı bir düzen değil, birbirinden farklı ve birbirinden bağımsız birden fazla yapı bulunur. 4) Doğa mekanik değil organiktir; o büyür, gelişir, solar, çöker, yeniden büyür, gelişir, vd. 5) Doğa tamamen arşik (düzenli) değildir; tersine o büyük bölümüyle anarşiktir (düzenden yoksundur).

Yeniçağ'ın hâkim bilim anlayışı karşısında bu tekilci doğa anlayışının sesi fazla çıkamamıştır. Fakat ileride, günümüzün yeni bilim anlayışı ile bu tekilci doğa anlayışı arasında ne kadar çok koşutluk olduğunu gösterme imkânı bulabileceğim.

5. Sosyal Bilimlerin Bir Tarihçesi

Yeniçağ'dan günümüze, bilimlerin ve özellikle sosyal bilimlerin gelişim öyküsüne çok kaba çizgileriyle değinmek, günümüzde sosyal bilimlerin durumunu değerlendirmek bakımından bir zorunluluktur.

"Sosyal bilim" terimi geçen yüzyılın bir terimidir. Bu terimi kullananlar da, tarihi ve toplumu inceleme konusu yapacak olan bilimler için evrenselci bir modelden hareket etmişlerdir. Bir başka ifadeyle, "sosyal bilim" terimi, evrenselci söylemin benimsediği bir terimdir. Tekilci söylemin bu konuda tekilci bir modelden hareket etmiş olduğu hemen anlaşılabilir. Birazdan ona da değineceğim.

"Sosyal bilim" teriminin kullanılmasının tarihsel motifleri vardır. Fransız Devrimi, Batı tarihinde pek çok şeyin başlatıcısı olmuştur. Başlatıcısı olduğu şeylerden biri de, işte bu "sosyal bilim" teriminde yansısını bulan bir anlayıştır. Fransız Devrimi bütün Avrupa'yı sarsmış olan bir devrimdir. Dolayısıyla yöneticiler, siyasetçiler, aydınlar "toplum" denen "nesne"nin kavranması, anlaşılması, bir düzene kavuşturulması, bu düzen temelinde yönetilmesi ve yönlendirilmesi gibi ihtiyaçlarla karşılaşmışlardır. "Sosyal bilim"i, ortaya çıkışındaki bu tarihsel motifi gözardı ederek kavramak mümkün değildir. Sosyal bilimler içinde odaktaki bilim olarak kabul edilen "sosyoloji"nin bir Fransız, Auguste Comte tarafından tesis edilmiş olması bir rastlantı değildir. Aynı Comte, bilindiği üzere, pozitivizmin de kurucusudur. Dolayısıyla tesis ettiği "sosyal bilim" de, pozitivist/evrenselci bir söylemin ürünüdür. Bu "sosyal bilim", biraz önce klasik bilim anlayışının özellikleri olarak sıraladığım tüm özellikleri gözeterek tesis edilmek istenmiştir. O kadar ki, Comte, konusu "toplum" olacak olan bu bilim için geliştirilecek olan bir evrenselci bilim için doğa bilimlerini model almakta öylesine ileriye gitmişti ki, tesis ettiği sosyolojiye aynı zamanda "fizik sosyal" adını da severek vermişti. Bu demektir ki, sosyal bilimler tıpkı doğa bilimleri gibi nomotetik bilimlerdir, öyle olmalıdırlar.

Şurası açıktır: Sosyal bilimler, Yeniçağ'ın "Bilmek, yapabilmektir" sloganı altında pozitivist/evrenselci bir epistemoloji içinde ve belli politik-ideolojik istek ve amaçlar doğrultusunda yönlendirilmiş bilgi faaliyetleri olarak kurumlaşmışlardır. Geçen yüzyılda "sosyal bilim" olarak kurumlaşan beş temel bilim var: sosyoloji, tarih, iktisat, siyaset bilimi ve antropoloji. Bunların hepsi, Aydınlanmacı etkilerle, toplumun rasyonel yönden düzenlenmesi, ilerleme, bir "akılcı/bilimsel toplum" yaratma amaçlarıyla hareket ediyorlar. Evrensel insan doğası tasarımından evrensel insan haklarına kadar, bu bilimlere hep çağa damgasını vuran politik-ideolojik motifler yön veriyor. "Toplum yasaları"ndan, "tarih yasaları"ndan söz ediliyor. Bilimsel bilginin kesinliğinden, zorunluluğundan, nesnelliğinden ve tabii ki evrenselliğinden dem vuruluyor.

Tekilci söylem, bu yaygın ve hâkim anlayış karşısında, başlangıçta cılız da kalsa sesini duyurmaktan geri kalmamıştır. 19. yüzyılın ortala-

rından ve özellikle son çeyreğinden itibaren, Almanya kaynaklı bir "tin bilimleri" (*Geisteswissenschaften*) akımı ve bunun yanı sıra bir "kültür bilimleri" (*Kulturwissenschaften*) akımı ortaya çıkıp gelişiyor.

"Tin bilimleri epistemolojisi" başlığı altında Dilthey ve okulu tarafından tesis edilip günümüze kadar gelen ve halen devam eden bir anlayış vardır. Bu anlayış, geçen yüzyılda Almanya'da büyük bir sıçrama gerçekleştiren *hermeneutik* (*yorumbilgisi*) geleneği içinden gelişmiş olan bir anlayıştır. Bu anlayışta "tin" (*Geist*) terimi insani istek, arzu ve heyecanlarla, insan düşüncesi ve emeğiyle tarih içinde oluşturulmuş ve bir sosyal çevre olarak bir kez oluştuktan sonra içine doğduğu insanı da oluşturan her şeyi imleyen bir anlam genişliğiyle kullanılıyor. Ve en önemlisi, tin alanında her şeyin tekillik arzettiği söyleniyor. Bu tekilci epistemoloji, bu nedenle, pozitivist/tümelci epistemolojinin kullandığı "sosyal bilim" adını kullanmıyor. Tarih ve toplum dünyasını konu alan bilimlere "tin bilim(ler)i" adını veriyor. Bu dünya evrenselci açıklamacılığın değil, tekilci *anlama* faaliyetinin konusu sayılıyor. Dilthey ve okulu, evrenselci/nomotetik bilim modeline göre çalışan "sosyal bilimler"in evrenselcilikleri doğrultusunda sözde/sahte toplum ve tarih yasaları peşinde koşmaları nedeniyle bir toplumun, bir kültürün kendi özgüllüğüyle anlaşılmasını engelleyen bir ideolojik perde çektiklerini iddia ediyor.

Aynı dönemde Almanya'da Yeni Kantçı filozofların başını çektikleri bir de *kültür bilimleri mantıkçılığı* akımı var. Bu akım, "tin" terimine Dilthey'dan önce Alman İdealizmi içerisinde yükletilmiş olan spekülatif, metafiziksel anlamların çağrışımlarından kaçınmak için, bu terim yerine "kültür" terimini kullanıyor. Bu akım içinde özellikle Windelband'ın yapmış olduğu a) *nomotetik* bilimler, b) *idiografik* bilimler ayrımı, yüzyıl sonra Gulbenkian Komisyonu'nun "Sosyal Bilimleri Açın" adlı raporunda yeniden gündeme getirilen bir ayrımdır. Windelband ve daha sonra öğrencisi Rickert, nomotetik bilimlerin yasacı, evrenselci bir tutumla çalışabileceklerini, fakat tarih ve toplumu konu alan bilimlerin çoğunlukla anlamacı ve tekilci bir anlayışla yapılanmaları gerektiğini vurguluyorlar. Onlar tarihi ve toplumu konu alan bilimlere *kültür bilimleri* adını veriyorlar ve bunları idiografik bilimler sayıyorlar.

Hem tin bilimleri epistemolojisi hem kültür bilimleri mantıkçılığı akımı, tarihi ve toplumu inceleyecek olan bilimleri konu ve yöntem bakımından doğa bilimlerinden ayırıyorlar. Tarihi ve toplumu inceleyecek olan bilimlerin konusu doğa değil insan ve tindir, kültürdür. Tin/kültür/tarih/toplum dünyası, *konu* olarak şu özelliklere sahip sayılıyor: 1) Konu bizatihi tarihseldir. 2) Bu konu alanında her şey tekillik arze-

der. 3) Olaylar yasalara göre değil, konulmuş/vaz'edilmiş şeyler olarak kurallara, değerlere, felsefi, dinsel, ideolojik etkenlere göre ele alınır. Burada doğada olduğu gibi yasa-olgu ilişkisi değil, insani amaç-eylem ilişkisi esastır. 4) Bu alanda doğal "neden"ler değil, çağlara, kültürlere özgü kalan insani/kültürel "motif"ler vardır. 5) Tarih/toplum dünyasında "olgu" değil, "olay" vardır. 6) Bu dünyada "determinasyon" değil, "olasılık" ve "rastlantı" söz konusudur. 7) Bu dünya ancak belli perspektifler altında inceleme konusu kılınabilir; bu dünyanın kendisi göreceli bir dünya olduğu gibi, onu incelemek de ancak göreceli bir konumdan hareketle mümkündür.

Tin/kültür/tarih/toplum dünyasını inceleyecek olan bilimlerin doğa bilimlerinden *yöntem* bakımından şu farkları olduğu belirtiliyor: 1) Bu dünya tekili tümel altına koyma işlemi olarak "açıklama"ya değil, tekili kendi tekilliğiyle, insan tarafından oluşturulmuş bir dünya olarak, öznelerarası bir bilme edimi olarak "anlama"ya yöntem olarak başvurmak zorundadır. Bu dünyada tekilin altına konulacağı bir tümel yoktur. 2) Anlama, tekili kendi tekilliğiyle, olayları bir değer-eylem, simge-eylem bağıntısı temelinde kavrama yöntemidir.

6. Sosyal Bilimlerde Nomotetik Bilim Paradigmasının Sarsılması

Yüzyılı aşan bir geleneğe sahip olan hermeneutik kökenli tin bilimleri epistemolojisi ve Yeni Kantçı kültür bilimleri mantıkçılığı Almanya dışında bir ölçüde kara Avrupası'nda etkili olabilmiş, Anglo-Amerikan dünyada son yıllara kadar hemen hemen hiçbir yankı yapmamıştır. Anglo-Amerikan dünyada evrenselci/pozitivist bilim paradigmasının son otuz yılda sarsılması bu yüzyıllık geleneğe ilgi gösterilmesine yol açmış; bu, Anglo-Amerikan kültür dünyasından beslenen bizim gibi ülkelere de yansımıştır. Bu ilginin politik motifleri de olduğuna daha sonra değineceğim. Burada sadece epistemolojik motiflere değinmekle yetineceğim.

Bu epistemolojik motiflerin en önemlilerini şöyle sıralamak mümkündür: 1) Nomotetik/evrenselci sosyal bilimler tarihdışı, yapısalcı modeller üretmişler ve tüm tarihsel/toplumsal gerçeklik alanını ürettikleri bu modeller içine adeta tıkıştırmışlardır. Gerçekliğin kendisi, bu modeller içine tıkıştırma çabasına aldırmadan kendi gidişatını izlemiştir. Artık sosyal bilimciler evrensel modeller, yapılar geliştirmekten vazgeçme gereği duymuşlar; konularının yasacı bir tavırla ele alınamayacağını görmüşlerdir. 2) Sosyal bilimler, Yeniçağ'ın özne-nesne ayrımı-

na dayalı epistemolojisi temelinde tesis edilmişlerdir. Oysa öznenin inceleme nesnesinden bağımsız ve yalıtık olmadığı görülmüş, öznenin kendisinin incelenen nesnenin (tarihin/toplumun) bir parçası olduğu fark edilmiştir. 3) Sosyal bilimlerin evrenselciliğinin aslında Batı-merkezci bir ideolojiye hizmet ettiği tespit edilmiştir. 4) Sosyal bilimler, evrenselci tavırları gereği, yereli ve farklı olanı hep gözardı etmişler, hatta dışlamışlardır. Fakat yerel ve farklı olan hep oradaydı ve sosyal bilimler artık başlarını kuma gömmeye devam edemezlerdi. 5) Buna bağlı olarak, evrenselci bilim, tüm iddiasına rağmen hiç de evrenselleşememişti. 6) Bilimin ve bilginin tarihselliği, göreceliği, kültür-bağımlı olma özellikleri, artık üstü örtülemeyecek kadar açığa çıkmıştı.

Bugünlerde, Anglo-Amerikan kültür dünyasında, "yeni bilim paradigması" başlığı altında, genellikle bilimin şu özellikleri içerdiği vurgulanıyor:

1) Gerçeklik karmaşıktır; onda çeşitlilik, karşılıklı etkileşim, özgüllük ağır basar. 2) Gerçeklik hiyerarşik değil heterarşiktir; onda birbirine bağlı olmayan birden fazla düzen olabilir. 3) Gerçekliğin holistik ve harmonik bir yapısı yoktur. 4) Gerçekliğe mekanizm hâkim değildir; o mekanik bir bütünlük halinde ele alınamaz. 5) Gelecek belirsizdir; dolayısıyla bilim önceden bilme (*prognos*), önceden söyleme (*prediction*) imkânına sahip değildir. 6) Doğrudan nedensellik, yani her nedenin bir sonuç doğurduğunu ifade eden türden tek yönlü bir nedensellik yoktur; sadece karşılıklı etkileşim vardır. 7) Gözlemci belli bir perspektife sahiptir; dolayısıyla o incelediği olaya veya olguya fiilen katılır; gözlemciyi gözlenenden ayıran bir mesafe yoktur. 8) Buna bağlı olarak "nesnellik" diye bir şey de yoktur; sadece perspektif-bağımlı olarak nesneler hakkında söz etme diye bir şey vardır; bir şey ona bakılan yerden görüldüğü şekliyle bilinir. 9) Tümel/mükemmel bilgi yoktur. 10) Tek bir doğru(luk) yoktur. 11) Özne-merkezcilik terk edilmelidir; çünkü öznenin kendisi esasında öznelerarası bir ortamda var olabilir. 12) Bilgi gerçekliğe tekabül eden, öznenin bireysel çabasıyla ortaya çıkarılan bir şey değildir; o, öznelerarasılık ortamında birlikte oluşturulan ve tarihsel olarak hep değişen bir şeydir. 13) Tarih ve toplum dünyasında bağımsız değişken yoktur; her şey birbirine bağımlıdır; tüm değişkenler bağımlıdır. 14) Sosyal hayatın bilgisi, zorunlu olarak öznelerarasıdır. 15) Sosyal hayatın bilgisi, belirtilen tüm bu hususlara bağlı olarak, ancak ve sadece *yorum*dur.

7. Felsefeden ve Kültürden Bağımsız Bilim Ütopyasının Sonu

Geçen yüzyılın ikinci yarısı ile bu yüzyılın ilk çeyreğinde Almanya'da *tin bilimleri epistemolojisi* ve *kültür bilimleri mantıkçılığı* adları altında yürütülmüş ve hâkim evrenselci/pozitivist bilim paradigması altında neredeyse unutulmaya terk edilmiş olan felsefi/epistemolojik çalışmalar, yüzyılımızın son çeyreğinde, yukarıda andığım yeni bilim paradigması ile ilintili olarak yeniden değerlendirme konusu kılınmışlardır. Günümüzde bilimler, eskimiş ve yetersiz hale gelmiş olan evrenselci bilim paradigması ile bilgi ve bilim problematiğinin altından kalkılamayacağını bizzat görmüşler ve bir paradigma değişikliğine bizzat kendi içlerinde yönelmişlerdir. Fakat bilimler bunu ancak felsefeden yardım alarak başarabilirlerdi. Bu yüzden, yüzyılımızın son çeyreğinde, *felsefeye bir kez daha çağrı çıkarılmıştır!*

Burada, Yeniçağ'ın başlarından bu yana felsefe-bilim ilişkisindeki bazı yönlere kısaca değinme zorunluluğu vardır. Yeniçağ'ın başlarında felsefe ile bilim birbirinden ayrılmış değildi. Yeniçağ fiziğinin en büyük adı ve pozitivizmin damgasını bastığı sosyal bilimlerin de bilmeden hazırlayıcısı olan Newton, doğa bilimlerinde devrim yaratan eserine, fiziğin klasiği sayılan bu esere, *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri) adını vermiştir. Yani Newton bile, "bilim" (hele "doğa bilimi") adını kullanmamıştır. O, bir bilgi alanı olarak "fizik"i "doğa felsefesi" alanında görüyor ve kabul ediyordu. Öyle ki, on sekizinci yüzyılın ortalarına, hatta sonlarına kadar felsefe-bilim ayrımı yoktu. Yeniçağ, önce doğaya, sonra insana ve topluma hâkim olmak, doğayı insani yararlar adına sömürmek amacının en uygun gerçekleştirme aracı olarak, "yeni" sandığı bir kapsam ve içeriğe göre tanımladığı "bilim"i, yine kendi ifadesiyle "felsefi spekülasyonun süprüntüleri"nden temizlemek ve "bilimlerin emansipasyonu" adı altında, bu "bilim(ler)"i felsefeden koparmak istedi. Böylece felsefeye karşı bağımsızlık savaşı veren bilimler, hele uygulamalı bilimler öne çıktılar; her yerde ve özellikle üniversitede hegemonya kurdular. Bu furya içinde ayrıca sayısız, ne idüğü belirsiz, türedi bilim ortaya çıktı. Felsefe ve bilim, böylece pozitivist/pragmatist/teknisist bir paradigma altında birbirlerinden cebren kopartıldılar. Oysa bu dayatmacı paradigma altında "bilim" karşılığı kullanılan "*scientia*" ("*science*") terimi bir felsefe terimidir; hem de özellikle "modern" bilimciler tarafından teolojik güdümlü olduğu için neredeyse lanetlenen Ortaçağ felsefesinin bir terimidir. İlkçağ felsefesinde *episteme-doxa*, Ortaçağ felsefe-

sinde *sapientia-scientia* ayrımları ile karşılaşırız. Grekçe *episteme* veya Latince *sapientia,* tümel/evrensel, kesin ve hakiki bilgiyi; Grekçe *doxa* veya Latince *scientia* ise gelip geçici, zamana bağlı, kesin olamayan, kanaat değeri taşıyan bilgiyi ve en önemlisi tekilin bilgisini adlandırırlardı. Ama hepsi bir arada, felsefenin değişik alanlarının bilgisini ifade ederlerdi.

2500 yıllık Batı düşünce tarihinde (İslam düşünce tarihinde de) felsefe-bilim ayrımına ancak son 300 yıl içerisinde rastlıyoruz. Oysa bilimi var kılan ilkeler, dün olduğu gibi bugün de, felsefi karakterli ilkelerdir. Bilim, kendisini var kılan ilkeler "üstüne" düşünmez; düşündüğü anda felsefeye eklemlenmiş olur. Ve bilim, başı her sıkıştığında, kendisi "üstüne" düşünmeye, yani felsefeye eklemlenmeye başlar ve felsefeden kopamayacağını anlar. Ben bu nedenle "modern" zamanların felsefe-bilim ayrımını onaylamıyorum. Çünkü felsefenin çocuğu olarak bilimin (kendisi öyle sanmaya devam etse de) felsefeden hiçbir zaman kopmadığını ve kopamayacağını, bir kez daha vurgulayarak ileri sürüyorum. Bu ayrım sahte bir ayrımdır ve daha önemlisi, son birkaç yüzyıldır yaşadığımız bilimci dayatmacılığın, son tahlilde, insanlığa yarardan çok zarar getirdiğini düşünüyorum. Buna burada bildirimin konusu kapsamında, sadece *nomotetizm* ve bunun politik/ideolojik sonuçlarıyla sınırlı olarak değineceğim.

8. Bilim ve Politika

Evrenselcilik ve bağlı olarak nomotetizm, sadece bir bilgisel tavır değildir; o aynı zamanda bir ruh halini de yansıtır. Evrenselcilik, her şeyin tek ve biricik hakikatine sahip olma tutkusu içinde olanların ve daha sonra buna sahip olduklarına inananların ruh halidir de. Karl Popper'in ünlü bir sözü vardır; mealen aktarıyorum: "Evrensel doğruyu, hakikati bulduğuna inananlar, bu hakikatin başkaları tarafından da paylaşılmasını arzularlar. Tüm totalitarizmlerin ve despotizmlerin kaynağı budur." Oysa "evrensellik" diye bir şey mantıksal düşünme edimi dışında olmadığı gibi, bu evrenselci ruh halinin, Popper'in sözlerinden çıkarsanabileceği gibi, sosyal ve özellikle siyasal yönden zararlı sonuçları vardır.

Bu zararlar öncelikle politik ve ideolojik nitelikli zararlardır. Dünyada güçlü devletler hep olmuştur ve bunlar bölge veya dünya ölçüsünde bir siyasal hegemonya kurmanın bir aracı olarak evrenselci söylemi sık sık kullanmışlardır. Son 300 yılın bilimlerin parladığı yüzyıllar olmaları, bu süre içinde ve özellikle yüzyılımızda, güçlü devletlerin en

güçlü hegemonya kurma araçlarından birinin evrenselci bilim olması sonucunu doğurmuştur. Güçlü devletler, özellikle imparatorluklar, Roma'sından Osmanlı'sına kadar, barındırdıkları çeşitli etnik grupları kendi din, inanç, örf ve âdetlerinde serbest bırakmışlarsa da "pax Romana" veya "nizam-ı âlem" düsturu altında bu grupları ılımlı veya sert önlemlerle tek bir yönetim çatısı altında, tek bir siyasal bütünlük içinde tutmaya gayret etmişlerdir. Günümüzde bu gayreti Anglo-Amerikanizm "globalleşme" düsturu altında göstermektedir. Fakat bunun daha çok bir "pax Americana" olduğu açıktır. Günümüzün "bilimci" söylemi içerisinde slogan haline gelmiş olan "bilgi toplumu" teriminde, bilginin "pax Americana" içinde bir ekonomik ve siyasal güç olarak kullanımına tanık oluyoruz. Yalnız Anglo-Amerikanizm, yukarıda andığım yeni bilim paradigması ile, tekil ve farklı olanın da içerildiği ve ilk bakışta tekilci gibi görünen, fakat esasında evrenselci olan bir söylem dayatıyor. Bunun nasıl bir evrenselcilik olduğuna aşağıda değineceğim.

9. Globalleşme ve Sosyal Bilimler

Günümüzün Anglo-Amerikanizm'i, bilimde ve siyasette, taktik gereği yeniymiş gibi gösterilen, fakat esasında bilinen ve denenmiş bir evrenselcilik dayatıyor. Bu, tekilin, farklı ve hatta aykırı olanın içerilmek istendiği bir evrenselciliktir. Anglo-Amerikanizm, yaratılan, teşvik edilen, pazarlanan ve iyi satış yapan "postmodernizm"in sahte atmosferi içinde tekil, farklı ve aykırı olana alabildiğine, hatta dizginsiz bir açılım imkânı tanırken; eşzamanlı olarak, liberalist/kapitalist bir dünya düzenini evrenselci bir söylem içinde dayatmayı asla ihmal etmiyor. Adeta "Liberalist/kapitalist dünya düzenine söz söylemeyin; bu düzen içinde istediğiniz kadar tekilci, yerelci, irrasyonalist, vd. olabiliriniz. Fakat düzene dil uzatırsanız sizi ezerim," diyor. "Pax Americana"nın stratejistleri, katı bilimciliğe özgü darkafalılık ve dargörüşlülüğe tepki olarak hızla yaygınlaşan (ve büyük kısmı bilinçli olarak yaygınlaştırılan) dinci, milliyetçi, etnisist, yerelci, kültüralist cereyanları göz önünde tutarak, "tekilin, farklı ve hatta aykırı olanın içerildiği bir evrenselcilik" diye ifade ettiğim bir evrenselcilik doğrultusunda "globalleşme"yi dayatıyor. Böyle bir globalleşme stratejisi, bilimin evrenselliği tezinin yeniden gözden geçirilmesini, koşullara uygun bir evrensellik söylemi pazarlamayı da gerektiriyor. Ve nomotetik/evrensel bir bilim yanında idiografik/tekilci bir bilimin olduğu da söylenmeye başlıyor. Yüz elli yıldır savunulan idiografik/tekilci bilim anlayışları olarak tin bilimleri

ve kültür bilimleri gelenekleri yeniden hatırlanıyor ve kendilerinden yeni stratejiye uygun görevler bekleniyor. (Aslında tin bilimleri ve kültür bilimleri gelenekleri böyle bir misyona hiç de elverişli değillerdir. Fakat "pax Americana"nın stratejistlerinin işin bu kadar incesine vakıf oldukları söylenemez.) İdiografik/tekilci bilim modeli içinde tekilin, farklı, yerel, etnik ve hatta folklorik olanın bilinip değerlendirilmesine yönelik bilgi faaliyetleri test edilip onaylanıyor. Evrenselci/nomotetik bilim modeli de, Anglo-Amerikanizm'in kontrolündeki bilim endüstrisinin emrinde yürürlükte kalmaya devam ediyor.

Aslında imparatorlukların bir kaderi var ve Anglo-Amerikan İmparatorluğu da bu kaderden nasibini alıyor. İmparatorluklar çok-etnisiteli devlet örgütlenmeleridir. Fakat öbür yandan imparatorluklar bütün bu tekil, farklı ve aykırı olan grupların tek merkezden yönetilmesi ve yönlendirilmesi gibi bir zorunlulukla da karşı karşıya olmuşlardır. Yani sorun tekil, farklı ve aykırı olanın hayatiyetini kabul ve teslim ederek bir evrensel düzen ve bir "evrensel kültür" oluşturabilmektir. Ne var ki tarihte bunu başarabilmiş bir imparatorluk yoktur. Anglo-Amerikan İmparatorluğu'nun da bunu başaracağını hiç sanmıyorum. Çünkü sonuç olarak, her imparatorluk gibi Anglo-Amerikan İmparatorluğu da, karakteristiğini Batı-merkezci olmakta bulmasıyla zaten esasen *tekil* kalan kendi söylemini, ideolojisini, kültürünü, *evrensel* sayma ve saydırma peşindedir ve aynı şeyin peşine düşmüş olan diğer imparatorlukların kaderi, büyük olasılıkla onu da beklemektedir.

10. Üniversite ve Sosyal Bilimler

Bu siyasal tabloya bakmadan günümüzde bilimi, hele sosyal bilimleri değerlendirmenin mümkün olmadığını düşünüyorum. Buna bağlı olarak, bilimi ve özellikle sosyal bilimleri ayrıca üniversite içindeki konum ve işlevleri ile de değerlendirmek zorunludur. Çünkü doğa bilimlerinin üniversite dışında da holdinglerin, büyük firmaların, vd. araştırma üniteleri, laboratuvarları, enstitülerinde uygulama alanı bulabilmelerine karşılık; sosyal bilimler çok büyük ölçüde üniversitede bir faaliyet alanı bulabilmektedirler. Bu durum sosyal bilimleri üniversiteden bağımsız düşünmeyi imkânsız kılıyor.

Günümüzde bilim üretimi çok büyük ölçüde Anglo-Amerikan dünyada ve Anglo-Amerikanizm'in kontrol ettiği yerlerde, yani merkezde gerçekleştiriliyor. Bizim gibi çevre ülkelere düşen de, istisnalar dışında, merkezde üretileni ithal edip tüketmek oluyor. Üniversiteler, Anglo-

Amerikan dünyada, uzun süredir *universitas* idealine göre yapılanmayı bir kenara bıraktılar. Günümüzde üniversite askeriye-sanayi-ticaret işbirliği üçgeninin pekiştirilmesine hizmet eden yardımcı bir sektör, bir hizmet sektörü haline getirildi. Sosyal bilimler büyük ölçüde pazar ekonomisine eklemlenmiş bir sektör haline gelmiş olan güdümlü üniversitenin içinde, aynı güdümlenmişliği paylaşan bir konuma itilmiş durumdalar.

11. Sonuç Yerine Geçmek Üzere Bir Tespit

Bildirimi üç eksen üzerinde sunmaya çalıştım: 1) Doğa bilimleri-sosyal bilimler ayrımını ve özellikle sosyal bilimlerin bugünkü epistemolojik durumunu, tarihsel gelişimleriyle koşutluk içinde ele almak. 2) Bilim-politika ilişkisi zemininde sosyal bilimlerin yer ve işlevini görebilmek. 3) Buna bağlı olarak sosyal bilimlerin üniversite içindeki yer ve işlevlerini, bizzat üniversitenin bugünün dünyasındaki yer ve işlevine değinerek göstermek.

Birinci eksen üzerinde, 25 yılı aşan çalışmalarımdan küçük bir kesit sunmaya çalıştım ve felsefi kariyerini hermeneutik (yorumbilgisi) geleneği içinde yapmış bir felsefeci olarak, sosyal bilimler problematiğine *tin bilimleri geleneği* içinden yaklaşmaya gayret ettim. Bildirimin büyük kısmını da buna ayırdım. Fakat tin bilimleri geleneğini sadece epistemolojik bir haklı çıkarma amacıyla ele almakla yetinmek de istemedim. Çünkü bildirimin ikinci ve üçüncü eksenleri üzerinde, bilim-politika ilişkisine girmeden genellikle bilim ve özellikle sosyal bilimler üzerine konuşmanın yetersiz kalacağını gösterme gerekliliği duydum.

Bildirimi bir tespitle bitirmek isterim:

Güdümlü hale gelmiş kurumlar olarak üniversitenin güdümlü hale gelmiş sosyal bilim fakülte veya bölümlerinde *tin bilimleri geleneğinin* yeniden yeşertilmesi, üniversitenin güdümlülükten kurtulup *universitas* idealine göre yeniden yapılanmasının bir ilk adımı olabilir. Çünkü bu gelenek, "bilimci" tahakkümün kırılmasına ve Batı-dışı kültürlerle daha eşitlikçi bir ilişki kurulmasına en uygun bilim modelini ortaya koymuş bir gelenektir. Ancak böyle bir yeniden yapılanma doğrultusunda, artık "globalleşme"nin değil, fakat "birlikte var olma"nın (*co-existence*) imkânlarının soruşturulması ve hayata geçirilmesi denenebilir. Aksi halde, Batılı karşıtlık mantığı doğrultusundaki bir zihniyetin yol açtığı Batı'ya özgü bir evrenselciliğin tahakkümünü çok daha uzun süreler yaşamak zorunda kalırız.

İkinci Bölüm

TÜRKİYE'DE SOSYAL BİLİMLERİN GELİŞİMİNE BAKIŞ



Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu

Zeynep Direk

Felsefenin yeni kurulmuş bir ulus-devlet eliyle yeniden kurulmasından bahsetmek öncelikle birtakım soruların sorulmasını gerektirir. Bu sorulardan ilki, kurucu edimin niyetinin, içinden çıktığı kültürün geçmişiyle ve geleceğiyle ilişkisini ilgilendirir. Bu niyetin zamansallığı geçmişi geri kalmışlık olarak saptayan, geleceğe ise ileri gitmek hedefi bağlamında bakan çizgisel bir zaman anlayışına bağlanır. Ama kurulan "yeni" Batılıca bir yenilenmeyi hatırlatmaz, çünkü yeniye geçmişte bulunanı tekrar inşa etmek yoluyla varılmamış, ona geçmişten mutlak bir biçimde koparak ulaşmak hedeflenmiştir. Kurucu niyet için geçmiş, düşünce özgürlüğünü ortadan kaldıran dinin ve geleneklerin işgali altındaki zamandır. Kurucu edim zamanın sıfır noktasında olmak ister ama bunu başaramaz bir türlü, çünkü bir yandan geçmişi silip atmak isterken, öte yandan geleceğe geç kalmış gibi görür kendisini. Onun bulunduğu sıfır noktası, geçmişin geleceği değil, geleceğin geçmişidir. Yepyeni bir hayata sıçramak isterken, geleceğe ağır bir biçimde borçlanmıştır. Kendisini geleceğe taşımak için sarfettiği çaba, azımsanamayacak bir şiddet içerir. Ama, kuruluşun şiddeti ne kadar aşırıysa kurulan geleceğin sarsılabilirliği de o kadar hissedilir olacaktır. Uygarlığın Batı'dan gelen ışığına rağmen, gelecek, kovulmuş, sindirilmiş olanın geri döneceği tehdidi ile belirlenecektir. Kuruluşun sonraki kuşaklara yüklemiş olduğu sorumluluk da paradoksal ve imkânsızdır: Gelecek, çoktan silinmiş, öğretilmekten kaçınılmış, bilinmeyen bir geçmişin tehdidi karşısında savunulmalıdır.

Bilimin ilerlemenin anahtarı olduğu inancıyla, felsefe de bilim üstüne bir düşünce faaliyeti olarak tasarlanmıştır. Bu nedenle, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün 1933 yılında zamanın en ünlü pozitivisti olan Hans Reichenbach'ın başkanlığında "kurulmuş" olmasında, Bakanlığın şansının bu kadar yaver gitmesi dışında şaşılacak bir taraf yoktur.[1] Üniversite reformu, yeni bir felsefe bölümü kurmamıştır aslında, Darülfünun'un adını "üniversite"ye çevirmiş ve zaten var olan bir felse-

fe bölümünü "yeniden kurmuştur."[2] Yapılan şey bir reformasyondan ibaret olsa da, Reichenbach'ın yaptığı açılış konuşmasında, sanki felsefe ilk kez 1933 üniversite reformu ile Türkiye'de var olmaya başlayacakmış gibi bir hava esmektedir.[3] Kurucu edim felsefeyi kavrayış biçimimizi değiştirmek istemektedir, ama eğer bu kavrayış biçimi doğru olansa, o zaman gerçek anlamda bir felsefe eğitiminin ya da kültürünün daha önce ülkemizde bulunduğu toptan yadsınmış olmaktadır. Bu durum karşısında sorulması gereken ikinci soru, "Bu kuruluştan evvel felsefe yok muydu bizim kültürümüzde?" sorusu değil, "Hangi felsefe yoktu bizde?" ya da "Ne demektir felsefenin yokluğu ya da varlığı?" sorusudur.

Yeniden kuruluş kendisini "ilk kez" olarak sunmuştur. Bu "ilk kez", pozitivist felsefenin kendisini tek mümkün felsefe yapma biçimi olarak kurma girişimini ifade eder. Ancak sonuç pozitivist felsefenin tutunması açısından büyük bir başarısızlıktır. Reichenbach'ın bilim felsefesi ve mantık dersleri öğrencilerin büyük bir çoğunluğu için çok zor olduğundan, ancak bölümün hocalarının Reichenbach'ın derslerinden bir ölçüde faydalanabildiğinden söz edilmiştir.[4] Kant'ın ve Newton'un henüz okunmaya başlandığı bir dönemde, Reichenbach Heisenberg'den, Einstein'dan ve Kuantum Fiziği'nden bahsediyordu. Anlaşılırlığı yakalayabilmek uğruna, uğraştığı konuları bir süreliğine terk edip felsefe tarihi dersleri bile vermeye başlayacaktır Reichenbach. Felsefe tarihini çağdaş bilime varan teleolojik bir süreç olarak ele almıştır. Amacı, Batı düşüncesi tarihinin bizi bilime götürmüş olan anlarını göstermek ve böylece gelmiş olduğumuz noktayı anlaşılır kılmaktır. Reichenbach, daha sonra felsefe tarihi öğretmek işini kendisinden daha iyi bir tarihçi olan Von Aster'e bırakmıştır. Sonuç olarak, Reichenbach'ın kurmaya çalıştığı pozitivist bilim felsefesi, kendisine bölümün bir sonraki kuşağında bir takipçi bulamamıştır.[5] Aslında, Türkiye'ye sokulmaya çalışılan pozitivist felsefenin Türkiye'ye girebilmiş olduğu kuşkuludur. Bunun pek çok nedeni olabilir. Ama belirleyici neden, Reichenbach'ın derslerinin anlaşılmamasından çok, yaptığı felsefenin bizim Batılı kimliğimizi oluşturmaya kavramsal olarak derin bir katkı yapamayacak kadar dar bakış açılı olmasıdır. Bu pozitivist "ilk kez" felsefeyle ilişkimizin temel problemlerini ortaya koymakta başarısız kalmıştır. Bununla birlikte, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün yetiştirdiği ilk cumhuriyet kuşağı felsefecisi sayılabilecek olan Macit Gökberk ile birlikte felsefe içindeki yerimiz, problemimiz ve felsefeden asıl ne beklediğimiz "ilk kez" açık bir biçimde ortaya çıkar. Felsefi bir kültür, ancak felsefe tarihiyle, Batı'nın yaptığı yolculuğun bir tekrarı ile oluşturulabilir. "Din"

yüzünden gecikmiş bir felsefe, Gökberk'de, Hegel'in ruhuyla yol alan, o "sondan sonraki trenle" evine dönmeye çalışır. Ama felsefenin bu coğrafyada başlamış olduğu iddiasının avantajına karşın, felsefenin burada tekrar kurulmasını bir eve geri dönüş hikâyesi olarak anlatmak Gökberk için bile pek ikna edici olmaz. Onun acısının odak noktası, asıl eksikliğimiz, Batı'da felsefe Rönesans'ı ve Aydınlanma'yı yaşayarak laikleşirken bizim din yüzünden olduğumuz yerde kalıp bu yolu katetmemiş olmamızdır. Gökberk, bir toplumun bir diğeriyle aynı deneyimi yaşamadığı için dezavantajlı olduğu fikrini ne kendi sorgular ne de sorgulatır. Bu fikrin, önce kendi gelişimini mutlak kıstas olarak koyup başkalarını yolculuktan dışladıktan sonra dıştakileri kendisine katılmaya davet eden modern Kıta Avrupası düşüncesinin bir tuzağı olduğunu görmemek için çoktan o tuzağa düşmüş ve aslında felsefeye ait olmadığımızı kabul etmiş olmak gerekir. Macit Gökberk Alman düşüncesi geleneğini izleyerek kurtuluşumuzu Avrupa'nın misyonuna katılmakta bulurken, aydınlanmanın ötekiyle ilişkisindeki çelişkili ruhunu da kaba bir din-felsefe karşıtlığı ile gizlemeyi başararak yeni felsefeciler kuşağı için hayli ikna edici bir çerçeve çizmiştir. Böylece, felsefe ile aramızdaki ilişki bir ait olmama yasına ve aidiyet özlemine dönüşmüş ancak felsefeye ait olmak ya da olmamak denen kavramların gizliden gizliye, felsefenin "asıl sahibi" ve "mülkiyeti" gibi kavramları içerdiği politik bir şekilde sorgulanmamıştır. Bunları sorgulamamamızda Marksist düşünce de etkili olmuştur. Böylece felsefe yapmadığımızı saptayarak yaptığımız başlangıç, felsefe yapabilirliğimizi de şartlı hale getirir. Felsefe yapabileceğimize dair duyabileceğimiz güven öylesine rehin alınmıştır ki, Türkiye'de en zor kabul edebildiğimiz şey içimizden birisinin gerçekten felsefe yaptığı, felsefeci olduğudur. Felsefeciler ne geçmiş felsefecileri okuyabilir ne de birbirlerinin yaptıkları işe eleştirel bir kabulle bakabilirler. Genel tavır birbirimizi felsefeye layık görmemek, geçmişte ve bugün yapılan her şeyi yok saymak, görmezlikten gelmektir.[6] Tarihsel bir kompleksle felsefe yapmaktansa felsefeyi tarihsellik meselesi hiç işin içine katılmadan, zeki olan herkesin yapabileceği bir şey olarak tasarlayan analitik Anglo-Sakson felsefe geleneğinin önü Türkiye'de bu sayede açılmış olur. Aslında bu senaryo yalnızca Türkiye'de değil pek çok Asya ülkesinde, Japonya'da bile geçerli olmuştur diyebiliriz. İngiliz-Amerikan felsefesi, Kıta Avrupası felsefesinin üstümüzde yarattığı "tarihsizlik kompleksi" ve ait olamama acısı yüzünden bizi kolayca işgal eder. Buna karşın, analitik felsefe sorunu bastırmakla yetindiğinden, bize bizim hakkımızda bir şey söyleme umudunu bile veremediğinden sağlam ve kalıcı bir felsefe yapma geleneği oluşturmayı başaramaz.

Felsefeyle kurduğumuz ilişkinin dönüşümü, Batı düşüncesinin kendisini nasıl tekrar kurduğunu sorgulamamıza bağlı olabilir. Batı felsefesinin kendi kendisini okuması, İslam'ın Antik Yunan'la bağının üstünden sessizce geçerken Antik Yunan'la Hıristiyanlık arasındaki eklemlenmenin altını çizer. Böylece, Antik Yunan'ı yalnızca Hıristiyan-Yahudi geleneğinin izlediği biçiminde bir fikir doğar. Oysa, İslam düşüncesinin felsefe ile ilişkisinin Batı için Batı'nın kabul etmek istediğinden daha belirleyici olduğu vurgulanmalıdır. Müslüman filozoflar aslında Antik Yunan'ın ilk mirasçılarıdır. Özellikle Aristoteles'in eserlerinin bu düşünürlerin dili olan Arapça ile Batı'ya taşınması Batı'da Rönesans'ın nedenleri arasında sayılır. Buna karşın, yüzeysel Batılı yaklaşım bu katkıyı çevirmenlikle sınırlamaya çalışır.[7] Ünlü İslam filozofları çevirmen olmadıkları gibi, kendilerinden önceki çevirmenler kuşağının doğmasına sebep olan gereksinim, Arap kültürünün düşünsel zenginliğine işaret eder.[8] Batı kendi felsefe tarihini yeniden kurarken bunu minimize etmek isteyecek, hatta çağsal (*epochal*) modellere dayalı tarih okuması içinde tüm ortaçağ okuması basit yargılarla es geçilecektir. Bu yargıların en basiti ve etkilisi, ortaçağın "karanlık çağ" olarak adlandırılmasında bulunur. Oysa, ortaçağ üç vahiy dininden düşünürlerin felsefi tartışma içinde yakalanabilecekleri bir çağ olarak da okunabilirdi. Ama o zaman dinden ayrılıp laikleşmemiş bir felsefe meşru olarak yapılabilir hale gelecektir. Din-felsefe gerilimi Batı'da aşılmışsa eğer, bu felsefi düşüncenin laikleşmiş olmasıyla değil, dinsel motiflerin felsefi düşünce içinde serbestçe yeniden üretilebilmeleriyle mümkün olmuş bir şeydir. Batı felsefesinin Hıristiyanlığın İsa'sını, Yahudiliğin Yasa'sını yorumlayışı tükenmek bilmez bir kaynak olmaya devam etmektedir hâlâ. Çağdaş Batı felsefesi ile ilgilenip de bunu görmezden gelmek mümkün değildir. Bizdeki duruma bakıldığında, tarihsel olarak felsefenin din karşısında çektiği meşruiyet kaygısını aşamadığı saptanır. Örneğin, İbn Rüşt'ün, felsefenin dinle uygunluğunu ortaya koyarken felsefe yapmayı yaradanı bilmenin bir gereği, bir "ödev" haline getirişinde felsefeyi meşrulaştırma çabası hayli belirgindir. Felsefenin meşruiyet derdi yöneticilerin çıkarlarına uygun bir biçimde kullanıldığında, –Abbasi Halife El Mütevekkil döneminde– filozoflar Bağdat'tan sürülmüştür. Ama felsefi etkinlik yüzyıllar boyunca başka adlar altında, başka disiplinlere kayarak devam etmiştir. En azından günümüzde İslam felsefesi ve kültürü üstüne düşünenlerin iddiası budur: Felsefe "fıkıh", "tefsir", "hads" vs. gibi değişik adlar altında devam etmiş ve hatta tarikatlar yoluyla halka inmiştir.[9] Felsefenin tebdil-i kıyafet halinde dolaşımı ahlak, hukuk, politika alanında kavramsallaştırma çabası içinde sürer. Bilgece bir yaşam

fikrinin Tasavvuf'la beraber, özellikle zanaatkârın yaşamında sergilendiği de söylenebilir.[10] Bunlardan başka, felsefenin sesi halk şiirinde ve divan şiirinde de duyulabilir. Bu sapmaların nedeni doğrudan İslam dini değil, yönetici güçlerin dini ortodokslaştırmış ve kullanmış olmalarıdır. Ama zaten devlet her çağda pragmatik bir tavırla işine gelen düşünceyi besleyip işine gelmeyeni yok etmiştir. Bu bakış açısı karşısında tek istisna Gazalî olabilir. Gazalî'nin felsefesi de kendisinden sonra gelen felsefeyi yersizleştirip bitirmek açısından modern felsefelere benzer, ancak Gazalî'nin felsefesinin modern felsefelerden daha fazla etkili olduğunu teslim etmek gerekir.

Osmanlı döneminde felsefe, mantık ve hukukla birlikte resmi medrese eğitiminin bir parçası olmaya devam etmiştir. Felsefe öğretimi, öncelikle İbni Sinâ, İbni Rüşt, Farabi, Birunî gibi düşünürler üstünde durur. Tanzimat öncesi Osmanlı aydınlarının Antik Yunan felsefesinden yaptıkları alıntıların kaynağı bu tür bir eğitimdir. Bu aydınların, Bacon, Descartes, Spinoza gibi on altıncı ve on yedinci yüzyıl filozoflarından tamamen habersiz olduklarını söylemek için yeterli bir dayanağımız olmasa bile, en azından bu düşünürlerden yapılmış alıntılara pek sık rastlanmadığı söylenebilir. Kant'ın ancak Darülfünun'un kuruluş yılı olan 1900 yılından beri tanındığı iddia edilebilir. Dönemin eğitim bakanı olan Emrullah Efendi sayesinde Kant'ın tüm eserleri üniversite kütüphanesine alınmıştır. Kendisi de felsefeci olan Emrullah Efendi, felsefe derslerini orta öğretimin bir parçası haline getirmiş ve bakanlığın felsefe kitapları yayımlamasını desteklemiştir. Kant üzerine ilk makale 1911 yılında Baha Tevfik tarafından kaleme alınmıştır. Baha Tevfik'in başlıca derdi, kendisini bilimin dışında konumlayan felsefeyi reddetmektir. Kant, ona göre, felsefeyle bilim arasındaki gerçek ilişkiyi ortaya çıkartmakta, "bilime temellerini kazandırmaktadır".[11]

Şerif Mardin, "Bir 19. yüzyıl Türk düşünce tarihinden bahsedilemez, ancak bir 19. yüzyıl düşünce sosyolojisinden bahsedilebilir" derken, Jön Türkler'in özgün bir düşünce sisteminden çok bir tür Batı deneyimini yansıttıklarını da ima eder. Bu deneyim kendisini, fazlaca bir incelik taşımayan bir felsefi bakış açısından, geri kalmışlık nedeni olarak görülen doğu mistisizmine karşı Batı'nın ilerleme fikrine dayalı pozitivizmi ve organik materyalist Darwinci düşüncesi ile ifade eder.[12] Bilindiği gibi Jön Türkler felsefeye Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşması ve modernleşmesi projesi bağlamında önem vermişlerdir. İmparatorluğun yıkılışından ancak Batı'nın kültür ve kurumlarını model alan reformların, "kendileri için iyi olanın ne olduğundan habersiz kitlelere" dayatılması ile kurtarılabileceğine inanmışlardır. Auguste Com-

te'un Mustafa Reşit Paşa'ya mektup yazmış olduğu bilinir. Bu tarihten sonra, politik reformcuların Auguste Comte'dan ve materyalist aydınlanma düşünürlerinden yaptıkları alıntılara sık sık rastlanır. Pozitivistler, Rıza Tevfik ve Ahmet Şuayip tarafından yayımlanan *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye* dergisinde yazmışlardır. Ahmet Şuayip *Hayat ve Kitaplar* adındaki kitabında on dokuzuncu yüzyıl düşüncesini H. Taine'in felsefesinden başlayarak anlatır. Rıza Tevfik kendisini "Bacon'un ve J. Stuart Mill'in öğrencisi olan bir deneyci" ve "agnostik" olarak tanımlar. Bu dönem, Batı felsefesinden çok şeyin beklendiği bir dönemdir. Fikirlerin her şeyi değiştirebileceğine ve kafaların değişmesinin tüm sorunları çözeceğine dair bir umut hâkimdir. İstanbul'da ve Selanik'te yayımlanan felsefe dergileri "Batı felsefesinin hiç zaman kaybetmeden Türk toplumuna uygulanması gerektiğini" ilân etmektedirler.[13] Buna karşın, Jön Türkler'in felsefi ve politik fikirleri ilk parlamentonun kurucuları olan Yeni Osmanlılar'la kıyaslandığında yüzeysel ve kuramsallıktan yoksun görünür. Yeni Osmanlılar Rousseau'nun ve Montesquieu'nün düşüncelerine dayanarak eski Osmanlı egemenlik ve adalet anlayışını yeniden ele almışlar ve şeriatın cemaat içindeki işlevi üstüne düşünmüşlerdir.[14]

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra pozitivizmin genel ideoloji gibi işlediğini söylemek gereksiz. Atatürk'ün Auguste Comte'un eserleriyle ilgilendiği bilinir. Pozitivizm, materyalizm gibi popüler düşüncelere bir de pragmatizm eklenmiştir. William James ve John Dewey gibi Amerikan pragmatistlerinin eserleri, geri kalmışlığın nedenini Doğulu yaşamın mistik ve metafizik dünyasında bulan Türk entelektüeli tarafından heyecanla karşılanmıştır.[15] Pozitivizmin felsefeyi kurma girişimine zemin hazırlayan bu dönemler, *Dergâh* dergisi çevresinin, özellikle Mustafa Şekip Tunç'un Bergson felsefesine yönelişiyle yine Batılı olan karşı eğilimini yaratır ve felsefenin panoraması böylelikle bir bütünlük kazanır.[16] Bergson felsefesinin zaman ve geçmiş kavramıyla yoğun bir biçimde ilgilenmesi sayesinde, Tanzimat'tan sonra devam ve bütünlük duygusunun yitirilmesi deneyimi ifade edilir hale gelmiştir. Tanzimat ile beraber yaşanan kopma bir iç bölünmeye yol açmıştır; bir yandan Batılılaşmak zorunluluğunun, öte yandan Batı'nın yüzeysel bir ithali ve doğrudan taklidi karşısında duyulan bir iç boşluğunun ifadesi arasında önemli olan nokta, felsefenin pozitivizme indirgenemez bir içsellik olduğunun Batılı bir tarzda dile getirilmiş olmasıdır. Buna rağmen, Türk Bergsonculuğu etkileyiciliği oranında kurucu bir güce sahip olamamıştır. Aydınlanma'dan ilham alan Türk modernleşmesinin manevi zenginliğimize karşı işlediği suçu Batılı bir biçimde dile getirerek,

Batı ile ilişkinin sancılı tarihinin yarattığı iç sarsıntıyı bir içsellik yasına dönüştürmekten başka bir şey yapamamıştır.

1930'da Eğitim Bakanlığı tarafından başlatılan "dil devrimi" ile kökten bir adım atıldı. Atatürk'e göre, Türkçe, "Arapça" ve "Farsça" gibi yabancı dillerin egemenliğinden kurtarılmalıydı. Bu girişimin beklentisi, okuma yazma oranını artırmak olduğu kadar, Türkçe'nin "aslına" ya da "özüne" geri dönüşün bizi "müslüman-gerici düşünme ve yaşama biçimi"nden kurtaracağıdır. Doğu ile bağlarımızı kesip Batı'ya yöneliş aslen bir dil meselesi haline getirilmiştir. Modern bakış açısıyla "Doğulu tarzı" temsil ettiği için ideolojik olarak dışlanan Arapça, aslında felsefi olarak çok iyi işlenmiş bir dil olmakla kalmayıp, ortaçağda Batı'ya bulaşmış ve hatta Batı'nın felsefi terminolojisinde yenileyici bir etki yapmıştır. Dilin sadeleştirilmesi Batı'ya yönelişin, "Türkler'in müslüman kültürü tarafından ele geçirilmiş ve üstü örtülmüş olan 'özgün' kimliğine" geri dönüşle tamamlanacağı fikri tarafından belirlenmiştir. Bizde çeviri probleminin devasa bir problem haline gelmesinin nedeni, dil devriminin sahiplenilmesinin Arapça ya da Farsça kökenli Osmanlıca sözcüklerin kullanımını baskı altına almasıdır. Batı'nın geleneğine zaten çoktan eklemlenmiş olmanın avantajını gözden kaçıran ve Doğu ile köprüleri atmak isterken aslında Batı ile de atmış olan naif politik bakış açısının felsefenin olanaklarına çok zarar vermiş olduğu kabul edilmesi gereken bir gerçektir. "Türk Dil Kurumu" dili arılaştırmakla uğraşırken, yabancı bir dilde yazılmış felsefi eserleri bu arı dile çevirebilmek için yeni bir sözcük dağarcığı oluşturulmasını hedefliyordu. Ancak felsefi kavramları adlandırmak için kullanılan adların felsefi düşünce tarafından haklılaştırılması gerekir ve bu da zor bir iştir. Eski adları bir tarafa fırlatıp atmak kolaydır. Ama onların yerine keyfi olarak başka bir ad geçirme cüreti, düşüncenin travması ve felce uğraması tehlikesini göze almış demektir. Dilin hayatını tepeden inme bir darbe ile değiştirmeye çalışmak, düşüncenin yaratıcılığına katı ve anlaşılmaz sınırlar koymaktır. Saf ya da arı bir dile duyulan özlem metafizik bir sanrıdır çünkü bulaşma ve farklılaşma dilin yaratıcılığının olanaklarıdır. Üstelik, dile dışardan müdahale devletin denetiminde tutulamaz. Eski kavramlara yeni sözcükler uydurma pratiği felsefe deneyimi olmayan çevirmenin elinde kaldığında metinler okunamaz, kimin ne dediği tam olarak anlaşılmaz. Felsefe okumak, düşüncenin sözcüklerin içinden geçmesi demektir. Opak, geçit vermez, çağrışımı kısır, gerçek bir tarihi ve yaşanmışlığı olmayan sözcüklerle yapılan felsefi düşünce farkına varmaksızın kendini kaybeder. Dahası, eski alfabenin öğretilmesinin önemi üstünde durulmadığı zaman yeni kuşak felsefeciler yüz yıl önce

yazılmış olan metinleri bile okuyamaz hale gelirler. Bu durum, elbette ki öngörülmemiş olamaz; bugün içinde bulunduğumuz durum tarihsel seçimlerin bir ürünüdür. Politik gerekçeler her ne olursa olsun, "memleketin temellerini sarsmak" ya da "içimizdeki düşmanı hortlatmak" tehlikesi ne denli büyük olursa olsun, bu felsefi karar düşüncenin öz çıkarlarını gözeterek verilmemiştir. Felsefe, bu kurucu karar içinde, bitmek bilmez ölümünü içinde taşımaktadır.

Devrimlerle ve özellikle de dil devrimiyle üniversite reformu arasında gözden kaçmaz bir ilişki vardır. Aslında, felsefenin bir ulus-devlet eliyle yeniden kurulmasının ne demek olduğu sorusunu bu dönemde tüm Avrupa konjonktürünü hesaba katarak daha da özgül bir hale getirebiliriz. 1933'te sadece ülkemizin meselesi değildir "üniversite reformu". Bu tarihler Avrupa'da ve özellikle de Almanya'da "üniversite reformu"nun, yani üniversitenin "yeniden" kurulması gereğinin tartışıldığı yıllardır. Dönem üniversite reformları dönemidir, üniversitelerin – buna Darülfunun da dahil– yeni değerlere ayak uyduramadıkları için eleştirildikleri dönemdir. Yeni bir üniversite düşü özellikle Almanya'da açık bir şekilde görülür; 1933'te Heidegger bile kapılmıştır bu düşe. Bizim durumumuzda, Türkiye gibi 1930'larda henüz yepyeni bir "ulus-devletin" felsefenin nasıl okutulması gerektiği hakkında kendi bakış açısını oluşturmuş olması küçük bir ihtimaldir. Ama bizim danıştığımız Batılı uzmanlar vardır. Amacımız Cumhuriyet'e uygun kuşaklar yetiştirmektir.[17] Batı'nın uygarlığının belirleyici özelliği felsefesi ise, bunun sistemli olarak öğretilmesinin eğitim seferberliğinin bir parçası haline getirilmesi gerekir. Yeni Türkiye Cumhuriyeti bütçesinin yüzde biri gibi bir parayı tahsis ettiği üniversitenin Atatürk devrimlerine uygun öğrenci yetiştirmesini talep etme hakkını kendinde görecek ve 1932 yılında üniversitede ders veren pek çok hocanın kaderini İsviçre'den çağrılmış bir uzmanın, A. Malche'ın ellerine teslim edecektir.[18] Şimdi Macit Gökberk' ten alıntılıyorum:

> O zaman ben birkaç aylık asistandım. İşin iç yüzünü bilmiyorum. 1933 yılının ilk günü başlamıştım işime. Üniversitede düzenleme yapması için İsviçre'den Malche adında bir profesör getirmişlerdi. Malche öğretim üyesi olanların yayınlarını görmek istedi. Hatta ben de hocalara yardım ettim. Hepsinin yayınladığı kitapları paketleyip gönderdik. Hangi ölçütler kullanıldı bilemiyorum. Bildiğim kadarıyla o zamanlar ideolojik nedenler pek yoktu. Biz de düşünürdük: Şekip Tunç kaldı da İsmail Hakkı Baltacıoğlu neden gitti derdik. Bir anlam veremezdik.[19]

Malche'ın kararıyla, farklı tarzlarda İslam felsefesiyle ilgilenen "İsmail Hakkı Baltacıoğlu, A. Naim Babanzade, F. Kam gibi hocalar kadro

dışı bırakılmış, M. A. Aynî, İ. H. İzmirli gibi hocalar da işlerliği olmayan bir İslam Tetkikleri Enstitüsüne tayin edilmişler ve emekli olmayı tercih etmişlerdir. M. İzzet vefat etmiş, Orhan Sadettin kadrolu olduğu halde hastalığı yüzünden görev yapamamış ve felsefe bölümünde kendi geçmişimizle bağlantı kurma yolu, sadece Hilmi Ziya Ülken'in verdiği Türk Tefekkür Tarihi dersi olmuştur."[20] Burada farkına varmamız gereken şey, Malche'ın kriterlerini tutarlı bir biçimde anlamanın zorluğundan çok, üniversitenin özerkliğini "ilk kez" kaybedişini izlemekte olduğumuzdur. Darülfünun kaynaklı sessiz bir muhalefet Batılı bir uzman alet edilerek ortadan kaldırılmış gibi görünmektedir. Operasyonun gerekçelerini, söz konusu hocaların felsefe yaparken kullandıkları dili değiştirmedikleri ve –İlahiyat Fakültesi dersleri ile felsefe bölümü derslerinin neredeyse aynı olmasına dayanılarak yapılan– "medrese zihniyetini hâlâ yaşattıkları" suçlaması oluşturmuştur. İlahiyat Fakültesi kapatılmış, felsefe bölümü de Reichenbach'la birlikte yeniden kurulmuştur.

"Türkiye'de felsefenin kuruluşu" gibi bir şeyden bahsetmek hayli görünür halde duran bir "şiddetten," "aşırı bir şiddetten" bahsetmektir demiştik. Belki de bu, tüm tarihsel yeniden kuruluş hikâyelerinde yüzleşmemiz gereken ama yüzleşemediğimiz bir şiddettir. Elbette, Türkiye'de felsefenin yeniden kuruluşu da, diğer modernleşme atılımları içinde ele alınabilecek olan tüm kuruluşlarla benzer bazı günahları ve sevapları paylaşmak durumundadır. Dahası, bu günah ve sevaplar geçmişte kalmazlar sadece; bugün Türkiye'de felsefe yapan herkesi doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemeye ve sorunları yeniden üretmeye devam ederler. Bu sorunları görmezlikten gelen ve bastırmayı "güvenceli politika" sayan tavır, yok etmeye çalıştığı karşı kutbu, karşıtlar mantığının bir sonucu olarak güçlendirir. Kendi içsel boşluğunu tavır bakımından bir benzeri olan karşıtına düşmanlığıyla doldurur. Bugün, üniversitelerimizde "resmî" felsefe haline gelebilmek için mücadele veren iki karşıt kutbun –belli bir tür İslam felsefesi ile belli bir tür Batı felsefesinin– kıyasıya birbirini dışlama çabası içinde olmaları, böyle bir kuruluşun içinde taşıdığı aşırı şiddetin bize tarihsel bir gönderimi, hatta kaynaksal bir zorunluluğudur.[21]

Notlar

1. "O sıralarda Alman üniversitelerinde Nazilerin giriştiği geniş temizlik sonucunda açıkta kalan uzman kadrolardan yararlanma önerisi, Malche ve Frankfurt'ta patoloji profesörü iken –'komünizm' suçlamasıyla– üniversiteden çıkarılan Dr. Phi-

lipp Schwartz tarafından ortaya atıldı. Öneri, Atatürk'ün desteğiyle kabul edildi." İlhan Tekeli, "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Eğitim Kurumlarının Gelişimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 4, s. 654.

2. Darülfünun-u Şahane'nin 1900 yılında Sadrazam Sait Paşa'nın desteğiyle kurulması ile 1933 yılında yapılan üniversite reformu arasında bir dizi reform yapılmıştır. II. Meşrutiyet döneminde Darülfünun-u Şahane, Darülfünun-u Osmanî adını almıştır. Bu dönemde tarih, edebiyat ve felsefe dersleri ders programına dahil edilmiştir. 1912'de Emrullah Efendi bir nizamname ile Darülfünun'u yeniden düzenlemiştir. Bu düzenleme ile üniversite beş şubeye ayrılmıştır (Bkz. *a.g.e.*, s. 659). Ancak 1933 yılındaki "reform" öncekilerin bir devamı olarak görülebilse bile tarzındaki şiddet özel bir nitelik taşır. İlhan Tekeli'nin de işaret ettiği gibi, "Cumhuriyet, Osmanlı İmparatorluğu'ndan özerkliği olan bir Darülfünun devralmıştı" (*a.g.e.*, s. 663). "31 Mayıs 1933 tarih ve 2252 sayılı yasa ile Darülfünun kaldırıldı. 1934 yılında çıkartılan 2467 sayılı kanuna göre yönetilen İstanbul Üniversitesi'nin tüzel kişiliği ve özerkliği yoktu. Üniversite Milli Eğitim Bakanlığı'nın denetimi altındaydı ve rektör üniversitede Maarif Vekili'nin temsilcisiydi " (*a.g.e.*, s. 663).

3. *İstanbul Üniversitesi Açılış Dersleri, 1933-1934 ve 1934-1935*, İstanbul, Basım Evi Ahmed İhsan Ltd. Reichenbach'ın konuşması için bkz. ss. 259-266.

4. Bkz. A. Kaynardağ, "Türkiye'de Felsefenin Evrimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 3, s. 767. Arslan Kaynardağ şöyle diyor: "... İstanbul'da beş yıl kalan ve üniversitede konferanslar veren Reichenbach beklenildiği kadar verimli olamadı. Türk felsefe ve bilim çevresi, böyle bir düşünürün etkili olabilmesi için yeterince elverişli değildi."

5. Bu görüşe, Gürol Irzık'ın da dikkatimi çekmiş olduğu gibi, Nusret Hızır örneği gösterilerek karşı çıkılabilir. Nusret Hızır çok iyi Almanca bilmesinin yanı sıra matematik ve fizik de okumuştu. Macit Gökberk, Reichenbach'ın Los Angeles'a gittikten sonra arkasında bıraktığı temsilcisinin Nusret Hızır olduğunu söyler (Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, s. 23). Halil Vehbi Eralp ise söyleşisinde, "Nusret Hızır'ın Türkiye'de lojistiğin ve yeni pozitivizmin tanınmasında büyük etkisi olduğu söylenmiştir," der (s. 68). Nusret Hızır, 1936 yılında Ankara'da kurulan Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde görev alıp İstanbul Üniversitesi'nden ayrılmış, lojistiği ve Reichenbach tarzı pozitivizmi Ankara'da kurumlaştırmaya çaba harcamıştır. Öyleyse, bizim iddiamız ancak İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü için geçerli olabilir. Bunu Hüseyin Batuhan'ın sözleri de doğruluyor. Felsefe Bölümü'nde bir usta çırak ilişkisi yaşayamamış olduğundan yakınan Hüseyin Batuhan "Reichenbach'a yetişmiş olsaydım belki bambaşka bir insan olurdum!" der (*a.g.e.*, s. 290). Nusret Hızır'ın Türkiye'de Reichenbach geleneğini yaşatıp yaşatamadığı konusu kuşkusuz daha derin bir araştırmayı gerektirmektedir.

6. Örneğin, Betül Çotuksöken Türkiye'de yapılan felsefe çalışmalarının Türk felsefecilerine referans yapmaktan kaçınmasının garipliğinin altını çizmektedir.

7. 800 ile 1000 yılları arasında Eski Yunanca'dan Arapça'ya yapılan çeviriler hayli iyi bulunur. Bu çevirmenler, Mısır'ın, Suriye'nin ve Mezopotamya'nın önemli şehirlerindeki Yunanlılar'la karşılaşma imkânına sahip olmuşlardır. İslam filozofları onların çevirilerini kullanırlar. Bkz. Richard Walzer, *L'Eveil de la philosophie Islamique*, 1971, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, ss. 12, 13. Walzer'in iddiası, İslam felsefesinin Antikçağ düşüncesinin bir üst aşaması olarak okunabileceğidir. Çünkü İslâm düşüncesi, hem Eski Yunanca felsefe metinlerini eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmuş hem de Batı'da kaybolmuş olan (özellikle Aristoteles'in doğa bilimlerine ilişkin eserlerini) kopya ederek korumuştur.

8. Rahmi Karakuş, "1933 Üniversite Reformu Sonrası Türkiye'de Felsefe Tasavvuru". Yayımlanmak üzere olan bu eserden yararlanmama izin veren Rahmi Karakuş'a ve dikkatimi bu esere çeken Prof. Kenan Gürsoy'a teşekkür ederim.

9. *A.g.e.*

10. Hilmi Yavuz, *Ulusal Kültür ve Felsefe*, Bilgi Yayınevi, 1977.

11. Baha Tevfik'in Kant'ı yorumlayışı Neo-kantçılığın ilk döneminin temel özelliklerini taşır. Aşkın bilinci psikolojik olarak ele almış, kendinde şeyi dış dünya olarak yorumlamış, bilinçte belirenleri ise işlenmiş veriler olarak nitelemiştir. Baha Tevfik, Batı'nın materyalist felsefesini İslâmcı düşüncenin ilkeleriyle uzlaştırma çabasını "idealizm"le suçlar. Kant makalesini yayımlamasından tam yirmi yıl önce, "idealist felsefe"nin savunucusu olarak gördüğü Ahmet Mithat Efendi ile bir polemik içine girdiği görülür. Bkz. Arslan Kaynardağ, "Türkiye'de Kant Çeviri ve İncelemeleri", *Düşün* dergisi, Mart 1985.

12. Bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 16. Şerif Mardin, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularının hemen hemen tümünün biyoloji, anatomi ve fizyoloji ile ilgilenmiş olduklarını, bu kişilerin çoğunlukla doktor olduklarını belirtir. A. Comte'un etkisiyle doğal bilimlere ve tarihe aynı yöntembilimle yaklaşılabileceği fikri, onların devlete tedavi edilmesi gereken patolojik bir vaka olarak bakmalarına destek sağlamıştır.

13. Bkz. Arslan Kaynardağ, "Türkiye'de Felsefenin Evrimi", s. 765.

14. Bkz. Şerif Mardin, *a.g.e.*

15. Ülkemizde 1923'te Kant üzerine yayımlanan ilk kitap olan *Kant ve Felsefesi*'nin yazarı Mehmet Emin Erişirgil kendisini bir "pragmatist" olarak tanımlamaktaydı. Atatürk, Emin Erişirgil ve Avni Başman'dan Türkiye Cumhuriyeti'nde yüksek eğitimin yeniden yapılandırılmasını talep etmiştir. Hatta Dewey'in kendisi eğitim sorunlarını çözmekte danışmanlık yapmak için Ankara'ya davet edilmiştir (Arslan Kaynardağ, *Türkiye'de Felsefenin Evrimi*, s. 766).

16. Mustafa Şekip Tunç, liselere yardımcı kitap dizisinin ilk kitabı olarak kullanılmak üzere çevirdiği Bergson'un *Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü* adlı eserine yazdığı önsözün sonunda "Felsefe nasıl olmalı?" sorusuna cevap olarak şunu vurgular: "... Bergson, ilimde ne kadar amelilik ve intifailik taraftarı ise, felsefede o nisbette nazarî ve hasbîdir. Onca hatsin (*intuition*) keşifleri felsefenin öz hakikatleridir. Yalnız bu hakikatler eksik olabilir, şu kadar var ki bunların tamamlanması ilimle değil, yine felsefî hatslerle vaki olmalıdır. Bir de felsefe dahi artık ilimler gibi kendi sahasında ve kendi usulüyle müsbet bir terakkiye girmelidir." *Lise Felsefe Dersleri Yardımcı Kitapları*, No 1. Bergson, *Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü*, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul Devlet Basımevi, 1934, s. LX.

17. Olması gerekene kim, neye göre karar vermiştir? A. Kaynardağ'ın 1933'te Latin alfabesiyle yapılan ilk Kant çevirisinin, Kant'ın *Pedagoji* adlı yapıtının önsözünden alıntıladığı bir parçaya bakalım. Kitabın çevirmeni Rahmi Karatay, yazdığı önsözde neden bu kitabı çevirmeyi seçtiğini şöyle açıklar: "Ödevin ve erdemin en önemli filozofu olan Kant'ın Königsberg'de verdiği derslerin özü olan bu eseri çevirmemin amacı, öğretmenlerin ve ailelerin, temeli erdem olan Türkiye Cumhuriyeti'ne erdemli kuşaklar yetiştirmelerine katkıda bulunmaktır." Arslan Kaynardağ, "Türkiye'de Kant Çeviri ve İncelemeleri", *Düşün* dergisi, Mart 1985.

18. Albert Malche Cenevre Üniversitesi'nde pedagoji profesörüydü. Reform gereksinme ve olanaklarını araştırmak ve kadro, fakülte, ders ve sınavların düzenlenmesi, enstitü, klinik ve benzeri kurumların kurulması veya genişletilmesi gibi konularda bir ön proje hazırlamakla görevlendirildi. Görevi veren Atatürk ve Maa-

rif Vekili Dr. Reşit Galip'di. İlhan Tekeli, *a.g.e.*, s. 654.

19. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınevi, 1986, s. 19.

20. Bkz. Rahmi Karakuş, *a.g.e.*

21. Felsefeyle kurduğumuz ilişkinin geleneğinin açık yaralarını -ki bunlar ortak bir hafızanın kangren olmuş yaralarıdır- ancak karşı bir şiddet gözler önüne serebilir. Bu karşı şiddet, filozofla devlet arasındaki ilişkiyi sorgulayan düşüncenin şiddeti olsa gerektir. "Devlet, bir kuşağın tinsel enerjisini ancak var olan kurumların çıkarlarına hizmet edecek bir biçimde serbest bırakır," diyor Nietzsche (*Untimely Meditations*, s. 165). Devlet kültürü desteklerken kendi varlığından ve devamlılığından öte bir amaç düşünemez bile. Tinsel enerjinin bir kısmını serbest bırakırken diğer bir kısmını da zincire vurur. "Akışına ket vurulmamış olan sular değirmeni döndürecek yerde yıkıp geçecektir" (s. 174).

Devlet-felsefe ilişkisi, Batı felsefesinin kendi kaynağı olarak gördüğü Antik Yunan'dan ve özellikle de Platon felsefesinden beri kenarda köşede kalmış bir konu değil, bir hayat memat meselesidir. Platon'un *Devlet*'inde, bu iki şey, yani "felsefe" ve "devlet" varlıklarını, döngüsel bir biçimde, birbirine borçlu imiş gibi sunulurlar. İdeal devlet felsefesiz, filozofun yönetici önderliği olmaksızın kurulamaz, devlet ise felsefe yapmanın koşullarını yaratır, Platon'un *Devlet*'i hem filozof tarafından devletin hem de devlet tarafından filozofun sistemli bir şekilde üretilmesi olarak görülebilir. Nietzsche'ye göre Platon ilk bakışta bir şey başarmış gibi görünebilir gerçekten de; modern devlet felsefenin geliştirilmesini ödevleri arasında görür ve belli bir sayıda insan için onlara felsefe yapma özgürlüğünü veren koşulları yaratır. Ama tarihsel olarak bakıldığında Platon çok da bahtsızdır çünkü onun önerileri doğrultusunda bir yapı ortaya çıkar çıkmaz bunun bir garabet, bir ucube olduğu farkedilir. Çünkü ancak devletin korkmadığı felsefeciler yükselir. Devlet nasıl kendisini devletin üstüne koyan ve devlet üstüne hüküm vermek isteyen bir dini dışlıyorsa, korktuğu filozofları da makamlarından eder. Her felsefeci akademik bir makamı işgal ettiği sürece doğrudan daha yüksek bir şeyi tanıyacaktır: Devleti. Ve devletin kendi devamı için zorunlu gördüğü şeyleri de zorunlu saymaya mecbur olacaktır (s. 185). Nietzsche'nin bu sözlerini yorumlamaya gerek görmüyorum.

—



"Türkiye'de Sosyolojinin Tarihini Yazmak": Bir Sorunlaştırma ve Yaklaşım Önerisi

Aynur İlyasoğlu

Bugün Türkiye'de sosyoloji ya da daha genel olarak sosyal bilimler alanında ilgilerini geliştirenler, bilgi üretenler, bilim tarihi çalışmaları yapanlar açısından "Türkiye'de sosyolojinin tarihi"nin, süregiden araştırma gündeminde kendi içinde bir alt alan olarak varlık gösteren ve mesafe katetmiş bir ilgi, bir araştırma alanı oluşturmaması, böylesi bir tespiti sorunlaştırmak isteyebilecek herhangi bir araştırmacı için bir adım daha yakından bir bakış ve literatür taraması sonucunda kolaylıkla farkedilebilecek bir durumdur. Öte yandan, böylesi bir tespit yapıldığında, hem kişiler hem de sosyologlar olarak algı ve bilgi evrenimizin içinde kurulu olan, içinde eylediğimiz, yanı sıra bilgisini geliştirmeye yönelebileceğimiz Türkiye toplumunun bugünkü dokusunun içinden evrildiği tarihsel, toplumsal, kültürel zeminin yakın tarihinin dönüm noktasında, ulus-devletin ve kurucu ideolojinin inşasının çeperlerinde oluştuğu bir "ulusal ideallerin fikri ve kavramsal zemini, ideoloji ve dünya görüşü paradigması" olarak sosyolojinin önemi, Cumhuriyet'in siyasi önderi M. K. Atatürk'ün "fikrimin babası" sıfatıyla andığı Ziya Gökalp'in sosyolojisinin kurucu ağırlığı göz önüne alındığında şaşırtıcı ve düşündürücü bir paradoks ile karşı karşıya olduğumuz açıktır. Türkiye'de sosyolojinin tarihinin bugün sosyoloji içinde bir ilgi, bir araştırma alanı olarak gündemde önem kazanmasının, üzerinde çalışılan bir alan haline gelmesi ve bu alanın tarihinin kayda geçirilmesinin daha önce yapılmış sosyoloji çalışmalarının kronolojik dönemleştirmeler içinde kümelendirilmesinin arka arkaya gelerek oluşturduğu bir tarih yazımı olarak ya da önceki dönemlerde ürün vermiş etkin sosyologların çalışmalarının kendi içinde değerlendirildikleri monografik çalışmaların kaleme alınması benzeri eksenler üzerinde ilerleyen bir tarihleştirme içinde "bilgi toplamak ve bir araya getirmek" gibi bir düzlemle sınırlı kalındığında ufuk açıcı bir birikime ve sorunlaştırma potansiyeline giden yolu açmadığı izlenebilir. Bugün Türkiye'de sosyoloji çalışmalarının zaman dilimleri içinde ele alındığı mevcut çalışmaların çoğunluğu bu iki eksen üzerinde bilgi

toplamış, az çok benzer dönemleştirmeler içinde bu bilgileri sınıflandırmış çalışmalardır. Halen Türkiye'li sosyologlara ilişkin, sosyologlarca gerçekleştirilmiş monografik çalışmalar sınırlı, bütünlüklü biyografik çalışmalar da sayılıdır.[1] Bu tema etrafında birbirini takip eden çalışmalarda bilgi ve dönemleştirme konusundaki tekrarların getirdiği sınırlılıklar sonucunda bu alanda bir açılımın imkânlarının farklı bir düzlemde aranması ihtiyacı ile karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Kanımca böylesi bir ilgi alanını bugün gündeme getirmede en önemli potansiyeli içinde taşıyabilecek eksen, bu alanı temellendirebilecek bir dizi "sorunlaştırma" düzleminin ve "sorun odaklarını oluşturmanın" etrafında gelişebilir. Bu yazı çerçevesinde yapılmak istenen değerlendirme de, Türkiye'de sosyoloji tarihinin dönemlerinin eldeki çalışmalar üzerinden yeni bir dökümünü, aktarımını, yeni bazı bilgiler ve kaynaklar ekleyerek bir kez daha benzer bir izlek üzerinden kaleme almak yerine[2] bu tema etrafında bir sorunlaştırma denemesi yoluyla bu alanda bir sosyolojik ilgi ve bilgi birikiminin, tarihselleştirme yönelişinin gelişmesinin önemini, imkânlarını, sorunlarını tartışmak ihtiyacından yola çıkmaktadır. Ancak bu değerlendirme girişimi içinde böylesi bir "sorunlaştırmanın" kalkış noktalarından biri olarak Türkiye'de sosyoloji tarihinin konu edildiği yayımlanmış çalışmalar da bu tartışmanın sınırlı kapsamı içinde değineceği boyutlarla ilgileri içinde ele alınacaktır.

Türkiye'deki tarihsel evrimi içinde oluşturduğu çeşitlilikler, deyim yerindeyse "soy ağacı" içinde değişimler ve kendini koruma biçimleri, devamlılıklar ve kesintiler gösteren sosyolojik yaklaşımlar, sosyoloji yapma biçimleri, bunlar için farklılaşan gelişme, meşrulaşma imkânları ya da imkânsızlıkları; bu alanların bilgisinin uzmanlığını sıfat olarak taşıyan sosyologlar; değişen ve farklılaşan "sosyolog" kimlikleri; tüm bu alanı içinde çevreleyen sosyoloji akademyasının ve sosyoloji bilgisinin yeniden üretiminde sosyoloji eğitiminin zaman içindeki seyri, kullanılan ders kitapları ve bunların zaman içinde değişimi; "bilimsel" varsayılan bu alanın tümünü tarihsel gelişimi boyunca kuşatan ideolojik örüntüler içinde, bazı sosyologların çoğu zaman ülke siyasasındaki uyum ve gerilim hatlarının odağında "entelektüel, siyasal" kimlikleri ile var olabilme ya da olamama durumları, siyasal kimlikleri ile öne çıkan farklı eğilimlerden sosyologların ayırdedici konumları; Türkiye sosyolojisinin kaynağından gelişen ayrım hatlarında oluşan farklı "geleneklerin" zaman içindeki seyri, bugünkü uzantıları içinde izlenebilecek farklılaşmalar...

Bir "sorunlaştırma" girişiminin muhtemel alt başlıkları olarak yukarıda sözü edilenler ve önerilebilecek başkaları "Türkiye'de sosyolojinin

tarihinin" bir araştırma alanı olarak gelişmesinin önemini ve boyutlarını gündeme getirmekte ilk elde birer başlangıç önerisi olabilir. Burada başlangıç noktası, bu önerilebilecek alanlarda bilgi toplamanın öncesinde bu alanın çalışılmasıyla gündeme gelebilecek en genel haliyle "Türkiye'de sosyolojinin ve sosyoloji tarihinin sosyolojisini" yapmaya girişmenin kavramsal donanımına yolu açabilecek sözü edilen türden bir sorunlaştırmanın kendi içindeki öneminin yanı sıra, bugünden yarına bu ülkede sosyoloji çalışmalarının, eğitiminin gelişme eğilimlerini, sosyoloji alanında bilgi üretiminin toplumsal, mesleki, akademik konumunu ve sorunlarını tartışmada ve yönlendirme çabası açısından da bir tür "güçlenmenin" yollarından biri olarak önemini gündeme alma ihtiyacı ile de bağlantılıdır. Diğer bir deyişle, "kendi üzerinde düşünümlü", sadece "toplumsalı" kendi araştırma öznesi olarak değil kendi bilgisinin toplumsallaştığı alanı da bir sorunsal olarak kurmaya yönelen, "Türkiye'de sosyolojinin sosyolojisini" çözümlemeye ve yorumlamaya ihtiyaç duymak... Gerçekte, Türkiye'de sosyolojinin tarihine bugüne kadar duyulan ilginin genel zayıflığı var olan sosyoloji literatürünün gözden geçirilmesi sonucunda bir tespit olarak mümkün olabilse de, varlığını, gücünü, belirli bir anlamda da iktidarını bu tarihle devamlılığı içinde oluşturduğu gelenekten alan, Darülfünun zamanında Ziya Gökalp'in "İçtimaiyat" dersleri verdiği kürsülerde, bugün ise İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde bu geleneğin tarihini ve bilgisini sosyoloji eğitiminde ve yayınlarında temel alan, önemseyen ve ilerleten bir sosyolog çevresi de varlığını ve etkinliğini sürdürmektedir. Türkiye'de genellikle kendilerini ayrı "cemaatler" içinde konumlandıran "ayrı dünyaların" sosyologlarının, birbirlerini zihinlerinde ya "Batı sosyolojisinden öğrendiğiyle sınırlı, kendi toplumuna ve tarihine yabancı" ya da bunun karşıtında "hamasi, tarih bilgisi düzeyinde, çağdaş-Batı sosyolojisinin ilerlemelerinden feyz almamış" olarak kodlamaları, değerlendirmeleri, genellikle içerikten yoksun kalarak ve karşılıklı farkındalık ve eleştirellik taşımadan varlığını sürdürür. Bu farklı akademik çevrelerin sosyologlarının birbirleriyle karşılaştıkları durumların en tipik ve düşündürücü olanı, "akademik yükseltme" sınavı gibi ortamların "gerektirdiği" durumlarda "akademik yükselmeye aday ya da akademik yükseltmede karar verici" konumlarında karşılaştıklarında "diğerlerinin" yayınlarıyla tanışmak, tabiri caizse "sınav hazırlığı" kapsamında bunları temin etmek, okumak, öğrenmek durumunda kalmaları gibi sık rastlanan durumdur. Bu tür episodlar her ne kadar yazılı olarak, bir sorunsal kapsamında ifade edilmeseler de "sosyoloji camiasının" içinde olanlar için bildik, istisnai veya rastlantısal olmayan, fazla-

ca da sorgulanmadan yaygın olarak benimsenen konumlar ve durumlar için bir örnek olarak görülebilir; bu türden "karşılaşma" durumları adeta bu alandaki benzer ritüellerden biri olarak bilinir ve sessizce kendini tekrarlar.

Sosyolojik bilginin kendi evreni içinde, insan/toplum ilişkisi açısından, sosyolojinin özgün ve ayırdedici özelliği "bilgisi üretilen ve bilgiyi üreten" kapsamında bir "karşılıklı özne ilişkisinin" teorik olarak varlığıdır. Sosyolog, sosyoloji yaparken bir "özne" olarak ele almaya yöneldiği toplumun, toplumsalın bizatihi bir "parçası, üyesi" olmasıyla birlikte, bakış alanı içindeki bu "araştırma öznesine" ilişkin bilgi üretirken ve anlama/yorumlama sürecine girdiğinde bu durum gereği bir "yansıma/yansıtma" ortamı içinde yol alır. "Toplumsal olanı" zihninde kurgularken, soyutlarken, yeniden kurarken aslında bu soyutlamalarla birlikte "kendini de kuran (toplumsal) süreçlerle" karşılaşmak durumundadır. Bu nedenle, "parçası olduğu 'toplumsalı'" bir araştırma öznesi olarak önüne koyan sosyoloğun durumunda, Pierre Bourdieu'nün de ifade ettiği gibi, içinde yol aldığı bilgi evreninin, sosyolojinin ayırdedici özelliğinin "kendi kendini yansıtabilen, kendi üzerinde düşünümlü bir alan" olabilme potansiyeli söz konusudur.[3] Eğer böylesi bir "potansiyel" tür olarak sosyolojik bilginin "genel doğasına içkin ise", bu, bir toplumdaki sosyologlar kümesi için ortaklaşılabilecek, ortaklaşmak gereken, ortak sonuçlara yönelmenin hedeflendiği bir amaç olarak mı görülmelidir? Öyle kabul edildiği taktirde bunun sonucunda istenen, "bir bütün olarak 'sosyologlar cemaatinin' kendi içinde uyumunu, işbirliğini ve kapsayıcı kurumlaşmaların içinde bilgilerini paylaşmalarını, ortak araştırma projelerine yönelmelerini, bu yolla toplum içinde güç kazanmalarını ve bir baskı grubu oluşturmalarını sağlamak mıdır"? Bence hayır, ancak bu türden soruların içinde olumlu yanıtlandığı bir yaklaşımın meşruluğu ve eleştirel bir değerlendirmeyi gerektirdiği de kendini göstermektedir. Gene Pierre Bourdieu, günümüz Batı toplumları kapsamında sosyologları da içinde değerlendirdiği bir metinde "entelektüellerin toplumsal konumları ve kültürel sermayenin yaratılmasında işlevleri"ni tartışırken sosyologları/entelektüelleri "gücün oluştuğu alanlarda, kendileri egemenlik altında olan egemenler" olarak tanımlar. Pierre Bourdieu'ye göre entelektüel faaliyetin genelinde, özellikle sosyoloji alanında söz ettiği bu "kendini yansıtma, kendi üzerinde düşünümlü olma" (*self- reflexivity*) kapasitesi evrensellik iddiası taşıyan iddiaların altındaki zemini oluşturan ayrıcalıkların bilincine varmanın yolunu açar. Buradan hareketle, Pierre Bourdieu kendi kavramsal ve kuramsal çerçevesinin ana yörüngesinden bence şaşırtıcı bir bi-

çimde ayrılarak sosyoloğun "şüphe ve sorgulamanın getirdiği bir mesafede olması" gibi bir konumu bir kenara bırakır ve doğrudan "entelektüellerin korporatist bir politikayı savunmalarının gerekliliğini" öne sürer. Ona göre, sosyologlar da diğer entelektüeller gibi "toplumdaki diğer gruplar nasıl kendilerini konumlandırıyorlarsa, ne kadar özgül ve kendi çıkarına dönük olabileceklerse, kendilerinin dünyaya bakış biçimini kamunun önünde savunma hakkını kendilerinde görmelidirler".[4] Pierre Bourdieu'ye göre entelektüeller "şimdiye değin sıklıkla büyük evrensel davaların savunulmasına ağırlık vermişler, kendi çıkarlarını savunmayı esasta korporatist olarak addettikleri için reddetmişler, evrensel olanı savunmanın evrensel olanı savunanların savunmasını varsaydığını unutmuşlardır... Bunu vicdan azabı veya ahlaki tedirginlik duymadan yapabilirler, zira kendilerini bir bütün (topluluk) olarak savunurken, evrensel olanı savunurlar."[5] Bilgi, bilim ve yaratıcılık alanlarındaki üretimin neredeyse bütünüyle kurumlaşmış ve kamusal alan içindeki diğer kurumlaşmalarla da gelişkin bir biçimde eklemlenmiş olduğu, tam da bu nedenle de P. Bourdieu'nün kendisinin "entelektüel sermaye" kavramsallaştırmasının zemininin varlığıyla birlikte tanımlı gelişmiş Batı toplumlarının durumunda sosyal bilimlerin kendini yansıtabilme kapasitesinin bir sonucu olarak onun sosyologlara, entelektüellere atfettiği "evrenselin bilgisine ve gerçeğine sahiplik temelinde bir 'korporatist misyon'" ilk bakışta kendi içinde tutarlı, var olan durumla bağlantısı içinde açıklayıcı olarak görünebilir. Bir yandan da bu çözümleme örneğinde bazı postmodernist yaklaşım tarzlarına özgü, hatta bunlarla bütünleşen bir ele alış biçiminin, yani "verili durumun içinde barındırdığı koşulların dolaysız tezahürlerine ilişkin üretilen bir bilginin kendisinin taşıdığı kadarıyla ortaya çıkan bir 'açıklama ve anlama' alanının" benimsendiği türünden bir yorum da mümkündür.

Burada sorunlaştırmak istenen durum açısından ise, Türkiye'de sosyolojinin tarihine bugünden bir bakışın yaratabileceği imkânlarla, alanın kendi içinde gösterdiği farklılaşmaları ve bu farklılaşmalar temelinde ayrışan ve zaman zaman çatışan toplum tasarımlarını, toplum mühendisliğini ve bunlara eşlik eden topluma dönük (ideolojik, siyasal vb. gibi) misyonları bu sorunlaştırmanın içinde ayrıştırmak ve tanımlamak dünü ve bugünü çözümlemekte önemli olmaktadır. Gerek önceki dönemlerde gerek bugün Türkiye'de (muhtemelen başka toplumlarda da olduğu gibi) sosyologların bir bütün olarak oluşturduğu "korporatif bir topluluktan" söz edilememesinin ötesinde, bu toplulukların içindeki farklılaşmaların sonucu olarak kendini gösteren farklı sosyolojik yaklaşımların yalnızca bir (bilimsel ya da akademik) tercih sorunu ile sınırlı

olmadığını saptayıp bu yaklaşımların zeminini ayrıştıran, sosyologların birbirinden farklı aidiyet türlerini (toplumsal sınıf, içinde kendilerinin sosyoloji eğitim aldıkları kurumlar, şimdiki kurumsal aidiyetleri, dünya görüşü-ideoloji-toplumsal misyon, vd.) tarihselliği içinde ele almanın imkânlarını tartışmanın önemi büyüktür. Ancak böylesi bir farklılaşmanın değerlendirme içindeki öneminin yanı sıra Türkiye sosyoloji tarihinde gelenek oluşturan belirli eğilimlerin devamlılığının ve kendi içindeki çeşitlenmelerinin de önemle üzerinde durmak gerekir. Bu konuda bir örnek olarak, bu tarih içindeki ve bugüne yansımalarıyla sosyolog kimliği, varlık nedeni toplumun hizmetinde olmak olarak görülen bir sosyoloji tanımı ve devlet ilişkisine değinilebilir. Bilindiği gibi, birçokları tarafından ifade edildiği haliyle, Türkiye'de üniversitenin çağdaş standartlara yükselmesinde "1933 Üniversite (ya da Darülfünun) Reformu" olarak bilinen düzenleme kapsamında, Nazi yönetiminden kaçarak Türkiye'ye sığınan, çoğunluğu İstanbul Üniversitesi'nin değişik fakültelerindeki eğitime ve araştırmalara önemli katkılarda bulunan bilimcilerin rolü büyüktür. Aynı düzenleme içinde, İçtimaiyat Enstitüsü'nde görev alan Alman sosyolog Gerhard Kessler kendi ülkesinde öncülük ettiği "korporasyon sosyolojisi" akımının anahatlarını Enstitü'nün açılışındaki (*"Türkiyede Sosiolojinin Vazifeleri"* başlıklı) konuşmasında (Türkçesi: Doçent Hikmet Sadık) dile getirmektedir. G. Kessler konuşmasında "Talebelerimle beraber içtimai münasebetleri ve vaziyetleri tetkik esnasında Türk milletinin içtimai hayat ve savaşmalarına giden yolları da bulabileceğimizi ümit etmekteyim. İlim hayata hizmet eder. Sosioloji de memleketin içtimai hayatına hizmet etmelidir (...) talebelerimle birlikte bu meseleler üzerinde çalışmak ve genç Türk neslinden iyi ve *pratik* sosiologlar yetiştirmeye uğraşmak isitiyorum" der. Gerçekten de G. Kessler'in döneminde yetişen Orhan Tuna'nın bu kürsüde sürdürdüğü çalışmalarda, yayınını yönettiği uzun soluklu *İş* dergisi, Sümerbank'ta ve diğer kurumlarda sürdürdüğü uygulama ve eğitim çalışmalarında, daha sonraki yıllarda aynı Üniversite'de "Sosyal Siyaset" kürsüsünde eğitim yapan ve bir süre de O. Tuna ile birlikte asistan olarak çalışan, yakın dönemin siyasal hayatında ve devletin üst kademelerinde etkin bir kadın olan İmren Aykut'la birlikte kendini sürdüren bir devamlılık izlenebilir. İlginç olan, bu geleneğin ya da yukarıda sözü edilen bu üçlü örüntünün yakın zamanda da kendini benzer sözcüklerle bir günümüz sosyoloğunun dilinde hatırlatmasıdır. "Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler" konulu I. Ulusal Sosyoloji Kongresi'nde (1993) açış konuşmalarından birini yapan Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Başkanı Prof. Dr. Önal Sayın "sosyolojinin toplumun

hizmetinde olduğunu belirttikten sonra düşüncelerini şöyle ifade eder: "Müsaade ederseniz, bu arada Kurtuluş savaşının yapılmasında ve Türkiye Cumhuriyet'inin kuruluşunda katkıları olan iki ilk Türk sosyoloğunu hatırlatmak istiyorum. Bunlardan birincisi Ziya Gökalp'tır. Ziya Gökalp başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere birçok devlet adamına danışmanlık yapmış ve bilfiil kendisi de milletvekili olmuştur. Bunun yanında, ikinci büyük sosyolog Prens Sabahattin'dir. Prens Sabahattin, birinci Jöntürk hareketinin lideridir. Birinci Jöntürk hareketinin kongresinin düzenlemesini yapmış ve başkanlığını yürütmüştür. Prens Sabahattin Türkiye'de çok partili sistemin kurulmasına, bireysel girişimciliğin yerleşmesine düşünceleriyle katkıda bulunmuştur, halen de bulunmaya devam edecektir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasında görev alan sosyologlar, aynı şekilde Cumhuriyet'in idamesi için –devam etmesi için– görev almaya devam edeceklerdir, bu bizim inancımızdır."[6] Bu ifadeleri iki sosyolog tarafından yapılmış iki açılış konuşmasının daha sonra yayımlanmış metinlerinden izleyebiliyoruz. Her ne kadar biri Türk biri Alman iki sosyolog tarafından yapılan bu açılış konuşmalarını bugüne taşıyan metinlerde sözü geçen ilk konuşmanın yapıldığı tarih ve gerçekleştiği mekân olarak "1933 İstanbul Darülfünunu", ikincisi için ise "1993 Ege Üniversitesi" bilgileri verilmişse de, sosyolojinin tanımına ve misyonuna ilişkin ifadelerin, kullanılan sözcüklerin ortaklığı "şaşırtıcıdır"; ancak bu iki konuşma, "Türkiye'de sosyolog olmayı" tarif eden ana akım içindeki tarih-ötesi eğilimi yansıtmaları açısından "sıradan ve olağan" olarak da değerlendirilebilir.

1976'da gerçekleştirilmiş ve "Türkiye'de toplumsal bilim araştırmalarının tarihsel gelişimini"ne ilişkin tartışmaları da kapsayan "Türkiye'de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler" başlıklı seminerde İlhan Tekeli'nin "Çevre Ülkelerinde Toplumsal Bilimlerin İdeolojik Sorunları" konulu bildirisine dönüp baktığımızda da "bilimdeki egemen, ideolojik anlamda yanlı kuramların üretilmesi, toplumbilimlerin içindeki disiplinlerin giderek daha fazla ayrıştırılması temelinde bir parçalanmanın ve bu yolla da araştırma fonlarının aktarılmasında denetimin artırılmasının körüklenmesi" ile tanımlanan bir merkez karşısında tanımlanan "çevre ülkeleri toplumbilimcileri" kümesinden söz edildiğini görürüz.[7] Merkezin çevreyi bu şekilde yönlendirebilmesinin imkânı, İlhan Tekeli'ye göre, "çevredeki" toplumbilimcilerin örgütsüzlüğüyle mümkün olmaktadır. Tekeli'ye göre ister yurt dışında hazırlansın isterse de Türkiye'de, toplumbilimler alanındaki tezlerin önemli bir kısmı "Batı kuramlarının Türkiye'ye uyarlanması" ile sınırlıdır. Bunun yanı sıra doğrudan yeni bilgi üretecek araştırmalara yö-

nelme imkânları da sınırlı olduğu için, diğer çevre ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de de toplumsal bilimler kendi azgelişmişlikleri ve kendi toplumlarındaki toplumsal olguları araştırmaya yönelirken bunları kendi toplumlarına özgü olarak yorumlamayla, dolayısıyla da ülke içinde hapsedilmiş durumda kalmakla tanımlıdır, Tekeli'ye göre. Tekeli'nin yaklaşımında kendi terimleriyle çevre ülkelerindeki sosyoloji bu özellikleri nedeniyle "azgelişmiş" olarak nitelenir. Bu yaklaşım içinde, belirli durumlarda Batı sosyal bilimlerinin çevre sosyal bilimcileri üzerindeki egemenliğinin yalnızca toplumbilimsel kuramların ve yöntemlerin aktarılması yoluyla değil ideolojik öğelerin de bunlarla birlikte egemen kılınmasıyla gerçekleştiği belirtilmektedir. Bu tespitten yola çıkarak İlhan Tekeli Ziya Gökalp'in sosyolojisinin Türkiye'de sosyolojinin tarihi içindeki konumunu şöyle tanımlar: "Ziya Gökalp'in 'hars' kavramı ve ona bağlı olarak oluşturduğu 'Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak' ideolojik çerçevesi bu tür bir yaklaşımın örneğidir. Böyle bir ele alışın kısaca da olsa birkaç niteliğine dikkat çekmekte yarar vardır. Bir yandan kapitalist sistemin çevresinin bütünlüğünü algılamayan, kendi toplumuna kapatılmış bir toplumsal bilimcinin tepkisidir bu. Öte yandan özü koruma adı altında geçmişi koruma kaygısı olduğu için temelde geriye dönüktür." Oysa Gökalp'in bu fikirleri geliştirdiği dönemde toplumun içinde ilerlediği tarihsel zaman ve geleceği için hayati olan bu "muasırlaşmak" meselesi aynı zamanda yeni bir toplumsal düzenin üzerlerinde yükselmesi öngörülen temellerle doğrudan bağlantılıdır. Bu bağlamda Gökalp'in Türklüğün ve İslamlığın tarihinden o günkü fikriyatına aktardıkları Tekeli'nin nitelendirdiği gibi yalınkat bir "geçmişi koruma" gayretinden çok "bugüne ve geleceğe dair" bir fikri donanımı temellendirmeleri türünden işlevleriyle önem kazanmaktadırlar. Bu anlamda Gökalp'in yönelişini bugün "geriye dönük" olarak tanımlamak yerinde olmaz. Örneğin bugün, muhtemel bir dizi alandan biri olarak, Z. Gökalp'in düşüncesinin kronolojik sıralama içinde (dolayısıyla bu toplumun tarihinin çeşitli dönemeçleriyle ilintili olarak) Cumhuriyet Halk Partisi'nin programları üzerinde etkilerinin farklılaşarak gösterdiği devamlılıkların ve uzaklaşmaların izini sürmek bile, bu düşüncenin hâlâ ne kadar "bugüne dair" olduğunu görebilmek imkânını verebilir. Dolayısıyla "çevre ülkeleri sosyal bilimcileri" gibi türdeş bir kümelenmeden söz edilemeyeceği gibi, bu "kendi toplumuna kapatılmışlık" tespiti ile egemen Batı sosyal bilimleri karşısında bu sosyologlar kümesini tanımlamada bir tür "ketlenme ve geri kalmışlık" tespiti yerine, yukarıda tartışılan Z. Gökalp sosyolojisi örneğinde olduğu gibi, kendi toplumuna dönük böyle bir sosyal bilimsel ilginin içinde geliştiği

tarihsel-toplumsal zeminin düşünce-ideoloji üretimi süreçleriyle nasıl eklemlendiğini ve buradaki farklılaşmaları görebilmeye yönelmek tarihsel bir bakış için daha çözümleyici olabilir.

Belki de burada ele almaya çalışılan "sorunlaştırma" ihtiyacı açısından, sosyolog için, daha da genel bir çerçeve içinde, "bilgiyi üreten ve bilginin öznesi" arasındaki ilişki konusunda tarihsellik boyutunun da içinde kapsandığı yorumcu yaklaşımın (*hermeneutics*) getirdiği tartışma alanına değinmek de yerinde olabilir. Hans-Georg Gadamer "Tarih Bilinci Sorunu" adlı makalesinde, insan bilimlerinin epistemolojik sorunlarını tartışırken "tarih duygusu"nu tarihçinin geçmişi kendi genetik bağlamı içinden anlama yeteneği ve buna açıklığı olarak tanımlar. Gadamer "Tarih duygusu, bizi geçmişi bugünkü yaşamımızın sözde aşikâr ölçüleriyle, kendi kurumlarımızın perspektifiyle ve edindiğimiz değerler ve doğrularla yargılamaya iten doğal naifliğimizi tutarlı bir biçimde yenmek demektir. Tarih duygusuna sahip olmak, yaşamakta olduğumuz ve yaşamış olduğumuz hayat kadar geniş olan tarih ufku hakkında açık seçik düşünebilmektir," der.[8] Gadamer'e göre, tarih duygusu, kendi tarihine dönüp yorumlama çabasına girişen bugünün çağdaş toplumbilimcileri için de belirleyici ve asli bir önem taşır: "Geçmişle girdiğimiz diyalog bizi kendi durumumuzdan çok farklı bir durumla karşı karşıya getirir –buna "yabancı" bir durum diyebiliriz– ve dolayısıyla yorumcu bir yaklaşımı gerekli kılar. İnsan bilimleri de böyledir".[9] Gadamer bu yaklaşımı tartışırken, Dilthey'in çözümlemeye yöneldiği "bilimlere ilişkin teorik kendini anlama" meselesinde "anlamaya yönelen ve bu anlama çabasının alanı olarak bilimin" ilişkisi düzleminde ilki açısından ortaya çıktığını öne sürdüğü "insanın kendine karşı aldığı özgür mesafe"nin, aslında "insanın kendisi hakkında düşünebilme olanağı olarak kendini gösterdiğini ancak bunun bilginin bilimsel yöntem yoluyla nesnelleştirilmesiyle aynı anlama gelmediğini" belirtir. Ona göre "Bu ikincisi, kendi açıklamasını gerektirir. Bu gereklilik de her zaman bilinci ve kendi-hakkında düşünmeyi zorunlu kılan 'yaşam' ile, hayattan türeyen olanaklardan yalnızca biri olan 'bilim' arasındaki bağlantıdan kaynaklanır."[10] Yorumcu yaklaşım çerçevesinde, anlamayı bir varoluş durumu olarak temellendiren Martin Heidegger'in yaklaşımı içinde de tarihsel bir geleneğin anlaşılması zorunlu olarak bir varoluşsal yapının izlerini taşır. Gadamer'in Heidegger'in bu konudaki temel fikirlerini aktarımı ve yorumlaması içinde, insan bilimlerinin kendi tarihlerine bakışında "Gelenekten sıyrılmak ya da 'kurtulmak', geçmişe karşı tutumuzun ilk kaygusu olamaz – o geçmişe ki, kendimiz tarihsel varlıklar olarak hiç durmadan katkıda bulunuruz. Tam tersine, miras alınmış bir

'kültür'e, bir 'gelişim' (bir 'ekin') ve hepimizi birbirimize bağlayan somut bir köprünün devamı olarak bakmalıyız (yani kültür ve miras sözcüklerinin sözlük anlamlarıyla). Atalarımızdan bize kalanlara objektivist bir tarzda, bilimsel bir metodun nesnesi gibi (sanki bunlar bize tümüyle uzak ve yabancı imişçesine) yaklaştığımızda, kültür mirasımızı iyi anlayamayacağımız açıktır. Devralmaya hazır olduğumuz şeyler içimizde mutlaka bir yankı bulacaktır; kültür mirası her birimizin içinde kendini göreceği aynadır. Gerçekten, geleneğin gerçekliği hiç de bir bilgi sorunu değildir; aktarılmış bir içeriğin, kendiliğinden ve üretken bir biçimde özümsenmesidir."[11]

Yorumcu yaklaşımın birkaç temsilcisinin yukarıda değinilen yaklaşımlarının buradaki tartışma açısından önemi, insan bilimlerinin ve sosyal bilimlerin kendi tarihlerine ve arkalarındaki geleneklere bakışlarında, bu yazının başlarında değinildiği gibi, sosyoloji ve onunla yakınlık içindeki diğer disiplinlerin tarihini çalışmanın bu alanların geçmişindeki bilgi birikimlerinin ve türlerinin "bilgisini toplamaktan" ibaret olmadığını, bugün bu bilgi alanının biriktirdiklerinin zemininde var olurken, bunun farkında olmak ve bununla yüzleşmek durumunda olmak ya da olmamak gibi konumların da ötesinde bu disiplinin tarihine dönüp bakmanın getirdiği fırsatla sosyoloğun kendisini görebileceği bir aynanın imkânlarını hatırlatmasındadır. Bununla bağlantılı olarak "Türkiye'de sosyolojinin tarihi"nin incelenmesinde de tarihsel dönemlemeler içinde ilgili bilgilerin dökümünün yapılmasının ve kayda geçirilmesinin gerek yöntem gerekse de kapsam olarak kendi içinde gerekli ve yeterli görülmesi yaklaşımı karşısında eleştirelliğin başka bir alanı da yorumcu yaklaşımın getirdiği tartışma içinde karşımıza çıkıyor. Bu bağlamda yorumcu yaklaşımın dikkati çektiği şey, bir bilgi birikiminin geçmiş, gelenek karşısında duyulan ilk kaygusunun ondan sıyrılmak ve kopmak olmasındaki tuhaflıktır. Bir kültür ve bilgi alanında bugün yer alırken, ürün verirken, aslında "tarihsel varlıklar olarak" bu gelenekle devamlılık içinde sürekli katkıda bulunmak durumundayız; ta ki bu geçmişin, bir anlamda da "bugün olan geçmişin" aynasında kendimizi görmeye, eleştirelliğe, yorumlamaya girişene, buna ihtiyaç duyana değin. Böylelikle belki de, bir kültür veya bilgi alanının tarihi ile karşılaşmak ve yüzleşmek bağlamında bugün o alanın içinde olanlar için de kendini tanımanın, gene Dilthey'in yukarıda geçen ifadesine başvurursak, geçmişten bugüne kadar aktarılan karşısında "özgürleştirici bir mesafe" kazanmanın alanı gelişebilir. Buraya kadarki tartışmanın sınırları içinde bile bir bilim tarihi değerlendirmesine girişildiğinde bilgi felsefesi ya da buradaki tartışma konusu bağlamında sosyal bilimler

felsefesinin getirdiği açılımların, bilgi alanının geçmişine bakışta bu "alanın tarihsel bilgisinin bilimsel terimlerle nesnelleştirilmesinin" türünden işlemlerin ötesinde bugün bu alanın bilgisini üreten (sosyolog) açısından bir varoluş sorunu olarak taşıdığı anlamının ve öneminin bir kez daha altını çizmekte yarar vardır.

"Türkiye'de sosyolojinin tarihini yazmak" teması altında bir sorunlaştırma girişiminde bugün sosyoloji alanında çalışanlar açısından, yukarıda Gadamer'in Heidegger'den aktardığı bir bilgi, kültür mirasının, geçmişin aynasında kendini görmenin önemi yolundaki tespiti bir örnek etrafında ele almak tartışmayı bir adım daha ilerletebilir. Farazi bir durum olarak sözgelimi, "geçmişin aynasında" bugün Türkiye'li bir sosyolog kendine baktığında bu ulus-devletinin kuruluşunun temellerindeki siyasi ve fikri harcın oluşumundaki önemi içinde Ziya Gökalp'ı görebileceğinden söz edebiliriz. Bu anlamda, Z. Gökalp, Durkheim sosyolojisini Türkiye'ye getirmesiyle değil, örneğin Durkheim'daki "kolektif bilinç" kavramını "milli mefkûre" olarak yeniden kurgulamasıyla bu harcın oluşumundaki hayati katkısı ile kendini gösterir. Ziya Gökalp'in fikirleri bu çerçeve içinde önemini korumuş, gene aynı etkinlik/güç alanıyla bağlantılı olarak en eski ve yerleşik sosyoloji akademyası içinde ağırlığını sürdürmüşse de, aynı dönemde gelişim gösteren Prens Sabahattin çizgisinin ve ardından gelen takipçilerinin her ne kadar bugünkü anlamlarıyla uygulamalı, sahaya dönük sosyoloji araştırmacılığının öngörülerini içlerinde barındırmışlarsa da etkin olamamış olduklarını bugün geriye dönüp görebiliyoruz. Bugün hâlâ geçerli olduğu gibi, 1980'li yıllarda da, sosyolojik fikirleriyle Prens Sabahattin üzerinde (birkaç monografi çalışması dışında) kapsamlı biyografik bir çalışma yapılmamışken, 1984 yılında döneme damgasını vuran bir siyasi liderin, Turgut Özal'ın gazetelerde "Prens Sabahattin'in fikirlerini önemle yadeden" bir açıklamasının yer alması çok ilginçtir. Turgut Özal, bu açıklamasıyla Prens Sabahattin'in kamucu, cemaatçi Osmanlı toplumsal düzeni karşısında bireyi ve bireyin ekonomik girişkenliğini öne çıkaran, tarımsal yapının ve ilişkilerin altüst edilmesinin ve modernleştirilmesinin, bireyci eğitimin önemini vurgulayan fikirlerini çok uzun yıllardan sonra ilk kez gündeme getirerek belki de temelde kendi siyasi söylemiyle bu fikirlerin içinde yer aldığı bir gelenekle devamlılık yoluyla kendisini ifade etme eğiliminin sonucunda bu sosyoloğu tarihsel bir kişilik olarak tozlu sandıktan çıkarmış ve "umumi efkâra" hatırlatmıştır. Ancak bence bu noktada Turgut Özal'ın Prens Sabahattin'in sosyolojik fikirlerini kendi siyasi söylemine ve "vizyonuna" arkaplan malzemesi yapmasından daha önemli olan Turgut Özal'ın yukarıda sö-

zü edilen bir biçimde "geçmişin aynasında kendisini görme ve değerlendirme ihtiyacını" duymuş olması ihtimalidir. Turgut Özal gibi yakın dönemlerin en "yenilikçi" olarak nitelendirilen, gerçekte de siyasi girişimleri sonucunda, olumlamak ya da olumlamamak bir yana, bugün izlenebilen sonuçları itibariyle bu ülkede toplumun ve insanların dokusunu etkileyen önemli değişimlere damgasını vuran bir siyasi kişiliğin bu tozlanmış fikir kaynağını yeniden gündeme getirmesini açıklayan bu gelenekle bağlanma girişiminde bir tür "gücü" aramasındadır. Bu anektot dolayısıyla toplumdaki imajı itibariyle "en yenilikçi" olarak görülen bu siyaset adamı için bile belki de "geçmişin bugün olmasını" bir tezat olarak değil, bir tür "farkındalık" olarak yorumlayabiliriz.

"Türkiye'de sosyolojinin tarihi" başlığı altında bugüne kadar yapılmış sınırlı denebilecek sayıda çalışmanın da çoğunlukla bunları kaleme alan sosyologların içinden yetiştikleri ve/veya bulundukları akademik ortamların izini hayli belirgin olarak taşıması, bu ortamların "sosyoloji alanında bilgi üretme, bununla bağdaşık bir sosyoloji eğitimi verme ve sosyolog kadroları yetiştirme" geleneklerinin, politikalarının ve tüm bu akademik yapılanmaların zeminindeki farklılaşan ve zaman içinde kendi içinde de değişimler gösteren "ideolojik eğilimlerin" yansımaları olarak kendini gösteren yaklaşım tarzlarını yansıtması bu metinlerde izlenebilen bir durumdur. Yapılmış çalışmalara kısaca da olsa bu yazıda tartışılan sorunlar açısından baktığımızda ilk göze çarpan, bu çalışmaların referans gösterdikleri başvuru kaynaklarında Türkiye'de sosyoloji tarihi kapsamında üzerinde çalıştıkları dönem ya da tarihsel gelişim alanında başvurdukları kaynakların (sosyoloji metinleri, sosyolojik yaklaşımların yorumlanması ve benzeri konular) zaman zaman farklılık göstermesinin mümkün ve anlaşılır olmasının ötesinde, "Türkiye'de sosyolojinin tarihi" teması altında yeni bir çalışmayı kaleme alan bir sosyoloğun yukarıda değinilen farklılaşmalar içindeki konumu, "meşrebiyle" bağlı olarak daha önce yapılmış sınırlı sayıdaki çalışmayı değerlendirmesindeki seçici ya da yoksayan tutumdur. 1993 yılında Sosyoloji Derneği tarafından gerçekleştirilen I. Ulusal Sosyoloji Kongresi bildirileri içinde "Türkiye'de ve Dünyada Sosyoloji", "Sosyolojinin Kuramsal Sorunları" ve "Sosyolojide Yöntem ve Teknik" oturumlarında sunulan bildiriler içinde Türkiye'de sosyolojinin tarihinin de konu edinildiğini görüyoruz. Bu bildirilerin referanslarına göz atmak bile bu alanın tarihine ilişkin zaten sayılı olan çalışmaların değerlendirilmesinde yukarıda sözü edilen "seçicilik ya da yok sayma" durumunu görmek için yeterlidir.[12] Bunun da ötesinde, örneğin daha önce de Türkiye'de sosyoloji tarihinin dönemleri üzerinde çalışmaları yayımlanmış olan H.

Bayram Kaçmazoğlu'nun bu Kongre'de sunduğu "1960 Sonrasında Türkiye'de Yapılan Sosyoloji Çalışmalarına Genel Bir Bakış" adlı bildirisinde bu dönem için çizdiği panorama içinde yaptığı bazı tespitler, bunları besleyen bilgi ve örneklerin verilmemiş olması nedeniyle, iddialılıkları ölçüsünde temellendirilmeden kalmışlardır. Birkaç örnek vermek gerekirse, Kaçmazoğlu herhangi bir veri kullanmadan "1986 sonrasında sosyoloji alanındaki yüksek lisans ve doktora tezlerinde sayısal bir patlama olduğundan" söz etmektedir. Bu "patlamaya" nelerin kaynaklık ettiği ve nasıl gelişmelere neden olduğu konusunda Kaçmazoğlu bu tespitini temellendirdiği bir veri dökümü ya da başka türden bir açıklama sunmaksızın görüşlerini öne sürebilmektedir. Kaçmazoğlu ayrıca değişik üniversitelerin sosyoloji bölümlerinde gelişen sosyoloji araştırmalarını ve bu bölümlerde yürütülen lisansüstü çalışmalarını sadece kendi gözlemleri temelinde sınıflandırabilmekte hatta farklı statülere yerleştirebilmektedir. Kaçmazoğlu'na göre Ege, ODTÜ, İstanbul gibi üniversitelerde yürütülen her iki kapsamdaki sosyoloji çalışmaları çok sayıda alana yönelmiş olmalarıyla "zengin bir dağılım" gösterirken, Boğaziçi Üniversitesi'deki sosyoloji bölümü için "böyle bir zengin dağılımdan" söz edilemez. Kaçmazoğlu, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden söz ederken, gene kendi kanısını bir tespit halinde sunar: "Başka bir ifadeyle, bu bölüm, sosyolojiye yaklaşım ve Türkiye'deki sorunları değerlendirmesiyle ayrıcalıklı bir konuma sahiptir".[13] Kanımca, Kaçmazoğlu'nun bu tespitlerde ne denli isabetli olup olmadığı türünden bir tartışmanın bu yaklaşımın içinde taşıdığı değerlendirme ölçütlerinin yetersizliği nedeniyle anlamlı ve gerekli bir tartışmaya götürmeyeceği söylenebilir. Ancak bu yazının dikkat çekmeye çalıştığı sorunlaştırma ihtiyacı ve yaklaşımı kapsamında, Türkiye'de sosyoloji çalışmalarının gelişimini değerlendirmede karşımıza çıkan bu ve benzeri örneklerin üzerinde geliştiği "kanılar ve yargılar" türünden, hatta araştırmacıların belirli "bağlılıklarının" izini taşımakla sınırlı tespitlerinin "Türkiye'de sosyolojinin sosyolojisini" yapabilmekteki elverişsizliklerine işaret etmekte yarar vardır.

Türkiye'de sosyolojinin tarihi konusunda Kurtuluş Kayalı'nın yayımlanmış bazı çalışmalarında Türkiye'nin düşünce, kültür ve siyaset tarihinde öne çıkmış sosyologların incelendiğini görürüz. Kayalı'nın bu sosyologların sosyoloji alanındaki çalışmalarını Türkiye'de sosyolojinin gelişiminin evrimi ve farklılaşması içindeki yerleri açısından değil, daha çok "sosyolog-aydın" kimliklerinin etkin oldukları tarihsel dönemin "entelektüel tarihi" kapsamında ele aldığı izlenebilir.[14] Bu kapsam içinde de K. Kayalı'nın bu konuyla ilgili çalışmalarının, sosyologların

yaşadıkları dönemler içinde entelektüel ve siyasi tartışmaların odağında aldıkları yer itibariyle önemlerini bugün hafızanın önüne getirmek bakımından, bu alandaki ilginin son derece az olduğu gerçeği ile birlikte, önem taşıdığı söylenebilir. Ancak bunun yanı sıra, K. Kayalı'nın tartışmasına esas teşkil eden yaklaşım içinde, incelenen sosyologların Türkiye'de sosyolojinin gelişiminin kendi içindeki evriminde iz bırakmış farklı yaklaşımları temsiliyetlerinin ve bu nitelikleriyle bu disiplinin dünden bugüne içinde geliştirdiği, devamlılıklar ve kopuşlarla oluşan soyağacının tartışmanın zemini olarak alınmadığını görürüz. K. Kayalı'nın bu çalışmalarında Türkiye'deki sosyologları ele alış biçiminde, yaptığı değerlendirmelerin ölçütü ağırlıklı olarak "yargılardan" oluşmaktadır. Bu yargıların bir sosyologdan diğerine göre farkı ise gene bu bilgi alanının tarihi içinde birbirleriyle ilişkilerinin çözümlenmesinden türememektedir: bu yargılar, K. Kayalı'nın, inceleme konusu edindiği bu sosyologlar "spektrumu" karşısındaki şahsi sıfatlandırmaları olarak, bu sıfatlandırmalar yoluyla bu sosyologları birbirine göre derecelendirmesi, hatta zaman zaman "birinin diğerinden kopya çekmesi" türünden ifadeler içinde ortaya çıkmaktadır. K. Kayalı'nın "sıfatlandırma" biçimlerinin sadece birkaç örneğini vermekle yetinirsek, "ortalama" sosyolog, "has" sosyolog, "en etkin ve gerçekçi" sosyolog, "sağlı, sollu" sosyolog, vb. gibileri K. Kayalı'nın kendine atfettiği "yargılama" konumunu gösterir. K. Kayalı'nın yargılamaları yer yer (burada anlaşılan şey ancak kendisinin bu tanımlardan azade olduğudur) var olan sosyologların tümünü de kapsayıcı olabilmektedir. Her şeyden önce K. Kayalı'ya göre, D. Ergun, Ş. Mardin, B. Sezer dışındakiler, kendi tabiriyle, "Türkiye'nin ortalama sosyologlarıdır." "Bugünün ortalama sosyologları" K. Kayalı'nın kaleminden şöyle tanımlanırlar: "Hafızasız, her şeyi kendiyle başlatan, en âlâlarını kendilerinin ürettiklerini zanneden, küstahlığı ölçüsünde şımarık ve cahil yeni bilim adamları kuşağı..."[15] Konuyla ilgili olarak birkaç yıl arayla yayımladığı çalışmalarında K. Kayalı'nın bazı sosyologlara ilişkin yargıları zaman zaman, yeni bir açıklama ve tartışma getirilmeksizin, değişmektedir. Çarpıcı bir örnek olarak, bu çalışmalarda tekrarlanarak savunulduğu haliyle, Mübeccel Kıray'ın Behice Boran'dan çok büyük ölçüde etkilendiği gündeme getirilmektedir; bu tartışmalarda iki sosyoloğun araştırmalarının, kullandıkları kavramların kendi içlerinde karşılaştırılması gibi bir değerlendirmeye rastlanmaz. Ancak K. Kayalı'nın yargılama dozu, "ısmarlama olmayan hiçbir araştırmasının olmadığını" söylediği Mübeccel Kıray'ın çalışmalarının "Behice Boran'ın ikinci sınıf bir kopyasından ibaret olduğunu" söylemeye kadar gider. Ancak konuyla ilgili

başka bir çalışmasında M. Kıray "1960'lar sonrasının önemli, etkin ve en gerçekçi sosyoloğu olarak" sıfatlandırılır K. Kayalı tarafından... Sadece buraya aktardığımız örnekler temelinde, K. Kayalı'nın yaklaşımını buradaki tartışma içinde ele almanın nedeni, sosyoloji gibi bir bilgi birikiminin oluşumundaki ürünlerin ve süreçlerin bu alanın öncelikle kendi ürettiği bilgi ve kavramlaştırmalar yoluyla geliştirilebilecek bir sorunlaştırma içinde ele alınması ihtiyacına bir kez daha işaret etmek fırsatını sağlamasıdır. Bu ihtiyaç sosyolojinin alanında verilecek ürünlerle kendini göstermedikçe, sosyologların bugün kendilerini tarihin aynasında görmeye ihtiyaç hissetmemeleri sürdükçe, bu türden yaklaşımlar kendini tekrarlar. Bu tekrarlamanın bir örneği, K. Kayalı'mn yukarıda değinilen çalışmalarından daha sonra *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*'nin devamı olarak *Yüzyıl Biterken* adı altında yayımlanan ek ciltlerinden biri için kaleme aldığı çalışması, referans niteliği taşıması gereken ansiklopedik bir yayında karşımıza çıktığı için burada değinilmeyi gerektirmektedir.[16] 1996'da çıkan bu ansiklopedik yayında, 1980' ler itibariyle Türkiye'de sosyolojinin gelişiminin kapsanmasının amaçlandığı görülmektedir. K. Kayalı'nın bu yayında yer alan makalesinin başlığı "Türk Sosyolojisinin 80'lerde Yeniden Biçimlenişi"dir, ayrıca ansiklopedinin bu bölümünde yazarın Hilmi Ziya Ülken, Baykan Sezer ve Şerif Mardin üzerine birer çerçeve yazısı da bulunmaktadır. Ancak şaşırtıcı bir biçimde tüm bu yazılarda başlığın vadettiği, 1980'lerin sosyoloji çalışmalarının ayırdedici özellikleri, eğilimleri, bu türden saptamalara kaynaklık eden, bu dönemdeki çalışmalarıyla döneme iz bırakan sosyologlar ve çalışmaları bu değerlendirme girişimi içinde ele alınmaz, hatta bunlara değinilmeye bile gerek duyulmadığı görülür. Bunun yerine, bu bölümdeki yazılarında K. Kayalı, Z. Gökalp'den başlayarak, 40'ların, 50'lerin, 60'ların. 1980'e kadar gelen dönemin sosyoloji çalışmalarının tarihi içindeki konuları ve tartışmaları ele alır. Bu değinilerin sonucunda bu arkaplan bilgisinin verilmesiyle 1980'lerde sosyolojinin yeniden biçimlenişinde geçmişin izlerinin aranması gibi bir bağlantıya da rastlanmaz. İlginç bir biçimde, Türkiye'de 1980'ler sonrasında sosyolojide ve genel olarak sosyal bilimlerde çıkış yapan, gerek akademik yayınlar, tezler, araştırmalarda gerekse de akademi dışında varlık gösteren, bir alan oluşturmakta olan "kadın çalışmaları" burada hiç anılmaz. Aynı şekilde gene bu dönemde kendini gösteren, "kültür çalışmaları" alanındaki, kültürel değişimi yakından takip ederek anlamaya ve yorumlamaya çalışan yeni tür çalışmalara sanki bu dönemde gerçekleştirilmemiş, bu dönemin ayırdedici özelliklerinden biri olarak ortaya çıkmamışlar gibi hiç değinilmez. Gene yakın dönemde gündeme gel-

miş, GAP ve Güneydoğu'daki değişim, göç gibi toplumsal değişmenin önemli alanlarına ilişkin gerçekleştirilmiş araştırmalara ve yayınlara atıf yoktur bu bölümde. Kısacası, 1980'ler sonrası sosyoloji çalışmalarını kendi dönemi içinde tasvir eden, bu alanın bu döneme özgü ayırdedici özelliklerine değinen herhangi bir saptamayı bu bölüm içindeki yazılarda bulmak mümkün olmamaktadır. Birkaç satırla geçilen istisna durumlar dışında: Örneğin Şerif Mardin'den, bu dönemde yeni ve artan bir ilgiyle gündeme gelmesine yapılan bir değiniyle; makalenin son satırlarında ise belki makalenin başlığıyla artık bir bağlantı kurulması ihtiyacıyla bu döneme özgü denebilecek iki isimden, Çağlar Keyder ve Fikret Başkaya'dan geçerken söz edilmektedir. Burada sadece bir saptama ile yetinilse bile, bu dönemde birkaç temsilcisi yoluyla sosyolog ya da sosyal bilimci kimliğinin bugünkü özellikleri itibariyle medyanın toplumda güçlenen rolü, yeni yayın alanları ve türleri içinde sosyologlar, sosyal bilimciler olarak yer alışı, belki de bu alanların akademyadan daha fazla sağlamaya yöneldiği etkinleşme ve benzeri etmenlerle bağlantılı değişim, yalınkat bir bakışla bile bu dönemin ayırdedici özellikleri içinde ele alınmaya değer görülebilir. K. Kayalı'nın yazılarının uzun vadede bir başvuru kaynağı olarak kullanılabilecek bir ansiklopedik yayında yer almış olması, ilerde konuya ilgi duyarak bu kaynağa başvuran araştırmacılar için de şaşırtıcı olmayı sürdürecektir. Belki de K. Kayalı bu tarihi, bu şekilde bir "yok sayma" yoluyla; bu döneme ayırdedici bir biçimde iz bırakan, bırakmakta olan sosyologları anmadan yazmayı tercih etmiştir; tarih yazımının değişik alanlarında birçok kere rastlanılan benzerleri gibi... Sosyoloji alanında bilgi üretmenin, akademyanın ve başka kurumlaşmaların, sosyolog kimliğinin çevrelendiği bir dizi "güç" alanından biri de, bu örnek dolayısıyla görülebileceği gibi, bugün bu alanın bilgisini üretenlerle bu bilginin tarihinin yazımında etkin olabilenler arasındaki mesafe ile de gündeme gelmektedir.

Bu durumun da ötesinde genel olarak böyle bir mesafenin varlığını sürdürmesi, bu toplumda sosyoloji alanında bilgi üretiminin ve sosyoloji eğitiminin bugünkü zemininin gelişme imkânlarına ve doğrultularına yön vermekte ve kendini yeniden üretmekte olan etkin eğilimlerin bu bilgi alanının tarihi içinden gelen belirlenmeleri karşısında bir "farkındalık" sorunsalının da ötesinde bir anlam taşımaktadır. Bugün sosyoloji alanında üretilen bilginin "ulusal", "yerli", "evrensel", "küresel" türünden sıfatlarla ayrıştırılmasının, bu sıfatlar temelinde farklılıkların karşılıklı olarak kodlanmasıyla yetinmenin ötesinde, eğer "toplumsal olanın bilgisini üreten bilgi alanlarından biri ve kendi üzerinde düşünümlü olabilme potansiyelini içinde taşıyan bir bilgi alanı olarak sos-

yolojinin yerselliği" türünden bir sorunlaştırmanın imkânları tartışılacaksa üzerinde durduğumuz zemini tanımanın önemi bir kez daha gündeme gelmek durumundadır.

Notlar

1. Örneğin. Ziya Gökalp'in sosyolojik düşüncesinin ulus-devletin kurucu ideolojisi ve ona eşlik eden toplum tasarımı kapsamında kapsayıcı bir çözümleme içinde değerlendirildiği önemli bir çalışma siyaset bilim alanından katkıda bulunan Taha Parla tarafından gerçekleştirilmiştir. Bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989 (Birinci Baskı); *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, E. J. Brill, Leiden, 1985.

2. Bu konuda daha önceki çalışmam için, bkz. Aynur İlyasoğlu, "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, Fasikül 69, ss. 2164- 2176. Bu alandaki çalışmalarla ilgili kaynakça için Ayşe Durakbaşa'nın bu yayında yer alan "Türkiye'de Sosyolojinin Kuruluşu ve Comte-Durkheim Geleneği" başlıklı makalesinin ekindeki bibliyografik listeye bakılabilir.

3. Pierre Bourdieu, "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World", *Telos*, sayı 81, Sonbahar 1989, s. 110.

4. Pierre Bourdieu, a.g.m., s. 110. 5. Pierre Bourdieu, a.g.m., s. 103.

6. *İstanbul Üniversitesi Açılış Dersleri 1933-34/34-35* içinde, Ahmet İhsan Ltd. Şrk. Basımevi, İstanbul, 1935.

7. *Türkiye'de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler* (Seminer), Seyfi Karabaş, Yaşar Yeşilçay (derl.), Orta Doğu Teknik Üniversitesi Türk Halkbilimi Topluluğu Yayını No: 2, Ankara, 1977 içinde, İlhan Tekeli, "Çevre Ülkelerinde Toplumsal Bilimlerin Sorunları", ss. 33-45.

8. Paul Rabinow, William Sullivan (derl.), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, (Türkçesi: Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990 içinde, Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", s.

9. H.-G. Gadamer, *a. g. m.*, s. 10. H.-G. Gadamer, *a. g. m.*, s.

11. H.-G. Gadamer, *a. g. m.*, s.

12. *Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Sosyoloji Derneği Yayınları III, Cilt 1, Ankara 1994.

13. Bkz. H. Bayram Kaçmazoğlu, "1960 Sonrasında Türkiye'de Yapılan Sosyoloji Çalışmalarına Genel Bir Bakış", *a.g.e.*

14. Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyası I*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, 1994 (Kitabın adı içeride, "*Türk Dünyası Üzerine Sınırlı Değerlendirmeler I*" olarak da geçmektedir).

15. Kurtuluş Kayalı, *a. g. e.*, s. 187.

16. Kurtuluş Kayalı, "Türk Sosyolojisinin 80'lerde Yeniden Biçimlenişi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Yüzyıl Biterken* (Ek Ciltler), Cilt 15, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996 içinde, ss. 1290-99.



Türkiye'de Sosyolojinin Kuruluşu ve Comte-Durkheim Geleneği

Ayşe Durakbaşa

Bu makalede, Türkiye'de sosyolojinin kuruluşunda resmi ideolojiyle yakın ilişkisi irdelendikten sonra, bugün için resmi ideolojiden bağımsızlaşma olanakları tartışılacaktır.

Türkiye'de sosyolojinin kurucusu olarak Ziya Gökalp bilinir; Ziya Gökalp önce 1910-11 yıllarında İttihat Terakki'nin Selanik'teki okulunda daha sonra da Darülfünun'da sosyoloji dersleri verdi. Bugün İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, Fransa'dan sonra dünyada ikinci kurulan sosyoloji bölümü olmakla övünmektedir. Gerçekten de 1917' de yayımlanan *İçtimaiyat* adlı derginin içeriğine[1] ve örneğin, Durkheim'ın Türkçe çevirilerinin (eski harflerle) yayın tarihlerine[2] bakıldığında Avrupa'daki sosyoloji düşüncesinin ülkemizde –özellikle II. Meşrutiyet ve sonrasında– yakından izlendiğini ve gerçekten de "İçtimaiyat Hareketi" niteliğinde etki yaptığını söyleyebiliriz. *İçtimaiyat* dergisinin Nisan 1917'de çıkan 1. sayısında "Mukaddime" başlıklı sunuş yazısında şöyle denilmektedir: "Son zamanlarda memleketimizde içtimai ilimler pek ziyade rağbete mazhar olmuştur. Bilhassa içtimaiyat bütün münevver zihinleri az çok işgal etmektedir. İntikal devresinde bulunan ve –her yerde söylenildiği gibi– içtimai bir buhran geçiren bir memlekette herkesi en ziyade düşündüren mesele tabiidir ki mevcut içtimai müesseselerden hangisinin tabii ve hangisinin marazi olduğunu anlamak ve lazım gelenlerin ıslah veya tadili çaresini aramaktır. Fakat bir cemiyet dahilindeki müessesatı ıslah ve tedavi etmek için bu müesseselerin mahiyetini, ne gibi kanunlara tabi bulunduğunu bilmek iktiza eder. Bacon'un alem-i tabii hakkında söylediği şey, içtimai alem hakkında da aynen kabil-i tatbiktir. İçtimai bir heyete icra-yı tesir edebilmek için bu heyetin muayyen kanunlarını ve bunun, insanların iradesiyle lalettayin değişebilecek bir makine olmadığını bilmek lazımdır. Bunu da içtimaiyat ilmi öğretir."[3]

Türkiye'de Avrupa kaynaklı pozitivist düşüncenin etkileri Tanzimat'tan itibaren görülmeye başlamıştır. *Türkiye'ye Pozitivizmin Girişi*

adlı yapıtta, Osmanlı'nın modernleşme döneminde yayımlanan Servet-i Fünun (1891-1942), İlmi-İktisat ve İçtimaiyat (1908-1910), İçtimaiyat (1917) gibi dergilerde pozitivist düşünürlerden yapılan çeviriler ve bu düşünürlerin bizdeki izleyicileri hakkında bilgi verilmektedir.[4] Şerif Mardin, Ahmet Rıza Bey'in yazılarında ve Padişaha verdiği layihalarda d'Holbach, Pierre Laffitte ve Auguste Comte'un etkilerinden söz etmektedir. Örneğin, "şey"ler arasındaki değişmez ilkeleri ortaya çıkaran tabiat kanunlarını ancak uzmanlar keşfedebileceğinden, siyasetin uzmanlara bırakılmasının gerekliliği, Comte gibi Ahmet Rıza tarafından da savunulmuştur. Ahmet Rıza'nın düşünceleri, Türkiye'de sekülerleşme ya da İslam'dan seküler bir çerçevede yararlanma konusunda da kaynak sayılabilir. Ahmet Rıza İslam dini ile pozitivizmin uzlaşabileceğini savunuyordu:

"Onlar (pozitivistler) herhangi bir teolojik dini müdafaa etmiyorlarsa da insanlığın (din adamlarının ve yardımseverlerin insanlığından çok daha yüksek tuttukları bir insanlığın) ilerlemesini muhtelif millet ve inançlardan doğan gayretlerin aynı noktaya varan bir muhassalası telakki etmektedirler."[5]

Jön Türkler'in siyasi fikirlerinde organizmacı sosyolojinin etkileri görülüyordu; özellikle Rıza Tevfik, Beşir Fuad, Abdullah Cevdet gibi tıp eğitimi almış olan Batıcı modernleşmeci aydınların düşünce dünyalarını biyolojik materyalizm ve sosyal Darwinizm biçimlendirdi.[6] Bu yaklaşımlarda din toplumsal ilerlemenin önünde engel olarak görülürken pozitif bilimlerin toplumsal olaylara uygulanması ve toplumsal sorunlara çözüm yaratması bekleniyordu. Toplumların doğal kanunlara uyarak ilerlediğini öne süren "terakki" düşüncesi, Jön Türk düşüncesinde çok temel bir öğe idi.

Hanioğlu, Jön Türkler'in düşünce dünyasında iki temel eğilimi şöyle anlatmaktadır:

"...Jön Türkler genellikle pozitivizm gibi, bireyin toplum içindeki rolünü fazla önemsemeyen kuramlara büyük ilgiler duyacaklardır; ancak bir yandan da bireyin toplumdaki gelişmeye daha çok müdahale etmesi gereği yolundaki fikirlere artan bir ilgi göstereceklerdir. Doğal olarak bu iki fikrin nasıl bağdaştırılabildiğini anlamak pek kolay değildir. Ancak, Schopenhauer'e duyulan büyük ilgi, Sabahattin Bey ve taraftarlarının 1906 tarihinden itibaren 'teşebbüs-i şahsi' fikri etrafında yoğun bir propagandaya başlamaları, Samuel Smiles'in 'self-help' düşüncesinin geniş çapta tartışılması bu konuya da değinmemizi gerektirmektedir."[7] Bugün yapılacak düşünce tarihi çalışmaları, belki de siyasi olarak geri planda kalmış olan bu düşünce damarını yeniden keşfetme-

ye yönelmelidir.

Mardin'in belirttiği gibi, Ahmet Rıza'nın gerek insan tabiatı hakkındaki olumsuz görüşleri gerekse kitlelere olan itimatsızlığı, zaten otoriter bir zemin sağlayan Comte'un felsefesini tamamıyla otoriter bir siyaset teorisine dönüştürüyordu. Ahmet Rıza'nın hocası Laffitte'in özetlediği pozitivist siyaset ilkeleri onun düşüncesini de anlamamız için kaynak oluşturabilir:

"Sosyal organizm kompleksliğini artırdıkça bütünün parçalar üzerindeki etkisinden ibaret olan devlet yönetimine daha şiddetle ihtiyaç hissedilmektedir. Her ne kadar her türlü gelişmenin koşullarından olan bireysel özgürlük birçok bakımlardan artıyorsa gene de insan gittikçe kompleksleşen, başkalarıyla olan ilişkileri çoğalan ve bu itibarla genel armoninin sağlanması için gittikçe daha kudretli bir mekanizmaya ihtiyaç gösteren kolektif organizmaya dahil olması bakımından devlet yönetimi sürecine gittikçe daha çok tabi olacaktır.

"Bundan da kamunun gün geçtikçe daha çok anlamak zorunluluğunda olduğu şu ilk ilkeyi çıkarıyoruz ki o da hükümet etmeye gittikçe ihtiyaç duyulduğudur.

"Gene aynı derecede açık olan bir ilke, hükümet etmenin, özü itibariyle yürüme kuvvetinde toplandığıdır. Yapısı itibariyle bu kuvvet, mahalli veya özel çıkarlardan kendini sıyırıp her yerde başkaldıran özel çıkarlara karşı kamu çıkarlarının galip gelmesini sağlayabilecek tek kuvvettir."[8]

Türk Milliyetçiliğinin kuramsal malzemesini organisist bir sosyoloji geleneğinden alması uygundu; çünkü sınıf, zümre çatışması olmayan organik bir toplum görüşü, bireylerin üstünde ve onları aşan üst-toplum/ulus-devlet için elzemdi. Türkiye'de Sosyoloji, Türk modernleşmesinin önemli kaynaklarından birini oluşturdu; ulus-devletin kuruluş sürecinde de resmi ideolojinin kurucu öğelerinden önemli bir bölümünü sağladı; en önemlisi, toplumun kendisini yeni bir "toplumsal bütünlük" olarak algılaması, Ziya Gökalp'in Durkheim'dan esinlenerek önerdiği "ulusal mefkûrecilik" içinde düşünebilmesi için temel referansı oluşturdu.

Durkheim'ın pozitivist sosyolojik önermeleri ile III. Cumhuriyet Fransası'nın sorunları arasında çok sıkı bir bağ olduğunu söyleyebiliriz. "Durkheim'ın merkezi sorunu düzen sorunudur: Düzeni kurmak ve idamesini sağlamak.....Pozitivist toplumbilimin asli bir görevi vardır ve bu görev bilimselliği yaymak ve topluma mal etmektir. Sosyolojinin isim babası da bunun böyle olmasını öngörmüştü: Pozitif bilimin merkezi olan üniversitenin ve daha özelde sosyolojinin ortak görevleri vardı ve

bunların yerine getirilmesi toplumsal bir zorunluluktu. Ve, nitekim, yeni laik cumhuriyetin ünlü eğitim bakanı, Jules Ferry de şöyle seslenıyordu üniversite hocalarına: 'Anarşi ve düzensizlik tohumlarını eken ütopyacılıkla mücadele edecek bilimsel teorileri geliştiriniz'. O halde sosyolojinin toplumsal, hatta dar anlamda bile siyasal bir misyonu vardı. Durkheim da bu fikri paylaşıyordu. Ona göre, toplumdaki temel sorun ve Fransa'yı sarsan sıkıntılar kolektif bilincin zaafa uğramasından ileri geliyordu. Bu nedenle, toplumun organik bir bütün oluşturduğuna dair temel görüşün öğretilmesi aciliyet kazanmıştı. Bu fikrin yeniden bilincine varılmalıydı."[9]

Durkheim, *Toplumsal İşbölümü* adlı kitabında sosyolojinin toplumsal sorunlara, özellikle de modern endüstriyel toplumun bütünleşme sorunlarına çözüm getirebilecek bir bilim olduğunu savunuyor: "Toplumsal gerçekliğin araştırılması gerektiğini ileri sürerken onu düzene sokmaktan vazgeçtiğimiz anlamı çıkarılmasın. Bu incelemelerimiz kuramsal bir yarar sağlamaktan başka bir işe yaramasaydı, bunun üzerinde bir dakika bile durmayı gereksiz görürdük. İncelemelerimizin kuramsal olması, pratik sorunlara önem vermememizden değildir. Tersine bu pratik sorunları daha iyi çözmek içindir."[10] Durkheim, Bordeaux ve Paris'te pedagoji dersleri vermiş ve kariyerinin büyük bölümünü pedagoji alanında yaptığı çalışmalara ayırmıştır. Bu derslerde, endüstri toplumunda artan işbölümü ve uzmanlaşmaya uygun bir ahlak eğitiminin gereklerini vurgulamış, kuruluş halinde olan bu yeni ahlakın meslek zümreleri ve meslek ahlakı ile biçimlenebileceğini öngörmüştü. Durkheim'ın 1887-8'de Bordeaux'da verdiği dersin konusu "Toplumsal Dayanışma" idi ve açış konferansında şunları söylemişti:

"Toplumumuz, organik bütünlüğünün yeniden bilincine varmalıdır; birey, kendisini içine alan ve içine giren o toplumsal kitlenin varlığını ve etkisini yeniden hissetmeli ve bu his onun davranışını sürekli yönlendirmelidir... (sosyoloji) sayesinde birey toplumun ne olduğunu anlayacak; toplumun bireyi nasıl tamamladığını ve yalnızca kendi güçleriyle başbaşa kaldığı zaman ne kadar ufak bir şey olduğunu kavrayacaktır. Sosyoloji, bireye imparatorluk içinde hapsolmuş küçük bir imparatorluk olmadığını, dahil olduğu organizmanın bir organı olduğunu, ve bir organ olarak layıkıyla rolünü yerine getirmenin ne kadar değerli olduğunu öğretecektir."[11] Durkheim'a göre sosyoloji, seküler ahlakın yeni toplumsal kaynaklarını arayan ve insanlar arasında modern-sanayi toplumuna uygun toplumsal bağların kurulması için bilgi üreten bir bilimdi. [12]

Benzer biçimde Gökalp'e göre "eğitim, uygulamalı sosyolojidir"; Gökalp'in de Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Maarif Vekâleti'nde ve

Eğitim Encümeni'nde çalıştığını biliyoruz. Taha Parla'nın belirttiği gibi, Gökalp, bilimsel bir disiplin olarak tanımladığı sosyolojiyi sadece toplumun bilimi değil, aynı zamanda toplum için bir bilim olarak da görmektedir: "Sosyolojinin bulguları, daha sağlıklı bir toplum oluşturmak üzere uygulamaya konabilir. Örneğin eğitimin toplumsal işlevi, bireyleri toplumsallaştırmak ve ulusal kolektif vicdanda yer alan ahlaksal ve kültürel normları içselleştirmelerini sağlamaktır. Böylece 'bireysel kişi' bir 'toplumsal kişi'ye dönüşür ve eğitim sayesinde daha zengin bir 'kişilik' kazanır."[13]

Lütfi Erişçi'nin "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası" çalışmasında da görüldüğü gibi, Türkiye'de sosyolojik düşüncenin biçimlenmesinde 1890-1940 döneminde Comte-Durkheim geleneğinin izleri, Le Play, Demolins, Descamps, Bougle, Le Bon ve Tarde gibi isimler de anıldığı halde, çok belirgindir. Özellikle liselerde ve üniversitelerde okutulmak üzere yazılan sosyoloji ders kitaplarında bu etki açıklıkla görülebilir.[14] İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün Sosyoloji Dergileri'nin 1942-66 arasındaki yayınlarıyla ilgili dizininde ise Durkheim'ın özellikle sosyolojik metod üzerine olan yapıtına atıflar, Comte, Bougle, Bouthoul, Park, Burgess, Sorokin, Vierkandt, Radcliffe-Brown, Marcel Mauss, Malinowski, Moreno, Gurvitch gibi yazarlardan çeviriler göze çarpmaktadır. Nurettin Şazi Kösemihal'in "tecrübi sosyoloji" alanındaki araştırmalara etkisi, köy monografilerinde görülmektedir; bu dönemde Hilmi Ziya Ülken'in felsefe ile sosyolojiyi yakınlaştırma çabaları sayılmazsa, genelde uygulamalı sosyoloji, sosyal psikoloji, antropoloji, mikro-sosyoloji ve sosyometri alanlarındaki yayınlar ağırlıktadır.[15]

Durkheim'ın en önemli yapıtları Türkçe'de mevcuttur, ancak Durkheim üzerine eleştirel okumalar yeterli değildir. Kösemihal'in *Durkheim Sosyolojisi* adlı kitabında şöyle denilmektedir: "Gökalp, toplumcu görüşün en aşırı bir savunucusu olarak 'Ben, sen, o yok; biz varız', 'Fert yok, cemiyet var' gibi sözleriyle Batı dünyasının 19. yüzyılın sonlarında başlayan, 20. yüzyıla kadar da uzanan en tartışmalı, en gözde konularından birini, donmuş, katılaşmış, tek yönlü bir 'dogma' olarak yurdumuza aktarmıştır. Oysa Batı dünyasında toplumcu görüşü savunan Comte, Durkheim gibi düşünürlerin karşısında, bireyci görüşü savunan Tarde, Ward gibi düşünürlerin bulunması, bu görüşlerden herhangi birinin katılaşmış bir inanç biçimini almasını önleyebiliyordu. Bizdeyse, toplumcu görüşün Gökalp gibi çok güçlü bir kimse tarafından savunulması karşısında, –Satı El Husri Beyin Gökalp'la bu konuda giriştiği bir iki polemik bir yana– bireyci görüşü savunacak herhangi bir kimsenin

bulunmaması, yurdumuzda yıllar yılı böyle topluma tapan, bireyin yaratıcılığını, hürlüğünü hiçe sayan, bireyi toplumun kulu kölesi haline sokan, acayip bir düşünüşün tutulmasına, bu düşünüşün ruhları kuvvetle sarmasına neden olmuştu."[16]

Kösemihal, Durkheim sosyolojisini tanıtan, bu yapıtına yazdığı giriş yazısında 1920'lerde Türkiye'de toplumsal bilinci vurgulayan Gökalp'in karşısında, bilincin alt katlarını, içgüdü ve sezgi dünyasını değen Mustafa Şekip Tunç'dan söz etmektedir.[17] Bizde Bergsonculuğun izlerini yeniden meydana çıkarmak, belki bu ezici toplum görüşünü sarsmak için bir kaynak olabilir.

Comte'dan yapılan çevirilerin ise bölük pörçük niteliği ve Comte'un pozitivizminin felsefi etkilerinin Türkiye'de yeterince tartışılmamış olması ilginçtir. Oysa örneğin İngiltere'de John Stuart Mill, Comte'la kıyasıya tartışmalara da girerek hem felsefi alanda hem de politik alanda kuvvetli bir entelektüel ekol oluşturmuştur.[18]

Comte'un Türkiye'de tamamıyla çevrilmiş olan tek yapıtı, "Catechisme Positiviste" adlı geç dönem yapıtlarından biridir; bu yapıt, "Pozitivizm İlmihali" adıyla 1952'de Milli Eğitim Bakanlığı'nın dünya edebiyatından yaptırdığı çeviri dizisi içinde yayımlanmıştır. Kitabın çevirmeni Peyami Erman yazdığı kapsamlı giriş yazısında Comte'un Türkiye'de özellikle meşrutiyet sonrası fikir hareketlerindeki ve içtimai ıslahatla ilgili fikirlerdeki etkilerinden söz ettikten sonra yapıtın "dini vaiz" şeklinde yazılmış olması konusunda bir çekince koymakla birlikte, bu yapıtı, "Fransız inkılabından itibaren Avrupa'da yayılan ve bu arada memleketimizde de derin izler bırakmış olan laik, liberal ve rasyonel siyaset hayatının kaynaklarından biri" olarak tanıtır.[19]

Comte'un Avrupa düşüncesinde en fazla etki yapmış olan "Pozitivist Felsefe Dersleri" adlı yapıtı ise dilimize ancak bölüm bölüm çevrilmiştir.[20] Comte'un örneğin Ahmet Rıza üzerindeki etkisini düşünürsek, Comte, Ahmet Rıza için bir entelektüel kaynak olmaktan ziyade siyasi bir öncü idi. Pozitivizmin Jön Türk zihniyeti üzerindeki etkisi ise daha çok Renan, Taine, Bougle, Boutroux gibi düşünürler aracılığı ile oldu.[21]

Türkiye'de Comte ve Durkheim'ın etkileri salt toplumun bireye göre önceliğini vurgulayan bir çerçevede okunmuştur. Belki de bu sosyoloji ekolleri karşısında güçlü psikoloji ekolleri var olmadığından, "Varlığım Türk Varlığına Armağan Olsun" pedagojik sloganı ve onun kuramsal dayanakları etkisini bugün hâlâ sürdürmektedir.

Taha Parla'nın Ziya Gökalp üzerine yaptığı kapsamlı çalışmada belirttiği gibi, Türkiye'de "milli tesanüt" ya da "nasyonal solidarizm" ve

sosyal sınıf ayrıcalıklarını örten, korporatist, "ulusal dayanışma" ya da "nasyonal solidarizm"e ilişkin ideolojik sabitler hâkim toplum görüşünü niteler.[22] Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisi olan Kemalizm de böyle bir toplum görüşüne dayanır.

"Pozitivizm İlmihali" adlı yapıtının girişinde, Comte, tüm insani kabiliyetlerin toplumsal refah ve mutluluğa katkıda bulunacağı bir *sosyokrasi* kurmayı hedeflediğini belirtiyor. "Sosyokrasi ne bir demokrasi ne de bir aristokrasidir" diyor.[23]

Nur Vergin'in belirttiği gibi ahlak, Comte ve Durkheim gibi optimist, ilerlemeci sosyologların yaklaşımında toplum için kurucu bir öneme sahipti. Comte için, toplumsal ahlak pozitivist imanın beşeriyete mal olması ile, Durkheim için ise toplumun hizmetkârı olmakla gerçekleşecekti." Ahlakı anlamak ve açıklayabilmek için Kant, Tanrı'nın varlığını ileri sürmüştü ve bu, onun için bir postüla teşkil ediyordu. Durkheim ise, bireylerden farklı, üstün ve aşkın bir toplumu postüla olarak ileri sürmektedir... 'Ahlak çıkar güdülmediği zaman, fedakârlığın var olmasıyla başlar' diyor Durkheim, 'ama fedakârlık ancak uğruna fedakârlık ettiğimiz makam biz bireylerden daha değerli ise anlamlıdır'. Bizden daha değerli bir güç ise ya Tanrı'dır ya da toplum."[24]

Türk modernleşme tarihine sosyal düşünce ve kurumlar tarihi olarak bakılırsa, Comte'vari bir birey-karşıtı, organisist bir toplum görüşünün modernleşmeci reformist düşünürlerin düşüncelerinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisinde hâkim olduğu görülür. 1930-40' larda yayımlanan sosyoloji ders kitapları, pozitivist sosyolojinin yaygınlaştırılması için çok bilinçli ve sistematik bir çabanın varlığını ve yeni bir toplum anlayışı ve kültürünün orta öğretimden üniversiteye tüm eğitim basamaklarında topluma aşılanmaya çalışıldığını gösteriyor.

Nuray Mert'in savunduğu gibi, "Sosyoloji, Cumhuriyet'in siyasi kadrolarının laikleştirme çabalarında çok önemli bir kaynak olmuştur ve adeta toplumsal evrimde geri bir aşama olarak değerlendirilen 'din'in yerini almıştır." Mert, Robert Wilson'ın "Sosyoloji, modern toplumun teolojisidir" görüşüne atıfta bulunarak, Cumhuriyet Türkiyesi'nde sosyolojinin modernleşen Türkiye toplumu için adeta "teoloji" yerine geçtiğini, en azından resmi ideolojinin oluşumunda ve modernist seçkinlerin entelektüel kimliklerinde din yerine bir öğreti olarak önemli kaynak olduğunu savunur.[25]

Pozitivist seçkinlerin özellikle 1950 sonrasında giderek perçinlenen meşruiyet krizi ise belki de dinsel bilginin kuşatıcılığı karşısında sosyolojik bilimsel bilginin seçkinciliği ve "gündelik hayatın efsununu" yakalayamamış olmasından kaynaklanıyordu. Şerif Mardin'in belirttiği

gibi, Kemalist modernleşme programında, gündelik hayatın düzenlenmesine ilişkin bir boşluk vardı. Kemalist sembollerde kimlik katmanlarına içkin hale gelecek "duyumsal unsur" yetersizdi. "Kemalizm, Türklerin ferdi kimliklerini oluşturmada İslamın oynadığı rolü anlamamıştı. Her şeye rağmen, İslamın, kişinin bu dünyadaki varlığına, onun asli ontolojik güvensizliğine seslenen, kendisinin psikolojik dürtülere tutunmasını sağlayan bir yönü olagelmişti... Modern Türkiye'de İslam'ın dirilişi, bir yönü şahsi düzeyde oluşturulmuş, bir parçası İslam'ın tüm görkemini geri getirme teşebbüsü ile ilgili ve diğer bir cephesi de siyasi olan oldukça karmaşık bir oluşumdur. Ne yazık ki, Kemalizm'in inceden inceye işlenmesinde böyle önemli bir rol oynayan pozitivizm, Türkçe versiyonunda, Auguste Comte'un şu uyarısını aklına getirmeyi yeğlememiştir: 'L'humanité se substitue définitivement à Dieu, sans oublier jamais ses services provisoires' (İnsanlık, geçici hizmetlerini asla unutmaksızın nihai olarak Tanrı'nın yerine geçiyor.)"[26]

Nilüfer Göle'nin belirttiği gibi Türkiye'de modernleşme projesinin yürütücüsü olan pozitivist seçkinlerin zihniyet dünyasını belirlemede, toplumsal sorunların çözümlenmesi için sanayi toplumuna uygun bir sosyal yapının oluşturulmasına yönelik bir sosyoloji anlayışı, bir tür sosyal mühendislik ideolojisi etkili oldu. Göle'ye göre, "Türk modernleşmeci seçkininin kapitalizme karşı olumsuz duygular beslemesini – piyasa ekonomisi ve özel mülkiyet ile özdeşleştiği ölçüde– periferinin güçlenmesine, toplumun özerklik kazanmasına 'kuşkulu bakışında' arayabiliriz. Periferinin, toplumun güçlenmesini beraberinde getirecek kapitalizm yerine sanayi uygarlığının değerleri Türk modelinde kolaylıkla meşruiyet kazanmıştır... Türk modernleşme modelinin anti-kapitalist ancak rasyonalist geleneği mühendisleri kolaylıkla gündeme getirmiştir. Gerek sol hareketler içinde yer alan mühendisler için, gerek İslamcı hareketler içinde yer alan mühendisler için sanayileşme mitosu ve kapitalizm eleştirisi çok belirgin bir şekilde ortak noktalarıdır." Göle, gerek sol gerekse sağ ideolojilerin biçimlenmesinde mühendislik ideolojilerinin rolünden söz etmektedir.[27]

Göle, 1983 sonrasında pozitivist seçkinlerin meşruiyet kaynaklarının sorgulandığını, toplumsal alanın özerklik ve hâkimiyet kazandığını ve bunun Türkiye'de sosyoloji yapmak için bir olanak olduğunu savunmaktadır; ancak yine de ihtiyatla, toplumsal hareketler içindeki totaliter eğilimlere ve "mazlum kimliği, düşman korkusu, kendi içine kapanma" duygusu ile nitelediği, "üçüncü dünyalı olma kompleksi"ne de dikkat çekmektedir.[28]

1980 sonrası Türkiye'de ideoloji ve kültür üzerine değerlendirme

yapanların çoğu, neo-liberal ideolojinin gerek sol gerek sağ içinde artan etkisinden söz etmektedirler. Bu dönemde, "Batı dünyasında gerek yeni muhafazakârlık söyleminin Aydınlanma'yı itibardan düşürmesi gerekse düşünce yelpazesinin her köşesinde geliştirilen çok boyutlu modernizm eleştirileri; Türkiye'de sağ kaynaklı modernizm eleştirisini 'arkaik' ve 'geri' bir tutum sayılmaktan çıkarttı."[29] 1990 sonrasında postmodern literatürün temel teorik metinlerinin Türkçeye çevirisi, özellikle İslamcı entelektüellerin modernizm eleştirisi için meşru bir çerçeve sağladı.

Doğan Ergun'un "Türk Bireyi Kuramına Giriş" (1991) adlı, "Türk Kültürünün Olanakları" alt başlığı ile yayımlanan yapıtı, yazarın 1980 sonrası "liberal" siyaset kültürüne tepkisini dile getiriyor. Bu yapıt, Batı kaynaklı teorilerin Türk toplumuna uygulanabilirliğini sorgulayan "yerli" sosyoloji arayışlarına bir örnek sayılabilir.[30]

Yakın Ertürk ise modernleşme eleştirilerinin ideolojik uzantılarını tartışmaya açmaktadır. Ertürk, Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişimini irdelediği yazısında[31] ve I. Sosyoloji Kongresi'nde sunduğu tebliğinde evrensel toplum kategorilerinin postmodern yaklaşımlarda eleştirilmesini ve 1980 sonrasında göreliliğe, çok kültürlülüğe ve İslam sosyolojine yapılan vurguyu azgelişmiş toplumlar için yeni bir tuzak olarak niteler; bu toplumların kendi kültürlerine karşı eleştirel bir mesafe almaları bu yeni toplum teorileri tarafından özendirilmemekte hatta yerli kültürler yüceltilmektedir.[32]

*

St. Simon, Comte ve Durkheim düşüncesi Avrupa'da 18. yüzyıl bireyciliğine karşı 19. yüzyıldaki tepkiyi, özellikle de 1789 devriminden sonra Fransa'da yaşanan kaosa tepkiyi gösterir. Türkiye'de ise böyle bir bireyci düşünce geleneği, sosyolojist tezlerin karşısında psikolojist tezlerin tartışıldığı bir düşünce ortamı yeterince yeşermemiştir. Benim görüşüme göre, 1983 sonrasında gelişen liberal ideoloji ise böyle bir düşünce geleneğinden mahrum olduğumuzdan toplumsal çözülmede artırıcı bir rol oynamıştır. Bugün en çok toplumsal değerlerdeki çürümeden yakınıyoruz; bireyler arası ilişkileri düzenleyen cemaatçi yapılar da cemiyetçi yapılar da iflas halindedir. Bu koşullarda toplumbilim, yekpare bir Batı karşısında yekpare bir Doğu tasarlayan özcü bir yaklaşım yerine görgül olarak bu toplumda her gün yaşanan "sosyallikleri" incelemelidir; toplumsal yaşamın sürekliliğini sağlayan ilişki biçimlerine, yaşantılara ve "toplumsal"ın olanaklarına karşı duyarlı olmalıdır.

Sosyoloji, Resmi İdeolojiden Bağımsızlaşabilir mi?

Bourdieu, "Sosyoloji" biliminin bir avantajı olduğunu söyler. Sosyoloji kendi üzerine düşünmenin araçlarına sahiptir; kurumsal yapılanmaları, sosyoloji alanında etkileşim araçlarını, iktidar ilişkilerini, bilginin oluşturulma, yayılma süreçlerini eleştirel olarak değerlendirebilir, alternatif yapılanmalar yaratabilir. Bourdieu, Weber'in savaşla ilgili dönüşümlerde savaş teknolojisinden daha çok savaşçıların sosyal organizasyonundaki yeniliklere yaptığı vurguya gönderme yaparak benzer bir şekilde sosyologların bilginin oluşumunun sosyal organizasyonuna eleştirel olarak yaklaşıp bilginin oluşum, dolaşım, iletişim örgütlenmesinde yeniliklerle dönüşüm sağlanabileceğini vurgular.[33] Bourdieu'nün sosyal bilimin kendi içine kapanmış uzmanlık alanlarını açmak için önerisi budur.

Sosyoloji yeni toplumsal dünyalar yaratma gücüne sahiptir, çünkü sosyal dünyanın temsillerini yaratır; sosyologlar farkında olmadan toplumsal dünyanın vizyonu (toplumsal bütünlüğün kurgulanması) ve bölümlenmesi için meşru ilkeleri belirlemeye katkıda bulunurlar, bununla ilgili simgesel savaşlarda pozisyon alırlar.[34] Bourdieu, sosyoloji'nin bilimsel pratiği engelleyen sosyal, politik kısıtlamaların farkına varabileceğini savunur. Bunun için sosyolojik kavramlar ve analiz tarzları ile dünyevi/toplumsal güç arasındaki ilişkileri düşünmek zorundayızdır.[35] Halihazırda var olan sosyolojik 'kurumsallaşmaları", bu disiplinin yerleşik pratiğindeki global ve ülkesel kriterleri gözden geçirmek de bunun bir parçasıdır.

Ben bunu şöyle anlıyorum: Sosyologların toplumsal dünyayı tahayyül etmedeki rollerini yeniden değerlendirmeliyiz.

Bourdieu ayrıca çeviriler, kitap eleştirileri, yabancı yazarların yazdığı önsözler, sunuş yazıları ile fikir aktarmacılığının entelektüel hiyerarşileri yıkmada önemli silahlar olduğunu ve çoğu kez bunun yeni bir entelektüel konuma sembolik kapital sağlayan, meşruiyet alanı kuran bir işlev kazanarak fikirlerin uluslararası dolaşımında önemli çarpıtmalara yol açtığını vurguluyor.

Sosyoloji alanının işleyişinin, bu alanda işleyen sosyal mekanizmaların rasyonel bilgisini oluşturmalıyız; çatışan sosyoloji ekollerinin ve farklı bakış açılarının farklılıklarının toplumsal dayanaklarını açığa çıkarmalıyız; ancak böyle bir tartışma düzeninde "paralel monologlar" yerine "işleyen bir konsensüs" değil de "dissensüs" gerçekleştirilebilir;

ya da hakiki bir karşılaşma.[36]

Bourdieu sosyolojinin sosyolojisini yapmayı, sosyologların kendi bilimsel önkabulleri, eğilimleri, bu alandaki kişisel yatırımları, ilgileri ve hatta en arı teorik seçimleri üzerine sorgulayıcı düşünmeyi, sosyolojik epistemolojinin ve her türlü sosyoloji pratiğinin temel gerekliliği olarak savunuyor. Ancak bu yolla sosyal bilim evreninde rasyonel iletişimin normlarını geçerli kılabileceğimizi ve hem sosyal bilim alanında hem de sosyal dünyada "sembolik şiddet" i geriletebileceğimizi savunuyor.[37]

Türkiye'de Sosyolojinin Olanakları

13 Mayıs 1993 tarihinde Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün düzenlediği "Sanat Üniversitesinde Sosyoloji Eğitimi" konulu panelde, "Sosyoloji Disiplininin Sınırları ve İnterdisipliner Yaklaşım" başlıklı konuşmamda sosyoloji disiplininin sınırlarından ve sanat üniversitesinde sosyolojinin sanatla girebileceği diyaloğun olanaklarından söz etmiştim. Sosyolojinin araştırma nesnesini kurma yolunda birbiriyle çatışan epistemolojik ve metodolojik yaklaşımlar olsa da her bilgi alanı gibi iki yüzyıllık sosyolojik düşünce geleneği içinde kendine özgü bilgi üretme tarzları oluşmuştur. Örneğin, Durkheim'ın metodolojik ilkelerinin hâlâ sosyal bilim pratiğinde önemli olduğunu, öğrencilere öncelikle "Toplumsal olgulara nesneler gibi yaklaşmanın" ne demek olduğunu öğretmemiz gerektiğini düşünüyorum. Toplumsal ilişki ağlarının ürünleri olan oluşumlar, bizim gözlem ve bilgi nesnemiz haline nasıl getirilebilirler? Bütün bilgi üretme edimleri bir dönüştürme ve eksiltme, anlamları sınırlandırma değil midir? Sosyal bilimlerin gelişme serüveni içinde sosyal felsefeden kopuşunun önemli olduğunu ve bu kopuşun olumlu ürünlerinin Türkiye'de henüz tam anlamıyla gerçekleşmediğini düşünüyorum. Ben disiplinlerarasılıktan şunu anlıyorum: Farklı düşünce ve edim alanlarının birbirinin içine geçmesi yerine, birbiriyle konuşma alanlarının araştırılması ve yaratılması. Bu yaklaşım, Türkiye gibi bilgi üretiminde denetlemenin işlemediği ve herkesin kendi başına buyruk meşruiyet alanları yarattığı bir evrende daha verimli olacaktır diye düşünüyorum. Biz sosyologlar, toplumsal olaylar arasındaki bağlantıları, düzenlilikleri keşfetmeyi, yapılardan söz etmeyi severiz; içinde yaşadığımız ilişkileri böyle "nesnel" bir dille anlatmak bize garip bir haz verir. Gündelik hayatın anlamlandırılmasında diğer insanlara göre daha avantajlı olduğumuzu hissederiz adeta; çünkü kendi kendimizi sıradanlaştırabilir, objeleştirebiliriz; ya da gündelik hayatın

akışına karşı bir dil olanağı sunar bize sosyoloji. Yine de her bilim insanı, kendi bilgi üretim sahasının sınırlarını tanıma konusunda içtenlikli ve alçakgönüllü olmalıdır. Yapıların, kurumların, eylem tipolojilerinin, kimlik tanımlarının yakalayamadığı bir akış, Victor Turner'ın deyimiyle "*communitas*" ya da toplumsal belirsizlik anları ancak belki sanatla, edebiyatla yakalanabilir.

Sosyoloji disiplininin sınırlarının yanı sıra, Türkiye'de sosyolojinin kendine özgü sorunları da vardır. Bunlardan bir kısmı çevre ülke olmasından, bilgi üretiminin merkez tarafından belirlenmesinden teorinin alımlayıcı ucunda olmasından ileri gelmektedir. Ayrıca sosyoloji modern toplumun bilimidir, Batı merkezlidir ve modernleşme sürecinde Türkiye'de taraflı bir katalizör olmuştur. Sosyoloji, siyasetle yakından ilişkilidir; sosyolojiyi bu ilişkiden arındırmaktan ziyade ilişkinin tarihsel olarak aldığı biçimleri çözümleyebilmek gerekir. Sosyoloji, öznel deneyimlerin ve konumların nesnel bilgisini üretebilecek araçlara sahip olduğundan eleştirel bir bilimdir ve yeni toplumsal ilişki biçimlerini düşlemimizde yaratmamıza olanak verir. Pierre Bourdieu'nün önerdiği gibi sosyoloji kendi pratikleri hakkında sosyolojik çözümleme yapabilir ve bu pratikleri dönüştürmek için bilim cemaatleri adına alternatif örgütlenme modelleri önerebilir.

Türkiye'de sosyoloji üzerinde uzun süre Amerikan sosyolojisinin, Amerikan sosyolojisi içinde de Chicago Ekolü ve yapısal-işlevselci ekollerin etkisi özellikle modernleşme kuramları ve bu kuramsal çerçevelerde yapılan araştırmalarda gözlendi. 1960'lı ve 70'li yıllardaki Marksist kuramın kavramlarıyla yapılan toplumsal yapı tartışmaları 1980 sonrasında etkisini yitirdi ve sosyolojik kuram alanında postmodernist yaklaşımlar "moda" oldu. Çeviri alanında yayın dünyasında olağanüstü hızlı gelişmelere karşın çeviri yapıtların toplumsal düşünce dünyamızda tartışılmasının çok eksik kaldığını düşünüyorum. Postmodernist diye nitelenen Baudrillard, Lyotard, Jameson, Derrida gibi düşünürlerin yapıtları içinde yer aldıkları Batı düşünce dünyası ve toplumsal uzayından soyutlanarak Türkiye'ye ulaştıklarından genellikle düşüncelerinin tekabül ettiği tartışmalar olmaksızın salt jargon olarak bize ulaşıyorlar. Belki burada yayınevleri şöyle bir yayın siyaseti benimseyebilirler: Her yapıtın başına en makbulü yapıtın çevirmeni tarafından, değilse o yapıtı ve yapıtın yazarını değerlendirebilecek bir yerli yazar tarafından yazılmış bir giriş yazısı koymak.

Ayrıca yapılan çevirilerin dili çoğu kez okunamayacak kadar kötü oluyor. Çevirmenlerin kendi aralarında birtakım ölçütler oluşturmaları, bir tür serbest denetleme mekanizmasının işlemesi gerekiyor.

Toplumbilimler alanında dil sorunumuz var, düşüncelerimizi Türkçe ifade etmeyi bilmiyoruz. Nitekim Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu'nda bazı öğretim üyeleri sunuşlarını yaparken bunu yaşadılar. Türkçe konuşma, tartışma alanları yaratmak zorunda olduğumuzu düşünüyorum. Yabancı dille eğitim yapan üniversite furyası nedeniyle bu olanak üniversitenin içinde yaratılamaz hale geliyor. Dergiler bunun çok iyi bir aracı olabilir, bir de esnek tartışma platformları, çalışma grupları, atölye toplantıları ile düşünme ve düşüncelerimizi karşılaştırma pratikleri yapabiliriz. Önce paralel monologlar ve iktidar adacıklarına sığınmak yerine konuşmayı istemek gerekiyor. Ben sosyolojik kavramlarla, tükeniş ve sonlardan değil, insan ilişkilerinin olanaklarından söz etmek istiyorum. Kadın çalışmaları ya da feminist çalışmalar alanının getirdiği yeni bakışlar, "sosyoloji"yi olduğu kadar "toplum"a bakışımızı da değiştiriyor; "toplumsal alan"ın değerini ve kadınların toplumsal ilişkileri kurmak ve sürdürmedeki rollerini vurgulayan feministler, aynı zamanda, teknisist, yarışmacı, bireyci, yararcı, kapitalist kültürün karşısında bir "karşı-kültür"ün de olanaklarını gündeme getiriyorlar.

Notlar

1. 1917'de kısa bir yayın hayatından sonra kapanan İçtimaiyat Mecmuası'nın (Sayı 1-6) İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Araştırma Merkezi tarafından yeni harflerle yeni basımı yapılmıştır. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1997. Bu sayılar incelendiğinde Durkheim'ın Türkiye'deki sosyolojik düşünce üzerindeki etkisi açıkça görülebilir. Durkheim'dan "Fücurun Nehyi ve Menşeleri" konulu bir dizi çevirinin ("La prohibition de l'inceste et ses origines", *L'Année Sociologique*, 1896-97, 1. cilt), yanı sıra "Ondokuzuncu Asırda Fransa'da İçtimaiyat" konulu bir dizi çeviri bu sayılarda yer almıştır. Ayrıca Durkheim'ın Sorbonne'daki ilk pedagoji dersinin de çevirisi, "İlm-i Terbiye ve İçtimaiyat" adıyla yayımlanmıştır. Derginin daimi yazarları olan Ziya Gökalp, Necmettin Sadık ve Ahmed Emin'in "İçtimaiyat ilmini" tanıtan yazılarında ise doğrudan Durkheim'ın etkisi görülür.

2. Durkheim'dan ilk çevirilerle ilgili bilgileri Kösemihal'in *Durkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir Deneme* adlı yapıtından öğreniyoruz (Kösemihal, 1971: 28). Buna göre:

1) Toplumsal İşbölümü Üzerine (*De la division du travail social*, 1893) *İçtimai Taksimi Amal* adı ile eski harflerle 1924 yılında yayımlanmış. Çevirmeni Hukuk Medresesi Esasiye Muallimi Mithat.

2) Sosyoloji Yönteminin Kuralları (*Les règles de la méthode sociologique*, 1895) Selmin Siber tarafından çevrilmiş.

Bu yapıt *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları* adıyla 1985'te Bilim/Felsefe/Sanat yayınlarından çıktı. Fransızca çeviriyi yapan Cemal Bali Akal'ın "Durkheim Düşüncesi Üstüne", hayli kapsamlı ve eleştirel nitelikte bir de önsözü bulunuyor.

Aynı kitap, Ötüken Yayınevi tarafından da yayımlandı.

3) İntihar (*Le suicide*, 1897). *Felsefe ve İçtimaiyat* mecmuasında bir özeti yayımlanmış, 1927.

İntihar-Toplumbilimsel Bir İnceleme adıyla yeni harflerle Türk Tarih Kurumu Basımevi tarafından basıldı. Çevirmeni Özer Ozankaya.

4) Din Hayatının İlkel Biçimleri (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) Hüseyin Cahit tarafından çevrilmiş, birinci cildi 1923, ikinci cildi 1924'te eski harflerle yayımlanmıştır.

5) Eğitim ve Sosyoloji –1922'de Paul Fauconnet tarafından basılan kitabın Türkçe çevirisi İbrahim Memduh Seydol tarafından yapılmış ve 1950'de yayımlanmış.

6) Ahlak Eğitimi (*Education Morale*, 1925) Hüseyin Cahit tarafından Türkçe'ye çevirilmiş ve eski harflerle 1927'de basılmıştır.

7) *Leçons de Sociologie* 1950 yılında ilk defa İstanbul'da Fransızca olarak basılmıştır. Hüseyin Nail Kubalı'nın bir önsözü vardır.

3. *İçtimaiyat*, sayı 1, 1917, yeni basım 1997, s. 2.

4. Korlaelçi, 1986.

5. Alıntılayan Mardin, 1983: 137.

6. Hanioğlu, 1982, Mardin, 1983.

7. Hanioğlu, 1985: 53.

8. Alıntılayan Mardin, 1983:155-56.

9. Vergin, "Pozitivist Optimizm ve Sosyolojinin Doğuşu". *Toplum ve Bilim*, 43/44, 1989, s.115

10. Aktaran Kösemihal, 1971: 208-209.

11. "Cours de science sociale: leçon d'ouverture", *Revue Internationale de l'Enseignment*, xv, ss. 23-48; aktaran Lukes, 1988: 102.

12. Steven Lukes, "The Theory and Practice of Education", *Emile Durkheim-His Life and Work: A Historical and Critical Study*, s. 109

13. Parla, 1989:63.

14. Erişçi, burada 1924 tarihli lise müfredat programını vermektedir ve 1935 tarihinde lise filozofi programı kılavuzundan sosyoloji okutmanın "erge"sini aktarmaktadır:

"1. Gençleri sosyal vakalar üzerinde düşündürmeğe ve bunlar arasında ilgileri araştırmağa alıştırmak.

"2. Gençleri Türk devriminin amaç bildiği ideallerin fikri temellerini kavrıyacak hale getirmek ve böylece Türk sosyetesinin gelişmesine yarayacak işler yapacak yurttaşlar yetiştirmek." Bunun için öğretmenin göz önünde bulunduracağı noktalardan birincisi ise şudur:

"İktisadi teşekküller söylenirken bu teşekküllerden sendikaların bazı memleketlerde sınıf mücadelesi vasıtası olarak kullanılmasındaki zarar ortaya konacak ve Türk Cumhuriyeti'nin ferdi ve içtimai hayatı için iş bölümü bakımından türlü iş adamlarına ayrılmış bir sosyete olduğu belirtilecek; Dünya Harbinden sonra sendikaları mücadele vasıtası olarak kullanmadan doğan ihtilal ve anarşiler üzerinde durularak Türkiye Cumhuriyeti'nin bu prensibindeki doğruluk talebenin zihninde aydınlatılacaktır (Parti programının 5. maddesinin c fıkrası). Alıntılayan Lütfi Erişçi, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası", *Sosyoloji Dergisi*, cilt 1, sayı 1, 1941-42, s. 168-169.

15. Ömer Bozkurt, "*Sosyoloji Dergisi* Dizini, sayı 1-20, (1942-1966)", *Sosyoloji Dergisi*, sayı 21-22, 1967-68, ss.267-283.

16. Kösemihal, 1971: 8. 17. Köscmihal, 1971: 9.

18. John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*, Trubner, Londra, 1904.

19. Comte, 1952: XXXV.

20. Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri*'nden bazı bölümler Ümit Meriç tarafından çevrilmiş. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, sayı 19-20, 1964-66. Ayrıca bkz. Comte, *Pozitivizmin İlmihali*, çeviri Peyami Erman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1952. Bkz. Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *A. Comte ve A. Rıza*, Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği Yayınları, no.40, 1962.

21. Korlaelçi, 1986; Mardin, 1983; Ülken, 1966.

22. Parla, 1989. 23. Comte, 1952: XLII. 24. Vergin, 1989:121.

25. Nuray Mert, "Laik Cumhuriyetin Resmi Bilimi: Sosyoloji", *Dergâh*, 1995: 18.

26. A. Comte, *Catéchisme Positiviste*, 2. basım, Paris, 1874, s. 378; aktaran Ş. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yay., 1991, ss. 79-80.)

27. Göle, "Türk Toplumu ve Pozitivisit Elit'in Etkinliği". *Sosyoloji Konuşmaları*, der. Sadettin Elibol, Ecem Yayıncılık, Ankara, 1991: 16.

28. Göle, 1991: 21.

29. Tanıl Bora,"80'lerde Sağ Entelijensiyanın Gelişimi", *Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 11, 1995: 88.

30. Ergun, 1991.

31. Yakın Ertürk, "Trends in the Development of Sociology in Turkey", *Human Sciences*, cilt 9, sayı 2, Ankara, 1990.

32. Yakın Ertürk, "Evrenselcilikten Göreliliğe: Geri Kalmışlığın Yeni Tuzağı", *Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Sosyoloji Derneği, Ankara, 1994, ss. 448-454.

33. Bourdieu, Pierre, "Epilogue: On the Possibility of a Field of World Sociology", *Social Theory for a Changing Society*, derl. P. Bourdieu, James, S. Coleman, Westview Press, 1991: 374.

34. *A.g.e.*, s. 375. 35. *A.g.e.*, s. 377.

36. *A.g.e.*, s. 384. 37. *A.g.e.*, ss. 385-86.

Kaynaklar

Kitaplar:

Atauz, Sevil (der.), *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara, 1986.

Cangızbay, Kadir, *Sosyolojik Praksis*, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.

____ *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, Öteki Yayınevi, Ankara, 1996.

Comte, Auguste. *Pozitivizmin İlmihali*, çev. Peyami Erman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1952.

Coşkun, İsmail (der.). *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, Bağlam Yay., İstanbul, 1991.

Çelebi, Nilgün ve Tezcan, Mahmut (derl.), *Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Etkileri*, Unesco Türkiye Milli Komisyonu Yay., Ankara, 1993.

Elibol, Sadettin, *Sosyoloji Konuşmaları*, Ecem Yayıncılık, Ankara, 1991.

Ergun, Doğan, *Türk Bireyi Kuramına Giriş-Türk Kültürünün Olanakları*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1990.

Ergun, Doğan, *Sosyoloji ve Eğitim-Türkiye'de Eğitimin Niteliği Nedir ve Nasıl Ol-*

malıdır?, V Yay., Ankara, 1987.
Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *A. Comte ve A. Rıza*, Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği Yay., no. 40, 1962.
Fişek, Nusret (der.), *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, Hacettepe Nüfus Etüdleri Enstitüsü ve Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1971.
Göle, Nilüfer, *Mühendisler ve İdeoloji*, çev. Eli Levi, İletişim Yay., İstanbul, 1986.
Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, Metis Yay., İstanbul, 1996.
Hanioğlu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet Bey ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1982.
____ *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İletişim Yay., İstanbul, 1985.
Kasapoğlu, Aytül, *Yüksek Öğretimde Sosyoloji Eğitiminin Sorunları*, Ankara, 1991.
Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyası Üzerine Sınırlı Değerlendirmeler I*, Ayyıldız Yay., Ankara, 1994.
Kongar, Emre, *Türk Toplumbilimcileri I-II*. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, 1988.
Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yay., İstanbul, 1986.
Kösemihal, N.Ş., *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971.
Lordoğlu, Kuvvet, *İnsan, Toplum, Bilim-4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri*, Kavram Yay., İstanbul, 1996.
Lukes, Steven, *Emile Durkheim-His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Penguin Books, Londra, 1988.
Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yay., İstanbul, 1983.
____ *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul, 1991.
Mill, John Stuart, *Auguste Comte and Positivism*, Trubner, Londra, 1904.
Sezer, Baykan, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1988.
Sosyoloji Derneği (der.), *Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyololojik Gelişmeler, I-II*, Sosyoloji Derneği Yay., Ankara, 1994.
Tezcan, Mahmut, *Türk Sosyoloji Bibliyografisi: 1928-68*, Ankara, 1969.
Tuna, Korkut; Coşkun, İsmail; Tüfekçioğlu, Hayati, *Türkiye'de Sosyolojinin 75. Yılı 1914-1989*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, 1989.
Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 1966.

Makaleler:

Akşit, Bahattin, "Türkiye'de Sosyoloji Araştırmaları: Bölmelenmişlikten Farklılaşma ve Çeşitlenmeye", *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986, ss. 195-232.
Ayvazoğlu, Beşir, "1980 Sonrasında Kültüre Farklı Bir Bakış", *Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 13, ss. 831-37.
Belge, Murat, "Yeni İnsan, Yeni Kültür", *Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 13, ss. 825-30.
Bora, Tanıl, "80'lerde Sağ Entelijensiyanın Gelişimi", *Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 11, ss. 88-91.
Bourdieu, Pierre, "Epilogue: On the Possibility of a Field of World Sociology", *Social Theory for a Changing Society*, P. Bourdieu, James, S. Coleman (derl.), Westview Press, 1991.

Bozkurt, Ömer, "*Sosyoloji Dergisi* Dizini, sayı 1-20, (1942-1966)", *Sosyoloji Dergisi*, sayı 21-22, 1967-68, ss. 267-283.

Bulaç, Ali, "Yeni Bir Önderlik Profili: Aydın-Ulema", *Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 11, ss. 92-9.

Çelebi, Nilgün, "Sosyoloji: Geçmişten Geleceğe", *Milli Kültür*, sayı 83, Nisan 1991.

Çubukçu, Aydın, "12 Eylül'ün Kültür Politikası ve Sonuçları", *Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 13, ss. 838-40.

Defter ve *Toplum ve Bilim* Dergileri Ortak Çalışma Grubu, "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" Sempozyumu, 26-28 Şubat 1998, İTÜ Maçka Sosyal Tesisleri, İstanbul.

"Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Tartışma Tutanakları I", *Defter*, sayı 30, Bahar 1997, ss. 170-182.

Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Komisyonu, "Sosyal Bilimlerde Alternatif Bir Paradigma Gerekli mi, Mümkün mü?" *Defter*, sayı 31, Sonbahar 1997, ss. 142-181.

"Sosyal Bilimleri Açın! Ankara Tartışma Toplantısı", *Defter*, sayı 31, Sonbahar, 1997, ss. 182-208.

Durakbaşa, Ayşe, "Sosyoloji: Ulus-Devlet Bilimi mi?", *Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Sosyoloji Derneği Yay., Ankara, 1994, ss. 114-120.

"Klasik Teoriler Feminizmle Karşılaşıyor: Comte'un *Pozitivizmin İlmihali* Kitabı Üzerine Feminist Okuma Denemesi", *Toplum ve Bilim*, Ocak, 1998.

Erişçi, Lütfi, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası", *Sosyoloji Dergisi*, cilt 1, sayı 1, 1941-42, ss. 158-169.

Ergun, Doğan, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji ve Gelişmesi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 8, ss. 2160-2164.

Ertürk, Yakın, "Trends in the Development of Sociology in Turkey". *Human Sciences*, cilt 9, sayı 2, Ankara, 1990.

Ertürk, Yakın, "Evrenselcilikten Göreliliğe: Geri Kalmışlığın Yeni Tuzağı", *Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Sosyoloji Derneği, Ankara, 1994, ss. 448-454.

Göle, Nilüfer, "Türk Toplumu ve Pozitivist Elit'in Etkinliği", *Sosyoloji Konuşmaları*, Sadettin Elibol (der.), Ecem Yayıncılık, Ankara, 1991, ss. 11-25.

Göle, Nilüfer, "Batı-dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", *doğu batı düşünce dergisi*, yıl 1, sayı 2, 1998, Felsefe Sanat ve Kültür Derneği, Ankara.

Günal, Asena, " 'Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek' Sempozyumu Üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı 76, Bahar 1998, ss. 269-273.

İlyasoğlu, Aynur, "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 8, ss. 2164-2174.

Kaçmazoğlu, H. Bayram, "Türk Sosyolojisinin Bugünkü Durumu Üzerine", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İ. Coşkun (der.), 1991, ss. 145-150.

Kaçmazoğlu, H. Bayram, "1940-50 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi", *Sosyoloji Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1990-91, 3. dizi, 2. sayı, ss. 1-49.

Kaçmazoğlu, H. Bayram, "Türkiye'de Sosyoloji Çalışmaları: 1950-60 Dönemi", *Sosyoloji Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1997, 3. dizi, 4. sayı, ss. 131-190.

Kasapoğlu, Aytül, "Türk Üniversitelerinde Sosyoloji Eğitiminin Bazı Sorunları",

75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji, İ. Coşkun (der.), 1991, ss. 201-218.

Kayalı, Kurtuluş, "Türk Sosyolojisinin 80'lerde Yeniden Biçimlenişi", *Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 15, ss. 1290-1300.

Kıray, Mübeccel, "Sosyal Değişme ve Sosyal Bilimler", *Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişimi*, Hacettepe Üniv. Yay., Ankara, 1971.

Kıray, Mübeccel, "Teaching in Developing Countries: The Case of Turkey", *International Social Science Journal*, XXXI, sayı 1, 1979.

Laçiner, Ömer, "Sol Entelijensiyanın Krizi", *Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 11, ss. 97-102.

Levend, Agâh S., "Türk Sosyolojisine Bir Bakış", *Türk Dili*, cilt XIII, sayı 151, Nisan 1964.

Lukes, Steven, "The Theory and Practice of Education", *Emile Durkheim-His Life and Work: A Historical and Critical Study*, 1988.

Mardin, Şerif, "Some Aspects of Middle Eastern Sociology" (İskenderiye, 1974), konferans tebliği (çoğaltma).

Mert, Nuray, "Laik Cumhuriyetin Resmi Bilimi: Sosyoloji", *Dergâh*, 1995, ss. 17-18.

Oktay, Ahmet, "80'lerde Türkiye'de Kültürel Değişim", *Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 13, ss. 822-25.

Özdalga, Elizabeth, "On Being a Sociologist in Turkey Today", çev. Ahmet Çiğdem, *Toplum ve Bilim*, sayı 48/49, Kış-Bahar, 1990.

Özlem, Doğan, "Doğa Bilimleri-Sosyal Bilimler Ayrımı Üstüne", *Toplum ve Bilim*, sayı 76, Bahar 1998, ss. 7-40.

Sezer, Baykan, "Türk Sosyologları ve Eserleri I", *Sosyoloji Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1988-89, dizi 3, sayı 1, ss. 1-97.

Sezer, Baykan, "Türk Sosyolojisinin Önündeki Sorunlar", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İ. Coşkun (der.), 1991, ss. 7-12.

Sezer, Baykan, "Batı Sosyolojisinin Doğu Toplumlarına Yaklaşımı", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İ. Coşkun (der.), 1991, ss. 39-47.

Tuna, Korkut, "Türk Sosyolojisinin Batı Sosyolojisi ile İlişkisi ve Sonuçları", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İ. Coşkun (der.), 1991, ss. 29-38.

Turner, Bryan S., "Research Note–From Orientalism to Global Sociology", *Sociology*, cilt 23, sayı 4, Kasım 1989, ss. 629-638.

Tüfekçioğlu, Hayati, "Türkiye'de Sosyolojinin İşlevi", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İ. Coşkun (der.), 1991, ss. 139-150.

Vergin, Nur, "Pozitivist Optimizm ve Sosyolojinin Doğuşu", *Toplum ve Bilim*, 43/44, 1989, ss. 111-122.

—



Felsefe Tarihi ve Dine Bakışta Ussal Kurgulama

Adnan Ekşigil

Bilindiği gibi, Türkiye'de felsefenin geçmişi çok gerilere gitmez. Tabii burada İslam tasavvufuyla yoğrulmuş, medreselerde öğretilen felsefeyi değil, Batılı anlamdaki ve Batı'dan gelen felsefeyi kastediyorum. Bu felsefenin geçmişi, çok zorlanırsa, Tanzimat'a kadar götürülebilir belki. Fakat asıl kıpırtılar I. Meşrutiyet'ten sonradır. Felsefe Türkiye'de bir bakıma o kadar yenidir ki, sosyal bilimlerden bile genç olduğu söylenebilir. Oysa felsefe sosyal da dahil tüm bilimlerin anasıdır, onlardan çok önce ortaya çıkmıştır. Ama Türkiye'ye girişi neredeyse ters bir sıra izlemiştir. Hilmi Ziya Ülken'in Türkiye'nin çağdaş düşünce tarihini konu alan temel eserindeki gözlemi de bunu doğrular gibidir. Şöyle der Hilmi Ziya: Türkiye'de "Batı düşüncesi siyasi felsefe ve sosyal ilimlerle başlamış ve uzun bir süre asıl felsefeye girilememiştir. Bunun sebebini Türkiye'nin gündelik meselelerinin ön planda gelmesinde ve buhranlı cemiyetin soyut düşünceye fırsat bırakmamasında aramalıdır. 1868'den 1914'e kadar art arda inkılaplar, başarısızlıklar, hayal kırıklıkları, içtimaî reform ihtiyaçları Batı medeniyetinin derin köklerine, asıl felsefî düşünceye nüfuz etmeye imkân bırakmıyordu. Bununla birlikte tek tük birkaç hareket, daha 1885 yıllarında soyut felsefe çalışmalarının başladığını gösteriyor. Bunlar ne yazık ki, cemiyet hayatında esaslı yankı uyandırmamış ve yalnız meslek adamları arasında kalmıştır."[1] Günümüze dek galiba pek de değişmemiş bir tablodur bu.

I. Meşrutiyet ya da Abdülhamit döneminin başlıca düşünürlerinin hemen hepsi Osmanlı toplumunun Batı kültürüyle ilk ciddi temasının ürünleriydi. Ancak ne tuhaftır ki, bu düşünürlerin tartışmak istediği veya esinlendiği Batılı figürleri bugün iyi kötü biliyor, anlıyoruz da kendi yakın tarihimizin düşünürlerine ulaşmakta, nüfuz etmekte bayağı zorlanıyoruz. Örneğin bir an için Baha Tevfik'i düşünelim. Bu heyecanlı adam Nietzsche'yi kendine neredeyse model almış, Büchner ve Haeckel'den derinlemesine etkilenmiş, kısa ömrüne sığdırdığı yığınla çalışmayı bu ve başka birçok Avrupalı düşünürün tahlil ve içgörüleriyle te-

mellendirmişti. Keza, bir başka Tevfik –Rıza Tevfik– Spencer'dan, Hamilton'dan, Kant'tan ve Bergson'dan etkilenmiş, bu filozoflardan kendi "hal ve şartlar"ına göre birtakım sonuçlar çıkarmıştı. Bugün bütün bu Avrupalı düşünürlere ulaşmamız işten bile değil. Büchner ve Haeckel gibi, Hamilton gibi, ya da sözgelimi Abdullah Cevdet'in yıllarca aklını çelmiş olan Gustave le Bon gibi zamana pek direnememiş düşünürlere bile eğer istersek kolaylıkla ulaşabilir, onlar hakkında bir fikir edinebiliriz. Bergson, özellikle Kant gibi filozoflar zaten genel kültürümüzün vazgeçilmez parçaları durumunda. Nietzsche ile özellikle bugünlerde yatıp kalkmayanımız yok gibi. Oysa, Cumhuriyet'in hemen öncesindeki yarım yüzyıllık dönemin düşünürleri hiç de o kadar elimizin altında değil. Filozof Tevfik'leri bir kenara bırakalım; Abdullah Cevdet gibi nispeten daha çok incelenmiş bir düşünce adamına bile ulaşmak pek kolay görünmüyor. Bir kere, Cevdet'in eserlerine fizikman ulaşmak dahi hâlâ bir problem sayılır. Kuşkusuz, dilimizdeki müthiş hızlı dönüşüm de onu bizden uzaklaştıran çok daha önemli bir diğer engel. Tabii bir de dilin ötesine giden, kavramlarla, sorunsallarla, zihniyetlerle ilgili engeller var. Kısacası, yakın düşünce tarihimizin neredeyse gereksiz – hatta düpedüz ayıp!– denebilecek kadar uzağına düşmüş bir görüntü içindeyiz.

Eğer bu görüntümüz bir "ihmal" ile açıklanabilirse, bu ihmalin nedenleri tahmin edilebilir. Başlıca neden, sözünü ettiğimiz dönem de dahil olmak üzere hemen hemen tüm Osmanlı tarihinin üzerine ölü toprağı serpen "Cumhuriyet ideolojisi"dir. Bu ideolojinin, tarihi gömerken, siyasal kaygıların ötesinde, bilginin niteliği ve oluşumuyla ilgili olarak da bazı gerekçeleri vardı kuşkusuz. En temel gerekçe, bilgiyle geçmişini ikilemleştiren Aydınlanmacı yaklaşımdı. Bu yaklaşıma göre "düşüncenin zincirlerini kırması", geçmişin bağlarından kurtulmak, geleneğin tüm yanlışlarından ve yanılsamalarından arınmak demekti. Bu arınma bilgiyi baştan mümkün kılan, bilginin önünü açan vazgeçilmez önkoşuldu. Tarihe karşı alınan bu "devrimci" tavır, kuşkusuz bizim işaret ettiğimiz Abdülhamit dönemi felsefecilerini ve düşünürlerini hedeflemiyordu; hiç değilse öncelikle onları hedeflemiyordu, hedefleyemezdi de zaten. Çünkü onlar birçok bakımdan Cumhuriyet'in hazırlayıcısıydılar; onlarsız, Cumhuriyet'in düşünce dağarcığının hayli boş kalacağı aşikârdır. Buna rağmen, birtakım "yüzeysel" denebilecek siyasal zıtlaşmaların da yardımıyla, bu dönemin düşünürleri Osmanlı dünyasının diğer unsurlarıyla birlikte toprak altında kalmaktan, kuruyla birlikte yanmaktan kurtulamadılar.

Ancak onları doğrudan hedef alabilecek gerekçeler de yok değildi.

Bunların uzun yıllar en çok dile getirileni, hiç değilse en sık akla geleni şu türden fikirlerdi sanıyorum: Osmanlı toplumu uzun tarihi boyunca tek bir ciddi düşünce akımı üretmiş değildir. Bu toplum kendini bir tek İslam'la tanımlayabilmiştir; o da ona dışarıdan verilmiştir. "Düşünce" kavramı, hele hele "düşünce akımı" gibi bir kavram, Osmanlı toplumunun yapısına yabancı olduğu gibi, bizzat Osmanlıca'nın yapısına, sentaksına da aykırıdır. Osmanlı ülkesinin koskoca tarihinde yayımlanan kitap sayısı birkaç on bini geçmezken, koşut dönemlerde yalnız on yıllık bir süre içinde tek bir Avrupa ülkesinde, hatta tek bir Avrupa şehrinde bile yapılan yayımların toplam rakamı bu sayıyı kat be kat aşar. "Altyapı"nın böylesine cılız olduğu bir ortamdan ciddi bir düşünce üretimi beklenemez zaten. Kaldı ki, eğer Osmanlı'nın "gizli" tarihinde gerçekten bir düşünce varsa ve biz buna bugüne dek ulaşamamışsak bu aslında o düşüncenin var olmadığı anlamına gelir, çünkü kendini ifade edemeyen, gösteremeyen, ortaya çıkamayan düşünce, düşünce değildir.

Söz konusu gerekçenin dayandığı bu fikirlerin mantık çizgisi üzerinde devam edersek, bahsettiğimiz son dönem Osmanlı düşünür ve felsefecilerinden de fazla bir şey beklenemeyeceği ortadadır. Bu mantığa göre, bilginin gerçek değerinin nihai ölçüsü, yarattığı etkidir. Son dönem Osmanlı düşünürleri, Osmanlı düşünce hayatına nisbi bir canlılık kazandırmakla beraber, uluslararası planda çağdaşlarıyla tartışmalara girip bilgi üretmemiş, ya da herhangi bir bilgi üretimine katılmamış, sadece üretilen bilgiyi ülkelerine aktarmakla yetinmişlerdir. Üstelik, bazen 30-40 yıla varan gecikmelerle. Değil dışarıda, kendi ülkeleri içinde bile zamanında doğru dürüst bir etki yaratamamış olan bu düşünürlerden bugünkü tartışmalara ne tür bir fayda gelebilir, nasıl bir katkı beklenebilir?

Haklı bir soru olabilir bu; bu söylenenlerde de kuşkusuz bir gerçek payı vardır. Ama bunların hiçbirinin, söz konusu düşünürlerin bugünkü değerlendirmelerimizin dışında tutulması için bir gerekçe oluşturamayacağı kanaatindeyim. Bir kere, çok keskin bir bilgi üretme/bilgi aktarma ayrımının bizi yanlış tahlillere sürükleme ihtimali hayli yüksek. İkincisi, bir ürünün değerini nasıl yalnızca (ya da hiç?) reklamı belirlemezse, bir düşüncenin değerini de yalnızca onun ifade ediliş şekil ve şartları belirlemez. Çok kıymetli düşünceler, çok önemli değerler pekâlâ uzun bir dönem karanlıkta kalabilir, olmadık, beklenmedik zamanlarda da su yüzüne çıkabilir, "keşfedilebilir". Tarihte bu tür sürpriz ve heyecanlara açık olmak, bazen sanıldığının aksine, gerçekçiliğe aykırı değil uygun bir tavırdır; hatta önkoşullarından biridir gerçekçiliğin. Bu nedenledir ki, bir dönemin düşünür grubunun çevresini ne kadar etkile-

diği sorusunu peşin hükümlerle yanıtlamak yerine, bu soruyu değişen zamanla birlikte değişik yanıtların bekleyebileceğini göz önünde bulundurmak şarttır.

Abdülhamit ve II. Meşrutiyet dönemi düşünürlerinin dünya çapında bir rol oynamadıkları yeterince açık, ama çağdaş Türkiye'nin oluşumundaki etkileri, devirden devre farklı şekilde algılanabilir. Kim bilir, onların düşüncemiz üzerindeki etkilerinin, gelecekte de fark edeceğimiz yanları vardır. Diğer taraftan, şunu da unutmamız mümkün değil herhalde: Ebeveynimizi nasıl seçemiyorsak, atalarımızı da, düşünürlerimizi de seçme imkânına sahip değiliz. Beğensek de beğenmesek de onlarla bir şekilde yüzleşmek, hesaplaşmak durumundayız. Ve mümkünse, onlardan alabileceğimizin azamisini almaya çalışarak.

Eğer bugüne dek Türkiye'de felsefeyi başlatanlarla yeterince ilgilenmediysek, kuşkusuz bu ihmalimizin tek sorumlusu "Cumhuriyet ideolojisi" dediğimiz şey değildir. Cumhuriyet ideolojisini bir günah keçisi haline getirmenin âlemi yok. İhmalimizin bir nedeni de, bu ideolojinin ötesinde, kronolojik konumumuzun bize aşıladığı güven duygusunda saklı. Oysa bu duygu yanıltıcı olabilir. Her kuşak, kendinden öncekilerden daha "ileri", daha "üstün" bir konumda bulunduğu inancıyla yaşar. Bunun hayli makul bir inanç olduğunu kabul ediyorum. Ama tarihin bu inancı her zaman doğrulamadığını, parlak ilerleme anlarını uzun gerileme dönemlerinin izleyebileceğini, hatta bunun neredeyse bir kural olduğunu da teslim etmek gerekir. Bizim bugünkü konumumuzun o parlak anlardan birine rastgeldiğini varsaymamız için ne kadar geçerli nedenimiz var doğrusu bilmiyorum. Günümüz Türkiyesi'nde felsefe ve ona yakın söylemlerle iştigal edenlerin yüz yıl önceki selefleriıden ne kadar "ileride" olduğu da hayli belirsiz. Hele tek tek biyografik düzeyde gözümüzün önüne getirirsek, karşılaşacağımız manzaranın bizim kuşağın neredeyse aleyhine çıkacağından korkarım. Nasıl korkmayayım ki? Yüz yıl öncesinin Osmanlı felsefecileri, günümüzün felsefecilerine göre kendi dillerine çok daha hâkimdi bir kere. Dil kültürleri daha genişti. Yalnız daha çok sayıda yabancı dil bilmiyor, bildiklerini de daha iyi biliyorlardı. Üstelik yalnız Avrupa dillerine değil, Arapça, Farsça gibi Şark dillerine de vakıftılar. Biraz da bu nedenle bugünün felsefecilerine göre daha kozmopolittiler bir bakıma. Bugünkiler gibi yalnız Batı değil Doğu kültürüne de nüfuz edebilme ve iki kültür arasında daha önemli sentezler kurma imkânına sahiptiler. Bu imkânı ne kadar kullanabildikleri tabii ayrı bir konu. Öte yandan, çoğunun bugünkilere nazaran edebiyatla çok daha haşır neşir olduğu doğrudur. Ama sanıldığının aksine bu, onların, dönemlerinin bilimlerinden tamamen

bihaber oldukları anlamına gelmez. Profesyonel felsefenin bugünkü birçok vazgeçilmez araç ve jargonundan elbette yoksundular, sembolik mantık da bilmiyorlardı, ama sözgelimi tıptan anlıyorlar, tıpla bağlantılı biyoloji tartışmalarını da izleyebiliyorlardı, çünkü Osmanlı geleneğine uygun olarak önemlice bir kısmı tıp mezunuydu. Diğer taraftan, Hilmi Ziya'nın da aynı eserinde vurguladığı gibi,[2] çağlarını izlemekte birkaç onyıl gecikmeleri bağışlanmaz bir "gaflet" sayılabilir. Bugünün iletişim dünyasında, bizim kuşağın hiç değilse böyle bir gafletten sakınma imkânı çok daha fazla. Tabii bu imkânı ne kadar kullanabildiği, bizim kuşak için de sorulması gereken bir soru. Hoş, konu felsefe gibi "battal" ve geniş bir alan olunca, bu soru öneminden biraz kaybediyor. Zira Hegel'in dediği gibi, felsefe de zaten çağını epey gerilerden –en geriden– izleyen bir söylem değil midir? 21. yüzyıla çeyrek kala, son yenilikleri ve trendleri yakalamaya en hevesli, en "gazeteci" ruhlu felsefecilerin bile şimdi yaptıkları, 19. yüzyılın "hayaletleriyle" boğuşmak değil midir bir bakıma?

İşte bütün bu nedenler, yukarıda işaret ettiğim tarihi "ihmal"in bazı anlaşılır gerekçeleri bulunmakla birlikte, bu gerekçelerin savunulacak bir tarafı olmadığını yeterince göstermekte. İster felsefe alanında ister bilimler alanında olsun, ister diğer alanlarda olsun, bugünkü konumumuzu perspektif içine oturtmanın yolu, Batı ile ilk yüzleşen cumhuriyet-öncesi düşünürlere dönmekten, onlara etraflıca bir göz atmaktan geçiyor. Onlarda eşsiz bir cevher aramasak da, onlardan geniş ufuklu sentezler beklemesek de, geçmişimizle geleceğimiz arasında sağlam bir köprü kurabilmemiz için onlara ihtiyacımız var. Bizi bu oturumda bir araya getiren başlıca saik de, bu ihtiyaçtan kaynaklanıyor olsa gerek.

Peki ama bu dönüşü şimdi nasıl yapacağız? Son dönem Osmanlı düşünürleri bize sadece birkaç kuşak uzakken, tasavvur dünyamıza bir hayli yabancı görünüyorlar. En azından, yukarıda da belirttiğimiz gibi, kendi çağdaşları olan Batılı düşünürlerden dahi her nasılsa daha yabancı gibiler. Bu bakımdan onları anlamamız, önce onları adeta deşifre etmemizi gerektiriyor. "Şifreli" okuma isteyen böyle durumlarda ise, bazı metodolojik hatta epistemolojik sorunlarla karşılaşmamız işten bile değil. Şu halde bizi bekleyen temel sorunu, belki şöyle bir soru dizisi aracılığıyla ifade edebiliriz: 19. yüzyılın son çeyreğindeki Osmanlı düşünürlerine yaklaşırken onları birer tarihsel nesne olarak mı ele alacağız, yoksa birer çağdaş özne olarak mı? Onları tarihsel bir gerçekliğin dökümünü yaparcasına, sadece betimlemekle mi yetineceğiz, yoksa onlarla kendi çağdaşlarımız gibi tartışmaya girecek miyiz? Gülünç yanılsamalara kapılmadan, onlarla kendimizi bir süreklilik çizgisi üzerin-

de görebilme imkânımız var mı? Ya da ne kadar var?

Kabul etmek gerekir ki, bu sorular bugün yalnızca Türkiye'de önünde durduğumuz kavşakta karşımıza çıkacak türden sorular değil, düşünce ile kendi tarihi arasındaki ilişkiyi her bağlamda ilgilendiren, çok daha genel sorulardır. Ben burada öncelikle işte bu genel sorular üzerinde durmak istiyorum, çünkü kanımca, Türkiye tarihinden kaynaklanan daha özgül soruların netleşmesi önemli ölçüde bu sorulara verilecek yanıtlara bağlı.

Tam da genel niteliklerinden dolayı, bu sorular özellikle felsefecilerin kendi aralarında sık sık tartıştıkları sorulardır. Bu tartışmalara yakından bakıldığında, meselenin felsefe tarihinin nasıl kurgulanabileceği noktasında düğümlendiği görülür. Felsefe tarihi ussal mı, yoksa tamamen tarihsel bir şekilde mi kurgulanmalıdır? Temel soru budur. Kimi felsefeci, geçmişteki seleflerinin argümanlarını ussal bir şekilde yeniden kurgulamaya çalışır. Bunlar genellikle "analitik" felsefecilerdir. Amaçları, tarihin derinliklerinden devşirdikleri bu argümanları uğraştıkları çağdaş problem ve bilmecelerin çözümünde birer araç olarak kullanabilmek, böylece geçmişin filozoflarını kendi dönemlerinin tartışmalarına çekmek, onlarla kafa kafaya verip fikir yürütebilmektir. Analitik felsefecilere göre bu yönde bir çaba göstermekten kaçınmak, felsefe tarihini tarihçilere terk etmek demektir ki bu da, felsefi gerçeklikle ilgilenmek tarihçilerin işi olmadığına göre, son tahlilde düpedüz ussallıktan vazgeçmek anlamına gelir. Ne var ki, analitik felsefecilerin seleflerini kendi çağlarına ve problemlerine böylesine teklifsizce ortak etmeleri, onları inkâr edilemez bir anakronizme sürüklemektedir. Genellikle "tarihselci" diye anılan ekolün analitik felsefecilere yönelttiği başlıca eleştiri de budur. Bu ekole göre, analitik felsefecilerin en büyük gafleti, lütfedip de tarihe baktıkları zaman, tarihsel metinleri çeşitli zorlamalarla bugünün felsefe dergilerinde ileri sürülen türden aksiyomatik önermelere dönüştürmeye kalkışmalarıdır. Oysa, Aristo'yu ya da Kant'ı veya herhangi bir benzer tarihsel figürü bugünün dil felsefesinde veya metafizikte süregelen tartışmalarda taraf olmaya zorlamaktan daha saçma bir hareket olamaz. Ölüler rahat bırakılmalıdır, tarihselcilere göre.

Şu halde görünürde şöyle bir muammayla karşı karşıyadır felsefeciler: Ya kendi sorunlarını ve kavramlarını geçmişin filozoflarına empoze ederek onları kendi iç tartışmalarına dahil etmek ve böylece anakronizme düşmek, ya da böyle bir anakronizme düşmemek için geçmişin filozoflarını tarihsel bağlamları içine yerleştirerek hayli sınırlanmış bir yorumlama çabasıyla yetinmek durumundadırlar. Bu bağlamda "hayli sınırlanmış bir yorumlama çabası", sözgelimi, geçmiş filozofların hata

ve yanılsamalarının "o kadar da" anlamsız olmadığını göstermek gibi hayli mütevazı bir çabanın ötesine pek gidemez. Başka bir deyişle, görünürdeki muamma şudur: Filozoflar ya ussal kalmak pahasına anakronizmi kabullenir, ya da anakronizmden sakınmak pahasına ussallığı feda eder.

Ne var ki, bu seçenekler bir muamma oluşturmamaktadır aslında. Çünkü birbirinin almaşığı olmadıkları bir durumu düşünmek pekâlâ mümkündür. Bu noktada Amerikalı filozof Richard Rorty'nin bir gözlemine dikkat çekmekte yarar görüyorum. Tam da felsefe tarihinin kurgulanması sorununu konu alan bir makalesinde Rorty, söz konusu seçeneklerdeki işlerin ikisinin de birden yapılabileceğini, ama bunların birbirine karıştırılmadan, ayrı ayrı yapılması gerektiğini savunuyor. Bunu göstermek için de, bilim tarihiyle şöyle bir karşılaştırmada bulunuyor: "Bilim tarihini nasıl değerlendiriyorsak, felsefe tarihini de öyle değerlendirmeliyiz. Bilim tarihinde, geçmiş bilimcilerin sınırlarını bugünden geriye baktığımızda gayet iyi görebiliyor, ne düşündüklerini onlardan daha iyi bildiğimizi söylemekten de çekinmiyoruz. Sözgelimi, Aristo'nun uzay kuramının yanlış olduğunu, ya da Galen'in dolaşım sisteminin işleyişini anlamadığını söylediğimiz zaman, anakronizme düştüğümüzü düşünmüyoruz hiç. Aynı şekilde, 'gerçek özler' türünden şeylerin aslında olmadığını Aristo'nun bilmediğini, ya da zihnin aslında almaşık betimlemeler altında yalnızca merkezi sinir sistemi olduğundan Descartes'ın bihaber olduğunu... söylediğimiz zaman da, anakronizme düştüğümüz korkusuna kapılmamalıyız. Eğer felsefe planında böyle bir korkuya kapılıyorsak bunun tek nedeni, bu gerçeklerin hâlâ farkına varamayan felsefeci bazı meslektaşlarımızın etrafımızda bulunmasıdır. Biz kibarlığımızdan bu meslektaşlarımızı 'cahil' olarak değil, sadece 'farklı felsefi görüşlere sahip kişiler' olarak nitelendiriyoruz. Bilim tarihçilerinin böyle sıkıntılı bir duruma düşmedikleri açık, çünkü onların meslektaşları arasında kristal kürelere inanan, ya da Harvey'in dolaşımla ilgili açıklamalarından şüphe duyan 'farklı görüşlere sahip' kişiler yok..."[3] Kısacası, felsefede birden fazla görüşün görünürdeki mevcudiyeti, bu alanda hiçbir ölçü olamayacağı, ya da koyulan her ölçünün "anakronistik" olacağı anlamına gelmez.

Rorty'ye göre, bilinçle yapıldığı takdirde, daha doğrusu öyle yapıldığının bilincinde olunduğu sürece, felsefi görüşlerimizin izin verdiği, dikte ettiği veya dayattığı terimlerle geçmiş filozofları betimlemeye çalışmamızda herhangi bir yanlış yoktur. Ama öte yandan, gene Rorty'ye göre, geçmiş filozofları başka terimlerle, özellikle de kendi terimleriyle betimlemenin de doğru bir yanı vardır. Böyle bir betimleme, bilgiye

bilgi katmaktan çok bir perspektif, hatta bir tür "erdem" kazandırır: "Büyük ölü filozofların içinde yaşadıkları entelektüel manzarayı yeniden kurmak çok yararlı olabilir. Felsefenin büyük ölülerinin kendi çağdaşları veya yakın çağdaşlarıyla sürdürdükleri gerçek yahut muhayyel diyalogları yeniden kurgulamak", bilgimizi kullanma potansiyelimizi zenginleştirir. "Bizim bugünkü bilgimize sahip olmayan insanların kendi aralarında nasıl konuştuğunu ve düşündüğünü bilmek –ve geçmişte kalmış bu eski, aşılmış dili kendimizin konuştuğunu tahayyül edebilecek kadar bilmek–", yararlı olmanın ötesinde, bazı durumlarda gereklidir de. Örneğin bir antropoloğun durumu, bu gerekliliği yeterince göstermektedir Rorty'ye göre: "Misyonerlerin eğitimine maruz kaldıklarında yerlilerin kendi aralarında ne konuştuklarını ve nasıl bir tepki geliştirdiklerini anlamak isteyen bir antropoloğu alalım. Bu antropolog, amacına ulaşmak için kendi ülkesinde yapmayı bile düşleyemeyeceği bir işe kalkışmaktan kaçınmaz: Yerlilerinin kafalarının içine girmeye ve onların terimleriyle düşünmeye çalışır. Aynı şekilde, cennette Aristarkus ve Ptolemaios ile lafa tutuşan bir Aristo'yu tahayyül edebilen bir bilim tarihçisi, Aristo'nun Galileo'nun argümanlarıyla nasıl tuz buz olduğunu gören yalın bir astrofizikçiden farklı ve o ölçüde de ilginç bir bilgiye sahiptir."[4] Ussal bilgiden farklı olarak, "tarihsel bilgi" denen şey de işte bu ekstra bilgiden, içgörüden başka bir şey değildir.

Şu halde Rorty'ye göre, felsefe tarihinin ussal şekilde de tarihsel şekilde de kurgulanması tamamen meşrudur. Ussal kurgulamalar günümüz filozoflarının çağımıza ait problemleri ele almaları ve bunlarla cebelleşmeleri için gerekliyken, tarihsel kurgulamalar da bu problemlerin tarihsel ürünler olduğu gerçeğini bize hatırlatmak için elzemdir. Tarihsel kurgulamalar, söz konusu problemleri bir zamanlar atalarımızın nasıl olup da algılayamadıklarını aşama aşama sergileyerek hatırlatır bize bu gerçeği. Buradaki "hatırlama" belki kendi başına bilgi sayılmayabilir, ama hiç değilse bir "içgörü" olarak bilgimize bir şeyler kattığı, en azından bilinçlilik durumumuzu etkilediği, davranışımızı ve "duruş"umuzu bir şekilde belirlediği kesindir.

Nihayet, gene Rorty'ye göre, bu iki kurgulama tarzı birbirine rakip değildir; tam tersine birbirini tamamlar. Bu açıdan bakıldığında, felsefe tarihine ilişkin ideal bir çalışma, bu iki tarzı da içinde barındırabilen çalışmadır (Aslında dört tane demek lazım, çünkü Rorty söz konusu makalesinde ussal ve tarihsel kurgulamaları tamamlayan iki tarzdan daha bahsetmektedir; ama onlara burada girmemize gerek görmüyorum).

Tabiatıyla, gerçekteki hiçbir çalışma ussal ve tarihsel kurgu boyutunu eşit derecede barındırmaz bünyesinde; biri diğerine ağır basar, yahut

önce gelir. Genellikle, deşilecek tarih ne kadar uzakta veya erişilmez gibi duruyorsa, o tarihe yönelik yaklaşımın tarihsel kurgulama biçimine bürünmesi ihtimali de o kadar yüksektir. Örneğin yukarıda Türkiye'ye felsefenin ilk girdiği dönem üzerinde durduk. Bu dönemin bugün bize neredeyse aradan uzun yüzyıllar geçmiş gibi uzak göründüğünü söyledik. Eğer gerçekten bu dönemden o kadar yabancılaşmış durumdaysak, bu dönemi keşfetmeye kalkıştığımız zaman tarihsel bir kurgulama tarzını benimsememiz doğaldır. Bu yöndeki denemelerin sayısı henüz yok denecek kadar azdır, ama halihazırda var oldukları kadarıyla, çoğunun tarihsel şekilde kurgulandığını söyleyebiliriz. Yani ilgili dönemin felsefecilerini irdelemeye girişenler, onlara Rorty'nin kastettiği anlamda adeta bir antropolog gibi yaklaşmak eğilimindedirler. Onlarla tartışmaya girmekten çok onları anlamaya ve betimlemeye dönük bir yaklaşımdır bu. Felsefeci damarına rağmen, arkadaşım Zeynep Direk'in bildirisinde de bu yaklaşımın ağır bastığını sezinliyorum.

Dediğim gibi, bundan daha doğal bir şey olamaz: "Önce tarihsel olarak kur, ortaya çıkar ki, karşına alıp tartışasın!" Gayri ihtiyari ilk akla gelen fikir budur kuşkusuz. Ancak bu fikre dikkat etmemizde yarar görüyorum. Özellikle de bir tanıma, bir inceleme, bir keşif aşamasının başlarındaysak. Şurası açık ki, ussalı sonraya bırakıp tarihsele önceliktanımakta o kadar serbest değiliz. Bunda serbest olduğunu düşünen bir felsefeciyi Rorty'nin aynı makalesinde uyarması bu bakımdan boşuna değil:[5] Geçmişteki belirli bir felsefe dönemine veya düşüncesine yaklaşırken, *önce* tarihsel bir kurgulamaya girişip ussal kurgulamayı da *sonradan* bunun üstüne inşa etme rahatlığına sahip değiliz maalesef. Çünkü bu iki kurgulama tarzı hiçbir zaman birbirinden o kadar bağımsız değildir. Tarihsel bir kurgulamaya girişmek demek, işe ölü filozofların terimleriyle başlamak demektir. Ancak bugünün terimlerini devreye sokmadan ölü filozofların terimlerini canlandırmak, diriltmek mümkün değildir, zira ölü filozofların gerçekliğin ne kadarına vakıf olduklarını bilmeden –ki bunu bilmek ancak bugünün optiğinden ve bugünün terimleriyle mümkündür–, onların neyi kastettikleri ve ne anlatmak istedikleri anlaşılamaz. Rorty, buradaki kurgulama tarzlarını yorumsamacı (*hermeneutic*) bir halka etrafında süregelen kesintisiz bir hareketin birer "an"ı olarak görme eğilimindedir. Ona göre, söz konusu kurgulamaların herhangi birine başlamadan önce, bu halka etrafında birkaç defa dönmüş olmak gerekir. Yani ciddi bir başlangıç için bile, bu kurgulama tarzlarının her ikisini de denemiş, hatta bir ölçüde içselleştirmiş olmak şarttır.

Rorty'nin felsefe ve tarihi ile ilgili bu gözlemini doğru bulduğumu söylemeliyim. Doğru olduğu ölçüde de, bu gözlemden kendimize göre

doğru bir sonuç çıkarabileceğimizi umuyorum. Bu bağlamda doğru bir sonuç çıkarmamız demek, kendimize yeterince yabancı veya uzak bulduğumuz bir dönemin düşünür yahut filozoflarına nasıl yaklaşmamız gerektiği sorusu karşısında sanırım şu ilkeyi benimsememiz demektir: Kurgulamalarımızı yalnızca geriden ileriye, ya da yalnızca bugünden geriye değil, çift yönlü düşünelim. Geçmiş filozofları betimleyelim, ama betimlemekle yetinmeyip açıklayalım da. Geçmiş filozoflara birer antropolog gibi yaklaşalım, ama bulduğumuz veya yaratabildiğimiz her imkânda da onlarla filozof olmaktan, onlarla tartışmaktan kaçınmayalım. Yani ölülerle uğraşalım, onları rahat bırakmayalım (onlar da bizi rahat bırakmıyor zaten!); ve bunu yaparken zamanla çelişkiye düşmekten, "anakronistik" olmaktan korkmayalım. Tabii anakronistik olduğumuzda bunun bilincinde kalabilmemiz, tarihselliğimizi gözümüzün bir ucunda bulundurabilmemiz kaydıyla. Sözgelimi, Baha Tevfik'in Kant'la ilgili yazdıklarını Türkiye'de Kantçılığın gelişiminde tarihsel – veya biyografik, yahut antolojik– bir durak noktası olarak değerlendirmekle yetinmeyip bunların kaydadeğer yönlerini bugünkü Kantçılık tartışmalarında yardımcı fakat "yaşayan" bir öğe olarak kullanmanın yollarını arayalım. Ya da, Rıza Tevfik'in Bergson hakkındaki spekülasyonlarını, sözgelişi. Örnekler çoğaltılabilir. Üstelik örneklerin yalnızca Batılı klasikler olması gerekmiyor. Baha Tevfik'in Platon ile Muhyiddin yahut Aristo ile Gazali arasında yaptığı karşılaştırmalar bugün yalnız Platon'un veya Aristo'nun değil, Muhyiddin veya Gazali'nin de ve özellikle de onların değerlendirilmesinde ilginç birer öğe olabilir.

Bu noktada hemen belirtmek gerekir ki, yukarıda sözünü ettiğimiz ilke yalnız felsefe için değil, başta toplumsal bilimler olmak üzere diğer tüm düşünsel söylemler için de geçerlidir. En azından, bu söylemleri de kapsayacak şekilde düşünülmesi doğru olur. Yani geçmiş filozoflara yaklaşmakta bu ilke ne kadar işe yararsa, geçmişteki toplumsal bilimcilere yaklaşmakta da o kadar işe yarayabilir. Hoş, toplumsal bilimlerin "nesnesi"nin felsefeye oranla daha "belirgin" olduğu, üstelik geçmişlerinin de felsefeye oranla daha kısa olduğu düşünülebilir; böylece de, toplumsal bilimlerin evriminde derin epistemolojik kopuklukların, radikal algılama farklılıklarının ve bunlarla ilgili "çeviri" problemlerinin felsefeye oranla daha sınırlı kaldığı ileri sürülebilir. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu ilkeye uyma gereği felsefede olduğu kadar fazla değildir belki toplumsal bilimlerde. Ancak bizim özgül durumumuzda bazı farklılıklar bulunduğu da unutulmamalı. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Batı'da toplumsal bilimler felsefenin bağrından çıkmışken ve bu anlamda felsefeden *sonra* gelirken, Türkiye'ye felsefeden *önce* girmiştir.

Bu da demektir ki toplumsal bilimler bir bakıma Türkiye'de "öksüz" gelişmiştir. Herhalde biraz da bu gerçeğin sonucu olsa gerek, ülkemizdeki toplumsal bilimlerin felsefeden farkı ve görece bağımsızlığı ve dolayısıyla "nesnesi"nin netliği Batı'dakinden daha sınırlıdır.

Diğer taraftan, söz konusu ilke daha başka düzeylere de taşınabilir. Örneğin yalnız zaman planında değil, mekân planında da tasavvur edilebilir. Yani yalnız geçmişe yaklaşırken değil, bugünün yaşayan bazı yapılarına, olgularına, gerçekliklerine yaklaşırken de geçerli, hatta gerekli bir ilke olabilir.

Buna bir örnek olarak, bizzat sosyal bilimlerin din karşısındaki tavrına bakmak aydınlatıcı olabilir. Tabii "din" deyince bu olgunun coğrafyası var, ekonomisi var, örf ve âdetlerle eklemlenme süreçleri var; ama bunların yanı sıra bir de anlamlandırma sistemleri, diskur kalıpları ve düşünce yapıları var. Sosyal araştırmalarda genellikle dinin "üstyapısal" denebilecek bu sonuncu özellikleri üzerinde durulur – herhalde daha çok merak uyandırdığı için. Türkiye'de de durum aynıdır. Ülkemizde gerçekleştirilmiş en kavrayıcı çalışmalar, İslam'ın düşünsel yönü ve önde gelen şahsiyetlerine ilişkindir. Şerif Mardin'in İslam'a ilişkin tespit ve tahlillerini içeren yapıtları da, bu çalışmaların en iyi örneklerindendir. Mardin'in yalnız Said Nursi monografisi gibi özgül yazılarında değil, İslam'a ilişkin daha genel gözlemlerinde de baskın eğilim, kendi bilimsel pratiğine özgü kavramlarını, önkabullerini, yargılarını mümkün mertebe geri planda tutarak, tüm sözü İslam'a –veya İslam'ın şu veya bu sözcüsüne– vermek, yani kendi terimlerinden çok İslam'ın terimleriyle irdelemeye çalışmaktır İslam'ı. Tabii Mardin'in kendi terimlerinden vazgeçmesi söz konusu olamaz; ne kadar geri plana atar veya satır aralarına gizlerse gizlesin, belirli bir noktanın ötesinde bir antropolog için bile mümkün değildir bu. Üstelik, Mardin sözcüğün teknik anlamıyla antropolog da değildir; hatta bir sosyologdan da çok –yahut önce–, esas itibariyle bir zihniyetler veya düşünce akımları tarihçisidir. Buna rağmen, Mardin'in çalışmalarında Rorty'nin örneğini verdiği "antropologca" bir tavrın varlığından söz edilebilir: Açıklamaktan çok betimlemeyi öngören, hatta açıklamaktan öncelikle kaçınan; nesnelliği, araştırdığı konunun –yani burada "din"in, İslam'ın– öznelliğini içeriden fethetmekte ya da hiç değilse "taklit" etmekle arayan bir tavırdır bu. Bu tavrın dayandığı başlıca varsayıma göre her açıklama girişimi, İslam'ın düşünsel içeriğine müdahalede bulunma ve sonunda İslam'la "lafa tutuşma" tehlikesini içerir ki bu da nesnelliğe halel getiren, yürütülen çalışmayı ideolojikleştiren bir çabadır. "Şık" da değildir üstelik. Kuşkusuz, bu "antropolojik" tavır yalnızca Mardin'e özgü sayılamaz. İslam ol-

gusuyla ilgilenen daha genç yazarlarda da bu tavra rastlanıyor (bunlara iyi bilinen isimler arasında Nilüfer Göle'nin çalışması da dahildir sanırım). Dahası, muhtemelen son yıllardaki "postmodern esinti"nin bazı cesaretlendirici ve heyecanlandırıcı unsurlarının da etkisiyle, son zamanlarda neredeyse bir trendleşme eğilimi göstermektedir bu tavır.

Bu "antropologca" tavra diyecek bir şey yok; tam tersine savunulacak birçok yönü olduğu muhakkak. Sosyal araştırmaların kısır bir döngüye düşmeden çok yönlü gelişebilmesinin bu tavrın benimsenmesine ve korunmasına bağlı olduğu tartışma götürmez. Ama bu gerçek, ortada külçe gibi duran önemlice bir problemi gözden kaçırmamıza yol açmamalı. Tekrar Mardin'e dönersek ve meseleyi bizzat Mardin'in kendi konumu çerçevesinde dile getirirsek, problem şu ki, ne Mardin'in kendisi bir sömürge dönemi antropoloğudur, ne de incelediği konu, ufukların ötesindeki bir Pasifik adasının dinidir. Mardin, öğretilerle, inançlarla ve bunların felsefi, etik, vs. uzantılarıyla yüzleşme ve hesaplaşma sorumluluğundan muaf olamayacak kadar "derin ve ağır" düşüncelere gark olmuş, üstelik bunları üreten, etkili şekilde kullanan bir düşünce tarihçisi ve kuramcısıdır. Öte yandan incelediği din de, kendi evi ve okulunun çok uzağındaki bir diyarın "ağzı var dili yok" kitapsız bir dini değildir. İncelediği, hemen yanıbaşındaki, (hiç değilse Türkiye'de ikamet ettiği zamanlar) iç içe yaşadığı İslam dinidir. Öyle bir din ki, dünyanın, toplumun ve tarihin her zerresi hakkında söyleyecek bir sözü olan, bizzat Mardin'in aile, meslek ve bilim yaşamını da kapsayabilecek şekilde, hayatın en ince ayrıntılarına kadar türlü müdahalelerde bulunan bir din. Mardin, İslam'ın çeşitli tezahür ve kişiliklerini incelerken, bunlarla ilgili tüm düşünce ve yargılarını askıya alabilir mi? İslam'ı, salt bir antropolog optiğinden, dahası bir antropolog "soğukkanlılığı"yla irdeleyebilir mi gerçekten? Türk aydınlarının din anlayışını konu alan kitabında Necdet Subaşı, Mardin'in bu soğukkanlılığının belirli çevrelerde yarattığı şaşkınlığı belirtmeden geçemiyor.[6] Gerçekten de, Mardin'in İslam karşısındaki soğukkanlılığına diyecek yok. Şapka çıkarmaktan başka yapacak bir şey de yok. Fakat burada sormamız gereken asıl soru şu galiba: Mardin'in kayıtsız bir görececiliğe, nihilizme, hatta konformizme düşmeden bu soğukkanlılığı koruması acaba ne kadar mümkün? Mardin'in tüm yetenek ve niyetlerine rağmen, bunun pek mümkün olmadığı kanısındayım. İslam'ı incelerken, İslam'la "lafa tutuşmasa" da, bazı noktalarda kendini ortaya koyması lazım. Tahlillerini betimleyici bir pratiğin dışına taşırıp, daha sorgulayıcı alanlara yayması lazım. Mardin'in de bunun farkında olmaması imkânsız. Nitekim kendisiyle yapılan uzun bir söyleşide, İslam veya diğer dinlerin bağrında mantar gibi

biten çeşitli yeniyetme tarikat ve cemaatin varlık sebebiyle ilgili problemlerden bahsederken şöyle diyor: "Yarın çok daha baskıcı, çok daha insanın şahsına hükmedici bir dini grup ortaya çıkarsa, yahut da herhangi bir grup ortaya çıkarsa hangi kriterlerle biz bunu yasak edeceğiz? Hangi kriterlerle 'Buraya kadar gittiler ama bundan sonra yoktur' diyeceğiz? Bana öyle geliyor ki bu açıdan hürriyetin felsefi esasları ile ilgili olarak bir problem ortaya çıkıyor. Bundan dolayı, ... önümüzdeki yılların bütün dünya için en önemli meselelerinden bir tanesi bir grup ortaya çıktığı zaman o grubun meşruiyetini sınayacak olan felsefi kriterlerin neler olduğu sorunu olacak. Bunu düşünmeye başlamamız lazım. Bu bana geleceğin bir sosyal biliminin son derece önemli bir yönü gibi geliyor. Bir toplumsal mekanizmanın nasıl çalıştığını çözmek (çünkü bu, bir saatin içindeki zemberekleri filan ayırıp da tekrar koymak gibi bir şey) çok zevkli ama, ben artık bir ahlaki zorunluluk olarak bu çok sevdiğim işten belki de uzaklaşacağım, belki de yapamayacağım bir işi ele almak zorunda olduğumu hissediyorum. Bugünkü şartlar altında hürriyet nedir, şahsın hürriyetinin sınırları nedir, grupların hürriyetlerinin sınırları nedir diye bir konuyu anlamanın gerektiğine inanıyorum ve her ne kadar etik ağır, zor saydığım bir konuysa da, bu konularda maalesef okumalara başlamış durumdayım."[7]

Mardin burada özgürlüğün sınırları ile ilgili problemleri birtakım grup ve cemaatlerle sınırlı olarak dile getiriyor, ama bu problemlerin devletler, dinler ya da İslam gibi daha büyük olgu yahut gerçekliklerle veya bunların türlü dikenli-dikensiz genel-özel tezahürleriyle ilgili olarak da düşünülmemesi için hiçbir neden yok.

Şimdi, yukarıda sözünü ettiğimiz ilkeye dönersek, söyleyeceklerimiz ne olabilir? Sosyal bilimlerin din gibi bir olgu ile karşılaşması durumunda bu ilkeyi sanırım şöyle uyarlayabiliriz: Dini resmetmek yetmez, onunla tartışmak da gerekir. Nasıl ki geçmişin filozoflarına yaklaşırken sadece tarihçi veya antropolog olmak yetmiyor, aynı zaman da filozof da olmak gerekiyorsa, aynı şekilde, dine yaklaşırken de antropolojik bir bakış açısı yetmez, bunun yanı sıra "felsefi" bir duruş da gerekir. "Nasıl"larla yetinmeyen, "niçin"lere de yanıt arayan bir duruş...

Tabii böyle bir ilkeyi benimsemenin ne işe yarayacağı sorulabilir hemen. Sözgelimi, bugünkü kültürel hayatımıza ne gibi bir katkı getireceği merak konusu olabilir. Kanımca, getirdikleri, götürebileceklerinden fazladır.

İlk bakışta, söz konusu ilkenin tam da din konusuna bu şekilde uyarlanmasının çatışmaya, şiddete ve savaşa bir davetiye çıkarmak anlamına geldiği düşünülebilir. Dinle tartışmanın, "lafa tutuşma"nın anti-

demokratik ve totaliter eğilimleri güçlendirerek çatışma ve gerilimi artırıcı bir sonuç doğurması beklenebilir. Gerçekten de, düşüncelerin çarpışmasının başka düzeylerde çarpışmalara yol açma rizikosu her zaman vardır. Fakat her tür çarpışmanın, çatışmanın ve savaşın düşüncelerin çatışmasına indirgenmesi yanlıştır. Çoğu kez, en büyük savaşlar, en kanlı çatışmalar düşüncelerin varlığında değil yokluğunda cereyan eder. En kötü dövüş, kör dövüşüdür. Bu bakımdan, düşüncelerin askıya alındığı antropolojik-betimlemeci bir söylem barışçıl bir ortamın garantisi olmadığı gibi, düşüncelerin karşı karşıya getirildiği felsefi-açıklamacı bir söylem de savaşın nedeni değildir. Tam tersine, savaşın gerçek nedenlerinden bazılarını etkisizleştirme imkânına sahiptir. Kısacası, "tartışma kavga, tartışmadan imtina ise huzur getirir" varsayımı yanlış olduğu gibi, bu varsayıma dayanan "huzur isteyen tartışmaz" fikri de yanlıştır. Huzur doğsa doğsa, tartışmadan doğar (eğer "faşizan" çağrışımları içinde bulunduğu cümlenin mesajı ile pek uyuşmuyorsa, "huzur" sözüğü yerine "barış" da diyebiliriz tabii).

Diğer taraftan, söz konusu ilkenin tamamen benimsense bile uygulamada imkânsız olduğu düşünülebilir. Gerçekten de, hem antropolojik hem felsefi, hem tarihsel, hem ussal söylemleri birlikte sürdürmek, en donanımlı düşünürlerin bile harcı olmayabilir. Kuramcı alışkanlıklarını titiz bir tarihçilikle çalışmalarında çok iyi bağdaştıran ender toplumbilimcilerimizden olmasına rağmen, böyle katmerli bir işi Mardin'den beklemek de belki haksızlık olur. Aslında bu işi kimseden beklemeye de gerek yoktur zaten. Önemli olan, "antropolojik bakış"ın da, "felsefi" bakışın da meyvalarını verdiği alanların mevcudiyetidir. Bu alanlarda birbirinden ayrı ayrı gelişen faaliyetler, bir şekilde temasa geçtiklerinde, birbirini tamamlarlar. Tek bir düşünürün eserinde oluşabilecek eşsiz bir sentezden çok, bu faaliyetler arasındaki etkileşimin kendisidir önemli olan. "İlke"nin uygulamadaki gerçekliğinden beklenebilecek nihai sonuç da, olsa olsa budur.

Mardin'in çalışmaları, İslam'a dönük "antropolojik" veya bilimsel – hatta bir bakıma "süper-bilimsel"– bakışın olgun bir meyvası sayılabilir. Ama İslam'ın bir de ontolojik, metafizik bir yönü var. Bu yönüne ilişkin problem ve muammaların tatminkâr bir şekilde ortaya konmasında, ancak geniş ve klasik anlamıyla felsefi bir bakışın ürünleri çare olabilir. Bir örnek vermek gerekirse, dinle ilgili en "beylik", beylik olduğu kadar da kaçınılmaz bir soruyu ele alalım: Tanrı var mı, yok mu? Bu soruya yanıt arama işi hiç kuşkusuz ne Mardin'in, ne de herhangi bir "antropolojik" veya bilimsel çalışmanın bir parçası olabilir. Mardin'in böyle bir yanıt arama çabasını yalnız kendi çalışması içinde değil, ha-

yatının gündelik akışı içinde de "zül" sayması kuvvetle muhtemeldir. Ama Tanrı'nın varlığıyla ilgili bu soru, yediden yetmişe, aptalından akıllısına, bazı sıkı bilim adamları da dahil çoğu insanın aklını zaman zaman yoklar durur; her halükârda daima yanıtlanmayı bekleyen, neredeyse talep eden bir soru olarak varlığını hep hissettirir. Nitekim yanıtlanması –veya yanıtlanmasının imkânsızlığının gösterilmesi– için de tarih boyunca büyük düşünsel çabalar, enerjiler harcanmıştır. "Teoloji" denen düşünsel faaliyetin oluşturduğu o hacimli "corpus", bunun en açık tezahürüdür.

Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'deki durum ilginçtir. Normalde – "normal"den kastım, Batı'daki evriminde– teolojiyi sosyoloji izlemiştir. Sosyoloji ya da daha özgül olarak din sosyolojisi, kısmen teolojiye bir tepki olarak gelişmiş, kısmen de bizzat bağrından çıktığı teolojiyi tamamlamıştır. Batı'nın bugün düşünsel bir röntgeni çekilse, bu iki alanın birbirini dengelediği herhalde kolaylıkla görülür. Oysa Türkiye'de böyle bir dengeden bahsetmek imkânsız. Çünkü ülkemizin geçmişinde nasıl ciddi bir felsefe geleneği yoksa, aynı şekilde, bizzat felsefenin bir parçası olan ciddi bir teoloji geleneği de yoktur. İslam'ın parlak döneminin ışınlarının pek azı ilahiyat fakültelerinin pencerelerinden süzülebiliyor bugün. Bugünkü ilahiyatçılarımız arasında, gerçek felsefi boyut ve araçlarıyla teoloji yapan maalesef yok gibi. Varsa da, seslerini pek duyuramadıkları kesin. İşte bu nedenle, ülkemizde şimdi yeni yeni ürünlerini gördüğümüz din sosyolojisinin boşlukta kaldığına, hatta boşlukta doğduğuna tanık oluyoruz. Din sosyolojisinin selameti açısından, epey tehlike arzeden bir durum bu. Din sosyolojisinin Türkiye'deki başarılı bir örneği olan Mardin'in çalışmalarını bekleyen tehlike de bu sanırım. İşte yine bu nedenledir ki, yukarıda dile getirdiğim ilke doğrultusunda şu gözlemde bulunmayı yararlı buluyorum: Türkiye'de din konusunda yürütülen sosyolojik-antropolojik araştırmaların salt bir olguculukla yetinmeleri, kendi felsefi ve varoluşsal önkabullerini de biraz sorgulamaları veya okuyucunun dikkatine sunmaları gerekiyor. Eğer bilimsellik raconu bunu yapmalarını önlüyorsa, o zaman en azından bu araştırmaları sınırlayacak, "sınır kazandırma" anlamında destekleyecek ve tamamlayacak başka tür çalışmalara ve müdahalelere gerek var. "Teoloji" sözcüğünü işte bu ihtiyaç bağlamında kullandım.

Tabii bu sözcük farklı anlamlara gelebilir. Bir anlamıyla teoloji, var olan dini bir inancın veya inançlar sisteminin ussallaştırılması çabasından ibarettir; ama diğer anlamıyla da her tür ussallaştırmanın ötesinde ciddi bir sorgulama ve ayrıştırma işlevini öngören bir söylemdir. Birinci anlamıyla teoloji dinin, ikinci anlamıyla ise felsefenin bir kolu duru-

mundadır. Sözcüğü burada ikinci anlamıyla kullanıyorum. Yani dini inançları bazı noktalarda pekâlâ temellendirebildiği kadar, aynı zamanda bu inançlarla yüzleşebilecek, hatta "hesaplaşabilecek" bir söylem olarak.

Genellikle bir teolojiden beklenebileceğinin tersine, ben böyle bir söylemin Türkiye'nin bugünkü entelektüel ortamına canlılık katacağı kanısındayım. Bu tür bir teoloji, yalnız Tanrı'nın varlığı gibi battal konulara değil, sözgelimi, son zamanlarda gündemi iyice işgal eden, İslam'ın arındırılması yönünde "Kur'an'a dönüş" akımı gibi, daha güncel konulara da ışık tutabilir. Bu anlamda bir teolojiye ihtiyaç var.

İhtiyacın her olduğu yerde, o ihtiyacı karşılamaya dönük çabalar bulunur. Türkiye'de de böyle çabalar yok değil. En iyi bilinen örnekler arasında akla ilk gelen, Servet Tanilli ve Turan Dursun'un çalışmalarıdır. Bu iki yazarın yaptıkları, Şerif Mardin ve izleyicilerinin gerçekleştirdiğinin bir bakıma tam tersidir. Mardin İslam'ı bir "simgeler sistemi" olarak gördüğü için, İslam'la yüzleşmekten özenle kaçınır. Tanilli ve Dursun ise İslam'ı öncelikle bir "fikirler" bütünü olarak algıladığı için, İslam'la doyasıya tartışmaktan, hatta neredeyse "didişmekten" geri durmazlar. Bu bağlamda Mardin ne kadar "bilimsel" ise, Tanilli ve Dursun o kadar "ideolojik"tir. Mardin elini "temiz" tutmakta ne kadar kararlıysa, onlar da ellerini "kirletmekte" o kadar korkusuzdurlar. Bazı tabuları yıkabildikleri ölçüde, Tanilli ve Dursun'un yaptıkları elbette çok önemlidir. Dahası, eğer Mardin gibi bilimcilerin elleri "temiz" kalabiliyorsa, bu biraz da Tanilli ve Dursun gibi "ideologlar"ın ellerini kirletmeleri sayesindedir. Bilimcilerin "şık" özerkliği, çoğu zaman ideologların göze göz dişe diş mücadele ve angajmanları üzerine kuruludur çünkü.

Ne var ki, Tanilli ve Dursun'un müdahalelerindeki bazı sınırlamaları da fark etmemek güç. Mardin nasıl dini yalnız dinin terimleriyle değerlendirmeye yatkınsa, Tanilli ve Dursun da İslam'ı yalnızca kendi terimleriyle irdelemeye hatta kendi terimlerini bir bakıma İslam'a empoze etmeye pek yatkın görünüyorlar. Oysa, Rorty'nin yukarıda ussal/tarihsel kurgulamalar bağlamında belirttiği gibi, bu iki yaklaşımın ayrı ayrı uç noktalara götürülmesi, bazı sakıncalar doğurabilir. Dahası, bu sakıncalar yıkılmak istenen birtakım tabuların yerine başkalarının hortlamasına sebebiyet verebilir.

Diğer taraftan, ortada "teknik" denebilecek bir problem var. Tanilli ve Dursun'un İslam'a ilişkin tahlil ve hükümleri çok geniş kapsamlıdır. Özellikle Dursun gençliğinde dini bir eğitimden geçtiği ve zamanında imamlık da yaptığı için, İslam'ın iç dünyasına çok aşinadır. Kur'an'a dair, halen tamamı yayımlanmamış olan ciltler dolusu eleştirel bir tarama-

sı vardır. İslam hakkında birçok ilahiyat profesörüne taş çıkartacak bilgiye sahiptir. Farklı derecelerde olmakla beraber, Dursun ve Tanilli'nin eserleri, teolojinin geleneksel metafizik alanına fazlasıyla giren ve bu alanda bol bol at koşturan çalışmalardır. Ne var ki, bu çalışmalarda teolojinin araçlarından hakkıyla yararlanıldığı söylenemez; hele teolojinin disiplinine hiç rastlanmaz. Her iki yazarın da kitapları, geniş kitlelere hitap eden, popüler ve yalın çalışmalardır.

Bu nitelikler kuşkusuz her çalışmaya değer ve başarı katar, ama teolojiye veya metafiziğe özgü birçok konu veya sorunun irdelenmesi için yeterli değildir. Problem de buradadır. Sıkıcı, boğucu, hatta bazen düpedüz itici de olsa, bu iş için konuları ve sorunları ayırmakta, sınıflandırmakta, karşı karşıya getirmekte, daha uzak noktalara dek izlemekte ve elverdiği yerlerde mantıki sonuçlarına götürmekte daha ısrarlı olmak gerekir. Tanilli ve Dursun'un çalışmalarında göze çarpan eksiklik, daha çok bu noktada hissettirmektedir kendini.

Bir örnek vermek gerekirse, Tanilli'nin *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi?* adlı kitabını bir an için gözümüzün önüne getirelim. Adından da anlaşılacağı üzere, bu kitap siyasal olduğu kadar metafizik boyutuyla da baştan aşağı İslam'la hesaplaşmayı hedefleyen bir kitaptır. Tanilli burada "İslami düşünce"nin açmazlarını art arda sıralarken, çelişkileri mümkün mertebe çok sayıda hatta neredeyse tamamen kapsayıcı şekilde bir bir ortaya koymakta epey azimlidir. Ancak bu çelişkileri sergilerken başlıca dayandığı argüman, "şeytan argümanı"dır:[8] Eğer Tanrı mutlak iyiliği ve üstünlüğü temsil ediyorsa, nasıl olur da iradesine karşı çıkan şeytana izin verebilir? "Şeytan"ı daha olgusal bir şekilde ifade edersek, nasıl olur da Tanrı dünyadaki bunca kötülüğe, savaşa, yıkıma ve sömürüye göz yumar? "Şeytan argümanı" kabaca bu soruda şekillenir. Hiç şüphesiz, çok etkili bir argümandır bu. Üstelik, konuyla ilgili olarak çocukların bile aklına takılan ilk soru işaretine sebebiyet verdiği için de, çok temel bir argümandır. Ama bu argüman Tanrı'nın varlığını sorgulayan argümanlardan yalnızca birisidir aslında. Daha başka bir sürü ontolojik, kozmolojik, etik, vs. argümanlar vardır. Üstelik bunların her birinin kendine göre bir Tanrı ve şeytan anlayışı vardır. İlk bakışta, bu argümanların ciddi ciddi tartışılması, Ortaçağ papazlarının aklını çelen "iğnenin deliğinden kaç meleğin geçebildiği" türünden komiklikleri çağrıştırabilir. En ciddi şeylerde bile komiklikler bulunabilir elbette; daima aranmaları da sağlıklı bir alışkanlıktır. Ama özünde bu argümanlar, bilgi ve varoluşun her zerresine bir şekilde dokunan, günlük tavırlarda veya ilgisiz konularda bile beklenmedik sonuçlara yol açma potansiyeli olan argümanlardır. Her halükârda İslam'la veya genel

olarak dinle düşünsel planda sonuna dek "hesaplaşılacaksa", bu argümanları şu veya bu şekilde kullanmamanın, gündeme getirmemenin imkânı yoktur. Bu argümanların dikkate alınması ve tartışılması, "hesaplaşma"nın kuşkusuz yeterli olmayan, fakat vazgeçilmez bir önkoşuludur. Teolojide yapılan da budur zaten. Tanilli'nin kitabında eksikliği hissedilen de budur. İçerdiği tüm detay zenginliği ve tahlil çeşitlemelerine rağmen, Dursun'un çalışmalarında da durum pek farklı değildir.

Şu halde bu aşamada şöyle bir tespitte bulunabiliriz sanırım: Türkiye'de teoloji alanında da felsefecilere epey iş düşüyor. Felsefeciler, diğer faaliyetlerinin yanı sıra teoloji içinde de biraz gezinip Tanilli ve Dursun'un şu veya bu nedenle eksik yahut belirsiz bıraktıklarını tamamlarlarsa, önemli bir boşluğu doldurmuş olacaklar. Kanımca böyle bir çabanın salt düşünsel değil doğrudan doğruya toplumsal ve siyasal açıdan da hatırı sayılır yararları var. Zira bu yönde bir çaba, yukarıda da değindiğim nedenlerle, ülkemizin düşünce hayatına hâkim o belirgin "şiddet"in dozunun bir nebze de olsa azaltılmasına etkide bulunabilir. En azından umarım ki, Zeynep Direk'in felsefe fakültelerindeki "Batıcı" ve "İslamcı" kutuplar arasında oluştuğunu gözlemlediği o "şiddet"in dinmesinde bir rol oynayabilir.

Şimdi, teolojinin gerekliliği ve yararına ilişkin bu son tespitimin çoğu insana hayli yadırgatıcı geleceğinin farkındayım. Teolojinin felsefenin "demode" bir alanı olduğu, modern çağın başlarında kitabının dürüldüğü, bu alanda yürütülecek her çalışma ve tartışmanın abes olduğu fikri hayli yaygın bir inançtır. Bu inancı paylaşmadığımı burada açıkça belirtmeliyim. Belki "teoloji" sözcüğü üzerinde ısrar etmemek daha doğrudur. Ama yukarıda sözünü ettiğim türden argümanların *fiilen* durduğu alan ne ise, o alanda yapılacak epey iş olduğu kanaatindeyim. Bu kanaatimi desteklemek için yukarıda ileri sürdüğüm hususu şimdi biraz daha açayım: Teolojinin temel konuları, modern çağda sönmek şöyle dursun, tersine, modern çağa ait sayageldiğimiz birçok soru ve problemin ortaya atılmasında ve ısrarla gündemde kalmasında hayli belirleyici bir rol oynamıştır. Örneğin Pascal'ın ihtimal hesaplarının labirentleri içindeki aranışlarının ardında kumar merakı kadar, Tanrı'ya inanmanın avantajlarını "ispatlama" saiki de vardır. Keza, kimilerince Hegel'in en büyük felsefi buluşu olarak görülen "diyalektik yöntem"i, Hıristiyanlığın en ödünsüz ve Protestanca bir şekilde içselleştirilmesinin aracıdır bir bakıma. Ya da daha yakın ve özgül bir örneği düşünürsek, sözgelimi Paul Ricœur'ün mecazlar kuramının ardında da en eski teologların bile tanıyabileceği türden soru ve tartışmalar vardır. Bu durum, William James'den Wittgenstein'a kadar, teolojik motiflerini zorlukla seçebilece-

ğimiz birçok başka filozofun belirli içgörü ve kuramları için de geçerlidir. Farklı bir bağlamda kalmakla beraber, Zeynep Direk'in şu gözlemi bu bakımdan çok aydınlatıcı: "Din-felsefe gerilimi Batı'da aşılmışsa eğer," diyor Direk, "bu felsefi düşüncenin laikleşmiş olmasıyla değil, dinsel motiflerin felsefi düşünce içinde serbestçe yeniden üretilebilmeleriyle mümkün olmuş bir şeydir."[9] Direk'in "dinsel motifler" dediği şeyler için geçerli olan, teolojinin klasik konuları için daha da geçerli olmalıdır herhalde. Şu halde teolojinin modern çağla birlikte kaybolmaktan çok, varlığını belki farklı kılıklar içinde, fakat ısrarla sürdürdüğü söylenebilir. Hem de felsefenin bazen en beklenmedik, en "laik" kertelerinde su yüzüne çıkarak (çağdaş bir örnek vermek gerekirse, J. L. Mackie'nin şimdiden klasikleşmiş olan kitabı,[10] teolojik konuların bugün bile ne kadar canlı, anlamlı ve ilginç olabileceğini çok güzel gösteren bir çalışmadır. Burada önerdiğim teoloji de, bu çalışmada karşılaşılan türden bir teolojidir. Yoksa Aziz Aquinas veya Augustin'inki değil elbette!).

Sonuç olarak, teolojiyi yabana atmamak lazım. Teoloji, dinle tartışmanın nihai aracı çünkü. Önemli olan da tartışma. Tartışma hayatta her şey değil, kuşkusuz. Hele dinde hiç değil. Ama inceleme, irdeleme, betimleme gibi düşünsel faaliyetler söz konusu olduğunda, en azından onlar kadar önemli. Ve yalnız dinle olan tartışma değil, geçmiş felsefe ile olan tartışma da önemli. Ama galiba en önemlisi, bu iki tartışmanın bir yerlerde buluşuyor olması.

Notlar

1. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1979, Ülken Yayınları, s. 221.

2. *A.g.e.*, s. 236.

3. Richard Rorty, J.B. Schneewind. Quentin Skinner (derl.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, 1984, Cambridge University Press, s. 49-50.

4. *A.g.e.*, s. 50. 5. *A.g.e.*, s. 53.

6. Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, 1996, Yapı Kredi Yayınları, s. 192.

7. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler 1)*, 1991, İletişim Yayınları, s. 121-122.

8. Server Tanilli, *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi?*, 1991, Say Yayınları, s. 51-100.

9. Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", bu kitapta, s. 69.

10. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, 1982, Oxford University Press.

Üçüncü Bölüm

"GEÇMİŞ"İ OKUMAK YA DA OKUYAMAMAK



"Abdülhamid'i Anlamak": 19. Yüzyıl Tarihçiliğine Bir Bakış

Gökhan Çetinsaya

Necip Fazıl Kısakürek, Türkiye'de "Ulu Hakan" efsanesinin yaratılmasında ve yaşatılmasında nesiller boyu etkili olmuş kitabını şu cümleyle bitirir: "Abdülhamid'i anlamak her şeyi anlamak olacaktır."[1] Bu cümleyi biraz değiştirirsek, II. Abdülhamid dönemi tarihçiliğinin meselelerini anlamanın bütün bir 19. ve erken 20. yüzyıl tarihçiliğinin meselelerini anlamak olacağını söyleyebiliriz.

II. Abdülhamid dönemi tarihçiliğine baktığımızda, Abdülhamid'i ve dönemini ele alan (yerli-yabancı, resmi-gayri resmi ve popüler-akademik) literatürde en temel tartışmalardan birinin "süreklilik" ve "kopuş" temaları etrafında oluştuğunu görüyoruz.

Bir taraf hem Abdülhamid dönemini Tanzimat'ın en son ve en mükemmel aşaması olarak kabul ederken, hem de bu dönemi her açıdan – ekonomiden nüfusa, eğitimden kimliğe– Cumhuriyet Türkiyesi'nin temeli/"laboratuvarı" olarak görerek "süreklilik"i vurgular. Diğer taraf ise bu dönemi hem Tanzimat hem de Cumhuriyet Türkiyesi açısından bir "anti-tez"/karşıt örnek kabul ederek "kopuş"u vurgular.

Bu tartışma belli bir gruba hasredilmiş değil; yerli ve yabancı, resmi ve gayri resmi, popüler ve akademik her düzeyde tarihçiler arasında yapılıyor. Her iki taraf için de kendi argümanlarını destekleyecek bol malzeme bulmak mümkün. Bu sadece Abdülhamid dönemi tarihçiliğinin değil, bütün bir son dönem Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi tarihçiliğinin meselesidir. Yani şu soruya bir cevap arayışıdır: 1923 bir geçiş midir kopuş mu?

Abdülhamid ve dönemi üzerine olan literatürde öncekiyle örtüşen bir diğer tartışma ise sistem mi kişi mi ya da sistemin belirleyiciliği mi kişinin belirleyiciliği mi sorusu etrafındadır.

Bir görüşe göre Abdülhamid mevcut tarihsel akış içerisinde "karşıt"/"aykırı" birisidir. Kişisel rolüyle sistemin akışını bozmuş ve değiştirmiştir.[2] Bu görüşün ne taraftan baktığımıza bağlı olarak iki versiyonu var: İlerici/Kemalist versiyonda Tanzimat'tan beri gelen hürriyetçi ve

laik çizgiyi bozmuştur. Bir anti-kahramandır. "Kızıl Sultan"dır. Gelenekçi/muhafazakâr versiyonda ise Tanzimat'tan beri gelen çarpık Batılılaşma ve modernleşmenin önünü kesmiş, tarihin akışını değiştirmiştir. "Ulu Hakan"dır.

Diğer görüşe göre ise Abdülhamid her şeyiyle 19. yüzyıl Osmanlı siyasal sisteminin ve toplumunun bir ürünüdür. O koşullarda şekillenmiş ve tarihimizde bilinen rolünü oynamıştır. Hata ve sevaplarıyla döneminin ürünüdür. Onu anlamak için mevcut siyasal, kültürel ve sosyo-ekonomik sisteme bakılmalıdır. Bu yüzden ne "Kızıl Sultan" ne de "Ulu Hakan"dır.

Bu iki uç görüş arasındaki tartışma da günümüz Türkiyesi'nde resmi-gayri resmi ve popüler-akademik tarihyazıcılığı ayrımı olmaksızın devam etmektedir.

*

II. Abdülhamid ve dönemi üzerine olan literatürün daha Abdülhamid'in tahta geçişinden başlıyarak günümüze doğru gelişimine baktığımızda iki temel çizgi ile karşılaşıyoruz. Bunlardan biri Ahmet Midhat Efendi'den beri gelen ve en genel tabiriyle Abdülhamid'i "olumlayan" bir çizgi; diğeri ise Jöntürk yayınlarından başlayarak günümüze kadar gelen ve Abdülhamid'i "olumsuzlayan" çizgi.

Dikkati çeken husus, ilgili literatürün daha doğuşundan başlayarak, Cumhuriyet dönemi de dahil olmak üzere, çok uzun bir süre popüler tarihçiliğin gölgesinde/tahakkümünde kalmış olmasıdır. Bu hem resmi hem de gayri resmi tarihçilik için geçerlidir. Akademik tarihçilik ortaya çıktığında ise bu iki çizgili –"olumlayan" ya da "olumsuzlayan"- popüler tarihçilik mirasını doğrudan devralmıştır.

1910'lu, 20'li, 30'lu ve 40'lı yıllar boyunca, "devrin yerli ve yabancı yazarlarının kalemiyle", özellikle de edebiyatçıların ve gazetecilerin yazdıklarıyla, bir hatıra/anlatı türü olarak Abdülhamid ve dönemi üzerine bir literatür oluştuğunu görüyoruz. Bunlar çok belirgin ve ortak temalar taşıyan ve genellikle yazıldıkları dönemin "resmi tarihi"nin izlerini taşıyan metinlerdir.

Bu ana çizgiye iki tür daha eklenebilir: Abdülhamid devri devlet adamlarının II. Meşrutiyet devrinde siyasi rakipleriyle hesaplaşmak üzere kaleme aldıkları ve genellikle bütün iyilikleri kendilerine, kötülükleri de padişaha atfettikleri hatıralar; ve Abdülhamid'in yakın çevresinden bazılarının onu daha sağlığında ve ölümünden hemen sonra "aklamak" için yaptıkları ve hayli cılız kalan neşriyat.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Abdülhamid ve dönemi çalışmaları ge-

nellikle resmi tarihçiliğin popüler kolunun kontrolünde giderken, 1940'lardan başlayarak Türkiye'de bütün muhalif akım ve fikirlerin tekrar seslerini duyurmaya başlamaları ile birlikte gayri resmi popüler tarihçilik de sesini duyurmaya ve neşriyata başladı. "Resmi popüler kol" devam etmekle birlikte, yeni ortaya çıkan bir "gayri resmi popüler kol" Türkiye'nin siyasi gelişmelerine paralel olarak 1950'lerde ve 60'larda doruk noktasına ulaşmıştır.

İlk defa 1950'li yıllardan başlayan, 60'lı ve 70'li yıllarda yoğunlaşan bir çabayla akademik tarihçiliğin 19. yüzyıla ve bu vesileyle Abdülhamid dönemine el atmaya başladığını görüyoruz. Bir yandan 19. ve 20. yüzyıl genel Türkiye tarihi yazan yerli ve yabancı araştırmacılar Abdülhamid dönemine de yer verirken, diğer yandan siyasi partiler, fikir akımları, İttihat ve Terakki ile Jöntürkler, basın gibi konular üzerinde çalışan akademik tarihçiler Abdülhamid dönemini de söz konusu etmeye başladılar.

Doğrudan Abdülhamid ve dönemi üzerine yapılan çalışmalar ise Türk ve yabancı öğrencilerin genellikle yabancı üniversitelerde dönemin birincil kaynaklarına dayanarak yaptıkları tezlerle ancak 1970'li ve 80'li yıllar içinde belirmeye başlamıştır.[3] 1970'li, 80'li ve 90'lı yıllarda bu yeni akımın devam ettiğini ve elimizde Abdülhamid döneminin çeşitli cepheleri üzerine –özellikle yabancı dilde– hatırı sayılır bir literatürün oluşmaya başladığını görüyoruz.

Bu literatürde doğal olarak özellikle dünya ve Ortadoğu tarihçiliğinde önem verilen belli konular daha öne çıkmış, belli konular ise ilgi görmemiştir. Örneğin, dış politika, Panislamizm, Arab ve Balkan bölgelerindeki politikalar, milliyetçilikler, muhalefet, eğitim ve iktisat tarihi gibi konularda daha çok ürün verilirken, Abdülhamid döneminin iç politikası, merkezin siyasi tarihi, Anadolu'nun sosyal tarihi, Ermeniler ve Kürtler, Doğu ve Güneydoğu Anadolu, din gibi konular bu literatürün kıyısında kalmıştır.

İlginç olan nokta, genellikle yabancı dilde oluşan bu çalışmaların Türkiye'deki akademik tarihçiliği etkileyememesi, Türkiye'deki akademik tarihçiliğin –resmi ya da gayri resmi– popüler tarihçiliğin gölgesinden ve tahakkümünden kurtulamamasıdır.[4]

Peki bunun sebebleri neler? Günümüzde Türkiye üniversitelerinde Abdülhamid dönemi ya da 19. yüzyıl üzerine bir sürü tez hazırlanıyor, kitap ve makale yayımlanıyor, ama neden –tabiri caizse– bir arpa boyu yol alınamıyor?

*

En temel problemlerden biri Türkiye'de tarihin bir "iman/inanç alanı", bir kutsal alan olarak algılanması, kültürel-politik kimliğin bir parçası olarak görülmesi ve kendi dünya görüşümüzü ispat etmede bir araç olarak kullanılmasıdır.

Bu durumun kendisini en yoğun gösterdiği konulardan biri de doğal olarak Abdülhamid dönemi. Bu dönem tarihçiliğin konularından bir konu olarak incelenmek yerine, bugünkü Türkiye'de sahip olduğumuz kimliğe göre "hüküm" verilecek bir konu olarak ele alınır. Örneğin sol/Kemalist kimliğe sahipsek Abdülhamid'i mahkûm etmemiz şarttır; eğer Abdülhamid'in bazı yönlerini "beğeniyorsak" bu sağcı/muhafazakâr olduğumuzun bir işaretidir. Bu örnek Mustafa Reşit Paşa'dan Adnan Menderes'e kadar başka tarihsel figürler için de verilebilir. Kullanılan kelimelere dikkat edilirse, seçeneklerimiz sadece beğenip beğenmeme ya da hüküm vermeden ibarettir. Önemli olan "anlamak" ya da neyin/niçin/nasıl olduğunu araştırmak değil, bugünkü dünya görüşümüzü meşru kılmak mücadelesidir. Bu belki "sade vatandaşlar" açısından normal karşılanabilir ama, tarihçileri etkisi altına almamalıdır.[5]

Tabii böyle bir konumda olunca Türkiye'de tarihçilik zamandan ve zeminden her an etkilenebiliyor; konjonktürel gelişmeler bizzat çalışma konularını değiştirebiliyor, dahası konuların nasıl çalışılabileceğini ya da çalışılmaması gerektiğini belirleyebiliyor. Bazı konular tabu olmaktan çıkıyor, bazıları tabu olmaya başlıyor. Örneğin bugün, 19. yüzyılda Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun tarihini, bir başka deyişle Kürt ve Ermeni meselesini yazmak için her şey (birincil ve ikincil kaynaklar) hazırdır, ama "ortam" müsait değildir.[6]

Tabii ki bakış açısı bakımından Türkiye'yi Finlandiya çalışır gibi çalışamayız. Bunun hem insan doğası hem de sosyal bilimlerin doğasına aykırı olduğunu biliyoruz. Ama hiç olmazsa Finlandiya çalışırken kullanılan kavram ve metotları Türkiye çalışırken de kullanabilmeliyiz.

Yukarıdaki problemle örtüşen bir başka temel problem de, Türkiye'de tarihçiliğin "resmi" tarihçilikle "gayri resmi" tarihçiliğin kıskacında sıkışıp kalmış olmasıdır. Bir yanda tarifini bile tam olarak yapamadığımız,[7] zaman ve zemine göre değişmekle beraber temelde devletin zihniyetini, çıkarlarını ve amaçlarını yansıtan ve sağ-sol ya da akademik-popüler ayrımı olmaksızın yapılan bir tarihçilik; diğer yanda herhangi bir tarihsel gerçeği arayış kaygısı olmadan, sırf resmi tarihle hesaplaşmak için resmi tarih ne söylerse tam tersini söylemeye yönelik bir amaç güden, daha doğrusu mevcut rejimle mücadelesini tarih vasıtasıyla ya-

pan, sağ-sol ve popüler-akademik versiyonları olan bir tarihçilik.

İki tarafta da amaç tarihsel gerçeği incelemek ve anlamaya çalışmak değildir. Tarihçilik Türkiye'deki siyasi/ideolojik/kültürel bölünmede tarafların birbirleriyle hesaplaşmalarının zeminlerinden biri olarak görülür. İki taraf da kendi haklılığını tarihsel olarak ispat peşindedir.

Bunlardan "popüler gayri resmi tarihçiliğin" Abdülhamid örneğinde en çok okunan örneklerinden biri Necip Fazıl Kısakürek'in Ulu Hakan II. Abdülhamid Han adlı kitabıdır. Girişinde yer alan şu çarpıcı cümleler bu tarz tarihçiliğin manifestosu gibidir:

"..bu eser, (...) bir dava çerçevesi... onun içindir ki, bu eserde, bibliyografya, endeks, fotokopi, vesika adresi gibi gerçekliği nisbetinde sahteliği mümkün, ilim üniforması nişanlarından eser aramak yersiz... Anlatılanların hepsi riyazi gerçekler halinde sabit ve apaçık meydandadır; ve böyle bir fikir işinde benim davanın ırgatlık tarafına ait zahmetlerden bağışlanmamı istemek hakkımdır... Güttüğüm cemiyet davasında tarihi şahsiyetlerden biri davama tam uygun, öbürü tam aykırı; biri başlıca dost, öbürü baş düşman, iki kutup seçmek ve bildirdiğim ölçülerle bunların portrelerini çizmek, ötedenberi dileğim, hatta borcumdu... fikirlerime destek bulmak için buna muhtaçtım. (...) Abdülhamid'e ait her menfi bilgi ve yorum, (...) kamil zıddiyle doğrudur; ve büyük fikircinin, aynı bilgi unsurlarını ele alıp yalanlarını ayıkladıktan sonra ters yüz etmekten başka işi yoktur. Bu da Abdülhamid'i yazmanın usulü..."[8]

Böylece bir kısır döngüye giriliyor; sol ve sağ, resmi ve gayri resmi tarihçilik kıskacında sıkışıp kalan akademik tarihçilik bu topraklarda gelişemiyor. Gelişen türleri varsa bunlar da zülfi yare dokunmayan, hesaplaşmanın bir parçası sayılmayan ya da hesaplaşmada ikincil kalan konular: İktisat tarihi, sanat tarihi, vb. Gelişip ürün verilen belli alanlar ise ancak yurtdışı piyasasına yönelik olabiliyor. Bu her zaman araştırmacılar bilinçli olarak kaçındıkları, korktukları ya da engellendikleri için değil; gelişememenin asıl sebebi Türkiye'de tarihe yönelecek kişilerin bütün eğitimleri boyunca bu kıskacın içine hapsolmuş olmaları ve daha sonra da bunu kıramamaları olarak ortaya çıkmaktadır.

Bir üçüncü yol arama, uçları dengeleyerek ortada buluşturma çabası, ya da bir başka deyişle "Ne Ulu Hakan Ne Kızıl Sultan" tavrı da sağlıklı gözükmüyor. Zira bu tavır da kendini mevcut 'sorulara' teslim eder; resmi ve gayri resmi tarihçiliğin kıskacından yine çıkamaz. Öncelikle bütün mevcut soruları, yaklaşımları, çerçeveleri, ya da başka bir ifadeyle paradigmaları değiştirmek gerekiyor.[9]

Bu son nokta da bizi Türkiye'de tarihçiliğin bir başka temel problemine, tarihçinin formasyonu ve bunun sonucunda oluşan bakış açısı problemine getiriyor.

Osmanlı İmparatorluğu'na bakışımız, yetişme şartlarımız ve aldığımız eğitim gibi faktörler dolayısıyla belirli bir çarpıklık taşıyor. Bu çarpıklık ise iki yönlü: bir yandan bugünün Modern Türkiyesi'nin yapıları/meseleleri ışığında 19. yüzyıla bakmak; diğer yandan hangi dünya görüşüne sahip olursak olalım "milli devlet"in bakış açısıyla 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nu anlamaya çalışmak.

Osmanlı İmparatorluğu bugünkü Türkiye Cumhuriyeti'nden siyasi, sosyal ve iktisadi bakımlardan farklı bir yapıydı. Her şeyden önce farklı bir etnik ve dinsel yapıya sahipti. Örneğin, 19. yüzyılın başlarında imparatorluk nüfusunun yaklaşık % 40'ı gayrimüslimlerden oluşuyordu. 19. yüzyıl Osmanlısı'na bugünkü milli devlet bakış açısıyla ve gayrimüslim olgusunu anlamadan bakarsak –hangi dünya görüşünü benimsersek benimseyelim– ne Tanzimat'ı ne de Tanzimatçılar'ı anlayabiliriz. Aynı şekilde eğer bu oranın 1878'e gelindiğinde % 20'lere düştüğünü gözden kaçırırsak, Abdülhamid dönemi politikalarını da anlamlandıramayız.

Fuat Paşa'nın şöyle bir sözü vardır: "Bâb-ı Âli'yi İngiltere'nin dostluğundan mahrum görmektense birkaç vilayetimizi elden çıkmış görmek daha iyidir."[10] Eğer o dönemde Rus ordularının seferberlikte bir milyon asker çıkarabildiğinin ve bunun karşısında Osmanlı'nın askeri zayıflığının, Rus ordularının her istediği zaman İstanbul'un Yeşilköy'üne gelebilecek kapasitede olduğunun farkında değilsek, Fuat Paşa'yı kolaylıkla "vatan haini" yaftasıyla ya da "satılmış/ajan/uşak" edebiyatıyla suçlayabiliriz.

Aynı şekilde, Soğuk Savaş'ın bakış açısıyla ve 1945 sonrası Türk-Sovyet ilişkilerinin birikimiyle baktığımızda, ne Abdülhamid dönemi dış politikasını ne de bu dönemde Rusya ile ilişkileri ya da Balkanlar'daki politikaları izah edebiliriz.

Buraya kadar değinilenler "anakronistik" bakış açısına işaret ediyordu. Konunun bir de "karşılaştırmalı çalışma" cephesi var: Dünya tarihi, Avrupa tarihi, İslam tarihi, Ortadoğu ve Balkanlar tarihinden kalkarak Osmanlı'yı karşılaştırmalı bir perspektifte anlamaya çalışmak. Bu konuda Türkiye'de bırakın Rusya tarihi falan okuyup şöyle karşılaştırmalı bir bakış açısına sahip olmayı, tarih bölümlerimizin çoğunda batılı bir Osmanlı tarihçisinin yazdığı İngilizce makaleyi ya da kitabı oku(yama)ma sorunumuz vardır.

Şimdi "o kadar da haksızlık etmeyelim, Türkiye'de ne tarih bölümleri de var" denebilir. Bu da bizi problemin kurumsal boyutunu tartışmaya götürüyor. Türkiye'de iki farklı çizgide seyreden tarih bölümleriyle karşılaşıyoruz: Biri, burada tartıştığımız problemlerden tam olarak kurtulamasa bile dünya tarihçiliğine daha yakın duran bölümler; diğeri, burada tartıştığımız problemleri bağrında taşıyan bölümler. Eskiden bu bölümler arasında aşağı yukarı bir denge oluşmuş gibiydi. Şimdi Taşra üniversitelerinin ve tarih bölümlerinin çoğalmasıyla birlikte bu dengenin bozulmaya başladığını ve en genel tabiriyle "kötü gelenek" diyebileceğimiz çizginin giderek güçlendiğini, başat konuma gelmeye başladığını görüyoruz.

Bir başka problem de temel kaynaklar ile ilgilidir. Akademik tarihçilikte her dönem ve her kuşak sorularını farklı sorar ve tarihi farklı yazar. Böylece dönem dönem, kuşak kuşak, zaman içinde bir birikim oluşur. Bu birikimle de tarihçilik zenginleşir. Hem süreklilik sağlanır hem de tarihçilik kendini yeniler. Türkiye'de bu bakımdan bir tıkanma görüyoruz.

Bütün bu yeni araştırmaları üzerine oturtacağımız, temellendireceğimiz, araştırma çerçevesini belirleyecek mevcut literatürün (temel kaynakların, genel tarihlerin ya da başvuru kitaplarının) "eskimişliği", ya da bir başka deyişle mevcut soruların, varsayımların, ve tezlerin "eskimişliği" sorunu ile karşı karşıyayız.

Bu ne demektir? Diyelim ki Tanzimat döneminde kadın meselesi üzerine bir tez yapacaksınız. Önce mevcut Tanzimat literatürünü, Tanzimat'la ilgili genel/bütüncül tarihleri okuyup bir temel oluşturmalısınız. İşte bu temel oluşturmada ciddi problemler var. Bizim kadınlar üzerine olan araştırmamız ne kadar yeni ve yoğun malzeme içerirse içersin yanlış sorular ve varsayımlarla hareket ettiğimiz için bizi çoğu kez yanlış noktalara götürecektir. Sorularını yanlış soran, yaklaşımlarını yanlış belirleyen, çerçevesini eksik çizen bir kadın araştırması ne kadının anlaşılmasına ne de Tanzimat'ın anlaşılmasına bir katkı getirebilecek, bulgularını anlamlı bir şekilde yerine oturtamayacaktır. Dolayısıyla tarihçilik birikimine de bir katkı getiremeyecektir.

Bu problemin bir başka boyutu da şu: Batı'da önce siyasi tarih gelişmiş, arkasından sosyal, kültürel ve diğer tarih türleri gelişmiştir. Modern tarihçilik metot ve kavramlarıyla tüketilmiş, arkasından yeni ara-

yışlara yönelinmiştir. Tarihçiliğimizin seyri bu manada da Batı'daki gelişmeye uymuyor. Bizim daha henüz ne ciddi bir siyasi tarih literatürümüz var, ne de modern tarihçiliği hakkıyla uygulayabildik. Daha üniversitelerimizin çoğunda modern (pozitivist) tarihçiliğin kavram ve metotlarını öğretemiyoruz ki, yeni türlere/arayışlara kucak açabilelim. Türkiye'deki akademik tarihçilikte dünya tarihçiliğinde ortaya çıkan yeni tartışmaları, eğilimleri, açılımları oturtacak bir temelimiz yok. Bir başka deyişle, "modern"i beceremedik ki "postmodern"i uygulayabilelim! 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi tarihini hakkıyla bilmiyoruz ki sosyal tarihi hakkıyla yapabilelim! Ya da –tabiri caizse– "erkek"i bilmiyoruz ki "kadın"ı bilebilelim!

Tabii burada yukarıdaki tartışmaların bizi getirdiği bir kısır döngüyle karşılaşıyoruz. Bu tarz yeni çalışmalar yapılmadan genel/bütüncül tarihler yazılamayacak, genel/bütüncül tarihler yazılmadan da bu tarz yeni çalışmalar bir anlam ifade etmeyecektir. Böylece tarihçiliğimiz "orman mı ağaçlar mı" benzeri bir ikilemin içinde kalmaktadır.[11]

Son olarak kaynak kullanma problemi gündeme getirilebilir. Bu, meselenin "teknik" ya da "mutfak" kısmına tekabül ediyor ama bu konuda da ciddi problemlerimiz var.

Türkiye'de uzun yıllar şu kavga yaşandı: "Teori" mi "belge" mi? Bir yanda tarihçiliğin sadece Osmanlıca bilerek ilgili birincil kaynakları incelemekten ibaret olduğunu savunanlar; diğer yanda belli bir teorik çerçeveden kalkarak ve ikincil –ya da modern Türkçe'ye kazandırılabilmiş birincil– kaynakları kullanarak Osmanlı üzerine çalışmalar yapanlar. Bu aynı zamanda tarihçiliği tarih bölümlerinde "içerden" yapanlarla siyaset, iktisat ve sosyoloji gibi branşlardan gelerek "dışardan" yapanların kavgasıydı. 1970'lerde ve 80'lerde bu anlamsız tartışmanın bir ölçüde sona erdiğini, belli bir uzlaşmanın sağlandığını, hem "teori"yi hem de "belge"yi ustalıkla kullanabilen bir kuşağın yetişmeye başladığını görüyoruz.

"Belge" ile ilgili problemlerin en önemlisi birincil kaynakların kullanımı konusunda olmaktadır. Tarihçiliğimizdeki en önemli efsanelerden biri "Arşivler kapalı" efsanesidir. 1980'lerin ikinci yarısından başlayarak yapılan düzenlemeler sonucu Osmanlı Arşivi "açıktır" ve özellikle 19. yüzyıl ile ilgili evrakın tamamına yakını çalışılmaya hazırdır. Ancak bu konuda tarihçiliğimizde bir denge tutturulamamıştır. İfratla tefrit arasında bir gidiş gelişle karşılaşıyoruz: Bir yanda seminer ödevlerini yapmak için hocaları tarafından arşive "belge toplamaya" gönde-

rilen tarih bölümü son sınıf öğrencileri; diğer yanda elindeki "belgeleri" nasıl kullanacağını bilemeyen doktora öğrencileri! Her ikisi de tarihçiliğimizin önünü tıkayan problemlere yol açmaktadır. Bunları genellikle birincil (ve ikincil) kaynakların nasıl ve hangi kontekstte kullanılacağı meselesi başlığı altında toplayabiliriz: Hangi konuda hangi kaynağın kullanılması gerektiğini bilemeyenler; bir belgeyle Abdülhamid'in Panislamizm politikasını izah edenler; birkaç belgeyle herhangi bir konuda makale yazıp sonuca varanlar; belgeyi tarihsel kontekstinde sorgulamadan doğrudan bilgi kaynağı olarak kullananlar vb. Bütün bunları sadece arşiv belgeleri için değil, diğer birincil (el yazması, kronik, gazete) ve ikincil kaynaklar için de söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, bir Türk "tarihçiliği"nden değil, Türk "tarihçilikleri"nden bahsedebiliriz. Bir yanda yurtdışı ve yurtiçi üniversitelerde yapılan, birbirinden epey farklı mecralarda seyreden ve farklı ürünler veren iki ayrı tür tarihçilik görüyoruz. Diğer yanda Türkiye üniversitelerinde yapılan ve iki farklı çizgiyi temsil eden tarihçilikle karşılaşıyoruz. Merkez-taşra ikiliği diyebileceğimiz bu ayrışma/farklılaşma Türkiye'de tarih bölümlerinin sayısının artmasıyla birlikte ciddi boyutlar kazanmaya başlamıştır. Bunlara yukarıda tartıştığımız resmi-gayri resmi ve popüler-akademik tarihçilikler ayrımlarını da eklediğimizde tablo tamamlanıyor.

Son kalemde, bütün bu tartıştığımız problemleri birbiriyle örtüşen iki temel meseleye indirgeyebiliriz: "zihniyet" ve "formasyon". İşte Türkiye'de 19. yüzyıl tarihçiliğini "açmak", ya da "Abdülhamid'i anlamak", her şeyden önce bu problemlerin aşılmasını gerektiriyor.

Notlar

1. Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan Sultan II. Abdülhamid Han* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1994), s. 660 (6. basım).

2. Dikkat edilirse resmi ve gayri resmi tarihçilerden bu görüşte olanlar Atatürk'ü de böyle görürler.

3. Bunlardan en önemlisi Engin Deniz Akarlı'nın Princeton Üniversitesi'nde hazırladığı 1976 tarihli yayımlanmamış doktora tezidir: "The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdulhamid II, 1876-1909: Origins and Solutions". Akarlı'nın tezi. Abdülhamid dönemi çalışmalarında kurduğu model, tartıştığı kavramlar ve problemler bakımından bir dönüm noktası teşkil eder.

4. Bu sadece Abdülhamid dönemi için değil bütün bir 19. ve erken 20. yüzyıl için de böyledir.

5. İlgi çekici bir örnek olarak şu verilebilir: İki ünlü tarihçimiz arasında Abdülhamid üzerine yapılan bir tartışma sırasında, bir grup öğrencinin önünde, şöyle bir konuşma geçer. Tartışmanın sonuna doğru biri diğerine şöyle der: "Ne yaparsanız yapın o adamı sevdiremezsiniz bana." "Niye?" diye sorar muhatabı. "Bilmem! Tipini beğenmiyorum. Üstelik Fransızca da bilmezdi" yanıtını alır. Muhatabı ise şu cevabı verir: "Ama Atatürk de Fransızca bilmezdi!"

6. Konjonktürel değişmenin en güzel örneklerinden biri de ünlü bir tarihçimizin, Sina Akşin'in, 1970 yılında ilk baskısı *31 Mart Olayı* başlığıyla yayımlanan ve 31 Mart'ın şeriatçı bir ayaklanma olmadığı tezini öne sürdüğü kitabının, birkaç yıl önce yapılan yeni baskısının şu başlıkla yayımlanmasıdır: *31 Mart: Şeriatçı Bir Ayaklanma* (Ankara: İmge Kitabevi, 1994).

7. Zira bazı tarihçilere göre Türkiye'de Batılı manada 'resmi tarih' olduğu bile şüphelidir.

8. Kısakürek, s. 8-9, 12.

9. Örneğin Orhan Koloğlu kitabının girişinde şöyle yazar: "... her şeyden önce, bilimsel olmayı, belgelere dayanmayı ve duygusallıktan uzak objektif verilere ve yargılara dayanan bir Abdülhamit, gerçek yönleriyle bir Abdülhamit sunmayı amaç edindik. Bunun ilk koşulu olarak en aşırı Abdülhamitçilerle (...) en gözü kapalı karşıtlarının (...) kitap ve makalelerinin tümünü dikkatle okuduk. Böylelikle iki tarafın övme ve yermedeki en uç noktalarını saptamamız mümkün oldu." *Ne Kızıl Sultan Ne Ulu Hakan: Abdülhamid Gerçeği* (İstanbul: Gür Yayınları, 1987), s. 6.

10. Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat* (İstanbul: B.Ü. Yayınları, 1978), s. 3.

11. Burada bir yanlış anlaşılmaya meydan vermemek lazım. Bu tarz yeni tür araştırmalar bırakılsın demiyorum. Sadece emeklemeden koşmaya başlamanın tarihçiliğimiz bakımından sorunlarını belirtiyor, niçin iyi koşamadığımızın ya da koşamayacağımızın cevabını aramaya çalışıyor, bu problemin farkında olunması gerektiğini belirtiyorum. Bunları yapmayalım da demiyorum; sadece acilen şunları da yapmalıyız diyorum.

—



Bir Tarih Okuma ve Yazma Pratiği Olarak Türkiye'de Osmanlı Tarihçiliği*

Oktay Özel

İki yüz küsur yıllık aydınlanmacı-pozitivist geleneğin temel ontolojik ve epistemolojik argümanlarının yeniden gözden geçirilmekte olduğu, büyük ölçüde bu gelenek üzerine inşa edilen modern bilimin özellikle ideoloji ve teknoloji bağlamında çok ciddi bir sorgulamaya tabi tutulduğu bir dönemde söz konusu sorgulamadan en fazla etkilenen sosyal bilimlere Türkiye'den bir bakışı, ya da sosyal bilimlerin Türkiye'deki durumu üzerine bir yeniden düşünmeyi amaçlayan bu sempozyumu çok önemli bulduğumu belirterek başlamak istiyorum. Bu toplantının, tartışmaya uluslararası boyutta orijinal katkılar yapmasını temenni etmekle birlikte, en azından bu ülkedeki sosyal bilimcilere kendileri ve nesneleri üzerine daha alıcı ve eleştirel gözle düşünme fırsatı yaratacağına inanıyorum. Ayrıca, sosyal bilimlerin kendi içinde sorunsallaştırılmasına ve sonunda böyle bir sempozyumun düzenlenmesi sürecine sosyal bilimler pratiğinin gerçekleştirildiği neredeyse yegâne kurum olan üniversitelerimiz yerine iki saygın derginin öncülük edişinin bu sempozyumun temel sorunsalı bağlamında başlı başına anlamlı bir gösterge olduğunu düşünüyorum.

Başlarken belirtmek istediğim ikinci nokta sunuşumun çerçevesi ile ilgili. Sempozyumun ana teması, bu oturumun başlığının ve içeriğinin formülasyonu ve nihayet çalışma alanım ile bilgi birikimim çerçevesinde en anlamlı sunuşun ne olabileceği konusunda hayli zorlandığımı belirtmeliyim. Sempozyumun ana sorunsalı içinde tarih ve tarihçiliğe en uygun bağlam belki "bir sosyal bilim olarak tarih",[1] ya da sosyal bilimler-tarih ilişkisi çerçevesinde son birkaç on yılın en kayda değer gelişmelerinden biri olarak "sosyal bilimlerin tarihselleşmesi/tarihin sosyalleşmesi" olabilirdi.[2] Oturumun temasından hareket edildiğinde ise, "geçmişi okuma ya da okuyamama" sorunsalının, 19. yüzyıl öncesi Osmanlı tarihçiliğimiz için, daha ziyade, üzerinde çalışılan "belgenin (doğru) okunup okunamaması" şeklinde tezahür ettiğini görürüz. Özellikle klasik dönem Osmanlı tarihçiliği söz konusu olduğunda, 19. yüz-

yıl Rankeci tarih yönteminin olabilecek en olumsuz yorumu üzerine oturmuş bu anlayış yerli tarihçiliğimizde hayli köklü bir gelenek oluşturmaktadır. Biraz da buradan hareketle, bu sempozyuma yapılabilecek en anlamlı katkının, geçmişi okuma denildiğinde refleksif olarak "belge okuma"yı anlayan ve bu temelde bir tarihçilik pratiği ortaya koyan kişinin, yani bu tarihçinin bir "sosyal bilimci" olarak portresi üzerinde durmak olacağını düşündüm.[3]

Böyle bir sunuş bana iki açıdan anlamlı görünüyor. *Birincisi,* bu bize, sosyal bilimlerin büyük paradigmalarının gölgesinde genellikle gözden kaçırdığımız önemli bir olguyu, bilimsel etkinliğin öznesi olarak bizzat "sosyal bilimci"yi özgün yetişme ve çalışma koşulları içinde daha yakından tanıma fırsatı verecektir. Tarihçilik bağlamında girişilecek böyle bir denemenin, Türkiye'de icra edilen tarihçiliğin, büyük bölümü itibariyle, sosyal bilimsel etkinliğin neresinde olduğu konusunda bizlere bazı önemli ipuçları vereceği açıktır. Ayrıca, bu tarz bir denemeyle, tarihçinin "nesne"sine hangi etkenlerle, ne gibi koşullar altında, hangi bilinç düzeyinde yaklaştığı, ne tarz bir tarihçilik yaptığı, çalıştığı alanın genel problemleri ve sorunsallarıyla ne ölçüde tanıştığı, bu problemleri daha üst düzeyde sosyal bilimsel (veya tinbilimsel) epistemolojinin sorunsallarıyla ne ölçüde ilişkilendirme eğilimi taşıdığı, vb. noktalarda da kapsamlı bir eleştiriye bazı yeni katkılar getirilebileceğini düşünüyorum. *İkincisi,* böyle bir denemeyle, başta Halil Berktay olmak üzere birçok tarihçinin sık sık dile getirdiği "kuru bir dar belgeciliğin cenderesi"nde iş gören "klasik, akademik, ortodoks Osmanlı tarihçiliğimiz"in,[4] yani Türkiye'deki profesyonel-akademik tarihçiliğin büyük bir kısmının merkezindeki özneyi de daha yakından tanımış olacağız.

*

Türkiye'de tarihçilik, akademik bir disiplin olarak belki de en sorunlu alanlardan birini oluşturuyor. 1975'ten bu yana açıkça tartışılmaya başlanan, çeşitli toplantılar ve sempozyumlarda değişik boyutlarıyla ele alınan tarihçiliğimizde, Salih Özbaran ve Halil Berktay gibi tarihçilerin ısrarlı eleştirilerine rağmen genel olarak durumun pek değişmediğini görüyoruz.[5] 1975'te tartışanlar sorunu çok ciddi bulmuşlardı; 1994'te tartışanlar yine aynı sonuca vardılar. Ve nihayet bugün, 1998'e baktığımızda akademik tarihçiliğimizin durumunun, bazı ilerlemelere rağmen, ana ekseni itibariyle eskisinden daha parlak olmadığını söylemek zorundayız.

Türkiye'de yalnızca tarihçiliğin değil, bir bütün olarak sosyal bilimlerin genel durumunun pek iç açıcı olmadığı ortadaysa da, tarihin bu

konuda daha talihsiz bir alan olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Bu talihsizliklerin nereden kaynaklandığı konusunda çok şeyler söylenebilir. Bunların bir kısmı bu sunuş esnasında ya da sonunda kendiliğinden ortaya çıkacak, önemlice bir kısmı ise oturumun diğer konuşmacılarınca dile getirilecek. Ama burada bir defa daha, ne tür bir alanla karşı karşıya olduğumuz konusunda önemli olduğunu düşündüğüm bir temel noktaya, bir zihinsel altyapıyla yakından ilintili olduğu anlaşılan, tarihçiliğimizin kronik bir rahatsızlığına dikkat çekmek istiyorum. Daha önce bazı tarihçilerin değişik dönemlerde önemle vurguladıkları gibi,[6] bu zihinsel altyapının üç ana ayağı belirgin bir şekilde ortada durmaktadır; bunların hepsi Türkiye'de modern tarihçiliğinin ilk yıllarından bugüne gelen süreç içinde oluşmuş, zamanla da iyice pekişmiştir. Bu ayaklardan *birincisi*, imparatorluğun çöküş sürecinde yüzyılın başlarına damgasını vuran devletin bekasına yönelik kaygıların tarihçilik üzerindeki derin etkisi; *ikincisi*, cumhuriyetin ilk dönemlerine damgasını vuran bir ulusal kimlik inşası çabasında tarihçiliğe biçilen misyon; ve *nihayet*, bu ikisiyle iç içe gelişen ve pekişen, Türk tarihinin kendine özgü ve diğerleriyle mukayese edilemez bir tarih olduğu düşüncesi, yani müzmin bir "*sui generism*", "biz bize benzeriz"cilik. Bu tespitlere katıldığımı belirtmek istiyorum.

Bugün Türkiye'de sosyal bilimler bağlamında icra edilen tarihçilik, ana gövdesi itibariyle, başlıca bu üç ayak üzerinde biçimlenen bir akademik tarihçilik geleneğinin devamından ibarettir ve kanımca, tarihçiliğimizin kronik zaaflarının kökenini bizzat bu geleneğin kendisinde aramak gerekir. Bu gelenek içinde karşımıza çıkan tarihçi devletin bekası kaygısıyla çalışan, dolayısıyla devlet merkezli, ama siyasi-ideolojik duruşu ve kültürel refleksleriyle bağlantılı olarak Türk tarihinin bir dönemini diğeri aleyhine yüceltme, dolayısıyla tarihi bir bilgi alanından ziyade bir "inanç alanı" olarak görme ve yaşama eğiliminde, ve nihayet ilk iki noktadaki tutumundan bağımsız olarak Türk tarihini dünya tarihinden soyutlayarak ele almaya yatkın, dolayısıyla içe kapanık, milliyetçi savunma refleksleri güçlü bir tarihçidir. Hayli kuvvetli bilim dışı kaygıları ve ön kabulleri, korkuları ve tabuları olan bu tarihçi, aynı zamanda bir "devlet memuru"dur;[7] bu özelliğiyle uzun asırların birikimi bir imparatorluk-cumhuriyet geleneğinin yarattığı memur tipinin bir başka örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun ne anlama geldiği, aşağıda, bu portrenin bir ayağının oluşum sürecine yakından baktığımızda daha iyi anlaşılacaktır sanıyorum.

Bu noktada şu tespiti yapabiliriz: Bu tarihçi portresi bize akademik tarihçiliğimizin tarihe nasıl baktığı, onu nasıl okuduğu konusunda

önemli ipuçları vermektedir. Bu portre, aynı zamanda, Türkiye'de akademik tarihçiliğimizin ana öbeğini oluşturmaktadır; popüler tarihçiliğimiz de büyük bir kısmıyla bu damardan beslenmektedir.

Bununla birlikte, bu tarihçi portresi Türkiye tarihçiliğinin tamamını temsil etmemektedir. Genel içinde oldukça marjinal görünse de nominal anlamda giderek büyüyen, içinden geldikleri kültürel ve toplumsal kesimlerin inançları ve kültürel refleksleriyle değil bilimsel etkinliğin doğasına daha yakın ve yatkın zihinsel bir tutumla, çoğu zaman uluslararası standartlarda ve platformlarda, zaman zaman disiplinlerarası nitelikte iş yapan daha dışa açık bir tarihçi kesimini de zikretmek gerekir. Türkiye tarihçiliğini uluslararası ölçekte temsil eden bu tarihçilerin içinden geldiği geleneğin ise başka türden zaaflarını görmek mümkündür. Bunların başında, belki Batı'da gelişen Avrupamerkezci ve oryantalist tarihçiliğin temel argümanı ve modellerini yeterince eleştiri süzgecinden geçirmeden Türk ve Türkiye tarihine aktarma, dolayısıyla özgüllükleri gözden kaçırma eğilimi zikredilebilir.[8] Bununla birlikte, son yıllarda bu eğilimin büyük ölçüde ortadan kalkma yoluna girdiğini de hemen eklememiz gerekir.

Burada, yukarıdaki tespite şunu ilave edebiliriz: Bu tip tarihçinin, tarihe bakışı, geçmişi okuyuş biçimi ana ekseni oluşturan ve yukarıda genel portresi çizilen tarihçiden hayli farklıdır. Çok az bir kısmı "meslekten", çoğunluğu ise köken itibariyle sosyal bilimlerin değişik disiplinlerinden gelen ve sonradan tarihe geçen bu tarihçiler grubunun, Türkiye tarihçiliğinin sosyal bilimlerle olan bağlantısını sağlayan yegâne kanalı oluşturduğunu söylemek fazlaca bir abartma sayılmamalıdır. Popüler tarihçiliğe katkıları ise henüz emekleme safhasındadır.

*

Türkiye'de akademik tarihçiliğin son birkaç onyılda genel Türk tarihinden Osmanlı ağırlıklı bir Türk(iye) tarihi yönünde bir gelişme gösterdiğini görüyoruz. Bunda şüphesiz Osmanlı merkezi arşivinin ve birkaç yıl öncesine kadar çok önemli belge koleksiyonlarını (*siciller* gibi) barındıran mahalli müzelerin sunduğu olağanüstü zengin malzemenin öneminin giderek daha fazla farkına varılması önemli bir faktör olmuştur. Buna ek olarak, 1960'larda, ülke genelinde gelişen siyasal nitelikli bir entelektüel hareketin de katkısıyla Türkiye'nin toplumsal yapısı ve bunun tarihsel gelişimine artan ilgi üniversite dışında da büyümüştür. Bu yaygın ilginin sonucunda, 1970'lerden itibaren akademik tarihçiliğimiz özellikle "klasik dönem" diye bilinen 15-16. yüzyıllarla 19. yüzyıl Osmanlı tarihi üzerinde yoğunlaşmıştır. İlginçtir, cumhuriyetin ilk

dönemlerinden beri üzerinde ciddiyetle durulan ve önemli tarihçiler yetiştiren Orta Asya ve Selçuklu dönemi Türk tarihçiliğinin akademik alanda itibar ve ilgi kaybetmesinin de bu döneme denk düştüğünü görüyoruz. Nihayet 1980'lerden itibaren gerek Çince, Rusça, Arapça, Farsça gibi temel kaynak dillerini öğrenme gerekliliği, gerekse bu dillerde yazılmış kaynaklara, araştırmalara ulaşma konusunda karşılaşılan çeşitli güçlüklerin de belirleyici etkisiyle bu alanlar Türkiye akademik tarihçiliğinden neredeyse tamamen silinmiştir. Bunların yerini ise, özellikle zikredilen son dönemde kendine üniversite bünyesinde daha geniş bir "ideolojik" ve kurumsal dayanak bulan Cumhuriyet dönemi Türkiye tarihi almıştır.[9] Üniversitelerimiz bugün her zamankinden daha fazla sayıda Osmanlı ve Cumhuriyet tarihçisi üretmektedir. Sonuç olarak, neredeyse Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi Türk(iye) tarihine indirgenmiş olan akademik tarihçiliğimiz, Cumhuriyet'in ilk dönemlerine nazaran çok ciddi bir ufuk daralmasıyla birlikte adeta içine kapanmış, büyük kısmı itibariyle yalnızca Türkçe (modern veya Osmanlı versiyonu) ile rahatlıkla icra edilebilen hayli "yerel" bir bilimsel disiplin haline gelmiştir.

19. yüzyıl öncesi, özellikle de "klasik dönem" Osmanlı tarihi, bir araştırma alanı olarak akademik tarihçiliğimizin belki de en geniş kesimini oluşturmaktadır. Yüzyılın ortalarında Ömer Lütfi Barkan, Mustafa Akdağ ve özellikle çalışmalarını halen uluslararası ölçekte ve olağanüstü bir verimlilikle sürdüren Halil İnalcık gibi tarihçilerimizin temelini atıp çatısını kurduğu bu dönem Osmanlı tarihçiliği, 19. yüzyıl Osmanlı tarihine göre esasen bir "sosyal ve ekonomik" tarihçilik olarak gelişmiştir. Başından beri Avrupa, Amerika, Balkan, Ortadoğu ve Kafkas-Rus ülkeleriyle bunlara son zamanlarda eklenen Japonya'da giderek kökleşen, ileri derecede "uluslararasılaşmış" bir çalışma alanı olarak karşımıza çıkan Osmanlı tarihçiliği bazı ülkelerde hâlâ Avrupamerkezci ve oryantalist gelenekler çerçevesinde, ve fakat büyük kısmı itibariyle giderek sosyal bilimlerle daha iç içe geçmiş bir tarihçilik şeklinde icra edilmektedir. Türkiye'de bu alanda çalışan ve ürün veren tarihçilerin ise, çoğunluğu itibariyle, birçok açıdan hayli kendine özgü bir tarihçi ve tarihçilik türü oluşturduklarını düşünüyorum. Burada, Osmanlı tarihçiliğinin Türkiye-dışı boyutu ile, yukarıda zikredilen ve ne kadar az sayıda da olsa uluslararası düzeyde ve platformda çalışan Türkiyeli tarihçileri bir kenara bırakıp, aşağıda özellikle, deyim yerindeyse "Türkiye'ye özgü" bu Osmanlı tarihçisi üzerinde duracağım.

Genellikle 1970'lerden, fakat çoğunlukla 1980'lerden itibaren Türkiye akademik tarihçiliğine daha fazla damgasını vurduğunu düşündü-

güm bu tarihçi kuşağı gerek toplumsal köken, kültürel donanım, gerekse içinden geçtikleri temel ve akademik eğitim süreçleri ile tarihçilik pratiği açısından ilginç bazı ortak özellikler göstermektedirler. Akademik çalışmalarını büyük ölçüde klasik dönem ve hemen sonrasının temel problemleri üzerinde sürdüren ve kısmen bu camianın bir mensubu tarihçi olarak, bu kendine özgü tarihçiliğin ve onun öznesi konumundaki tarihçinin birçok açıdan ciddi bir eleştirel analizinin yapılması gerektiğini düşünüyorum. Büyükçe bir kısmı yapısal, bir kısmı ise konjonktürel bir dizi problem içeren bu tarihçiliğin temel bazı zaafları bir arada ele alındığında, karşımıza, ortaya konulan pratiğin "bilimsel" niteliği de dahil olmak üzere, önemli soru işaretleri çıkmaktadır.

Bu tarihçi tipinin ve onun icra ettiği tarihçiliğin bir bütün olarak eleştirisine giriş olmak üzere aşağıda, Türkiye'de klasik dönem ve hemen sonrasını (15.-18. yüzyıllar) çalışan Osmanlı tarihçisi kimdir, nasıl yetişir, nasıl çalışır ve ne üretir sorularının cevabını bulabileceğimiz bir *tarihçi portresi* çizmeye çalışacak ve sonunda ortaya çıkan sonucun önümüze koyduğu bazı önemli noktaları tarihçilik ve sosyal bilimsel etkinliğin bazı temel esasları çerçevesinde değerlendirerek bitireceğim.

*

Toplumsal/kültürel açıdan genellikle kırsal kesimden, en iyi durumda bir memur, belki çoğunlukla bir köylü çocuğu olarak dünyaya gelen müstakbel Osmanlı tarihçisi, temel eğitimini biraz şanslı ise yöresinin kalburüstü okullarında, ama genellikle son derece yetersiz koşullarda hizmet veren eğitim kurumlarında alır. İlk tarih bilgisi ve/veya bilincini çeşitli tarihsel şahsiyetler tarafından örülmüş "efsane"-bilgi temelinde ya ders kitapları ve popüler yayınlar, eğer okumaya meraklı ise ilk okuduğu tarihsel romanlar, ya da içinden geldiği aile ve sosyal çevrenin aktardığı sözlü kültür aracılığıyla edinir. [10]

Büyük ölçüde tesadüflerle belirlenmiş hayli eksik bir temel eğitim sonunda genellikle kararsız, nadiren "bilinçli" ve çoğunlukla da tesadüfi bir "seçim" sonucu kendisini bir üniversitede bulan tarihçi adayı, çoğunlukla Ankara ve İstanbul'un geleneksel tarzda eğitim veren tarih bölümlerinde yüksek öğrenime başlar. Bu bölümlerde hemen tamamen "milli", kendine özgücü perspektiften ve genellikle apolojetik hikâyeci temelde verilen bir eğitim söz konusudur. Bu süre içinde bir taraftan ilk tarih "bilinci" üzerine inşa edilmiş beklentilerine uygun bir tarih tedrisatını sürdüren tarihçi adayı, genellikle bir veya birkaç hocanın etkisinde tarihimiz ve tarihçiliğimizde *milli* ve *gayri milli* unsurlar ayrımını öğrenir.[11] Bu ayrım çoğu zaman onun ilk (ve çoğunca ebedi) "bilimsel"

tarih şuurunun temelini oluşturur. Genellikle mevcut ideolojik/siyasi duruşla da örtüşen bu tarz bir temel tarih eğitiminin sonlarına doğru nadiren bir tarihsel problemden hareketle, fakat çoğunlukla bir hoca teşviki, hatta bazen siyasi-ideolojik duruş çerçevesinde bir misyon bilinciyle akademik kariyer yapmaya karar verir (kliantel/patronaj ilişkisinin başlangıcı). Böyle bir karar alma sürecini kolaylaştıran diğer faktörler de vardır kuşkusuz. Bunların başında, artık "profesyonel" düzeyde icra edeceği tarihçilik mesleğinin neredeyse tamamen Osmanlı tarihinin yerli arşiv kaynaklarının dili olan Osmanlıca bilgi ve becerisiyle sürdürülebilecek bir "bilimsel" uğraş olduğuna dair güçlü inanç gelmektedir; zaten dört yıllık lisans eğitiminden kazanılan yegâne ihtisas becerisi budur.

Bu temel üzerinde başlanılan "akademik" çalışma hangi yönde sürdürülecektir? Uzmanlık alanı seçiminde çoğunca kendisini teşvik eden hoca veya hocaların tavsiyesiyle, en kolay yoldan ve en kısa sürede üstesinden gelinebilecek bir konu/alan seçme ve bu bağlamda genellikle lisans eğitimi esnasında öğrendiği ve, eğer varsa, bitirme tezinde daha yakından tanıdığı belli bir tür belge kolekiyonu üzerinde çalışma eğilimi ağır basar. Temel tarih eğitimine eşlik edecek kaynaklar, problemler ve yaklaşımları içeren herhangi bir kılavuz kitabın ya da ciddi danışmanlık müesesesinin yokluğunda, bu şekilde yapılan alan/konu seçimi, pratikte kaçınılmaz olarak bir *belge seçimi* şeklinde tezahür eder. Bu noktada, klasik dönem Osmanlı tarihini seçen tarihçi adayı genellikle Osmanlı devletinin mirî toprak sisteminin yürürlükte olduğu bölgelerdeki (Anadolu ve Rumeli) vergiye tâbi insan unsuruyla ekonomik kaynakların/etkinliklerin geniş envanterlerini içeren *tahrir defterleri* üzerinde çalışmayı tercih eder. 17.-18. yüzyıllarda karar kılanlar ise genellikle iki ana belge koleksiyonu arasında seçim yaparlar. İlki, bölgesel ölçekte tutulan ve genellikle bu yüzyıllardan itibaren daha çok sayıda sahip olduğumuz kadı mahkeme *sicilleri*, ikincisi ise kişisel servet sahibi Osmanlı bürokratı, uleması ya da köklü ailelerce bu servetin bir kamu hizmetine ya da aile içinde muhafazası ve sultanın müsaderesinden kurtarılması amacına dönük olarak tahsisiyle oluşan vakıf kurumlarının ayrıntılı gelirleri ile bunların kimler tarafından nasıl kullanılacağına dair şartnameleri içeren *vakfiyyeler*'dir.

Seçilen belge türü üzerinde yapılan bir transkripsiyon çalışmasıyla master tezi, yine seçilen belge türünün içerdiği verilerin belli bir bölge bazında bol tasnifli, bol tablolu, bol rakamlı tasvirinden ibaret bir çalışmayla da doktora tezi hazırlanır. Bu akademik araştırma ve yazma faaliyetinde tarihçi adayının önünde daha önceden yapılmış benzer çalış-

maların varlığı işi daha da kolaylaştırır; bu durumda yapılacak şey, genellikle bunlardan birini önüne alıp kendi verilerini bu şablona göre düzenlemek ve yazmaktan ibarettir. Böyle bir süreçte haliyle tarihçi adayının özgün değerlendirme ve analiz çabasına, yani yaratıcılığına pek gerek kalmamaktadır. Tarihçilik mesleğine daha girişte belli bir tür belgeye angaje olmanın yarattığı sınırlılık, o belge türünün nasıl kullanılacağı yönünde örnek oluşturan mevcut çalışmaların sunduğu şablonlarla daha da artmakta, sonuç olarak tarihçi adayı çok dar bir alanda, hayli sınırlı bir "zanaat" icrasıyla yetinen bir uzman-teknisyen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür bir tarihçiliğin bir-iki kuşak içinde iyice yerleşmesiyle kendi "lonca" terminolojisini yarattığını ve bu bağlamda ön adı "defterci" (bir Amerikalı tarihçinin icadı olan terim kullanılacak olursa, "defterolog"), "sicilci" ya da "vakıfçı" olan Osmanlı tarihçilerinin ortaya çıktığını görmek elbette ki pek şaşırtıcı olmamaktadır.

Bu tarz bir tarihçiliğin bilimsel etkinlik olarak ve ortaya koyduğu nihai ürünün, yani "bilgi"-tarihin, bilimsel bilgi bağlamında bir değerlendirmesine daha sonra gelmek üzere, tarihçimizin doktora sonrası kariyerine kısa bir göz atacak olursak, burada mümkün olan en kısa ve kestirme yoldan yükselme ve ekonomik refahı artırmaya yönelik çabaların ön plana çıkmasıyla karşılaşırız. Üniversitelerin kendi bünyelerinde yapılan sınavlı-değerlendirmeli atamalarla hiç geçikmeden Öğretim Üyesi sınıfına dahil olan tarihçimizi en zorlu sınav bu aşamada beklemektedir: Doçentlik yabancı dil sınavı. ÖSYM'nin düzenlediği bu merkezi sınavı geçebilmek için ilk ciddi dil çalışması genellikle bu evrede yapılır. Birçok tarihçi için bu ilk ve son yabancı dil öğrenme girişimi olarak kalır ve birkaç denemeden sonra söz konusu sınavın aşılmasıyla da son bulur. Bir sonraki adım Doçentlik "bilim" sınavıdır. Jürili, mülakatlı bu sınavın geçilmesi yetkinlik, şans ya da "ilişkiler" faktörlerinin ağırlığına göre bir ile üç yıllık bir zaman alır.

Doçentlik nihayet derin bir nefesin alındığı bir aşamadır ve bundan sonrası uygun kadro arayışı içinde ya yetiştiği üniversitede ya da çoğunlukla yeni kurulan üniversitelerin birinin yeni kurulan Tarih Bölümü'nde devam eder. Temel akademik faaliyetlerin büyükçe bir kısmını genellikle yine uzmanı olunan belge türünden yeni seçmelerle, sık sık düzenlenen "Tarih Boyunca Filanca Şehir Sempozyumu" türünden etkinliklerde sunulan tebliğler, yerel popüler ve akademik dergilerde yayımlanan benzer çalışmalar oluşturur. Eğer yeni kurulan üniversitelerin birine uygun kadro ile geçilmişse, burada yapılan ilk iş bol miktarda Öğretim ve Araştırma Görevlisi istihdamını sağlayarak bir çekirdek "kadro" kurmaktır. İkinci adım, YÖK'ün kıstaslarına uygun miktarda

öğretim üyesi temin edip yeni tarihçiler yetiştirmek üzere Yüksek Lisans ve Doktora programı açmak; üçüncü adım ise, yetersiz ekonomik koşulları iyileştirmenin en yaygın yolu olarak ikili eğitime geçmektir (Türkiye'de hangi üniversitelerin, hangi gerekçelerle, hangi donanımla ikili eğitim yaptıklarını araştırmak yalnızca üniversiter yapının bütünüyle Yüksek Öğretim sisteminin bugün geldiği nokta açısından bile hayli ilginç sonuçlar ortaya koyabilir).

Bu süreç yeni tür bir akademik anlayışın, yeni tür bir tarihçiliğin üniversite bünyesinde yaygınlaşmasına ve içinde kendini yeniden üretebileceği kapalı devre çalışan bir kurumsallaşmaya hizmet etmektedir. Sonuç olarak, bir meslektaşımın çarpıcı ifadesiyle, 19. yüzyıl da dahil olmak üzere bugünkü Osmanlı tarihçiliğimiz, sözgelimi Yozgat Üniversitesi Tarih Bölümü'nde okuyup aynı bölümde Yozgat tarihi çalışan Yozgatlı tarihçiler üretmektedir. Bu katıksız "yerel" tarihçi tipi, söz konusu yerelliğin beraberinde getirdiği ya da çağrıştırdığı her türlü handikapla mücehhez olarak, bugün akademik tarihçiliğimizin en hızlı çoğalan en büyük kısmını oluşturmaktadır. Fuad Köprülü, Ö. L. Barkan, Mustafa Akdağ ve Halil İnalcık gibi büyük isimler çıkarmış, üstelik son otuz-kırk yıldır büyük ölçüde uluslararasılaşmış, sosyal bilimlerin kavram, model ve kuramlarıyla zenginleşmiş bir akademik disiplin haline gelmiş olan modern Osmanlı tarihçiliği Türkiye'de anılan türde bir tarihçiliğin ivme kazanmasıyla, önemlice bir kısmı itibariyle adeta 30'lu ve 40'lı yılların *Halkevi* dergilerinde ilk örneklerini gördüğümüz "belge"-bilgi aktarıcı salt betimsel bir tarihçiliğe geri dönüş yapmaktadır.

Bu bağlamda, bu tür tarihçinin ve tarihçiliğin ortaya koyduğu ürünün, yani "bilgi"-tarihin temel özelliklerine baktığımızda bu çalışmaların neredeyse bütünüyle tasvirî/betimsel olduklarını görürüz. Tarih çalışmasının esasen tikelden hareketle tümele dönük çıkarımlarda bulunan bir bilimsel uğraş olduğu göz önüne alındığında belki anlayışla karşılanabilecek bu özelliği ele aldığımız tarihçilik örneğinde problematik kılan asıl nokta, bu tarihçiliğin belgelerin içerdiği verilerin bazen aynen, çoğunlukla da farklı tasnifler, tablolar ve grafiklerle tespit ve tasviriyle başlayıp, tarihsel/dönemsel/problematik bazda ciddi bir kavramsal analize girmeden, yine bu aşamada sona ermesidir. Bu, çıkış noktasında bir problematiği ya da kavramsal/kuramsal bir çerçevesi olmayan, yalnızca belli tür bir belgeden hareketle girişilip o noktada takılıp kalan tarih çalışmasının kaçınılmaz akıbeti olarak görülebilir. Diğer bir ifadeyle, bu tarihçilik esas olarak büyük ölçüde işlenmemiş bir "belge"-bilgi tarihçiliğidir.

Bununla bağlantılı olarak, bu tarihçiliğin uluslararası tarihyazıcılı-

ğının karşılaştırmalı tarih araştırmaları bağlamında ortaya koyduğu temel kavramlar, modeller, kuramlarla fazlaca bir ünsiyeti, alışverişi yoktur. Buna karşılık, esasen yine kullanılan kaynakların ve belgelerin diliyle ilintili terminoloji çerçevesinde karşılaşılan bazı problemleri vardır. Bunların başlıcaları bir "hane"nin büyüklüğüne dair tahminlerde hangi çarpanın kullanılacağı, bir "avarız-hane"sinin kaç gerçek haneden oluştuğu, vb. problemlerdir. Aşina olunan ya da zikredilen başlıca model/kuram 16.-17. yüzyılda Osmanlı yönetim anlayışının formülasyonunda Osmanlı bürokrat/ulemasınca tekrar tekrar vurgulanan "daire-i adliye" ya da bununla bağlantılı olarak kökenleri İslam düşünürlerine kadar giden bir "Türk-İslam hâkimiyet telakkisi" kuramıdır. Zaman zaman modern sosyal bilim kuramları bağlamında Marksist "feodalite" kavramı ve tartışmalarına genellikle Ö. L. Barkan üzerinden ve mutlaka reddiye niteliğinde, nadiren de Weber'in "patrimonyal" devlet kavramına H. İnalcık üzerinden öylesine bir değinilerek geçilir, hepsi o kadar.

Büyük ölçüde 1940'larda kaleme alınmış Z. V. Togan'ın "Tarihte Usul"üne dayalı bir tarih metodolojisine dayalı sınırlı bir mesleki "ilmihal bilgisi"yle donanmış bu tarihçilerimizin çok az bir kısmı modern tarihyazıcılığındaki başlıca çağdaş eğilimler ve ekollerden kısmen haberdardır, çoğunluk ise bu konulara genellikle ilgisizdir. Disiplininin temel yöntem sorunları ve epistemolojik problemlerine bu derece ilgisiz, kendisini büyük ölçüde dar bir belge uzmanlığına hapsetmiş böyle bir tarihçiliğin genel olarak sosyal bilimlerin son yıllarda tekrar canlanan ezeli/ebedi ontolojik ve epistemolojik sorunlarıyla doğaldır ki pek bir alıp veremediği yoktur; muhtemelen böyle bir sorunsalın farkında da değildir. Bu bağlamda, Gulbenkian Komisyonu'nun *Sosyal Bilimleri Açın* adlı raporunda üzerine hayli fazla vurgu yapılan "disiplinlerarasılık", en azından şimdilik, genel yaklaşım ve sosyal bilimsel donanım olarak Osmanlı tarihçisinin ve tarihçiliğinin gündeminin çok uzağında bir nosyon gibi görünüyor. Bu haliyle, anılan "yerli" tarihçiliğimiz, gerek ortaya koyduğu tarihçilik pratiği gerekse bir parçası olduğu "bilimsel" etkinliğin doğası üzerine geliştirebildiği zihinsel/düşünsel tutumun içeriği ve seviyesiyle henüz moderniteyi dahi yakalayamamış bir görünüm ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, sosyal bilimleri derinden sarsan postmodern depremin sarsıntılarının ulaşmadığı bu uzak adacıkta hayat şimdilik "olageldiği üzre", kendi halinde devam etmektedir.

*

Halil Berktay, yüzyılın başından bugüne uzanan bir perspektifte Türkiye tarihçiliğinin dört seçkin simasından hareketle tarihçiliğimiz üzerine 1991'de kaleme aldığı ve bu sunuşta değinilen birçok sorunun çok daha kapsamlı analizi üzerine dayandırdığı tespit ve değerlendirmeleri içeren biyografik denemesinin sonunda, söz konusu zaaflardan kurtulmuş bir tarihçiliğin geleceğinden bahisle özetle şöyle bir "ideal" (ya da istendik) tarihçi portresi çizer: geniş bir kültür ve bilgi birikimi temelinde, iyi eğitim görmüş, uluslararası standartlarda ve platformlarda iş yapan, sosyal bilimlerin çeşitli disiplinlerine açık ve aynı zamanda arşivlere ve arşiv belgelerine vakıf; ne ampirisist ne de teorisist –ampirik temelde teorili tarih yapabilen– bir tarihçi. Bu tarz tarihçiliğin canlı örnekleri olarak, sanıyorum, bu sunuşun başlarında dikkat çekilen ve Türkiye tarihçiliğinin marjinal fakat uluslararası ölçekte etkin kesimini oluşturduğu vurgulanan tarihçi tipine gönderme yapmaktaydı.

Bu tarz bir tarihçi tipinin ve tarihçilik pratiğinin bir ayağı Türkiye' de olmak üzere etkinliğinin bugün de artarak sürdüğü bir gerçek. Ancak bu sunuşta ana hatlarını kabaca çizmeye çalıştığım tarihçi portresi ve tarihçilik tarzının, deyim yerindeyse, "iç piyasa"ya büyük ölçüde hâkim olduğunu vurgulamak gerekir. Hayli üretken ve canlı olan bu piyasanın gerek ideolojik gerekse toplumsal ve kurumsal dayanaklarının özelikle 80'lerden itibaren Türkiye'nin yaşadığı siyasi ve toplumsal dönüşümlerle iç içe oluştuğunu ve pekiştiğini söylemek sanırım pek yanlış olmaz. Bu akademisyen tarihçi tipinin yükselişinin, genel siyasi-ideolojik eğilim olarak hayli belirgin bir devletçi-milliyetçiliğin (40'ların Barkan'ını yaratan ortamın bir benzerinin) yeniden yükselişi ve bir ayağını taşranın Türkiye pastasından her alanda daha fazla şey talebiyle belirginleşen dinamizminin oluşturduğu bir toplumsal hareketliliğin ivme kazanmasıyla aynı döneme denk düşüşü üzerinde ayrıca düşünülmelidir. Öte yandan, YÖK'ün damgasını vurduğu yüksek öğretim anlayışıyla yeniden yapılandırılan ve kısa sürede ülke çapında yaygınlaştırılan üniversitelerin bu tür bir "yerli" akademisyen kuşağı için, içinde kendini yeniden üretebileceği uygun birer istihdam alanı yarattığı da bir gerçektir.

Türkiye'de genelde sosyal bilimlerin özelde ise tarihçiliğin yakın gelecekte, "postmodern" dünyada yaşanması muhtemel gelişmelerin gündeme getireceği temel eğilimlerin izdüşümlerine şahit olacağını tahmin etmek güç değil. Bu çerçevede, öyle görünüyor ki, temel ayrışma yeni yorumlarıyla modernist, ilerlemeci, evrenselci bir sosyal bilim anlayışı ile postmodernizm temelinde, belki bir ölçüde partikülarizmi besleyecek yeni bir tür "çoğulcu" yaklaşım arasında yaşanacaktır. Öte yandan,

büyük bir ihtimalle bunlardan ikincisine eklemlenerek, global ölçekte şekillenmekte olan yeni "dünya düzeni"nin hem merkezinde hem periferisinde farklı biçimlerde filizlenebilecek "yerelci", "yeni milliyetçi" bir tepkiselliğin, genel olarak sosyal bilimleri, belki daha da fazla tarihçiliği etkileyecek bir üçüncü kulvar olarak ortaya çıkabileceği uzak bir ihtimal olarak görülmemelidir. Bu durumda, Türkiye'de tarihçiliğin, özel olarak da bu sunuşta üzerinde durulan Osmanlı tarihçiliğinin ana eksenini oluşturan kesiminin kısa vadede ulaşabileceği en "evrensel" perspektifin bu üçüncü kulvar olacağı rahatlıkla ileri sürülebilir.

Notlar

* Sosyal bilimlerin temel sorunlarının yeniden tartışıldığı bu sempozyum bağlamında, Türkiye'de sosyal bilimci olmanın anlamı ve zorlukları üzerinde kendi bilim ve yaşam pratiğiyle çok şey söyleyen, asla olmaması gereken bir yerde neredeyse ebediyen ikamete zorlanan bir sosyal bilimciyi, İsmail Beşikçi'yi, burada saygıyla anıyorum.

1. Burada, özellikle son yıllarda postmodernist eleştiriyle yeniden gündeme gelen, tarihin hem kendi epistemolojisi hem de genel olarak sosyal bilimlerle ilişkisi bağlamında karşımıza çıkan bazı temel soru(n)larının tartışılmasını kastediyorum. Bu konularla ilgili genel bir fikir verebilecek iki çalışmanın son zamanlarda Türkçe'ye çevrilmiş olduğunu belirtelim (bkz. Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1997; Pauline Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara, Ark Yayınları, 1998). Aynı sorunları ele alan iki değerli yerli çalışmayı da burada mutlaka zikretmek gerekir: Birincisi, tarihin doğası, tarihyazıcılığının sorunları üzerine Türkiyeli meslekten bir tarihçinin, Salih Özbaran'ın kaleme aldığı ilk ciddi çalışma, *Tarih, Tarihçi ve Toplum*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997; ikincisi, bu bildiriye yayımlanmak üzere son şeklinin verildiği sıralarda okuyucuya ulaşan, İlhan Tekeli'nin değişik tarihlerde yazdığı ya da konferanslarda sunduğu, dünyada ve Türkiye'de tarihyazıcılığının son otuz yılının evrimini bu evrime eşlik eden entelektüel ve sosyal bilimsel dönüşümler ışığında hayli berrak bir şekilde ortaya koyan çalışmalarından derlenen kitabı: *Tarihyazımı Üzerine Düşünmek*, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

2. II. Dünya Savaşı'ndan sonra özellikle Fransız tarih okulu Annales'in kuramsal ve pratik çalışmalarının etkisinde dünya ölçeğinde giderek yaygınlaşan ve genellikle tarihin sosyal bilimlere "sızması" (*infiltration*) şeklinde ifade edilen gelişme, bir yandan sosyal bilimlerin tarihselleşmesi diğer yandan tarihin sosyalleşmesi yönünde işlev görmüştür. Bu sürecin tarihçiliğe yansıyışı bu dönemden itibaren "sosyal tarih"in siyasi tarih aleyhine önlenemez yükselişi ile genel olarak sosyal bilimlerin daha fazla tarihsel analize yönelmesi şeklinde olmuştur. Her iki boyutun en tipik ve en etkili sonucu, 1970'lerin sonlarından itibaren Amerika'da Binghamton'da faaliyete başlayan "Fernand Braudel Center"da Immanuel Wallerstein'ın öncülüğünde ortaya çıktığını gördüğümüz ve 1992'de yeniden formüle edilen "Tarihsel Sosyal Bilim" (*Historical Social Science*) anlayışı ve pratiğinin önemli bir mesafe katedişi-

dir (bkz. *Review*, 1/1 (1977) ve XV/1 (1992)). Bir yandan da spesifik olarak tarihsel antropoloji ve tarihsel sosyoloji çalışmaları büyük bir ivme kazanmıştır (Charles Tilly, Theda Skocpol gibi isimler bu bağlamda özellikle zikredilebilir). Esas olarak ABD'de karşımıza çıkan bu gelişmeler ne yazık ki Türkiye'deki sosyal bilimcilerin gündemine, çok sınırlı bir kesim dışında, pek fazla girmemiştir.

3. Bu sempozyum sırasında ve kapanış oturumunda söz alan sosyal bilim öğrencilerinin bir kısmının sosyal bilimleri bireysel varoluş mücadelesinde heyecan kaynağı ya da ısrarla bir ontolojik ve ideolojik-siyasal konum arayışının önemli bir "aracı" gibi algılamaları ve bu bağlamda sosyal bilimcilere adeta, bir taraftan mesiyanik beklentiler içinde, diğer yandan da yeni bir tür entelektüel show-business'ın aktörleriymişçesine yaklaşmalarının, daha da önemlisi bazı sosyal bilimcilerin bu beklentilerden beslenen ya da onları besleyen bilinçli veya bilinçsiz performanslarının, ülkemizde sosyal bilimlerin olduğu kadar bizzat sosyal bilimci tipinin de objektif altına yatırılması ve demistifiye edilmesini acil bir ihtiyaç olarak önümüze koyduğunu düşünüyorum. Burada, sosyal bilimcinin gelecek-zamanların ihtiyaç duyabileceği postmodern kâhinliğe soyunma (ya da itilme) tehlikesine dikkat çekmekle yetiniyorum.

4. Halil Berktay, "Batı ve Türk Ortaçağ Tarihçiliğinin Köylülüğe Bakışının Temel Deformasyonları", *Toplum ve Bilim*, sayı 48/49, Kış (1990), s. 63. Osmanlı tarihçiliğinin seçkin örneklerini değil, Türkiye'de bu alanda faaliyet gösteren daha "ordinary" büyük kitlesini ele alan bu sunuşun, Berktay'ın daha önce önde gelen dört büyük tarihçimizin ve onların tarihçiliklerinin analizini yaptığı çalışmasına ("Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", *Toplum ve Bilim*, 54/55 (1991), s. 19-45), çok kapsamlı olmasa da, ek katkı olacağını düşünüyorum.

5. Bu konuda 1975'te Felsefe Kurumu Seminerleri bağlamında düzenlenen "Türkiye'de Tarih Eğitimi" konulu toplantıdan (bkz. *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ankara, 1977), 1993-94 yılında gerek Yapı Kredi Bankası'nın kültür etkinlikleri çerçevesinde düzenlediği tarih panellerine (bkz. *Anatomi Dersleri: Osmanlı Kültürü*, İstanbul, 1995), gerekse aynı yıl Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı ile Dokuz Eylül Üniversitesi'nin birlikte gerçekleştirdikleri tarih öğretimi ve ders kitapları üzerine sempozyuma (bkz. *Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları, 1994 Buca Sempozyumu*, İstanbul, 1995) uzanan süreçte, her ne kadar daha çok tarih eğitim ve öğretimi üzerinde durulmuşsa da, Türkiye'deki tarihçilik üzerine önemli değerlendirmeler yapıldığını hatırlatalım. Yine aynı dönemde, 80'lerden itibaren daha yoğun olmak üzere, özellikle iki değerli tarihçimiz Salih Özbaran ve Halil Berktay tarafından ciddi eleştiriler içeren birçok yazı kaleme alındı (örnek olarak bkz. Salih Özbaran, *Tarih ve Öğretimi*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1992; Halil Berktay, "Tarih Çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 9).

6. Özellikle bkz. Berktay, "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi"; Christoph K. Neumann, "Tarihin Yararı ve Zararı Olarak Türk Kimliği: Bir Akademik Deneme", Salih Özbaran (haz.), *Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları, 1994 Buca Sempozyumu* içinde, s. 103.

7. Açık veya örtük bir memurluk niteliğinin Türkiye'deki profesyonel tarihçiliğe girişinin ilk dönemlerine dair bir değerlendirme için bkz. Berktay, "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", s. 40.

8. Bu konuda yakın zamanlarda kaleme alınan bir eleştiri için bkz. Haldun Gökalp, "Universalism versus Particularism: Ottoman Historiography and the "Grand Narrative", *New Perspectives on Turkey*, 13 (1995), 151-170.

9. Burada anlaşılacağı üzere, 1980'lerin hemen başında belli başlı üniversiteler-

de kurulup hemen Yüksek Lisans ve Doktora eğitimi vermeye başlayan, dolayısıyla da kısa sürede Türkiye'ye zaman zaman "kitlesel" denilebilecek sayıda tarihçi kazandıran Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitülerini kastediyorum.

10. Bunlar duruma göre, Hz. Ali'nin Cenk Hikâyeleri ya da Dede Korkut Hikâyeleri olabileceği gibi, Atatürk ve "dava arkadaşları" etrafında oluşturulmuş efsanevi bilgiler de genellikle aynı işlevi görürler. Bu ilk tarih "bilinci"ni besleyen diğer kaynaklar arasında Feridun Fazıl Tülbentçi, Abdullah Ziya Kozanoğlu, Atsız gibi yazarların tarihsel romanları ile popüler tarihçiliğimizin ağırlıklı olarak milliyetçi-muhafazakâr kanadından Yılmaz Öztuna, Mehmet Doğan, Sadık Albayrak vb. isimlerin, daha az oranda olmak üzere de sol kesimden Şevket Süreyya Aydemir, Doğan Avcıoğlu ve İsmail Cem gibi yazarların kitapları sayılabilir.

11. Klasik dönem Osmanlı tarihi söz konusu olduğunda, bu genellikle, müslüman-gayrimüslim ve Türk-dönme/devşirme karşıtlıkları çerçevesinde karşımıza çıkar.

—



Çözümlenememiş Bir Tarih Sorunu: Şeyh Bedreddin*

Tayfun Atay

"hınzır bi
kaleidoskop
-garip
ama gariban değil
hangi renkler benim hangi renkler ben'im
hangi şekiller hangi hızlar hangi dönüşüm-
ler hangi zıplamalar hangi düşüşler
kendisiyle oynamayı seven
bi şey be tarih
biraz keyif biraz kan
e biraz üşütük
filan"[1]

Tarihin bize "geçmişin bilgisi"ni veya geçmiş olayların "hakikat"ini sunduğunu, bugünü anlamak için bir "hazine" olan geçmişin kapısını açtığını ve bu geçmişten gelecek için dersler çıkarmamızı sağladığını "iç huzuru" ile söyleyebileceğimiz güvenli günlerin çok uzağında olduğumuz kesin.[2] Her yeni kuşakta tarihin yeniden yazıldığı sıklıkla tekrar edilen bir ifadedir.[3] Bu kadar sıklıkla vurgulanmayan bir diğer önemli nokta ise, yine her yeni kuşakta tarihin "ne" olduğu üzerine soruların da yeniden ele alınıyor olmasıdır. Tarih geçmişi bugüne mi taşır, yoksa bugünden hareketle bir geçmiş mi kurar (yahut "kurgular")? Geçmişte ne olduğunu "doğru" olarak söyleme imkânımız ne ölçüde veya ne kadar vardır? Bununla bağlantılı olarak, tarih olgusal mı, yorumsal mıdır, bilim mi yoksa meslek ya da "zanaat" midir?... Bu sorular şimdiye değin belki defalarca ele alınmış, farklı dönemler içerisinde bunlara tatminkâr sayılabilecek yanıtlar üretilmiştir; ancak söz konusu sorular yine de tamamiyle tüketilip aşılamamış olup bugün de geçerliliklerini sürdürmektedirler.[4]

Yapılabilecek bir başka tespit bu tartışmalara Türkiye tarihçiliğinden katkıların şimdiye değin hayli güdük ve yetersiz kaldığıdır.[5] Özellikle akademik tarihçiliğimizin "tarihin ne olduğu"nu tartışmak, tarihi ve tarihçiliği sorgulamak gibi bir eğilim ya da yönelime hâlâ sahip olma-

dığı, böylesi bir "sorunsal" üzerinde odaklaşarak tarihi ele alan, "mektepli" olmayan tarih araştırıcısı-sosyal bilimcilere karşı da geleneksel kapalılığını sürdürdüğü ifade edilmektedir.[6] Oysa ki bu tarihçilik ya da tarihyazımına yalnızca üstünkörü bir bakış bile Türkiye'de tarih çalışmalarının geçmişi aydınlatıp bugüne ışık tutmak ve yarını düzenlemek ("kurtarmak") gibi "hayırlı" amaçların çok uzağında, "bugün"ün kutuplaşmalarını, çatışmalarını ve kavgalarını adeta geçmişe teyellemeye yönelik olarak gerçekleştirildiğini düşündürebilecek ipuçlarını gözler önüne sermeye yetmektedir.

Bu çalışmada Türkiye tarihine ilişkin bu nitelikte bir örnek olaydan yola çıkarak tarihin "ne"liği, "ne" ya da "kimin için"liği, "hangi" zaman dilimine (geçmişe/bugüne/geleceğe) "ne kadar" ilişikliği üzerine bazı hatırlatmalarda bulunmak, buna, yine bu tarihsel olay ve bu olaya adını veren tarihsel şahsiyetin ele alınış biçimleri temelinde ve bununla sınırlı çerçevede bazı yeni argümanlar eklemek, böylece daha genel bir tartışmaya kapı aralamak hedeflenmektedir. Söz konusu tarihsel şahsiyet, *Şeyh Bedreddin*'dir. Burada onun adı ile anılan isyan hareketi üzerine yazılanları, ortaya atılan görüş ve savları karşılaştırmalı biçimde irdelemeye çalışacağım. Tarihçi olmadığım için tabii ki burada tarih üzerine söyleyeceklerimin, özellikle bu disiplinin erbabı ve emekçileri açısından, çok orijinal ya da "sofistike" olmayabileceği kaygısını taşıdığımı, geçerken belirtmek durumundayım. Yapacağım yalnızca kendi antropolojik ilgi alanıma girdiği kadarıyla ve bunun gerektirdiği ölçüde İslâm-tasavvuf-tarikat tarihi üzerine okumalar yaparken karşılaştığım Şeyh Bedreddin Olayı'nı yukarıda belirtilen sorular setiyle ilişkilendirmek ve bu işlemin sonucunda beliren çağrışımları paylaşmaktan ibaret olacaktır. Böylesi bir girişime beni sevk eden neden, bu konuya ilişkin yazılanların, yapılan yorum ve değerlendirmelerin söz konusu tarihsel şahsiyet ve olayı anlaşılır kılmak yerine daha bilinemez hale getiriyor gibi görünmeleridir.

"Âsi" ve İsyan

Şeyh Bedreddin, bilindiği gibi, Türkiye tarihi içerisinde popüler ilgiye de en fazla mazhar olmuş ender şahsiyetlerden biridir. Özellikle sanat ve edebiyat alanında Şeyh Bedreddin ve onun öncülük ettiği söylenen isyan olayının hatırı sayılır ürüne tema teşkil ettiğini görüyoruz. Erol Toy'un *Azap Ortakları* adlı iki ciltlik küllî romanı, Nazım'ın meşhur *Şeyh Bedreddin Destanı*, onu takiben Hilmi Yavuz'un *Bedreddin Üze-*

rine Şiirler'i ve iki tiyatro eseri; Orhan Asena'nın *Simavnalı Şeyh Bedreddin*'i ve Mehmet Akan'ın *Hikâye-i Mahmud Bedreddin*'i, daha yakınlarda da Radi Fiş'in *Ben de Halimce Bedreddinem* adlı biyografik romanı, bu tarihsel şahsiyeti günümüze taşıyan ve onu kamuoyuna tanıtmakta çok büyük katkı sahibi olmuş çalışmalardır. Hâlâ bunlardan haberdar olmayanların da, en azından Zülfü Livaneli'nin özellikle 1980 öncesinde çok popüler olan ve kulaklarımızda iz bırakan, Nazım'ın Destan şiirinin uyarlamasını anımsamamaları olanaksızdır.

Şeyh Bedreddin'i bu kadar popüler yapan, hiç kuşkusuz, onun adı ile anılan isyan hareketidir. Bu isyanın taşıdığı iddia edilen motifler ve unsurlar yakın dönem Türkiyesi'nde özellikle siyasal-ideolojik konumları itibariyle "sol"da yer alan çevrelerin ilgisini çekmiştir. Çünkü, "sol" başlığı altında savunulan görüş ve düşüncelerin bu topraklarda derinlere giden kökleri bulunduğu gibi heyecan verici bir sava haklılık kazandırma yolunda bulunmuş bir membadır adeta Şeyh Bedreddin.[7] Buna bağlı olarak, özellikle milliyetçi ve İslamcı versiyonlarıyla Türk sağı da, adeta "insiyaki" biçimde, uzunca bir süre karşıt kutupta Bedreddin'i lanetli bir "devlet-i-ebed-müddet" düşmanı olarak resmetmekten kendisini alamamıştır.

Olup bitenleri kısaca hatırlatalım.[8] Bedreddin 14. yüzyılın ikinci yarısı ile 15. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış bir şahsiyettir (1359/60-1417/20). Doğum yeri Edirne'nin Simavna kasabasıdır. Bir Selçuklu soylusu olan babası Simavna kalesinin Bizanslılar'dan alan birliğin komutanı olup bu nedenle de Simavna gazisi olarak nitelenen İsrail'dir. İsrail, kalesini fethettiği Bizans tekfurunun kızını önce ganimet olarak alır, sonra evlenir; Rum kızı Müslüman olur ve Melek adını alır. Melek, Bedreddin'in annesidir. Kitaplar İsrail'in aynı zamanda Simavna kadısı olduğunu bildiriyorsa da Simavna'nın o dönemde bir kadı atanmasını gerektirecek kadar büyük olmadığına işaret eden bazı araştırmalar buna kuşku ile yaklaşmaktadırlar.[9]

Bedreddin esas olarak bir din adamı (âlim), bir parça mutasavvıf ve sonra da devlet adamıdır (kadıasker). Ama bunların hepsinden öte tarihe bir âsi, siyasal iktidara karşı halk kitlelerinin tepkilerine tercüman olmuş bir isyancı olarak geçmiş biridir. Osmanlı devletinin kuruluş sancılarının tamamiyle son bulmadığı hayli kritik bir dönemde etkinlik gösterir. Dönem Yıldırım Bayezid'in Timur karşısında 1402' deki Ankara Savaşı'nda bozguna uğramasından sonra Bayezid'in dört oğlu arasında zuhur eden kardeş kavgasının görüldüğü Fetret Devri'dir (1402-1413). Dolayısıyla büyük bir siyasal bunalım ve buna bağlı toplumsal çalkantı ve kargaşa havaya hâkimdir.

20'li yaşlarının başından itibaren Bedreddin, Edirne'de başlamış olduğu İslâmî ilimler tahsilini sürdürmek üzere o zamanki İslâm coğrafyasını karış karış dolaşmaya başlar. Önce Bursa ve Konya'da, daha sonra da Kahire'de eğitimini sürdürür. Bu arada Şam ve Kudüs'e, oradan da Mekke'ye hacca gider. Mısır'a dönüşünden sonra Sultan Berkuk oğlunun eğitimini Bedreddin'e verir. Ardından Mısır'da bir sufî şeyhinin etkisinde tasavvufa yönelir. Sultan tarafından kendisine verilen Habeş cariye ile evlenir ve ondan oğlu İsmail doğar. Sonra Doğu Anadolu'ya ve Tebriz'e geçer, burada Timur'la tanışır. Memleketine dönmeye karar verir; Şam ve Haleb yoluyla Anadolu'ya geçer, önce Konya'da, sonra Alevî Türkmenler'le tanıştığı Tire, Aydın, Kütahya gibi yerlerde bulunur. İzmir'den Sakız adasına geçer, Rum Tekfuru tarafından kabul görür, adadaki rahiplerle dostluk geliştirir. Tekrar Türkmenler'le meskûn Kütahya'ya ve Bursa üzerinden de Edirne'ye döner. 1380 başlarından 1406'ya kadar yaklaşık 25 yıllık bir dönemdir bu.

Dönüşünden bir süre sonra Fetret Devri'nin sonlarına doğru Rumeli'nde hüküm süren (1411–1413) Musa Çelebi'nin kazaskeri olur. Düşüncelerinin Musa Çelebi üzerinde etkili olduğu ve onun siyasal tutum alışlarına yön verdiği söylenir. Kaynaklarda belirtildiği kadarıyla bu düşünceler siyasal-ekonomik anlamda eşitlikçi, dinsel anlamda panteist (İbn-i Arabî etkisinde bir "vahdet-i vücut"çuluk) ve toplumsal-kültürel anlamda da bağdaştırmacı yani senkretiktir. Bu senkretizm Osmanlı fütuhatının halka halka genişlediği bir dönemde farklı dinsel kimliklerin, özellikle müslüman Türkmen ve hıristiyan Rum unsurların kâh yanyana kâh karşı karşıya kâh iç içe bir görüntü sergiledikleri son derece dinamik bir etkileşim ortamının söz konusu olduğu hatırlandığında anlam kazanacak bir stratejidir.[10]

Musa Çelebi'nin kardeşi Mehmet karşısında yenik düşüp iktidarı yitirmesinden sonra Bedreddin İznik'e sürgün edilir. Ama düşüncelerini benimseyip kendisine gönül verenler üzerindeki etkisi de devam eder. Bir süre sonra da kendisi ile bağlantılı hareket ettikleri söylenen iki şahsiyet, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal tarafından Aydın ve Manisa'da yürütülen isyanlar Osmanlı resmiyetine karşı patlar. İsyanlar bastırılır. Börklüce ile Torlak, ve nihayetinde de onların isyanından mes'ul tutulacağını bilerek İznik'ten kaçıp Rumeli'nde Deliorman'a giden ve orada kendi çevresine toplananlarla bir hareketlilik içine giren Bedreddin yakalanarak "siyaseten katl"e uğrarlar. Ancak bugüne de "Osmanlı egemenlerine karşı halk kitlelerinin tepkisini isyana yönelten şahsiyetler" olarak kalırlar. Dönemin kroniklerinde (özellikle Dukas Tarihi'nde) Börklüce'nin isyanına ilişkin olarak belirtilen, "kadınlar hariç mal-mülk

her şeyde ortaklığın" isyanın şiarı olduğu bilgisinin bugüne değin olarak yorumlanmasının sonucunda durum, "değersel" bir boyut da kazanır. Bu değersellik iki yönlüdür. Bir yandan "olumlu/yüceltici" bir vurguyla, mülkiyetin kaldırıldığı "ortaklaşmacı" bir düzen isteğinin ve savunuculuğunun bu topraklarda ta 15. yüzyıla kadar geriye götürülebileceği görüşlerine temel oluşturur. Nazım'ın destan şiirinin ağızlarda nakarat olan "Yarin yanağından gayrı / her şeyde her yerde / hep beraber diyebilmek için..." dizeleri bu heyecana tercüman olur.[11] Hangi çevrelerden gelebileceğini tahmin etmenin zor olmayacağı karşıt yöndeki "olumsuz" değersellik ise, "yarin yanağından gayrı" nüansını atlayarak Şeyh Bedreddin hadisesinin temelinde, Orhan Seyfi Orhon'un ifadesiyle, "eşlere varıncaya kadar herkesin dünya nimetlerinde ortak olduğu" şeklinde, sapkın olmanın ötesinde, "sapıkça" bir görüş olduğunu ileri sürer.[12]

Benzer Bakışlar Farklı Yorumlar

Elimize ulaşabilen Osmanlı vekayınamelerinde yer aldığı biçimiyle Bedreddin Olayı özetle böyledir. Bu olay hem meslekten (akademik) tarihçilerin, hem popüler tarihçilerin, hem de amatör tarih meraklılarının ilgisini çekmiş ve yabana atılamayacak sayıda çalışmaya konu olmuştur. Üzerinde durulması gereken nokta, Bedreddin olayına ilişkin bu literatüre başvurulduğunda meseleye vakıf olmak yerine daha karmaşık ve içinden çıkılmaz bir tıkanma noktasına varılıyor olmasıdır. Konuya ilişkin doğrudan çalışma yapan veya yeri geldiğince bu konuya değinen tarihçi, sosyal bilimci, gazeteci-yazar ve aydınların saptama ve yorumlarındaki farklılık ve hatta karşıtlık o düzeylere varmaktadır ki, birinin "ak" dediğine ötekinin "kara" demesine sıklıkla tanık olunmaktadır. Öyle ki aynı ideolojik söylem dünyası içerisinde yer aldığı söylenebilecek yazarların dahi karşıt belirlemelere varabildikleri görülmektedir.

Örneğin "Türkiye solları"nın Bedreddin olayına ilgi duyduğunu ve onu "kendince" değerlendirdiğini yukarıda belirttik. Ancak sol perspektiften, daha doğrusu "tarihsel-maddeci" yaklaşımla kaleme alınan çalışmaların kendi içinde dahi Bedreddin olayını nereye koymak gerektiği konusunda zıt görüşler ortaya çıktığı fark edilmektedir. Türkiye tarihini halk hareketlerinin tarihine indirgeyen Yetkin'e göre Bedreddin, "materyalist anlayışı çağına göre çok *ileri* olan bir halk adamı"dır.[13] Buna karşılık aynı yaklaşımın bir başka temsilcisi olduğu düşünülebilecek olan Yerasimos için Bedreddin, "sınıfsız ve özel mülkiyetsiz ilkel top-

luma, yani *geriye* dönüş özlemine dayanan bir halk ayaklanmasının öncüsü"dür.[14] Bedreddin, Yetkin'e göre "ilerici", Yerasimos'a göre "gerici"dir! Aynı şekilde yıllar önce 1970'lerde *Devrim*'de yazan İlber Ortaylı Bedreddin'i şöyle değerlendiriyor:

> Tarihe gerçek *devrimci* bir gözle baktığımızda ilerici ve itici gücün Bedreddin'in düşün ve eylemi değil, Osmanlı'nın kurduğu düzen olduğunu görürüz. Feodalitenin pekiştiği ve küçük beyliğin bir imparatorluğa doğru geliştiği dönemde, ilerici ve gerçekçi olanlar Çelebi Sultan Mehmetler, Evrenos Gaziler, Çandarlılardı.[15]

Benzeri örnekler sol ya da tarihsel-maddeci Bedreddin değerlendirmelerinde çoğaltılabilir. Burada temel kaygının Bedreddin olayına tarihsel-maddeci toplumsal evrim şablonuna uyarlanmış bir açıklama getirmek olduğu anlaşılıyor. Ancak bünyesinde ortaklaşmacı motifler taşıdığı *söylenen* (*saptanan* değil!) bu isyanı tarihin daha erken dönemlerine düşen ilkel-komünal toplum aşamasına sokmaya da herkesin gönlü el vermemektedir. Bu açıdan söz konusu sorunu giderme yolunda Nedim Gürsel'in bir ara formül denemesinde bulunduğunu görüyoruz:

> Şeyh Bedreddin ayaklanmasını ilkel komünist topluma dönüş özlemi olarak da niteleyebiliriz. Ne var ki sosyalizmin ilk belirtilerini de içinde taşıyan, çağlardır süregelen ezen-ezilen çatışmasına halkçı niteliği kazandıran bir harekettir bu. Geriye olduğu kadar ileriye, geleceğe de dönüktür.[16]

Bu "ilerici-gerici" ikilemine saplı nüanslarına karşı, tarihsel-maddeci bakışla yapılan Bedreddin değerlendirmelerinin bir noktada birleştiği fark edilir. O da Bedreddin'in ve isyanının halk kitlelerine dayalı, yani "halkçı" bir niteliğe sahip olduğudur. Bu "halkçı" yorumun ana hatları şu şekildedir: Bedreddin'in kişiliğinde somutlaşan olaylar dizisi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda kendisini hâkim kılan aristokrasiye karşı halk kitlerinde belirmiş olan tepkinin eyleme dönüşmüş şeklidir. Burada Fetret Devri'nde bir süre iktidarı ele geçiren Musa Çelebi'nin, Şeyh Bedreddin'in düşünsel etkisi nedeniyle halka dayalı, kardeşi Çelebi Mehmet'inse toprak sahiplerine dayalı bir politikanın temsilcileri olduğu iddia edilir.[17] Oysa ki Bedreddin'i bu şekilde halka mal etmek hiç de öyle kolay değildir. Bir kere Bedreddin'in kendisi, Selçuklu sarayı ile irsiyet iddiasındaki bir akıncı beyin oğludur. Babası "Gazi" İsrail Simavna kalesi komutanıdır. Ayrıca Bedreddin diğer halk ayaklanmalarının "ümmi" öncülerinden farklı biçimde hem devrinin önde gelen âlimlerinden biri hem de bir devlet adamıdır. Bu özelliklerden yola çıkan Kılıçbay, Bedreddin'i halktan yana bir eylemci olarak kavramanın kesinlikle söz konusu olamayacağını, tam tersine Bedreddin'in Osmanlı

Devleti'nin merkezileşme politikası ile çıkarları sarsılan feodalleri temsil ettiği görüşündedir.[18]

Bedreddin'e ve isyanın niteliğine ilişkin hangi nokta vurgulansa, 180 derece zıt bir argüman da hemen kendisini göstermektedir. Bunlardan biri de İsyan'ın, 13. yüzyılın Babaîler isyanından gerek düşünsel gerekse tatbikî açıdan esinler alıp almadığı, aldıysa bunun derecesine ilişkindir. Bedreddin olayının meydana gelmesinde Selçuklu dönemindeki batınî motifli Babaî (Baba İshak) ayaklanmasının başlangıç teşkil ettiğini ileri süren, Fuat Köprülü gibi ağırlık sahibi tarihçiler vardır.[19] Fakat Mustafa Akdağ, Bedreddin'in Anadolu'da değil de Rumeli'nde harekete geçmesini, çevresinde akıncı, tımarlı sipahi ve medrese talebeleri gibi "avam-dışı" unsurların toplanmasını ve kendisinin de devlet ricalinin yüksek mertebelerinden olmasını gerekçe göstererek, onun isyanının Anadolu-merkezli, tekke-tarikat ağırlıklı, "avam" destekli ve "batınî" Babaîler isyanı ile bir tutulamayacağını söylemektedir.[20] Bu yorumun tam aksi yönde, Taner Timur, Bedreddin hareketinin Dobruca, Deliorman bölgesinde gelişmiş olmasını dikkate alarak Babaî hareketi ile bir devamlılıktan söz eder.[21] Bir başka saygın tarihçimiz Halil İnalcık ise Akdağ tarafından zikredilen ve Bedreddin'e destek veren akıncı-gaziler, tımarlı sipahiler, medrese talebeleri ve hıristiyan köylülerin bu harekete katılmalarının nedeni olarak, Bedreddin'in İslâm ile ilgili "batınî" yaklaşımını göstermektedir.[22] Yani Akdağ için İsyan'ın batınî nitelikli *olmadığı*'na delalet eden unsurlar, İnalcık'a göre İsyan batınî nitelikli *olduğu* için hareketin bünyesinde mevcutturlar. Birisi için batınî olmama nedeni olan bir durum, diğeri için batınîliğin sonucu olan bir durumdur! Bu konuda daha dengeli değerlendirme yaptığı izlenimi veren Ocak, Babaîler isyanı ile Şeyh Bedreddin isyanı arasında hem önemli benzerlikler tespit etmekte hem de büyük bir farkın altını çizmektedir. Ocak'a göre, liderlerinin "sufî" kimliğe sahip olması, ideolojik planda "mesiyanik" motiflere sahip olmaları, nihaî hedeflerinin siyasi olması, propaganda ve organizasyon süreçlerinde ise liderlerden çok halife ve müridlerin etkin olmaları itibariyle her iki isyan benzerlik içindedir. Ancak isyanlara katılanların toplumsal pozisyonları dikkate alındığında Ocak da, Akdağ'ın tespitlerini destekler biçimde, Bedreddin isyanına katılanların "avam-dışı" niteliğini (Anadolu ve Rumeli'de tımarları ellerinden alınmış sipahiler ile Balkanlar'ın eski hıristiyan feodalleri) onu Babaîler isyanından ayıran çok önemli bir fark olarak kaydetmektedir.[23]

Babaîler isyanı ile bağlantılı olduğu da düşünülebilecek bir diğer ihtilaflı ve sorunlu boyut Bedreddin'in dinsel anlamda nereye yerleştirile-

ceği konusunda belirir. Ortalama okuyucuya Bedreddin "mutasavvıf" (sufî) ve "fakih" (hukukçu) olarak tanıtılır.[24] Bedreddin'i olumsuzlayan, hatta lânetleyen İbrahim Hakkı Konyalı, Raif Yelkenci gibi popüler tarih yazarları, onun batınî olduğunu, üstelik hayli ağır ithamlarla vurgularlar. Batınîlik burada ibadet sorumluluklarını, dolayısıyla şeriatı hiçe saymakla özdeş tutulur. Bu yazılarda Nazım'ın destan şiirinin giderek sol mahfiller yoluyla kamusal kabul görmesinin yarattığı refleksif bir tedirginlik ve öfkenin izleri olduğu da sezilmektedir. Örneğin Konyalı, Bedreddin'i "kızıl batınî peygamberi" olarak tanımlar.[25] Onlara katılan ilahiyatçı Semahaddin Cem Bedreddin'in şiî-batınî-rafızî olduğunu iddia ederek, düşüncelerini İslâmî açıdan "küfr" olarak nitelemektedir.[26]

Yaşamı içerisinde İslam dünyasının pek çok yerinde bulunan, bu arada Anadolu'da alevî-batınî akidelerin yerleşik olduğu çevrelerle etkileşimi de olan Bedreddin'in fikriyatında batınî motifler yer etmiş olsa gerektir. Ancak bunun onun düşüncelerinin hâkim rengi olduğu konusunda bir mutabakat yoktur. Örneğin Gölpınarlı, Bedreddin'in "şeriatı ibtal etmeyi değil, *kendince* ihya etmeyi" amaçladığını belirtir.[27] Bedreddin'in fikriyatında bazı batınî motiflerin bulunmasının, bu motifleri önemli ölçüde paylaşan tasavvuf dairesinde yer almasından kaynaklandığını, bu tasavvufî anlayışın da ehl-i sünnet çizgisinde seyrettiğini söyler. Bu görüşte mukabilini bulmakta gecikmez. Necdet Kurdakul, muhtemelen Bedreddin'in fıkıh ağırlıklı çalışmalarının değerlendirmesinden hareketle, Bedreddin'i tasavvuf dairesinde görmenin mümkün olmadığını, onun tam anlamıyla ehl-i sünnet hukuk sistemine mensup bir âlim olduğunu belirtmektedir.[28] Böylece "dinsel" çehresi itibariyle üç Bedreddin çizilir: Gölpınarlı'nın "sufî-sünni" Bedreddin'i; Cem'in "gayrısufî ve şiî-batınî" Bedreddin'i; ve son olarak, Kurdakul'un "gayrısufî-sünni" Bedreddin'i...

Dinsel düşünce plânında kendisini gösteren bu çok yönlülük, Bedreddin'in fikirlerinin gelişiminde biçimleyici ve etkileyici olan farklı, hatta aykırı şahsiyetlere bağlanabilir. Bedreddin'in düşünsel yönelimlerinde tayin edici rolü ve etkisi en çok kabul edilen şahsiyet İbn Arabî'dir. Özellikle en meşhur eseri Varidat'da İbn Arabî etkisinin dorukta olduğu söylenir.[29] Ancak bu konuda da görüşler muhteliftir. Gölpınarlı, örneğin, İbn Arabî etkisini reddetmemekle birlikte, Bedreddin'i en çok etkileyen kişinin Abdurrahman-i Bistamî olduğunu ileri sürer.[30] Şerefeddin Yaltkaya ise İbn Arabi'nin yanısıra Farabi, İbn Sina gibi İslâm filozoflarının, İbn Seb'in ve Sadri Kanevî gibi mutasavvıfların, bunların dolayımıyla da Eski Yunan ve özellikle Aristo felsefesinin de

Bedreddin üzerinde etkili olduğunu belirtmektedir.[31] Buna karşılık Varidat üzerine bir doktora tezi yazmış olan Bilal Dindar Bedreddin'in düşünceleri ile Eski Yunan filozofları arasındaki benzerliğin ancak görünürde olabileceğini, Bedreddin'in bu filozoflardan etkilenmesinin düşünülemeyeceğini, buna karşın özellikle "Vahdet-i Vücud" görüşünde İbn Arabi'nin etkisinde kaldığının bir gerçek olduğunu ifade etmektedir.[32] Balivet de Bedreddin'in yönelimlerinde İbn Arabi'nin tayin edici rolünün ve etkisinin altını çizmektedir.[33] Bir tek Kaygusuz Bedreddin'le İbn Arabi'nin esasta birleşmekle birlikte pek çok noktada ayrıldıklarını söyleyerek, her ikisinin de Abdülkadir-i Geylani'den feyz aldıkları görüşünü kabul etmek gerektiğini ileri sürmektedir.[34]

Anakronik Benzetmeler

Bedreddin üzerine inceleme yapan veya onun hakkında fikir beyan edenlerin hemen hepsinde gözlenen bir diğer karakteristik, onu hem kendisinden önce ve sonra yaşamış başka tarihsel şahsiyetlerle fikrî bir benzerlik içinde, hem de kendi yaşam dönemi dışında belirmiş ve klasik biçimlenmelerini kazanmış bir takım düşünce akımlarının temsilcisi olarak sunma girişimleridir. Bu noktada muazzam bir anakronizm batağına saplanıldığı görülür.

Varidat analizinden yola çıkan H.Ziya Ülken önce Leibniz, sonra Spinoza ile benzerlik bulmakta;[35] Tanzimat dönemi aydınlarından Mizancı Murat onu dinsel bir reformcu olması itibariyle Luther'leştirmekte;[36] buna karşı çıkan Cerrahoğlu ve daha sonra Nedim Gürsel özdeşlik için doğru ismin Thomas Münzer olduğu kanısını dile getirmekte;[37] Alman tarihçi Hammer, Bedreddin'in dinsel renkteki düşünce ve eyleminin, İran'da 5. yüzyılda patlayan Zerdüşt isyanının başını çeken Mazdek'inki ile benzerliğini vurgulamakta;[38] Semaheddin Cem, İslâm-dışı" saydığı Bedreddin'i Auguste Comte ile aynı kefeye koymakta;[39] Baldemir, felsefi olarak idealizm ile materyalizm arasında gidip geldiğini belirterek ondan "feodal dönemin Kant'ı" diye söz etmekte;[40] Z. F. Fındıkoğlu onu "Şark'ın Campanella'sı ve Thomas More'u" saymakta;[41] Orhan Hançerlioğlu da onu More'un düşüncelerinin doğudaki temsilcisi olarak nitelemektedir.[42] Liste bu şekilde uzayıp gidiyor.

Bu şahsiyet benzetmelerinin ne ölçüde geçerli veya yerinde olup olmadığının değerlendirilmesi, başlı başına bir çalışmayı ve beni aşan bir uzmanlık ve yetkinliği gerektirmektedir. Söz konusu anakronik benzetmelerin en azından düşünce tarihi açısından olumlu yanları bulunabile-

ceği iddialarına itiraz etme konusunda da fazla ısrarlı değilim. Ancak, Bedreddin'i düşünce ve eylemi itibariyle yukarıda sıralanan şahsiyetlere "benzetme" girişimlerine ilişkin bir noktayı soru şeklinde formülleştirmeden de geçemeyeceğim. Bedreddin'i ele alıp inceleyen yazarların onunla başka düşünürler arasında kurdukları bu benzerlik, hatta özdeşlik ilişkilerini acaba söz konusu düşünürler üzerine konuşurken de onlarla Bedreddin arasında kurabilir miyiz? Söz gelimi Spinoza, Leibniz, More, Campanella, Mazdek, Comte üzerine, Türkiye'de veya Batı'da çalışan biri, örneğin Spinoza'yı değerlendirirken, onun düşüncelerinin 15. yüzyıl Anadolu'sunda yaşayan Bedreddin'in düşüncelerine benzediğini söyleme yoluna gider mi? Ya da Thomas More veya Campanella'yı ele alırken onlardan "Garp'ın Bedreddin'i" diye söz eder mi?!.. Yanıtın olumlu olacağını söylemek zor. O halde, kurulmakta olan "benzenen" ve "benzeyen" ilişkisinin pek de masum olmadığı, benzerliği kuranların zihninde "benzenen" (Luther, Münzer, Spinoza, Leibniz, vd.) karşısında "benzeyen"in (Bedreddin) tâlileştirildiği (dolayısıyla tâbileştirildiği) bir durum söz konusu edilebilir. Bir başka deyişle, Bedreddin'le meşgul gibi görünseler de yazarlarımızın zihninde (olumlu ya da olumsuz çağrışımlarla) "aslolan" Spinoza, Leibniz, Campanella, Comte, vd. olup, Bedreddin bir anlamda onlara "benzer"liğinden dolayı kendisinden söz edilmeye "değer" olmaktadır. Böylesi bir zihnî yapılanmanın Bedreddin'i yaşadığı toplumsal ve siyasal bağlam içerisinde hakkıyla veya (o meşhur "Ben de halümce Bedreddinem" deyişinden ilhamla)[43] "hâlince" tanıma ve tanıtma imkânlarını hayli kısıtlayacağı söylenebilir.

Düşünsel açıdan karşımıza en çok çıkacak nitelemenin "sosyalist"lik/"komünist"lik olacağını tahmin etmek zor değildir. Bu yönde hem (yazının başında değinildiği şekilde) olumlu hem de olumsuz pek çok niteleme söz konusudur. Hançerlioğlu'nun olumlu vurgusuyla Bedreddin büyük bir Türk "toplumcu"su, Danişmend'in olumsuz vurgusuyla ise, şiddetli bir materyalist ve komünist'tir.[44] Prof. Fındıkoğlu için "Türkiye'de 19. yüzyıl sonlarında başlatılabilecek sosyalist hareketin hazırlayıcısı" iken, Prof. Çubukçu'ya göre, "manevi duyguları siyasal amaçla sömürerek sosyalist bir düzen kurmak iste"yen bir şahsiyettir.[45] Wittek'e göre "bir nevi komünizmi ... telkin eden içtimaî ve dinî hareketin başı", Vryonis'e göre ise mülkiyet ortaklığı öneren komünist doktrini vaz'ederek toplumsal durumdan hoşnutsuz olanları çevresine toplayan biridir.[46] Fakat bunların hiçbiri İbrahim Hakkı Konyalı'nın "zirve-yorum"una yaklaşamazlar bile. Konyalı "Stalin'in Şeyhi" olarak nitelediği Şeyh Bedreddin'in asıldığı günün, tüm dünya milletleri için

bir kurtuluş günü ilan edilmesi gerektiği görüşündedir. Aksi taktirde dünya "kızıl tehlike" acısını 530 yıl önce tatmış olacaktı!.. [47]

Bunların yanısıra Bedreddin'i "sosyal demokrasinin bir savunucusu" sayan,[48] Rusya'daki "Dekabristler"e benzeten,[49] "liberal" olarak niteleyen,[50] Türklük bilinciyle hareket ettiğini söyleyen[51] ya da aksine, Türk'ün birliğine zarar veren bir nifakçı ve hain olarak gören[52] yazarlar vardır.

Kaynak Sorunu

Şimdi bir başka noktaya dikkat çekmek istiyorum. Bu kadar çeşitli, karşıt, spekülatif ve karmaşık değerlendirmelere gidilen bir tarihsel şahsiyet ve olaya ilişkin "bilgilendirici" kaynaklar bir elin parmaklarını geçmemektedir. Ortada Bedreddin ile çağdaş dört vak'anüvis tarafından kaleme alınan, daha da önemlisi belgeye değil "tevatür"e (lâfa) dayalı, yani güvenilirlikleri tartışmalı dört kaynak bulunmaktadır.[53] Anılan bu kaynakların ise yalnızca birinde Bedreddin olayını, deyim yerindeyse "sansasyonel" hale getiren, başlangıçta zikrettiğimiz bir "ilişki"nin varlığından söz edilmektedir. Bu, Bedreddin ile Börklüce Mustafa'nın isyanı arasındaki ilişkidir. Kendisi kazasker iken Börklüce Mustafa'nın onun kethüdası olduğu ve İznik sürgünü sonrasında da Börklüce ile bağlantısının bulunduğu, 1416'larda Aydın-Karaburun' da Börklüce'nin Manisa'da ise Torlak Kemal'in isyanlarının arkasında olduğu yaygınlıkla kabul gören ve Bedreddin üzerine kaleme alınmış hemen her çalışmada, olumlanarak veya olumsuzlanarak, yer alan iddialardır. Bu bağlantı ve Börklüce'nin Bedreddin ile ittifak içinde isyan ettiği, yukarıda zikredilen, Bedreddin'le çağdaş kaynaklardan yalnızca "Aşıkpaşazade Tarihi"nde yazılıdır ve daha sonraki dönemlerin Osmanlı tarih anlatılarına da buradan geçmektedir. Bir başka ilginç nokta bu kitabın Bedreddin'i bütünüyle olumsuzlayan ve suçlayan tek kaynak olmasıdır. Diğer üç kitap Bedreddin'e daha tarafsız bakmakta, hatta bunlardan biri Bedreddin'i takdir etmektedir. Ancak bunlarda Bedreddin ile Börklüce birbirinden bağımsız olarak anlatılır ve birbirlerinin isyanları arasında bağlantı kurulmaz.[54]

Bunun yanısıra söz konusu bağlantı Bedreddin'in torunu Hafız Halil'in, dedesinin hayatını anlatan, Fatih Sultan Mehmet döneminde yazılmış "Menakıbname-i Şeyh Bedreddin"de de kurulmaktadır. Hafız Halil eserinde kendisinin ve iki kız kardeşinin Börklüce Mustafa tarafından sürgündeki dedeleri Bedreddin'in yanına İznik'e götürüldüklerini söylemektedir.[55] Buradan hareketle Bedreddin ile Börklüce arasında

bir tanışıklık, ilişki ve hatta "muhabbet" olduğu kabul edilebilse dahi, hâlâ Bedreddin'in Börklüce ve Torlak Kemal'in isyanlarının arkasında yer aldığını veya gizli önderi olduğunu tespit edecek kanıt ve belgelerden yoksun bulunmaktayız. Kaynakları daha dikkatli değerlendiren, özellikle de Bedreddin'in kendi eserlerinde yer alan görüşlerden hareket eden kimi yazarlar Börklüce'nin eşitlikçi komünizminin Bedreddin'in kafasında yer almasının mümkün olmadığını, onun eski bir devlet görevlisi de olarak daha ziyade hukuksal bir reformdan yana olduğunu ileri sürmektedirler.[56] Dolayısıyla bu çalışmalara göre Börklüce'nin radikal devrim Bedreddin'in ise siyasal-toplumsal reform peşinde oldukları söylenebilir.[57]

Kanıt ya da belge eksikliği konusundaki bu ısrarlı vurgulamalarla bir olgu ve belge fetişizmi yapılmak istendiği düşünülebilir. Böyle bir niyetim olmayıp burada amaçlanan, Carr'dan ilhamla, tarihsel anlatının içindeki olgulardan çok, onu yazanla ilgilenme gereğinin önemini vurgulamaktır.[58] Çünkü Bedreddin'i olumlayan günümüz tarihçi, yazar ve düşünce insanlarının da, onu olumsuzlayanların da Aşıkpaşazade'yi temel dayanak almaları hayli anlamlıdır. Anlaşılan her iki taraf için de istenileni Aşıkpaşazade vermektedir. Bugüne ait bir kavganın tarafları için geçmişten malzeme devşirmek gerektiğinde uygun kaynak, Aşıkpaşazade Tarihi'dir. Aktarılan bilginin doğruluğunu tartışmalı hale getiren diğer kaynaklara yönelik olarak seçilen strateji ise, "ihmal etmek"tir.

Sonuç: "Bak," Diyor Tarihçi..., "Geçmiş Boyun Eğer Benim Yorumuma"...[59]

Burada "geçmiş hakkında bir söylem" olarak tarihin ne olduğu ve ne yaptığı üzerine, Şeyh Bedreddin örneğinden hareketle ve Türkiye tarihçiliği/tarihyazımı özelinde bir tartışma açma sürecine geçiş için uygun noktaya geldiğimiz söylenebilir. Buraya kadar anlatılanların bize Bedreddin'in kim olduğu ve ne yapmak istediği üzerine doyurucu karşılıklar verdiği söylenemez.

Aslında kaynakların toplu halde değerlendirilmesinin açık-seçik kıldığı bir nokta, Bedreddin'in son derece "çapraşık", birbirine zıt yönelimlerle, ilgi ve tercihlerle dolu yaşantısının hem düşünce hem de eylem olarak, bize dönemin coğrafyasının toplumsal-kültürel haritasını tasavvur etme imkânını açık bir şekilde vermesidir. Bedreddin, Selçuklu soylusu/gazisi bir baba ile Rum bir anneden doğmuş olmakla, daha ömrünün başlangıcından itibaren bir dinsel kaynaşma esprisinin içinde

kendisini bulmuştur. Ancak yine başlangıçtan itibaren ehl-i sünnet ilkeleri çerçevesinde bir İslâmî eğitime tâbi tutulmuş, giderek klasik İslâm ilimlerinde temayüz etmiştir. Bu donanım ve birikim ile yazdığı eserler büyük takdir toplamış ve kendisinden sonra uzun yıllar Osmanlı medreselerinde ehl-i sünnet ilkeleri çerçevesinde okutulmuştur. Fakat öte yandan Edirne-Kahire arasında çok çeşitli yerlerde konaklayarak geçen yirmi yıllık dönemde Anadolu toprağı ile tanışmış ve Türkmen alevîlerinin, Sakızlı rahiplerin sevgisini kazanmıştır. Dolayısıyla hem ehl-i sünnete hem alevîliğe, hem de hıristiyanlığa "taalluk"u bulunmaktadır. Evet, bir Selçuklu soylusu olup bu anlamda "feodal" niteliklere sahiptir. Ama işte Anadolu'yu dervişane biçimde karış karış dolaşırken halkla yakınlaşmış ve kaynaşmış bir "halk adamı"dır. Bir zaman gelmiş ulemâdan olma vasfını terk edip dünya işlerini bırakmış, Kahire'de tanıştığı Şeyh Hüseyin Ahlatî'ye intisap etmiş ve saygın bir âlimken mütevazi bir sufî mürid olmuştur. Ama daha sonra zaman gelmiş dünya işlerini düzeltmek için Musa Çelebi'ye kadıasker, yani devlet adamı olmuştur.

Verdiği eserler de benzeri çapraşıklıklarla doludur. En meşhur eseri Varidat'ın bir yerinde, Peygamberleri, çocukları küçük ve zararsız yalanlarla uyutan ebeveynlere benzetir; ama bir yerde kendisini keramet sahibi bir nebî gibi sunar. İşte o zaman onu bir "kızıl batınî peygamberi" şeklinde de, peygamberleri reddeden bir "mülhid" şeklinde de resmetmek için kullanılacak malzemeyi bulabilirsiniz. Alevîlerle muhabbetinden dolayı onu şiî-alevî yapıp, doğum yerinin Edirne'deki Simavna değil, Necef'teki "Semavet" olduğunu ileri sürecek ölçüde ifrada kaçabilirsiniz.[60] O Selçuklu kökeniyle Osmanlı düşmanı bir "feodal" de olabilir sizin için, ama pırıl pırıl bir "Türklük" bilinciyle hareket eden "özgürlük savaşçısı" da...

Bunların sonucunda ortaya birçok Bedreddin çıkar. Ama bunun yanısıra çıkan başka şeyler de vardır. Söz gelimi yukarıdaki örnekler hatırlanacak olursa yazılarda Bedreddin hakkında üstelik hayli sorunlu nitelikte bilgi edinmekten öte yazarların zihniyet ve "duygu" dünyaları hakkında da bilgilenme imkânı buluruz. "Stalin'in Şeyhi", "Kızıl Batınî Peygamberi", "Sosyalist Özgürlük Savaşçısı", "Şark'ın Campanella'sı" gibi ifadeler bize Bedreddin'i olmasa da bunları yazanları daha "çok" tanıtır. Bu arada Cumhuriyet'in başından beri "Tarih"in kendisinin başlıbaşına bir sorun olduğu ve ortalıkta değişik tarih tezlerinin kol gezdiği Türkiye'de, bugüne ilişkin projelere bir evveliyat ve selef arayışlarında Bedreddin'e baş vurulduğunu tespit ederiz.[61] "Şeyh Bedreddin ve Vâridat" adlı eserinde İ. Z. Eyüboğlu Bedreddin'i Anadolu'nun yarattığını, uygarlıklar beldesi Anadolu'nun coğrafî konum ve kültürel birikiminin

Bedreddin'in düşünce ve eylemine adeta "öz" olduğunu söyler. Bu söylenenlerden Eyüboğlu'nun "Anadolucu" Türk Tarih Tezi'nin savunucusu olduğunu çıkarsamak zor olmaz. Ya da Bedreddin'in eylemini bir İslâmî mezhep hareketi olarak kavrayan, ancak Türklük bilincinden fışkırdığını dile getirerek olumlayan Bezmi Nusret Kaygusuz'un Türk-İslâm sentezciliğine dönük arayışları olduğunu hissedebiliriz. Burada yapılan, düşünsel, epistemik bakımdan, "kendini tarihte aramak" veya "kendine tarih aramak"tan başka bir şey değildir.

Bu da bizi geçmiş ile tarihin farklı şeyler olduğunu, tarihin geçmişe dair ama kategorik olarak ondan farklı bir söylem olduğunu ileri süren Jenkins'in savını, Bedreddin olayı özelinde daha da geliştirmeye ya da bir parça "abartmaya" yöneltir.[62] Şeyh Bedreddin Olayı'na ilişkin yazılanlardan çıkan sonuç, bu tarihin geçmişe *dair* ama bugüne *ait* bir söylemsel etkinlik olduğudur. Bunu derken "tarih bugün yazılmaktadır"dan öte bir şey söylemek istiyorum. Şeyh Bedreddin örneğinde --ki bunun ne ölçüde diğer tarihsel örnek olaylar açısından da geçerli, daha da öte Türkiye tarihçiliğinin geneline ilişkin bir tespit olabileceğini tartışmak gerekir-- tarih, daha doğrusu tarihyazımı geçmişle değil aslında "bugün"le ilgilidir. Adına tarih denilen yazılı malzemenin içinde biz görünürde geçmişi, ama satır aralarında, daha doğrusu fısıltı halinde "bugün"ü bulmaktayız. Tarih üretmek için "geçmiş"e bakıp onu okumaya çalışanlar, yaşamakta oldukları "bugün" tarafından koşullandırılmaktalar. Değerler, ideolojik bakış açıları, epistemolojik önkabuller ve bugünün teknik kavram ve kategorileri burada devreye girmektedir.[63] Bir başka deyişle, tarih, içerisinde yazıldığı dönemin yani "bugün"ün kavramsal materyali ile yazılmaktadır.[64] Dolayısıyla bu okumalar bize bir geçmiş olay ya da şahsiyeti, örneğin Bedreddin'i anlama imkânı sunmaktan çok, bunu yapıyor gibi görünerek aslında "özgül", yani her kim kaleme alıyorsa ona ait bir bugünü anlatmaktadırlar. O zaman, bize Carr tarafından önerilen, tarihini okumadan önce tarihçinin kim olduğunu öğrenme, yani tarihçiden metne doğru bir yol izlemenin ötesinde, metinden tarihçiye veya tarih üzerine yazan her kimse ona doğru izlenebilecek bir yol olduğunu da düşünebiliriz.

Bu haliyle tarihi, Carr'ın 19. yüzyılın olgucu-pozitivist tarih anlayışına karşı bir ara formül olarak ifade ettiği şekilde olgular ile tarihçi veya geçmiş ile bugün arasında bir "diyalog" şeklinde tanımlamak hayli iyimser kalacaktır.[65] En azından, bunun "nasıl" bir diyalog olduğu üzerine kafa yormalı, "taraflar" (geçmiş ile bugün) arasındaki eşitsizlik durumunu fark etmeli,[66] bugünün aktörlerinin geçmiş üzerindeki manipülasyonlarını, dolayısıyla tahakkümünü tespit etmeli ve son olarak da

"bir iktidar söylemi olarak tarih" başlıklı bir tartışmaya adım atmalıyız, diye düşünüyorum. Tabii bu arada Osmanlı tarihinin en çarpıcı isyan olaylarından birinin altına imza atmış görünen Bedreddin'i de geçmişin derinliklerinden bir kez daha, bu defa bizlere karşı, "Ben de halümce Bedreddinem" diye isyan ettirmemeye dikkat etmeliyiz.

19. yüzyılın kendine güvenli olgucu-pozitivist tarihçiliğinin artık romantik ve naif kaçtığı günlerde durumu toparlamak için tarihi, olgular ile tarihçi, yani geçmiş ile bugün arasında bir diyalog olarak tanımlayan Carr'ın da artık fazla iyimser kaldığı bu günlerde, tarihin "bugün"ün aktörlerinin bir yandan kendi aralarındaki iktidar mücadelelerinde geçmiş üzerindeki manipülasyonlarını içeren, öte yandan da böylece bir anlamda bugünün geçmişe tahakkümünü sağlayan bir iktidar söylemi olarak, belki diyalog ama "eşitsiz" bir diyalog olduğunu düşünme noktasında olduğumuz ileri sürülebilir. Bu söylenenlere Osmanlı tarihinin en çarpıcı isyan olaylarından birine imza atmış olan Bedreddin'in tepkisi, belki de, geçmişin derinliklerinden bu defa bizlere karşı, "Ben de halümce Bedreddinem", diye isyan etmek olacaktır. Kim bilir?!

Notlar

*İlk kopyası on yıl önce kaleme alınmış olan bu yazının hem o dönemde, hem de yeniden gözden geçirilerek son şeklinin verildiği yakın dönemde biçimlenmesindeki önemli katkılarından dolayı Prof. Ahmet Yaşar Ocak'a teşekkür ederim.

1. Tarık Günersel, "Tarih Nedir?", *Birikim*, Sayı: 32, 1991, s. 83.

2. Böylesi "romantik" bir tarih algısı ve tarihe yaklaşım tarzının bir örneği olarak, bkz. Will ve Ariel Durant, *Tarihten Dersler* (Çev. B. Güvenç), İstanbul, 1992. s. 13-15.

3. Örneğin Özbaran'a kulak verecek olursak: "Geçmiş değişmiyor şüphesiz, ancak bizim geçmişi algılama, kabullenme, yönlendirme niyetlerimiz sürekli değişiyor. Her bir kuşak kendi ilgi ve kaygısı doğrultusunda, yetenek ve gücünün elverdiği kadarıyla geçmişi yeniden inceliyor". S. Özbaran, *Tarih, Tarihçi ve Toplum*. İstanbul, 1997, s. 128. Benzeri yaklaşıma daha uzak dönemden "seçkin" bir örnek olarak da John Dewey'in şu sözleri zikredilebilir: "Tarih kendi [oluşum] sürecinden kaçamaz. Bu nedenle her zaman yeniden yazılacaktır. Yeni bir *bugün* [abç] doğduğunda, *geçmiş* [abç] de [artık] başka/farklı bir bugünün geçmişi olur" (J. Dewey, "Historical Judgements" (1938), *The Philosophy of History in Our Time* içinde, der. H. Meyerhoff, New York, 1959, s. 172.

4. Carr'dan yaklaşık 30 yıl sonra tarihin "ne"liği, doğası, amaçlarının tartışma konusu yapıldığı yakın döneme ait bir örnek olarak, bkz. K. Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek* (Çev. B.S. Şener), Ankara, 1997. Öte yandan kuşkusuz burada her yeni kuşakta yapılan tarih araştırmalarında daha önce sorulmamış sorular ortaya atılmaz demek istemiyoruz. Tabii ki her yeni kuşak tarihe bakarken daha önce formüle edil-

memiş, veya edilememiş, "kuşaktan kuşağa, babadan oğula değişen" yeni sorularla da ortaya çıkabilir; yaşanılan dönemin beklentileri yeni soruların yönlendirilmesini sağlayabilir (Özbaran, a.g.e., 128).

5. Bu yetersizliği giderme yolundaki katkılar arasında ihmal edilemeyecek bir örnek olarak, bkz. Özbaran, a.g.e. Ayrıca bkz. S. Özbaran (haz.), *Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları*, İzmir, 1998.

6. Özbaran, a.g.e., ss. 28-29.

7. Bu yaklaşım tarzına, Nazım'ın destan şiirinden başlayarak verilebilecek pek çok eser arasından yakın zamanlarda kaleme alınmış "taze" bir örnek olarak bkz. H. Baldemir, *Şeyh Bedreddin'in Toplumsal Düzeni*, İstanbul, 1995; özellikle "Şeyh Bedreddin Hareketinin Devrimci Özünü Günümüze Taşımak" başlıklı son bölüm (ss. 175-182).

8. Bedreddin'e ilişkin bu kısa biyografi ağırlıklı olarak şu kaynaklardan derlenmiştir: B.N. Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simaveni*, İzmir, 1957; C. Yener, *Şeyh Bedreddin Vâridat*, İstanbul, 1970; N. Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul, 1977.

9. Bu görüş söz konusu dönemin tahrir ve vakıf defterlerinden hareketle, önce Raif Yelkenci ve İ.Hakkı Konyalı gibi amatör tarihçiler, yıllar sonra da O. Şaik Gökyay tarafından ortaya atılmıştır. Bkz. R. Yelkenci, "Şeyh Bedreddin-Kimdir, nerede doğmuştur? Gençliği, akide ve inanışı, eserleri ve ölümü?", *Tarih Dünyası*, Sayı: 15-24, 1950-1951; İ.H. Konyalı, "Stalin'in Şeyhi Bedreddin-i Simavi", *Tarih Hazinesi*, Sayı: 1, 1950; O.Ş. Gökyay, "Şeyh Bedreddin'in Babası Kadı mı İdi?", *Tarih ve Toplum*, Cilt:7, 1984.

10. Bu noktaya özellikle dikkat çeken bir çalışma olarak, bkz. M. Balivet, "15. yüzyılda Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında dinsel kaynaşmanın iki yandaşı. Bir Türk: Simavnalı Bedreddin ve Bir Rum: Trabzonlu Georgias" (Çev. A. Uğur). *Tarih ve Toplum*, Cilt: 6, 1986. Wittek'e göre de Şeyh Bedreddin'in en önemli yanı, müslüman-hıristiyan kaynaşmasını hedefleyen ortak bir din teorisi ile ortaya çıkmasıdır (P. Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine", (Çev. H. İnalcık), *Belleten*, Sayı: 27, 1943, ss. 586-587). Ayrıca bkz. Kurdakul, a.g.e. ve İ.Z. Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin ve Vâridat*, İstanbul, 1987.

11. N. Hikmet, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, Ankara, 1966.

12. O. S. Orhon, "Şeyh Bedreddin". *Son Havadis*, 29 Kasım 1969. Bu geleneğin ortaklığa kadınları da eklemeden edememesinin, kadını mal-mülk kategorisinde algılayan "tutucu" erkek-egemen zihniyetle ilişkilendirildiği bir değerlendirme olarak bkz. Baldemir, a.g.e., ss. 130-131.

13. Ç. Yetkin, *Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, İstanbul, 1974, ss. 133, 139. Bedreddin'i kavrayışı Yetkin'in çizgisinde olup daha uç bir noktaya varan Baldemir, "bugün gerçek anlamda Şeyh Bedreddin'i temsil edenler, *marksist-leninist*'lerdir. Onun özlediği toplumsal düzene karşılık düşen de *sosyalizm*'dir" demektedir (Baldemir, a.g.e., s. 180).

14. S. Yerasimos, *Az Gelişmişlik Sürecinde Türkiye*, İstanbul, 1980, s. 116. Aynı görüşte olan Nutku, Bedreddin'in yaşadığı dönemde "devrimci" niteliği – Bedreddin'in değil– Osmanlı devlet anlayışının taşıdığını ve bu sisteme karşı olan Bedreddin'in, çağının dışında kalmış ütopist bir düşünür olduğunu söylemektedir. Ö. Nutku, "Simavnalı Şeyh Bedreddin ve Orhan Asena", *Tiyatro 70*, Sayı: 1, 1970.

15. Aktaran, G. Dilmen, "Tarih Oyunları ve Şeyh Bedreddin", *Devrim*, 24 Şubat 1970. Bu sözler Devrim'in 9. sayısında (1970) Nazım'ın destan şiirini tiyatroya uyarlayan Orhan Asena'nın "Simavnalı Şeyh Bedreddin" oyunu üzerine "imzasız"

olarak yayımlanmış bir yazıda yer almış, ancak yazıya karşı kaleme alınan bazı eleştirilere cevabi bir yazısında Ortaylı yazının kendisine ait olduğunu açıklamıştır.

16. N. Gürsel, "Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin, Nazım Hikmet", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 4, 1978, s.8.

17. Bu yaklaşımın savunulduğu kaynaklar olarak bkz. İ.H. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Cilt: 1, İstanbul, 1971, ss. 161-163; Ç. Yetkin, a.g.e., 124-125; Z. F. Fındıkoğlu, *Sosyalizm I (Şeyh Bedreddin)*, İstanbul, 1976, s. 94.

18. M.Ali Kılıçbay, *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Ankara, 1985, s. 345.

19. F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1984.

20. M. Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, Cilt: 1 1243-1453*, İstanbul, 1979, s. 339.

21. T. Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, Ankara, 1979, s. 96.

22. H. İnalcık, *The Ottoman Empire-The Classical Age 1300-1600*, Londra, 1975, ss. 188-189.

23. A.Y. Ocak, *Babaîler İsyanı-Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, (Genişletilmiş İkinci Basım), İstanbul, 1996, ss. 155-156. Bu arada Prof. Ocak'ın şu günlerde Tarih Vakfı Yurt Yayınları'ndan dağıtıma çıkmak üzere olan *Osmanlı Toplumunda "Zındıklar ve Mülhidler" Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar* adlı kitabında Şeyh Bedreddin ve isyan hareketi üzerine kapsamlı bir değerlendirme içeren ve bu tarihsel olayın çözümsüzlüğünü ortadan kaldırma yolunda bize yeni açılımlar getireceği umudunu taşıdığımız bir bölümün yer aldığını da yeri gelmişken belirtelim.

24. Ş. Yaltkaya, "Bedreddin Simavî", *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: II; B. Dindar, "Bedreddin Simavî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 5, 1992.

25. Konyalı, a.g.m., s. 3.

26. S. Cem, *İslâm İlahiyatında Şeyh Bedreddin*, İstanbul, 1966, ss. 8-12.

27. A. Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul, 1966, s. 38-39.

28. Kurdakul, a.g.e., 12.

29. Varidat, Şeyh Bedreddin'in tasavvufa ilişkin olduğu söylenen ve İbn-i Arabi etkisinin hissedildiği panteist içerikli en meşhur eseridir. Eserin bizzat Bedreddin tarafından yazılmadığı, yaptığı sohbetlerin kendisinden sonra derlenmesinden oluştuğu söylenmektedir. Örneğin Cemil Yener, İncil, Tevrat, Kur'an ve Hadisler nasıl toplanmışsa, Varidat'ın da öyle toplanıp yazılmış olduğu görüşündedir (Yener, *a.g.e.*, s. 44).

30. Gölpınarlı, a.g.e., s. 7, 19.

31. M.Ş. Yaltkaya, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin", *Konuşmalar*, Ankara, 1940, ss. 70-71.

32. B. Dindar, "Şeyh Bedreddin ve Presokratikler", *Seminer*, Sayı: 5, 1987, ss. 147-153.

33. Balivet, a.g.m.

34. Kaygusuz, a.g.e., ss. 198-199.

35. H. Z. Ülken, *Türk Feylesofları Antolojisi*, İstanbul, 1935, ss. 118, 121. Leibniz'in maddedeki bölünmez güç olarak monadları evrendeki bütün varlıkların özü olarak açıklaması (Monadoloji kitabı) doğrultusunda, Varidat'da yer alan, "Her zerrede alemler mevcuttur" ifadesi Ülken için benzerliğe temel oluşturur. Spinoza'nın tanrı-doğa özdeşliğine dönük panteizmi, Varidat'ın "insan tesir itibariyle hak, teessür itibariyle kul ve mahluktur" ifadesine benzer sayılmaktadır.

36. Aktaran, A. Cerrahoğlu, *Şeyh Bedreddin Meselesi*, İstanbul, 1966, s. 30.

37. Cerrahoğlu, a.g.e., s. 30; Gürsel, a.g.m. Anakronik benzetmeler bağlamında da karşıt görüşler ortaya konulmaya devam edilmektedir. Ernst Werner, Bedreddin ile Münzer'in (16. yüzyıl) yaşadıkları toplumların farklı toplumsal evrim aşamalarında bulunduğunu, eylemlerinin neden-sonuç bakımından farklı olduğunu, dolayısıyla böyle bir benzerliğin kurulamayacağını belirtmektedir (E. Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu–1300-1481 2-Halk Ayaklanmaları ve Askeri Feodalizm*, İstanbul, 1988, ss. 53-54). Kılıçbay da topraklarından kovulan ve tarım proleteri haline getirilen serflerin temsilcisi olan Münzer ile bir "devlet soylusu" ve gazi geleneğine mensup toprak sahibi bir "feodal" olan Bedreddin'in benzerlik değil ancak karşıtlık içinde olabileceklerini söylemektedir (Kılıçbay, a.g.e., s. 345).

38. J.V. Hammer Purgstall, *Osmanlı Devleti Tarihi*, Cilt: II, İstanbul, 1983, s. 424.

39. Cem, a.g.e., s. 28.

40. Baldemir, a.g.e., s. 142.

41. Fındıkoğlu, a.g.e., ss. 94, 149.

42. Hançerlioğlu, a.g.e., ss. 166-169.

43. Eyüboğlu bu sözün 15. yüzyıl sonlarında Mevlana Şemseddin'in yazdığı tıpla ilgili bir yapıtın sonuna eklenen atasözleri arasında geçtiğini ve Bedreddin'in atasözleri arasına girecek kadar halkça benimsenmesinin bir göstergesi olduğunu söylemektedir (Eyüboğlu, a.g.e., s. 247).

44. Hançerlioğlu, a.g.e., ss. 166, 169; Danişmend, a.g.e., ss. 161-163.

45. Fındıkoğlu, a.g.e., ss. 94, 149; İ.A. Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, Ankara, 1983, s. 130.

46. Wittek, a.g.m., s. 576; S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Londra, 1971, s. 358. Bu noktada komünizmin Bedreddin'in nazariyesinde mevcudiyetinin pek şüpheli olduğunu belirten Kemal Tahir'in Bedreddin olayına ilişkin düştüğü, "zehir-zemberek" olsa bile yine de önem ve orijinallik taşıdığını düşündüğüm bir notuna değinmeden de geçemeyeceğim. Bedreddin hareketinin bir dünya imparatorluğunun tarihsel misyonunu görememekten gelen bir "yeniden küçük beyliklere bölünmek" yönelimi olduğunu söyledikten sonra şöyle devam ediyor: "Burada bu değerlendirme Bedreddin ve takımına karşı gösterilecek en büyük acımadır. Yoksa biraz insafsız bir araştırıcı Bedreddin'i kolayca Timur'un ihaneti yanına koyar, pek de hata etmez, ayrıca Timur'un toparladığı güce sahip bulunmadığı için Şeyhin idraksizliğini de belirlemiş olurdu. Bedreddin hareketi en hafif anlamıyla bir yarı delinin umudsuzluk görüntüsüdür" (K. Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, yay. haz. C. Yazoğlu, İstanbul, 1992, ss. 382, 507).

47. Konyalı, a.g.m., s. 7.

48. Kaygusuz, a.g.e., ss. 79-80.

49. V. Timuroğlu, *Şeyh Bedreddin – Vâridat*, Ankara, 1979, ss. 10-11. Dekabristler, Rusya'da 19. yüzyılın ilk yarısında çarlık rejimine karşı ayaklanma başlatarak meşrutiyeti getirmeyi amaçlayan, ancak başarılı olamayan bir gizli hareketin üyeleridir.

50. Cerrahoğlu, daha çok Osmanlı tarihçilerinin Bedreddin'le ilgili değerlendirmelerine yer verdiği kitabında, II. Meşrutiyet dönemi tarihçilerinden Ahmed Reşid'in Bedreddin'i düşünceleri itibariyle "liberal" olarak nitelediğini belirtmektedir (Cerrahoğlu, a.g.e.).

51. Kaygusuz, a.g.e.

52. Cem, a.g.e., s. 43.

53. Bu kaynaklar şunlardır: Derviş Ahmed Aşıkî'nin *Aşıkpaşazade Tarihi*, Bi-

zanslı tarihçi Dukas'ın *Dukas Tarihi*, Şükrullah bin Şehabettin'in *Behçet-üt Tevarih* ve İbn Arabşah'ın *Ukudü'n Nasiha* adlı eserleri.

54. Bu konuda bkz. Kurdakul, a.g.e.

55. M.Ş. Yaltkaya, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'e Dair Bir Kitap", *Türkiyat Mecmuası*, Cilt: III, 1935.

56. Kurdakul, a.g.e.; Werner, a.g.e.

57. Werner, a.g.e., ss. 50-53.

58. E.H. Carr, *Tarih Nedir?* (Çev. M.G. Gürtürk), İstanbul, 1996, ss. 30-31.

59. Jenkins, a.g.e., s. 24.

60. Bkz. Yelkenci, a.g.m., s. 800.

61. Jenkins, a.g.e., s. 30.

62. A.g.e., s. 18.

63. A.g.e., s. 33.

64. John Dewey'den akt. A.O. Lovejoy. "Present Standpoints and Past History", *The Philosophy of History in Our Time*, der. H. Meyerhoff, New York, 1959, s. 174.

65. Carr, a.g.e., ss. 36-37.

66. Oysa ki Carr, tarihçi ("bugün") ile olgular ("geçmiş") arasındaki ilişkinin bir eşitlik ve alışveriş ilişkisi olduğu görüşündedir (A.g.e., ss. 36-37).

67. Bilindiği gibi Batınîlik Kur'an'ın ve buyruklarla yapılması emredilen şeylerin *bâtını*'nı (iç yüzünü) bilen bir anlayış seviyesine ulaşan kişiden *zahir*'ine riayet lüzumunun kalkacağı, dolayısıyla böyle birine artık ibadetin lüzumunun olmayacağı kanaati ve inancıdır (Gölpınarlı, *Mezhepler ve Tarikatler*, 116).

—



Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu

Süleyman Seyfi Öğün

Afrika'yı sömürgeleştirme projesi kapsamında çalışan Hıristiyan misyonerler, Habeşistan taraflarında karşılarına kiliseler çıktığı zaman heyecandan küçük dillerini yutuyorlardı. Misyonerlerden biri diğerine yavaşça fısıldadı: "İşimiz çok kolay gözüküyor..." Derken tanışıldı; kaynaşıldı. Misyonerler köyün kilisesini ziyaret etmek istediklerini söylediler. Köyün papazı onları buyur etti. İçeriye girince misyonerlerin gözleri hayretten fal taşı gibi açıldı. Olacak iş değildi! Kilisenin duvarlarını süsleyen tasvirlerde İsa zenciydi. Birisi itiraz edecek oldu. Köyün papazı hiddetlendi. Bir diğer rahip, arkadaşını kolundan çekti; sakinleştirdi ve eğilerek kulağına şunu söyledi: "İşimiz kolay mı demiştin?.."

Düşünce ile kompleksler arasındaki ilişkiyi psikologlara soracak olursak, komplekslerin insanın düşünme sürecini felce uğrattığı yolunda genel kabul görmüş cevabın muhtelif tarzlarından birini almak şaşırtıcı olmayacaktır. Eğer bu cevaplarda komplekslerin düşünceye egemen olması ya da düşüncenin komplekslerin açığa vurulmasında bir araç olması durumu kastediliyorsa, bu yaygın kabulü desteklemek için çok sayıda neden olacağı aşikârdır. Ama bu bize, düşüncenin derinlik kazanmasında komplekslerin *olmazsa olmaz* uyarıcı rolünü unutturmamalıdır. Düşüncenin ya da nesneleştirmeye dayalı düşünümün bizatihi kompleksli bir halet-i ruhiye ile olan gerilimden kaynaklandığını düşünmek için çok sayıda neden bulunduğu dikkatten kaçmamalıdır. Düşünüm, kompleksin aşılmasına ya da bertaraf edilmesine değil, ve fakat, deyim yerindeyse adam edilmesine ve işlenmesine yarar. Bunun ötesinde, olgunlaşmış ve soğukkanlı formülleştirmelere dayandırılmış bütün düşüncelerin diyalektiğinde derin bir kompleksin varlığı hissedilebilir.

Öyle görünüyor ki kompleksler de konjonktüreldir. Tarih, zaman üzerinde kompleksli bir düşünüm olarak 19. yüzyılın entelektüel hediyesidir. Oysa bir önceki yüzyılda, yani 18. yüzyılda mesela Aydınlanmacıların tarihe olan ilgilerinin ya da bilgilerinin son derecede sığ olduğu görülür. Akılcılık ve onu izleyen Aydınlanmanın zaman konusunda pek fazla bir kompleksi yoktu. 18. yüzyılın zaman ruhu, doğaya ya da

politikaya değin, kadim Aristogil kompleksi yansıtır. Aristo bilgileri sınıflandırırken tarihe, örneğin bir meteorolojiye verdiği değer kadar değer vermemiş; onu biraz da, deyim yerindeyse, *rufailerin karıştığı bir iş* olarak görmüştür (Özlem, 1992: 18). Aydınlanmacıların, örneğin bir Voltaire ya da Diderot'nun tarihe ilişkin hassasiyet taşımamalarını da bu çerçevede görmek mümkündür. Ünlü Ansiklopedi'de, tarih maddesini Voltaire kaleme almıştır. Onun tarih ve doğa bilgisini kıyaslarken yazmış oldukları son derecede düşündürücüdür. Şöyle demektedir Voltaire: "Matematik kanıtlamaya dayanmayan her kesinlik, bir olasılıktan başka bir şey değildir ve tarihte de bundan başka kesinlik yoktur... Doğa olaylarının her zamanki bildik akışına ters düşen bir şeye asla inanmamak gerekir. Ama bu şey, Tanrısal ruhun etkisindeki insanlar tarafından doğrulanmışsa durum farklıdır... Ama en yaygın olarak kabul edilmiş olgularda bile insanı kuşkuya düşüren çok şey var" (Voltaire, 1996: 277). 18. yüzyılın toplum kavramlaştırması da *a-historik*, tarih-dışı bir nitelik taşır. Bu yüzyılın Thomistik ya da Hobbesçu bir gelenek üzerinden işlediği toplum sözleşmesi, doğal toplum ya da doğal hukuk gibi kavramların, tarihi alabildiğine hafife alan bir yaklaşımın eseridir. Örneğin J. J. Rousseau insanlararası eşitsizliğin kaynakları üzerine düşüncelerini temellendirirken, aktüel tarihin ihmal edilebilirliğini, tarihçiler için en hafifinden pervasızlık sayılabilecek şu hipotetik sözlerle ifade etmekteydi: "Öyleyse bütün olayları bir yana bırakarak başlayalım; çünkü bunlar asıl soruna değinmez... (J. J. Rousseau, 1990: 89).

Öte yandan 18. yüzyılın bir tarih yüzyılı olmaması bir tesadüf değildir. Bunun ardında burjuva toplumsal-kültürel gelişmeleri okumak mümkündür. Bir kez burjuva kültürü, durduğu yer itibarıyla derin ve uzun bir geçmişe sahip olan zümreler tarihini sona erdirmekteydi. Sınıf kavramı ilk kez burjuvalarla birlikte, zümreler tarihinden ayrışarak modern karşılığını bulmaktaydı. Burjuva, içine doğmuş olduğu değerleri tüketen aristokratlardan, özerk dünyası itibarıyla ayrışır. Öte yandan Anglo-Sakson burjuva düşünüş geleneği içinde John Locke'un *tabula rasa* kavramının önemi de bu çerçevede anlaşılabilir. Burjuva gelişmelerle birlikte, hayata yön veren, *parça-bütün* ilişkisine dair holistik; ya da *kul-Tanrı* ilişkisine dair *panteist* ya da *yarı-panteist* egemen kavrayış, burjuva köksüzlüğü ile çözülmekte; parçalar kendilerini önceleyen aşkın ya da metafizik temellerden arındırılmaktadır. Parça ya da soyut bireyselliklerin kendilerini kuşatan boşluğu aşabilmelerinin neredeyse yegâne koşulu eylemlerin seküler düzeyde temellendirilmesiydi. Bu çerçevede, erkini yapıp etmelerinden alan burjuvalar zaman içinde, sadece o denli abartıldığı kadar emeğin özgürleşme tarihine değil; ve fa-

kat bundan daha önemli olarak yapıp etmeleri temellendirecek olan özerk düşünüm tarihine de devrimci bir boyut katacaklardır.

Burjuva-kültürel dünyanın ağırlıklı olarak 18. yüzyıldan itibaren ayırdedici nitelikler kazandığı düşünülebilir. Bu durum, bizatihi entelektüelleşmenin içinde anlaşılabilir. Gerçekten de burjuva entelektüalizmi; ya da burjuvanın kendi sınıfsal varlığını entelektüelleştirmesi 18. yüzyılın içinde yaşanmış bir olgudur. Burjuvazi bunu özellikle de politik açılımlarıyla 19. yüzyıla aktarmıştır. Burada dikkat çekici olan husus, burjuva entelektüalizminin sadece aristokrasi, kapitalizm, kitle olgusu gibi kendisini kuşatan olgularla değil, aynı zamanda kendi kendisiyle de bir hesaplaşma içine girmesidir. Bu çerçevede burjuvanın kendisini tarihte ikmal etmesinin, şaşırtıcı bir maceranın konusu olması gerekir. Çünkü burjuva, 12. ya da 13. yüzyıla uzanan kökleriyle, tarihinin her safhasında aynı karakteri göstermeyecektir (Febvre, 1995: 68). Sadece şu basit soruları sormak yeterli olabilir: Kimdir burjuva? Sosyolog Max Weber'in tanımladığı anlamda çileci, püriten-dindar, çalışkan bir pietist, Wesleyan ya da Methodist mi; yoksa Werner Sombart'ın deyimiyle *haute finance* sahibi tüketici türemesi mi? O, kazanmaktan başka bir şey düşünmeyen bir *parvenu*; *sonradan görme* midir; değilse, Jacob Burchardt'ın tasvir ettiği biçimde İtalyan Rönesansının hediyesi olan canlı, güzel sanatlara ve felsefeye düşkün, kültürlü ve incelmiş insanlardan biri mi? Bu soruya verilebilecek düz bir cevap *burjuva hepsidir*, olabilir. Ama o zaman, burjuva tarihin Gotik, Hümanist, Barok, Rokoko tarihleri olarak hayli farklı manzaralarla bezeli olduğunu; öte yandan burjuvayı küçük ve büyük olarak ikiye ayırmanın ve onu basit bir orta sınıf olarak görmenin çıkarabileceği kavrayış zaafiyetlerini de kabul etmek gerekir (bkz. Pilbeam, 1990: 1-22).

Ama bütün evreleri itibarıyla tarih karşısında *köksüzlük* duygusunun, burjuvanın bütün bir tarihine şirayet eden başat özelliği ve hatta değişmeyen psiko-dinamiği olduğunu düşünüyorum. Burjuvanın kompleksleri de ağırlıklı olarak bizzat ve derin bir şekilde yaşadığı köksüzlük duygulanımlarından beslenmiştir. Öte yandan bu duygunun burjuvazinin tarihsel gücü ya da avantajı olduğu düşünülmemelidir. Köksüzlük sanıldığı gibi burjuvazinin tarihsel gücü olarak değil, tersine zaafı ya da kompleksi olarak tezahür etmiştir. Burjuvanın köksüzlüğü onu aristokrasiye karşı avantajlı kılmak bir yana, daha başlangıçta onu bir özgüven eksikliğine mahkûm etmiş görünüyor. Merkantilizm ve Aydın despotizminin renkli tarihi, burjuva unsurları aristokrasi karşısında hayli edilgen tutmuştur. Başka bir ifadeyle, burjuvaların bazı sınıfsal çıkarlarını elde etmek için aristokratları ve mutlak monarkları

desteklediklerı yolundaki iddia son derecede yavan kalmaktadır. Burjuva profesyonelleşmeler merkantilizm içinde sadece müstahdem bir mevkidedir. Bauman'ın ifadesiyle burjuvazi kabaca 18. yüzyılın sonlarına dek henüz yasa koyucu bir güce sahip olmaktan uzaktır (Bauman, 1996: 126). Rüşdünü ispatlamaktan uzak, köksüzlük duyguları içinde kıvranan burjuva davranış örüntülerine, giyimli kalabalıklar arasında çıplak dolaşmak zorunda kalan ademoğlunun içine düştüğü utanma duygusunu çağrıştıran bir aşağılık kompleksi sinmiştir. Burjuvazi bu dezavantajlı durumunu telafi etmek için, feodal önceliklerde kendisine yer bulamayan iktisadi gücünü harekete geçirerek, dara düşmüş aristokratlardan ünvan elde etmeye başlayacaktır. Werner Sombart'ın, burjuva tarihin hiç de sanıldığı kadar *homo economicus*'un eseri olmadığını gösteren örnekleri son derecede çarpıcıdır (Sombart, 1998: 153-180).

Burjuvanın, belki kökleri 12. ve 13. yüzyıla kadar geri götürülebilecek tarihinin büyük bir bölümü onun aristokrasi karşısında duyduğu derin komplekslerin ve bu kompleksler nedeniyle onunla hemhal oluşunun tarihidir. Burjuvanın aristokrasiye eklemlenmesini deyimleyen, Elias'ın ifadesiyle *saray toplumu*, bize, burjuvanın tarihlenmesi ya da tarihten neşvünema bulması olarak gözükebilir. Oysa aristokrasinin kendi iç ya da daha somut olarak mali gücünün erimesi, dayandığı tarihsel iddiaları da aşındıracak derecede ağır bir kültürel krizi de doğuracaktır. Sombart bize 18. yüzyıl içinde aristokrasinin de nasıl büyük bir yozlaşma içine girdiğini ve feodal dünyadaki kılıç soyluluğunda ve şövalye ahlakında tecessüm eden değerlerini nasıl kaybetmiş olduğunu anlatır (Sombart, 1998:118).

Özetlemek gerekirse yeni soyluluğun tarihi, soyluluğun, kendisine eklemlenen burjuva unsurlarla birlikte soysuzlaşmasının (köksüzleşmesinin) de tarihidir. Burjuvalar, metropol tarihler kapsamında kökleri alabildiğine zayıflamış olan soylularla birlikte geç dönem bir *court society*'nin, ironi ve satirizmin egemen olduğu teatral dünyasında köksüzlüğün tadını çıkarıyorlardı. Bu komplekslerin estetik yansımalarını Barok sonrası çağ içinde okumak mümkündür. Rokoko burjuva komplekslerin estetik ifadesi olarak tecessüm edecektir. Sosyal tarihçi Richard Sennett kamusal hayatın zuhurunu, burjuva entelektüalizminin örselemesinden önce bu köksüzlük duygusunun yaygınlaşmasının eseri olarak görmektedir (Sennett, 1996: 69-72 vd). Habermas ise, *temsili kamu* olarak kavramlaştırdığı süreçlerde aynı dönemi deyimlemektedir (Habermas, 1997: 69-72).

Yukarıda değinilen çerçevede 18. yüzyıl kadar tarihi gereksemeyen bir yüzyıl zor bulunur denilebilir. Bir düşünüm eksikliği olarak tarihsizlik, 19. yüzyıla dek bütün zamanların ortak kültürel paydasıdır. Ama 18. yüzyıl, aristokrasinin artık o kadar aristokrat olamadığı, burjuvaların da hiç değilse görünüşte soyluluğu oyunlaştırdığı bir yüzyıl olarak tarihsizliğin yanına bir de köksüzlüğü ekleyerek, kendisinden önceki yüzyıllara nispetle tarih bilincine en az rağbet edilen bir yüzyıl olma şampiyonluğunu kimseye kaptırmayacaktır.

18. yüzyıl içinde burjuvalar, hanidir köksüzlüğü somut ve kompleksli bir kültürel tecrübe olarak yaşamaktaydı. Ama yüzyılın ortalarından başlayarak, politik bir tavır geliştirerek özellikle saraydan ayrışırken, köksüzlüğü püriten temellere sahip bir akıl yürütme ile disipline edecek bir kavramı fetişleştirdiler: eşitlik. Eşitlik artık burjuvazinin politik mottosudur. Burjuva politik fantazması olarak eşitlik bir bakıma köksüzlüğü, politik bir topluma bağlılık düzeyinde aşmaya çalışmaktadır. Bunu Richard Sennett'ın değerlendirmelerini izleyerek, 18. yüzyılın şenlikli kamusal hayatının püritence estetiksizleştirilmesi(Sennett, 1996: 333), politize edilmesi, ya da *polis* (politik toplum) kavramının sıkı aidiyet disiplini olarak yeniden resmedilmesi olarak da anlayabiliriz. Burada *polis* kavramının *civility* ya da *civilization* kavramlarından ayrık durumu son derecede belirleyici olmuştur (Febvre, 1995: 26-28).

Burjuvazinin tarih konusundaki hassasiyetsizliği politik fantazmalarında da devam etmektedir. Febvre, Fransızca sözlüklerde kültür kavramının ne denli cılız, buna mukabil Almanca sözlüklerde ne denli zengin bir semantiğe sahip olduğunu belirtmektedir (Febvre, 1995: 52). Ama buradaki politik toplum püritenizminin sofu dünyasında (sanki içermemiş gibi gözükse de) tarihçiliğin gelişmesi doğrultusunda kışkırtıcı bir gelişme yaşanmaktadır. 18. yüzyıl, tarihe ilişkin olanca ilgisizliğine karşın, bir sonraki yüzyılda özellikle Napolyonik savaşlar dizgesi içinde alabildiğine berraklaşacak ve son tahlilde haris (milliyetçi) bir tarihçilik ile taçlanacak olan gerilimli bir süreci başlatıyordu. Aristo'nun sınıflandırmacı geleneğine dayalı olarak kültürlerarası bir mukayese ve mertebelendirme bu yüzyılın entelektüel hayatının kapsamı içinde yer alır. Evrensel insanlık etikası çerçevesinde, bu yolda *ileri gidenler* ve *geride kalanlar* sıralandırılmaktadır. Bu sıralama en acımasız olarak oryantalizmde dile gelir. Ama bu arada belli belirsiz Avrupa'nın kendi jeo-kültürel topoğrafyası şekillenmeye başlayacaktır. Fransız inceliği ile Alman kabalığı, İngilizlerin pratik becerileriyle (*homo artifex*), Fransızların teorik saplantıları (*homo sapiens*) artık daha sık kıyaslanmaktadır. Bu kıyaslamalardan en tipik olanlarından birisi Gui-

zot'nun mukayeseli Avrupa kültürleri konusunda daha sonra kitaplaşmış olan ünlü dersleridir (belirten Febvre, 1995: 50, 51).

Burjuva sosyeteleri ya da kulüpleri eşitliği önplana geçirerek aristokrasi ile tarihsel hesaplaşmasına girişirken, örneğin Almanların, ya da Rusların politik kültürel örüntüleri ve bunların tarihsel-geleneksel muhtevası aşama aşama tartışma konusu edilmekteydi. Söz konusu kültürel kıyaslamalar *court society*'nin çözülme süreçlerinde, ya da burjuvaların, mesela bir 17. yüzyılda olduğu gibi aristokratlarla hemhal olmaktan vazgeçip, ya da artık *kendinde bir sınıf* olmaktan çıkıp *kendisi için bir sınıf*'a dönüştükleri süreçlerin kültürel ortamında daha belirgin yapılacaktır. Özellikle de farmasonik teşkilatlanma içinde bunun yankıları çok derin olmuştur. Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ında Kont Bezuhov bize kompleksli ikircikli bir burjuva zihniyetini yansıtır. Napolyonik savaşlar sürecinde kompleksler belirginleşecek, bir ucuyla geleneklerden tiksinen, verili çevresel koşulları alabildiğine hakir gören bir aşağılık kompleksine, diğer uçta ise bunlara dört elle sarılan bir yücelik kompleksine dönüşecektir. İlki tarihten iğrenecek ve toplumların beyaz sayfasını açmaya dönük ütopyalar geliştirecektir. Ama bunun tersi uçta yer alan eğilim, orta sınıf entelektüalizmin tarihinde yeni bir unsuru, yerlicilik unsurunu derinleştirecektir. Özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısında başlamış olan yeni klasikçi hareket, 19. yüzyılda Romantizme, milliyetçiliğe, muhafazakârlığa ve hepsinin ortak paydası olarak tarihçiliğe dönüşecektir. Alman tarihçi geleneği Vico'nun hayli erken bir dönemde telaffuz etmiş olduğu tezleri geliştirirken, biriciklik, kültürün özerkliği, bir kerelikliği, irrasyonel iradi şahlanışlar, büyük adamlar gibi temaları vurgulayacaktır.

Tarih bilinci, 18. yüzyılda doğadan yana duyulan komplekslerin sonucu yapılan entelektüel çıkarsamalara, bu kez zamandan yana duyulan kompleksleri geliştirmek ve derinleştirmek suretiyle tepki verilmesinin ürünüdür. Ranke gibiler, tarihin her yerde aynı olmadığını ve aynı sonucu vermeyeceğini iddia ediyorlardı. Bu tepki bir bakıma doğanın ya da eşyanın nesneleştirilmesinin ve böylece elde edilen bilgilerin, insanlara ya da onların bu dünyadaki serüvenlerine olduğu gibi yansıtılmasına karşıydı. Burada özlü bir şekilde, ne nesneleştirmenin kendisi ne de yöntemleri sorgulanmaktadır. Nitekim insanlık durumu bir başka şekilde nesneleştirilecektir. Bu ise tarih ve tarih bilinçlerinin becereceği bir iştir. Tarih bilimi, doğada olduğu gibi her nedenin her yerde ve her zaman aynı sonucu vermeyeceğini, yaşanan tarihlerin ve kültürlerin biricikliğini ve olguların tekrar edilemez olduğunu gösterecektir.

Tarihçilik, doğa bilimcilerin nesneleştirme tarzını bir yana attıktan

sonra kendi içinde nesneleştirmenin tarzlarını tartışmayı sürdürmüştür. Alman idealizmine Marx'ın yöneltmiş olduğu eleştiriler, bizatihi nesneleştirilmiş olan tarihin doğasına değil, nesneleştirmenin tarzına dönüktür. Daha açık bir ifade ile Marx, klasik Alman felsefesinin tarihi nesnel olarak nesneleştiremediğini, tarihin ancak diyalektik materyalist bir akıl yürütmeyle nesnelleştirilebilirse en doğru bir şekilde nesneleştirilmiş olacağını ifade ediyordu (Marx, 1975: 43-50). (Buradaki amacım, mutad veçhile Marx'ın bir çelişkisini sergilemek değil, ister nesnel olsun isterse ruhsallaştırılmaya vardırılacak ölçüde öznelleştirilsin, tarih bilinçlerinin ister istemez onu nesneleştirmekten kaçınamayacaklarına işaret etmek... Marx üzerinde münhasıran durmamın sebebi, onun, hayatın nesneleştirilmesine hümanistik düzeyde bu denli duyarlı olmakla birlikte, tarih bilinci düzeyinde bu sürecin dayattığı metodolojiyi ısrarla sürdürmüş olmasıdır. Mirasının hem zenginliğini hem de yapısalcılar ile Frankfurt Okulu arasında paylaşılmasını biraz da onun teorik dünyasındaki bu kopukluk gösteriyor).

19. yüzyılın politik kültürel yönelişleri, tarih bilincinin doğuşu konusunda çok şey söylemektedir. Ama bu yüzyılda, zamanın nesneleşmesi ve nesnel dile aktarılması yolundaki çabalar, hayatın bizatihi nesneleştiği ve nesnelleştirildiği gelişmelerin ürünüdür. Gerçekten de 19. yüzyıl meta ekonomisinin ve bu ekonomiyi gerek kumanda gerekse motive eden süreçlerin yoğunlaştığı büyük bir dönüşüm yüzyılıdır. Bu yoğun ve yaygın nesneleşme ve nesnelleştirme süreçleri tarih biliminin şekillenmesinde son derecede önemli bir rol oynayacaktır. İşler ve işlemler dünyasında, kamusal ve özel arasındaki ilişkiyi ve uyumu sağlayan küçük ekonomilerin, özellikle de orta sınıf ev ekonomilerinin çökmesi; büyük ölçekli endüstriyel hayatın, nesnelleştirilmiş ve nesneleştirilmiş meslekler dünyasının yaygın donanımıyla ve sıkı bir zamanlamayla birlikte hayatın her alanına sirayet etmesi 19. yüzyılın en tipik göstergesidir. Nesnel tarih düşünümleri önemli ölçüde, insanlık durumunun kapsamına giren işlemlerin ve işlerin zaman boyutunda nesneleştirilmesinin insan zihni üzerindeki izdüşümüdür (Debord, 1996: 82 vd.).

İçerdiği bütün kompleksli unsurlar bir yana, bizler, 19. yüzyıldan başlayarak zamanın nesneleştirilmesi bağlamında insanlık durumunun çeşitli boyutlarını zaman ekseni üzerinde tartışmayı başarabilecek bir fırsat yakalamış oluyoruz. Bu ikircikli durumu dikkate almanın hem tarihçiliği teşvik etmek bakımından hem de tarihçiliğin zehirli bir kimyaya dönüşmesini engellemesi bakımından önemli olduğu düşünülebilir.

Ben burada nesneleştirmenin tarzları üzerinde durmak istiyorum. Tarih bilincinin nesneleştirilmesinin en yaygın tarzlarından birisi de onun politik nitelikli olanıdır.

18. yüzyılın *doğa-toplum* ve *politika* üçgeninde tecessüm eden paradigması ile 19. yüzyılın *tarih-kültür* ve *politika* tematikleri üzerine gelişen paradigması arasında bir gerilimin mevcudiyeti çok aşikârdır. Ama burada ilginç olan husus, devlet-toplum ilişkileri pratiğinde bu gerilimin aynı zamanda bir etkileşime de konu olmasıdır. Politik kürenin kendi hikmetini kendisinden aldığı geniş bir tarihsel birikimin ardından, 19. yüzyılda, artık bu hikmetin teb'anın (toplum) onayına dayandırılabileceği yeni meşrulaştırım kaynakları ortaya çıkmaktadır. Devlet ve teb'anın kaynaşmasında tarih ve kültür parametreleri bu açıdan son derecede işlevseldir. Bu parametreleri merkezi kültürün araçlarını devreye sokarak kullanmak suretiyle politikanın artık o denli politik olmayan temsili önünde yeni fırsatlar türemektedir. Tarihçiliğin saf akademik, entelektüel bir heves olmadığını, özellikle devletlerin onu iştahla kullandığını, otoritesini kendi teb'asına ya da cemaatine (ya da başka unsurlardan oluşan teb'a ya da cemaatlere) meşrulaştırırken tarihten, ya da müzecilik gibi faaliyetlerden büyük ölçüde istifade ettiğini biliyoruz (Anderson, 1993: 176, 178). Devletlerin tarih tekelleri kurmaları ve dayandıkları tarih metafiziğinin dışında alternatif tarihçiliklere soluk aldırmamaları bunun en açık göstergesi olsa gerek. Resmi tarihçilik, ya da *tarihin ilahiyat düzeyinde nesneleştirilmesi* bunun ifadesidir. Resmi tarihçilik, 18. ve 19. yüzyılın paradigmalarının aralarındaki gerilimin yumuşatılarak melezlendirilmesi ve son tahlilde otoriter (paternalist) ilişkilerin yürütülmesinde işlev kazandırılmasıdır...

1980'lerin ardından resmi tarihçilik kavramı ülkemizde de tartışma konusu yapılmış, alternatif tarih tezleri oluşturmak yeni bir entelektüel iştah yaratmaya başlamıştır. Alternatif tarih tezleri oluşturmak, kurulu tarihten kurtulmak ya da özgürleşmek amacını gütmektedir. Bu çabalarda özcülük çok yönlendirici bir güdü olarak karşımıza çıkmaktadır. En hakiki tarihin yazılması, en doğru tarihin deşifre edilmesi gibi iddialar bu özcülüğün göstergeleridir. Bu çabaların büyük bir çoğunluğunun yeni metafizik metinler yaratmaktan öteye gitmediğini düşünüyorum. Tarihin iktidar tesis etmede politik bir sorunsal olarak kavramlaştırıldığı bir arenada yapılan alternatif bir tarihçiliğin, karşı çıktığı tarihçilikten farklı bir tarih bilinci inşa edebileceğini beklememek gerekir. Tarihin nesneleştirilmesinin politika içinde değil, politikaya rağmen olmasını beklemek gerekir düşüncesindeyim.

Bu ülkede resmi tarih tezinin politik-ideolojik adıyla *Kemalizm* olarak kavramlaştırılan tarih metinlerinin politik gerilimler dışında okunması ortaya başka sonuçlar getirebilir. Bunlardan biri, Mustafa Kemal Atatürk'ün, politik doğrultusu içinde, yaşadığı tarihsel kesitte fevkalade rağbet gördüğü veçhile tarih inşa etmeyi öncelikli ve bağımsız bir değişken olarak görmediği şeklinde özetleyebileceğim iddiadır. Bizzat kendisinin riyasetinde gerçekleşen heyecanlı tarih toplantıları ve Türk Tarih Kurumu'nun onun en dikkat çekici kurumlaştırmalarından birisi olduğu hatırlandığında bu tez yadırganabilir. Üstelik dönem dönem, Türk tarihinin ırkçı, etnosantrik boyutlar kazanan propagandaları dikkate alındığında fazla uçarı bulunabilir. Bütün bunları gözetmekle birlikte iddiamda ısrar edeceğim.

Karl Marx, "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yapar; ama devraldıkları koşullar içinde" diye yazıyordu. Tarihsel süreklilikler konusunda bu saptama sadece Marksistler için değil ve fakat bütün tarihçiler için son derecede önemli bir uyarıdır. Mustafa Kemal'in toplumsallaşması hangi gelenekler üzerinden olmuştur, sorusu cevaplanmadan Türk resmi tarihçiliğinin şekillenme süreçlerinin yerli yerine konulamayacağını düşünüyorum

Osmanlı İmparatorluğu kadim tarih yazıcılığında sergilediği sıkı kayıt tutma geleneği bir yana, yapılanması tarih ve kültür değişkenlerini iten antik bir politik yapılanmadır. Eflatun'un politik kürenin mutlak ölçülerde politik temsili; ya da politik olmayanın sızmalarının bertaraf edilmesi yolundaki sıkı vurgulamaları; içine Osmanlı'nın da girdiği antik politik yapılanma geleneğinin rasyolarını vermektedir. Bu bakışa göre aktüel kültürler bir tür bozulmuşluğun ve yozluğun ifadesidir. Politika bunlarla belirlenemezdi. Politika kendi kendisinden doğan yüksek ideal bir durumun ifadesidir. Hikmet-i hükümet geleneğini Platon üzerinden anlamak son derece yararlı olabilir. Kadim imparatorluklar bu platonik ilkeye sıkı sıkıya bağlanmışlar, aktüel kültürleri politik kürenin dışında tutmaya özen göstermişlerdir. Osmanlı, ne Türk ne de İslami eksenlerde tanımlanması kolay olan bu tür bir yapılanmadır. Eğer kültürel tematiklerde homojenliği dayatmaya kalksaydı (bu tam bir fantazmadır) Osmanlı'nın *imperium* ekseninde kendisini ikmal etmesi: kültürlerin heterojen dünyasında iktidarını tesis etmesi imkânsız olurdu. Osmanlı her kadim imparatorluk gibi, politik temsili, aktüel kültürel unsurlara doğru kendi içinde özerkleştirerek ve bağımsızlaştırarak tesis etti. Devşirme sistemi bunun en tipik alametidir.

Şimdi burada anakronizm eleştirilerine takılmayı göze alarak bir benzeşimi vurgulamak istiyorum. Fransız Devrimi ile birlikte ortaya çıkan politik toplum tasavvurunun kaynağını Roma'nın kamu düşüncesinden ilham aldığı bilinir. Muhtevasının bireyselleşmeye ve katılıma açık olmasını önemli (ve hatta devrimci) bir farklılık olarak işaret ettikten sonra, bu kez yüzümüzü sürekliliklere dönerek yapılanmanın sonuç itibarıyla kadim geleneklerin yeniden yorumlanması esasında anlaşılabileceğini de belirtmeliyiz. Fransız Devrimi'nin bütün düzenlemeleri politik toplumu son tahlilde yine politik ve hukuki olarak düzenlemekten ibarettir. Bu süreklilik dikkate alındığında, Roma'nın gerçek varisi olan Osmanlı'nın kurucu unsurlarıyla, Fransız Devrimi'nin kurucu unsurları arasında bir paralelliğin üzerinde durmak gerekli olacaktır. Osmanlı'nın politik ve hukuki dünyası ne ölçüde tarihe ve aktüel kültürlere soğuk ve mesafeli duruyorsa, aynı gelenek üzerinden Fransız Devrimi'nin dayattığı politik toplum tasavvuru da benzer bir tutumu yansıtmaktaydı. Abbé Sieyes'nin ulusu tanımlarken ileri sürdüğü formülleştirme (*ulus eşit haklar ve yükümlülüklerle birbirine kenetlenen halktır*) yine bu kültürün sürekliliği içinde okunabilir. Bu bir anlamda hukuk ve politikanın araçlarıyla bütün bir nüfusun devşirilmesinden başka bir şey değildir.

Osmanlı modernleşmesinin Greko-Romen mirasın yeniden yorumlandığı Kıt'a Avrupası'nın politik toplum (*res publica*) tasavvurlarıyla buluşmasını kolaylaştıran etken, kendisinin hükümet etme anlayışını belirleyen geleneğin de aynı kökten (Platonik-Aristogil) gelmesiydi. 19. yüzyılda Fransa (*Nouvelle Régime*) ile Orta ve Doğu Avrupa'daki imparatorluklar (*Anciens Régimes*) arasındaki mücadele, politikanın temellendirilmesindeki dogmatik açısından benzemezlerin değil, benzerlerin mücadelesidir. Osmanlı modernleşmesi, bu benzerlerin gerilimi içinde temellenen güçler dengesinde tercihini, ya Restorasyon Fransası'ndan ya da biraz da kendi kaderini temsil eden Avusturya, Almanya ve Rusya'daki politik kültürden yana koydu. Ama hikmet-i hükümet fikrinden asla vazgeçmedi. Bütün yaptığı, teb'ası ile, örneğin Tanzimat döneminde olduğu gibi aydın despotizminin ya da Kameralizmin araçlarıyla yüzleşmek oldu. Bu, Osmanlı kimliğinin yukarıdan aşağıya sızdırılması, ya da bütün bir teb'anın devşirilmek istenmesi anlamında son derece ilginç bir girişimdir. Tanzimat'a kadar dar bir hanedan ailesini niteleyen Osmanlı kimliği, bonkör antik adalet dağıtımının gereği olarak adeta teb'aya ihsan edilmekteydi. Osmanlı kimliği, politik hukuki bir kimlikti ve yine her hukuki ve politik kimlik gibi tarih ya da kültürle temellenen bir özelliği yoktu. Üstelik, Osmanlıcılık politikası aracılı-

ğıyla 19. yüzyılın tarih ve kültür tematikleri üzerinden politik topluma yönelttikleri eleştiriler, politik toplumun kapsamına teb'ayı almak suretiyle karşılanmak isteniyordu. 19. yüzyılın politik paradigmasını son derecede iyi özümsemiş olan Yusuf Akçura'nın Tanzimat'ın millet-i iradi anlayışının millet-i vaki kavrayışını beyhude uyuşturmaya çalıştığını ifade etmesi bu açıdan son derecede önemlidir (Georgeon, 1986: 40). Ama Akçura'nın berrak eleştirilerine karşın II. Meşrutiyet sonrasında İttihat ve Terakki Fırkası, Türkçü ya da İslamcı unsurların temsilcilerini merkez-i umumi'sinde barındırmakla beraber politik toplumu kültürel bir temel üzerinden tanımlama zorunluluğunu son aşamaya kadar benimsememiştir.

Mustafa Kemal'in toplumsallaşma süreçlerinde bu kadim geleneğin son derecede önemli bir rol oynadığı, aynı zamanda Fransız Devrimi'nin burjuva değerlerini kavrayışında da temel teşkil ettiğini dikkate almak gerekir. 1923'te ilan ettiği cumhuriyet projesi basit bir modernizasyon kaprisi ya da sıradan bir radikalizm denemesi değildir. O hayata politik bir perspektiften bakmaktaydı. Bu yönüyle kadim bir geleneğin taşıyıcısıdır. Bununla kalmaz; bu kadim geleneğin modern dünyadaki uzantılarını hesaba katar. Aşağı yukarı tercihte bulunabileceği iki seçenekle yüzyüzedir. Ya Osmanlı Rokokosu ya da saray toplumu ile buluşacak, popülist eksende bir *Kaisernationalismus* gütmek suretiyle tarih ve kültür tematiklerini kullanarak politik toplumu kısa vadede ve sadece moral düzeyde pekiştirecek bir yol izleyecekti; ya da politik toplumu politik olarak inşa etmenin burjuva-liberal yorumunu radikalleştirecekti. Mustafa Kemal ikinci yolu seçti. Bu tercihi kronolojik dile aktaracak olursak, 18. yüzyılın sonlarında dile gelen, ama 19. yüzyılın tarih ve kültür tematiklerinin eleştirisine ve baskısına maruz kalıp melezleşen bir projeyi burjuva liberal saflığıyla benimsedi. O halde, Mustafa Kemal'in projesini hem içerdiği süreklilikler hem de o sürekliliğin içindeki radikalizmi içinde okuyabileceğimiz bir noktaya gelmiş bulunuyoruz.

Mustafa Kemal'in radikalizmi (devrimciliği) püriten niteliklidir. Bu zihniyet, Genç Osmanlılar hareketinde ya da örneğin Ahmed Midhat Efendi'nin duyarlılıklarında temsil edilen, kökler üzerine titreyen organik nitelikli bir başka püritenizm ile, yukarıda da işaret etmiş olduğum milliyetçi, muhafazakâr ve tarihçi tepkilerle yer yer benzerlikler gösterse de özdeşleştirilemez. Şerif Mardin, Türk aydınlarının sosyolojik doğası üzerine yazmış olduğu bir denemede kritik söylem, heyecan söylemi ve nihayet komitacılık söylemi gibi bir dizi ayrıma işaret etmektedir (Mardin, 1990: 266-88). Mardin ilkine Şinasi, ikincisine Namık Kemal ve nihayet üçüncüsüne de Bahaeddin Şakir, Dr. Nazım gibileri örnek

verir. Burada üçüncü kategori Türk radikalizmini deyimler. Özellikle küçük rütbeli askerlerden kaynaklanan bu radikalizm sanki bir burjuva *püritenizmini* düşündürmektedir. Bu radikalizm aslında seçkincilik karşıtı, avamı ve onun duygularını yücelten, daha aşağıdan bir bakışı temsil eder. Burada da Osmanlı Rokokosunun ve saray toplumunun bir reddiyesi ile karşılaşıyoruz. Bu reddiye açık bir popülizm ile taçlanmıştır. Namık Kemal'in heyecan söyleminde dile gelen Tanzimat aleyhtarlığı da aynı noktadan temellenmekteydi. Bu popülist püritenizm, tarih ve kültür temalarını seferber etmekte ve organik açılımlar taşımaktaydı. Oysa Mustafa Kemal organik ilişkileri, yani boğucu *gemeinschaft* ilişkilerini çağrıştıran hiçbir şeyden hoşlanmıyordu. Uzun bir dönem boyunca, 1930'lu yılların bunalımlı, üzerine ölü toprağı serpilmiş krizli yıllarına gelinceye kadar Ziya Gökalp'in korporatist ve solidarist temalarla yüklü tezlerinden uzak durmasının nedeni buydu. Mustafa Kemal de Osmanlı Rokokosunu ve saray toplumunu reddetmekteydi. Ne var ki bunu yaparken reddedişini organik bir moral üzerinden değil, bireyselliği vurgulayan liberal-burjuva değerler üzerinden gerçekleştirmekteydi. Bu da Mustafa Kemal'in asli doğrultusu olarak öteki'yi aşılayan organik biriciklikler peşinde olmadığını, evrensel bulduğu uygarlığın değerlerine dönük bir azmi taşıdığını göstermektedir.

Yazar Tanıl Bora'nın, Cumhuriyetin kuruluşunda *ötekisizlik* üzerine yapmış olduğu vurgu son derecede önemlidir (Bora, 1997: 58). Bu, Mustafa Kemal'in doğrultularının milliyetçiliğe tercüme edilmesindeki sıkıntıyı çok çarpıcı olarak ortaya koymaktadır. Gerçekten de Mustafa Kemal'in kavgası, tıpkı Fransız Devrimcileri gibi *ancien régime* olarak gördüğü Osmanlı'ya karşıydı. Burada tarihin evrensel düzeyde iki yüzü olduğu tezi egemendir. Bir tarafta Rokoko'nun karanlık yüzü; diğer tarafta ise burjuva gelişmelerin uygarlaştırıcı dinamiklerini taşıyan aydınlık yüzü. Mustafa Kemal'in tarihte gördüğü iki ana renk buydu. Üstelik tarih bu iki rengin dışında ara tonlar taşımazdı. Tarihe bu bakış, Fransız devrimcilerinin yaptığı gibi Aydınlanmanın politik radikalizasyonundan başka bir şey değildir.

Mustafa Kemal'in arzuladığı, sosyolojik bir dille özetlemek gerekirse, özgür, yani kökler üzerinde ısrarlı olmayan, tarih saplantıları olmayan yurttaşlardan oluşan kamusal-politik bir toplum inşa etmekti. Burada Türk kimliğinin politik niteliğini açmakta fayda olabilir. Mustafa Kemal her ne kadar Osmanlı'yı tasfiyeyi öncelikli bir hedef olarak koymuşsa da, Osmanlı'nın kültürel çeşitliliği politik araçlarla kontrol etmek, başka bir ifadeyle politik küreyi herhangi bir kültürle ilişkilendirmemek geleneğine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Türkoloji çalışmalarının

ve münhasıran Türk tarihçiliğinin hediyesi olan ve özellikle Akçura gibi periferal zihniyete sahip Türkçülerin ısrarla politik kürenin hâkimi kılmaya çalıştığı bir kimliği; yani Türk kimliğini *meta-historik* ve *meta-kültürel* bir düzeyde tutmaya özen göstermiştir. Bu onun Türk kimliğini tanımlarken söylediklerinde çok berrak bir şekilde okunabilir. Aslında bu, Tanzimatçıların *Osmanlı* kimliğinden murad etmiş oldukları-nın aynısıdır. O, tarihçiliğin kültürel bir kavram olan kurguladığı Türklüğü, politize ederek; bir bakıma Osmanlı saray sosyetesinin geliştirmiş olduğu Osmanlı kimliğine ikame etmekteydi. Tanzimat adamı, her biri etnosantrik tarihçilikler aracılığıyla kışkırtılan kültürel kimlikleri politik nitelikli Osmanlılık kimliğiyle yatıştırmaya çalışmıştı. Bu kez burjuva zihniyetli Mustafa Kemal, kurduğu *res publica*'nın birleştirici kimliği olarak *politik Türk kimliği*'ni yükseltiyordu. Bu açıdan Cumhuriyeti, Tanzimatın sürekliliğinde değerlendirmek mümkündür.

Bütün bunlara karşı ilk bakışta çok haklı gibi gözüken eleştiriler yöneltilebilir. Muhtemel olarak bu sorulardan bir tanesi teorik tutarlılık düzeyindedir. Kültürel değişkenden hareket eden milliyetçiliğin de yapmak istediği son tahlilde politik bir toplum inşa etmek değil midir? Doğrudur. Ama tarih ve kültür parametrelerinden hareket eden milliyetçilik, politik toplumu öncüllerine bağımlı görür. Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevler'inde apaçık olarak vurgulamış olduğu gibi uluslar, devletler olmaksızın da vardırlar; politika, kültürel ve tarihsel bir zatiyet olan ulusa öncelikli olamaz. Zaten tarihçilerin gözünde Fransız Devrimi, tarihi gözardı ettiği ya da ulusu bir politik-hukuki zatiyet olarak gördüğü için hatalıdır (Fichte, 1964: 148). Nitekim Mustafa Kemal'in yaptığı da budur. O, Türkçü literatürde tarih ve kültür olarak işlenen Türklük kavramını, bu içeriklerinden soyarak politik topluma tercüme etmiştir. 1923'ün ardından Türkiye'de, tarihçilikle beslenen ve 19. yüzyılın nosyonlarını dört başı mamur bir şekilde işleyen onca tarihçilik mesaisi ve malzemesi içinde aslında bir 18. yüzyıl projesi cisimleştirilmektedir. Mustafa Kemal, 18. ve 19. yüzyılın ilki politik, diğeri ise tarihsel ve kültürel olan iki paradigması arasındaki gerilimi, ilkini kuvvetle vurgulayarak, diğerini ise şaşaalı ve gösterişli bir şekilde gölgeleyerek çözmektedir. Neresinden bakılırsa bakılsın 20. yüzyılın hiçbir genç ulusunun tecrübesinde böyle bir kurgu gözükmez.

Mustafa Kemal'in zamanlama konusunda ciddi bir handikapla karşılaşmış olduğu ortadadır. Onun tarihte durduğu yer 19. yüzyılın bütün birikimlerinin üzerine abandığı 20. yüzyıldı. Ama Mustafa Kemal, bu yüzyılın rijit kültürel engellerini, her yönüyle 18. yüzyılın iklimini yansıtan politik projesine halel getirmeksizin asimile etmeye yönelmiştir.

Bir başka ifadeyle Mustafa Kemal Atatürk'ün Türkler için bir tarih inşasını politik bir son olarak değil de bir kaçınılmazlık olarak, aynı zamanda da stratejik bir sorunsal olarak, yer yer de araçsal düzeyde algılamış olduğunu düşünüyorum. Bunun bir tür melezleme olmadığını da ayrıca belirtmek gerekir. Burada Guizot'nun evrensel uygarlık ve kültür gerilimini dolayımlayan diplomatik akıl yürütmelerinin Mustafa Kemal'in tarihsel manevrasını aydınlatan ilginç ipuçları sunduğunu düşünüyorum.

Kanımca bu durumu en güzel belirtecek olan terim *puzzle*, ya da yapboz bulmacasıdır. Dikkatli bakıldığı zaman görülecektir ki, Mustafa Kemal'in tarih *puzzle*'ları son derece karmaşık ve sıfır toplamlıdır. Tezler tek başına okunduğunda son derecede keskin görünebilir. Ama kuşbakışı ve etkileşimsel olarak okunursa, bu keskinliklerin adeta bir törpü vazifesi gördüğü de kolayca anlaşılabilecektir. Orta Asya kimliğini kullanması, her ikisi de cemaat eksenli olan ve köksüzlüğü ya da özerkliği reddeden Osmani ve İslami kültürel bağların aşılmasında, insanları başka bir geçmişin, üstelik ne İslami ne de Osmani olan, dahası bunların her ikisine göre de çelişkilerle dolu kurgusal bir geçmişin varlığıyla yüzleştirmek adınadır. Bu tam bir *puzzle*'dır. Haklarında hiçbir nosyon sahibi olmadığımız Amu-derya'daki kandaşlarımızla tanışırız (Gellner, 1987: 9). Kemalist tarih tezi *puzzle*'ları sürdürür. Ne yapar eder, Türklerin Orta Asya macerasını getirip Anadolu'nun geçmişine eklemler. Birden karşımızda Anadolu'nun arkaik sakinleri Hititler belirir. Anadolu'da da durmamışızdır. Karmaşık göç yollarını takip eden Türkler, ansızın, mesela Etrüskler olarak sadece Roma'nın değil, evrensel Batı Medeniyetinin de hakiki kurucuları haline geliverir. Burada milliyetçi hevesler, kendisine bir öteki bulamadığı için barınamaz.

Bu *puzzle*'ın labirentleri içinde tarih tezleri nötrleştirilmiş ve politik inisiyatifin güdümünde bloke edilmiş vaziyettedir. Bu bağlamda hiçbir tarih tezinin ya da yorumunun politik kürenin meşrulaştırımı olmaksızın işlevsel olamayacağını düşünüyorum.

Buraya kadar ileri sürdüğüm iddialar haklı olarak zihinlerde olgusal tutarlılık arayan başka soruları da kışkırtabilecektir. *Vatandaş Türkçe Konuş!* düsturu, Varlık Vergisi, okul kitaplarında yer alan etnosantrik tarih yazıcılığı, 6-7 Eylül Olayları, yani tam bir etnik temizlik ve asimilasyon örnekleri... Bunların Kemalizm adına yapıldığını ya da referans kaynaklarının Cumhuriyetin bizatihi kendisi olduğunu düşündüğümüz zaman, şu ana dek ileri sürülmüş olan iddiaların haksız ve ağır yanılgılarla yüklü olduğu haklı olarak düşünülebilir. Ama ben yine de tezle-

rimde ısrarlı olacağım. Kemalizm ile etnosantrik tarihçilik arasında bir ilişki mevcuttur. Bu politik kürenin kurucu unsurlarıyla ya da dogmatiğiyle değil, ve fakat bizatihi bunların muhtelif konjonktürlerdeki yorumlanış tarzlarıyla ilişkilidir. Kemalizmin herhangi bir dogmatiği olmadığı, pragmatik bir yapılanması olduğu literatürde hayli sık bir şekilde dile getirilmektedir. Bu, pragmatizm gibi bir kavramdan ziyade, politika yapmanın bu jeo-politikte kadim bir gelenek olarak son derece kıvrak bir hareket serbestisine sahip olmasıyla açıklanabilir. Ama bu bile Mustafa Kemal'in bir dogmatiği olmadığını kanıtlamaya yeterli değildir. Bu yazı tam tersine olarak, bir anlamda onun dogmatiğini belirlemeye dönüktür. Kemalist dogmatik başlangıcından 30'lu yıllara uzanan gelişimi içinde kendi kendisini ikmal etmiştir. Liberal bir çizgide başlayan Kemalist serüven Hegelyen bir tarzda nihayetlenmiştir. Mustafa Kemal, dünya bunalımının nefes aldırmadığı aşamadan itibaren projesini kendi içinde yine politik olarak organikleştirmiştir. Bunu "özgür yurttaşlardan", ya da Tevfik Fikret'ten mülhem olarak "fikri hür vicdanı hür yurttaşlardan oluşan bir politik toplum" yaratma idealinden "devleti ve milleti ile bölünmez bir bütün" şiarına kayan bir çizginin aykırılığında değil (moral bir aykırılık olduğu ortada olsa bile) kültürel tutarlılığında (sürekliliğinde) anlamak gerekir. Bu aykırı (*contrary*) iki politik moral, çelişkili (*contradictory*) değildir (Sartori, 1993: 198). Sonuçta, politikanın politik olarak belirlenmesi geleneğinin iki rasyonel açılımından başka bir şey değildir.

Kemalizmin organikleştirilmesi süreçlerinin, II. Dünya Savaşı'nın ağır sorunlarla yüklü yıllarında alabildiğine uç örnekleriyle karşılaşıyoruz. İsmet İnönü'nün milli şef döneminde, buhranın yarattığı gerek iç gerekse dış politik sorunların aşılmasında, o ana dek politik bir blok içinde kalmış olan tarih tezlerinin ısıtıldığı ve yer yer kullanıldığını görüyoruz. İkinci Dünya Savaşı yıllarında Turancılığın, ırkçılığın ve bunlarla birlikte faşizmin içerden desteklendiği bilinmektedir. Bu yıllarda politik iktidarın söyleminde Turancı tarih tezlerininin sahiplenildiğini gösteren, politik iktidarın reaksiyoner sağ bir iç vizyon kazandığına hükmedebileceğimiz gelişmeler mevcuttur. Ama hatırda tutulması gerekir ki, bu tematikler bağımsız işlememiş, olsa olsa politik bir manipülasyonun konusu olmuşlardır. Mesela Turancılar biliyoruz ki savaşın hemen ardından bir çırpıda tasfiye edilivermişlerdir.

II. Dünya Savaşının ardından, Habermas'ın *devletin toplumlaşması; toplumun devletleşmesi* (Habermas, 1997: 303) olarak tanımladığı bir sürecin bizdeki uzantılarıyla karşılaşmaktayız. Burada yine Kemalizm üzerinden, ama onun dogmatiğini yeniden okuyup yorumlamak sure-

tiyle bir dönüşüm başlamıştır. Çok partili politik tarihimiz politik kürenin popülizm aracılığıyla toplumlaştırılmasıdır. Mustafa Kemal'in Tocqueville ya da Benjamin Constant gibi düşünürlerin metinleriyle daha berrak olarak anlaşılabilecek, burjuva liberal karakterli seçkinci politik doğrultuları bu yeniden yorumlanma sürecinde sadece radikalizmini değil, bence bütün enerjisini de yitirmiştir. Bu aslında kuruluş itibarıyla tenha kalmış, biraz da tenha tutulmuş olan cumhuriyetin kitleselleşmesi ya da kitlelerin istilasına uğramasıdır. Politik küre bu yeniden biçimlenişi esnasında üzerindeki sıkı kotaların ortadan kalktığı tarih tezleriyle ve bunların tematiği olan kültürel unsurlarla her zaman olduğundan daha fazla haşır neşir olmuş, tarih eğitiminde Osmani, İslami unsurlara geniş bir şekilde yer verilmeye başlanmıştır. Bu bir bakıma devletin tarihi ve kültürel bir doğa edinmek suretiyle toplumlaşmasıdır.

Bu süreci daha derinden besleyen bir başka süreç ise, toplumun devletleşmesidir. Esasında bu eğilimin kültürde *patriyarkal, patrimonyal* bağlar üzerinden hatırı sayılır derinlikte bir antropolojik ve tarihsel geçmişinin mevcut olduğu ortadadır. Cumhuriyetle birlikte söz konusu kültür kodlarının bu kez paternalist bir eksende yeniden üretilmiş olduğunu düşünüyorum. Bir dizi tarih-kültür tematiği üzerinden Kemalizm toplumun devletleşmesinin ve devletin toplumlaşmasının birleştirici ve toplumsallaştırıcı bağını oluşturmaktadır. Bu melez yapılanma kabaca 1923'lerdeki berrak politik projenin tarih-kültür tematikleri tarafından gölgelendirilmesiyle gerçekleşir ve şaşırtıcı bir toplumsal tutunumun konusu olur.

Burada bir parantez açarak, iddialarımı Kemalizmin toplumsal tabanı diyebileceğim, çok bakir kalmış bir sosyolojik vakıa içinde sürdürmek istiyorum. 1980 sonrası politik gelişmeler içinde anti-Kemalizm ya da de-kemalizasyon başlı başına bir politik özgürleşme konusu olarak entelektüel dünyada rağbet görmüştür. 1980'ler itibarıyla dünyanın konjonktürü de bu doğrultudadır. Sivil küre ile politik küre arasındaki gerilimler keskinleşmiş ve her resmi tez gibi Kemalizm de bundan nasibini almıştır. Bu tezlerin son derece hatalı bir varsayımı, Mustafa Kemal'in jakoben dünyasının tepeden inmeciliğinin onu sivil toplum nezdinde yalnızlaştıran özelliği olduğu düşüncesidir ve bu hayli abartılmıştır. (Sosyolojinin Kemalizmin toplumsal tabanına ilgi göstermemesi biraz da bu önkabulün yaygınlığı ile açıklanabilir). Mesela yeni-sol ya da yeni-islamcı politik gelişmelerde bu abartı son derece net bir şekilde görülebilir. Oysa ki özellikle son gelişmeler, yani politik İslamcılığın politik sistemin dışına atıldığı süreçler Türkiye'de son derece etkili ve kanaatler dünyasında merkezi oluşturan bir Kemalist toplumsal tabanın

harekete geçmesiyle gerçekleşmiştir. Bu tabanın sosyolojik muhtevası üzerine verisiz konuşmak zordur. Ama çok açık olarak görülebilecek olan bir şey varsa, o da, bu tabanın kendisini politik toplumun mensubu olarak gören ve her şeyin meşruluğunu politik küreden bekleyen yaygın bir kitle, ya da burada Habermas'dan ödünç alınan kavramlaştırmayla devletleşmiş bir toplum olduğudur.

Türk merkez sağı ya da solunun ortak paydasını teşkil eden Kemalizmin kültürel analizi henüz doğru dürüst yapılabilmiş değildir. Bazı ipuçlarına değinecek olursak, örneğin orta sınıf kültür meslekleri, örneğin öğretmenlik ideolojisi ekseninde şekillenen merkez solun, çok açık dile getirilmemiş, hatta belli bir sistematiğe oturtulmamış olsa bile, çok ilginç bir tarih perspektifinden bakmakta olduğunu düşünebiliriz. 1960'lı yıllarda yavaş yavaş şekillenmeye başlayan bu perspektif, Mustafa Kemal'in projesini aşağıdakilerin ya da Anadolu'nun plebyen tarihine yansıtmaktadır. Yüzyıllar boyu Osmanlı ile İran arasında sıkışıp kalan batını, Alevi vb. heterodoksi tarihidir bu. Mustafa Kemal, bozkır, Anadolu halkı, kokuşmuş Istanbul'a karşı temiz kalmış Ankara vb. imgeler Anadolu'nun heterodoksi tarihine eklemlenir ve Mustafa Kemal'in burjuva püritenizmi tarihsel kültürel bir tematikle plebyenleştirilmiş olur. Buna mukabil merkez sağ ise Kemalizmi Osmanlı'nın ortodoks-sünni tarihinin bir parçası olarak okur ve özenle devlet mitosunun mümtaz isimleri arasına, mesela Osman Gazi ya da Timur'un arasına katar. Bu tür yeniden okumalar ya da yorumlar Türk politik kültürünün sorgulanmaya muhtaç kesitleridir. Son derece heyecan verici olacak böyle bir iş bir başka yazının konusu olabilir.

Kaynaklar

Anderson, B. (1993), *Hayali Cemaatler* (Çev: İ. Savaşır), İstanbul.
Bauman, Z. (1996), *Yasakoyucular ve Yorumcular* (Çev: K. Atakay), İstanbul.
Bora, T. (1997), "Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik", N. Bilgin(der.). *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, İstanbul.
Debord, G. (1996), *Gösteri Toplumu* (Çev: A.Ekmekçi, O. Taşkent), İstanbul.
Febvre L. (1995), *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler* (Çev: M. A. Kılıçbay), Ankara.
Gellner, E. (1987), *Culture, Identity and Politics*, Cambridge.
Georgeon, F. (1986), *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri (Yusuf Akçura/1876-1935)*, (Çev: A. Er), Ankara.
Habermas, J. (1997), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (Çev: T.Bora, M. Sancar). İstanbul.
Mardin, Ş. (1990), *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul.

Marx, K. (1975), *Karl Marx and Friedrich Engels; Seleceted Works*, Cilt I, Moskova.
Özlem, D. (1992), *Tarih Felsefesi*, İstanbul.
Pilbeam, P. M. (1990),*The Middle Classes in Europe 1789-1914*, Chicago
Rousseau, J. J. (1990), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine* (Çev: R. N. İleri), İstanbul.
Sartori, G. (1993), *Demokrasi Kuramına Geri Dönüş* (Çev: T. Karamustafaoğlu, M. Turhan), Ankara.
Sennett, R. (1996), *Kamusal İnsanın Çöküşü* (Çev: S. Durak, A. Yılmaz), İstanbul.
Sombart, W. (1998), *Aşk, Lüks ve Kapitalizm* (Çev: N. Açа), Ankara.
Voltaire, F. M. A. (1996), "Tarih", Diderot-D'Alembert (der.), (Çev: S. Hilav), *Ansiklopedi*, İstanbul.



Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı

Nuray Mert

C. Campbell "Dinsizlik Sosyolojisine Doğru" adlı kitabında, dinin sosyolojinin en önemli konularından biri olmasına karşın dinsizliğin sosyolojinin konusu olmamasına dikkat çeker. Dinsizlik sosyolojinin konusu değildir, çünkü "... olgun, medeni bir insanın doğal hali olarak dinsizliğin kendini açıkladığı varsayılmaktadır". [1]

Sosyal bilimlerin anası olan sosyolojinin çıkış koşullarını düşünürsek bu varsayımı doğal karşılamamız gerekir. Sosyolojinin babası Comte, dini, insan düşüncesinin evrimi sürecinde ilkel, olgunlaşmamış bir aşama olarak tanımlar. Din üzerine yapılmış bilimsel iddialı ilk çalışmalar büyük ölçüde bu ortak görüşü paylaşırlar. Hume *Natural History of Religion* (1957) adlı eserinde benzer bir evrimci çerçeve çizer ve dinsel inancın kökünü, insanların hayatın belirsizliklerine karşı duydukları korkuya bağlar. Kitabına "Din Bilimine Giriş" (*Introduction to the Science of Religion,* 1873) adını uygun gören Max Müller, dinsel düşünceyi insanın doğal gerçekliği ilkel düzeyde algılama biçimi olarak tanımlar.

Towler'ın dediği gibi, tüm bu çalışmalar, sanki din cevabı ancak on dokuzuncu yüzyılda verilebilecek çeşitli soruları cevaplamaya çalışıp yanlış yapan insanların kurguladığı bazı inanışlara dayanıyor görüşündeydiler.[2] Hill'in ifadesiyle, bu ilk çalışmaların ortak noktası, dinin ancak deneysel biçimde açıklanabilecek olayları açıklamaya yeltenen bir yanılgı olduğunu düşünmeleridir.[3]

Diğer taraftan, tüm dinlerin ilkel toplumların ilkel inançlarından türediğini varsayan evrimci düşünce, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, ilkel toplum inançlarına antropolojik ilginin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bu antropolojik çalışmalar, başından beri, tektanrılı dinleri ilkel dinlerin gelişmiş hali olarak görmüşlerdir.[4] Bu çalışmalarda hâkim eğilim, ilkel dinler nasıl "düşünsel bir sapma, duygusal gerilim sonucu ortaya çıkan bir hayal ürünü ve onun sosyal işlevlerinden" ibaret görülüyorsa, aynı şeyin yüksek dinsel kültürler için de yapılabileceği ve bü-

yük dinlerin de benzer şekillerde açıklanıp rafa kaldırılabileceği düşüncesinin altını çizmekti.[5]

Bilimsel düşüncenin egemenliğini ilan ettiği on dokuzuncu yüzyıldan itibaren sosyoloji sadece, B. R. Wilson'un deyimiyle teolojinin yerini almakla[6] kalmadı, Richard'ın dediği gibi dinin kendi gerçekliğini de bilmediğini varsayarak onu açıklamaya girişti.[7] Diğer bir deyişle, sosyoloji teolojinin otoritesini sadece insan ve toplumu açıklama yetkisini onun elinden alarak değil aynı zamanda teolojinin kendisini toplumsal gerçekliğin bir ürünü olarak tanımlayarak kırdı.

Türkiye'de sosyal bilimlerin dine nasıl baktığını kavramak için, sosyal bilimlerin Türkiye'ye Batı'dan, yukarıda sözünü ettiğimiz çerçeve içinde aktarıldığını hatırlatmak yeterli olmaz. Bilimsel bilginin Batı düşüncesinde egemenliğini ilan ettiği on dokuzuncu yüzyılın sonunda, Osmanlı düşüncesinde de modern Batı düşüncesinin egemenliği kabul edilmişti. Modern sosyal bilime Batı teknolojisine duyulan hayranlığa benzer bir hayranlık duyuluyor, hatta kurtarıcı gözüyle bakılıyordu.

II. Abdülhamid'in yeğeni, aynı zamanda bir Jön Türk olarak muhalifi ve yakın tarihimizin tartışmalı ismi Prens Sabahaddin, Türkiye'de sosyolojiden ilk söz edenlerden biri ve Durkheim sosyolojisinin temsilcisi Gökalp'e karşı Le Play ekolünün temsilcisidir. Sabahaddin Bey, sosyal bilimin (ilm-i içtima) Osmanlılar için önemini şöyle ifade ediyor:

> ... cemiyet hayatında yükselmenin hangi teşekkül tarzından doğduğunu ve hangi teşekküle doğru yürümek lazım geldiğini açıkça tayin edebilmeliyiz. Kudret ve istikbalimiz, ancak bu hakikatlere vukufumuz ve ameli hayatda bu vukuftan istifademiz nisbetinde olacak! Korkunç ve tehlikeli uçurumlarla dolu bir gece yolculuğunu kuvvetli bir projektörle emniyet altına almak nasıl mümkünse (ilm-i içtima) sayesinde de içtimai hayatın en karışık, en karanlık meselelerini izah ederek istikbal yolculuğumuzu öylece emniyet altına almak mümkündür! Temenni edelim ki vatanımız bu kuvvetli yol gösterici ışıktan müstefid olabilsin![8]

Sosyal bilim, Türkiye'de o yıllardan başlayarak toplumun sorunlarını çözmek için kurtarıcı reçeteler bütünü olarak görülmüştür. Cumhuriyet döneminin ünlü sosyologlarından Tütengil'e ilişkin bir anıda "memleketin o kadar büyük sorunları varken... somut şeylerle uğraşmak istediğini ilan ederek kendini toplumbilime adadığı" nakledilir.[9]

Bilimsel bilginin topluma ilişkin kolu olan sosyal bilim, Batı karşısındaki "geri kalmışlığı"nın üstesinden gelmek gayretinde olan Osmanlı gibi bir toplum için fazladan bir önem ve otorite taşır. Dahası, Osmanlılar öteden beri Batı karşısındaki yenilgilerini İslam âleminin ye-

nilgisi olarak görmüşlerdir. On dokuzuncu yüzyılın sonunda dahi Osmanlılar kendilerini İslam âleminin temsilcisi, içine düştükleri durumu İslam âleminin yenilgisi olarak görmüş ve bu şekilde ifade etmişlerdir. O dönemin koşullarında bunda şaşacak bir şey yoktur, Osmanlı aydınları Cumhuriyet kurulana kadar, hatta Cumhuriyetin ilk döneminde hâlâ bu çerçevede düşündükleri için toplumsal-siyasal sorunların nedeninin büyük ölçüde dinsel olduğunu düşünmüş, bu yönde kafa yormuşlardır. Toplumsal-siyasal tartışmaları, "İslam dini ilerlemeye engel midir?"[10] türünden başlıklar altında izlememiz hep bu nedenledir. Osmanlı aydınları İslam âlemi Batı karşısında yenildiğine göre İslam'a ilişkin aksaklığın ne olduğunu soruyor, bunu anlamaya ve bu soruyu cevaplamaya çalışıyorlardı.

Türkiye'de modernleşme sürecinde, genelde dinsel düşünceyi ilkel bir düşünce biçimi olarak tanımlayan sosyolojik görüş benimsenmekle kalmamış, İslam toplumun geri kalmasına neden olan din olarak, genel olarak dinsel düşünceden daha da olumsuz bir tanım kazanmıştır.

Dinsel düşünceyi toplumsal evrimin geri bir aşamasına mahkûm etmiş olan evrimci sosyolojik düşünce Osmanlılar için, kabul edilmesi zor ancak tatmin edici bir cevaptı. Madem ki din medeniyet merdiveninde geri bir basamaktı, dinsel düşünceyi terk etmemiş Osmanlı toplumunun geri kalmış olmasına şaşmamak gerekiyordu. Osmanlı aydınları önce çekingen davransalar da bu görüşü, farklı şekillerde ifade etmek suretiyle de olsa, nihai olarak tamamen benimsemişlerdir. İlk Türk sosyologlarından biri olan Mehmed İzzet, lise ve öğretmen okullarında ders kitabı olarak okutulmak üzere 1927'de yayımlanan sosyoloji kitabında (*Yeni İçtimaiyyat Dersleri*), "Kendi dinimize ne kadar merbut olsak, onun hak din olduğuna ne kadar kani bulunsak da dinlerin kesreti inkâr kabul etmeyen ve ilim tarafından halli matkub meseleler vaz' eder," diyordu.[11]

Sosyolojinin dini bilimsel biçimde tanımlama iddiası, Türkiye'de Cumhuriyetin kuruluş yıllarındaki gelişmelerle de tam bir uyumluluk arz ediyordu. Cumhuriyet döneminde, üniversite öğrencileri ve toplumsal meselelerle ilgilenen okura yönelik olduğu ifadesiyle yayımlanan ve ilk sosyoloji kitaplarından biri olan *İçtimaiyyat*'ın yazarı Necmeddin Sadak, kitabında bu noktanın altını çiziyor ve şöyle diyordu: "İçtimaiyyat ilmine en ziyade muhtaç memleketler hiç şüphesiz bizim gibi inkılablar geçiren, eski müesseseleri yıkan genç demokrasilerdir."[12]

Ali Kami de, lise ders kitabı olarak yazdığı sosyoloji kitabında, sosyolojik bilgi çerçevesinde laiklik ilkesinin altını çiziyordu.[13]

Diğer taraftan, sosyolojinin ilkel bir düşünce olduğu yolundaki din

tahlili Cumhuriyetin kuruluş yıllarının seçkinci tavrını da destekler mahiyetteydi. Abdullah Cevdet'in, "Duyumların dini ilim, avamın ilmi dindir"[14] sözünde net ifadesini bulan anlayış; halkın düşünce dünyası bakımından aydınlardan geri olduğu ve bu nedenle dine bağlı oldukları, onların düşünce dünyasından ileri bir aşama olan bilimsel düşüncenin sahibi olan aydınların onları bu geri durumdan kurtarmak görevini yüklenmeleri gerektiği düşüncesine zemin teşkil ediyordu. Nitekim, Abdullah Cevdet zaman içinde bu düşüncesine sadık kalarak; "İcabat-ı ilmiye ve fenniye neyi istilzam ederse, avamın hoşuna gitmese bile onu iltizam etmek idare adamları için bir vazifedir," diyen İsmet Paşa'yı bu tavrından dolayı kutlamış, "avamın eski çarığını bile yeni çarıkla tereddütsüz mübadele etmeyeceğini" hatırlatmıştır.[15]

Mustafa Şekip aynı görüşü, "En basit bir müşahede her yerde ve her millette halkın münevverlerinden ziyade ibtidai zihniyete yakın olduklarını gösterir" şeklinde ifade etmiştir.[16] Yusuf Akçura da, "Batı'da medeni, modern topluma doğru kendiliğinden vuku bulan gelişme" Türk toplumunda olmadığı için, bu gelişmeyi gerçekleştirmenin "çağdaş Türk devleti ve münevverlerinin görevi" olduğunu ileri sürer.[17]

Bu tür düşüncelere o döneme ait birçok kaynakta rastlamak mümkündür; bu anlayışın çok net ifadeleri olduğu için, yukarıdaki örneklere burada yer vermeden geçemedim. Bu ifadelerde, sosyal bilimin Türkiye için nasıl bir önem ve otoriteye sahip olduğu çok iyi görülüyor. Pozitivist sosyolojik yaklaşım genelde otoriter bir yaklaşımdır, dine karşı tavrı yazımızın başında özetlemeye çalıştığımız yöndedir; yukarıda işaret etmeye çalıştığımız diğer husus ise, sosyal bilimlerin önem ve otoritesinin Türkiye koşullarında daha da fazla olduğudur.

Bu durumun gözleyebildiğimiz ilk sonucu, "ilkel" olarak tasnif edilen dinsel düşünceden kurtulma paniği içinde, tüm düşünce mirasımızın terk edilmesi olmuştur. Latin harflerinin kabulü konusunun tartışıldığı dönemlerde, bu alfabe değişikliği nedeniyle yedi yüzyıllık kütüphanemizi kaybedeceğimiz itirazına, Cenap Şahabettin, bu atmosfer içinde cevap vermekteydi: Bu kitaplardan "acaba kaçı her zaman için hakikaten kıymetli ve ilelebed muhafaza olunmaya şayandır?" Cenap Şahabettin, bu sayının en geniş hesapla iki bin civarında, yani "Haşet gibi bir yayınevinin bir-iki yılda bastığı kitap adedinde" olduğunu düşünüyordu.[18]

Türkiye'de Batı düşünce dünyasına dahil olma gayretleri de kısır kalmıştır. Bir kere sosyal bilimler Türkiye'de on dokuzuncu yüzyıl pozitivist yaklaşımını ne din konusunda ne de genel olarak aşabilmiş, sosyal bilimler çalışmaları yakın zamana kadar sığ pozitivist yaklaşımlar-

dan kurtulamamıştır. O kadar ki, Towler'in on dokuzuncu yüzyıl sosyolojisi için söylediği, dinin sanki cevabı sonradan bilim tarafından verilecek soruları yetersiz bir biçimde cevaplama çabası olarak görülmesi anlayışı, 1981' de yayımlanan ciddi bir çalışmada net bir şekilde ifade bulmakta, "Dikkat edilirse günümüzde dinin alanı sayılan konular, karşılıkları henüz bilimce doğrulanamayan, bulunamayan sorulardır," denilmektedir.[19]

Pozitivist yaklaşımın sınırları bir tarafa, din konusundaki antipati o kadar büyüktür ki, bu sınırlar içinde bile dine ilişkin çalışmaların sayısı son derece sınırlıdır. Din sosyolojisinin 1970'lerdeki popüler alanı, sekülerleşme sosyolojisi konusuna ilişkin hemen hiç çalışma yapılmamıştır. Türkiye'deki sosyal bilimler dini toplumsal açıdan yok saymak, düşünsel açıdan ise sosyolojik düşünce ile hızlı bir biçimde ikame etmek yoluna gitmişlerdir. Hızlı biçimde diyorum, zira, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki bu gayret daha sonra tamamen terk edilmiş, dinsel düşüncenin bahsi bile geçmez olmuştur.

İlahiyat Fakültesi'nin ilk kuruluşunda da bu anlayışın yansımasını ve sosyolojinin teolojinin yerini alması olayını gözlemleyebiliriz. İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), 1918'de yazdığı bir kitapta, değişen çağa ve topluma ayak uydurulması için dinin köklerinin, tarihinin, vs. araştırılması gerektiğini, bunu ancak toplumun bilimi olan sosyoloji ile yapmanın mümkün olduğunu ileri sürerek, din derslerinin de sosyoloji eşliğinde verilmesini önermişti.[20] Bu tasarı İlahiyat Fakültesi'nin ilk kuruluşunda gerçekleşmiş, İlahiyat Fakültesi bir din sosyolojisi fakültesi haline gelmiştir. Bu durum o dönemin İlahiyat Fakültesi mecmualarında açıkça görülür.[21] Yeni bir anlayışla dini öğretme amacına yönelik olarak kurulacak İlahiyat Fakültesi tasarısını anlamak ve kabullenmek İslami çevre için son derece zor olmuştu. Sebilürreşad'da, İsmail Hakkı'nın İstanbul Darülfünunu Emini (rektörü) olarak İlahiyat Fakültesi'ne ilişkin beyanatını konu alan bir yazının üslubu hayret doludur: "... kurulacak Fakülte'de kelam, fıkıh ve usul-u fıkıh gibi İslam dinini telkin maksadıyla sistem haline konan Yüksek Dini İlimler tedris edilmeyip *başka millet ve devirlere ait antika eserlerin ecnebiler tarafından tedkiki gibi* yalnız diniyatın kaynak ve tarihi ile iştigal edilecek(tir)..."[22]

Peki tüm bunların Türkiye'de sosyal bilimler açısından anlamı nedir?

Öncelikle, sosyal bilimin din karşısındaki tutumunun sonuçları din konusuyla sınırlı olmamıştır. Toplumsal sorunlarının nedenini din olarak gören bir toplumda ve bu toplum yaşama savaşı verirken bir kurtarıcı payesi kazanmış olan sosyal bilim, sosyal bilimlerin Batı'dan ithal

edildiği o dönemin perspektifi olan pozitivizme körü körüne bağlanmış, bu etkiden halen tamamen kurtulamamıştır. Bu çerçevede, toplumun yeniden yapılanmasının mimarları olarak görülen seçkin kesim-aydınlar, bu perspektiften kurtulamamış, toplum mimarlığı-mühendisliği anlayışını çalışmalarına yansıtmışlardır. Ayrıca, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bu atmosfer içinde tüm düşünce mirasımız dinsel düşünce çerçevesi içinde olduğu için reddedilmiş, sosyal bilimler de, genel olarak düşünce dünyamız da bu fakirliğe mahkûm edilmiştir.

Diğer taraftan, özellikle 1980'lerden itibaren, pozitivist-ilerlemeci, evrenselci perspektifin alternatiflerinden biri olma iddiasıyla gelişen kültürselci yaklaşımlara ilginin artması, sosyal bilimlerin kendisiyle hesaplaşması sürecinin sonucu değil, pozitivist yaklaşımın benimseniş tarzına benzer bir şekilde olmuştur. Bu yaklaşım bir yandan, dini hassasiyete sahip kesimler tarafından, pozitivist sosyolojiye karşı sanki dinsel düşünceyi önemsiyormuş gibi göründüğü için taraftar buldu. Diğer taraftan, Türkiye'de din meselesinin giderek karmaşıklaşması olayı karşısında, kısa yoldan demokratik çare bulmaya akıl yoranlar da dini de kültürel bir kategori saymak suretiyle kültürselci yaklaşımların imkânlarından yararlanmayı denediler. Bu yaklaşım tarzının sınırları ve sorunlarını tartışmanın yeri burası değil.[23] Burada, daha ziyade kurumsallaşmış ve anadamarı temsil eden sosyal bilimler anlayışını konu ediyoruz. Aslında bir bu kadar önemli ve ilginç olan ve özellikle seksen sonrası yıllarda gelişmeye başlayan, sosyal bilimde alternatif bakışların dinle kurdukları ilişkidir; bu konuyu şimdilik başka bir tartışma ortamına ertelemek durumundayız.

Son olarak, sosyal bilimler ve din ilişkisinin genelde ve başından beri gerilimli biçimde kurulmuş olmasının ötesinde, Türkiye koşullarında sosyal bilimlerin dinle kurduğu ilişki fazladan ciddi bir kavram karışıklığına neden olmuştur. Osmanlı devletinin son dönemindeki terminoloji ile, toplumsal sorunlarımızı tartışırken dine yapılan gönderme halen etkisini sürdürmektedir. Toplumun "ilerleme"sine ilişkin neden olarak dinin görülmesi, sadece Comte pozitivizmini benimseyen sosyal bilimcilere mahsus bir anlayış olmanın ötesinde yaygın bir bakış açısı olmuştur. Dini üstyapısal ve edilgen bir unsur olarak değerlendirmesi gereken tarihsel maddeci olma iddiasındaki yaklaşımların, iş İslam dinine gelince İslam'ı geri kalmamızın bir nedeni veya diğer bir deyişle dinsel düşünceyi toplumsal olayları belirleyen bir unsur olarak görme eğilimleri ancak Türkiye'de sosyal bilimlerin tarihiyle bir miktar anlaşılabilir. İlahiyatın alanı ile sosyal bilimin alanının birbirine karışması da belki aynı şekilde anlaşılmalıdır. Bu durumun en son örneği, namaz gi-

bi inananlar dışında toplumsal olarak kimseyi ilgilendirmeyecek bir ibadetin Türkçe olup olamayacağı konusunda inanmayan bilim adamlarının fikrinin alındığı, onların da ciddi ciddi fetva vermeye giriştikleri tartışmaların düzenlenmesiydi.

Türkiye'de sosyal bilimlerin (bu yazı çerçevesinde daha ziyade sosyolojinin) dinle kurduğu ilişkinin din konusunun dışında daha genel sonuçları olduğunu söylemiştik. Sosyal bilimlerin kendi sınırlarını genişletmesi ve geleceğe ilişkin açılımları bakımından, bu sonuçların gözden geçirilmesini bekleyebiliriz. Diğer taraftan, dine ilişkin komplekslerinden mümkün mertebe kurtulmuş bir sosyal bilim anlayışının, şimdilik dinle sorununu halletmek konusunda pek mesafe kaydedememiş toplumun meselelerini daha iyi anlama şansına sahip olacağını düşünüyoruz.

Notlar

1. C. Campbell, *Toward a Sociology of Irreligion*, Londra, 1971, s. 9.
2. R. Towler, *Homo Religiosus*, Londra, 1974, s. 23.
3. M. Hill, *A Sociology of Religion*, Londra, 1976, s. 20.
4. R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, New York, 1970.
5. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, s. 15.
6. B. R. Wilson, "Secularization: The Inherited Model", *The Sacred in Regular Age*, P. H. Hammond (der.), California, 1985, s. 9-10.
7. G. Richard, G. Richard, "Dogmatic Atheism in the Sociology of Religion", W. S. F. Pickering (der.), *Durkheim on Religion*, Londra, 1975.
8. Prens Sabahaddin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, İstanbul, 1913.
9. A. Kaynardağ, "Tanıdığım Toplumbilimciler", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, s. 168-9.
10. Celal Nuri, "İslamiyet Mani-i Terakki midir?", *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, 1918, no. 88-91 (Celal Nuri'nin Renan'a karşı reddiye olarak yazdığı bu yazı dizisi aslında Osmanlı toplumunun ilerleme yolunun İslam dolayısı ile kapalı olmadığı düşüncesinin altını çizer).
11. Mehmed İzzet, *Yeni İçtimaiyyat Dersleri*, İstanbul, 1927, s. 265.
12. Necmettin Sadık-Max Bonafis, *İçtimaiyyat*, İstanbul, 1927, s. 1-2.
13. Ali Kami, *İçtimaiyyat*, İstanbul, 1927.
14. Abdullah Cevdet, *Hadd-i Tedib*, İstanbul, 1912, s. 66.
15. Abdullah Cevdet, "Yolumuz Aydınlandı", *İçtihad*, 15 Haziran 1925, no. 182.
16. M. Şekip, "Halkda Zihniyet", *Milli Mecmua*, 10 Kanunisani 1340, no. 6.
17. Akçuraoğlu Yusuf, "Asri Türk Devleti ve Münevverlere Düşen Vazife", *Türk Yurdu*, 1925, no. 13.
18. Cenap Şahabettin, "Huruf Meselesi", *İçtihad*, 15 Kanunuevvel 1925.
19. Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul, 1981, s. 207.
20. İsmail Hakkı, *Din ve Hayat*, İstanbul, 1334, s. 42, 47-48.
21. Bir indeks çalışması olarak bkz. H. Er, *İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

22. *Sebilürreşad*, 17 Nisan 1340 (1924).

23. Gulbenkian Komisyonu tarafından yayımlanan *Sosyal Bilimleri Açın* adlı çalışmada bu konu kısmen tartışılıyor, s. 60-67 (İstanbul, 1996).

—

Dördüncü Bölüm

SOSYAL BİLİMLERİN GÖREMEDİĞİ



Sosyal Bilimler ve Ekoloji

İ. Melih Baş

Giriş: Gulbenkian Raporu'nda Bilim ve Doğa

Gulbenkian Komisyonu'nun Metis Yayınları tarafından Türkçe'ye kazandırılan "Sosyal Bilimleri Açın" başlıklı raporunda üç geleneksel yasa oluşturma özelliğine sahip (nomotetik) sosyal bilim (iktisat, siyaset bilimi ve sosyoloji) arasındaki örtüşmelerden söz ediliyor. Ayrıca çalışmada insanla doğa arasındaki ayrılığı öngören kartezyen dualizmden söz ediliyor; sosyal bilimler doğaya artan bir saygı gösterme yönünde yol alırken, doğa bilimlerinin de evreni insanların egemenliğine tabi bir otomat değil de etkin bir gerçeklik olarak algılama yönünde yol aldığı belirtiliyor; insan genomu projesinin etkisiyle genetik determinizm gibi uç bir noktaya doğru gidilmesi tehlikesine de dikkat çekiliyor.

Sosyal Bilimlerin Göremediği ve Ekoloji

"Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" adıyla 27-28 Şubat 1998'de İstanbul'da düzenlenen sempozyumun "Sosyal Bilimlerin Göremediği" başlıklı oturumunda amaçlanan şey, toplumu, siyasayı, "insanı" açıklamak, sorunsallar kurmak niyetiyle yola çıkan bir bilme biçiminin, bir disiplinin nasıl birtakım sınırlar içine sıkışabildiği, kendi bilgisinin etkinlik alanının gidebileceği, ulaşabileceği yeri nasıl bu sınırlara indirgediğiydi.

Körleşmenin salt sosyal bilimlere yüklenemeyeceği ve bilinecek şeyin seçilme sürecinde siyasal bir durumun yarattığı/dayattığı bir tavrın olduğu tartışılacaktı. Bu oturumda amaçlanan şey, aslında siyasal bir tutum olarak "görülmemesi seçilen" kimi olgulara sosyal bilim tarafından nasıl yaklaşıldığını, siyasetin dışlayıcılığıyla sosyal bilimlerin içe kapanmasının nasıl kesişebildiğini kimi örnekler üzerinden göstermekti. Oturum için konulan misyon ve vizyon tanımı gerçekten yerindeydi. Belki ikinci bir sempozyum düzenlenirse ve işin içine mühendislik bi-

limleri de katılırsa "Mühendislik Bilimlerinin Göremediği" diye bir oturum daha eklenebilir veya iki oturum birleştirilebilir. Gerçekten körleşmenin tüm suçunu sosyal bilimlere yıkmak haksızlık olacağı gibi, endüstriyalist bir toplumda sosyal bilimlerin gelişimini başat etken olarak endüstriyalist sosyolojik paradigmanın belirlediği tanısını koymazsak sağaltım yöntemimiz tıbbi deyimle hastanın "ex" olmasına (ölmesine) yol açacak gibi görünüyor. Köktenci ekolojik yaklaşımla buna ekolojik kıyamet diyebiliriz.

Önce Ekolojiyi Tanımlayacak Bir Anımsama!

Ekoloji kavramı, Alman biyolog Ernst Haeckel'in kullandığı "canlı varlıkların ortamlarıyla olan ilişkilerini inceleyen disiplin" anlamını 1970'lerde aşarak siyaset bilimi jargonuna girmiş ve ekolojist denilen bir yeşil siyaset savunucusu tipi ortaya çıkmıştır. Kimi "bilim insanları", hâlâ ekolojiyi canlı varlıkların doğal ortamı ve bu ortam ile organizmalar arasında kurulan ilişkiler bağlamında ele alıyor ve olayın iktisat-siyaset bilimi ve sosyoloji bilimlerinin örtüşme/kesişim alanındaki analizini "görmeyi ve seçmeyi istedikleri biçimde" yapıyorlar. Ekoloji teriminden çoğunlukla kaçınan bu "bilim insanları", çevre sorunlarının "siyaset üstü" olduğundan söz ediyorlar ya da sorunları insan psikolojisine indirgemeye çalışıyorlar.

Ekoloji terimi yerine çevre teriminin yeğlenmesi endüstriyalist yaklaşımın bir yansıması olup, sözü geçen "bilim insanları"ndaki insanmerkezci mantığın bir izdüşümüdür. Çevre de doğal çevre ve yapay çevre olarak ikiye ayrılmaktadır. Kimi bilim insanları da "çevre malları" deyimini kullanıyor ve bunun iktisat sözlüklerinde (o sözlüklerin hangi ekonomik sistemi tercih eden iktisatçılar tarafından yazıldığını görmeyerek veya gözardı ederek!) yer aldığını söyleyebiliyorlar.

Şimdi resmi bilim çevrelerine ilişkin YÖK kategorizasyonuna baktığımızda, sosyoloji bilim dalının altında ekolojiye yollama yapan bir bilim dalı yok. Ekoloji ve çevre ile ilgili bilim dalları/kolları şöyle:

Kamu yönetiminin altında "kentleşme ve çevre sorunları"; hukuğun altında "çevre hukuku"; biyolojinin altında "bitki ekolojisi ve hayvan ekolojisi"; orman bilim kolunda "toprak ilmi ve ekolojisi"; mimarlık bilim kolunda "çevre çözümlemesi ve denetim ile tarihi çevre değerlendirmesi"; kimya mühendisliğinde "çevre teknolojisi"; çevre mühendisliğinde "çevre bilimleri ve çevre teknolojisi"; tıpta "tıbbi ekoloji".

Dikkat edilirse, hemen saptanabilecek bir görünüm var: Doğa bi-

limlerinde ve tıpta kavramın adı ekoloji; işin içine mühendislik ve endüstriyalist paradigmanın belirlediği sosyal bilimlerin cari durumu girince kavramın adı birden "çevre" oluyor. Hatta kimi bilim insanları tüm ilgili disiplinleri içeren bir üst disiplin olarak "çevrebilim" diye modern ve bizce insanmerkezci olan bir kavram kullanıyorlar ki, bunu kabullenmemizin olanaklı olmadığını düşünüyoruz.

Kuşkusuz kimi "profesyonelist profesyoneller" ve "bilim insanları" radikal ekolojik sosyoloji düşüncesini savunanları taş devrine dönmeyi istemekle suçluyorlar. Erdal Atabek'in kimi deyimlerini kullanarak söylersek; günümüz taş devrinin taş kafaları, taş bebekleri ve taş yürekli endüstriyalistleri aslında kendilerinin "taş" devrinde olduklarını unutuyorlar!

Böylelikle, ekolojik sorunsalın üstesinden pazara odaklı endüstriyalizmle gelineceğini savunmanın çevrecilik, anti-endüstriyalist yaklaşımın ekolojistlik olduğu vurgulanmış oldu!

Ekolojizm, derin ekoloji hareketi gibi mistik ve idealist felsefeye dayalı bir zemine de kayabildiği gibi, toplumsal ekoloji veya ekososyalizm gibi bir zemine de oturabilir. Ekolojik görüş içinde insan doğasına ilişkin bütün bakış açılarını bulmak olanaklıdır.

Sözgelimi, M. Bookchin'in toplumsal ekoloji yaklaşımında hiyerarşinin doğurduğu insan-insan ilişkisi sorunlarının insanın doğayı tahribine de yol açtığı savunulur. *Birikim* dergisinin Şubat 1995 sayısında Bookchin'in *Özgürlüğün Ekolojisi* adlı kitabına dair bir eleştiri yazısı çıkan John Fekete şöyle diyor: "Bookchin insan projesini –yeniden– yönlendirmek için insanlığın bir öztanımını arıyor. Onun yönteminde tanım ancak bütünsel tarihten (hem doğal, hem de toplumsal) çıkar. Bu nedenle, özellikle toplumun doğaya karşı savaşının baskısı ve doğanın başlangıç halindeki öcü konusunda durumumuzu geniş bir evrimci çerçeve içine yerleştiren büyük tabloya döner." Bookchin, çalışmalarında Kropotkin'in üzerinde önemle durur. Kropotkin *Kırlar, Fabrikalar ve Atölyeler* adlı kitabında tasarladığı insani ortam kavramında kent ve kırın sınıfsallıktan arındırılmış bileşimini ve estetik hazzın bir biçimi olan zanaatkârlığın canlandırıldığı bir ortamı irdeler. Kropotkin'in görüşlerine dayalı olarak ortaya atılan biyobölgecilik adlı yaklaşıma göre, siyasi sınırlar yapay, ekosistemik sınırlar doğaldır. Ekobölgeler aslında jeobölgelerdir. Bu jeobölgelerde de ayrı topoğrafyası ve toplumsal yapılarıyla yaşambölgeleri vardır. Bu bakış açısı bir yaşam biçimi telkin etmektedir. Ancak ekosistemik sınırların netleştirilmesinde de güçlükler vardır. Bu nedenle sözgelimi, Callenbach'ın ütopyasında gönüllü soykırım uygulamasına gidilebilmesi ortaya konmuştur.

Bookchin *Ekolojik Bir Topluma Doğru* adlı yapıtında şöyle söylüyor (alıntının uzunluğunun sıkıcılığı önemi nedeniyle hoşgörülür umuduyla):

"Çevrecilik mevcut toplumun temelinde yatan insanın doğaya hükmetmesi gerektiği anlayışını sorgulamaz; aksine, tahakkümün neden olacağı tehlikeleri azaltacak teknikler geliştirerek, bu tahakkümün önünü açmayı gözetir. Tahakküm nosyonunun kendisini sorgulamaz. Ekoloji bana göre, doğa ve insanlığın doğayla ilişkisi hakkında daha geniş bir kavrayış getirir; biyosferin dengesini ve bütünlüğünü kendinde bir amaç olarak görür. Ekoloji ekosistem düzeyinde hiyerarşi tanımaz... Kent planlamasının eleştirisi ancak kentin olumsuzlanması sonucunu doğuran bir toplumsal bütünlüğe ulaşabilirse kendi başına haklı olabilir. Kent planlamacılığı, aslında sorunları ortadan kaldırmaya değil 'çözmeye' çabalar. Bu yüzden kent yapısını değiştirmekle son derece meşgul göründüğünde bile, çözümleri statükoyu barındırır; dolayısıyla ideolojisi modern toplumsal yaşamda gizemlileştirme rolü oynar. Eleştiri bu mit balonunu patlatmalıdır."

Ekoloji konusunda ülkemizde de popülerleşen A.Gorz'a ilişkin en zehir zemberek eleştiriler de Bookchin'den gelmiştir (yukarıda belirtilen yapıtından):

"Ekolojist Gorz'u kazıyın, altında Çevreci Gorz'u bulursunuz. Çevreci Gorz'u kazıyın, altında kaba Marksist Gorz'u bulursunuz. Kaba Marksist Gorz'u kazıyın, altında reformcu Gorz'u bulursunuz. Gorz'un görkemli etiği 'bir kişiye layık olan tek şey herkes için iyi olan şeydir' o denli basmakalıptır ki, kulakta Benthamcı tınılar bırakır. Evet Bentham haklıydı: İyi en çok sayıda insan için en büyük mutluluktur; yine de bu Marx'ı Bentham'ı bir ahlaki özürlü olarak görmekten alıkoyamamıştı".

Norveç'li Naess'in derin ekoloji yaklaşımında ise, canlı varlıkların eşitliği gibi "sempatik fakat sorgulanabilecek" yaklaşımlarla doğaya mistik bir nitelik atfedilmekte ve ekolojik sorunsalın çözümünün sosyolojik boyutu gözardı edilerek sorunsal ve çözümü psikolojik düzeye indirgenmekte, böylece doğal ve toplumsal farklılıklar ve karşıtlıklar gözden kaybolmaktadır. Naess bireysel ekofelsefelere ekozofi demektedir ve kendi ekozofisini Budizm'den yararlanarak kurup "ekozofi T " olarak adlandırmıştır. Naess'e göre biyosferdeki tüm canlıların özgerçekleştirme hakları eşit ölçüdedir.

Son zamanlarda ekoanarşizme ilişkin ilginç bir örnek olarak, Unabomber olarak tanınan matematik profesörü Kaczynski verilebilir. Endüstriyel sisteme karşı devrimi savunan bu profesöre göre, teknolojik ilerleyişin devamı durumu daha da kötüleştirecek; insanları daha bü-

yük aşağılamalara maruz bırakıp doğal yaşamda daha fazla sosyal bozulmaya ve psikolojik acılara yol açacaktır.

ABD'li O'Connor Ekososyalizmin Kuramını Oluşturmaya Çalışıyor

Biyopolitika denilen yine endüstriyalizmin güdümündeki bir çevreci akım da hem dünyada hem de Türkiye akademyasında yayılmaktadır. Çevre psikolojisi başlığını taşıyan çalışmalar var, ancak çevre sorunlarından bir adım öteye geçerek ekoloji ve sosyoloji arasında sağlıklı ilişkiler kurulduğunu söylemek Türkiye çapında ve akademik olarak pek mümkün değil. Doğa tahribatı nedeniyle yerel halkın istemediği bir maden işletmesine olumlu ÇED raporu veren mühendis "bilim insanları" aynı zamanda "çevre ve toplum" üzerine yazmaktadırlar.

Şimdi bütün bu tahribat nereden çıkıyor diye bir sorunun tam da yeri olduğunu düşünüyoruz. Sorunun yanıtına dair düşüncemiz de şu: İnsanların sınırsızlaştırılan türetilmiş isteklerinden! Yani istek ve gereksinim ayrımına girmek gerekiyor.

Eğitim sosyolojisi açısından ekolojik sorunsalın ele alınması bağlamında yeni açılım "anthropocentric (insanmerkezci)" ve "ecocentric (ekomerkezci)" yaklaşımlar ikileminden doğacaktır. İnsanmerkezci yaklaşım son zamanlarda teknik bazda çevre dostu yaklaşımları da içine alarak ekomerkezci yaklaşım karşısında kendisini güçlendirmeye çalışmaktadır. Oysa yeni bir etik, yeni bir değerler sistemi gereklidir. Bu ekomerkezci yaklaşımın mizantropi (insansevmezlik, insan düşmanlığı) sınırlarına dek gitmesi tehlikesi karşısında bilinçli olunması gerektiği açıktır. Bu noktada iktisattaki yararcılık kuramına ve yararcılık yanlısı Jeremy Bentham'ın insanmerkezli haz hesabına değinmek yerinde olacaktır. Sözgelimi, herhangi bir eylemin hayvanlara verdiği acı insanın aldığı hazdan yüksek değilse o eylem yararlıdır.

Ahlak sosyolojisi açısından insan-doğa ilişkisinin sorunlu ve tipik bir alanı spor olarak avcılıktır. Bu eylemin, Manfred Max-Neef'gil bir söylemle insanın özvaroluş gereksinmesine yönelik olduğu söylenemez. Son dönemlerin birçok kitap dergisinde veya ekinde "avcı" ve yazar Derin Türkömer tarafından dilimize çevrilen *Avcılık Üstüne* adlı kitap tanıtılıp duruyor. Bu kitap J. O. y Gasset tarafından başka bir avcılık kitabına yazılmış felsefi bir önsözmüş aslında. Gasset'e göre, sınıf farkı olmaksızın insanlar avcılık aracılığıyla doğayla bütünleşip büyük bir mutluluk duyuyorlarmış. Ya hayvanların maruz kaldığı acı? O zaman

siz de Gasset'i yararcı Bentham ile birlikte okuyun. Yine kafanız netleşmiyorsa sizin beyninize bir ekoloji virüsü girmiştir. Siz çevreci olamazsınız! Gasset'in kitabının tanıtımına ilişkin olarak *Cumhuriyet* gazetesinin 30 Nisan 1998 tarihli kitap ekinde Deniz Ilgaz şöyle bir başlık atmış: "Yaşam: en temel ve karmaşık gerçek." Biz Ilgaz'dan farklı düşünüyoruz. İnsanın ekosistemik konudaki sosyolojik yaklaşımına göre bu konu çok nettir.

Bu tartışma hayvan hakları, giderek hayvan refahı ve hayvanmerkezciliğe dek uzanmaktadır. Bunların da ötesinde Paul Taylor'un doğaya saygı etiği, A. Schweitzer'in yaşama saygı etiği gibi tartışmalar ahlak sosyolojisinde ekolojiye dair ilginç tartışmaları içermektedir.

İhtiyaç, İstek Filan!

Bu kavramların ayrımı yüksek öğretimde ya öğretilmez veya bilinmesi gereken biçimde karışık öğretilir. Öğretilirken de Maslowgil kakofoni ezberletilir.

Oysa bu konuda Malinowski'ye ait farklı bir sosyal bilimler yaklaşımı da vardır. Malinowski'nin iktisat ve Yalçın Küçük'ün deyişiyle onun Amerika'da üretilmiş karikatürü olan işletmecilikte genelde öğretilmediğine tanık oluyoruz. Malinowski'ye göre temel gereksinmeler vardır ve her kültürün bunlara gösterdiği tepkiler birbirinden farklı olmaktadır. Kültürün kökeni, çeşitli "gelişme" doğrultularının bütünleştirici bir biçimde bir araya gelmesidir. Malinowski'ye göre, temel gereksinmeler "metabolizma, üreme, bedensel rahatlık, güvenlik, hareket, büyüme ve sağlıktır." Kültürün tepkisi ise sırayla, "beslenme sistemi, akrabalık, konut, koruma, faaliyetler, eğitim ve hijyen (sağlık bakımı)" şeklinde olmaktadır. Örneğin metabolizmik temel gereksinmeler için her kültürün beslenme sistemi tepkisi biçimi farklı olmaktadır. Sözgelimi, günümüz endüstriyalist kültüründeki tıkıştırma (*fast food*) formu buna bir örnektir. Hatta sosyoekonomik gelişmeyi ölçmek için bile büyük hamburger indeksi kullanılmaya başlanmıştır.

Bu konuda Manfred Max-Neef'in geliştirdiği 9 temel ihtiyaç ve 4 doyumlayıcı ile tasarımlanmış 36 matriks hücresinden oluşan modelini anmadan geçemeyeceğiz. Dokuz temel ihtiyaç özvaroluş, korunma, etkileşim, anlama, katılım, yaratma, rekreasyon, kimlik, özgürlük; dört doyumlayıcı ise olma, sahip olma, yapma, karşılıklı yapmadır. Ayrıntılı bilgi için Paul Ekins'in "Ölçün(m)ün Ötesinde Gönenç" adlı yapıtına (Londra, Gaia Books Ltd., 1992) bakılabilir. Bu yapıt İngiliz yeşillerin-

den Jonathan Porritt tarafından konusunun en iyisi olarak tanımlanıyor. Fakat hem Ekins hem de bu konuda ülkemizde bizce fazla şişirilen David Pearce (kitapları çevriliyor, ülkemize çevre ekonomisi ve politikası sempozyumlarına davet ediliyor, vb.) kanımızca Avrupamerkezci görüşlerin batağında yüzüyorlar.

Katıldığımız bir görüşe göre, Avrupamerkezcilik sosyal teorinin kör noktasıdır. Bu konuyu kavramada Samir Amin'in *Eurocentrism* (1989) adlı çalışması iyi bir açılım sağlamakta; Ulrich Beck'in "Risk Toplumu" ve "Ekolojik Aydınlanma" adlı çalışmaları da ekolojik boyuta daha çok dikkat çekmektedir. Ancak Beck'in de sonuç olarak Avrupamerkezciliği aşamadığı şeklindeki eleştirilerde haklılık payı olduğunu düşünüyoruz. (Bu konuda ayrıntılı tartışmalar için *Toplum ve Bilim*'in 94. sayısında B.K.Kırlı'nın makalesine ve *Özgür Üniversite Forumu*'nun Avrupamerkezcilik konulu Ocak-Mart 1998 sayısına bakılabilir.)

Bu noktada, ülkemiz akademik çalışmaları içine ihtiyaç kuramının niçin fazlaca girmediğinin veya giremediğinin tartışılmasını yararlı buluyoruz. Ekonomi ve sosyoloji arasında ilişkiler kurma gibi zor bir misyonu üstlenen İzmirli bir sosyoloji bilim insanı dostumuz (Sn. Neşe Özgen) bu konunun henüz akademyanın gündeminde olmadığını ve şu anda başka gündem kalemleri olduğu gerçeğini net biçimde bizimle paylaşınca doğrusu hüzünlendik. Kuşkusuz önce kendi adımıza sonra da akademya adına!

Yaşam Kalitesi(zliği)

Yaşam kalitesi kavramına ilişkin literatürde tanımda bir netlik yokluğu ve karışıklık mevcuttur. Tanım, çeşitli sosyoekonomik süreçler ve uygarlık kavramı ile ilişkilendirilerek yapılabilmektedir. Bilinen bir gerçek vardır: "*Nomen est numen*: Adlandırmak bilmek demektir."

Kişinin sosyal yaşamda zamanını iş zamanı, iş dışı serbest zaman ve iş dışı zorunlu uğraşlar zamanı toplamı olarak tanımlayan kimi yazarlar, kişinin yaşam doyumunu bu süreçlerde gösterdiği duygusal tepki/tutum olarak tanımlamaktadır. Yaşam doyumu (*life satisfaction*), mutluluktan ve öznel gönenç'ten (*happiness; subjective well-being*) farklı bir kavramdır.

Bir de yaşam standartları kavramı kullanılmaktadır. Daha önce sözü edilen üç geleneksel nomotetik sosyal bilimi de kapsayan göstergeler kullanılıyor: Gelir düzeyinden devletin yaşlılar politikasına, sosyal ko-

ruma harcamalarından enflasyon oranına dek uzanan bir yelpaze var, ama tüketim harcamaları ve biçimleri önemli bir kalemi oluşturuyor.

Kimi tıpçılar yaşam kalitesini dört bileşenden oluşturuyorlar (bkz. Lesley Fallowfield, *Quality of Life*, Londra, Souvenir Press, 1993): psikolojik fonksiyonlar, fiziksel fonksiyonlar, mesleki fonksiyonlar, sosyal ilişkiler.

İnsanın sağlık anlamında yaşam kalitesinin bozulması büyük ölçüde ekolojik ortam kalitesinin bozulmasından ve endüstriyalist yaşam biçiminden kaynaklanmaktadır.

Birleşmiş Milletler son yıllarda yaklaşık 120 göstergeli "insani kalkınma" kavramı türetti: Ortalama ömür süresi, okuma-yazma oranı, eğitim ve sağlık olanaklarından yararlanma, gelir düzeyi ve gelirin dağılımı, çevre faktörleri, vb. göstergeler kullanılıyor. Bu göstergeler açısından 1996'da birinci sırayı alan Kanada'nın ardından ikinci olarak ABD ve üçüncü olarak Japonya geliyor. Ancak bu göstergeler ve sıralama konusunda ekolojistlerin ciddi kaygıları var. Sözgelimi, endüstriyalist koşuşturma (ya da işsizlikten koşuşturamama) tipi yaşamın etkisiyle artan intiharların oranı ya da endüstriyalist beslenme tipindeki sağlık sorunlarının oranı gibi göstergelerdeki artış örneği olumsuz göstergeler esas alınmıyor da insanlar hasta olduktan sonra onlara sunulan sağlık harcamalarının düzeyi esas alınıyor.

Yaşam kalitesi ve yaşam düzeyinin birbiri yerine kullanılan kavramlar olması da yaygınca gözlenmektedir. Örneğin, Beşeri Kalkınma İndeksi olarak çevirilen HDI'de göstergelerin çoğu endüstriyalist ve piyasacıdır: ihracat artış hızı, kişi başına elektrik tüketimi, abone başına uluslararası konuşma, vb.

The Economist gibi uluslararası sermayenin önemli bir yayın organı tarafından kullanılan yaşam düzeyi göstergeleri de yine daha fazla tüketim odaklıdır: 1000 kişi başına otomobil, telefon hattı, televizyon alıcısı, vb.

Dünya Bankası 1996'da "ulusal servet" şeklinde bir gösterge daha türetti ve insan kaynağı, üretilmiş varlıklar ve doğal kaynaklardan oluşan toplam varlıklar biçiminde tanımladı bu serveti. Kuşkusuz "Hangi yaşam koşullarında insan kaynağı ?" dediğiniz zaman işler karışıyor. Zaten insanı bir varlık olarak görmek yerine aynı üretim hammaddesi gibi bir kaynak olarak görmek, yaklaşımın ne kadar sakat olduğunu göstermeye yeterli.

Yaşam kalitesi kavramı son zamanlarda reklam spotlarına da iyice girmeye başladı: Opel otomotiv firması, Arçelik firması gibi imalatçılardan *Gurme* adlı derginin reklamına dek yelpaze çok yaygın. Sözgeli-

mi "kaliteli yaşam derginiz" olarak sunulan *Gurme*'nin ana konularından biri "Yves-Saint Laurent'la 40 yıl". Buradan bu markayı kullanırsak yaşamımızın kalitesinin artacağı gibi bir sonuç çıkarmak hiç de ütopik değil. Ya da Arçelik firmasının "yaşam kalitesi için çalıştığı"nı tartışsak acaba nafile bir çaba mı olur?

Konu reklamdan açıldığında toplumsal eşitsizliklerin artmasının ve doğal tahribatın kökeninde "alışverişkolizm: *onomania*"nın yattığı gerçeğini vurgulamak gereği ortaya çıkıyor. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Biyoloji ABD'den Tunaya Kalkan'ın (*Cumhuriyet* gazetesi, 5.3.1998 tarihli nüshada) günlük yaşantımızı kolaylaştırdığı iddia edilen cep telefonu, televizyon, fırın, elektrik süpürgesi gibi şeylerin yaydıkları elektromanyetik dalgalarla insan sağlığına verdikleri zararlar konusundaki verdiği örneklerden biri bizce ilginç: Diyarbakır'da fareler üzerinde yapılan bir çalışma cep telefonunun kısırlık yaptığını göstermiş. Ne dersiniz, yoksa bu teknolojiyi yeni-Malthusçular mı geliştirdiler nüfus planlamasının bir aracı olarak?

Bu noktada tüketim eşitsizliği hakkında bir de kuzey-güney ekoçelişkisine yollama yapmak, aşırı tüketim konusuna dikkat çeken yazarların sayısının giderek arttığını anımsatmak yerinde olacaktır. Teknokapitalizmin teknokentlerinden fışkıran tekno risk, tekno müzik eşliğinde insanlığı internet sohbet odalarından (*chat room*) diğer doğal varlıklarla birlikte tekno mezarlığa doğru itiyor. Bu konuda ülkemizde iletişim sosyolojisi alanında değerli ve düzeyli çalışmalarıyla parıldayan İrfan Erdoğan'a dikkat çekmek istiyorum. (Örneğin bakınız *Teori* dergisinin Eylül 1996 sayısındaki "1990'larda Bilinç Yönetimi" başlıklı yazısı.)

Tüketim eşitsizliği sürerken büyüme ve doğa tahribatı ikileminin azgelişmişler aleyhine, gelişmişler lehine ele alınamıyacağı tezi ilk elde haklıdır. Ancak gelişmenin büyümeden farklı olduğu gerçeğinin yanı sıra gelişmeyi ekogelişme olarak tanımlamak ve başta kuzey olmak üzere dünyayı buna zorlamak düşüncesini sosyal bilimlerin akademik tartışma gündemine sokmak Türkiye'de kolay olmayacağa benziyor. Konuyu nüfus sorunsalı ile açıklayıp, yeni Malthusçular'a (W.Ophuls, R.L. Heilbroner, vd.) yaslanmak suretiyle çevrecilik yapmak daha kolay geliyor kimilerine, ekosistemin kirlenmiş çığlıklarını duymak yerine! Oysa konuya bütüncül (*holistic*) bakmanın gerekliliği çok açıktır. Bookchin "Özgürlüğün Ekolojisi" adlı yapıtında bu kavramı yarar ve sakıncalarıyla enine boyuna tartışır. Bütüncül yaklaşımda ekosistemin bütünlüğü bireylerden daha önemli olup, bu nedenle de bu yaklaşımın bireyci ideallerle bağdaşması olanaklı gözükmemektedir.

Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu'nun sürdürülebilir kalkınma

politikası yönelimleri listesinde endüstri bölümünde şöyle bir açıklama yer alıyor (Peter Bartelmus, *Environment, Growth and Development*, Londra, Routledge, 1996):

"Endüstri – daha çoku daha azla üretmek
– tehlikeli kimyasalların dışsatım denetimi
– tehlikeli atık boşaltımının kontrolü
– gelişmekte olan ülkelere teknoloji yardımı."

Burada dikkati çeken şeyler şunlar: Tüketimin azaltılmasından eser yok; nükleer teknolojisi geri ülkelere ileri nükleer teknoloji yardımı yapılacak, vb.!

Sözü spora getirirsek; gazetedeki bir haberle başlayalım: " Japonya'da kış olimpiyatları kenti Nagano'da sporcular değil, şirketler (Coca-Cola, McDonald's, Kodak, IBM, Xerox, Samsung, Panasonic) yarıştı". Ülkemizde farklı mı? Doğal tahribata karşı duyarlı herkesin, Beşiktaş'ın 56 adı verilen toprak sahaya diktiği ikiz bina ya da Fenerbahçe'nin İstanbul Kurbağalıdere'deki rant tesisleri Fenerland projesi, GS'nin Tekel'in Mecidiyeköy Likör Fabrikası'nın özelleştirilecek arazisine olan aşkı gibi hususlara karşı çıkması gerekmez mi ? Bir dostumun ilginç bir yaklaşımı var: "Önce futbol, sonra politika, sonra çevre." Ne yaparsınız ki dostumun postu benim için değerli. Tek yapılacak iş O'na bizim ve pandaların postlarımızın da değerli olduğunu, ekolojik kıyametten korunması gerektiğini bıkıp usanmadan anlatmaya çalışmak.

Doğal tahribat konusunda son zamanlarda Gulbenkian Komisyonu raporunda da belirtilen kalkınma kavramı bağlamında "sürdürülebilir kalkınma" paradigması üretildi. Her ne kadar bu kavram egemenlerce "doğal kaynakların tüketimini zaman ve kuşaklar açısından gözeten kalkınma" olarak tanımlanıyorsa da, bu işin aslı hem insanın hem de insan dışı doğal varlıkların yaşam kalitesi için büyük bir tehlike olan aşırı tüketime ve yoz eğlence endüstrisine endeksli talancı pazar yapısının egemenliğini sürdürme çabasından başka bir şey değildir. Bu konuda bilim insanları arasında birbirine zıt görüşler mevcuttur. Bu konudaki görüşlerimizi daha önce kimi yerlerde yayımladığımız için burada yinelemenin gereksiz olduğunu düşünüyoruz. (ilgilenenler için bkz. İktisat Fakültesi Mezunları Cemiyeti'nin *İktisat* dergisinin Ağustos 1994 sayısı, Nisan-Mayıs 1997 sayısı, *İnsancıl* dergisinin Şubat 1998 sayısı, vd.)

Bu bilimsel tartışmaların boyutunun bilim insanları arasında adliye koridorlarına dek uzandığını belirtmek belki ilginç olabilir. Bu bildirinin yazarının bir dergide Ankara Üniversitesi öğretim üyelerinden Ruşen Keleş ve Can Hamamcı'nın yazdığı *Çevrebilim* kitaplarına dair yayımladığı paradigmatik eleştirisi hakkında yazarlar tarafından "kişisel ve mes-

leki şeref ve onurlarına saldırı" gerekçesiyle dava açılmıştır. Dava halen sürmekte olduğu için bu konuda yorum yapmaktan kaçınıyoruz.

Yaşam kalitesi ile ekosistem kalitesi arasında ilişki kurulurken konuya insanmerkezci yaklaşılmakta ve "çevre standartları" adı verilerek daha çok insanmerkezci bir perspektifle insan yaşamına yönelik kaygılar ele alınmaktadır. Sözgelimi, 1998 basımlı bir *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*'nde (Ruşen Keleş, Ankara, İmge Yayınevi) "çevresel ölçünler (*environmental standards*)" kavramı var, ancak "kalite" kavramına rastlayamadık.

Aslına bakılırsa kentsel yaşam kalitesi de sorgulanmaya değer bir kavramdır. Çünkü kentlerin oluşumuna bakıldığında (sanayi kenti, turizm kenti, vb.) pazar ekonomisinin kaygılarının (hammaddeye yakınlık, pazara yakınlık, vb.) yattığı açıkça görülür. Bu nüfus yoğunlaşmalarında sözgelimi, "ulaşım kalitesi"ni irdelemek ve "Kimi lobilerin üçüncü köprüsü mü yoksa N. Menzir lobisinin tüp geçidi mi ?" gibi "kırk katır mı yoksa kırk satır mı ?" tartışmaları kaçınılmaz olur. Bu yanılgıların ötesine geçme sosyolojisine ilişkin ipuçları (ulaşım sorunsalının araçlarını tartışmak yerine kaynağını tartışmak gibi) ülkemiz semalarında gözükmüyor ya da ilgili seslere de ütopik olması nedeniyle kulak verilmiyor!

Sonsöz

OECD'nin Bilim ve Teknoloji Politikaları Komitesi'nin düzenlediği ve Nisan 1998'de yapılan dört oturumlu sosyal bilimler çalışmasında sosyal bilimlerdeki genel eğilimler tartışılmış ve şu üç saptama yapılmış (Yakup Kepenek, *Cumhuriyet*, 27.4.1997): "sosyal bilimler için sağlıklı bir alt yapının gerekliliği, sosyal bilimlerin bilimlerarasılığının artması, kurumsallaşmanın gerekliliği".

Kanımızca bunlar bilinmeyen şeyler değil; sözgelimi egemenlerce kullanıl(dırıl)mayan ekonomi-politik tam da bu mantıkla ortaya konmuş bir kavram; bilin(diril)meyen şey sosyal bilimlerdeki paradigmaların gelişme sorunsalına ilişkin tutumlarında insanlığın önüne bir teknoütopya koymasının kaçınılmaz olup olmadığı ya da bir ekotopya koymasının olabilirliği meselesi. Callenbach'ın *Ekotopya*'sı hoşunuza gitmiyorsa başka bir tane tasarımlanabilir, kuşkusuz sosyal bilimleri açarak ve mühendislik bilimlerini açılmaya yönelterek... Ancak bu noktada ciddi bir tehlike var: Doğan Özlem'in *Toplum ve Bilim*'in Bahar 1998 sayısındaki "Doğa Bilimleri-'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bu-

günü Üzerine" başlıklı yazısında dikkat çektiği "bilgi toplumu sözüyle ulaşılmak istenen bir hedef olarak tek merkezli bir bilim endüstrisi" tuzağı (vurgulama bana ait- İ.M.B.). *Hürses* gazetesinin 18.10.1996 tarihli nüshasında yayımlanan "Fazla bilgi hasta ediyor" başlıklı bir habere göre, İngiltere'de yapılan bir araştırmaya bakılırsa, araştırmaya katılan yöneticilerden üçte ikisinde işleri dolayısıyla ilgilenmek zorunda kaldıkları yoğun bilgi akışından kaynaklanan psikolojik rahatsızlıklar belirlenmiş. Ancak bu yöneticilerin sanıyoruz ki çoğu sosyolojik olarak birer at gibi eğitilmiştir ve "*Homo equus caballus*: at-insan" olduklarının farkında değillerdir!

Elizabeth Anderson, "Ekonomide ve Etikte Değer" adlı kitabında şöyle söylüyor: "Fayda-maliyet analizi, doğal varlıkların değerini bireylerin onlar için ödemeye razı oldukları tutarlar itibarıyla parasal olarak ölçer."

Sözü üyesi olduğumuz ve salt parasal paradigmalara karşı duyarlılık gösterdiğimiz İstanbul Serbest Muhasebeci Mali Müşavirler Odası Çevre Komisyonu'nun nükleer santraller konusunda yayımladığı muhalif basın bildirisinin *Cumhuriyet* gazetesi'nin 31.10.1997 tarihli nüshasında manşete alınan ifadesi ile bitirelim: "Yaşam parayla ölçülmez".

—



Sosyal Bilimlerin Kıyısında Edebiyat

Duygu Köksal

Sosyal bilimler edebiyata nasıl bakar ve neden bakar? Sosyal bilimlerin 1970'lerden itibaren edebi metinlere daha çok ilgi duyduğu söylenebilir. Bu hem Batı üniversitelerinde kültürel çalışmalar adlı bir alanın ortaya çıkması, hem de modernleşme ile edebiyat –özellikle roman– ve okumanın ilişkisi üzerine yapılan çalışmaların artması ile açıklanabilir. Kültürel çalışmalar denilen yaklaşım kültürün bütün açılımlarını okunacak bir metin olarak görür ve edebiyatı da en önemli kaynaklarından biri sayar. Bu gelişmelere rağmen edebiyatı daha çok edebiyat/filoloji bölümlerinin konusu olan özerk bir alan ya da tarih ve siyaset bilimine yardımcı malzeme sağlayan bir ikincil alan olarak görmekten çok uzaklaşmış olduğumuz söylenemez. Demek ki edebiyat ya sosyal bilimlerin tamamiyle dışındadır ya da örneğin tarih yazılırken belirli bir dönem hakkında bilgi edinmek için başvurulan bir "ek" malzemedir, yani sosyal bilimlerin sadece kıyılarında gezinebilir. Burada edebiyatın sosyal bilimlerin gerçekten de kıyılarında –ama farklı bir anlamda– olduğu ve öyle kalması gerektiği tartışılacaktır.

Edebiyatı sosyal bilimlerin dışında bırakan görüş gerçeklik ve kurmaca ikilemini karşı karşıya koyar ve edebiyatı kurmacanın alanına bırakır. Bilinebilecek, gözlemlenebilecek bir gerçeklik vardır ve bu bilimin alanıdır. Oysa edebiyat ancak gerçekliği yeniden kurmakla, temsil etmekle yetinir, gerçeği aramaz. Buna karşın 1960'ların sonlarından itibaren edebiyat –daha da sıklıkla kurmaca– sosyal bilim jargonuna girmiştir. Sosyal bilim metodolojisinin artık kurmaca kavramını bu kadar önemsemesinin nedeni yorumsamacı geleneğin kazandığı güçtür. Bu gelenekte hâkim olan dünyanın okunacak bir metin olduğu düşüncesi, kurulmayan hiçbir gerçeklik olmadığı düşüncesinden kaynaklanır. Kurgular ise yalnızca yorumlanabilirler, bilmek ve anlamak yorumlamakla eşanlamlıdır.

Edebiyatı sosyal bilimler açısından konumlandıran yaklaşımların iki aşırı ucu böyle özetlenebilir. Çoğu metodolojik yaklaşım bu iki uç

görüşten birine en saf halinde bağlı kalmamakta ama yine de genel hatlarıyla biri ya da diğerinden yola çıkmaktadır.

Sosyal bilimler metodolojisi pozitivist geleneğin yorumsamacı gelenek tarafından hem sorgulandığı hem de hüküm sürdüğü günümüzde daha kapsayıcı olmak zorundadır. Artık gerçekliğin bilinebilir olduğunu iddia etmek güçleşmiştir, fakat bilinebilecek bir gerçeklik olmadığı iddiasını da yaşamın gerçekliği karşısında savunmak kolay olmamaktadır. Bu anlamda Tzvetan Todorov'un tarih ve kurmaca ikilemine yaklaşımı özellikle zenginleştiricidir.

Todorov, Stendhal'in, tarihsel bilgi ve kurmaca ayrımının üzerine çıkabilen daha yüksek, daha üst bir bilme türü, bir doğru olabilir mi diye sorduğundan söz eder.[1] Stendhal'e göre roman hem tarih kitaplarına hem de felsefe kitaplarına göre daha üstün bir konumdadır. Çünkü bir yandan yazarın verilerin dışına çıkmasına izin verir diğer yandan da detaya ve spesifik olana bağlı kalır. Bu açıdan romanı Stendhal tarihten daha felsefi, felsefeden daha somut bir ara alan olarak tanımlar. Stendhal 1834'te günlüğüne şöyle yazar: "Mme. de Tracy bana artık romandan başka yerde doğruyu bulmak mümkün değil dedi."[2] Burada Balzac'ın romanlarında ya da Baudelaire'in şiirinde rastlayabileceğimiz türden bir doğrudan söz edilmektedir artık.

Todorov bu yaklaşım karşısında iki farklı doğruyu aynı anda algılayabilmemiz gerektiğini yazar. Ona göre evet ya da hayır diye cevap verebileceğimiz bir soruyu soran bir doğru arayışı vardır ki o bu doğruya "kifayet edici doğruluk" (*truth-adequation* ya da *la vérité d'adéquation*) der. Bu sorunun cevabı ya hep ya hiç terimleriyle verilebilir. Diğer bir doğru, "deşici doğruluk" (*truth-disclosure* ya da *la vérité de dévoilement*) ise ancak "daha doğru" ya da "daha az doğru" yanıtlarıyla karşılanabilecek sorular sorar. Bu açıdan kıtaya adını veren Amerigo Vespucci'nin Amerika seferini anlatan ve büyük ihtimalle kurmacadan ibaret olan mektubunu, Columbus'un gerçek olduğu çok daha tartışılmaz olan anılarıyla kıyaslar Todorov. Amerigo'nun mektubu çok daha fazla ilgi toplamış, okuyucunun hayal dünyasına seslenen edebi bir metindir. Mektup Amerika'yı anlatmaktan çok dönemin Avrupa'sını, bu Avrupa'nın kendini ve "öteki"ni nasıl gördüğünü anlatır aslında. Bu nedenle *truth-adequation* açısından çok yetersiz olsa da, *truth-disclosure* açısından daha önemlidir Columbus'un yazdıklarından. Todorov'a göre kıtaya bir gezginin, bir tüccarın ya da bir misyonerin adının değil de bir yazarın adının verilmesine bu nedenle şaşırmamak gerekir.

Gerçekten de evet ya da hayır diye cevap verebileceğimiz sorular vardır. "Nazi soykırımı olmuş mudur?" böyle bir sorudur; soykırımın

nedeni şuydu ya da buydu açıklamaları evet/hayır ile cevaplanamaz. Bir kişi Fransız vatandaşıdır ya da değildir ama 1998 yılında bir Fransız'ın kimliğinden bahsederken ya hep ya hiç türünden yanıtlar veremeyiz. Evet ya da hayır yanıtını ya da gerçeklik diyebileceğimiz bir düzeyi atlamamak bizim en genel hatlarıyla da olsa siyasal olarak doğru/yanlış ya da etik olarak iyi/kötü kriterlerini korumamızı ve sürdürebilmemizi sağlar. Her türlü bilginin yoruma tabi olduğu bir dünyada bu kriterleri koruyabilmek hayli güç olacaktır.

Todorov'un önerdiği bu iki ayrı bilme türünden yola çıktığımızda edebiyatın ya içerik olarak bir döneme ait doğruları yansıtan bir belge ya da metodolojik olarak yorumdan ibaret bir dünyanın bir mikrokozmosu olarak her iki doğruyu da taşıyabileceğini görürüz. Ama sosyal bilimler ve edebiyatı yeniden ve bu ikilemin ötesinde, daha farklı bir şekilde bir arada düşünmek olası mıdır?

İşleri biraz daha karmaşıklaştırmak istersek daha yakından bakıp gerçeklik/kurmaca ayrımının yanında bir ikinci ayrımın daha olduğunu fark edebiliriz: toplumsal olan ve metaforik olan ayrımı. Toplumsallık kategorisi toplumsal değişimle ya da tarihsel olanla, örneğin modernleşmeyle ilgilenir. Oysa metaforik alan neyin, nasıl temsil edildiği sorusunu sorar. Toplumsallık kategorisi hali hazırda geleneksel anlamda sosyal bilimlerin temel ve hâkim kategorilerinden biridir. Bireyi merkeze alan psikoloji bile toplumsal olanla (grupla, süper egoyla, sosyal psikolojiyle) yakından bağlantılı çalışmak zorundadır. Metaforik yaklaşım ise bir semboller ve işaretler dünyası varsayar; dünya, toplum ve birey ancak bu sembollerin yorumlanmasıyla anlaşılabilir. Belki de yabancı ve egzotik toplulukları incelemekle işe başladığı için antropoloji sosyal bilimlerde sembollerle uğraşan ilk alanlardan biri olmuştur. Freudyen psikoanalitik görüş de psikoloji içerisinde özellikle işaretler ve semboller dünyasıyla ilgilenen bir yaklaşımdır.

Kurmaca ya da edebiyat ise hem gerçeklik/kurmaca ikilemi hem de toplumsal/metaforik ikileminin ötesinde düşünülebilirse, üçüncü bir uzam açıyor ve gücü de buradan kaynaklanıyor. Kuruyor, kurguluyor ama bir toplum içinde yaşayan okuyucuya her zaman bir kurguyu değerlendirme, bir toplumsal süzgeçten geçirme olanağı veriyor. Okuyucu kurmacalararası kıyaslamalar yapıyor, metni belli bir toplumsal/tarihsel bağlam içinden okuyor. Bir okuyucu olan sosyal bilimci de bu toplumsal bağlamın içerisinden bakıyor.

Soru şu: Metin neden yazıldığı anda böyle kurgulanmış? İlginç olan soru metnin gerçeğe ne kadar tekabül ettiği sorusu değil. Metnin içinde gerçeklik dediğimiz şey ne ölçüde yeniden kurgulanabilmiş ya da ger-

çeklik-etkisi (*verisimilitude*) nasıl sağlanabilmiş? Metnin eksiklikleri, tutarsızlıkları neler ve neden tam da bu eksiklikler ve tutarsızlıklarla yüklü bir metin elimizdeki? Bir adım daha ilerlersek, bize toplumsal/tarihsel olan hakkında neler söyleyebilir bu eksiklik ve tutarsızlıklar? Neden gerçekler çarpıtılmış eğer çarpıtıldıkları iddia ediliyorsa? Bir sosyal bilimci için edebiyatın veya kurmacanın politik/eleştirel gücü buradan kaynaklanmaktadır. Önemli olan kurmacanın kurmaca olduğunun bilinmesi ve bunun söylenmesinden çok, bu kurmacanın neden şu tarihsel anda yapıldığıdır. Burada sorulan soru evet/hayır ile cevaplanamaz. "Ne?" ya da "nasıl?" soruları da değildir sorulan, daha çok "neden?" sorusudur.

Bu bağlamda üç önemli Türk edebiyatçısını nasıl okuduğumdan bahsetmek istiyorum. Bunlar Kemal Tahir, Cemil Meriç ve Attila İlhan. Kemal Tahir en çok bir tarihsel romancı olarak tanınır. *Devlet Ana, Kurt Kanunu* ya da *Bozkırdaki Çekirdek*'teki anlatıları belli tarih tezlerini savunmak ya da çürütmek olarak okunmuştur sıklıkla. Buradaki soru Tahir'in tarihsel gerçeği yazıp yazmadığıdır. Akademisyenler ya onun tarih tezlerini benimsemişler ya da tarihsel gerçekliği çarpıttığını öine sürmüşlerdir. Fakat asıl ilginç olan Tahir'in eğer böyleyse neden çarpıttığıdır, daha doğrusu neden anlatısını böyle kurmayı seçmiş, neden temsil ettikleri böyle temsil edilmiştir sorularıdır. Bu sorular açıklamamıza hem yazarın yaşadığı dönemi katar, hem de bugünden verdiğimiz tepkileri, sorduğumuz soruları göz önüne alırsak okuyucunun yaşadığı toplumsal/tarihsel ortamı. İki Osmanlı kuruluş dönemi romanını karşılaştıralım örneğin: Kemal Tahir'in *Devlet Ana*'sı ve Tarık Buğra'nın *Osmancık*'ı.

İlkinde Osmanlı Beyliği'nde şarap içilebilmekte, ikincisinde içilmemektedir. İlkinde Osman Bey'in ilk eşi Malhun Hatun, ikinci eşi Şeyh Edebalı'nın kızı Balkız'dır, oysa Buğra'nın eserinde Osman Bey'in ilk ve tek hanımı Edebalı'nın kızı Bal Hatun'dur, vs... Bu metinleri okurken Osmanlı kuruluş dönemi hakkındaki bilgilerin doğru olup olmadığı değildir sosyal bilim açısından ilginç olan. Çünkü bu bilgiler üzerinde tarih biliminin belli kolları zaten çalışmaktadır. Bunun yerine böyle bir karşılaştırma bize Osmanlı'nın nasıl farklı kurgulanabileceğinin ipuçlarını verir. Osmanlı'nın hangi farklı metaforlarla anlatılabileceği, nasıl değişik olarak temsil edilebileceği soruları ise bize tarihsel olanı anlama olanağı verir. Hem yazarın tarihsel konumu hem de okuyucunun tarihsel konumudur söz konusu olan. Diğer bir deyişle *Devlet Ana* ve *Osmancık* romanlarının karşılaştırılması, Osmanlı'yı okumaktan çok Tahir ve Buğra'nın toplumsallıklarını okumak ve bunu kendi toplum-

sallığımızın penceresinden yapmaktır.

Bir son dönem romancısı Orhan Pamuk, "Kemal Tahir'in yazınının gücü kullandığı dildedir, getirdiği tarih tezlerinde değil," diyor.[3] Burada ise sosyal bilimler açısından Tahir'in yazınının gücünün bize gerçekliği yeniden kurmanın ne anlama geldiğini düşündürmesinde olduğu iddia edilmektedir. Roman var olan bir anlatıyı yeniden kurgular, eksikliklerini ve tutarsızlıklarını yakalar ama bunu yaparken kendisi de eksikleri, boşlukları olan bir metin kurmaktadır kaçınılmaz olarak.

Öyleyse, edebi metne yaklaşırken duyulan ilk kaygı hangi metnin daha estetik, kendi içinde tutarlı olduğu, sosyal bilimler açısından yerini hangi metin içinde bulduğu ve bulunduğumuz toplumsal/tarihsel durumu daha iyi anlatıp, açıklayıp açıklamadığı kaygısına bırakmalıdır. Tabii anlatmak ve açıklamaktan kastedilen gerçekliğin bire bir dökümü değil, yukarıda tartışıldığı üzere bu gerçekliğin karmaşıklığına metnin ne kadar tekabül ettiğidir.

Kemal Tahir okuyucusunun önemli bir bölümü onu olumlu ya da olumsuz anlamda "devlet"in yazarı, "devlet"i anlatan yazar olarak görür. Oysa başka okumalarda Tahir'in aynı zamanda devlet-dışının (köyün, hapishanenin, aykırının) yazarı olduğu ortaya çıkar. Tahir devlet-dışı alanların aracılığıyla devleti eleştirir, devletle alay eder. İnsan Tahir'i okurken devletin yüceltilmesini okurmuş gibi olursa da aslında bu devletin eleştirisini de okuduğunu görür. Devlet dışı alana da ince bir hicivle yaklaşılır. Aslında yüceltilen ne biridir, ne öteki. Kolaya kaçan okumalardır Tahir'i şu ya da bu siyasal ideolojinin ışığında okumak. Bir sosyal bilimci olarak okuyucunun üzerinde düşünmesi gereken ise Tahir'in yazınında neden bu tutarsızlığın, eğer buna tutarsızlık denilebilirse, var olduğudur. Edebi eser böylelikle devlet, merkez-çevre, Türk-Osmanlı kimliği gibi içinden baktığımız sosyal bilim paradigmalarını sorgulamamıza yardımcı olur.

Cemil Meriç gibi Batı düşünce ve edebiyatını bu kadar çalışmış biri nasıl ve neden Batı övgüsü ve yergisini aynı anda yapabilmektedir? Neden onun yapıtlarını kısaca bir Doğu övgüsü olarak okumak kolay değildir? Neden Doğu ikircikli biçimlerde temsil edilmektedir ve hatta neden "Doğu'lar"dan bahsetmektedir Meriç? Böyle bir yazın yine sosyal bilimler dünyamıza egemen olan kolaycı oryantalist ya da tersine-oryantalist paradigmalardan uzak durabilmemizi sağlar.

Osmanlı'nın Attila İlhan'da temsil edilişi de aynı bağlamda okunabilir. Neden bir Kemalist Osmanlı'nın bu kadar üzerinde durur yapıtlarında? Dikkatli bir bakış Osmanlı'nın bugünün eleştirisi için var olduğunu görecektir. Tabii denemelerinde ulusal sentezine dahil etmek istediği

bir klasik Selçuk-Osmanlı bileşiminden söz etmektedir İlhan, ama romanlarındaki Osmanlı bu değildir. Onun romanlarına canlılık veren bir Osmanlı haremidir ve oradaki eşcinsel ilişkilerdir örneğin. Burada klişeleşmiş patriyarkal Osmanlı ailesi imajı yıkılır. Ya da neden İlhan'ın romanlarında Müslüman olmayan azınlıklara bu kadar sık rastlanır? Neden bu azınlıklar çoğunlukla cinsel sapkınlıkla özdeşleşir? Buna kolayca milliyetçi bir yazarın millet projesini bozan davetsiz misafirlerdir onlar diye cevap verilebilir. Ama bu azınlıklar olmaksızın İlhan romanını kuramaz, onu zengin, yaratıcı ve okunur kılamaz. Bu azınlıklar ve onlara yüklenen cinsel serbestlik aracılığıyla aslında İlhan hem milli projenin sınırlarından hem de onun normalleştirici cinsellik metaforlarından kurtulmaktadır romanında.

Sözü edilen üç yazar Türk yazınında aykırı duruşları temsil ederler ama yalnızca bu onları sosyal bilimci açısından ilginç kılmaya yetmez. Aykırılıkları en çok anlam taşıyan yazarlardandır bunlar. Saf muhalefet ya da sürekli bir karşı çıkış değildir yaptıkları. Karşı çıkmanın ve taraf tutmanın zorluklarını yansıtırlar. Ve böylelikle içinde yazdıkları tarihsel bağlamı anlamamıza, kendimizin içinde bulunduğumuz bağlam üzerinde düşünmemize en çok yardımcı olan yazarlardandır bu üç yazar.

Anılan üç yazara burada tarihe eğilim duyan bir siyaset bilimcisi gözüyle yaklaşılmıştır. Bir psikolog daha farklı sorular sorabilirdi. Edebi eseri tarihsel bilgi kaynağı ve gerçekliğe bire bir tekabül eden bir belge olarak okumanın sosyal bilime büyük katkısı olacağını söylemek güçtür. Fakat var olan anlatıları, belgeleri farklı anlayabilmemize yardımcı olduğu ölçüde de sosyal bilimler için önemlidir. Verdiği rahatsızlık, getirdiği sorulardır edebi yazını önemli kılan. Bu anlamda da üçüncü bir tür bilgiden söz edilebilir. Toplumsal/tarihsel olanın metaforik olandan ayrılmadığı, aksine bu ikisinin aslında aynı şekilde anlaşıldığı bir bilgi türü. Yeniden kurmanın cazibesi ile toplumsal olanın ağırlığını taşıyabilen bir bilgi türü.

Sosyal bilimleri bilmenin yolu sosyal bilimlerin kıyılarında kalmaktan geçmektedir belki de...

Notlar

1. Tzvetan Todorov, *The Morals of History*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995, 88.

2. *A.g.e.*, 89.

3. Orhan Pamuk, "Kemal Tahir'in Devleti ve Dili", *Berna Moran'a Armağan*, haz. Nazan Aksoy, Bülent Aksoy, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, 173-183.



Sosyal Bilimler ve Sanat

Ali Akay

Bundan evvelki oturumlarda Doğan Özlem'in belirtmiş olduğu gibi bu "açılım" sorunu, zannediyorum, Anglo-Sakson dünyasını ilgilendiren bir durumu ortaya koyuyor. Fransızlar için bilimlerarası geçişlilik baştan kabul edilmiş. Örneklerini aşağıda göreceğimiz gibi, sanatlar-doğa ve sosyal bilimler için "yataygeçişlilikler fiili" olarak söz konusu edilmiş. Gulbenkian Komisyonu'nun raporunda ise doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki ilişkiler ele alınırken sanat tamamen unutulmuş gibi gözükmekte. Burada benim yapmak istediğim katkı bu ilişkilerde sanat dallarının nasıl doğa bilimleri ve sosyal bilimlerle birlikte ele alınmış olduğu üzerine odaklanıyor.

Aslında, Anglo-Sakson üniversitelerinde de sosyal bilimlerden alınan diplomaların üzerine "Bachelor of Arts" (B. A.) yazılmaktadır. Ve sanat dalları eskiden beri, Gulbenkian Komisyonu'nun ele aldığı zaman birimleri içinde bile bilim dünyası ile iç içe olarak düşünülmüş ve eğitim vermiştir. Bir resim meraklısı ve Leonardo da Vinci'nin hayranlarından olan Louis Pasteur, fizik ve kimyanın kendisine tanıdığı olanakları kullanmayı hiçbir zaman bırakmamıştı. 3. Napolyon 1860 yılında Akademi'de dersler vermek üzere Louis Pasteur'ü Akademi'ye profesör olarak atamıştı. Bu şekilde Pasteur, Bilim ve Sanat kürsüsünün profesörü oluyordu.

Daha önceki bir tarihte 1830'da, Arago Bilimler Akademisi'ne, Niepce ve Daguerre tarafından bulunan fotoğrafın bilimlere ve sanatlara olan ilgisini açıklamak üzere "Baylar, bu fotoğraf Sanatlar'ın işine yarar mı yaramaz mı?" sorusunu sormadan edemiyordu. Bu bakımdan, günümüzde Plastik Sanatlar'da gitgide ön planda bir yer almaya başlayan fotoğrafın sanatlara ne şekilde faydalı olduğunu 150 yıl kadar önce bir zaman birimi içinde hatırlatmakta değil miydi?

Napolyon'un Mısır seferi sırasında, siyasi olarak sömürgecilik başlarken, aynı zamanda da kimya ile sanatlar arasındaki bağ kurulmaktaydı. Arkeologlar ve tarihçiler belki de ilk kez doğa bilimcileriyle, fizikçiler ve kimyagerlerle işbirliği yapmaya başladılar. 1805 yılında Chaptal

"Kimya Sanatlara Faydalı Olabilir mi?" adlı bir metin yazar. Niepce fotoğrafın bulunması sayesinde sanat eserlerinin birer röprodüksiyon yolunun bulunabileceğini belirtir. 1829'da bir arkeolojik çalışmayı konu eden bir kataloğun yayımlanması sırasında kataloğa kimyager Kunth, Geoffroy Saint-Hilaire, de Brogniart yazılar yazarlar. Napolyon'un Mısır seferi sırasında Geoffroy Saint-Hilaire seferde mevcudiyetinin yanında doğa bilimlerdeki bilgilerini müze nesneleri üzerinde kullanmaya çalışır.

1850'de Chevreuil pentürde kullanılan renkler ve malzemeler üzerine çalışmalar yapar. Brogniart ise, malzemeler ve biçimlerin işlevlerine göre ilk seramik tasnifini gerçekleştirir.

1820 ile 1860 yılları arasında Güzel Sanatlar Akademisi Konseyi içinde kriz baş gösterir. Akademinin içinde bir grup güzel sanatlarda geleneksel yolların ve eğitimin geliştirilmesini arzularlarken, diğer bir yenilikçi kanat ise gelecekteki ressamların teknik konulara sahip olması gerektiğini belirtmekte ve bu yollardan estetik sorunları çözmelerinin gerekeceğini savunmaktaydılar. Bugün de aynı sorunlar Akademi ve Tatbiki Güzel Sanatlar arasındaki ayrımı, biraz da olsa belirlemektedir. Güzel Sanatlar'ın geleneksel yöntemlerinin kullanılması ile Bauhaus ekolünün de etkisiyle teknik sorunların da estetik sorunlarla birlikte ele alınmasının doğru olacağını arzulayanlar arasındaki ayrım da yukarıda ele alınan Fransa örneğine benzemekte.

1952 yılında ise, Leonardo da Vinci'nin 500. Yıldönümü üzerine Louvre Müzesi'nde yayımlanan bir katalogda ilk defa tarihi çalışmaların yanı sıra laboratuvar çalışmaları da yayımlanır. Bütün 19. yüzyıl boyunca bilim adamları (yani sosyal bilimciler, sanat dalları ve doğa bilimcileri birlikte) sanat eserlerinin korunması için çalışmalar yaparlar.

Fransa örneklerinin yanı sıra, Almanya'da da 1895'te, Roentgen Münih'de adını taşıyan ışınları keşfettiği sırada, Berlin'de ilk laboratuvar kurulur: X ışınları. Bu ışınların cisimlerin içini göstermesi pentür alanında yapılan çalışmalara ön ayak olmuştur. Bu ışınlar sayesinde sanatçıların eserlerinin ilk durumları gözükmekte ve eserin "tarihi" belirlenebilmektedir. Bu çalışmalar sayesinde Fransa laboratuvarlarında meşhur ressamların meşhur eserlerinin ilk durumlarını ve daha sonra aynı tuval üzerindeki değişiklikleri müşahede etmek imkânı bulunmuştur. Bu da doğa bilimlerinin ve sanatların birlikte el ele çalışmalarının sayesinde gerçekleştirilmiştir. 20. yüzyılda müzecilik çalışmalarında belge kaydetmek amacıyla fotoğraf, radyografik filmler (röntgen filmleri), spektografik tabakalar kullanılmaktadır. Bu çalışmalar sayesinde pentürlerin algılanışında bir rahatlık sağlanmıştır. Bu çalışmalar saye-

sinde eserlere bakış açılarında farklı yorumlar yapmak imkânları çoğaltılmıştır. Herkes kendi bilgisine, kendi kültürüne göre tabloları yorumlayabilmektedir. Fontenelle'in yazmış olduğu gibi "araştırmanın temelinde bilineni bilinmeyenle açıklamak yatmaktadır. Bazen bize sahte gibi gelen belgeler onları okumayı ve yorumlamayı bilemediğimizden dolayıdır. Bir hipotezin (varsayımın) mantıksal olup olmadığını görmekten önce müşahedelerin olguları doğrulayıp doğrulamadığına bakmak gerekir".[1]

Yukarıda fotoğraflar ve X ışınları sayesinde ressamların eserlerinin gizemlerinin ortaya çıkartılabildiğinden söz ettik. Örneğin, Le Titien'in (Tiziano) *Eldivenli Adam* tablosu fotoğraf sayesinde büyütüldüğünde hafifçesine gerçeği değiştiren öğeleri görmek mümkün hale gelir. Bu şekilde seyircinin gözünden kaçabilecek bazı ayrıntıları fark edebiliriz. Louvre Müzesi'nde bulunan 15. yüzyıl Flandres sanatçısı Van Eyck'in *Autunlu Bakire* tablosunun ayrıntılarını incelediğimizde, her ayrıntının ayrı bir simgeyi içerdiğini fark edebiliriz. Aziz Bakire Meryem'in bulunduğu Loge'daki bahçenin çiçekleri daha ayrıntılı bir şekilde incelenebildiğinde çiçeklerin bakirenin saflığını simgelediğini görmek ve ona göre yorumlamak mümkün olacaktır. 15. yüzyıl Flandres ressamlarına has olan bir şey resim sanatıyla doğanın güzelliği arasındaki ilişkiyi belirlemektedir. Bu Van Eyck'in aynı zamanda ilahi bilimlere yaptığı bir göndermedir de: Yaratıcınınki (Tanrı). Fotoğrafın ve fotoğrafla büyütmenin sayesinde fark edilebilen bu ayrıntılar doğa bilimleri ve sanatın yanında Hermeneutik'in de konusu olabilmektedir. Sosyal bilimler, doğa bilimleri ve Ortaçağ'daki adıyla liberal sanatlar (hem teknik hem de zihinsel, entelektüel faaliyetin bir arada yürütülmesi), yani sanatların birlikte ele alınması ve incelenmesi sürecini açığa çıkarmaktadır. Van Eyck'in araştırmaları sayesinde resim dünyasında sulu boya veya yumurta ile yapılan boya yerine yağlı boya tekniği ortaya çıkarılmıştır. Bu, yine doğa bilimlerinin araştırmalarıyla resim sanatının araştırmalarını yan yana getirmektedir.

Bu örnekler Gulbenkian Komisyonu'nun ele aldığı dönemlere nazaran daha evvelki dönemleri göstermektedir; ancak bu ilişkiler yüzyıllar boyunca süregelmiştir. Çağımızın spesiyalizasyon döneminde ise yavaş yavaş unutulmuştur. Ancak, unutulması süregelmesini engellememektedir; çünkü 20. yüzyıl içinde örnekleri çoğaltabiliriz.

Ayrıca, eserlerin korunması söz konusu olduğunda, nem oranı, havanın kuruluğu, büyük kentlerdeki hava kirliliği ve atmosferdeki gazların tuvallere zarar vermesi (sülfürik asitin yoğunluğu), ısıtma sistemlerindeki meseleler, Empresyonistlerin birçoğunun kullandığı tuvallerin

kötü kalitesi tuval yüzeylerinde, insan yüzündeki çizgiler gibi çatlaklar ortaya çıkarmaktadır. Müzeciliği ilgilendiren bu sorunların sanat tarihi ile olan yakın ilişkileri bilim ve sanat arasındaki yakınlıklara örnek teşkil etmektedir. Çünkü X ışınları veya röntgen ışınları sayesinde tuvalin veya eser tahta üzerine yapılmışsa tahtanın içine nüfuz edilerek çatlakların tamiri gerçekleştirilebiliyor. Eserlerin çatlaklarının iyileştirilmesi sırasında gözün çıplak bir şekilde algılayamadığı yenilikler ancak fotoğrafik çalışmalarla görülebilmektedir (koyu lekeler ancak fotoğraf sayesinde görülebilmekte, yeniden boyamalar vernik sayesinde gözle görülür olmaktan çıkmaktadır). Günümüzdeki restoratörler eski dönemlerin restoratörlerine nazaran farklı bir şekilde tabloları tamir etmekteler. Eskiden restoratörler tabloları "günün beğenilerine" göre düzeltirlerken, artık bu, restoratörlerin keyfiliğine kalmamaktadır. Günümüzde restoratörler "gerçeğe yakınlığa" dikkat etmekteler. Bu da, bilginin sayesinde gerçekleştirilmektedir. Anakronizmaların önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Bu örnekler hep bize *doğa bilimleri* (X ışınlarıyla ve vernikle kimyasal bileşimleri saptamak), *sosyal bilimler* (dönemlerin beğenilerini bilecek tarih ve sosyoloji bilgisine sahip olmak), *sanat tarihi* (sanatçının beğeni düzeyini bilmek ve anakronizmalara düşmemeye çalışmak) *ve estetik* arasındaki ilişkileri göstermektedir. Hatta kimi zaman restoratörlere dikte ettirilen zorlamalar bir kişinin kendi beğenisini gösterdiği gibi dönemin iktidarlarının da zorlamalarını sergilemektedir. Bu durumlarda eser "üzücü oynamalara" maruz kalabilmektedir. Günümüzdeki restoratörler bu gibi tarihi dönemlere ait oynamaları da X ışınları sayesinde görebilmekte ve düzeltmeleri de ona göre yapabilmektedirler: Pentürün üzerindeki bu kimyasal ve fiziki yöntemler zaman içindeki değişiklikleri anlamamızı sağlamaktadır.

Örnek olarak; Besançon'da, 14. yüzyılda yapılan bir "Passion" tablosu 17. yüzyılda bir değişim geçirmiştir. İlk olarak Hint tanrısı Çiva gibi yapılan İsa'nın resmi 17. yüzyılda değişikliğe uğratılmıştır. Aynı zamanda "çarmıha germe" sahnesinin sağ alt kısmında anakronik bir kompozisyon vardır: İlk yapıldığında bir elma sepeti ve bir örtü arkasında askerler varken, ki bunlar İsa'nın örtüsü için zar atan askerleri temsil etmektedir, 17. yüzyılın dindarları için bu çok bilinen temanın yerine restoratörler bir "natürmort" koymayı tercih etmişlerdir. Aynı şekilde yerde yatan koruyucuların yerine sahte bir mermer resmi yapılmıştır. X ışınları sayesinde mermerin arkasında hâlâ yattıkları gözlemlenmektedir bugün. Bu ışınlar 1360 yılında yapılan tablonun değişikliklerini sergilemektedir.

Bazen ise ahlaki nedenlerle tablolar değişikliğe uğratılmıştır. Res-

toratörler dönemlerinin ahlak anlayışına göre bazen çıplak kadınları giydirmektedirler. X ışınları bunların tarihlerini göstermekte ve dönemlerin ahlak anlayışları hakkında bilgiler de vermektedir.

Günümüzdeki Durum

Sosyal bilimler ve doğa bilimleri arasındaki ayrımlar Gulbenkian Komisyonu tarafından sorunsallaştırılırken 1980'li ve 1990'lı yıllarda başka bir bileşim ortaya çıkmaktadır: sanat ve sosyoloji veya felsefe arasındaki ilişkilerin belirlenmesi. Bu durumun en önemli örneklerinden biri Yapısalcılık ile başlayan bir hareketin yapısalcılık sonrasında ivme kazanmasıdır: bir yandan Braudel'in "Kapitalizm ve Maddi Uygarlık" adlı üç ciltlik çalışmasında dönemin tablolarından yola çıkarak "medenileşme sürecini" incelemesi; diğer yandan Claude Lévi-Strauss'un "yabanların el sanatları ve maskalarıyla toplumsal ve mitolojik konumlarının kıyaslaması".

Claude Lévi-Strauss *Yapısal Antropoloji* (Plon, 1958 ve 1974) kitabında "Sanat" adlı bölümde[2] Çin, Sibirya, Kuzeybatı ve Güneybatı Amerika ve Yeni Zelanda yerlilerinin sanatları arasında "psikolojik" ve "yapısal" benzerlikler bulurken, sanatların toplumsal organizasyona tekabül ettiğini belirtmektedir (s. 298): "Motifler ve temalar statüsel farkları, asillik ayrıcalıklarını ve prestij derecelerini ifade etmeye çalışmaktadır." Söz konusu toplumlar hiyerarşikleşmiştirler ve dekoratif sanatları hiyerarşinin derecelerini tercüme etmekte ve olumlamaktadır (s. 298). Benzerlik Kanada ve Amerika'daki büyük heykeller ile Caduveo yerlileri arasında kurulmaktadır.

Caduveolar'ın dövmeye olan tutkularından yola çıkan Lévi-Strauss, sanatçının yüze çizdiğini kâğıt üzerine çizmesi ile temsiliyetin ikili olması arasındaki benzerliğe değinerek; ikiliğin sadece sanatsal bir değer değil aynı zamanda "aptal" bir biyolojik birey ile o bireyin toplumsal alandaki kişiliğini belirleyen sosyal-sembolik bir resim olduğunun altını çizmiştir (s. 302). Bu "ikili şahsiyet" (*dédoublement de la personnalité*) psikolojik olmaktan çok bireyin ikili kimliğini belirleyen sosyolojik kuramdır (s. 302).

Maoriler'in dövmelerinde de benzer bir yaklaşım söz konusudur. Claude Lévi-Strauss makalesini "estetik, sosyal organizasyon ve ruhsal yaşam 'yapısal' olarak birbirlerine bağlıdır" diye bitirmektedir (s. 302). Aynı şekilde Maori sanatlarında plastik öğe insanın yüzü veya bedeniyle biçimlenirken, grafik öğe yüzün veya bedenin dekoru tarafından be-

lirlenmektedir. Aktör ve onun rolü maskeler tarafından ortaya konulmaktadır (s. 313).

Mask kültürü toplumlarda "mascarade", dövme ile ifade edilir. Masklar aracı formlar dizisini sunar: Bunlar sembolden anlama, büyüselden normale, doğaüstünden sosyale geçiş alanlarını belirler. Masklar hem maske (saklama) hem de açığa çıkarma (*démasquer*) işlevini gerçekleştirmektedir.

Güneybatı Amerika'daki Pueblo toplumlarında ve Yeni Gine'de ise masklar ikili şahsiyeti vermekten çok ataları temsil etmektedir. Maskeyi takan kişi aile büyüklerini canlandırmaktadır. Bazı durumlarda ise kişi, şölenler ve törenler sırasında masklar takar ve Tanrılar Panteonu'nu belirler.

Yukarıdaki örneklerde sanat, sosyoloji ve felsefe ile doğa bilimleri arasındaki ilişkileri gösterdik. 1980'li ve 1990'lı yıllardan yakın örnekler vererek sanat ve sosyoloji ve felsefe arasındaki yakınlıkları göstermeye çalışacağım. Yine somut örneklerden yola çıkmak istiyorum.

Öncelikle, filozofların öteden beri estetik ve sanata olan ilgilerinin dışında sergi yapımcılığına soyunmaları yeni bir görüngü olarak karşımıza çıkmakta: Jacques Derrida'nın "Körün Bellekleri" (Otoportreler ve Diğer Yıkımlar) adlı sergisinin Louvre Müzesi'nin Grafik Sanatlar Bölümü'nde küratörlerin de yardımlarıyla Napolyon Holü'nde sergilenmesi bu ilişkinin örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmakta. 26 Ekim 1990-21 Ocak 1991 tarihleri arasında bu sergi Derrida tarafından organize edildi. Bu, "*Parti Pris*" (*Taking Side*), "taraf olma" adlı yeni bir dizinin ilk sergilerinden biriydi.

Amerika'dan başka bir örnek vereceğim. Bu sefer küratörler Julia Kristeva'nın "İğrençliğin Kudretleri" adlı kitabından yola çıkılarak, "Amerikan Sanatında İtki (*Repulsion*) ve Arzu", *Abject Art* (İğrençliğin Sanatı) adlı bir sergiyi gerçekleştirdiler. Bu sergide de sosyolojik, siyasi ve psikanalitik bir yaklaşımla Amerikan 20. yüzyıl sanat tarihinden örneklerle "iğrenç sanatın" anlamı sorgulanırken, 1980'li yıllardan beri "muhafazakârlaşan Amerikan toplumu" sarsılarak sıkıştırılmaya çalışılıyordu. 1917'de Marcel Duchamp'ın New York Armory Show'da sergilenen ve iğrençlik timsali olarak sergilenirken sansürlenen yapıtı *Pisuar* ile başlayan serginin içinde Archile Gorky'nin *Sanatçı ve Annesi* tablosunun Ermenistan'ı konu ettiği resminden geçilerek, Jackson Pollock' un 1950'li yıllarda yaptığı bazı tuvalleri (*Number 27*) (ki, burada Roslind Krauss Pollock ile Georges Bataille arasında bir ilişki kurmak-

tadır) gösterilmekteydi.

1950'li yıllarda Robert Rauschenberg, Jasper Johns ve Twombly (Küratörler Roland Barthes'ın bu sanatçı üzerine yazdıklarını temel alıyorlardı) gibi sanatçıların eserlerinde "zenci duyarlılığı ile eşcinsellik temaları karışmakta" ve bu eserlerin gay-lesbien etkinlikleriyle sosyolojik yakınlıkları kurulmaktaydı. Ayrıca bu çalışmalar "dışkı ve kan ile yapılan" *Body Art* malzemelerinin çıkış noktası olarak ele alınmaktaydı.

1950'lerin sonunda ve 1960'lı yılların başında bazı sanatçılar toplumsal "arılık"a (*purity*) karşı tavır almaktaydılar. Bu sanatçılar *Beat Generation* şairlerini ve müzisyenlerini de etkilemekte, aynı zamanda da Marcuse gibi Frankfurt Ekolü'nün sosyolog-düşünürlerini de 1968 hareketlerine hazırlamaktaydı: Claes Oldenburg, Bruce Conner, Lucas Samaras, vb. "soyut resmin arılığını" eleştirmeye başlamışlardı. Thomas Hess "bir grup sanatçının farklı bir arı olmayan sanat" geliştirmekte olduklarından söz ediyordu. Bunlar Rauschenberg, Oldenburg, Chamberlain, Allan Kapprow ve Jim Dine gibi sanatçılardı.

Kapprow yazdığı bir makalesinde, "Pislik ikinci eldir (mastürbasyon) ve bunun metafizik olma ihtimali yoktur," diyordu. Aynı şekilde Kapprow için "Jean Dubuffet'nin Brüt Sanatı pisliğin (arı olmamanın [*impurity*]) sanatı olarak, Mondrian'ın Neo-plastikçiliğine ve hermetik arılığına karşı olarak" açıklanıyordu. Andy Warhol'ün *Oxidations Paintings of 1970* çalışmaları boya ve çiş karışımının iğrençliğini sergilemektedir.

1970'li yılların başında Deleuze ve Guattari'nin "Kapitalizm ve Şizofreni 1: Anti-Oidipus" yapıtı Artaud'nun "organsız beden" kavramından yola çıkıyordu. Bu sefer sanatçıların nasıl filozofları etkilemeye başladığının örneklerini görmeye başlıyoruz. Ama kimin kimi etkilediğinden, ilk olanın, kökenin hangisi olduğu sorusunu sormaktan çok aralarındaki geçişliliğe dikkat çekmek istiyorum.

Örnekleri çoğaltabiliriz; ama burada zaman kısıtlı. Şimdi ise, Türkiye'den örnekler vermek istiyorum:

Öncelikle iki Türk sosyoloğundan bahsedeceğim. Birincisi Hilmi Ziya Ülken; kendisi felsefe ve sosyolojide önemli çalışmalar yapmasına rağmen resim yapmayı da gözardı etmeyen bir yazarımız. Sanat üzerine yazılar yazmasının dışında bir de ressamlığı var. Ülken 1974'teki ölümüne kadar yağlı boya ve kara kalem resim çalışmalarını sürdürür. Güzel Sanatlar Akademisi'nde iki sergiye katılır. Fiili olarak kendi mevcudiyetini bu sanat alanında göstermiş biridir Hilmi Ziya Ülken. 1944'te Eminönü Halkevi'nde bir de kişisel sergi açar. 1944'te Yüksek Mühendislik Mektebi (sonra İTÜ) Mimarlık Bölümü *Sanat Tarihi* profesörlü-

güne getirilir. 1960 sonrasında ise 147'ler arasında İlahiyat Fakültesi'ne getirilir; orada sistematik felsefe dersleri verir. Ülken üzerinde daha fazla durmayacağım; şimdi, ikinci bir örneğe geçiyorum. O da Sabri Ülgener'i ilgilendiriyor. Kendisi Osmanlı el sanatlarındaki çöküşü ele alırken iktisadi terimlerle bu "çöküşü" açıklamaktan çok bunun bir zihniyet değişikliği olduğunun farkına varmış; bu farklılaşmanın öğelerini de sufilikte, Divan edebiyatının beyitlerinde aramıştır. İktisadı tasvirlerle açıklar ve açıklamasını burada şiirden geçirir. İsmail Ertürk, Ülgener'i ele almış olduğu bir yazıda[3] Ülgener'in bu meseleyi ele alışı ile Ece Ayhan'ın şiiri bir siyasetçi olarak ele almasını ve Ezra Pound arasındaki ilişkileri sorunallaştırmıştı.[4] Ertürk bu yazıda, Bataille ile onun "harcama" ile ilgili kitabının ("Lanetli Pay") Ülgener'in kitabıyla aynı tarihlerde yayımlanmış olduğunu gösterirken, aynı zamanda sanat ve sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi de gündeme getirmiş oluyordu.[5]

1990'lı yılların başlarında "kavramsal" sergilerle birlikte sanatçılar siyasal ve sosyal konulara ağırlık vermeye başladılar. Anı Bellek 1 ve 2 (Vasıf Kortun'un küratörlüğünde); 1992 İstanbul Bienali (burada farklı kültürler konu ediliyordu). 1992'de Taksim'de gerçekleştirilen "İstanbul Sergisi"; 1995'te "Devlet-Sefalet-Şiddet" sergisi; 1995 İstanbul Bienali (Oryantasyon); 1996'da Kıbrıs Mağosa'daki "Azınlık Sergisi"; 1996'da Shedhalle'deki "Göç ve Feminizm" ile 1997'deki İstanbul Bienali'ndeki "Karanfilköy Projesi", vb. sanat ve sosyoloji birlikteliğini ele aldılar.

Türkiye'den bir örnek daha vereceğim. Ama bu sefer Plastik Sanatlar'dan çok yazınsal (edebi) metin ve gerçek toplumsallık arasındaki sözde ayrıma değinen Zeynep Sayın'ın "*The Pure Traveler:* Metin Olarak Kültür ve Edebiyat" adlı (*Defter*, sayı 32, Kış 1988) yazısı var önümüzde. Zeynep Sayın "yazınsal yapıtların kurmaca olduğunu iddia eden edebiyatçıları" eleştirdiği yazısında, gerçekliğin bir kurmaca metinler şebekesinden geçebildiğini gösteren Stephen Greenblatt'ın fikirlerini sorunsallaştırmakta. Yeni tarihçilik akımının öncülerinden olarak sunduğu Greenblatt, aslında Foucault, Barthes, Blanchot ve Deleuze'den yola çıkarak metnin yazarının yazarın kendisi olmaktan çok içinde bulunduğu toplumsallık ve dil olduğunu ileri sürmekte: "Yazınsal alan ile toplumsal alanın birbirleriyle ne şekilde geçişli olduğunu" gösteren Sayın, gerçeklikten kopuk ayrı bir yazınsal alanın olmadığını sorunsallaştırıyor. Benzer bir şekilde, yukarıda Plastik Sanatlar'dan verdiğimiz örnekler de bize aslında, yazınsalın, kuramın ve gerçek toplumsallığın ne kadar birbirlerine bağlı olduğunu göstermektedir. Michel Serres'in "Hermes'i edebi ile bilimseli, yüksek sanat ile alçak sanatı

iç içe ele alırken, 1960'lı yılların başlarında aynı sorunsalı gündeme getirmekteydi. Doğa bilimleri, sosyal bilimler ve sanatlar arasındaki ilişkiler şebekesi, fark fikrinin arttığı, özdeşliğin ve kimliğin geriye doğru çekilmeye başladığı bir anda, farklar arasındaki geçişlilikleri (yatay geçişlilikleri) göstermektedir. Bu da bizi herhalde Gulbenkian Komisyonu'nun götürdüğü noktadan çok daha ileri noktalara taşıyacaktır. Zaten Komisyon'un raporu da 1980'li yılların başında yazılmamış mıydı?

Yukarıdaki örneklerden yola çıkarak, artık disiplinler-arasılığın bile günümüzdeki bu yatay geçişli ilişkileri açıklamakta yeterli olmadığını fark ediyoruz. Disiplinler-arasılık zaten disiplinlerin varlığını baştan kabul eden bir terimi vücuda getiriyor. Bu anlamda disiplinlerin aralarındaki bu "sızmayı" ve "sirayeti" açıklayacak olan terimin *disiplinler-aşırılık* olduğunu düşünüyorum. Bu terimin disiplinlerin önceden var olmuşluğunu da engelleyerek, yeni oluşumların (*configuration*) meydana gelmesinde açıklayıcı olabileceğini sanıyorum. Bu, aynı zamanda, zaten yapılanın adını vermekten başka bir şeyi de göstermiyor. Burada, artık, *bilgi türü* bir disiplinden diğerine doğru giderek disiplinleri yatay olarak katetmektedir. Yoksa, bilginin bir disiplin tarafından kapılıp diğer disiplinlerle ilişkisini sağlamasını değil. O halde *göçebe bir bilgiden* bahsetmekteyiz. Disiplinleri katederken kendi bilgi türünü yok eden bir bilgi değil; kendi türünü disiplinler-aşırı bir şekilde muhafaza ederken yatay ilişkileri sağlayan bir bilgidir, burada ele almış olduğumuz. Böyle bir bilgi türü için doğa bilimlerine, sosyal bilimlere, sanat bilimlerine ihtiyacımız vardır, ama onların akademik disiplinlerde ele alınmış şekline sanki ihtiyacımız kalmamaya başlamıştır.

Notlar

1. Madeleine Hours, *Les Secrets des chefs-d'œuvre*, Mediations, Dënoel/ Gontier, Editions Robert Laffont, Paris, 1964.

2. Lévi-Strauss, "Asya ve Amerika Sanatlarında Temsiliyetin İkiliği", *Renaissance, Revue Trimestrielle par l'Eole libre des Hautes études de New York*, sayı 2 ve 3, 1944-45, ss. 168-186.

3. İsmail Ertürk, "İktisat ve Şiir: Ya da İktisadı Öğrenme Tarihi", *Toplumbilim* 2, Türk Sosyolojisi özel sayısı, Bağlam Yay., Ekim 1993, ss. 115-121.

4. Bkz. İ. Ertürk. Ezra Pound, 1939 yılında Wake adasının bir Japon No oyununa karşılık Japonlar'a verilmesini önerir. Amacı Pearl Harbour'un vahşetinin önlenmesidir. Şiirlerinde, radyolarda okur önerilerini; ama ABD onu ciddiye almaz.

5. Sabri Ülgener, "İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri"ni 1951'de yayımlar. Bu yayım tarihi Bataille'ın kitabıyla aynı tarihlere rastlamaktadır.

—

Beşinci Bölüm

SOSYAL BİLİMLER NE İÇİNDİR?



İnsan Bilimlerinin Bir Telosu Var Mı?

Ferda Keskin

Başlıktaki soruya verilecek cevap "telos" kavramından ne anladığımıza bağlı. Eğer bu kavramı geniş anlamda, yani herhangi bir erek ya da amaç olarak anlıyorsak insan bilimlerinin bir telosu olduğu açık. En azından bu alanda çalışanların kendi pratiklerine uygun gördükleri erekler ya da amaçlar anlamında. Ancak "telos" bu kadar geniş bir anlamda tanımlandığında baştaki soruya verilen cevap bilgimize yeni bir şey katmıyor.

Öte yandan telos kavramını spesifik felsefi anlamında alırsak şunu söylemek gerekiyor: Telos bir pratiğin ya da sürecin varacağı nihai erektir, ancak bu pratik ya da süreç ile erek arasındaki ilişki dışsal ve olumsal değildir. Tersine erek pratiğin ya da sürecin özünü belirler, yani onu tanımlar ve diğer pratiklerden ayırt eder. Bu anlamda söz konusu pratik de bu telosun belirlediği içsel bir mantığa göre ilerleyen, yani teleolojik bir süreçtir. Şimdi pratiği insan bilimleri olarak alırsak bu yaklaşımın bazı önemli içerimleri var: (1) Bir pratik olarak insan bilimlerinin belirli bir kökeni vardır ve telosu da belirleyici bir öz olarak bu kökende mevcuttur, (2) Daha sonraki gelişme sürecinde de pratik bu özü muhafaza eder, yani pratiğin özdeşliği temel bir süreklilik gösterir. Bu süreçte yer alan aşamalar pratiğin iç mantığı gereği birbirlerini izleyen aşamalardır ve olumsallık taşımazlar. Sonuç olarak, bu anlamda teleolojik bir etkinlik olarak insan bilimleri belirli bir iç mantığa göre işleyen ve süreklilik gösteren bir bütünlük olarak tanımlanacaktır.

İnsan bilimleri gerçekten bu tanıma uyuyor mu? Bu soruya cevap vermeden önce yöntemle ilgili bir saptama yapmak istiyorum. İnsan bilimlerini yukarıda tarif edilen biçimde tanımlamak özselci bir tutum ve pratiği, tarihsel koşullarından bağımsız olarak, neredeyse *a priori* bir biçimde nesneleştiriyor. Yani insan bilimlerinin özünü *a priori* olarak kavramsallaştıran bir erek belirliyor ve daha sonra pratiği bu *a priori* kavramsal çerçeveye göre değerlendiriyor. Oysa empirik olarak tespit edilebilecek iki nedenle bunu yapabileceğimizi söylemek zor: Birinci-

si, insan bilimleri, sorduğu sorular, kullandığı yöntemler ve kapsadığı alanların gösterdiği değişiklikler açısından tarih içinde evrilen bir şey; ikincisi, bu evrim içsel bir mantığa göre gelişen, dışardan gelen müdahalelere karşı özünü muhafaza eden ve olumsallık göstermeyen bir süreç değil. Dolayısıyla insan bilimlerinin özselci terimlerle verilebilecek bir tanımı yok.

Tanım vermek söz konusu değilse, insan bilimlerini tarif etmek için ne yapılabilir? Yapılması gereken nominalist bir analiz vermektir. Bu tür bir analiz ise iki aşama içerimliyor. Birincisi, insan bilimlerini pratikte tarihsel olarak aldığı biçimlerden bağımsız olarak ve verili bir öz terimleriyle tanımlamaktan kaçınmak ve bu bilimleri ancak uygulandığında, yani pratikte var olan bir şey olarak görmek (nominalizmden bunu kastediyoruz). İkincisi, bu pratiği kendi olumsal tarihsel koşullarında çözümlemek. Bu analiz insan bilimlerinin verili bir öz (ve telos) içeren bir kökeni olmadığını, bugün bulunduğu noktanın ayrı ayrı gelişme çizgilerinin olumsal olarak bir araya gelmesiyle oluştuğunu; bu gelişme çizgilerinin her birinin farklı ekonomik, siyasal, toplumsal güçler arasındaki mücadeleler sonucu ortaya çıktığını ve sonraki süreçte içsel bir mantığın değil, yine bu tür güçlerle etkileşimlerin belirleyici olduğunu; dolayısıyla bu sürecin temel bir öz ya da özdeşliği koruyan bir süreklilik göstermediğini ortaya çıkartacaktır. Kuşkusuz tarif ettiğimiz bu analizi yönlendiren yöntem Nietzsche'nin soybilim (*genealogie*) olarak adlandırdığı yaklaşım.[1] Nietzsche'nin esas olarak Hıristiyan ahlakı ve onu tanımlayan değerlerin tarihini anlamak için kullandığı bu yöntemi insana dair ve tarihi olan her pratik için kullanmak mümkün. Ve soybilim açısından bakmak insan bilimlerinin ortaya çıkışında insanın "bilimsel" bilgisine ulaşmak (ve muhtemelen bu bilgiyi insan yaşamını daha iyi kılmak üzere kullanmak) gibi geleneksel bilim kavramına özgü bir telosun belirleyici olmadığını, bunun insan bilimlerine sonradan atfedilmiş bir değer olduğunu ve geriye doğru okunamayacağını söylemeyi mümkün kılıyor.

Örneğin Michel Foucault'ya göre insan bilimlerini bugün bulunduğu noktaya getiren gelişme çizgilerini belirleyen dışsal etkenler arasında kapitalizmin gelişmesini vurgulamak gerekiyor. Kapitalist üretim biçimi gereği bedenin sahip olduğu güçlerin emek gücüne dönüştürülmesi ve üretim gücü olarak kullanılması, ama aynı zamanda bu güçlerin uysal ve itaatkâr kılınması gerekmiştir. Ancak bu itaatkârlık bedene şiddet uygulanarak elde edilemez, çünkü şiddet bedenin sahip olduğu güçleri sınırlayan ve en uç noktada yok eden bir yöntemdir. Oysa bu güçleri üretim gücüne dönüştürmek isteyen bir iktidar stratejisi onları

daha da güçlendirmek, çoğaltmak ve denetlemek zorundadır. Şiddetin dışlanmasıyla birlikte bedenin iktidar tarafından kuşatılmasında yeni ve ince teknikler gerekmiştir. İnsan bilimleri de bu tekniklerden biridir. Yani işlevleri stratejiktir ve tarihin verili bir anında ortaya çıkan bir ihtiyaca cevap vermişlerdir.

Bu ihtiyaca cevap vermek üzere gelişen söylemsel bir pratik olarak insan bilimleri belli davranış biçimlerini sorunsallaştırmış, "doğru" olduğunu ileri sürdüğü önermeler/kuramlar (söylemler) üreterek belli deneyler kurmuş ve insanı da bu deneylerin öznesi olarak konumlandırmıştır. Bu doğruluklar insanın özü ya da doğasını tanımlamak iddiasındadırlar. Bu yüzden çizdikleri sınırlar aşılmaması gereken sınırlar olarak düşünülür. İnsan "özünü" tanımlayan bu sınırların kabul edilmesi iktidarın şiddet kullanmadan bedeni kuşatmasını, itaatkâr ve uysal hale getirilmesini sağlar. İnsanın bilimsel bilgisi denen bilgi iktidarın insan bedenini kuşatmak ve denetlemek için geliştirdiği söylemin bir ürünüdür. Bu anlamda insan kategorisi de iktidarın ürettiği ve dayattığı doğruluklarla kurduğu bir şey, ama aynı zamanda bu iktidarın işleyebilmesinin bir aracıdır. Bu kuşkusuz bir nesneleştirme, ancak nesneleştirme burada bir kurma süreci olarak ortaya çıkıyor.

Bu sürecin sonuçlarından biri, belki de en önemlisi ise bedeni ve sahip olduğu güçleri, yani çıplak yaşamın kendisini siyaset alanına kaydetmek.[2] Yukarıda da özetlemeye çalıştığımız gibi insan yaşamı ve onun sahip olduğu bedensel güçlerin siyasete kaydedilmesi insan bilimlerinin ürettiği doğruluklar yoluyla bir kimlik kurup, bu kimliği dayatmak. Bu sürecin de eşzamanlı olarak iki ayrı düzeyde işlediğini görmek gerekiyor. Birincisi, bireysel kimlikler dayatmak yoluyla; ikincisi ise grup düzeyinde, yani cemaat kimlikleri (ve bu cemaatlere ait olmanın koşullarını) yaratmak ve bu kimlikleri dayatmak yoluyla. Kuşkusuz her iki düzey de insan bilimlerinin kullanımını gerektiriyor. Öte yandan, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte yaşamı siyasete kaydetmenin aracı olarak ortaya çıkan cemaat kimlikleri arasında en önemlisi "ulus". Bu yüzden Ayşe Öncü'nün de belirttiği gibi ulus-devlet ile insan bilimlerinin ortaya çıkmasının tarihsel olarak örtüşmesi bir rastlantı değil. Yine bu yüzden niçin "toplum bilimleri" yerine "insan bilimleri" ifadesini tercih ettiğimizi açıklayabiliriz. Kapitalizmin yükselişi ve siyasetin doğrudan doğruya insan yaşamına müdahale eder hale gelmesiyle Aristoteles'in "*zoe*" ile "*bios*", yani salt yaşam ile belli bir toplumsal/siyasal biçim taşıyan yaşam arasındaki ayrımı, başka bir deyişle "insan" ile "beşer" arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır.[3] İnsan bilimleri biyolojik olanın ötesinde bir yaşam biçimine sahip "beşer"i anlamanın bilimi de-

ğil, "insan"ı siyasete kaydederek "beşer" yapan isimlerdir. Bu yüzden söz konusu bilimlerin doğrudan doğruya "insan bilimleri" olarak adlandırılması uygundur.

Öte yandan yukarıda söylediklerimizle insan bilimlerini tümüyle olumsuz anlamda konumlandırmak ve onlardan vazgeçmek gerekir demiyoruz. Tersine bu bilimlerin uygulama süreci sürekli olarak dışarıdan gelen müdahalelere açık olduğu ve onlara göre yön aldığı için belli müdahale önerileri getirebiliriz:

i) insan bilimleri nesneleştirici olmaktan vazgeçmeli; nesnesi olan insanı kendisinin kurduğunu görmeli;

ii) yansıtmalı (reflektif) olmalı, yani eleştirisi kendi üzerine de yansımalı. Bu, şu demek: İnsan bilimleri kendi ortaya çıkışları ve uygulamalarının bilinçli bir açıklamasını içermeli;

iii) dolayısıyla "doğru" söylemler olarak tanınma ve kabul edilme sürecinde etkin olan mekanizmaları açıklamalı;

iv) ve bu mekanizmalara müdahale ederek toplumsal eylem alanına nasıl müdahale edebileceğini, yani daha iyi bir yaşam kurulmasına nasıl katkıda bulunabileceği üzerine düşünmelidir. Ancak burada söz konusu olan daha iyi yaşamın insan bilimlerinin özüne ait bir nihai erek değil, siyasal bir seçim olduğunun bilininde olarak.

Notlar

1. F. Nietzsche (1994): *On the Genealogy of Morality*, çev. C. Diethe, Cambridge, Cambridge University Press.

2. M. Foucault (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, ss. 29-31; M. Foucault (1976), *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, ss. 177-191.

3. G. Agamben (1995), *Moyens sans fins*, Paris, Bibliothèque Rivages, ss. 13-20; G. Agamben (1997), *Homo Saer*, çev. Marilène Raiola, Paris, Seuil, ss. 9-20.

—



Sosyal Bilimler Öğrenciliği ve Akademi: Yeni Bir Açılım Mümkün mü?

Kaya Şahin

Bir sosyal bilim öğrencisi olarak söz alan ya da sosyal bilim öğrenciliği üzerine konuşan kişinin sorusu, "sosyal bilimleri açma" çağrısının öğrenciliğin niteliğini ne kadar değiştireceği, "açılmış" bir sosyal bilim ortamında öğrencilik açısından neyin farklı olacağıdır. Üniversite öğrencisinin karşılaştığı yabancılaşma, yüklenmek zorunda olduğu çeşitli külfetler düşünülürse, akademik düzeyde kalmakla yetinen bir değişim programı öğrenciler açısından değişmesi gereken şeyin önemli bir bölümünü ıskalamak, dolayısıyla kendisini yeniden üretebilecek olan özneleri kendisinden soğutmak, uzaklaştırmak veya onların kayıtsız kalmalarına yol açmak gibi bir risk taşıyor.

Ayrıca, başlığı itibarıyla çok uzun menzilli değişiklikler, radikal bir proje, vs. düşündüren Gulbenkian Komisyonu raporu, kurumsallaştırılmış bir disiplinlerarası yaklaşımın oturtulmasından ileri gitmiyor. Bu çağrının ve imlediği şeylerin farkında olmak, bir paradigma ve yaşam alanı değişikliği tartışmasını başka bir bağlamda yapmak gerekiyor. Böyle bir alan ise, kaçınılmaz bir biçimde daha siyasi olmak durumunda. Öğrenme/öğretme ilişkisinden türeyen iktidar konumlarını, üniversitenin her bölümünün piyasaya yönelik birer meslek yüksek okulu haline gelmesini, sosyal bilim öğrenciliğinin bile merkezinde "sınavlarda alınacak notu maksimize edip gelecekte para getirecek bir işe girmeyi sağlayacak olan diplomayı edinme" anlayışının bulunduğu bir ekonomi politik haline gelmesini daha geniş bir bağlamda ele alabiliriz ancak. "Sosyal bilimleri açmaya" yönelik herhangi bir eylem, yanına siyasi bir bakış açısı almayıp akademik bilgi söylemi içinde kaldıkça, "peki ama niye" sorusuna yeterli bir yanıt veremeyecektir.

Akademi içine sıkışıp kalan bir tartışmayı zayıf düşüren en önemli etkenlerden biri, akademinin bugün bir fildişi kule olmaması. Üstelik bu durum bir erdem değil, bir eksiklik belki de. Fildişi kule olmaktan uzaklaşma halkın üniversitesini yaratmadı, bir üretim faktörü-iktisadi girdi-

kalifiye işgücü deposu olarak üniversiteyi yarattı. Bunun yanında, üniversite bir zamanlar sahip olduğu haleyi de yitirdi, neredeyse bir formaliteden, bir zorunluluktan ibaret hale geldi. Anadolu'da yeni açılan, taşra kenti peyzajıyla bütünleşmiş beton bloklarda eğitim veren kurumlar örnek gösterilebilir buna. Bir zamanlar ağırbaşlı, ölçülü sözcüklerle, dilin ve dudakların belirli hareketleriyle tarif edilen üniversite artık herkesin yanıbaşında; yine de, bu yaygınlaşma bir içeriksizleşmeyi, niteliksizliği beraberinde getirdi. Yaygın halk eğitimi aracı değil siyasi yatırım, ya da, özel üniversiteler örneğinde, para kazanma aracı olan üniversite, 1980 sonrasında en çok sarsılan kurumlardan biri gerçekten. Yücelmiş bir anlam, bir misyon atfedilmiş işlerle uğraşan kişilerin eylemlerini ve yaşantılarını meşrulaştıran değerlerin, söylemin, andığımız dönemin enflasyonu içinde eriyip gitmesinin de bunda bir payı var elbette. Sonuç olarak, bu sıradanlaşmayı, suskunluğu, hatta bıkkınlığı açmak için Gulbenkian Komisyonu'nun önerdiğinden fazlası gerekiyor.

Üniversite kavramının çok şey kaybettiğinden söz ettik. Üniversiteyi oluşturan öğretmen ve öğrenciler için de geçerli bu. Her dersi bir efsane gibi anlatılan, yanlarında yetişmenin bir büyü gibi tarif edildiği o hocalar yok artık. Okudukları bölümdeki arkadaşlarıyla, öğretmenleriyle birlikte büyük bir uyumla çalıştığından söz edecek, yaşamı bir bilgi nesnesi olarak tartışırken bir yandan da gündelik yaşamın keyfini sürmekten bahsedecek, daha doğrusu bu iki olguyu bir noktada buluşturabildiğini söyleyecek kaç kişi var acaba? Sınavlardan önce sayısız çoğaltılan ders notları, fotokopisi çekilmiş kitapların silik sözcük karaltıları, sınav kağıdı yığınları, kitlesel üretimin doğası öğrenme sürecine egemen olmuş görünüyor. Bu yığın, nihai amaç konumuna yerleşen sınavlar bittikten sonra ortada kalan bu yığın içinde yer alan her bilgi neredeyse daha baştan bir atıktan ibaret. Sosyal bilimler için daha da geçerli bir olgu bu üstelik. Bir zamanlar birbirlerinin boğazına sarılan düşünce akımları, halk hareketleri, resim ve heykel anlayışları, antik alfabelerle yazılmış kitaplar, amansız düşmanlar ve umarsız dostlar, hiçbir perinin değneğini dokundurmaya tenezzül etmediği bu yığında bekliyorlar.

Öncekinden farklı bir üniversite öğrencisi tipi de var karşımızda. Lise ile "iş hayatı" arasındaki bekleme odasında, er geç bitecek bir zorunlu hizmeti tüketmekle geçiyor bu öğrencinin hayatı. Ortak payda olan sınav-çalışma-ezberleme sürecinin dışında, herkes kendine göre geçiriyor bu zamanı. Fakülte koridorlarında güvenli kahkahalarla gülenler, öğrenci yurtlarına ve kantinlere mahkûm olmayanlar, yani üniversiteyi bir yaşama alanı olarak görmek zorunda olmayanlar için daha

kolay geçiyor bu süreç; o bitmeyen Pazar gününün, tatilin eğlenceli bir parçası olarak yaşanıyor. İlk kayıt gününden itibaren ailelerinin umudu olma misyonunu yüklenen orta ve orta-alt sınıflar içinse bu süreyi atlatmak daha zor. Para kazanacak konuma gelene kadar geçilmesi gereken engeller toplamı olarak görülen öğrenimin onların gözünde iyice sevimsizleşip bir ayak bağına dönüşmesi son derece doğal bu durumda. Ayrıca, diplomayı aldıktan sonra ulaşılacak olan yere ilişkin vaatlerin gerçekleşmesini beklemek, hırçınlık yüklü bir sabırsızlık yaratabilir kişide. Her ne olursa olsun, hangi sınıftan gelirse gelsin, sonuç olarak "bilim" ya da "toplum" adına misyon taşıyacak bir varoluş kurma peşinde olan öğrenci tipi, giderek eskiyen bir tarihten fırlamış, ne yapacağını bilmeyen bir hayalet, zamansız bir yaratık gibi görülüyor bugün. Dolayısıyla akademiyi, sosyal bilimleri açma girişiminin katılımcısı ve müttefiki olacak öğrenci tipine ilişkin bir sorun duruyor ortada. Yeni bir akademik üretim biçimini yaratacak olan üretici güçlerin bulunmaması, böyle bir projeyi hayli zorlaştırıyor. Bunun dışında, var olan üniversite içinde yapılmakta olan eğitimin akademik olarak değiştirilmesi gerektiğine kimler, hangi argümanlarla inandırılabilir? Bütün akademik eğitim, özellikle de sosyal bilim eğitimi, öğretenler ve öğrenenler arasındaki bir "sessiz uzlaşmaya" dayandığına göre... Öğretilen konuların hayata değip değmemesinin sorun edilmediği, her şeyin aynı tekdüze söylem içinde anlatıldığı ve algılandığı, akademisyenlerin ve öğrencilerin karşılıklı konumlarının sorgulanmadığı, akademik üretimin donduğu bir ortamda, yapılacak olan her yeniliğin bu durgunluğun içinde yitip gitmesi işten değil. Ayrıca, kişinin karşısında duran bu manzara, değişiklik yapma fikrinin ta kendisini anlamsız, hatta gereksiz bir hale getiriyor: Sessiz uzlaşmanın araçsal, aşırı nesnelleşmiş bilme biçiminin yol açtığı bir inançsızlık bu. Dolayısıyla bu inançsızlığı kırmadan, yeni bir bilme biçiminin ontolojisini kurmaya çalışmadan sosyal bilimi açmak olanaksız görünüyor.

Böylece, yitirilmiş olandan, burada olmayandan, belki de bir daha asla olmayacak olandan söz edildi buraya kadar. Gulbenkian Komisyonu'nun sunduğu raporda getirilen çözüm önerisinin sınırlı olduğunu, üniversiteyi ve sosyal bilimleri daha bütüncül ve politik bir bakış açısıyla ele almak gerektiğini, içinde bir ontoloji ya da insan anlayışı barındırmayan yaklaşımların istenilen değişiklikleri yaratamayacağını söyledik. Bütün bu olumsuz düşüncelerden sonra, yazan kişinin kendi çözüm önerisini, belli bir eleştiri temeline oturtulmuş bir değişim/dönüşüm programını sunması beklenir doğal olarak. Ancak bu tartışmanın çözüm önerilerinden bir süre daha uzak durması gerektiğini dü-

şünüyorum. Çözüm getirmeden önce cevaplanması gereken sorulardan biri, sosyal bilim adına neyi kurtarmak, neyi korumak istediğimiz. Tutkulu bir amatörlüğü mü, sıkıntı duyulan bir gündelik yaşama tercih edilecek bir bilgi alanını mı, yaşamı değiştirmeyi mi? Korumak istenilen şeyleri belirleyip onlar üzerinde ısrar etmeden, bir değerler sistemi geliştirmeden herhangi bir atılım gerçekleştirmek güç görünüyor. Üstelik sosyal bilim bu değerler sisteminin tek bir halkası yalnızca. Üniversiteyi ve sosyal bilimleri, şikâyetçi olduğumuz bugünkü duruma getiren şey her ne ise, gündelik yaşamlarımıza ait olan bir dizi değeri de eskimiş, tutunamayan, yaşamasız bir hale getirdi. Sosyal bilimleri açalım dedikten sonra, böyle bir eylemin ancak başka değerleri de açmakla mümkün olabileceği duygusuna kapılıyor insan. Bu ise, çok daha geniş bir toplumsal projeyle birlikte gelişebilir. "Toplumsal proje" deyimi ise, "sosyal bilim" terimiyle aynı kaderi paylaşıyor ne yazık ki: Altı boşalmış, kullanılamayacak bir hale getirilmiş. Sürekli birbirlerine gönderme yapan, bir yenilik ya da değişim eylemi için eşit önemde olan, ancak hiçbiri olması gerektiği gibi kullanılamayan terimlerden bir labirent var karşımızda. Kolaycılığa kaçmadıkça, acele etmedikçe yapılabilecek tek şey, bu karmaşıklığı teslim etmek gibi görünüyor. Başka bir dilin sözcükleri bulununcaya kadar durduğumuz yeri kazmak, sosyal bilimler, politika ve gündelik yaşantılarımız adına değerine inandığımız bir noktayı savunmak şimdilik, bir yüzyıl sonu umutsuzluğu içinde, yapılabilecek en iyi şey belki de.

—



Dergicilik Deneyimi: Sosyal Bilimler Pratiğinde Bir Anlam Arayışı

Tanıl Bora

"Amaç", "erek" sorunsalı açısından, dergi çıkarma pratiğinin, sosyal bilim pratiğine benzeyen bir yanı var.Bir taraftan önemsenen, kafa kurcalayan bir konuyu tartışmaya açmak gibi bir tasa ile, diğer taraftan yayının periyodunu tutturmak, sayıyı doldurmak, muteber imzalara yer vermek gibi "kariyer" kaygıları arasında bir gerilim var dergicilikte; işte bunun sosyal bilimler pratiğinde de yerleşik bir gerilim ve çelişki olduğunu düşünüyorum. Dert ve davalar ile iş ve işin rutini arasındaki çelişkinin, deyime izin varsa "yabancılaşma" riskinin benzerliği... Bu benzerlik, dergicilik pratiğinin, sosyal bilimler pratiğine "yüksek amaçlar" adına yukardan bakacak, onu yargılayacak bir mevki işgal etmediğini gösteriyor. Bu kabul hatırda kalmak kaydıyla, sosyal bilimler alanına hitap eden bir dergi yayın faaliyetinin, sosyal bilimler pratiğine ne de olsa dışardan bakmak gibi bir eleştirel perspektif imkânı sunduğunu da düşünüyorum. Dergiciliğin, belirli bir hıza ve ölçeğe mecbur olmak gibi iş rutininden kaynaklanan bazı özellikleri sosyal bilim pratiği adına bir deformasyon iğvası teşkil ettiği gibi; sosyal bilimlerin "çıktılarını" akademik ortamın gerek kendi iç sınırları gerekse alanın dış sınırlarının ötesine taşımak, daha yaygın ve çoğul bir okur potansiyeline eriştirmek gibi "sağaltıcı" bir yanı da var. Özellikle bir sol/sosyalist düşünce geleneği olarak *Birikim*'in sosyal bilimlerle toplumsal-siyasal düşünce arasındaki alışverişi desteklemeye dönük bir projesi olması sıfatıyla *Toplum ve Bilim* adına, –bu işlevi ne derece yerine getirdiğini bir yana bırakarak, "görev tanımı" itibarıyla– böyle bir imkândan söz edebilirim.

Bu çerçevede, Türkiye'de sosyal bilimler pratiği hakkında dergicilik zaviyesinden yaptığım gözlemleri tartışmaya açmak istiyorum. Esas olarak zaafları, bilhassa rutin, kariyer vb.'ni öne çıkartan "yabancılaşma" alâmetlerinin, amaçlar ve "tasalar" aleyhine sergilediği zaaflara dikkat çekeceğim.

Sorusuzluk/Sorumsuzluk

Üretim kısırlığından hep yakınılır. Gerçekten de Türkiye'de sosyal bilimler alanında az yazılıyor ve buna bağlı olarak az yayın yapılıyor, düzenli çıkan pek az dergi var. Nicel düzeydeki kısırlıktan dert yanarken, bilimsel pratiği –katsayılarla derecelendirilmiş– yayın ve alıntılanma miktarlarına göre ölçen akademik performans analizine râm olmamalı tabii. Ben nicel düzeydeki kısırlıktan çok içeriksel kısırlık üstünde durmak niyetindeyim.

Sosyal bilimsel metinlerde ender görülen bir vak'a olmayan içeriksel kısırlığın, çoğu kez *sorusuz yazmakla* ilişkili olduğunu düşünüyorum. Niçin yazıldığı belirsiz, herhangi bir kaygı yansıtmayan bir yazı türü, neredeyse "akademik yazı"nın numunesi olarak, hâkimiyetini artırıyor. İllâ ölümcül bir siyasî veya insanî meseleyle ilgili kaygıdan bahsetmiyorum – sözünü ettiğim yazı türü herhangi bir merak dürtüsü içermiyor. Bir şey söyleme saikinin yerini "bu malzemeden bir makale (bir makale daha!) çıkarırım" saiki almış görünüyor. Yazının/sözün sadece "yayın yapma" performansına bir katkı olarak anlamlandığı, yazmanın/söylemenin *–contingent*/olumsal demek istemiyorum– *occasional*, yani fırsata ve vesileye bağlı olduğu bir meslekî moralin galebe çalmakta olduğunun göstergesidir bu.

Sorusuzluğun refakatçisi ve belli başlı teknik göstergesi dümdüz bir aktarımcılık, nakilciliktir. Uç vakalarda intihal sınırlarına varır, sıradan örneğiyse "falana göre... filana göre..." diye suyunun suyu özetler sıralayan metinlerdir – çoğu defa da literatürün ikincil kaynaklarından türev alan metinler... İngilizcede review-makalesi denen, bir alandaki tartışmayı, savları ve karşı-savları derli toplu özetleme işini gerçekten ihâtayla ve gerçekten mevzuyu anlamış birisinin vukufuyla yapan metinler başımız gözümüz üstüne – ne var ki böyleleri nadirattandır. Özgün (başka bir değer adına değil, tamamen yazar adına "otantik") ve "kompozisyonel" bir soru/sorun koyuşun yön vermediği, referans metinlerin kolajından müteşekkil bu yazı tipolojisinin alâmet-i farikası, bir tür avcı/toplayıcı etkinliğiyle devşirilmiş alıntılar, hiç şart olmayan atıflar, beyhûde dipnotlardır.[1] Dil ile maddî gerçeklik arasında varsayılagelmiş belirlenme ilişkisini sorgulayan yapısalcı eleştiri silsilesinin ve metinlerarasılık tartışmasının üstadları, eminim bunu kastetmediler. Bizatihî gerçekliğin metinlerden müteşekkil olduğu savını bu kadar "maddî" ve dolaysız bir çerçeveye oturtmak ve düşünsel faaliyeti metinlerarası kesme-yapıştırma işlemlerine indirgemek hiç mânâlı değil.

Tasvir ettiğim yazı/düşünce teknolojisinin çok önemli bir sonucu, sosyal bilimler dilinin icabı sayılan nesnelliğin ve soğukluğun çok ötesinde, had safhada gayri edebî hatta anti-edebî bir dilin doğmasıdır. Bunun bir veçhesi, Fransızca, Almanca, ama kâhir ekseriyetle İngilizce lügatçeli, asıl önemlisi İngilizce sentakslı bir dilin yayıldıkça yayılmasıdır. Buradaki problemi milliyetçi bir kıskançlıkla "özdilimiz"in kuvvetten düşmesi problemi olarak tanımlama yanlısı değilim. Ne var ki sadece özel eğitilmiş bir azınlığın değil meraklı ve "çalışkan" okur-yazarların da sosyal bilimler alanına duhul edebilmesi önemlidir. Bunun için kapıların kapanmamasına dikkat etmek lâzım. Kuşkusuz tartışmaların derinliği ve arkaplanındaki birikimin yoğunluğu, sosyal bilimsel jargon(lar) da kimi metinlere amatörlerin nüfuzunu zaten hayli zorlaştırıyor.[2] Başka dillerin sentaks ve lügâtiyle, toplumsal pratiğin başka alanlarındakinden de farklı bir şekilde ve yoğunlukla eğilip bükülen bir dil, asgarî ortak dil olma kabiliyetinden uzaklaşıp bu zorluğu tahammül edilmez ve aşılmaz ölçülere vardırmıyor mu? Uluslararası cârî dillerin istilâsı, sosyal bilimsel dilin anti-edebîleşmesinin bir veçhesi ve hızlandırıcısıdır, yalnızca. Özgün bir kurguya (kompozisyona) elverecek "sahici" soruların ve merakların olmayışı, "özbeöz" Türkçe de olsalar metinlerin yavanlaşmasının temel sebebidir. (Tabii aynı sebeple öbür uca da gidilebilir: üslûpçuluk düşünce ve bilgi üretimini ikame ederek onları boğabilir. Bunun örneklerinin "bile" fazla olmayışı -sağda dahi mahduttur-, sözünü ettiğim anti-edebîliğin gücünü kanıtlamıyor mu?) Sosyal bilimcilerde ve onların metinlerinde dil duygusu aramak, aynı zamanda metinlerin/düşüncenin/bilginin paylaşılabilirliğini talep etmenin ve "sahiden" önemsenen ve "sahicilik" atfedilen bir bilgi olarak ortaya sürülüp sürülmediğini denetlemenin bir yoludur aynı zamanda. Şu da var: sosyal bilimlerle sanatlar arasındaki uçurumun doldurulması gereğinin tartışıldığı bir zamanda, –hele ki bilim-sanatlar bağının rehabilitasyonu üzerinde duran düşünce mekteplerinin izleyicilerinin– metinlerine bizzat bir metin olarak özenmeleri beklenmez mi?

Sorusuz yazmak, aynı zamanda, *sorumsuz* yazmakla ilgili bir malûliyet. Elinizdeki kitabı ortaya çıkartan Sempozyum'da Oğuz Işık'ın "bütün sorunların anası" gibi vurguladığı bir sorundu: sosyal bilimcilerin yazıp söylerken hiçbir sorumluluk taşımıyor olması, yazıp söylediğinden ötürü, üzerinde konuştuğu konunun ilgililerinden/taraflarından kimsenin ona iyi-kötü bir şey söylemeyecek olması – Oğuz Işık'ın deyişiyle, "Hoca, senin söylediklerini dikkate aldık, Karadeniz'de gemilerimiz battı!" gibisinden bir tepkinin beklenmiyor olması... Sosyal bilimsel faaliyetin birilerine, birtakım muhataplara, bir toplumsal pratiğe

değmesini beklemeyi, sosyal bilimcileri toplumun kurtarıcısı/aydınlatıcısı sayan "eski" modernizmin alışkanlıklarıyla bir tutmamak gerek sanıyorum. Böyle bir beklenti açısından bakıldığında, kuşkusuz sosyal bilimcileri kendi söyleyip kendi dinler hale (veya buna yakın bir hale) koyan durumun, onların kastını ve imkânlarını aşan güçlü sebepleri var. Fakat sosyal bilim alanı içinden de, "dış dünya" ile alışverişi çoğaltmak ve karşılıklı kılmak için yapılabilecek bir şeyler olmalı. En azından böyle bir isteğin varlığını belli etmek, bir hayatiyet ve sorumluluk belirtisidir.

Hayatiyet ve sorumluluk belirtisi olarak, öncelikle, "gerçek" tartışmayı düşünüyorum: malumatfuruşlukla, "rakibi altetme" saikiyle, gösteri şehvetiyle değil, anlama cehdiyle, ikna etme/ikna olma/kafa açma heyecanıyla, beraber düşünme tecrübesi olarak yürütülen tartışmayı. Türkiye'de sosyal bilimlerin durumuyla ilgili müşterek bir yakınma konusu: bilgilerin/sözlerin/metinlerin birbirinin üstüne eklenmemesi, herkesin (çevrelerden/gruplardan öte bireylerin de) kendi kulvarında yazıp söylemesi, başka çalışmalarla ilgilenmemesi ve bunun sonucunda kendinden menkul ve "geçirimsiz" otoritelerin ortaya çıkmasıdır. Tartışma enerjisinin yokluğu, sorusuz ve sorumsuz duruşlardan doğan bir ihtiyaç yokluğuna dayanıyor. Savların metinler arasında gidip geldiği, bilgiyi katlayan ve "harlayan" tartışmalar, özellikle dergilerin beslendiği kaynaklardır ve Türkiye'de dergiciliğin bu kaynakları hayli kurudur. Belki de dergilerin (elbette sosyal bilimler alanına dönük dergiciliği kastediyorum), her şeyden evvel kendi "çıkarı" gereği, tartışmayı –ısrarla vurgulayalım: "gerçek" tartışmayı– körüklemek için daha cevval davranması gerekiyor. Başta da söylediğim gibi sosyal bilim pratiğiyle dergicilik pratiğinin "yabancılaşma"/"fetişleşme" dinamikleri birbirine çok benziyor ve dergicilik sosyal bilimleri "kurtarma" mevkiinde değil kendini kurtarma mevkiindedir – simbiyotik partneri olan sosyal bilimlere de ancak o zaman bir himmeti olabilir.

Söze üretim kısırlığından, yaratıcılık ve özgünlükten uzak çalışmalardan başlamakla, bir "kalite" sorunundan dem vurduğum izleniminin doğmasına mahal vermiş olabileceğimin farkındayım. Biraz daha konuşunca, derdimin bu olmadığı anlaşılmıştır umarım. Mesele ettiğim zaaflar pekâlâ gayet "kaliteli" sayılan bir biçimde ("iyi" referanslarla, gayet "up date" olarak, yani dolaşımdaki en son bilgi materyalinden azamî istifadeyle) kotarılmış makalelerde de ortaya çıkabiliyor.

Yerlilik

Özellikle de dergicilik pratiğinin anlam çerçevesi açısından, sosyal bilimler pratiği içindeki insanların, bir beşerî temas bağı içinde oldukları toplumsal ortamla (buna "millî vatan" anlamında değil, yer-yöre anlamında "memleket" de diyebiliriz) ilgilenme mükellefiyetleri olduğunu düşünüyorum. Doğru; adı "globalleşme" olarak konmadan evvel de, kapitalizm, yerleri/yöreleri saçıp dağıtmaya, insanların beşerî temas şebekelerini mekânlaraşırı hale getirmeye başlamıştı. Fakat yürürlükte olan bu süreci mantıkî uç noktasına vardırmazsak, belki seyyâriyeti çok yüksek bir elitin hayatı dışında, bizzat bu yeni şebekelerin de aşındırdığı, dönüştürdüğü "eski" toplumsal-mekânsal bağlamlara tutunduğunu görürüz. Toplumsallığı oluşturan ilişki şebekelerinin "aslî" ünitesi, global seyyariyet de değildir, somut yerler de – mesele, toplumsallığın, kapitalizmin soyut döngüsünün yersiz-yurtsuz genelliği ile yerlerin somutluğu arasındaki özgül bağıntılar üzerinden anlaşılabilecek/kurgulanabilecek olmasıdır. O halde, yine de yere-yöreye, "memleket"e duyarlı olmak lâzım.

Bu konudaki tartışmayı alabildiğine hassaslaştıran anahtar kavram: " Yerlilik"... Kimi zaman basbayağı şoven saiklerle, Türkiye sosyal bilimler ortamı hakkında zaman zaman dillendirilen "yabancılık", "memleketten kopukluk" (ve "oryantalizm") ithamlarının, dile getirenlerin zihniyetinden bağımsız olarak, uyarıcı bir işaret sayılması gerektiğini düşünüyorum. Zira hem "yerli" malzemeden hem "yerli" okurdan/muhataptan uzaklaşmaya doğru bir gidişi gözleyebiliyoruz ve bu gidiş milliyetçi olmayan bir konumdan da endişe uyandırıcıdır.

"Hazır" bir konsepti veya teorik çerçeveyi yerli malzemeye uyarlamaya dönük mütevazı ama emek verilmiş çalışmalara bile hasretiz. Yerli malzeme, çok kere, nakledilen teorik anlatıya aktüel bir Türkiye örneği eklemek için birkaç gazete havadisine başvurularak geçiştiriliyor. Nakledilen teorik argümana bir yerli malzeme/nesne denkleştirme saikiyle "aranıldığı", bazan apaçık görünüyor. Uyarlama veya "tatbik"ten çok "uydurma" yapılmış oluyor, böyle olunca. Şunu söylemek abartma sayılmamalı: "Türkiye gerçekliği" denen gerçeklikler üstüne, gerek makro gerek mikro düzeylerde enine boyuna düşünülmüş değildir; bu gerçeklikler bir ampirik malzeme olarak geniş ölçüde kurgulanmış ve farklı kurgulara göre fazla incelenmiş değildir (ve ampirik veriler de pozitivistlere emanet edilmeyecek kadar önemlidir).

"Yerli" malzemeyle oryantalist bir ilişki kurma biçimi de var ve bu

akademik dünya içinde de zaman zaman tartışılıyor. Uluslararası literatürde ikincil de olsa bir yer tutma –ve "puan alma"– kaygısıyla, Türkiye'den/Türkiye hakkında bilgi derleyen, çoğu kez yüzeysel, çoğu kez analitik olmaktan uzak, çoğu kez dümdüz uyarlamanın ötesine geçemeyen bir yazı biçimidir, yakınma konusu olan. Bu gerçekten, Türkiye'yi bir uzak ve acaip diyar olarak nesneleştirdiği gibi, Türkiyeli sosyal bilimciyi de ilelebet taşralılaştıran bir bakış açısının pekişmesine hizmet ettiği için, tatsız bir yazma/düşünme/çalışma biçimidir. Hele, sahiden uluslararası bir tartışma-yazı(şma) ortamında yer tutmayan geniş bir akademisyen nüfusunun, muhayyel bir uluslararası bilim camiası için üretim yapıyormuş gibi davranmasının trajikomik olduğu kadar ciddi bir meslekî deformasyon olduğunu düşünüyorum. Şunu da eklemeli: oryantalizmin figüranlaştırıcı dayatmasına tepki olarak "yerli" malzemeyle mümkün mertebe ilgilenmemeye, orada fazla derinleşmemeye ve "saf teori" ile ilgilenmeye yönelenler de oluyor. Elbette meşru bir tercih; ama yapılabilecek ve yapılması gereken işler adına bir mahrumiyete ve sosyal bilimciler arasında tercihe şâyan olmayan bir kopukluğa yol açabildiğini söylemeliyiz.

Elbette ki dünya bilgileri ve dünya ilgilerine nispetle taşralaşmaktan uzak durmalıyız. Bu o kadar aşikâr ki! Fakat ben Türkiye'de sosyal bilimlerin sorununun taşralaşmayla tanımlanabileceğine kâni değilim. Kabalaştırırsak: sosyal bilimler ortamının birinci sınıf sayabileceğimiz kesimlerinde "memleketten uzaklaşma", buna karşılık ikinci ve daha alt sınıf kesimlerinde bir taşralaşma eğilimi var. Problem, bu iki "sınıf" arasındaki kopukluktadır ve her iki eğilimin de memlekete (yani meslekdaşlarına, hevesli sosyal bilim öğrencilerine, iyi okurlara, siyaseten aktif olmak isteyenlere...) bir hayrı yoktur!

Uluslararası sosyal bilimler ortamı ile "yerli" sosyal bilimler ortamı şüphesiz büsbütün ayrıştırılamaz, ayrıştırılmamalıdır da. Fakat dil diye bir sorun var. Uluslararası dolaşımı artıp hızlanırken (globalleşme terimini sarfetmek istemiyorum) herkesi İngilizce'ye zorlayan bir sosyal bilimler ortamındayız. Bu durumu çaresiz veri mi alacağız, almalı mıyız? Sosyal bilimler ortamı içinde ve çevresinde İngilizce'yi –ve herhangi bir yabancı dili– kullanamayanların varlığını hesaba katmayacak mıyız? Bunların doğru tercihler olduğunu inanmıyorum. İngilizce'nin veya herhangi bir dilin, *lingua franca* olmanın ötesinde bu alanda var olma ve kariyer şartı haline gelmesi gerçeğini, kısa vadede çaresiz olsak bile, o kadar memnun mesut içimize sindirmemeliyiz. Sosyal bilimcilerden Türkçe –Türkçe de– yazmayı (özellikle İngilizce öğretim yapan okullarda terfilerde bir işe yaramadığı için) bir kenara bırakma-

malarını isterken; galiba esas iş, sosyal bilimler alanında Türkçe'de cereyan eden alışverişin, tartışmanın cezbedici olmasını sağlamaktır. Bu da dergiciliği doğrudan ilgilendiriyor; dergilerin bu yönde girişkenliğini ve cevvaliyetini artırması umulur. İngilizce tekeline teslim olmamak, sadece sosyal bilimsel üretimin iletişim ve paylaşım koşullarıyla ilgili bir ısrar değildir. Sosyal bilimsel düşüncenin zenginleşmesi açısından her dilin kendine özgü imkânlar açacağı ve bundan mahrum kalmamak gerektiği kanısındayım. Her düşünce, her argüman, başka bir dille ifade edildiğinde başka boyutlar kazanmaya da açık hale gelir; düşünce için her dil yeni bir meydan okuma, yeni bir sınavdır.

Misyon?

Sosyal bilim ve sosyal bilimcilik, 19. yüzyılın ikinci yarısından –en geç– 60'lara kadar koruduğunu söyleyebileceğimiz hayli yüksek prestiji kaybetme sürecinde. Bu büsbütün kahredilecek bir gelişme sayılmayabilir: sosyal bilimcilik faaliyetinin kendisine dönük eleştirel bakışı, bir kere, bu faaliyetin de kapitalist toplum(lar)daki diğer toplumsal faaliyetlerle ortak birçok yönü bulunduğunu, onun da yabancılaştırıcı ve tahakküme tâbi kılıcı bir işletme yapısı içinde yürütüldüğünü ortaya koyarak bu "işin" üstündeki mistifikasyon perdesini araladı. Sosyal bilimciliğin oturduğu aydınlatmacı ve halaskâr tahttaki konformist huzuru bozarken, düşünsel ve siyasal düzeyde zenginleştirici, yaratıcı bir "barbar etkisi"nin, devrimci bir dönüşümün ipuçlarını da yarattı. Bu ipuçlarının, bu imkânın lâyıkıyla değerlendirildiğini ise ne yazık ki henüz söyleyemeyiz. Sosyal bilimlerle uğraşanların, yiten yerleşik/kurumsal itibar hâlesinin yerine yeni bir anlam çerçevesi ikame etmek için çalışması gerekmiyor mu? Yerleşik/kurumsal düzeni, dar siyasal anlamıyla olsun, "makro"/sistemsel anlamıyla olsun, özgürleşmeci bir perspektifle aşmak/dönüştürmek hedefleniyorsa, sosyal bilimciliğin böylesi bir mükellefiyeti vardır. Sosyal bilimlere (genel olarak bilimselliğe) bildik "öncülük" misyonunu yükleyemeyiz, yüklememeliyiz, mamâfih toplumu değiştirme ve özgürleştirme davasında sosyal bilimlerle uğraşanlara yine de müstesna bir konumu olduğunu unutamayız. Sosyal bilimciliğin, faaliyetin etkililiği ve elde edebileceği sonuçlar itibarıyla değil ama faaliyetin bizzat kendisi ile ilgili bir imtiyaz konumu olduğunu unutamayız. Başka işlerle uğraşanların daha zor vakit bulabildiği ve daha zor yoğunlaşabildiği ve –hâlâ!– özel değer atfettiği düşünme/tartışma etkinliğini iş olarak yapıyor olmanın imtiyazıdır bu. Bu özeni-

len konumun hakkını vermek bir borçtur bana kalırsa. Özgürleştirici/devrimci bir perspektiften bu konumun hakkı, onu ilga etmektir aslına bakılırsa. Lâkin bunun da –yaygınlaşan bir kolaycılık olarak ve çoğunlukla sinik bir tutum eşliğinde– bilimciliği demistifiye etmekten ibaret olmaması gerektiğini, ancak "öğreten adam" olmadan anlatmanın ve bilgiyi paylaşmanın yollarını aramakla üstesinden gelinebileceğini düşünüyorum.

Bu yapılmayınca veya zaten sosyal bilimciliği yeniden anlamlandırmakla ilgili bir kaygı hiç taşınmayınca, iki yol tutuluyor ve umumi manzarayı da bu yol ve yordamlar belirliyor. Birincisi ve "vasatîsi", sosyal bilimcilerin rezervasyon alanlarına kapanmasıdır. Fildişi kule demiyorum, çünkü fildişi kule terimi, eski usûl, bende "büyük" işler yapılacağı, "büyük" fikirler geliştirileceği beklentisi yaratıyor. Böyle bir şey yok; yapılan daha ziyade, rutine teslim olup terfiyi sağlayacak miktarda "iş" yaparak gününü doldurmaktan ibarettir. İkinci yol, ki daha "parlak" olanların tuttuğudur, derin bin incelemeye, düşünüp taşınmaya, daha önemlisi içsel bir kaygıya dayandığı şüpheli "şık" sözlerle medyayı kullanma becerisine bağlı olarak "etkili" olmaya bakmaktır. Bu tarzın, araçsal olmayan herhangi bir fayda doğurduğunu hiç sanmıyorum. Olsa olsa, sosyal bilimciliğin itibarını diriltmeye dönük beyhûde bir çabadır.

Notlar

1. Yanlış anlaşılmasın: alıntılı, aufli, dipnotlu yazmayla bir sorunum yok. Nitekim merâmımı bir dipnotta anlatıyorum! Bu referansların metni demokratikleştirici bir yanı olduğuna katılıyorum. Fakat düşüncesini ve kaynaklarını denetime sunmayı ve okuyanlarla paylaşmayı değil de fiilen okuma/tarama/erişim performansını sergilemeyi öne alan dipnot kumkumalığının, metnin ucunu kapayarak onu tam tersine anti-demokratikleştirdiğini düşünüyorum.

2. Bu noktada tez çalışmalarının aynen (üstelik bazan başka bir dilden harfî harfine çevrilmek suretiyle) makale veya kitap olarak yayımlanmasının nasıl bir "zararlı alışkanlık" olduğuna değinmeliyim. Tez çalışmasının mantığı içinde ilerletici olan teferruatlı literatür tekrarları ve derlemeleri, hiç süzülmeden aynen kitaplaşıp/makaleleşip "genel okur"un karşısına çıktıklarında, fuzulîleşebiliyorlar. Akademik muhit içinde konuşuyor olmanın tez çalışmasının kurgusuna, başlıklarına, diline verdiği biçim özellikleri ve jargon yapısı, yine "genel okur" karşısında metni yıldırıcı bir hale sokabiliyor. ("Genel okur"la, elbette "herhangi" okuru değil, azıcık meraklı ve ilgili okuru kastediyorum.) Tezini kitaplaştırmaya kalkışan sosyal bilimcinin, muhatap aldığı okur evrenini dikkate alarak, sözünü daha "temiz" iletmek için belirli bir emek sarfetmekle yükümlü olduğunu düşünüyorum. Ya da, ehil bir editör/redaktör müdahalesinin kurumlaşması üstüne düşünmeliyiz.

—



Sosyal Bilimler-Siyaset İlişkisi

Ömer Laçiner

Politika ile toplum bilimlerinin ilişkisi, şüphesiz çok geniş ve karmaşık bir konu. Burada ben, günümüz için anlamlı ve düşündürücü bulduğum bazı önemli noktaları açabilmek bakımından bu ilişkiyi kabaca üç dönem içinde ele almaya ve bir trendi göstermeye çalışacağım.

Toplum bilimlerinden 19. yüzyıl başlarından itibaren bahsedildiğini dikkate alarak; bu tarihten 19. yüzyıl sonlarına kadarki süreyi ilk dönem; 1980'li yıllara kadarki dönemi ikinci, buradan günümüz ve yakın geleceği kapsayan süreyi de üçüncü dönem olarak ele alacağım.

İlk dönem, her şeyden önce, siyasetin bir alan, işlev ve kurumsal yapı olarak yeniden oluşturulduğu bir dönemdir. Toplum düzeninin değişmezliğini veya –ilahi referanslara göre– bir kez kurulduktan sonra korunmasını esas alan eski siyaset ile siyasal-toplumsal düzeninin meşruiyet ve referans kaynakları hükümsüzleşmektedir. Aydınlanmanın açtığı ufukta, meşruiyetini ve referanslarını "bilim"den alacak yeni bir siyaset alanı oluşum halindedir.

Bu yeni siyaset anlayışı, siyasetin amaç araç ve kurumlarını toplumu konu alan bilim(ler)in verileri ışığında tespit ve düzenlemek demektir. Ancak referansın bilim olması, aynı zamanda toplumun değişen, değiştirilip dönüştürülebilen bir şey olarak kabul edildiğini de gösterir.

Çünkü, bilimsel bilginin ayırt edici özelliği, bilme nesnesine müdahale edebilme, onda önceden önerilen bir değişimi kesinlikle gerçekleştirme imkânı vermesidir. Kuşkusuz bunun önşartı, nesnenin değişim ve hareket yasalarını keşfetmiş olmaktır. Nesneler bu değişim ve hareket yasalarının mümkün kıldığı biçimde değiştirilebilir ve yine o yasaların imkân verdiği özellikler kazandırılarak yeni bir nesne haline getirilebilir. Bilim, fen bilimleri bunu nesnelere ilişkin bilme ve uygulama alanında gerçekleştirerek bir devrim yapmış ve benzer bir yaklaşım ve tutumun toplum ve insan bazında da mümkün olabileceği umut ve perspektifini yaratmıştır. Yani toplumu/insanı bir bilim konusu/nesnesi olarak ele alıp, hareket ve değişim yasalarının keşfedilmesiyle onu nasıl ve ne yönde dönüştürebileceğimizi ortaya çıkarmak da pekâlâ mümkündür. Bu dönüşüm, toplum "nesnesi"nin iç yasalarına uyarlı, onların bir

gereği olduğu oranda da meşruiyete sahiptir.

Toplum bilimini referans alan bir siyaset dünyasının açılması, toplumu şu veya bu biçimde dönüştürmek isteyen –reformist ya da devrimci– akımlar için elverişli; buna mukabil muhafazakâr, kalıcı bir düzen yanlısı siyasetler için endişe, rahatsızlık verici olarak görülebilir ilk bakışta. Ancak, muhafazakâr, "düzen" yanlısı siyasetler "değişim" temasını tamamen reformist, devrimci akımlara bırakmış değillerdir. Tam tersine, 19. yüzyıla girilirken ne denli güçlü bir değişim/değiştirme potansiyeli taşıdığı fark edilen "ticari ve endüstriyel devrim"in dinamiklerince yaratılan durum ve değişimleri "doğal, kaçınılmaz ve olumlu" sayan ve ayrıca bu dönüştürücü dinamiğin önündeki her tür engelin tasfiyesini savunan bir "bilim", ekonomi-politik, ilk sosyal bilim dalı olarak oluşturulmuştu bile. Bir süre sonra içine girilecek endüstri –ve ticaret– çağının, endüstriyel-kapitalist toplumun zihniyet dünyasını belirleyecek bir statü ve etkinlik kazanacak olan ekonomi-politiğin sayesinde muhafazakâr ve "düzen koruyucu" siyasetler kendilerini bilime yaslama ihtiyaçlarını fazlasıyla karşılar hale geleceklerdir.

Endüstriyel –ve ticari– gelişmenin olduğu gibi ve bizatihi amaçlaştırılarak tek "doğal" ve meşru değişim dinamiği olduğu kabulü üzerine kurulu ekonomi-politiğin yanı sıra, aynı dönemde, öteki toplum bilim disiplinleri de oluşum halindedir. Bunlar, endüstriyel ve ticari gelişmeyi bir araç, en fazla bir ortam sayarak, toplumu "kendiliğinden değiştiren –kırlardan şehirlere göç, köylülüğün, büyük toprak sahipliğinin çözülüşü, işçi sınıfının büyümesi, burjuvazinin yükselişi, yeni aile tipi, vs.– bu dinamiğin yanı sıra başka hangi dinamiklerin dönüştürücü olabileceklerini keşfetmenin peşindedirler. Zihniyet ve kavrayıştaki değişikliğin –yeni fikirler ve değerlerin– hem etkin bir dönüştürücü dinamik olduğu hem de genel değişme ve altüst oluş sürecine nasıl bir yön, amaç ve anlam verilebileceği, verilmesi gerektiği yolundaki hayati soru ve ihtiyacı da karşıladığı inancıyla bu arayışlar, daha ziyade toplumların, insanlığın genel değişim-evrimleşme sürecini, bunun hangi "ideal" noktaya doğru olduğunu ve bugünden o noktaya götürebilecek unsurları tesbite yöneldiler.

O nedenle de yüzyılın sonlarına doğru sosyoloji, tarih, antropoloji, sosyal psikoloji gibi "bağımsız" toplum bilim disiplinleri olarak ortaya çıkacak olan toplum ve insanı bilimsel olarak ele alma girişimleri önceleri felsefenin içinde veya yanı başında ortaya çıktılar. Fen bilimlerinin nesnesinin değişim ve hareketine içrek yasaları keşfetmeye çalışmasının bir benzeri olarak bu toplum bilimsel arayışlar da yasalar keşfetme peşindeydiler. Özellikle reformist ve devrimci siyasetler, talep ve "ni-

hai amaç"larını bu keşfedilmiş –toplumsal evrim– yasalarına dayandırabildikleri oranda meşru ve etkin olabileceklerine inanmaktaydılar.

Bütün bu tabloya bakıldığında şu söylenebilir ki; modern çağ siyaset(ler)i ile toplum bilimlerinin doğası eşanlı ve hatta iç içedir. Dahası, ilerki tarihlerde belli bir toplum bilim dalının veya ekolünün ilk bilimsel ürünü sayılacak eserler, çağında asıl olarak siyasal işlev taşımaktaydı, ilkin bu amaçla oluşturulmuşlardı. Bu durum o dönemin özellikle reformist devrimci akımlarının çoğu için geçerlidir.

Toplum bilimsel teori ve tespitlerin felsefe ve ilahiyatın sunduğu fikir, değer yargısı ve önkabuller zemininde savunulup hemen hemen doğrudan siyasete "tercüme" edildiği/edilebildiği bu süreç, toplum bilimlerinin kendi özgül temellerini oluşturarak "bağımsız" disiplinler haline gelişleri yönünde işledi. Felsefe siyaseti yönlendirecek, toplum ve devlet düzenine ilişkin son sözlerini söylediği 19. yüzyıl ortalarına kadar –son parlayış dönemi– fen ve toplum bilimlerinin itkisiyle ve onları da içerebilme çabasıyla yaşadıktan sonra; siyaset ve toplum bilim ilişkilerinin ikinci safhası başladı.

Bu safha, ekonomi-politiğin, iktisadi zihniyetin siyasete tamamen egemen olmaya başladığı safha olarak tanımlanabilir. Şüphesiz iktisat, iktisadi sorunlar bir önceki dönemde de siyasetin, siyasal ayrışma ve mücadelelerin başat konularından biriydi. Ama gerek o sorunların nihai anlam ve mahiyeti ve gerekse çözüm önerilerinin doğruluk ve haklılıkları hukuk, ahlak ve toplum felsefesinin –adalet, özgürlük, eşitlik, yurttaşlık, vb.– kavramlarına referansla savunuluyordu. Şimdi ise sorunlar da çözüm önerileri de ekonomi-politiğin –verimlilik, etkin kullanım, üretim artışı, büyüme, vb.– kıstasları bazında tanımlanıp değerlendiriliyor; iktisatla doğrudan ilişkisi olmayan siyasal-toplumsal taleplerin de o ekonomi-politik önceliklerle çelişmemesi gözetiliyordu. Bu yönelim, mantığı gereği, zamanla siyasal, toplumsal, etik ve kültürel ... önermelerin – ve haliyle taleplerin– geçerliliklerinin de iktisadi karşılıklarına bakılarak tespitine kadar vardı. Giderek siyasalın toplumsal ve hatta ahlakinin iktisattan bağımsız ve ayrı bir tanımının yapılması neredeyse imkânsız hale geldi. Dolayısıyla 19. yüzyılın sonlarından itibaren hemen tüm toplum bilim disiplinleri iktisadın birer uzantısı haline gelmedilerse bile; iktisadın gerisinde yer alabilir biçimde bir gelişme rotasına girdiler.

Siyasetin, toplumu öncelikle iktisat, iktisadi ilişkiler olarak kavrayan toplum bilimlerinden beslenen, dolayısıyla iktisadın uzantısında bir söylem haline gelmesi 1950'lerden sonra apaçıklaştı. 20. yüzyıl başlarından İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar ise siyaset, sanki özerk bir etkinlik olarak, başta iktisat olmak üzere tüm toplumsal etkinlikleri

yönlendiren bir işlev görme şansını gerçekleştirmek için son denemesini yapmış gibidir. İki dünya savaşı, Sovyet ve Çin devrimleri, Avrupa'da faşizmlerin yükselişi gibi gezegenimizi derinden etkileyen olay ve gelişmeler, sosyalizm, milliyetçilik, faşizm, ulusal kurtuluş gibi ekonomi-politik çerçeveye indirgenemeyecek kapsamda dünya ve toplum düzeni tasarım (ütopya)larının sürükleyici gücü ve birbirleriyle çatışmasının ürünü olmuşlardır.

Dolayısıyla şu söylenebilir ki; 1960'lara kadar 20. yüzyılda toplumu dönüştürme veya statükoyu koruma adına siyaset(ler) her tür toplumsal dinamiği belirlenmiş stratejiler doğrultusunda kullanabilen bir etkinlik konumundaydılar. İdeolojiler, siyasal öznesine, onun örgütleniş ve eylem araçlarına göre formatlanıp "siyasal ideoloji"ler haline geldi. Tüm toplum bilim ekollerinin olduğu gibi ekonomi-politik yaklaşımların da onları uygulayacak siyasal güç, irade ve organizasyonunun "disiplindışı" gerekleri veri alınarak siyaset(ler)in iktisadi biçimini aldıklarını gördük.

İdeolojilerin siyaseti, siyasetin de ekonomiyi yönlendirdiği, belirlediği görüntüsüyle yaşanan bu dönemde toplumu dönüştürmek, yeniden nizama sokmak veya statükoyu korumak için birbirleriyle çatışan o siyasetlerin "toplum" derken asıl olarak bir iktisat toplumundan söz edilmesi alışkanlığını –zihniyetini– yerleştirdikleri de gözden kaçırılmamalıdır.

Nitekim İkinci Dünya Savaşı ertesinde, bütün bir Aydınlanma ve sanayi devrimi çağının, toplumu-insanı dönüştürme-koruma akımlarının nihai kamplaşmasını ifade ettiği anlamı verilen kapitalizm-sosyalizm çatışması, her iki tarafın da kendi haklılığını büyüme, verimlilik gibi iktisadi performans göstergeleriyle kanıtlama yarışına indirgenmişti. Kapitalizm özel mülkiyet ve girişim özgürlüğüne dayalı bir iktisadi ortamla, sosyalizm devlet mülkiyeti ve merkezi planlamayla çok daha yüksek bir büyüme ve verimlilik oranı tutturabileceği iddiasından ibaret hale gelmişti. Gerçi sosyalizm, bu iddianın yanı sıra her türden eşitsizliklerin de tedricen yok olacağı kökten bir toplumsal dönüşüm süreci olmak da demekti. Ama 1960'larda resmen de kabul edilen "reel sosyalizm", bunların iktisadi büyüme ve verimliliğe engel oldukları oranda ertelenebilir, hatta imkânsızlık damgasıyla vazgeçilebilir olduklarını ilan anlamına geliyordu.

1960'ların sonlarında siyasete iktisat dışı/ötesi bir anlam, modern çağın o toplumu ve insanı dönüştürme amacını yeniden kazandırmak isteyen son tarihsel girişim, "68 hareket(ler)i" de sonuçsuz kaldı.

Siyasetin tümüyle iktisada tabi hale gelmesinin önünde artık hiçbir engel kalmamıştı. Ancak bu sadece siyasal programların neredeyse ta-

mamen iktisadi programlar haline gelmesinden ibaret değildir. 1980'lerin sonlarında "reel sosyalizm"in bir iktisadi düzen olarak da çöküşünden sonra iktisadi programlar da neredeyse teke indirgenince, farklı siyasetler temelinde oluşmuş siyasal kurum ve kuruluşların varoluş nedeni de belirsiz hale geldi. Farklı iktisadi çıkarlara tekabül eden farklı iktisadi program (ve düzen)ler söz konusu iken birer temsil kurumu işlevi gören siyasal partileri özellikle etkiledi bu durum. Global serbest pazar ekonomisinin 1980'lerle birlikte giderek hızlanan ritmi, emek, sermaye, teknoloji ve ürün bazında baş döndürücü hareketlilik, kayganlaşma, temsil edilen çıkarların sabit adresinin olmadığı bir ortam yarattı. Bu durumda siyasal partiler, sahip oldukları veya olabilecekleri iktidar gücünü "pazarlamak" diyebileceğimiz bir tutuma doğru kaçınılmaz biçimde sürüklenmektedirler. Mevcut veya muhtemel bir iktidar gücünü kimlerin o anki iktisadi çıkarına dönük biçimde pazarlarlar ise daha geniş bir temsil gücü edinebileceklerini hesaplamaya koyulan partiler için "kimlik" artık geçici bir örtüden başka bir şey değildir.

Modern çağ siyaset(ler)inin kaynağında ve odağında toplumun dönüşmesi, dönüştürülebilirliği fikrinin yer aldığını belirtmiştik. Siyaset bu dönüşme/dönüştürmenin düzen, sınır ve rotasını çizen faaliyetlerin örgütlenmesi oluyordu böylece. Ancak şu gelinen noktada neredeyse bu tanımın tam tersine bir konuma sürüklenmiş haldedir. Yani toplumu dönüştürmekten topluma göre dönüşen bir faaliyet haline gelmiştir. "İktisat toplumu"nda bunun anlamı, siyaset alanının bir pazar, siyasal partinin bir şirket, siyasal öneri ve tutumun bir tür meta oluşudur.

Temsil etmek dahil her türlü misyon ve anlamdan uzaklaşmış, böylece modern meşruiyet kaynağından, varoluş nedeninden ve bu bağlamda bir ihtiyaç olma vasfından neredeyse kopmuş postmodern siyaset, artık kendini bir ihtiyaç olarak algılatabilmek zorundadır. 1980'lerle birlikte tüm toplumlarda belirtik hale gelen "apolitikleşme" olgusu, siyasetin anlam ve misyon erozyonunun öteki yüzüdür.

Bu bakımdan modern siyasetle eşanlı ve iç içe doğduğunu bilhassa belirttiğimiz toplum bilimlerinin de bir anlam, misyon bunalımı içinde oluşu son derece doğaldır. Bu sempozyumda sık sık sorulan "Toplumbilimlerinin bir 'telos'u var mıydı, varsa bugün nedir veya ne olmalıdır?" türünden sorular bu olguya işaret etmektedir.

Ancak, bu sorulara ne tür cevaplar verilirse verilsin şurası bir gerçektir ki; modern çağ boyunca siyaset ile toplum bilimleri arasında var olduğuna inanılan içsel bağ, mevcut durumda artık söz konusu değildir. Bu bağın kalıntıları vardır sadece. Siyaset ve toplum bilimlerinin halihazır ilişkisi basit bir karşılıklı müşteri ilişkisini fazlasıyla andırmaktadır.



Eleştirel Teori, Bilim ve Akademi

Ahmet Çiğdem

Sosyal bilimlerin mevcut durumuna ilişkin tartışmaların *Sosyal Bilimleri Açın* risalesinden öğreneceği birçok konu vardır ve doğruyu söylemek gerekirse halihazırda sosyal bilimler pratiğine hâkim olan başat eğilimlerin "siyaseten doğru" bir eleştirisini risalede bulabilmek mümkündür. Bunu metinde bilim kavramıyla ancak bir "üçüncü" taraf olarak ilişki kurabilen dillere, toplumlara, bilim adamlarına ve hatta disiplinlere yönelik "hoşgörüye" bakarak söylüyorum. Üstelik, metnin sosyal bilimleri, istisnaları gözetsek bile, "kapatan" bir dilde yazılmış olması bile başlı başına bir erdem gibi duruyor. Buna rağmen bir fırsat olarak *Sosyal Bilimleri Açın,* sosyal bilimler pratiğini ve bu pratiğe bağlı kurumsal örgütlenmeleri belirleyen tarihsel tartışmalar kadar hayati olamayacaksa, bu, bilim kavramına, bu kavrama ilişkin modern algılamanın bütün eleştirelliğe rağmen "olduğu gibi" bırakılmasında aranmalıdır. Öte yandan doğrudan bir "modern bilim" eleştirisinin yeniden kapısını çaldığı irrasyonalizmin yanı sıra, söyleyeceklerini sadece kendisine söyleyen bir hakikat tellallığından öteye gitmediği görülmüştür. Weber'in *Wissenschaft als Beruf*'undan beri bilimin neyi yapıp neyi yapamayacağı konusundaki müesses ortodoksinin dokunulmazlığı, ya herhangi bir derinliği ve inceliği bulunmayan yarı profesyonel (bilimler pratiğinin özerkliğini tanımayan gergin bir politikliği veya bilimin "demir kafesine" teslim olmayı reddeden romantizmi kastediyorum) ya da bilimler pratiğine içkin ideolojileri meşrulaştıran müdahalelerle teminat altına alındığından, önümüzdeki tartışma, eğer kurumsal bir sonuç üretemeyecekse (ki üretemeyeceği kanaatindeyim) ancak bir "tartışma" olarak kalacaktır. Bu nedenle metnin çok "kritik" bir metin olduğunu sanmıyorum – hiçbir metnin "kritik" olmasına izin vermeyen yahut her metni "kritik" olmaya davet eden "pazara" bakarak. Öte yandan "kritik" addedilen her düşüncenin, her teorinin kendi merkezinden çevreye yayılırken, bu topraklarda da sıkça gördüğümüz gibi, mutlaka bir derinlik ve gerilim yitimiyle karşılaştığına da tanık oluyoruz; yani

ümidvar olmamak için bir yığın nedenimiz var.

Böylece denilebilir ki Menger ve Schmoller arasında tarihin teoride ya da tekil bir disiplindeki (iktisat) yerini belirlemeye yönelik metot tartışması (*Methodenstreit*), *Verein für Sozialpolitik*'in politikanın, bilimin ve gerçekliğin sınırlarını çizmeye çalıştığı, sonraları Althusser'in "pratiğe teorik müdahale" olarak kalınlaştıracağı bir çizgide devam eden değer tartışması (*Werturteilstreit*), daha yakın tarihlerde Popper ve Adorno'nun tilmizleriyle (Albert ve Habermas) birlikte sosyal bilimlerin mantığını kurcaladıkları, teorik olarak sosyolojinin olgulara teslim olmasını ya da olguları "mümkün"ün deformasyonu olarak ayrıştırmaya dönük bir cehd olarak kurmayı ayrıştıran bir pozitivizm tartışması (*Pozitivismusstreit*) değil, önümüzdeki; hem gerçekleşimi hem de sonuçları açısından. Manzara aşağı yukarı şudur: Tarihsel olarak bakıldığında hepsi ideal tipler üzerinde dönen bilimsel tartışmaların bugün büyük bir kısmı, ancak idealarından uzaklaşmış kavramların işlevlerine yönelik olarak devam etmektedir. Üniversitelerin neo-Kantçı bilimsel örgütlenmesi, yani beşeri bilimler ve tabiî bilimlerin kurumsal olarak birbirinden ayrıştırılması, modern toplumdaki geçerli işbölümünün, bilimin var kalmasının yegâne şartı gibi durmaktadır. Bu durumda toplumun incelenmesinin beşeri bilimlere, hakikatin incelenmesinin ise tabiat bilimlerine bırakıldığı bir konvensiyonun kurulması sağlanmıştır. Beşeri bilimlerin kolaylıkla "toplum" ya da "sosyal", ya da insanı global bir pazarın nesnesi olarak gözlemeye denk düşecek bir karşılık olarak "davranışsal", tabiat bilimlerinin "sağın" ya da "kesin" bilimler olarak adlandırılması bu durumu belgeler. Konumları şüpheli felsefe, edebiyat ve toplumsal felsefe, ya bu işbölümüne uygun bir biçimde inşa edilirler ("edebiyat eleştirisi"nin kazandığı saygınlığın, klasik metin analizlerinin terk edilip yapısal ve psikanalitik tekniklerin uygulanmasıyla başlaması gibi) yahut bilim kavramının dışında tutulurlar. Bu, onlara özgü ve özerk bir alanın varlığının kabulünden değil, bilime ait olduğu varsayılan bir düzenden "dışarlanmalarını" amaçlayan bir tutumdur. Snow'un klasik "iki kültür" teması, İngiliz akademyasının "humanities" geleneğinde hayat bulabilmiş bir yumuşamayı ifade eder; tabiatıyla, eğer aynı ülkede "Royal Society"nin varlığını unutacak olursak.

Günümüzde bilim kavramı üzerinde düşünmek, hem bilimin toplum ve hakikatle ilişkisi hem de bu ilişkide içerilen işbölümü ve bu işbölümüne dayalı örgütlenmenin eleştirisini zorunlu kılmaktadır. Bu eleştiri, Horkheimer'in formüle ettiği biçimiyle Eleştirel Teori'nin 1930'lardaki teorik gövdesinden bir haklılaştırım türetebilir.* Öncelikle Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü de, kritik bir bilim kavra-

mının nasıl bir örgütlenmeyle hayat bulabileceğinin bir –belki de en önemli– örneğini sunmaktadır. Horkheimer'in geleneksel ve eleştirel teori arasına koymaya çalıştığı ayırt edici çizgiyi bugün herhangi bir ortodoksiye teslim etmeden yeniden üretmek güç görünse de, en basit soruyla, yani "bilim"in neye yaradığı, hangi gerçekliği temsil ettiği ve nasıl temsil ettiği sorusuyla başlayabiliriz. Bu soruya verilecek her cevap, bilimin kendisini üreten şartlara kayıtsızlığını belgelemenin yanı sıra, bu kayıtsızlığın beslediği araçsallığı bir faziletmişçesine sunmasının neredeyse doğası haline geldiğini de gösterecektir. Böylece bilimlere ilişkin herhangi bir problematiğin ancak bilimlerin "dışından" aşılabileceğinin anlaşılması kolaylaşacaktır. Bilimlerin dışı, Horkheimer'in toplumsal felsefeyi tanımlamak üzere söylediği gibi, kendisini "insanların, sadece bireyler olarak değil, aynı zamanda bir cemaatin üyesi olarak kaderini yorumlama" gayesine bağlayan her entelektüel cehd ve faaliyettir. Sanıldığının aksine düz, incelmemiş toplumsal ya da politik bir "müdahale" etiği değildir. Eleştirel teorinin kendisini tekil herhangi bir disiplin yahut bilimsel alanın sınırları içerisinde değil, bütün bunlara yayılan teorik verimlerin üzerinde inşa etmesi bu açıdan anlamlı olmaktadır. Enstitü'nün işçi hareketleri ve aile ve otorite ilişkilerini araştıran ilk çalışmaları, sıkça duymaya alıştığımız disiplinlerarası yaklaşımın, disiplinleri kendi özgül teorik nesnelerinden yoksun bırakmamak ya da disiplin üretmek adına sözde-nesneler yaratmak dışında "mümkün" bir örneğini oluşturmuştur. Eleştirel teorinin çeşitli alanlara yayılan birikimine, bu alanların tarihleriyle ve verimleriyle kurulan "eleştirel" ilişkinin bir sonucu olarak bakmak gerekir. Özellikle Frankfurt Okulu'nun işçi hareketiyle ve ortodoks Marksizm'le bağını kopartan ikinci kuşak düşünürleri, yani Horkheimer, Marcuse, Adorno, Pollock, Loewenthal ve Fromm felsefe, sosyoloji, tarih, edebiyat ve sanat eleştirisi, psikanaliz ve iktisat alanlarında, "toplumsal varlığın materyalist ve eleştirel kavrayışına" katkıda bulunacağını düşündükleri bütün bir geleneğe nüfuz etmeyi denemişlerdir.

Eleştirel teori, bilimin sorunlarının "toplumsal kökenlerine, bilimin kullanıma sokulduğu şartlara ve bilimin hizmet ettiği amaçların bilime dışsal" olarak değerlendirilmesine karşı çıkarken, bilimsel her nesnenin kendisinde toplumsal tahakkümün ve bu tahakküme direnen beşeri gücün izini taşıdığına inanır. Fiziksel şeyler, kimyasal nesneler ya da biyolojik varlıklar, kendilerine atfedilen özsellik şartlarının garanti ettiği bir "objektiflik" içerisinde var oluyor değillerdir. Tabiat bilimlerinin gelişimi belirli tarihsel şartların ürünüdür ve her gelişim, insanın tabiat ve nihai olarak diğer insanlar üzerindeki denetiminin düze-

yini yansıtır. Beşeri bilimlerin gelişim tarihi, bu denetimin arkaplanını başka herhangi bir yoruma ihtiyaç duymaksızın verir. St. Simon ve Comte'un sosyolojisi, endüstriyel toplumun temelidir; Almanca *Kameralwissenschaften* ve *Staatwissenschaften* kavramları doğrudan, Prusya'da kapitalist modernizasyon için duyulan ihtiyacı dile getirir. Bilimlerin –tabiî ya da beşeri– evrenselliğine duyulan katışıksız inancın doğrulanması, bilimlerin nesnelerinde gömülü "toplumsal emeğin" ve tarihsel insan istemlerinin reddiyle mümkün olabilir. Tabiî ya da kültürel gerçeklik, herhangi bir bilimin teorik nesnesi olmadan önce, insanın varoluşunu dolayımlayan ve bu varoluş tarafından tarihe eklemlenen bir "çerçeve" olarak vardır. Bu "çerçeve"nin, hemen her tarihsel dönemde toplumsal gelişmenin ürünü olan imkânların bütün insanlar tarafından eşit ve adil bir şekilde kullanılamaması bilimler için yegâne varoluş sebebini teşkil etmelidir.

Eleştirel teorinin neo-pozitivizmin, tarihselciliğin, varoluşçuluğun ve ortodoks Marksizm'in hüküm sürdüğü bir ortamda kendine özgü bir düşünce çizgisi tutturabilmesinde, Enstitü'nün bağımsız bir örgütlenmeye ve mali kaynaklara sahip olmasının katkısı büyüktü. Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı olmakla birlikte Enstitü yerleşik üniversite düzeninin dışındaydı ve üyelerine özerk bir düşünce zemini sunabilmekteydi. Bugün kolektif olarak yapılması gereken, epistemolojiye, bilim felsefesine, sosyal teoriye yahut sosyolojiye içkin sorunların tartışılması değildir; insanın kendi kaderini belirlemesine imkân verecek bir düşünsel zeminin nasıl oluşturulacağı üzerine düşünmektir. Bu elbette çeşitli düşünce uğraklarının (bilimler, felsefeler, disiplinler) içsel mantıklarını ve dillerini yok sayan ya da hiçleyen vandal bir eleştiriye davetiye çıkarılacağı anlamına gelmez. Kaldı ki bağımsız bir örgütlenmenin kendiliğinden nitelikli bir bilimsel ya da entelektüel hayata yol açacağı da garanti değildir. Hatta dışsal şartların yaratacağı gerilimin, dingin bir atmosferden daha verimli olacağı bile söylenebilir. Üstelik zaten kendi varoluşunu, taşıdığı misyonun değil, kurumsal bir güvencenin teminatına bağlayan düşünce zaten "zayıf" bir düşüncedir.

Üniversitelerin burjuva toplumlarında milli kültürlerin yaygınlaşması ve milli seçkinlerin yetiştirilmesine yönelik örgütlenişi, sanayi kapitalizminin gelişimine paralel olarak gerçekleşmiştir. Bu örgütlenmede beşeri ve tabiî bilimler ayrışmasının biri devlete, diğeri pazara angajmanı sağlayan bir boyutu olmuştur. Berlin Üniversitesi'nin kuruluşu sırasındaki tartışmalar, modern üniversitenin hangi ilkeye göre kurulacağının ilk işaretini de vermiştir. Daha öncesinde Kant'ın "Fakülteler Çatışması"nda sergilediği, bilimlerin ve felsefenin üzerinde işleyen başka

bir mekanizma bulunduğudur. Felsefe fakültesinin tıp, teoloji ve hukuk fakültelerine nisbetle "sakıncalı" konumu, felsefenin hem herhangi bir angajmana mesafeli durmasını sağlayan sorgulayıcı mahiyeti hem de devletin pratik işlevselliğine katkıda bulunmasını kolaylaştıran araçlara sahip olmamasından kaynaklanmaktaydı. Neo-Kantçı bilimler bölünmesinin yerleşik üniversite düzeninde kabul edilmesi, salt belirli bir ihtiyacı karşılamaya yönelik değildir. Bu bölünme bilimlere atfedilen işlevselliğin ödüllendirilmesini de sağlar. Beşeri bilimlerin kendilerini meşrulaştırabilecekleri "insanlık" ideası, sadece işlevsiz terbiyevi bir değer olmanın ötesine geçememektedir. Buna rağmen üniversitenin kendisi de dahil olmak üzere, bilim üretimine ilişkin dışsal engellerin vurgulanmasındaki abartı, bu konudaki içsel engellerin daha önemli olduğunu unutturmamalıdır. Yaptığı işi salt bir "meslek", ya da "disiplin" sınırları içerisinde yorumlayan ve değerlendiren bilim adamları, bilimin toplumsal işbölümündeki konumunu sağlamlaştırmaktan başka bir iş yapmıyordur. Bu işbölümünün tersine çevrilemezliği, şüphesiz bu işbölümüne bağlı olarak gerçekleştirilen "bilimsel üretim"in hem bilimin kendisini hem de bilim adamlığı kurumunu körelttiğini görmemize engel olmamalıdır. Üstelik bu körelme, bilimsel "establishment" tarafından bilimin esası olarak yorumlanabilmektedir.

Bu konularda Türkiye hakkında söylenmesi gerekenler, bu topluma ilişkin olarak ileri sürülebilecek sosyolojik tezlerin bilim kavrayışına, üniversiteye ve bilim adamlarına yönelik bir tekrarından ibaret olacaktır. İçinde bulunduğumuz sefaletin çarpıcı bir tasviri olarak sosyolog Kadir Cangızbay'ın, "Çekoslovakya'da Rusça öğrenmenin işlevleriyle, Türkiye'de İngilizce eğitim ve öğretim yapmanın işlevleri arasında var olan benzerliği" vurgulayışını ele alabiliriz. Gerçekte yeryüzündeki bütün dillerin birer bilim dili olarak geliştiğini iddia etmek mümkün olmadığı gibi, Türkçe'nin de bu konuda sınırsız imkânlara sahip olduğu iddia edilemez. Ancak bunun alternatifi, öğrenme ve kullanma biçimi ve maliyeti tartışmalı bir dil transferi olamaz. Batılı halkların Latince'ye, müslüman halkların Arapça'ya "medeniyet dilleri" olarak yönelmesinin geçerli bir nedeni vardır; bu diller, bütün yerel dillerin gelişmesine ve toplumların belli bir medeniyet çerçevesine dahil olmasına katkıda bulunan, nüfuz ettikleri dilleri zorlayan dillerdir. İngilizce'nin bu türden bir etkisi olmadığı gibi, bütün yerel dilleri ve bu dillerin kavramsal yapısını imha eden bir mahiyeti vardır – olayın politik ve iktisadi veçheleri, zaten başka herhangi bir açıklamayı gereksiz kılar. Türk entelijensiyasında belli bir dile bağlı bilgilenme ve dil kurma girişiminin sonuçları hakkında başka bir tartışmaya ihtiyacımız var. Kendi

dilinden vazgeçmeye bu kadar gönüllü bir toplumun ve üniversitenin hiçbir meselesini doğru dürüst ortaya koyamaması ve elbette çözememesinin şaşırtıcı olmadığını söylemeye gerek var mıdır?

Notlar

* Bunun hem önümüzdeki tartışmanın esaslarını belirlemek hem de aslında beşeri bilimlere ait olarak yüzyılın başından beri aynı tartışmaların sürdüğünü göstermek açısından en iyi örneği, Horkheimer'in Enstitü'nün dergisinde 1932 yılında yayımlanmış olan "Bilim ve Kriz Üzerine Notlar" başlıklı denemesidir. Denemedeki tezleri özetlemek faydalı olacaktır: Bilim insanın üretici güçlerinden birisi olarak hem tahakkümün (üretim araçlarının üretilmesi yoluyla) hem de toplumsal anlamın yaratılmasına (toplumsal hayatın üretimi) katkıda bulunur. Bilim bu boyutlarından ayrı düşünülemez. Ancak bu pragmatik bir bilim anlayışını haklılaştırmaz; bilimin verimliliği, taşıdığı yüksek hedeflere değil, kendisine içkindir. Bilimin hakikat iddiasını doğrulayacak olan toplumsal istemler değildir, teorik düzeyde bu türden iddiaları yargılayacak ölçütlerin gelişmiş olmasıdır. Bir önermenin doğruluğunun test edilmesi, bu önermenin insan hayatı için önemini sorgulamaktan farklı bir şeydir. Tarihsel gelişmenin ürünü olan imkânların adil kullanılmamasından bilim müstağni değildir; o da diğer üretici güçler gibi bir eşitsizlik aracı olarak gelişmektedir. Bu süreçten eleştirel aklı sorumlu tutmak, aklı ve bilimi tikel sorunların cevaplayıcısı olarak görmek yaşanılan krizin gerçek nedenlerini gizlemeye yönelik bir tutum olabilir. Pozitif bilim anlayışı, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana ilerici karakterini kaybetmiştir; bu nedenle şimdi karşılaşılan sorunları bu bilim anlayışıyla ya da bu bilim anlayışına tepki olarak kendilerine birer öz atfedilen kavram ve dikotomilerle aşmaya çalışmak mümkün değildir. Bu durumun somutlaştığı uğraklar olarak bilimcilik ya da metafizik eşdeğerli kavramlardır; bilimleri üreten gerçek tarihsel/toplumsal şartların örtülmesine katkıda bulunurlar. İkisi de ideolojiktirler: toplumun gerçek yüzünü, çelişkilerini gizlemeye ya da muğlaklaştırmaya yararlar. Bilimlerdeki kriz, daha genel bir krizin yansımasıdır; genel bir krizden başka bir biçimde ifade edilseler de. Bu genel krizin varoluş şartları değiştirilmeksizin, bilimlerin krizini aşmayı istemek safdillik olacaktır. Bilimin mevcut toplumun çelişkilerini temsil ettiğini bilmek (bu temsili şimdi ancak "ümid" edebiliyoruz), bilimin vazgeçilmezliğini de göstermektedir. Şimdi aynı sorunları, belki daha da şiddetli tartışıyor oluşumuz, Horkheimer iyimserliğinin yeterli olmadığını kanıtlasa bile, vukufunun önemini azaltmaz herhalde.

—

Altıncı Bölüm

DİSİPLİNLERİN SINIRINDA DİSİPLİNLERARASILIK, BİLGİ VE FARK



Disiplinlerin Aralığında(ki) Mekân

Necdet Teymur

Mekâna (Disiplinli) Bir Giriş

Başlıkta iki kavram var: Birisi "disiplin" ve ona bağlı olarak disiplinlerin arası ve/ya aralığı, diğeri ise "mekân". Birinci kavram, yani disiplinler üzerine kendimi uzman olarak görmüyorum. İkinci konuda, yani mekân üzerine de (bir mimar olarak bile!) ben dahil hiç kimsenin *uzman* olabileceğini düşünmüyorum. Mekânın uzmanlığının, dolayısıyla disiplininin olup olamayacağının irdelenmesi ve bu olumsuzluğun çok yönlü potansiyeli bu yazının ana konusunu oluşturacak.

Öncelikle, disiplinlerin oluşum ve bilgilerin kurumsallaşma sürecinin çok özlü bir rotasını çizeceğim. İkincisi, bu disiplinlerin oluşması sırasında içeride ve dışarıda bıraktıklarıyla oluşturdukları "diğer"lerin varlığına ve bunun önemine değineceğim. Bu "diğer"leri, ilk aşamada metaforik anlamıyla bir "mekân" olarak tanımlayıp, bu mekânın herkesin bildiği "mekân"la nasıl ilginç bir örtüşme ilişkisi içinde olduğu savını açmaya çalışacağım. Mekânın sadece parsellenen, inşa edilen, yaşanılan ve görülen bir nesne değil aynı zamanda ondan çok şey öğrenilebilecek, ve sosyal bilimlerin şimdilere dek dışlayarak çok şey kaybettiğini düşündüğüm bir nesne olduğunu vurgulayacağım. Kuramsal bir katkı ve bir demokrasi projesinin öğeleri olarak da "disiplinlerarasılık" ve "mekânlararasılık", ve bunlara destek olarak "çerçevelerarasılık", "dillerarasılık", "glokal", "hemyerel" gibi bir dizi kavram önereceğim.

Disiplinlerin Kısa Bir Tarihi

Bilgi insani, dolayısıyla toplumsal bir üründür. Değişik bağlamlardaki faaliyetlerde, toplum ve evrenle ilişkilerde, bilgi ya hedef ya da yan ürün olarak üretilir. Bu bilgiler değişik biçim, çerçeve ve statülerde oluşur, ayrışır, gelişir, yayılır, değişik ellere geçer, değişik kutulara konur ve değişik kişi ya da gruplarca sahiplenilir. Bu sahiplenmenin parçası

olarak bilgiler sınıflanır, hiyerarşileşir, kontrol edilir, denetlenir, kullanılır, alınır-satılır ve sonuçta bir biçimde *kurumsallaşır*. Bilgilerin sahiplenilmesiyle onların nesnelerinin sahipliliği türlü biçimde ilişiktir. (Müneccimler evrenin bilgisini üretmek için gökyüzüne bakarken, yeryüzü daha az bilgili ama daha pratik kafalı kişilerce parsellenir!)

Bu arada inançlar, bilgiler, buluşlar ve beceriler gibi farklı türler çıkar. İnançlar bilimle, düşünceler pratiklerle çatışır, çelişir, uyuşur ya da dönüşürler. Bilgiler beceriye, beceriler bilgiye gereksinim duyduğu için bunların değişik kompozisyonları oluşur. Meslekler, bilimler, dallar, disiplinler, paradigmalar, düşünce sistemleri, ekoller, ideolojiler, sanatlar ve zanaatlar ortaya çıkar ve bunlar toplumda gruplara, üniversitelerde ise bölümlere, fakültelere, enstitülere, merkezlere ve anabilim dallarına, üniversite dışında da teknik ve ticari pratiklere dönüşürler. Bu çerçevelerin uzmanları, kuramcıları, pratisyenleri, uygulama, eğitim ve araştırma yöntemleri oluşur, onlar hakkında yayınlar çıkmaya başlar. Bu arada nesnelerin bilgileri ve bilgilerin nesneleri oluşur.

Bu süreçler hiçbir zaman durmaz ve mutlaka kronolojik bir sıra izlemezler. Süreçler, bazen ters yönde de çalışır. Kurumsallaşma bilgi üretiminin motoru da olabilir, onu uyarabilir ve üretimi talep edebilir. Bilgilerin ortaya çıkışı, bunların adlandırılması ve sınıflandırılması ve bunların kullanımı, çizgisel değil karmaşık bir gelişme izler. (Yaşadığımız çağın, "cehaletin" olmayacak ölçü ve düzlemlerde varlığını sürdürmesine karşın "Bilgi Çağı" olarak tanımı, bence abartılı. Bilginin öne çıktığı varsayımı da öylesi. Her dönemde değişik tür bilgiler vardı, her dönemde onun alternatif kullanım biçimleri, egemenliği ve bastırılması da.)

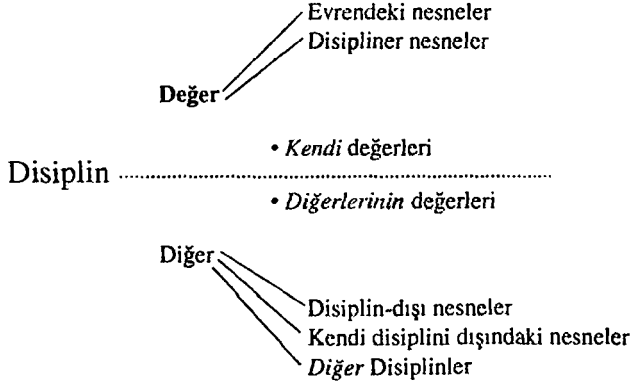
Bilgilerin türlerini bir yandan onların bağlamları, nesneleri ve nesnelerinin tanımı, diğer yandan da üretilme, yeniden-üretilme ve kullanılma biçimleri belirler. El emeğinin ve kafa emeğinin, son dönemde de sanal bilgi işlem kaynaklarının teknik ve toplumsal kullanmaya dönüşmesi, bunlara eşlik eden bilgilerin farklılaşmasını da ortaya çıkarır. Disiplinler bilgileri *üreten* ve *geliştiren*, meslekler ise genellikle bilgileri *kullanan* ve *dönüştüren* oluşumlardır.[1] (Bu iki kavram Türkiye"de yaygın bir biçimde yanlış kullanılmakta ve örneğin, üniversiteye girişte, doktor, mühendis, sosyolog, felsefeci, edebiyatçı veya fizikçi olmak isteyenlerin hepsi "meslek seçimi" yaptıklarını söylemektedirler.)

Disipliner Değerler ve Diğerler

Disiplinlerin oluşmasında iki türlü çıktı vardır ve bu çıktılar aynı zamanda kendi disiplinlerini oluştururlar. Bunların birincisi disipliner *değer*, ikincisi ise *diğer*dir.

1) *Disipliner değer(ler)*: Disiplinler, bir yandan evrendeki bazı nesneleri öne çıkararak onlara değer atfederken, diğer yandan da onların bazılarını bilgisel nesneye dönüştürerek, onları içlerine alarak ve çerçeveleyerek onlara *değer* verir, etüde değer görerek soyutlar, kavramsallaştırır ve *disipliner nesne* haline getirirler.

2) *Disipliner diğer(ler)*: Disiplinler, bir de dışta bıraktıkları diğer nesnelerle "diğer"(ler) yaratırlar. Disiplinlerin (ve onların sahiplerinin) dışta bıraktıkları, iki anlamda "diğer"dir: Bir, kesinlikle disiplinlerine almaya layık görmedikleri, değer vermedikleri ve diğerleştirdikleri *diğer*, ikincisi de diğer disiplinlerin değer verip almış oldukları, *diğer;* disiplinlerin nesneleri olan "diğer"ler. Bir de, hiçbir disiplinin içlemediği diğerler olabilir. Dolayısıyla, diğer disiplinlerle onların nesnelerinin çoğunluğu diğer olarak görülürler. Bu yolla, disiplinler *kendi* değerlerini ve diğerlerini tanımlarken, diğerlerinin değerlerini ve diğerlerini de (kendilerine göre) yaratmış olurlar.



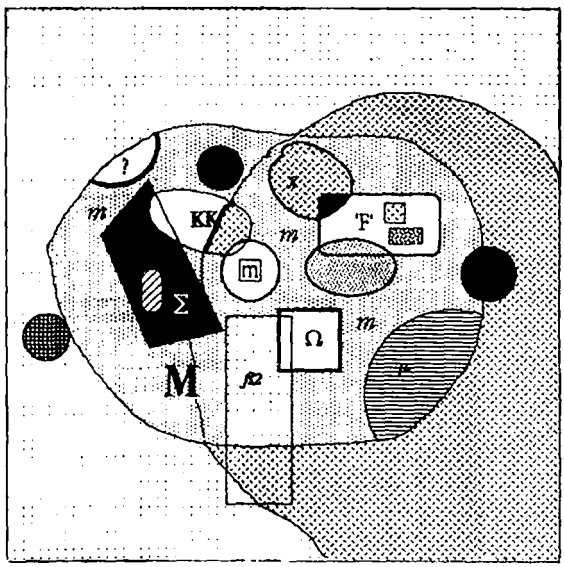
Şekil 1

Bu süreçler, geçerliliğini varsaydığımız ve çokluk dışına çıkamadığımız "disiplin" kavramlarını ve sonu *-loji* ile biten çok sayıda dalı oluşturur; biz de bunların söylemleri içinde düşünür, konuşur ve çalışırız.

Bu süreçlerin bir dizi sonucu vardır. Bu sonuçların başında ilginç zıtlıklar da çıkabilir: İçerilmeleriyle tanımlanmış diğerler ile dışarılanmalarıyla ve dışlanmışlıklarıyla tanımlanmış değerler çıkabilir. Bir de, disiplinlere *sığmayan*, sığamayan nesneler, bilgiler, sorunlar ve sorunsallar ile hemen her disipline girebilecek sorunlar, sorunsallar veya nesneler oluşabilir.

Diğerlilik Olarak Disiplinlerarasılık

Bu açılardan bakıldığında disiplinlerarasılığı, arı ve nevi şahsına münhasır olguların arasındaki bir tür ilişki olarak görmek yetersizdir. Çok disiplinlilik (*multi-disciplinarity*), çoğul-disiplinlilik (*pluri-disciplinarity*), disiplinlerarasılık (*interdisciplinarity*), disiplinleri-kesme (*cross-disciplinarity*), disiplinleraşanlık (*transdisciplinarity*), ... gibi varyasyonlarda bile bu varsayım vardır. Aslında her türlüsü ile "disiplinlerarasılık" dediğimiz kavram günlük akademik kullanımıyla bile, birbirleriyle yer yer örtüşen, çakışan, çelişen, ... bir *diğerler* alanıdır.



Şekil 2: Tabureler, Tabure Alanları, Meta-Tabure Alanları, Taburelerarası, Tabure-arası mekânlar, ...

İki boyutta da olsa, bu çeşitli içleme ve dışlamalar, belirli "sınırlar", "duvarlar" ve "tel örgüler" haline dönüşebilir, akademik bölümler veya dallar halinde kendilerini gösterebilirler. Bu çerçevelerin içinde olanlar kendilerini bir tür güvencede hissederler. (Benzeri bir analizi dinler, ideolojiler, kültürler, alt-kültürler ve dünya görüşleri için de yapmak olası.)

Bu sınırların oluşturduğu bütünleri, kaba benzetmelerle "paketler", "ada ya da adacıklar", daha da iyisi "tabure"ye benzetebiliriz. Tek tür ve ölçüde olmayan bir grup oturanın fiziksel ve simgesel gereksinimlerini karşılamak için değişik tasarımda, malzemede ve ebattaki taburelerin yanyana geldiğini düşünelim. Gerek taburelerin gerekse kullanıcılarının değişik olan büyüklükleri ve yükseklikleri hiçbir zaman tam bir karşılık (*correspondance*) içinde yanyana gelip düz bir platform oluşturamazlar. Hele yuvarlak tabureler, yükseklikleri bir de olsa hiçbir zaman yanyana getirilemezler ve aralarında bir dizi boşluk kalır. Bunların üstüne oturmaya çalışan insanlar devamlı olarak ya birkaç tabureye birden oturmak ya da aralara düşmek zorunda kalabilirler, ve araya düşenlerin bir bölümü düştükleri yerlerden belki de hiç çıkamayacaklardır.

Bir yandan değişik tabureler, diğer yandan da tabureler arasına düşenler ile taburelere oturanlar arasındaki *diğerlilik* ilişkisi hayal gücümüze bağlı olarak bizi ilginç birtakım alternatif kavramlara götürebilir. Bunların başında "ara(lık)" kavramı gelir. Buna göre, adalar ya da tabureler olarak düşünebileceğimiz, kuramsal ve kurumsal olarak tanımlanmış disiplinlerin aralarındaki boşluklar, "boşluk", "yokluk" ya da "hiçlik" değil varlığı olan "aralık"lardır. ("Uzay" dediğimiz boşluksal madde, Lao Tzu'daki kâse, oda, pencere, kapı ve tekerlekteki yararlı "yokluk",[2] Zen'deki anlamlı "hiçlik",[3] ya da Mevlana'nın ney kamışındaki sesli "boşluk"[4] işte bu tür "aralık"lardır.)

Yeni Bir "Disiplinlerarasılık" Tanımına Doğru

Disiplinlerin arasındaki aralıklar ve bu aralıklarda olan/kalan nesneler aslında tanımı zor, ancak hiç te "hiç" olmayan şeylerdir. Bunlar disiplinlerin dışındadırlar ama bir ölçüde *kendilerini dışlayan disiplinleri tanımlayabilen* şeylerdir. Disiplinlerle düşünmeye alışmış ve disiplinler dışında nesne göremeyen gözle bakılınca bu aralarda kalanları ya yok sayma, ya da ne yapıp yapıp bir yerlere tıkıştırma eğilimi olabilir. Ancak, var olan disiplinlere hâlâ girememiş yüzbinlerce yıllık insan tarihi, bilgi tarihi, toplum ve doğa tarihi ve de evrenin hiçbir *-loji*'nin kapsaya-

mayacağı milyarlarca yıllık (bilinmeyen) bilgisine bakarak bunları çok daha başka türlü kavram, bilgi ve söylemle tanımlamaya çalışmakta yarar olabilir. (Tabii ki belirli "Ana Bilim Dal"larından Doçentlik sınavına girmek isteyenler için bu tez yararlı olamaz!)

Özetle, disiplinlerarasılığa alternatif yaklaşımların gelişebilmesi için bazı saptamalar ve ön koşullar vardır:

i. Hiçbir disiplin mutlak anlamda özgün, özgür ya da arı değildir.

ii. Mevcut disiplinlere sığmayan nesnelerin de düşünülmesi, anlaşılması ve bilinmesi gerekir ve bu kendi başına değerli bir çabadır.

iii. Alternatif bilgi türlerini reddetmeyen bir disiplin anlayışı gerekir (örneğin, sanat, edebiyat ve din gibi dallar da birer bilgi türüdür).

iv. Cehalet, bilgi yokluğu değil bir tür bilgidir.[5]

v. Bilgi ve disiplinlerin varlığı kadar yokluğunun da işlevleri vardır.[6]

vi. Disiplinlerarasılık bir "meyva salatası", yani zaten var olan değişik meyvalardan alınmış parçaların bir araya getirildiği ve üzerine birazcık krema konularak oluşturulmuş yapay bir nesne değildir. Disiplinlerarasılık *yeni* "meyva"lar düşünmeyi gerektiren bir düşünce tarzıdır.

vii. Disiplinler, ayırdında olsalar da olmasalar da, belirli ölçülerde *içlediklerini*, daha çok da *dışladıklarını paylaşırlar.*

viii. Disiplinler, kendi tarihleri olan, ancak diğer(ledikleri) disiplin, bilgi, nesne, söylem, sorunsal ve kavramların da bir bölümünü içeren, onlarla iç içe/dış dışa ilişkilerle gelişen melez olgulardır. Dolayısıyla, metinlerin metinlerarasılığı (*intertextuality*)[7] anlamında alındığında, her disiplin kaçınılmaz olarak disiplinlerarasıdır.

Son önermeden çıkarak disiplinlerin ve bilgi alanlarının değişik toplumsal pratikler ve ilişkiler içinde, değişik formülasyonlarla geliştirilmiş ve dönüşümlere uğramış bütünler olduğunu düşünebilirsek o zaman disiplinlerin dışında kalanlar ile birbiriyle örtüşen veya çakışan disiplinlerin de aslında bir *disiplinlerarası* alan oluşturduğunu ve bu alanın tireli (disiplinler-arası) tanımlanmasıyla tiresiz (disiplinlerarası) olarak tanımlanması arasında bir fark olduğunu düşünebiliriz.

Bu tanımıyla düşünülen bir disiplinlerarasılık, ne diğer bilgi ve beceri alanlarını ve onların nesnelerini, ne diğer disiplinleri, ne de disiplinlere gir(e)meyen nesneleri yok sayan, onların yok olmasını istemeyen, beklemeyen ve onlara da yaşam hakkı tanıyan bir *demokratik bilgi* yaklaşımını da gündeme getirecektir. Böylece, arı bilgi veya saf disiplin olamayacağı bilinciyle, önce saf olmaya, sonra da diğer "saf" disip-

linlerle "saflararası" (!) ilişkiler kurmaya çalışmak yerine her disiplinin diğer disiplinlerin istese de istemese de *içerdiklerinin* bir bölümünün yanında, dışladıklarını da paylaştıklarını kabul etmeleri gerekir. Bu yaklaşımla, diğerlerinin sorunlarını ve sorunsallarını, nesnelerini ve yöntemlerini *hiç olmazsa yok saymamak* gibi bir yaklaşım, "eklektik" ya da "tutarsız" gibi etiketlere uğramadan, demokratik bir bilgi stratejisinin başlangıcı olabilir.

Taburelerarasındaki "Mekân"

Eleştirel ve dekonstrüktif bir yaklaşımla irdelenen ve aralıkların varlığını yadsımayan bir disiplinlerarasılık, hem içeriğini hem de dışında kalan "şeyleri" tanımlayan bir kavram gerektiriyor. Bu olguya "mekân" diyebiliriz. Yukarıdaki benzetmeden gidersek, hem tabureler, hem taburelerin aralıkların, hem de taburelerin oluşturduğu, tekdüze ve tekdüzlemli olmayan, içsel ve dışsal, ama "yokluk" olmayan fiziksel, toplumsal, sezgisel ve epistemolojik olgudur "mekân". Bu kapsamıyla mekân, (1) hem oturulan taburelerin alt, üst ve aralarının oluşturduğu fiziksel olgunun, (2) hem de tabure metaforuyla imgeleyebileceğimiz bilgisel dış ve disipliner diğerlerin kavramı olabilir. Mekân başka kavram ya da olguların sahip olamayacağı bir ayrıcalığa sahiptir: Bu iki tanımıyla "mekân", *kendi* gerçeği ile *kendi* disipliner statüsünü aynı anda betimler.

Biliyoruz ki mekân, neredeyse tüm disiplinlerin az çok sözünü ettiği bir kavram. Geometri, felsefe, fizik, astronomi, biyoloji, coğrafya, ekoloji, psikoloji, ekonomi, kent ve bölge planlama, iç mimarlık, mimarlık, kadastroculuk, emlakçılık, arsa spekülasyonu, heykelcilik, sinemacılık, resim, edebiyat, jeopolitika, askerlik ve bilgisayar oyunlarını da kapsayan neredeyse tüm dal ve uğraşlar mekânı nesne olarak alabiliyorlar. Bu kavram üzerine Aristo'dan Christo'ya, İbn Haldun'dan Newton'a, Kant'tan de Chirico'ya, Einstein'dan Escher'e, Velázquez'den Bill Gates'e kadar mekân üzerine bir şeyler düşünmeyen, söylemeyen ya da yapmayan yok gibi.[8] Bu kadar yaygın bir paylaşma, bir kavramın evrenselliği ve olmazsa olmazlığı kadar belki de o kavramın geçersizliğini de gösterir (benzeri kavramlar arasında "doğa", "yaşam", "insan" ve "çevre"yi[9] de sayabiliriz).

"Mekân" kadar çok disiplin, sanat ve uğraşın ilgilendiği, ancak hem tanımı hassas olarak yapılamayan hem de ne yaparsanız yapın tanımı bir türlü bitirilemeyen, yani son bir tanımı yapılamayan bir başka nesne

bulmak çok zor (belki "insan" da böylesi bir kavram[10]). Böyle bir nesnenin bilimsel söylem ve araştırmanın nesnesi olup olamayacağını sorgulamak da gerekir. Kavramsal akışkanlığı bir yana bırakalım, fiziksel mekânın kendisi son derece akışkan ve devamlıdır. Örneğin, içinde bulunduğumuz oda bir mekândır, masanın altı da bir mekândır. Pencereden çıkan bu mekân İstanbul'un Boğazı'ndan geçer Akdeniz'e gider, Çin'e de varabilir, Ay'ı da içine alabilir! Bu arada, Hindistan'daki arkadaşımızın odasına da akarak, onun bilgisayarının içindeki mekanik boşlukla bizim odamızdaki elbise dolabının içini fiziksel olarak birleştirir! Diğer yandan, bilgisayarın belleğindeki sanal mekânla onun bir bölümünü temsil ettiği fiziksel mekân, ve de onların bilgisi ile algısı da bir süreklilik ilişkisiyle mekânın "geleneksel" kapsamını daha da genişletir.

Ayrıca mekân ve kent, konut, yol gibi mekânsal nesneler toplumsal yaşamın masum ve tarafsız olarak oluşmuş arkaplanları değil, yaşamın her alanını olumlu/olumsuz etkileyen, insanları bu dünyada *evinde* hissettirdiği gibi (*homely, heimlich*) onları yabancılaştırabilen ve diğerleştirebilen olgulardır da.[11]

Bu kadar devamlı, evrensel ve yerel, ve de hem küçük hem büyük bir nesne olan fiziksel mekânın bilgisi ve disiplini nasıl olabilir? Böyle bir disiplin, olamayacak bir proje midir? Bu imkânsız nesneye talip olan disiplinin değerleri ve diğerleri ne olacaktır? Bu imkânsız gibi görünen nesneyi anlamaya çalışırken insani sınırlarımız ve elimizdeki bilgisel araçlarla neler yapabiliriz? Ayrıca, yerelin özgünlüğü ve biricikliği (*uniqueness*) ile evrenselin sınırsızlığı ve tüm bu ilişkilerin bırakın planlanabilmesini, anlaşılabilme derecesi nedir?

"Cehalet Simetrisi", "Epistemolojik Minimalizm / Maksimalizm" ve Yeni Bir "Mekân" Kavramı

Mekân kavramını merkez aldığımızda, bir yanda Sosyal Bilimler, diğer yanda da mekânla doğrudan uğraşan meslek ve dalların bir "Cehalet Simetrisi" oluşturduğundan söz edebiliriz. Son yıllarda artan ilgiye ve gelişen melez disiplinlere karşın, ve hemen tüm dalların birçok nesnelerinin bir boyutu olabilecek iken, Sosyal Bilimler uzun yıllar mekânı yok saymış, dışlamış ya da indirgemişlerdir. Örneğin, mekân, gelişme psikolojisinde çocuğun çevresine, çevre psikolojisinde mimari çevreye, geleneksek coğrafyada mesafeye indirgenmiştir. Bundan hem Sosyal Bilimler'in hem de Mekânsal Dallar'ın zarar ettiğini söyleyebiliriz. Oy-

sa mekân, kaçınılmaz olarak toplumsal, toplum ise oluşmasının gereği olarak mekânsaldır.[12]

Mimarlık, şehir plancılığı, mühendislik gibi mekânın biçimlenmesi ve yönetimiyle uğraşan meslekler ve bunların söylemleri de mekânı sadece çözülecek problemlerin bir nesnesi olarak almış, çokluk da onu *saydam* bir veri olarak var saymışlardır. Tasarım ve planlama pratikleri, kent ve yapı üretiminin teknolojik, ekonomik ve toplumsal değişkenlerini inşa edilen hacimlere ve yüzeylere indirgeme eğiliminde olmuşlardır.[13] Meslekler sosyolojik var olma gerekçeleri olan işlevlerini yerine getirirken, müşterinin (mekânsal ve sosyal) sorunlarını en kısa zamanda ve gerekli olan en az bilgi ile çözme hedefi ile çalışırlar. Buna biz "epistemolojik minimalizm", daha da doğrusu "mesleki minimalizm" diyoruz. Oysa bilimlerin ve akademinin amacı, bilgiyi mümkün olduğu kadar niteliksel ve niceliksel olarak artırma, yükseltme ve geliştirmedir. Buna da biz "epistemolojik maksimalizm" diyoruz.[14] Mesleki dalların üniversitelerde kendilerini bir türlü rahat hissedememiş olmaları büyük ölçüde bu temel çelişkiden kaynaklanır. Ancak, öncelikli olarak, meslekler sosyolojik, bilimler epistemolojik, toplum ise mekânsal birer olgudurlar ve bunların bilgisinin üretilme, öğretilme ve kullanılma süreçleri akademik bölünmelere sığamayacak kadar birbirleriyle ilişkilidir.[15]

"Disiplinlerarası", "Çerçevelerarası", "Glokal" ve "Hemyerel" Bir "Mekânlararasılık" Önerisi

Mekânı toplumsal, toplumu da mekânsal birer olgu olarak aldığımız zaman tek tek hiçbir disipline sığamayacak olan bu olguyu yeni bir disipline tıkıştırmak yerine, acaba sorunu *yeni bir dizi kavramla* aşabilir miyiz? Bu kavramlaştırmanın bazı ön koşulları olacaktır:

1. *Disiplinlerarası bir disiplin*: "Meyva salatası" yerine önerdiğimiz "yeni bir meyva" benzeri, dışta kalmışları da gözardı etmeyen, epistemolojik düzlemde metinlerarası bir bilgi alanının oluşturduğu, *disiplinlerarası bir disiplin* anlayışı gerekir.

2. *Çerçevelerarasılık*: Tüm bilgi ve disiplinlerin işlemlerini bir tür çerçeveleme yoluyla yaptıklarını düşünürsek, mekân söz konusu olduğunda bu gereksinimin "çerçevelerarası" (*"interframable"*) bir çerçeve ile yapılması denenmelidir.[16]

3. *Mekân*: Hiçbir disipline sığmayan, sığamayan ve birçok disiplinin az çok içine girdiği halde hepsinin dışında kalan, *disiplinlerin aralığında* bir *"mekân"* kavramını geliştirmek gerekir.

4. *Glokalizm* ve *hemyerellik*: Geleneksel söylemlerde yerellik ve evrensellik karşıtlığına sıkışmış olan mekânı, çok kullanılan "global" ve "lokal" kavramlarını aşarak (daha önceleri de önerme gereksinimi duyduğum) "glokal" ("küreyerel") kavramıyla tanımlamak gerekir. Mekân, "her-yerel" ve "hem-yerel"dir.[17]

5. *Mekânlararasılık*: Hiçbir fiziksel, algısal ya da sanal mekânın biricik (*unique*) ve de kesin sınırlı olamayacağını vurgulayan, hem toplumsal hem de kuramsal olarak çoğulcu bir "mekânlararasılık" (*interspatiality*) kavramını gündeme ve söyleme getirmek gerekir.

6. *Dillerarasılık*: Disiplinlerin ötesinde bir disiplin ve onlara hapsolmamış bir mekân kavramının temsili için, çok-dilli, çok-temsilli, çok-ortamlı ve bir tür "dillerarası" bir söylem oluşturmak gerekir. (Örneğin, mimari karmaşıklığın çizgilerin gösterdiği ve gözün gördüğüne indirgenmesini ve sınırlı sözcüklerle anlatılmasını, sosyal bilimlerin ise istatistiki tablolar, çizelgeler ve ilişki diyagramları dışında tümden sözel olmasını aşmak gerekir.)

7. *Software* etiği: Batı uygarlığının üretmekte ve tüm dünyaya yaymakta çok başarılı olduğu "*hardware*"*e* dayalı uygarlık anlayışını, çokluk gözardı edilen ve bilgisayar programlarına indirgenen "*software*" kavramı ile dengelemek gerekir. Bu "*software*" kültürü, hem epistemik içerik, hem de etik davranışı çağrıştıran anlamıyla "*soft*" olacaktır. Bu alternatif kültür, mekânın ve bilginin kıran kırana savaşılan bir erk, mülkiyet ve tüketim sisteminin nesneleri olmasının bir ölçüde önüne geçerek, onları bu alanlardaki vahşetin de nesnesi olmaktan belki kurtarabilir.

Uzantılar

Önerilen tüm bu kavramlar kullanıldığında, bunların çıktıları ve uzantıları olacaktır: Mekân, ne mesleki ne de akademik paradigmalara hapsedilebilecek kapsamda, bir yandan gizemli ve bilinemez, bir yandan da somut ve maddesel bir olgu olarak kendini duyuracaktır. Bağnazlığın, dargörüşlülüğün, mesleki, akademik ve disipliner pazar kapma yarışlarının, çıkar-güç-erk ilişkilerinin, Türkiye'nin parçalanmışlığının, Irak petrollerinin, kıyılarımızın, kent topraklarının spekülasyonun ve Mafia'nın nesnesi olmasının, ... ayırdına ve önüne geçmemiz için entegre ve sürdürülebilir düşünce, etik ve dünya görüşlerine gereksinim vardır.

Büyük söylemlerin ve kapsayıcı çerçevelerin modasının geçtiğinin söylendiği bir dönemde, önerilen ve önerilebilecek yeni kavramlar yo-

luyla *mekânın toplumsal, toplumun da mekânsal* olarak anlaşılması, bir yandan gözümüzü karartacak, diğer yandan da gözümüzü açacak kadar aydınlatıcı bir potansiyele sahip.

Bu bilgi ve mekân projesi, dikenli teller, kurt köpekleri ya da kapalı devre televizyonlarla korunan topraklar, toplumlar ve akademik dallar yerine, hem dünyanın hem insanlığın hem de bilginin tamamen demokratikleştiği bir *idealin* projesi olarak görülebilir. Ve mekân, bu idealin salt teknik bir nesnesi değil, o ideali düşünebilmemiz için zengin bir uyarıcı, bir araç, bir yardımcı olarak görülebilir. Disiplinlerin aralığına düşmüş bu ilginç nesne, mevcut disiplinlere, kendi (mutlu?) yaşamlarını sürdürdükleri adacıkların *aralarında* da yaşamın olduğu gerçeğini anımsatabilir.

Bilgi ve sevgi, evrende paylaşıldığında azalmayan, tam tersine artan tek iki nesne. Bilginin disiplinler ve meslekler ötesinde anlaşılması ve paylaşılması ile gelişebilecek epistemik demokrasi, mekânın da sınırsız sahiplenilmesi yoluyla sözden çıkacak ve ayağı yere basacaktır.

Notlar

1. Mesleklerle disiplinler arasındaki farkın irdelenmesi için Bkz. yazarın "Learning Housing Designing: the home-less design education", Bulos, M. ve Teymur, N. (der.), *Housing: Design Research Education*, Aldershot, Avebury, 1993, ss. 3-27.

(Bu notlarda kendi yazılarıma sık gönderme yapmamın nedeni kendime atfettiğim aşırı önem değil, bu yazıda sunduğum bazı kavram ve düşünceleri daha önce o konularda yazdıklarıma göre yeterli ayrıntıda tartışamamış olmamdır.)

2. Bkz. Lao Tzu, *The Way of Life* (*Tao Te Ching*), New York, Mentor, 1955, s. 63.

3. "Form is Emptiness" ("Biçim Boşluktur"), Diamond Sutra'dan alan R. H. Blyth, *Haiku*, cilt 1, Tokyo, Hokuseido Press, 1981, s. 91.

4. Mevlana C. Rumi, *Mesnevi*, Ankara, MEB Yayınları, 1958.

5. Bk. N. Teymur, "Çerçeveleri Çerçevelemek", J. N. Erzen (der), *Sanat ve Tabular*, Ankara, Sanart, s. 153-56.

6. *A.g.e.*

7. Julia Kristeva'nın 1960'larda önerdiği '*intertextuality*' kavramının değişik açılımları için bkz. *Intertextuality: Theories and Practices*, M. Worton ve J. Still (der), Manchester, Manchester UP, 1990.

8. "Çevre" kavramının oluşturduğu yaygın söylemin eleştirel analizi için bkz. N. Teymur, *Environmental Discourse*, Londra, Question Press, 1982.

9. Mekân kavramı üzerine temel bilgiler ve öncelikle coğrafyada olmak üzere değişik bilimlerdeki tanımlar için bkz. D. Harvey, *Explanation in Geography*, Londra, E. Arnold, 1969.

10. "İnsan" modelleri ve tanımları üzerine bkz. İ. Tekeli, "Disiplinler ve Farklı İnsan Modelleri" (bu kitapta).

11. Konutun diğerleşmenin nesnesi olması üzerine bkz. yazarın "'Diğer' olarak konut", E. Komut (der.), *Diğerlerinin Konut Sorunları*, Ankara, Mimarlar Odası Yayınları, 1996, ss. 3-24.

12. Mekânın toplumsallığı ve toplumun mekânsallığının mimari ve kentsel boyutlarda analizi için bkz. B. Hillier ve J .Hanson, *Social Logic of Space*, Cambridge, CUP, 1984; ve T. A. Markus, *Buildings and Power*, Londra, Routledge, 1993.

13. Bkz. yazarın "Mimarlığın Örttüğü Kentler" yazısı, *Birikim*, No. 86/87, 1996, ss. 85-89.

14. "Mesleki minimalizm" ve "epistemolojik maksimalizm" kavramları için bkz. yazarın "Epistemological Maximalism vs. Professional Minimalism", R. Foque (der.), *Doctorates in Design and Architecture*, Delft, TUD, 1996, cilt 2, ss. 101-105, ve 1'de *a.g.e.*

15. Mekânın toplumsal, toplumcu ve geniş ilintili yorumları için bkz. H. Lefebvre, *Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991; ve D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford, Blackwell, 1996.

16. Bkz. 5'te *a.g.e.*

17. "Glocal" kavramı için bkz. "Glocalism", yazarın *Architectural Education*, Londra, Question Press, 1992, ss. 39-48.

—



Bilginin Evrenselliği, Farkın Sorunsallığı

Haldun Gülalp
Dilek Barlas

Bizim burada anlatacağımız konu, modernizmin dünya çapında egemenliğini kurduğu, ulusal devletlerin kurulması ve bağımsızlık mücadeleleri yoluyla tüm dünyaya yayıldığı dönemde sosyal bilimcilerin siyasal kaygıları, öncelikleri ve kavramsal öncülleri ile ulus-devletlerin zayıfladığı, gözden düşmeye yüz tuttuğu, modernizmin eleştirisinin yoğunlaşıp modern-sonrası temaların öncelik kazanmaya başladığı dönemdeki yaklaşımları karşılaştırmak. Göstermeye çalışacağımız gibi, bu akımlar her iki dönemde de "evrensel" akımlar.

Bundan çıkan çok ilginç bir sonuç da var; bunu hemen belirtmek gerekir. Sosyolojinin temel bakış açısını ifade etmekte yararlı olacak bir örnek verirsek, belli bir tarz giyim moda olduğunda bu tarza uygun olarak giyinen her birey bu giyimi kendi bireysel kararı ile benimsediğine inanır ve gerçekten de bireysel düzeyde bu doğrudur; fakat bir sosyolog gözüyle baktığınızda başka bir gerçeklik ortaya çıkar, bu bireysel tercih varsayımı inandırıcılığını biraz yitirir. Aynen bunun gibi, ele alacağımız her iki dönemde de bu akımların sözcüleri, kendilerinin çok orijinal, yani çok kendine özgü bir şeyler yaptıklarına inanırlar. Örneğin, ulusçuluk döneminde uluslarının kendine özgü özelliklerinden dem vururlar. O zamanların moda deyimi ile bir "üçüncü yol" bulduklarını iddia ederler. Fakat hepsi de üçte kalır. Yani, dördüncü, beşinci, altıncı yol filan diyen olmaz. Aynı şekilde, günümüzde kültürden, sivil toplumdan ve özellikle otantiklikten söz edenler, otantikliğin keşfi konusunda dünya çapında yaygın olan bir kulübün üyeleri olduklarını gözden kaçırırlar. Bir bakıma, herkes otantikliği aynı anda akıl etmiştir ama bu buluşunda kendine özgülük iddiasından da geri kalmaz.

Şimdi ilk olarak ulusçu dönemden örnekler vereceğiz; daha sonra da yakın döneme değineceğiz. Batı Avrupa dışında, birbirlerinden farklı coğrafyalarda bulunan ülkelerin benzer koşullara tepkileri evrensel biçimler alıyordu ve de bu tepkiler aynı çelişkileri taşıyordu.

Ele alacağımız ülkeler 20.yüzyılın başındaki Türkiye, Hindistan ve Romanya. Bu ülkelerde gelişen milliyetçi fikirler veya devletçi akımlar

genel olarak *bağımlılık* teorisini işlediler. Başka bir deyişle, bu ülkelerin aydınları ve devlet adamları içinde bulundukları ekonomik durumu Batı Avrupa'ya olan bağımlılık ilişkisi içinde incelediler. Kendilerini çevre ülkeleri (sömürge veya yarı-sömürge), sanayileşmiş Batı Avrupa ülkelerini ise metropol ülkeleri olarak tanımlayıp kendilerinin gelişememelerinin metropole olan bağımlılıktan kaynaklandığını savundular.

Bu çerçevede Türkiye'de Ziya Gökalp, Ahmet Hamdi Başar ve *Kadro* dergisi etrafındaki yazarlar, Romanya'da Manoilescu, Hindistan'da Chandra gibi aydınlar birbirlerine benzer fikirler geliştirdiler. Bu aydınlar öncelikle Batı Avrupa kaynaklı liberal ekonomik sistemin eleştirisi üzerinde durdular. İlk aşamada Ahmet Hamdi olsun, Chandra olsun, kendi ülkelerinin sömürge veya yarı-sömürge bir ülke haline gelmeden önceki dönemde sanayi devrimi öncesi Batı Avrupa'dan daha gelişmiş olduğunu, Batı Avrupa'da sanayileşmenin ve serbest ticaretin gelişmesiyle durumlarının olumsuz yönde değiştiğini dile getirdiler.

Serbest ticaretin sadece İngiltere gibi ülkelerin çıkarına olduğu iddasını bir yandan Türkiye'de Ziya Gökalp diğer yandan Hindistan'da Chandra ve Ranade, öte yandan Romanya'da Manoilescu gibi aydınlar ortaya attılar. Çünkü sanayileşmiş ve sanayileşmemiş ülkeler arasındaki ticaret eşit koşullarda gerçekleşmiyor, Hintli aydınların deyimiyle bu at üstündeki güçlü bir adam ile sürünmekte olan bir yatalak arasındaki yarışa benziyordu. Buna bağlı olarak metropol ülkeler çevre ülkelerine işlenmiş mallar satarak onların sırtından zengin oluyorlardı. Bu tür bir ilişkinin devamı sanayileşmiş ülkelerin gelişmesi, ötekilerin ise tamamen tarım ülkesi statüsüne indirgenmeleri anlamına gelecekti.

Fakat Ahmet Hamdi'ye ve Manoilescu'ya göre bu durumu tarım ülkeleri sonsuza dek kabul edemezlerdi. Mevcut dünya düzenine karşı tepkiler başlamış ve bunun somut örnekleri de Türkiye ve Romanya gibi tarım ülkelerinin kendi sanayilerini kurma çabaları olmuştu. Sanayileşme hareketi Hindistan'da daha geç bir dönemde, politik bağımsızlığını elde ettikten sonra başlamış olsa da sanayileşme konusunda görüşler çok daha önce Hintli aydınlar tarafından ortaya atılmıştı.

Gökalp'den Chandra'ya kadar tüm aydınlar bağımsızlığa giden esas yolun sanayileşme olduğuna ve bu harekete de milli devletin önderlik edeceğine inanıyorlardı. Seçtikleri yol kendilerini bağımlı hale getiren liberalizm veya sosyalizm değil, "üçüncü bir yol" diye tanımladıkları devletçilikti. Demek ki devletçiliği her ülke kendine özgü bir sistem olarak sunsa da tüm bu ülkeler aşağı yukarı aynı şeyi savunuyorlardı: Metropolden bağımsız olabilmek için devlet eli ile sanayileşme. Romanya'da Ekonomi Bakanlığı da yapan Manoilescu'nun deyimiyle sa-

nayileşme *ilerleme ve kalkınma* demekti. Nehru ve Mustafa Kemal'in de sık sık ekonomik ve politik bağımsızlığa ulaşmanın yolunun sanayileşmeden geçtiğini belirtmeleri aynı anlayışı yansıtıyordu. Bu da ancak tüm sınıfları temsil eden *milli devletin* eliyle gerçekleşebilecekti. Bağımlılığa karşı ancak bu yolla mücadele edilebilirdi.

Bu "kendine özgü politikalar" aynı zamanda benzer çelişkileri de içeriyordu. "Üçüncü yolu" seçerek sanayileşmiş ülkeler için kendilerinin de sanayileşebileceklerini, hep tarım ülkesi olarak kalmayacaklarını kanıtlamak, diğer bir deyişle *modernleşmek*, aslında bağımsızlıklarını kazanmak istedikleri ülkeler gibi olma arzusunu ifade ediyordu.

Bu çelişkinin en somut örneği yabancı sermaye konusunda kendini gösteriyordu. Türkiye'de olsun, Hindistan'da olsun, bu dönemde aydınların yabancı sermayeye yaklaşımları olumsuzdu. Hintliler'e göre sadece serbest ticaret değil aynı zamanda bankaların, madenlerin ve demiryollarının İngilizler'in kontrolü altında olması Hindistan'ın bağımsızlığını kısıtlıyordu. Örneğin, İngilizler'in Hindistan'da demiryolu yapması İngiliz mallarının Hint pazarını istila etmesi ve milli sermayenin yerini almasına neden oluyordu. Hindistan'ın kalkınmasını ancak milli devlet eliyle yapılan demiryolları sağlayabilirdi. Türkiye'de benzer görüşler Ziya Gökalp, Ahmet Hamdi Başar gibi aydınlar tarafından savunuldu. Türkiye'deki aydınlar yabancı sermayeye şüpheyle bakarken İnönü gibi devlet adamları da aynı bakış açısıyla devletin demiryolu yapmasının Türkiye'nin tam bağımsızlığa ulaşmasına yarayacağını belirtiyorlardı. Fakat aynı devlet adamları, demiryolunu devlet kendisi yapsa bile yine de bu gibi alanlarda yabancı sermayenin desteğini istiyorlardı. Demek ki bir yandan yabancı sermayeye karşı çıkarken öte yandan Batı Avrupa ülkelerinin seviyesine ulaşabilmek için Avrupa sermayesine başvurmak zorunda kalıyorlardı. Bir yandan yabancı sermayenin politik etkisini devlet kontrolüyle sınırlamaya çalışıyorlar, yani sanayileşmiş ülkelere bağımlı olmak istemiyorlar, öte yandan da bu ülkeler gibi olabilmek arzusuyla ekonomik kalkınmayı idealize ediyorlardı.

Gene Hindistan'da, Romanya'da ve Türkiye'de sanayileşmede devlete önemli rol yüklenmesinin nedeni zayıf olan özel sektörü geliştirmek, onu Batı Avrupa sermayesiyle rekabet edebilecek düzeye ulaştırmaktı. Kısacası üçüncü yol, iddia edildiği gibi belli bir ülkeye özgü bir sistem olmayıp sonunda mücadele ettikleri ülkelerin seviyelerine ulaşabilmek için benimsenen genel bir yoldu.

Yakın döneme ilişkin gözlemlerimize Türkiye'den başlayabiliriz. Değerli sosyolog Profesör Ayşe Öncü, geçenlerde, ABD sosyoloji derneğinin daveti ile kaleme aldığı ve bu derneğin resmi yayın organı olan

Contemporary Sociology adlı dergide yayımlanan bir yazısında, Türkiye'de sosyoloji yazınının gelişimini inceleyerek şu tespiti yaptı: Türkiye'de sosyal konularda yapılan tartışmalara baktığımızda, 1960'lı yıllarda André Gunder Frank'ın yazıları ile tanınan bağımlılık temalarının egemenliğini, 1980'li yıllarda ise Foucault'cu temaların egemenliğini görüyoruz. Bu, bir anlamda, siyasal olarak ulusçu, teorik olarak da yapısalcı bir yaklaşım tarzından, siyasal olarak kimlik ve fark konularına eğilen teorik olarak da yapısalcı-sonrası ve modernist-sonrası bir yaklaşım tarzına geçişi simgeler.

Bu konuda fazla bir şey söylemeye gerek olmayabilir. Türkiye'de son dönemlerde ne tür kimlik konuları, ne tür kültürel sorunlar tartışılıyor, bunlar siyasal mücadeleler içinde nasıl yer alıyor, hepimiz biliyoruz. Fakat başka bir değerlendirme çok ilginç bir şey göstermektedir. Ayşe Öncü'nün bu yazısının yer aldığı derginin aynı sayısında birçok başka ülkeden de benzer raporlar yer almaktaydı. Burada bunların hepsini değerlendirmek de gerekmez. Fakat sadece birkaç tanesine değinerek bile görülebilir ki Türkiye için yapılan tespit bu diğer ülkeler için de geçerli olmakla kalmıyor, üstelik bu tespitleri yapan yazarlar bu durumun kendi ülkelerine özgü olduğunu düşünüyorlar. Sevinerek ekleyebiliriz ki Ayşe Öncü böyle bir iddiada hiç bulunmuyor. Kaldı ki, zaten makalesinin tezlerinden biri, dışarıdan gelen bu akımlara Türkiye'deki sosyolojinin ne kadar açık ve hassas olduğu.

Özetlemeye Arjantin'den başlayayım. Türkiye'de, özellikle bağımlılık teorisinin egemen olduğu dönemlerde, Latin Amerika örneği bir karşılaştırma görevi gördüğü için Arjantin'in bugünkü durumuna bakmak ilginç olabilir. Yazar diyor ki Arjantin sosyolojisinin başından beri çözmeye çalıştığı sorun, Peronizm idi: Yani, Peronizm'in niteliği nedir, bu dert başımıza nereden gelmiştir, ne işlev görmüştür, ne tür temellere sahiptir, vs. İşte bu konu etrafında şekillenmiş olan Arjantin sosyolojisi, bu konuya eskiden "yapısal" açıdan bakarmış, zamanla yapı konusunu bırakıp olaya "ajan" (yani toplumsal aktör) açısından bakmaya başlamış. Bugünlerde ise, işin "mana" yönüne eğilmiş. Yani günümüzde Peronizm çalışmaları, bir çalışma konusu olarak varlığını sürdürdüğü halde, çalışma yöntemi bakımından semboller, diskur ve mana düzeylerine kaymış.

Şimdi diğer bir Latin Amerika ülkesi olan Brezilya'ya bakalım: 1960'larda bağımlılık teorisi egemenmiş; 1980'lerde ise Foucault. Bunu yazar, şu sözleriyle açıklıyor: Brezilya toplumu, 1980'lerde hiç beklenmedik bir şekilde yeni bir tür popüler tabanlı ve yerel kökenli sosyal hareketlerle sarsıntıya uğramış. Bu hareketler kadınların, siyahların,

homoseksüellerin, yerlilerin ve buna benzer başka kesimlerin kimlik bazında kendilerine hak tanınmasını isteme hareketleriymiş. Yazarın ifadesi ile "hak isteme hakkı" için mücadele, yani kendi kimliğinin ve farklılığının tanınması, kabullenilmesi için mücadele hareketleri başlamış. Brezilya'lı yazar devam ederek diyor ki, bunları anlamada bizim eskiden sahip olduğumuz kuramsal çerçeveler yetersiz kaldığından, ayrıca Avrupa'da gelişmekte olan "yeni sosyal hareketler" literatürü Brezilya'nın çok kendine özgü olan durumu yüzünden işe yaramaz olduğundan (yani, yazar Brezilya'nın kendine özgü olduğunu düşünüyor), yeni bir sosyoloji geliştirmek zorunda kaldık. İşte bu yeni sosyoloji, kimlik ve otantiklik konularına hassas olan, kültürel çeşitliliğe antropolojik bir gözle yaklaşabilen bir sosyoloji olmak zorundaydı.

Biraz önce ulusçuluk bağlamında, bağımlılık teorisinin öncülerini anlatırken üzerinde durduğumuz Hindistan'a bakalım. Hindistan'da da "sivil toplum" kavramı çok kullanılır hale gelmiş. Hintli yazar, eskiden hiç anlaşılmaz, afaki bir kavram konumunda olan "sivil toplum"un artık ağızlara sakız olduğunu bildiriyor. Devletin küçük bir eliti kayırıp halkın çoğunluğunun yoksulluğuna ve çaresizliğine göz yumduğunu, hatta onların birtakım bağımsız girişimlerini engellediğini anlatarak, şunu ifade ediyor: Bu durum karşısında, devletin baskısı altında ezilen yoksullar sivil toplumun temsilcisi olarak görülmektedir. Devlet modernleşme adına çeşitliliği ve yerelliği baskı altına almaya çalışırken, sivil toplum da geleneklerin ve kalıtsal bağların korunması anlamına gelmeye başlamıştır. Yazara göre, Hindistan'da sivil toplum şemsiyesi altında ciddi bir romantik geriye dönüş hareketi başlamıştır.

Bunlar hayli ilginç gözlemler. Bu bir dizi ülkenin adlarının yerine Türkiye'yi koyup anlatsak, herhalde hiç yadırgamazdınız. O halde, "neler oluyor, sosyal bilimciler arasında neden böyle bir eğilim ortaya çıkmış?" diye sorulabilir. Bu soruya cevap vermek için bir açılım oluşturur umuduyla, bu kez biraz farklı, yani gelişmiş bir ülkenin raporu özetlenebilir. Yine söz konusu derginin aynı sayısında yer alan İsveç'ten söz etmek istiyoruz. ABD, İngiltere ve Fransa da ilginç örnekler oluşturabilirdi ama onları zaten hep duyuyoruz.

İsveç örneği için İsveçli yazarlar şunları söylüyorlar: İsveç sosyolojisinin her zamanki en temel konusu refah devleti olmuştur. (İsveç, malum, refah devleti ile ünlü. İşte, bu da onların Peronizm'i; ya da bizim Kemalizm'imiz; vs. Yani her ülkenin kendine özgü bir merakı var anlaşılan. Ama bunlar yine de paralel olgular). Fakat, diyor yazarlar, 1980'lerin sonlarına geldiğimizde ortaya çıkan, ekonomideki ve refah devletindeki kriz eğilimleri sonucunda, sosyolojimizde de bir kriz yaşanma-

ya başladı. Bugünlerde konuştuğumuz konuları soracak olursanız en çok kültür ve kimlik konuları ile ilgileniyoruz, diyorlar. Yani, refah devleti krize giriyor; insanlar kültür konuşmaya başlıyor.

Hintli yazar da benzer bir görüş ileri sürüyor. Sivil toplum kavramının başka birçok yerde olduğu gibi Hindistan'da da bu kadar ilgi görmesinin nedeni, "devlet"ten genel bir soğuma ile bağlantılı olsa gerektir, diyor. Devlet, bizim gibi azgelişmiş ülkelerde görevini hakkıyla yapamamış, yani halkına vadettiği refahı getirememiştir diyor.

Gerçekten, globalleşme dönemi diye de adlandırılan günümüzde, ulus-devletler refaha ilişkin görevlerinden yavaş yavaş (ya da hızlı hızlı) ellerini çekmeye başladıkça, ulus-devletlerin kurulma aşamasındaki o heyecan ve hevesin pek kalmadığını gözlemek şaşırtıcı olmamalı.

Ama eğer durum bu ise, bundan ilginç bir sonuç çıkıyor. Günümüzde Partha Chatterjee'nin çalışmalarının önde gelen bir örneğini oluşturduğu türden bir ulusçuluk eleştirisi, yani ulusçuluğun bir iç çelişki barındırdığı, bir yandan otantiklik iddasında bulunurken aslında bir yandan da evrensel hatta Batı tarafından geliştirilmiş bir modeli uyguladığı eleştirisi, gördüğümüz gibi, ancak tarihsel bir çerçeveye oturtulduğunda anlam kazanabiliyor. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, artık ulusal devletlerin işlevleri sorgulandığı için, belki de işlevsellikleri tarihsel olarak tükenmeye yüz tuttuğu için bu çelişki eleştirisi gündeme gelmiştir, ya da bu eleştiri daha önce ortaya atılmış olsa bile işte bu ortamda inandırıcı hale gelmiştir. O halde bu eleştirinin kendisi de aynı ölçüde tarihseldir, yani belli bir dönemin, belli tarihsel koşulların ürünüdür ve üstelik eleştirdiği şey, yani ulusçuluk ile aynı iç çelişkiyi kendinde barındırmaktadır: Bir yandan bir otantiklik iddası içerirken, bir yandan da aslında evrensel bir deneyimin bir parçasıdır.

—



Çokkültürlülük Disiplinlerarasılık mıdır?

Meyda Yeğenoğlu

Akademi dünyası son 15-20 yıldır çokkültürlülük ve disiplinlerarasılık üzerine canlı tartışmalara tanık olmakta. Benim burada yapmak istediğim şey ise, bu tartışmaların arkaplanını oluşturan kuramsal, felsefi, pedagojik varsayımları, kavramları, ilkeleri, kategorileri ve bunların politik implikasyonlarını irdelemek ve tartışmaya açmak. Gerek çokkültürlülük gerekse disiplinlerarasılık ya tartışmasız bir biçimde ve eleştiri süzgecinden geçirilmeden yüceltilmekte ya da doktriner politikanın akademik bir kılıfa bürünmesi olarak değerlendirilerek tutucu çevrelerce reddedilip bir kenara itilmekte. Ben burada çokkültürcülüğü kolayca kucaklayan liberal pozisyon ile azınlıkların kimlik politikasına dayanan çokkültürcülük söyleminin problemlerini tartışmaya açarak, birbirinin karşıtı gibi duran bu iki konumun aslında ortak bir sorunsalı paylaşmakta olduklarını öne süreceğim.

Disiplinlerarasılığı ve çokkültürlülüğü birlikte nasıl düşünebiliriz? Nasıl ulus-devletlerin varoluşları bir sınır koymaya dayanıyorsa, disiplinler de varoluşlarını kendi sınırlarını keskin çizgilerle belirlemelerine borçludurlar. Ulus-devletlerin sınırları göçmen ve sürgünde olanlar için ne anlama geliyorsa, disiplinlerin koyduğu sınırlar da farklı bilme, bilgi ve temsil biçimleri için o anlama gelmektedir. Her iki durumda da çekilen sınırın benzer işlevleri olmuştur: nelerin konuşma nesnesi olacağının, içeriye kimlerin kabul göreceğinin ve kimlerin ve hangi ilgilerin dışarıda bırakılacağının polisiye edilmesini, kabul edilemez ve yabancı olanın regüle edilmesini, hangi konulara, nesnelere ve kimliklere aidiyet verilip verilmeyeceğinin belirlenmesini sağlayan işte bu yapay olarak tayin edilen ancak etkileri son derece gerçek olan hudutlar olmuştur. Çokkültürlülük adına disiplinlerarasılığın önemine yapılan vurgu ile ulus-devletlerin sınırlarını zorlamaya yönelik girişimler arasında bir analoji yapmak yerinde olacaktır. Nasıl ulus-devletler arasındaki sınırların ortadan kaldırılması global sermayenin çıkarları doğrultusunda da olabilirse, disiplinlerarasılık da aynı şekilde kendi meşruluğunu kurmaya çabalayan, kârını maksimize etmeye çalışan ve belli bir direnci pa-

zarlama nesnesi kılarak içinde eritip yutmaya çalışan akademi tarafından pompalanıp yeşertilebilir. Disiplinler de, aynı ulus-devletler gibi, aşağı yukarı modernite ile ortaya çıkmış oluşumlardır. Disipliner oluşumların beraberinde getirdiği sınırlar uzmanlaşmayı ve sansüre dayanan içgözlemi mümkün kılmış, disiplinler kendi koydukları sınır ile büyülenmiş ve bu uzmanlaşma ve işbölümü disiplinlerin sınırlarının dışında addettiği her iddiayı, ilgiyi, çalışma nesnesini ve yöntemini rahatça marjinine itebilmesini mümkün kılmıştır.

Çokkültürlülük tartışmaları, üniter disipliner bilgilerin lokal tarihleri, farklı kültürleri ve kimlikleri tanıma ve temsil etmedeki yetersizliklerini tartışmanın odağına yerleştirdi. Evrensellik söyleminin ve tarafsız ve nesnel olduğu iddia edilen bilginin Avrupamerkezci bağlamına dikkat çeken çokkültürcü tartışmalar, bunun farklı bilgi biçimlerinin reddi anlamına geldiğini gündeme getirdi. Doğu/Batı, kadın/erkek gibi karşıtlıkların kuruluşundan Üçüncü Dünya'nın sömürge kılınışına kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsayan pratiklerin gerisinde bu bilgi üretimini idame ettiren tekkültürcü (monokültürcü) varsayımların yattığı vurgulandı.

Neyin evrensel bilgi addedileceği ve kimin bilgiyi tanımlama yetkisi olduğu sorusu elbetteki politik bir sorudur. Ancak bunları sorun olarak tanımayı reddedenlerin ve evrensel bir doğru arayanların söyleminin de politikanının dışında olduğunu düşünemeyiz. Oysa bu söylem, kendisini sorgulanamaz bir geleneğin, tekil bir tarihin ve daha önemlisi evrensel doğru bilginin temsilcisi kılabilmiştir. 20. yüzyılın ortalarında monokültürel Avrupamerkezci düşünce, Avrupa ve Amerika'da hâkim entelektüel ideoloji ve kurumsal pratik haline geldi. Çokkültürcülüğün alternatif bir bilgi ve kurumsal pratik biçimi olarak ortaya çıkışı, monokültürcülüğün egemenliği ile olan eleştirel ilişkisi içinde anlaşılmalı. Üniter bilgi kurumlarının tahayyül ettiği evrensel ve tekil bilgi biçimleri daha sonra çatlamaya başladı, çünkü ancak bu sınırların dışında konumlanan grupların taleplerini ve farklı kimliklerini dile getirmeye başlamalarıyla, Euro-Amerikan kimlik ve kültürlerine ve kanonik bilme biçimlerine atfedilen doğallığın ve evrenselliğin beraberinde getirdiği dışlama sorgulanmaya başlandı. Ancak tutucu çevreler, çokkültürcülüğü, geleneğin tartışılmaz doğruluğuna ve evrensel ve tarafsız bilgi anlayışına karşı geliştirilmiş bir eleştiri olarak değil de, kanonik bilginin kutsal yansızlığına karşı geliştirilen bir iktidar mücadelesi, bu nedenle de epistemolojik kılığa bürünmüş bir siyaset olarak (Goldberg, 1994) temsil etmeyi yeğlediler. Burada hemen belirtmeliyiz ki, monokültürcülüğün dayandığı ilkeler daha az politik değildir. Bu nedenle de

çokkültürcülüğün pedagojiyi ve kültürü siyasi mücadelelerine alet ettikleri eleştirisini çok da sağlam bir eleştiri olarak göremeyiz. Çokkültürcülüğe karşı ileri sürülen "bunların esas motivasyonu siyasidir" tezi sahip çıkılması ama aynı zamanda da yeniden tanımlanması ve yönünün değiştirilmesi gereken bir tezdir. Çokkültürcülük elbette siyaseti olan bir müdahaledir, ancak çokkültürcülüğün siyasi bir ajandasının olması diğer başka temsil ve bilgi biçimlerinin de siyasi bir ajandaya sahip olmasından daha fazla değildir. Çokkültürcülüğün yaptığı şey, evrensellik ve hakikatın temsilcisi konumundaki söylemlerin inkâr ettiği bilginin politik karakterini ekspoze etmek ve açık kılmaktır.

Akademiye ilişkin pratiklerin, örneğin müfredatın yeniden yapılanması, öğrenci kabul etme, öğretim üyesi atamaları, finansal desteğin ne tür araştırmalara verileceği gibi alanlarda sesini duyuran çokkültürcülüğün getirmeye çalıştığı eleştirel girişimlerin tehlikeli bir ortodoksi, Avrupa fobisi veya kültürün ortaklığını ve birliğini bozmaya yönelik girişimler olduğu yolundaki çok aşikâr tutucu eleştiriler elbette daha detaylı bir biçimde incelenmeli. Aynı şekilde, bu tutumun arkaplanını teşkil eden monokültürcülüğün tarihi ve geçirdiği safhalar da incelenmeli. Ancak ben burada daha ziyade çokkültürcülüğü "kültürel zenginlik" ve farkı tolere etmek adına kucaklayan liberal pozisyonu ve bizzat çokkültürcü pozisyonun kendisini eleştiri nesnesi kılmak istiyorum. Yapacağım bu eleştirilerin belli bir risk taşıdığının farkındayım, ancak bu alanda yaygın olarak kullanılmakta olan kimlik/fark, Öteki'nin sesini duymak, otantisite gibi moda ve şıklık haline gelmiş çeşitli tema ve kavramları ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirmeden kullanmaya devam etmenin de bir o kadar risk taşıdığını düşünüyorum.

Liberallerin söyleminde kültürel çeşitlilik adeta bir mantra haline geldi. Gerek Avrupa'nın gerekse Amerika'nın postkolonyal dünyadaki konumlarından dolayı yaşadıkları demografik dönüşümler sonucu göçmen ve azınlık grupların merkezdeki artan varlıklarına paralel olarak, monokültürcü asimilasyonist politikaların terkedildiğini ve çoğulcu entegrasyonist politikalara doğru bir dönüşüm yaşandığını söylemek mümkün. Korporatist kültürün, kültürel ayrımcılık eleştirilerine karşı geliştirdiği en önemli mekanizmalardan biri de entegrasyon oldu. Bu, kültürün her alanının gittikçe şirketleşmeye doğru dönüştüğü bir konjonktürde, üniversitelerin de hâkim stratejisi haline gelmiş durumda. Çokkültürlülük ve kültürel çeşitlilik artık pazarlanan ve kâr getiren bir meta haline geldi. Örneğin, etnik çalışmalar ve kadın çalışmaları programlarının kurumsallaştırılması bir anlamda şirket kültürünün eleştirileri törpüleyip ve evcilleştirip kendi içine emebilmesinde ve böylece

var olan biçimini idame ettirebilmesinde önemli bir tampon görevi görüyor. Entegrasyonist politikaların hedeflerinden birisi, bugüne kadar marjinde olanların ilgilerini, sorunlarını, tarihlerini ve seslerini duyurabilecekleri küçük adacıklar oluşturmalarına izin vererek, varlıklarını kanonik bilgiye ek statüde sürdürmelerini ve böylece merkezi daha fazla tehdit etmemelerini sağlamak. Bu programların kurumsallaşmasının önemli bir kazanım olduğunu düşünmekle birlikte, buralardaki yaygın söylemin kendisini "azınlık" olarak konumlamasından dolayı işlerlikte olan azınlık/çoğunluk karşıtlığını yerinden oynatmak bir yana, varoluşlarını bizzat bu karşıtlığa dayandırdıklarını söylemek mümkün.

Ancak bugün farkı ve çoğulluğu savunmak adına yapılan ve söylenen pek çok şey liberal toleranstan pek de başka bir şey değil. Liberal söylemin evcilleştirdiği çokkültürcülüğün dışında halen idare ve kontrol edilemeyen, evcilleştirilmemiş ve tanıdık olmayan, bu nedenle de daha tehditkâr duran başka bir eleştirel tutum, gerek çokkültürcüler tarafından gerekse iyiliksever liberaller tarafından tamamen yok sayılmakta, çünkü bu tutum basitçe yerleşikleşmiş disiplinlerin içinde, yanında, kenarında iktidardan sınırlı bir pay talebiyle değil, bizzat disiplinlerin sınırlarını zorlayarak, bunların kör noktalarını göstererek disiplinlerin püriten varsayımlarını ortaya çıkarmakta. Çoğulluğun ve çeşitliliğin liberal konum tarafından kendisine mal edilmesini olanaklı kılan en temel mekanizmalardan birisi marjinal gruplardan "*token*'lar" şeklinde kurumlara temsilci üyeler dahil edilmesidir. Ancak unutmamalıyız ki, liberal çokkültürcüler iktidarı, bu iktidarı yerinde tutan terimler sarsılmadığı sürece paylaşmaya hazırdırlar (Goldberg, 1994). Bu içeriye alış veya iktidardan verilen küçük hisseler eleştirileri emmeyi başarabildiği gibi, disipliner bilginin varsayımlarını, değerlerini ve kontrol biçimlerini hiç bozundurmadan yerinde korumayı mümkün kılması bakımından stratejik bir öneme sahiptir.

Çokkültürlülük üzerine geliştirilen tartışmalarda, partiküler kimliklere ve kültürel farka yapılan vurgu sayesinde, hegemonik kimliklerin meşru kıldığı dışlamalar önemli bir eleştiri odağı haline geldi. Ancak bu tartışmalarda kullanıldığı haliyle kimlik kategorisi bir dizi sorun içermekte. Gerek çoğulculuğu kucaklayan ve kutsayan liberal çerçevede, gerekse bizzat çokkültürcülüğün şampiyonluğunu yapan azınlıkların söyleminde, kimlik sabit olduğu varsayılan birtakım geleneklerin, pratiklerin, anlamların ve bir grubun ortak deneyimlerinin adeta toplamına gönderme yaptığından tamamen doğallaştırılmakta ve insanın varlığına içkin, kaçınılmaz bir hususiyet olarak değerlendirilmekte. Çeşitlilik ise çoğul kimliklerin toplamına gönderme yapan bir nosyon. Çe-

şitlilik, farkın ve güçler dengesindeki asimetrinin belli bir söylemsel eklemlenişi olarak ele alınmaktan ziyade, insanlığın varoluş biçiminin genel olarak geçerli bir durumu olarak değerlendirilmekte (Scott, 1992). Çeşitlilik ve çoğulluk böyle değerlendirildiğinde, sorun bu çeşitliliğin ne kadarının ne ölçüde tanınmasının yararlı olacağı meselesi haline geliyor. Kimliğin bu biçimde tanımlanmasıyla birlikte, "deneyim" nosyonu da söyleme öncel, direkt ve söylemin dolayımına ve kuruluşuna tabi olmayan bir hakikat statüsü kazanıyor. Farka tolerans göstermeye yapılan vurgular da, bu bireysel özelliklere ve tavırlara saygı duyma çağrısından öteye gidemiyor. Elbette insanlara, diğer kültürlere ve gruplara toleranslı olmayı öğretmede bir sorun yok. Problem tarihin, kimliklerin, ayrıcalık ve marjinallik gibi konumların karmaşık kültürel, siyasi, ekonomik süreçlerin sonucu olduğu olgusu silindiğinde ortaya çıkıyor.

Kimlik, farklı söylemlerin kesişme noktasında oluşan çoğul, kaygan ve nihai olarak sabitlenemeyen süreçsel bir şey değil de özsel bir mevcudiyet gibi düşünüldüğünde, bireylerin deneyimleri ve dünya görüşleri, onları parçası oldukları grubun temsilcisi kılmaya adeta hak kazandırıyor. İşte bu bireyselleştiren ve kişiselleştiren tutum bugün kimlik politikaları dediğimiz siyasete damgasını vurmuş vaziyette. Bu politikada, deneyim ve kişisel beyan (*testimony*) tüm grubu temsil eder hale gelmekte. Bireyin bir etnik, cinsel veya kültürel gruba ait olması, o kişinin belli bir konumdan konuşmasını otorize etmeye ve o grubun hakikatine sahip olmasına adeta yeterli temel bir dayanak haline gelmiş durumda (Scott, 1992). Bir gruba aidiyet ile o grubun doğru bilgisi arasında kurulan bu mutlak ilişki (yani sadece kadınlar kadın sorunu üzerine, yalnızca Afrikalı-Amerikalılar Afrikan-Amerikan tarihi üzerine çalışabilirler ve konuşabilirler) var olan hâkim söylemin reddi gibi görünmekle birlikte, aslında bizzat bu söylemin temel varsayımlarını sorgulamadan kabul etmekte. Bir gruba ait olmak ve bu grubun doğru bilgisine sahip olmak, disiplinlerin neyin bilgi olarak addedilip addedilmeyeceğine ilişkin koyduğu sınırların eleştirisi gibi ele alınmakta. Bu durum, disiplinlerin evrensel ve kapsayıcı bilgi iddialarının gerisindeki dışlamaları ortaya koyması bakımından yararlı olmakla birlikte, sorulması gerekenin azınlıkların basitçe nasıl dahil edilebilecekleri değil, niçin dışarıda bırakıldıkları ve daha da önemlisi bu dışarıda bırakılışın sonuçlarının neler olduğu sorusu olduğunu düşünüyorum, çünkü ancak bu soru sayesinde evrensellik ve mutlak bilgi söyleminin gerisindeki iktidar yatırımını tartışmaya başlayabiliriz.

Bir gruba ait olmaktan kaynaklanan deneyimin, bireye belli bir azınlık grubunu temsilen konuşma hakkını sağladığını düşünmenin çok

ciddi sorunlar taşıdığı tartışma götürmez. Birincisi, deneyim kimliğin nihai temeli olarak alındığından, kimliğin karmaşık, çelişkili ve süreçsel yapısı gözardı edilerek, bir öz gibi düşünülmekte. İkincisi, bu, bireyin etnik, cinsel veya kültürel kimliği ile alacağı politik konum arasında birebir tekabüliyet ilişkisi kurmak anlamına geliyor. Üçüncüsü, kişisel ve bireysel olanın her şeyden daha öne çıkarılması söz konusu. Bu ise azınlıkların itirafsal veya beyansal bir tonda konuşmalarını destekleyen ve kışkırtan bir politik tutum ima ediyor. Otobiyografik ve itirafsal beyanları bilginin nihai temeli olarak ele almayı neo-oryantalist bir tavır olarak görebiliriz. Bireyin otantik deneyiminin ve sesinin marjinalliğinin kanıtı olarak değerlendirilmesi kimin hangi konuda konuşma yetkisinin olduğu meselesini gündeme getiriyor. Bu türden "itirafsal" seslerin gittikçe daha fazla yükselmesi, kişinin bireysel deneyimini genelleştirmeye ehliyeti olduğu ve ait olduğu grubun temsilcisi olmaya yetkisi olduğu varsayımdan hareket etmekte. Bu itirafsal söylemler, yani marjinal bir konumdan konuşmak, o konumun dikte ettiği varsayılan belli deneyimlere sahip olmak ve bunun dokümantasyonu bireyin adeta yeterince marjinal olup olmadığının temel bir kriterine dönüşmüş durumda. Yani, marjinal olmak, marjinalliğin bilgisine ve deneyimine sahip olmak öyle her kula nasip olacak bir ayrıcalık değil.

İtirafsal ve kişisel deneyimin beyanına dayanan söylemin diğer tarafında ise Öteki'nin otantik sesini ve deneyimini duymaya hevesli ama biraz da suçluluk duygusu çeken iyi yürekli liberaller yer alıyor. Hegemonik konumları işgal edenlerin, azınlıkların bu itirafsal söylemine duydukları arzunun gerisinde nasıl bir iktidar yatırımının yattığını sormalıyız. Her şeyden önce bu gruplar, göstermelik figürler (*token figures*) olarak çok daha ciddi problemlerle uğraşmaktan kaçınmanın mazereti (*alibi*) olarak kullanılmakta. Kuşkusuz bu göstermelik entegrasyonun sonuçlarından bir tanesi bu grupların gettolaştırılması. Bu göstermelik içeriye dahil edişin en canlı biçimde görülebileceği durumlardan bir tanesi öğretim üyesi atamaları. Bugün Amerika'da hemen her bölüm etnik, kadın veya eşcinsel bir öğretim üyesi atamak için inanılmaz bir çaba sarfediyor ve bu da onları ırkçılık, cinsiyetçilik ve homofobiklik eleştirilerinden korumaya yardımcı oluyor. Elbette bu çeşitlenmenin önemi inkâr edilemez. Pervasız bir ırkçı veya cinsiyetçi dışlamayla kıyaslandığında, bu içeriye dahil edilişin önemli bir aşama olduğunu düşünebiliriz. Ancak Öteki'ne karşı iyiliksever (*benevolent*) olmaya çalışan bu emperyal vicdanın beraberinde getirdiği farklılaştırmanın ima ettiği etik ve politik ajanda (Spivak, 1991a) hükümran özne'nin konumunu yerinden oynatmak bir yana onu daha da sağlam kıl-

makta. Dahası, bu iyiliksever dahil ediş, üniversitelerin, geleneksel disiplinlerin ve müfredatın etnosentrik, ırkçı ve cinsiyetçi yapılanmalarını yeniden düzenleme gibi çok daha ciddi sorunlarla uğraşmasını kolay yoldan halledivermesine veya halledivermiş görüntüsü kurmasına yardımcı oluyor. Bu ise disiplinlerin halihazırdaki uygulamalarını hiçbir ciddi tehdit hissetmeden idame ettirebilmelerine imkân tanıyor. Burada işleyen mantık, departmanların ve kurumların azınlıklara, ilgilerini ve sorunlarını dile getirebilecekleri konumlar vermesinin yeterli olduğu, çünkü azınlıklara ilişkin sorunlarla uğraşma sorumluluğunun ancak bu konumdakilere ait olduğudur. Böylece sorun kurumsal bir düzenleme ve yeniden yapılanma olmaktan kolayca çıkmış oluyor.

Azınlık grupları göstermelik birer temsilci gibi algılandığında ve kullanıldığında ancak sınırları belirlenmiş alanlarda ve belli bir biçimde konuşma hakkına ve yetkisine sahip hale geliyorlar. Ancak bu paradoksal bir biçimde bu grupların sessizleştirilmesi anlamına geliyor. Azınlık gruplarının kendilerini birer "yerli enformantlar" olarak konumlaması ve böylece ait oldukları kültürlere ve gruplara ilişkin bilgi aktarıcılar olması bekleniyor. Elbette, farklı kültürler ve gruplar hakkında bilgilenme arzusu değil kendi başına problemli olan. Burada sorunlu kılmaya çalıştığım şey, azınlık gruplarının ancak ait oldukları grupların temsilcisi rolünü üstlendiklerinde, yani otantik bir sesle konuştuklarında bir konuşma konumu edinebilmeleri. "Öteki'nin otantik sesini duyma arzusu" olarak adlandırabileceğimiz bu durumun gerisinde yatan anlayış ise, Öteki'nin ancak hakkında enformasyon edinilecek bir bilgi nesnesi olduğudur. Bu tutumun reddettiği şey ise, Öteki'nin merkezdekini eleştiren bilgi öznesi olarak konumlanma hakkıdır.

Azınlıkların ancak sınırları belirli konumlara yerleştirilerek kabul edilmesinin başka implikasyonları da var. Bugün farkın ve yerel olanın tanınması adına yapılan şey basitçe tekilliğin yüceltmesinden pek de başka bir şey değil. Ancak, azınlıklar Avrupamerkezciliğin ve özselciliğin problemlerini bertaraf etmek için kendi kimliklerini özselci bir biçimde kurguladıklarında diğer başka problemler karşımıza çıkıyor. Burada, Avrupamerkezciliğin ve Oryantalizm'in eleştirisinin partiküler olanı ayrıcalıklı kılmakla sağlanamayacağının ayırdında olmamız gerekiyor, çünkü partiküler olanı yüceltme ile Avrupamerkezcilik hiçbir zaman ciddi biçimde birbirleriyle çelişen söylemler olmamışlardır. Tersine, bunlar birbirlerini tamamlayan ve güçlendiren söylemlerdir. Bu nedenle, partikülarizmin, Avrupamerkezciliğin ve evrenselciliğin eleştirisi olduğunu düşünmek ciddi bir yanılgıdır, çünkü her ikisi de aynı özselci kimlik nosyonundan hareket ettiği için birinin eleştirisi diğerinin

de eleştirisini zorunlu kılar. Partikülarist siyaset var olan karşıtlıkların basitçe tersine çevrilmesi prensibine dayandığından, var olanı yapıbozucu bir strateji ile kesintiye uğratmaktan hayli uzaktır. Bu anlamda da partikülarist siyaseti Oryantalist problematiğin tersine çevrilmiş bir uzantısı gibi görebiliriz.

Yapmamız gereken her şeyden evvel "otantiklik" mitini bir eleştiri nesnesine dönüştürmek olmalıdır. Bu ise Avrupamerkezciliği eleştiriren disiplinlerarası çalışmaların Öteki'ni bir yüceltme ve büyülenme nesnesine dönüştürmekten ciddi biçimde kaçınmaları anlamına gelir. Böyle bir yüceltme, yalnızca Avrupamerkezci düşüncenin ilkelerini yeniden üretmekle kalmayıp, Öteki'nin sesini Oryantalist projenin içinde emip yutmaya katkıda bulunmaktan başka bir şey olmayacaktır. O halde, Öteki'nin disipliner bilgilerin derinliklerinde kaybolmuş otantisitesini bulup iyiliksever bir jestle çıkarmayı arzulamak ve böylece onu rahatlatıcı egzotik bir farka dönüştürmek istemiyorsak, Öteki'nin tercüme edilemezliğini kabul etmek durumundayız. Eleştirel soru, Öteki'ne kaybettiği otantik orijini geri verip veremeyeceğimiz değil, tam tersine, Öteki ile bu büyülenişimizin gerisinde nasıl bir iktidar arzusunun yattığıdır. Avrupamerkezciliği ve evrenselliği eleştirmek adına yerlinin sesini bulup çıkarmaya giriştiğimizde, hemencecik yerlinin sessiz ve görünmez mekânına adım atıvermiş oluyoruz ve böylece kendimizi onun canlı tanıklarına dönüştürüyoruz (Chow, 1993: 37). Bu aceleci tavır yerine, Öteki'nin otantikliğini kurtarma çabalarından sağladığımız kazancın ne olduğunu sormalıyız. Bu tür girişimlerin, yerlinin sesini duyurmak bir yana, yerli üzerine çalışan özneye bir artı değer (Chow, 1993) kazandırdığını iddia edeceğim. Bu, yerliye ilişkin olumsuz imajları ve fikirleri daha olumlu versiyonlarıyla ikame eden ama aynı zamanda bilginin öznesinin hegemonik konumunu sapasağlam yerinde tutan bir artı değer. Böyle bir ikame, karşıtlıkları basitçe tersine çevirmekten öteye gidemeyen, tersine çevirme olduğu ölçüde de bilen özne ile bilinen nesne arasındaki karşıtlığı olduğu gibi koruyan sembolik jestten başka bir şey değildir. Başka bir biçimde söyleyecek olursak, ister olumlu isterse olumsuz imajlar aracılığıyla olsun, her iki durumda da söz konusu olan yerlinin konumunun idame ettirilmesidir. Gayatri Spivak'ın (1988), Öteki'ni çalışma nesnesi kılarak hükümran Özne'nin kendisini kurma sürecini eleştirirken problemli kılmaya çalıştığı şey Öteki'nin sesinin emperyalizmin pojesinde emilmesidir. Spivak'ın eleştiri odağı kıldığı emperyalizmim projesi bizi postkolonyal kuramın ve kültürel çalışmaların uluslararası bağlamı meselesine getiriyor. Bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde yürütüldüğü haliyle postkolonyal tartışmaların glo-

bal bir bağlamı dikkate aldığını söylemek çok kolay değil. Elbette Batı'nın metropollerindeki Üçüncü Dünyalı göçmenlerin varlığı ve bu varlığa paralel olarak alevlenen çokkültürcülük tartışmaları Batı'nın çeşitli Üçüncü Dünya ülkeleriyle kurduğu neokolonyal ilişki göz önüne alındığında, çokkültürcülük tartışmalarını kolonyal ve postkolonyal bağlamlara taşımak için verimli bir alan olarak durmakta. Ancak Spivak'ın da belirttiği gibi kültürel çalışmalar ve çokkültürcülük tartışmaları Amerika'daki etnik grupların marjinalleştirilme ve Öteki kılınma süreçleri ile dünyanın geri kalan kısmındaki kolonize etme süreçlerini birbirinden ayırt etmediği taktirde, sofistike bir jargonun arkasında global bağlama duyarlılığı körleştirip cehaleti körükleyebilir (Spivak, 1990). ABD'nin çokkültürlü bir toplum olduğu ve Amerika içinde farklı grupların iktidar ilişkilerinde farklı farklı konumlanmaları ve ayrıcalıkları olduğu tanınsa bile, buradaki çokkültürcülük tartışmalarının Spivak'ın sürekli gündemde tutmak istediği global bağlamı yansıttığını söylemek çok mümkün değil. Bu nedenle ABD'deki çokkültürcülük tartışmalarının bir diğer önemli kör noktasının global bağlam olduğunu yani marjinalliği ve Ötekiliği ulusal bir bağlamla sınırlı tutması olarak görebiliriz. Ötekiliğin kurulmasında çok önemli olan global bağlama kör kalınması ise emperyalizmin silinmesini beraberinde getirmekte. Global bağlamı gündeme getirmek ise, kimin marjinalliğin temsilciliğini üstlendiği veya kimin Öteki olarak konumlandığını da tartışmayı gerekli kılıyor.

Spivak'ın çokkültürlülük tartışmalarında gündemde tutmak istediği bağlam, neokolonyalizmin mazereti olarak işlev gören kültürel göreceelik ve "Öteki'nin hakları" söyleminin aslında nasıl sınıf spesifik bir biçimde işlediğini görmemize yardımcı oluyor. Spivak'a (1991b) göre neokolonyalist bilgi üretiminin parçası olarak kurulan kimlik modelleri, bu kimliklerin adeta Üçüncü Dünya'ya aitmiş izlenimini yaratmalarını beslemekte. Ancak bu belli bir sınıfsal grubun "haklar" söyleminden yararlanmasını sağlayan epistemik bir dönüşümden başka bir şey değildir. Beşeri ve sosyal bilimlerde körüklenen bu neokolonyalist bilgi üretim biçimi, eski kolonyal bölgelerdeki *subaltern* grupların durumuna körlüğü meşrulaştırdığından, çokkültürcülük sayesinde bu grupların yeni bilgi üretim ve dolaşım biçimlerine girişlerinin gerçekleştiğini sanmamız yanıltıcı olacaktır. Çokkültürlülüğü ve kültürel göreceliği tanıyan bu neokolonyalist bilgi üretiminin bir kenara ittiği şey yine eski kolonyal mekânlardaki kimliklerin hetorojenliğidir (Spivak 1991b). Örneğin bugün Hindistan'da Hint kimliğinin ne olduğu üzerine ortalık kana boğulmaktayken, ABD'nin iyiliksever çokkültürcüleri, Hint kimliğinin ne olduğunu pek kolay bir biçimde biliverme iddasındadırlar

(tabii bu bilinen kimlik çeşitli kültürel festivaller ve sergilerden edinilen bir bilgiden öte bir bilme değildir). Bugün "doğru politik tavır" Hint kimliğini veya herhangi bir Öteki kimliğini tanımayı gerektirmekte, çünkü bunlar daha önce kolonize edilmiş mekânlardan gelmekte. Bugün kültürel çalışmalar olarak dolaşımda olan şey ise "doğru politik tavırlı" çokkültürcülerin kolayca biliverdiği ve kucaklamakta tereddüt etmediği kimlikler üzerine gelişen bu söylemlerden başkası değil. İşte Spivak'ın neokolonyalist bilgi üretiminde eleştirdiği bu iyiliksever çokkültürcülük, ev ödevimizi biraz daha iyi yapmamızı, yani Öteki'ni hakkında bilgi toplanacak (*information gathering*) bir nesne olmaktan çıkarıp, onu öğrenmeyi gerektirmekte – Spivak Öteki'ni bilme (*knowing*) ve öğrenme (*learning*) arasında bir ayrım yapıyor (1991b). Metropollerdeki Öteki'ni, göçmeni ve melez olanı sürekli kutsama ancak öteki mekânlardaki *subaltern* grupların durumuna kör kalma pahasına mümkün olabildiği gibi metropoldeki Öteki de "haklar" söyleminin kendisine sağladığı kültürel kapitali ve sınıf atlamayı silebilmektedir. Öteki'ni öğrenme nesnesinden çıkartacak şey ise kromatist (belli bir renge sahip olmaktan doğru belli bir biçimde konuşma hakkı) veya yerlici (belli bir bölgeden olmaktan doğru belli bir biçimde konuşma hakkı) tezden başka bir söylem geliştirmeyi gerektirmekte.

Bütün bunların ışığında disiplinlerarasılığı nasıl düşünebiliriz? Disiplinlerarasılığı gerek liberal gerekse kimlik politikalarına dayanan söylemlerin düşündüğü gibi verili bir nesne üzerine farklı görüşleri bir araya getiren bir yaklaşım ve dışlanmış ilgilerin, nesnelerin ve kimliklerin var olan disiplinlere dahil edilmesi olarak anladığımızda, üniter disipliner pratiği basitçe çoğullaştırmaktan öteye gidemeyeceğimiz kanısındayım. Disipliner sınırların ve dışlamaların çokdisiplinlilik ile aşılabileceğini düşünmenin, disiplinlerin kurduğu yapay bütünselliği ve tekiliği bozundurmak açısından aldatıcı olacağını düşünüyorum. Sorun, basitçe homojen ve tekil olana yeni ekler yaparak onu çoğullaştırmakla aşılamayacağından, bizzat disiplinlerin içine yerleşerek içeriden onların sınırlarını zorlamak olarak anlaşılmalıdır. Disiplinlerarasılığı basit bir çoğullaştırma meselesi olarak gördüğümüzde farkı basit bir ek (*supplement*) olarak konumlamaktan öteye gidemeyiz. Derrida'nın yapıbozumsal (*deconstructive*) stratejisinin gösterdiği gibi, ekleme mantığı, var olan sistemi yerinden oynatmaktan hayli uzaktır. Ekleme mantığında söz konusu olan şey, ekleme yapılanın ekleme yapılmadan önceki mevcudiyetinin bütünsel olduğudur. Tekil, homojen ve bütünsel olan disiplinleri aceleci bir biçimde çoğullaştırıverme kolaycılığına düşüverdiğimizde, halihazırda var olan sistemin kurduğu evrensel-tekil,

çokdisplinlilik-tekdisplinlilik, kimlik-fark kutuplaşması içinde kalıyoruz demektir. Bu nedenle, terim olarak ne "çokdisiplinliliği" ne de "trans-disiplinerliği" tercih edeceğim. Çokdisiplinliği niçin tercih etmediğimi yukarıda açıkladım. Transdisiplinerliği kullanmaktaki tereddütüm ise bunun disiplinlerin ötesini çağrıştırmasından. Burada modernite ve postmodernite tartışmalarıyla bir analoji kuracak olursam, nasıl ki postmodern durum ve tartışmalar modernliğin aşıldığını, ötesine geçildiğini imlemiyor, tersine postmodern durum modernitenin sınırlarının deşifre edilmesi ve zorlanması anlamına geliyorsa (veya gelmeliyse), disiplinlerarasılık da disiplinlerin sınırlarının aşılması veya ötesine geçilmesi değil, onların sınırların zorlanması ve kör noktalarının deşifre edilmesi olarak düşünülmelidir. Bu anlamda disiplinlerarasılık, kurulmuş olanı terkedip yeni bir şey kurmak değil, kurulanın içinden onu yapıbozuma uğratacak bir strateji olarak düşünülmelidir. Yapıbozum, bir ve tekil olanın onu çoğullaştırmakla değil, onun birlik ve bütünselliğini sürekli kesintiye uğratacak eleştirel bir tutum almaya dayanır. Derrida'nın "metnin dışında hiçbir şey yoktur" önermesinden hareket edersek, disiplinlerarasılığı disiplinlerin dışında temiz, kirlenmemiş bir alan ve pratik olarak düşünemeyiz.

Yukarıda kimlik politikasına dayalı tutumların itirafsal ve beyansal söylemlerinin arkaplanını oluşturan bazı varsayımların bir eleştirisini yaptım. Yine aynı tutumun hayli problemli gördüğüm bir başka boyutundan söz etmek istiyorum. Bu sempozyumdaki konuşmasında Ali Akay çok önemli bir saptamada bulundu: disiplinlerarasılık tartışmalarının (ki ben buna çokkültürlülük tartışmalarını da ekleyeceğim) Anglosakson bir sorun olduğunu, Derrida, Lyotard, Deleuze ve Guattari gibi Fransız düşünürlerin bunu zaten yapageldiklerini belirtti. Bu noktayı biraz daha ileri götürerek, ben bu düşünürlerin yaptıkları işin bir anlamda disiplinleri kesintiye uğratmak ve işlerlikte olan varsayımlarını ve kör noktalarını deşifre edip sorgulamak olduğunu, bu anlamda da disiplinlerarası bir tutum aldıklarını öne süreceğim. Örneğin Foucault, gövdeyi iktidarın bir ürünü olarak kavramlaştırarak, özne'yi bilinciyle özdeşleştiren Kartezyen felsefenin temellendiği en önemli karşıtlıklardan birisi olan zihin-gövde ikilemine önemli bir müdahalede bulunmakta. Keza, Derrida'nın, akıl-merkezci ve ses-merkezci Batı felsefesine yönelttiği eleştiriler, özselciliği ve Batı'yı merkezleyen kolonyal söylemi yerinden oynatmakta. Bunun gibi Freud ve Lacan'ın geliştirdiği psikoanalitik kuram, bilinçdışı gibi bir alana dikkatimizi çekerek bütünsel özne varsayımlarına sekte vurduğu gibi, özne'nin kuruluş sürecinin cinsel farkın kuruluş sürecinden ayırt edilemeyeceğini gösterdi. Bu örnekler çoğaltı-

lıp çeşitlendirilebilir. Ancak benim burada işaret etmek istediğim, yapısalcılık-sonrası olarak genel bir şemsiye altında toplanan bütün bu yaklaşımlara, çokkültürcü ve kimlik politikasına dayanan azınlıkların söyleminde disipliner bilgi ve pratikleri sorunlaştırmada hiçbir yer tanınmaması. Tersine, yapısalcılık-sonrası kuramın ve eleştirilerin beyaz, erkek ve Batılı oldukları iddia edilerek bir kenara itilmekte. Oysa, Foucault'nun zihin-gövde ikilemini yerinden oynatması veya psikoanalitik kuramın özne'nin kuruluşunun cinsel kimliğin kuruluşu sürecinden ayırt edilemeyeceği tezi feminist kurama önemli açılımlar sağlamıştır. Bunun gibi Derrida'nın yapıbozumsal eleştirileri, Batı'nın merkezlendiği felsefi geleneğin global eşitsizlikleri kuran söylemsel evrenin bir parçası olduğu yolundaki tezi postkolonyal tartışmalara önemli açılımlar sağlamasına rağmen, çokkültürcülük tartışmalarında hemen hiç gündeme gelmediği gibi, bu yaklaşımlar aşırı soyut, gerçeklikle ve hayatla ilişkisi olmayan entelektüel şıklıklar veya daha da çarpıcısı erkek ve hâkim Batılı bir söylemin semptomları olarak değerlendirilerek bir kenara itilivermekte. Sorun "deneyimin" ve "otantik yerli sesin" nasıl dile getirileceği ve var olana ekleneceği meselesi olarak konduğunda bu düşünürlerin çokkültürcülüğe sunacağı pek bir şey yok. Ancak şunu hatırlamalıyız ki, bu kategoriler bizzat bu düşünürlerin eleştiri nesnesini oluşturmakta ve tam da bu nedenle disiplinlerarasılığı ve çokkültürlülüğü yeniden düşünmek için önemli açılımlar sunmaktadırlar.

Kaynaklar

Chow, Rey (1993), *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

Goldberg, David Theo (1994), "Introduction: Multicultural Conditions", David Theo Goldberg (der.), *Multiculturalism: A Critical Reader* içinde, Oxford: Cambridge; Massachussets, Blackwell.

Scott, Joan (1992), "Multiculturalism and the Politics of Identity", *October*, 61.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1991a), "Reflections on Cultural Studies in the Post-Colonial Conjuncture: An Interview with the Guest Editor", *Critical Studies*, 3: 1.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1991b), "Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge: Interview with Robert Young", *Oxford Literary Review*, 13:1-2.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990), "The Making of Americans, the Teaching of English and the Future of Cultural Studies", *New Literary History*, 21: 4.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), "Can the Subaltern Speak", *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (derl.), Urbana, Illinois University Press.



Bilgiyi Sorunsallaştırmak

Mahmut Mutman

Bir bilgi çağında yaşadığımız söyleniyor. Bu özellikle bilgisayarların hegemonik bir "medium" olarak ortaya çıkmalarıyla birlikte söylenmeye başlamış bir şey gibi gözükse bile, gerçekten kökenlerinin çok daha eskilere, Avrupa Aydınlanma felsefesine kadar dayandığını biliyoruz. Modernliğimizi belirleyen "bilgi" anlayışının ilerlemeye dayanan birikimsel modeli, sermayenin görünür hareketine uygun bir görüntü sunmaktadır: Bugün "bilgi"yi, özel veya kamusal işletmelerin arşivlediği, dosyaladığı herhangi bir şey veya her şey olarak tanımlayabiliriz. Bugünkü ulaşım ve edinim ağları içinde bilgi "pass-word"dür. Bilginin bu kadar basit ve banal bir şey olmadığını bilecek kadar felsefi ve sosyolojik bilgimiz olsa bile bu çerçevenin gitgide eğitim aygıtına da uzanan biçimde nasıl hepimize bağlamaya başladığına dikkat etmemiz gerekir. Michel Foucault'nun modern disiplinin ve hapishanenin tarihi üzerine çalışmasında[1] dikkatimizi çektiği gibi, bilgiyi güç ile ilişkisi içinde alan bir sorunsal bugün artık onun doğrudan değerin üretimine girdiği bir boyut kazanmıştır. Son çözümlemede Foucault'nun "güç" ve Marx'ın "değer" sorunsalları, tamamen farklı noktalardan geldikleri halde, birleştirilebilir: Değerin üretim sürecine daldığı zaman Marx, Foucault'nun "güç ilişkilerinin hareket halindeki temeli"[2] diye betimlediği alana dalmıştır; ve Foucault bu alanda analiz yürütürken kuşkusuz Marx'ın değer-çekmek üzere güçlü kılınan gövdelerinin alanındadır. Öte yandan, hiç kuşkusuz, Foucault'nun analiz alanını oluşturmuş olan modern disipliner aygıt bilgisayarlarla ciddi bir dönüşüme girmiştir. Disiplinler (bu kavramın Foucault'da olduğu gibi hem kurumsal hem bilgisel anlamlarını kastediyorum) tamamen yeni bir bilgi-denetim ağı tarafından kuşatılmakta ve çerçevelenmektedir.

Tamamen güç terimleri etrafında belirlenen bu konfigürasyona karşı otantik, hümanist, felsefi ya da yorumlamaya dayanan bir bilgi sorunsalı öne sürmenin, en azından sınırlı bir tutum olduğu kanısındayım. Bu konuda aşağıda sizlere sunacağım argüman bilgi/güç alanının söylemsel ekonomisinden ve belirlenimlerinden kaynaklanan *minimal bir ge-*

rekliliğe işaret ediyor, basitçe yeni ve doğru bir epistemolojiye değil. Eğer bilimselliğin, bilgi üretiminin bir "telos"u, yani insani bir niyeti ve amacı olması gerekliyse, böyle bir etik noktayı olmazsa olmaz şart olarak görüyorsak (ki bunu örneğin sosyalliğin gerçekleşmesi olarak alabiliriz), her türlü amaca ve niyete içsel olan bir *zorunlu olasılığı* hesaba katmak zorundayız. Bu zorunlu olasılık amacın veya "telos"un gerçekleşmemesidir. Vurgulayalım: Niyetin gerçekleşmemesi bir mutlak zorunluluk değildir (tıpkı gerçekleşmesinin de mutlak bir zorunluluk olmaması gibi), ama basitçe bir olasılık da değildir, *zorunlu* bir *olasılıktır*, ve zorunlu bir olasılık olarak niyete, yani "telos"a *yapısal olarak eşlik eder*.[3] Bu zorunlu olasılık bizi şansın, yeniliğin ve değişimin alanına gönderir.

Elbette enformasyona indirgenmiş, medyatik, kompüterize bir bilgi sorunsalını, pozitivist tutuculuğu eleştiriyor ve özellikle eğitim aygıtı içinde felsefi ve teorik bilgilere karşı son yıllarda geliştirilen atağa karşı böyle bilgileri savunmanın elzem olduğuna inanıyorum. Ama söylemsel ekonominin karşıtlıklarının ve bu ekonominin yaygın hümanist sorunsalının bizleri kısır bıraktığı kanısındaysam bunun bazı nedenleri var. Birinci neden, yeni bir "doğru" epistemoloji sunmanın bugün pek bir anlamı olmaması. Yeni bir "doğru" epistemoloji, yöntem veya sosyal bilim anlayışı olsa olsa yeni bir siyasal parti kurmaya benzer! Bu anlamda, "doğru"yu söylemek yeteri kadar steril ama etkililiği kuşkulu bir iştir. İkinci olarak, daha az önemli veya açık bir nokta gibi görünse bile, ampirik, pozitivist, enformatif ya da pazara yönelik denilen bilgilerin ve söylemlerin süregiden toplumsal mücadelelerin ayrılmaz bir parçası olduklarını ve pek çok alanda (örneğin ekonomik sosyoloji, gelişme sosyolojisi, ekoloji) kesinlikli bir önem taşıdıklarını belirtelim (örneğin değerin üretimi ve değişimi sorunsalını kavramak, okumak ne kadar zor olursa olsun kapitalist değer ekonomisinin zorunlu eşitsizlikleri bu bilimsel-enformatik bilgilerin üretimine ve hareketine derinden bağlıdır). Ve üçüncü olarak, daha otantik denilen bilgilerin (örneğin felsefi iletişim modellerinin, otantik insan deneyimi kavramlarının, yorumlama, özneler-arası veya insani etkileşim modellerinin) *doğrudan özgürlüğü ifade eden yani iktidar etkilerinden muaf sorunsallar* olduğuna dair hâkim hümanist anlayış tam da sorguya çekilmesi gereken bakış açısıdır. Hakikat ya da doğruluk her zaman ve her yerde, bir güç ilişkileri sorunudur, güç ilişkilerinin etkisi ile ortaya çıkar. Her türlü bilgi biçimi de, bu güç belirlenimleri içinde değişik düzeylerde ve bağlamlarda, değişen değerler, yararlar ve yararsızlıklar taşıyabilir. Önemli olan ne cevabın verildiği değil, hangi tür soruların sorulduğudur.[4]

Pozitivizm ile hümanizm, ampirik çalışmalar ile anlam ve iletişim analizleri, olguların bilgisi ile insan doğasının evrensel hakikati arasındaki bu yapısal karşıtlık son çözümlemede bilgi sürecini belirlemiş bulunan özne-nesne karşıtlığıdır. Bu karşıtlık ise, bilginin her zaman için bir sahiplenme, temellük etme ve denetleme ilişkisi içinde kurulduğu bir *söylemsel ekonomiyi* ima eder. Bilginin "yamyam", biriktirici, yutucu, tüketici bir ekonominin örgütleyici kertesi olduğu bu sorunsal, *kesinlikle üniversiteler ile başlayıp bitmeyen*, en temel kurumlarımızın, tüm bir kültürümüzün ve uygarlığımızın altında yatan bilgi ya da bilme, kısacası akıl sorunsalıdır.[5] Günümüzdeki büyük değişimlere rağmen hâlâ bu düzçizgisel ve birikimsel sorunsal hâkimiyetini sürdürmektedir. Günümüzde bu sorunsal, basitçe kendisinden vazgeçmemizin felaketli sonuçlara yol açabileceği, ama gene de içinde *uyanık* olmamız gereken bir bilme aygıtına bağlıdır. Bu bilme aygıtı bilen özneler ve bilme nesneleri üretir. Bu nesneleri, dünyayı akıl aracılığıyla sahiplenme ve denetleme sorunsalına "hâkim bilgi sorunsalı" adını vermeyeceğim! Çünkü sorgulamak istediğim tam da böyle bir ifadenin ifade ettiği "hâkimiyet" anlayışı... Bu anlayış bizlere ister istemez, hâkimiyetin hâkim olduğundan ayrı olduğu ve kendini ona dışarıdan empoze ettiği, dolayısıyla tertemiz muhalif (!) bir yerde bir başka doğru epistemoloji ve bilgi formasyonu olduğu, olabileceği hissini uyandırıyor. Elbette her zaman başka bilgiler var ve bilgi her zaman edinilecek bir şey... Ama bir anlamda söylemeye çalıştığım tam da bu: Yani, bilen özneler, adeta bilişsel otomatlar gibi kendimizde taşıdığımız bilme aygıtının kapıcı, yakalayıcı, yutucu gücü. Eleştiri tam da bu noktada fazla sürat yaparak ya da bir körlük sonucu kendini "bilen özne"ye, onu üreten "bilme aygıtı"na yakalatıyor. Bu çerçeve içinde bilen özne, tamlanmış, mükemmel, yani nesnelerin sahibi ve egemeni, hükümran öznedir. Bilginin bu edinilirliği, "bilme"ye özgü bu sahiplenme, içselleştirme, yamyamlık hâkim anlayıştır elbette, ama bu hâkimiyet karşısında basitçe bir başka bilgi anlayışının, ister şimdi ister gelecekte, hazır ve nazır beklediği bir hâkimiyet değildir. Başka türlü söylersek: Bu hâkim bilgi anlayışının karşısında yer alan bilgi onun yerine geçemez. Hâkim bilgi anlayışı ve içinde çalıştığı ve çalıştırdığı halihazırdaki sistem limitleri olan, yani aşılabilecek bir bütünlük değil, belirli bir çabayla geçebileceğimiz ama bizim onu geçmemiz sayesinde ortadan kalkmayan, çünkü *hareket halinde* olan bir huduttur. Ancak ve ancak bu hududu hiçbir zaman denetleyemeyeceğimizi, hiçbir zaman sahiplenemeyeceğimizi görebilirsek onunla anlamlı bir şeyler yapabiliriz.

Başka türlü söylersek, hâkim bilgi anlayışını bir sınıf veya toplumsal grupla, bir dünya görüşü, vb ile özdeşlemekten ve alanı daraltmaktan ziyade, onu *genelleştirmekten* yanayım.[6] Bu genelleştirme, herkesin aynı olduğu anlamına gelmez (elbette tüm toplumsal guruplar ya da dünya görüşleri hâkim bilgi sorunsalına ve aygıtına aynı mesafede değiller, söylemsel ekonomide farklı yerler işgal ediyorlar). Ama toplumsal alanın yani toplumsal eylemler alanının bu bilgi sorunsalı tarafından, sahiplenmeye dayanan özne-nesne karşıtlığının ekonomisi tarafından *belirlendiği* bir söylemsel ekonomiye dikkati çeker. Savunduğum anlayışın altında yatan şu görüştür: Eylem, söylemden ayırt edilemez. Hiçbir eylem yoktur ki eylenirken aynı zamanda söyleniyor olmasın. Gelgelelim, eylem ile söylem birbirlerine göre her zaman yerinden oynamıştır, öyle ki toplumsal eylemler her zaman ve her yerde başka türlü anlatılabilir veya kurgulanabilir. Bilginin söylemsel ekonomisi herhangi bir özel ya da ayrıcalıklı noktada tam bir denetime asla sahip değildir. Ve herhangi bir toplumsal eylem bir kez başka türlü anlatıldıktan sonra artık aynı toplumsal eylem değildir; değişir, başka olur, dünya her zaman ve her yerde başka türlü yapılabilir. Ama bu dünyanın başka türlü olabilirliği, başkalığı, bilginin veya hakikatin nihai zaferine değil, eylemlerimiz ve söylemlerimiz arasındaki kapatılamaz aralığa (ki aynı zamanda ister istemez, söylemin kendi içindeki kapatılamaz bir aralığa) işaret eder. Bu durumu bilginin zaferi olarak görmek, aslında bilgiler arasında doğal ve değiştirilemez bir hiyerarşi varsaymak, ama öte yandan da bu hiyerarşinin nihai ve kesin bir epistemolojik kararla değiştirilivereceğine inanmaktır. Bu ne kadar paradoksal gelirse gelsin, dünyanın başka türlü anlatılabilirliğini ve yaşanılabilirliğini bilginin nihai zaferi değil, yapısal ve zorunlu başarısızlığı olarak görmeliyiz. Eğer dünyanın başkalığına sahip olabilseydik, bilgiye hiçbir ihtiyacımız olmayacaktı. Bilginin başarısızlığı, bildiği nesneyi denetleyememesi basit bir olasılık değil zorunlu bir olasılıktır; bilgiye, bilme eylemine zorunlu, ama var olan ekonomisinin ve düzeninin tanımadığı, tanıyamadığı bir olasılık (bunu yukarıda söz ettiğim hududun oynaklığı biçiminde de anlayabiliriz).[7] Modern toplumda sanat ve edebiyat bu bilişsel başarısızlığın meşru alanları olarak kurumlaştırılmıştır.[8] Dolayısıyla modern kültürde bilgi gerçekten de edebi/sanatsal olanın dışlanması üzerine kurulmuştur ve bunu kolayca bilgi aygıtı içine alamayız, ama "edebi" dediğimiz söylemsel ilişkinin bilgiyi üreten söylemler alanında temel bir rol oynadığı halde oradan dışlandığını gösterebiliriz.[9] Bilişsel

kayıp, negatif bir durum olarak ele alınmamalıdır. Tam tersine bu kayıbın *olumlanması* bize yepyeni bir güç kazandırmaktadır: Çoğulluğun, başkalığın gücü. Farkın, başkalığın aynılığa tercüme edilmesi olan bilgi içinde yaşadığı başarısızlığı tanıyamaz. Bilişsel başarısızlık kayıp temeldir, ama temel olmayan bir temel.[10] Bu nedenledir ki, kendini bir sahiplenme, denetleme, hudut kontrolü olarak sunan bilgi aslında böyle değildir; gelgelelim, bilginin kendini böyle sunumu veya kuruluşu basitçe bir empoze etme sorunu da değildir. Daha ziyade bilginin kendi başarısızlığından ayırt edilemezliğini ortaya koymak zorundayız; zorunlu bir tanıyamamadır söz konusu olan. Bugün bilgisayarlar ve internet ile karşımıza çıkan bu "tanıyamama"dır: Bilginin ulaşım hızını (daha hızlı) ve birikim miktar ve tarzını (daha çok) olağanüstü boyutlara vardıran bilgisayar teknolojisi ve internet tam da böyle bir tanıyamama krizine işaret ederler. Bilgisayar karşısında, "net"te saatler harcamakla bilgilendiğini zanneden günümüz orta sınıf bireyi, toplumsal sorunların çığ gibi büyüdüğü, bölgesel savaşlar, katliamlar ve yapısal ekonomik istikrarsızlık sorunlarının herhangi bir çözüm olanağının ufukta gözükmediği bir dünyada çözüm hayalini yaşıyor değil mi?

Umarım kimse bundan bilgisayarlara karşı olduğum sonucu çıkarmayacaktır, çünkü yukarıda da belirttiğim gibi sorun basitçe bilgisayarlara ait değildir, çok daha geriden gelmektedir. O zaman biz de bilginin ekonomisini tartışabilmek ve sözünü ettiğim şu minimal gerekliliği açabilmek için daha gerilere gidelim. Eğer bu ekonomi kendi işleyişinin sonuçlarını (hız ve miktar) gene o sonuçlarla saklamayı başarıyorsa herhalde bunu Marx'tan iyi gören olmamıştı: "Değerin dolaşım hızı" diye yazmıştı Marx, "düşüncenin beyindeki dolaşım hızına ulaşırsa, kriz çözülemez hale gelir."[11] Bilindiği gibi Marx'ın pek çok öngörüsü fena halde yanlış çıktı, örneğin *Avrupa'da* orta sınıfın eriyerek toplumsal kutuplaşmanın yükselmesi sonucu işçilerin iktidarı ele geçirip sosyalizmi kuracağı öngörüsü. Gerçi klasik sosyolojinin diğer büyüklerinin (örneğin Durkheim'ın ve Weber'in) hangi öngörülerinin doğru çıktığı da tartışılır. Ama öyle görünüyor ki, Marx'ın kriz konusunda söylediklerinin bir yönü, bilgisayarların değerin dolaşım hızını beynin düşüncedeki dolaşım hızına vardırmalarıyla, çok da yanlış çıkmışa benzemiyor.[12] Elbette sadece Marx'ın değil, modern topluma organik bir birlik vermek isteyen Durkheim'ın veya bir yandan Batı'yı kaçınılmaz telos olarak kurarken öte yandan kendi rasyonalist cenderesinden çıkış yolu bulmaya çalışan Weber'in de sosyalliği basitçe bilgi değil bir "telos" meselesi olarak gördüğü söylenebilir. Açık ki telos fikri pozitivizme de hiç yabancı değildir (ve dolayısıyla ona sanıldığı kadar ciddi bir meydan oku-

ma olmayabilir). Benim Marx'ı seçmemin nedeni, Durkheim'dan farklı olarak bilgisel söylemi güçlü bir toplumsal ve politik harekete doğrudan bağlama çabası yüzünden kazandığı önem.

Marx'ın dünyası Hegelci ve Hegel-sonrası felsefenin, ekonomi politiğin, işçilerin ve sendika söylemlerinin 19. yüzyıl Avrupası'ydı. Özellikle işçilerin, sonradan Fordizm'in ve emperyalizmin çifte operasyonuyla düzeltilecek olan son derece kötü koşullar altında yaşadığı erken sanayi üretimi Avrupası. Ama Marx'ın basitçe işçilerin toplumsal koşullarının gözlemine veya soyut bir fetiş haline getirilmiş bir "bilimsel yöntem"e dayandığını söylemek zor. Tersine, güçlü bir siyasal-toplumsal metnin hiç kuşkusuz etkisi altında, ama öte yandan tam da onun "ekonomi"sini, üretim ve dolaşım süreçlerinin karmaşık diyalektiğini anlamak için entelektüel, bilimsel, felsefi metinlere sarılan, kendi binlerce sayfa metin üreten biri var karşımızda. Marx, ekonomi politiğin, yani Mill'in, Say'ın, Ricardo'nun söylemlerinin içine girmiş, Hegelci diyalektiği bir kavramsal araç gibi kullanarak o söylemlere müdahale etmiş, saklı varsayımlarını, kayıplarını ve boşluklarını okuyarak bunları toplumsal karşıtlıklara bağlamış ve kurdukları dünyanın aslında başka türlü olduğunu göstermiş, yani dünyayı (kendi metninden sonra, bu okuması aracılığıyla) başka yapmıştı. Burada asıl önemli olan, Marx'ın dünyaya bir "cevap" bulması değil, ama üretim süreci içinde belirli ilişki biçimleri devam ettiği sürece toplumsal eşitsizliklerin süregideceğini ve sürekli ve yapısal olarak toplumsal ve coğrafi yoksullaşma bölgeleri ortaya çıkacağını göstermiş olmasıdır. Bu noktadan sonra bir dizi toplumsal eylem (örneğin pazardaki eylemler, ya da iktisadi yatırım) sorunsal hale gelir, başkalaşırlar. Elbette Marx'tan önce toplumsal mücadeleler vardı, ama Marx kapitalizmi, bir başka metinde olduğundan çok başka ve özgül bir belirlenimler dizisi içinde *sorunsal* haline getirmiştir (ve en başta demokrasinin sorunu haline getirmiştir).

Burada ister istemez bir paradoksu da ifade etmiş oldum. Marksizm, bildiğimiz gibi farklı bir yol izledi. Marx'ın Avrupa-merkezciliği, üretici güçlerin gelişmesine duyduğu güven ve kullanmak zorunda kaldığı spekülatif felsefenin kendine hazırladığı tuzaklar, Marksizm adı verilen hayli sorunlu bir siyasal programın dünyayı *aynı* bırakmasında sonuçlandı. Örneğin Hegel'in diyalektiği hayli acıklı sonuçları olan bir Marksist tarih felsefesi olarak, yutucu ve disipliner bilme/hükmetme aygıtının yeni bir versiyonu olarak karşımıza çıktı. Bir bakıma, Marx'ın Aydınlanma aklının işçiler tarafından sosyal kullanımına ilişkin önerisinin, sermayenin anlatılaştırılması zorunluluğuna çattığını söyleyebiliriz.[13] Marx'ın uzun ve zahmetli metni, binlerce sayfalık, detay detay ve

hayli karmaşık, aralıklarla ve sıçramalarla dolu çözümlemesi (başka türlü nasıl olabilirdi ki?), bilginin kendini mümkün kılan mesafeyi muzafferane bir edayla kapattığı bir meta-söylemce kuşatıldı. Marx, bir yandan Avrupa ilerlemesini rasyonalize etmenin *kaçınılmaz* paradoksuna düştü, öte yandan önerdiği aklın toplumsal kullanımı ile işçilerin rasyonalize edilmesi projesi bir sürecin sonucu olarak gerçekleştirilecek sosyalliği ön-belirledi (teleoloji). Sosyalliğin iki anlamının böyle birbirine karışması, yani aklın toplumsal kullanımının toplumsallığın anlamı haline gelivermesi Marx'ı toplumsallığın veya sosyalliğin ikinci anlamını, yani şu "telos"unu düşünebilmekten, bir problem olarak almaktan alıkoydu. Öyle ki şimdi, sanki bu karışıklıktan sonsuza dek muaf olabilirmişiz gibi, bunları Marx'ın açık seçik hataları olarak anmak durumunda kaldık.[14] Belki de şimdi sormamız gereken sorulardan biri, sermayenin rasyonel bir evrim aşaması mı yoksa dinamik ama değişmeyen bir değer çekme mekanizması mı olduğudur. Aslında en eski soru yeniden kapımızı çalıyor, *ama yeniden*, yeni bir zil sesiyle: Şimdi bilişsel kaybın kaçınılmaz olduğunu, yani niyetlerin, telosların ve mesajların adreslerine varmamalarının onlara zorunlu bir olasılık olduğu bir söylemsel ekonomi için düşündüğümü ve yazdığımı biliyorsam, nasıl anlatacağım, nasıl sosyal bilim yapacağım? Bu soruyu hiçbir zaman aşamayacak, hiçbir zaman kaybedemeyeceğiz. Bu temelsizlik, değişimin, başkalaşımın zorunlu olasılığıdır.

Bu noktada, bir hayli itiraz alacağından emin olduğum bir önerme yapmaya cüret edeceğim: Ortodoks Marksizm'in iddia ettiğinin tam tersine, kapitalizm aşılacak bir bütünlük (*totality*) değil, bir metindir.[15] Elbette metin ile yukarıda kastettiğim anlamda zorunlu bilişsel kaybı kastediyorum, kitapları değil. Dikkat edilirse, gerçek ile dil, doğa ile kültür, özne ile nesne arasındaki hududun oynaklığından söz ediyorum. Bu oynaklığı bir tehdit gibi alarak dilin sonsuzluğunu kesintiye uğrattığımızda, yani dil ile gerçekliği (hangi yönden olursa olsun) birbirinden kesin bir biçimde ayıran nihai bir karar verdiğimizde tam da bu ekonominin yasasına boyun eğiyor, onun nesnelere ve dünyaya kumanda eden öznesini üretmiş oluyoruz. Sorun, gerçekliğin toplumsal olarak (örneğin öznelerarası karşılıklı etkileşimle) kurulmuş olduğunu söylemekle bitmiyor, tam da bu noktada başlıyor; çünkü böyle yapmakla hâlâ toplumsal olarak kurulmamış (doğal, ve/veya doğa bilimlerine bıraktığımız) bir gerçeklik varsayıyoruz. Kapitalizm bir metindir, çünkü kendine içkin ve bütünlenmesine izin vermeyen bir fark ya da başkalık içerir.

Marx'ın tüm yanılgılarına rağmen onu hâlâ anlamlı kılan, bugün aramızda kılan, işte bu metnin karmaşık örgüsüne girmesiydi. Peygam-

ber ya da kâhin olduğu için değil, bu metnin örgüsünü yeniden örebilmiş olduğu için hayatında hiç görmediği bilgisayarlar üzerine bile söyleyebilecek bir çift sözü oldu. Burada elbette bir dizi sorun ile karşı karşıyayız. Yukarıdan değindiğim sosyalliğin iki anlamının birbirine karışması bunlardan sadece biri. Ama birilerinden bu sorunların çözümünü beklemek yerine düşünmeli, sosyalliğin karmaşık metnine girmeyi tercih etmeliyiz. Bütünsellik anlayışı ise bizi her zaman için *döngüsel* söylemlere mahkûm edecektir, ve bugün yorumsama felsefesi, iletişim ve kültür kuramları alanında karşı karşıya olduğumuz tam da böyle bir kültürel döngüdür. Yukarıda belirttiğim yeni bir doğru yöntem, sosyal bilim kuramı veya epistemoloji yaklaşımı tam bu bütünlüğü aşma anlayışıdır. Halbuki, her türlü aşma bizi tekrar kültürün en sıradan "doğru"larına, yani "evrensel bir insan doğası olduğu" gibi, "iletişimin mümkün ve iyi bir şey olduğu" gibi, "demokratik olmamız" veya "sembolleri yorumlamamız gerektiği" gibi genel geçer, basmakalıp doğrulara döndürmekten ve bunları tekrarlatmaktan başka bir işe yaramaz. Ama böylece demokrasiyi veya insani iletişimi *yapıyor* olur muyuz?

Bugünkü manzara öyle ki, sadece toplumsal alanda değil sosyal bilimlerde de yeni bilgiler karşısındayız. Bu yeni bilgiler kadın çalışmaları, kültürel çalışmalar, ekoloji gibi alanlardan gelmektedir, disiplinler arasında bugün eskiye oranla farklı bir alışverişin işaretlerine rastlanmaktadır. Böylelikle bu bilgiler bilme aygıtının huzurunu bozmakta, onun aşkın disipliner doğruları ve formel kuralları, sorun çözücü, dünyayı fethedici, yutucu niteliği sarsılmakta ve "bilme" gitgide sorunsal bir nitelik kazanmaktadır. Sosyalliğin metninin yeni bir açılımı karşısında olduğumuz söylenebilir. Ama bu noktadada basitçe kutsayıcı bir tavırdan dikkatle uzak durmamız gerekir. Yeni eleştirel bilgiler bir yandan yeni nesnelerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Ama kendileri toplumsal çatışmalar ve mücadeleler biçiminde, ve çoğu kez var olan bilgilere eleştirel bir müdahale içinde gelmiş olmalarına rağmen hızla eleştirel güçlerini yitirmelerine neden olan bir doğruluk söylemine ve bilme aygıtına eklemlenme temayülü göstermektedirler (örneğin kadın ve kültür çalışmaları alanlarında yaygın kimlikçi sorunsallar bu durumun tipik bir örneğidir). Halbuki bu bilgiler ancak ve ancak eleştirdikleri, yani var olan söylemleri kesintiye uğrattıkları ve bozdukları oranda güçlüdürler, çünkü ancak ve ancak bu eleştirel, yapıbozucu yönleri onlara açıcı bir boyut vermektedir. En tehlikeli aldanışların, en eski yanılsamaların bizi beklediği bu noktada sosyal bilimleri *açmak* metaforu önem kazanıyor. Gerçekten de "yeni" bir sosyal bilim değil, hele bununla en son, en doğru, en insani, vb. metodu anlıyorsak asla değil!

Gulbenkian Raporu'nun yazarları bu konuda maalesef güçlü bir argüman getirememişlerdir.[16] Rapor tamamen göreneksel (hatta imzalara baktığımızda biraz da utandırıcı biçimde göreneksel) bir sosyal bilimler tarihiyle başlıyor ve disiplinlerarasılık üzerine hayli belirsiz kalan önerilerle bitiyor. Niçin önemli açma metaforu? Bu açma metaforu bir *dışarıya* gönderme yapıyor, sosyal bilimlerin dışarısına. Peki neresi bu dışarısı, nasıl anlamalıyız bu dışarıyı? Bu dışarısı bilimin dışarısı yani toplum, gerçeklik, vb. mi? Başka bilimler mi? Ben her ikisinden de farklı bir öneriyle geleceğim. Sosyal bilimlerin dışarısı sosyal bilimlerin kendisinden başka bir şey değildir. Bu dışarı, sosyal bilimlerin *tam ortasındadır*; sosyal bilimlerin bilişsel kaybı, söylemleri yapan boşluklar ve sıçramalar, bilginin sürekli hareket halindeki hudududur. Sosyal bilimleri açmak, sosyal bilim ve bilgi üretmek ancak söylemin ortasındaki bu dışarıdan, yani söylemi merkezsizleştiren, onun doğrularını ve hakikatlerini yerinden oynatan bir hareketle mümkündür.

Bu hareket, bilgiyi ve doğruluğu, üretildiği süreçlere, o süreçlerin zorunlu kayıplarına ve boşluklarına, karmaşık ve çoğul kökenlerine geri döndürmek zorundadır. Ama bu köken (klasik Marksizm'in ve bu konuda ondan gerçekten farklı olmayan değişik anlam, iletişim ve yorumlama kuramlarının düşündüğü gibi) saf ve saydam bir öz, ekonomik, politik veya kültürel olarak sahiplenilecek ve denetlenecek bir "nesne" değildir. Esas özelliği hiçbir zaman sahiplenilememesi, hep ayrılması, ayrı, ayrışık, başka kalmasıdır. "Sosyallik" ya da "sosyal tip" eğer kendi dışında bir gerçekliğe şu veya bu derecede tekabül eden veya etmesi beklenen kavramsal bir imge veya model gibi değil de *sosyal* tip olarak ele alınırsa bunun bir telos olarak projekte edilecek saf veya rasyonel bir öz ile hiç ilgisi olmadığı görülür. "Sosyal"den söz ederken, Foucault'nun "sosyal tip"i betimlerken söylediği gibi, "çözülmesi zor, karmaşık bir ağ kuran birey-altı, incelikli, tekil işaretlerin (damgalamaların)" alanından söz ediyoruz.[17] Bu sosyal alan küresel kapitalizme içkin radikal başkalıktır, ve "yapıya içkin bu radikal başkalık bütünselliği imkânsız hale getirir, çünkü tam da bütünleşmenin gerçekleştiği anda bu yapıyı genel bir metinselliğe açar".[18] Sürekli ayrışan ve dağılan, yapıya içkin ama onun bütünlenmesini imkânsız kılan bir "başkalık" olarak sosyallik, etiğin özüdür. Bugün sosyal bilimleri açmak, ya da kısaca "sosyal" bilim yapmak sahiplenilemez, denetlenemez ve temellük edilemez başkalığı sürekli geri getirmek, her türlü sistem arzusunun nasıl başkalığa dayanarak kurulduğunu göstermektir. Böyle bir tavır bilineni, gerçekleştirileni, gerçekliği (*actuality*) bozan bir karşı-anlık (*countermemory*) oluşturacak biçimde sosyal bilim *yapmamıza* olanak sağlaya-

bilir. Doğru kimlikleri ve yöntemleri bularak sorunları tamir etmek, çözmek yerine onları sorunsal niteliklerine geri döndüren bir tavır.[19] Sosyalliğin o büyük, sonsuz metnini, büyük anlatısını bitiren değil, *hep açık* tutan bir tavır.

Notlar

1. Michel Foucault: *Discipline and Punish: The Birth Of Prison* (Harmondsworth: Penguin, 1978)

2. Michel Foucault: *History of Sexuality, Vol. I* (New York: Vintage, 1980), 93.

3. Bu yaklaşım Jacques Derrida'nın psikoanalist Lacan'a yönelttiği yapıbozumcu eleştiriden adapte edilmiştir: Bilinçdışının işleyişi gereği mesajın adresine her zaman varacağını iddia eden Lacan'a karşı Derrida varmaması *zorunlu ihtimalini* ileri sürer. Bkz. Jacques Derrida: "Le Facteur de la Vérité", *The Postcard: From Socrates to Freud and Beyond* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1987), 411-496.

4. Bu yaklaşım elbette, en genel hatlarıyla yapısalcılık-sonrası denilen sorunsaldan kaynaklanıyor. Bu yaklaşımın, kimi eleştirmenlerinin iddia ettiği gibi, evrenselcilikten vazgeçmek olduğu kanısında değilim. Tam tersine, bu yazının sonuna doğru belirgin hale gelecek olan *etik* tavır, en dolaysız biçimde *evrenselliği olumlamak* anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, buradaki konum, her şeyin doğru olduğu veya olabileceği, yani doğrunun bağlamdan bağlama değiştiği gibi evrenselciliğin negatif olumlanmasından başka bir şey olmayan görececi bir konuma değil –ki bu görececilik görünüşte mutlu ve sorunları kalmamış bir çoğulculuk, gerçekte ise sinik ve mutsuz bir evrenselcilikten başka bir şey değildir– doğrunun sonul bir biçimde temellenememesinin tam da doğrudan ayırt edilemeyeceği noktasına dayanmaktadır. Bu anlamda eleştirel ve muhalif konum (yani etiğin alanı) bir *zorunluluk* olarak karşımıza çıkar; ne önüne geçilebilir ne de basitçe bir özne tarafından seçilebilir.

5. Akademinin dışında bir politik alan belirleyen, kategorik akademik-politik karşıtlığını yeniden üreten bir akademizm eleştirisinin bu nedenle hem sınırlı hem de aldatıcı olduğu kanısındayım. Aslında böyle bir konum, siyasi, ahlaki, insani, vb "hakikati" akademiden beklemektir.

6. Bu "genelleştirme" terimini gene Jacques Derrida'nın kullandığına yakın bir anlamda kullanıyorum, ama elbette Derrida bu yukarıdaki argümandan tam anlamıyla sorumlu tutulamaz. Bkz: "From Restricted To General Economy: A Hegelianism Without Reserves", *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 251-277.

7. Bilginin zorunlu olasılığı olarak "bilişsel kayıp" kavramı için, bkz. Gayatri C. Spivak: "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", *Selected Subaltern Studies*, der. R. Guha ve G. C. Spivak (New York, Oxford: Oxford University Press, 1988) 5-9.

8. Bu konuda örnek bir çalışma için bkz. Michel de Certeau: "History: Science and Fiction", *Heterologies* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 199-221. De Certeau tarihyazımı alanında bilim ile kurgu karşıtlığının nefis bir analizini sunuyor. Ayrıca örneğin modern toplumun ortaya çıkış süreci içinde sanat git-

gide dinden ayrışırken, yeni felsefi sorunsal içinde hemen bilimlerden de özenle ayırt edilmişti. 18. yüzyılın başında Baumgarten ve sonra Kant tarafından, estetik adı altında esas olarak bilimlerden farklı yeni bir bilme alanı ve nesnesi olarak kurumlaştırıldı sanat. Edebiyatın 19. yüzyıl burjuva toplumunun bir kurumsal kategorisi olarak nasıl ortaya çıktığı için bkz. Roland Barthes: *Writing Degree Zero* (New York: Hill & Wang, 1968).

9. Gene bkz. Michel de Certeau, 1986, özellikle 200-205. Ayrıca örneğin Jacques Derrida'nın çalışmaları, "edebi" olanın aklın söylemi olan felsefeden nasıl dışlandığını gösterir. Yalnız Derrida'ya göre, sorun asla felsefi olanı edebi olanla değiştirmek veya felsefeden vazgeçmek değildir, bu karşıtlığın yapısını bozmaktır. Bkz. özellikle *Of Grammatology* (Baltimore ve Londra: John Hopkins University Press, 1976).

10. "Temel olmayan bir temel" ifadesi ile özselciliğin yerine basitçe çoğulculuğun geçirilemeyeceğini söylemek istiyorum. "Öz olmayan öz" de diyebilirdim. Özün çoğulluğu, birden fazla olması veya onun yerinde pek çok şey olması anlamına gelmez, özün sürekli benden koptuğu, ayrı kaldığı, hiçbir zaman bütünlenemediği anlamına gelir. Öyle ki hiçbir nihai temellendirme yapamayız, ama bu temelsizlik negatif bir durum olmaktan çıkar ve yepyeni bir açılımı, değişimin zorunlu olasılığını işaretler.

11. Karl Marx: *Grundrisse* (New York ve Londra: Penguin/New Left Books, 1974) 548.

12. Bilindiği gibi, Marx kriz kuramını üretim ve dolaşım süreçleri arasındaki kopmaya bağlamıştı. Marx için kriz "parçalanma" değil, "birliğe zorlama" veya "zorlanmış birlik" anlamına gelir: "Kriz, birbirinden bağımsız hale gelmiş üretimin aşamalarının birliğini zorla ortaya koymaktan başka bir şey değildir." Bkz. "Crisis Theory", *The Marx/Engels Reader*, der. R. Tucker (New York: W. W. Norton, 1978) 448.

13. G. C. Spivak: "Supplementing Marxism", *Whither Marxism? Global Crises in International Perspective*, der. B. Magnus & S. Cullenberg (New York ve Londra: Routledge, 1995), 109.

14. Eğer Marx'ın programının trajik sonu açık seçik bir örnekse, bu örneği basitçe bir sapmanın veya yanlış anlamanın terimleri içine kısıtlamakta hiçbir yarar yoktur – pek çok sapma ve yanlış anlama olsa bile! Marx öyle kapılmıştı ki, Avrupa kaçınılmaz ilerlemesi gereği sosyalist olduğu zaman kapitalist hale gelecek Üçüncü Dünya'nın burjuva rejimlerinin kuşatması altında kalması ihtimalini ciddi ciddi düşünmüştü! (Bir de etrafınıza bakın!) Marx'ın başka bir yerde Rusya üzerine söyledikleri bu ilerlemeci görüşten hayli farklı olmakla birlikte esas olarak ilerlemeci görüşün ağır basmış olduğu açıktır.

15. Bütünlük ve metin kavramlarının karşılaştırması için bkz. Pheng Cheah: "Posit(ion)ing Human Rights in the Current Global Conjuncture", *Public Culture*, 9, 2, Kış 1997, 264-265.

16. *Gulbenkian Komisyonu: Sosyal Bilimleri Açın!* (İstanbul: Metis, 1996)

17. Michel Foucault: "Nietzsche, Genealogy, History", *Counter-memory, Language and Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1975) 145.

18. Cheah, 1997, 265.

19. Sorun ve sorunsal farkı için, bkz. Gilles Deleuze: *Logic of Sense* (New York: Columbia University Press, 1990), 52-57.

—



Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?*

Nilüfer Göle

Sosyal bilimler modernliğin kavramsallaştırılma biçimlerinden bağımsız değildirler. Modernliğin tek bir model olarak algılandığı, kültürlerüstü bir gelişme eğrisi olduğu inancı ile evrensel yasaları bulmayı hedefleyen bilim anlayışı birlikte geliştiler. Tek güzergâhlı, kültürdışı modernlik anlayışı ile evrenselci felsefe ve Avrupa-merkezli pozitivist sosyal bilim anlayışı birbirini beslediler. Bugün modernliğin kavramsallaştırılmasına ilişkin eleştiriler sosyal bilimi temellendiren düşüncelerin, varsayımların, teorilerin de sorgulanmasına yol açmaktadır. Sosyal bilimler moderniteyi toplumları birbirine tabi ve benzer kılan merkezçek bir güç olarak görmekle yetinmeyerek merkezkaç güçleri, farklılıkları anlamaya yönelmişlerdir. Bilim anlayışı da bu değişime eşlik etmekte, evrenselci ve yer-dışı nesnel bilim anlayışını geride bırakarak kültür ve bağlam içinden konuşmaya öncelik vermektedir. Başka bir deyişle, toplumsal deneyimimizi anlamaya yönelttiğimiz epistemolojik sarkacımız modernizmden kültüralizme, evrenselden tikele, nesnelden öznele, benzeşmeden farklılaşmaya doğru yön değiştirmektedir. (Sarkaç metaforu her yeni arayışı ve eleştiriyi düşüncede zenginleşme fırsatı yerine yeni bir dogma haline getirebileceklere bir uyarıdır; yarın öbür gün sarkaç farklı bir düzlemde de olsa yeniden bizi bugün vazgeçtiklerimize yönlendirebilir.)

"Sosyal bilimleri açmak" (Gulbenkian Komisyonu) ya da "sosyal bilimleri yeniden düşünmek" farklı kültürlere açılmayı, kenarda bırakılmışları tarih yazımına geri döndürmeyi (feminist ya da *subaltern* çalışmaları gibi), disiplinlerarası (ki bu daha çok sosyal bilimlerin sanatla barışmasını ifade etmektedir) arayışları, hermenötik felsefeye geri dönüşü (öznelliği tarih yapımında yeniden öne çıkarmayı) ve postmodern söylemleri (tekçi modernlik anlatımlarından, kronolojik tarih yazımlarından vazgeçen anlatımları) birlikte getirmektedir. Kısacası sosyal bilimler "öteki"lere yönelmektedir. Nitekim bugün öteki kültürlerin çalışılmasına daha yatkın olan antropoloji ve farklı öznellikleri, anlatıları

dillendirebilen edebiyat sosyal bilimler içerisinde kıyıda kalan konumlarından merkeze taşınmaktadırlar. Edward Said'in "Oryantalizm" kitabının bu denli etkin oluşunu, "öteki Doğu"nun Batı tarafından kurgulanışını edebiyat metinlerini kullanarak sosyal bilimlere hatırlatmasına bağlayabiliriz.

Çoğulcu modernlik, alternatif modernlikler, ya da benim kavramsallaştırmaya çalıştığım gibi Batı-dışı modernlik kavramı sosyal bilimleri farklı coğrafya ve kültürlerin konumundan yeniden düşünme uğraşısının bir parçasıdır. Batı-dışına, ötekine, Doğu'ya, kadına sosyal bilimleri açmak, çoğulculuk kaygısını sosyolojiye taşımaya ya da siyasi doğruluk ilkesine indirgenerek fakirleştirilmemelidir. Batı-dışının kavramsallaştırılma çabası aynı zamanda sosyal bilimleri dönüştürme çabasıdır. Alain Touraine'in deyişiyle hem kaba bir pozitivizm hem de naif bir kültüralizm, sosyal bilimleri açmak yerine kültürlerarası iletişimi imkânsız kılmaktadır.[1] Kültürlerarası iletişim ise ancak bilginin farklı coğrafya ve kültür havzalarından da üretilebileceği varsayımı üzerine inşa edilebilinir.

1. Merkez-dışı Batı

Batı-dışı toplumlara özgü modernliğin kavramsallaştırılabilmesi için perspektif değiştirmemiz gerekiyor: Batı-dışı toplumları modernliğin aynasında değil, modernliği Batı-dışı toplumların aynasında yeniden okuyabilmek. Batı-dışı kavramı Batı'nın karşısında olma halinden ziyade Batılı olmayan toplumların modernlikle ilişkilerini anlamayı hedefliyor. Alternatif modernlik kavramı da kullanılabilir. Bu kavramın gücü modernliğe doğrudan gönderme yapması ve farklı modernliklerin olabileceğini, Batı modernliğinin aşılabileceğini düşündürtmesi. Ancak vurguyu eleştirel konum, siyasi aksiyon ve topyekûn değişim üzerine koyması nedeniyle gözlem alanını daraltıyor. Batı-dışı kavramı Batılı olmayan ama modernliğin etki alanına girmiş toplumlara işaret ediyor, yoksa modernliğin dışında kalma durumuna değil. Zaten modernleşme tarihi bunu konu edinmiştir. Ama Batı-dışı modernlik kavramı daha da ötesine yani Batılı olmayan toplumların modernlik ile aralarındaki ilişkinin sadece edilgen değil aynı zamanda üretken olabileceği varsayımına açılıyor. Modernlik ile Batı'nın arasındaki özdeşlik ilişkisinin kırılması beraberinde alternatif çoğul modernlik modelleri sorusunu getiriyor. Modernliğin farklı coğrafi ve kültürel havzalarda yeniden şekillenip şekillenemeyeceği üzerine bizleri düşünmeye zorluyor.

Modernliği Batılı olmayan toplumların merceğinden yeniden okumaya kalktığımızda, karşımıza birinci olarak bu toplumlar arasında Batı-dışı modernlik kavramını meşru kılacak ve modernliğin yeni bir okumasını yapmamıza olanak sağlayacak bir müştereklik olup olmadığı çıkıyor. İkincisi de, modernlik ve Batı birbirinden ayrıştığında modernlik tanımının sınırları nedir sorusu ve beraberinde getirdiği modern kavramının aşınma sorunu.

Batılı olmayan ülkelerin ortak bir özelliği, Batı modernliğini kendi deneyimlerini anlamakta referans noktası almalarıdır. Kendi tarihlerini, toplumsal pratiklerini standart koyucu olarak kabul edilen Batı modernlik modeli karşısında dikey olarak çözümlemekte, konumlandırmaktadır. Nitekim coğrafi mesafelerin algılanışı da bundan etkilenmekte, simgesel olarak Batı coğrafyasını yakın, komşu ülkeleri uzak tasavvur etmektedirler. Batı-dışı modernlik kavramı, Batılı olmayan ülkeler arasında yatay ilişkilendirmelere, çapraz okumalara davet etmektedir. En çok ikinci sınıf Batı olarak tanımlanmış bu ülkelerin toplumsal pratiklerinin birbirleriyle karşılaştırılması, birbirlerine tercüme edilmesi ve iletilmesi durumunda yeni bir görünürlük ve dil kazanabilecek olmaları entelektüel olarak sosyal bilimlere yeni bir fırsat, hatta meydan okuma sunmakta, Batı ile Batı-dışı arasındaki bilgi-iktidar ilişkilerini sınamaktadır.

Batı-merkezli modernlik okumalarından çıkıp çevreye, ötekine, tikel pratiklere yönelmek bizi yeni melezlenme şekillerini anlamaya yaklaştırmakta ve sosyal bilimsel lisan tarafından kavramsallaştırılmamış, dillenmemiş bir alana sokmaktadır. Bu olguları "yerel" etiketiyle takibe almak Batı-merkezli bilgi modellerini aşamamak anlamına gelecektir. Hangi toplumsal pratiklerin, kültürel kimliklerin evrenselliği taşıdığına, hangilerinin yerel ile sınırlı olduğuna hangi kıstasa göre kim karar verecektir? Modern toplum ile insanların mobilitesi (hareketliliği, akışkanlığı) birbiriyle doğrudan ilişkili olup, Talal Asad'ın eleştirdiği gibi insanlardan "yerel" olarak bahsetmek onların bir yerle bağlı ve sınırlı olduklarını, yani köklerinden bağımsızlaşıp, akışkanlık kazanıp kozmopolit ve evrensel (yani tüm dünyaya ait ve tüm dünyaya sahip) olamadıklarını ima etmektedir.[2] Batı-dışı modernlik kavramı ise Batı'yı merkezden kaydırarak modernlik üzerine Batı'nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretmeye çalışmaktır, yani yerel olguların analizinin evrensel bir dil kazandırabileceğine işaret etmektedir.

Batı-dışı toplumları ikinci el bir modernite anlatısıyla çözümlemek yerine Batılı olmayan toplumları modernite sorunsalının merkezine taşıyarak, yalnızca bu toplumlar üzerine "yerel" bilgi üretmekle kalmayıp

sosyal bilimlere eleştiri ve açılım getirebiliriz. Nitekim Immanuel Wallerstein'in sosyolojik kültüre meydan okuma[3] olarak saydığı konular karşısında –medeniyet farklılıkları, zaman kavramı ve kadın-merkezli bilgi temaları gibi– Batı-dışı modernlik perspektifinin yeni bir sosyolojik kültürün yaratılmasına katkıda bulunabileceğini söyleyebiliriz.

Batı-dışı modernlik perspektifi medeniyetler çatışması tezini aşabilmemizi sağlar. Modernliğin karşısında tepkisel olarak bugün medeniyetler arası farklılıkların yeniden hortladığı ve bunların kaçınılmaz bir biçimde çatışmaya dönüşeceği görüşü (ki bu Batı modernliği ve İslam medeniyetini düşündürtmektedir) geçmiş mercekli, geçmişe bağımlı bir anlatımdır. Huntington tezinin bu kadar yankı yapmasının ardında küreselleşen modernliğe verdiği Batı-merkezli duygusal ve nostaljik tepki yatmaktadır. Huntington Batı ile modernlik arasında özdeşlik ilişkisi kalmadığını, diğer toplumların da modernleştiğini ama Batılılaşamadıkları için modern sayılamayacaklarını ileri sürmektedir. Hatta yazara göre Batı'nın dışında bir modernlik olamayacağına göre (ki bu nedenle Türkiye kitabında çatlağı temsil etmektedir) bu toplumlar potansiyel çatışma kaynağıdırlar ve aşılamayacak bir medeniyet farklılığını temsil ederler. Batı karşıtı hareketlerin de duygularına tercüman olması burda yatmaktadır. Huntington Batı modernliğinin evrensel ve ilerlemeci ideallerini bırakmış, kendi coğrafyasına ve kabuğuna çekilmesini savunmaktadır. Batıcıdır ama Batı'yı model olmaktan çıkarmak istemektedir. Başka toplumların modernlikten nasibini almalarını küçümsemekte, Batı'nın modernlik üzerindeki tekelinin kalkmasına içerlemektedir. Medeniyetler çatışması tezi bugünkü Batı ve modernlik arasındaki ilişkinin değişmesi karşısında Batı içerisinden verilen politik, reaksiyoner ve geçmiş bakışlı bir tezdir.

2. Eşzamanlı Modernlik (coeval time)

Modernlik dünya toplumları arasında ortak bir deneyimi varsaymış ancak zaman ve konumlandırma açısından hiyerarşiye tabii tutmuştur. Modern olanlar ile gelenekseller, medeniler ile barbarlar, gelişmişler ile geri kalmışlar, merkezdekiler ile periferidekiler, "geriden gelenler" anlamında bir kronolojik zaman farklılığına ve hiyerarşik konumlandırmaya tabi tutulmuşlardır. Ara kategoriler –modernleşmekte olanlar, gelişmekte olanlar, yarı-periferidekiler gibi– listeye eklenmiş, ama kronolojik ve hiyerarşik farklılaşma analizlerin temel taşı olmuştur.

Modernlik ilerlemeci görüş ile birlikte işlev kazanmış ve farklı top-

lumların kaderini birbirine bağlamıştır. İlerlemeci felsefe azgelişmiş, geleneksel toplumların da modernitenin güzergâhını takip edebileceği inancında toplumları birleştirmiştir. Azgelişmişlik teorileri bu iyimserliği paylaşmamışlar ve azgelişmişliğin gelişmişliğin sonucu olarak ortaya çıktığını (André Gunder Frank), sömürü ve egemenlik ilişkilerinin belirleyiciliğini açığa vurarak ilerlemeci bakış açısını eleştirmişlerdir. Ancak kronolojik zaman anlayışını ve hiyerarşik konumlandırmayı azgelişmişlerin optiğinden bakmakla birlikte yeniden üretirler.

Kısacası modernliğin ideolojik bir zaman anlayışı vardır ve "ötekiler"lerle ilişkisini, kendisiyle aynı ilerleme düzeyini ve zamanı paylaşamayanlar, yani "çağdaş" olmayanlar olarak tanımlar. Batı "öteki"yle ilişkisinin tanımına ideolojik bir zaman kavramı atfeder ve aralarındaki farklılığı zaman ve mekân içinde mesafe olarak kurgulayarak Batılı olmayanlara "çağdaş", kendisiyle "eşzamanlı" olma hakkı tanımaz.[4] Modern zamanlara ayak uyduramamış olmak Batılı olmayan toplumların da bilincini yaralamıştır.[5] "Muasır medeniyet seviyesine erişmek" ya da yeni Türkçe'yle "çağdaşlaşmak" modernlikle aralarındaki kapatılamayan mesafeyi ve özlem ilişkisini dile getirmektedir. Çağdaş sözlük anlamıyla bugünkü zamana ilişkin, eşzamanlı anlamına gelmekle beraber, Türk modernleşmesi bağlamında hep ileriye doğruyu işaret eder ve Batı modernliğiyle özdeşlik taşır. Batı toplumlarıyla eşzamanlılığı çağrıştırmadığı gibi tersine geleceğe ilişkin ilerlemenin yönünü ve değerlerini belirler. Örneğin 1983 sonrasında üniversitelerde ortaya çıkan İslamcı başörtüsü talebini "çağdaş giyim" olmadığı gerekçesiyle yasaklamak buna bir örnektir. Başörtüsü dini ve geleneksel kültürün uzantısında, ilerlemenin karşısındadır ve geçmişe dönük değerlerin taşıyıcısıdır; çağdaş giyim anlayışı ise Batılı modern değerlerin taşıyıcılığını yapmaktadır. Batılı toplumlar bilimin, etiğin, estetiğin evrensel doğrularını, böylelikle modernliğin kıstasını belirlemekte ve kendisine diğer toplumların da kabul ettiği bir çağdaşlık atfedebilmektedir.

Tabiatıyla modernliğin kronolojik zaman ve hiyerarşik konumlandırması yalnızca bir anlatım kurgusu ya da egemenliğini meşrulaştıran bir ideoloji değildir. Modernlik Batılı toplumların kültür, bilim ve eylemleriyle şekillenmiş, bunun dışında kalanlar ise modernliğin tarihinin yazımında zayıf ve kenarda kalmışlardır. "Zayıf tarihsellik" Batılı olmayan toplumların modernlikle aralarında kurdukları yaralı ama bağımlı ilişkinin adıdır.[6] Batı modernliğinin dışında, kenarında, gerisinde kalan toplumlar kendi kültür ve tarih güzergâhlarının yolunda evrilerek değil ancak o yolu arkalarında bırakarak ilerleyebileceklerine, yani modernleşebileceklerine inanmışlardır. Gerek Batıcı modernleşmeci, ge-

rek solcu gelişmeci siyasal hareketlerin ortak noktası geçmişle bağı koparmaya yönelik devrimci ve ilerlemeci değişim anlayışlarıdır. Devrimci sil baştan söylem ve eylemleri, modern tarihselliği zayıf toplumların geçmişlerinden kopmak ve "yeni"yi yakalamak istencini ifade eder. Zaman kavramına dönersek diyebiliriz ki bu toplumlar "şimdiki zaman"larıyla barışık olmayan, bugünlerine yabancılaşmış toplumlardır. Bu yüzden kendilerini gelecekte (sosyalist ütopya) ya da idealleştirilmiş geçmişte (İslamcı altın çağ, ya da mitolojik milliyetçilik) yeniden kurgularlar.

Ancak bugün modernite Batılı olmayan toplumların tarihine, toplumsal muhayyilesine, düşünce biçimlerine, kolektif eylemlerine hatta bireylerinin davranış ve arzu biçimlerine kadar nüfuz etmiştir. Gönüllü modernizasyon hareketleri ve küreselleşmenin getirdiği mal, kültür ve insan dolaşımı modernliğin Batı toplumları dışında yeniden üretilmesine neden olmuştur. Modernlik artık sadece Batılı (Avrupa ve Amerika anlamında) toplumların tekelinde değildir. (Nitekim hangi Batı sorusunun cevabı bu nedenle karmaşıklaşmaktadır). Ancak modernitenin Batılı olmayan toplumların toplumsal, siyasal ve bireysel pratiklerinin dışında olmadığını söylemek, bu toplumların modern oldukları tezini ileri sürmemize de yetecek zemin hazırlamaz. Ama moderniteyi eşzamanlı bir biçimde yaşadıkları tezi bu toplumları okuma alışkanlıklarımızı değiştirecek, sosyal bilimlere yeni bir alfabe kazandırabilecektir.

Modernlik anlatımlarının ideolojik zaman anlayışı, yani gelişmiş Batı-dışındaki toplumların zamanın gerisinden geldiği ancak ilerlemeci felsefe ve tekçi modernlik anlayışına uygun olarak aynı güzergâhı takip etmeleri gerektiği görüşü, bilgiyi de belirlemiştir. Şöyle ki Batı'nın dışındakiler zaten Batı'ya tabi olduklarından "bilinmeye" gerek duymazlar. Zaten geçecekleri aşamaları ve çizecekleri yolu Batı önceden yaşamıştır ve bugün bilmektedir. Modernlik ve "avant-garde", yani öncü entelektüel profili birbirini tamamlarlar. Entelektüel toplumun bir adım ilerisinde, öncü konumdadır. Batılı entelektüelin, sosyal bilimcinin, feministin Batılı olmayan toplumlar ile arasındaki konum her zaman bilen, öncü konumudur. Batılı olmayan toplumlar yeterince saygınlığı olan bir merak ve bilgi konusu değildirler. (Bu küçümseme ironik bir biçimde Batılı olmayan entelektüellere de sirayet etmiş, kendi toplumları üzerine çalışan sosyal bilimcilere "yerli", "taşralı" konumu atfedilip hafif yukarıdan bakılmıştır). Ta ki Batılı olmayan toplumlar Batı'nın dışından kendisine bir "öteki" konumu atfedip, Batı modeline siyasal ve bilimsel bir meydan okuma oluşturmasın; İslamcılık örneğinde olduğu gibi. İslamcılık Batı'nın ötekine duyduğu korku, ilgi ve başkalaştırmayı

pekiştirmektedir. İslamcılık Batı'nın politik, bilimsel ilgi kaynağı olmakta, hem de en çok modern bilgi ideolojisinin klişelerinin yeniden üretildiği bir örnek oluşturmaktadır. İslamcılık "çağdaş olmayan" zaman kavramına geri yollanmakta ve ancak "ortaçağ", "fundamentalism", köktendincilik kavramlarıyla ele alınabilmektedir. Modernlikle eşzamanlı bir deneyim olduğu varsayımı sosyal bilim ve modernlik anlatılarına sığmamaktadır.

Batı-dışı modernliklerin kavramsallaştırılabilmesi için ön şart bilgi üretiminde eşzamanlılık bilincidir. Batılı olmayan toplumların modernliğin ürünü olduğu kadar modernliği ürettikleri tezine yani toplumsal pratiklerinin merak ve bilgiye değer bir yenilik tohumu taşıdıkları fikrine açılabilmenin önkoşulu bu pratikleri modern zamanların içinden görmek ve onları zaten bilindiği varsayılan geçmiş dehlizlerin karanlığına ya da yok olmaya mahkûm "geçici" (*transitory*) yani önemsiz kategorisine mahkûm etmemektir. Sosyal pratiklerin eşzamanlılığı, bilginin merkez/Batı tekelini kırdığı gibi Batı aydınının da "avant-garde" ayrıcalığını kaldırmaktadır.

3. Asimetrik Modernlik

Ancak her ne kadar analiz perspektifimizi Avrupa-merkezli bilgiden ve tek güzergâhlı modernlik anlayışından çoğul modernliklere doğru genişletsek de, Batı ile Batı-dışı toplumlar arasında tam bir simetriden, tam bir göreceli farklılıktan söz etmek mümkün değildir. Eşzamanlılık eşgerçeklikler anlamına gelmemektedir. Eşzamanlılık modernitenin paylaşılan bir olgu olduğuna ancak farklı konumlarda ve farklı biçimlerde yansıma bulduğuna, çarpıtıldığına ya da yeniden şekil bulduğuna işaret eder. Çoğul modernlik kavramı yerine Batı-dışı modernlik kavramının kullanımı asimetrik yönleri daha iyi aydınlatmaktadır çünkü konumlar arasındaki farklılıklara, iktidar ve güç ilişkilerinin tanımlanmasına olanak sağlamaktadır. Çoğul modernlikler kavramı tekçi gelişim modellerinin eleştirisini yapmaktadır. Ancak Batılı olmayan toplumları yalnızca göreceli farklılıklar tezinden hareketle anlamak, güç, egemenlik, iktidar ilişkilerini yadsımak anlamına gelecektir. Bir kere Batı-dışı toplumların tarihsel güzergâhları, toplumsal muhayyileleri, politik kurumları, bilim anlayışları Batı'nın yörüngesinde yol almıştır. Batı-dışı toplumların ortak özelliği Batı modernliğine olan bu bağımlılıklarıdır. İster sömürgeciliğin zorlamasında, ister gönüllü modernizasyon aracılığıyla bu toplumların tarihi Batı'nın izdüşümünde yeniden yazılmıştır.

Nitekim zayıf tarihsellik, bu bağımlılığı ekonomik ilişkilerin ötesinde kavramsallaştırmayı amaçlamıştır. Batı bağımlılığının toplumsal muhayyile ve toplumsal eylem üzerindeki izdüşümünü tasvir edebilir. Modernliğe öykünme Batı-dışı toplumların ortak özelliğidir. Batı modernliğinin –zaman ve mekâna bağımlı olarak– nasıl tekrar kurgulandığı, Batılı olmayan aktörler tarafından Batı modernliğinin hangi özelliklerinin seçilerek diğerlerinin gözardı edildiği asimetrik modernlik üzerine ipuçları verecektir. Batı-dışı toplumlarda modernlik Batı ile ne simetri ne de tam bir dışardalık ve farklılık içerisinde, ama yarattığı asimetrik biçimlerde anlaşılabilir.

Bu yazının sınırlarını aşmakla birlikte, ileriye yönelik olarak iki kümede asimetrik modernlik üzerine yaklaşabiliriz. Birinci kümede modernliğin nasıl makro toplumsal düzeyde ve mikro yaşam biçimleri düzeylerinde yeniden üretildiğini, ikinci kümede ise ortak özelliklerini kavramsallaştırmaya çalışabiliriz. Birinci kümede toplumsal muhayyileyi (*l'imaginaire social*, C. Castoriadis) belirleyen kavramların yolculuğuna, toplumsal hareketlere ve yaşam biçimlerine bakabiliriz. İkinci kümede ise geleneksizleşme, gerilimli özne ve mahrem/kamusal alan konuları üzerine çalışmalar yapabiliriz. Başka bir deyişle bir yandan modernliğin nasıl içselleştiğine, öte yandan farklı biçimler, desenler, sesler çıkardığına bakabiliriz.

Türkiye açısından baktığımızda, gönüllü modernizasyon hareketleriyle toplumsal muhayyilenin birlikte gittiğini görüyoruz. Milliyetçilik, eşitlik ilkesi, laiklik gibi kavramlar toplumsal muhayyilenin ayrılmaz parçası. Özellikle laikliğin Türkiye'de kazandığı anlam ve önem modernlik tarihinin bir uzantısı olarak okunabilir ama Batı laikliğinin birebir yansıması olarak okunamayacak kadar da özgün. Laikliğin vatandaşlık kavramıyla nasıl artiküle olduğu (Ayşe Kadıoğlu'nun çalışmalarında gösterdiği gibi), kadının modern-laik yaşam biçimlerinin aktörleri olarak nasıl merkez bir konumda olduğu (*Modern Mahrem*'in tezi), demokrasi ve laiklik ilkelerinin arasında çatışma tohumları olduğu, tüm bunlar asimetrik modernlik örnekleri. Ancak merkez Batı-kenar Doğu, ilerideki-ler-arkadan gelenler kurgulanmasını aşmamızı gerektiren örnekler. İlerlemeci tarih tezi ve eşzamanlılığın inkârı kabaca şöyle bir varsayım yapar: Batı'da kadınlar ikincil konumdaysa ve eziliyorlarsa, Batılı olmayan toplumlarda daha da kötü konumdadırlar. Böylesine bir yargı kadınların farklı bir konumda daha merkezi, daha belirleyici, tarihsel aktör olarak daha güçlü olabileceği gibi bir teze kapalıdır. Asimetrik modern-

lik, Batı-dışı toplumların bazen daha merkezi, daha "öncü" olabileceği varsayımına açıktır – ki bu da modernliğe yeni bir okuma getirecektir.

İkinci kümeye ilişkin bir örnek de geleneksizleşmedir. Batı-dışı toplumlarda gelenek ve modernlik arasında özel bir kopukluktan, süreksizlikten söz etmek mümkündür. Geleneksel toplum klişesinin aksine, bu toplumların gelenekselliksizleştirildikleri söylenebilir. Gönüllü otoriter modernizasyonun (Türkiye, Çin) etkili olduğu durumlarda geçmişten ve gelenekten kopuş, neredeyse sömürgeci modernizasyondan (Hindistan) daha radikal olmaktadır. Geçmişin radikal biçimde reddi, "yenilikçilik" ideolojisinin temelini oluşturmuştur.[7]

Gelenekler modernliğe engel teşkil ettiği gerekçesiyle ya gözardı edilmiş, kendiliğinden yok olmuş ya da yasaklanmıştır. Sonuç olarak da modernliğin etkisi gelenek üzerinde dönüştürücü olmamıştır.[8] Gelenekler değişimin dinamik kaynakları olarak yeniden yorumlanıp modernliğin içerisine taşınmamış, bunun yerine dondurulmuş, folklorikleştirilmiş ya da müzeleştirilmiştir. Eğer var olmayı sürdüren gelenekler varsa, bunlar sistemin kenarında kalmak suretiyle mümkün olmuştur. Batı-dışı ortamlarda, gelenek ve modernlik birbirleriyle örtüşmeyen ya da zayıf bir tekabüliyet gösteren uyumsuz parçacıklar olarak ortaya çıkmaktadır.

Gelenek ve modernlik arasında radikal kültürel bir kırılma olarak gönüllü modernizasyon projesi ve ikisi arasındaki sessiz bir arada varoluş, kentsel mekâna ve kaotik zaman bilincine yansımaktadır. Kronolojik bir zaman boyutunun olmadığı, üstüste, yanyana farklı zamana ait pratiklerin karşınıza bir anda çıkıp sizi şaşırtacağı akordsuz bir zaman ve kaotik bir mekân düzenlenmesi. Ackbar Abbas'ın Hong Kong için tasvir ettikleri İstanbul için de söylenebilir: "... değişimin belirli bir yönünün bulunmadığı, değişik zamanlar ve hızların koşuştuğu, bir mekân & kronoloji kavramının ve birbirini takip eden tarihsel zaman kavramının zayıflaması sonucu eski ve yeninin kolaylıkla birbirinin çağdaşı olduğu; sürekliliklerle süreksizliklerin yan yana var olabildiği ve premodern ve postmodern oluşumların birbirlerinin varlığını kabul etmeye zorlanmadan el ele tutuştukları."[9]

Kıraathane, kahvehane geleneğiyle küresel yaşam biçimlerinin izdüşümündeki İstanbul "café"leri arasında da benzer bir görmezlikten gelme durumundan, kör-sağır bir ilişkiden söz edebiliriz. İç mekânların kullanımı da geleneksel alışkanlıklarla modernliğin fetiş nesnelerinin parçalanmış bir aradalığını örnekler.[10]

Batı-dışı toplumlarda gelenek ile modernlik arasındaki ilişkiler bizi şaşırtmaya devam edecektir. Modernist geleneksizleşme projesinin sonuna daha çok yaklaştığını ve globalizmin yerel yaşam tarzlarını yuttuğunu düşündüğümüz anda, geleneğe yönelik yeni bir ilgi, unutulmuş tadlar, geçmiş nostaljisi umulmadık bir anda ve biçimlerde yeniden karşımıza çıkıvermektedir. Hor görülen "alaturkalık" değer kazanmaktadır; hatta İslamcılık böyle bir tebdili kıyafetin örneği görülebilir. Bu, geçmişe dönüşten ziyade bugün içinde geçmişi yeniden kurgulayarak, öznellik ve modernlik arasında bir harmoni arayışıdır. Gönüllü modernizasyon beraberinde gönülsüz modernliği de getirmekte ve acımasızca unutulanları belleğimize yeniden taşımak istemektedir.

4. Mimetik ve Yerli

Son olarak Batı-dışı modernliğin kavramsallaştırılabilmesi için bir yandan mimetik aydın, öte yandan yerli aydın konumlarının aşılması gerekiyor. Tekçi modernlik anlatımları, evrensel doğruların –bilgi, etik ve estetiğin– taşıyıcıları olarak aydınların konumuyla meşruiyet kazanır.[11] Batı-dışı aydınlar da mimetizm yoluyla kendilerini tanımlamışlardır. Bugün bilginin çoğulcu modernlik anlatımlarına açılması, yerel tikel bilgi ihtiyacı doğurması yerli tiplemeleri getiriyor. Ancak her iki konumda da güç/iktidar ilişkileri Batı-merkezli bilgi tarafında. Mimetik aydın zaten Batılı aydının kopyalanmışı olması nedeniyle yeni bir sözün, bilginin gücünü taşımıyor. Mimetik aydının görünürlük hakkı kendi toplumu tarafından dışlandığı, hor görüldüğü zaman daha mümkün; Batı o zaman iltica (sığınma) hakkı verecektir. Yerli olan ise farklı sözünden ziyade neredeyse farklılığını derisinde taşıyabildiği ölçüde Batı'nın gözünde var olabiliyor ama bu varoluş evrensele hakkı olmayan, bir yere bağlı ve onunla sınırlı olması beklenen bir varoluş. Batı toplumlarının Batı-dışı toplumlardan öğrenebilmesi için ötekini özne ve bilgi üreticisi olarak görebilmesi ve "*dialogical*" ilişki kurabilmesini gerektirmektedir. Kültürlerarası diyalog olabilmesi, Batı-dışındaki coğrafyalardan konuşan entelektüellerin de mimetik ve yerli kimliklerini ne kadar aşabileceklerine ya da her ikisini de yeni bir harmanlamaya tabi tutabileceklerine bağlıdır.

Notlar

* (Bu makale iki ayrı konferansta verilen tebliğlerin geliştirilmiş versiyonudur: "Batı-dışı Modernliğin Kavramlaştırılması Mümkün mü?", Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu , *Defter* ve *Toplum ve Bilim* Dergileri, İstanbul, 26-28 Şubat 1998; "Social Knowledge and the Multiplicity of Languages and Cultures", Presidential Session with A.Touraine, International Sociological Association, 14'üncü Dünya Sosyoloji Kongresi, Montréal, 26 Temmuz-1 Ağustos 1998.

1. Alain Touraine, "Social Knowledge and the Multiplicity of Languages and Cultures", Report of the Bureau of International Sociology, 14'üncü Dünya Sosyoloji Kongresi, Montréal, 26 Temmuz-1 Ağustos 1998, s. 9.

2. Talal Asad, *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press, Londra, s. 11.

3. Immanuel Wallerstein, "The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science", Presidential Address, 14th World Congress of Sociology, Montréal, 26 Temmuz 1998.

4. Johnes Fabian, *Time and the Other, How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983.

5. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

6. Zayıf tarihsellik kavramını, azgelişmişliğin ekonomiyle sınırlı olmayan kültürel ve kolektif muhayyile düzeyinde izdüşümünü anlatabilmek için ilk defa *Mühendisler ve İdeoloji* kitabımda kullanmıştım. Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

7. Çin'deki kültürel modernlik üzerine, geçmişten radikal kopuş ve "acımasız unutuş" için bkz. Ching-kiu Stephen Chan, "Beyond the Cultural Dominant: For a Textual Politics in Modern China", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series cilt 19, sayı 2, Aralık 1989, s. 125-163.

8. Ayrıca bkz. Mustafa Armağan'ın çalışmaları, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul, 1995. "Hayali Doğu'dan Hayali Batı'ya", *Doğu Batı*, Yıl 1, sayı 2, Şubat-Nisan 1998.

9. Ackbar Abbas, *Hong Kong, Culture and the Politics of Disappearance*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1977. Ayrıca, "Building on Disappearance: Hong Kong Architecture and the City", *Public Culture*, 1994, sayı 6, ss. 448-449.

10. Sencer Ayata, "Kentsel Orta Sınıf Ailelerde Statü Yarışması ve Salon Kullanımı", *Toplum ve Bilim*, sayı 42, Yaz 1988.

11. Zygmunt Bauman, *Yasakoyucular ve Yorumcular*, Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

—

EKLER

Sempozyumun Ardından

Defter ve
Toplum ve Bilim Dergileri
Ortak Çalışma Grubu

Yaklaşık bir buçuk yıla yayılan bir hazırlık sonucunda 26-28 Şubat'ta gerçekleştirdiğimiz "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Yeni Bir Kavrayışa Doğru" Sempozyumu'nun, geniş ve çoğul bir katılımla izlenmesi bakımından başarılı bir girişim olduğunu söyleyebiliriz. Sosyal bilimlerin veya sempozyumda da tartışıldığı üzere gerek "sosyal" gerek "bilim" kavramlarının yerleşik anlam ve çağrışım yükünü sırtlanmayan bir deyimle beşeri bilimlerin son yıllardaki kritik tartışma gündemi, bir kez daha derli toplu bir biçimde hatırlanmış, hatırlatılmış oldu. Sempozyum, beşeri bilimler dünyasının yöntemsel ve "ontolojik" sorunlarını "çözmek" gibi bir iddia peşinde değildi; yapması gereken, soruların altını çizmekti ve bu da yapıldı. Yeterince yetkin bir şekilde yapılıp yapılmadığı kuşkusuz tartışılmalıdır. Keza öznellik-nesnellik ve evrensel-tikel/yerel ikilikleri, erek veya işlev sorunsalı gibi zıtlaşma konularının uç vermesine karşılık açık ve verimli bir tartışmaya dönüşmemiş olması, sempozyumun olsa olsa hatırlatmaya muktedir olduğu bir eksiklikti.

Sempozyumun, mümkün olduğunca tez zamanda kitap olarak yayımlanarak daha geniş bir paylaşıma girecek olan bilimsel/düşünsel içeriği, esas olarak beşeri bilimcilerin ve –sadece üniversite üyelerini kapsamayan geniş anlamıyla– akademik camianın meşguliyet konusudur. Dergiler ve onların oluşturduğu Ortak Çalışma Grubu, bu içerikle ilgili tutum ve eğilimler hakkında hüküm verme gibi bir görevle kendini yükümlü görmüyor. Bununla beraber, söz konusu tartışma içeriğinin izini sürmek, zenginleşmesini ve üretken bir birikim oluşturmasını teşvik etmek, kuşkusuz bu girişimin ve Dergilerin üzerine borçtur.

Dergilerin kendilerini özellikle yükümlü saymaları gereken katkı, sempozyumdan, beşeri bilimler içindeki üretimin ve tartışmanın dolaşım, paylaşım ve yeniden üretim mekanizmalarıyla ilgili sonuçlar çıkarmaktır. Akademik camianın içiyle dışının (en genel anlamda okurların)

alışverişine zemin oluşturan, aradaki sınırları geçirgenleştiren mecralar olarak, bu mesele dergiler için bir hayatiyet meselesidir. Bu bakımdan, sempozyumu bilimsel/düşünsel içeriğinden öte bir iletişim ortamı ve alışveriş zemini olması yönünden değerlendirerek bazı sonuçlar çıkarmak istiyoruz.

Sempozyum, Türkiye'nin beşeri bilimler ortamında, "üreticiler" arasında en hafif deyimiyle bir iletişim kopukluğu olduğunu bir defa daha gösterdi – bu iletişimsizliği gidermeye dönük olumlu bir hamle olduğuna inanmamıza rağmen... Gerek sosyal bilimler içindeki –zaten sempozyumun da temel izleklerinden biri olan– parçalanma ve "aşırı"-uzmanlaşma, gerekse, her zaman düşünce/eğilim/"mektep" farkı gibi "anlamlı" ayrımlara da yaslanmayan bu kopukluk; üretilen bilgilerin birbirine değmemesi, birbirinin üzerine eklenmemesi, düşünce mirasının süreklilik kazanamaması gibi son derece önemli bir bünye zafiyetine yol açıyor. Savların ve karşı-savların işlendiği, dönüştüğü, ilerlediği gerçekten gidiş-gelişli bir tartışma vaadinin oluşamaması sorunu, kişisel çekememezliklerden, grup veya meslek bağnazlıklarından veya "tartışma adabı" ile ilgili zaaflardan çok, esas olarak bu yapısal eksiklikten kaynaklanıyor kanısındayız.

"Üreticiler" ile "tüketiciler" arasında da kopukluk vardır. Sempozyumun son oturumunda toplantıların biçimiyle ilgili dışavurulan, "tebliğlerin birbirini muhatap almaması", "otoriter bilimci/öğretmen tavrının sürmesi", "heyecansızlık" gibi eleştirilerin, bir kısmı akademik ortamla ve iklimle ilgili düşünmeye değer noktalara parmak bassalar da; kimi zaman fevri –hatta hamasi!– bir içerik taşıdıklarını ve belki de tıpkı eleştiri nesneleri/özneleri gibi, toplantının özgül bağlamıyla, ortamla ve birbirleriyle tekabüliyet kurma yeteneğinden uzak düştüklerini kaydetmek gerekir. Hele "fildişi kule-hayat", "teori-pratik" kutuplaştırmaları, ya anti-entelektüalist bir popülizme, ya da kendisi içinde yer aldığı dünyanın ve toplumun çelişkileriyle yüklü olan akademik pratiği, ondan "gerçek" sorunlara "pratik" reçeteler bekleyerek örtük biçimde yüceltme eğilimine hizmet eder. Son oturumdaki tepkilerin, ancak beşeri bilimlerin "üreticileri" ile "tüketicileri" arasındaki mevcut ilişki biçimini sorunsallaştırdıkları oranda, bu anlamlı hoşnutsuzluğu doğuran koşulların değişmesine yarayacak bir mecraya dökülebileceğine inanıyoruz. Toplumdan, gerçeklikten, "Türkiye"den vs. yalıtılmış varsayılan bir akademinin hal ve davranışı değil, bütün olarak bu kutupsallaştırıcı tasarım ve onun doğurduğu beklentilerdir, sorun edilmesi gereken.

Beşeri bilimlerin gerek "üreticileri" arasındaki gerekse "üreticileri" ile "tüketicileri" arasındaki kopuklukların, iletişimsizliğin giderilmesi,

sanıyoruz, bilgi üretiminin daha *sorumluluklu*, daha *"kooperatif"*, daha *angaje* bir faaliyet haline gelmesiyle yakından ilintilidir. Üretilen bilginin işlenmesi, dönüşmesi, paylaşılması, farklı düzlemlerde yeniden üretilmesi oranında, akademik alanda çalışan insanlara güdüleyici bir sorumluluk yükleneceği gibi, "üretici-tüketici" ilişkisinin kalıpları da zorlanacaktır.

Tekrarlarsak, dergilerin varlık sebebinin biraz da söz konusu kopukluğun ve parçalanmanın giderilmesine katkıda bulunmak olduğunu düşünüyoruz. Yayın programlarında ve faaliyetlerinde bu meseleyi hesaba katmak ve kendilerini daha alışverişli ve karşılıklılığa dayanan bir bilimsel/düşünsel iletişim ortamını sağlama çabasıyla sorumlu saymak, dergilere düşen ilk iştir. Orta vadede bu sempozyumun salt içerik açısından değil, sözünü ettiğimiz biçim ve ortam açısından daha yetkin bir yenisini düzenlemek de üstünde düşünmeye değer bir girişimdir. Böyle bir girişim şüphesiz bu konudaki tartışmanın dergiler dışındaki gelişimine, talep ve üretime bağlıdır.

Tartışmayı canlı tutmaya dönük adımlardan biri olarak, Internet'te bir sayfa açmayı tasarlıyoruz. "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" başlığını taşıyacak ve,

http://www.metu.edu.tr/home/www21/sosyalbilim/genel/html

adresinden erişilebilecek olan bu sayfa, beşeri bilimler alanının sorgulanmasına dönük bu tartışmayı besleyebileceği gibi, sözünü ettiğimiz iletişim sıkıntısının aşılmasına da katkı sağlayabilir.

Geliştirilmesinde fayda olan bir ortak çalışma biçimi, dar grupların oluşturacağı, özgül konulara odaklanan atölye çalışmaları/tartışmaları olabilir. Buralardan çıkacak sonuçlar daha geniş tartışmaya ve paylaşıma açılabilir. Bu grup çalışmalarının, farklı üniversite camiaları yanında, öğrenci, üniversite-dışı araştırmacı, öğrenci, okur, politik aktivist vb. bileşenleri bir araya getirmesi; ve mesleki anlamda akademik olmayan kaygılarla –belki de daha çok entelektüel ve politik kaygılarla– yürütülmesi ufuk açıcı olabilecektir.

Dergiler olarak, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu'ndan, salt içeriğinden değil, biçiminden ve "havasından" da bir şey öğrenmiş olmayı umuyoruz.

—

Bir Protestonun Hikâyesi

Ahmet A. Dikmen, Zeliha Etöz,
Metin Özuğurlu

Bu yazıda bir protestonun hikâyesini ve gerekçelerini açıklamaya çalışacağız. Protesto edilen, 26-28 Şubat 1998 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Yeni Bir Kavrayışa Doğru" başlıklı sempozyumdu. Protestocular olarak bizler, sempozyum düzenleyicilerine (*Defter* ve *Toplum ve Bilim* Ortak Çalışma Grubu), tam metni bu yazının ekinde yer alan bir mektup yolladık. Sempozyumda okunan mektubun ardından, çeşitli tepkiler aldık. Neden böyle bir mektup yolladığımız ve meramımız merak ediliyordu.

1. Öncelikle protestomuzun hikâyesini kısaca anlatalım. Bu sempozyumun ilk adımı Mayıs 1997'de Ankara-ODTÜ'de düzenlenen bir atölye çalışmasıyla atılmıştı. Atölye çalışmasına bizler de katıldık. Diğer katılımcılardan farklı olarak bizim orada bulunma nedenimiz, her birimizin alanlarındaki uzmanlıkları ya da katkıları değildi. Bizler A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni temsilen katılmıştık. Çünkü, fakülte bünyesinde 1997 başından itibaren "sosyal bilimlerin geleceği" tartışılıyordu. Bu tartışmaların metinleri, *Tartışma Tutanakları* adı verilen fakülte içi bir yayınla da duyuruluyordu.* Aynı konuda ulusal bir sempozyum düzenleme kararını alan *Defter* ve *Toplum ve Bilim* temsilcileri, SBF'deki etkinliğin sempozyum sürecine dahil edilmesini istediler. Bu amaçla kaleme aldıkları bir metni de fakülteye yolladılar. Fakültede yollanan metnin tartışılması ve atölye çalışmasına katılacak isimlerin belirlenmesi amacıyla bir toplantı yapıldı. O üç isim biz olduk ve yaptığımız hazırlık çerçevesinde atölye çalışmasında düşüncelerimizi aktardık. Özetle (a) bilim-piyasa ilişkisinin, (b) özgür ve demokratik bir bilim pratiği için cemaatleşme eğilimlerinin ve (c) pozitivizm ve empirisizm eleştirisi ekseninde metodoloji meselesinin önemini vurguladık. Önerilerimiz atölye çalışmasında uzun uzun tartışıldı. Atölyenin sonunda sempozyum hazırlığı çerçevesinde bu ilişkilerin sürdürülmesi kararlaştırıldı, adresler alındı, telefonlar verildi ve dağıldık. Dağılış, o dağılış.

İddialı ve heyecanlı başlangıçlar yapıp ardını getirmediğimiz proje-

lere alışık olduğumuz için, "herhalde bu iş de yattı" diye düşündük. Ama bu kez yanılmıştık. Atölye çalışmasından 9 ay sonra fakülte panolarına asılan sempozyum duyurusu ve programı bizleri değişik duygulara gark etti. Artık afişte yer alan "bu girişim 'akademik' amaçlı bir toplantı olarak değil, eleştiri, tartışma ve diyaloğa açık bir etkinlik olarak tasarlandı" sözünü bir Bilkent'li ya da ODTÜ'lü gibi okumamız, o saatten sonra pek mümkün değildi. İzleyici hakkımız baki kalmak suretiyle, sempozyumun örgütlenme sürecinden dışlanmıştık. Ahmet, Metin ve Zehra olarak dışlanmaktan söz etmiyoruz. Dışlanan, "sosyal bilimlerin geleceği" konusuna kafa yoran Mekteb-i Mülkiye geleneği idi. Kocaman bir "neden" sorusuyla kendi aramızda tartışmaya başladık. Akademik omurgasını ODTÜ, Bilkent ve Boğaziçi'nden bir çevrenin oluşturduğu sempozyum inisiyatifi, atölye çalışmasındaki sözlerimizden haz etmemiş olabilirdi. Taner Timur'un sosyal bilimlerin geleceğine ilişkin tarihsel çözümlemesi ya da Korkut Boratav'ın iktisat disiplininin akıbeti konusundaki teşhisleri de bu arkadaşların ilgisini çekmemiş olabilirdi. Neyse neydi. Sosyal bilimleri yaklaşık iki yıldır bünyesinde "yeniden düşünmeye" çalışan ve bu çabalarını yayımlayıp paylaşmaya özen gösteren bir inisiyatifin dışlanmasını sessizce geçiştiremezdik. Sempozyumun "tartışmaya ve diyaloğa açık bir etkinlik" olmasına katkı yapmak amacıyla bir mektup kaleme aldık. İşte, protesto mektubunun bizim cephemizdeki hikâyesi böyle. Yazının geri kalan bölümünde, sempozyuma ilişkin kimi değerlendirmelerimiz yer alıyor. Aşağıda yer alan saptamaların, "son sözlerimiz" olarak değil, tartışma noktaları olarak görülmesini umuyoruz.

2. Sosyal bilimler alanında ülkemizde gerek geniş kapsamlı, gerekse daha kısmi nitelikte pek çok kongre ve sempozyum düzenlendi ve düzenlenmekte. Ancak, doğrudan doğruya sosyal bilimlerin kendisini sorunsallaştıran toplantılar bugüne kadar çok az yapıldı. Şubat 1998'de yapılan sempozyuma kadar, bildiğimiz kadarıyla bu konuda ilki Şubat 1970'te, ikincisi Ekim 1985'te olmak üzere iki ulusal sempozyum gerçekleştirildi. Sosyal bilimlerin bizatihi kendisini konu alan ilk iki sempozyum, araştırma sorunları ekseninde örgütlenmişti. Bunlardan ikincisi araştırma sorunlarına ek olarak sosyal bilimlerin yerelleşmesi kaygısını da taşıyordu. Bilgi üretme süreçlerinin, disipliner çerçevede irdelendiği ilk iki sempozyum, henüz "sosyal bilimlerde kriz var!" nidaları duyulmazken kotarılmıştı.

Türkiye'de sosyal bilimlerin serüvenini ve halihazırdaki durumunu değerlendirmek ve geleceğe ilişkin öneriler geliştirmek üzere düzenlenen son sempozyum ise, ilk iki toplantıdan pek çok açılardan farklılaşı-

yor. Öncelikle 80'lerin sonundan itibaren –tabii ki önce Batı'da yüksek sesle söylenmeye başlayan– sosyal bilimlerin krizine ilişkin giderek yoğunlaşan tartışmaların yapıldığı, krizi aşma yönünde çözümlerin neler olabileceğinin belirlenmeye çalışıldığı bir atmosferden soluklanarak düzenlendi bu sempozyum.

Sempozyumu öncekilerden ayıran ikinci farklılık, düzenlemenin akademi dışı dünyadan gelmesi. Sempozyumun hazırlık aşamasında yapılan atölye çalışmasında yer alanların büyük bir çoğunluğu akademik dünyadan kişiler olmasına karşılık, düzenleyici komite olarak iki dergi –*Defter* ve *Toplum ve Bilim*– ve bir vakfın –Heinrich Böll Vakfı– adı geçiyor. Bu, oldukça önemli bir farklılığın altını çiziyor.

Bir diğer önemli farklılık ise sempozyumun düzenlendiği atmosferle ilişkili. Türkiye'de 80'lerin ikinci yarısından başlayarak sosyal bilimler alanındaki çalışmaların yavaş yavaş akademi dışı dünyaya kaydığını görüyoruz. Bunda 12 Eylül 1980 askeri darbesinin ve YÖK'ün çok önemli katkıları oldu. Çoğunlukla kamuoyu yoklamaları yapmak üzere ve bu arada toplumsal araştırmalar da yürüten pek çok şirket ve vakıf kurulmaya başlandı. Bir kısmının ömrü kısa olduysa da, bunlar düşünsel üretim alanının yeni failleri olarak piyasada yerlerini aldılar. Piyasa-üniversite ilişkilerinin yavaş yavaş tartışılmaya başlanması ve bu ilişkinin giderek daha yüksek sesle ifade edilmesi 90'ların ortalarına denk geliyor. II. YÖK** dalgasıyla yükselen bu ivme, en yetkin ifadesini TÜSİAD'ın Üniversite Raporu'nda ve onun hukuk diline tercümesinden ibaret olan YÖK Yasa Taslağı'nda buldu. Böylece sempozyum, piyasanın ağırlığının çok açık biçimde hissedildiği akademik dünyanın *yeniden* şekillendirilme çabalarının ortasında düzenlenmiş oldu. Böyle bir atmosferin sosyal bilimlerin yapı ve dinamikleri üzerinde önemli ve çok yönlü etkileri olacağını söylemek, kehanet olmasa gerek. Sosyal bilimler etkinliğinin geleneksel aktörleri (devlet, üniversite, yayınevleri, vb.) ve bunlar arasındaki ilişki kalıpları, dünya çapında küresel sermaye hareketinin basıncıyla yeniden şekilleniyor. Tam da böyle olduğu için, "sosyal bilimleri yeniden düşünmek" etkinliği, bugün sadece teorik bir mülahaza değil, siyasal bir müdahale/mücadele anlamı da taşıyor. Hal böyleyken, sempozyumun oturumlarında piyasa-bilim ilişkilerinin tartışmaya açılmasına imkân yaratacak tebliğ/tebliğlere yer verilmediğini görüyoruz. Bunun, üzerinde durulması gereken önemli bir eksiklik olduğunu düşünüyoruz. Bizler Mayıs 1997 tarihli atölye çalışmasında bilim-piyasa ilişkisine değinmiş ve yayınevlerinin yeni iktidar odakları olarak ortaya çıkıştıklarına dikkat çekmiştik. Metis ve İletişim gibi iki saygın yayıneviyle ilişkili *Defter* ve *Toplum ve Bilim* dergileri-

nin temsilcileri, bizim tespitlerimizi, bir nevi alınganlık duygusu içinde eleştirdiler ve yayınevlerinin etkinliğinin yeni bir şey olmayıp, eski zamanlara uzandığını söylediler. Hatırlanacağı üzere R. Williams (1993: 44), sanat-kapitalist piyasa ilişkisi çerçevesinde *dağıtımı sağlayan* aracılardan, *üretimi sağlayan* aracılara geçişi, kitapçıların yayıncılara dönüşmesi örneğiyle tartışır. Biz fazladan bir şey söylemiyoruz. Bilim-piyasa ilişkisi çerçevesinde yayınevlerinin geçirdiği evrimi, üstlendiği yeni rolleri tartışmaya ihtiyacımız olduğunu düşünüyoruz. Kaldı ki, piyasa-bilim ilişkisi derken yayınevlerini aşan bir kapsamdan söz ediyoruz. Yani sadece üretilen bilginin dağıtım sürecini değil, bizatihi üretim (araştırma) sürecini de bu çerçevede irdelemek gerektiği kanısındayız. "Bilginin metalaşması, ticarileşerek yayılıyor olması" gibi artık sıradanlaşan tespitleri, sosyal bilimleri yeniden düşünürken ihmal etmek, anlaşılır gibi değil doğrusu.

Örneğin "Biz yayıncı olarak sosyal bilimci-üniversite ve okuyucu üçgenini tamamlıyoruz ve bu konuda her kesimin bazı zaaflarını görme avantajımız var" gibi, Semih Sökmen'e (24 Şubat 1998) ait bir ifadeyi nasıl okumalı ve yorumlamalıyız? Piyasanın failleri olarak, kendilerine üç kesim üzerinde "bilgilendirici" bir konum atfeden bir yayıncının bu sözlerini, sosyal bilimlerin alacağı yön konusunda karar verici "kurucu bir özne"nin sözleri olarak okuyamaz mıyız? Aynı gazete söyleşisinde bunu destekleyecek başka örnekler de var: Akademik dünyanın halihazır durumuna ilişkin saptamalar, sosyal bilimcilerin kendi coğrafyalarına, kendi topraklarına dönmeleri yönündeki uyarılar, sosyal bilimcileri "rahatsız etme" kaygıları... Bütün bu söylenenlerin eleştiriden daha farklı bir boyutu olduğunu düşünüyoruz. Çünkü söylenenler belirli bir bağlam içinde söyleniyor; burada da doğrudan bu bağlamı göz önüne alarak sosyal bilimleri yeniden düşünmek gerektiği üzerinde duruyoruz.

Sempozyumun bir diğer temel eksikliği de araştırma sorunsalının neredeyse tümüyle unutulmuş olmasıdır. Oysa 1970 ve 1985 yıllarında sosyal bilimler araştırma sorunsalı ekseninde masaya yatırılmış ve tartışılmıştı. Geçen zaman içinde sosyal araştırmaya dair sorunlar önemini kaybetmedi. Üstelik sosyal araştırmanın Türkiye'deki son 10-15 yıllık serüveni çok çarpıcı değişikliklerle yüklü. Eksikliğini hep çektiğimiz kuramsal araştırmalar, artık hepten unutuldu. Empirik araştırmalar, politika yönelimli çalışma türünün kıskacı altında, proje dosyalarının içinde "ilgili"sini beklerken, eğitim ve araştırma birlikteliği sosyal bilimlerde, fen bilimlerden daha önce ve daha radikal bir şekilde koptu. Araştırmanın tasarımıyla finansı arasındaki bağlantı, bağımlılık ilişkisi olarak ikincisi lehine hızla dönüşüyor. Sempozyumu düzenleyen Ortak Çalış-

ma Grubu hiç değilse bir oturumu neden bu konuya ayırmadı? Bu unutkanlığın sebebi nedir? Bu eksikliği, yayınevlerinin bilgi üretim süreçlerinde değil de, dolaşım süreçlerinde yer almalarıyla ilişkilendirebilir miyiz? Bu ve benzeri soruları tartışmaya ihtiyacımız olduğunu düşünüyoruz.

Bu ülkede yaşanan sıkıntıların en azından bir kısmının, her daim kendini kendinden menkul olarak gören bir üst otoritenin "topluma" (toplum ifadesi, farklı biçimleşmelere gönderme yapmak üzere çok çeşitli tarzlarda okunabilir) ne ve nasıl olması gerektiğini biteviye söyleyip, onun kendi dinamikleriyle işlemesine (ki bu işlemenin kendisi de mücadelelerle olur) izin vermeyerek biçimlendirmeye çalışmasından kaynaklandığını, az çok hepimiz biliyoruz. Üstelik bu zihniyetin üniversite de dahil olmak üzere hemen hemen tüm kurumsal düzenlerde, "itirazı hizaya getirme" mekanizmalarıyla birlikte var olduğunun da farkındayız. İktidar konumlarına denk düşen bu tür zihniyet haritalarının sınır çizgilerini sempozyum düzenleyicilerine kadar uzatabilir miyiz? Buna "evet" demek, şu aşamada haksızlık olur. Ancak sempozyum düzenleyicilerinden bu soruyu kendilerine sormalarını bekleyebiliriz. Çünkü bu tür sorgulamalar, düşünsel faaliyet alanının sağlıklı işlemesine elveren eleştirel tavrın beslendiği en önemli damarlardan birisidir.

Sempozyumun duyuru metninde, bu girişimin "akademik" amaçlı bir toplantı olarak değil, "eleştiri, tartışma ve diyaloğa açık bir etkinlik olarak tasarlandığı" belirtiliyor. Böylece Türkiye'deki haliyle akademik dünyanın eleştiri, tartışma ve diyalog özürlü olduğu hatırlatılmış oluyor. Bu büyük ölçüde doğru. Ancak eleştiri bilmezlik, sadece akademinin değil, bütün olarak düşünce dünyamızın bir kusuru değil mi?

Bu ülkede, düşünsel dünyanın hayati pratikleri olarak eleştiri ve tartışma adabına ihtiyacımız olduğu muhakkak. Bunun önündeki engellerden biri de toplumsal işleyişin her düzlemine sirayet etmiş olan cemaatvari yapılaşmalardır. Cemaatler, homojen bir iç işleyişe sahiptir ve dışarıya kapalıdır. Dışarıya kapalılık, cemaatin işgal ettiği uzama girişlerin önünü keser. Böyle bir yapıda bireyselliğe, özgürlüğe, farklı olmaya, eleştiriye izin yoktur. Bu nedenle, cemaat oluşumlarının düşünsel dünyada ağırlıklı bir yere sahip olması, kısırlığa ve en önemlisi de ortalamanın egemenliğine dayalı bir işleyişe yol açmaktadır. Eğer sosyal bilimler alanında demokratik ve özgür bir işleyiş temelinde anlamlı ürünler üretilmesine katkı yapmayı istiyorsak, öncelikle herkesin kendi cemaatleriyle uğraşmayı ve onun egemenliğini kırmanın yollarını aramayı dert edinmesi gerekiyor. Cemaatleşme, dergi ve yayınevleri dün-

yasında da gözlendiğinden, ilgili kişilerin uğraşlarını bir de bu gözle büyüteç altına almalarında sonsuz fayda olduğunu düşünüyoruz. "Sen, ben, bizim oğlan" tutumu, ne üniversiteyi, ne sosyal bilimleri açar, ne de yayınevlerinin, düşünsel iklimimizin havasını değiştirecek faaliyetlerine imkân verir. Bu tutumun üniversiter dünyada nasıl işletildiğini ve bunun ne türden sonuçları olduğunu en azından bu dünyadan kişiler tenlerinde her gün hissetmektedirler. Koşulsuz biat içinde el pençe divan tavrının akademik dünyada her gün yeni kapıkulları ürettiğini fark etmek çok zor değil. Bu türden tavırların, salt akademik dünyaya özgü olmayıp, toplumsal işleyişin her düzeyinde varlığını sürdürdüğünü görüp, bunu kırmanın amaçlarını geliştirmemiz gerekiyor.

Özetle bu sempozyumu düzenleyen arkadaşları, akademi eleştirisi yaparken, başka bir iktidar konumundan konuşup konuşmadıkları noktasında kendilerini sorgulamaya davet ediyoruz. Eleştirel tavrımızın nedeni "akademi geleneksel iktidarını paylaşmak istemiyor" şeklinde değerlendirilebilir. Ama akademinin geleneksel iktidarını değil sürdürmeye, konuşmaya bile mecalinin olmadığını hepimiz biliyoruz. Bütün dünyada akademisyenler, küresel sermaye dinamiklerinin sonucunda bir "varoluş" sorunuyla yüz yüzeler. Tanıl Bora'nın (24 Şubat 1978) söylediği gibi üniversitelerde "mesleki tutunma ve iş bulma krizi var". Uzun uzun söz etmeye gerek yok, dünyadaki gelişmeler biliniyor; üniversiteler sermayenin kâr motifine eklemlenerek *innovation* sisteminin bir parçası haline geliyorlar; kendi enerjilerini firmaların rekabet gücünü geliştirmeye hasrediyorlar. Bu süreç geleneksel disipliner yapı içinde araştırma ve eğitimin birlikteliğine dayalı akademik faaliyetin altını oyuyor. "Global stadda" üniversite bünyesinde şirketleşmiş araştırma merkezleri ve yayınevleri vasıtasıyla akademi yeni iktidar oyununu oynuyor: Fakülteler, firmalaşarak yeni iktidar oyununda etkin olmaya çalışıyorlar. Bu bir yoldur. Ancak başka yollar da vardır.

Sermaye tahakkümünün kırıldığı noktalarda özerk ve özgür bir sosyal bilim faaliyeti... bizim muradımız budur. Bu muradı paylaşan akademik dış aktörlerin olduğunu da biliyoruz. Ve bunlar kimileri için potansiyel müşteridir, bizim için ise birer *colleague*.

Notlar

* Nitekim bu metinlerden ilki *Defter*'de, bir diğeri ise *Toplum ve Bilim*'de yayımlandı.

** Reaksiyoner (Doğramacı'gil) üniversite sisteminden, piyasa dostu üniversite sistemine geçişi betimleyen II. YÖK terimi, Gökçen Alpkaya'ya aittir.

Referanslar

"'Bilim Duvarlarını Aşmalı'. T. Bora ve S. Sökmen'le Söyleşi", *Milliyet Gazetesi*, 24 Şubat 1998.

Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi (1971) (Hacettepe Nüfus Etütleri Enstitüsü ve Türk Sosyal Bilimleri Derneği Semineri, 23-25 Şubat 1970. Ankara), Ankara, H. Ü. Yayınları, D-11.

Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi (1986) (Türk Sosyal Bilimler Derneği Sempozyumu. 16-18 Ekim 1985. Ankara).

Williams, R. (1993), *Kültür*, Ankara, İmge.

—

"Sempozyuma Açık Mektup"

Bu sempozyum, Sosyal Bilimleri kapatarak, yeniden açmayı hedefliyor!

Bu sempozyum, Sosyal Bilimleri yeniden düşünmeye, sessizlik kültürü üzerinden çağrı yapıyor!

Bu saptamalarımız yersiz değildir. Sosyal bilimlerin geleceği tartışması, bu sempozyumdan tam bir yıl önce ilk kez A. Ü. SBF bünyesinde başlatılmıştır. 13 Şubat 1997 ve 7 Mayıs 1997 günlerinde yapılan iki oturumda, "Bilimin Niteliği ve Yöntem Sorunları" başlığı altında Gulbenkian Komisyonu'nun Raporu tartışılmış ve Tartışma Tutanakları olarak yayımlanmıştır.

Fakültemizdeki bu etkinlik *Defter* ve *Toplum ve Bilim* dergileri yöneticilerinin dikkatlerini çekmiş olacak ki, etkinliğin temsilcileri olarak bizler bugünkü sempozyumun Ankara'da düzenlenen ilk "atölye çalışmasına" davet edildik ve bu toplantıda üç noktayı vurguladık:

1. Devletin yanı sıra, yayınevlerinin sosyal bilimler üzerinde oluşturmaya çalıştığı hegemonya, piyasa-bilim ilişkisi çerçevesinde tartışılmalıdır.

2. Özgür bilim pratiği çerçevesinde, hem akademi duvarları içinde, hem de yayınevleri ve dergiler çevresinde oluşturulan cemaat yapıları sorgulanmalıdır.

3. Pozitivizm ve empirisizm eleştirisi yapılırken, pozitivizmin olgunlaşması da gözetilmelidir. Çünkü Türkiye'de köklü ve gelişkin bir

pozitivist gelenek yoktur. Pozitivizm reddiyesi, "kötü" pozitivizmin kendini yeniden üretmesine imkân tanımamalıdır.

Sempozyumu düzenleyenlerin, bu oluşuma yol açan süreçte katkıları olan ve üstelik bu konuyu kurumsal olarak ilk kez tartışmaya açan ve sürdüren bir etkinliği, bir noktadan sonra dışlaması oldukça anlamlıdır.

Çünkü biz devlet, YÖK ve yayınevleri aracılığıyla piyasa sultasında projelendirilmiş bilimi istemiyoruz. Entelektüel heyecan ve meraka dayanan bir bilim pratiğini tercih ediyoruz.

Bu sempozyumu, "sahte kültür" üretme etkinliğinin bir parçası olarak değerlendiriyor ve protesto ediyoruz.

İmza: Ahmet Alpay Dikmen
Zeliha Etöz
Metin Özuğurlu

—

Katkıda Bulunanlar

İlhan Tekeli ODTÜ, Şehir Planlama
Gürol Irzık Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe
Ayşe Buğra Boğaziçi Üniversitesi, İktisat
Falih Köksal Boğaziçi Üniversitesi, Psikoloji
Ayşe Öncü Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji
Doğan Özlem Ege Üniversitesi, Felsefe
Zeynep Direk Galatasaray Üniversitesi, Felsefe
Aynur İlyasoğlu Marmara Üniversitesi, Sosyoloji
Ayşe Durakbaşa Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyoloji
Gökhan Çetinsaya Hacettepe Üniversitesi, Tarih
Oktay Özel Bilkent Üniversitesi, Tarih
Tayfun Atay Hacettepe Üniversitesi, Antropoloji
Süleyman Seyfi Öğün Uludağ Üniversitesi, Sosyoloji
Nuray Mert Sosyolog
Melih Baş Beykent Üniversitesi, Ekonomi ve Ekoloji
Duygu Köksal Boğaziçi Üniversitesi, Türk Edebiyatı
Ali Akay Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyoloji
Ferda Keskin Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe
Kaya Şahin *Defter* Dergisi, Sabancı Üniversitesi, Tarih
Tanıl Bora *Toplum ve Bilim* Dergisi
Ömer Laçiner *Birikim* Dergisi
Ahmet Çiğdem Gazi Üniversitesi, Sosyoloji
Necdet Teymur ODTÜ, Mimarlık
Haldun Gülalp Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji
Dilek Barlas Koç Üniversitesi, Sosyoloji
Meyda Yeğenoğlu ODTÜ, Sosyoloji
Mahmut Mutman Bilkent Üniversitesi, İletişim
Nilüfer Göle Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji

—

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Çağlar Keyder

İSTANBUL

KÜRESEL İLE YEREL ARASINDA

Dünyanın en eski ve en büyük şehirlerinden biri olan İstanbul bağlamında küreselleşme sürecinin etkileri inceleniyor bu kitapta. Doğu ile Batı arasında, İslam ile Laiklik arasında bir köprüdür İstanbul, ya da bunlar arasındaki bir mücadelenin arenası olarak düşünülür sıklıkla. Bu kitapta bir araya gelen yazarlar, bu tür klişelerin ötesinde, kentin ruhu ve kentte yaşayanların kimlikleri üzerinden sürüp giden bir mücadelenin biçimlendirdiği daha karmaşık bir İstanbul görüyorlar: Küreselleşmeyle değişen bir İstanbul ve küreselleşmenin kente taşıdığı dönüşümlere kimi direnen kimi anlamaya, uyum sağlamaya çalışan, bozup yeniden şekillendiren "İstanbullular"...

Ayfer Bartu, Tanıl Bora, Sema Erder, Çağlar Keyder, Ayşe Öncü, Martin Stokes, Jenny White ve Yael Navaro-Yaşın, katkılarıyla, politikadan kültüre, mizahtan müziğe, kamusal alandan konutlara, kentin çatışma ve uzlaşımlarla dolu yakın geçmişine ışık tutuyorlar; "sorunlar ve çelişkiler yumağı İstanbul"un bugününe dair, zengin kuramsal / kavramsal araçlara sahip bir harita çıkıyor ortaya...

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Nilüfer Göle
İslam ve Modernlik Üzerine
MELEZ DESENLER

Cumhuriyet'in orta ve kentli sınıflara nüfüz etmesiyle birlikte muhafazakârlık ve milliyetçiliğin değişim geçirdiğini görüyoruz. Benzer bir biçimde, müslümanlar da modernlik ve laiklik ile karma desenler oluşturuyorlar. Her iki tarafın da melezlenmeye, aralarındaki farklılıkların azalmaya başladığı bu süreçte, yeni saflık arayışlarının, yeni sınır muhafızlarının ve yasak tanımlarının oluştuğuna da tanık oluyoruz. Melezlenmeye karşı tepki verenlerin "küçük farklılıklardan" beslendiği unutulmamalıdır: Düşmanlıklar uzaktaki yabancıya değil, yanı başındakine, giderek kendisine komşu olan, hatta aynı alanı paylaşmakta olan, aynı dili konuşan (ama küçük bir farklılık da taşıyan) gruplara yöneltilir. "Öteki", yabancı olan değil, fazla yakına gelerek saflığı bozma tehdidini yöneltendir. Nitekim melezlenme kavramının bu kadar negatif değer yüklü olması da, köklerin belirsizleşmesi, soyun bozulması gibi kaygılara yol açan bir saflık kaybını dile getirmesindendir. Ama melezlenme aynı zamanda birbirinden etkilenme, öğrenme ve karşılıklı bağımlılığı dile getirdiği ölçüde, birarada yaşayabilmenin koşulu ve sonucu olarak da ortaya çıkıyor. Melez Desenler saflık arayışları ve karmalaşma arasındaki bu tür gelgitler üzerine bir eskiz, yazı tarzıyla da karma bir deneme... –NİLÜFER GÖLE

SOSYAL BİLİMLERİ YENİDEN DÜŞÜNMEK: YENİ BİR KAVRAYIŞA DOĞRU sempozyumu Şubat 1998'de yapıldı. Düzenleyici iki dergi, *Toplum ve Bilim* ile *Defter* dergisi, sempozyumdan beklentilerini şöyle ifade etmişlerdi: "Türkiye'de sosyal bilimlerin kuruluş ve gelişimini değerlendirmek ve bugünkü durumuyla ilişkilendirmek; sosyal bilimlerin, kendileri hakkında düşünmelerini sağlayacak bir ortam yaratmak; farklı sosyal bilim dalları arasında eğer mümkünse işbirliğinin imkânlarını aramak... ve buradan hareketle araştırma, eğitim ve yayıncılık alanlarında geleceğe yönelik öneriler geliştirmek, tartışmak..."

Sempozyumun bildirilerini bir araya getiren bu kitapta, bu amaca farklı açılardan odaklanan eleştirel makaleler ile dünyadaki bazı tartışmaların yansımalarını bulacaksınız.

Tamamlanmış, sonuçlanmış tartışmalar olarak değil, bir başlangıç, bir soru sorma ve yön arama olarak bakılmalıdır bu çalışmaya...

Toplum ve Bilim ve Defter Dergisi
Ortak Yayını

Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN 975-342-222-9

METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL