

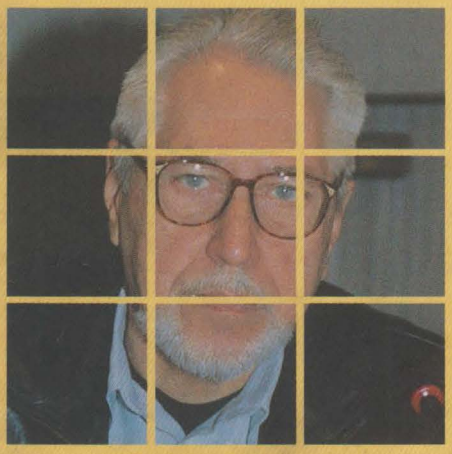
DOĞU BATI

16

Erken Aydınlar

DOĞU BATI

düşünce dergisi yıl:4 sayı: 16 ağustos,eylül,ekim, 2001 ISSN 1301-4153



Türk Düşünce Serüveni:

Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları

F S K

DOĞU BATI

düşünce dergisi

F S K

Doğu Batı

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
ISSN:1301-4153 Sayı: 16 2001/3
Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: *Taşkın Takış*
Genel Koordinatör: *Evliya Çebi*
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: *Savaş Köse*
Ankara Temsilcisi: *Sunay Aksoy*

●

Sanat Yönetmeni: *Hakmen S. Akkerman*
(Mirze Mehmet Zorbay)

●

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

●

Danışma Kurulu
Oğuz Adanır, Tülin Bumin, Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert, İlber Ortaylı,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

●

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayınlanır.

Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
İmla ve noktalamalarda yazarın metni esas alınmıştır.
Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları
Necatibey Cad. 14/23 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 232 24 61 Fax: 0 (312) 384 34 37
e-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarımı: *Reprus* Dizgi: *Akdeniz*
Baskı: *Cantekin Matbaacılık*, Ağustos 2001

1. Baskı: 4 000 adet

Önceki Sayılar ve Abonelik için:
Tel: 0 (312) 232 24 61

Ön Kapak Resmi: Şerif Mardin (Portre)

Arka Kapak Resmi: "Pencereler, 1985", Kezban Arca Batıbeki,
Flaying Game, İstanbul, 1993.

İçindekiler

5 • DOĞU BATI'DAN "Eğer Kişiyi Yaratan Üslubudur Diyorsa Biri, O Kişi Günün Kahramanıdır"

GEÇ AYDINLANMANIN ERKEN AYDINLARI

9 • E. FUAT KEYMAN *Şerif Mardin*, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak

31 • AYŞE AZMAN Tarihselciliğe Karşı Ampirizm ve *Mübeccel B. Kıray*

57 • FERHAT KENTEL *Murat Belge*; Özne ve Aydın

81 • AYLİN ÖZMAN & SİMTEN COŞAR Siyasal Tahayyülde Devletin Belirleyiciliği *Metin Heper* Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme

97 • BÜLENT ARI & SELİM ASLANTAŞ "Dairenin Dışındakiler"i Araştıran Tarihçi: *Ahmet Yaşar Ocak*

113 • SÜLEYMAN SEYFİ ÖĞÜN Türk Tarihçiliğinin Şehirli Yüzü: *İlber Ortaylı*

123 • MUSTAFA GÜNAY *Doğan Özlem*'in Felsefe ve Bilim Anlayışı

133 • BETÜL KARAGÖZ Küreselleşen Türkiye'de Evrensel Değer: *İsmail Tunalı*

147 • SEZGİN KIZILÇELİK Batı Düşün Kalıplarının Dışında, "Takım Anlayışı"ndan Hareket Edenlerin Karşısında Bir Yerli, Yerli Olduğu Kadar Evrensel Bir Sosyolog: *Baykan Sezer*

185 • AHMET İÇDUYGU Türk Modernleşmesi İçinde Bir "*Rönesans*" İnsanı ve(ya) "Tecessüskar" Bir Biliminsanı: *Nermin Abadan-Unat*

199 • H. BAYRAM KAÇMAZOĞLU Bir Halk Adamı Olarak Aydının Portresi: *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu*

219 • DURSUN AYAN Ord. Prof. Dr. *Aydın Sayılı*

KENZ

252 • HALİL İNALCIK Bilimler Akademisi Tarihte ve Türkiye'de

"EĞER KİŞİYİ YARATAN ÜSLUBUDUR DİYORSA BİRİ, O KİŞİ GÜNÜN KAHRAMANIDIR"

Bu eski şarkıyı dinlerken üslubu konuşalım gelin...

Düşünebildiğimiz kadar söyleriz... "Kadar" bir sınırdır, bizi bağlar. Düşüncemizdeki bir ritm bozukluğu, ifademizi akamete uğratır. Ve parçalar arasındaki uyumsuzluk bir süre sonra bedenimizi kangren yuvasına çevirir. Oysa temel gereksinimlerin ötesinde yaşamdan beklediğimiz parmaklarımızın gözlerimiz *kadar* görebilme yetisi, aklımızın da adımlarımız *kadar* hızlı olma gücüydü.

Türkiye'de evrensel ölçülerde bir aydınlanma özlemini dile getiren birçok akademisyen-gazeteci-yazar meselelere iyimser yaklaşımda bulunurlar. Aydınlanma, özgürlük ve toplumsal barış adına verilen onca mücadelenin ardından sonuçta bir suçlunun gülümsemesi gibi ortada derin şüpheler kalır. Çünkü tarafların hem müşfik ve sevecen bir yüz ifadesi hem de içten içe damarları dışarı çıkacakmış gibi iktidarı ele geçirme arzuları aynı kareye sığmayacaktır. Bugün, siyasî pragmatizme ve diyalog gösterisine düşmeden kaç aydın kendi cemaatinin dışındaki cemaatlerin de kalbi ve kulağıdır? Geç aydınlanmanın temsilcileri toplumsal kimliklerine bir şecere çıkartırcasına tarihe yaklaşırlar, bugünkü ideolojileri neyse Türkiye sosyolojisini de dermeçatma bir yapı üzerinde oluştururlar. Modernleşme tarihimizin sorunlarıyla yüz yüze geldiğimiz anda böylesi bir yöntem usturuplu bir keşmekeş olur, ki entelektüel karın ağrıları olarak bizi yerlere yıkan bunlardır.

Eğer mutlu bir tesadüfle ortaya harmonik bir yöntem çıkarsa anlarız ki o akıl, hissetmiş, kavramış ve sosyal bilimlerde fikir imalatına başlamıştır, seri değil spesifik üretime... Artık tuğlalar üst üste konularak yeni bir yapı kurulabilir.

Düşünce üslubu kuramamış bir ülke için, gelecekten umutlu olabilmek belki biraz da bu ihtimale bağlıdır.

Bilim çok zamandır, dosdoğru okumaların, şüpheden ari ademoğlu cakasının bir mecrası olmaktan çıktı. Bu zaman zarfı, mazrufun her an yenilenen bir süreç olduğunu gösterdi bize. Bilim artık sadece bilgilerin üzerine yenilerini koyarak ileriye dönük daha berrak görüş sağlamanın peşinde olan mütevazı bir uğraştır ya da en azından öyle olması gerekir. Aksi halde ne geçmiş ihya edilebilir ne de gelecek inşa...Osmanlı'dan bugüne "muhafız" ve bekçi" rolünü üstlenen gecikmiş bir dönemin (aydınlanma) temsilcileri yaşamlarını idealizmin sınırları içerisinde tanımlasalar da, kavramsal çerçevedeki zayıflıklar yüzünden bazı günler idealizmlerini feci bir şekilde kaybetmektedirler.

Sözgelimi modernleşme tarihi yazılırken konunun geniş kapsamlı bir projeyi içermesi gerektiği unutulmamalıdır. Şerif Mardin: "*...yöneldiğim araştırmalardan doğan sonuç, dinin yalnız bir kurum (ulema sınıfı, medreseler, vakıflar ve tarikatlar) işlevini görmediğiydi; aynı zamanda 'devlet' ile sıradan halk arasında kurumsal olmayan bağlantıların söylemini de oluşturuyordu. 19. yüzyılın muhafazakâr tarihçisi Cevdet Paşa, Müslüman cenaze törenlerinde İslamî kamuoyunun işleyişini ayrıntılarıyla anlatırken, bize bu sistemin nasıl işlediğinin ipuçlarını da vermişti."* saptamasında bulunarak kendimizi tanımamız açısından mikro-ölçekte bir sosyoloji ve gündelik yaşam kalıplarının bazen genel geçer yapı ve ideolojilerden ne denli önemli olduğunun altını çizmektedir...

Metodolojik yürüyüşün yansıması olan bu satırlar Türk bilim geleneğinde oluşan bir üslubun erken izleridir.

Türk Düşünce Serüveni'nin yeni sayfası entelektüel birikimimizin köşe taşlarına yer vermeye devam ederek serinin bu aşamadaki son halkasını oluşturuyor. Bu sayının majüskülleri, kendininkileriyle beraber Türk Düşüncesinin de karakteristiğine şekil veren insanlardır.

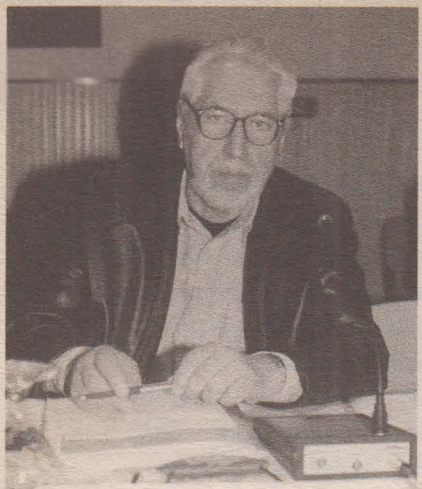
Köklerini hep bu ülkeden bulan her türlü külfet ve zorluk içinden yalnızca yine bu ülkeye inançlarıyla sıyrılan insanlar, bahsettiğimiz şekilde anılmayı hakediyorlar: Geç aydınlanmanın erken aydınları.

Önsözü bitirirken, Emerson bizi affetsin ve biz onun mahrem mirasından bir söz alıntılayalım, sevgilisine hitaben; "Sen benim için lezzetli bir işkencesin" der.

Türk Düşünce Serüveni'nde bu yeni perdeyi açarken, sahnedeki zevatın cehd ü ikdamına bu sözden başka gerekçe bulunamaz
Bu ülkenin külfet sistematiğine eğer o lezzetli bir sevgili olmasaydı kim dayanırdı?

Mirze Mehmet Zorbay

GEÇ AYDINLANMANIN ERKEN AYDINLARI



Prof. Dr. Senf
MARDIN

ŞERİF MARDİN, TOPLUMSAL KURAM VE TÜRK MODERNİTESİNİ ANLAMAK

E. Fuat Keyman*

Toplumsal kuramın son yirmi yıldaki gelişimini, geçirdiği değişim ve dönüşümleri ve bu bağlamda oluşan tartışmaları taradığımız zaman, bu sürece damgasını vuran ve hala da giderek yaygınlaşarak vurmakta olan anahtar kavramın "modernite" olduğunu görebiliriz. Akademik ve kamusal söylem içindeki 1980'li yıllarda yaşadığımız "postmodernite" tartışması ve bu tartışmanın 1990'lı yıllarda yerini alan "globalleşme" tartışması, aralarındaki farklılıklara rağmen, "modernite" sorusuna endeksli tartışmalar olmuşlardır. Ve bu temelde söyleyebiliriz ki, bu tartışmalar içinde esas tartışılan toplumsal olgu, ya da kendisine yanıt aranan soru, modernitedir.[1]

Akademik dünya içinde 1980'li yılları simgeleyen postmodernite kavramı, ilk önce modernitenin bitimi savı ile ortaya çıkmış ve kendisini "yeni" olan bir durum, bir dönem, bir toplum, bir epistemoloji, bir sanat, bir meta-söylem olarak bizlere sunmuştu. Fakat, bu "yeni" olanın tanımlanması, eski ile farkının ortaya konulması kendi niteleyici ögelerinin saptanması sürecinde gündeme gelen yöntemsel, felsefi ve epistemik sorunlar, akademik

* Doç.Dr. E. Fuat Keyman, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.
[1] F. Dallmayr, *Alternative Visions*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1998.

pazar içinde bir tanımlar, nitelemeler enflasyonu yaratmış ve postmodernite tartışmasının postmodernite-modernite tali karşıtlığı içinde eriyip gitmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, bittiği iddia edilen modernite, esas tartışılması gereken soru(n) olarak gündeme gelmiş ve akademik söylemin odak noktası olmuştur. Modernite nedir, ne tür felsefi ve kuramsal söylemleri içermektedir, bu söylemler ve aralarındaki metinsel ilişkiler nasıl çözümlenmelidir, modernite tarihi nasıl yazılmalıdır, v.b. sorular artık toplumsal kuramın ilgisi ve yapılan tartışmaların merkezi noktalarıdır. 1990'lara gelindiğinde, postmodernite-modernite tartışması yerini "modernite tarışmasına" bırakmıştır.

Benzer bir biçimde, 1990'lı yıllar "globalleşme" (küreselleşme) tartışmasına sahne oldu. Globalleşme süreçlerinin ulus-devlet, ulusal ekonomi ve ulusal-kimlik üzerine yaptığı etkilerin ve bu etkiler içinde oluşan değişimlerin, bu değişimlere karşı geliştirilen direncin (mücadelenin) farklı çözümlemelerini, açıklamalarını ve kuramsallaştırılmalarını içeren tartışma, ilk önce "globalleşme nedir" sorusuna yanıt aradı.[2] Fakat, farklı, karmaşık ve çelişkili tarihsel süreçlerinin bir eklemlenme biçimi olarak adlandırabileceğimiz globalleşme olgusunu tek bir tanım içinde kullanmanın taşıdığı indirgemecilik, özcülük ve işlevselcilik gibi sorunlar, globalleşme tartışmasını yeni bir düzleme taşıdı. Bu düzlem, modernite düzlemi, daha somut olarak söylersek modernite-globalleşme ilişkisinin tarihsel, toplumbilimsel ve felsefi çözümlenmesi girişimiydi. Böylece globalleşme tartışması, özellikle kültürel düzeyde, 1990'lı yılların sonuna yaklaşırken "alternatif modernite", "global modernitelер", "farklı modernitelер", "batı dışı modernite" v.b. kavramsallaşmalar temelinde götürülen bir "modernite tartışması"na dönüştü.[3] Globalleşme süreçleri ışığında modernitеyi tarihsel olarak yeniden düşünmek, toplumsal kuramın merkezine oturan yeni bir ilgi odağı konumuna geldi.

Bu bağlamda, modernite sorusunun, hem postmodernite, hem de globalleşme tartışmaları içinde esas tartışma-noktası işlevini gördüğünü, ve toplumsal kuramın son yirmi yılda geçirdiği değişim ve dönüşümlerin çözümlenme sürecinin de anahtar sorusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu yıllar içinde dünyanın yaşadığı sorunlar, krizler ve değişimler ve bu temelde gündeme gelen ve yanıt bekleyen sorular, Michel Foucault'un belirttiği gibi "bugünün doğası"nın etkili ve eleştirel çözümlenmesini yapmamızı gerektirmektedir. Dünyada bugün yaşanan ve siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda hissedilen belirsizlik süreçleri, değişimler ve bu değişimlere dirençler, birbir-

[2] M.Waters, *Globalization*, Routledge, London, 1995.

[3] Bu kavramların açılımı için bkz. E.F.Keyman, *Türkiye'de Devlet Sorunu: Globalleşme, Modernite ve Radikal Demokrasi*, Alfa, İstanbul, 2002.

lerine çelişkili toplumsal olguların birarada ve beraber yaşama geçmeleri ve günlük yaşamımızı etkileyen riskler, hepsi beraber "bugünün doğasını" nitelemektedirler. Bu süreçlerin ve değişimlerin hem tarihsel hem de kuramsal/felsefi bağlamı modernitedir. Moderniteyi çözümlemek, anlamak ve sorgulamak, bugünü anlamaktır; ama "tarihsizleştirilmiş bugünü" değil, tarihsel bağlamı içinde bugünü anlamak, toplumsal kuramı ve "toplumsal olanı modernite tarihi içinde yeniden-çözümlemek ve yeniden-kurmaktır".

Türkiye'de akademik ve kamusal söylemin son yirmi yılı, özellikle 1990' lar toplumsal kuramın geçirdiği gelişimlerden, toplumsal kuram içinde yapılan postmodernite ve globalleşme tartışmalarından bağımsız/soyut geçmemiştir. Bu tartışmalar Türkiye'de de yapılmıştır, belli ölçüde ithal edilmişlerdir ve özgün çalışmalardan tercümelere kadar farklı girişimleri içermişlerdir. 1990'lı yıllarda yaşadığımız kimlik sorunları, yeni vatandaşlık ve sivillik talepleri, devlet-toplum/birey ilişkilerinde oluşan derin çelişkiler ve kopukluklar, ekonomik krizler ve dağılım adaletsizlikleri ve bu temelde yükselen dinsel köktencilik ve etnik milliyetçilik, postmodernite ve globalleşme tartışmaları ekseninde yapılmış ve "Türkiye'nin modernleşme süreci" sorgulanmıştır.

Fakat bu sorgulama, belli istisnalar hariç, ciddi yöntemsel, normatif ve epistemolojik sorunlar içermektedir. Bunun da temel nedeni, Türkiye'de toplumsal bilimlerin hemen hemen her dalında egemenliğini sürdüren "modernizasyon paradigması"dır. Türkiye'nin modernleşme sürecinin sorgulanmasında temel gönderim-noktaları olan üç kuramsal-normatif söylem de, aralarındaki farklılıklara rağmen, modernizasyon paradigması içinden hareket etmektedirler. Bu yaklaşımların sordukları sorular, modernleşme sürecini çözümleme tarzları ve ortaya koydukları açıklamalar, buyük ölçüde modernizasyon paradigması tarafından belirlenmekte ve çerçevelenmektedirler.

En genelde, bu kuramsal-normatif söylemleri, siyasal modernizasyon söylemi, ekonomik modernizasyon söylemi ve kimlik söylemi olarak çağırabiliriz. Bu söylemlerden ilki modernleşme sürecine ulus-devletin kurulması temelinde yaklaşmaktadır ve devlet-merkezci bir yaklaşımla modernleşme sürecinin Türkiye'de özünde siyasal kurumların kurulmasıyla bir modern toplum yaratma süreci olduğunu önermektedir. Toplumun ve toplumsal değişimin açıklanmasında, toplumsal sorunların çözümünde ve siyasal olan ile toplumsal olanın birbirleriyle girdikleri ilişkide devlet hem kurucu, hem açıklayıcı hem de toplumsal olanın sınırlarını belirleyici aktördür (ya da egemen öznedir). Buna karşın ekonomik modernizasyon söylemi, modernleşme sürecini (bağımlı) ulusal kapitalizmin gelişmesi olarak tanımlar. Modernleşmenin belirleyici ögesi ve taşıyıcı öznesi ekonomidir. Bu anlamda, modernleşme farklı kalkınma stratejilerinin uygulanması ve bu stratejilere uygun siyasal ve ideolojik kurumların yaratılmasıdır.

Ekonomik rasyonalite siyasal olanın belirleyicisi, toplumsal olanın taşıyıcısıdır. Kimlik söylemi ise, siyasal modernizasyon söyleminin eleştirisi olarak işlev görmekte ve devlet-merkezci modernleşmeyi otoriter bir zihniyetin toplumu yukarıdan aşağıya kendi ideolojisi temelinde dönüştürme olarak tanımlamaktadır. Bu farklılıkları dışlayıcı, organik bir toplum inşa edici ve devlet çıkarını bireysel/sivil özgürlüklerden daha önemli gören "toplumsal mühendislik projesi", kimlik söylemine göre, modernleşme sürecinin yaşadığı sorunların çözücüsü değil, aksine yaratıcısıdır. Böylece, siyasal olana karşı toplumsal olanı destekleyen ve hatta yücelten kimlik söylemi, gerçek modernleşmenin minimal devlet, serbest pazar ve özgürlükleri temsil eden sivil toplumla gerçekleşeceğini önermektedir.

Bu kuramsal-normatif söylemlerin modernleşme çözümlemeleri belli doğruları içerse de, ciddi sorunlar taşımaktadırlar ve bu noktada altı çizilmesi gereken unsur, bu söylemlerin modernizasyon paradigmasıyla ilişkisidir. Aralarındaki farklılıklara rağmen, bu söylemler modernizasyon paradigmasının temel parametlerini kabul ederler:

(i) her üç söylem de belli bir ölçüde lineer ve teleolojik tarih anlayışına sahiptirler ve modernleşmenin belli aşamalarını içeren, başlangıç noktası belli ve belli bir sona doğru ilerleyen sürekli ve aşamalı bir süreç olduğunu kabul ederler;

(ii) bu yaklaşımlar modernizasyon paradigmasının işlevselci ve indergemeci niteliğini taşımaktadırlar ve böylece karmaşık, çok-boyutlu ve çelişkili toplumsal süreçler belli bir temele indirgenerek açıklanmakta ve bu temelle toplumsal kurumlar arasında işlevsel bir ilişki kurmaktadırlar. Bu temel ya devlet, ya ekonomi ya da kimlik olmakta ve bu temel diğer ilişkilere anlam vermekte, onları tanımlamakta ve kurmaktadır;

(iii) yaklaşımlar modernizasyon sürecinin tarihi okumada kullandığı sistemsellik ve süreklilik tezini kullanmaktadır. Bu anlamda, modernleşme ya ulus-devlet tarihine, ya bağımlı kapitalizmin gelişme aşamalarına, ya da otoriter bir zihniyetin sürekliliğine indirgenmektedir; ve önemli olarak

(iv) tüm yaklaşımlar modernizasyon paradigmasının içine düştüğü toplumsal süreçleri ve ilişkileri analitik olarak birbirinden soyutlanabilir aktörlere/kurumlara indirgeme yanılgısını taşımakta ve bu süreçlerin tarihsel, söylemsel çok-boyutlu ve ilişkisel kurulmuşluğunu gözardı etmektedirler.

Şerif Mardin ve Türk Modernleşmesi

Eğer yukarıda sıraladığım yöntemsel ve epistemolojik sorunlar "modernizasyon paradigması"nın Türkiye'de modernleşme süreçlerini açıklama ve çözümleme girişiminde olan kuramsal-söylemler üzerindeki egemenliğinden

kaynaklanıyorsa, o zaman yapılması gerekenin modernizyon paradigmasıyla, Louis Althusser'in terminolojisini kullanırsak, "epistemelojik kırılma/kopuş" ilişkisine girerek, bu paradigmanın gerisinde bir alanda modernleşme sürecine yaklaşmaktır. Bu ancak paradigmatik düzeyde "modernizasyon"dan "modernite"ye geçişle olabilir ve "modernite tartışması" içinden Türkiye'ye yaklaşmakla, olasılık kazanabilir. Diğer bir deyişle, Türkiye'nin yaşadığı değişimleri ve sorunları anlamak, son yıllarda yapılan postmodernite ve globalleşme tartışmalarını modernite paradigması içinde yeniden-yapmakla ve daha somut söylersek, Türk modernleşmesinin hem makro hem de mikro düzeylerde modernite tarihinin eleştirel çözümlenmesi içinde yeniden-okunmasıyla gerçekleşebilir. Toplumsal kuramın son yirmi yılda gelişimini simgeleyen temel olgu olan modernite tartışmasını, ithal etmeden Türkiye'deki akademik ve kamusal söyleme taşıyarak (makro-kuramsal düzey) ve Türk modernleşmesinin diğer modernite tarihleriyle farklılıklarını ve benzerliklerini araştırmakla (mikro-günlük yaşam düzeyi), hem modernizasyon paradigmasıyla epistemolojik kırılma/kopuş ilişkisini yaşama geçirebiliriz, hem de ve daha önemli olarak, toplumsal süreçleri, ilişkileri ve kurumları kendi tarihsellikleri ve özgüllükleri içinde anlayabilir, toplumsal sorunlarımıza daha anlamlı çözümler bulabiliriz.

Bu bağlamda yüzyüze kaldığımız temel sorun şudur: Önerdiğim ikili kuramsal ve yöntemsel girişimi, diğer bir deyişle hem makro-kuramsal düzeyde modernite tartışmasını yapabilecek, hem de mikro-günlük yaşam düzeyinde "toplumsal olana" yaklaşabilecek epistemik, kuramsal ve yöntemsel kaynaklara sahip miyiz? Bu soruya yanıtım "evet"tir ve bu "evet" gerçek anlamını Prof. Dr. Şerif Mardin'de bulmaktadır. Şerif Mardin'in Türkiye'de toplum bilimin gelişmesine çok önemli katkılarda bulunan çalışmalarını okumak, bu önemli katkıları somutlaştıran kuramsal ve kavramsal zenginliği öğrenmek ve özümsemek, bu kavramlar ışığında toplumsal değişimi anlamaya, çözümlemeye çalışmak, sadece akademik bilgi üretimi bağlamında önemli değildir. Bu temelde, Şerif Mardin Türkiye'de toplumbilim dünyasının "Max Weber"idir: Yapmış olduğu çözümleme tarzının ve bilgi üretiminin çok-yönlülüğü temeline ve kültürden siyaset sosyolojisine, felsefi söyleminin zengin yapısından mikro düzeydeki kapsamlı tarihsel ve yorumbilgisel çalışmalarına kadar geniş bir yelpaze içinde, Mardin hem sistemik hem de özgün bilgi üretimini yaşama geçiren bir toplumbilimcidir, felsefecidir, epistemolojisttir, siyasal kuramcıdır ve yöntemcidir.[4]

---

[4] Bu çalışmada ağırlıklı olarak Şerif Mardin'in aşağıdaki kitap çalışmalarından yararlandım: *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim, İstanbul, 1994, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim, İstanbul, 1993, *Din ve Siyaset*, İletişim, İstanbul, 1995, *İdeoloji*, İletişim, İstanbul, 1994, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İletişim, İstanbul, 1990, *Türk Modernleşmesi*, İletişim, İstanbul, 1991.

Fakat daha da önemlisi, Şerif Mardin'in akademik ve kamusal söylem içinde son yirmi yılda ortaya çıkan modernite tartışmasını çok daha önce başlatmış olması ve modernizasyon paradigmasının hem içinde hem de dışında bir alana kendi kuramsal ve toplum bilimsel söylemini yerleştirerek "Türk modernleşmesi"ni çözümlemesidir. Mardin'in 1970 yıllarda yaptığı çözümlemeler bugünün doğasını anlamamız ve eleştirel çözümlememiz için sadece çok önemli bir kaynak değil, aynı zamanda da kendisinin yaptığı modernite tartışmasının ve bu tartışmada geliştirdiği kavramların güncelliği ve önemi bugün de sürmektedir. Mardin'i okumak, "modernite" temelinde Türk modernleşmesini okumaktır. Mardin'i okumak, farklı Türkiye çözümlemelerinin sınırlarını çizen modernizasyon paradigmasıyla kopuşu gerçekleştiren bir çözümlemeler dizimini, çok-yönlü, çok-katmanlı bir modernite tartışmasını okumaktır. Mardin'i okumak, indirgemeci, özcü, işlevselci modernleşme çözümlemelerinin gerisinde bir alanda, modernleşme süreçlerinin taşıdığı karmaşıklıkları, çelişkileri ve olumlulukları/olumsuzlukları ortaya çıkaran bir çözümlemeyi okumaktır. Ve Mardin'i okumak, Türk modernleşme sürecine *a priori* normative yargılar içermeden yaklaşan, tali karşıtlıkları aşmaya çalışan, Doğu-Batı ayrımını kendisine başlangıç noktası alan oryantalizm ideolojisinin tuzağına düşmeyen, ama aynı zamanda eleştirel ve etkili bir sorgulamayı yaşama geçiren bir modernite çözümlemesini okumaktır.

Bu nedenle, Şerif Mardin'in toplum bilimine katkısı sadece onun Max Weber yanıyla bizlere sunduğu geniş, kapsamlı, derin ve zengin kavramlar, kuramlar, çözümlemeler kaynağıyla sınırlı değildir, aynı zamanda Mardin'in, bugünkü tartışmalarımızdan çok daha önce yapmaya başlamış olduğu ve halen yaptığı (yapacağı) modernite tartışmasını da içermektedir. Ve bu temelde, Mardin bize,

(i) modernizasyon paradigmasıyla kırılma/kopuş ilişkisine girmemizin olanağını sağlamaktadır;

(ii) bugün yaşadığımız sorunlara ve değişime salt pozitivist açıklama yöntemiyle değil, yorumbilgisel anlama yöntemiyle yaklaşmanın önemini göstermektedir;

(iii) Türk modernleşmesini anlamanın sadece makro düzey değil, günlük yaşamı anlamamıza katkıda bulunacak mikro düzey çözümlemelerle anlamlı olacağını öğretmektedir; ve

(iv) hem kuramsal hem de yorumsal modernite tartışmasının ve çözümlemesinin, dolayısıyla bugünün doğasını anlamamızda kullanabileceğimiz yapıcı ve yeniden-kurucu eleştirel yaklaşımın modernizasyon paradigmasına güçlü bir alternatif paradigma olabileceğini göstermektedir.

TÜRKİYE'DE TOPLUM, SİYASET VE DİN

Modernizasyon paradigması içinden yapılan Türk modernleşmesi çözümleri, en genel düzeyde, iki temel soru üzerinde birbirlerinden farklılaşmaktadırlar; "1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu modernleşme tarihinde bir kırılma noktası olarak mı düşünülmelidir, yoksa geçmişle bir süreklilik ilişkisi içinde midir?" ve "Türk modernleşmesinin itici gücü, taşıyıcı/belirleyici ögesi nedir?". Bu sorulara yanıt arayan, siyasal ve ekonomik modernizasyon söylemleri bu sorulara verdikleri yanıtlarda farklılaşmaktadırlar. Siyasal modernizasyon, kuruluş dönemini, tarih içinde bir kırılma noktası, eskiyle kopuş ve yeni bir süreçin başlaması olarak görür. Daha önceki bölümlerde vurguladığım gibi, bu kopuşu, kırılmayı ve yeniliği gerçekleştiren ulus-devletin kurulmasıdır ve bu temelde de ikinci soruya yanıt, modernleşmenin belirleyici, tanımlayıcı ögesinin devlet olduğudur. Ekonomik modernizasyon, karşıt olarak süreklilik tezini savunur, kuruluş dönemini bir biçim değişikliği, üst-yapısal bir dönüşüm olarak görür ve ikinci soruya da ekonomik sistem/sınıf temelinde yanıt verir. Kimlik söylemi, modernleşme söylemini Osmanlı'dan bugüne süren otoriter bir zihniyetin tarihi olarak görür, güçlü devlet geleneği temelinde süreklilik tezini savunur ve belirleyici özneyi, sorgulanması ve minimalize edilmesi gereken devlet olarak görür.

Daha önce not ettiğimiz gibi, bu yaklaşımlar iki-boyutlu bir sorun içermektedir: Bir taraftan modernizasyon paradigmasının lineer tarih anlayışını kabul ettikleri için, süreklilik-kırılma tali karşıtlığı içinde hareket ederek, olmayan bir özü arama içindedirler ve tarihsel gelişmenin çok-boyutlu, karmaşık ve süreklilikleri-kırılmaları içinde eş-zamanlı barındıran ilişkisel ontolojisini gözardı etmektedirler. Diğer taraftan da, alt yapı-üst yapı, devlet-sivil toplum v.b karşıtlıklar ekseninde kendi söylemlerini kurdukları için, modernleşme sürecini tarihsel ve söylemsel olarak kuran farklı toplumsal ilişkilerin, düzeylerin ve biçimlerin arasındaki olası çelişkileri, farklılaşmaları ve dirençleri gözardı etmektedirler.

Modernizasyon paradigmasının sorgulanmasıyla başlayacak bir modernite tartışması bize hem kuramsal düzeyde, hem de ampirik (tarihsel ontoloji içinde anlaşıldığı biçimiyle) düzeyde bu sorunlarla karşılaşmama, daha somutta indirgemecilik ve işlevselcilik yanılgısına düşmeme olasılığını verecektir. Kuramsal düzeyde yapılacak bir modernite tartışması, modernleşmenin siyasal, ekonomik ve kültürel boyutları arasındaki ilişkiselliğinin, modernizasyon paradigmasının varsaydığı işlevsel uyumluluk ilişkisine karşı, dinamik ve çelişkili olduğunu gösterecektir. Siyasal modernleşmeyi simgeleyen ulus-devletin kurulması ile özgürlük ve otonomiye dayalı kültürel modernleşmenin karşılıklı ilişkiselliği bir "eleştiri, sorgulama ve müca-

dele tarihini" içerdiği, modernite sorunsalından görebileceğimiz bir tarihtir. Ampirik düzeyde de modernite sorunsalı bize, modernizasyonun kurucu özelliği olarak gördüğümüz rasyonalleşme sürecinin geleneksel olanı tarih dışına iterek modern toplum yaratacağı tezinin yanılgısını göstermektedir. Bugünün doğasını niteyen rasyonel modern toplum ile geleneğin (örneğin toplumsal bir olgu olarak din) eş-zamanlı varoluşu, modernizasyon paradigmasına karşıt, ancak toplumsal değişime modernite sorunsalı içinden bakmamızla, dolayısıyla modernite tartışması yapmamızla olasılık kazanacaktır.

Daha önce belirttiğim gibi, Türkiye'de modernite tartışmasını ilk yapan, modernleşme sürecine modernite sorunsalı içinden yaklaşan ilk toplum bilimci Şerif Mardin'dir. Mardin'in "Türkiye'de Toplum ve Siyaset", "Siyasal ve Sosyal Bilimler", Türkiye'de Din ve Siyaset" ve "Türk Modernleşmesi" adlı derin ve kapsamlı çalışmaları, özgün bir modernite tartışmasını bize vermektedir, modernite sorunsalı içinden bakıldığı zaman görülebilecek modernleşme sürecinin taşıdığı gerilimleri, çelişkileri ve bu temelde de bu sürecin karmaşık yapısını ortaya koymaktadır. Mardin, bu bağlamda, Türk modernleşmesini ve bu süreci tanımlayan Kemalist çağdaşlaşma istencini "bir modernite projesi" olarak tanımlar ve bu projenin Osmanlı'yla ilişkisini bir süreklilik ya da kırılma tezine indirgemeden, belli bir taşıyıcı öge, kurucu bir öz aramadan, süreklilikle-kırılmanın eş-zamanlı olduğu bir tarih anlayışı içinde bir "değişim/dönüşüm" projesi olarak ele alır.[5]

Bu ele alışın kapsamlı açılımını Mardin'in Cumhuriyet'in kuruluş dönemi üzerine yaptığı, Atatürk'ün düşünce dünyası çözümlemelerini de içeren çalışmalarında buluyoruz. Mardin'e göre bir "modernite projesi" olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, Osmanlı İmporatorluğuyla bir süreklilik ilişkisi taşır ve bu anlamda imparatorluğun kalıntılarının radikal bir "reorganizasyonu"dur. Ama aynı zamanda bir kopuşu da yaşama geçirir, çünkü Osmanlı İmparatorluğu'yla Türkiye Cumhuriyeti arasındaki "sınır, yalnız Cumhuriyetin asıl kurucularının tavırlarının radikalleşmesinde değil, fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak *kavramsallaştırılmasında* ortaya çıkar".[6] Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti bir kırılmayı temsil eder ve kendi ifadesini "olmayan bir şey için (modern ulus, milli kimlik, genel irade) sanki varmış gibi çalışmasında" bulur. Mardin'e göre, bu olmayan bir şeye ontolojik bir nitelik vererek modern bir ulus tasarımı ve modernite kavramsallaştırması, kendini açık bir şekilde

[5] Türk Modernleşme sürecinin Osmanlı İmparatorluğu bağlamı ayrıntılı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu derginin gelecek sayısında çıkacak olan ve benim çalışmamla metinsel bir bağ içinde olan Orhan Tekelioğlu'nun "Şerif Mardin ve Türk Modernleşmesinin Kökenlerini Anlamak" çalışması Mardin'in bu dönemle ilgili çalışmalarının kapsamlı bir açılımını sunmaktadır. Bu nedenle, benim çalışmam Mardin'in *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Kökenleri* ve *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* üzerine yaptığı değerli çözümlemeleri ayrıntılı bir şekilde incelemektedir.

[6] Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s.65.

dünya üzerinde şekillenen Kemalizm'in "reformcu" ve "ütopyacı" gelişme modelinde gösterilmektedir. Kemalizm hem ütopyacı, hem de reformcudur. Ütopyacıdır; çünkü maddi varlığı olmayan bir toplum imgesinden hareketle modern toplum inşasını kendine başlangıç noktası olarak almaktadır. Aynı zamanda reformcudur da; çünkü kavramsallaştırma düzeyinde istenen ve bir tasarım, bir tasavvur olan toplum anlayışının yaşama geçmesini, toplumsal değişim olarak tanımlar.

Bu bağlamda, Mardin'den dinlersek; "Reformcu'yu, kendi toplumunda ortaya çıkan bazı itici güçlerden yola çıkarak toplum kavramına yeni bir biçim vermek isteyen kişi olarak tanımlamıştık. Reformcu'nun ileride ortaya çıkarmayı amaçladığı topluluk türünün dayandığı veriler de genellikle ayrıntılı ve bilinçli değildir. Kurulması istenen topluluk bir 'tasarım', bir 'tasavvur'dur ve tıpkı 'sosyal devlet' teriminde olduğu gibi genel kavramlarla anlatılmak zorunda kalınan 'proje'lerden ibarettir. Bu iki uçlu belirsizlikten yani toplum imgesinin bir 'benzetme' ve toplumu değiştirme isteğinin bir 'proje' olmasından dolayı, reform hareketlerini incelemek birçoğunun sandığının tersine metodolojik zorluklarla dolu bir araştırma alanıdır". Bu noktada, Mardin'den üç önemli ders alıyoruz; birincisi, kuruluş dönemini niteleyen ve tanımlayan ögenin, bu dönemin sadece modernizasyon sürecinin yeni bir biçimi olarak ele alınmaması gerektiği, fakat kuruluşun aktif özneyi (ulus-devlet) içeren, hem bir toplum tasarımı, hem de bir toplum kavramsallaştırması olarak hareket eden bir "değişim projesi" olmasıdır. İkincisi, bu projenin ütopyacı ve reformcu nitelikleri içinde bir "modernite projesi" olarak tanımlanması gerektiği ve anlamını, Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak *kavramsallaştırılmasında* bulduğudur. Üçüncü olarak, bu projenin, bir taraftan bir toplum "benzetmesi" temelinde hareket etmesi, diğer taraftan da bir değişim "projesi" olması nedeniyle, olması gereken ile olanı birleştirmesinde zorluklar, çelişkiler, belirsizlikler taşımasıdır.

Bu dersler bize, bir modernizasyon biçimi olarak değil, fakat bir modernite projesi olarak düşünülmesi gereken Kemalizmi anlamak için de önemli ipuçları vermektedir;

(i) Kemalizmi bir "kavramsallaştırma eylemi" olarak düşünmek, bize onun belli epistemolojik ve normatif aksiyomlar temelinde bir ulus kurma projesi olduğunu göstermektedir. Bu kurma hem bir değişim projesidir, hem de bir toplum tasarımıdır. Bir değişim olarak, Kemalizm modernitеyi, bir toplumsal/tarihsel olgu olarak geleneksel topluluktan-modern topluma geçiş temelinde tanımlar ve dört boyutlu bir değişim/dönüşümü amaçlar: "1. Kişilerin oteritesi üstüne kurulu bir onur anlayışından kurallar ve yasalar üstüne kurulu bir onur anlayışına geçiş; 2. Evren düzeni'ni anlamada, din'den pozitif bilim anlayışına geçiş; 3. 'Avam-havas' ay-

rılıkları üstüne kurulmuş bir topluluktan 'halkçı' bir topluluğa geçiş; 4. Bir ümmet topluluğundan bir ulusal devlet'e geçiş".

(ii) Bu değişim projesi, epistemolojik düzeyde, modern epistemolojinin evrensellik savını kabul ederek, Türk modernleşmesini, "Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaşması" olarak tanımlar. Tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırma, modernitenin taşıyıcı öznesi olarak devleti görür, siyasal rasyonalleşmeyi ekonomik ve kültürel olana öncül ve belirleyici konuma yükseltir ve böylece de ekonomik ve kültürel yaşamın modernleşmesinin devlet yoluyla gerçekleşecebileceğini varsayar. Modern-toplum ile ulus-devlet arasındaki birliktelik ve özdeşlik ancak ekonomik olanı ve kültürel yaşamı modern olana dönüştürmekle mümkün olacaktır.

(iii) Bu dönüştürme eylemi içinde, normatif düzeyde öncül kabul edilen unsurlar, "yeni bir onur anlayışı", pozitivizm ve rasyonalizm temelinde tanımlanmış "bilim anlayışı", devlete/topluma verdikleri hizmetler ekseninde tanımlanmış "halk" anlayışı ve hem siyasal, hem de etik özne olarak devlet anlayışıdır. Bu normatif ilkeler, hem geçmişle bir sürekliliği, hem de bir kırılmayı/kopuşu, bu temelde de modernite projesinin evrensele içersenmiş özgüllüğünü temsil ederler. Yeni onur anlayışı, patrimonyal devletten modern ulus-devlete geçişte, bir modernite projesi olarak "Atatürk reformlarının derin temelini ortaya koyar" ve kişisel otoriteden, Weberci dille, yasalara dayalı rasyonel otoriteye geçişi simgeler. Bu da, daha modern bir toplumun oluşumunun temelidir. Bilim ise sadece "akıl yoluyla" toplumsala yaklaşımayı nitelemez, aynı zamanda da "ahlaki" bir niteliktedir; ulusal kimliğin hem seküler akıl temelinde tanımlanması, hem de gelenekten (geçmişten ve dinsel olandan) bağımsızlaşan benlik olarak kurgulanması, rasyonalizm/pozitivizm ekseninde tanımlanan bilim anlayışını modern toplumsal yaşamın tanımlayıcı ögesi ve aynı zamanda da bu yaşamı oluşturan ilişkilerin ahlaki boyutunu niteleyen temel ölçüt yapar. Bu bağlamda da, bilim genel iradenin ve toplum için iyi olanın hem üst-belirleyici ögesidir, hem de temel ahlaki gönderim-noktasıdır.

(iv) Mardin'e göre, bu yeni onur ve bilim anlayışını toplumsal olana eklemleyen, eğitilerek modern benliğe dönüştürülmesi beklenen "halk"tır. Halk, Osmanlı İmparatorluğu içindeki "ümmet" anlayışının seküler akılla hareket etmesi beklenen modern benliğe dönüştürülmesi sürecinin temel "nesne"sidir. Türk modernleşmesi "halk"a, modernitenin modern benlik anlayışını kuran "düşünen, değiştiren özne" niteliğini vermez, aksine halk

dönüştürülmesi, denetlenmesi ve eğitilmesi gereken nesnedir.[7] Halk, modernleştikçe hem akıl yoluyla düşünmeyi, hem de ahlaki olanın temelini kuran "bilim anlayışını" elde edecek ve nesne konumundan Kemalist çağdaşlaşma istencinin taşıyıcısı ve temsilcisi konumuna geçecektir. Bu süreç, devlet-toplum ilişkilerinin "hizmet" temelinde kurulmasını sağlayan organik toplumun oluşma sürecidir. Fakat, aşağıda ayrıntılı bir biçimde inceleneceği gibi, Mardin bu dönüştürme sürecinin, diğer bir deyişle kültürel modernleşme sürecinin sıkıntılarını, başarısızlıklarını ve sorunlu yapısının altını çizmektedir. Kemalizm ulus-devlet yaratmakta ve yeni bir onur anlayışını yaratmakta başarılıdır, ama aynı başarıyı bir "sosyal ethos" yaratmakta, dolayısıyla seküler akıl temelinde kurgulanmış modern ulusal kimlik yaratmakta gösterememiştir. Bu da bize, siyasal modernleşme ile kültürel modernleşme süreçlerinin, modernizasyon paradigmasının varsaydığı süreklilik ve paralellik ilkelerinin aksine, çelişkili ve karmaşık süreçler olduğunu göstermektedir. Bu çelişkili ve karmaşık yapının bugünün Türkiye toplumunda da kendisini göstermesi (dinsel, etnik ve geleneksel olanın yeniden-canlanması bağlamında), Mardin'in modernite çözümlemesinin önemini ve güncelliğini çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

(v) Türk modernleşmesine anlam veren Kemalizm'in yeni bir "onur", "bilim" ve "halk" anlayışlarına ek olarak ortaya çıkan, ama bununla birlikte bu üç anlayışı da betimlemesi, çerçevelemesi ve daha da önemlisi belirlemesi temelinde *a priori* bir epistemik ve normatif öncüllüğe sahip öge, hem siyasal, hem de etik özne konumlarını içinde taşıyan "ulus-devlet"tir. Mardin, modernizasyon paradigmasının tanımlamadığı ve kuramsal bir araştırma öznesi olarak ele almadığı devlet sorununa kapsamlı yaklaşımı içinde, Türk modernleşmesini anlamamıza çok önemli katkılarda bulunmaktadır.[8] Mardin'e göre ulus-devlet kurmak Türk modernleşmesinin tanımlayıcı unsurudur; Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir "ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması" eyleminin Türk modernitesini tanımlaması temelinde, ulus-devlet sadece modernleşme sürecinin "kırılma/kopuş" noktasını nitelemez, aynı zamanda modernleşme sürecinin epistemik ve normatif sınırlarını da çizer. Siyasal özne olarak ulus-devlet, sadece siyasal alanın değil, fakat özel alanın da sınırlarını çizdiği ölçüde ve modernite tarihinin egemen ve ayrıcalıklı bir ögesi olarak hareket

[7] Bu bağlamda, Mardin'in modernite anlayışı hem Adorno'nun eleştirel kuramı, hem de Foucault'nun yönetsel mentalite (governmentality) çözümlemesiyle benzeşmektedir. Bu kuram ve çözümlemenin ayrıntılı açılımı için bkz. E.F. Keyman, *Globalization, State, Identity/Difference*, Humanities Press, New Jersey, 1997 ve M. Dean, *Governmentality*, Sage, London, 1999.

[8] Mardin'in bu kapsamlı çalışmasının ayrıntılı açılımları için kendisinin *Türk Modernleşmesi*, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* ve *Din ve İdeoloji* kitaplarına başvurulabilinir.

ettiği sürece, Türk modernleşmesinin özünde siyasal bir modernite projesi olduğunu bize göstermektedir. Ama aynı zamanda, etik bir özne olarak devlet, toplumu anlama ve çözümleme eyleminin de epistemik ve normatif bağlamını kurmaktadır. Türkiye'de devlet, bir anlamda Durkheimci niteliği içinde, bilişsel ve ahlaki bir herustik (yorumsal) aygıttır ve bize hegemonik bir "yorumsal ve söylemsel" Türkiye resmi çizer. Bu temelde de, Mardin'den, varolan Türkiye çözümlemelerinin niye devlet eksenli olduğunu, niye bu çözümlemeler içinde makro düzeye günlük yaşam üzerinde öncüllük verildiğini öğrenebiliriz. Devlet siyasetin bağlamını çerçeveler, fakat belki de daha önemli olarak, toplumu anlamanın ve toplumla ilgili bilgi üretiminin de sınırlarını çizmekte ve böylece "epistemik ve normatif ilkeleri şekillendiren (hegemonik) etik bir özne" konumunu da üstlenmektedir.

Bu bağlamda da, Mardin'in Türk modernleşmesi sürecini çözümlemesi özgündür, kapsamlıdır, derindir ve günceldir. Mardin bize bugün yapılan Türkiye çözümlemelerinde hakim kuramsal-siyasal konumları simgeleyen devletçi ve anti-devletçiliğin gerisinde bir alanda "Türkiye'de devlet sorunu" na eleştirel yaklaşma olanağı verir. Aynı zamanda da, bu olanağın toplumbilimsel ve yöntemsel kaynaklarını Mardin'in modernite çözümlemesinde buluruz. Mardin okumak devlet-merkezci Türk modernleşmesinin eleştirel bir çözümlemesini bize sunmaktadır. Üstelik Mardin'in bu çözümlemeyi yaparken kullandığı analitik ve yorumbilgisel yöntem, bugün Türkiye'de yaşadığımız ve devlet-toplum ilişkilerinde ciddi kopmalar ve çelişkiler yaratan sorulara çözüm bulmamızda başvurmamız gereken önemli bir kaynaktır.

Mardin'den alacağımız bu yöntemsel ve kuramsal dersleri, onun çalışmaları içinde öne çıkmış üç alanda somutlaştırabiliriz, ki bu alanlarda da Mardin'in toplumbilimsel söylemi ve Türk modernleşme çözümlemesi önemini ve güncelliğini korumaktadır. Bu alanlar Türkiye'de siyaset-toplum ilişkilerini anlama da kullandığımız "merkez-çevre anlayışı", modernleşme sürecinin çelişkili ve karmaşık yapısını niteleyen "Türkiye'de din ve siyaset" ilişkisi ve "modern Türk sosyal bilimlerinde yöntem sorunu"dur. Çalışmamın bundan sonraki bölümlerinde bu alanlar üzerinde odaklaşacağım.

Modernleşme ve Merkez-Çevre Çelişkisi

Cumhuriyet ile Osmanlı imparatorluğu arasındaki süreklilik ve kopukluk ilişkisini ortaya çıkartan ve betimleyen en önemli kavram, "merkez-çevre ilişkisi"dir. Mardin'in Türk modernleşme tarihini çözümlemesi, Max Weber'e dayanan yanıyla, sadece toplumbilimsel bir çözüm değil, aynı zamanda bir siyasal tarih, bir siyasal modernite kuramıdır. Mardin, Weberci kavramlarla, modernleşme tarihini "toplum yönetimi sorunsalı" içinde okur ve bu

anlamda da Mardin'in okuması bugün Michel Foucault'un geliştirdiği "yönetim mentalitesi" (ya da siyasal akıl) kavramıyla da benzerlik gösterir ve yönetim olgusunu kendi özgüllüğü ve tarihselliği içinde ele alır.[9]

"Toplumun bir merkezi vardır" ve bu merkez güçlülüğü ve tarihsel oluşumu temelinde toplumdan topluma farklılık gösterir: Bu saptamayla başlayan Mardin, merkez kavramının temelini, Hobbes siyasal kuramında devleti tanımlayan 'Leviathan'da görür. Avrupa'da ulus-devlet ekseninde gelişen merkez kavramı modernleşme tarihimizi tanımlayan temel kavramlardan birisidir. Fakat, Avrupa'dan farklı olarak, merkez-çevre ilişkisi Türk modernleşmesinde bir "karşı karşıya gelme, bir çatışma" ilişkisi şeklinde üretilmiş ve yeniden-üretilmiştir. "Yakın zamana kadar, merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktu ve yüz yıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi gözüküyordu".[10] Bu süreç Cumhuriyet'le de birlikte devam etmiştir ve moderniteye "Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması" tanımını vermiştir. Mardin'e göre süreklilik merkez anlayışında ve merkez-çevre çatışmasındadır, kırılma ise bu ilişkinin "ulus-devlet" ekseninde yaşanmasıdır.

Ulus-devlet eksenli merkez anlayışı, modernitenin çevreyi modern benliğe dönüştürmekle olasılık kazanacağını varsayar ve bunu yaparken de çevreyi oluşturan kültürel biçimleri ve sembolik kimlik kurgularını tanımak yerine, onların varlığını reddeder. Bu noktada, "tam bir ulus-devlet" anlayışı modern devlet oluşumuna özdeşleşecek "organik ve homojen ulus" anlayışıyla beraber hareket eder. Bu nedenle, merkez endeksli toplum yönetimi, kamusal yararı ve genel iradeyi devletle özdeş siyasal alanda belirlerken, çevreyi de "modernleşecek, rasyonelleşecek ve çağdaşlaşacak modern ulus" olarak tanımlama eğilimindedir.[11] Çevre farklılıkları içermemeli, aksine "homejen ve organik bir toplumsal bütünlük" olarak varlığını sürdürmelidir. Mardin'e göre, bu anlayış farklılıkların ontolojik varlığını yadsıdığı sürece,

---

[9] "Yönetim mentalitesi" kavramını 'governmentality' için kullanıyorum. Bu kavram için bkz. M. Dean, *Governmentality*, Sage, London, 2000.

[10] Ş.Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s.37.

[11] Bu bağlamda, "merkez-çevre" anlayışı Türkiye'de devlet-sivil toplum ilişkilerini çözümlemede de önemli bir araçtır. Mardin'in sivil toplum üzerine çalışması, bu bağlamda, çok önemli bir noktayı ortaya çıkartmaktadır. Mardin Türkiye'de sivil toplumun Batı anlamında gelişmediğini önerdiği çalışmasında, oryantalizm tuzağına düşmemektedir ve sivil toplumun eksikliğini yaratan nedenleri Türk modernleşme sürecinin tarihsel ve söylemsel çelişkilerinde aramaktadır. Bu çelişkiler, (a) merkez anlayışının "milli çıkar" söyleminin kişisel hak ve özgürlükler temelinde değil, fakat "kollektif bir anlam" taşımasından,
(b) bu kollektivist anlayışın "devlete bağlı meşruiyet" kurgusunun temeli olmasından ve (c) demokratik geleneğimizin "Batı 'kamuoyu'nun tarihsel temeli olmadan gelişen 'biçimi'ne ve İslami populizme" dayanmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, sivil toplum "merkez-çevre anlayışı" temelinde gelişen toplum yönetim tarzı içinde, "bir boşluğu, bir eksikliği" simgelemektedir. Bu bağlamda ayrıntılı bilgi için bkz. Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ss.9-19.

merkez-çevre uyumunu ancak ideoloji yoluyla gerçekleştirebilir. Fakat bu "İdeolojiye aktarılan çok ağır bir yük"tür ve başarıya ulaşması çok zordur: "Cumhuriyetin resmi tutumu, Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, Büyük Eşitleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı, bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi. Kemalist ideolojinin yalınkatlığı, bu gerçeklerin aydınlığında ele alınmalıdır. Atatürk, siyasal harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere gitme aracılığıyla başaramadığı şeyi, ideoloji ile yapmaya çalışıyordu. İdeolojiye aktarılan çok ağır bir yüktü bu".[12]

Gerçekten de ideolojiye aktarılan bu yük çok ağırdır, çünkü farklı kimlikleri ve anlayışları içeren çevre anlaşılmadan, merkez eksenli yönetim tarzını ideolojiye indirgemek, bir anlamda "kültürel optimizm"dir, diğer anlamda da merkez-çevre kopukluğunu yaratmaktır. Bu kopukluk, özünde merkezin sorunudur. Bu nedenle, Mardin'e göre merkez'in taşıdığı sorunlar çevre anlaşılamadan saptanamaz. Kuruluş döneminindeki muhalefet hareketinden, Demokrat Parti'ye kadar (bu bağlamda Refah Partisi örneğini de verebiliriz) 'merkez'de oluşan sorunlar ve değişimler, merkez-çevre kopukluğundan ve merkezin ideoloji yoluyla çevreye karşı geliştirdiği katı tutumdan kaynaklanmıştır.

Mardin'in çevre çözümlemesini özetleyen sözlerini alıntılıyalım: "Geriye baktığımızda, modernleşme boyunca, çevresel düşünüş ve davranış tarzının iki yüzünün kalın çizgilerle ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlar, temel gruplardan oluşmuş bir gerçek olarak çevre ve resmilik-karşıtı kültürün bir merkezi olarak çevredir. Bunların her ikisi de Jön Türklerin ve Kemalistlerin *betes-noires*'ıdır. Ama rastlantısal gelişimler kadar, modernleştirmecilerin siyasetleri de çevresel kimliğin ikinci yüzünü belirginleştirme yönünde etki gösterdi. Taşra Türkiye'sinin hemen tümünde ortaya çıktığı için bu kimlik, çevresel düşünüş ve davranış tarzının, temel bağlılıkları vurgulayan yanını tamı tamına ortadan kaldırmasa da, örtüp kapatacak güçteydi. Daha sonraları, bürokrasi-karşıtı olarak bu kimlik, ulusal düzeyde etkinlik gösteren bir partiye (Demokrat Parti'ye ve onun yerine geçenlere), ulus çapında bir bağlanma temeli sağladı. Merkezin büyük bir kuşkuyla baktığı çevresel tutumun yanlarından birinin, ortak temalar çevresinde taşranın birleşmesi anlamında bir birlik oluşturması da çelişkili bir olgudur. Bu yeni durum, iktidara gelmek için Demokrat Parti'nin kullandığı bir şeydi. Merkezin çevreye karşı

[12] Ş.Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s.64.

güttüğü politikalar daha yatıştırıcı olsaydı, çevrenin ulusal düzeyde birleştirici bir topluluğu beklenmedik biçimde doğuran ortak düşünüş ve davranış tarzı, belki de kendini ortaya koyamayacaktı; çelişkili olan yan işte budur".[13]

Mardin'in merkez-çevre ilişkileri üzerine yaptığı bu çözümleme, merkez temelli yönetimin tarihsel çelişkilerini ortaya çıkarmaktadır. Bugün de bu sorunu yaşadığımız düşünülürse, Mardin'in çözümlemesi güncelliğini korumaktadır. Çevrenin tarihsel ve söylemsel kuruluş niteliği anlaşılamadan ve bu nedenle çevreyi oluşturan farklılıklar, çelişkiler ve karmaşıklıklar gözardı edilerek gelişen merkez-temelli yönetim anlayışı dün yaşadığı sorunları bugün de yaşayacaktır. Mardin bize bu durumu çok açık bir biçimde göstermektedir, ama onun çözümlemesi sadece tematik bir durum saptaması değildir, aynı zamanda çözüm önerilerini ve olasılıklarını da içermektedir. Bu olasılığın kaynağı, çevresel kimliği kuran dinsel söylemde ve bu kimliğin eleştirel irdelenmesi temelinde geliştirilecek bir "Türkiye'de din-siyaset ilişkisi" çözümlemesinde yatmaktadır.

TÜRKİYE'DE DİN, İDEOLOJİ VE SİYASET

"Merkez-çevre" anlayışıyla Türk modernleşme tarihinin "toplum yönetimi paradigması" içinde siyasal-sosyolojik çözümlemesini yapan ve bunu yaparken de bu tarihin olumsallıklarını, yeniden-üretim mekanizmalarını ve çelişkilerini kapsamlı bir tarzda irdeleyen Mardin, daha sonra çevreyi kuran en önemli ideoloji, toplumsal hareket ve aktör olan "din" üzerinde odaklaşır. Bir toplumsal olgu olan İslam üzerinde odaklaşma, özelde Türkiye'de din-siyaset ilişkilerinin çok derin bir eleştirel çözümlemesini bize sunarken, aynı zamanda daha genel bir düzeyde de, Mardin'in yaptığı Türk modernleşme tarihinin modernite sorunsalı içinden okumasına önemli bir katkıda bulunmaktadır.

Bu katkının temel nedeni şudur: Bir toplumsal olgu olarak İslam üzerinde odaklaşmak, Mardin'in modernizasyon paradigmasının modernite-din ilişkileri bağlamında taşıdığı iki ciddi yanılgıya düşmemesini sağlamaktadır. Modernizyon paradigmasının "modern toplum-geleneksel toplum karşıtlığı" temelinde kurduğu tipolojik ve teleolojik tarih anlayışı, bir taraftan siyasal ve ekonomik modernizasyonun geleneksel ideolojileri ve kültürel ilişkileri zaman içinde ortadan kaldıracağını ve modern bir benlik yaratacağını varsaymaktadır, diğer taraftan da bir toplumsal oluşumu kuran ekonomik, siyasal ve kültürel ilişkiler arasında işlevsel bir bağlantı olduğunu öngörerek, geleneğin ulusal kimlik üzerindeki etkilerini gözardı etmektedir. Diğer bir deyişle ve daha somut bir düzeyde, modernizasyon paradigması ulus-devlet kurulmasının, ulusal ekonomi yaratılmasının, ekonomik kalkınmanın ve

[13] Ş.Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s.75.

sanayileşme-kentleşme sürecinin, geleneksel toplumu aşama aşama ve lineer bir zaman birimi içinde yok edeceğini ve modern tarihin dışına atacağını varsaymaktadır.

İkinci olarak da, işlevsel yöntemi içinde, geleneğin uluslaşma süreci içinde marjinalleşeceğini öngörerek, sembolik düzeyde ve günlük yaşamsal pratikte kendini çok ciddi bir biçimde gösteren gelenek-toplumsal kimlik oluşumu ilişkisini anlayamamaktadır. Bu ilişki görüldüğü zamanda da, işlevselcilik içinde, bu ilişkinin kendi bağlamı ve özgüllüğü içinde çözümlenmesi yerine, makro düzeyde indirgemeci ve çıkarsamacı bir yönteme gidilmekte, geleneğin varlığı ve gücü ekonomik kriz ya da siyasal kriz gibi dışsal faktörlerle açıklanmaya çalışılmaktadır.

Bu nedenle, modernizasyon paradigması temelinde yapılan Türkiye çözümlemeleri, 1980'lerden başlayarak giderek önem ve güç kazanan bir kültürel kod, bir siyasal ve ekonomik aktör, bir toplumsal hareket olarak yeniden-canlanan İslami kimlik toplumsal olgusunu büyük bir şaşkınlık içinde izlemiş, her yapılan açıklama yanılgıyla sonuçlanmış, her yapılan siyasi çözüm önerisi bu yükselmeyi önlemek yerine güçlendirmiştir. Modernizasyon paradigması içinde hareket eden siyasal modernizasyon (Türkiye'de siyaset alanının krizi, merkez sağ ve sol partilerinin yaşadıkları sorunlar temelinde yapılan çözümlemeler) ve ekonomik modernizasyon (bağımlı sanayileşme modelinin krizi, ulusal ekonominin hem sınıfsal hem de örgütsel temelde yaşadığı sorunlara ve değişimlere gönderimle yapılan çözümlemeler) yaklaşımları indirgemeci ve çıkarsamacı yöntemleriyle dinsel kimliğin yükselmesi olgusuna yaklaşmışlardır. Bu yaklaşımlarının sonucunda ve makro-çözümleme tarzlarıyla, geleneğin gücünü görebilecek kavramsal yapıya sahip olamamışlardır ve en önemlisi de, modernite-gelenek ilişkisinin çokboyutlu yapısını gözardı ederek, İslami kimliğin yeniden-canlanmasını sürekli dışsal faktörlerle açıklama gayreti içinde olmuşlardır.

Modernleşen, kentleşen Türkiye'de yok olması gereken geleneğin canlanması, İslami kimliğin modernle eşzamanlı varlığını sürdürmesi, (türban sorunu temelinde gördüğümüz gibi) çevreden merkezin tam da göbeğine yerleşmesi ve sadece kültürel değil, ekonomik ve siyasal alanlarda da çok yönlü varolması; tüm bu değişim ve dönüşümleri modernizasyon paradigmasının tipolojik ve teleolojik tarih anlayışıyla açıklamanın yöntemsel sıkıntısı, bizim için daha farklı bir din-siyaset, modernite-din ilişkisi çözümlemesini gerekli kılmaktadır. Tam da bu noktada, Mardin'in Türk modernleşme tarihi okuması ve eleştirel çözümlemesi önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Mardin'in Türk modernleşmesi okuması ve Türkiye'de din-siyaset ilişkileri üzerine yaptığı eleştirel çözümleme modernizasyon paradigmasının taşıdığı yanılgılara düşmemektedir. Modernite sorunsalı içinden yapılan bu okuma, dinsel söylemin son yıllardaki yükselişini, bir kültürel kod ve bir

kimlik oluşumu olarak yeniden-canlanmasının olasılığını çok önceden görmüştür. Bu okuma için yeniden-canlanma ne şaşırtıcı bir toplumsal olgudur, ne de sadece dışsal faktörlerle açıklanabilecek bir gelişimdir. Mardin'in din-siyaset ilişkisini okuması merkez-çevre anlayışını modernite sorunsalı içinde geliştirdiği ölçüde ve bu geliştirme sürecinde siyasal modernleşme-kültürel modernleşme arasındaki gerilimlerin altını çizmesi bağlamında, hem tipolojik ve teleolojik tarih anlayışının dinsel söylemin yok olacağı yanılgısını taşımamaktadır, hem de İslam'ın kültürel modernleşme içinde ciddi bir sembolik güç, bir kimlik kurgusu olarak varlığını tanımaktadır. Böylece, Mardin bize bir taraftan siyasal modernleşme ile kültürel modernleşme arasındaki gerilimi anlatırken, diğer taraftan da Türk modernleşmesini bu gerilim içinde çözümlemenin bugün karşılaştığımız dinsel söylemin yeniden-canlanması olgusunun tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğunu görmemize önemli bir katkıda bulunmaktadır.[14] Bu katkı aynı zamanda, modernizasyon kuramının pozitivist yönteminin indirgemeci ve çıkarsamacı hareket tarzından farklı olarak, bize toplumsal olguların çok-boyutlu, çok-nedenselli ve tarihsel kurulmuşluğunu tanımanın yöntemsel düzeyde önemini de göstermektedir.

Mardin'in Türk modernleşmesi okumasında merkez-çevre ilişkisi kendisini salt siyasi boyutta modern kurumları oluşturan merkez ile geleneksel çevre arasındaki ilişkide değil, fakat kültürel modernleşme boyutunda ulus-devlet kurma sürecinin "toplumsal bir etos" yaratmadaki zorlukları bağlamında, "aydınlar kültürü ile halk kültürü arasındaki gerilim" olarak da göstermektedir. Bu noktada, "Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması" Osmanlı İmparatorluğu'yla bir süreklilik ilişkisindedir. "Halk kültürü ile aydınlar kültürü arasındaki farklılık Cumhuriyet Türkiye'sinde de sürdürüldü. Şerif Hulusi'nin belirttiği gibi, halkla alakalanan yazarlarımız bile halkla alakalandıkları zaman onun cehaletini göstermeye çalışmışlardır. Cumhuriyet bu 'köhne' kültürel kalıpları cahil halktan söküp atacak olan kurtarıcı olarak gösteriliyordu. Daha sonra, 1950 ve 1960' larda, bazı yazarların hakiki anlamda halka dönük bir edebiyat aramalarının nedeni bu ayrılıktır. 'Medeniyet' arama salt seçkinler katında yürütülen bir faaliyet olmuştur. Bizim buradaki araştırmamız bakımından en önemli özellik budur".[15]

Bu süreklilik içinde, ulus-devlet bir kırılma/kopuş noktası olsa bile, bir modernite projesi olarak Kemalizm, İslamın günlük yaşamsal düzeyde önemli bir sembolik güç, ciddi bir kimlik kurgusu olduğunu görmemiştir. Kemalist modernleşme istenci, Mardin'in "kültürel optimizm" olarak ad-

[14] Siyasal Modernite ile kültürel modernite arasındaki gerilimin önemli bir kuramsal çözümlemesi için bkz. G. Delanty, *Social Theory in a Ghanging World*, Polity, London, 1999.
[15] Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.146.

landırdığı hareket tarzıyla, "volk" İslam'ın çevre içindeki önemini "idrak etmemiş"tir ve siyasal düzeyde başlattığı uluslaşma sürecinin kültürel modernleşmeyi beraberinde getireceği varsayımıyla din olgusuna yaklaşmıştır. Bu nedenle de, Mardin'in önemle vurguladığı gibi; "Cumhuriyet Türkiye" sinde din meselesini, bir taraftan modernleşmenin şiddetli isteği, diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'ndan tevarüs edilen bu meselelerin çerçevesi içine sokmak gerekir. Halk kültürü ile seçkinler kültürü arasında bir uçurum olması, seçkinlerin, dine önem veren kimseler olsalar bile, 'halk İslamı'nı kuraldışı saymalarıyla sonuçlanmıştır. Diğer taraftan, Cumhuriyet seçkinleri İslam'ın yüzeyde görülmesi mümkün olmayan önemli fonksiyonlar gördüğünü idrak etmemişlerdir. Bunun sonucu 'kültürel optimizm' olmuştur. Cumhuriyet seçkinleri İslam'ın kişisel fonksiyonlarını kolayca başka bir yapıya devredebileceklerini sanmışlardır. Meselenin bu kadar kolay olmadığının incelemesini önce 'volk İslam' açısından ele almak istiyorum".[16]

"Volk İslam" açısından ele alındığı zaman, modernleşme ne salt bir ulus-devlet temelinde siyasi modernizasyon sürecidir, ne de dışa bağımlı kapitalist gelişmeyi niteleyen bir ekonomik modernizasyon sürecidir; modernleşme aynı zamanda kültürel bir değişim/dönüşüm sürecini de içermektedir ve bu noktada da gerilimler, çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Mardin'in okuması bu çelişkilerin ve gerilimlerin modernleşme tarihine "içsel" faktörler ve bu tarihi tanımlayan kurucu ögeler olduğunu çözümlemekte ve bugün yaşanan merkez-çevre ilişkilerinin karmaşık yapısını çok önceden göstermektedir. Bu temelde, Mardin'den bugün yaşadığımız dinsel kimliğin yeniden-canlanması olgusunun, bu olgunun kendi bağlamı içinde, dolayısıyla "volk İslam-modernite ilişkisi" çerçevesinde anlaşılması olasılığını öğreniriz.[17] İkinci olarak, volk İslam'ın sembolik gücünü ve çevre kimliği oluşum sürecine katkısını öğreniriz, ki bu öğrenme bizim hem Kemalizmin seçkinci kültür temelinde kültürel kimlik yaratmada yaşadığı sorunları anlamamızı olanaklı kılacaktır, hem de çevrenin homojen olmayan, dinamizmi ve gerilimleri birarada yaşayan yapısını görmemize yolaçacaktır.

Kemalizm bağlamında Mardin şu saptamayı yapmaktadır: "Kemalizm ideolojisinin zaafına da belki en iyi bu noktada parmak basmak mümkündür. Kemalizm, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizm'in Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathi olmuştur. Bu sathilik dahi bir dereceye

---

[16] Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.147.

[17] Bu bağlamda önemli bir kaynak Şerif Mardin'in Türkiye'de İslam ve toplumsal değişimi incelerken örnek olarak ele aldığı Bediüzzaman Said Nursi olayıdır. Ayrıntı için bkz. Ş. Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim, İstanbul, 1992.

kadar İslami geçmişimizin zorunlu bir sonucudur".[18] Bu saptama bugün yaşadığımız modernite krizini anlamamızda çok önemlidir: Sadece devlet-siyasal İslam ilişkilerinde yaşanan gerilimin İslam'ın sosyolojik bir toplumsal olgu olarak varlığını güçlü bir şekilde sürdürmesini engellemediği gerçeğini anlamamız açısından değil, aynı zamanda da din-siyaset ilişkilerine bakış açımızda günlük yaşamsal düzeyin önemini ve bu temelde mikro-çözümlemenin ve kültürel boyutun modernleşme tarihinin kapsamlı bir irdelemesi için önemini vurgulaması nedeniyle de dikkate değerdir.

Mardin'in Türkiye'de din-siyaset ilişkilerini çözümlemesi, dinsel kimlik oluşumunun tarihsel ve sembolik niteliği kadar, değişebilirliğinin de altını çizmekte ve bugün gözlediğimiz İslami kimliğin değişik yüzlerini çok önceden saptamaktadır. Mardin'in Kemalizmin "kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır" önermesi volk İslam'ın Kemalizmden etkilenmediği anlamına gelmemektedir. Aksine, modernleşme tarihi seçkinler kültürü-halk kültürü kopukluğunu içermekle birlikte, İslami kimlik cumhuriyet ideolojisinden, kanunlarından ve "tüzel kişiliği"nden etkilenmiş, kendisini bu temelde değiştirme sürecine girmiştir. Diğer bir deyişle, Mardin'e göre, modernleşme tarihi aynı zamanda İslam'ın "ümmet strüktürünün dışına itilme" tarihidir de: "Modern Türkiye'de 'volk İslam'ı ele aldığımız zaman onun bir yönde değişik bir vecheye girme imkanı ile karşılaştığını da görüyoruz: Cumhuriyetin kanunları ve siyasal partiler gibi ikincil toplulukların görevlerini üstüne almış olan yapılar İslamı uzun vadede *ümmet* strüktürünün dışına iteceklerdir. Bundan kastetdiğim, Cumhuriyetin her şeye rağmen tüzel kişiliğe verdiği meşruiyet ve ona tanıdığı önemli bir yeni alternatifi yaratmış olmasıdır. Din, bu yapılardan istifade ettiği derecede, *ümmet* strüktüründeki yapısına benzemeyen bir yapı kazanacaktır. Din, artık devletin kontrolünün dışında gelişmek imkanlarını da kazanmıştır. Siyasi partiler dini 'istismar' etsinler veya etmesinler dini kullanmalarında onları Osmanlı toplumunun özelliklerinden çok uzaklaştıran bir tutumla işe girişmek mecburiyetindedirler. Partilerin yalnız ortodoks sünni İslamı katı şekliyle desteklemeleri artık mümkün değildir".[19]

Mardin'in İslam-Kemalizm ilişkisi temelinde yaptığı ve din-siyaset bağlantısını irdeleyen bu üç-boyutlu saptama (İslami söylemin Kemalizm ile etkileşimi içinde ümmet niteliği ile kırılma yaşaması, dinsel söylemin devlet denetimi dışında gelişme potansiyeli ve yalnız ortodoks sünni İslam temelinde gelişecek siyasi parti-din ilişkisinin ciddi bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalacağı), sadece modernite tarihimizin taşıdığı çelişkileri ve

[18] Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.149.
[19] Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.156.

dinamizmi çözümlemesi bağlamında değil, aynı zaman da bugünün Türkiye'sinde siyasal olanın yaşadığı sorunları çok önceden tespit etmiş olması temelinde çok önemlidir.

SONUÇ: TOPLUMSAL KURAM VE MODERNİTEYİ ANLAMAK

Fakat bu noktada altını çizmemiz gerekir ki, Mardin'in Türk modernleşmesini, hem merkez-çevre anlayışı, hem sivil toplum sorunu, hem de din-siyaset ilişkileri temelinde çözümleme tarzı, herşeyden önce bize yöntemsel boyutun önemini göstermektedir. Yöntemsel düzeyde, makro çözümlemeler yaşamsal alanı, kültürel alanı ve kimlik oluşum süreçlerini gözardı ettikleri için, sınırlı bir yapıya sahiptirler. Buna karşın, Mardin bize makro ve mikro çözümlemelerin beraber yapılmasının verimliliğini ve çözümleme sürecini zenginleştirici ve derinleştirici sonuçlarını sunmaktadır. Mardin hem ciddi ve kapsamlı bir modernite tartışması yapmaktadır, hem de Türk modernleşmesini modernite sorunsalı içinden çözümlerken mikro düzeyin, dolayısıyla günlük yaşamsal düzeyin önemini vurgulamaktadır. Mardin'in bu niteliği, kendisinin Türkiye'de toplum bilim alanında yapılan çözümlemelerdeki makro-düzeyin egemenliğini eleştirmesinde de açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Mardin toplumbilim alanının yapısal niteliğini değerlendirirken şu saptamada bulunur. Bu uzun, ama çok net ve açıklayıcı saptamayı uzun haliyle alıntılıyalım: "Daha keskin bir ifadeyle, toplumsal yaşamın iki ana yönünden birini sistematik biçimde ihmal etmeleri üzerinde duracağım. Eğer bu yönler 'yüz yüze etkileşim içindeki insanlar' ile 'bu etkinliklerin içinde gömülü olduğu daha geniş çaptaki toplumsal ilişkiler'den oluşuyorsa, ele aldığım grup ikincisini 'gerçek anlamda' tek önemli konu olarak görüyor. Yaklaşımları, toplumsal analizin 'makro' boyutuna yönelik seçici bir ilgi olarak nitelendirilebilir; böyle bir bakış ayrıca tahakküm, iktidar ve zorlamanın getirdiği kısıtlamaları başlangıç döneminin bir özelliği sayar. Bu bilim adamları, tahakkümün zorunlu bir boyutu, yani tahakküm altındakilerin dayanaklarını ya da 'söylemini' anlatmazlar. Böylece daha genel bir anlamda bütün mikro sosyoloji alanı güdük bırakılır. Dolayısıyla üzerinde durduğum düşünürler kimlik süreçlerini, dinin kurumsal olmayan temelini ve toplumsal süreçlere renk katan kişisel tarihleri bağımsız, içerikten yoksun, boş ve yüzeysel olaylar sayıp göz ardı ederler. Bu özelliklerin birçoğunu bireysel işler olarak sınıflandırırlar ve 'iş'in başlı başına bir toplumsal analiz kategorisi olduğuna dair modern görüşleri atlarlar."[20]

[20] Ş. Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s.56.

Bunun temel nedenlerinden birisi, makro-düzeye eğilirken, makro-mikro ilişkisinin ve bu ilişki üzerine yapılan ve araştırıldığı zaman (Batı) toplum kuramı içinde bulunabilecek olan çözümlemelerin gözardı edilmesidir. Mardin'e göre, "Söz konusu bilim adamları Batı toplum analizindeki en son değişiklikleri bulup çarçabuk benimsemişlerdir; yine de Batı toplum kuramının toplumun makro ve mikro unsurları arasındaki bağlantıya gösterdikleri kapsamlı ilgiyi bütünüyle ihmal etmişlerdir. Açıklanması gereken bu zıtlıktır."[21] Bu temelde de, Mardin'in Türk modernleşmesi üzerine yaptığı eleştirel çözümlemelerden çıkartılacak ders şudur: "Benim araştırmalarımdan çıkartılması gereken metodolojik ders, devlet geleneğini tevarüs edenlerce kullanılan sadece Batı'ya özgü mekanik-pozitivist ya da işlevselci toplum görüşlerinin yaşam-dünyasını ve 'günlük' olanı hesaba katarak zenginleştirileceğidir. Günümüzde Türkiye araştırmaları açısından, Durkheim ya da Marx'a oranla, dialojik unsurları betimlemesi ve ritüel hiyerarşi altüstlüklerini açıklama bakımından Mihail Bakhtin'in daha uygun olduğu söylenebilir; ama Türk araştırmacılarının Bakhtin'in kültürel tarih düzeyiyle bağlantı kurması biraz zaman alacaktır."[22]

Bugün Türkiye'de yaşadığımız geç-modern zamanları niteleyen modernite krizi ve eş-zamanlı olarak devlet-toplum/birey ilişkilerinde ortaya çıkan belirsizlik, muğlaklık, ontolojik güvensizlik durumu, bize hem demokratikleşme olasılığını verirken, hem de etnik ve dinsel milliyetçi-toplulukçu siyasal söylemlerin ve hareketlerin güçlendiği bir siyaset anlayışını gündeme getirmektedir. Akademik ve kamusal söylem içinde demokratikleşme olasılığını yaşama geçirmek, her şeyden önce epistemik ve yöntemsel bir açılıma ve indirgemeci ve çıkarsamacı bakış tarzlarını toplum bilim alanında egemen kılan modernizasyon paradigmasından kopuşu gerekli kılmaktadır. Bu açılım, hem modernite tartışmasını toplum bilim alanının merkezine yerleştirmekle, hem de Türk modernleşme tarihinin makro-mikro düzeylerin karşılıklı ilişkiselliğini tanıyan bir eleştirel çözümlemesiyle olasılık kazanacaktır. Şerif Mardin kendi toplumbilimsel söylemi içinde ve bizlere sunduğu kapsamlı ve derin çalışmalarıyla bu olasılığın en önemli kaynağı ve birincil gönderim-noktasıdır. Ve Mardin toplumbiliminin bu niteliği, güncelliği, değeri bugün de sürmektedir ve sürecektir.

[21] Ş. Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", s.57.
[22] Ş. Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", s. 69.



TARİHSELCİLİĞE KARŞI AMPİRİZM VE MÜBECCEL B. KIRAY

Ayşe Azman*

GİRİŞ

Mübeccel B. Kıray'ın toplu eserlerinin tanıtım yazısında Kıray'ın *"Türkiye'de sosyolojinin üniversitelerde kurumsallaşmasında çok önemli rol oynadığı ve toplumsal değişmeyi ele alma tarzı ile bir ekol oluşturduğu"* (1998;2) ifade edilmektedir. Bu çalışmada bizi daha çok ilgilendiren Kıray'ın toplumsal değişmeyi ele alış tarzıdır. Emre Kongar (1981), *"Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği"* başlıklı eserinde Kıray'ı bir değişme sosyoloğu olarak bize tanıtmaktadır. İlhan Tekeli de Toplu eserlerde Kıray için yazdığı makalesinin başlığını *"Değişmenin Sosyoloğu: Mübeccel B.Kıray"* olarak belirlemiştir.

Bilindiği gibi toplumsal değişme Batı'da sosyolojinin 19. yy'da ortaya çıkışı ile çeşitli boyutları tartışılmış bir konudur. Konuyu Türkiye açısından

* Doç. Dr. Ayşe Azman, Mersin Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

düşünecek olursak aslında Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren başlayıp günümüze kadar gelen, Batılılaşma, çağdaşlaşma, modernleşme olarak adlandırılan sürecin toplumsal değişme kavramıyla adlandırıldığını söyleyebiliriz.

Kıray'ın bir toplumsal değişme sosyoloğu olarak en fazla tartışılan ve dikkat çeken yanlarından birisi toplumsal değişmeyi ele alırken savunduğu ve kullandığı yöntemdir. Pozitivist-ampirist çalışma yöntemini benimseyen Kıray, kuramsal model olarak da işlevselciliğe dayanmaktadır. Kıray, tüm yaşamı boyunca da sıkı bir ampirist olarak kalmıştır. Onun savunduğu ampirizm, toplumsal olgu ve olaylara kendi deyimi ile "vaka"lara yönelik somut gözlemlerden yola çıkıp, belli problemler etrafında ifade edilmiş bir hipotez ve bunun işlevsel düzeyde çözümlenmesine ve buradan da çeşitli genellemelere gidilmesine dayanmaktadır. Özellikle "masa başı" çalışmalara ciddi eleştiriler yöneltmekte bunları skolastik düşünme biçiminin örneği olarak "bilimsel olamayan derlemeler" olarak görmektedir (Kıray, 1999:25,26,27).

Türk Sosyolojisinde pozitivist-ampirist yöntemin ilk ve tek temsilcisi kuşkusuz Kıray değil. Ancak bu konudaki ısrarcı tutumu ve bunu yaparken özellikle de tarihselciliğe karşı olan duruşu onu diğerlerinden ayırmaktadır. Burada tarihselcilik derken tarih bilgisinden yararlanma gibi dar bir anlam kastedilmiyor. Kaldı ki Kıray'da çeşitli vesilelerle tarih bilgisinin gerekliliği üzerinde durmaktadır (Kıray,1999:55). Burada tarihselcilikten anladığımız şey Türk toplum yapısını ve değişme dinamiklerini oluşturan unsurlarını kendi özellikleri içinde kavramaktır.[1] Kıray bir yanıyla tarihselciliğe karşı çıkarken diğer taraftan İstanbul Üniversitesi sosyoloji kürsüsünde (şimdi sosyoloji bölümü) somutlaşan sosyoloji anlayışına karşı çıkmaktadır. Öncelikle Kıray'ın Pozitivist-ampirist tutumunun kökenleri ve belli bir sosyoloji anlayışına karşı gösterdiği tepki anlaşılmalıdır. Bunun içinde düşünsel yapısının şekillenmesi ve dayandığı anlayışın kökenlerinin anlaşılması gereklidir.

Biz de Kıray'ı bir sosyolog olarak -kendisi zaman içinde sosyal bilimci kavramını kullanmayı tercih ediyor- en belirgin yönlerinden birini oluşturan ampirist anlayışının şekillenmesini, sözü edilen yaklaşımın düşünsel arka planını, tarihselciliğe karşı olan tutumunu, seçtiği kuramsal yaklaşımı Türk sosyolojisinde kullanma biçimini inceleyeceğiz. İlk olarak Kıray'ın savunduğu pozitivist -ampirist yöntemin Türkiye'de kullanılmaya başlanması belli bir sosyoloji ekolü çerçevesinde ele alınacaktır. Ardından pozitivist-ampirist

[1] Bunu yaparken amaç toplum yapısını ve toplumsal değişme serüvenini oluşturan dinamikleri dünya tarihinden kopuk bir şekilde değil, toplumların tarihsel süreç içinde kazandığı özelliklerin içinden görmektir. Batı düşüncesi içinde özellikle de sosyolojide Batı'nın toplumsal gelişmesini Batı'nın iç dinamikleri ile açıklama eğilimi yaygındır. Bizce tarihselcilik toplumların gelişme evrelerini tek bir doğrusal çizgide açıklamak için çeşitli zorlamalar yapmak değil, toplumların tarihsel süreçte toplumlararası ilişkilerde kazandıkları kimlikleri açıklayabilmektir.

yöntemin dayandığı düşünsel temeller açıklanacaktır. Bu anlayışların Kıray tarafından Türk toplumu üzerine yaptığı çalışmalarda kullanılma biçiminin betimlenmesinden sonra Kıray'ın kullandığı modele-yönteme tarihselcilik açısından çeşitli sorular yöneltilecektir. Böylelikle Kıray'ın çalışmalarının düşünce dünyamıza katkıları ve sınırlılıklarını anlama yolunda bir adım daha atılmış olacaktır.

ANKARA EKOLÜ VE MÜBECCEL B. KIRAY

Kıray'ın Türk düşün dünyası içindeki yerini ve duruşunu değerlendirebilmek için Türk düşünce geleneğinin bazı özelliklerini bilmekte yarar var. Bu özelliklerin başında düşünce dünyamızın biçimlenmesinde Batı'dan yapılan aktarma bilgi ve yaklaşımların etkisi gelmektedir. Konuya Türk sosyolojisi açısından yaklaşacak olursak çeşitli dönemlerde aktarılan bilgi ve yaklaşımların farklılığın Türkiye'deki farklı eğilimlerin belirlenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Türk sosyolojisi açısından belli dönemsel kırılmalar söz konusudur. Bu kırılma noktaları ise Türkiye'nin dünya üzerinde yaptığı siyasal tercihlerle belirlenmiştir. Kıray'ın gerek yurt içinde aldığı eğitim (1940'lı yıllar) ve gerekse çalışmalarını yoğunlaştırdığı dönemler (1960'lı yıllar) Türkiye'deki siyasal yaşam ve düşünsel ortam açısından belli dönüm noktalarını oluşturmaktadır.

1933 Üniversite Reformu ile eski kadrolar üniversiteden tasfiye edilmiş ardından II. Dünya Savaşı yıllarında yurt dışında eğitim görmüş sosyal bilimciler Türkiye'ye döndüklerinde eğitim gördükleri ülkelerde kazandıkları belli düşünce ve yaklaşımların savunuculuklarını üstlenmişlerdir. Almanya, İngiltere ve Amerika'da eğitim gören akademisyenler çeşitli araştırma ve çalışmalarla kendilerini ifade etmeye başlamıştır. Bu akademisyenlerden bir grup da yeni kurulan bir üniversite olan Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde göreve başlar. Kıray'ın akademik anlamda yetiştiği ve ilk doktorasını yaptığı yer olan AÜDTCF Amerika'da eğitim görmüş Behice Boran, Niyazi Berkes, Muzaffer Şerif, Pertev Naili Boratav gibi isimlerin etkili olduğu bir fakültedir. Özellikle Behice Boran ve Niyazi Berkes'in başını çektiği grup, savundukları "yeni sosyoloji" anlayışı ile Kaçmazoğlu'nun (1991) deyimi ile "Ankara Ekolü"nün[2] kurucusu olmuşlardır. Türk sosyolojisi açı-

[2] Ankara Ekolü tanımını Hacı Bayram Kaçmazoğlu'ndan ödünç alıyorum. Kaçmazoğlu 1940-50 yılları arasında Türkiye'de yapılan sosyoloji çalışmalarını kapsayan incelemesinde 1938'le birlikte AÜDTCF'sinde Behice Boran, Niyazi Berkes, Pertev Naili Boratav, Muzaffer Şerif gibi isimlerin öncülük ettiği, Amerikan sosyoloji anlayışına bağlı ve, daha önce Türkiye'de tartışılmayan ekonomi sosyolojisi, sanat sosyolojisi, siyaset sosyolojisi gibi konuları tartışma gündemine taşıyan, araştırma tekniği olarak da saha çalışmasını benimseyen ve Durkheim sosyolojisine belli eleştiriler yönelten yaklaşımı kastetmektedir. Kendi yaklaşımlarını İstanbul Üniversite'sinde yürütülen sosyoloji anlayışına karşı oluşturdukları için Kaçmazoğlu İstanbul Ekolü, Ankara Ekolü ayırımı yapmaktadır.

sından bir dönüm noktası olan bu yıllarda Durkheim sosyolojisine bağlı Ziya Gökalp'in çizgisinde devam eden İstanbul Ekolünün sosyoloji anlayışı bu grup tarafından çeşitli yönleri ile eleştirilmeye başlanmıştır. Bunların başında da "vaka'lara dönük bilimsel çalışma yöntemleri yerine" "sosyal felsefe" yapıldığı yönündeki iddialar gelmektedir. Kıray bu yıllarda henüz öğrencidir. Kıray'ın kendi deyimi ile o günlerde fakültede "Kant ne dedi, Comte ne dedi" tarzında bir eğitim yerine daha ayrışmış, farklılaşmış konular okutulmaktadır. Üstelik bu sadece sosyoloji için geçerli değil, siyasal bilimler için de geçerlidir (Kıray, 1999;46). Kıray çalışmalarını Ankara Ekolü ve hocası Behice Boran'ın yönetiminde "Ankara Tüketim Normları" başlıklı tezi ile tamamlar (1946). Kıray'ın çalışmalarında Ankara Ekolü ve hocası Behice Boran'ın etkisi hususunda çeşitli saptama ve yargılar söz konusudur. Kayalı'ya göre *"Mübeccel B. Kıray'ın çalışmalarında Behice Boran ve Muzaffer Şerif'in yaklaşımlarının etkisi çok barizdir"* (Kayalı, 1994:153). Özellikle Çukurova'nın dört köyünde gerçekleştirdiği alan çalışması, Behice Boran'ın 1940'lı yıllarda Manisa'nın dört köyünde yürüttüğü toplumsal yapı çalışmasına kurgusu da dahil olmak üzere şaşırtıcı ölçüde benzemektedir. Her ne kadar Kıray, Türkiye'deki amprik çalışmaların 1960'ta ivme kazandığını iddia etse de -bir yönü ile bu iddia doğrudur. DPT'nin kuruluşu rakamsal ve istatistiki bilgiye olan gereksinmeyi arttırmıştır- daha sonraki yıllarda yaptığı çeşitli konuşma ve sunduğu bildirilerde Behice Boran'ın yaklaşımına sahip çıkar bir tutum takınmıştır (Kıray, 1999:62).

Tekeli, Kıray'ın sadece okulda aldığı eğitimin düşünce yapısının şekillenmesinde tek başına yeterli olmadığını düşünüyor. Dönemin entelektüel ortamının gençler arasında yarattığı etkileşim sürecinin de bunda rol oynadığı kanısındadır (Tekeli, 2000:12) Gerçekten de bu döneme bakıldığı II. Dünya Savaşı yıllarında bir taraftan Almanya'nın etkisi ile güçlenen ırkçı cephe, diğer taraftan "hür dünyayı" savunan demokrasi yanlıları ve yayın hayatındaki çeşitli dergiler zengin bir etkileşim ortamı yaratmaktadır.

Kıray'ın yaklaşımına temel olan diğer bir yön ise kuşkusuz Amerikada aldığı Antropoloji eğitimidir. İkinci doktorasını hocalarından Muzaffer Şerif'in yardımıyla bulduğu burs ile Northwestern Üniversitesi'nde "Dört Farklı Kültürde Gösterişçi İstihlak Eğilimleri" başlıklı tezi ile dönemin antropologlarından Herskowits'in yanında Amerika'da yapar. Özellikle toplumsal değişme sürecinde ortaya çıkan kültür değişmeleri ve bunların sonuçları konusunda Kıray, geniş ölçüde antropolojik yaklaşımlardan yararlanmıştır.

Ancak Kaçmazoğlu'nun da belirttiği gibi Ankara Ekolü farklı bir sosyoloji anlayışı gibi görünse de İstanbul Ekolü gibi Batıcı ve modernist bir tutum içindedir. Bkz.Hacı Bayram Kaçmazoğlu,1940-1950 Yılları Arasında Türk Sosyolojisi, Sosyoloji Dergisi, 3.Dizi, 2.sayı, 1990-1991. İstanbul. s 1-49.

Ogburn'un kültür boşlukları kuramı, işlevsel çözümlemelerinde kullandığı "tampon mekanizmalar" kavramına dayanak oluşturmuştur.

1950'lerde doktorasını tamamladıktan sonra ülkesine döner ama uzun bir süre akademik hayatın dışında kalır. O yıllarda yaşadıkları daha sonra belli başlı konulardaki yargılarını etkileyecektir. Şöyle ki; İstanbul Üniversitesinden Hilmi Ziya Ülken'in ve İktisat Fakültesinden Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun onu üniversiteye almadaki tereddütleri eski üniversite kadrolarının yeni yetişen ve farklı bir sosyoloji anlayışı benimseyen gençleri benimsemedikleri yolundaki yargılarına da temel oluşturacaktır (Kıray, 1999;32).

AMPİRİZMİN DAYANDIĞI KURAMSAL TEMELLER

Emre Kongar, *"Türk Toplumbilimcileri I"* adlı eserinde Kıray'ın çalışmalarının dayandığı toplumsal açıklama modelini ele alırken onun hem büyük boy hem de orta boy düzlemde kuram ve modellere dayandığını iddia etmektedir (Kongar,1993;426). *"Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği"* adlı eserinde ise Kıray'ı doğrudan doğruya orta boy kuramlar içerisinde yer alan yapısal işlevsel modeller çerçevesinde ele almaktadır. Kongar (1981), Kıray'ın savunduğu bilimsel yöntemin açıklamasını yaptığı çeşitli çalışmalarında açıkça işlevsel modeli kullandığını ifade etmektedir. Zaten ele aldığı değişkenler ve bu değişkenlerle ilişki kurduğu olgu ve olaylar, dayandığı kuram ve model konusunda bize yeteri derecede ipucu vermektedir. Toplumsal değişme konusunda içinde yaşanılan topluma ait alt sistemler üzerinde yoğunlaşan orta boy kuramlar, ekolojik değişmeler, nüfus hareketleri, toplumsal tabakalaşma gibi konular üzerinde durmaktadır. Kıray bu yönü ile orta boy kuramlar-modellerden yararlanmaktadır.

Fakat şunu da unutmamak gerekir ki orta boy kuramlar, büyük boy kuramlara tepki olarak çıkmalarına karşın, bu kuramlardan tamamen kopuk değildir. Önemli ölçüde evrimci kuramdan etkilenmiş olan orta boy kuramlar toplumsal denge, toplumsal yapı, toplumsal eylem gibi kavramları, büyük boy kuramlardan aktarmışlardır.

Bununla beraber Kıray'ın büyük boy kuramlardan etkilendiği son derece açıktır. Toplumların gelişme biçimlerini açıklarken yaptığı tasnif öncelikle evrimci bir yaklaşım içermektedir. Toplumları sanayi öncesi ve sanayi sonrası ayırımına tabi tutan Kıray, aynı zaman dilimi içinde ve eşit hızda olmasa da tüm toplumların gelişme çizgisinin aynı olacağı kanısındadır. Büyük yapı değişikliklerinin ne yöne olacağına dair kesin bir inanca sahiptir. Kavramsallaştıracak olursak gelenekselden moderne, feodalizmden kapitalizme gibi. Gerek doğanın ve gerekse toplumların belli gelişme evreleri içerdiğini kabul etmektedir. Bu gelişme evreleri birbirine paralel gitmektedir.

Kıray'ın toplumsal olguları açıklarken işlevsel çözümlemeleri benimsediğini belirtmiştik. Değişmeden anladığı şey ise görece denge halinde bulunan ve işlevsel bütün olarak birbirine bağlı olan toplumsal yapı unsurlarıdır. Onun toplumsal değişme sistematiğini incelediğimizde değişmenin uzun dönemli ve yapısal dönüşümleri anlamaya yönelik bir tutum içinde olduğu görülebilir. Bu büyük değişikliklerin yönü ise zaten bellidir. Konuyu Türkiye açısından düşünecek olursak bu büyük yapısal değişiklikler belli bir dönemde -Osmanlı için 19. yy'da- başlamış ve belli bir seviyeye gelinmiştir. Şu anda sosyal bilimciye düşen görev toplumsal yapı değişikliklerinin belirli yer ve zamanlarda hangi ölçüde gerçekleştiğini, değişmede rol oynayan değişkenlerin -ki bu değişkenlerin nitelikleri baştan zaten bellidir- ortaya çıkardığı işlevsel sonuçlar ve değişmenin ölçüsünü belirleyen engelleri saptayabilmektir. Bu yolla eşit hız ve zamanda olmasa da toplumsal yapı değişikliklerinin işlevsel bütünlük içinde kazandığı kendine has biçimleri görme olanağı da bulunabilecektir (Kıray, 1999:89-99).

İlginç olan noktalardan bir tanesi de Kıray'ın diyalektik modeli kullandığına dair yaygın kanıdır. Tekeli bilimsel yaklaşım açısından Kıray'ın *"bilimsel sosyalist yaklaşımın uzun dönemli yapısal değişmeleri ön plana alan"* yaklaşımlarını benimsediğini iddia etmektedir (Tekeli, 2000;20). Kongar da Kıray'ın toplumsal değişmeyi açıklarken kullandığı tampon mekanizmalar kavramından yola çıkarak *"işlevselci toplum modeli açısından olduğu kadar, çatışmacı toplum modeli açısından da geçerlidir. Hatta çatışmacı yaklaşım açısından daha da geçerlidir. Çünkü değişmeyi kaçınılmaz bir gerçek ve çeşitli ögeler arasındaki uyuşmazlığı da bir veri olarak almaktadır"* (Kongar, 1993; 444). (...) *"Aslında Kıray, yapısal- fonksiyonel model ve çatışma modeli arasında bir köprü görevi yapmaktadır"* (Kongar,1981:148) demektedir.

Kıray'ın yaklaşımında büyük yapı değişikliklerini dikkate aldığını biliyoruz. Özellikle onun toplumsal değişmede zaman boyutunu sürekli vurgulaması, değişmeyi mutlak veri olarak alması, değişme boyutunu dikkate almayan teorik yapısalcılığa karşı yönelttiği eleştirileri (Kıray, 1999:256) belli bir çerçeveye oturmaktadır. Fakat şunu unutmamak gerekir, 19. yy Batı'sında büyük yapısal değişmeleri ele alan yaklaşımlar bilimsel sosyalizmle sınırlı değildir. Bu yüzyılda Batı'da görülen makro boyuttaki değişmeler düşünür ve sosyologları bu değişimi bütüncül bir şekilde anlamaya yöneltmiştir. Bu konuda Marks'ın, Comte'un, Spencer'in ve Durkheim'ın kaygıları ortaktır. Toplumsal gelişme evrelerini belli bir evrimsel süreç içinde açıklama çabası dönemin tüm düşünürlerinde görülmektedir. Hatta bu açıklamalar neredeyse tarihin kendisinin yerine geçme iddiasında olmuştur. Comte'un tarihi/toplumu aklın gelişme aşamalarıyla sınıflaması, Spencer'ın basitten karmaşığa doğru ilerleyen bir organizma olarak tüm gelişme aşamalarını

açıklaması, Durkheim'ın mekanik ve organik işbölümü sınıflaması hatta Marks'ın ünlü beşli gelişme şeması hep bu çabanın ürünüdür.

Kıray, Batı'daki toplumsal değişme sürecini aynı mantık çerçevesinde değerlendirmekte Hatta pozitivist bilimin gelişme sürecini bile aynı gelişme sürecinin bir ürünü olarak görmektedir. Önce skolastik bilginin hakim olduğu Ortaçağ, ardından Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkardığı hümanistik bilgi ve pozitivizm'in gelişmesi ile birlikte determinist bilim anlayışının ortaya çıkması toplumsal değişmelere paralel gitmektedir. Kıray, "bilimsel sosyalizmi" de aynı dönemde ortaya çıkmış bilim anlayışının bir uzantısı olarak değerlendirmektedir. Bilimsel sosyalizmi determinist ve değişmeyi dinamik bir şekilde ele almasından dolayı önemli bulmaktadır (Kıray, 1999:118). Ayrıca pozitif bilim anlayışına uyan yönler taşımasına karşın bugüne kadar "ayrı bir bilgi kolu olarak" geldiğini kabul etmektedir. Gerçekten de Batı düşüncesi içinde Bilimsel sosyalizm, sosyoloji ile aynı sorunlar üzerinde söz söylediği halde sosyolojinin dışında kalmıştır. Kıray'ın bu kuram-modele olan ilgisinin, kuramın pozitif bilim anlayışına yakın yönlerinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu anlayışa karşı Weber'in[3] öncülüğünü yaptığı karşı olgu ve olayları "anlama" yöntemini benimseyen yöntemsel anlayışa ve tarih felsefesine de olumsuz tutumu son derece açıktır Kıray'ın.

Kıray'ın bilimsel sosyalizm ya da diyalektik yöntemle olan ilişkisi yukarıda söylediğimiz çerçeve ile sınırlıdır. Determinizm Batı düşüncesi içinde içselleşmiş salt bilimsel sosyalizme özgü bir şey değildir. Ayrıca görüldüğü gibi büyük yapısal değişimlerde Batı düşüncesi içinde zaten mevcut bir yaklaşımdır. Kuşkusuz Kıray'ın toplumsal yapıdaki değişmeleri açıklarken insan-doğa ilişkisini ön plana alması ekolojik mevki, nüfus yapısı, sosyal örgütlenme ve sosyal değerler sistemi gibi bir silsile izleyen modeli Marksist anlamda "alt yapıyı" çağrıştırmaktadır. Fakat unutmamak gerekir ki bu yaklaşımlar kültür antropolojisinin değişme modellerinde de mevcuttur. Böyle bir yaklaşımı savunmak için Marksist olmaya gerek yoktur.

Kıray'ın araştırmalarının başlangıcında çizdiği teorik çerçeve yöntem yaklaşımını anlama bakımından daha aydınlatıcı olacaktır. Kıray, hemen hemen her çalışmasında belirttiği gibi toplumu görece denge halinde kabul eden yapı-işlev bütünlüğünden yola çıkan bir sosyoloğumuzdur. Kıray, Amerika'daki sosyal bilim çalışmalarına atıf yaparken kendi yaklaşımına temel olabilecek antropolojik yaklaşımlara da değinmektedir (Kıray, 1999:16). Kaldı ki Türk sosyolojisine katkı olarak değerlendirilen "tampon mekanizmalar" kavramı da Ogburn'ün kültür boşluğu kuramının toplumu devamlı bir

[3] Weber'in de ne ölçüde pozitivizmin dışında olduğu tartışma konusudur.

denge halinde gören işlevselci yaklaşımın birleşimi olduğunu Kongar'da kabul etmektedir (Kongar, 1993:443).

İlgi çekici bir nokta da Kıray'ın zaman içerisinde kullandığı tanım ve kavramlara yenilerinin eklenmesidir. Kullandığı kavram ve tanımlar Batı'da ortaya çıkan ve toplumlararası ilişkilere Batı merkezli bakan toplumsal açıklama modelleridir. Azgelişmişlik ve merkez-çevre ülkeler ayırımı akla ilk gelenlerdir. Kıray, kentleşme ile ilgili yaptığı araştırmalarda bu büyük modelleri sorgulamaksızın kullanmakta daha önce kullandığı ana varsayımlardan da vazgeçmemektedir. Azgelişmişliği ve çevre ülke olmayı veri olarak almakta bu konumu da sanayileşmenin yeterli derecede gerçekleşmemiş olmasına bağlamaktadır (Kıray, 1998:90-93, 1998:152-167).

Sonuç olarak şunu söylemek mümkün; Kıray, Pozitivizm-ampirizmden yola çıkmakta ve Doğa bilimleriyle toplum bilimlerinin yöntemlerinin özdeşliğini savunmaktadır. Araştırılacak konuda öncelikle belli bir gözlem sahibi olmak, sonra ele alınacak bir problemin olması bunun da toplumsal yapı unsurları ile beraber işlevsel bütünlüğünün düşünülerek ortaya koyulması gereklidir. Araştırma sonuçlarından da bilimsel genellemelere gitmek gerekir. Yaşamı boyunca yaptığı çalışma ve yürüttüğü araştırmalarda pozitivist-ampirist yöntemi kullanmakta son derece ısrarcıdır. Ve bunu da çeşitli biçimlerde sürekli dile getirmektedir.

Kıray'ın kullandığı pozitivist-ampirist yönteme ve kullandığı toplumsal açıklama modeline karşı en açık eleştiriler Doğan Ergun ve Yalçın Küçük'ten gelmektedir. Yazarlar bulundukları konumlara göre onun bu tutumunu değerlendirmişlerdir. Her iki araştırmacı da işlevselciliğin çeşitli sakıncalarına dikkat çekmektedir. Ergun, Kıray'ın Ereğli çalışmasını esas alarak onu salt ampirist olmakla suçlamakta "yani yalnız ve ancak olguları görerek onlarla ilgili gözlemlerle yetinen bir çabayı" sergilediğini iddia etmektedir. (Ergun, 1993:44). Küçük'e göre ise Kıray, "Amerikan tarzı işlevselci çözümlemelerle yetinmektedir" (Küçük, 1984:651). Kayalı da aynı iddiayı destekler bir biçimde Kıray'ın "teorik tartışmalarla hiç ilgilenmediği" kanısındadır (Kayalı, 1994:153).

Ergun'un eleştirileri bir yere kadar doğrudur. Ancak Kıray, betimsel, sadece anlamsız ve amaçsız bilgilerin bir araya getirildiği araştırmalara da belli bir mesafeden ve eleştirel bir tutumla bakmaktadır. Bu tip çalışmaların Amerika'da yaygın olduğunu, "area studies" adıyla anıldıklarını, "deskriptif istatistik" tekniklerden yola çıkılarak belli bir problem olmadan herhangi bir bilimsel öngörü yapılmadan salt betimlemelerle yetinildiğini belirtmektedir. Türkiye'de yapılan sosyal bilim çalışmalarında da buna benzer hataya düşüldüğü kanısındadır. Bir tarafta sadece kütüphane bilgilerinin değerlendirildiği hatta gazetecilik çalışmasına benzeyen ard-arda gelen envanter tipi bilgiler

diğer tarafta herhangi bir gözlemden yola çıkmayan durumun salt betimlemesi ile yetinen kötü biçimde toplanmış kaba veri yığını bulunmaktadır. Bu çalışmalara bakılarak analitik çözümlemeler yapan çalışmalar da bir sürü eleştiri almıştır (Kıray, 1999:33). Aslında Kıray'ın yapmaya çalıştığı şey, dayandığı ve inandığı kuramı Pozitivist-ampirist anlamda test edip, somut olarak ispat etmektir. Böylelikle büyük kuram, içinde bulunulan toplumun alt sistemleri açısından doğrulanmış olacaktır.

Ergun, *"Yöntemi Bulmak"* adlı eserinde Kıray'ın işlevselci modelleri benimsemesinden dolayı değişmeyi açıklayamadığını modelin gereği olarak tarihe ilgi duymadığını söylemektedir. Yani *"işlevselciler sosyolojik çözümleme yolu olarak toplumu daha doğrusu toplumun örgütlenmesini ve işleyişini toplumun evriminin belirli bir anında ele aldıkları için"* (...) *"Böylece işlevselcilik bir bakıma tarih ve toplumsal değişmenin açıklanmasını reddetmenin açıkça ilan edilmesi olmuştur. Yani sorun işlevselciliğin tarihe karşı olan ilgisizliğidir* (Ergun, 1993: 43).

Bu açıklamayı Batı düşüncesi içinde ele alırsak belli bir çerçeveye oturmaktadır. Şöyle ki: Modern Batı sisteminin işleyişini Batı'nın kendi iç dinamikleri ile açıklamaya çalışan işlevselcilik aynı zamanda Batı sistemini "veri" olarak almaktadır. Bu nedenle tarih karşısındaki ilgisizliği kuramın kendi mantığı içinde tutarlıdır. Böyle görünmekle beraber başta da belirttiğimiz gibi bütün büyük boy kuramlarının belli bir tarih anlayışı vardır. Daha doğrusu modeller tarihsel gelişmenin açıklanmasını hedeflemişlerdir. Evrimci yaklaşımlar bunun en iyi örneğidir. Bu kuramlar bununla da sınırlı kalmamışlar tüm dünya tarihini ve toplumların gelişme süreçlerini açıklama çabası içinde olmuşlardır. Gelişmenin merkezine Batı toplumlarını koyup, henüz Batı'nın gelişme seviyesine gelmemiş toplumları bu ölçülere göre tarif etmeye çalışmışlardır. Günümüzdeki azgelişmişlik kuramları bunun en iyi örneğini oluşturmaktadır.

Kıray'ın benimsediği yaklaşım yukarıdaki doğrultudadır. Ergun'un da dediği gibi *"Ereğli ile ilgili çalışmasında 1962'den sonra gözlenen ve incelenen insan ve toplum olaylarını bir kopuştan, bir evrim ve belirleyici kopuştan sonra ele"* almıştır (Ergun, 1999:44). Bu tutum Kıray'ın genel yaklaşımı ile açıklanabilir. Tekeli'nin de belirttiği gibi Kıray'a göre *"Bir toplumun içinde bulunduğu bir temel yapıdan hangi tür temel yapıya geçeceği bellidir, ve bu bir siyasal tercih sorunu değildir"* (Tekeli, 2000:22). İnsanlığın şimdiye kadar geçirdiği aşamalar amprik olarak gözlemlenmiştir. İlk uygarlıkların kurulduğu avcılık ve toplayıcılıktan insanlığın yerleşik yaşama geçişi ilk büyük değişikliktir. İkinci büyük değişiklik ise Aydınlanma ile birlikte 17. ve 18. yy da Avrupa'da ortaya çıkan sanayi devrimidir. Bu değişim şu ya da bu şekilde dünyanın her yerinde gerçekleşecektir. Kıray sanayi öncesi toplum-

dan sanayi toplumuna geçiş aşamasında Ereğli'yi "sıfır noktası" olarak ele almaktadır. Henüz daha ağır sanayinin sorunları ile yüz yüze kalmamış ama kurulmakta olan fabrika nedeni ile kaçınılmaz olarak bu sorunlarla karşılaşacak bir kasaba olan Ereğli, toplumsal değişme süreçlerinin gözlemlenmesi için ideal bir bölgedir. Kıray bu sıfır noktasını kronolojik olarak 19. yy Osmanlısına götürmektedir. 19. yy'da dış dinamiklerin etkisi ile "çarpık da" olsa yapısal dönüşümün etkisine girilmiştir. Ereğli tipik bir feodal kasaba değildir. Ama belli değişme süreçleri için değişme potansiyeli taşımaktadır.

İşlevselciliğin toplumsal değişmeyi açıklayamadığı varsayımına karşılık Kıray'ın iddiası toplumsal değişmeyi dinamik bir şekilde açıklama yönünde olmuştur. Toplumsal yapı unsurlarını oluşturan Ekoloji mevkii (belli bir mekanda yerleşme tarzı), bu mekana yerleşmiş olan toplumun nüfusu, doğayı işleme biçimi ve teknolojisi, bunların ortaya çıkardığı sosyal örgütlenme ve bunların ilişkisinden doğan değerler sisteminin hangi yönde değişeceği evrensel olarak bilinmektedir.

Kıray toplumu görece olarak denge halinde görmektedir. O halde bu dengeyi bozucu unsur nedir? Bu soruya Batı toplumları için verdiği yanıtla Osmanlı için verdiği yanıt aynı değildir. İç ve dış dinamik ayırımını yapan Kıray, Batı'da toplumsal değişme sürecini başlatan unsur olarak iç dinamiklere ağırlık vermektedir. Burada da itici unsur olarak insan-doğa ilişkisindeki farklılaşma temel alınmaktadır. Dolayısıyla teknoloji ve artı-ürünün kontrol sisteminin niteliği belirleyici olmaktadır.

Sanayi öncesi toplumda hakim olan teknoloji saban ve öküze dayalı tarımsal yapıdır. Artı-ürünün kontrolü ise lord'dadır. Osmanlı tarihini de aynı perspektifle açıklayan Kıray, insan-doğa ilişkisinden yola çıkarak Osmanlı'nın neden modern sanayi toplumuna geçemediği sorusuna yanıt aramaktadır. Bunu da aynı dönemde Batı'da farklı olan unsuru açıklayarak yapmaya çalışmaktadır. Batı'da toplumsal yapı değişikliğini başlatan öncelikle tarımsal artı-üründeki artış olmuştur. Bu artışa sebep olan ise teknolojik sıçramadır. Oysa Osmanlı 19.yy'da yapısal dönüşümlerle yüz yüze geldiğinde tarımdaki artı-ürünü arttırmadan dışa açık üretime ya da pazara yönelik ticarete geçmiştir. Osmanlı tarımsal ürün miktarını arttırmadığı ve bunun için gerekli olan teknolojik sıçramayı gerçekleştiremediği için sermaye birikimi mümkün olmamıştır. Bunun yerine sadece idari reformlarla yetinilmek zorunda kalınmış bu da toplumsal değişme süreçlerinin çarpık bir biçimde gelişmesi ile sonuçlanmıştır (Kıray, 1999:205-207).

Kıray'ın tarih boyutundan anladığı şey zaten başlamış olan bir sürecin neresinde olduğumuzu kavramaktır. Bu yüzden Ereğli ya da İzmir üzerine yaptığı çalışmalarda başlangıç noktası olarak seçtiği zaman, belli bir noktadan sonrasıdır. Temel toplumsal yapı unsurları olarak kabul ettiği değişkenleri,

bunların özelliklerini, bu zaman dilimi öncesi ve sonrasında değişim dereceleri ile birlikte görmeyi amaçlamaktadır. Sanayi öncesi öküz ve sabana dayalı tarımsal yapı olarak gördüğü Osmanlı'nın da bu çerçeveye uygun yorumunu yapmaktadır.

Kıray tarih bilgisine de bu çerçeve de başvurmaktadır. Araştırma yaptığı ilk kasaba, köy ya da ilçelerin tarihinden anladığı şey, sanayi öncesi toplumsal yapının özelliklerini içeren değişkenler bakımından özelliklerini saptamaktır. Bu bilgileri elde etmek için zaman zaman mikro tarih, hatta sözlü tarihin kullanılabileceğini söylemektedir (Kıray,1999: 54-55). Kıray burada yöntemden çok bir bilgi toplama tekniği olan bu iki yolla da, araştırma yapılan bölgenin genel özelliklerini, kullandığı değişkenler açısından saptamaya çalışmaktadır.

Bu bağlamda Kıray'ın dönemin Asya Tipi Üretim Tarzı tartışmalarına bakış açısı da anlam kazanmaktadır. Batı düşüncesinde toplumsal gelişmeyi açıklayan yaklaşımlarda Batı toplumlarını merkeze alma eğilimini belirtmiştir. Bu eğilimler kendi içlerinde de bazı farklılıklar taşımaktadır. Batı toplumlarının gelişme seyrini evrensel kabul eden ve bu seyrin dışında kalmış olan toplumların er geç aynı yolu izleyeceğine dair yaklaşım bunlardan ilkini oluşturmaktadır. Diğer bir yaklaşım da Batı toplumlarının biricikliğini vurgulayan Batı'nın bugünkü aşamaya gelmesini Batı'nın kendi niteliklerine bağlayan ve günümüzde sanayileşmemiş, modernleşmemiş toplumların durumunu Batı'ya ait özellikleri taşımamalarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Aslında sözünü ettiğimiz her iki yaklaşım da toplumlararası farklılıkların oluştuğu tarihsel serüveni gözardı etmektedir. Biri tüm dünyayı tek bir gelişim çizgisi içinde açıklarken diğer toplumlara kendisini model olarak koymakta, diğeri toplumsal farklılıkları bir öz, cevher ve nitelik farklılığı ile açıklayarak kendi biricikliğini ve öncülüğünü vurgulamaktadır. Böylelikle her iki yaklaşım da Batı toplumlarına dünya tarihinde özel bir yer vermektedir.[4]

Batı-dışı toplumların farklılığından yola çıkan bu yaklaşım bu farklılığı çeşitli biçimlerde açıklamaktadır. Örneğin Lerner gibi çeşitli modernist yazarlar Türkiye'nin modernleşememesini ve Batı toplumlarının seviyesine ulaşamamasını "yenileşmeye gereksinim duymayan bir zihniyet yapısı" ile açıklamaktadır.[5] Böylelikle Batı-dışı toplumlar için modernleşmenin olanağı da ortadan kalkmaktadır.

---

[4] Bu konuda eleştirel bir tutum için bkz. Baykan Sezer (1985) "Sosyolojinin Ana başlıkları", İ.Ü Edebiyat Fakültesi Yayınları İstanbul.

[5] Burada Batılılaşmamız-Modernleşmemiz için öncelikle zihniyet yapımızın değişmesi gerektiğini ifade eden muhafazakar düşünürlerimizden Mümtaz Turhan'ı da anmadan geçmeyelim.

Batı-dışı toplumların farklılığının salt zihniyet yapısından değil, tarımsal üretimden elde edilen artı-ürünün kontrol tarzının farklı olmasından ileri geldiğini ileri süren diğer yaklaşım, Doğu toplumlarının üretim tarzının ve elde edilen ürüne el koyma biçiminin farklılığından yola çıkarak üretici köylüyü ve ürüne el koyan devleti Batı toplumlarına göre farklı toplumsal kategoriler olarak değerlendirmektedir.[6]

Kıray her iki yaklaşıma da şiddetle karşı çıkmaktadır. İlk yaklaşım Türkiye'nin sanayileşememesinin önündeki değerler ve zihniyet engellerinin nasıl ortaya çıktığını bize göstermektedir (Kıray, 1999:118). Diğer yaklaşım ise Kıray'a göre tarihçinin yanlılığını içermektedir. "Doğu Despotizmi" olarak adlandırılan bu yaklaşımın temel eksikliği *"genelleştirmeye gitmek üzere benzer özellikler arama yerine özel ve bireysel cephelerin üzerinde durma eğilimi ve bütün iktisadi-siyasi kontroller sistemini, sulama tesisleri temin etme fonksiyonuna indirgemesinin darlığı, bu görüşün üzerinde fazla durmayı gerektirmeyecek kadar"* açıktır (Kıray, 1999:119).

Kıray, Osmanlı toplum yapısını ve günümüzde görülen toplumsal yapı değişikliklerini açıklarken sanayi öncesi toplumlarda teknolojik özelliklerin ve artı-ürün kontrolünün aynı olduğu varsayımından yola çıkmaktadır. Böylece toplumlararası farklılıkların da bir anlamı kalmamaktadır. Sanayi öncesi toplumda tarımsal üretimden elde edilen zenginliğe lord'un ya da devlet görevlisi bir bürokratın el koyması arasında temelde hiçbir farklılık yoktur. Bunlar sadece ayrıntıda görülen farklılıklardır. Bu nedenle şu anda toplumlar farklı gelişme düzeylerinde bulunuyorsa bile bu onların benzeşmeyecekleri, aynı seviyeye gelmeyecekleri anlamına gelmez (Kıray, 1999:121-124).

Görüldüğü gibi Kıray, toplumlar arasında özsel farklılıkları kabul etmemektedir. Bugünkü farklılıklar ortadan kalkabilecek türdendir. Eşitsiz gelişme yasasını çağrıştıran bu yaklaşım Türkiye'nin günün birinde tam anlamı ile sanayileşebileceği, modernleşmesini tamamlayabileceği düşüncesinin devamını sağlamaktadır.

Kıray'ın temel hedefinin Türkiye'deki toplumsal değişmeyi işlevsel bütünlükler açısından görebilmek olduğunu biliyoruz. Sık sık kendisi de değişmeyi anlamak için zaman boyutunun ihmal edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir (Kıray, 1999:313). Hatta Amerika'da bu konuda yapılan araştırmaları kendisi de eleştirmektedir. Amerikan sosyolojisinde yapılan saha çalışmalarının toplumu bir veri olarak kabul edip, sorunları bütünlükten uzak, parça parça ele aldıklarını ve geleceğe dair hiçbir öngörü içermediğini ifade etmektedir (Kıray, 1999:17). Fakat Kıray, Amerikan sosyolojisindeki bu tu-

[6] Türkiye'de ki ATÜT tartşmalarının en önemli isimleri olarak Selahattin Hilav'ın ve Sencer Divitçioğlu'nun eserlerine bakılabilir.

tumun nedenini bize açıklamamaktadır. Kıray ısrarla Türkiye'deki toplumsal yapı değişiklikleri üzerine yapılacak çözümlemelerde değişme ve zaman boyutuna özellikle vurgu yapmaktadır. Onun bu ısrarını ise Türkiye'nin henüz istenilen yapı değişikliklerini gerçekleştirmemiş olmasına bağlamak mümkün.

TOPLUMSAL YAPI ÜZERİNE AMPİRİK ÇALIŞMALAR

Kıray'ın yöntem anlayışına karşı ileri sürdüğümüz savları ampirik düzeyde yaptığı çalışmaları değerlendirerek somutlaştırmak mümkün. Bu bağlamda Kıray'ın çalışmalarını çeşitli başlıklar altında inceleyebiliriz. Gerçekleştirdiği saha çalışmalarına bakıldığında ilk olarak önce kasaba ve köy, ardından da kentlerin geldiği görülmektedir. Bu tutumun tesadüfi olmadığı kanısındayız. Türkiye'de köy çalışmalarına baktığımızda 1950'lerden sonra yeni bir ivme kazandığını görüyoruz. Fakat bu yıllarda sosyologların pek fazla ortalıkta görünmediğini köye ilgi gösterenlerin sosyologlardan çok sosyal psikolog ve antropologlar olduğunu söyleyebiliriz (Kaçmazoğlu, 1998). Zaten Kıray'ın da 1950'lerde Türkiye'ye dönmüş olmasına karşın akademik hayata geçişi 1960'lı yıllara rastlamaktadır. 1950 ve sonrasında Türkiye'de daha önce köy ve köylülük üzerine söylenen ve iddia edilen savlarda temel bir farklılaşma söz konusudur. II. Dünya Savaşı yıllarında da etkisini sürdüren "köylü milletin efendisidir" söylemi geçerliliğini yitirmeye, tam tersine geri kalmışlığımızın gerekçesi olarak görülmeye başlamıştır. Köylülük toplumsal yapımızda bir an önce tasfiye edilmesi gereken bir kategori olarak görülmeye ve değerlendirilmeye başlanmıştır. Araştırmacıların ilgisi de bu yöne doğrudur. Türk düşünü içinde muhafazakar olarak adlandırılan Mümtaz Turhan da çalışmalarını köydeki kültür değişmeleri üzerinde yoğunlaştırmıştır.

1960'lı yıllar ise Türkiye'nin toplumsal değişme süreci bakımından yeni gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. Kıray'ın sosyolog olarak etkisini hissettirmesi ve çalışmalarını yoğunlaştırdığı bir dönem olması tesadüfi değildir. Türkiye'de sanayileşmeye yönelik çabaların hız kazanması, ulusal bir sanayi oluşturma söyleminin -ağır sanayi- devlet katında destek görmesi ile birlikte bu politikaların sonuçlarını toplum katında görmek mümkün olmuştur (Keyder, 1996). Kıray'ın çalışmaları da bu toplumsal ortamda anlam kazanmaktadır. Artık toplumsal değişmenin belli bir hızda olduğuna inanılmaktadır. Ve bu değişmeleri ampirik olarak gözlemlemek mümkündür. Türkiye'nin temel sorunu kırsal alandaki çözülmeler olarak görüldüğü için köylülüğün topraktan kopması ve bunun köyde yarattığı toplumsal sonuçları görmek araştırmaların temel amacını oluşturmaktadır.

Kıray, Türkiye'nin hakim toplumsal yapısını oluşturan köylülüğün çözülmesinin dönüm noktaları olarak bazı özelliklere atıf yapmaktadır. Araştırma yapılan yerin şu andaki mevcut durumunu belirleyen zaman dilimi, 1950'lerde başlayan süreçtir. Köyün ya da kasabanın toplumsal değişme açısından geçirdiği bazı evreler vardır. Bu evrelerde yetersiz de olsa toplumsal yapının değişmesi hususunda adımlar atılmıştır. Kıray'ın o zaman dilimine kadar gelen evrede bölgede kullandığı değişkenler açısından hangi durumda olduğunun saptaması, tarih bilgisini kullanma sınırını oluşturuyor. 19.yy gidilen son kronolojik noktayı oluşturuyor. Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu konuda yapılan girişimlere rağmen değişme sürecinin yeterince işlemediği kanısındadır. Oysa 1950'lerden sonra tarımsal teknolojideki değişikliklerle beraber pazara yönelik üretimin hızlanması ile yeni ilişki biçimleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla toplumsal yapıdaki göreli denge bozulması yeni yapıya geçiş sürecinin bir ürünü olmaktadır.

Çukurova'nın (Adana) "Dışa açık ve büyük toprak sahipliğinin" hakim olduğu ve "Dışa kapalı ve küçük toprak sahipliğinin" hakim olduğu dört köyünde yaptığı çalışmasında ekilen ürün cinsi ve traktör kullanımı gibi teknolojik düzlemde gerçekleşen değişiklikler sonucunda bir dizi yeni oluşum ortaya çıktığını iddia etmektedir. Gerek büyük toprak sahipliğinin hakim olduğu gerekse küçük toprak sahipliğinin hakim olduğu bu köyler çeşitli sorunlarla yüz yüzedir. Ancak sorunların boyutlarında çeşitli farklılaşmalar söz konusudur. Tarımdaki makineleşmenin yarattığı yeni ilişki biçimi, buralarda modern topluma özgü yeni toplumsal tabakalaşma biçimleri ortaya çıkarmıştır. Modern işletmecilik yapan büyük toprak sahipleri, yanında ücretli işçi çalıştırmaya çalışan orta düzeydeki üreticiler, küçük toprak mülkiyetinde emeğe gereksinmenin azalması sonucu eski yarıcı ve ortakçıların ücretli işçi konumuna düşmesi ya da topraksızlaşma sonucu topraktan kopan ve köyden ayrılmak zorunda kalanlar bu sürecin ürünüdür ve yeni toplumsal kategorileri oluşturmaktadır (Kıray, 1998:11-37). Görüldüğü gibi Kıray, bu dönemi bir geçiş dönemi olarak tanımlamakta devlet, toprak sahibi ve köylü arasında değişen ilişki biçimini Batı'da görülen feodal yapının çözülmesi ile aynı paralellikte açıklamaktadır.

Kıray'ın kentleşme ile ilgili yaptığı araştırmalar da aynı anlayışın uzantısıdır. Öncelikle feodal bir kentin özelliklerini işlevsel açıdan göstermeye çalışan Kıray, bu işlevlerin modern kentlerin ortaya çıkışı ile beraber nasıl farklılaştığını, önce Batı'da kentlerin ortaya çıkış süreci yani kırsal yapının çöküşü sonucu belli bir nüfusun kentlere gelişi ve bunların sanayi, işçisi olarak emeklerini üretime yönlendirmeleri ile beraber kentle bütünleşmeleri süreçlerini, sanayileşmenin yarattığı iş bölümü, uzmanlaşma, mali ve idari

denetim, hizmet sektörü v.b yönlerle açıklamakta, ardından da Türkiye açısından kentleşme süreçlerini tahlil etmeye çalışmaktadır (Kıray, 1998:90,91).

Kıray, kentleşme ile ilgili çalışmalarında Amerika çıkışlı kentleşme kuramlarından geniş ölçüde yararlanmaktadır. Merkez-çevre kuramı ve Şikago okulunun belirgin izleri, azgelişmiş ülkelerdeki tek hakim şehri (Primary City) ve 20. yy'da ortaya çıkan metropoliten kent olgusu üzerine yazdıkları ve araştırmaları bu kuramlara dayanılarak ortaya çıkmıştır. Özellikle İzmir üzerine yaptığı çalışmada İzmir'in bölgenin tek hakim şehir konumuna gelmesi kentin dış dünya -tabii ki Batı dünyası- ile olan ilişkileri çerçevesinde ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. İzmir'in bölgenin tek hakim şehri haline dönüşmesi sürecinin başlangıç noktasını 19. yy Osmanlısına götürmektedir. Tarımda artı-ürün fazlası oluşmamasına rağmen Pazar için üretime geçilmesi ile İzmir, üretimin kontrolünün, dağıtımının, pazarlamanın yapıldığı bir merkez haline dönüşmüştür. Fakat kentin konumunu belirleyen dışa bağlı ilişkiler olmuştur. Tarımsal yapıda yeterli çözülme gerçekleşmediği için, kentin eski işlevleri ile birlikte yeni ilişkilerin de yürütüldüğü çift yapılı bir özellik kazandığı görülmektedir. Bu nedenle İzmir şimdiye kadar modern bir metropol kentine dönüşememiştir.

Aslında "Tek Hakim Kent Kuramının" Batı-dışı toplumlarda geleneksel kentsel ilişkilerin çözülmesi ile ortaya çıkan süreçleri açıklayan bir yaklaşım olduğu bilinmektedir. Bu kentler daha önceki dönemde farklı ilişki ağı içindeyken İzmir için düşünürsek belli başlı bazı özelliklerinden dolayı ticari tarım ürünlerinin dışarıya aktarıldığı bir merkez haline gelmiştir. Kıray, bölgenin taşıdığı bazı özelliklerin farkındadır. Ama ortaya çıkan durumu modern kente dönüşüm süreci olarak algıladığı için İzmir'in geçirdiği süreçte ortaya çıkan sorunları geçiş toplumunun bir özelliği olarak değerlendirmektedir.

Ancak 1970'li yıllarda Türkiye'de kentleşme sürecinde ortaya çıkan yeni gelişmeler artık yeni açıklamaları gerektirmektedir. Batı ile ilişkiler farklılaştıkça ortaya çıkan yeni toplumsal gelişmeler Kıray'ı da yeni açıklama biçimlerine itmektedir. Özellikle İstanbul'da ortaya çıkan yeni gelişmeleri sanayileşmenin sonucu olarak metropolitenleşme sürecinin başlaması hatta kentin belli bazı özellikleri ile azgelişmişte olsa metropoliten kent yapısını gösterdiği kanısını taşımaktadır. Bu süreci Türkiye'de 1965'li yılların ardından başlatan Kıray, sanayileşmenin gelişmesi sonucunda üretim merkezlerinin orta büyüklükte kentlere doğru kaymaya başlamasını, çalışılan yerlerle yerleşim yeri arasındaki uzaklığın artmasıyla uydu kentlerin ortaya çıkışı, bunlara rağmen büyük kentin tüm bu ortaya çıkan ilişkileri denetleyebilmesi ile süreci tanımlamaktadır (Kıray, 1998:107-167).

TARİHSELCİLİK AÇISINDAN KIRAY'IN YAKLAŞIMINA KARŞI SORULABİLECEK SORULAR

Türk sosyolojisinin genel eğilimlerine uygun olarak pozitivist-ampirist yaklaşımı savunan ve Türkiye'nin toplumsal değişme serüveninin ampirik yolla gözlemlenebileceği iddiasının sahibi olan Kıray'ın yaklaşımına karşı, tarihselcilik açısından çeşitli sorularla yaklaşılabilir. Bu soruların da olguların tarihsel bir perspektif içine yerleştirilmesiyle yanıtlanabileceği kanısını taşıyoruz. Belli bir kuramın ispatına dayalı ampirik gözlem ve bunlara dayalı işlevsel çözümlemelerle ancak kısmi sonuçların elde edilebileceği ve istenilen genellemelere varmanın zor olacağını düşünüyoruz. İlk olarak Kıray'ın temel varsayımları, yani büyük yapısal değişmelerin özellikleri, toplumların gelişme aşamalarını belli evrelere ayırarak genelleştirmeye gidilmesinin ortaya çıkaracağı sonuçlar, Türkiye'nin toplumsal değişme sürecinin dinamiklerinin anlaşılması bakımından önemlidir. Ayrıca Kıray'ın yola çıktığı kuramsal yaklaşımın ve modelinin gerek Batı toplumları ve gerekse Osmanlı-Türk toplumu açısından tartışılması hem Kıray'ın yaklaşımının sınırlarının belirlenmesi hem de Türk sosyolojisinin genel eğilimlerinin ortaya çıkarılması açısından ilgi çekici olacaktır.

19. yy'dan itibaren Batı'da başlayan ve ardından dünyanın geri kalan kısmını da etkileyen gelişmeleri başlatan dinamiklerin kavranması, açıklanması neredeyse tüm sosyal bilimlerin uğraşısı haline gelmiştir. Zaten sözü edilen sosyal bilimler de bu gelişmelerin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Batı toplumlarındaki büyük yapısal değişmeyi/dönüşmeyi açıklamaya çalışan kuramlar bir dizi kavram ve tanım kullanmaya başlamışlardır. Sanayileşme, kapitalizm vb. en yaygın kavramların başında gelmektedir. Sanayileşme ya da Batı toplumlarının sanayileşme süreçlerine ilişkin açıklamalar bazı ortak özellikler kazanmıştır. Bu açıklamalar Batı dışı toplumların gelişme seviyelerini ve bulundukları aşamaları tanımlamak için de kullanılır hale gelmiştir. Sorunu Osmanlı ya da Türkiye açısından tartışan Batı'lı ve Batı'lı olmayan sosyal bilimciler açısından temel soru şu olmuştur: Batı hangi gelişmeler sonucunda sanayi toplumu/kapitalist toplum haline gelmiş, Osmanlı ise neden bu gelişmenin dışında kalmıştır? Türk sosyologları arasında da temel sorun bu olmuştur. Kıray'da bu soruyu yanıtlamaya çalışmaktadır. Ancak bu soruya verdiği yanıt Batı'da konuya ilişkin daha önce ortaya çıkan yaklaşımların dışında değildir. Sözü edilen yaklaşımların neler olduğundan daha önce bahsetmiştik. Kısaca anımsatacak olursak iki eğilim olarak belirginleşen yaklaşımlardan bir tanesi Batı toplumlarının gelişme evrelerini tüm dünyaya yaygınlaştırmakta ve Batı-dışı toplumları da bu evrelere göre tanımlamaya çalışırken diğeri Batı toplumlarının gelişmesini Batı'nın kendi

özüne bağlamakta ve Batı-dışı toplumları bu evreleri ve aşamaları geçirme potansiyelinden yoksun görmektedir. Kıray, bu yaklaşımlardan ilkini benimsemiş durumdadır. ATÜT tartışmalarında takındığı tutum bunu açıkça göstermektedir. Kıray ikinci yaklaşımın benimsenmesi durumunda bunun Türk toplumu açısından ne anlama geleceğinin farkındadır. Şöyle ki: toplumlararası farklılıkları aşılmaz ve birini diğerine öz ve cevher açısından üstün kılan böyle bir yaklaşım toplumumuzu değişme potansiyeli olmayan ikincil bir konuma düşürmektedir. Bu nedenle Kıray'ın ATÜT'e karşı gösterdiği tavır anlaşılabilir. Toplumsal değişme açısından Batı-dışı toplumları ve bu arada Osmanlı ve Türkiye'yi değişmeyen durgun toplum sıfatı ile yaftalayan böyle bir anlayış ne toplumların tarihsel serüven içinde kazandığı özellikleri ne de geleceğe ilişkin değişme potansiyelini açıklayabilir. Bu yaklaşım Osmanlı-Türk toplumunu tarih-dışı bir toplum konumuna düşürmektedir.

Kıray insan-doğa ilişkisinden yola çıkmakta, bu ilişkilerde sıçrama yaratan Batı toplumlarını gelişmiş toplum örneği olarak kabul etmekte, günümüz Türk toplumunun da aynı seviyeye erişeceğine dair kesin bir inanç taşımaktadır. Osmanlı ve Türk toplumu üzerine olan görüşleri de bu inançla belirlenmiş durumdadır. Kıray, tarihsel gelişmenin birliği varsayımını kabul etmektedir. Çeşitli toplumların tarihsel birlik içerisinde farklı yerlerde durmalarını da insan-doğa ilişkisinde belli bir sıçramayı gerçekleştirememiş olmalarına dayandırmaktadır. Bu da Kıray'ın yaklaşımını teknolojik-determinizm ile özdeş kılmaktadır. Sorun teknoloji ve ona bağlı alt-yapı unsurları olunca çözüm de bu konuda gerçekleşecek değişikliklerde aranacaktır. Kısaca sanayi toplumunu oluşturan yapısal güçlerin kurulması Türk toplumunun Batı toplumlarının geldiği aşamaya gelmesi için yeterli olacaktır.

Böyle bir anlayış Batı toplumları ile Osmanlı ve Türk toplumunun ilişkilerine tarihsel anlamda bir açıklık getirmemektedir. Tarihsel gelişmenin birliği esas olunca sanayi öncesi toplum tipi olarak kabul edilen Osmanlının 19. yy öncesi Batı ile olan ilişkileri anlamsızlaşmaktadır. Çünkü Kıray, Osmanlıdaki yapısal dönüşümlerin başlangıç evresi olarak 19. yy'dan sonrasını almaktadır. Üstelik bu evreyi dış dinamiklerin -Batı'yı kast ediyor- etkisi ile başlamış bir süreç olarak görmektedir. İlginç olan nokta bu ilişkilerin siyasi boyutun dışında değerlendirilmesidir. Bu da bize Kıray'ın ortaya çıkan süreci doğal bir sürecin başlaması olarak gördüğünü göstermektedir. Toplumsal değişmenin başlangıcı olarak gösterdiği dönemler Osmanlı ve Türkiye açısından önemli siyasi dönüşümlerin başladığı yıllardır. 19. yy ve 1950'lere

referans yapması boşuna değildir. Ancak yeni dönem ilişkilerinin niteliğine ilişkin açıklamaları Kıray'da bulamıyoruz.[7]

Eğer konuyu dünya tarihinin birliği açısından düşünürsek elbet dünya tarihi birdir. Fakat dünya tarihinin birliği farklı toplumsal yapıların ya da farklı gelişme çizgilerinin varlığına engel değildir. Bu yapı ve gelişme çizgisi farklılıkları da metafizik özlerde değil, insan-doğa ilişkileri de dahil olmak üzere insanın tarih içindeki serüveni ile kayıtlıdır. Ayrıca tüm toplumların aynı gelişme çizgisi içinde evrildiğini varsaymak bizi mekanik bir tarih anlayışına sürükleyecektir (Sezer, 1993:118-120).

Kıray, Batı'da sanayi öncesi-feodal toplum yapısından sanayileşmiş-kapitalist toplum yapısına geçiş sürecini de belli bir bakış açısı ile değerlendirmektedir. Olayları açıklarken iç ve dış dinamik ayırımını yapan Kıray, Batı'da tarımsal yapının çözülüşünde iç dinamiklere ağırlık vermektedir. Teknolojik sıçrama esas olmakla birlikte tarımsal kesimde üretim artışından doğan pazar için üretimin başlaması ve bunun sonucunda sermaye birikiminin gerçekleşmesi toplumsal değişmenin temel değişme cephesini oluşturmaktadır. Kıray bu süreci öncelikle İngiltere'de başlatmakta ardından Avrupa'nın diğer bölgelerine de yayıldığını ifade etmektedir. *"Batı'da tarımda gerçekleştirilen artı-ürün giderek doğudan ve güneyden getirilen lüks madde ticaretiyle asillerin ve köylülerin ellerinden tüccarların ellerine intikal eden büyük bir değişme başlattı"* (Kıray, 1999:203). Bütün bir insanlık, toplumun bir evrim düzeyinden bir diğer evrim düzeyine ulaştıracak olan üretim tarzına varıncaya kadar yani sanayi devrimine kadar bu süreç devam etmiştir.

Böyle bir yaklaşım Batı'da sermaye birikimini ve sanayileşme sürecini tarımda başlayan gelişmelerle açıklamaktadır. Batı'da senyör-serf ilişkisinin değişimini öncelikle tarım teknolojisindeki ilerlemelerle açıklayan Kıray, bunun sonucunda artı-ürün kontrolünün değiştiğini, Pazar için üretime geçildiğini, ortaya çıkan meta ekonomisi ve elde edilen zenginliğin serfle–senyör arasında paylaşıldığını, bu yolla köylülerin kendi özgürlüklerini satın aldıklarını, beylerin de ellerinde o güne kadar görülmediği derecede ürün biriktiğini iddia etmektedir. Kıray, uzun mesafe ticaretini de bu sürece bağlamaktadır. Toprak beylerinin bu meta dolaşımından elde ettikleri geliri kentlerde ticarete yönlendirerek ve diğer yatırımlar aracılığı ile servet biriktirmektedirler (Kıray, 1999:197.,197,198)

---

[7] Tekeli, Kıray'ın geniş politik analizlerinin olduğunu ama bunları yazmadığını belirtiyor (Tekeli, 2000:20). Kıray'ın laiklikle ilgili makalelerinde politik düzlemde kısmi analizlere rastlanıyor. Fakat bu analizlerde politik ilişkiler modernleşme sürecinde ortaya çıkan toplumsal değişme formları çerçevesinde değerlendiriliyor. Örneğin Siyasal İslam konusunda Amerika'nın etkisine değinmesine karşılık, bireysel düzlemde sekülerleşmenin sürdüğü ve zamanla dinin bireysel alana ait yönünün daha da belirginleşeceği kanısını taşıyor (Kıray, 1999: 232-255, 1999, 343-349).

Kıray'ın ileri sürdüğü bu savlar akla çeşitli soruları getirmektedir. Öncelikle Kıray'ın betimlemeye çalıştığı bu süreç İngiltere'yi kayıtlamaktadır. Zaten Kıray da gelişmeleri ilk olarak İngiltere'den başlatmaktadır. İngiltere'de kırsal yapının çözülüşü daha doğrusu tarımda kapitalizme geçiş daha erken ve elverişli koşullarda meydana gelmiştir. Sezer'in deyimi ile toprak beyleri tarımsal kapitalizme çok kolay adapte olmuşlar ve yeni gelişmelere çok kolay ayak uydurmuşlardır. Bu olgu da kendi başına açıklama gerektirmektedir. İngiltere'nin ada ülke olması denizaşırı ülkelerde edindiği ticari başarılar -sömürgecilik ilişkilerinin kontrolü-bu sürecin belirlenmesinde önemli bir etken olmuştur (Sezer, 1990:78).

Kıray gelişmelerin başlatıcısı olarak İngiltere'yi görmekle birlikte kendi açıklamaları içinde belli çelişkilere düşmektedir. Tarımsal teknolojide görülen gelişmeleri atın sabana sürülmesi ile başlatmaktadır. Atın Avrupa'da tarımda kullanıldığı ilk yer öncelikle Fransa olmuştur. Fakat sözü edilen gelişmelerin başlatıcısı Fransa olmamıştır. Ayrıca atın sabana koşulması zaman içerisinde Avrupa'ya yayılmaya başlamış ama tamamen uygulanır duruma da gelememiştir. Üstelik at öküze göre beslenmesi daha zor ve pahalıdır. Senyörün böyle bir seçeneğe yönelmesi çok verimkar görülmemektedir (Somçağ, 1994:26). Feodalizmin ortaya çıkışından 13.yy'a kadar olan dönemde tarımda belli bir üretim artışı gerçekleşmiştir. Ama bu artış herhangi bir üretici gücün sıçramasından ziyade insan emeğine dayalı olarak ekilen toprak miktarının büyük çabalar sonucunda genişletilmesi ile mümkün olmuştur. Bu sayede Batı'da belli bir nüfusu besleme olanağı ortaya çıkmıştır. Nitekim ekilebilecek ve açılabilecek toprak miktarının sınırına gelindiğinde savaş ve salgın hastalıkların da etkisi ile Batı tarımında görülen üretim artışının durduğu hatta sürecin geriye doğru işlemeye başladığı görülür. Tarım üretimindeki artışta gerileme ile nüfusta da önemli düşüşler yaşanmıştır. Ayrıca yanıtlanması gereken bir diğer soru da 16. ve 17. yüzyıllarda Batı'nın lüks tüketim maddelerinin yanı sıra Doğu ve Güney ülkelerinden tarımsal ürün talep etmeye başlamasıdır. Eğer Kıray'ın dediği gibi elde edilen artı-ürünün miktarında bir sıçrama yaratacak kadar üretim araçlarında -tarımdakileri kast ediyoruz- bir gelişme görüldüyse neden tarımsal ürün ithalatına gereksinim duyulmuştur?

Sanayi devriminin arifesinde belli gelişmeleri başlatan süreçlerin İngiltere'de başladığını biliyoruz. Fakat bu süreci tüm Avrupa'ya yaygınlaştırmanın olanağı yoktur. Öncelikle Batı Avrupa'da Feodalizm çözülürken senyörler değil servet birikimi, tam tersine gittikçe artan bir yoksullaşma süreci içine girmişlerdir. Sanayi toplumuna geçişte önemli roller üstlenen kentlerde sermaye birikiminin kaynağını senyörün kentlere yönelttiği zenginlik ve yatırımla açıklamak oldukça güç görünüyor. Hatta 16. 17. 18.

yy'larda Kara Avrupa'sında feodal ilişkilerin tamamen çözüldüğünü söylemek, Fransız İhtilali'nin 18.yy'da gerçekleştiğini anımsayacak olursak doğru olmayacaktır. Öyle görünüyor ki bir dönem Batı'da eski düzenle yeni düzenin bir arada varlığını sürdürmüştür. Kaldı ki uzun bir dönem senyörlerin yeni gelişmeler karşısında direndiği, serfleri toprağa bağlamak için bir dizi önlemler aldığı, serflerin de senyörlere karşı çeşitli ayaklanmalara giriştiği - bu ayaklanmaların da çoğunlukla zengin köylüler tarafından başlatıldığını unutmamak gerekir- ve böylece feodal yapının çözülmelerine kısmen dahil oldukları görülmektedir (Somçağ, 1994:67-98).

Kıray, tarımsal yapıdaki değişmeleri açıklarken kentlere doğru belli bir nüfus akışının olduğundan söz etmektedir. Bu nüfusun kaynağı olarak da topraktan kopan serfleri göstermektedir. Bu kente yeni gelen nüfus sanayide gereksinim olan işgücünü karşılayacak olan emek gücünü oluşturacaktır. Burada ilk olarak Batı'da kentlerin ortaya çıkış sürecini açıklamaya gereksinim vardır. Batı tarihinde Antik uygarlıklar olan Yunan ve Roma kentsel uygarlıklar olarak tanımlanır. Feodalizm'in ortaya çıkışı ile birlikte Batı'nın kırsal bir görünüm kazandığı, Feodalizm'den çıkışta da kentlerin ortaya çıkışının önemli roller üstlendiği genel kabul gören bir savdır.[8] Batı'da kentlerin ortaya çıktıkları bölgelere bakıldığında coğrafi olarak da o günkü dünya anlayışı çerçevesinde kendisi açısından en elverişli bölgeler olduğu görülecektir. Batı'da kentlerin ortaya çıkışı feodalizmin doğal sonucu gibi açıklanmaya çalışılmaktadır. Tarımsal üretim artışı ve meta dolaşımı süreci başlatan ilk etmen gibi değerlendirilmektedir. Kıray da aynı görüşü savunanlardandır. Oysa Haçlı seferleri de dahil olmak üzere Batı feodal kalıpları kırma çabasındadır. Bu çabanın öncüleri de feodalizmi temsil eden toplumsal güçler değil, Batı tarihinde toplumla bütünleşememiş marjinal nüfus olmuştur. Batı toplumlarının geleceğini belirleyen "köksüzler" (Pirenne, 1990:85-86) ya da "baldırı çıplaklar" olarak adlandırılan bu toplumsal kesim uzak ülkelere doğru yola çıkarak sonu bilinmeyen maceralara atılmakta herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Tarih sahnesine burjuvazi adı ile ortaya çıkan bu yeni sınıf, yeni bir toplumsal örgütlenmenin de başlatıcısı olmuştur. Eğer sorunu feodal kalıplar içinde çözme olanağı olsaydı feodalizm kendini yeniden üreterek varlığını sürdürür ve Batı'da iyi bilinen sınıf kavgalarının da ortaya çıkması için hiçbir sebep kalmazdı.

Kentlerin ortaya çıkışı ile birlikte yeni olanaklardan yararlanma fırsatını arayan geniş kitleler elbette önce kentlere gelmiştir. Senyörün yoksullaşması ile birlikte daha önce yürüttüğü görevleri üstlenemez duruma gelmesi ile

[8] Bu konuda Batı'lı tarihçi Henri Pirenne'nin ileri sürdükleri belli eleştirilere uğrasa da hâlâ en yaygın sav olma özelliğini korumaktadır.

topraktan kopan üretici de kendi geleceğini kentlerde daha sonra da deniz aşırı ülkelerde aramaya başlamıştır. Tarımda görülen yeni gelişmeler daha doğrusu Batı'da sözü edilen tarım devrimi ancak endüstri devriminden sonra onun olanakları ile gerçekleşmiştir. Tarımda makinalaşmadan ve bunun sonuçlarından söz edilmesi boşuna değildir. Ancak Batı tarımı kapitalizme en fazla direnen kesim olmuştur. Ve sermaye birikimi tarımda değil, endüstri ilişkilerinin hakim olduğu bölgelerde öncelikle gerçekleşmiştir. Batı'da yoğun tarıma geçilmesi de toprağın tükenme sorununa çare bulunması ile gerçekleşmiştir. Bu da ancak endüstrinin ve zenginliği ellerinde bulunduranların müdahaleleri ile mümkün olmuştur (Sezer, 1990: 80,81).

Kıray, Batı'da tarımsal yapıda gerçekleşen çözülme sürecini tüm dünyada geçerli olabilecek şekilde açıklamaya çalışıyor. Dünyanın geri kalanı için dış dinamiklerin etkisi ile başlattığı bu süreci yani toplumlararası ilişkileri kapsayan gelişmeleri ve bunların sonuçlarının bu ülkelerde farklı olduğunu kabul ediyor. Ama bu olayı açıklamak yerine toplumların gelişme hızlarının değişik olmasından dolayı bu sonuçla karşılaştıkları yargısına varıyor. Fakat bu iddia da kendi başına bir tartışma konusudur. Neden farklı toplumların farklı değişme hızına sahip oldukları doyurucu bir açıklamaya kavuşmuyor.

Batı dışındaki toplumların Batı ile olan ilişkilerinde oynadıkları rol de Kıray'ın yaklaşımında yanıtlanmıyor. Kıray, 19. yy'la beraber diğer toplumların da pazar için üretime geçtiklerini ama gerekli teknolojik sıçramayı gerçekleştiremedikleri için artı-ürün miktarında artış sağlayamadan bu işe giriştiklerini kabul ettiği için Batı'nın lüks mallarının yanı sıra tarım ürünü taleplerini yerine getirirken *"ne oldu da böyle olağanüstü bir ticarete ürün yetiştirebildiler bilemiyoruz"* demektedir (Kıray, 1999:205).

Gerçi, ortaya çıkan yeni gelişmelerin kendi deyimi ile "azgelişmiş ülkelerde" farklı iç dinamikler yarattığını kabul etmektedir (Kıray, 1999:203). Fakat sözü edilen ülkeleri öküz ve sabana dayalı teknolojik devrimi gerçekleştirememiş sanayi öncesi toplumlar olarak kabul ettiği için toplumlararası ilişkilerin niteliği de gözden kaçmaktadır. Üstelik teknolojik sıçramanın hangi nedenlerle bu toplumlarda geciktiğinin yanıtını da Kıray'ın açıklamalarında bulamıyoruz.

Osmanlı açısından sorun sürecin "çarpık işlemesi"[9] ile sınırlanmaktadır. Kıray, Osmanlı'daki dışa açık ticareti betimlerken *"beylerin ve köylünün devlete vergi vermek yerine"* ticarete giriştiklerini söylemektedir (Kıray, 1999:205). Oysa 19. yy Osmanlısı'nda pazara yönelik tarım ürünlerinin ticaretini denetleyenler Batı'lı ülkelerin himayesindeki gayri-müslim unsurlardır.

[9] Günümüzde de çarpık kentleşme ve çarpık kapitalistleşmenin etkilerinden sık sık dem vurulmaktadır.

Üstelik köylünün ticaret konusunda tek başına karar verebilecek bir toplumsal kategori olduğunu da iddia etmek zordur. Tarımsal ürünün niteliği konusunda karar mekanizmalarının hangi güçler tarafından kontrol edildiği sorusunun yanıtlanması bu konuyu netleştirecektir (Keyder, 1996).

Bu saptama ve açıklamalar bize Kıray'ın Osmanlı'nın sınıfsal yapısına, devletin toprak/köylü ile olan ilişkisine ve artı-ürün kontrolüne yönelik farklılaşmaları bir çırpıda yok saydığını gösteriyor. Örneğin ona göre tarımsal artı-ürüne el koyma bakımından *"beylik herediter olmasa da gene beyliktir ve toprağı işleyen köylü bakımından beyin oğluna mı yoksa kan bağlılığı olmayan bir yeni beye mi artı-ürünü verdiği hiç fark etmez"* demektedir (Kıray, 1999:193). Oysa tımara verilen topraklarda (tımar beyi Kıray'a göre lord-bürokrattır) artı-ürünün devlete aktarılması esastır. Ama bu aktarımın mantığını -Kıray'ın kavramını kullanarak, işlevini diyelim- açıklamak gereklidir. Öncelikle bulunulan bölgenin beslenmesi ardından kentlerin beslenmesi esastır. Artı-ürünün tasarruf hakkı hiçbir zaman tımarlı sipahinin değildir. Yani bu yolla tımarlı sipahi servet biriktirme hakkına sahip değildir. Bulunduğu bölgedeki ayrıcalığı sadece devlet memuru olmasından kaynaklanmaktadır. Batı'da senyör serveti, artı-ürünü elinde biriktiren tabaka iken tımarlı beyin böyle bir ayrıcalığı bulunmamaktadır. Bu da en azından sınıfsal oluşum ve sermaye birikimi açısından önemli bir fark olsa gerek. Kaldı ki Osmanlı'nın devlet karşısında rakip olacak herhangi sınıfsal oluşuma izin vermediği genel kabul gören bir yaklaşımdır (Mardin, 1969). Artı-ürünün saraya aktarılarak bu üründen elde edilen gelirle saray çevresinde belli bir zenginlik oluştuğunu söylemek Osmanlı açısından zordur. Sarayda yaşayan yönetici sınıfın kişisel mülklerinin aktarımına ve ekonomik bir güce dönüşmesine de izin verilmediği bilinmektedir. Eğer konuyu Marksist kavramlarla tartışacak olursak mülkiyet biçimi zenginlik birikiminde belirleyici olacaktır. Toprakta özel mülkiyet ve devlet mülkiyetinin ortaya çıkaracağı sınıfsal yapılar ve zenginlik birikimi olgusu elbet birbirinden nitel olarak farklılık yaratacak kadar belirleyici olacaktır.

Kıray'ın Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan toplumsal değişme süreçlerini belli bir gelişme çizgisi içinde gördüğünü biliyoruz. Aslında Kıray hem Osmanlının son yılları hem de cumhuriyet dönemi içinde ortaya çıkan toplumsal değişme dinamiklerinin Batı toplumları ile aynı çizgiyi izlemediğinin farkındadır. Kendi düşünsel bütünlüğünü koruyabilmek için bu farklılıkları geçici durumlar ya da geçiş toplumunun sorunları olarak değerlendirmektedir. Tarımsal (feodal) yapının çözülmesi sonucu ağa-köylü ilişkisinde, aile yapısında bireyin güvenlik gereksinmelerini karşılamak üzere uyum sağlayıcı işlev gören bu mekanizmalar toplumsal buhranları engellemektedir. Tampon mekanizmalar ya da ara formlar olarak tanımladığı toplumsal süreçler ne

sanayi öncesi ne de sanayi sonrası modern topluma ait durumlardır. Bunların, sanayileşme tamamlandığında işlevleri de ortadan kalkacaktır. Fakat Kıray, zaman zaman ortaya çıkan bu gelişmelerin "kalıcı bir duruma" -gecekondulaşmada olduğu gibi- dönüştüğünü de itiraf etmektedir (Kıray, 1999:94).

Kıray toplumsal değişme olgusunu gözlemleyebilmek ve Türk toplumunun bu değişme evresinin neresinde bulunduğunu saptamak için ampirik yöntemi "biricik bilimsel yöntem" olarak tanıtmaktadır. Ana kuramın varsayımlarına dayanılarak gerçekleştirilecek ampirik bir çalışma modeli ile belli bir yer ve zamanda günümüz Türk toplumunun değişme derecesini işlevsel bir biçimde açıklamak mümkündür.

Ampirik araştırmaların en önemli özelliği bilginin doğrudan elde edilmesine yönelik bir çaba olmasıdır. Tabii bu yönelimde sosyolojinin halen bitmemiş, devam eden olayları açıklamaya çalışması önemli bir gerekçe oluşturmaktadır. Bunun yanında sosyolojinin gündelik olaylar karşısında etkili olma isteği bu çabayı anlamlı kılmaktadır. Fakat olayı başka bir boyutta düşünürsek olaylar ve sorunlar şu anda gerçekleşiyor olsa bile daha öncesi ile kayıtlıdır. Elbette Durkheim'ın dediği gibi "bir toplumsal olgu diğer bir toplumsal olgu" ile açıklanacaktır. Ancak bu ilişkinin saptanması doğrudan gözlem, dolaysız bilgi ve somut düzeyde nasıl kavranacaktır, bu soru konusudur. Bu ilişkileri kavramak ancak soyut düzeyde mümkündür. Soyut düzeydeki bu ilişkiler ilk bakışta kendini göstermemektedir. Bu nedenle olaylar hakkında öncelikle belli ön bilgilere gereksinim vardır. Bu ön bilgileri de belli bir sistematik ve açıklama modelleri ile genel bir bütünle ilişkisi çerçevesinde yorumlamak bu ilişkileri kavramada bize kolaylık sağlayacaktır. Olay ve olguların tarihsel boyutlarının varlığı böyle bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır (Sezer, 1993:113).

Sonuç

1960'lı yılların toplumsal ve düşünsel ortamında bir sosyolog olarak etkisini hissettiren ve savunduğu belli bir sosyoloji anlayışı ile ön plana çıkan Kıray'ın yaklaşımını kuramsal ve yöntemsel açıdan incelemeye çalıştık. Söylenenlerden bazı sonuçlar çıkarılması mümkün görünmektedir.

1960'lı yıllarda Amerikan tarzı sosyoloji anlayışının hakim olduğu bir üniversitede öğrenimini gören Kıray, ikinci doktorasını da Amerika'da yaparak benzer bir eğilimin temsilcisi olarak 1950'lerde Türkiye'ye döner. Kıray'ın etkili olduğu dönem olan 1960'lı yıllar ona kendi anlayışına uygun çalışmaları yapması için de fırsat doğurur. Bu dönemle birlikte çeşitli üniversitelerde çalışma fırsatı bulur. Kıray, o günlerde Türkiye'de uygulanan toplumsal politikaların ortaya çıkardığı sorun ve sonuçları "biricik bilimsel metot" olarak tanımladığı Pozitivist-ampirist bir yaklaşımla incelemeye çalışır.

Kıray'ın bu yaklaşımının Türk sosyolojisine olan etkisinin çok yönlü olduğunu söyleyebiliriz. Bu etkiler belki başka bir çalışmanın konusu olabilir. Ancak belirtmemiz gerekir ki Türk toplumunun sorunlarını ampirik bir biçimde gözlemleyerek Türkiye'nin sadece değişme eksenini değil, farklı toplumsal boyuttaki sorunlarını da aynı yaklaşımla anlama çabası Türk düşün dünyasında etkisini yaygınlaştırmış görülmektedir. Kıray'ın yaklaşımını incelediğimizde de çeşitli sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce Kıray'ın toplumsal değişme sürecine bakış açısı ilerlemeci ve modernist bir çerçevede anlam kazanmaktadır. Bu eğilim de Türkiye'nin genel politik tercihleri ile uyumludur. Kıray'ın tarihselcilik konusundaki eğilimleri de sözü edilen politik anlayışla ters düşmemektedir. Belli gelişme ve tarih aşamasından sonra koptuğumuz varsayılan geçmiş, dünya tarihinin bir köşesinde yaşanmış bazı olumsuz etkileri günümüze kadar gelen özelliği ile karşımızda durmaktadır. Pozitivist-ampirist bir yolla Türk toplumuna geleceğe dair çizilmeye çalışılan modelin görünüşü saptanmaya çalışılmaktadır.

KAYNAKÇA

Ergun, Doğan (1993), *Yöntemi Bulmak Türkiye'de Toplumsal Bilimlerin Bunalımı.* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Kaçmazoğlu, Hacı Bayram (1988), *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları,* İstanbul: Birey Yayıncılık.

Kaçmazoğlu, Hacı Bayram (1991), "1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi", *Sosyoloji Dergisi.*3.Dizi, 2.sayı, 1990 –1991.

Kayalı, Kurtuluş (1994), *Türk Düşünce Dünyası I.* Ankara: Ayyıldız .

Kıray, Mübeccel B. (1998), "Azgelişmiş Memleketlerde Şehirleşme Eğilimleri: Tarihsel Perspektif İçinde İzmir", *Kentleşme Yazıları,* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 2. İçinde) İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 28-65.

Kıray, Mübeccel B. (1998), "Azgelişmiş Ülkelerde Metropolitenleşme Süreçleri", *Kentleşme Yazıları* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 2. İçinde) İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 152-167.

Kıray, Mübeccel B. (1998), "Gecekondu: Azgelişmiş Ülkelerde Hızla Topraktan Kopma ve Kentle Bütünleşememe", *Kentleşme Yazıları* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 2. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 90-104.

Kıray, Mübeccel B. (1998), "Modern Şehirlerin Gelişmesi ve Türkiye'ye Has Bazı Eğilimler", *Kentleşme Yazıları* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 2. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 9-18.

Kıray, Mübeccel B. (1998), "Sosyo-ekonomik Hayatın Değişen Düzeni: Kendiliğinden Dört Köyün Monografik Karşılaştırması", *Değişen Toplum Yapısı* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 3. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 11-37.

Kıray, Mübeccel B. (1999), "Doğa Organizma Etkileşimi ve Dinamikleri", *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 4. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 167-201.

Kıray, Mübeccel B. (1999), "Gelişmekte Olan Ülkelerde Sosyal Bilimler Öğretimi: Türkiye Örneği", *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 4. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 22-35.

Kıray, Mübeccel B. (1999), "Kentleşme ve Yeni Siyasal İslam", *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 4. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 342-349.

Kıray, Mübeccel B. (1999), "Sanayileşme Sürecinde Küçük Üreticinin Geçirdiği Dönüşümler Üzerine bir Çalışma", *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 4. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 202-212.

Kıray, Mübeccel B. (1999), "Sosyal Bilim ve Sosyal Bilimci", *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 4. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 46-61.

Kıray, Mübeccel B. (1999), "Sosyal Değişme ve Sosyal Bilimler", *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 4. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 11-21.

Kıray, Mübeccel B. (1999), "Toplum Yapısı ve Laiklik", *Toplumsal Yapı Toplumsal_Değişme* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 4. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 232-255.

Kıray, Mübeccel B. (1999), "Toplum Yapısındaki Temel Değişimlerin Tarihsel Perspektifi: Bugünkü ve Yarınki Türk Toplum Yapısı", *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 4. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 117-135.

Kıray, Mübeccel B. (1999), "Toplumsal Değişme ve Türkiye", *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 4. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 312-326.

Kıray, Mübeccel B. (1999), "Toplumsal Yapı Analizleri için bir Çerçeve", *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme* (Mübeccel B. Kıray Toplu Eserleri 4. İçinde), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 89-99.

Kongar, Emre (1981), *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Kongar, Emre (1993), *Türk Toplumbilimcileri I.* İstanbul, Remzi Kitabevi.

Küçük, Yalçın (1984), *Aydın Üzerine Tezler.* İstanbul: Tekin Yayınları.

Mardin, Şerif (1969), "Toplum Yapımızdaki Temel Değişimlerin Tarihsel Perspektifi: Bugünkü ve Yarınki Türk Toplum Yapısı Bildirisi Üzerine Düşünceler", Mimarlık Odası Mimarlık Seminerı, Ankara.

Pirenne, Henry (1990), *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması.* İstanbul: İletişim Yayınları.

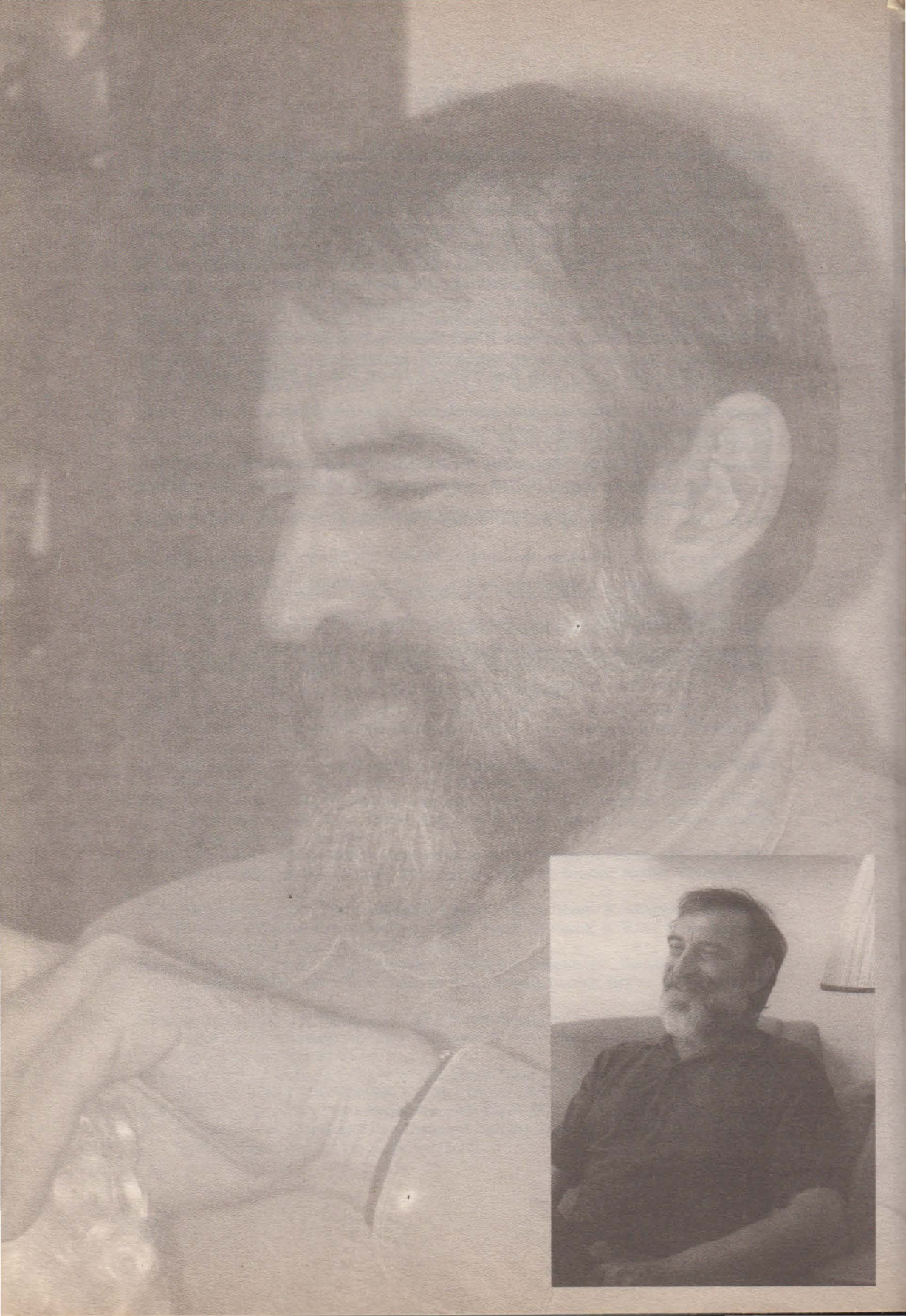
Sezer, Baykan (1985), *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 3217.

Sezer, Baykan (1990), *Doğu Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 3580.

Sezer, Baykan (1993), *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, İstanbul: Sümer Kitabevi.

Somçağ, Selim (1994), *Avrupa Feodalizminin Evrimi*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Tekeli, İlhan (2000), "Değişmenin Sosyoloğu: Mübeccel B. Kıray", *Mübeccel Belik Kıray için Yazılar*, Armağan Dizisi, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s: 9-40.



MURAT BELGE; ÖZNE AYDIN

Ferhat Kentel

Sosyal bilimlerde, ya da "pozitif" bilimlerde uğraşmış, üretmiş bir biliminsanı üzerine bir şeyler yazılacak olsa, söz konusu biliminsanının kitapları incelenir; etkilendiği ekoller, düşüncesinin evrimi, temel olarak ortaya attığı iddialar, bilim dünyasına getirdiği katkılar anlatılır; yaşadığı dönem ve çevre ile bu üretilen bilimsel malzeme arasında bağlar kurulur ve eğer iyi incelendiyse, göreli olarak altından kalkılabilir bu tür bir çalışmanın. Ama Murat Belge için durum biraz farklı. Yazınsal üretimi yanısıra, yakın Türkiye tarihinde kamusal alanda oldukça ön planda olmuş, siyasal tavır almış Murat Belge üzerine yazı yazmanın benim için en büyük tehlikesi: methiye düzmek ya da zengin bir insanı yavanlaştırmak.

Önce, hakkında ipucu vermek üzere, her kitabının başında yer alan ansiklopedik bilgiler... Kendisinin bir türlü "barışamadığı" internet dünyasından bir sitede karşılaştığım ibareyle, "Türkiye'de sıkça rastlanılmayan bir sosyalist düşünür". Doğumu 1943, Ankara... Prof. Dr. Murat Belge, İstanbul Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi (1966). Aynı üniversitede asistanlık yaptı. 1969'da İstanbul Üniversitesi'nden doktorasını aldı. Bir yıl İngiltere'de Sussex Üniversitesi'nde çalıştı. 12 Mart döneminde siyasal nedenlerle hüküm giydi. 1974'de çıkan Af Yasası'yla görevine döndü.

1980'de doçentliğe yükseldi, ancak YÖK nedeniyle üniversiteden istifa etti. 1997'de profesör oldu. Murat Belge halen, Bilgi Üniversitesi'nde öğretim üyeliği görevini sürdürüyor.

1964'ten bu yana çeşitli dergilerde birçok makalesi yayınlandı. 1970'te *Halkın Dostları*, 1975'te *Birikim* dergilerinin kurucuları arasında yer aldı. 1981'den başlayarak İletişim Yayınları'nda ve aynı yayınevi tarafından çıkarılan *Yeni Gündem* dergisinde yayın yönetmenliği yaptı. Bu dergide Sadık Özben gibi bir hiciv yazarını-kahramanını yarattı. Ayrıca, *Yeni Dergi*, *Milliyet Sanat*, *Papirüs*, *Nokta* dergilerinde ve *Cumhuriyet*, *Demokrat*, *Milliyet* gazetelerinde yazdı. Şu sıralarda *Radikal* gazetesinde yazıyor.

1990'da uluslararası Helsinki Citizens Assembly'nin (HCA) Türkiye'de Helsinki Yurttaşlar Derneği adını alarak kuruluşuna öncülük etti. Başkanı olduğu bu sivil toplum örgütünün Türkiye'de düzenlediği çeşitli barış ve diyalog inisiyatiflerinin yanısıra, Kafkaslar, Balkanlar ve Kırım gibi sorunlu bölgelere gitti ve birçok uluslararası konferansa katıldı. Uluslararası HCA'de eş-başkanlık görevini yürüttü.

Kitapları ise şunlar: *Tarihten Güncelliğe* (1983), *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek* (1989), *Marksist Estetik* (1989), *The Blue Cruise* (1991), *Türkiye Dünyanın Neresinde* (1992), *12 Yıl Sonra 12 Eylül* (1992), İstanbul Gezi Rehberi (1993), *Edebiyat Üstüne Yazılar* (1995), *Türkler ve Kürtler: Nereden Nereye?* (1995), *Boğaziçi'nde Yalılar ve İnsanlar* (1997), *Tarih Boyunca Yemek Kültürü* (2001). Belge'nin ayrıca *Marksist Estetik Christopher Caudwell Üzerine bir İnceleme*, *İstanbul'u Gezerken* adlı kitapları ve Joyce, Dickens, Lawrence, Berger ve Faulkner gibi yazarlardan yaptığı çevirileri var.

Şimdi bu durumda Murat Belge'yi anlatmak için çevirilerini mi, edebiyat yazılarını mı, çıkardığı dergileri mi, sosyalistliğini mi, sahip olduğu engin kültürünü mü, Türkiye'de demokrasi, yurttaşlık ve diyalog için verdiği mücadeleleri mi, yemek, tekne, gezi, müzik yönünü mü, mizalını mı, dur durak bilmeyen üretimini mi ön plana çıkarmak gerekir? ya da bütün bunların bir yazıya sığması mümkün mü ? Değil... Onun için bu yazı seçici olacak, "bana göre" olacak; bazan sübjektif olacak, bazan da kuru bir aktarma olacak. Ve bu yazı her şeyi anlatmayacak; başkalarının da kendilerine göre Murat Belge'yi anlamalarını baştan kabul edecek.

Murat Belge'nin Türkiye sol entelijensiyası içinde yer edinmesi ve tanınması 60'lı yılların sonuna rastlar. Ama farklılığının belirginleşmeye başlaması ise *Birikim* dergisiyle birlikte 70'li yılların ikinci yarısındadır. 80'li ve 90'lı yıllar ise Belge'nin sol ve entelektüel dünyada bir köşe taşı olduğu dönemdir. Bütün bu süre içinde, Murat Belge'nin değişmeyen demokrat ve çoğulcu kimliğini, bu değişmeyen yönüne paralel olarak aynı zamanda önce-

liklerinin değişimini ya da baktığı alanların farklılaşmasını anlamak için, önce 70'li yıllara kısaca bakmak gerekli.

70'li yıllar her şeyden önce Türkiye toplumunun ciddi bir altüst oluş yaşadığı bir dönem. 60'lı yıllarda yükselmekte olan, büyüyen, büyük hayalleri ve iddiaları olan bir toplumun ve bu toplumda ifadesini arayan toplumsal hareketlerin önlerinin tıkandığı bir dönem. "Toplumsal"ın öldüğü, kamuoyunun daraldığı, toplumsal taleplerin kendilerini şeffaf bir biçimde ifade edemeyip, tekçi siyasal ideolojilerin ortalığı kapladığı, siyasette popülizmi, şiddeti üreten ve yeniden üreten karanlık yıllar.

Kuşkusuz bu dönemin, özellikle ikinci yarısının en belirgin özelliği siyasal şiddetti. Devlet ve sivil toplum arasında zaten çok güçlü olmayan karşılıklı besleyici ilişkinin koptuğu, siyasal aktörlerin devlet fethine sıvandıkları, umutla kurulması planlanan ve beklenen yeni yeryüzü cennetlerinin aslında büyük bir umutsuzluk taşıdığı bir dönemin yarattığı şiddet. Bu dönemde umutsuzluğun ifadesi sadece siyasal şiddet değildi. Yeni kentlileşen toplumsal kesimlerin "arabesk" müzikle sembolleşen bir tür ifadesi ortaya çıktı. Geleneklerinden kopuşla birlikte, varlıklarına anlam veren "işaretlerden" mahrum kalan, yeni işaretleri içselleştirmekte büyük zorluklar çeken bu kesimler, yeni mekanlarda, işyerlerinde, sokaklarda, kültürel alanda en saf anlamıyla "altta kalanlar" oldular. Yaşadıkları şokun şiddeti burada içe; aileye, kendine döndü. Yaşadıkları hayat her yönüyle şiddet içerse de, bu kesimler kamuya dönük yüzlerinde şiddetin içinde topluca yer almadılar ve farkında olmadan bir şeyler anlatmaya çalıştılar. Bu dönemin bir başka önemli ifade tarzı ise mizahtı. Daha öncekilerden oldukça farklı içerikte mizah dergileri (özellikle *Gırgır*) gündelik toplumsal yaşamın güldürerek aktarıldığı aynalar oldu. Bu dergiler aracılığıyla toplumun en azından bir kesimi, kendisiyle ve etrafını kuşatan toplumla dalga geçti.

Biraz şematikleştirme tehlikesi içerse de, Murat Belge'nin en belirgin özelliklerinin bu dönemle oldukça içiçe geçtiği söylenebilir. Birincisi en dolaysız olanı : yani Murat Belge'nin siyasal kişiliği ve sol-sosyalist grupların içine girdiği siyasal patolojik duruma karşı aldığı tavır ve mesafe; yani "özgür sosyalist" yönü. İkincisi "arabesk" olgusunda olduğu gibi, toplumun altlarında atılan çığlığı, çığlıkları anlama çabası; yani "sosyolog" yönü. Üçüncüsü ise, her şeye rağmen, "gülmek" istediğini bağıran ve kendine bakan, baktıkça farklılıklarını sergileyen bir topluma paralel olarak, mizaha başvurması, sıradanı didik didik ederken, en hakiki gibi görüneni görelileştirmesi, yani "özne" yönü... Kuşkusuz bir kişiyi, bir aydını çözümlemek için yapılan bu tür bir ayrıştırma, Murat Belge gibi bir "bütünlük" söz konusu olduğunda daha da riskli; çünkü onun bütün bu özellikleri çoğu zaman içiçe. Örneğin onun sosyalist kişiliğini özne olma özelliğinden ayırmak mümkün değil.

Kendini geçmiş ve gelecek arasında anlamlandırma, birey olarak kendini bu toplum içinde gerçekleştirme yönünde attığı her adım, cemaatlere, kutuplara ve kutupsallaşmalara karşı aldığı bağımsız tavır, onun sosyalist kişiliği ile karşılıklı ilişki içinde. Benzer şekilde, soyut bir ideolojinin patronluğuna soyunmak (ki bunu yapmak için gerektiğinden çok siyasal, entelektüel ve kültürel sermayeye sahipti) yerine, topluma bakması, gündeliği didiklemesi, onun özne özelliği ve sosyalizme bakışıyla içiçe.

Dolayısıyla bu özellikleri somut Murat Belge'de ayrıştırmak belki çok anlamlı değil, ama yaptıklarını ve yazdıklarını anlamlandırmak ve çözümlemek için şart. Ancak bu ayrıştırmaya paralel olarak, bu parçaları bir arada tutan ve baştan aşağı geçen bir başka boyutu da eklemek gerekli: Murat Belge'nin çoğulculuğu ve demokratlığıyla aydın olması.

1. DEVLET KARŞISINDA ÖZERKLEŞEN AYDIN

Hiçbir aydın toplumundan bağımsız değil. Her türlü bilimsel üretimin, içinde yaşanılan toplumsal yapılardan, toplumun kendini anlama çabalarından bağımsız olmadığı gibi, aydınların ürettikleri ve ortaya attıkları düşünce yapıları bu toplumdan bağımsız değil. Nasıl sosyoloji denilen bir bilim dalı sanayi toplumuyla, sanayi toplumunun ortaya çıkardığı yeni sınıflar ve onların aralarındaki ilişkileri anlama çabasıyla ortaya çıktıysa, daha mikro ölçekte bakıldığında yurttaşlık, demokrasi, kimlikler, insan hakları üzerine yapılan çalışmalar ve entelektüel üretim de toplumda belirginleşen ihtiyaçlara bağlı olarak ortaya çıktı.

Ama bizim toplumumuz Murat Belge'nin dediği gibi çok "bilinen bir obje türü"[1] olmadığı için, aydınları da değişik özellikler taşıyor. Her şeyden önce Türkiye toplumu büyük ölçüde modernliğin çeşitli kıstaslarının bir çoğunu bünyesinde barındırıyor. Yani örneğin, nüfusunun önemli bir kesimini istihdam etmese de sanayi ve ona bağlı özellikler mevcut. İşveren örgütleri, -sesleri çok çıkmasa da- işçi sendikaları var; bunların sınıfsal talepleri var; sanayi çok adam istihdam etmese de, ekonomide önemli bir rol oynuyor; fabrikalar var; bu fabrikalar borsada işlem görüyor (bu borsaya bağlı olarak döviz fiyatları oynuyor); oldukça farklılaşmış toplumsal kesimler var; kentleşme son hızıyla sürmeye devam ediyor, kent nüfusu köylerinkini geçmiş durumda.. Sonra modernlikle beraber ortaya çıkmış kurumlar var: her ne kadar ithal edilmiş olsalar ya da hukuk devleti gibi bir sonucu getirmemiş olsalar bile, yasaları var, mahkemeleri var; rasyonel olmasa da bürokrasisi var. Ulus-devleti, ulus milliyetçiliği, yurttaşlık kitapları, anonim ilişkileri,

[1] Ahmet Tulgar'ın yaptığı söyleşi, *Milliyet Pazar*, 26.8.2001.

organik dayanışma biçimleri, sivil toplum örgütleri, ideolojileri, siyasal partileri, seçimleri vb. var.

Ama öte yanda, aynı zamanda Türkiye global-evrensel değerlerle içiçe. Singapur, Tokyo, New-York borsalarını izleyenler, marka giyip, McDonald's hamburger yiyenler, Almanya'ya lahmacun ihraç edenler, dünya pop müzik listelerini izleyenler, dünyayı dolaşan müzisyenler, Avrupa'ya girme çabaları, kapitalist küreselleşmeye karşı ya da tüm insanların hakları için mücadeleler var. Bilgisayar teknolojileri, internetleri, internetten tanışıp evlenenleri, part-time sevgililik yaşayanları var. Yani "post-modern" diye adlandırılan ya da post-endüstriyel durumlar var.

Beri yanda ise, modern öncesi yapılar varlıklarını sürdürüyorlar. Doğu ve Güneydoğu'da aşiret yapılarının süregiden etkileri bir yana; tek başına, kadının konumunu (örneğin namus cinayetleri) ele almak bile modern öncesi ilişkilerin süregiden etkisini gösteriyor. Kentlerin nüfusu kabarmaya devam ederken, aynı kentler geleneksel cemaat yapılarını yeniden üretmeye devam ediyorlar. Başka bir deyişle, içiçelikler sürüyor. Rasyonel ve irrasyonel bir arada yaşamaya devam ediyor.

Kolaylık sağlaması açısından, modernite öncesi, klasik modernite ve klasik modernite sonrası şeklinde dile getirilerek üç farklı ideal-tiple şematize edilebilecek bu yapıların bir arada varlıklarını sürdürmesi ortaya Türkiye'nin özgüllüğünü çıkarıyor. Ayrıca Türkiye'nin doğu-batı, kuzey-güney, islam dünyası-hıristiyan dünyası vb. arasında yer alması gibi, arada kalmışlığın getirdiği korkular ve bizzat bu "arada" bulunmaktan kaynaklanan zenginlikler; ya da alabildiğine farklılaşmış bir toplum ile alabildiğine tekilliğini korumaya çalışan bir devlet arasında gidip gelmek onun özgül durumunu daha da belirgin hale getiriyor.

İşte Türkiye'de aydın olunmaya çabalandığı zaman insanın karşısına böyle bir yapı çıkıyor ya da doğru veya yanlış aydın diye adlandırılan varlık böyle bir karmaşanın içinde doğuyor. Ve bu karmaşanın altından kalkmak çok kolay değil. Dolayısıyla genellikle, bu karmaşa içinde, huzur veren kalıplar, kestirme tespitler yapmak işi kolaylaştırıyor.

Türkçe'de kullanılan "aydın" kavramında "entelektüele" kıyasla fazladan bir şeyler var. Murat Belge'den aktarırsak, aydın tanımı, "bilgi üretmenin" ötesinde, ürettiğini başkalarıyla "paylaşmayı" içerir[2]. Ancak, yaygın beklentiye göre, aydın "halktan kopuk" olmamak ve ona "makbul olan doğruları" öğretmekle yükümlü. Yani bir "misyon" sahibi. Buna göre, aydın kendi başına değil; kendi başına olma hakkı da yok; halktan kopuk olmamanın

[2] M.Belge, *Tarihten Güncelliğe*, Alan yay., 1983, s. 85, ("Geleceğin 'kolektif aydın'ını üretmek", *Milliyet Sanat Dergisi*, No. 313, 1979).

yanısıra, devletinden de kopuk olmamak, ona hizmet etmek zorunda. Yani esas olarak ne bir adım geri, -fakat daha önemlisi- ne de bir adım ileride olması gerekir. Bir yandan toplumun "değerleriyle" içiçe, diğer yandan devletin destek kuvveti. Doğal olarak bu türden bir ikilemi aynı bünyede, aynı beyinde taşımak zor. Gerçi ortaya çıkan çeşitli tezahürler bunun bir şekilde aşıldığını da gösteriyor. "Milliyetçi" aydınlar devleti ve toplumun "değerlerini" aynı anda kutsallaştırarak bunu beceriyorlar. Sonuçta aydın mı oluyorlar, yoksa "zabıta" mı oluyorlar, o ayrı bir sorun... Ama Türkiye'deki tipik aydın figürü genellikle bir "tarafın" aydını. Yani ya devletin, ya da Müslümanların; ya Batı'nın, ya da Doğu'nun; ya "x" ya da "y" ideolojisinin; ya modernliğin, ya da post veya pre-modernliğin aydını. Yani Tönnies'den beri baskın toplumsal yapıları anlamak ve o toplumu anlamlandırabilmek için sosyolojide modelleştirilen "geleneksel toplum – modern toplum" ayrımı, Türkiye'de yaşadığı içiçe geçmişliklerle silinirken, aydınlar gerçekte hiçbir zaman saf biçimde olmayan -çünkü anlamak için kurulan- bu modeli kendi varlıklarında üretmeye devam ettiler. Ya cemaatin, geleneksel yapının "aydını" ya modern yapıların pozitivist aydını ya da "post-modern" yapıların aydını oldular.

Büyük ölçüde kendisinden esinlenen bu uzun girişten sonra, Murat Belge'ye dönebilirim. Murat Belge'nin de tüm Türk entelektüellerinde görülen ve onu aydın yapan bir özelliği var. Ancak, ondaki "siyasal misyon" ise "sorgulamak" üzerine; sorguladığını "paylaşmak" üzerine kurulu. Farklılaşmış ve farklılıklarını zenginlik olarak değil, kutuplaşmalara kaynak olarak yaşayan Türkiye koşullarında, "modernist" dogmaya karşı, -anlama çabasıyla- "modern" bir entelektüel, "resmî" aydından farklı olarak, -devletçi ve tepeden inmeci jakoben zihniyetlerden özerkleşme çabasıyla- "sivil" bir aydın olarak karşımıza çıkıyor Murat Belge.

Bu özerkleşme, sadece varolan bir devlet karşısında kazanılacak özerkleşme ile sağlanamazdı; esas özerkleşme sol içinden ve kutsallaştırılmış sosyalizm karşısında sağlanacak özerkleşme ile mümkün olabilirdi. Murat Belge ve sembolize ettiği siyasal-entelektüel hareket bu süreci başlattı. Başka bir deyişle, ortaya çıkan yeni aydın tipi, pozitivist- modernist gelenekte bir kopuşu, çoğullaşan şimdiki zamanın aydınını, yukarıdan aşağıya inen aydını temsil ediyor. Taşıdığı bu sembolik anlamla, toptan ele almaya alıştığımız sol entelijensiya içindeki ayrışmaya işaret ediyor.

Bu ayrışma süreci içinde Murat Belge'nin inşa süreçlerini de okumak mümkün. İnşa sürecinin birinci aşamasını ise 70'lerin *Birikim* dergisi oluşturuyor.

BİRİKİM

70'li yıllarda, *Birikim* sayesinde dar bir çevre Althusser, Gramsci, Lukacs, Laclau, Poulantzas, Balibar, Milliband, Therborn, Löwy, Mandel (Ernest), Weber (Henri), Barthes, Foucault gibi -sosyalizmle doğrudan örtüşsün veya örtüşmesin- uluslararası sol literatürün ya da "eleştirel sosyolojinin" önemli teorisyenleri ile tanıştı. Ancak, uluslararası sosyalist harekete hakim olan marksizmin getirdiği daralmanın yanısıra, devlet merkezci ve yukarıdan aşağıya dönüşümden başka bir paradigma sahibi olamayan Türkiye sosyalist hareketi ve ortalama Türk devrimcisi *Birikim*'i "aşırı entelektüel" olarak kabul etti. Marx'ı anlamak ve toplumu anlamak için "düşünür" Marx'ın analiz araçlarını kullanmak yerine, Marx'la başlayıp, Lenin'den, Stalin'den (ya da Troçki'den) geçip, Mao'ya uzanan "ustalar" serisiyle –o da sadece hazır reçeteler için– yetindi. *Birikim*'in getirdiği "sorgulama" çalışması, dogmanın ve sekterliğin hüküm sürdüğü sol muhataplarında yankı uyandırmadı; "açık" bir teori üzerine yoğunlaşmak üzere yaptığı çağrılar "platonik" kaldı[3]. Tersine, uyguladığı oto-sansüre rağmen[4], insanların devrime ve örgütlere olan inançlarında kuşkular uyandırmakla, kafa karıştırıcılıkla suçlandı. *Birikim* 80'e kadar "devrimci durum" karşısında marjinal kaldı.

Ve Murat Belge'nin tespiti: "Hayatı sanki 'tarihî' ve 'gündelik' olmak üzere ikiye ayırmıştık ve birinciye alabildiğine önem verirken ikinciye hiç aldırmıyorduk. Seksenlere yaklaşırken bu eğilim, ciddi bir eksiklik, boşluk haline geldi. Gündelik hayat teoride ihmal edilince, pratikte bir değişiklik yaratılmasına imkân kalmadı. Somut bugün, soyut bir yarın uğruna feda edildi."[5]

Ancak 80 sonrasında durum değişti. Devletin, 12 Eylül darbesi ve uygulamaları aracılığıyla, bütün azameti ve çıplaklığıyla kendini göstermesi, devlet merkezli her türlü yanılsamayı havaya uçurdu. Demokrasi, sivil toplum, katılma, diyalog ve insan hakları gibi kavramların değeri arttı. Eğer olacaksa, değişimin aşağıda, gündelik hayat içinde gerçekleşebileceğine dair inanç güçlendi. Hatta (takıyye ya da moda gibi bile olsa) sadece sol eğilimli kesimlerde değil, islamcılarda, Kürt kimliğine vurgu yapan kesimlerde ve hatta kırk yıllık sağ Demokrat Parti geleneğinde ve onun izleyicilerinde

---

[3] "Birikim'in 4. Yayın yılı dolayısıyla genel bir değerlendirme", *Birikim*, No.37, Mart 1978, s.29.

[4] "Mutlaklarla" ve stalinist bir anlayışla örülmüş sosyalist hareket tarafından "burjuvaziyle paralel bir konuma düşme" suçlamasına maruz kalmamak için "sessiz" kalınan bu döneme ilişkin, M.Belge, "Gerratana'nın yazısından esinlenerek demokrasi ve sosyalizm", *Birikim*, No.34, Aralık 1977, s.11-23. Ayrıca, "gerçeğin modele uydurulması", "örgüt kutsallığı", "militanın itaati" gibi dönemin zihniyetine getirilen eleştirilere örnek olarak, "1 Mayıs", *Birikim*, No.28-29, Haziran-Temmuz 1977, s.5-10, M.Belge, "Stalin ve stalinizm üzerine", *Birikim*, No.30-31, Ağustos-Eylül 1977, s. 12-25.

[5] M.Belge, *Tarihten Güncelliğe*, s.10.

(Özal'lar, Demirel'ler, Çiller'ler...) bile devlet ve otorite fikri "sorgulanır" oldu. O zamana kadar marjinal kalan *Birikim*, önemli bir gerçeklik oldu. Adı konmasa da, doğrudan referans verilmese de, *Birikim*'in getirdiği tartışmalar Türkiye kamuoyunun gündemine oturdu. Pratikler bazen eskiyi aratsa da, kamusal alana dönük üretilen söylemde adeta herkes "Birikimci" oldu. Murat Belge'nin kamusal alanda ön planda olan bir aydın olması da bu dönemle birlikte gerçekleşti. Bir bakıma, Türkiye ortodoks sosyalist solu eskirken ve kendi kendine boğuşmaya devam ederken, *Birikim* ve başta Murat Belge ve Ömer Laçiner olmak üzere, yazarları yeni kaldı.

Devletin fethine uğraşan sağ ve sol gruplardan, ekonomik altyapıyı mutlaklaştıran sol gruplardan farklı olarak, *Birikim* ve Murat Belge başka bir mücadele verdi. Gündelik yaşama dikkat çekti. Herkes "pratik"le iştigal ederken, *Birikim* "teoriyi" ön plana çıkardı. Teori bu anlamda bir mücadele aracı; tek boyutlu, sloganlaşmış bir sola, otoriter bir devlete ve zayıflığı ölçüsünde otoriteye biat eden toplumdaki totaliter eğilimlere karşı bir "direniş" oldu.

Bu teorik direniş siyasal aktörler üzerine somut analizlerle beslendi. O dönemden ve daha sonraki dönemlerden bugüne kalan ve hâlâ geçerliliğini koruyan yazılardan bir kaç örnek verelim: "konuşmaktan çok kavga etmeye alışkın sosyalistler"[6], "sosyalizm ve Ahlak", "siyasette etiğin önemi"[7], "demokrat olmayan Türk aydını"nın "düşünce sığlığı, duygusal retoriği"[8], "soyut devrimcilik", "küçük burjuva alışkanlıklarından arınma çabasına giren sosyalistler"[9], "komplo" ve "provokasyon" kavramlarıyla siyaseti anlamaya çalışan siyasi güçler, "Türkiye'de siyasi örgütlenme geleneği"[10], "dava" uğruna kendini "feda edenler"[11] vb.

"Resmî" olanın ya da resmîleşme çabasında olanların didiklendiği bu yazılarda en önemli özellik olarak, hem otoriter devlet zihniyetinin, hem de benzer otoriteler tesis etmeye çalışan sosyalist grupların aynı anda muhatap alınması dikkat çekiyor. Örneğin, bir yandan, sürekli restorasyon çabası içinde olan dindışı otoritenin Cumhuriyet'in kurucusu olan Atatürk'ü biçimsel olarak dinî kalıplara uyan bir saygının nesnesi haline getirmesiyle yeni bir din haline gelişine işaret ediyor. Diğer yandan ise, özellikle "kutsallık içeren", "değişmez", "tartışılmaz" bir düşünceler bütününe dönüşebilecek bir sosyalizme işaret ederken, toplumda yerleşik düşünce kalıplarının "en öz-

---

[6] *a.g.e.*, s. 21.
[7] M.Belge, *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, Birikim yay., 1989, s.200-202.
[8] *a.g.e.*, s.118.
[9] *a.g.e.*, s.22.
[10] *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, s.132.
[11] *Tarihten Güncelliğe*, s.342-343.

gürleştirici teoriyi en koyu dogmaya çevirebileceği" yorumunu ekliyor.[12] Kuşkusuz bu sadece sosyalizme değil, islamcılığa da, liberalizme de (ya da özgürleştirme iddiasında olan başka akım varsa) uygulanabilecek bir tespit. Özellikle özgürleştirme iddiasında olanlar, gözlerini esas olarak devlete diktikleri için (çünkü "devlet 'kurtarılması' gereken bir yerde"[13]), ideolojilerin amaçlarını kutsallaştırmaları ve bu tür dogmaların kolayca serpilip gelişmesi de gayet kolay ve bu konuda örnekler oldukça bol.

Ancak siyasal aktörlerin ve ideolojiler aracılığıyla hayatı kolayca algılama ihtiyacında olan "kitlelerin" durumundan daha vahim durumlar da söz konusu. Örneğin, kutsallık ve mutlaklık, Üniversite gibi "bilimsel" bir kurumun içine sindiği zaman durum daha da vahim... Örneğin, 12 Eylül olunca, Kenan Evren'e tebrik telgrafı çeken, ona "fahri hukuk doktoru" ünvanı veren rektörler[14] ... "Bilimin onsuz edilmez özelliği olan eleştirelliği tanımayan bir bilim kavramı yerleştirildi. (...) Bugün bile tek-parti dönemi zihniyetini devam ettiren kesimler, gerçek bilimle uzlaşamıyorlar – 12 Eylül Üniversite rejiminde görüldüğü gibi. (...) [ve gene iki muhatap] Bu 'fundamentalist' bilim anlayışı, eğitim yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılırken, zaman içinde Türkiye'de gelişmeye başlayan farklı ideolojilere de bulaştı: örneğin sosyalizme. (...) Marksist sosyalizmin bilimciliğinin bu dogmatizm altyapısı ile eklemlenmesi Türkiye sosyalizmi açısından acı sonuçlar verdi."[15]

"İnançla" karışan bu bilimciliğin sonuçları sosyalizm için kuşkusuz acı getirdi. Ama Murat Belge için sosyalizmden bahsetmek, aynı zamanda bireyden bahsetmek anlamına geliyor. Belki en büyük tehlike de bireyin üzerinde sallanıyor. Bilim dünyasında bile dogmalar, kutsallıklar hakim olunca, şüphelenilmeyen doğrular fedakârlık ve feragat isterler; ilk feda edilecek şeylerden biri ise bireyselliktir[16]. Oysa, sosyalizm "bireyselliği engellemeyen bir sosyalizm" olmalıdır[17].

Birikim bağlamında, son olarak şu yorum yapılabilir. Bugün, farklı tarihlere sahip olmalarına rağmen, geçmişe takılıp kalma ortak paydasında (Bolşevik devrimi, 1968, Cumhuriyet'in kuruluşu, Asr-ı saadet, Orta Asya, şanlı tarih...) buluşanların sesleri, görünürde, hâlâ daha çok çıkıyor. Ancak, yeryüzü cennetlerine, kahramanlara artık ihtiyaç duymak istemeyen, ama bunu dile getirmekte de büyük zorlukları olan bir toplumda sivil entelektüel bir platform olarak *Birikim* anti-kahramanlığı yarattı. Ve geçmişle bu kopuşun gerçekleştirilebilmesi, başka kesimlerde de benzer şekilde bir kopuşun ger-

---

[12] "Devlet zihniyeti", *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, s.117-123.
[13] M.Belge, *Türkiye dünyanın neresinde ?*, Birikim yay., 1992, s. 89.
[14] M.Belge, *12 yıl sonra 12 Eylül*, Birikim yay., 1992, s.17.
[15] *Türkiye dünyanın neresinde ?*, s.90.
[16] *a.g.e.*, s. 91.
[17] *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, s.150.

çekleştirilebilmesine olanak sağladı ve yeni perspektifler açıldı. Her şeye rağmen, demokrasi ve birey, bu sayede, Türkiye'nin gündemine oturdu.

80 SONRASI: ÇOĞULCULUK VE DİYALOG

Toplumun yaşadığı karmaşa karşısında, karmaşanın zenginliğini, çoğulluğunu anlamak ve bütün monolitik cereyanlara ve cenderelere rağmen bu çoğulluğu anlatmaya çalışmak ayrı bir çaba ve yetenek gerektiriyor. Ayrıca bu çabayı harcamak başlı başına acı veren bir olgu. Diyelim, kendi dahil olduğumuz grup ya da akım kalkış noktası olarak "doğru" bir talepte bulunuyor; örneğin, sosyal adalet, eşitlik, demokrasi gibi... Ama bunu gerçekleştirmek için kendi içinde bile eşitlik sağlamıyor; kendi dışında kabul ettirmek için de her türlü belden aşağı darbeyi vuruyor. Bu durumda, yalnız kalma riskini göze alarak, kendinin mutlak haklı olmayabileceğini önceden kabul etmek, "ötekini" her halûkârda gözönüne almak, ancak başka bir ruh hali, başka bir olgunluk, başka bir birikim gerektirir.

Bu olgunluk ve birikim aslında evrensel düzeyde bilimin vardığı aşama. Yani determinist yaklaşımlardan kopup, "görelilik" denen başka bir alanı keşfeden bilim ve onun evrimi. Dolayısıyla, Türkiye gibi, herşeye kolayca neden ve sonuç bulunan bir yerde, bu anlamda toplumsal yaşama "görelileştirerek" bakabilmek ancak "evrensel" bir bilimsellikle mümkün olabilir. Bu tür bir bilimsellik ve bu bilimselliğe serinkanlı bir şekilde ulaşmayı sağlayan ruh hali ise ancak referansların çokluğuyla gerçekleşebilir. Murat Belge'nin sahip olduğu referanslara uzun uzun değinmeye gerek yok. Aileden gelen kültürel birikim, bu zengin burjuva kültürünün içinde doğmak; önce "liberal"[18], daha sonra "sosyalist" eğilimler; herkesin bir kamp bulduğu (ya da sessiz kaldığı) 70'lerde bile sol harekete hem mesafeli durmak, hem de alabildiğine içinde olmak; hem Joyce'u, hem de Ahmet Hamdi Tanpınar'ı anlamaya çalışmak gibi özetlenebilir bu referansların kaynağı. En azından, Murat Belge'nin referanslarının çokluğunun, sonuçta kişiliğinin "çoğulluğuna" kalkış noktası sağladığı söylenebilir.

Ancak bu çoğulluğa ve düşüncesine yansıyan çoğulculuğa daha "teorik" bir altyapı oluşturmak gerekirse, kuşkusuz Althusser'in önemli bir payı olduğu söylenebilir. Belge'ye göre Althusser, "Marksizmde bir rönesans ihtiyacının iyice keskinleştiği bir anda çıkışını yapan", "çok kişiyi soru sormaya zorlayan" bir Marksist teorisyen. Ancak, "demokratikleşme kaygısının teorik ortodoksi kaygısına ağır basmaya başladığı" son dönemlerine kadar sosyal bir teoriyi matematik gibi, sadece içeriden görmeye çalışan Althusser'in, bu yöntemle toplumu ve tarihi anlama çabasını Murat Belge'nin çok anlamlı

[18] Murat Belge ile görüşme, 6 Temmuz 2001.

bulmadığı burada vurgulanabilir. Belge'nin bugün Althusser'den en fazla başvurduğu araç olarak "çelişkilerin üst belirlenmesi" kavramı ele alınabilir[19]. Yani toplumda varolan bütün farklı toplumsal güç ve yapılardan, güçleri oranında kaynaklanan baskılarla ortaya çıkan sonuç, hepsinin ortak sonucudur. Ama hepsinin iradesi doğrultusu dışında; tek başlarına olsalardı ortaya çıkacak sonuçtan farklı bir sonuçtur. Bu da sadece toplumun izlediği genel çizgiye değil, bütün güçlere ve ara olgulara bakılmasını gerekli kılar.

Benzer şekilde, "sorunsal" (problematik) kavramına Murat Belge'nin atfettiği öneme de burada değinilebilir. Yani "kavramların hiçbir zaman tek başlarına var olmamaları", "birbirleriyle bağlantılı olmaları", "belirli bir çerçeve içerisinde bir arada varolmaları", dolayısıyla karşılıklı ilişki hali olarak sorunsal, toplumsal gerçeklere bakmak ve anlamak için önemli bir araçtır[20]. Dolayısıyla, Murat Belge için bir aradalıklar, "karışımlar" ön plandadır. Bu kavramlar ve yöntem de Murat Belge'yi toplumda sadece siyahlar ve beyazlar değil, gri tonlarda sayısız olgunun olduğunu görmeye yönelten en önemli unsurlardır. Örneğin, devletin ürettiği ve bu toplumun bir türlü aşamadığı bütün "alafranga–alaturka", "batıcı–islamcı" gibi kutuplaşmalar hüküm sürerken, Murat Belge her iki tarafın söylemdeki inatlarına rağmen, aralarındaki geçişlere, nasıl saflıklarını kaybettiklerine, aslında nasıl birbirlerinden etkilendiklerine işaret etti. "Artık 'ak' ve 'kara' gibi iki karşıtlık oluşturmuyor bu iki hayat tarzı. Birbirlerinden fazlasıyla etkilenmişler. Onun için iki gri küme olarak duruyorlar şimdi, içlerinde daha açık ve daha koyu lekeler olan iki gri küme."[21]

Daha 80'lerin başında –yani daha "Berlin Duvarı" yıkılmamış – yani kutuplardan konuşmak için bütün şartlar müsaitken, Murat Belge Türkiye toplumunun oldukça farklılaşmış bir toplum olduğunu, bu toplumun "çoğulculuğa doğal ve nesnel bir yatkınlığı", "çeşitliliği entegre edecek bir potansiyeli" olduğunu, "gerçek birliğin, farklılığın kabulüyle gerçekleşeceğini" söylüyor[22]. 1981'de yapılan bu gözlem, Murat Belge'nin toplumun farklı kesimleriyle girdiği diyalog sürecinin de nedenini açıklıyor. "Dogmatik akılcılığı", tutkuları yenecek bir araç olarak gören, ya da her türlü tutkuyu program olarak sunan kesimler ve onların aydınlarının hâkim olduğu bir or-

---

[19] Murat Belge ile görüşme, 30 Ağustos 2001. Ayrıca, *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, s.298 ve "Althusser için", *Tarihten Güncelliğe*, s.355-362.

[20] 1973'te yazılıp,*Birikim'de* 1975'te yer alan "Türkiye'nin Doğu-Batı Sorunsalı ve Kültür" makalesi, *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, s. 157.

[21] M.Belge, *Türkler ve Kürtler: Nereden Nereye ?*, Birikim yay., 1995, s.115.

[22] *Tarihten Güncelliğe*, s. 51.

tamda, başka bir akılcılık -"problematik akılcılık"[23]- bir bakıma Murat Belge'nin teoride ve pratikte giderek belirginleşen yöntemi oluyor.

Türkiye modernleşmesinin, demokratik bir entegrasyonda bir türlü çözmediği din sorunu da bu çerçevede ele alınabilir. Murat Belge'nin dine bakışı, tüm sol hareketlerin amentü gibi bellediği ön kabuller arasında ilk sırada yer alan Marx'ın ünlü "din halkın afyonudur" cümlesini bağlamıyla birlikte ele aldığında anlaşılır: "Din, ezilen yaratığın iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhudur" yorumunu ve Marx ve Engels'in tasarladıkları sosyalist toplumda dini zor yoluyla ortadan kaldırmayı düşünmediklerini vurgular[24]. Dolayısıyla, İslamcılık ve Kemalizm arasındaki karşıtlığa, sosyalistlerin bir yardımcı kolu olarak katılmalarına gerek yoktur[25]. Kaldı ki, "Eski tarz yalınkat 'ilerici/gerici' kalıplarımızla onlara *hayat hakkı tanımamak* gibi bir 'hak' yoktur, çünkü hayatın yapısı gereği mutlak bilgi olamaz ve bütün güvenilir teorilerimiz değişime, düzeltmeye açıktır."[26]

Kuşkusuz bu yönde yapılan bir yorum, Murat Belge'nin pratikte İslamî kesimle girdiği diyalogla karşılıklı ilişki içindedir. Daha 70'li yıllarda başlayan bu diyalog ve karşılıklı tanıma sürecinin, özellikle 80 sonrasında Türkiye'de, -olduğu kadarıyla- demokrasi kültürüne yaptığı katkılar küçümsenemez.

Murat Belge'ye göre, çoğulculuk, demokrasi kültürümüz için, alabildiğine farklılaşmış toplumsal yapımızda bir arada yaşayabilmek için vazgeçilmez bir unsurdur. Fakat aynı zamanda, "siyaset mantığı içinde *çoğulculuk* geleneksel korporatist ideolojimiz için uygun bir panzehirdir. Dolayısıyla sosyalizm, eğer geleneksel ideolojilere gerçekten alternatif bir görüş olacaksa, çoğulcu bir dünya felsefesini benimsemeli ve sindirmelidir."[27]

Ancak, "inanmış bir Müslüman'ın laiklik kavramını içtenlikle benimsemesini beklemeye hakkımız yok"[28] derken, ya da "istedikleri takdirde kendi inançları doğrultusunda okullar açabilmelerini"[29] savunurken, hemen yanıbaşında "toplumun önemli bir sanatsal başarısını, incelmişliğini cisimleştiren camilerin tuhaf barakalarla vb. çirkinleştirilmesi gibi olayların" herkes için önemli olduğunu da savunuyor.[30] Başka bir deyişle, "görelilik" mutlak bir "rölativizm" değildir.[31]

---

[23] Kavramları Pierre-André Taguieff'ten ödünç alıyorum, *La Force du préjugé*, La Découverte, Paris, 1987.
[24] "Sosyalizm ve Din", *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, s.217-218.
[25] *a.g.e.*, s.232.
[26] "Mutlak Bilgi Olamaz", *12 yıl sonra 12 Eylül*, s.108.
[27] *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, s.150.
[28] *a.g.e.*, s.222.
[29] *a.g.e.*, s.224.
[30] *a.g.e.*, s.236.
[31] "Sosyalizm ve Ahlak", *a.g.e.*, s.191.

Murat Belge'nin "öteki" konumundaki aktörlerle yatay diyalog ilişkileri, zaman içinde daha somutluk kazandı. Örneğin öncülük ettiği "Sivil Anayasa" girişimi bağlamında tüm toplum kesimlerinde tartışmaya açmaya çalıştığı konu diyalogtu. Bunun nedeni oldukça açık: "Çatışmacı" kültürün egemenliğindeki Türkiye'de, iki öznenin birbirinden etkilenme kapısını açık tutarak birbiriyle konuşması anlamında bir "diyalog geleneği" yok. "Olmamasının birinci nedeni devletin yönetim üslubu ve alışkanlığıdır; ama (...) o 'yüksek kat'tan gelen hava ve üslup toplumun başka kesimlerine de sinmiştir. Dolayısıyla bu alanda bir değişiklik olmasını ve artık böyle bir gelenek kurulmasını istiyorsak, buna hep birlikte katkıda bulunmamız, yani 'tebliğ etme' alışkanlığından hep birlikte kurtulmamız gerekiyor[32].

Çeşitli diyalog girişimlerine Murat Belge'nin kişisel katkısının ne ölçüde rol oynadığını ölçmek herhalde mümkün değil. Ancak her halûkârda, içinde yer alanları, söylemleri nedeniyle yakalarına yapışmış etiketlere rağmen, farklı insan hakları dernekleri ya da çeşitli sivil toplum kuruluşlarının aralarındaki diyalog ve gerçekleştirdikleri ortak inisiyatifler Murat Belge'nin 80'li yıllardan beri süren çabalarından bağımsız değildir.

Özetlemek gerekirse; diyaloğun kendi başına bir anlamı yoktur. Ancak "insanların bir arada yaşayabilmesi" için ön koşuldur. Gettolara kapanmadan "iyi" yaşamak ve olumsuz toplumsal yapılar değiştirilmek istendiğinde ise bir arada yaşamak gereklidir. Murat Belge'nin iyi yaşamak istemesi orijinal bir durum değil; ancak orijinal olmayan ve pek sık rastlanmayan, onun bu yönde gerekli zihinsel çabayı göstermesi ve hayata geçirmesidir...

YURTTAŞ

Murat Belge'yi anlama çabası içinde, burada "özerkleşen aydın" başlığı altında "Birikim-diyalog-yurttaş" gibi yapılan ayrımlar için de yukarıda "aydın-sosyolog-özne" ilişkisinde söylenenler geçerlidir. Yani Murat Belge'nin Birikim dergisi vasıtasıyla anlamaya çalıştığımız "özerkleşme" sürecinden diyalog ya da yurttaş yönleri bağımsız değildir. Başka bir deyişle, Belge diyaloğa girerken bunu, yurttaş vasfı ve yurttaşa verdiği öneme bağlı olarak yapmakta. Bunun tersi de geçerli: yurttaş olarak başlattığı, içinde bulunduğu inisiyatifler aydın olma vasfından ya da çoğulcu diyalog arayışlarından bağımsız değil. Ancak, 70'li yıllarda sosyalizm içinde tanımlanan siyasal mücadelesi bugün yurttaş kavramı ya da kurumu içinde anlam kazanmakta.

Yurttaş kavramının kendisinde, yaşanan zamana, ama aynı zamanda geçmişe ve geleceğe sahip çıkmak gibi bir anlam bulmak mümkün. Ancak

[32] "O benim muhatabım olamaz", *Radikal*, 19.5.2001. Diyalog konusunda ayrıca diğer *Radikal* yazıları, "Devlet-sivil toplum diyaloğu", 15.5.2001, "Diyalog kültürü", 18.5.2001, "Bir diyalogsuzluk örneği", 20.5.2001.

Murat Belge'nin "yurttaş" özelliğini kavramak için, birinci olarak "aktör" kavramını eklemek gereklidir. Çünkü toplumsal ve siyasal süreçler karşısında duyarsızlığı kırmak ve tanımlanmış somut hedeflere yönelik mücadele etmek anlamında, Murat Belge'nin çabaları sadece bireysel faaliyetlerle sınırlı değil. Murat Belge, bütün "bireysel" imajına rağmen, daha az önemli olmayan bir biçimde çeşitli sivil toplum faaliyetlerine yönelik olarak "inisiyatif" örgütleyen bir kişi. (Tabiî ki bu bireysellik ve toplumsallık birbirlerini dışlayan şeyler değil.) İkinci olarak ise Türkiye'nin 80'lerle birlikte gündemine oturan "kültürel kimlikler" sorununa karşı yaklaşımıdır. Bu yaklaşım bir yanıyla "duyarlı" bir yaklaşımdır, yani baskı gören kimliğin yanında yer alır; diğer yandan ise tüm kimliklere karşı "mesafe" söz konusudur. Sosyalist yönünü ele aldığımız bölümde görüldüğü gibi, içinde bulunduğu siyasal kimliğe karşı bile mesafeli olduğu gözönüne alınırsa, "acı" çekene karşı sahip olduğu duyarlılığın hiçbir zaman acı çeken kimlikle "örtüşmeye" yol açmayacağı anlaşılır. Çünkü kimlikler ancak kendi aralarında ilişkide oldukları sürece zengin bir bütünlük içinde yer alırlar. "Dede Efendi'nin temsil ettiklerini seçtiği için Beethoven'i dıştalayan bir kültürel kimlik de, Beethoven'in temsil ettiklerini seçtiği için Dede Efendi'yi aşağılayan bir kültürel kimlik de eşit derecede dar ve daraltıcıdır."[33]

Başlattığı inisiyatiflerin başında gelen ve Helsinki Yurttaşlar Meclisi'nin (HYM) Türkiye ayağı olarak kuruluşuna öncülük ettiği Helsinki Yurttaşlar Derneği (HYD) de, bir bakıma, adı ve amaçlarıyla (yurttaş, yani kültürel kimlikler üstü; aktör, diyalog, barışçı çözüm...) Murat Belge'nin bu özelliklerini özetliyor. Belge'nin tanımıyla, "HYM, bazı başka hükümet dışı gönüllü örgütler gibi, belirli bir konuda rapor yazan ve dolayısıyla yargı veren bir örgüt değil. Barışçı, sivil çözümler için sivil toplumun kendisini harekete geçirmek isteyen ve buna uluslararası sivil destek sağlayan bir örgüt"[34]

HYD vasıtasıyla öncülük ettiği faaliyetler arasında en önemlisi Kürt sorunuyla ilgili olandır. Bu faaliyet, Şubat 1992'de "Kürt Sorunu İçin Barış İnisiyatifi" adı altında başlayan ve farklı kesimlerden Türk ve Kürt kökenli aydınları bir araya getiren, daha sonra Güneydoğu'ya Nevroz döneminde "'yurttaş' kavramı çerçevesinde ve yurttaşlık düzeyinde bir izleme grubu etkinliği"[35] içeren çalışmadır.

"Kürt sorununun barışçı çözümü" Murat Belge'nin 80 sonrasında girdiği ve en çok zaman ayırarak "angaje" olduğu konudur. Bu konuda yazdığı çok sayıda yazı, Murat Belge'nin başlangıçta sahip olduğu umudu, daha sonra ise karamsarlığını göstermesi bakımından oldukça önem taşıyor.

---

[33] *Tarihten Güncelliğe*, s.48.
[34] *Türkler ve Kürtler: Nereden Nereye ?*, s.137.
[35] "Kürt Sorunu için Barış İnisiyatifi", *a.g.e.*, s.143-193.

İlk önceleri bu yazılarda yoğun bir biçimde "ötekini" anlama ve diyalog çabası dikkat çekiyor. En çok ses getiren yazılardan biri, Diyarbakır'da Vedat Aydın'ın öldürülmesinden sonra, "Diyarbakır olaylarının düşündürdükleri"adı altında 8 Ağustos 1991'de *Cumhuriyet* gazetesinde yayınlanıyor. Devlet resmiyeti ile PKK resmiyetine karşı tavır aldığı bu yazıda, "Türk milliyetçiliği kadar Kürt milliyetçiliğinin de sakıncalı olduğunu, ılımlı deyimlerle de olsa" dile getiriyor[36]. Bu yazıya tepki gösterenlerden Hatice Yaşar'la *Birikim*'de girdiği tartışmada kullandığı üslup ("... gelgelelim, bunun bile çok temel olmadığını, tartışınca anlaşabileceğimizi sanıyorum."[37]), diyalog üzerine bir vaka incelemesine konu olabilirdi. (Türkiye'de "çatışma çözümü" – *conflict resolution*- çok revaç gören bir konu değil; ama olsaydı, herhalde bu yazılar da önemli metinler olarak kullanılabilirdi.) Bu incelemenin konu başlıkları da şöyle şeyler olabilirdi: farklılığın diyalog için ön koşul olarak kabul edilmesi; "öteki"nin diline girerek farklılıkların azaltılmaya çalışılması; ya da farklı düşünülmesine rağmen, ortak düşüncelerin ön plana konması, her şeyden önce ortak bir platformda aktörler olunabileceğinin gösterilmesi...

Ancak, bütün bu çabaların somut olumlu sonuçlar verdiği söylenemez. Farklılığı ancak ötekini mat etmek için bir gerekçe olarak gören zihniyetler, birileri bir tarafta, diğerleri başka tarafta cemaatlerine kapanmaya devam ettiler.

Murat Belge'nin özellikle denemelerine sinen mizahî ton, Kürt sorununun aldığı trajik boyut karşısında yerini başka bir tona bıraktı. Güneydoğu'da silahlar konuşurken, dişler ve tırnaklar bilenirken, arada kalanların sesini duyan, hisseden, insanî olana, insan olmaya çağıran –içeri giren- bir ton geldi. 1992 baharında PKK'nın tehditleri ve ordunun baharda temizlik operasyonları arasında kalan insanların ruh halini anlama ve anlatma çabası içinde şunları yazıyordu: "Normal olarak baharda neyi bekleriz ? Havaların ısınmaya başlamasını, karın erimesini, çevrenin yeşillenmesini, toprakta ve ağaçlarda çiçeklerin tomurcuklanmasını. Ama Doğu'da 1992 baharında beklenen bunlar değil. Silahlar, operasyonlar, savaş bekleniyor. Çimen ve yaprak yeşilinin değil, kan kırmızısının egemen olacağı bir bahar ! (...) Evinden alınıp öldürülmüş (ve kimin tarafından öldürüldüğü açıklanmamış) insanlar, sokak ortasında öldürülmüş insanlar, pislik yedirilmiş insanlar, cenaze törenine katılıp orada öldürülmüş insanlar varken, 'operasyon olacak' sözünün orada yaşayanlar için ne kadar korkunç anlamlar taşıdığını bir kere daha anlatmak gerekiyor mu ? (...) Korkunç bir gerilim bu. 'Bölünmez' dediğimiz vatanımızın bir bölümünde oluyor bunlar. Bu bölünmezlik, devletlerin bize

---

[36] *a.g.e.*, s.52-62.

[37] *a.g.e.*, s.100; ilgili bölüm: 51-108; aktarıldığı yer: *Birikim* No.30, Ekim 1991.

söylediği gibi 'toprak'ta mıdır sadece ? Yoksa duygularda da mı olmalıdır ? (...) bu bölünmez vatanımızın bir kısmında insanlar baskı altında yaşarken biz Türkiye yurttaşları nerede 'ortak'ız ? 'Tasa'da ortaksak işte 'tasa'! 'Kıvanç'ta ortaksak, nerede kıvanç ? Bu durumda mı ?"[38]

Murat Belge'nin 80 sonrası döneminde önemli bir başka çalışması fikir babalığını yaptığı "Sivil Anayasa" girişimidir. Bu girişimin kalkış noktası, hâlâ süregiden ve "öncelikle yasalarıyla ve kurduğu kurumlarla ya da varolan kurumlara verdiği yasal biçimle tanımlanabilecek" "12 Eylül Rejimi"nin temel dayanağının, tanımı gereği anayasa olduğu düşüncesidir. Dolayısıyla Türkiye'yi dünya demokrasilerinden kalın bir çizgiyle ayıran bu rejimi değiştirme çabasının başlangıç noktasının da anayasa olması gerekir. Ancak, 12 Eylül rejiminin dışına çıkmak için, bireyler düzeyinde "uzak, soğuk, anlaşılmaz bir şey" olarak anayasanın "demokratikleştirilmesi" değil ; "demokratik bir süreç" sonucu oluşmuş, toplumun katkısıyla biçimlenmiş bir anayasa hedeflenmelidir. Buna bağlı olarak, ihtiyaç, sivil toplumun kendi "uzlaşmalarını" gerçekleştirmesidir.[39]

Bu çeşitlilik ve çalışmalarla, sivil toplumu, yurttaşı, sivil anayasayı Türkiye'de tartışan ve tartıştıran bir kişi olarak Murat Belge'nin neden bu kadar "görünür" olduğu; "sivil yurttaş" girişimlerinin vazgeçilmez uğrak yeri olduğu anlaşılır. Ancak öte yandan, sol, sosyalizm üzerine bütün düşündüklerine, ürettiklerine rağmen, sol cenahta, neden tedirginlik yarattığını, neden bir lider, izlenen adam olamadığını da açıklıyor bu çalışmalar ve arkasında yatan tavır. Çünkü onun bahsettiği sosyalizm ya da içinde dolaştığı sol-sosyalizm tartışmaları devletten, devrimden, davalardan falan bahseden bir sosyalizm değil. Üstün kimlik koşullandırmalarından kendini kurtardığı zaman evrensel insanlık içinde yer edinmekten; yerel yönetimlerden, özgür yurttaş iktidarından, egemen bireyden, doğrudan demokrasiden bahseden bir dünya.[40] Bu da doğal olarak kendilerine sol diyen, ama alabildiğine milliyetçileşen gruplardan, bilime inanmalarına rağmen, hâlâ 20-30 senelik "teorik" tartışmalarla birbirlerinden nefret eden ve kendileri dışında kimseyi sevmeyen ve siyaset yapmaya çalışanlardan oldukça uzak bir yere koyuyor Murat Belge'yi. Çünkü Murat Belge'nin uzak hedefi insanın özgürlüğü. Bu özgürlük ise önce ittifaklar kuralım, sonra partiyi ele geçirelim, sonra şurada örgütlenelim türünden tartışmaların çok ilerisinde. Hem çok ilerisinde, hem de o kadar bugüne ilişkin. Alabildiğine ütopik ve alabildiğine gerçek.

John Reed'in *Dünyayı sarsan 10 gün*'ünde bolşevik askerin menşeviklerle tartışmasında inatla vurguladığı gibi, "Ya proleteryadan yana

---

[38] *a.g.e.*, s.141.
[39] "Kampanyanın Hikayesi", *Sivil Anayasa sitesi*, www.anayasam.org.
[40] *Türkler ve Kürtler: Nereden Nereye ?*, s.108.

olacaksınız ya da burjuvaziden" ikilemindekine benzer şekilde kendilerini tanımlamış sol ve sağ kuşaklar için Murat Belge hâlâ bir kaç gömlek büyük geliyor.

2. TOPLUMSALI, KÜLTÜRELİ ANLAMAK

Bütün bunlardan sonra biraz daha keyifli bir konuya gelinebilir: Murat Belge'nin belki de genel olarak kamuoyunda tanınmasına en çok katkı sağlayan ve yazdığı "denemelerle" gündelik hayatı inceleyen "sosyolog" özelliğine... Öncelikle, 70'li yıllarda başlamasına rağmen, 1983'te kitap haline gelen denemelerden oluşan *Tarihten Güncelliğe*'nin zamanı önemli görünüyor. Farklı kanatlardan siyasal söylem ve ideolojilerin devleti ele geçirme çabaları şiddet üretip, şiddetle bastırılmış... Her yerde varolan bir devlet ve onun inanılmaz ağırlığı söz konusu... Patolojik siyasal söylem sona ermiş, ama siyasal söylem diye bir şey de kalmamış... Anlaşıldığı zannedilen düzen ve iktidar, herkes için umulmadık sonuçlar yaratmış... Ve herkes anlamaz gözlerle etrafına bakınırken, *Tarihten Güncelliğe*'de yer alan denemeler bu bakılan şeylere anlam vermeye başladı. Çoğu, Roland Barthes çizgisinde, semiyolojik olarak adlandırılabilecek bir yöntemle yazılan denemelerin serbest tarzı ve deneyimlerden çıkması, "ağır" teorik ve toplumsal sorunların ötesinde, ulaşılabilirliğini sağladı.

Murat Belge'nin bu denemeler vasıtasıyla "sosyolog" yönüne bakıldığında, ilk anda "eleştirel" yönü dikkat çekiyor. Bu eleştirellik çoğu zaman acımasız bir ironiye dönüşüyor. (Bundan en çok pay alanların başında da, herhalde, 80'lerin başında arabesk modasına uyan Zeki Müren'in "Kahır Mektubu"nun metni geliyor...[41]) Ancak bu "acımasızlık" ve "ironi"ye konu olan farklı alanların bir bütün olarak zaman içinde nasıl evrildiğine bugün bakıldığında çok önemli ipuçlarının daha o zamandan sergilendiği görülüyor. "Gündeliğin tarihîliğini sergilemek" üzere, en sıradan "hayat doğruları" açıldığında, karşımıza çıkan "karmaşık kültürel birikim yumakları"[42] -en azından- 12 Eylül rejiminin toplum tahayyülünde neden hâlâ aşılamadığına dair önemli bilgiler sunuyor.

Bu elde edilen bu bilgilerin en önemli yanı, kuşkusuz, toplumsal aktörlerin oluşumuna/oluşamamasına ilişkin. Başka bir deyişle, modernleşen, hızla dönüşen ve farklılaşan bir toplumun yaşadığı travmalara bağlı olarak, toplumsal aktörlerin var olmaları ama "kendileri" olamamalarına ilişkin. Bu konuyu inceleyen örnekler oldukça bol; bir kısmına atıfta bulunalım : "Ağır fotoroman hamlemiz"[43]; "Kültür alışverişinde uzun yol sürücüsü"[44];

[41] "'Kahır Mektubu' üzerine metin incelemesi", *Tarihten Güncelliğe*, s. 379-387.
[42] *a.g.e.*, s.233.
[43] *a.g.e.*, s.388-391.

"Entelektüel mekânlar" (örneğin, "Papirüs")[45]; "Tatil, tatil yerleri ve Bodrum"[46], "Bayan yanı".[47] Veya, önce kamyonları, daha sonra kahveleri ve evleri süsleyen, gözü yaşlı çocuk resminin anlatıldığı "Bir poster" ("vicdan rahatsızlığına ayıracağımız zaman hâlâ bir 'poster'lik enstantane...")[48] ya da "Susmaya alışmış halkın birdenbire içini dökme ihtiyacıyla kendini dışa vurmasının sonucu" olarak "Kağıt paralara yazılan yazılar"...[49]

Dolayısıyla bu denemelerin işlevi, her gün defalarca karşımıza çıkan, "alıştığımız" için sıradanlaşmış olayların arkasına geçmek olarak tanımlanabilir. Burada önemli olan "alışkanlığın", "kabulün", "boyun eğişin" kırılmasıdır. Ancak, bu denemeleri sadece "eleştirel", "ifşa edici" (denunciation) ve sonunda "negatif" türünden bir sınıflamaya sokmak yanlış olur. Çünkü denemelerin içerdiği "gözlemci" boyut, kurulmakta olanı, "pozitif" potansiyeli de yakalıyor. Başka bir deyişle, gündelik hayatta karşımıza çıkan ve aktörü öldüren kültürel birikimi açığa çıkararak parçalarken, hemen arkasından "inşa edici" boyutu ortaya çıkarıyor; dolayısıyla, "pozitif" bir söylemle toplumsal aktör "sosyolojik" olarak açığa çıkarılıyor.[50] Çünkü bu denemelerde toplumsal var; sınıflar var; kimlikler var; çatışmalar, sessizlikler ve kabul edişler var.

Gözlem sadece birinin "ağladığını" bir kenara not etmek değildir; gözlem aynı zamanda görünenin arkasına geçmek ve örneğin, ağlarken çıkan anlaşılmaz hıçkırıkları birleştirebilmektir. Belge'nin "arabesk" üzerine yazdıkları bu tür bir gözlemciliğe örnektir. Her şeyden önce, arabeskin kitleselleşmesinin arkasında yatan "sahici bir yan" söz konusudur. "Kendi yüzeysel 'söylem'i ne kadar yapmacık olursa olsun, gerisinde yatan yoğun bir özlem var. Yüzyıllardır birçok şeyi kendine de açıklayamayarak özlem çekmiş ve türlü cendereye girip çıkmış bir toplumda, bunun bu kadar bulanık, kelimelerle anlatılmaz olmasını normal karşılamalı. Arabeskin bütün klişelerini, çalgılarının şangırtısını v.b. söküp atarak kendi soyut özüne indirgemek mümkün olsaydı, sanırım geriye bu yoğun özlem çığlığı kalırdı. Bu da bence önemli bir şey. O anlamsız çığlığın anlaşılır talepler ve önermelere doğru evrilmesi için herkes kendi payına düşeni yerine getirmeli."[51] Çığlığı duymak... anlam

---

[44] *a.g.e.*, s.80-83.
[45] *a.g.e.*, s.218-221.
[46] *a.g.e.*, s.222-229.
[47] *a.g.e.*, s.318-319.
[48] *a.g.e.*, s.265-269.
[49] *a.g.e.*, s.275-277.
[50] "Kültürümüzün geleceği", *a.g.e.*, s.62-71. "Kültür, toplumsal olayların en demokratik olanıdır, en kitlesel olanıdır", s.69.
[51] *a.g.e.*, s.367. Ayrıca, "Arabesk'in öyküsü", s.399-415.

vermek... Bugün yığınla başka yoğun özlem, duyulmayı ve anlamlandırılmayı bekliyor...

Toplumsal ve kültüreli anlama bağlamında, Murat Belge'nin, Kürt sorunu olsun, İslamcılık olsun, arabesk olsun, Türkiye toplumunun yangınlarının en önemli tezahürleri hakkında şimdiye kadar tüm söylediklerinin, yazdıklarının, anlatmaya çalıştıklarının özeti kısaca şöyle yapılabilir: Tanıma ve tanınmanın önemi. Belge, bütün bu yangın yerlerindeki insanların en önemli derdi olan "tanınma"ya (yani hem onları dinleme ve öğrenme, hem de kamusal alanda onların varlığını kabul etme anlamında) vurgu yaptı. Kendisine sosyolog diyen, araştırmacı gazeteci diyen, yani sosyalin içini deşmekle iştigal ettiğini söyleyen insanların "taraf" oldukları bir dönemde bir anlamda "sosyoloji" yaptı.

3. BİREY–ÖZNE

Murat Belge'yi sol içinde farklı kılan süreci yukarıda anlatmaya çalıştım. Ama bu aşamada Murat Belge'nin gözlemlerinden çıkarak bir başka boyuta, Türkiye'de 1970'li yıllarda sol ideolojilerle tanışanların geldikleri kökene de değinmek gerekir. Türkiye'de o dönemde marksist olmadan önce genellikle Atatürkçü, Turancı, Müslüman olunurdu. Bu insanların çoğu, toplumsal yapıların, ilişkilerin ortaya çıkarmadığı bir düşünceyi varolan kültürel ve siyasal birikimin üzerine adapte ettiler. Onun için marksizme bağlılık bir din gibi yaşandı, yapılan yorumlar alabildiğine devleti temel alan yorumlar oldu. Murat Belge'nin deyimiyle bu marksizm biraz kazınınca altından bütün çıplaklığıyla din veya devletçilik çıktı. Kolayca anti-emperyalist olunurken, karşıdaki adam da kolayca faşist olarak nitelenebildi; ama aynı zamanda her türlü faşist eğilim de taşındı.[52]

Kendine güvenmeyen toplumsal aktörler ve onların aydınları, bir yandan güç fetişizmi yaparken, diğer yandan güç arayışlarına girdiler. Ya ordudan medet umdular ("ordu-gençlik elele") ya Çin'den, Sovyetler Birliği'nden her türlü totaliter yaklaşımı ithal ettiler. Buldukları bu güçlerle huzur buldular, sağlam yere bastıklarını hissettiler. Başka bir deyişle, kendileri olamadılar, dolayısıyla birey olamadılar. Oysa, bütün gençliği zengin kültürel bir atmosfer içinde, sürekli öğrenmekle, sorgulamakla, düşünmekle geçmiş bir insanın Marx ve marksizmle ilişkisi de farklı olacaktı ; ve ortaya çıkan sonuç Murat Belge'nin özgür ve özerk bireyselliği oldu.

Bir önceki bölümde ele aldığımız denemelerin bir yanı toplumsalı ve kültüreli anlamaya dönük olarak anlam taşıyorsa, diğer yanı doğrudan Murat Belge'nin kendisine yönelik bir anlam taşıyor. Bir bakıma, bu "sosyalist de-

[52] Murat Belge ile görüşme, 6 Temmuz 2001.

nemeler", Murat Belge'nin birey olarak kendi inşasının dışa vurumudur; toplumla ilişkisi içinde bu bireyin deneyimidir; hem tarih içinde (diyakroni) olmak, hem de bugün içinde (senkroni) olmaktır.

Tarihi ve bugünü; toplumsalı ve bireyseli aynı anda kavramak, özümsemek ve hakkını vermek "ciddi" bir çaba gerektirir. Ancak bu ciddi çabanın sağlanması için her ikisiyle de mesafe almak gerekir. Mesafeyi korumak için Murat Belge'nin başvurduğu yollardan biri "mizah"tır. Özellikle, sosyalizm gibi "ciddi" işlerle iştigal eden birinin, bir yandan da mizahla uğraşması, hem sosyalizme, hem mizaha önemli bir katkıdır. Ama sosyalizm dışında da "ciddiyet gerektiren kutsallıkların" olduğu, "siyasi inançların, benimseyen grup açısından, gülümseyişe, ironiye, mizaha yer bırakmadığı"[53] Türkiye gibi bir ülkede, mizalı –teori gibi- bir tür direniştir.

Bunun, ayrıca Türkiye siyasetine sinmiş bazı tabuların yanlışlığı konusunda, uzun uzadıya açıklama zahmetinden kurtarma gibi yan işlevleri de vardır. Örneğin, Anayasa Mahkemesi'nin 1992'de TBKP'yi kapatma kararına gerekçesinde, partinin bölücülük yaptığı iddiasına ilişkin olarak, yurttaş kavramının, Türklerin ve Kürtlerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine tartışırken, Belge, Kürtlerin ırkçılar tarafından nasıl algılandıklarına da değiniyor: "Irkçılar bu konularda [Anayasa Mahkemesi'ne kıyasla] daha tutarlı, 'Dağ Türkü' diyorlar, bitiyor. O zaman, Orta Asya'dan gelirken yollarını ve dillerini kaybedip dağ tarafına sapmış 'Türk yurttaşları' oluyorlar. Doğru değil, ama tutarlı."[54]

Kuşkusuz, Murat Belge için hayatta "mizahtan muaf hiçbir alan yok"sa da[55], *Yeni Gündem*'de Sadık Özben karakteriyle yarattığı mizah, otoritenin ironisi üzerine ayrı bir yere sahiptir ve az rastlanan bir örnektir. Bu vesileyle, Murat Belge'nin "mesafe" işlevi gören mizahının kaynağına ilişkin olarak belirtilmesi gereken bir husus, onun, iktidar, otorite, hiyerarşi ve disipline (burada çalışma disiplini değil söz konusu olan) karşı duyduğu tepkidir. Onun dünyası, iktidar sahiplerinin, iktidar olmak isteyenlerin, iktidar hırslılarının dışındadır.

Son kitabı *Tarih Boyunca Yemek Kültürü* de mizahtan -hiç- muaf değildir.[56] Ya da daktilodan bilgisayara geçemediği, dolayısıyla el yazısına dön-

---

[53] Türkiye Dünyanın Neresinde ?, s.91.

[54] *Türkler ve Kürtler: Nereden Nereye ?*, s.133.

[55] Ahmet Tulgar'ın yaptığı söyleşi, *Milliyet Pazar*, 26.8.2001.

[56] Rastgele bir örnek olarak, İskoçya'da arkadaşının viski tattırma turuyla ilgili anısının lezzetine değinilebilir. *Tarih Boyunca Yemek Kültürü*; İletişim yay., 2001, s. 266-268. Bu arada, yeri gelmişken, bilmeyenler varsa, Murat Belge'den aynı kitapta şöyle bir dokunup geçtiği bir tüyo: rakıyı aldığınız zaman şişenin içine bir-iki parça damla sakızı koyun. Bir-iki gün beklesin. Elde edilen tad sayesinde, ikram ettiğiniz insanlar nezdinde itibarınız artar! (Tüyo püristler için değil.)

mek zorunda kaldığı için "gerici" diye nitelendirdiği kendisi de muaf değildir.[57]

Toplumsalı ve bireyseli aynı anda kavramada gerekli olan mesafeyi korumak için diğer bir yol ise -bireysellikle paradoksal gibi görünse de- "mütevazı" olmaktır. Yarattığı, ya da genellikle ithal ettiği bir-iki kavramla "in" olan, "benim *şöyle* (buraya genellikle özgün olma iddiasında bir tanım konur) dediğim" türünden kendine önem ve orijinallik atfeden aydınlardan farklı olarak, Murat Belge'de, kendini, söylediklerini, yazdıklarını dev aynasında görmeyen bir kişilik bu mesafeyi sağlıyor.

Buna bağlı olarak, belki de bu yazıda satırlara dökülebilecek en zor konu (çünkü entelektüel bir faaliyette sevgiden bahsetmek çok yakışık almayabilir) : Murat Belge'nin yaşadığı çevre ya da çevrelerle kurduğu sevgi ve bağlanma ilişkisi. Bu ilişki yukarıda değindiğimiz mesafenin bittiği yeri ve insan olma haline dokunulabilecek bir konu (baharda tomurcuklar yerine, silahlar...) söz konusu olduğunda, nasıl "içeriye" girebileceğini gösteriyor. "Yaptıkları iğrenç villalar ya da sitelerle Boğaziçi'ni kirletme yarışına girmiş yığınla Türk"e dokundururken,[58] bu çevreyi "nasıl" sevdiğini anlatıyor: "... ben İstanbulluyum, hayatımı geçirdiğim bu şehri seviyorum. Kırşehir ya da Yozgat da Türkiye'nin şehirleri, ama oralara özellikle bir sevgi duymuyorum – bir anım yok onlarla ilgili, onlarla ilişkimi sıcaklaştıran herhangi bir şey yok. Buna karşılık Venedik ya da Granada'yı çok seviyorum. Yerden, mekandan öte, insanlarla ilişkim de buna benzer. Çocukluğumda tanıdığım, arkadaş olduğum, sonra bizim şehri terkeden Rumlar ve Ermenileri, şimdi burada rastladığım, tanıdığım birçok Türk'ten daha fazla seviyorum. Bir insanı sevmem ya da sevmememde, o insanın etnik kökeni kadar az belirleyici bir şey olamaz."[59] "Bir yere sahip olmanın ölçütü, o yere sevgiyle bağlı olmaktır."[60]

Benzer bir durum, Murat Belge'nin karamsarlık-iyimserlik skalasında durduğu yerde görülebilir. Aslında onun için bu skalada sabit bir nokta yoktur ya da kronik bir iyimserlik ya da kronik bir kötümserlik yoktur. Bir tarafta, "bıkan" Murat Belge'yi görürüz; örneğin, Kürt sorununa barışçı çözüm bulmak için onca girişime öncülük ettikten sonra "Sorun bitmedi, ama benim takatım bir anlamda bitti. On yıla yakın bir süredir devam eden bir 'angajman' sürecinin şu aşamasında olup bitenlere baktığımda, her şeyin daha kötüye gittiğini görüyorum ve geleceğin daha iyi şeyler getireceğine dair herhangi bir umut bulamıyorum."[61] diye yazar. Ama başka bir tarafta (bir

[57] *Radikal*, 28.8.2001.
[58] *Türkler ve Kürtler: Nereden Nereye ?*, s.107.
[59] *a.g.e.*, s.105.
[60] *a.g.e.*, s.107.
[61] *a.g.e.*, s.133.

öncekinden kronolojik olarak daha eskiye gitse de), Murat Belge, bütün eleştirelliğine rağmen, "İnsancıl olan öğelerle gelenekten geleceğe ve gelecekten geleneğe köprüler kuracağız. Her toplum kadar, biz de o kadar insancıl öğelere sahibiz"[62] diyerek taşıdığı umudu açığa vurur.

Dolayısıyla Murat Belge'nin toplumsal sorunlara karşı aldığı mesafe ve bu sorunlarla içiçeliği ya da iyimserliği ve kötümserliği, onun çoğulluğunu taşıyan, onun çoğulluğunun bir parçası olan bir varolma tarzını gösterir. Bu tarz, aptal iyimserliklere ya da baykuş karamsarlıklarına karşı koyan bir tarzdır. Çoğulluğunun bir parçası olan "bıkma" duygusunun hemen yanında, yazmaya, üretmeye devam ederek kendini gösteren bir parça daha vardır. Murat Belge'ye göre, yazının kendisi insanların değişebileceğini varsayar. Yazmak, insanları değiştirebileceği gibi, kendisinin de değişebileceğini kabul eder. Bu, üretilen düşüncenin karşısına konacak başka bir düşünceyle ikna olabileceğini, hatta tüm yaşamına damgasını vurmuş "idealin" bile ikna olabileceğini kabul etmektir. Ama bu aynı zamanda idealin olduğunu bilmek demektir. Çünkü ideal sahibi olunduğu için, inanmaya devam edildiği için yazma eylemi devam eder. [63] Murat Belge'de, değişebileceğini kabul etme olgunluğu ve başkalarını ikna çabası birbirini dışlamıyor.

Murat Belge tarzının özetini "her şeyin alabildiğine hem içinde, hem dışında, özerk ve özgür" diyerek yapmak mümkün; ama muhtemelen bu çok yeterli olmaz. Onun için, Alain Touraine'in özne tanımlamasına ilişkin bir iki cümle aktaralım: Bireyin içinde varolan özne hem varolan toplumsal düzene karşı alınan bir mesafe; hem de yaşanan deneyimdir. Özne dünyanın, toplumun dışında değildir. Özne tanımak ve tanınmak ilişkisidir. Düzeni reddederken, bireyin kendi hayatından sorumlu olma arzusudur. Modernliğin birbirinden ayırdığı parçaları bireysel düzeyde birbirine bağlama faaliyetidir. Özne bireycilik ve ütopik yeni cemaat arayışlarına karşı eşit mesafede durmaktır. Özne özgürlüğe çağrıdır.[64]

Sonuç

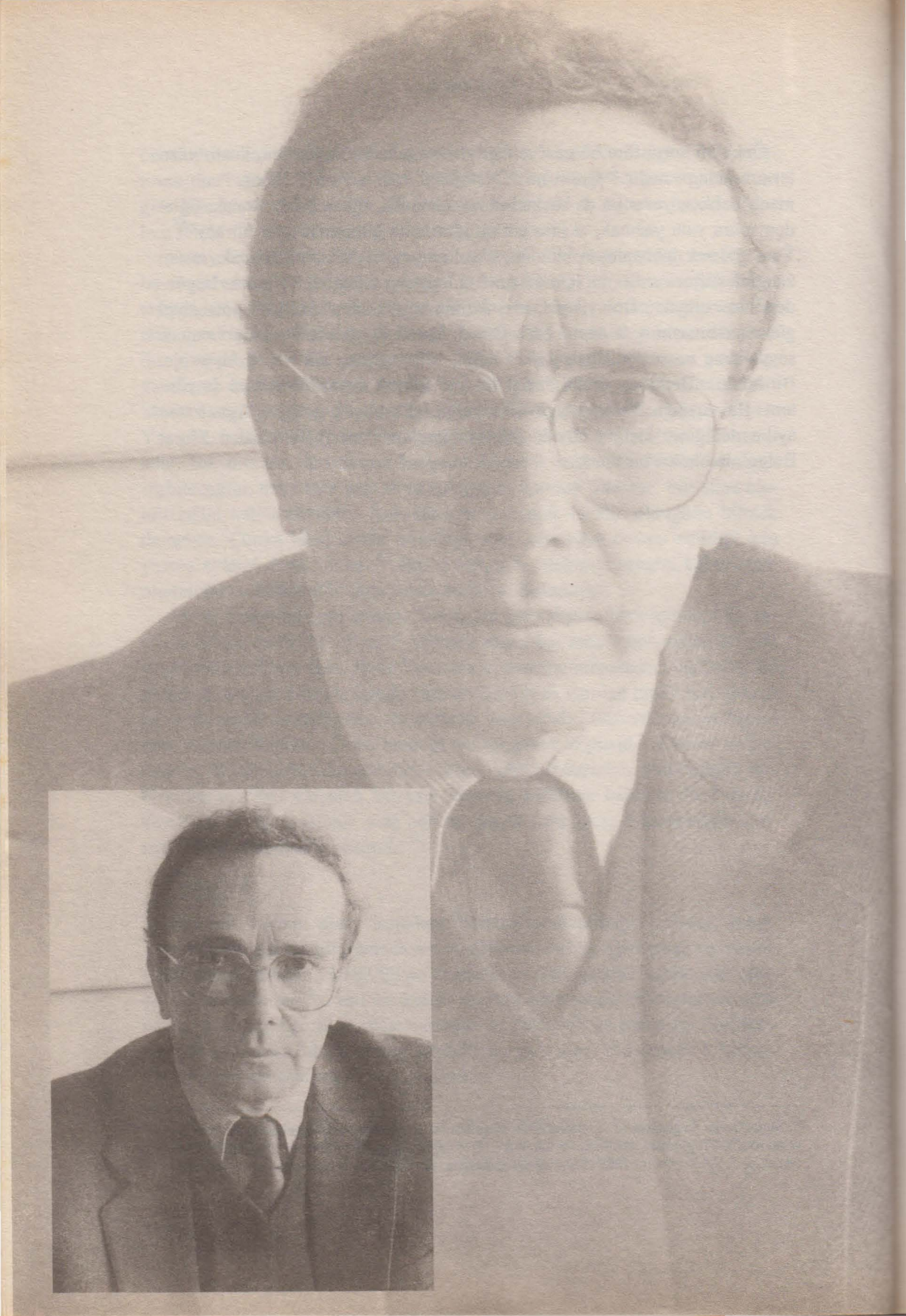
İstanbul hayranı olup, insanlara İstanbul'u sevdirmeye çalışan; yemeiçme kültürü gibi alabildiğine insanî konulardan müthiş zevk alan; entelektüelliği sanatçılaştıran; alabildiğine bireysel ve alabildiğine toplumsal olan; çoğulluğunu bir arada, eşit ve özgür yaşamak isteyenlere kelimeleri ve sözü sunan, düşünür, kentli, yurttaş; evrensel ve Türkiyeli ve bütün bu özellikleriyle "Özne" olan Murat Belge ile ilgili bir yazı nasıl bitirilebilir ? Muhtemelen başladığı gibi seçici ve kısa olarak...

---

[62] *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, s.277.
[63] Murat Belge ile görüşme, 6 Temmuz 2001.
[64] Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992.

Önce bir soru: tüm bu gezi rehberlerinin, yemek kitaplarının, kanto yazılarının anlamı nedir ? Çeşni mi ? "Burjuva" hobileri mi ? Hayır, "tam zamanlı balıkçı, yazar ya da başka bir şey olmadan, sabah balık tutmak, öğleden sonra yazı yazmak, akşam başka uğraşlarda bulunmak gibi bir şey"[65]... Yani giderek uzmanlaşan bir dünyada, kuruyan hayatı tamamlamak, insanı zenginleştirmek... Bunun için de sınıfsız toplumu falan beklememek, bugünden insan olmak... Dolayısıyla, sosyalizmin bugün dünyada hiçbir potansiyel güç taşımamasının da önemi yok. Çünkü Murat Belge'nin yazdıkları sadece sosyalizme ve sosyalistlere ilişkin değil; Murat Belge'nin hayatı bir proje. Bir bütün... Belki de sürekli "nasıl ?" diye sormak veya bir tarz ya da yöntem. Bu yüzden, Murat Belge Türkiye'ye hâlâ büyük geliyor. Ama zaten aydın dediğiniz kişinin büyük gelmesi gerekmez mi ? Bu yüzden Murat Belge'nin olması bir umut...

[65] Murat Belge ile görüşme, 6 Temmuz 2001. Hatırlatmak için: K. Marx, F. Engels, *Alman İdeolojisi -Feuerbach*, "Toplumsal işbölümü ve sonuçları: Özel mülkiyet, devlet, toplumsal faaliyetin 'yabancılaşması'", Sol Yayınları, 1987 (Sevim Belli çevirisi), s. 62.



SİYASAL TAHAYYÜLDE DEVLETİN BELİRLEYİCİLİĞİ: METİN HEPER ÇALIŞMALARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Aylin Özman* - Simten Coşar**

J.P. Nettl'ın 1968 yılında *World Politics* dergisinde yayınlanan "The State as a Conceptual Variable"[1] başlıklı makalesinde temel argümanları sunulan devlet-merkezci yaklaşım, siyaset bilimi literatüründeki ihtilaf noktalarından biri olarak tanımlanagelen saf *olgusal* ile *normatif* temelli çalışmalar arasındaki ayrımda yeni bir uğrak oluşturmuştur. Farklı ideolojik duruşlar arasın-

* Yrd. Doç. Dr. Aylin Özman, Hacettepe Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü
** Yrd. Doç. Dr. Simten Coşar, Başkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.
[1] J.P. Nettl, "The State as a Conceptual Variable," *World Politics*, 20, 4 (1968), 559-92.

daki çatışmaları devlet kavramı/olgusu etrafında yeniden şekillendiren bu tartışmalarda devletin yöntemsel konumu üzerinden ortaya çıkan ayrım noktaları belirleyici olmaktadır. Bu ayrım noktaları, kabaca, devleti belirli bir toplumsal ve/veya iktisadi bağlamın bir yan-ürünü olarak almak ile, devleti, siyasal ve toplumsal dinamikleri şekillendiren kendi içinde bir oluşum olarak almak arasındaki ayrışmada gözlemlenebilir.[2] Nitekim, ikinci yaklaşımın öncülerinden olan Theda Skocpol'a göre;

> *Tüm boyutları ile siyaset sadece 'toplum' ya da 'ekonomi' ya da 'kültür'den temellenmez –tabii eğer, bunların herhangi biri [D]evletlerin örgütsel düzenlemeleri ve faaliyetlerinden ayrık olarak düşünülebilirse. Kamu yaşamının ve grupların siyasal hedeflerinin bilincine varmalarını ve bu hedeflere ulaşmak için harekete geçmelerini sağlayan grupların anlamı sadece toplumlarda değil, [D]evletlerin ve toplumların kesişme noktalarında yatar. Sonuç olarak, çıkar grupları ve sınıflar gibi salt sosyo-ekonomik olguların siyasal kapasiteleri bir yana oluşumları bile büyük ölçüde, toplumsal aktörlerin etkilemeye çalıştıkları [D]evletlerin yapılarına ve faaliyetlerine bağlıdır.*[3]

Türkiye'de siyaset bilimi literatürü söz konusu olduğunda ikinci yaklaşımda örneklenen ve devlete özerk bir konum atfeden devlet-merkezci gelenek bu makalenin kapsamını oluşturan Metin Heper çalışmalarında somutluk kazanmaktadır. Heper'in çalışmaları incelendiğinde temel sorunun Türkiye'de tecrübe edilen devlet olgusu etrafında yapılandırıldığı görülmektedir. Bu olgu, kronolojik sıralamada, kamu yönetimi disiplininden[4] siyaset bili-

---

[2] Her ne kadar devlet-merkezci yaklaşım içerisinde devleti neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde birincil belirleyici olarak konumlandırmak yerine, toplum ve devlet arasındaki ilişkisellik boyutundan yola çıkma kaygısını taşıyan çalışmalar var ise de, son tahlilde "devlet", "devletlilik", "devlet geleneği" kavramları bu çizgideki çalışmaların ortak eksenini oluşturur. Bu konuda bkz. Bertrant Badie ve Pierre Birnbaum, *The Sociology of State*, çev. Arthur Goldhammer (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1983); Theda Skocpol "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research," der. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, Theda Skocpol, *Bringing the State Back In*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 3-37.

[3] Skocpol, 'Bringing the State Back In,' 27, aktaran Metin Heper, 'The State and Interest Groups with Special Reference to Turkey," der. Heper, *Strong State and Economic Interest Groups, The Post-1980 Turkish Experience*, 5.

[4] Heper'in kamu yönetimi disiplini dahilinde yaptığı çalışmaların bir seçkisi için bkz. Heper, *Türkiye'de Kent-Göçmeni ve Bürokratik Örgütler* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983); Heper ve Ümit Berkman, "Administrative studies in Turkey: a general perspective," *International Social Science Journal*, 31, 2 (1979), 305-27; Heper, "Negative Bureaucratic Politics in a Modernizing Context: The Turkish Case," *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 1, 1 (Eylül 1977); *Bürokratik Yönetim Geleneği, Osmanlı İmpaatorluğu ve Türkiye Cumhuriyetinde Gelişimi ve Niteliği* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi İdari İlimler Fakültesi, 1974), Yayın No. 23; *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme-Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme-* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1973).

mine kayan çalışma seyrindeki ortak paydayı oluşturmaktadır. Ancak, devlet-merkezci yaklaşım en net şekliyle, ilk kez, yukarıda değinilen kronolojik çalışma evrilişinde de disipliner bir eşik oluşturduğu söylenebilecek olan 1984 tarihli *The State Tradition in Turkey* başlıklı çalışmasında görülür. Esasen, Türkiye'deki siyaset bilimi literatüründe Heper'e özgün bir konum sağlayan da devlet-merkezci yaklaşımın Türk siyasal hayatının çözümlenmesinde uygulanmasıdır. Nitekim, Heper'in çalışmalarının temel sorunsalı belirli bir devlet biçiminin ve zihniyetinin Türkiye'nin siyasal dinamikleri üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu sorusu etrafında şekillenir. Bu çerçevede Metin Heper bizâtihi devleti etkin bir olgu olarak almakla, Hegelci, Marksist ve Weberci kuramsal şemaların dışında, 'evrenselleştirici' ve 'meşrulaştırıcı' değil, bağlamlara göre değişen tamamen ampirik bir gerçekliğin 'kökenlerini ... ve sonuçlarını' ortaya koyma amacını taşıdığını belirtir.[5] Yukarıda değinilen saf *olgusal* ve *normatif* temelli ayrışma ekseninde ele alındığında böyle bir amacın değer-bağımsız bir özellik taşımak kaygısıyla kurgulandığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, çalışmada başlangıç noktası olarak bizâtihi devletin alınması *daha iyi bir düzen kaygısıyla nasıl bir devlet biçimi* sorusundan ziyade *olduğu şekliyle nasıl bir devlet* sorusunu merkeze oturtarak çalışmanın eksenini ampirik saptamalarla çizer. "Nasıl bir devlet sorusu" ise bu gelenek içerisinde yer alan farklı isimler tarafından ortaya konulan ve kabaca 'devletlilik' (*stateness*) ortak kategorisine referansla ele alınmaktadır.[6]

Bu noktada, J.P. Nettl'ın yukarıda değinilen makalesi gerek devlet-merkezci yaklaşımın kavramsal ve kuramsal çerçevesini oluşturması gerekse bu doğrultuda Metin Heper çalışmalarının da temel kategorilerini ve yöntemini belirlemesi açısından önem kazanmaktadır. Bu doğrultuda yazının ilk bölümünde Nettl temel alınarak devlet-merkezci yaklaşımın ana hatları çizilecektir. İkinci bölümde Heper çalışmaları bağlamında devlet olgusundan yola çıkılarak Türk Siyasal hayatına hâkim dinamiklerin yeniden-okunması ile ortaya çıkan şema ana hatları ile irdelenecektir. Üçüncü bölümde ise söz konusu şema, tematik olarak Heper çalışmalarında yoğunlukla görülen devlet-ordu-demokrasi ekseninde değerlendirilecektir. Son bölümde genelde devlet-merkezci yaklaşım, özelde Heper çalışmaları üzerine kısa bir eleştirel değerlendirme yapılacaktır.

---

[5] Heper, "The state and debureaucratization: The case of Turkey," *International Social Science Journal*, 126 (1990), 605; "The State and Politics in Turkey," *The Turkish Studies Association Bulletin*, 12, 2 (Eylül 1988), 96.

[6] Nettl, "The State as a Conceptual Variable"; Badie ve Birnbaum, *The Sociology of State*; Kenneth H. F. Dyson, *The State Tradition in Western Europe: A Study of an Idea and Institution* (Oxford: Martin Robertson, 1980).

DEVLETİN MERKEZÎLİĞİ; MERKEZİN DEVLETLİLİĞİ

'Devleti ...' siyasal analize '...geri getirmeye' dönük çalışmalar siyaset bilimi alanında metodolojik bir kaymaya yol açmıştır. Bir yandan devleti 'toplumdan ayrık bir kurum' olarak almakla Weberci yaklaşımdan beslendiği söylenebilecek olan bu çalışmalar, diğer yandan siyasal, toplumsal ve iktisadi gelişmelerin incelenmesinde devleti tanım itibariyle 'özerk ve egemen' bir 'örgütsel konfigürasyon' olarak almakla evrenselci ideal tip modellemesine karşı çıkmaktadırlar. Devlet-merkezci ve Weberci yaklaşımlar arasındaki temel ayrım noktası, ilk yaklaşımın ikinci yaklaşıma yönelttiği devletin belirli bir iktisadi yapılanma -kapitalist ekonomi- içerisinde oluştuğu önermesinin[7] ve genelleyici bir kapitalist devlet kuramının tarihsel ve bağlamsal özellikleri gözardı ederek çalışmayı açıklayıcı olmaktan ziyade sadece tanımlayıcı kılmasından dolayı eleştirisinde görülebilir. Bu açıdan, gerek ideal tip kategorisinin reddi, gerekse tarih ve devletin farklı bağlamlardaki kökenleri önemli saptamalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Theda Skocpol tarafından "Tocquevilleci" olarak nitelendirilen bu yaklaşımda devlet, toplumsal, siyasal ve iktisadi dinamikleri belirleyecek potansiyeli olan, kendine özgü örüntüye sahip bir örgütlenme olarak karşımıza çıkar.[8] Skocpol'a göre böyle bir kavramlaştırma 'örgütsel' ve 'realist'tir.[9] Diğer bir ifadeyle, söz konusu yaklaşımdaki merkezî soru ne devletin meşruiyet kanalları ne de yapısının toplumsal/iktisadi temelleridir.[10] Dolayısıyla, buradaki temel kaygı devletin belirli bir iktisadi yapılanma içerisinde erki nasıl ele geçirdiği ve kullandığı olmadığı gibi devletin kapasiteleri temelinde saptanan 'güçlü' ya da 'zayıf' devlet olguları da değildir.[11] Aksine, devletin tanım itibariyle özerk olduğunun baştan kabulü belirleyici olmaktadır. Bu ise, 'özerklik ve egemenlik' kriterlerini gündeme getirir.

Bu noktada Nettl'ın kavramlaştırmaları açıklayıcıdır. Buna göre özerklik, devleti, yapısal işlevlerini yürütürken bağımsızlığa sahip 'ayrık bir sektör' kılan özellikleri anlatmaktadır. Egemenlik, genelde kurumsal açıdan ele alınarak, devletin toplum için ve toplum adına toplumsal amaçları belirlemesine ve bu amaçları gerçekleştirmesine işaret eder. Devlet, toplumsal ve/veya ikti-

---

[7] Dyson, *The State Tradition in Western Europe*; Badie ve Birnbaum, *The Sociology of the State*, 17.
[8] Skocpol, "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in the Current Research," 20-1; 28; Skocpol, *States and Social Revolutions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 3-43.
[9] Ibid., 31.
[10] Ibid. 31-3.
[11] Peter B. Evans, Dietrich Ruschemeyer ve Theda Skocpol, "On the Road toward a More Adequate Understanding of the State," *Bringing the State Back In*, 351-2.

sadi bir oluşumdan ziyade, bizâtihi devlet olarak toplumdan bağımsız bir şekilde ortak çıkarı belirleyen bir kurum olarak karşımıza çıkar.[12]

Özerklik ve egemenlik kriterlerinin devletin doğasına içkin oldukları önermesinden yola çıkan Nettl, farklı toplumsal bağlamlardaki devlet olgusunu 'devletlilik' ekseninde yorumlar. Buna göre, söz konusu kriterlerden hareketle devletlilik düzeyi yüksek (*high in stateness*) ya da düşük (*low in stateness*) olan siyasalardan bahsedilebilir.[13] Aslında, bu kriterler devlet-merkezci yaklaşımın reddettiği genelleştirici ve evrenselleştirici kategorilere kilitlenme riskini taşıyabilirler. Bu noktada, Nettl'ın metodolojik araçlar olarak sunduğu tarihsel, kültürel ve entelektüel boyutlar devlet-merkezci yaklaşımın bu risk karşısında kullandığı savunma araçları olarak da gündeme gelirler. Bu yazının kapsamı açısından, kendine toplum üstünde ve ötesinde, ayrık bir kimlik atfeden kamu otoritesinin tarihsel varlığı olarak açıklanan 'devlet geleneği' kavramı üzerine inşa edilen tarihsel boyut önemlidir.

Devlet-merkezci literatür incelendiğinde, Bertrand Badie ve Pierre Birnbaum ile Kenneth H.F. Dyson'ın tarihsel perspektiften yürüttükleri çalışmaları 'devletli' toplumları, devlet geleneği kavramı temelinde açıklamaları açısından ön plana çıkar. Dyson, Nettl ile benzer doğrultuda toplumları devletli (*state societies*) ve devletsiz toplumlar (*stateless societies*) olarak iki temel kategoride sınıflandırırken, devletli toplumlardaki siyasal diskurun tarih içerisinde devlete birincil bir rol atfettiğine işaret eder. Dyson'ın özellikle vurguladığı nokta devletliliğin sadece siyasal diskurda gösterimlenmekle kısıtlı kalmayıp, hukukun evrilişinde de somutlanmasıdır. Buna göre, böyle toplumlarda bir yönetme kurumu olarak devlet, sadece siyasal alanda değil, aynı zamanda ve kaçınılmaz bir şekilde hukuk alanında da belirlenen değil, belirleyici bir konumdadır.[14] Badie ve Birnbaum ise, Nettl'ın saptadığı tarihsel ekseni sosyolojik bir platformda uygulamaya yönelik olarak 'devletlilik' kıstasını 'merkez' ve 'devlet' arasında yaptıkları ayrışmada izlerler. Buna göre, tarihsel boyutta ortak kategoriyi oluşturan devlet geleneği kavramı söz konusu ayrışmaya temel sağlar. Kabaca, toplumsal düzenin uzlaşmacı bir süreç içerisinde sağlandığı toplumlarda bir merkezden bahsedilebilirken, 'gerçek devletin' varlığından bahsetmek mümkün değildir. Söz konusu gerçek devletin varlığı ise devlet-merkezci literatürde devletlilik düzeyi yüksek toplumlara tekabül eder. Bu argümana göre, dev-

[12] Nettl, "The State as a Conceptual Variable," 562, 564, 565, 582-3.

[13] Bu noktada Nettl, Fransa'yı devletlilik düzeyi yüksek olan toplumlar için, İngiliz-Amerikan bağlamını ise devletlilik düzeyi düşük toplumlar için örnek gösterir. Benzer bir örneklemenin merkez ekseninde kurulması açısından bkz. Badie ve Birnbaum, *The Sociology of the State.*

[14] Dyson, *The State Tradition in Western Europe*, viii.

letlilik düzeyi düşük, yani merkezin olduğu ancak 'gerçek [bir] devletin' olmadığı toplumlarda, yönetim mekanizmasında yer alan otoriteler kanun koyucu ve uygulayıcı olmaktan ziyade toplumdaki farklı çatışma odakları arasında tarafsız bir arabulucu rolünü üstlenirler. Bunun aksine, devletlilik düzeyinin yüksek olduğu, yani hem devletin hem de merkezin bulunduğu toplumlarda devlet, gerek toplumsal normların gerekse hukuksal düzenlemelerin değişen derecelerde belirleyicisi rolünü üstlenir.[15] Badie ve Birnbaum'a göre, ilk kategoriyi Anglo-Amerikan örneği temsil ederken, Fransa örneği, 'güçlü devlet' geleneği ile ikinci kategoriye girer.[16] Devlet-merkezci yaklaşım ekseninde Batı toplumları arasındaki farkın açıklanmasına yönelik olarak kurgulanmış bu sınıflandırmanın Metin Heper çalışmalarında Osmanlı-Türkiye bağlamına uygulanışını görmek mümkündür.

OSMANLI-TÜRKİYE SİYASASINDA MERKEZ-ÇEVRE EKSENİNDEN DEVLETİN MEVKİİNE BİR KAYIŞ: DEVLET – SİYASET BÜTÜNLEŞMESİ

Heper, Osmanlı-Türkiye siyasasını çözümlemeye yönelik çalışmalarında, Şerif Mardin'in öncülüğünü yaptığı merkez-çevre ayrımını, devlet-merkezci yaklaşım ekseninde yeniden-okuyarak, toplumsal-kültürel boyuttan, kurumsal-siyasal boyuta bir geçiş sağlar. Buna göre, söz konusu çalışmalardaki argümanlar herhangi bir siyasanın anlaşılması açısından, 'devletin varlığının', 'var olan devletin doğasının' ve 'devletin konumlandığı mevkiin' *olmazsa olmaz* göstergeler olduğu önermesi üzerine inşa edilir.[17] Heper çalışmaları, Badie ve Birnbaum'un yukarıda değinilen sınıflandırmalarından hareketle değerlendirildiğinde, Osmanlı-Türkiye bağlamı devletin merkezi ele geçirdiği farklı bir örneği teşkil eder. Burada önemli olan nokta Osmanlı-Türkiye örneği için kullanılan kategorinin, Badie ve Birnbaum'un sınıflandırmasındaki 'güçlü devlet geleneğine' sahip olan toplumlardaki devletin merkez üzerindeki hâkimiyetinin ötesinde, merkezi içinde tamamen eriten bir olguya tekabül etmesidir. Bu açıdan, Heper çalışmalarında devlet ile merkezin kavramsal olarak birbirini ikâme edecek şekilde kullanıldığı söylenebilir. Böyle bir şema Mardin'in merkez-çevre ikiliğine Heper'in devlet ekseninden yaptığı katkıyı somutlar. Açmak gerekirse, buradaki merkez, sadece yöne-

[15] Söz konusu sınıflandırma 'devletlilik' kıstasına bağlı olarak kurulan modellemelerin iki uç örneğini göstermektedir. Öte yandan Badie ve Birnbaum'un çizdiği çerçevede devletin olmadığı sadece merkezin olduğu (İtalya), ya da ne devletin ne de merkezin olduğu (İsviçre) kategoriler de bulunmaktadır. Badie ve Birnbaum, *The Sociology of the State*, 103.

[16] Badie ve Birnbaum, *The Sociology of the State*, 103vd.

[17] Metin Heper, *The State Tradition in Turkey* (Walkington: Eothen Press, 1985), 20.

tenlerin bulunduğu alana değil, siyasal faaliyetin temel normlarının belirlendiği ve yürütüldüğü alana işaret eder. Mardin'de yöneten ile sivil toplum arasındaki kopukluğu simgelemek için kültürel çerçevede kullanılan merkez-çevre kategorileri, Heper tarafından devlet-merkezci bir eksene oturtularak, devletin merkezi kuşattığı, dolayısıyla siyasal faaliyetin devletin tekeli altında yürütüldüğü ve olası alternatif siyasal faaliyet odaklarının baştan önünün kesildiği bir bağlamın anlaşılmasında kullanılırlar. Bu çerçevede, siyasal faaliyet alanını tekeline almakla bizâtihi devlet, başat siyasal aktör olarak karşımıza çıkar:

> *Sivil toplumun, yukarıdan dayatılmayan, bir anda ulaşılmayan, fakat temel iddialar arasındaki çatışmaların tedrici bir şekilde çözülmesi vasıtasıyla uzlaşma yaratma kapasitesi devletin 'gücüne' bağlıdır. Bu o kadar böyledir ki, böyle bir uzlaşmaya varılmadığı takdirde sivil toplum karşısında egemen ve özerk bir devlet (yeniden) ortaya çıkar.*[18]

Devlet-merkezci yaklaşımın üzerine kurgulandığı devlet-merkez ikiliğinde topluma içkin çatışmaların çözülmesi ve/veya eritilmesi anlamında siyasal faaliyet alanı olarak alınan merkez, Heper'in çizdiği şemada yerini devletin mevkiine (*locus of the state*) bırakır. Daha açık olmak gerekirse, devletin mevkii devlet-egemen merkezin aslî tanımlayıcısı konumuna gelir.

Bu yaklaşım, Heper'in çalışmalarının tematik seyrinin de kaynağını oluşturur. Nitekim, belirli bir bağlama özgü siyaset geleneğini ve bu geleneğin evrilişini anlamak için devleti çalışmanın vazgeçilmez olduğu ön-kabulünden yola çıkarak, Osmanlı-Türkiye siyasasında devletin farklı dönemlerde doldurduğu mevkiileri tespit eder. Heper'e göre Osmanlı döneminde devletin mevkii Sultan ve bürokrasi arasında gidip gelen bir nitelik arz ederken, Cumhuriyet dönemi söz konusu olduğunda birbirinden farklı mevkiilerin bulunduğu yedi dönemden bahsedilebilir. Bu çerçevede, Kurtuluş Savaşı döneminde devletin mevkii Büyük Millet Meclisi'dir. Cumhuriyet'in kuruluşundan Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümüne kadar Cumhurbaşkanlığı, daha sonra ise 1950 seçimlerine kadar Cumhuriyet Halk Partisi'ni (CHP) de içerecek şekilde bürokrasi devletin mevkiini oluşturmuştur. 1950-1960 döneminde Demokrat Parti'nin merkeze yerleşme girişimleri siyasetin ekseninde bir kayışa yol açacak şekilde parti-merkezli bir siyaseti gündeme getirirken, iktidarın algılanma ve kullanım biçimi açısından devlet-merkezci zihniyette bir değişiklik yaşanmamıştır. Heper'e göre 1960 darbesi ordunun Türkiye siyasal hayatındaki belirleyici rolünün kurumsallaşması açısından bir eşik niteliğindedir. Bu doğrultuda 1960-1972 arasındaki dönem ordu ile sivil bü-

[18] Ibid., 19.

rokrasinin devletin mevkiini oluşturdukları bir geçiş dönemidir. Öte yandan özellikle 1972'den itibaren ordu, devlet içerisindeki ağırlığını artan bir ivme ile hissettirmektedir. Nitekim, 1980 darbesi ve 1982 Anayasası, 1961 Anayasası ve takip eden on yıldaki anayasal değişikliklerle halihazırda Milli Güvenlik Konseyi/Kurulu bünyesinde devlet içerisindeki yeri tespit edilmiş olan orduyu, Cumhurbaşkanlığı'nın yanında aslî devlet mevkii olarak kurar.[19]

Heper'in Türkiye siyasal geleneğini anlamak amacıyla yaptığı devletin mevkiine ilişkin bu saptamalar, yöntemsel şemasının temelinde yatan merkez (devlet olarak okuyunuz)-çevre ikiliğine, devlet seçkinleri-siyasal seçkinler ikiliğinin de eklenmesinin yolunu açar. Bu açıdan, devletin merkezi ele geçirmesi ile belirlenen devlet seçkinleri ile siyasal seçkinler arasındaki çatışma söz konusu geleneği tanımlayan en önemli unsurlar arasındadır. Zira, merkezi ele geçiren devlet aynı zamanda siyasal faaliyet alanını tahakkümü altına almakta ve siyasetin temellerini atmaktadır. Böylelikle, devletin mevkii dışında kalan ve/veya bırakılan alternatif siyaset odakları (çevre olarak okuyunuz) ya merkeze ulaşamamakta, ya da ulaştığında devlet seçkinleri tarafından belirlenen siyaset yapma normlarını içselleştiremedikleri ölçüde aradaki çatışma derinleşmektedir. Bu ise, Heper çalışmalarında, siyasal istikrarsızlığın ana nedenlerinden biri olarak alındığı ölçüde, Türkiye'deki demokratikleşme sürecinin sıkıntılarını anlamak açısından anahtar bir olgudur.

Devlet seçkini ile siyasal seçkin arasında bir çatışma noktası olarak demokrasi

Türkiye, siyasal istikrarsızlığa yol açan ve 'demokrasiye geçişi' büyük ölçüde kırılganlaştıran devlet olgusunun aşırı bir örneğini temsil eder.[20]

Farklı devletlilik derecelerinin demokrasi pratiği ve demokrasinin yerleşmesi açısından farklı sonuçlar doğurduğu varsayımından hareket eden Metin Heper, Türkiye'de demokrasi ile ilgili olarak yaşanan sıkıntıları temelde 'güçlü devlet geleneği' ve bu doğrultuda devlet seçkini-siyasal seçkinler arasındaki çatışma ekseninde irdeler. Bu noktada, en önemli kriter iki aktörün demokrasi anlayışları arasındaki farklılık ve bu farklılıktan kaynaklanan ihtilaftır. Buna göre, kabaca, devlet 'seçkinler[i] demokrasiyi "rasyonel demokrasi" olarak algılarken...' siyasal seçkinler böyle bir demokrasi anla-

[19] Heper, *The State Tradition in Turkey.*
[20] Heper, *The State Tradition in Turkey*, 150.

yışına '... "Milli İrade" teziyle karşı çıkarlar.'[21] Giovanni Sartori'nin demokratik sistemin iki ayağı olarak tanımladığı dikey ve yatay boyutlar Heper'in demokrasi üzerine yazılarının açıklayıcı kavramlarıdır. Dikey boyut 'sorumluluğa' (*responsibility*), yatay boyut 'halkın istemlerine karşı duyarlılığa' (*responsiveness*) tekabül eder. Heper'e göre 'uygulanabilir' (*viable*) bir demokrasinin varlığı ve yerleşmesi için bu iki boyut arasında dengenin kurulması gerekir. Diğer bir ifadeyle, sistemde kamu vicdanını ve kamu çıkarını, kamunun üstünde ve ötesinde belirleyen ve bu doğrultuda faaliyet gösteren, yani demokrasiyi kendi içinde bir amaç olarak alan aktörler (devlet seçkinleri) ile toplumdaki farklı grupların çıkarlarını temsil eden ve bu çıkarları gerçekleştirmek amacıyla iktidarı hedefleyen aktörler (siyasal seçkinler) arasında gerek işlevsel gerekse zihniyet açısından bir dengeye ulaşılması gerekmektedir.[22]

Heper çalışmalarında, demokrasinin temel sorunu tam da bu noktada somutlanmaktadır. Bu açıdan, Türkiye örneği söz konusu olduğunda, siyasal seçkinler, öngörülen dengenin yokluğunun temel sorumlusu olarak tespit edilmektedirler. Heper bunu siyasal seçkinlerdeki *geçmişten ders alamama geleneğine* bağlamaktadır. Böyle bir kurgu çerçevesinde siyasal seçkinlerin mutlakçı iktidar anlayışında ısrar etmeleri dolayısıyla Türkiye'de 'halkın istemlerine duyarlı olma' boyutunun popülist bilinç ve siyasa ile neredeyse özdeşleşmiş olmasının yanı sıra, kişisel çıkarlarını "kamu çıkarının" üstünde ve ötesinde tutma eğiliminin devam etmesi vurgulanır.

> *Türkiye'nin "uygulanabilir" bir parlamenter sisteme ... sahip olması siyasal seçkinlerin, demokrasinin yatay kesiti (siyasal katılım) kadar dikey kesiti (siyasal sorumluluk) de içerdiğini teslim etmelerine ve bu doğrultuda hareket etmelerine bağlıdır. Diğer bir ifadeyle, Türkiye'nin siyasal seçkinleri sağduyulu devlet seçkinleri rolünü de benimsemek durumundadırlar.*[23]

---

[21] Heper, "Türkiye'de Unutulan Halk ve Birey," der. Artun Ünsal, *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 45.

[22] Heper ve Fuat Keyman, "Double-Faced State: Political Patronage and the Consolidation of Democracy in Turkey," *Middle Eastern Studies*, 34, 4 (Ekim 1998), 259-77; Heper, "Consolidating Turkish Democracy," *Journal of Democracy*, 3, 2 (1992), 105-17; *Türk Demokrasisinin Dünü, Bugünü ve Yarını*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992); "The Strong State as a Problem for the Consolidation of Democracy, Turkey and Germany Compared," *Comparative Political Studies*, 25, 2 (Temmuz 1992), 169-94; Heper, "Extremely "Strong State" and Democracy: Turkey in Comparative and Historical Perspective," der. S. N. Einsenstadt, *Democracy and Modernity* (Leiden: E.J. Brill, 1992), 143-63; "Introduction," der. Heper ve Jacob M. Landau, *Political Parties and Democracy in Turkey* (London, New York: I.B. Tauris, 1991), 1-9.

[23] Heper, "Consolidating Turkish Democracy," 116.

Yukarıda alıntılanan paragrafa referansla vurgulanması gereken önemli bir nokta, demokrasinin yatay kesiti olarak tespit edilen 'halkın istemlerine karşı duyarlılığın' kamusal yüzü olan katılım boyutunun temsil pratiği ile özdeşleştiriliyor olmasıdır. Bu anlamda denebilir ki, Heper'in demokrasi anlayışı çerçevesinde demokrasi salt temsil düzeyinde seyretmektedir:

> *... [uygulanabilir] demokrasi liberal demokratik devlete tekabül etmektedir. Böylelikle, demokrasinin iki boyutundan söz edilebilir -yatay ve dikey. Bir yandan bireycilik ve katılım (demokrasinin liberal-demokratik kesitleri, ya da yatay boyutu), diğer yandan topluluğun uzun vadeli çıkarları (demokrasinin devlet kesiti, ya da dikey boyutu) vurgulanır.* [24]

Demokrasinin temsiliyet üzerinde inşa edildiği bu yaklaşım, yönetime katılımın iktisadi ve kimlik boyutlarını baştan ikincil plana itmekle, alanını daraltmaktadır. Burada, iktisadi boyutun ikincil plana itilmesi Heper'in Türkiye toplumunda siyasal arenaya taşınan ihtilaf noktalarını 'işlevsel' olmaktan ziyade, 'kültürel' olarak okumasına bağlı olarak anlaşılabilir.[25] Ancak, 'kültürel' ihtilaf noktalarının kimlik boyutu ile doğrudan ilişkili olduğu gözönüne alındığında, Türkiye'deki siyasal faaliyete ilişkin değerlendirmelerde kültürel çatışma noktalarından ziyade, devlet-merkezci bir yaklaşımdan temellenen devlet seçkinlerinin ve siyasal seçkinlerin özellikleri ve bu iki aktör grubu arasındaki çatışmaların ön plana çıkarılması gerek metodolojik gerekse kuramsal açıdan sorunları davet etmektedir. Bunun bir açılımı demokrasinin masa üzerine yatırılmasında temel referans noktası olarak kurumsal/şeklî özelliklerin ele alınması ile yetinilmesidir. Yanı sıra, böyle bir yaklaşım liberal-demokrasinin krizi temasından hareketle Türkiye özelinde de açılımlar sağlama potansiyeline sahip olan demokrasi tartışmalarını gözardı etmektedir. Kaldı ki,

> *...bizâtihi liberal demokratik devletlerin demokratik yeterliliklerine şüphe çeken ... bir sorun ortaya çıkmıştır. Bir yandan, sıradan vatandaşlar ve hatta seçtikleri siyasal liderler geniş kapsamlı toplumsal ve iktisadi değişimler, ulusal ve ulus-üstü düzeylerdeki seçilmemiş aktörlerin bölünmesi, karar alma mekanizmasını etkilemeye yönelik geleneksel örgüt ve topluluk temellerinin çürümesi karşısında gittikçe daha fazla etkisiz hale gelmektedirler. Aynı zamanda, sıradan vatandaşlar, kendi yaşamlarını kontrol altına almak, içerisinde bulundukları daha geniş dünyaya katılmak ve ana kararları etkilemek yolunda beklenti geliştirmişlerdir. Dolayısıyla, yabancılaşma, profesyonel siyasetçiler ve reel siyaset*

[24] Heper, "The Strong State as a Problem for the Consolidation of Democracy," 170.
[25] Heper, *The State Tradition in Turkey*, 19.

karşısında hayal kırıklığına uğrama ve olayları kontrol altına alabilmek için alternatif kanallar arayışı 'demokratik eksikliğin' engellenemez sonuçlarıdır. Bu analiz liberal demokrasinin günümüzdeki yapılarının ötesinde, daha radikal demokrasi ve siyasal katılım anlayışlarına işaret etmektedir.[26]

Heper çalışmalarında liberal demokrasinin kendi doğasına içkin temsil sorunu konu edilmeyerek, Türkiye özelinde demokrasinin sorununun bizâtihi siyasal seçkinlere atfedilen 'sorumsuzluğun' yanı sıra söz konusu seçkinlerin hitap ettikleri kitleleri ve/veya grupları temsil etmekten ziyade kişisel çıkarlarını gerçekleştirme amacını ön plana çıkarmalarından kaynaklandığı vurgulanır:

Türk siyasal sisteminin gündemini, sırasıyla; devlet seçkinleri-siyasal seçkinler, solcu seçkinler-sağcı seçkinler ve laik seçkinler-İslamcı seçkinler karşıtlıkları ve bu karşıtlıkların yol açtığı sert çatışmalar oluşturmuştur ... Belirtmeye gerek yok ki; söz konusu çatışmaların içerikleri geniş halk kesimlerinin istem ve özlemlerini yansıtmaktan hayli uzak kalmıştır.

...

Demokrasilerde seçimle işbaşına gelenlerin halka karşı bazı görevleri vardır. Türkiye'deki siyasi kadrolar ise genellikle halktan ziyade kendi kişisel çıkarlarını düşünmekte ve ayrıca ... halka hiç saygı duymamaktadırlar.[27]

Heper, siyasetçilerin halkı temsil edememeleri sorununu kişisel çıkarlarını ön plana çıkarmalarının yanı sıra, 'aşırı seçkinci davranışları'na bağlamaktadır.[28] Ancak, Heper'in siyasal seçkinler özelindeki seçkincilik tanımı esasen seçkinci duruştan ziyade, temsil kaygısı taşımamaya tekabül eder. Öte yandan, demokrasinin yerleşmesi için bir ön-gerek olarak tanımladığı ve siyasal seçkinlere öğrenmeleri gereken bir model olarak sunduğu devlet seçkinlerini haiz 'rasyonel demokrasi' bizâtihi seçkincidir. Diğer bir ifadeyle, Türkiye'de demokrasinin yerleşmesi siyasal seçkinlerin devlet seçkinlerinin 'sorumluluk' bilincini ve demokrasi anlayışını içselleştirmeleri ile doğru orantılıdır. Buna göre, 'ampirik demokrasi'nin peşinden giden siyasal seçkinler, yine Sartori'ye referansla,[29] demokrasiyi ortak iyi yolunda 'aydınlanmış tartışma'

---

[26] Richard Jay, "Democracy," Robert Eccleshall et al, *Political Ideologies, an Introduction* (London ve New York: Routledge, 1994), 2. Basım, 119.
[27] Heper, "Türkiye'de Unutulan Halk ve Birey," 46-7.
[28] Ibid., 46.
[29] Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited* (New Jersey: Chatham House Publisher, 1987), aktaran Heper, "Türkiye'de Unutulan Halk ve Birey," 45.

olarak gören devlet seçkinlerinin 'rasyonel demokrasi' kavrayışına yaklaştıkları ölçüde, demokrasinin yatay ve dikey kesitleri arasında öngörülen denge kurulabilecektir:

> *... "rasyonel..." demokrasilerde, siyasal seçkinlerin bilgili ve eğitimsiz "alelade politikacılar" değil, bilgili ve eğitimli kişiler olmaları istenir ve bu kişilerin tüm mesailerini ülkenin uzun süreli menfaatlerini korumak için harcamaları ve gelecek seçimler yerine gelecek nesilleri düşünmeleri beklenir. Rasyonel demokrasi ussal düşünen kişilerin ülke için en iyi siyasaları yapmak üzere görüş alışverişinde bulunmalarıdır.*[30]

Heper çalışmalarında Türkiye'deki demokrasi pratiğinin askerî darbelerle sıkça kesintiye uğratılması yukarıda çizilen çerçeve içerisinde değerlendirilir. Buna göre, devlet seçkinlerinin bir kanadını oluşturan ve özellikle 1972'den itibaren güçlenen askerî bürokrasi, uygulanabilir bir demokrasinin işleyebilmesi ve yerleşebilmesi için başat ön-koşulları 'öğrenemeyen' ya da 'geçmişten ders alamayan' siyasal seçkinlerin ülkeye ve dolayısıyla demokrasiye verebilecekleri potansiyel zararları bertaraf etmek üzere demokratik işleyişi durdurmaktadır. Heper, her darbe sonrasında yayınlanan bildirilere dayanarak darbelerin *ülke ve demokrasi* adına yapıldığı önermesinden yola çıkar ve bunu darbe sonrasında değişen aralıklarla da olsa askerin eninde sonunda 'barakasına geri döndüğü' tespiti üzerinde temellendirir. Böyle bir argümanı, Üçüncü Dünya bağlamında tecrübe edilen demokratikleşme süreci ve darbe geleneği ile karşılaştırmalı/tarihsel bir perspektif ile de destekler. Heper'e göre, diğer Üçüncü Dünya ülkelerinde yaşananın aksine Türkiye'de askerin siyasete müdahalesi demokrasinin uzun-vadede yerleşmesine hizmet eder. Bu argümanda 'rasyonel demokrasi' önceliğinin izlerini sürmek mümkündür. Zira, her ne kadar demokratik süreci kesintiye uğratsa da, son tahlilde asker, otoriter bir rejimin temellerini atmak ve ülke yönetiminde süreğen olarak kalmak üzere siyasete girmez. Aksine, işlevini 'sorumsuz' siyasal seçkinlerin demokratik kültüre doğru sosyalleşmeleri için gereken çerçeveyi çizmekle sınırlandırır. Heper, böyle bir iştigalin izlerini 1960 darbesi sonunda hazırlanan 1961 Anayasası'nda asker-sivil bürokrasinin işlev/yetki alanını yetkinleştiren düzenlemelerde; 1971 darbesi sonrasında yürürlüğe konan Anayasa değişikliklerinde ve nihayet 1980 darbesi ardından rejimin işleyiş biçimini detaylı bir şekilde belirleyen 1982 Anayasası'nda sürer.[31]

---

[30] Heper, "Türkiye'de Unutulan Halk ve Birey," 44-5.

[31] Heper'in asker-demokrasi teması üzerine değerlendirmeleri için bkz. Heper ve Aylin Güney, "The Military and the Consolidation of Democracy: The Turkish Case," *Armed Forces and Society*, 26 (Bahar 2000), 625-47; Heper ve Güney, "The Military and Democracy in the Third Turkish Republic 22 (Yaz 1996), 619-42; Heper, "The State, Political Party and Society in post-1983 Turkey,"

Kısaca, 'rasyonel demokrasi' temasına referansla Heper çalışmalarında askerin demokrasiyi iktidara gelmek için bir araç değil, amaç olarak gördüğü sonucuna varılır. Ancak, burada gözardı edilen nokta demokrasinin bir amaç-araç ekseninden ziyade, bir öz-usul ekseninde alınması gereğidir. Bu anlamda, askerî bürokrasinin siyasete karışması gerek özsel gerekse usulen demokratik zihniyete ve dolayısıyla işleyişe aykırıdır. Sorun, Heper'in belirttiği gibi askerin demokrasiyi amaç edinmiş ya da en kısa sürede barakasına geri dönmek niyetinde olması değil, bizzat iktidarda olduğu süre içerisinde amaç edindiği demokrasinin ya da kısa bir süre sonra siyasal seçkinlere devredeceği demokrasinin, toplumun üstünde ve ötesinde tayin edilen bir 'ortak iyi'ye referansla çizilmiş olan hukuksal çerçeve temelinde yerleşmesini garantileme kaygısını taşımasıdır. Nitekim, böyle bir sorunun en yakın örneği 1980-1983 ara-rejimi ve bu rejimin çıktısı olan 1982 Anayasası'nın öngördüğü tabanı daraltılmış bir siyaset biçiminin günümüzde demokrasi pratiği açısından yol açtığı sıkıntılardır.[32]

Bu bölümün başındaki alıntıya dönecek olursak, Heper'in bir yandan Türkiye'deki güçlü devlet geleneğinin demokratikleşme sürecini kırılganlaştırdığını ileri sürmesi, diğer yandan Türkiye'deki demokrasi pratiğinin sıkıntılarının giderilebilmesi için -devlet seçkinlerinin siyasal alandaki etkin konumlarının güçlü devlet geleneğinin en temel göstergelerinden biri olarak alınmasına rağmen- siyasal seçkinlerin devlet seçkinlerini modellemeleri gerektiği yolunda bir argüman geliştirmesi, Heper yazılarında saptanabilecek genel değerlendirme şemasını muğlâk kılmaktadır. Nitekim, Heper'in deyişiyle:

> *Son yıllarda Türkiye'deki siyasetin düzeyi sık sık tartışılır olmuştur. Türkiye'nin önünün açık olduğu, tek ayak bağının siyasal kadroların politika yapma biçimi olduğu söylenmiştir. Bu gözlem doğru fakat eksiktir. Türkiye'de geleneksel olarak devletin çok güçlü olması ve son elli yıldaki siyasetin düzeyi, kişinin "bireycilikten" "bireyselliğe" ve halkın tebaalıktan vatandaşlığa dönüşmesinin önündeki önemli engelleri oluşturmuş ve Türkiye'de pek çok kişi, sivil toplumu, yalnızca ordunun devlet ve siya-*

Government and Opposition, 25 (1990), özellikle 323-5; "The State, the Military and Democracy in Turkey," *The Jerusalem Journal of International Relations* 9, 3 (1987), 52-64; Frank Tachau ve Heper, "The State, Politics and the Military in Turkey," *Comparative Politics*, 16, 2 (Ekim 1983), 17-37; "Transitions to Democracy in Turkey: Toward a New Pattern," der. Heper ve Ahmet Evin, *Politics in the Third Turkish Republic* (Boulder, San Fransisco, Oxford: Westview Press, 1994), 13-20.

[32] Bu konuda bkz. Aylin Özman ve Simten Coşar, "1990'larda Türkiye'de sağ ve sol siyasetin öncüleri," *Birikim*, 139 (Kasım 2000), 115-6.

set hayatında önemi bir rol oynamadığı bir toplum olarak algılamaya devam etmiştir.[33]

SONUÇ YERİNE YA DA DEVLET-MERKEZCİ YAKLAŞIMIN NORMATİF GÖSTERGELERİ

Yazı boyunca zaman zaman değinildiği gibi, her ne kadar normatif önermeleri reddetmekle yola çıkılıyor olsa da, genel bir değerlendirme çerçevesinde devlet-merkezci yaklaşıma ilişkin normatif ön-kabullerden bahsetmek mümkündür. Kabaca, pozitivizmin değer-bağımsız bilimsellik gereğini taşıdığı söylenebilecek olan devlet-merkezci yaklaşıma da, yine pozitivizme gelen eleştiriler ışığında olgusallığın yöntemsel bir kıstas olduğu dolayısıyla normatif ön-kabulleri dışlamadığı argümanı perspektifinden eleştiri yöneltilebilir. Diğer bir ifadeyle, olgulardan, ampirik gözlemlerden yola çıkılan, "olması gereken"e değil, "olan"a bakılan ve böylelikle değer-bağımsızlığın garanti edildiği çalışmalarda da ya olanın kabulü, meşrulaştırılması ve devamına, ya da olandan memnuniyetsizlik ölçüsünde değişime yönelik önermeler bulmak söz konusu çalışmaları bilim-dışına itmekten ziyade, değer-bağımsızlığın olasılığını sorgulatıcı niteliktedir. Olanın kabulü ve/veya olandan memnuniyetsizlik ise özellikle sosyal bilimler alanında belirli bir ideolojik/siyasal duruşla dolaylı/dolaysız yoldan bağlantılıdır.

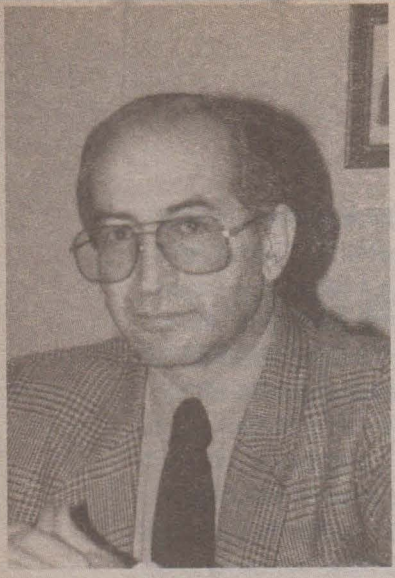
Bu çerçeveden hareketle, Metin Heper'in çalışmalarına dönülecek olursa, çıkış noktası olarak dışlayıcı bir olgusallık önceliği görünmekle birlikte, siyasetin Türkiye özelinde okunma biçimi açısından belirli bir siyasal konumlanmayı yansıttığı söylenebilir. Somutlamak gerekirse, özellikle devlet-asker-demokrasi sacayağını ele aldığı yazılardaki değerlendirmelerinde Heper'in devletçi bir tutum alış sergilediği gözlemlenebilir. Nitekim, Türkiye'de gerek demokratikleşme sürecinin sıklıkla kesintiye uğramasının müsebbibi olarak görülen siyasal seçkinlere model olarak önerilen devlet seçkini tutumu, gerek askerî darbelerin devlet seçkinliğine içkin demokratik bir bilinç ile yapıldığının kabulü, gerekse genel olarak liberal-demokrasinin, demokrasinin 'uygulanabilir' tek versiyonu olduğu önermesi, Metin Heper'in yazılarına devlet temelli muhafazakâr-liberal bir tonlama yükler.

Genelde devlet-merkezci yaklaşım, özelde Heper çalışmaları kuramsal ve yöntemsel açıdan değerlendirildiklerinde, analiz ve açıklamalarını salt devletin belirleyiciliği üzerinden gerçekleştirdikleri ölçüde, pek çok kuramsal şemada farklı biçimlerde gözlemlenebilecek indirgemecilik riskini taşıdıkları söylenebilir. Öte yandan, Türkiye'deki siyaset bilimi literatürü söz konusu

[33] Heper, "Türkiye'de Unutulan Halk ve Birey," 48.

olduğunda, devlet-merkezci yaklaşımın Heper çalışmalarında somutlandığı şekliyle yapıcı müdahalesi gözardı edilemez.. Bu perspektifin, Türk siyasal hayatını açıklamak üzere ilk kez Metin Heper tarafından kullanılması ve bu yazı kapsamında da irdelendiği şekliyle sorunlu/sorunsuz yönlerinin tartışmaya açılmasını sağlaması ve dolayısıyla gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde yeni sorulara ve yeni çalışmalara kaynaklık etmesi açısından Heper çalışmaları oldukça önemi haizdir.[34]

[34] Metin Heper çalışmaları, Türk siyasal hayatı/kamu yönetimi özelinde, uluslarası düzeyde referans kaynakları olarak alınmaktadır. Örnek için bkz. Ferrel Heady, *Public Administration, A Comparative Perspective* (New York: Marcel Dekker, 1991), 4. Basım; Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak States, State- Society Relations and State Capabilities in the Third World* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988).



"Dairenin Dışındakiler"i Araştıran Tarihçi: Ahmet Yaşar Ocak

Bülent Arı & Selim Aslantaş

Türklerin İslam ile ilişkilerinin mahiyeti, güncelliğini hiçbir zaman yitirmeyen ve günümüz toplumunu doğrudan ilgilendiren tarihî meselelerden biridir. Türklerin İslam dini ile nasıl tanıştıkları, bu dini nasıl kabul ettikleri, bu kabul ile birlikte toplumsal hayatlarında hangi değişimlerin yaşandığı, Türkler İslam'dan etkilenirken, bu dine kendi sosyo-kültürel unsurları vasıtasıyla neler kattıkları, Türklerin İslam'ı nasıl yorumladıkları ve bu yorumların zaman ve mekana bağlı olarak nasıl değiştiği ve geliştiği gibi sorular, bu tarihî meselenin temel problematikleridir. Türklerin İslam ile olan bu karma-

şık ilişkilerinin önemli bir cephesini de hiç kuşkusuz Heterodoks İslam[1] tarihine ait meseleler oluşturmaktadır.

Türkiye'de bu alanla ilgili problemlerin modern tarih metodları kullanılarak incelenmesi görece yeni bir gelişmedir. Bu incelemeleri, modern Türk tarih yazıcılığının öncüsü olarak kabul edilen Fuad Köprülü ile başlatmak yanlış olmaz. Fuad Köprülü'nün açtığı yoldan onun öğrencisi Abdulbaki Gölpınarlı gitmiş ancak bu büyük din ve tasavvuf tarihçilerinin ardından onların ortaya koyduğu metodoloji zaman içinde neredeyse terkedilmiştir.[2] Bir yandan tarih metodolojisi açısından bu olumsuzluğun yaşanması, diğer yandan da ülkenin içinde bulunduğu siyasî ve sosyal şartlara bağlı olarak tarih yazıcılığında, ideolojik yaklaşımların bilimsel tarafsızlığı bertaraf etmesiyle, bu meselenin gerçek muhtevasının anlaşılması gittikçe zorlaşmış ve de tarihî hakikatlerin önündeki sis perdesi kalınlaşmıştır. Bütün bunlara rağmen, Türkiye'de Fuad Köprülü'nün izinden giden ve onun işaret ettiği temel problemleri derinliğine araştıran tarihçiler de bulunmaktadır. Sayıları az da olsa bu tarihçiler, Türk toplumunun aktüel meselelerine sağlıklı çözümler üretilmesine katkı yapacak sağlam bir tarihî zemini inşa etmektedirler. İşte bu tarihçilerden biri de, yaklaşık otuz yıldan beri kendisini İslam'ın çeşitli meselelerinin aydınlatılmasına adayan *Prof. Ahmet Yaşar Ocak*'tır. Bugün özellikle heterodoks İslam sahasının dünya çapında sayılı otoritelerinden biri olarak kabul edilen Prof. Ocak, İslam tarihinin temel dinamiklerini araştırmakta ve elde ettiği verilerle toplumsal hayatın güncel problemlerinin altında yatan tarihî faktörlerin neler olduğunu ortaya koymaya ve bu problemlere çözümler bulmaya çalışmaktadır.

1945'te Yozgat'ta doğan Ahmet Yaşar Ocak'ın tarihçiliğe ilgisi mesleğe intisabından çok önce başlamıştır. Onun tarihe olan bu ilgisi, lisede tarihî roman denemeleri yapmayı içine alacak şekilde genişlemiştir. Üniversite yıllarında bu alakası spesifik hale gelerek İslam tarihine doğru odaklanmıştır. İyi bir tarihçi için elzem olan lisan öğrenimine hız veren Ahmet Yaşar Ocak,

---

[1] Türkiye'de Heterodoks İslam kavramı, ilk kez Fuad Köprülü ile birlikte gündeme gelmiştir. Rafızî kavramını, pejoratif anlamı sebebiyle tercih etmeyen Köprülü, İslam'ın Sünnîlik dışındaki biçimleri için bu kavramı kullanmıştır. Ancak ne Köprülü ne de Abdulbaki Gölpınarlı bu kavramın sosyolojik ve teolojik muhtevası üzerinde durmuşlardır. Bu kavramın çerçevesini etraflıca tartışan Prof. Irène Mélikoff'tur. Ancak onun eserlerinin uzun yıllar Türkçeye çevrilememiş olması din ve tasavvuf tarihçiliğimize bu kavramın girmesini geciktirmiştir. A.Y. Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim, İstanbul, 1996, s 17.

[2] Prof. Ocak, tarih araştırmalarında sosyal tarih perspektifi üzerinde önemle durur. Fuad Köprülü ve onun talebelerinden sonra Türkiye'de din ve tasavvuf tarihi araştırmalarının akamete uğradığı ve gereken akademik ilginin gösterilmediği kanaatindedir. Ayrıca bu ilgiye sahip olan genç araştırmacıların da yeterli donanıma sahip olmadıklarını düşünmektedir. Türkiye'de din ve tasavvuf tarihi araştırmalarının temel problemlerini şu makalede tartışır: "Fuad Köprülü, Sosyal Tarih Perspektifi ve Günümüz Türkiyesi'nde Din ve Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında "Tarihin Saptırılması" Problemi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 3 (Konya: 1997), 221-230.

bu amaçla dışarıdan özel olarak Arapça ve Farsça derslerine devam etmiştir. 1963-1967 yılları arasındaki İlahiyat tahsili yapan Ahmet Yaşar Ocak'ın akademik hayatındaki önemli bir dönüm noktası, o sıralarda Prof. Tayyip Gökbilgin'in başında bulunduğu İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nün Ortaçağ kürsüsüne kaydolmasıdır.

Tarihe olan ilgisi sebebiyle, bu kürsüde görev yapan Nejat Göyünç'ün dikkatini çeken Ocak, onun destek ve teşviklerini görmüş ve aralarında Prof. Göyünç'ün kısa süre önce vaki olan vefatına kadar devam eden çok yakın bir dostluk kurulmuştur. Nejat Göyünç, Ahmet Yaşar Ocak'ın akademik hayatında birinci derecede rol oynayan şahsiyetlerden biridir. Bu kişilerden bir diğeri de Prof. Ercüment Kuran'dır. Öğrencisi olduğu ve birlikte çalışma imkanı bulduğu bu isimlerin yanısıra, Ocak'ın üzerinde Fuad Köprülü'nün ve Abdulbaki Gölpınarlı'nın etkisi büyük olmuştur.

Yüksek lisansını Prof. Kuran'ın kurucu başkanı olduğu Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yapan, 1974-1978 yılları arasında Strasbourg Üniversitesi'nde heterodoks İslam araştırmalarının dünyaca ünlü ismi Irène Mélikoff'un danışmanlığında *La Révolte de Baba Resul: Un Mouvement Socio-religieux dans la Piremière Moitié du XIIIe Siècle en Anatolie*[3] adlı teziyle doktorasını tamamlayan ve ardından Türkiye'ye dönen Prof. Ocak, 1978 yılından beri Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'ndeki öğretim üyeliğini sürdürmektedir.

Yukarıda Prof. Ocak'ın biyografisine ait oldukça kısa bir özet sunduk. Buradaki amacımız bir biyografi yazmak olmadığından, yalnızca onun akademik kariyerinin temel noktalarını ve bilimsel nosyonunun oluşmasında hangi şahsiyetlerin etkili olduklarını belirtmekle yetindik. Aşağıda ise Prof. Ocak'ın eserlerinin genel bir değerlendirmesini yapmayı deneyeceğiz.

Eserleri

Prof. Ocak'ın eserlerine bakıldığında Onun din ve tasavvuf tarihi ve özellikle de heterodoks İslam'ın temel problematikleri üzerinde yoğunlaşmış olduğu görülür. Prof. Ocak'ın bu konulara yönelmiş olmasında, Fuad Köprülü'nün önemli bir rol oynadığını belirtmek gerekir. Bu büyük alimin din ve tasavvuf tarihine ilişkin tespit ve tahlilleri Türk tarih yazıcılığında tam anlamıyla bir çığır açmış, o güne kadar tarihin derinliklerinde kalmış bir çok mesele Onun eserleri sayesinde gün ışığına çıkmıştır. Ancak Köprülü, bilim adamları için erken denebilecek bir yaşta vefat edince üzerinde duracağını çeşitli yazılarında belirtmiş olduğu meselelerin bir bölümünün çözümü yarım kalmıştır. Buna rağmen bu geniş ufuklu tarihçi, birçok çalışmasında hangi

[3] Baba Resul İsyanı: XIII. Yüzyılın ilk Yarısında Anadolu'da Dini-Sosyal Bir Hareket (Strasbourg Üniv. 1978).

tarihî problemlerin araştırılması gerektiğini ortaya koymuş ve kendinden sonra gelecek tarihçiler için yol gösterici olmuştur. İşte Prof. Ocak, Köprülü'nün işaret ettiği bu yoldan ilerlemenin din ve tasavvuf tarihçiliği açısından vazgeçilmez olduğundan hareketle ilmî mesaisinin büyük bölümünü bu konulara hasretmiştir.

Heterodoks İslam gibi çok çetrefil ve içiçe geçmiş bir problemler yumağı olan meseleler ancak çok boyutlu olarak ele alındığında çözülebilir. Bu sebeple O, tarihte meydana gelmiş bütün olayları yalnız bir faktöre değil, ekonomi, din ve siyaset gibi temel dinamiklerin oluşturduğu kompleks bir bütüne bağlamaktadır. Bu üç unsurun birleşmesiyle oluşan perspektif Onun tarihî çözümlemelerinin ana gövdesini oluşturmaktadır. Prof. Ocak tarihî olayları analiz ederken, sosyoloji, ekonomi, sosyo-psikoloji bilimlerine ait terim ve kavramların yanısıra bu analizleri zenginleştirmek ve derinleştirmek için "Halk İslam"ı, "Tekke İslam"ı, "Kitâbî İslam", "Siyasallaşmış İslam", "Türk Müslümanlığı", "Evliya Kültü" gibi kavramları kullanmaktadır.

Prof. Ocak, herhangi bir hareket ya da kişinin tarihini yazarken resmi vesikalar kadar bizzat onların bıraktığı eserlerin de değerlendirilmesinin şart olduğuna inanmakta ve bu sebeple Köprülü'den sonraki tarihçilerin yeterli ya da gerekli ilgiyi göstermedikleri yazma eserlere sıkça müracaat etmektedir. Eserlerinin bibliyografyası incelendiğinde, zengin arşiv malzemesinin ve çağdaş araştırmaların yanında, çoğu o güne kadar hiç kullanılmamış yazmaların da olduğu görülmektedir. Prof. Ocak için yazmalar, tarihçiliğimize yeni bir açılım sağlayabilecek çok değerli malzemelerdir. Bilhassa menakıbnamelerin, tarihî tenkide tabi tutularak kullanıldığında kültür, daha spesifik olarak da tasavvuf tarihi araştırmaları için ne kadar önemli olduğunu birçok eserinde ortaya koymuştur.[4]

Prof. Ocak'ın şimdiye kadar yayınlanmış yüzden fazla makalesi ile telif, metin neşri ve makalelerinden derlenmiş birçok kitabı bulunmaktadır.[5] Burada eserlerinin tamamını ele almak imkanı olmadığından özellikle tartışma konusu olan ve sahasında temel eser olarak kabul edilen çalışmalarına temas edilecektir.

---

[4] Prof. Ocak'ın menakıbnamelerle ilgili çalışmalarını üç boyutta değerlendirebiliriz: Menakıbname neşri (İsmâil Erünsal ile birlikte, *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsıbi'l-Ünsiyye-Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi*, 2. Baskı, T.T.K. Yayınları, Ankara, 1995); tarih kaynağı olarak menakıbnamelere nasıl yaklaşılması gerektiğini anlatan eserleri (*Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menakıbnameleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1984; *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler -Metodolojik Bir Yaklaşım-*, T.T.K. Yayınları, Ankara, 1992); menakıbnameleri kaynak olarak kullandığı çalışmaları (mesela, *Babailer İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Genişletilmiş 2. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 1996).

[5] Prof. Ahmet Yaşar Ocak'ın bibliyografyası için bakınız: http://www. history.hacettepe.edu.tr

Onun, ilim aleminde tanınmasını sağlayan ilk çalışması, doktora tezinin Türkçe basımı olan *Babaîler İsyanı*'dır. 1980'de ilk baskısı yapılan bu eserle Prof. Ocak, seksenlerden itibaren Türkiye'de önemli bir tartışma konusu olan Alevîlik meselesinin tarihî altyapısını ortaya koymuştur. Prof. Ocak, Babaîler İsyanı'nı dinî olmaktan çok siyasî ve sosyal bir hareket olarak tanımlamakta[6] ve bu isyanın Anadolu'da daha sonra meydana gelen bütün heterodoks hareketlere temel oluşturduğunu düşünmektedir. Prof. Ocak'a göre Babaîler İsyanı'nın Türk tarihi bakımından önemli sonuçları olmuştur: Bu isyanın ardından Anadolu beyliklerine dağılan Baba İlyas'ın halife ve müritleri, özellikle Osmanlı Beyliği'nde büyük bir etkinlik kazanarak fetih hareketlerine katılmışlar, 14. ve 15. yüzyıl Anadolu'sunda *Abdalan-ı Rum* şeklinde adlandırılan bu zümreler nihayet 15. yüzyıl sonlarında Bektaşîliğin ve Alevîliğin teşekkülüne ortam hazırlayarak en büyük tarihi rollerini oynamışlardır.[7]

Prof. Ocak bu çalışmasıyla daha önce tekrarlanagelmiş bazı tarihî bilgi yanlışlıklarını tashih etmiştir. Mesela, kaynakları daha dikkatli bir şekilde yeniden değerlendirmiş, Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde gerçekleşen isyanı başlatan Baba Resul'ün Baba İshak değil, Baba İlyas olduğunu ortaya çıkarmıştır.[8]

Babailer İsyanı'nda oldukça akademik ve teknik bir mesele incelenmiş olmasına rağmen esere kuru anlatımdan uzak bir üslubun hakim olduğu görülür. Özellikle düzenli Selçuklu ordusu ile "başıbozuk" Türkmenlerin Kırşehir yakınlarındaki Malya Ovası'nda karşılaşmalarının anlatıldığı pasajlar yoğun sinematografik ögeler içerir. Okuyucu burada kendini ovanın ortasında iki tarafın "herc ü merc" olmuş askerlerinin "can-hıraş feryatları" arasında bulur. Şüphesiz bu kadar karmaşık bir tarihî probleme, onun ilmî mahiyetini bozmadan artistik unsurlar katabilmek bir üslup meselesidir ve doğrusunu söylemek gerekirse çoğu tarihçi için bu üslubu kazanmak oldukça zor bir iştir. Bu canlı tasvirlerin yapılmasında, Prof. Ocak'ın isyanın geçtiği bölgeleri gezerek Türkmenler'in halet-i ruhiyelerini anlamaya çalışmasının da şüphesiz büyük rolü vardır.

Prof. Ocak'ın çalışmaları birbirini tamamlayıcı bir özellik arzeder. Bu sebeple Babaîler İsyanı ile başladığı heterodoks İslam tarihinin farklı cephelerini başka eserlerinde de ele almaya devam etmiştir. Ortaçağ

---

[6] *Babaîler İsyanı*, s 147.

[7] *Babailer İsyanı*, s 216. Bu isyanın ardından Anadolu'nun muhtelif mıntıkalarına yayılan Babaî halifeleri arasında kendisine Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli roller atfedilen Şeyh Edebalı ve Bektaşîlik tarikatının en önemli motifi olan Hacı Bektaş-ı Veli gibi önemli isimler bulunmaktadır.

[8] *Babailer İsyanı*, s 88.

Anadolu'sunun belki de en çarpıcı sufî taifesini oluşturan Kalenderîler[9], Prof. Ocak'ın derinliğine araştırdığı bir başka heterodoks İslam problematiğidir. Prof. Ocak'a göre Kalenderîlik, Türkiye'nin dinî ve sosyal tarihinin en önemli konularından birisidir ve yalnız İslam dünyasında değil, Türkiye tarihinde de tasavvufî teşekküllerin heterodoks kesiminin gelişim süreci büyük ölçüde Kalenderîliğe bağlıdır.[10] Hatta sadece tarikatlar değil, Yunus Emre gibi halk mutasavvıfları dahi Kalenderîliği bilmeden doğru bir şekilde değerlendirilemez[11] ve Kalenderîliğin tarihi çok iyi incelenmeden -başta Bektaşilik olmak üzere- Anadolu'daki hiçbir popüler dinî ve tasavvufî akımı ve teşekkülü anlamanın imkanı yoktur.[12]

Prof. Ocak'ın heterodoks İslam üzerine yaptığı son araştırma ise "Dairenin Dışındakiler"in Osmanlı devrindeki durumlarını inceleyen[13] *Zındıklar ve Mülhidler*'dir.[14] Bu çalışma, klasik dönem Osmanlı ilim ve fikir dünyasının analitik bir tasviridir. Kitabın ilk kısmında Osmanlı öncesi İslam tarihi içinde *zendeka* ve *ilhad* hareketinin doğuşu ve gelişim süreci incelenir. Prof. Ocak, ikinci kısımda ise "Dairenin İçi" olarak tanımladığı Osmanlı resmî ideolojisinin niteliği ve hangi temellere dayandığı, Osmanlı ilmî zihniyeti ve ulemâ sınıfı, Osmanlı yüksek tasavvuf zümreleri ve bunların merkezî yönetimle ilişkileri ile Osmanlı zendeka ve ilhad hareketlerinin dinî zeminini tesbit eder. Bu çerçeveyi çizdikten sonra da Osmanlı resmî zihniyetince ilk "Zındık ve Mülhid" olarak gösterilen, uzun yıllardan beri üzerinde en çok spekülasyon yapılan ve de Prof. Ocak'ın ifadesiyle "Türkiye'de saptırılmış tarihin gözdesi" Şeyh Bedreddin'in tarihî kimliği ve kişiliği incelenmektedir. Şeyh Bedreddin hadisesinin Türkiye'deki ideolojik çatışmaların ve kültürel kamplaşmanın elinde sürekli istismar edilen bir malzeme olduğuna[15] dikkat çeken Prof. Ocak, bunda Şeyh Bedreddin'in karmaşık kişiliğinin önemli

---

[9] A.Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik, Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, T.T.K. Yayınları, Ankara,1992.

[10] Prof. Ocak bu konunun önemine ilk dikkat çeken tarihçinin Fuad Köprülü olduğunu belirtmektedir. Zaten bu kitabını 25. ölüm yıldönümü vesilesiyle onun aziz hatırasına ithaf etmiştir.

[11] *Kalenderiler*, s X.

[12] *Kalenderîler*, s 232.

[13] Chicago Üniversitesi'nden Stefan Winter'in *The Turkish Studies Association Bulletin'de* (24:2, Fall 2000, s117-125) yayınlanan tanıtım yazısında bu kitabın A.Y. Ocak'ın önceki çalışmalarının bir zirvesi olduğunu belirtmektedir.

[14] A.Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (XV-XVII. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

[15] Prof. Ocak, Şeyh Bedreddin'in bugüne kadar bilimsel bir monografinin konusu olmadığına dikkat çekmekte ve bu boşluktan amatör tarihçilerin istifade ettiklerini belirtmektedir. Bunun bir neticesi olarak, Şeyh Bedreddin ve İsyanı 1960'lardan sonra Marksist tarihçilerin en çok ilgi gösterdiği konulardan biri haline gelmiştir. O kadar ki, Osmanlı tarihinde birçok ayaklanma olduğu halde bunların hiçbiri şimdiye kadar bu derece ilgiye mazhar olmamış ve tarihi saptırma malzemesi yapılmamıştır; *Zındıklar ve Mülhidler*, s 139-140.

etkisi olduğunu belirtir.[16] Şüphesiz bu çok yönlü kişilik, herkesin kendi Şeyh Bedreddin'ini yaratmasına ve bu olaydan kendi görüşünü ispata yarayacak malzemeyi rahatça devşirmesine imkan tanımaktadır.

Kitabın takip eden bölümlerinde ise Osmanlı ulema ve yüksek tasavvuf çevrelerindeki zındıklık ve mülhidliğin temsilcileri ve itham altında kalan kişileri ele alınır. Bunlar arasında Molla Lütfî, Molla Kâbız, Lârî Mehmed Efendi, Bünyamin Ayaşî, Oğlan Şeyh İsmâil-i Maşukî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim ve İbrahim-i Gülşenî gibi önemli isimler vardır. Merkezin dışında, taşrada meydana gelen zendeka ve ilhad hareketlerini de arşivleri kullanarak inceleyen Prof. Ocak, merkez ve taşradaki zendeka ve ilhad hareketleri arasındaki nitelik farklılığını ortaya koymuştur.[17] Prof. Ocak'a göre, bu tür hareketlere din hizmetlileri ile bürokrat ve askerî kesimden bazı kimseler de karışmış, devlet, zendeka ve ilhad suçunu işleyen reaya ve bürokratları idamla cezalandırırken, sipahileri ise hapsetmekle yetinmiştir. Prof. Ocak bu durumu, Osmanlı merkezî idaresinin kendisine savaşlarda lazım olan *ehl-i seyfi* kollama gayretine bağlamaktadır.[18]

Son tahlilde, *Osmanlı İmparatorluğu'nda resmî ideolojinin ifadesiyle zendeka ve ilhad hareketleri, bu ideolojiye ve buna dayalı düzene bilinçli bir siyasî muhalefeti mi temsil ediyor?* sorusunu soran Prof. Ocak, Osmanlı yönetimi açısından ciddi bir muhalefet teşkil eden bu hareketlerin ilmiye ve sûfiye olarak iki koldan geliştiği, her ne kadar resmî ideolojiye karşı çıkmış olsalar da siyasî düşünce niteliği taşımadıkları, bu sebeple siyasî değil dinî bir söylem kullandıkları ve bu söylemin de panteist bir teoloji olarak gündeme geldiği sonucuna ulaşır. Bu panteist teoloji, ulema kesiminde rasyonel bir felsefî düşünce olarak, sûfiye çevrelerinde ise tamamen mistik bir mahiyet arzeder.[19] Osmanlı yönetimi ise inanç yönünden çok, kendi egemenliğine karşı oluşturduğu tehditle ilgilenmesine rağmen, bu hareketlere katılanları mahkum ederken, suçlamalarını siyasî değil, dinî temele yerleştirme yolunu takip etmiştir.[20]

---

[16] Prof. Ocak'a göre Şeyh Bedreddin'in dört farklı cephesi vardır: Sünni-Hanefî olmakla beraber rahatça içtihad yapabilen "âlim Bedreddin", İslam'ın bazı inanç esaslarını akılcı ve maddeci görüşle yorumlayan "materyalist feylesof Bedreddin", Sık sık cezbeye giren ve gayba vâkıf olduğuna, Allah'ın hitabını aracısız doğrudan işittiğine, ölü hayvanları diriltebildiğine inanan koyu "sûfî Bedreddin", Diğer üç Bedreddin'le hiç uyuşmayan, zamanın Mehdî'si sıfatıyla düzenin bozukluğunu düzeltmekle görevli olduğuna inanarak siyasî iktidara talip "ihtilalci Bedreddin", *Zındıklar ve Mülhidler*, s 200.

[17] Prof. Ocak, taşradaki hareketlerin İstanbul'da yüksek tabakaya mensup ulema arasında rastlanılan türden entelektüel ve bilimsel düşünce ve kanaatler mahiyetini arz etmekten ziyade, "ibadetlerin reddi", "dinî bazı emir ve yasakların açıktan açığa inkarı" ...gibi sıradan ve kaba bir inkarcılık çizgisinde kendini gösterdiğini belirtmektedir, *Zındıklar ve Mülhidler*, s 248.

[18] *Zındıklar ve Mülhidler*, s 250.

[19] *Zındıklar ve Mülhidler*, s 328-329.

[20] *Zındıklar ve Mülhidler*, s 330.

Prof. Ocak'ın diğer hacimli çalışmaları, heterodoks İslamın beslendiği kaynakların niteliği üzerinde yoğunlaşmıştır. *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*[21], *Türk Folklorunda Kesikbaş*[22] ve *İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*[23] adlı eserleri bu türden örneklerdir.

"DAİRENİN DIŞINDAKİLER" TARİHİN DE Mİ DIŞINDA KALACAK ?

Yukarıda ancak ana hatlarıyla üzerinde durabildiğimiz Prof. Ocak'ın eserleri bu sorunun nasıl cevaplanacağı konusunda istikamet belirlemektedir. Evet, Türkiye'de toplumsal hayat doğal mecrasında ilerleyecek ise "dairenin dışındakiler" tarihin dışında bırakılamaz. Ancak onların tarihi nasıl yazılmalı ve nasıl yazılıyor? Babaîler İsyanı'ndan Şeyh Bedreddin İsyanı'na, Mevlana'dan Yunus Emre ve Hacı Bektaş-ı Veli'ye, Bektaşîlikten Alevîliğe bu tarihe ait kişiler, olaylar ve hareketlerin hangi perspektifle ele alındığı, onların tarihin dışında bırakılıp bırakılamayacağı kadar önemli bir mesele olarak karşımızda duruyor. Prof. Ocak, özellikle 1960'lı yıllardan beri hem akademik düzeyde hem de popüler düzeyde bu tarihî problemleri içeren araştırmalarda, değişik ideolojik faktörlerin etkisiyle bir "tarihin saptırılması (deformation historique)" sürecinin yaşandığını önemle vurgulamaktadır. Bu sürecin kısmen II. Meşrutiyet devrinde başladığını, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren etkisini artırdığını, devletin Batı kültürüne entegre olabilmeye dönük bir tarih perspektifi geliştirdiğini, İslam'ı devre dışı bırakarak İslam öncesi Türk tarihini temel referans noktası alan bu anlayışın 1960'lardan itibaren Marksist ideolojinin perspektifi ile karşılık gördüğünü belirten Prof. Ocak, bu yeni perspektifin kendi amaçları doğrultusunda yeni bir "tarihi saptırma" sürecini başlattığına dikkat çekmektedir. Prof. Ocak'a göre bu süreçten pek çok tarihî kişi ve konu nasibini almış, öte taraftan milliyetçi kesim de bu sürece bir tepki olarak aksi yönde bir başka "tarihi saptırma" kapısını aralamış –ki bu anlayış 1980'li yıllarda Türk-İslam sentezci bir yaklaşımı benimsemiştir- daha sonra da bunlara 1970'lerin sonundan itibaren İslamcı kesimin "saptırılmış tarih" perspektifi eklenmiştir.[24] 1990'lı yıllarda Alevî-Bektaşî tartışmalarının artmasına parelel olarak özellikle bu kesimdeki popüler-amatör tarihçilerin yepyeni bir "saptırılmış tarih" yak-

[21] A.Y. Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri.* Enderun Kitabevi, İstanbul, 1983.
[22] A.Y. Ocak, *Türk Folklorunda Kesikbaş,* T. K. A. E. Yayınları, Ankara, 1989.
[23] A.Y. Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü,* 3. Baskı, T. K. A. E. Yayınları Ankara, 1999.
[24] Türk Sufiliğine Bakışlar, s 9.

laşımı sergilemeleriyle, yukarıda saydığımız tarihî meselelerin çözümü büsbütün güçleşmiştir.

Prof. Ocak'ın bu zikrettiğimiz tarihî kişi ve konulara ilişkin temel yaklaşımlarının ortaya konulması, Onun bu meseleler karşısında nerede durduğunun ve bu "saptırılmış tarih" perspektiflerine verdiği cevapların anlaşılması bakımından önem taşımaktadır.

ALEVÎLİK

Şüphesiz Prof. Ocak'ın çalışmalarının son yıllarda akademik ve entelektüel çevrelerde yankı bulmasına yol açan hususlardan biri Türkiye'nin uzun zamandır tartıştığı Alevîlik meselesi hakkındaki tespitleridir. Bu mesele son on yıldır devletin de -Cumhurbaşkanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın fikir beyanlarıyla- üst düzeyde gündemine girmiştir. Alevîliğin neredeyse hiç tanınmadığına ve hatta Alevî kökenli yazarlar tarafından bile gerçek çehresiyle bilinmediğine dikkat çeken Prof. Ocak, Alevî ve Sünnî kesimlerce yapılan yayınlardaki bilimsel açıdan yanlış perspektiflerin, yaklaşımların ve tezlerin bu durumun en açık delili olduğunu belirtmektedir.[25] Prof. Ocak, günümüzün ve geleceğin Türkiye'si için hayatî bir önem arzeden Alevîlik meselesinin her türlü mezhep ve ideoloji taassubundan uzak bir şekilde, bilimsel yöntemlerle tartışılmasının bir zaruret olduğuna ve bunun ancak iyi yetişmiş Alevî ve Sünnî kökenli bilim adamlarının yakın işbirliğine girmeleri sayesinde gerçekleşebileceğine inanmaktadır.

Bugün yurtiçi ve yurtdışında Alevî-Bektaşî kesimi tarafından yapılan yayınlarda öne sürülen "Alevîliğin demokratik, laik, özgürlükçü, çağdaş bir inanç sistemi olduğu" iddialarının tarihî temellerden yoksun olduğu, sözü edilen bu kavramların 1789 Fransız ihtilalinden sonra geliştirildiği, oysa Alevîliğin bu kavramların ortaya çıkmasından asırlar önce bir tarihî olgu olarak meydana çıktığı tespitini yapan Prof. Ocak, bugünün dünyasının ürünü olan bu evrensel değerlerin hem Alevî hem Sünnî toplumunun büyük kesimince de paylaşıldığını ancak bu kavramlardan hareketle Alevîlik meselesinin çözülemeyeceğini düşünmektedir. Ona göre, bu kavramlarla bir Alevîlik tarifi yapmak mümkündür "Ama bu Alevîlik değildir".[26]

Alevî ve Sünnî kesimin her ikisi tarafından da eleştirilere maruz kalmasına rağmen Prof. Ocak, bu konudaki bilimsel tavrından taviz vermeden,

---

[25] Prof. Ocak Alevilik üzerine geliştirilen tezleri ve bu tezlerin bilimsel temellerden ne derece yoksun olduklarını şu makalede etraflıca tartışmaktadır: "Alevîlik, Bektaşîlîlik Gerçeği ve Bazı Tezler", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 31, (1994) 115-120. Bu makalenin gözden geçirilmiş şekli *Türk Sufiliğine Bakışlar*'da yayınlanmıştır, s 246-258.

[26] A.Y. Ocak, "Türkiye'de Alevîliğin Sosyo-kültürel Problemleri Üzerine Bir Yaklaşım Denemesi ve Bazı Düşünceler", *I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s 154.

Alevîliğin tarihî kökenleri ve mevcut durumu hakkındaki cesur yaklaşımlarını sürdürmektedir. Alevîliğin tarihinin, şehirlerde oturduklarından İslam'ın orijinal ve kitabî şeklini kabul eden Sünnîlerin tarihiyle paralel fakat farklı boyutta geliştiğini düşünen Prof. Ocak, bu hususun daha iyi anlaşılması için karşılaştırmalı dinler tarihi metodunun Alevî ve Bektaşî kaynaklarına uygulanması gerektiği görüşündedir. Bu yöntemle yapılan pekçok yerli ve yabancı bilimsel araştırmalar olmasına rağmen Alevî ve Sünnî kökenli çoğu yazarın bunları görmezden geldiklerini ifade etmektedir.[27]

Prof. Ocak'a göre bugün Alevîlik ve Bektaşîliğin esas unsurları olarak görülen *Hz. Ali, On iki İmam* ve *Kerbelâ Matemi* kültleri ve *Alevî* adlandırması, bugünkü yapıya sonradan eklenmişlerdir. Anadolu'da Alevîlik hareketinin başlangıcı sayılan 1240'taki Babaîler İsyanı'na katılan heterodoks Türk zümrelerinin henüz Alevî motiflerini tanıyıp özümsemediklerini, ancak 15. yüzyılın sonunda baş gösteren Hurufîlik ve asıl Safevî propagandası ile *Türk İslamı*'na Şiî unsurların girdiğini ve bu unsurların Alevîlik haline dönüştüğünü vurgulayan Prof. Ocak[28], Fatih Sultan Mehmed'in merkeziyetçi idaresine direnen Türkmenlerin, kendilerini Osmanlı zulmünden kurtaracak bir Mehdi beklediklerini, bu Mehdi'nin de Şah İsmail şeklinde zuhûr ettiğini belirtmektedir.[29]

Alevîliğin bugünkü problemlerini çözmek için bir yol ayrımında bulunduğuna işaret eden Prof. Ocak'ın tespiti şudur: Eğer Alevîlik kendisini İslam'ın içine koyuyorsa -ki tarihî gelişimi de bunu gerektirmektedir-, Ateizm ve Marksist ideolojiyle hesaplaşmalı ve safını belirlemelidir. Yok eğer Alevîlik kendisini İslam dairesi içine koymuyorsa, o zaman hem Sünnî İslam'la hem de Şiî İslam'la hesaplaşmalıdır. Bu hesaplaşma süreci de Emevîler döneminden Osmanlı Devleti'nin sonunu içine alacak kadar geniş tutulmalıdır. Ama bu süreçte Sünnî devletler Sünnîliği nasıl siyasî bir enstrüman olarak kullanmışlarsa, Fatımîler ve Büveyhîler devrinde Şiîliğin, Safevîler devrinde Alevîliğin devlet ideolojisi haline getirildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Türk İslamı'nın iki cephesini oluşturan Alevîlik ve Sün-

---

[27] A.Y. Ocak, "Alevîlik ve Bektaşîlik Hakkındaki Son Yayınlar Üzerine (1990) Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s 205-206.

[28] Bu tarihî şartlar altında ortaya çıkan Alevîliğin tarifini de Prof. Ocak şu şekilde yapmaktadır: Şah İsmail'in propagandası ile Türkmenler'in heterodoks İslam anlayışı yüzeysel bir On iki İmam Şiiliği ile birleştirildi. Hz. Ali, On iki İmam inancı, Şiîliktekinden tamamen farklı bir anlayışla, eski inançlarla yorumlanarak bu heterodoks Müslümanlığın üstüne ilave edildi. Orta Asya'dan beri devam etmekte olan eski ayin ve erkan yeniden düzenlendi; hiyerarşi tespit edildi; kurallar tazelendi. Bektaşîlik diğer tarikatlar gibi şeyhler tarafından yönetilirken, Alevîlik Şah İsmail tarafından peygamber soyuna bağlanan dedelik kurumu etrafında toparlandı. İşte buna da Alevîlik diyoruz: "Bektaşilik Bir Tarikattır Ama Alevilik Güçlü Tasavvufi Yapısına Rağmen Bir Tarikat Değildir", *Türk Yurdu*, sayı 88, (1994) s13.

[29] "Alevîlik ve Bektaşîlik Hakkındaki ...", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s 206-208.

nîlik, barış içinde bir arada yaşamanın yollarını aramalıdır. Bu yollar ise ideolojik yaklaşımlardan değil, bilimsel gerçeklerden geçer.[30]

HACI BEKTAŞ-I VELÎ VE BEKTAŞÎLİK

Hacı Bektaş-ı Velî'yi "Tarihî Hacı Bektaş-ı Velî" ve "Menkıbevî Hacı Bektaş-ı Velî" olarak iki farklı boyutta inceleyen[31] Prof. Ocak, Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşîliğin tanınmaz kılıklara sokulduğu kanaatindedir. Ona göre bilimsel hiçbir tarafı olmayan tezlerle savunulan birbiriden tamamen farklı dört Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşîlik bulunmaktadır; Bazıları için O, bir devrimci başkaldırı lideridir, kimilerine göre ise Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşîlik, Araplaşmış ve İranlılaşmış Sünni kesime karşı Türk milliyetçiliğinin, kültürünün savunucusu ve koruyucusudur. Öte taraftan Hacı Bektaş-ı Veli'yi dinler ve inançlar üstü, savaştan yana değil, barıştan yana bir sevgi adamı, bir hümanist olarak resmedenler vardır. Bazıları da Onun heterodoks değil, Sünnî bir şeyh olduğunu ve Bektaşîliğin ise sonradan bozulduğunu öne sürmektedirler.

Prof. Ocak, bu tezlerdeki temel hatanın, Hacı Bektaş-ı Velî ile onun vefatından iki asır sonra kurulan Bektaşîliğin birbirine karıştırılmasından ve bu meselenin anakronik bir bakış açısıyla değerlendirilmesinden ileri geldiğini düşünmektedir.[32]

Prof. Ocak, yaşadığı dönemde kendi çevresi dışında pek tanınmayan Hacı Bektaş-ı Velî'yi unutulmaktan kurtaranın 14. yüzyılda yaşayan Abdal Musa olduğunu, 14. yüzyıl başlarında Hacı Bektaş zaviyesinde yetişen bu Haydârî şeyhinin, Osmanlı topraklarına gelerek Osmanlı gazileriyle savaşlara katıldığını, Abdal Musa ve çevresindekilerin Hacı Bektaş kültünü yaymaya başladıklarını, böylece Hacı Bektaş-ı Velî'nin ölümünden elli altmış yıl sonra yeniden hayat bularak bizim tanıdığımız Hacı Bektaş-ı Velî haline gelmeye başladığını, işte *Velayetnâme*'nin tasvir ettiği Hacı Bektaş-ı Velî'nin esas olarak bu dönemin ürünü olduğunu ve 16. yüzyıl başında Balım Sultan tarafından Kalenderî-Haydarî esaslara göre düzenlenerek bir tarikat şeklinde resmen tarih sahnesine çıkarıldığını kaydeder.[33]

Uzun asırlar boyunca çok aktif bir tarikat olarak Osmanlı toplumunun dinî hayatının önemli bir parçası olan Bektaşîliğin 1826'da ilgasıyla birlikte köy Bektaşiliği'nin hemen tamamiyle Alevîlik'le karıştığını, şehirlerde ise

---

[30] "Türkiye'de Alevîliğin Sosyo-kültürel Problemleri ...", *Türk Sufîliğine Bakışlar*, s155.

[31] A.Y. Ocak, "Hacı Bektaş-ı Velî", TDV, *İslam Ansiklopedisi*, c 14, s 455-458.

[32] "Alevîlik ve Bektaşîlik Hakkındaki ...", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s 216-217.

[33] "Alevîlik ve Bektaşîlik Hakkındaki ...", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s 221-222. Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşîlik ile ilgili olarak hem akademik hem de popüler seviyede Prof. Ocak ile birçok araştırmacı arasında tartışma ve polemikler yaşanmaktadır. Bunlardan bazıları kaynakların güvenilirliği gibi oldukça sofistike noktalar üzerinde yoğunlaşırken, bazıları ise "şahsiyyât" platformunda cereyan etmektedir.

tekkeler kapatılıncaya kadar varlığının sürdüğünü belirten Prof. Ocak, 1925'te tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla onun da genel olarak Alevilik'le birleştiğini yazmaktadır.[34]

Şüphesiz Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşîliğin bu tespitlerin ışığı altında değerlendirilmesi meselenin çözümü açısından büyük önem arzetmektedir. Ancak Türkiye'de Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşîliğin soğukkanlı bir şekilde tartışılmasının büyük zorluklar içerdiği de bir gerçektir. Prof. Ocak'ın ortaya koyduğu gibi herkesin farklı bir Hacı Bektaş-ı Veli'si ve yine herkesin farklı bir Bektaşîliği mevcuttur.

MEVLANA VE YUNUS EMRE

Mevlana, Anadolu'da yüksek tasavvuf cereyanının, Yunus Emre ise Ahmed-i Yesevî ile başlayan popüler Türk tasavvufunun temsilcileridir. Bu konumları bütün çevreler tarafından kabul edilmekle birlikte onların tarihî kişilikleri üzerinde birbirine tamamen zıt fikirler ileri sürülmektedir.

Mevlana, bilhassa 20. yüzyılın başından itibaren doğudan ve batıdan profesyonel ve amatör birçok araştırmacının ilgisine mazhar olmuştur. Prof. Ocak bu kadar geniş yelpazede yer alan araştırmacıların Mevlana'nın kimliği konusunda birbirinden çok farklı değerlendirmelerde bulunduklarını düşünmektedir. Mevlana'nın, bütün dinlerin üzerinde, hümanist bir şair-filozof; Selçuklu başkentinin üst tabakasının zevkine hitap eden, halktan kopuk, Farsça yazan, Türkçe'yi ve Türkleri hor gören, Moğollarla işbirliği yapan bir oportünist; ya da İslam öncesi Anadolu kültürünün kalıntıları üzerine kendi felsefesini bina eden bir düşünür olduğu şeklinde değişik yorumlar yapılmıştır.[35] Prof. Ocak'a göre ise O, bunların hiçbirisi değildir; O, ulema kimliğinin üzerine üç ayrı tasavvuf ekolünün -Kübrevîlik, Vahdet-i Vücud mektebi ve Kalenderîlik- telakkilerini uyumlu bir biçimde ekleyebilmiş senkretist bir 13. yüzyıl mutasavvıfıdır.[36]

Heterodoks İslam tarihinde çok önemli bir yer işgal eden Yunus Emre'nin kimliği ve kişiliği hakkında da Prof. Ocak'ın geleneksel bakış açılarından oldukça farklı kanaatleri vardır. Ona göre, farklı kültürlerden ve farklı ideolojilerden gelen araştırmacılar, Yunus Emre adına Yunus Emre elbisesi giydirilmiş kendi düşünce ve yorumlarını yazmaktadırlar.[37]

---

[34] "Bektaşilik Bir Tarikattır ...", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s 14.

[35] A.Y. Ocak, "Bir 13. yüzyıl Mutasavvıfı ve Sufisi Olarak Mevlana Celaleddin-i Rumî", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s 139.

[36] "Bir 13. yüzyıl Mutasavvıfı ve Sufisi...", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s 142.

[37] A.Y. Ocak, "Türkiye'de Yunus Emre Araştırmaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme ve Yunus Emre Problemi", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s 99.

Prof. Ocak, Yunus Emre incelemelerini "milliyetçi yaklaşım" ve "hümanist yaklaşım" olarak iki gruba ayırır. Kendi içinde farklılıklar olmakla beraber milliyetçi yaklaşıma göre Yunus Emre Türk İslam'ı ve Türk sufiliğini temsil ederken, hümanist yaklaşıma göre eskiçağ Anadolu'sunun putperest kültüründen beslenen Türkiye halklarının ortak kültürünün bir ürünüdür.[38] Prof. Ocak bu yaklaşımların ilkini bazı noktalarda anakronik, ikincisini ise büsbütün temelsiz bulmaktadır.

Hakkında divanından başka çağdaş bir kaynak bulunmayan, onun da henüz bilimsel bir neşri yapılmayan Yunus Emre, Prof. Ocak'ın vardığı kanaate göre Vahdet-i Vücûd metafiziğine bağlı bir Melametî-Kalenderî şeyhiydi.[39]

TASAVVUF VE TARİKATLAR

Bugün Türk toplumunun çözmekte müşkilat çektiği problemlerden biri de tasavvuf ve tarikatlar meselesidir. Alevîlik ya da Bektaşîlik'te olduğu gibi bu mesele de tarihî mahiyetinden çok aktüel, siyasî tartışma ve polemiklerle gündeme gelmekte, hatta zaman zaman toplumsal gerilimlerin kaynağını oluşturmaktadır. Şüphesiz tasavvuf ve tarikatların hangi şartlarda doğduğu ve geliştiği bilinmeden sağlıklı bir tartışma zemininin bulunması mümkün değildir.

Prof. Ocak, Türkiye'de tasavvuf ve tarikatlar meselesinin iki çelişik tez etrafında tartışıldığını, bunlardan tasavvuf çevrelerine yakın olanlar "tasavvufun bizzat İslam'ın özü olduğu, onsuz bir müslümanlığın düşünülemeyeceği" tezini savunurken, karşı kesimin "tasavvuf ve tarikatların İslam'la hiçbir ilgisinin bulunmadığı" fikrini ileri sürdüklerini söylerken, bu tartışmaların tarihî gerçeklere ulaşınada bir fayda getiremeyeceklerini ancak ülkede din konusundaki bilgi yetersizliğini ortaya koyması bakımından dolaylı bir faydasının olduğuna dikkat çekmektedir.[40] Bu tartışmalar sayesinde; Türkiye'de İslam, İslam kültürü ve tarihi hakkında sanıldığının aksine hiç de köklü ve sağlıklı bir bilgi birikiminin bulunmadığı, Türklerin homojen bir müslüman toplum olmadıkları ve buna bağlı olarak İslam yorumlarının bazen birbirine tamamen zıt bir mahiyet arz ettiği, cemaatlerin fikri referanslarını yenileyemedikleri için hâlâ yüzyıllar öncesine ait kavramlarla bugünün karmaşık toplumsal problemlerine çözümler sunmaya

[38] "Türkiye'de Yunus Emre Araştırmaları..." *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s 101-102.

[39] "Türkiye'de Kültürel-İdeolojik Eğilimler ve Bir 13-14. yüzyıl Türk Halk Sufisi Olarak Yunus Emre'nin Kimliği" *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s 121. Prof. Ocak, Yunus Emre'nin yaşadığı devirde Anadolu'nun sosyo-ekonomik, kültürel ve dinî-tasavvufî yapısı bilinmeden ve özellikle Yunus Emre'nin de içinde yaşadığı Türkmen zümrelerinin bütün yönleri ortaya konulmadan yalnızca şiirlerine dayanarak onun tarihî kişiliğini ortaya koymak imkansızdır.

[40] A.Y. Ocak, "İslam, Tasavvuf ve Tarikatlar", *Türkiye Günlüğü*, sayı 45 (1997) s 5.

çalıştıkları, belli bir tarikat görüntüsüne sahip olsun ya da olmasın cemaatlerin hayatı algılama ve yaşama biçimlerinin altında yatan temel faktörün tasavvuf veya tasavvufî telakkiler olduğu ortaya çıkmıştır.

Peki bu kadar karmaşık ve içiçe geçmiş bir halde bulunan tasavvuf ve tarikatlar meselesinin çözümüne nereden başlamalı? Prof. Ocak'a göre herşeyden evvel bu meseleye ait kavramların yerli yerine oturtulması gerekmektedir. Ancak bu kavramların içini doldururken yalnızca tasavvuf ya da tarikatların kendi kaynaklarına müracaat edilmemeli, bunun yanında bu kaynakların hangi tarihî şartlar altında doğduğunun ve o dönemin sosyal ve kültürel atmosferinin hangi nitelikleri taşıdığının da tespiti yapılmalıdır.[41] İkinci olarak bu mesele, sosyal tarih perspektifi ile incelenmelidir. Bu metodolojik yaklaşımın ışığı altında tasavvufun tarihî gelişimini inceleyen Prof. Ocak sonunda şu can alıcı soruyu sormaktadır: *Tasavvuf bugünün modern dünyasının insanına, eskiden olduğu gibi, problemlerden bir kaçış veya birtakım ekstatik ayinlerin, toplumsal krizinin sağladığı sahte bir hafifleme, aldatıcı bir kurtuluş yolu mu olacaktır? Yoksa tam aksine o problemlerin çözümü konusunda yardımcı olacak, sükunete kavuşmuş ince bir ruh dünyası, geniş bir düşünce perspektifi mi sunacaktır?*[42]

Şüphesiz bu soruya cevap vermek kolay değildir ve bu soruyu cevaplamadan Türkiye'nin toplumsal hayatını derinden etkileyen tasavvuf ve tarikatlar meselesini çözmek de oldukça zor görünüyor. Ancak tasavvufa fanatik bir şekilde karşı çıkmak ya da onu hiçbir eleştiriye tabi tutmadan kabullenmek bu konunun aydınlatılmasının önündeki en büyük engeller olarak karşımızda hâlâ durmaktadır.

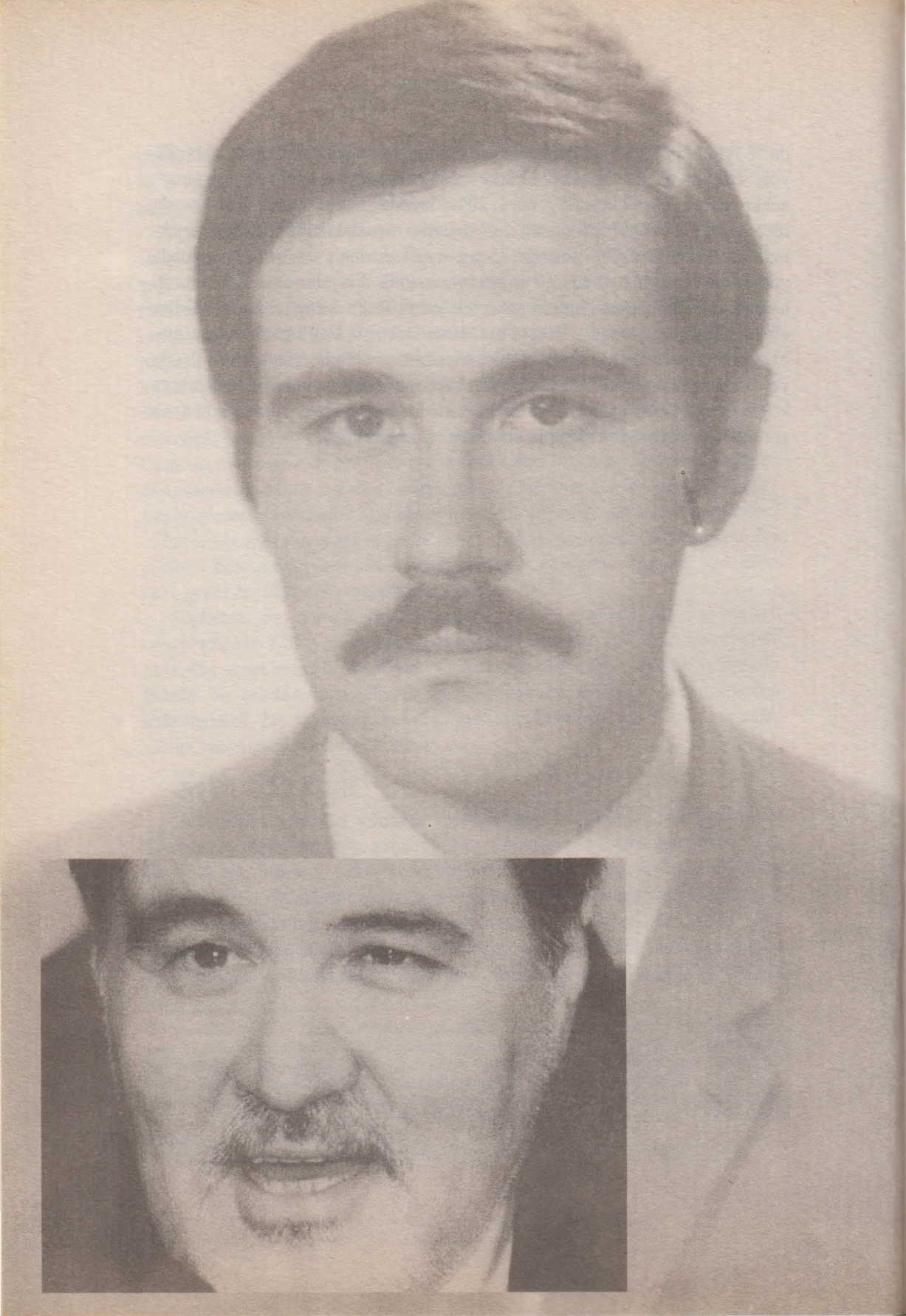
Sonuç yerine

Heterodoks İslam'ın günümüz toplumunda karşılığının bulunması, bu konudaki tartışmaları çoğu zaman bilimsel platformun dışına çekmekte, buna bağlı olarak bilimsel bakış açısı kaybedilmektedir. Yunus Emre'yi İslam dininin bütün ritüellerini eksiksiz yerine getiren saf bir mü'min olarak görmek isteyenlerle onu hümanist bir şahsiyet olarak resmedenler ya da Hacı Bektaş-ı Velî'nin Sünnî İslam'ın büyük bir velisi olduğunu ispata çalışanlar aynı zeminde buluşmaktadır. Onlar için "tarihte ne oldu?" değil, "şöyle" ya

[41] "İslam, Tasavvuf ve Tarikatlar", *Türkiye Günlüğü*, s 6. Prof. Ocak Türkiye'de *tasavvuf* ve *zühd* kavramlarının birbirine karıştırıldığını, *zühd*ün *takva* karşılığı olarak İslam'ın daha ilk devirlerinden beri bilindiğini, buna mukabil *tasavvuf*un ancak 9. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığını ortaya koyduktan sonra Türkiye'deki tasavvuf çevrelerinin temel yanılgısının bu iki kavramı özdeş görmelerinde yattığına dikkat çekmekte ve tasavvufun bizzat teorik çerçevede İslam'ın içinden doğan bir mistik vâkıa olmaktan ziyade birçok farklı kültür alanındaki mistik hareketlerle birleşmesiyle oluşan bir sentez olduğu fikrindedir, s 9.

[42] "İslam, Tasavvuf ve Tarikatlar", *Türkiye Günlüğü*, s 10.

da "böyle olmalıydı" temennisinin temel kaygı olduğunu söylemek icap ediyor. Bu kaygı ile hareket edenler iddialarını ispat için zaman zaman anakronizme düşmekte, 19. veya 20. yüzyılda ortaya çıkan fikir ya da ideolojilerin Türkiye'deki öncülerini "dairenin dışındakiler"in içinde aramaktadırlar. Prof. Ocak'ın çalıştığı alanın temel zorluğu da işte bu noktada yatmaktadır. Şeyh Bedreddin'i şairlerin romantik dünyalarından çekip tarihî hakikatlerin bir parçası haline getirmek yahut farklı kesimlerden eleştiriler almak pahasına Ahmed-i Yesevî'nin, Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Mevlana'nın, Yunus Emre'nin tarihî kimlik ve kişiliklerini kaynakların izin verdiği ölçüde ve dairenin dışında kalanların, tarihin de dışında kalmamaları adına ortaya koymak hakikaten zahmetli ve meşakkatli bir mesai ister. Ancak bütün bu zorluklarına rağmen akademide olmak da bunu gerektirir.



TÜRK TARİHÇİLİĞİNİN ŞEHİRLİ YÜZÜ: İLBER ORTAYLI

Süleyman Seyfi Öğün*

Üstadı 70'li yılların sonlarına doğru, henüz üniversite öğrencisiyken Ankara'da, Kızılay'da mütevazi bir mekanda faaliyet gösteren Sanatsevenler Derneği'nin düzenlediği bir toplantıda dinlemiştim. İsmi, Mülkiye'de okuyan bir arkadaşımın dilinden düşmüyordu. Doğrusu bayağı meraklanmıştım. Konferansın konusu "19. yüzyılda Avrupa'da Edebiyat" idi.

Üstad kürsüdeki yerini aldı. Konuşmaya başlamasıyla birlikte aniden zihnimin bağlarından boşaldığını hissettim. Hakikaten dur-durak yoktu. Dani-

* Prof. Dr. Süleyman Seyfi Öğün, Uludağ Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü.

marka edebiyatının 19. Asr-ı miladideki ahvalinin semalarında dolaşırken birden İtalya'ya, derken Balkanlara, Rusya'ya kanatlanıveriyorduk. Olağanüstü çarpıcı bir üsluptu onunkisi. Bir kısmına aşina olduğum, büyük çoğunluğunu ise ilk defa duyduğum çok sayıdaki tema, eser ve isim bu çarpıcı üslubun anaforunda ışıklanıyor, kayboluyor; sonra hiç ummadığınız bir anda yeniden karşınıza çıkıveriyordu.

Hazırunun durumunun benden çok farklı olduğunu sanmıyorum. Adeta nefesler tutulmuş, gıpta, kıskançlık, hayranlık duyguları salonda kol geziyordu...

Bu kadarı, İlber Ortaylı'yı keşfetme isteği talebe iştahımı kabartmaya yetmişti. Hemen kitaplarını araştırmaya başladım. İlk elime geçen çalışması *Türkiye İdare Tarihi* idi ve onu bir çırpıda okudum. Kitabın insanı sıkan bir katı sistematiği yoktu. İmparatorluğun klasik yapıları ve modernleşme tarihinin ürettiği modern ya da yarı modern yapılar anlatılıyordu. Ama asıl önemli olan, bunların vukuflu bir mukayese çerçevesinde yapılıyor olmasıydı. Mesela, klasik yapılar anlatılırken, bunların ardalanı ustalıkla verilmekteydi. Sasani, Bizans ve İslam yapılarının örgüsüne işaret ediliyor, Osmanlı modernleşmesi süreçlerindeki yönelişler, Rusya, Avusturya gibi benzeri olan diğer otokratik modernleşme süreçleriyle kıyaslamalı olarak veriliyordu.

Bunu, *Osmanlı'da Alman Nüfuzu* izledi. Ama beni asıl etkileyen, İlber Ortaylı'nın, Tanzimatı incelediği *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* başlıklı çalışmasıydı. Burada sadece kurumlar değil, bunun yanı sıra, dönemin kültürel portresi de, mukayeseli bir çerçevede ustalıklı bir biçim ve yarı-edebi bir üslupla okuyucuya aktarılıyordu. Bu çalışmada, komşu coğrafyalar bağlamı içinde Osmanlı modernleşmesinin en çarpıcı dönemine işaret eden 19. yüzyılın, kurumlar, zihniyetler ve yöneten ve yönetilenlerin ilişkileri tarihinin profilini hiçbir kopukluğa meydan vermeden tutarlı bir şekilde çizilmekteydi.

12 Eylül'ün yol açtığı üniversite tahribatı sırasında İlber Bey'in Mülkiye'den ayrıldığını işittim. Ama, çalışmaları sürüyordu. Onu çeşitli ansiklopedilere yazdığı makalelelerden takip ediyordum. Ülke tarihinde olağanüstü tahribatlarının yanında, 12 Eylül'ün şerlerinin hayra dönüştüğü bir şey varsa bu, önceki dönemlerde ideolojik hoyratlıklarla ıskalanan bazı sorunların, mesela, artık bütün ağırlığıyla kendisini hissettiren hayat zevkleri, hayat kalitesi, estetik gibi sorunların, politik safrasını boşaltmış, ya da boşaltmak zorunda bırakılmış entelektüel dünyada, adeta günah çıkarırcasına gündemin ilk sıralarına tırmanmasıydı. Tarihle, politik olmayan düzeylerde yüzleşmek de böyleydi. Sağın hoyratça ululadığı, solun ise aynı hoyratlıkla küçümsediği, ama her halukarda anlaşılmayan Osmanlı Tarihi'nin gizlerine duyulan bir ilgi İlber Ortaylı'nın ürünlerine bir mecra hazırladı ve yavaş yavaş onu

yaygın bir okuyucu kitlesi ile buluşturdu. Bu arada üstadın basınla da ilişkisi oluşmuştu. Gazetelerde İstanbul ağırlıklı olmak üzere sivil kültürel ve sanatsal tarihe ağırlık veren yazılarını büyük bir iştahla okuduğumu hatırlıyorum. Bu yazılar daha sonra şerbet lezzetindeki bir derlemede *İstanbul'dan Sayfalar* başlığı ile yayınlanacaktı.

Ama İlber Ortaylı, Osmanlı İmparatorluğunun 700. Kuruluş yıldönümü münasebetiyle gerçekleştirilen faaliyetlerin medyaya yansımasıyla daha fazla tanındı. Tarih meraklısı en sade vatandaşlar arasında bile izlendi ve sevildi.

İlber Ortaylı'yı uzmanlaşmış bir tarihçilikle birlikte anmak sınırlı bir bakış olacaktır. Zorlayarak da olsa, onun Mülkiye geleneği içinde bir kurumlar tarihçisi olduğu söylenebilir. Bu bakışın önemli olduğunu sanıyorum. Öncelikle son on, onbeş yılda, Türkiye'de moda olduğu üzere ve yer yer goygoyculuk düzeyine ulaşan bir sivil toplumculuk, üstadın meşrebinde görülmez. Bu bakış, kuru ve tek yanlı olarak işlenen politik tarihe, yer yer haklı görülebilecek eksenlerde bir meydan okumanın ürünü olarak tecelli etmekte, ne var ki, atölye düzeyinde yapılan çok sayıda renkli çalışmalar zaman içinde tarihsel bir bütünlük perspektifinden alabildiğine uzaklaşarak, tarih bilinci üzerinde beklenmeyen ve de niyet edilmese de bazı olumsuz etkilerde bulunabilmektedir. Kurumsallık dışı sivil ilişkiler tarihinin tarih okuru üzerinde sadece buruk bir lezzet bırakabileceğini ve onu olsa olsa tarihe heves ettiği ilk mevzilerinde, çoğunlukla da nostalji düzeyinde naifleştireceğini düşünüyorum.

İlber Ortaylı çok açık söylemese de, bana öyle geliyor ki, tarihteki kalıcı, tutunumlu, dolayısıyla ciddiye alınabilir başarıların kurumlar tarihinde gözüktüğünü düşünüyor ki, bu bakış bana da son derecede sağlam geliyor. Ne var ki, bu yaklaşımının onu bazı entelektüel mahfillerde kuşkulu bir tip konumuna düşürdüğünü sanıyorum. Özellikle bazı çevrelerde İlber Ortaylı'ya dönük dudak bükmelerde bu bakışın payı olsa gerekir. Nitekim İlber Bey için bir yazı kaleme alacağımı söylediğim zaman meslektaşlar arasında tuhaf bir yaklaşımı gözledim. Onlardan birisi bana, "Yahu ne yapacaksın onu? İlber Ortaylı daha bir şey bulmuş değil ki" dedi.

Nedense, kurumlar tarihini bir cebir tarihi olarak görme, hatta onu örtük bir faşizanlıkla suçlama eğilimi entelektüel dünyada hayli yaygın. Parça parça sosyal tarihçilik yapma modası da bunun bir yansıması olsa gerekir. Doğrusu değme sosyal tarihçilerden daha sosyal tarihçi olması İlber Ortaylı'nın konumunu ve tercihini sağlamlaştırıyor. Avami-plebyen tarihe dair derin müktesebatı onu kuru bir kurumlar tarihçisi olmaktan, kurumlar tarihi konusundaki odaklanması ise ucuz bir popülizmin büyüsüne kapılarak Havass-patrisyen tarihe öncelik vermekten kurtarıyor.

Kurumlar tarihi konusundaki imtiyazı bir yana İlber Bey'i katıksız bir tarihçi olarak gördüğümü belirtmeliyim. Bu hayli nazik bir konu. Bu ülkede tarihçilik geçmiş ile haddinden fazla örtüştürülerek algılanıyor. Kanaatimce İlber Ortaylı, ülke tarihçiliğini passeist kozasının dışında yorumlayan az sayıda tarihçinin en önde gelenidir. Bu bağlamda makus talihiyle bir gün mutlaka hesaplaşması gereken ülke tarihçileri için son derecede aydınlatıcı bir figür olarak temayüz etmektedir. Şimdi bu makus talih üzerinde biraz duralım.

Bu ülkede tarihçiliğin (aynı durum kısmen akademik edebiyat için de geçerlidir) en önde gelen meselesi, üzerine adeta bir ölü toprağı serpilmiş gibi duran taşralı bir sosyalleşmenin fonksiyonu olmasıdır. Menkıbeler, destanlar ve masallarla büyüyen bazı taşra çocukları, orta öğrenimlerinin vasıfsızlığının yol açtığı üniversite giriş sınavı başarısızlıklarının sonucu, yaygın taşra profesyonel düşü olan mühendisliği kazanamayarak zar zor da olsa soluğu tarih bölümlerinde almaktadır. Bu bölümlerin puanları alabildiğine düşüktür. Bölümde karşılaştıkları hocalarının büyük kısmı da kendilerinin geçmekte olduğu yoldan daha evvel geçmiş olan kişilerdir. Burada yoğun bir pozitivist süreçten geçen tarih öğrencileri, eski yazıyı nasıl okuyacaklarını öğrenirler ve soluğu arşivde alırlar. Onlar için varsa yoksa Osmanlı tarihidir, tarih olan. Arşivlerde yıllar boyu süren çalışmalar istiflenir, doktora ve doçentlik tezleri haline gelir.

Bu çabaları elbette küçümsemiyorum. Her alanın olduğu gibi tarihçiliğin de teknisyenlere ihtiyacı vardır. Ama nasıl diş teknisyenleri dişçi olamıyorsa tarih teknisyenlerinin de tarihçi olmasını beklememeliyiz. Bu ülkenin tarihçilerinin (tarih teknisyenleri olarak da okunabilir) kısm-ı azamı, arşiv öncesinde tutturmaları beklenen entelektüel ve metodolojik birikimden ma'alesef yoksundur. Tarih eğitimi gören taşralı kuşakların, baba ocağında kalan mühendislik düşlerinin tortusu olarak değerlendirebileceğim Anglo-Sakson pozitivizm bu birikimsizliği katmerleştirmekle kalmıyor, daha fenası meşrulaştırıyor da. Sonuç taşralı standartlarla uyumlu, parçacı, dar görüşlü bir tarih teknisyenliğinin yerleşerek sanki-tarihçilik haline gelmesidir.

Tarih teknisyenliğinin müktesebat iddiaları, kaba anlamıyla ayrıntılara boğulmaktır. Ya da edinilmiş parça parça bilgileri biriktirmek ve uluorta okura ya da dinleyiciye boca etmektir. Bunun da taşra bonkörlüğüyle bitişen bir görgüsüzlük olduğunu düşünüyorum. Buna bilginin uluorta saçılması da diyebiliriz. Bunu yapan çok sayıda tarih teknisyeni mevcuttur. Galiba "ne çok şey de biliyormuş" dedirtmekten alınan gizli bir zevk olsa gerektir.

Malumatfüruşluk İlber Ortaylı'da ayırdedici bir vasıf olarak gözlenebilir. Ama İlber Bey'in malumatfüruşluğu ile diğerlerinin hod füruşluğunu ayır-

mak gerekir kanısındayım. İlk olarak bilginin çapı itibarıyla, İlber Bey'den daha fazla tarih bilen kimse yoktur diyebilirim. İkincisi, İlber Bey'in tarih bilgisi birikimi, dar bir alan üzerine değil, sorunsal odaklı ve mukayeseli geniş bir alan üzerine yayılmaktadır. Onun malumat zenginliği dalında duramayan ve ağırlığıyla yere düşen meyvelere benzer.

Birlikte olduğumuz bir toplantıda üstad ile sohbet ederken birden tipime bakıp, nereli olduğumu sordu. Doğum yerimi söyledim. Tatmin olmadı. Köklerimi sordu. Bunun üzerine Kafkasya kökenli olduğumu belirttim. "Yani Çerkes misin?" diye üsteledi. "Evet" diye geçiştirdim. Geçiştirdim, diyorum; çünkü, içimden, küçücük bir coğrafyada yer alan üçyüz-beşyüz bin kişilik topluluklardan birisine mensup olduğumu, bu topluluğun aslında Adige(Çerkes) olmadığını, Hind-Avrupai bir dil konuştuğunu, ama Türkiye'deki kalıntılarının Çerkeslerle birlikte anıldığını da nereden bilecek" diyordum. Ama üstad yine ayrıntı istedi. Asetin olduğumu itiraf etmek zorunda kaldım. Bundan sonrasının beni allak bullak etmiş olacağını okuyucu tahmin edecektir. Çünkü, İlber Bey kapsamlı bir Osetya tarihi ve Asetin kültürü diskuruna girişti. Ne Asetin Edebiyatı, ne de Rus ve Osmanlı tarihinde tanınmış Asetinler kaldı ve ben köklerim hakkında yeni şeyler öğrenerek ve İlber Bey'e olan hayranlığım bir kat daha artarak dondum kaldım.

Hiç unutmam, İlber Bey'in malumat kapasitesi konusunda konuşurken Türkiye'ye yerleşmiş Nordik kökenli bir meslektaşımız biraz da istihza ile karışık olarak bana "Evet İlber Bey İskandinav tarihine gelinceye kadar tarihi iyi bilir. Ama İskandinav Tarihi konusunda öyle değildir" dedi. Bunu nereden çıkardığını sorduğumda ise, İsveç tarihinde adı Gustav olan iki Kralı karıştırdığını söyledi. Tebessüm ettiğimi ve içimden, "keşke ben de, mesela Jamaika tarihini böyle karıştırabilsem" düşüncesinin geçtiğini hatırlıyorum.

İlber Bey'in malumatfüruşluğunun sorun bağımlı olduğunu söyleyebilirim. Üstelik bu birikim mukayeselidir ve *uzmanlaşmış dar görüşlülüğe* bire bir panzehirdir. Şimdi de bir misal verelim. Mesela, Osmanlı'daki fiat denetiminin üzerine doktora yapmış ve ihtisap kanunlarını didik didik etmiş biri, bu konudaki bilgilerini satarken, İlber Bey'e rastlamasın. Çünkü, hiç bilmediği, mesela Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda, ya da Fransa'da aynı tarihlerde uygulanan benzer kanunların varlığını, bu konuda hiçbir şey bilmeyenlerle eşitlenerek onlarla birlikte öğrenecektir. Bu bir bakıma, hiçbir şeyi bilmemeye dayalı cehaletten çok daha tehlikeli olan, sadece bazı şeyleri bilmeye dayalı yarı-cehaletin gizli ve ince yollarla tedip edilmesi olsa gerekir.

Üçüncüsü, İlber Bey bilgilerini aktarırken, hiçbir tarihçiye nasip olmayan bilgece yumuşak bir üslup kullanır. Üslup meselesi son derecede önemlidir.

Enis Batur'un yazmış olduğu gibi, İlber Bey herşeyden önce bir üslup ustasıdır. Üslubun, bilginin üretiminden çok nasıl taşınacağı meselesi olduğunu düşünebiliriz. Gerçekten de bilgilerimizi dilimizde eğreti durmaktan kurtaracak olan üsluplarımızdır. İlber Ortaylı, üslup oluşturabilmiş az sayıdaki akademisyenlerimizden birisidir. Bilgiler onun ağzından köpürmeden, mecrasıyla barışık bir dere misali şırıl şırıl akar ve insanı hiç sıkmaz.

Dördüncü olarak, İlber Ortaylı, üslubunun doğası gereği polemikçi değildir. Bu ülkede polemik kültürü yine taşraya özgü kan davası gütmeye benziyor. Bilgiler tarlalara benziyor ve sahipleri bu bilgileri kıskançlıkla, taşraya özgü bir mülkiyetçilik biçiminde saklıyor. Arazisine saldırı olarak telakki ettiği bir durumla da karşılaşınca karşı saldırıya geçiyor. İlber Bey'i polemik yapma düzeyinde yakalamak zordur. Onun bu tarz girişimleri ustalıkla bastıran bir yönü vardır. Onunla polemik yapmaya kalkışanlar, kısa bir süre sonra onu dinlemeye başlarlar.

İlber Ortaylı'nın üslup başarısı, teatral bir başarı olmaktan çok, taşra hırslarıyla bilgilere saldıran ve öğrendikleriyle, pozitivist dayatmalarla entelektüel dünyadan adeta hınç alan bir yaklaşımla değil, emeği çileye dönüştürmeyen ve sakin bir merakla elde edilmiş bilgilerin sindirilmesinin eseri olarak gözüküyor. İlber Ortaylı'yı tarihçiliği entelektüel yapmıyor; tam tersine onu tarihçi yapan entelektüel dünyasıdır. Bu küçük yaşlardan itibaren parçası olduğu ailesinin katkılarıyla başlayan, Seha Meray ve Nusret Hızır gibilerin rahle-i tedrisinde devam eden kültürel etkilerin özümsenmesiyle ortaya çıkıyor. Dil ve edebiyat ve nihayet felsefeyle el ele giden ve bu asli mevzilerini hiçbir zaman bırakmayan bir tarihçiliktir onunki. Onu, çok mükemmel bildiği Rusçası üzerinden Rus tarihi uzmanı yapan da öncelikle Rus edebiyatına duyduğu hayranlık ve bu edebiyatın inceliklerinde dolaşan bir birikimdir. Bu entelektüel eksen onun tarihçiliğini kuru olmaktan çıkaran, yayan, çoğaltan ve derinleştiren bir dinamiktir.

Arendt'in kavramıyla söyleyecek olursak, onun ilgilendiği insanlık durumlarıdır. Eğer tımar üzerine bir makale yazdıysa bu insanın toprakla girdiği çileli diyalektiğin nasıl tecessüm ettiğine dair meraktan kopuk değildir. Eğer devenin taşıma maliyetini çıkarmak istiyorsa, insanın başka çileli bir uğraşı olan ulaşımın ona nelere mal olduğuna dair bir ilgidir burada sözü edilen. Kurumlara dönük bir ilgisi varsa, bu varlıkların insanlık durumlarını en kapsamlı olarak belgeleyen varlıklar olmasıdır. Kurumlara alt-yapı unsurları olarak bakmasının hikmeti de budur.

Bu çerçevede İlber Ortaylı Türk tarihçiliğinin ufku geniş şehirli profilini ortaya koymaktadır. Ama asıl önemli olan onun yeryüzü ölçeğindeki ölçüler dikkate alındığında ortaya çıkan tarihçiliğidir. İlber Ortaylı, tarih teknisyenli-

ğinin sonu neredeyse kaçınılmaz bir biçimde yerlicilik ve etnosantrizmle biten tarih anlayışının dışında geniş bir mekan üzerinden tarihe bakar. Bunu soyut ve anakronik bir evrenselcilik olarak değerlendirmemek gerekir. İlber Bey'in entelektüel anlamda şehirli tarihçiliği, onu aynı anda hem yerliciliğin hem de oryantalistik şemaların büyüsüne kapılmış evrenselciliğin karşısına koyar. O, insani ilişkiler ve etkileşimlerin onu taşıdığı yere kadar, dil ve edebiyat ile beslenerek kompleksizce giden, dolayısıyla kaba bir sınıra sahip olmayan geniş bir coğrafya içinde düşünür. O kuru (uzman) bir Osmanlı tarihçisi değildir. O, Tarihçi olduğu için Osmanlı tarihçisidir... Vurguları dikkate alındığında İlber Ortaylı'nın Osmanlı tarihinde mutlak manada "bize ait olduğu" telkin edilen bir alt tarihi değil, ve fakat Balkanlar, Anadolu, Yakın ve Orta Doğu, Karadeniz ve Akdeniz havzalarının insanlarının tarihini okuduğu hemen anlaşılır. Buralarda, Pagan, Katolik, Ortodoks ve nihayet Müslüman Roma'nın süre giden tarihini yakalar. İlber Ortaylı'nın çalışmalarında bu coğrafyada ata ve dedeleri kurumsallaşma düzeyinde medeni bir kültürel yapılanmanın ürünü olarak bir araya getiren bir tarihi olduğu kadar kurumsal parçalanmışlık anlamında torunları düşman eden süreçleri de berrak bir şekilde birlikte görürüz.

İlber Ortaylı Avrupai bir formasyona sahiptir. Bu nitelemenin yol açabileceği çağrışımları hemen izale edelim. Avrupailikten kast edilen Anglo-Sakson ve Amerikan gelenekleri karşısında özellikle de Alman beşeri bilimler disiplini çerçevesinde Avrupa fikir kaynaklarına olan bağlılıktır. Bu bakış da son derecede kompleksizdir. Çünkü İlber Ortaylı, Avrupa fikir kaynaklarına dönük duruşunu politikleştirmeden yapmaktadır. Nitekim Avrupa-Türkiye ilişkileri bağlamında koşulsuz ve Avrupa'nın ne olduğunu bilmeden Avrupalılaşma histeriasının karşısında en anlamlı eleştirel karşı çıkışı ortaya koymayı bilmiştir.

Üstad, Amerikan tarzı sosyal bilimi ziyadesiyle yüzeysel bulur. Ona göre Amerikalılar kökleri derin Avrupa'yı ya anlayamamışlardır ya da işlerine geldiği gibi anlamışlardır. Bunda da çok haklı olduğunu düşünüyorum. Çok önemli bulduğum bir söyleşisinde moda sosyolojilerin yarattığı etkileri eleştirmekte ve bu tarz bir sosyolojizm aracılığıyla toplumsalın anlaşılamayacağını ifade etmektedir. İlber Ortaylı, klasiklerin önemine işaret etmektedir ki; bu bir bakıma 19. yüzyıl itibarıyla fikir tarihinin 20. yüzyılda egale bile edilemediği düşüncesini içermektedir. Sözkonusu yaklaşım insana ilk anda koyu muhafazakar bir bakış olarak gelebilir. Ne var ki, düşünülerek ve vukuflu bir şekilde ileri sürülmektedir. İlk şok geçtikten sonra, literatür izleme konusunda bir tembelliğe meşruluk sağlamaması şartıyla bu bakışın doğru olduğuna dair bazı ipuçları beliriyor. Yararsız diye mahkum etmeden söylemeli-

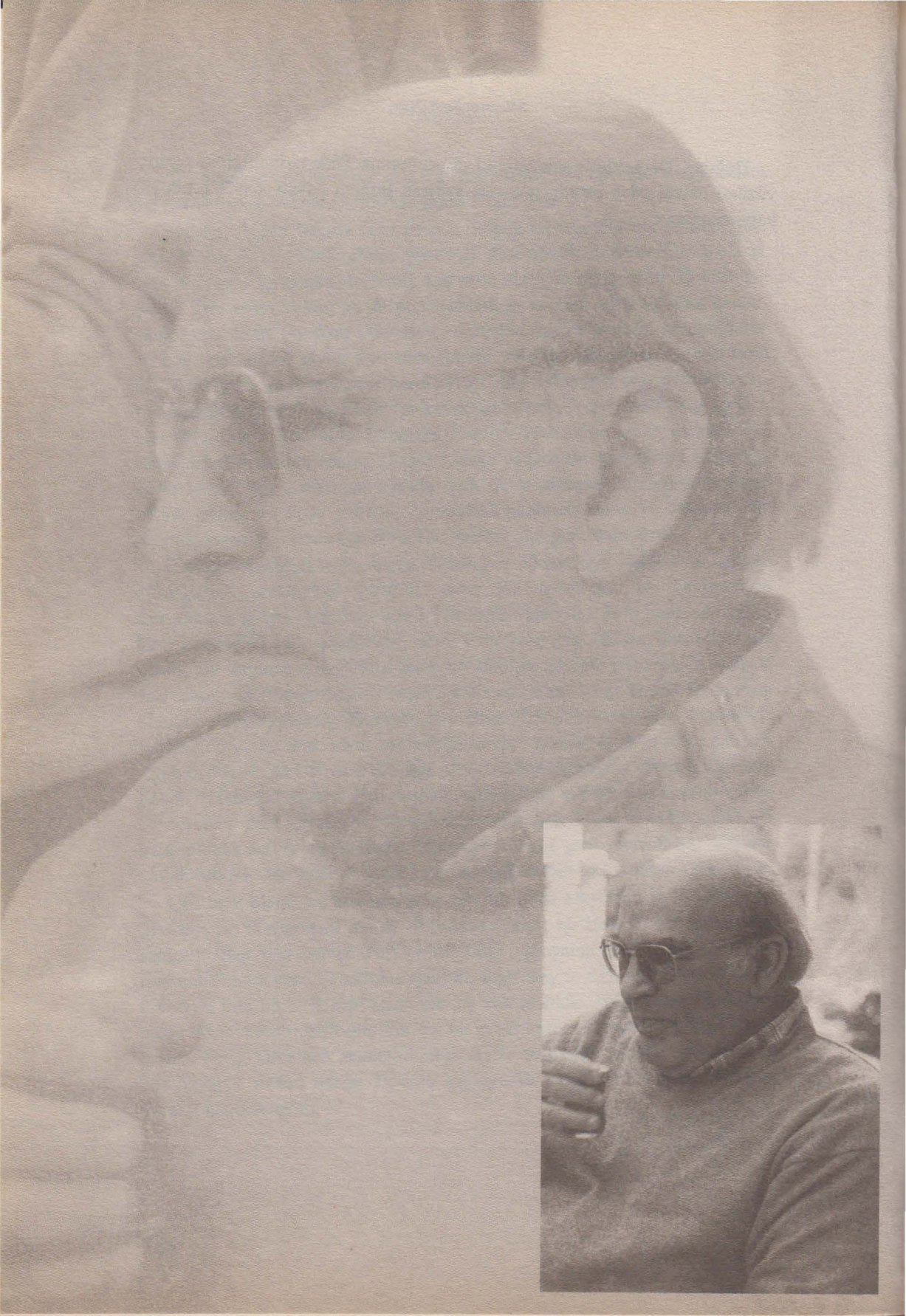
yim ki, özgül zannedilen pek çok çalışmanın aslında bu büyük kaynaklara dip not verme dairesinde kaldığına şahitlik ediyoruz.

Üstadın, Anglo Sakson tarzı tarihten kopuk bir teorinin egemenliğindeki sosyolojinin ya da politikbilimin yüzeyselliğine dönük eleştirileri tipik olarak tarih-sosyoloji tartışmasının bildik tezlerine bizi götürmemelidir. O kuru bir tarihçi gibi sosyolojinin ya da genel anlamda teorinin yararsızlığını savunmuyor elbette ki. Nitekim İlber Bey, tarihçinin nasıl yetişmesi gerektiği konusunda çok ilginç şeyler ileri sürmektedir. Tarihçi olmak isteyenlerin tarih fakültelerinden uzak durması gerektiği yolundaki uyarısı son derecede düşündürücüdür. Önce sorunsalların kavramsal düzeyde gelişimini sağlayacak olan disiplinlere; Sosyoloji, Ekonomi, Politika, Hukuk vb. klasik disiplinlerin tornasından geçtikten sonra, Yüksek Lisans ve Doktora düzeyinde tarihçiliği savunuyor. Tablo tamamlandığında tarih ile temellenen bir teorik analizin sosyal bilime en fazla yakıştığı yolundaki bütüncül bakış ve yaklaşım ile karşılaşıyoruz ki, bunun son derecede isabetli olduğunu sanıyorum.

Üstadın, Arapçadan Farsçaya, Rusçadan Almancaya sağlam ve zengin dilbilgisiyle entelektüel birikimi sayesinde terimlerin ve kavramların serencamını sosyologlardan daha iyi bildiğine kaniyim. Hep onun sosyologlarla arasındaki tatlı gerginliğin keyifli bir izleyicisi oldum. İnsanların bu ülkede ilk duyuşta kulağa hoş gelen bir buluşla kavram baba ya da kavram ana olarak vasıflandırıldığını hesaba katarsak ortada traji komik bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Doğrusu ben İlber Bey'den kavramlar dünyasıyla tarihsel durumlar arasındaki bağlantıları ortaya çıkaracak devasa bir çalışma -mesela *Büyük Şark Siyaset Sözlüğü* gibi- bekleyenlerdenim. Mesela Bernard Lewis'in İslamın Siyasal Dili başlıklı çalışmasına yaptığı derkenarlar eserin kendisinden daha çarpıcı ve derinlikli gözükmüştür bana. Üstadın müktesebatının buna fazlasıyla yeteceğini sanıyorum. Ama galiba kavramsal düşünüş adı altında yapılan grotesk işlere karşı duyduğu tepki onu bundan alıkoyuyor.

Çok açık olarak ve bilhassa isim vererek iddia ediyorum ki, ne Tilly, ne Scokpol, ne Wallerstein ne de Hobsbawm böyle bir birikime ve kapasiteye sahiptir. İlber Bey sadece Türkiye'nin değil, dünyanın önde gelen tarihçilerindendir. Ama şunu da eklemeliyim ki, İlber Bey'in ürünleri sadece nicelik itibarıyla bile bu birikimin açığa çıkmış hali değildir. Değerlerini tanımakta zaafa düşen kurum seçkinlerinin, bir an evvel kolları sıvayarak, politik endişelerle değil, tamamen akademik endişelerle en uygun çalışma şartlarını da hazırlayarak ondan azami faydayı sağlayacak çalışmaları sipariş etmeleri gerekir kanısındayım.

Değilse, Dersaadet'e yerleştiğini duyduğumuz Türk tarihçiliğinin şehirli yüzünü temsil eden üstadı, ona çok yakışan Bohem hayatı içinde Laila'ya kaptıracağız.



DOĞAN ÖZLEM'İN FELSEFE VE BİLİM ANLAYIŞI

Mustafa Günay*

I ÖZLEM'İN DÜŞÜNCE TARZININ TEMEL NİTELİKLERİ

Doğan Özlem'in felsefe çalışmalarını uzun bir süredir hermeneutik (yorumbilgisi) geleneği içinde sürdürdüğünü görüyoruz. Özlem, bilim anlayışında tarihselci, kültür ve tarih felsefesinde insancı ve bütün konularını ve problemlerini ele alma yöntemi bakımından ise hermeneutik bir tutumla hareket eder. Kültür bilimleri felsefesi tarzına bağlıdır. Hem bir ifade şekli hem de bir değerlendirme ölçütü olarak hermeneutik (yorumlamacı-anlamacı) bir söyleme sahiptir. Kendi deyimiyle, "bir hermeneutikçi olmam dolayısıyla, felsefede mutlakçılığa karşı relativist, ezeli ebedi hakikat anlayışına karşı tarihselci, evrenselciliğe karşı bireyselci ve kesinlikçiliğe karşı septik tavırların yön verdiği bir felsefe anlayışına sahibim" (Çotuksöken 2001:41).

Özlem'in tarihselciliği, insancılığı ve yorumsamacılığı, onun bilim felsefesinde pozitivizmi ve neo-pozitivizmi, kültür ve tarih felsefesinde doğalcılığı ve belirlenimciliği (onların türlü biçimlerini) ve açıklamacı-yasacı (nomotetist) yaklaşımları eleştirmesine, bunlara karşı amansız bir mücadeleye girişmesine yol açmıştır. Özlem'in özellikle son çalışmalarında ise,

* Mustafa Günay, Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Bölümü.

bilim felsefesi ve siyaset felsefesi başta olmak üzere, hermeneutik açıdan bir "evrensellik/evrenselcilik" ve "post-modernizm" eleştirisini gündeme getirdiğini saptayabiliriz.

II ÖZLEM'İN FELSEFE ANLAYIŞI

Felsefe tarihini hermeneutik bir yaklaşımla gözden geçirip değerlendiren Özlem, bu alandaki görüşleri/yaklaşımları başlıca iki gruba ayırır: *evrenselci felsefe* ve *tekilci felsefe*. Bunlar tüm felsefe tarihinde karşılaştığımız iki felsefe yapma tarzı ve tipidir. Özlem'e göre, "birinci tarz (evrenselci) veya tip, felsefe tarihinde başat ve en yaygın tarz ve tip olarak karşımıza çıkıyor. Bu tarz ve tip içerisinde Platon'dan Aristoteles'e, İslam ve Batı Ortaçağlarının filozoflarına, Yeniçağın başlarında Descartes'tan, Spinoza'dan Leibniz'e, Aydınlanma çağının hemen tüm filozoflarına ve 19. yüzyılın ortalarına ve günümüze kadar (...) çok sayıda filozofu anmak mümkündür. İkinci tarz veya tip içerisinde yer alan filozofların sayısı birinciye göre oldukça azdır. Bununla birlikte Grek septiklerini, Pyrrhon'u, ünlü sofistler olarak Protagoras'ı, Gorgias'ı; geç dönem Batı Ortaçağ felsefesinin nominalistlerini, özellikle bir Ockham'lı William'ı; Yeniçağın birçok duyumcu filozofunu, özellikle felsefesinin ilk evresiyle Berkeley'i, felsefi hermeneutiğin ilk önemli filozofları Schleiermacher'i ve Dilthey'ı; irrasyonalizmin filozofu Nietzsche'yi ve 20. yüzyılda hermeneutiğe kendine özgü bir yön vermiş olan Heidegger'i" anmaktadır (Özlem 1999:57).

Evrenselci ve tekilci düşünce tarzlarının felsefeden anladığı şeyler de farklı olmuştur. Özlem, evrenselci filozofların felsefe anlayışının ayırt edici özelliklerini şöyle saptamaktadır: "onlara göre felsefenin görevi, (kendisi zaten bir genellik ve tümellik tasarımı eşliğinde kavranabilir olan) *evrene*, onun bütününe yayılan, onun kaplamında yer alanlar için eksiksiz geçerli olan şeye, herkesin doğruluğunu kabul etmek zorunda kalacağı şeye ulaşmaktır. İşte, bu haliyle mantıksal, biçimsel bir tasarımdan, içeriksiz bir zihinsel konstrüksiyondan ibaret olan tümel, artık aynı zamanda, ontolojide ve epistemolojide, içerik bakımından eksiksizliği ifade eden bir ad, *evrensel* adını da alır. Felsefeyi evrenselin peşinde olan bir rasyonel düşünme faaliyeti sayanlar, felsefe tarihinde hatta çoğunluğu teşkil ederler. Onlar evrenselin ulaşılmış veya ulaşılması amaçlanan bilgisine de *evrensel doğruluk* veya *hakikat* adını verirler. Platon'dan, Aristoteles'ten beri, felsefenin tanımı, çoğunlukla bu doğrultuda yapılmıştır. Bu tanım, Batı felsefesinin de, hatta antik Batı (Grek) felsefesinin etkisi altında gelişmiş olan İslam felsefesinin de yönünü belirleyen bir tanım olmuştur" (Özlem 1999:56).

Özlem, tekilci düşünce çizgisinde yer alan septik, agnostik, sofist, relativist, nominalist, nihilist ve irrasyonalist nitelikteki filozoflar için felsefeden anlaşılan şeyin farklı olduğunu belirtir: "Bunların ortak yönleri, "fel-

sefe"yi evrenselin bilgisine, Hakikat'e ulaşma çabası olarak anlamayı reddetmeleridir. Özellikle rölativistler ve irrasyonalistler, bir yeti olarak sahip olduğumuz Akıl'ın ve mantıksal düşünmenin, evrenin kendisinde bir akılsallığın ve mantıksallığın bulunduğunun kanıtı olamayacağını; tam tersine, akılsallığın ve mantıksallığın, ancak evrenin akıldışı ve mantıkdışı bir alan olduğunun görülmesine aracılık edebileceklerini ileri sürmüşlerdir" (Özlem 1999:56-57).

Aristoteles'ten Hegel'e ve hatta günümüze kadar, birçok filozofun "rasyonel olanı gerçek, gerçek olanı rasyonel" olarak kabul ettiğini saptayabiliriz. Bu aynı zamanda evrenselci felsefenin bir sloganı/ilkesi durumundadır. Gerçek rasyonel ise yapılacak şey bunu empirik ve rasyonel yöntemlerle araştırmak, bulgulama yoluyla ortaya koymaktır. Modern bilim de, işte bu evrenselci felsefe tipi örneğinden ve modelinden hareket etmiştir. Ama bunun, felsefe alanı içerisindeki felsefelerden yalnızca biri olduğunun unutulmaması gerekir. Çünkü felsefe alanında rasyonel tip felsefeler yanında mistik tip felsefeler, irrasyonel tip felsefeler, septik tip felsefeler ve daha çeşitli felsefeler vardır. Bu nedenle Özlem'e göre, "bu felsefeler çokluğu içerisinde belli bir felsefeyi, felsefenin tümü gibi sunma hakkına tarihsel olarak sahip değiliz." Ancak rasyonel tip felsefenin, Batı kültürüne damgasını bastığı da yadsınamayacak bir olgudur. Bununla birlikte, Özlem, "bu kez de bir gerçeklik hakkında birden çok rasyonalite ile karşılaşılması" durumundan söz eder: "Peki gerçek bir ise ve bu gerçekliğin tek bir rasyonel yansıması var ise bu kuramlar çokluğu nedir? O zaman gerçekliğin tek olduğunu kabul etmemiz halinde bile, gerçeklik hakkındaki konseptlerin çokluğunu kabul etmemiz gerekiyor" (Özlem 1997:24-25-26).

Rasyonalitenin bir kenara atılamayacağı görüşüne katıldığını belirten Özlem'e göre, burada önemli olan, rasyonalitenin ne yolla ve hangi amaçla kullanılacağıdır: "Rasyonaliteyi bir kenara atmak değil, tekilin tümelliğini anlamak gibi bir amaçla kullanırsak o zaman doğru kullanacağımız kanaatindeyim ben. Ama rasyonaliteyi tümelin, evrenselin bilgisine ulaşmanın aracı olarak anladığımız taktirde çıkmazlardan kurtulamayacağımız görüşündeyim." "Tekilin tümelliği", Rothacker ve Cassirer'in kullanmış olduğu bir terimdir. Onlar tarihsel ve toplumsal olan her şeyin tekil olduğunu, ama insanın zihinsel yapısı gereği, bu tekili, tümellikle ele almak zorunda olduğunu belirtmiştir. Özlem de bu terimi açımlamak için şöyle bir örnek verir: "Örneğin Cumhuriyet dönemi Türkiye'si ile bir tarihçi olarak ilgileniyorsanız, o tekili kendi tümelliği ile ele alma şansına sahipsinizdir. Ama bunun dışında bir tümellik elde etmeye izniniz ve hakkınız yoktur. İnsanlık tarihi hakkında, tüm toplumlar hakkında, tüm kültürler hakkında global konuşmaya hakkınız yoktur." Özlem, bu şekilde anlaşılan tikelciliğin, gerçeğe daha uygun bilgi

elde etmenin yolu ve yöntemi olduğunu ifade eder (Özlem 1997:33-34). Tekilcilik, tarihselci bilgi ve bilim felsefesinin ayırt edici bir özelliğidir.

Tarihselciliğin öncelikle bir insan felsefesi olduğunu vurgulayan Özlem'e göre, "o, insanın yapıp ettikleri temelinde, yani tarihte tanınabileceğinden, tarih-dışı ve tarih-üstü bir konumdan hareketle insan hakkında konuşulamayacağından hareket eder. (...) Tarihselcilik, en önemli yönüyle, insan varoluşunun sabit, değişmez, ezeli-ebedi nitelikleri bulunmadığı, onun bir özünün olmadığı veya bu "öz"ün, paradoksal olarak, ancak ve sadece "insana özgü ve ona ait zamansallık" olarak tarihsellik olduğunu iddia eden felsefe anlayışıdır" (Özlem 1999: 164-65).

Özlem'e göre, "Tarihselcilik, insanı kendi gerçekleştirdikleri temelinde kavramayı/anlamayı esas alan tutumuyla, öncelikle bir insan felsefesi olduğu kadar, felsefeyi tarihin içerisine almak ve onu orada değerlendirmekle, bir "felsefenin felsefesi" konumuna da sahiptir" (Özlem 1999:202). Özlem'in deyimiyle, felsefe tarihinde "evrenselci/akılsalcı felsefelerle septik, rölativist, nominalist, irrasyonalist felsefeler birbirleriyle çekişip durmuş, hatta bazı dönemlerde evrenselci/akılsalcı felsefelerin kendi dışındaki felsefelere karşı acımasız bir savaş yürüttüğü dönemler olmuştur. Evrenselci/akılsalcı felsefe şunu görememiş ya da gördüğü halde örtbas etmiştir. Bizzat felsefeler arası bu çekişme ve savaş olgusunun kendisi, "felsefenin tarihselliği"nin kanıtıdır. Ancak felsefenin tarihselliğinin göstergesi olarak felsefeler çokluğu, kendi içerisindeki çeşitlenmeleriyle yine bizzat bir felsefe, evrenselci/akılsalcı felsefe tarafından ortadan kaldırılmak istenmiştir" (Özlem 1999:194-95).

Bilindiği gibi hermeneutik gelenekte felsefe, insanın bir nesnelleştirmesi olarak anlaşılır. Bu nedenle "felsefeyi tarihin üstüne yerleştirmek imkansızdır; fakat aynı felsefeyi bir insani nesnelleştirme olarak reel yerinde, tarihin içerisinde değerlendirmek mümkün ve gereklidir. Ve bu değerlendirme de yine bir felsefe, tarihselcilik içerisinden yapılabilir." Özlem'e göre, metafiziğin temel sorusu, "varlık nedir?" sorusuna Aristoteles'ten N. Hartmann'a kadar verilmiş olan cevaplar çokluğu, (...) felsefenin tarihselliğine kanıt teşkil eder. Bu, Varlığın upuygun bilgisi, varlığın "öz"ünün bilgisi anlamında "hakikat"in de tarihselliğini beraberinde getirir. Buna göre, varlığın anlamı, yani hakikat, ancak ve sadece insan eliyle oluşturulmuş dünyaya, tarihsel dünyaya ait ve tarihsel dünya içerisinde elde edilebilen bir anlamdır, tarihsel kalan bir hakikattir. Çünkü zaman boyutundan ve tarihsellikten bağımsız bir hakikat yoktur" (Özlem 1999:202-203).

Felsefi hermeneutiğin kurucularının ve ona en uygun çerçeveyi çizenlerin Schleiermacher ve Dilthey olduğunu belirten Özlem, hermeneutik gelenek karşısındaki tutumunu şöyle ifade eder: "Heidegger hermeneutik mirası kendi keyfince yorumlamıştır ve hermeneutiği kendi felsefesine uyarlamıştır. Oysa hermeneutik herhangi bir felsefeye uyarlanamaz; tersine o felsefelerin

neliği üstüne de gerçekleştirilen bir yorumlama faaliyetinin öğretisi, bu yönüyle felsefenin felsefesidir. Gadamer de, 20. yüzyılda hermeneutiğin Almanya dışında ve tüm dünyada tanınmasına büyük hizmeti geçmiş olsa da, Heidegger'in bir öğrencisi olarak, hermeneutiği ana amacından saptırarak, onu bir çeşit doğruluk (hakikat) öğretisine dönüştürmek istedi. En ünlü yapıtının adı (Doğruluk ve Yöntem) bile, onun niyetini belli eder. Oysa hermeneutik, binlerce yıllık tarihine baktığımızda, her şeyden önce bir yorumlama öğretisi ve sanatıdır. Schleiermacher ve Dilthey'la birlikte bir felsefe, ama varolan yöntem öğretisine ışık tutan ve her türlü bilme ediminin temellerini ve niteliklerini işaret eden bir felsefe de hermeneutiğe eklendi." Özlem, hermeneutikten üç şey anladığını belirtir: "1. binyılların yorum sanatı,yöntemi ve tekniği, 2. bu sanat, yöntem ve tekniğe ışık tutan bir yorum öğretisi, 3. bu yöntem öğretisini temellendiren felsefe. Burada tartışma, esasen hermeneutiğin bu üçüncü görünümü, onun "felsefe" olmak bakımından neliği üzerinde yoğunlaşıyor. O, felsefeyi ve "felsefeler"i de anlamayı amaçlar; bu yönüyle "felsefenin felsefesi" görünümüne de sahiptir. Gerçi şunu da belirtmek gerekir ki, "felsefenin felsefesi" de, en nihayet bir "felsefe"dir. Ama hermeneutik, bana göre, bir felsefe olmaktan çok, bir felsefe yapma tarzıdır. Bu bakımdan hermeneutik, diğer felsefe yapma tarzları arasında yer alan bir felsefe yapma tarzı ve en önemlisi bir felsefi eleştiri tarzı olarak da görülmelidir" (Özlem 2001:söyleşi).

III ÖZLEM'İN BİLİM ANLAYIŞI

Özlem'e göre, hermeneutiğin pozitivizme karşı çıkışını, bir rağbet ya da cepheleşmenin sonucu olarak görmemek gerekir. "Çünkü hermeneutik faaliyet, insan eli ve düşüncesinden çıkmış olan herşeyi anlamak ve yorumlamak gibi bir görevi yerine getirmekle yükümlüdür. Dolayısıyla pozitivizm de, tüm görünümleriyle, hermeneutik yorumlamanın bir nesnesidir. Ne var ki, aynı pozitivizm, insanı, tarihi ve toplumu kavramak konusunda pek sığ ve sekter bir akım olması dolayısıyla, hermeneutiğin anlamacı tavır yanında aynı zamanda eleştirel tavırla da yaklaşmak zorunda kaldığı bir akım olmuştur" (Özlem 2001:söyleşi).

Burada karşımıza çıkan, tarihe ve topluma yönelik bir bilgi etkinliğinin niteliği ve yöntemi sorunu olmaktadır. Özlem, tarihsel-toplumsal gerçekliğe insan ürünü bir gerçeklik olarak bakan bir bilgi ve bilim anlayışını savunur. Ona göre böyle bir bilgi ve bilim anlayışı, "Bu alanda (tinsel dünyada) doğadaki gibi mekanik-determine bir düzen aramayacak, insanların her çağ ve dönemde kendileri için kendilerine kurdukları ve sürekli değişen bir düzenler çokluğunun bilgisine yönelecektir. Gerçi o kendi ürünü olan tinselliğin içinde "tutuklu"dur ve tinselliğin *içinde* kaldığı sürece, bu tinselliği bütün olarak kavraması olanaksızdır. Bu bütünlüğü kavramak ancak hedef ve

ütopya olarak kalır ve üstelik bizim geçmişi *bugünden* hareketle yorumlamaktan başka bir seçeneğimiz de yoktur. Ama tüm bu kısıtlılıklar ortasında, yine de geçmişimize yönelmek zorundayız; çünkü tarihi yapan insan olduğu gibi, insanı da yapan tarihtir. Zaten, tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelecek bir bilgi etkinliğinin temel varsayımı, insani-toplumsal olan her şeyin tarihsel olduğudur ve böyle bir varsayımla çalışan bir bilgi etkinliğine *tarihselcilik* (historizm) denir" (Özlem 2000:132).

Tarihselci ve hermeneutik felsefe geleneğinde, bilimin tekilci yönü vurgulanırken, bunun karşısında evrenselci ve tümelci bir bilim paradigması yer almaktadır. Başka bir deyişle, çeşitli felsefeler arasında özellikle geçen yüzyıldan bu yana sürüp giden tartışmada, bilimin niteliği ve yöntemi konusunda başlıca iki paradigma ortaya çıkmıştır: *nomotetik* ve *idiografik* bilim paradigmaları (Özlem 1999:108). Bu iki paradigma aynı zamanda, "bilim" kavramının tanımını ve kapsamını iki farklı doğrultuda belirleyen iki büyük gelenek anlamına gelir. Bu konuda Özlem'in yaptığı bazı saptamaları ve değerlendirmeleri şöyle sıralayabiliriz: "Birinci gelenek, "bilim" kavramını "doğa bilimleri" modeline göre tanımlayan ve (kendi verdiği adla) "sosyal bilimler"i de bu modele göre tanımlayan, konumlayan ve değerlendiren bir ana tutuma bağlıdır. Bu gelenek içerisinde, (...) Viyana Çevresi'nin neopozitivizminin yanı sıra değişik "izm"ler de ortaya çıkmıştır. Fakat tüm bu "izm"ler çokluğuna rağmen, bu gelenek, "bilim" kavramını "doğa bilimi" modeline göre ele almaya devam etmiştir. İkinci gelenek ise, önce, birinci gelenek içerisinde "sosyal bilimler" olarak adlandırılan bilimler grubunun "doğa bilimi" modeline göre konumlanamayacağı, bu bilimler grubunun konu ve yöntem bakımından "doğa bilimi" modelinden farklı bir bilim modeline göre konumlanıp temellendirilebileceği iddiasından hareket etmiştir. Bu amaçla önce birinci gelenek tarafından kullanılan "sosyal bilim(ler)" terimi yerine "tarih bilimleri", "tin bilimleri", "insan bilimleri" (beşeri bilimler), "hermeneutik bilimler" ve nihayet "kültür bilimleri" gibi terimler kullanmaya özen gösteren bu ikinci gelenek, geçen yüzyılın ortalarından bu yüzyılın ilk on yıllarına kadar, büyük ölçüde, bu bilimler grubunun "doğa bilimi(leri)"nden bağımsızlığını göstermeye çalışmış, bir bakıma bu bilimler grubunun emansipasyonuna yönelik bir çaba içerisinde olmuştur. Bu gelenek içerisinde 1930'lu yıllardan günümüze daha da önemli ve köktenci adımlar atılmış ve "doğa bilimi(leri)"nin de bir tür "hermeneutik bilim" olduğu iddia edilerek, genellikle "bilim", bir hermeneutik etkinlik türü ve biçimi sayılmıştır" (Özlem 1995:13).

Bugüne kadar "bilim" denilince hemen "doğa bilimleri"nin hatırlandığını ve hatta kültür bilimlerinin kuruluşunda/temellendirilişinde de doğa bilimlerinin "model" alındığını görüyoruz. Oysa tarih ve toplum bilimlerine örnek alınmak istenen doğa bilimleri de belli bir tarihselliğin ürünüdür. Özellikle

20. yüzyılda klasik Newtoncu bilim paradigmasının yerini, yeni bir doğa bilimi paradigmasına bırakması da söz konusudur. Nomotetist (yasacı) doğa bilimi paradigmasının, bugün bizzat doğa bilimciler tarafından terkedilmeye başlanmasına karşılık, bu paradigma, tarih ve toplumla ilgilenen bilimler için hala tutkulu bir biçimde kabul görmektedir. Özlem, burada, "ilginç ve ironik bir görünüm"le karşılaştığımızı belirtir: "Geçen yüzyılda "sosyal bilimler" nomotetist doğa bilimini örnek alırlarken, bu yüzyılda doğa bilimleri "ideografik bilimler"e yaklaşıyorlar. Öyle ki, bugün, doğa bilimleri ile tarih ve toplumla ilgilenen bilimler, konularının (doğa ve tarih/toplum) belirsizliği, kaotik niteliği, tekilliği, öngörülemezliği hususlarında büyük oranda uzlaşmaya varmış görünüyorlar" (Özlem 1999:11).

Başlangıcından beri bilim felsefesindeki en önemli tartışmaların "nesnellik" kavramı üzerinde odaklandığını görebiliriz. Çünkü bilimsel bilgi, diğer bütün bilgi çeşitlerinden ve düşünce tarzlarından "nesnelliği" iddiasıyla, ayrı ve üstün olma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Özlem de bilim felsefesi konusundaki pek çok çalışmasında "nesnellik" sorununu tarihselci bir yaklaşımla ele almıştır: "Tüm boyutlarıyla birlikte düşündüğümüzde, "nesnellik" tek bir olgusal dünya ile birden fazla rasyonalite arasındaki ve ayrıca bu rasyonaliteler arasındaki bağıntıyı ifade eder. Bilime, olgusal dünya ile kavramsal dünyanın örtüşmediklerini, bunlar arasında bir denklik bulunmadığını, bilgimizin nesnenin bir yansıması veya izdüşümü olmadığını öğretenler filozoflar olmuştur. Fakat modern fizik ve (klasik olmayan mantıkları ifade eden bir alan olarak) modern mantık da, bu dünyalar arasında tek ve değişmez bir ilişkinin olamayacağını göstermiştir" (Özlem 1995:156).

Özlem'e göre, "bilgi (ve bilimsel bilgi), bizim değişebilir olan a priorilerimize göre biçimlenen bir şeydir ve bu nedenle de, insanlığın geçirdiği çeşitli evrelere bağlı *tarihsel* bir olaydır. Sonuç olarak biz, *tek* bir nesneler dünyası tasarlamak zorundayız; ama değişmez a priorilerden örülmüş tek bir akıl, tek bir akılsallık (rasyonalite) yoktur. Biz, çeşitli akılsallık türlerinden veya çeşitli teorik akıllardan hareketle nesneler dünyasını *yorumlayagelmekteyiz*" (Özlem 1993:95).

Özlem'e göre, günümüzde (globalleşen dünyada) "genellikle bilim ve özellikle "sosyal bilim" problematiği üzerine epistemolojik ve yöntembilimsel irdeleme ve değerlendirme yapabilmek için, geçen yüzyılın sonları ile bu yüzyılın başlarında gerçekleştirilen fakat ne yazık ki Anglo-Amerikan dünyasından beslenen bizim gibi ülkelerin bilim kamuoylarında hala yadırgama ve hatta yabanlık duygusu uyandıran yoğun çalışmaları ve tartışmaları baz almak" bir zorunluluktur (Özlem 1999:113-114). Bu nedenle Özlem, özellikle geçen yüzyıldan beri "tekilci söylem" içindeki kültür bilimlerini temellendirme ve epistemolojik yönden belirleme girişimlerini de gündeme getirmiştir. Onun deyimiyle, "Tekilci söylem içerisinde en az yüz yıldır dile

getirilen, fakat "suskunluğa bürünmüş veya susturulmuş, bastırılmış" düşüncelerin kaderini paylaşarak bu süre içerisinde etkili olma fırsatını (özellikle Anglo-Ameriken dünyasında) bulamayan temel iddia, tarih ve toplumla ilgilenen bilimlerin dayandığı epistemolojinin yerini yeni bir epistemolojinin alması gerektiğidir" (Özlem 1999:116).

Yeniçağ felsefesinde ifadesini bulan özne-nesne ayrımı, "sosyal bilimler tarafından da epistemolojilerine temel olarak alınmıştır. Buna karşın Dilthey'dan bu yana yeni bir epistemolojinin temellendirilmesi çabalarına da tanık oluruz. Bunun nedeni ise özne-nesne temelli epistemolojinin, tarihsel-toplumsal gerçeklik konusunda geçersiz kalmasıdır. Çünkü tarih ve toplum dünyasında "özne" incelediği "nesne"nin içindedir, onun bir parçasıdır. Özlem'e göre, tarih ve toplum dünyasında "özne ve nesne, birbirini karşılıklı olarak şekillendirip oluşturmaktadır ki, bu durum, tarih ve toplum dünyasında "salt, bağımsız, nesneyi kendisinden ayrı bir şey olarak karşısına koyan bir özne"den ve "özneden bağımsız nesne"den söz etme imkanını ortadan kaldırır. Bu nedenle insan ve kültür dünyası için ortaya konulabilecek bilgi de, ancak öznelerarası temel bildirişme ve iletişim yolu olup doğa nesneleri için uygulanamaz olan anlama edimini bilgide temel alan bir hermeneutik faaliyet, yani yorumlama ve açıklama faaliyeti ile elde edilir. Özlem'in deyimiyle, "yanlılık, taraflılık, insan/toplum dünyasında ve bu dünyada iletişimi sağlayan anlama ediminde bizatihi içerilmiştir. (...) Perspektifler, görüş noktaları, düşünceler, ideolojiler, değerler ise, durağan ve tektip değildirler; onlar her tarihsel dönemde, çağda, kesitte değişirler, farklılaşırlar. Ve bu tarihsel obje de buna bağlı olarak değişir. Dolayısıyla bilgi ve bilim tarihseldir ve rölatiftir." Özlem, nomotetizmin iddia ettiği biçimde nesnel ve evrensel bir tarih ve toplum bilgisinin mümkün olmadığını ve ayrıca bunun arzu edilir bir şey olmadığını da belirtir: "objektif ve evrensel bilgi", ancak ve sadece sahte, pseudo bir bilgi olabilir. Ve bu görünümüyle o, ancak, siyasal açıdan bir hakimiyet kurma aracı olma işlevini yükleneblilir" (Özlem 1999:116-17-18).

IV ÖZLEM'İN ÜNİVERSİTE VE 'UNİVERSİTAS' HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

Günümüzde bilimin, çok büyük ölçüde Anglo-Amerikan dünyada ve bu dünyanın kabul ettiği bilim merkezlerinde ve belirli bilimci kalıplara uygun olarak üretildiğini belirten Özlem'e göre, söz konusu Anglo-Amerikanizm, "bilimde ve siyasette, bilinen ve denenmiş bir evrenselcilik" dayatmaktadır. "Bu, tekilin, farklı ve hatta aykırı olanın içerilmek istendiği bir evrenselciliktir. Anglo-Amerikanizm, tekil, farklı ve aykırı olana, yaratılan ve teşvik edilen "postmodernist" atmosferde alabildiğine, hatta dizginsiz bir açılım imkanı tanırken; eşzamanlı olarak, liberal/kapitalist bir dünya düzenini evren-

selci bir söylem içinde dayatmayı asla ihmal" etmemektedir (Özlem 1999:124-25).

Özlem dünyada ve Türkiye'de üniversitenin bugünkü konumu ve işlevi hakkında bazı önemli saptama ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bizim, bazı istisnalar dışında, bilim üreten değil bilim tüketen ülkeler arasında yer aldığımızı belirten Özlem'e göre, genel olarak dünyada da üniversitenin durumu pek parlak değildir: "*Universitas* ideali günümüzde, bizzat Anglo-Amerikan dünyasında ve oradan gelen esintiler ve hatta dayatmalar doğrultusunda çevre ülkelerde büyük ölçüde kaybolmuştur. Üniversiteler, artık, büyük oranda uygulamalı doğa bilimlerinin ve daha küçük oranda uygulamalı "sosyal bilimler"in tahakkümünde, pazar ekonomisine hizmet eden üniteler, bu ekonominin birer parçası haline gelmiş kurumlardır" (Özlem 1999: 128-29).

Universitas idealinin yeniden yeşertilmesinin/canlandırılmasının zorluğuna dikkati çeken Özlem, sosyal bilimlere ilişkin değerlendirmenin üniversitenin durumunun yorumunu ve değerlendirilmesini de birlikte getirdiği görüşündedir. Üniversitenin günümüzdeki olumsuzlukları aşabilmesinde "tin bilimleri geleneği"nin canlandırıcı ve yol gösterici olabileceğini belirten Özlem'in, bu konudaki saptamasıyla yazımı bitirmek istiyorum: "Güdümlü hale gelmiş bir kurum olarak üniversitenin güdümlü hale gelmiş sosyal bilim fakülte ve bölümlerinde *tin bilimleri geleneği*nin 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 ilişkinin kurulmasına en uygun bilim modelini ortaya koymuş bir gelenektir. Ancak böyle bir yapılanma doğrultusunda, artık "globalleşme"nin değil, fakat "birlikte varolma"nın imkanlarının soruşturulması ve hayata geçirilmesi denenebilir (Özlem, 1999:155).

KAYNAKÇA

Betül Çotuksöken, Cumhuriyet Döneminde Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.

Doğan Özlem, Felsefe Yazıları, Anahtar Kitaplar yayını, 1993.

----------, Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri 2, Prospero Yayınları, 1994.

----------, Felsefe ve Doğa Bilimleri, İzmir Kitaplığı Yayınları, 1995.

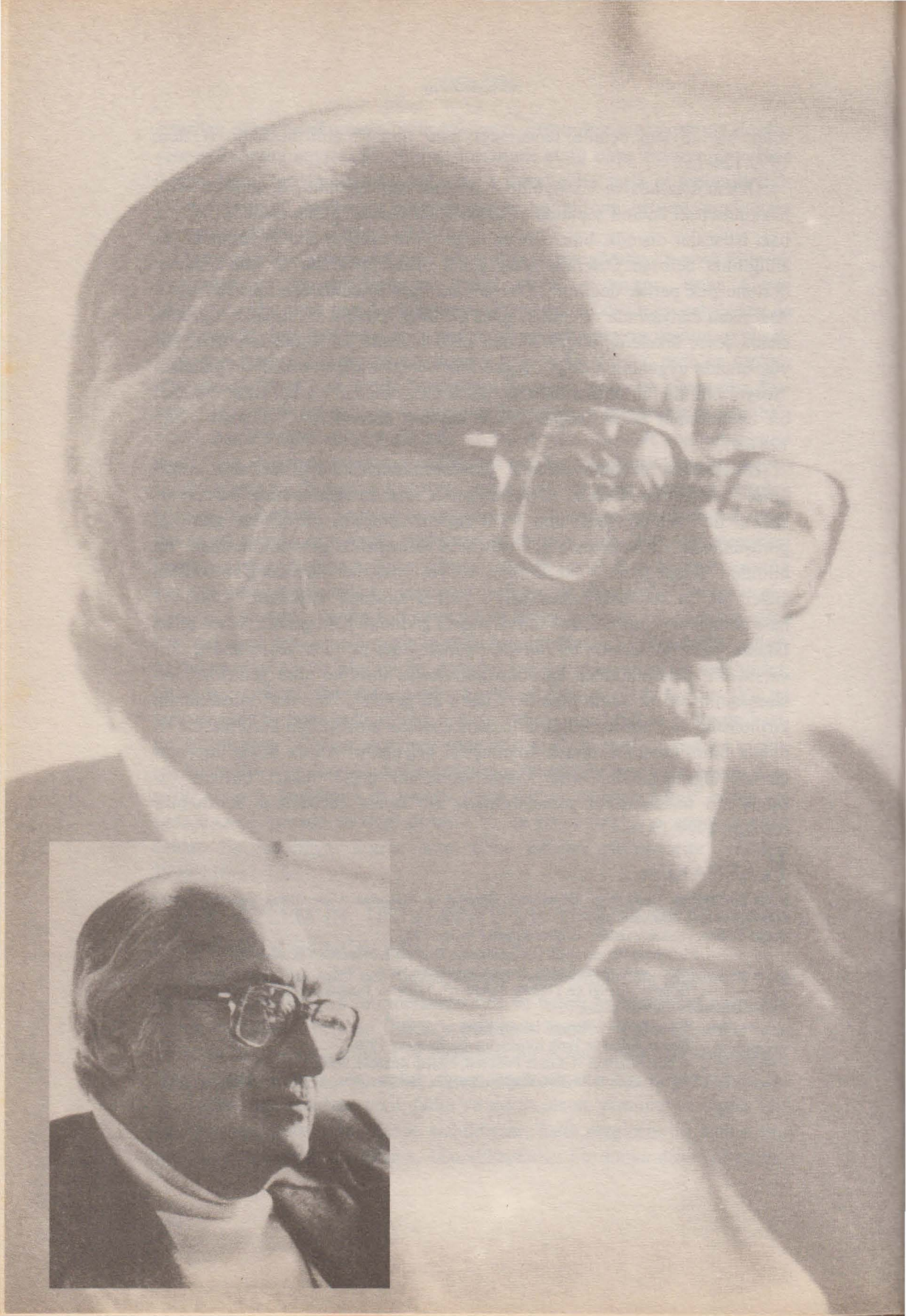
----------, "Bilimin Niteliği ve Yöntem Sorunları", Tartışma Tutanakları-II, Haziran 1997, A.Ü. Siyasal Bilimler Fakültesi Yayını.

----------, Bilim, Tarih ve Yorum, İnkılap Kitabevi, 1998.

----------, Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci, İnkılap Kitabevi, 1999.

----------, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, İnkılap Kitabevi, 2000.

----------, Doğan Özlem'le Söyleşi, *Marjinal Dergisi*, Haziran-2001, s.12-13-14, İzmir.



KÜRESELLEŞEN TÜRKİYE'DE EVRENSEL DEĞER: İSMAİL TUNALI

Betül Karagöz

"Sanatın amacı, dünyanın üstünde bir dünya kurmak değildir; amaç, dünyaya dokunmak ve onu iyileşmez kayganlığı içinde ele geçirmektir.
Henri Bergson

GİRİŞ

Binlerce yıldır insanlığın kültüründe öncü olan gerçek liderlerin sanat, düşün ve bilim öncüleri olduğu bir gerçektir; üstelik onların liderlikleri, eylemleriyle ya da ömürleriyle sınırlı olmayıp, yüzlerce, hatta binlerce yıl boyunca toplumsal öncülüğü sürdürebilmektedir; Platon'un idealar dünyasından, Jencks'in postmodern dünyasına uzanan değişim ve gelişim serüveninin kalıcı liderleri onlardır.

Türkiye'de siyasi liderlerin popülist politikalarla, oy uğruna "devlet adamlığı" misyonundan zaman zaman ödün vermeleri, ulusal gelişim süre-

cinde tıkanmalara neden olmakta, buna karşın "Yeni Dünya Düzeni" paradigması ise ulusal programların küresel ölçekte plânlanmasını gerektirmektedir. Bu durum, öncelikle ulusal değerlerin ve ulusal öncülerin anlaşılmasını zorunlu kılan bir süreci başlatmıştır. Çünkü küresel ölçekli ulusal programlar, büyük bir kültürel dönüşümün habercisidir. Böylesine büyük bir dönüşümde uyumu ve uygunluğu sağlayacak formül, kendi evrensel öncülerimizin düşünsel liderliğini öne çıkarmaktır. Bu, bir bakıma Cumhuriyet aydınlanmasının amacına ulaşmasını da gerçekleştirebilecektir.

Türk halkının önemli bilim/düşün liderlerinden birisi de İsmail Tunalı'dır.* Bu yazıda Tunalı düşüncesine, daha çok Tunalı'nın kendi kaleminden ulaşmaya özen gösterilmektedir.

İSMAİL TUNALI FELSEFESİNDE ESTETİĞİN İZDÜŞÜMÜ

Tunalı Felsefesinin Estetik kapısını aralamak, o kapıdan içeri süzülüp, Felsefesinin Sanatla ve Psikolojiyle paylaştığı birlikteliğe konuk olmak, öncelikle doyumsuz bir Estetik haz, ancak bir o kadar da düşünsel çaba gerektiriyor. Tunalı'yı "düşünsel lider" konumuna getiren yanı da Tunalı'nın çalışmalarının, toplumun ve bireyin, kendi gerçekliğini sorgulayıp oluşturma sürecinde, hem matematiksel aklın (IQ), hem de sezgisel aklın (EQ) bilinç evrimine yaptığı katkılardır bir bakıma. Tunalı, bu özelliği ile ulusal sınırları aşıp, insanlığın evrensel değerleriyle buluşur. Viyana Üniversitesi'nde ders vermiş olan İsmail Tunalı'ya, Avusturya Devleti Birinci dereceden Bilim Onur Nişanı ile İtalyan Devleti Commendatore Nişanı verilmesi, Tunalı'nın insanlığın düşünsel evrimine verdiği evrensel hizmetin sonucudur.

İsmail Tunalı'nın Türkiye'deki çalışmalarının temeli, ülkemizde Estetik'i çağdaş bir Felsefe olarak kurmak amacını taşır. Bu anlayışla O, bir yandan Politika (Aristoteles), Estetik (B. Croce) ile Soyutlama ve Özdeşleyim (Worringer) gibi temel kitapları Türkçe'ye çevirmiş; öbür yandan da, Grek Estetik'i, Sanat Ontolojisi, B. Croce Estetik'ine Giriş, Felsefenin Işığında Modern Resim, Estetik, Denemeler, Estetik Beğeni, Sanat Ontolojisi Temelinde Yeni Bir Resim Anlayışı ve Felsefe gibi kitaplar kaleme almış, yurt içinde-yurt dışında Sanat Felsefesi ve Estetik üzerine çok sayıda makale yayımlamıştır.

Tunalı, Estetik'i yalnız "güzellik" değerini inceleyen bir bilim olarak ele almaz. Tunalı'ya göre, Estetik'in Güzellik Felsefesi olarak düşünülmesi,

---

* *İSMAİL TUNALI:* 1923'de Silistre (Romanya)'de doğmuş, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirmiştir. Viyana Üniversitesi'nde Felsefe, Psikoloji ve Sanat Tarihi doktorası yapmış, İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe profesörü olmuş, ülkemizin dışında Viyana Üniversitesi'nde de Felsefe ve Estetik profesörlüğü yapmıştır. Halen İstanbul'da yaşayan Tunalı, burada bilimsel çalışmalarını sürdürmekte, aynı zamanda emekli öğretim üyesi olarak ders vermektedir.

Estetik biliminin alanını sınırlayacaktır. Çünkü "*Estetik içinde güzellik değeri gibi başka değerleri de barındırır; yüce, trajik, komik, zarif, ilginç, çocuksu (naiv) ve hatta çirkin değeri de girer. Üstelik bütün bu değerler en az güzellik kadar Estetik'le ilgilidir*" (Tunalı, 1996-a: 15).

Tunalı, "Estetik" bilimini kuran ve bu yeni bilime Estetik (Aesthetica) adlı yapıtıyla isim veren Baumgarten (1714-1762)'in deyimine, kendi yazdığı Estetik kitabında yer verir: "*Estetik, Mantığın küçük kız kardeşidir*" (1996-a: 14). Tunalı'ya göre, hem Mantık hem Estetik, "Yetkin Bilgi"yi yani "Hakikat"i bulmak ister. Ancak Mantık zihnî (intellectiv) bilginin, Estetikse duyusal (sensitiv) bilginin varlığını sağlayarak, yetkinliğe ulaşmaya çalışır. Yetkinliğe ulaşmak, Mantık için de, Estetik için de bir erektir. Tunalı'nın multidisipliner yaklaşımı, yetkinliğe ulaşma çabasında, bireyi ve toplumu hem zihni, hem duyusal bilgiyle donatıp, matematiksel aklı (IQ) olduğu kadar, duyusal (sezgisel) aklı (EQ) da besler.

Tunalı düşüncesine göre, güzellik ile insan arasında belli bir ilgi vardır. İnsan güzelden hoşlanır, ondan haz duyar. Güzelliğin amacı insana haz vermektir. Buna göre diyor Tunalı, "*araştırılacak şey, güzellik olmayıp, aslında bu haz fenomeni*"dir" (Tunalı, 1997: 16).

İnsanlığın bilinç evrimiyle kıyaslandığında Estetik yeni bir bilim dalı olarak önem kazanır. Ancak Tunalı Estetik'in yeni ve çağdaş bir bilim olduğunu kabul etmekle birlikte; Estetik biliminin ele aldığı sorunsalların, insanlığı çok uzun zamandır araştırmaya yönelttiğine dikkat çeker. Tunalı'nın sorguladığı sorunlardan birisi de Estetik biliminin "lüks bilim" olup olmadığıdır.

Estetik, Lüks Bilim mi?

Sosyal Bilimler Sözlüğü bilimi, "*realitenin incelenmesi, anlaşılması, açıklanması sürecinde insanın algı ve gözlem vasıtalarını kullanarak çeşitli yöntemlerle ürettiği ve sistemleştirdiği bilgiler bütünü*" olarak tanımlıyor (Demir; Acar, 1997: 37). "*Estetik'se açık seçik olmayan bir bilginin, sensitiv (duyusal) bilginin bilimidir*" (Tunalı, 1996-a: 14). Bu bağlamda diyebiliriz ki, Estetik "duyusal realitenin incelenmesi, anlaşılması ve açıklanması" ile uğraşır. Peki, Estetik'in ilgi alanı, toplumsal gerçekliği ne ölçüde oluşturabilir; Estetik'in toplumsal gerçekliği yönlendirmesi gerekli midir? Tunalı, Estetik kitabının daha giriş bölümünde bu sorunsalla bizi yüzleştiriyor:

> "*... dar sınırlar içinde kapalı olan bir Estetik'in ne doğa, ne toplum, ne de teknolojik gerçeklik ile ilgisinin olmayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Estetik'in bu anlamda, insan ve insan yaşamı, toplum ile ilgisi olmayan, insan için bu lüks bilimin, içinde yaşadığı fildişi kuleden çıkarılması, insana, insan yaşamına, doğaya, topluma ve teknolojik gerçekliğe inmesi gerekirdi. Çağdaş sanatlarda "gerçekliğe inme" yönünde yapılan*

devrim, nasıl sanatı müze ve galerilerin tutsaklığından kurtarıp, onları, içinde insanın yaşadığı, çalıştığı, gezdiği kentlere, kentlerin sokaklarına götürüyorsa, sanatta meydana gelen bu kökten değişimler, sanat ve güzellik teorilerinde ve Estetik'te de kökten değişmelere, yeni bir Estetik ve yeni bir değerler sistemi oluşturmaya götürüyor. Bugün henüz böyle bir Estetik kurulmuş değil, ama onun kuruluşunun psikolojik ve kültürel hazırlıklarının sürdüğünü söyleyebiliriz. Buna göre, yarının Estetik'i geleneksel Estetik gibi, insan ve toplum için artık lüks bir bilim olmayacak, tersine, insanı tüm biçim vermeleri içinde inceleyen, insana, topluma ve teknolojiye dayalı bir tümel-evrensel, ama aynı zamanda insansal bir bilim olacaktır" (Tunalı, 1996-a: 18).

Toplumsal gerçekliğin yaşam alanını, Estetik biliminin erekleri doğrultusunda, Estetik haz duyarlılığı ile oluşturacak yeni bir "üst-kültür" toplumundan *a priori* yaklaşımla söz eden Tunalı, aynı zamanda geleceğin dünyasında Estetik'in taşıyacağı önemi de haber veriyor. Böyle bir toplumun psikolojik ve kültürel hazırlık aşamasının sürdürülmekte olduğuna dikkatimizi çekiyor.

En son "Yeni Dünya Düzeni" olarak takdim edilen Küreselleşme, dünya üzerindeki ekonominin, politikanın ve kültürün yönetimini denetim altına alarak, tek dünya (unicity) oluşturmanın ötesinde, muazzam bir kültürel dönüşüm birlikteliğine geçiş için de ortam hazırlamaktadır (unity). Özellikle son elli yıldır toplumsal gerçekliği oluşturan düzenin sürekli sorgulanması, küresel ölçekte yapılanmaya gidilmesi, güçler dengesini, arz-talep ilişkilerini etkilemekle kalmamış; toplumsal ve bireye indirgenen düzeni, çok hızlı ve çok hırslı biçimde değişime zorlamıştır. Bu ise hiç alışık olmadığımız yeni kavramların yaşantımıza girmesi, hatta egemen olması anlamına da gelebilmektedir. Toplumsal bilimlerin *a priori* ve *a posteriori* yaklaşımlarından hareketle, geleceği "şimdi" de belirlemek üzerine yürütülen çabalar, bütün insanlık için oldukça ilgi çekicidir. Örneğin Foucault, geleceğin politikasının biyolojinin koşulları göz önüne alınarak oluşturulacağını savunuyor ve genetik kodlamanın Biyopolitik (Biopolitics) içeriği üzerinde duruyor (Dougherty, 2001: 1).

Türkiye'de ise Tunalı, Estetik biliminin ereklerine uygun yeni bir dünyadan söz ederek, geleceği "şimdi" de belirleyen öncüler arasında yer alıyor. Tunalı'ya göre geleceğin dünyası, "Estetik Değerler Dünyası" olacaktır.

GELECEĞİ BELİRLEMEDE "ESTETİK TAVIR"IN "EVRENSEL TAVIR"A DÖNÜŞÜMÜ

"Gelecek" üstüne görüş bildirmek, aslında toplumsal bilimlerin ve hatta sanat biliminin en çetrefilli konularından biri sayılır. Geleceğin nasıl olacağını söylemek, genellikle bir "kehanet" olarak görülmüştür. Aron, Max

Weber'in "*Hiçbir bilim, insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini söylemez, ya da toplumlara nasıl örgütlenmeleri gerektiğini öğretmez. Hiçbir bilim insanlığa geleceğinin ne olacağını bildirmez*" görüşüne yer vererek, bilim insanının geleceği önceden kestirmek yerine, bilimsel gerçekliği ele alarak, bilimsel gerçekler ve bilimsel gerekler doğrultusunda yeni düzenlerin kurulması için çabaladığına değiniyor (1971: 13).

Tunalı'nın "Estetik değerler dünyası" ise kuşkusuz, arzu edilerek kurgulanan hayal dünyası olmayıp; Estetik biliminin kapsayacağı alanın ve ulaşacağı hedefin "şimdilik" belirlenebilmişliğinin bir ifadesidir; Tunalı'nın vizyonu, bilinenlerden hareketle bilinmeyenin dünyasına açınlanmadır. Gerçekte Tunalı, salt Estetik'in geleceğini yorumlamakla kalmıyor; Türkiye gibi, henüz 18. yüzyıldan kalma köylülüğün tasfiyesini bir türlü gerçekleştirememiş, geleneksel süreçten post-geleneksele tamamen geçememiş yarı feodal-yarı endüstri ülkesinde, dünyanın endüstri sonrası [post-endüstriyel] dönüşümündeki kültürel yönelimi gösteriyor. Tunalı, Cumhuriyet'in küresel yeni yapılanmasında, ekonomik ve siyasî stratejiler kadar, kültür stratejileri belirlemenin de, küresel uyum bağlamında ne denli önemli olduğunu anlamamıza ışık tutuyor; bir bakıma geleceğin üst-kültür toplumuna inanmanın ve bu toplumu oluşturmanın meşruiyetini hazırlıyor.

Tunalı'nın Estetik değerler dünyası ırka, dine, güce, alışılagelmişliğe ve çıkarlara bağlı değildir. O, bize Nazizm'in "üstün-kültür" dayatmasından çok uzak olan, üst-kültür toplumunun Estetik değerler dünyasından söz ediyor. Estetik biliminin ereklerine göre yapılandırılmış, kendi söyleyişi ile "*tümel-evrensel ve aynı zamanda insansal bir değişim*" fenomenini müjdeliyor; üstelik henüz dünyanın en gelişmiş ülkelerinde bile böyle bir Estetik kurulmuş olmasa da, henüz yalnızca psikolojik bir hazırlık aşamasında olunsa da...

Tunalı'ya göre, günümüz için böyle tümel bir Estetik'i plânlamak olanak dışıdır. "*Çünkü henüz böyle bir Estetik, "varlık" kazanmış değil. Ancak bizim yapabileceğimiz şey, Estetik problemlerin heterogen niteliğinden kalkarak, geleneksel Estetik'in tek yanlılığına karşı bir tavır içinde, Estetik problemlerin oluşturduğu "Estetik gerçekliği" ve bu gerçekliğin "bütünlüğü"nü ve bu bütünlüğü felsefî ve ontolojik olarak temellendirmeye çalışmak olacaktır*" (1996-a: 18).

"O halde bu Estetik gerçeklik nedir?" diye soruyor Tunalı. Estetik gerçekliği oluşturan heterojen niteliği irdelediğimizde süjenin[1] Estetik tavır alma

[1] *Süje:* Kendisinin dışında bulunan nesneleri ve kendi varlığını algılayan, kavrayan, üzerinde düşünce üreten bilinç varlığıdır. Her süje bir öznedir, ama her özne bir süje değildir, özneler önce alımlayıcı, sonra süje olur. (*Alımlayıcı:* Nesneler dünyasıyla ya da kendi içsel varlığıyla birebir iletişim kurarak, bu iletişimin sonucunda ulaşılan iletiyi (mesajı) anlayıp, özümseyebilen kişidir.)

durumu ve Estetik algılama süreci ile karşılaşırız. Bir sanat yapıtı gibi, güzel de süje için bir şeydir. Tunalı'ya göre; süje, Estetik fenomenin biricik taşıyıcısı ve belirleyicisi olmasa da varlığı zorunludur. Ancak Tunalı, süjenin öneminin mutlaklaştırılarak, Estetik fenomenin süjeye indirgenmesine karşı çıkar. Çünkü bu durumda süjenin Estetik yaşantısı, bir ruhsal olay gibi ele alınacak, bu ise Estetik fenomeni ruhsal olay durumuna indirgeyecektir. "*Oysa Estetik fenomen yalnız süjeye dayanmaz ve süjede meydana gelen ruhsal olaylardan-yaşantılardan ibaret değildir*" (Tunalı, 1996-a: 19).

Estetik gerçekliğin oluşumunda süjenin Estetik tavra katılımı, mutlak bir temel oluşturmaz, ancak süje objeyi[2] kavrarken, obje karşısında Estetik tavır alır. Estetik tavır, yalnızca haz duymak adına gerçekleşen bir tavırdır. Tunalı bunu, Auto-telos "Ereği Kendinde Olma" durumu ile açıklamaktadır. "*Estetik tavır ereği kendinde bulunan tavır demektir, kendi dışında bir başka ereği olmayan tavır demektir*" (Tunalı, 1996-a: 25). Bir müzik yapıtını, sırf müzikten haz duymak için dinliyorsak, bunun ereğinin zaten kendi içinde olduğunu, ama başka amaçlar (örneğin kültürümüzü arttırmak gibi) için müzik dinliyorsak burada Estetik tavrın olmadığını ileri süren İsmail Tunalı'nın açıklamaya gerek duyduğu, birçokları tarafından pek net anlaşılamayan, uzun süremli bir tartışmaya ilişkin görüşleri, Estetik tavrın ereği kendinde olma özelliğini, toplumcu gerçekçilik açısından anlamamızı da sağlıyor:

> "*Geçen yüzyıldan beri (19. yy.) sanatta, "sanat sanat için midir?" yoksa "sanat toplum için midir?" tartışmasının yapıldığını biliyoruz. Son otuz-kırk yıldır toplumcu gerçekçilik ile bu tartışma, sanatın ideolojik alana aktarılmasıyla daha da ileri götürülmüştür. Bu tartışmalar sanatın, kendi varlığının dışında bir toplumsal, bir ideolojik ereğinin olduğunu, ya da olması gerektiğini öne sürüyorlar. Ama bütün bunların sanatın bir toplumsal, bir ideolojik ereğinin olup olmaması, Estetik tavrın özünde herhangi bir değişiklik meydana getirmez. Çünkü Estetik tavır, bir süjenin bir sanat yapıtı ya da Estetik obje karşısında aldığı sübjektiv bireysel tavırdır. Böyle bir tavır içinde kişinin, bu tavrın dışında başka bir erek hakkında herhangi bir bilinci söz konusu olamaz*" (Tunalı, 1996: 27).

Tunalı'ya göre, Estetik tavır ve Estetik tavra uygun Estetik yaşantı geliştirme süreci çok karmaşık ve çok yönlüdür. Bu nedenle de Estetik tavır ve yaşantıyı yalnızca haz ve hoşlanma durumu ile açıklayamayız. "*Kaldı ki, burada söz konusu olan haz, hedonistçe anlaşılması gereken bir psişik olay da değildir. Ama bu haz olayı, biricik bir amaç olmasa bile, Estetik sürecin yine de vazgeçemeyeceği bir olaydır*" (Tunalı, 1996-a: 44).

---

[2] *Obje:* Üzerinde düşünce üretilen, algılanan, kavranan, iletisi özümsenen nesnedir. Her obje bir nesnedir, ama her nesne bir obje değildir.

Tunalı'nın dikkatimizi çektiği bir nokta ise, "duyusal haz" ile "Estetik haz"ın birbirine karıştırılmamasıdır. Çünkü "*duyusal haz daima pozitif bir duygu tonu olup; bu, acı dediğimiz duygu tonunun karşıtıdır. Nerede duyusal haz varsa, orada bunun karşıtı olan duyusal acı olmayacaktır. Aynı şekilde nerede acı varsa orada duyusal haz bulunmayacaktır. Estetik hazza bu yönden bakarsak, onda durumun değişik olduğunu görürüz. Örneğin, Hamlet tragedyasından duyduğumuz duygu acılıktır, ama bu acılık tragedyanın Estetik haz doğurmasını engellemez*" (Tunalı, 1996-a: 45-46). Bundan dolayı, Estetik hazzın, duyusal hazzın dışında ve üstünde bulunduğunu ileri süren Tunalı, Estetik haz fenomenolojisini ise Estetik hazzın duyularla başladığı, ama duyularla bitmediği görüşüyle açıklıyor. Çünkü duyusal haz, çıkar-ilgi (interesse) kavramına uygunsa oluşmaktadır. Oysa Estetik haz, bütün çıkar ve ilgi arayışından uzaktır, bağımsızdır.

> *"Estetik haz, yalın bir duyusal uyarıma değil, tersine bilgi yetilerimiz olan duyarlılık ile zihin arasındaki uyum ve özgür oyun'a dayanır. Bu uyum subjektiv olmakla birlikte; kişisel, insandan insana değişen bir olay olmayıp, bütün insanlar için geçerliliği olan, genel bir fenomendir. Bundan ötürü, böyle genel bir duyarlılık-zihnin arasındaki uyuma dayanan Estetik haz da aynı şekilde genel olacaktır.*
>
> *Görüldüğü gibi, estetik haz, yalın bir duygu olayı değildir. Gerek Aristoteles'in 'katharsis' kavramı ile, gerekse Kant'ın 'duyarlık ile zihin arasındaki uyum ve özgür oyun' ile dile getirdikleri estetik haz, derin bir psikolojik-estetik anlamı içeriyor. Bu anlam içinde Estetik haz, her tür hedonizme karşı sınırlanmış oluyor. Hedonist Estetik, Estetik'in temelini duyusallıkta görmek ister. Oysa, çağımız Estetik'i de, Estetik'i sensualizm'e ve hedonizm'e karşı sınırlamak ve korumak ister... Belli bir uyarıcının duygusal bir tepkisi olmayıp, belli bir değere dayalı olarak doğan ve ruhsal bütün güçleri uyum içine sokan yüksek düzeyde bir ruhsal durumdur. Böyle uyumlu, harmonik bir ruh durumu içinde, kendimizi tatmin olmuş, özgür ve mutlu bir insan olarak duyarız. Estetik haz, bu anlamda bize insanlığımızı yaşatır ve bu anlamda bize mutluluk verir"* (Tunalı, 1996-a: 46).

Bu nedenle Estetik tavır evrensel bir tavırdır ve Estetik yaşantı da evrensel tavrın bir ifadesidir. Çünkü Estetik tavır, "duygusal tepki" değil, değerler dünyasını oluşturan "duyarlılık fenomeni" olup yararcılığın[3] reddi ile insancıl ve etik bir anlam içerir. Tunalı'nın Estetik değerler dünyası işte böyle bir üst-

[3] *Yararcılık Kuramı:* Ahlâksal eylem ve davranışlarda yararın, yaşamsal ilke hâline gelmesidir. Çok sayıda insan için yararlıysa, az sayıdaki insana zarar verse bile, toplumun yararı için kabul edilmelidir görüşü.

bilinç dünyasıdır. Tunalı, süjeyi sorguladığı kadar, objeyi de çözümlemeye çalışır. Çünkü objenin çözümlenmesi, değerler dünyasının da anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Tunalı, "*insan, bir nesneler evreni içinde yaşar, bu nesnelerle çeşitli ilgiler içinde bulunur. Bu ilgilerin en başında, nesneleri tanıma ve onları bilme ilgisi gelir*" diyor (1996-a: 131). Bu bilinçse insanın değerler dünyasını anlamasını sağlar. Estetik değerlerin olduğu kadar, ahlâk, etik, din, bilgi, ekonomi, politika, hukuk gibi değerlerin de anlaşılması, değerler dünyası içinde, temellerinin ve karşıtlıklarının kendi özgünlükleri ve özgürlükleri içinde özümsenmesi, insanın "bilme ilgisi" ile gerçekleşen bir süreçtir.

Toplumsal gerçekliğin özümsenmesinde kuşkusuz sanatın bilinç oluşturma boyutu çok önemli olup, duygusal hazzın, Estetik hazza dönüşümünde ve değerler evreninin özümsenmesinde sanat, toplumsal gerçekliğin üstündedir. "*Sanatın, toplumsal gerçekliğin üstünde bulunmasının nedeni, sanatın gerçeklik dışı, yani bir "görünüş" olmasında temellenir. Toplum bir gerçeklik olarak çarpıklığı, yanlışlığı da içerir. Çünkü, onda emek ile ürün arasında bir çelişme, bir karşıtlık, bir uyuşmazlık söz konusudur. Oysa, sanat bir "görünüş" olarak bu karşıtlıktan, bu ikilikten uzaktır*" (Tunalı, 1996-a: 128-129). Sanatın, doğru ve düzenli bir toplum gerçekliğinin güvencesi olduğunu belirten Tunalı, Adorno'ya gönderme yaparak, "*bu görünüş, bir çelişki gibi görünse bile, doğruluğa sahiptir, gerçekliğin sahip olmadığı bir doğruluğa*" diyor (1996-a: 129). Tunalı'ya göre, sanat yapıtı, artık dar anlamdaki Estetik-obje anlayışının dışına çıkmakta ve gösterge varlığı olarak, toplumun ortak bilincine dayalı bir fonksiyonel ve iletişimsel varlık niteliği elde etmektedir (1990: 135). O halde yeni bir yaşam biçimine, kültürel dönüşüme ve tek tek bireye indirgenerek bütün evreni kuşatan Estetik değerler dünyasının varlığına inanmalı, hazırlanmalıyız. Çünkü insan için, hukukun ve demokrasinin üstünlüğü gibi, duyarlılığın ve bu duyarlılığın oluşturduğu Estetik haz dünyasının varlığı da giderek yaşamsal önem kazanmaktadır.

TUNALI'DA SANAYİ, İNSAN VE SANAT

Nesneler, tüketim toplumlarında üretim toplumlarına kıyasla daha yaşamsal bir değer taşımaktadır. Bu tip toplumlarda nesnelerin insan duyarlılığının yanında, Estetik işlevselliğinin de bulunması gerekir. Bu ise ancak çok iyi bir tasarım (dizayn) ile olasıdır. Tüketim toplumlarının nesneleri, hem birer Estetik değer, hem de iletişim ve ticaret aracıdır. Üstelik çok önemli olarak, işlevselliği de yerine getirmek zorundadır.

Artık üretilen her ürünün sağlam bir felsefesinin bulunması, toplumun ve çevrenin korunmasında sorumluluk taşıması, pazar şansının yüksek olması, Estetik haz yaratması gerekmektedir. Aynı nesneleri kullanan insanların, aynı

biçimde düşünmeye yöneldiği bilinmektedir; o halde nesneler toplumlarda ortak zevklerin, değerlerin ve yaşam biçimlerinin gelişmesine ortam hazırlamaktadır. Bu bağlamda öncelikle nesnelerin "anlam yüklü" olduğu üzerinde durulmalıdır. Nesnenin anlamı tekniğin önünde yer alır ve nesnenin tekniği, genellikle anlamı kavradıktan sonra önem kazanır. Churchill, "binaları biz yaparız, binalar da bizi biçimlendirir" derken aslında, nesnedeki anlama işaret ediyor. Ancak anlama kapasitesini yükseltmedikçe, Estetik hazzın gelişimi yeterince hızlı olmadığı gibi, endüstride sanattan yararlanmak da sınırlı kalacaktır. Sanatın bir işlevi de, nesneyi yaşama geçirmek ve o nesneye "güzel" imgesini yerleştirmektir. Bu ise duyarlılığın yaşama egemen olması ile sağlanabilecek bir üst-kültür (d)evrimini gerektirmektedir.

Ritzer'in, "Büyüsü bozulmuş dünyayı büyülemek"ten söz ettiği kitabını şu satırlarla bitirmesi oldukça düşündürücüdür; *"... en acil konu, giderek tüketimle tanımlanır hale gelen bir toplumda, daha anlamlı bir yaşamın nasıl sürdürüleceğidir"* (2000: 260). Tüketim toplumu, büyük üretim atılımının yani endüstri devriminin hızlı ve hırslı büyümesinin sonucunda oluşmuştur. Bilimin ve tekniğin üretimle buluşması, insanın nesneler dünyasıyla kurduğu ilişkiye yeni boyutlar kazandırmıştır.

"Endüstri ve teknoloji" yeni başlayan bir çağı, 20. yüzyılı belirleyen iki temel kategoridir. Büyük endüstrinin ve teknolojinin doğuşu, insanın çevresini, insanla nesneler dünyası arasındaki ilgiyi, hatta insanın düşünme konseptlerini, duygu tonalitesini değiştirir. Teknoloji ile birlikte insan ve çevresi birden yeni bir dünyaya değişmiş olur. İnsanın tekniğe sahip bir varlık olarak evrene bakış tarzı, dünya görüşü, genellikle değer ve Estetik değer anlayışı değişir. İnsanın elinde şimdi büyük bir güç vardır: Teknik. Tekniğin ya da teknolojinin bir ereği vardır, bu da iş yapma, yararlı olmadır. Sözgelişi, bir teknik ürün olan buzdolabı soğutmalı, bir otomobil hareket etmelidir ve taşıma işlevini yerine getirmelidir. Bu, tek bir otomobilin ereği değil, bütün otomobillerin ortak ereğidir. Bu ereği gerçekleştirmek için kesintisiz üretim yapan fabrikalar kurulur. Teknoloji, bu fonksiyonel ereği ile özgün bir araç ve gereçler dünyası yaratır. Ama, böyle fonksiyonel bir erekle oluşan bu araçlar-gereçler dünyası kendiliğinden bazı sorunları da beraberinde getirir. Bu sorunların en başında, kuşkusuz çağdaş bir sorun olan "yabancılaşma" sorunu gelir. Bu araçlar, gereçler dünyası, fayda-iyi değerini amaçlayan bir mekanist dünyayı ortaya koyar. Bu mekanizmin en değerli ürünü "makine"dir. İnsan, bireysel bir duygu, düşünce varlığı olan insan, bu mekanist sistem içinde kendini büyük bir çarkın bir dişlisi olarak bulur. İnsan, özce bu sisteme ve makineye karşıttır, ona "yabancı" bir varlıktır. İşte çağın en temel sorunu olan yabancılaşma olayı, insanın kendi ürünü olan bu mekanist sis-

teme ve makineye karşı kendini yabancı hissetmesidir. İnsan bu yabancılaşmadan nasıl kurtulacaktır?" (Tunalı, 1997: 74-75).

Tunalı, insanın subjektif ve natüralist evren kavrayışına, genellikle objektif-idealist bir evren tablosu ile karşı çıktığını savunuyor. İsmail Tunalı'ya göre, bu evren tablosunun içine, "*insanın yalnız bilme ve düşünme ilgileri değil, aynı zamanda 'duyarlık' ilgileri de girer. 'Bir yandan bu ilgiler bilim ve felsefede dışlaşırken, öbür yandan insanın sanat etkinliğinde somutluk elde eder.' Tüm bu etkinlikler, insanı belirli bir temel kategori ile evreni belirlemeye götürür.*" Tunalı, bu kategoriye "soyutluk" diyor ve Tunalı'ya göre, "*soyutluk, insanın yalnız bilme ve düşünme dünyasını değil, aynı zamanda insanın yaratma, sanat dünyasını da belirler*" (1996-b: 117).

Tunalı insanın gerçekte soyut bir dünyada ve soyut bir değerler sistemi içinde yaşadığını ileri sürüyor. Ancak Tunalı'ya göre, "*tüm bu soyut evren, soyut değerler sistemleri insanı aşan, insanın dışında ve bu anlamda transcendent (aşkın), objektiv bir varlık dünyasını oluşturur*" (1996-b: 117).

Peki bu aşkın dünyanın soyut değerleri yaşamın içine çekilemez mi? Tunalı, aşkın dünyadan insan dünyasına indirilmiş bir Estetiğin varlığından söz ediyor:

"*Çağdaş endüstri tasarımı, Estetik değeri, aşkın (tranzendent) bir dünyadan insana, insan dünyasına indirmiştir. Bu yeni değer anlayışının ilkesi, insan yaşamında yeri olan her şeyin güzelleştirilmesidir. Ne var ki, Estetik değer, güzellik burada değer ve anlamından bir şey kaybetmiyor, tersine, her bir pratik, fonksiyonel nesne güzelleşmekle hem Estetik hem de insansal bir nitelik elde ediyor. Bir bakıma bu anlayışta çağı belirleyen iki temel kategorinin bütünleştiğini görüyoruz: Teknik ve özgürlük. Teknoloji insanı nedenselliğe ve mekanizme karşı bir yabancılaşmaya sürükler. Bu yabancılaşma duygusu, yeni sanatın aşırı öznelliğinin kaynağıdır. Bu yabancılaşma duygusu insanı nedensel-mekanist bir dünyaya karşı sanatla denge kurmaya götürür. Bu arayış, ereğine insan bilincinde ulaşır. Bilinç, özgür yaratış ve yenilik demektir. Yenilik, şimdi sanat için bir fetiştir. Sanatın amacı, yapay bir mekanist dünyayı ifade etmek değil, tersine yeni bilinç eylemlerini, aktion'larını dışa vurmak, özgür olarak sürekli yaratmaktır. Bundan ötürü yeni sanat devrimcidir (progressiv). Bu yolla insan, mekanizmin, nedenselliğin yalın bir uydusu olmaktan kurtulur. İnsana bu kurtuluşu sağlayan sanattır, yeni sanattır. Bu anlamda yeni sanat, yalnız insansal bir sanat olmakla kalmayıp aynı zamanda insanı özgür bir varlık yapan ve insanı özgür bir yaşama, nedensellik-dışı, anti-mekanist bir yaşama götüren bir sanat da olur*" (1997: 75-76).

Estetik, insan tarafından var edilmiş güzelliktir; gerek klasik Estetik'te, gerekse modern Estetik'te, süjenin iletişim kurduğu objeden aldığı ileti, gerekçeleriyle birlikte ortaya konur. Özellikle Ontolojik Estetik için, süje ile obje arasındaki iletişimin sonucunda varılan yargı çok önemlidir. Zaten süje, Ontolojik Estetik yapabilen alıcıdır ki, savı-iletiyi yakalayıp yargı haline getirmesi beklenir. Süje iletiyi (mesajı) doğru bulup bulmadığını yargılayabilir, eleştirip, kendinden yorum katabilir. Ontolojik yaklaşımda yargıyı içerik[4] oluşturur. Yargı, düşüncenin davranışa dönüşümü olduğundan, alıcının sav olarak kabul ettiğini ifade etmesi beklenir. Yargı, bütün bilinenlerden hareketle bilinmeyenin ortaya konması, yorumlanması sürecini başlatır. Teknolojik yaşantının olduğu kadar, insanın bütün yaşam alanlarının "güzel"le buluşabilmesi ve insanın yabancılaşmaya uğramadan özgürleşebilmesi Estetik haz fenomenine bağlıdır.

Estetik haz duyarlılığına ulaşmak, Estetik değerler dünyası kurmak bilinç (d)evrimini gerektiren zorlu bir süreçtir. İsmail Tunalı'nın çalışmaları hem ulusal, hem evrensel boyutta insanlığın bilinç evrimine yönelik olup, O'nun çalışmalarının hemen hepsinde Estetik haz duyarlılığıyla kurulacak olan, geleceğin Estetik değerler dünyasının coşkusunu bulabiliriz. Tunalı'nın bir aydın olarak üstlendiği bu misyon ve vizyon ona, çağdaş[5] ve çağcıl[6] fikir liderleri arasında sağlam bir yer hazırlamıştır. Kendi çağına öncülük yapan Tunalı, aynı zamanda klasikleşmiş geçmişi ve yaşanacak geleceği, şimdi de buluşturabilen bir düşün insanıdır.

Sonuç

Kuşkusuz İsmail Tunalı düşüncesine, bir ömrün adandığı, üç ayrı doktora alanını kapsayan, bu engin düşünsel zenginliğinin tamamına ulaşabilmek olanak dışıdır. Nihayetinde bir makale ile sınırlı olan bu yazının amacı, diğer bilim dallarındaki kişilere Tunalı düşüncesini tanıtmanın yanında; Kendileri'ne, "*Hocam sizi anlamaya çalışıyoruz, bize güvenin ve minnettarlığımızı kabul edin*" demektir.

Yaşı, Cumhuriyet'e yaşıt olan Tunalı, Cumhuriyet'in ulusal aydınlığına ışık veren evrensel bir değerdir. Zamanın ve mekânın bütün olanaksızlığına karşın, Tunalı düşüncesinin evrensel aydınlığında buluşmayı denedik. Ancak

---

[4] *İçerik:* Sanatçının salt kendi tasarlamalarıyla oluşturduğu, seçiş, algılanış tarzına göre, konunun değişen yapısına dönüştürdüğü ifadedir; içeriği biçim taşır, yani içeriği konudan biçim ayırır. İçerik, ham konunun işlenmiş şeklidir.

[5] *Çağdaş:* Bir zaman dilimini ifade eder; aynı yüzyılda, aynı yaşam süreci içinde birlikte olmak anlamındadır.

[6] *Çağcıl:* Yaşanılan dönemde en üst kabul edilen kültür düzeyinde görüş birliğine varmak anlamındadır.

pek çok önemli ayrıntı eksik kalmıştır. Özellikle Tunalı'nın *"akademik çalışmalarımın 'baş-yapıtı' olarak nitelendiriyorum"* dediği, Rusça'ya da çevrilen Sanat Ontolojisi'ne, hemen hemen hiç değinme fırsatı olmamıştır. Bu yapıtın, nitelikli sanat eleştirmeni sayısının, hâlâ bir elin parmaklarını geçemediği ülkemizin, büyük bir kültür zenginliği olduğunu ve özellikle bu alanda çalışanlara "düşünsel kılavuz" olabileceğini bilmeliyiz. Sanat Ontolojisi, çağdaş sanat felsefelerinden biridir. Tunalı, sanat ontolojisinin, sanat eseri dediğimiz var-olanı somut bir varlık olarak ele alıp çözümlemek istediği üzerinde duruyor. Tunalı'ya göre *"nasıl maddî, organik ve ruhi var-olanlar varsa, aynı şekilde bir şiir, bir resim, bir heykel, bir yapı ve bir müzik parçası gibi sanat eseri dediğimiz var-olanlar da vardır. Nasıl maddî, ruhî, organik vs. var-olanları ontoloji dediğimiz bir felsefe araştırıyorsa, sanat eseri dediğimiz var-olanların da aynı şekilde somut birer var-olan bir şey olarak inceleyecek felsefe yine bir ontoloji olacak, ama artık "Sanat Ontolojisi" olacaktır* (..., Önsöz).

Kuşkusuz sanat ontolojisi, sanata özgü özel bir ontolojidir, ancak kendine özgü bir varlık olarak sanatı ele alan bu ontoloji, aynı zamanda, sanatın dışında öbür var-olan'la bir ilgi içinde bulunur. Bundan dolayı da sanat ontolojisi, aynı zamanda genel ontoloji ile de bir bağlılık ve ilgi içindedir (Tunalı, Önsöz).

Tunalı, Sanat Ontolojisi kitabını 1963-1964 yıllarında yazmıştır. Bu kitap yayınlandığında kendi alanında genel literatürde ilk üç-beş kitap arasında yer almıştır. Türkiye'de bu alanda çok büyük bir boşluğu doldurmuş, kitaba dayanarak pek çok lisans, yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezleri yapılmıştır. Yeni sanat arayışlarının ortaya konmasına da öncülük etmiştir.

Tunalı, Nicolai Hartmann'a dayandırarak geliştirdiği "değer kuramı" ile, sanat yapıtı üzerinden eleştiri yapmak isteyenlere de çok önemli bilgiler verir. Bu bilgi alanı, yalnızca kurama dayanmayıp, bir metodolojiyi de beraberinde getirmektedir. Tunalı için, sanat ontolojisi, aynı zamanda sanat eserini bir kavrama ve bir çözümleme metodudur; sanat eserinin ontik bir bütünlük olarak ele alınmasıdır.

Tunalı, sanat ontolojisi kitabının üçüncü baskısının önsözüne aşağıdaki satırları ekler:

"Bugün (kitabın) yarattığı etkinin somut ürünlerini görmek, kitabın yazarı olarak bana elbette büyük mutluluk vermektedir. Yazıldığından yirmi yıl sonra bugün bu duygular içindeyim.

Bu yeni baskı için kitapta herhangi bir değişiklik yapmadım, diline de dokunmadım. Çünkü her yeni baskıda dili değiştirmek, ilerde, sonu gelmeyen bir çaba, bir Sisyphos çabası gibi geliyor bana. "Sanat Ontolojisi" bugüne

kadar varlığını hangi ifade ve biçim içinde sürdürmüşse, bundan sonra da böyle sürdürsün istiyorum" (..., 3. Baskının Önsözü).

Ayan, *"Seçkin Türk düşünürlerin, Avrupa kültürü ile yöntem, konu ve okul olarak bağlantılı kılınması evrensel birikime katılım bakımından önemlidir"* diyor (2000: 171). Özellikle günümüzün küreselleşen Türkiye'sindeki bu "katılım", ulusal uyum ve ulusal onur bağlamında derin anlamlar çağrıştırmakta olup, bu anlamların irdelenmesi ve anlaşılması ise geleceğin Türkiye'sini etkilediği gibi, dünya kültürünü de etkileyebilecektir. Tunalı, her zaman kendini "Batı'nın ötekisi" gören Türk toplumuna, aynı anda "hem ulusal, hem evrensel olabilme" zamanının geldiğini göstermesi yönünden de seçkin bir örnektir. Hiç kuşkusuz, en önemli özelliklerinden birisi terim, kavram ve anlamlara karşı göstermiş olduğu duyarlılık olan Tunalı'yı iyi anlamak, bize geleceğin dünyasını anlamayı sağlayacaktır.

KAYNAKLAR

Akarsu, Bedia, (1998), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 7. Baskı, Ankara: İnkılâp Kitabevi,

Aron, Raymond, (1986), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Alemdar, Korkmaz, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, No: 278, s. 13.

Ayan, Dursun, (2000), "Sabri F. Ülgener'in Türk Düşünce Kültüründeki Yeri," *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, S. 12, ss. 157-191.

Cömert, Bedrettin, (1981), *Eleştiriye Beş Kala*, İstanbul: Ayko Yayınları.

Demir, Ömer; Acar, Mustafa, (1997), *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 3. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, s. 37.

Dougherty, Stephen, (2001), "The Biopolitics of the Killer Virus Novel," *Cultural Critique*, The University of Minnesota, S. 48, ss. 1-29.

Eco, Umberto, (1996), *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, Çev. Atakay, Kemal, İstanbul: Can Yayınları.

Erinç, Sıtkı M., ( ), *Kültür Sanat Sanat Kültür*, Ankara: Çınargüncel Yayını.

Gürbüz, Ahmet, (1996), "Değerler Teorisi Çerçevesinde Yararcılığın Eleştirisi," *Amme İdaresi Dergisi*, Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, C: 29, S:2, ss. 85-97.

Read, Herbert, (1981), *Sanat ve Toplum*, Çev. Mülayim, Selçuk, Ankara: Umran Yayınları.

Ritzer, George, (2000), *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, Çev. Kaya, Şen Süer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 260.

Tunalı, İsmail, (1970), *Grek Estetik'i*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayını, No: 1022.

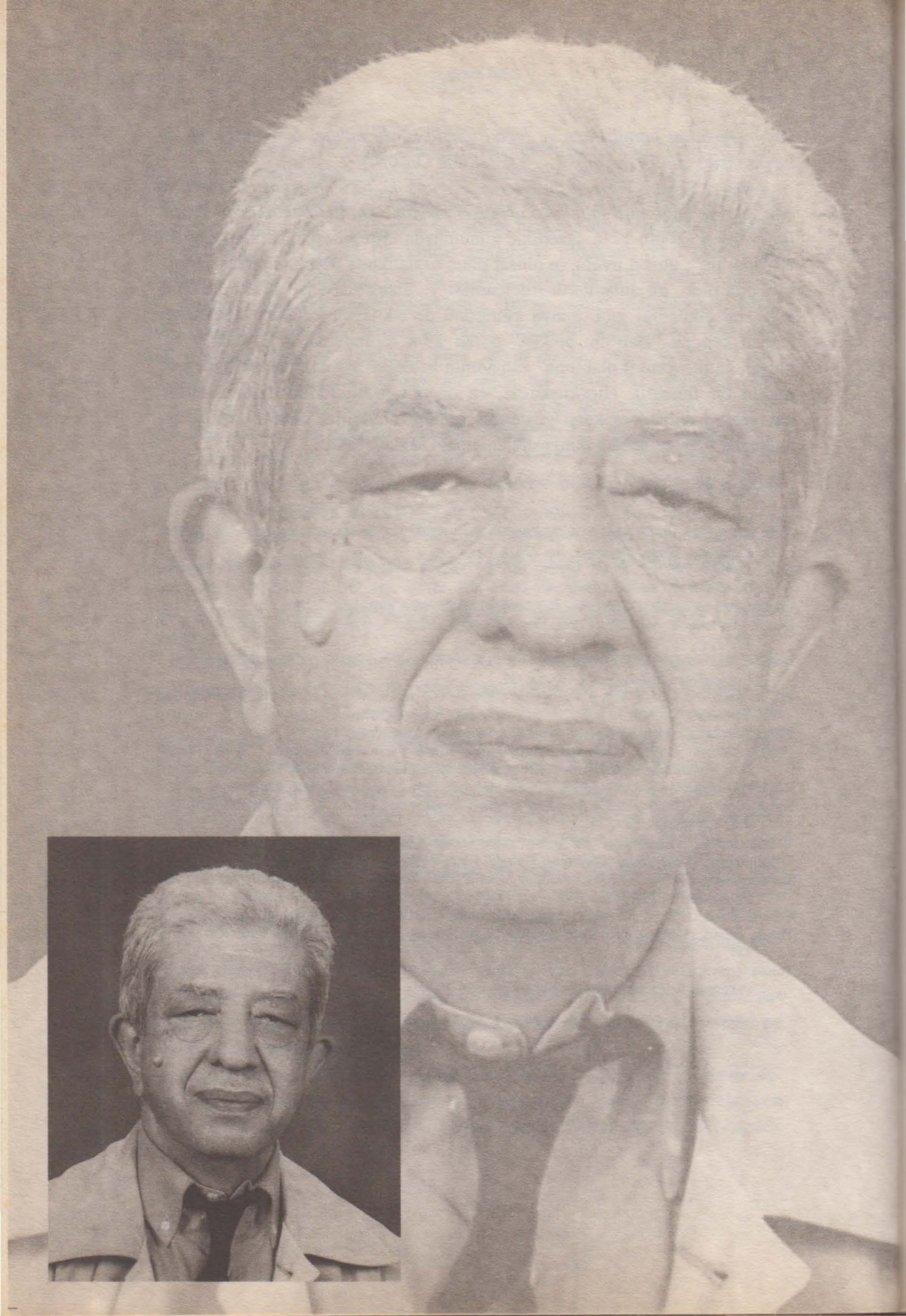
Tunalı, İsmail, (1984), *Sanat Ontolojisi*, 3. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınlar, Önsöz.

Tunalı, İsmail, (1990), "Çağdaş Estetik'te 'Estetik Obje' Sorunu," *Felsefe ve Sanat*, İstanbul: Ara Yayıncılık, ss. 129-135.

Tunalı, İsmail, (1996-a), *Estetik*, 4. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, ss. 14-131.

Tunalı, İsmail, (1996-b), *Felsefenin Işığında Modern Resim*, 5. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 117.

Tunalı, İsmail, (1997), "Sanayi, İnsan ve Sanat," *Sanayi ve Sanat*, Ankara: H.Ü. Güzel Sanatlar Fakültesi, 5. Ulusal Sanat Sempozyumu, ss. 74-79.



BATI DÜŞÜN KALIPLARININ DIŞINDA, "TAKIM ANLAYIŞI"NDAN HAREKET EDENLERİN KARŞISINDA BİR YERLİ, YERLİ OLDUĞU KADAR EVRENSEL BİR SOSYOLOG: BAYKAN SEZER

Sezgin Kızılçelik*

"Çok az şey biliyorduk. Memleketi bilmiyorduk, halkı bilmiyorduk çünkü tarihimizi bilmiyorduk dersem, neden çok az şey bildiğinizi yeterince anlatmış olurum."

(Kemal Tahir, *Notlar/Roman Notları 3*, s.11.)

SEZER'İN SOSYOLOJİSİNİN KAYNAĞI YA DA KEMAL TAHİR DÜŞÜN SİSTEMİ ÜZERİNE BİRKAÇ NOT

Baykan Sezer, Türk sosyolojisinin kurucu ismidir. Ülkemizin öncü ve kararlı sosyologlarından biridir. Sezer'in sosyoloji anlayışının kaynağında Kemal Tahir düşün sistemi vardır. Sezer, *Kemal Tahir*'i düşüncelerinin

* Doç. Dr. Sezgin Kızılçelik, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

oluşumunda temel dayanak olarak belirtir, tüm düşünce sisteminin ondan kaynaklandığını vurgular ve onu "yol gösterici" olarak niteler. Kemal Tahir, Sezer'in düşüncelerinin oluşmasında yararlandığı çok sayıda düşünür arasında en önemlisidir.[1] Bu durumu Sezer şöyle dile getirir: "...görüşlerimin yönlenmesini ve biçim kazanmasını Kemal Tahir'e borçluyum. Çoğu şeyi Kemal Tahir'den öğrendim. Çalışmalarımda bulunacak yanlış ve eksikler yalnızca benim Kemal Tahir'in iyi bir öğrencisi olmadığımı gösterir."[2] Sezer, çoğu şeyi Kemal Tahir'den öğrendiğini başka bir yazısında şu şekilde anlatır: "Kemal Tahir, bize sorunlar üzerinde yeni baştan durmamızın gerekliliğini öğretti. Bunun gereğini sık sık tekrar etmekten geri durmadı. Yerlileşmenin zorunluluğunu vurguladı. Dıştan gelecek kalıplar ve çözümlerin, çözüm sahibi Türk'ü dışa bağımlı kılmak, çözümsüz bırakmaktan başka bir anlam taşımadığını bize gösterdi."[3] Sezer, Kemal Tahir çapında bir romancı ve büyük bir düşün adamının Türk toplumu ve entelektüeli için büyük bir şans olduğunu bildirir ve Onu "XX. yüzyılın en büyük romancısı"[4] olarak görür. Kemal Tahir, Dostoyevski'den bu yana dünyanın en büyük romancısıdır. Dostoyevski Rusya için ne ise, Türk toplumu için de Kemal Tahir odur. Kendisini romancı olarak tanımlayan Kemal Tahir bir düşün insanı olarak ele alındığında göze çarpan en temel özelliği, toplumumuzda çoğu tartışmaların başlatıcısı olmasıdır. Edebiyat ile sosyolojinin birleşmesinin zirvesi olan Kemal Tahir, Türk düşün yaşamındaki bu konumunu toplumumuzla ilgili en önemli ve temel konuları/sorunları yine ihmal edilmiş en can alıcı yönleriyle gündeme getirmesiyle elde etmiştir. Sezer, Türkiye'nin geleceğinin ve gireceği yönün doğru saptanmasının Kemal Tahir düşünce sisteminden gerekli dersleri çıkarıp çıkarmamıza bağlı olduğunu iddia eder: "Kemal Tahir'in saptamaları ve uyarıları göz önüne alınmadan Türkiye'nin özelliklerini ve sorunlarını anlamanın olanağı yoktur."[5] Türk toplum gerçeğine yönelen birisi Onu bilmelidir.

---

[1] Sezer, B.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Mektuplar* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1993, s.11. *Kemal Tahir* dışında Sezer'in yararlandığı düşün adamları arasında *Fernand* Braudel, Gordon Childe ve *Karl Marx* önemli yer tutar.

[2] Sezer, B.; "Sosyologca 2 için Önsöz", *Sosyologca 2* (iç.), A.Ü. K.K. Eğitim Fak. Basımevi, Erzurum, 1998, s.65.

[3] Sezer ve Yazoğlu, "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 2* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1989, s.6. (Kemal Tahir'in tüm *Notlar*'ını 15 cilt halinde Cengiz Yazoğlu yayına hazır hale getirmiştir. *Notlar*, 1989-1993 yılları arasında Bağlam Yayınları tarafından yayınlanmıştır. *Notlar*'ın yayına hazırlanmasında ve yayınlanmasında Baykan Sezer'in emeğini takdiri şayan olarak görmek gerekir.)

[4] Sezer, B.; "XX. Yüzyılın En Büyük Romancısı", *Matbûat* (iç.), Sayı:13, Mayıs 1995, s.12, Sezer, B.; "Kemal Tahir Üzerine", *4.Boyut* (iç.), Sayı:1, Nisan 1991, s.53 ve Sezer, B.; "Kemal Tahir Üzerine", *Ülke* (iç.), Sayı: 27, Temmuz 1997, s.40.

[5] Sezer, "Kemal Tahir Üzerine", *Ülke* (iç.), s.39. Kemal Tahir'i çok önemseyen Sezer, Kemal Tahir tarafından önemsenir. Nitekim Sezer'in *Yunanlılık* (İ.Ü. Edebiyat Fak. Sosyoloji Böl., İstanbul,

Kemal Tahir romanlarında; Türk insanını ele alır, insanımızın yaşadığı dramları inceler. Sözgelimi Kemal Tahir, *Köyün Kamburu* romanını şu amaçla yazmıştır: "İnsanlarımızdan bir kısmının gerek gerçek hayatta, gerekse kendi ruh dünyalarında hangi baskılar altında, nasıl davrandıklarını aydınlatmak, bu davranışlara yeni bir anlam getirebilmek gayretiyle yazdım."[6] Kemal Tahir, günümüz Türk toplumu ve tarihini kavrama yolunda en önemli çabayı göstermiş, sorunlarımızı anlamamıza önemli katkı sağlamış, sorunlarımızın üzerine yapılan açıklamalarla yetinmemiş, toplumun sorunları önünde kendi sorumluluğunu yüklenmekten kaçınmamış, sorunlarımıza sahip çıkmış, Türk toplumu ve insanının tarihteki ve günümüzdeki onurlu yerini savunmuş, bu çabalarında toplumundan ve tarihinden arındırılmış/soyutlandırılmış herhangi bir insanı çalışmalarına konu yapmamış, Batı ve Batı-eksenli açıklama tarzlarının küçümsediği tarihimizi ve insan profilimizi çalışmalarının temel malzemesi yapmış, çalışmalarına konu yaptığı insanları toplumumuzun değişik kesimlerinden seçmiş, Anadolu insanını toplumsal olayların dışında tutmamış, Anadolu halkının sömürüsüz bir dünyanın inşasında ve geleceğin biçimlendirilmesinde/oluşmasında yerini sezinlemiş, bu ülkenin insanlarının önemli görevler üstleneceğine inanmış, toplumumuzun yararına bir çözüm peşine düşmüş, toplumumuza yön vermiş olayları öne çıkarmış, Türk toplumunun somut gerçeklikleri, tarihsel birikimi ve günümüz toplumlararası ilişkilerde söyleyeceği söz ve oynayacağı rolleri belirginleştirmiş, Türk gerçeği ile sağlıklı bir ilişki kurmamızı sağlamış, Türk gerçeğinin anlaşılmasında katalizör işlevi görmüştür.[7] Kemal Tahir'in önemi, Türk tarihi ile ilgili bilinmez belge ve dokümanların ortaya çıkarılmasından değil elde edilen bilgilerin Türk toplumunun çıkarına nasıl kullanması ve değerlendirilmesi gerektiği konusunda bir tarih anlayışı inşa etmesinden kaynaklanır. Kemal Tahir, tarihi tümlüğü ve dinamizmi ile veren Doğu-Batı çatışmasına dayalı tarih anlayışını Türk entelektüeline kazandırmış ve bu doğrultuda Türk toplumunu açıklamıştır.

1968) adlı Lisans Tezi, Kemal Tahir'in ilgisini çekmiştir. Kemal Tahir, Sezer'in söz konusu çalışmasından övgü ile söz eder. (Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, s.610-623.) Hatta bu çalışmanın, Kemal Tahir düşüncesinin, Doğu-Batı farklılığından, Doğu-Batı çatışmasına geçmesinde önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Sezer'in "genç bir bilim adamı olduğu 1960'lı yıllarda, Doğu-Batı sorununa getirdiği bilimsel açıklama Kemal Tahir'i duygulandırarak etkilemiş" olduğu gerçektir. Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 1* (iç.), s.15

[6] Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 2*, s.13.

[7] Sezer, "Kemal Tahir Üzerine", *Ülke* (iç.), s.40, Sezer ve Yazoğlu, "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 3* (iç.), s.6, Sezer ve Yazoğlu, "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Roman Notları 3* (iç.), s.6, Sezer ve Yazoğlu, "Önsöz", K.Tahir, *Notlar/1950 Öncesi Cezaevi Notları* (iç.), s.7-8, Sezer ve Yazoğlu, "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 4* (iç.), s.6.

Kemal Tahir yaşamı boyunca Osmanlı toplumu ve tarihi konusuna ilgi duymuştur. Osmanlı'ya duyduğu ilgiyle tanımlanmak/tanıtılmak istenen Kemal Tahir, Türk entelektüelinin önemli bir kısmının Osmanlı'ya sırtını döndüğü yıllarda tam tersini yapmış, Osmanlı'nın günümüz Türkiye'sinin yapısı, dokusu ve sorunlarının anlaşılmasında ve sorunlara çıkış yolu bulunmasında önemli olduğunu, eş deyişle Osmanlı'nın araştırılmadan, günümüz Türk toplum yapısının anlaşılamayacağını yüksek sesle söylemiştir.[8] Çünkü tarihi bilmek, onu akılda tutmak, yeri geldikçe kullanmak değil, "onu geleceğe doğru aşmak demektir. Yeni kuruluşlarla yeni anlayışlara geçerek, geleceğin zorunlu gidişinde insanlığın ödevini çıkarmaktır."[9] Bugünü anlamanın ve sorunlara açılım sağlamanın yolunu açmak tarihsele yönelimle olanaklıdır. Kemal Tahir'e göre toplumları tarihlerinden koparmak oldukça zordur. Bir toplumun, tarihten kopması ve onu yadsıması ile Batılaşması arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Aksine toplumların ilerlemesi, ancak, tarihin sürekli olarak incelenmesiyle mümkündür.

Kemal Tahir'in ilgi duyduğu konular arasında Batı(cı)laşma önemli yer tutar. Batılaşma, Batılı olmayan toplumların, yani Batı'nın tarihsel oluşunun üretim tarzından geçmemiş toplumların, Batı'ya benzemeye, Batılı olmaya yeltenmesi, kendi benliğinden vazgeçerek, ondan büsbütün sıyrılarak bir başka "şey" olmağa çabalaması, bir sömürü ve sömürüye katılma çağrısıdır. Batılaşmada amaç, soyguncu Batıyla beraber olup soyulan Doğuya, bu soygunu kolaylaştıracak biçimde davranmak olmamalıdır.[10] Kemal Tahir'in Batıcılaşma konusuna ilgi duyuşu rastlantısal değildir. O, Türkiye'nin toplumlararası ilişkilerde layık olduğu yeri kazanması çabasında olduğundan dolayı toplumlararası ilişkilerde yerimizi yeniden tanımlayan Batıcılaşmaya ilgi göstermiştir.

Kemal Tahir'in bir diğer önemli yönü, hazır reçete, model, şema ve kalıpları alıp onlara göre Türk toplumunu şekillendirmeye karşı çıkmasıdır. Kalıplara, şablonlara ve "şemalara göre düşünmek bir kolaylık-kaytarmadır."[11] O, Türk toplumu ve gerçeğine ilişkin getirilen hazır kalıp ve açıklamalarla asla yetinmemiş, Batı açıklamalarının Türkiye'nin sorunlarını çözümlemekte yetersiz kaldığını, toplumumuzu anlamamızda bizleri yanlışa götüreceğini vurgulamış, Türk toplumunun Batı'dan farklı bir kimliğe ve kadere sahip olduğunu (özellikle *Devlet Ana* romanında) ortaya koymuş,

---

[8] Sezer, "Kemal Tahir Üzerine", *Ülke* (iç.), s.39, Sezer ve Yazoğlu, "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Roman Notları 1* (iç.), s.6, Bozdağ, İ.; *Kemal Tahir'in Sohbetleri*, Bilgi Yay., Ankara, 1980, s.8.

[9] Tahir, *Notlar/Roman Notları 3*, s.11.

[10] Tahir, *Notlar/Batılaşma*, s.13 ve 72, Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gelecek*, s.163, Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 2*, s.232 ve 264.

[11] Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gelecek*, s.151.

hazır modelleri kopyalayarak çağdaş ilişkilere katılmanın mümkün olmadığını belirtmiş, toplumlararası ilişkilerde (Doğu-Batı ilişkilerinde), Türk toplumunun ağırlığını ve yerini saptamaya özen göstermiş, Türk insanının ve Türk toplumunun gücünü yaşatabilmek için durmadan çalışmış, Doğu-Batı çatışmasını görüşlerinde temel almıştır. Kemal Tahir düşün yaşamında Türk toplumunun Batı toplumlarından farklılığını vurgulayarak *Doğu-Batı çatışması yaklaşımı*na ulaşmış, böylece Türk düşünce dünyasına sadece toplumumuzu değil öykündüğümüz Batı'yı anlamamıza izin veren bir çerçeve kazandırmış, Doğu-Batı çatışmasında Doğu'nun savunuculuğunu üstlenmiş, "Doğu'nun gerçek devrimcisi" olmuştur.[12]

Kemal Tahir toplumumuzda, özellikle entelektüel alanda politik kimliği ile ilgi konusu olmuş birisidir. Toplumumuzda gerek "Sağ" ve gerekse "Sol" cenahlar, sahip çıktıkları belli değerlerle Kemal Tahir'de karşılaşmaları sonucu belli bir tedirginlik duymuş ve kendi düşünce sistemleri içinde Onu bir yere yerleştirme çabasına girmişlerdir. Bu realite, toplumumuzda düşünce akımlarının belli "takım anlayışı" içinde yürütülmesi geleneğinden kaynaklanır. "Takım anlayışı" temel paradigma olunca, ya da "amatör ve gönüllü MİT müfettişi olarak insanları etiketlemek, fişlemek merakımız sürdüğünden,"[13] Kemal Tahir'in tezlerinden çok önce Onun politik kimliğinin "takım"dan olup olmadığı öncelik kazanmıştır. Oysa Kemal Tahir kalıplar, şemalar, reçeteler ve etiketlerle düşünmeye karşı çıkmış, hatta en büyük tepkiyi de kalıplarla yetinmeyen saptamaları nedeniyle almıştır. Sözgelimi Kemal Tahir, "...Doğulu bir toplum için sosyalist düşünce, kendi memleketimizin özel şartlarına göre yeniden yaratılmadıkça, Türk insanının çıkarlarıyla bağdaştırılmadıkça, Batının burjuva fikirleri kadar zararlı olur,"[14] ya da "sosyalizm de batıdan kalıp olarak alındığı taktirde, burjuvalaşma batılaşmasından başka bir sonuç veremez,"[15] biçimindeki tespitlerinden dolayı sürekli olarak eleştirilmiştir. Ancak Kemal Tahir, "takım anlayışı" içerisinde aydınlarımız tarafından ele alınmaya başlayınca, Onun Marxizmi bilmediği öne sürülerek adeta "aklanma"sı sağlanmaya çalışılmıştır. Fakat Sezer, Kemal Tahir'in Marxizm önündeki tutumunun Marxizmi bilmediğinden kaynaklanmadığını, tam tersine Onun Marxizmi iyi kavrayan bir düşünür olduğunu vurgular. Kemal Tahir, yaşadığı 20. yüzyıla damgasını vuran Marxizm/sosyalizm ile ilgili düşünceleri ve gelişmeleri yakından izlemiştir.

---

[12] Sezer, "XX. Yüzyılın En Büyük Romancısı", s.12, Sezer, "Kemal Tahir Üzerine", *Ülke* (iç.), s.41, Sezer ve Yazoğlu, "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/1950 Öncesi Şiirler ve Ziya İlhan'a Mektuplar* (iç.), s.6.
[13] Sezer, B.; "Doğu-Batı Çatışması ve Marxisme", *Türkiye Günlüğü* (iç.), Sayı:15, Yaz 1991, s.10.
[14] Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 2*, s.285.
[15] Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gelecek*, s.28.

Ona göre Marxizm, düşünülüp uydurulmuş bir kuram değildir, tam aksine, zengin tarih bilgisi ve derin felsefi görüşle aydınlatılmış bir deneyimler bileşkesidir, bilim ile felsefeyi kendisinde birleştiren bir bilimdir.[16] Kemal Tahir, özünde *Marxist* bir yazardır.[17] Sezer'in buradaki amacı, Kemal Tahir'i "takım anlayışı" bağlamında değerlendirip etiketlemek değil, Onun belli konulara yaklaşımını ve bu konularla ilgili değerlendirmelerinde görülen gelişmeyi daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktır. Sezer, düşüncelerine temel oluşturan Kemal Tahir düşünce sistematiğinin Marxizm ile olan ilişkisinden kaynaklı olarak Marxizme ilgi göstermiştir.

Sezer, Kemal Tahir'den kaynaklanan düşüncelerinden hareketle ve/ya da Marxizmi Kemal Tahir düşünce sistemi veya Doğu-Batı çatışması içerisinde değerlendirirken, Marxizme yönelik tavrını da netleştirir. Marxizm, 19. yüzyıl Batı toplum koşullarının ve düşünce geleneğinin ürünüdür. Marxizm, Batı'da 19. yüzyılda yaygınlaşan ve endüstri toplumu diye adlandırılan toplum tipinde temel toplumsal sınıflardan birisi durumuna gelmiş işçi sınıfının ideolojisidir. Marxizm, özünde Batı'yı savunan bir anlayıştır ve Batı'nın geleceği-özellikle yeni bir düzen (sosyalizm)-konusunda fazla iyimserdir. Marxizm temelli sorunlar ve/ya da Marxizmin günümüzde belli sorunlarla karşı karşıya gelişi, Batı toplumlarının sorunlarıdır. Böylece Sezer evrensellik tezi taşıyan Marxizmi, Batı ile sınırlar. "Marxizme bizim için sorunlarımızı anlamamızda bir üstünlük taşımadığı gibi bir yandan Batı'nın sömürgeci niteliğini, çelişkilerini bir yönüyle de olsa tanımamıza izin verirken, bir yandan da Batı açmazlarının gözardı edilmesi çabasına koşulmuştur. Marxisme belli sınırlılıklar taşımaktadır ama bu sınırlılıkları aynı anda Batı düşüncesinin sınırlılıklarını oluşturmaktadır."[18] Batı'nın kendi bakış açısını evrenselleştirme yerine kendisini ve kendi değerlerini dayatmaktan kaynaklı sınırlılığını aşmanın yolunu, Sezer, Batı'dan ve Batı Marxizminden beklemek yerine bizim başarmamız gerektiğini vurgular. Bu noktada Batı'daki anti-Marxist düşünce ve hareketler Batı-dışı bir toplum olan toplumumuz açısından hiç bir şekilde ilgi çekici değildir. Sezer, Marxizme yönelik bu eleştirilerinin yanı sıra onun tarihe önem verişini olumlar ve Kemal Tahir'in Marx'dan aktardığı "yalnız bir tek bilim tanıyoruz, tarih bilimi"[19] argümanını önemser. Ancak Sezer, Türk Marxistlerinin (Türk Solu'nun) en büyük sorunu ve yanılgısı olarak tarihi ihmal edişini özellikle Osmanlı-Türk tarihinin zenginlik ve birikimini bir kenara itmesini

[16] A.g.e., s.36, TAHİR, *Notlar/1950 Öncesi Cezaevi Notları*, s.59 ve 230.
[17] Sezer, "Kemal Tahir Üzerine", *Notlar/Sanat Edebiyat 1* (iç.), s.20.
[18] Sezer, "Doğu-Batı Çatışması ve Marxisme", s.14.
[19] Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gelecek*, s.125.

gösterir. Sezer, Kemal Tahir'in Osmanlı-Türk tarihine eğilmek zorunluluğu/sorumluluğunu duyduğunu belirtir. Kısaca Marxizm, hem Batı-dışı toplumların sorun ve çelişkilerini açıklamada/çözmede bir üstünlük taşımaz, hem de Batı'nın açmazlarının göz ardı edilmesine olanak tanır. Sezer'in amacı ya da tasası Marxizmi çürütmek değil, aşmaktır, onunla hesaplaşmaktır. Bunun için Sezer, Kemal Tahir düşünce sisteminin yol gösterecek nitelikte olduğu görüşündedir.

Sonuç olarak Sezer, Kemal Tahir düşün sistemi ile yetişmiş, Onun temel tezlerini sosyolojik açıdan çalışmalarına dayanak yapmış bir sosyologdur. Bu bağlamda Kayalı'nın ileri sürdüğü argüman Sezer-Kemal Tahir ilişkisini daha doğrusu Kemal Tahir'in Sezer'i tüm yönleriyle nasıl etkilediğini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir: "Baykan Sezer'in belirttikleri, Kemal Tahir'in Osmanlı toplum yapısı ve Türk sosyal gerçeklikleri üzerine görüşlerinin sosyolojik kavramlarla yeni baştan düşünülmesi ve bir ölçüde geliştirilerek ifadesi olarak nitelenebilir."[20] Kemal Tahir'i, *Marx* kadar kendisiyle tanımlanır önemde bir düşünür olarak nitelemesi Sezer'in bir sosyolog olarak Batı düşün ve toplum sistemini, Batı sosyolojisini, Türk toplum yapısı ve sorunlarını ne biçimde ele aldığının da önemli bir göstergesidir.

BATI DÜNYA EGEMENLİĞİNİ MEŞRULAŞTIRAN BİR BİLİM OLARAK BATI SOSYOLOJİSİ

Sezer, Kemal Tahir düşün sisteminden kaynaklanan bakış açısı ile Türk toplum gerçeğine yönelimi esas alan *Türk sosyolojisi* anlayışını inşa etmeden önce çalışmalarında *"Batı sosyolojisi"*ni tüm yönleriyle eleştirel bir biçimde ortaya koyar, Batı sosyolojisi ile Batı toplum ve düşün sisteminin koşutluğuna özellikle Batı sosyolojisinin Batı merkezci oluşuna dikkat çeker. Batı sosyolojisi, Batı düşüncesinin bir ürünü olup, Batı tasalarıyla belirlenmiş, kendisine ilgi odağı olarak Batı toplumlarının temel sorunlarını seçmiştir. Sezer, Batı sosyolojisi üzerinde duruş nedenini Türk sosyolojisini temellendirme ile ilişkilendirir. Çünkü Türk sosyolojisinde öne sürülmüş çoğu görüşleri tanıyabilmek için Türk sosyolojisine de kaynaklık eden Batı sosyolojisini bilmek gerekir. Ayrıca Batı sosyolojisi sadece kendi toplumlarının sorunlarının çözümüyle ilgili kalmaz, Batı-dışı toplumlar, sözgelimi Türk toplumu için de değer yargıları ve görüşler geliştirir.

Sosyoloji, toplum içindeki olayların incelenmesi, sorunların açıklanması ve çözümlenmesi girişimidir. Sosyoloji, toplumla ve toplum olayları ile ilgili bilgiler sistemi olarak kavramsallaştırılabilir. Sosyoloji, toplumsal tümlüğü

[20] Kayalı, K., "Türk Sosyolojisinin 80'lerde Yeniden Biçimlenişi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (iç.), Cilt:15, s.1298.

irdelemek çabasındadır. Çünkü sosyoloji bir bilim kimliğine ancak bu koşulu yerine getirince sahip olabilir. Sosyoloji, 19. yüzyılda Batı toplumlarında ortaya çıkmış, bilimsel kimlik ve özerkliğini orada kazanmıştır. Sosyolojinin Batı'da doğuşu, 19. yüzyıldaki gelişmelerle yakından ilişkilidir. 19. yüzyıl, Batı'nın dünya egemenliğini elde ettiği yüzyıldır. Batı'nın bu konumu elde etmesinde burjuva devrimleri (Fransız Devrimi ve Endüstri Devrimi) büyük rol oynamışlardır. Batı, söz konusu devrimlerle birlikte büyük toplumsal çalkantılar içine girmiş, toplumsal uyumsuzlukları, iç çelişkileri son çizgiye varmış, emek ve sermayenin geniş boyutlara varan çekişmesiyle karşı karşıya kalmıştır.[21] Halk, ilk kez aktif, bilinçli ve örgütlü olarak tarih sahnesinde yer edinmeye başlamış, toplumsal/kamusal alanlara ve yapılara müdahale edebilmiştir. Halkın etkili bir özne ya da kategori olarak varoluşu ve oluşturduğu örgütlü güç cepheleri sosyalist eğilimlere doğru yönelim içine girince "sosyalizme karşı bir tepki olarak ve sosyal değişmenin geniş kitlelere daha belirgin bir bilinçle yayılması karşısında sosyoloji sahneye koyulacaktır."[22] Batı, elde ettiği dünya egemenliğini sürdürebilme, kendi çelişki ve sorunlarının üstesinden gelme noktasında, toplumsal olay ve sorunlar üzerine daha geniş ve doğru bilgilere gereksinim duymuştur. Batı sosyolojisinin öncüleri, Fransız Devrimi ve Endüstri Devrimi kaynaklı kırsaldan kentsele göç, gecekondulaşma, işsizlik, yabancılaşma, işçi ve halk hareketleri gibi toplumsal sorunları yalnızca Batı toplumları sınırları içerisinde çözmenin olanaksızlığını görmüşler ve endüstri ilişkilerinin Batı toplumlarında var olan iç ilişkilerle değil Batı'nın dünya üzerinde sürdürdüğü ilişkilerle ancak açıklanabileceğinin farkına varmışlar, söz konusu ilişkileri daha iyi açıklayabilmek için Batı-dışı toplumları tanıma gereksinimi çerçevesinde din konusunu ele almışlardır. Böylece Batı sosyolojisinin kurucularının endüstrinin yanında din konusuna yönelmesi rastlantısal değildir. İlk dönem sosyologları, "...endüstri ülkelerinin sömürgeci olarak girdikleri Afrika ve Asya ülkelerinde rastlanılan dinlerle ilgilenmişlerdir."[23] Nitekim din sosyolojisi alanında klasik sayılan Durkheim'in *Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri* yapıtı söz konusu eğilimin belirgin örneğini oluşturur. Kısacası, Batı'nın ele geçirdiği dünya egemenliği ve 19. yüzyılda kendisini temelden sarsan toplumsal sorunlar, sosyolojinin doğuşunu anlamamızda bize yardımcı iki temel olaydır.

---

[21] Sezer, B.; *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1993, s.28, Sezer, B.; *Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1990, s.34.
[22] Sezer, B.; *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1981, s.14.
[23] A.g.e., s.16.

Sosyoloji, bir bilim olarak ortaya çıktığında, etkinliklerini başarılı sonuç, buluş ve bulgularıyla kanıtlamış olan doğa bilimleri örnek/model almıştır. Söz konusu dönemde, bilimsellik ise, doğa bilimlerinin laboratuar deneylerinde denek ve koşullara egemen olmakla bir sayılmaktaydı. Sezer, sosyolojinin doğa bilimlerine öykünmesi ve doğa bilimlerini model olarak görmesinin nedeni olarak sosyolojinin Batı felsefesinin 19. yüzyılda gösterdiği gelişme ve Batı düşüncesine, giderek tartışmalara açık, bilimsel geçerlilikleri kuşkulu ideolojilerin egemen olması sonucu kendisini felsefi sistemlerden farklılaştırma yoluyla, söylediklerinin bir matematik denklemi gibi kesin ve tartışmasız benimsenmesini istemesini gösterir. Böylece sosyolojik araştırmalarda giderek matematik kullanılmaya başlanmıştır. Matematiğin soyut bir düşünce şekli olması ve sayılara yüklenen kutsallık, sosyolojide yöntem konusunda tartışmaların üstüne/dışına çıkılabileceği izleniminin oluşmasına neden olmuş, matematiksel/istatistiksel teknikler ile elde edilebilecek bilgi ve bulguların "mutlak" ve "tartışmasız" olacağı kanısı sosyolojide yaygınlaşmıştır. Sezer, araştırmacının tutumundan bağımsız, herkes tarafından benimseneceği iddia edilen bilgilerin, eş deyişle, matematiksel tekniklerle elde edilen bilgilerin ne ölçüde geçerli olabileceğinin tartışma konusu olduğunu vurgular. Matematiksel tekniklerle kurulacak ilişkiler, toplum gerçeğini açıklamada güvenilirliği oldukça kuşkuludur. Sayılar, yansız ve tarafsız değildir. Araştırmacı sayılara rahatça istediği yönü verebilir. Yine Batı sosyolojisi, metodolojik düzlemde kendisini örnek bir uygulamalı bilim olarak görür. Oysa Sezer, kendisine özgü özellikleri olan sosyolojiyi bir uygulamalı bilim saymanın güç olduğunu belirtir. Çünkü genel uygulamalı bilimlerle (işletme matematiği, mühendislik, tıp gibi) karşılaştırıldığı zaman sosyoloji onlardan önemli ayrılıklar gösterir. Sosyoloji öteki uygulamalı bilimlerin aksine kendi ürettiği bilgiler üzerine kurulu bir bilimdir. Sezer, sosyolojinin uygulamalı bir bilim olmadığını daha çok uygulamalı bilim-deney ilişkisi çerçevesinde ele alır. Uygulamalı bilimler öncelikle deneye büyük bir gereksinim duyan, dolayısıyla deneyin büyük önem taşıdığı disiplinlerdir. Sosyoloji ise toplum ve toplum olayları üzerinde çalışır, eş deyişle yaşayan varlıkları kendisine ilgi odağı seçer. Ayrıca toplumun bizatihi kendisi de durağan, değişmeyen, ölü bir varlık değil, yaşayan bir gerçekliktir. Sezer, bu açıdan sosyolojinin deneysel/uygulamalı bilimlerden önemli ayrılıklar sergilediğini belirtir ve sosyolojide deneyin olanaklı olmadığını iddia eder.[24] Sezer, sosyolojinin doğa bilimlerine öykünmesinin gerisinde insanları, sosyologun

[24] Sezer, B.; "Türk Sosyologları ve Eserleri 1", *Sosyoloji Dergisi* (iç.), 3.Dizi-1.Sayı, İstanbul, 1989, s.4, Sezer, B.; *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1985, s.59-61, Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, s.22-37 ve s.74.

ortaya koyduklarının "nesnel" olduğuna inandırmanın yattığını bildirir. Bu yüzden Sezer, sosyolojinin kendisini yansız ve gerçek bir bilim olarak kanıtlama telaşı ve ısrarı içinde olduğunu, ancak konusunun araştırmacıyı çevreleyen toplumsal olaylar ve araştırmacının konu aldığı toplum gerçeğinin parçası olması nedeniyle araştırıcının söz konusu olaylar önünde tarafsızlığından/nesnelliğinden söz etmenin olanaksız olduğunu iddia eder: "Sosyolojinin olaylara yaklaşım biçimi yansız değildir... Sosyoloji herhangi bir toplum olayı gibi yine sosyolojinin konusu olduğu gibi sosyolog da konu aldığı toplumun bir üyesi ve parçasıdır. Herhangi bir biçimde toplumun üzerinde ve dışında olması düşünülemez. Dolayısıyla da içinde bulunduğu toplum gerçeği önünde tam bir yansızlığa ulaşabilmesi mümkün değildir."[25] Sezer, sosyologun üzerinde araştırma yaptığı konuda bir ön-bilgisi ve yargısının olması gerektiğini ileri sürer. Ancak bu ön-bilgi ve yargı sayesinde toplum sorunları incelenebilir ve onların özellikleri bulunmaya çalışılabilir, aksi halde araştırmacı, neyi, niçin aradığını bilemeyecektir. Sezer'e göre, sosyolojide yöntemsel düzeydeki temel sorunsal, toplanan veri, bulgu ve bilgilerin nerede, nasıl ve hangi amaçla toplumdaki hangi kesimin ya da kimlerin yararına ve/veya hangi toplumsal sınıfın çıkarına kullanılacağıdır. Böylece Batı sosyolojisinin yöntemine dair Sezer'in problematik olarak gördüğü şey, pozitivist bilgi toplama teknikleridir. Sezer, Batı sosyolojisinde egemen olan gözlem, anket, görüşme, deney, test, örnek olay gibi bilgi toplama tekniklerini eleştirir. Sezer, Batı sosyolojisinde Comte tarafından geliştirilen ve Durkheim aracılığıyla sistematize edilen pozitivizm/pozitivist araştırma teknikleri ile toplum olayları ve gerçeklerinin anlaşılamayacağını, özellikle de bu teknikler ile olayların tarihi boyutunun kavranamayacağını ileri sürer.

Genel olarak Batı sosyolojisi, Batı'nın çıkarlarını ve üstünlüğünü savunan teoriler geliştirir, Batı ideolojisini yansıtır, Batı'nın dünya egemenliğine yaslanarak tartışmalarda vardığı sonuçları evrensel sayar, yargılarını tüm toplumlara yayar ve toplumsal sorunları bu açıdan açıklar. Dolayısıyla Batı sosyolojisi Batı-dışı toplumlara karşı tarafsız olmadığı gibi, Batı-dışı toplumların toplumsal yapılarını anlamak ve açıklamakta da yetersizdir. Batı sosyolojisi, Batı toplumlarını sonuçta insanlığın varması gereken bir ideal/mükemmel toplum olarak kavramsallaştırır ve onu mutlak, tartışmasız bir veri olarak kabul eder. Bu durumda sosyoloji, Batı toplumlarının yani modernliğin bilimi, etnografya ya da sosyal antropoloji ise Batı-dışı toplumların yani ilkelliğin bilimi olarak görülür. Batı sosyolojisi böylesi bir anlayışı

[25] Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, s.43-44.

geliştirirken, toplumların örgütlenmesinde teknik ve teknik donanım/ donatımın önemine vurgu yapmayı hedefler. Bir bakıma tekniğe verilen önem hem toplumların tanımlanmasında-Batı toplumları ve onlara ulaşma amacında olan ilkel toplumlar! olarak-ve hem de toplumların tarihsel gelişimlerinde temel etken olarak kendisini açığa vurur. Tekniğe toplumların yapılarının belirlenmesi ve tarihsel seyirlerinin saptanmasında böylesine önem verilmesi, başka bir duruma kaynaklık eder: Batı-dışı toplumların tarih dışı kalışlarıyla tarihsiz toplum sayılmaları. Böylesi bir bakış açısının özünde yatan temel mantık ise Batı-dışı toplumları, Batı'nın ilkelleri ve az-gelişmişleri olarak görmedir. Böylelikle Batı'nın günümüzde elde etmiş olduğu konum meşrulaştırılır, toplumlar arası ilişkilerde Batı hegemonyası doğal sayılır ve Batı modeli tüm toplumlar için izlenmesi zorunlu bir nitelik kazanır. Tüm bunlar sonucu, Batı düşün sistemi, ideolojisi ve kavramlarının Batı-dışı toplumlarda kabulü kolaylaşır. Batı'nın sürekli olarak Doğu'yu küçümsemesi, ona karşı önyargılı olması ve sorunlarını önemsememesi, sosyolojisinde de kendisini açığa vurur. Batı sosyolojisine göre sorun Batı sorunları, toplum da Batı toplumudur. Sosyolojinin araştırma konusu olmak ve buna hak kazanmak için önce Batı benzeri, aynı özellikleri taşıyan bir toplum olmak gerekir. Doğu toplumlarının sorunları önemli değildir, sorunlarının bir anlam kazanması için Batı sorunlarına benzemesi gerekir.[26] Sonuçta Batı-merkezci olan Batı sosyolojisi Türkiye gibi Doğu toplumlarına karşı önyargılıdır, onların toplumsal yapılarını anlama/açıklamada ve sorunlarını çözmede yetersizdir. Dolayısıyla Sezer, Kemal Tahir düşün sistemine göre sorunları ele alıp değerlendiren, kendi toplumsal yapımızı açıklayan, kendi düşün geleneğimiz ve tarihimizle bağlantılı bir *"yerli bakış açılı Türk sosyolojisi"* inşa etmenin zorunluluğunu öne çıkarır.

"TÜRK SOSYOLOJİSİ" TEZİ

Sezer'e göre Türk toplumu, Doğu toplumlarının öncüsü ve sözcüsü olup, Doğu toplumları arasında özel bir konuma sahiptir. Sezer'in ilgi alanı da, Türk toplumu ve Türk toplumu bilgisi olmak iddiasında bulunan Türk sosyolojisidir.

19 yüzyılda Batı'da meydana gelen gelişmeler, Osmanlı İmparatorluğu'nu etkisi altına almakta gecikmemiş, Batı sosyolojisi de Türkiye'ye büyük bir gecikme olmadan girmiş, Türk düşün sistemi içindeki yerini almış ve günümüze değin varlığını sürdürmüştür. Türkiye, sosyoloji tartışmalarının

[26] Sezer, B.; "Batı Sosyolojisinin Doğu Toplumlarına Yaklaşımı", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1991, s.39-44, Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, s. 63, 119 ve 151, Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, s.101 ve 126.

ilk yankı uyandırdığı ve okullarında daha ilk günlerinden ders olarak okutulduğu ülkelerin başında gelir. Batı sosyolojisinin toplumumuza kısa bir süre içinde girmesini açıklamada önemli bir zorluk yoktur. Ancak Batı'da sosyolojinin doğuş koşulları ile Türkiye'de sosyolojinin ortaya çıkış koşulları birbirinden farklıdır. "Sosyoloji, bizde ve Batı'da birbirlerinden çok farklı sorunlara karşılık aramıştır."[27] Çünkü 19. yüzyılda dünya egemenliğini ele geçiren Batı, bu üstünlüğünden yararlanarak sorunlarını çözerken, Osmanlı İmparatorluğu tersine dünya egemenliğini yitirmiş olmanın getirdiği toplumsal sorunlar içerisinde bocalamaktaydı. Osmanlı, karşılaştığı toplumsal sorunlarına çözüm yolu olarak Batıcılaşmayı seçmiş ve böylesi bir seçim içerisinde elde edeceği yeni kimliğini tanımlamak ve bu tercihin getireceği yeni sorunlara çözüm aramak için Batı sosyolojisine yönelmiştir. Sosyoloji, *Batıcılaşma*'nın Türk toplumunun tarihsel gelişiminin bir ürünü olduğunu kanıtlamaya yönelmiş, Batı devlet ideolojisi, toplum yapısı ve yaşam tarzını Türk toplumuna tanıtmak işlevini üstlenmiştir. Böylece Türkiye'de sosyoloji, genel yönelimi ve önemini, Osmanlı'nın çözülüşü ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu yıllarında *yeni bir kimlik arama* girişimlerinde elde etmiştir. Sosyolojinin bu yeni kimlik arama girişimine katkısı ona Türk düşüncesindeki yerini kazandırmıştır. Sosyologların ön planda tuttukları yeni kimliğimiz, Osmanlı İmparatorluğu'nun eleştirisi temellidir. Başta Ziya Gökalp olmak üzere, Mehmet İzzet, Tekin Alp gibi ilk sosyologlar toplumumuzun yeni bir kimlik edinmesine olanak hazırlayan "Türklük, Türkçülük ve milliyetçilik konusunda yazmışlar ve yeni cumhuriyet rejimine kuramsal bir temel sağlama çabasına girmişlerdir."[28] Türkçülük ile birlikte laiklik de, Türk toplumunun yeni kimliğinin tanımlanması uğraşısında sosyolojimizin ikinci önemli konusu olmuştur.

Beri yandan Batı sosyolojisi Türkiye'ye girince, kendisinden önce yapılmış bütün çalışmaları yadsımıştır. Ülkemizde bu anlayışın kabulü, Türkiye'de sosyolojinin Türk düşün geleneği ile ilişki kurmasını engellemiş ve ona Batı sosyolojisinin gelişmelerini izlemek ve kendisini aktarmacılıkla beslemekten başka yol bırakmamıştır.[29] Nitekim ilk dönem Türk sosyologlarının çaba ve çalışmaları bu doğrultudadır. Sözgelimi Ziya Gökalp, yeni kurulan ulus-devlete bir ulusal kimlik ve bilinç kazandırma uğraşısında Fransız sosyolojisini (Durkheim) izlerken, Prens Sabahattin, Le Play'in etkisine

---

[27] Sezer, "Türk Sosyologları ve Eserleri 1", s.5.
[28] Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, s.202.
[29] Sezer, B.; "Toplumumuz ve Sosyolojimiz", *Sosyoloji Konuşmaları* (iç.), S. Elibol (ed.), Ecem Yay., Ankara, 1991, s.4, Sezer, B.; *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1988, s.8 ve 151, Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, s.181 ve 183.

girmiş ve çözüm önerileri de izledikleri sosyoloji geleneklerinin dışına çıkamamıştır. Böylelikle Türkiye'deki sosyolojinin temel eğilimi belirginleşmiştir: *Batı aktarmacılığı.* Sosyolojimizin ikinci önemli özelliği ve yönelimi ise tüm girişimlere karşın toplumsal sorunların çözümünde mesafe alınamaması ve bunun da Batı sosyolojisindeki en son kuramların tam olarak bilinmemesine bağlanmasıdır. Sonuçta Türkiye'deki sosyoloji araştırmaları, Türkiye gerçeğinin incelenmesi, tartışılmasından ziyade sosyoloji bilgi ve teorilerinin öğretilmesiyle sınırlı kalmıştır.

Sezer'e göre Türkiye'de sosyolojinin ana sorunu Batı sosyolojisi ile ilişkilerini iyi belirleyebilmektir. Türk sosyolojisinin ikinci önemli sorunu ise, Türkiye'nin sorunları ve gerçeğine bakış açısının (yönteminin) ne olması gerektiğidir.[30] Türkiye'de sosyoloji bilim olmak onurunu kazanmak istiyorsa Türk toplumunun içinde bulunduğu durumu ve onun tarihsel akışını tanımlamak ve sorunlarını saptamak çabası içinde olmalıdır. Türk toplumu ve gerçeği Batı'nınkinden farklılıklar sergilediği için o farklılığı tanıyabilecek, anlayabilecek ve açıklayabilecek bir Türk sosyolojisine gereksinim vardır. Kısaca Türk toplumu için Türk sosyolojisi gereklidir. Türkiye'de bir Türk sosyolojisi vardır: "Türk sosyolojisi için ayrı bir kişilik ve kimlikten söz ediyoruz. Bu yalnızca biçimsel ya da duygusal bir sorun değildir. Bizim bir Türk sosyolojisinden söz edebilmemiz ve sosyolojimizin de kendi söyleyebilecek bir sözü bulunabilmesi için bunu başarabilmemiz gerekmektedir. Bunun kolay olmadığını, büyük çaba ve zahmet gerektirdiğini biliyoruz."[31] Türk sosyolojisinin kendi özellikleriyle kendi kişiliğine kavuşması için önünde hiçbir engel yoktur. Ancak burada en büyük görev doğal olarak Türk sosyologlarına düşmektedir.

Batı sosyolojisi benzeri bir sosyoloji inşa etmenin gereği yoktur. Türk sosyolojisi, Batı sosyolojisinden farklı olmalıdır. Çünkü Doğu'lu bir toplum olan Türkiye'nin düşünce geleneği ve gerçeği ile Batı'nınki birbirinden oldukça farklıdır. Konuya daha geniş bir perspektiften bakarsak Doğu-Batı ilişkilerinde Doğu'nun ve Batı'nın kendi açılarından belli çıkarları, amaçları, değerleri ve düşün sistemleri vardır. Bu nedenle aralarındaki çelişki ve çatışma tarihsel ve maddi temele dayanır. Bu bağlamda Sezer, arkeolojik, tarihsel veri ve bulguları tarihsel materyalist anlayış açısından değerlendiren *Gordon Childe*'ı yol gösterici olarak görür: "Doğu-Batı çatışmasının ortaya çıkışının tarihin daha ilk günlerine rastladığını Childe'ın araştırma ve açık-

[30] Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, s.10 ve 105.
[31] Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, s.21.

lamalarıyla saptayabilmekteyiz."[32] Sezer'in konuya ilişkin değerlendirmesi ilgi çekicidir: "Türk toplumu ve genellikle Doğu toplumları tarihte sorunlarını toplum olarak çözme özelliğine sahip olmuşlardır... toplumun...birliğini temsil eden 'devlet' aracılığıyla sorunları aşmasını bilmişlerdir. Sorunların kaynağında toplum-devlet görüldüğü gibi, Doğu'da çözüm de bu düzeyde gerçekleşmiştir... Bireyin toplumla bağlantısı da Batı'da olduğu gibi bireysel başarıları sonucu değil toplumun çözümüne ortak olabilmek, bu ortaklığı başarabilmekle gerçekleşmektedir."[33] Türk sosyolojisini kayıtlayan Türk toplumunun özellikleri, tarihi ve sorunlarıdır. Türk toplumunun her boyutu ile tanınması/tanımlanması Türk sosyolojisinin öncelikli konusudur. Türk sosyolojisi, Türk toplumunun sorunlarına çözümler getirebildiği ve kendi özelliklerimizin bilincine vardığı ölçüde yayılma ve gelişme olanağı bulacak, kendi kişiliğini ve ağırlığını duyurmaya başlayacaktır. Türk sosyolojisi, "bir parçasını oluşturduğu Türk düşüncesinin özellikleri ile koşullanacaktır."[34] Böylece Sezer, Türk sosyolojisinin çerçevesini oluşturması, ona kaynaklık etmesi bakımından Türk düşüncesinin genel eğilimlerini öne çıkarır.

Türk düşüncesinin genel eğilimlerinden ilki, *Doğu düşüncesi*dir. Sezer, Doğu toplum ve düşün sistemine ilişkin önemli belirlemeler yapmıştır. İlk olarak, tarihin ilk büyük uygarlıkları Doğu'dadır. Sezer, Childe'ın "uygarlığın Mısır ve Mezopotamya kaynaklarından çıkıp Hellenistik Akdeniz kavşağında buluştuğuna"[35] dair tezinin etkisindedir. Doğu'da devlet, hem toplum birliğinin temsilcisi/simgesi hem de insanların biraradalığının temel koşuludur. İkinci olarak, Doğu'da devlet ile toplum ve üretim arasında bir kopukluk vardır. Bu, Doğu toplum yapısının Batı kalıplarına uymadığının, eş deyişle Doğu toplumlarının sınıflı toplum olmaktan uzak olduğunun en önemli göstergelerinden biridir. Üçüncü olarak, devletin üretim ve toplumdan kopukluğu, dolayısıyla özerkliği, Doğu'da devlete kendi başına, bir yerde gökten inmişçesine, açıklanabilme özelliğini kazandırmıştır. Bu da yani kendi başına açıklanabilir olma, devlete bir "kutsallık" sağlamış, devlet kutsallıkla iç-içe olmuştur. Dördüncü olarak, toplumun ön-koşulunun devlet olduğu Doğu'da toplum işleri devlet işleri olarak benimsenir. Sonuçta Sezer, Doğu'lu bir toplum olan Türkiye'de olaylar üzerinde etkili olan temel gücün toplum üstü varlık niteliğini taşıyan devlet olduğunu belirtir. Böylece Sezer,

---

[32] Sezer, "Türkiye Sosyolojisi Seminer Notları 1-1972-1982", *Osmanlılık-Türkiye Sosyolojisi 1* (iç.), s.125.
[33] Sezer, "Türk Sosyolojisinin Önündeki Sorunlar", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji* (iç.), s.10.
[34] Sezer, "Türk Sosyologları ve Eserleri 1", s.10.
[35] Childe, G.; *Tarihte Neler Oldu*, Çev. M. Tunçay-A. Şenel, Alan Yay., İstanbul, 1998, s.7.

Türk devletini, Türk sosyolojisi açısından önemli bir aygıt olarak görür. Sezer'in bu görüşüne Doğan Ergun'da katılır: "Baykan Sezer...Türk devletine, kısmen bizim de katıldığımız, Türkiye'de sosyolojinin niteliğini belirleme işlevi yüklemektedir."[36]

Türk düşüncesinin genel eğilimlerinden ikincisi, "*Siyasetname*"lerdir. Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'i, Nizam-ül Mülk'ün *Siyasetname*'si, Firdevsi'nin *Şehname*'si gibi "siyasetname"ler ve öğüt kitapları, Türk düşünce tarihinde sosyolojinin habercileri ve öncüleridir. Sözgelimi Firdevsi'nin *Şehname*'si bizlere iki konuda bilgi verebilir: 1) *Şehname,* Türklerin İslâm dünyasına katılmalarından önce bir İran-Turan çatışmasının var olduğunu kanıtlar, 2) *Şehname*, Türklerin İslamiyet'e katılmalarından önce Yakın-Doğu halklarının Turan hakkındaki düşüncelerini anlatır.[37]

Türk düşüncesinin genel eğilimlerinden üçüncüsü *tarihçiler*dir. Sezer, tarihçilerimizi, özellikle de Osmanlı tarihçilerini Türk sosyolojisine kaynaklık edebilecek kişiler olarak görür. Çünkü Osmanlı tarihçileri devlet-yönetim işleri ile doğrudan ilişkili ve ilgili olmuşlar ve çalışmalarında devlete dair konulara geniş yer ayırmışlardır. Sezer, bu tarihçilerimizi devlet bilincine sahip kimseler olarak tanımlar. Osmanlı tarihçilerinin toplum ve ekonomiye dair bilgilere devletin ilgi alanı dışında oldukları için çalışmalarında yer vermediklerini buna karşı yönetimin tüm yapıp ettiklerinin dökümüne çalışmalarında ayrıntılı bir şekilde yer verdiklerini bildiren Sezer'e göre, "ancak bu açıdan değerlendirildiklerinde Osmanlı tarihçilerinin gerçek anlam ve değerleri anlaşılabilir."[38] Sezer, Türk sosyolojisi açısından Osmanlı tarihçilerinin önemli olduğunu, onları vakanüvislikle suçlamanın doğru olmadığını iddia eder.

Türk sosyolojisinin eğilimlerini, Türk düşünce sistemi ile temellendiren Sezer, daha sonra Türk sosyolojisinin yöntemini belirginleştirmeye çalışır. Her ne kadar Ergun, "Baykan Sezer'in incelemelerinde, açıklıkla belirtilmiş, sergilenmiş bir yöntem sorunu göremiyoruz"[39] iddiasında bulunuyorsa da, Sezer'in üzerinde durduğu en temel konu *Türk sosyolojisinin yöntem sorunu*dur.

Türk toplumu Batı'dan ayrı bir gelişme çizgisi izler. Türk sosyolojisi, Türk toplumu ve gerçeğine yönelmeli, onlarla yakın-ilgili olmalıdır. Bunu yaparken Türk sosyolojisi, kendi gelenek ve yöntemini belirlemelidir. Türk

---

[36] Ergun, D.; *Yöntemi Bulmak-Türkiye'de Toplumsal Bilimlerin Bunalımı,* Gerçek Yay., İstanbul, 1993, s.69.

[37] Sezer, B.; "Şehname Üzerine", *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları* (iç.& "ek"), İ.Ü. Edb. Fak.Yay., İstanbul, 1979, s. 124-125.

[38] Sezer, "Türk Sosyologları, ve Eserleri 1", s.16.

[39] Ergun, *Yöntemi Bulmak,* s.66.

sosyolojisi ancak o zaman Türk toplumuna ışık tutabilir. Türk sosyolojisi var olan toplumsal sorunları tümlükleri içinde ele almak, dolayısıyla toplumsal olay ve sorunların gerçek anlamlarını aydınlatmakla görevlidir, bu yüzden de işlevleri arasında yeni açıklayıcı model/kuramlar geliştirmek vardır.

Türk sosyolojisini kayıtlayan, her şeyden önce *Türk toplumu* ve gerçeğidir. Öncelikle Türk toplumunu tanımlamak gerekir. Bunun için yapılması gereken ilk şey, toplum tanımları içinde eğer varsa Türk toplumunun özelliklerini bulup çıkarmak ve bunların genel tanımlar içinde ne ölçüde önemli ve etkili olduğunu araştırmaktır. Sezer, burada düşün biçiminde etkileri olan *Childe*'ın "toplum, ihtiyaçlarını karşılayacak üretim yolları bulmak için, yani kendini yeniden üretmek ve yeni ihtiyaçlar yaratmak için kurulmuş bir işbirliği örgütü"[40] biçimindeki tanımını bütün toplum ve aşamalarını içeren açık, seçik ve ilgi çekici olarak ele alır. Sezer, *Childe*'ın toplumun sınırlarını çizen üç ölçütünü (*ekonomik, siyasal* ve *ideolojik birliği*) önemser ve Onun ileri sürdükleriyle "... toplum, ideoloji ve ekonomi konusuna bir açıklama getirme olanağına"[41] kavuştuğumuzu bildirir. Ancak Sezer dikkatleri, "toplum" tanımlarında ve özellikle toplumun sınırlarını çizmede belirginleşen siyasi, ekonomik ve ideoloji birlikler kaynaklı öğelerde vurgulanan ilişki örüntülerinin *"tarihsel boyutu"* oldukları noktasında odaklaştırır: "Bu ilişkiler tarihi boyutları içine yerleştirildikleri zaman ancak gerçek anlamlarını bulmakta ve dolayısıyla incelemek istediğimiz toplum üzerinde tam ve doğru bilgi edinebilmekteyiz."[42] Çünkü tarihin gerçek değeri ve işlevi, şimdiki toplumsal yapının açıklanabilmesine yardımcı olmasıdır.

Tarihe dayanmayan bir sosyoloji olanaklı değildir. Tarih, sosyolojinin başlıca bilgi kaynağıdır. Sosyoloji, tarihin bilgi toplama yöntemleri ile yakından ilgilenir. "Sosyolojinin tarihe duyduğu ilgi, tarihle olan ilişkisine verdiği önem rastgele bir olay olmaktan uzaktır. Bu ilgi ve önem, doğrudan sosyolojinin amacı ve toplum içinde yüklendiği görev ile bağlantılıdır. Sosyoloji, toplum olaylarını açıklamak ve yine toplum sorunlarına bir çözüm önermek görevini yüklenmiş, saygınlığını bu nedenle kazanmıştır. Sosyoloji, bu temel iki amaca bağlı olarak...tarihle ilgilenmek....zorundadır."[43] Toplum olayları ancak tarihi boyutu ile açıklanabilirler.

---

[40] Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, s.18.
[41] Sezer, "Türkiye Sosyolojisi Seminer Notları 1-1972-1982", s.93.
[42] Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, s.32-33.
[43] Sezer, B.; "Türk Sosyolojisinin Tarihle İlişkileri", *Tarih ve Sosyoloji Semineri Bildirileri*(iç.), İ.Ü.Edb.Fak. Bas., İstanbul, 1991, s.1.

Sosyolojinin tarih ile olan ilişkisi öteki sosyal bilimlerden farklıdır ve çok daha yakındır. Sözgelimi Sezer'in düşün yönelimi üzerinde etkin olan *Fernand Braudel*'in de dediği gibi; "sosyolog tarih şantiyelerinde ve çalışmalarında sıla hasreti çekmez; bu alanda kendi malzemelerini, aletlerini, kelime hazinesini, sorunlarını, hatta kararsızlıklarını bulmaktadır."[44] Sosyoloji ile tarihin arasındaki ilişki çok yönlü ve karşılıklıdır. Sezer'e göre "günümüz tarihçiliği ile sosyoloji aynı akımın iki ayrı yönü ve yüzü olmuştur."[45] Sezer, burada "sosyoloji ve tarihin aynı zihinsel macera olduklarını, aynı kumaşın tersi ve yüzü değil de, bu kumaşın ipliklerinin tüm kalınlığı itibariyle bizzat kendi olduğunu..."[46] ileri süren *Braudel*'den büyük ölçüde yararlanmıştır. Sosyoloji ile tarihin sıklıkla birleştikleri, birbirlerini tamamladıkları ve birbirlerine karıştıklarını yadsınamaz. Tarih ve sosyolojinin ortak tasaları vardır: "sorunlara çözüm getirmenin yollarını araştırmak."[47] Tarih ve sosyoloji, aynı konuyu ele alırlar, ikisi de toplum olaylarını bütünlüğü içinde kavrarlar: "...tarihçi de, sosyolog gibi, doğrudan malzemesi üzerinde çalışarak sonuç alamamaktadır. Belli bir sonuç elde edebilmesi için malzeme ile ilgili kendi eleştirisini geliştirmek zorundadır...(Sosyolog gibi) tarihçi de, konu üzerinde çalışmanın kendisine kazandırdığı deneylere dayanarak toplum olaylarını bir bütün olarak kavramaya izin verecek açıklamalara ulaşmak çabasındadır."[48] Sosyolog ile tarihçinin yapıp ettikleri benzerlikler gösterir. Tarih ile sosyoloji içiçe geçmiştir, ikisi de aynı sınırlara ve aynı çapa sahiptirler: "Malzeme aynı, aletler aynı, kullanılan kelimeler aynı, meseleler aynı, hatta bilinmezler aynı."[49] Sezer, bu iki bilimin içiçeliğini ülkemizde *Mehmet Genç*'in gerçekleştirdiğini ve Onun "sosyolojimizde özlenen tarih ve sosyoloji sentezi"[50] kurduğunu bildirir. Kısaca Sezer için tarih ve sosyolojinin birbirleri için vazgeçilmez iki disiplindir: sosyoloji olmadan tarih bilimi, tarih bilimi olmadan sosyoloji olamaz.

Sezer, Türk sosyolojisinin yöntemini tarihsele dair olanın üzerine inşâ eder. Ancak burada sorulması gereken önemli bir soru vardır: Sosyoloji tarihin birikimi, bilgisi ve deneylerinden hangi yönde ve nasıl yararlanacaktır? Söz konusu soruya Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları* adlı yapıtında

---

[44] Braudel, F.; *Tarih Üzerine Yazılar*, Çev. M. A. Kılıçbay, İmge Yay., Ankara, 1992, s.114.
[45] Sezer, B.; "Sosyoloji Yıllığı 2'ye Önsöz", *Kıbrıs Üzerine* (iç.), İ.Ü. Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1998, s.7.
[46] Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, s.113.
[47] Sezer, B.; "Tarih ve Sosyoloji", *Tarih ve Sosyoloji, Ümit Meriç Yazan'a Armağan* (iç.), Çantay Kitabevi, İstanbul, 1999, s.50.
[48] Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, s.88-89.
[49] Meriç Yazan, Ü.; "Braudel'e Göre Tarih ve Sosyoloji", *Tarih ve Sosyoloji Semineri Bildirileri* (iç.), s.111.
[50] Sezer, "Sosyoloji Yıllığı 2'ye Önsöz", s.11.

yanıt arar. Bu konuda yapılması gereken tarihte "*temel etken*"in yani bir dönemden öteki döneme geçişte etkili olan olayların bulunup ortaya çıkarılmasıdır. Temel etken, bütün öteki etkenleri gerçek anlamları ile kavrayabilmenin ana koşulu olup, bir topluma kimliğini kazandıran, toplumu ve dönemini yönlendiren etkendir. Tarihte temel etkenin bulunması ve tanımlanması için iki temel yol bulunur:1) Toplumsal değişme dönemlerini ele almak, değişiklik öncesi dönemden nelerin değiştiğini ve buna karşılık nelerin değişmediklerini belirlemek, 2) Belli olaylardan hareket ederek geliştirilen açıklamaların olayları daha iyi anlamamıza olanak tanıması. Sezer'in Türk sosyolojisinin yöntemi açısından önemli bir araç olarak nitelediği temel etken sayesinde toplum olaylarının incelenmesinde neye önem verilmesi, neyin altının çizilmesi gerektiği aydınlığa kavuşur. Ancak temel etkenin bilinmesi sosyologlara araştırmaları sırasında hangi olaylara öncelik tanıması gerektiğini gösterir fakat değerlendirmelerini nasıl yapması gerektiği konusunda yardımcı olamaz. Bu nedenle Sezer öncelikle temel etkenin tarih içine yerleştirilmesi gerektiğini ileri sürer.[51] Bunun için "toplumların tarihsel gelişme çizgileri"ne bakmak gerekir. "*Toplumsal gelişme çizgisi*", sosyolojik araştırmalarda en önemli çalışma aracıdır. Toplumsal gelişme çizgisi, sosyolojide kuramsal çabalar ile bilgi toplama yolları arasında gerekli bağlantıyı gerçekleştirir, temel etkene işlerlik kazandırır ve özellikle onun tarih içine yerleştirilmesini ve tarih boyunca izlenmesini sağlar. Türk sosyolojisinin yapması gereken "temel etken" ve "toplumsal gelişme çizgisi" araçlarını da kullanarak Batı kalıplarıyla tarihimizi değerlendirmek yerine kendi deneyim ve bilgi kaynaklarımızdan yararlanmamıza olanak veren *Doğu-Batı ilişkileri* içinde toplum sorunlarımızı ele alıp değerlendirmektir. Sezer, burada *Childe*'ın görüşlerinin önemini açığa çıkarır. İnsanı insan yapan, toplum biçiminde örgütlenmelerine, bu örgütlenmelerin ayrı uygarlıklar halinde Doğu ve Batı uygarlıkları olarak ikiye bölünmelerine yol açan esas nedenler, daha tarih öncesi dönemlerde gerçekleşen bu seçimlerin bir yerde mantıksal sonuçları olmaktan başka bir şey değildir. Bu yüzden günümüz Türk toplumu ve tarihinin "sorunlarını temel ve kaynaklarından tanımak ve bazı ana kavramlar üzerinde anlaşabilmek için...tarih öncesine yer vermekte büyük yarar gördük...Ve bu konuda Gordon Childe'ı ve '*Tarihte Neler Oldu*'yu hiç duraksamadan seçtik."[52] *Childe*'ın önemi, Doğu ve Batı arasındaki ilişkiler, tarih öncesi belirginleşen eğilimlerin tarih boyunca insanlığı kayıtlamayı devam ettirdiği konulardaki yorumlarından kaynaklanır. "Böylesi bir yaklaşım sorunlarımızı doğru saptamamıza izin vereceği gibi sorunlarımızın

[51] Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, s.91-96.
[52] Sezer, "Türkiye Sosyolojisi Seminer Notları 1-1972-1982", s.82-83.

üstesinden gelmemize izin verecek gücümüzü de gün ışığına çıkarmamıza yardımcı olacaktır."[53] Sezer, Türk sosyolojisinin toplumumuzun benliği ve kimliğini belirleyebilmek ve sorunları sağlıklı bir biçimde ele almak için tarihimizin doğru değerlendirilmesini esas alması gerektiğini vurgular. Türk tarihinin günümüze ve geleceğe ışık tutacak zenginliğe sahip olduğunun altını çizen Sezer, Türk sosyolojisine düşen görevin "...bu zengin birikimden nasıl ve ne yolda yararlanabileceğini araştırmak..."[54] olduğunu ileri sürer. Türk tarihi, Orta-Asya'dan Yakın-Doğu'ya uzanan bir serüveni kapsar, yerleşik-göçebe ilişkisinden Doğu-Batı ilişkisine uzanan geniş bir çerçeve elde edilmesine izin verir. Bu geniş tarih alanı içinde günümüz Türk toplumunun sorunlarını anlayabilme ve değerlendirebilme olanağı vardır. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu, Doğu-Batı çatışmasının üzerine kurulmuştur. Bu durum Osmanlı İmparatorluğu'na taraflardan birisi olmaktan öteye tarafların ilişkisini denetleyen bir dünya imparatorluğu olarak tarihte yer edinmesini sağlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu böylece geçmiş ve öteki uygarlıkların deneylerine sahip çıkan bir özelliğe/zenginliğe sahiptir. Osmanlı, değişik uygarlıkların zenginliklerinden bir uyum içinde nasıl yararlanılabileceğini de tüm dünyaya göstermiştir. "Tarihimizden gerekli dersleri alabilirsek sorunlarımızı anlayabilmek, açıklayabilmek imkânına sahip olabiliriz. Bunun sosyolojimiz için büyük bir şans olduğunun bilincindeyiz. Bu şansı değerlendirebilmek için sosyolojide çok büyük bir çaba gerekli olduğunu biliyoruz."[55] Kısaca Sezer Türk sosyolojisinin sağlam temeller üzerine kurulmasında zengin Türk tarihini, onun veri, kaynak, dayanak ve deneyimlerini esas alır. Çünkü Türk toplumunun tarihi, tarihte oynadığı rol, edindiği konum ve oluşturduğu birikim, toplumumuzu değerlendirmede oldukça önemlidir.

Sezer, toplumların tarihsel boyutları içinde kavranmasına izin veren düşünce araçlarının başında toplumla ilgili genel yasaları doğru olarak kapsayan ve incelenen konunun bütün içine yerleştirilmesine olanak tanıyan "*toplum modelleri*"nin bulunduğunu ileri sürer. Sezer, düşün adamlarımızın Türk toplumu ve gerçeğini açıklayabilmek için üç değişik toplum modeli (*Asya Tipi Üretim Tarzı, feodalizm* ve *çağdaşlaşma-azgelişmişlik modeli*) ileri sürdüklerini bildirir.

Türk toplumu ve gerçeğine yönelik oluşturulan modellerden ilki, *çağdaşlaşma-azgelişmişlik modeli*dir. Sezer'in, Batı dünya egemenliğinin günümüzdeki tasası olarak değerlendirdiği çağdaşlaşma, yakın tarihimize yön veren, günümüz için temel olan ve yakın geleceğimizi de belirleyecek

[53] Sezer, "Türk Sosyolojisinin Tarihle ilişkileri", s.6.
[54] Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, s.217.
[55] Sezer, "Türk Sosyolojisinin Tarihle İlişkileri", s.8.

bir süreçtir. Çağdaşlaşma, Türkiye'nin son iki yüzyıldan daha fazla bir süre serüveni ile eşanlamlıdır.[56] Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülüşüne tekabül eden yıllarda bir "toplum projesi/modeli" olarak Türk toplumuna Batı uygarlığına giriş (çağdaşlaşma) önerilmiş ve bu toplum modeli uygulamaya konulmuştur. Çağdaş toplumlar arasına katılmanın yolunun Osmanlı'dan bağları koparmakla mümkün olabileceği düşünülüyordu. Ancak Sezer'e göre bir toplum modeli olarak çağdaşlaşma modelini savunanlar daha sonraları Batı toplumları ile Türk toplumu arasında çeşitli açılardan derin farklılıkların olduğu gerçeği karşısında Batılılarca uydurulan bir anlayışı benimsemek zorunda kalmışlardır: "Azgelişmişlik." Batı'nın Batı-dışı toplumlarla arasındaki ayrıma bulduğu bilimsel bir örtü olan *azgelişmişlik*, aydınlarımızın Türkiye'nin Batı düzeyini yakalayamaması karşısında sarıldıkları, adeta "kurtarıcı" bir misyon yükledikleri bir anlayıştır. Sezer, azgelişmişliği, endüstri(leşme)nin evrenselliğinin yarattığı bir sorun olarak kavramsallaştırır ve onun tanımlanmasına ilişkin kullanılan ölçütleri sorgular. Sezer, 1950'lerden itibaren Batılı düşün adamlarınca netleştirilen azgelişmişlik ölçütlerinin (besin ekonomisinin yetersizliği, gizli işsizlik, ulusal gelirin düşüklüğü, toplumsal yapıların geriliği gibi) hiçbirisinin endüstrileşmenin niçin çeşitli toplumlarda farklı tarih ve hızda başladığını açıklayamadığını ve bu ölçütlerin hiç birisinin doğrudan endüstrileşme ile ilgili olmadığını belirtir. Ayrıca azgelişmişliğin bir anlam kazanabilmesi için başka bir koşul daha vardır, o da bütün toplumların aynı ideal toplum tipini yaratmaya yönelmiş olduklarını kanıtlamaktır.[57] Ancak söz konusu durumda aynı ideale doğru eğilim içine girmiş, ancak bu çabada geri kalmış toplumlardan söz edilebilir ve yine ancak bu ön-koşulla azgelişmiş toplumların neye/kime göre "geri" kaldıkları ve ne yapmaları gerektiğini belirleyebilmek olanaklı hale gelebilir, dolayısıyla bu koşul gerçekleşmedikçe azgelişmişlik de anlam yitimine uğrar. Oysa Sezer, her toplumun kendi tarihsel, toplumsal birikim ve gelişme seyri içinde belli bir yerde bulunacağını, bütün toplumların aynı gelişme çizgisini izlemediklerinden dolayı bulundukları yere bakılarak aralarında "ileri"/"geri" biçiminde bir karşılaştırma yapılamayacağını, dolayısıyla bir toplum modeli olarak azgelişmişliğinin Türk toplumu için uygunluk taşımayacağını ileri sürer.

Sezer, Türk aydınının daha sonraları Türk toplumunun azgelişmişliğine kuramsal temel bulma yolu olarak *feodalizm modeli*ni ortaya attığını iddia eder. Feodalizm, belli bir tarihsel gelişmenin ürünüdür, tarihte belirli dönem (Ortaçağ) ve bölgeyle (Batı Avrupa) ilintidir ve Batı'nın tarihi içinde kapi-

[56] Sezer, "Çağdaşlaşma Üzerine", *Tarih ve Sosyoloji. Ümit Meriç Yazan'a Armağan* (iç.), s.103-105.
[57] Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, s.41-44.

talizmden önce gelen aşamasıdır.[58] Feodalizmin oluşumuna dair en yaygın görüş, onun Batı gelişme çizgisinde kölelik dönemini izleyen, kölelikten sonra gelen zorunlu bir aşama oluşudur. Ancak feodalizme kölelik içinde bir açıklama bulmak güçtür. Sözgelimi kölelikten feodalizme geçişi açıklayan yaygın anlayışa (Marx'ın teorisi) göre feodalizmi doğuran koşullar, yeni teknikler ve onların etkinlikleridir. Marx, toplumların toplumsal-siyasal yapılanmalarına şekil veren asıl öğenin her dönemdeki üretim tekniği ve yöntemi olduğunu iddia eder. Bu anlayışa göre yeni teknikler, Orta Çağ'da Batı'da köle emeğinin kullanılmasını gereksiz kılmış, köleyi işlevsizleştirmiştir. Kölenin yerini tekniğin alması, özellikle de yel değirmeninin kullanılmaya başlanması feodalizmi hazırlamıştır. Sezer, burada Marx'ın bir bakıma tarihsel materyalist anlayışını somutlaştırdığı örneğini, yani "yeldeğirmeni size feodal beyli toplumu verir; buharlı değirmen ise, sınai kapitalistli toplumu,"[59] şeklindeki görüşünü dar bir ekonomist görüş olarak değerlendirir. Feodalizmi köleci üretimin zorunlu bir ürünü olarak ele alabilmemiz için ayrıca Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü kesin bir şekilde "köleci üretim biçiminin gelişmesine bağlayabilmemiz ve bu gelişme içinde taşıdığı çelişkilerin üst düzeye ulaşıp çözümünün feodalizmde bulunması nedeniyle bu gelişmenin tarihî bir zorunluluk olduğunu gösterebilmemiz gerekir."[60] Oysa Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı, köleci üretim biçiminin kendi iç çelişkilerinden önce Roma İmparatorluğu'na yapılan "barbar akımları" kaynaklıdır. Barbar akımları, Roma İmparatorluğu'nu yıkan, dolayısıyla Batı'da köleci üretim biçimine son veren olay olduğu gibi Batı Avrupa'da feodal dönemi başlatan temel olay olarak Sezer tarafından ele alınır.[61] Sezer, kölelikten feodalizme geçişteki temel süreci *Doğu-Batı ilişkileri ve çatışması* içinde ele alır. Kölelikten feodalizme geçişte temel etken Batı tarımının içinde bulunduğu açmazlardır. Başlangıç itibariyle Batı'da gezginci tarım egemendir. Batı'ya bu olanağı veren ise Avrupa'da eşdeğer verimde toprakların bolluğu, buna karşın nüfusun azlığıdır. Bu uygun koşullar sonucu Batı'da toprağın tüketilmesi sorunu önemli bir çelişkiye yol açmamış, toprak tükendikçe yer değiştirilmiş ve böylece toprağın dinlendirilip yenilenmesi sağlanmıştır. Bu olay, toprağın beslenecek nüfusa oranla genişliği koşuluyla olası olmuştur. Fakat "toprağı alabildiğine genişletmek mümkün olmadığı için artan nüfus önünde bu dengeyi koruyabilmek imkânsızlaşmıştır."[62] Bu

---

[58] Sezer, B.; "Türk Toplum Tarihi Üzerine Tartışmalar", *Toplum ve Bilim* (iç.), Sayı:4, Kış 1977, s.61.
[59] Marx, K.; *Felsefenin Sefaleti*, Çev. A. Kardam, Sol Yay., Ankara, 1992, s.100.
[60] Sezer, "Türk Toplum Tarihi Üzerine Tartışmalar", s.57.
[61] Sezer'in bu saptamasının temelinde *Childe*'ın görüşleri vardır.
[62] Sezer, *Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı*, s.63.

durumun doğal bir uzanımı olarak da Batı tam bir açmaz içine girmiştir. Batı bu açmazından Doğu ile kurduğu ilişkiler aracılığıyla çıkmıştır. Şöyle ki; Doğu su boyu ovalarında, hammadde eksikliği, daha doğrusu kıtlığı ile karşılaşmıştır. Batı ise Doğu kent endüstrisi için gerekli olan bu hammaddeyi sağlamıştır. Buna karşılık Doğu'da gerçekleşen ve devlette toplanan artı-ürünün bir kısmı Batı'ya aktarılmıştır ve böylece Batı açmaz ve sorunlarından kurtulmuştur. Batı uygarlığının temeli bu olaydadır. Sezer, burada *Childe*'in görüşlerinin etkisindedir. *Childe* yapıtlarında; Doğu ile Batı'nın ilişkilerine dikkat çeker ve bu ilişkilerin en detaylı yorumunu vermeye çalışır. "Childe'da Doğu-Batı ayrımı, Doğu-Batı ilişkileri üzerindeki saptamaları, hiçbir duraksamaya yer vermeyecek biçimde kesin ve açıktır. Batı uygarlığı, ancak Doğu'nun artı-ürününü elde edebilmesiyle kurulabilmiştir."[63] Kısaca kölelikten feodalizme geçişte Batı için önemli olan Doğu ile kurulan ilişkilerdir. Eş deyişle Doğu-Batı ilişkileri Batı için zorunlu olmuş, Batı'ya tarihsel-toplumsal gelişmelerinde, kölelikten feodaliteye geçişte yön vermiştir. Feodalizm, böylelikle, "Doğu-Batı ilişkilerinin Batı'da aldığı yeni biçim"[64] olarak değerlendirilebilir.

Sezer'in feodalizm modelini açıklarken üzerinde durduğu bir diğer konu, "*Osmanlı düzenini feodal olarak değerlendiremeyiz*", şeklindedir. Sezer, öncelikle Osmanlı toplum düzeninin feodal bir toplum yapısı örneği olduğuna dair iddiaları sorgular. Osmanlı'yı feodal olarak iddia edenlerin iki temel varsayımı vardır: kapitalizm, çeşitli gecikmelerle olsa bile tüm toplumların eninde sonunda ulaşacakları bir aşamadır ve kapitalizm, feodalizmin içinde taşıdığı çelişki, zıtlık ve güçlerin bir ürünüdür. Feodalizmi böylesi bir temellendiriş, günümüzde Türk toplumunun kapitalist üretim tarzına göre biçimlenmeye başlamış olması ve her aşamanın kendisini önceleyenin zorunlu bir ürünü olarak kavramsallaştırılışı nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu'nun feodal olarak değerlendirilmesi zorunluluğunu ortaya çıkarır. Sezer, Osmanlı toplum düzenine böylesi bir determinist ve Batı-merkezci bir açıklama getirme çabalarından kurtulmanın ve Osmanlı üzerinde acele yakıştırmalardan sıyrılabilmenin yolu olarak feodalizmin neliği sorunsalına açılım getirir. Feodalizmin neliğine yanıt vermek, tartışmayı, feodalizm tarihsel olayların bir ürünü mü yoksa insanlığın izlemek zorunda olduğu bir aşama mı sorusu etrafında odaklaştırır. Bu sorun karşısında Sezer, tartışmadaki ilk vurguyu benimser yani feodalizmi tarihin ve tarihteki belli olayların ürünü olarak ele alır. Dolayısıyla Sezer ikinci vurguyu yani feodalizmi tüm toplumlara uygulayan, en önemli ürününün ise kapitalizm olduğunu ileri süren

[63] Sezer, "Türkiye Sosyolojisi Seminer Notları 1-1972-1982", s.87.
[64] Sezer, B.; *Batı Dünya Egemenliği ve Endüstri Devrimi*, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1997, s.61.

anlayışı eleştirir ve Batı toplumları arasında bile kapitalizme geçişin eşzamanlılık göstermediğine vurgu yapar. Sezer'in bu bağlamda, "eğer Osmanlı düzeni feodal idiyse döneminin en güçlü devleti olmasına karşın nasıl olmuşta kapitalizme geçişte bir gecikme yaşamıştır?" ve "dolayımlı olarak Osmanlı'nın feodal aşamaya ulaşabilmesi için kölelik düzenini yaşaması gerekmiyor muydu?" (hemen belirtelim ki bu soruda da Kemal Tahir'in Sezer üzerindeki etkisi çok net bir biçimde ortaya çıkar: "Bizde feodalite var demek, 'Bizde, feodalite başladıktan hemen önce Roma'dakine benzer kölelik sistemi var' demektir."[65]) biçiminde sorduğu sorular ilgi çekicidir. Feodalizmi bütün Batı'ya yaygınlaştırmak olanaklı değildir. Belirli bir bölge ve dönemde görülmüş bir olgu olan feodalizmi bütün dünya tarihine yaygınlaştırmak tarih gerçeklerine ters düştüğü gibi toplumların açıklamalarını tarih dışında aramak anlamına da gelir. Böylece Sezer Osmanlı İmparatorluğu'nun feodal olarak değerlendirilmesinin söz konusu olamayacağını ileri sürer: Osmanlı'ya feodal yaftasını yapıştırma, hem tarihsel gerçeklere ters düşer ve hem de Osmanlı ile feodalizmin kendine özgülüklerini göz ardı eder. Sezer, Batı ile Türk toplumu gerçeğinin farklılıkları netleştikçe-feodalizmden de vazgeçilemediği için- Behice Boran ve Oya Sencer gibi bazı sosyologların Osmanlı'yı "merkezi feodalizm" olarak tanımladıklarını belirtir. Oysa merkeziyetçilik ve feodalizm birbirleri ile uyuşmaz. Sezer, yine tarihte hiç rastlanılmadığı halde bizde Osmanlı için, "askeri feodalizm"den söz edenler -B.Boran, O.Sencer ve M.Erdost'u kastederek- olduğuna dikkat çeker. Osmanlı şu ya da bu biçimiyle "feodal" idi diyenlere feodalizmin sınıfsal yapısına bakmalarını öneren Sezer, onlara şu soruyu yöneltir: Feodalizmde aristokrasi ve ruhban sınıfı ile halk olmak üzere başlıca iki temel sınıf vardır, ya Osmanlı'da?

Türk toplumunu açıklamaya yönelik ileri sürülen modellerden biri de *Asya Tipi Üretim Tarzı* (ATÜT)'dır. ATÜT, Doğu toplumlarının tarihte farklı özellikler taşımış olduğunu ileri sürmesi ve en azından Doğu toplumlarının ayrı bir açıklama getirmesi bakımından önemlidir. ATÜT, Doğu toplumlarına açıklamaya yönelik olarak ilk kez Marx tarafından ortaya atılmıştır.[66] ATÜT'ün Marxizmde özel bir yeri ve önemi vardır. Sezer, ATÜT'e dair değerlendirmelerini önemli metinlerinden biri olan *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*'nda ortaya koyar ve ATÜT'ü Doğu-Batı ayrımı çerçevesinde analiz eder. Sezer'in düşün sisteminde önemli bir yer tutan *Doğu-Batı ayrımı*, insanlığın "barbarlık" aşamasından "uygarlık" aşamasına devrimsel geçiş sürecinde karşılaşılan sorunlara Doğu ve Batı'nın farklı

[65] Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gelecek*, s.307.
[66] Marx, K.; *Formen-Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler*, Sol Yay., Ankara, 1997.

çözüm arayışları getirmelerinin en önemli sonucudur. Barbarlıktan uygarlığa geçiş olmasaydı, Doğu-Batı ayrımı olmazdı. ATÜT ise, Doğu-Batı ayrımında Sezer'in kabul ettiği geçerli ölçütlerden biridir. Sezer, burada da Kemal Tahir'den yararlandığını açık biçimde ortaya koyar: "Konuyla Kemal Tahir'in ilgilenmiş olması bizim için büyük bir şans olmuştur. ATÜT kavramının sınırlılığı ve Batı'nın konuyu bize sunuş biçimindeki tuzaklara dikkatimizi çekti. Benim konu ile ilgili tezim bu uyarıların ışığı altında oluştu, biçim kazandı. Bizim savunduğumuz görüş Doğu-Batı ayrımının, uygarlığın gelişmesi sırasında Batı'nın atılım ve ilerleyişine Doğu'nun ayak uyduramaması sonucu değil daha uygarlığa geçiş sırasında ortaya çıktığıdır. Uygarlığa geçiş sırasında Doğu ve Batı'nın kazanmış oldukları özelliklerin onlara tarih boyu sürecek nitelik ve kimlikleri kazandırdıklarını savunduk."[67] Sezer, Doğu-Batı ayrımı çerçevesinde ATÜT'ü ele alırken Marx'a göndermeler yapar ve hatta Marx'ın Doğu-Batı farklılaşmasının temeli olarak üretim biçimi ve mülkiyet ilişkilerini[68] ele almasını benimser. Marx'a göre özünde Doğu toplumlarını Batı toplumlarından ayrı kılan iki temel etken vardır: Uygarlık Doğu toplumlarında Batı'ya göre düşük düzeydedir ve Doğu'da çok geniş topraklar vardır.[69] Marx'ın Doğu-Batı ayrımında ileri sürdüğü ilk nedeni yanlış bulan Sezer, Onun ikinci ölçütünü kabullenir, hatta görüşlerinin çıkış noktası yapar. Buna göre Doğu'daki geniş bozkırlar, küçük insan birimleri arasındaki alışverişi olanaklı kılarken, Batı'daki sık ormanlar insanları birbirlerinden koparacak niteliktedir. Bu durumun bir sonucu olarak Batı'da büyük işgallere karşı küçük ölçekli gruplar şeklinde korunmak ormanlar yüzünden olanaklı iken, geniş ve düzlükler yüzünden Doğu'da bu olanaklı olmamıştır. Dolayısıyla tek yol olarak işgale karşı hep birlikte karşı koymak gerekmiştir. Bu nedenle ATÜT'ün temelini oluşturan merkezi devletler, Doğu'da ortaya çıkmıştır. Sezer, ATÜT'ün Asya toplumları ve tarihinin anlaşılmasında, Asya'nın tarih içine yerleştirilmesinde ve tarihle olan ilişkilerinin belirlenmesinde bir takım handikaplar taşıdığını vurgular. ATÜT, tüm Asya toplumlarından ziyade "bazı Asya'lı (Doğulu) toplumların... tarih içinde gösterdikleri özelliklerin bütünüdür."[70] Asya; iklim, yağış, toprağın fiziksel yapısı, üretim koşulları bakımından ya da toprak değişikliğinin çıkardığı ikilik

---

[67] Sezer, "Tarihte Su Toplumları", *Osmanlı Su Medeniyeti Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı* (iç.), s.19-20.

[68] Sezer'in "bir toplumu değerlendirirken bize o toplumu tanımamıza yardımcı en büyük unsur, o toplumdaki mülkiyet şeklidir" (Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, s.19) vurgusu, Onun çoğu kez eleştirdiği *Marx*'ın görüşlerinden hareket ettiğinin önemli göstergelerinden birisi olsa gerek.

[69] Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, s.20.

[70] *A.g.e.*, s.22-23.

yüzünden ikiye ayrılır: Bir yanda bozkır ya da çöller, öteki yanda su boyu ovaları yer alır. Aralarında mutlaklık olmamakla birlikte, su boyu ovalarının yerleşik toplumların, çöl ve bozkırların ise göçebe çoban toplumlarının gelişimine olanak hazırladığı söylenebilir. Bozkır-çöl toplumu ya da uygarlıklarının ATÜT modeli ile anlaşılmalarına olanak yoktur. Buna karşın bereketli su boyu ovalarındaki toplumlar, ATÜT modeli ile açıklanma olanağı taşırlar. Sezer, Osmanlı Devleti'nin feodal olarak nitelenemeyeceği gerçeğinin, onun mutlak anlamda ATÜT örneği oluşturmasına olanak vermediğini vurgular. Çünkü bir yandan Osmanlı Devleti, ekonomik alandaki örgütlenmeyi tahakkümü altındaki halklara bırakmış ve bu alanda üstün/egemen bir varlık rolü oynama gereği duymamış, öte yandan ise ATÜT'deki geniş yapay sulama işlerine tekabül eden bir ekonomik işlevi bünyesinde barındırmamıştır. Böylece Sezer, ATÜT modeli ile Doğu toplumları üzerine var olan bilgilerin sistematize edildiğini ama söz konusu argümanların Batı-dışı uygarlıkların, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'nun, tarihsel gelişme çizgisinde önemli bir yer edinemediğini belirler.

Genel olarak Sezer'e göre Türk toplumu ve gerçeğini açıklayabilmek için düşün adamlarımızca ileri sürülen *ATÜT, feodalizm ve çağdaşlaşma-azgelişmişlik modeli,* Batı toplumlarını açıklamaya yönelik/Batı-temelli anlayışlardır. Sezer, söz konusu modelleri, Batı'nın çıkarlarını, üstünlüğünü ya da gelişmişliğini ön plana çıkarmaları ve Türk toplumunu Batı'daki şemalara, kalıplara uydurmak zorunluluğu duyduklarından ve/veya amacı güttüklerinden dolayı eleştirir. Sezer'e göre tek geçerli yol, Türk toplumu, tarihi ve gerçeğine dayanan modeller geliştirmedir. Bunu da Türk sosyolojisi yapacaktır.

Türk sosyolojisinin ilk koşulu, Türk tarihinden bilgi edinmek, ondan gerekli sonuç ve dersleri çıkarmaktır. Sezer'e göre, Osmanlı tarihteki, özellikle de yakın tarihimizdeki en önemli mirasımızdır ve sorunlarımızı çözmemize izin verecek bir güç kaynağıdır. Bu nedenle Türk sosyologlarının, tarihte üç kıtaya ve üç çağa (Orta, Yeni, Yakın Çağlar) uzanan-ve bu anlamda da dünya tarihinde tek örnek olan-bir dünya imparatorluğu konumundaki Osmanlı'yı bilmek zorunluluğu vardır. Osmanlı kendi tümlüğü içinde açıklanabilir. Osmanlı İmparatorluğu, bilinen Doğu tarım uygarlıklarının basit bir örneği değildir. Osmanlı devleti, sadece tarımsal üretimle tanımlanamaz.[71] Türk toplum ve gerçeğini kavramada önemli olan bu konunun temellendirilebilmesinin yolu Osmanlı'nın toprak düzeni konusunu açıklamaktan geçer. Bu noktada Sezer ve öğrencileri, Osmanlı'yı açıklarken,

[71] Sezer, "Toplumumuz ve Sosyolojimiz", s.7, Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, s.70, Sezer, "Osmanlı'da Toprağı Şenlendirme Sorunu", *Osmanlılık-Türkiye Sosyolojisi 1* (iç.&ek), s.59.

Osmanlı'yı üç özelliği ile yani iaşe (provizyonizm), gelenekçilik ve fiskalizm (vergicilik) ilkeleriyle tanımlayan iktisat tarihçisi *Mehmet Genç*'ten de yararlanmışlardır.[72]

Osmanlı İmparatorluğu, öncelikle "siyasi bir kuruluştur."[73] Osmanlı'yı üzerinde kurulduğu toplumdan hareketle tanımlama konusunda bazı sorunlar vardır. Osmanlı, bir siyasal kuruluş olarak değerlendirildiğinde, Osmanlı'daki tarım ve tarımsal üretimin önce bir yasalaştırma konusu olduğu gerçeği ortaya çıkar. Devlet ile üretim arasındaki ilişki, vergi ilişkisinin dar sınırları içerisinde kalmış ve devlet, ancak vergi kaynaklarını yakından tanımak ve denetleyebilmek için tarımla ilgili olmuştur. Osmanlı, gelirini tarımda aldığı vergiyle sağlamıştır. Bu nedenle yönetimi altında bulunan ülkelerde tarım alanlarının genişlemesi ve üretimin sürekliliğinin gerçekleşmesinden önemli ölçüde çıkar elde etmiştir. Böylelikle Osmanlı, toprak üretimi ve toprak şenlendirme ile yakından ilgilenmiştir. Böylesi bir tutumun sonucu olarak Sezer Osmanlı dönemine ait kaynakların başında öncelikle vergi defterleri ile tarım ve toprak kanunlarının olduğunu belirtir. Osmanlı İmparatorluğu'nun kesiştiği tek bir toplum söz konusu olmadığı gibi devletin asal işlevlerinden olan yasalaştırma işlemlerinde ve ayrıca tarım ve üretimi ilgilendiren konularda da bir birlik söz konusu değildir. Sözgelimi imparatorluk içinde çeşitli üretim bölgeleri (örneğin Mısır gibi) ayrı ayrı yasalarla yönetilmiştir. Sezer, bu durumun temel nedeni olarak devletin ve üretim ilişkilerinin birbirlerinden ayrılmış olmasını gösterir ve "ancak böylece siyasi düzeyde Osmanlı İmparatorluğunda görülen merkeziyetçiliğe karşılık Mısır'ın ve başka bölgelerin ayrı yasalarla yönetilmeleri bir açıklamaya kavuşabilir"[74] görüşünü ileri sürer. Devlet yönetim işleriyle üretim ilişkilerinin birbirlerinden ayrışmış olması, Osmanlı'da düzenin reaya sınıfı ve askeri sınıf olarak ikiye ayrılmasına neden olmuştur. Osmanlı'da reayanın, üretim uğraşlarında, üretici olarak geniş bir bağımsızlığa sahip olmasına karşın ekonomik sınıf olarak bir özerkliği yoktur. Çünkü Osmanlı devleti reayanın bir ekonomik-siyasal güç olarak örgütlenmesini engellemiştir. Bunu da en önemli üretim aracı olan toprağın mülkiyetini kendisine ait kılarak gerçekleştirmiştir. Buna karşılık devletin de siyasal güç olarak üretime karışması söz konusu olmamıştır. Devletin üretimdeki rolü ve üretime müdahalesi belli görevlerle sınırlandığı gibi, üretici köylünün de siyasal erki çekişme ve

---

[72] Genç, M.; "Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkeleri", *Sosyoloji Dergisi* (iç.), 3. Dizi-1. Sayı, İ. Ü. Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1989, s.175-185, SEZER ve diğerleri, *Osmanlılık-Türkiye* Sosyolojisi 1, s.24, Sezer, "Sosyoloji Yıllığı 2'ye Önsöz", s.10-12.

[73] Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, s.70.

[74] *A.g.e.*, s.73.

çatışma konusu yapabilecek bağımsız bir köylü ve/ya da üretici sınıf olarak örgütlenmesine olanak sağlanmamıştır. Osmanlı'da siyaset, ekonominin basit bir yansıması değildir. Osmanlı düzeneğinde ekonomik bölünmeler karşısında siyasal alanda güçlü bir merkeziyetçiliğin olduğu saptamasından yola çıkan Sezer'e göre, "eğer siyasetin zorunlu biçimde ekonomide bulunan düzen ve güçlere dayandığı varsayımı benimsenirse Osmanlı İmparatorluğunda siyasetin ekonomi önündeki bu bağımsızlığı bir açıklama gerektirir."[75] İmparatorluk için siyasal açıdan önem arz eden yerleşim alanları ekonomik açıdan zengin bölgeler değildir.

Osmanlı düzeni, birbirinden ayrı iki örgüt (askeri ve dinsel) üzerine şekillenmiştir. Osmanlı'da askeri örgüt, kendisine gerekli olan insan gücünü, geleneksel Doğu'nun sınırları dışında kalan halkların çocuklarının "devşirilmesi" yani onların din değiştirmeleri ve özel eğitimleri yoluyla sağlanmıştır. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda "devşirmecilik kurumu" aracılığıyla *Osmanlı* ismini alan yeni bir ırk oluşturulmuştur. Ayrıca Osmanlı'da askeri ve siyasal görevlerdeki insanlar güç ve otoritelerini Osmanlı sarayına bağlılıklarından almışlardır. Geleneksel Doğu siyasetine bu bağlılık ise dinsel kuruluşların denetimi altındadır.

Kısaca Sezer, Doğu'da herhangi belli bir çıkar grubunu ve toplumsal sınıfı temsil etmekten uzak devşirmelere dayanan Osmanlı devletinin emperyalist olmadığını, onun askeri ve dinsel örgütler üzerine temellendiğini, İslam dininin "fetva kurumu"na dayanarak siyasal iktidarın bölünmesine izin vermediğini, ekonomik farklılaşmalara karşın güçlü bir merkeziyetçiliği koruduğunu, Doğu geleneğinin sürdürücüsü ve "yeni bir Doğu siyaseti" durumunda bulunduğunu ileri sürerek, Osmanlı-Türk tarihinin Batı-temelli ATÜT ve feodalizm kalıp/modellerine uygunluk göstermediğini açıklığa kavuşturur.

Sezer, Türk toplumu ve tarihini *Doğu-Batı çatışması* temelinde/ekseninde açıklar. Çünkü Türk toplum tarihi ele alındığında dikkati çekebilecek en önemli yön, Türk toplum tarihi ile Batı kalıp/şemalarının birbirleriyle uyuşmazlığıdır. Sözgelimi Doğu tarihinde en azından Batı tarihinde görülen Eski Çağ (kölelik), Orta Çağ (feodalizm) ve Yeni Çağ (kapitalizm) kesişmesi yoktur. Sezer, Batı kalıp, model ve düşün sistemlerinin Türk toplum tarihini açıklamaktan uzak olduğunu, dolayısıyla kendi tarihimizi açıklamada kendi bakış açımızdan, Türk düşünce sisteminden yola çıkmamız gerektiğini, bunun için ise Türk toplum tarihindeki önemli değişmeleri saptamakla işe başlamamız gerektiğini bildirir.

---

[75] *A.g.e.*, s.134.

Sezer'e göre Türk toplumu ve tarihini açıklamada iki temel olay vardır: *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Osmanlı'nın Batıcılaşması.* "Anadolu'nun Türkleşmesi ve Osmanlı'nın Batıcılaşması olayları, bizlere öncelikle Türk tarihinin dönemselleştirilmesinin Batı kalıp ve şemalarıyla bir uyumsuzluk içinde olduğunu göstermektedir."[76] Söz konusu iki olayın tarihimizde ayrı bir yeri ve önemi vardır. Sezer, Anadolu'nun Türkleşmesi olayında Türklerin kimlik değiştirmeksizin yurtlarını değiştirdiğini, Osmanlı'nın Batıcılaşması olayında ise yurtlarını değiştirmeksizin kimliklerini değiştirdiklerini belirtir. Sezer, Türk tarihinin iki büyük döneme, yani Orta Asya içlerinde yaşanılan birinci dönem (Orta Asya Türk Tarihi) ile Türklerin İslâm dünyasına girmeleriyle Anadolu'da yeni uygarlık çevrelerine katıldıkları ikinci döneme (Anadolu Türklüğü Tarihi) ayrıldığını ileri sürer. Orta Asya Türk tarihi, Anadolu'nun Türkleşmesi olayı ile yakından ilişkilidir. Tarihimizde konuyla ilgili aydınlatılması gerekli bir dizi soru vardır: "Anadolu'nun Türkleşmesiyle Anadolu'da değişen ne olmuştur?, Orta Asya'dan Anadolu'ya neler getirdik? ve getirdiklerimiz Yakın-Doğu'nun yeni koşullarında hangi biçimlerde varlıklarını sürdürdüler ve ne ölçüde önemlerini koruyabildiler?"[77] Sezer'in bakış açısından Orta Asya toplumları göçebe toplumlar olup, tarihlerinde büyük fakat kararsız ve kısa ömürlü imparatorluklar kurmuşlar, ayrıca yerleşik uygarlık alanlarına girdiklerinde çok kısa bir zaman diliminde yerli halklarla kaynaşarak ve yoğun etkileşime girerek kimliklerini kaybetmişlerdir. Anadolu'nun Türkleşmesi olayında Anadolu'nun yerli halkı sorunu önemli bir konu olarak karşımıza çıkar. Anadolu Türkleştiği zaman Anadolu'nun yerli halklarına ne olmuştur sorusu önem arz eder. O, bu soru karşısında göçebe toplumların yerleşik uygarlık merkezlerinde yerli halklar arasında eriyip kaynaştıklarını ve bunun Türk tarihinde tek bir kural dışı örneği bulunduğunu, onun da Anadolu olduğunu ileri sürer. Anadolu'nun Türkleşmesi için başlangıç yılı sayılan 1071'den önce de Anadolu'da Türkler vardı. Malazgirt Savaşı sırasında bu Türkler, Alp Arslan ordularına katılmışlardır. Ayrıca Türkler, anayurtlarının doğal bir uzanımı olduğu için Anadolu'yu yurt edinmemişler ve hatta onların Anadolu'yu fethetme gibi bir düşünceleri olmamıştır. Türkler, benzeri doğa koşullarını aramış bulunsalardı anayurtlarını bırakmazlardı. Anadolu'nun gösterdiği özellikler Türklerin kimliklerini korumalarını ve İslam dünyasında kalmalarına olanak alanı

[76] Sezer, "Toplumumuz ve Sosyolojimiz", s.9.

[77] Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, s.127. Sezer, bu sorunlara çözüm getirirken özellikle Wilhelm Barthold'un *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* ile W. Heyd'in *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi* adlı yapıtlarını önemser. Sezer, "Türkiye Sosyolojisi Seminer Notları 1-1972-1982", s.127-248.

hazırlamıştır. Sözgelimi Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerinden hemen sonra Haçlı seferlerinin başlaması, Türklere İslâm dünyasında önemli bir konum kazandırmıştır. Böylelikle Türkler, sadece kendi güç ve olanaklarıyla İslam dünyasında yeni bir siyaset oluşturmuşlardır. Türklerin hem İslam dünyasına girişleri ve hem de eski benlik/kimliklerini sürdürmeleri Sezer'in sosyolojik anlayışı çerçevesinde ancak böylelikle açıklığa kavuşur. Sonuçta Anadolu'nun Türkleşmesi, Türklerin daha geniş bir çatışmada yeni bir üstün siyasetin oluşturucuları olmalarının sonucudur ki, bu siyaset gerçek anlamını *Osmanlılık*ta bulmuştur. "Osmanlılık Anadolu'nun Türkleşmesinin bir sonucu olduğu gibi Anadolu'nun Türkleşmesi olayı da tarihte gerçek anlamını ancak Osmanlılıkta bulacaktır."[78] Sezer'in bu argümanı Kemal Tahir'in şu görüşüne dayanır: "Anadolu'nun Türk'leşmesi tarihsel olaylara göre Osmanlılığı hazırlamış, Anadolu Türk'lüğü dünyanın en büyük imparatorluklarından olan Osmanlı İmparatorluğu içinde Osmanlılıkla beraber gelişmiştir."[79] Sezer, Kemal Tahir'in, "Anadolu Türklüğünün Osmanlılıkla ilintisinden edindiği özellikler de en başta araştırılması gereken bir önemli konudur,"[80] önerisini detaylı olarak temellendirir ve Anadolu'nun Türkleşmesini Osmanlılıktan ayrı ele almaz.

Sezer'in Türk toplumunun tarihini açıklarken üzerinde durduğu ikinci temel konu, Osmanlı'nın Batıcılaşmasıdır. Osmanlı'nın Batıcılaşması, Anadolu Türk tarihinde en önemli olaydır, Türk toplum tarihinin en temel sorunudur, bütün tartışmaların odaklandığı alandır ve hatta tarihimizin dönüm noktasıdır. Sezer'e göre, Türk toplumunun belli konularda sağlıklı sonuçlara ulaşamamasının nedeni Batıcılaşmanın üzerinde durulmaması ya da durulmak istenmemesidir. Eşdeyişle Sezer, Türkiye'nin yakın tarihini şekillendiren, her şeyimizi belirleyen ve yönlendiren Batıcılaşmaya ilişkin çok şeyin yazılıp çizildiğini ancak konunun özünün tartışılmadığını ve bir tarihsel bağlama oturtulamadığını ileri sürer. Sezer, Batıcılaşma/çağdaşlaşmadan neyi kastettiğini şöyle ifade eder: "Çağdaşlaşma, Batı-dışı toplumların Batı ile olan ilişkilerinde karşılaştıkları sorunların adı olmuştur. Ve bu toplumlarda Batı etkisinin başlattığı bir gelişmeyi dile getirmektedir."[81] Batı seçimi/yanlısı bir siyaset olan Batıcılaşma, Batı dünya egemenliğinin bir tasası, yönü, ürünü ve 20. yüzyıldaki somut yansımasıdır. Sezer, Batı-dışı toplumlar için temel bir model/ideal olarak sunulan Batıcılaşmanın Batı'nın

---

[78] Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, s.133.
[79] Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 3*, s.312.
[80] Tahir, *Notlar/Kitap Notları*, s.148.
[81] Sezer, B.; "Çağdaşlaşma-Batı Dünya Egemenliğinin Günümüzdeki Tasası", *Yeni Toplum* (iç.), Sayı: 1, Mayıs-Haziran 1992, s.5-6.

çıkarına olduğunu ileri sürer. Sezer'in bu düşüncesinin temelinde Kemal Tahir'in, "Batılaşma (Yeni düzen-ilerilik) Osmanlı İmparatorluğu'nun özelliklerine göre kesin ölümdü,"[82] biçimindeki saptaması yer alır. Temeli *Yunanlılığa*[83] dayanan günümüz Batısı, dünya sömürü sisteminin bir ürünüdür. Batıcılaşmak yani Batı uygarlığına yani modernliğe katılmak için Batı dünya egemenliğine katkıda bulunmak ve karşılığında da dünya sömürü sisteminden pay almak gerekir. Batı'nın sömürü düzenine katılmadan Batıcılaşma olanaklı değildir. Sezer, burada Niyazi Berkes'in adını anmadan ona atfen "sonra dönüp kendimize *'200 yıldır Neden Bocalıyoruz?'* diye sorarız,"[84] demektedir. Üzerinde durulması gereken başka bir konu Osmanlının Batı seçimini hangi koşullarda yaptığı ve bu seçimden beklentilerinin neler olduğu noktasında odaklaşır. Batıcılaşma çerçevesinde Osmanlı Batı'ya neler vermiş, hangi özellik, söylem ve yapılarından vazgeçmiş ve karşılığında ne alabilmiştir? Bunun üzerine düşünülmesi ve bu konuların muhasebesinin yapılması önem arz eder. Osmanlı'nın Batıcılaşmasına dair tartışmaları bu çerçevede sürdürmek, sorunları bu bağlamda gündeme taşımak gerekir. Bütün bunları Kemal Tahir düşünmüş ve Osmanlı'da Batıcılaşma konusunu tartışmaya açmıştır.

Sezer, Osmanlı'nın Batıcılaşmasının, imparatorluğun doğal gelişmesi içinde bir aşama olup olmadığı, söz konusu sürecin kimler tarafından başlatıldığı, toplumumuz için yararı ve zararının ne olduğu konusuna yoğunlaşır. Osmanlı'da Batıcılaşma, yeni gelişmeler dışında kalmamak, sorunlara çözüm bulmak amacıyla başlatılmış ve askeri özelliklerine uygun olarak da yalnızca askeri alanda kalmıştır. Osmanlı'da hiçbir zaman ekonomik alana kapitalist üretim ilişkilerini sokmak tasası yoktur. Osmanlı Batıcılaşma ile "hizmetlerini Batı'nın şu ya da bu çıkar birliğine peşkeş çekmeyi sürdürmüştür. Artık katıldığımız savaşlardan hiçbirisi kendi girişimimizle başlayan, kendi çıkarlarımız uğruna yapılan savaşlar değildir. İngilizlerin ya da Moskofun çıkarlarına hizmet için katıldığımız savaşlardır."[85] Sezer, burada hocası Kemal Tahir'in, "Osmanlıların kendi istekleriyle emperyalizmi memlekete davet etmelerinin adı: Batılaşmaktır,"[86] şeklindeki iddiasından yola çıkar. Osmanlının Batıcılaşması, Doğu'da Batı çıkarlarının sözcülüğü ve öncülüğünü yapmaktan başka bir anlam taşımaz. Batıcılaşma ile Osmanlı kendi halkının çıkarlarıyla uyuşan bir siyaseti terk etmiş, Batı'nın güdümüne

---

[82] Tahir, *Notlar/Roman Notları 2*, s.105.
[83] Sezer, "Doğu-Batı Çatışmasında Yunanlılığın Yeri", *Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı* (iç. & ek), s.115.
[84] Sezer, "Kemal Tahir Üzerine", *4.Boyut* (iç.), s.53.
[85] Sezer, "Osmanlının Batıcılaşması", s.188-189.
[86] Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gelecek*, s.239.

girmiş ve dolayısıyla tarihsel görevinden vazgeçmiştir. Osmanlı'da Batıcılaşma tercihi, tarih içindeki yerimizin değişmesini sağlamıştır. Ancak söz konusu değişiklik, eş deyişle toplumlar arası ilişkilerde yer ve cephe değişimi belli bir kimlik sorununu gündeme getirmiş, sonuçta yeni bir kimlik edinme isteği biçimine bürünmüştür. Oysa, "biz Batı seçimini yapacağız ama Batı uygarlığına katılmamız söz konusu edilmeyecektir. Belli bir uygarlığın yanında olacağız, ona yandaşlık yapacağız. Ama Batı dünya sömürüsüne ortak edilmeyeceğiz. Bu sömürüye ortak olunmadan Batılı gibi giyinmek, ona benzemeye çabalamak belki olasıdır ama Batılı olmak olanağı yoktur, ne de bunun bir anlamı vardır. Bu durumda biz ne Batı, ne de tam anlamıyla Doğu olabileceğiz."[87] Sonuçta Sezer'e göre Türkiye, Batıcılaşmıştır, ama Batıcılaşmaktan beklenen sonuçları elde edememiştir, çünkü Türkiye "Bugün Batı'nın Doğu'daki kalesi, ileri karakoludur. ...Bugün kendimize ne ad yakıştırırsak yakıştıralım Anadolu'da yaptığımız Batı kapıcılığından başka bir şey değildir."[88]

SONUÇ YERİNE

Sosyoloji, Batı'nın 19. yüzyılda ele geçirdiği dünya egemenliği ve kendisini temelden sarsan toplumsal sorunlarına, kaotik yapısına çözüm önerisi bulma amacıyla ortaya çıkmıştır. Eş deyişle 19. yüzyılda Batı, Doğu karşısında elde etmiş olduğu üstünlüğünü ve/veya dünya egemenliğini sürdürebilme, kendi çelişki ve sorunlarının üstesinden gelme noktasında, toplumsal konu ve olaylar üzerine daha geniş ve doğru bilgilere gereksinim duymuştur. Sosyoloji, böylesi bir gereksinimin ürünü olarak inşa edilmiştir. Çok geçmeden ülkemize ithal edilen sosyoloji (Batı sosyolojisi), Türk toplumunun sorunlarını anlamaya yardımcı olmak bir yana onları anlamaya engel oluşturmuştur. Günümüze değin sosyoloji alanında ülkemizde takınılmış tavırlar, Batı sosyolojisinden çıkan yasaları, evrensel nitelikleri yüzünden Türk toplumu için de tartışmasız mutlak geçerli saymak (Batı'da oturup, Batı'da Türkiye'nin sorunlarını çözmek isteyenler) ya da Türkiye'ye ancak Batı sosyolojisinin özel bir alanı olarak eğilmekle (Batı sosyolojisinden bir sosyologun görüşlerini benimseyip onun metodolojisini Türk toplumu, tarihi ve gerçeğine uygulamak isteyenler) ile sınırlı olmuştur. Tüm bu çabalar, Türk toplumu ve gerçeğinin direnci ile karşılaşmıştır. Bu nedenle Batı toplumlarından farklı özellikler taşıyan Türk toplumunu açıklayabilecek bir Türk sosyolojisi zorunludur. Türk sosyolojisini kayıtlayan her şeyden

---

[87] Sezer, B.; "Müzik ve Batıcılaşma", *Türk Müziği* (iç.), İ.Ü. Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1993, s.50-51.

[88] Sezer, "Osmanlının Batıcılaşması", s.191.

önce Türk toplumu ve gerçeğidir. Türk sosyolojisi Türk toplumunun sorunlarına geçerli çözümler üretebildiği ve/ya da Türkiye'nin temel toplumsal sorunlarına çıkış yolu gösterebildiği ölçüde taraftar toplama olanağı bulacaktır. Bu bağlamda Baykan Sezer, Türk insanı, toplumu ve gerçeğini çalışmalarında kendisine ilgi odağı seçmiş, toplumunun sorunlarına kafa yormuş, toplumumuzu tarihi doğrultusunda açıklamaya çaba göstermiştir. Onun temel tasası, Türk toplumunun kimliğini ve gelişme yasalarını ortaya koymaktır. Özünde Sezer, Batı düşüncesinin bir ürünü olan ve toplumsal sorunsala yaklaşımında Batı-yönelimli tavır takınan Batı sosyolojisi karşısında, Türk toplum ve gerçeğini anlayacak/açıklayacak, Türk tarihi ve düşünce geleneği ile ilişki kurabilecek ve toplumsal sorunlarımızı çözecek *yerli sosyoloji/Türk sosyolojisi geleneği* oluşturma çabasına girmiş, oluşturduğu ekol ile bunu başarabilmiş ve ülkemizde Batı eksenli sosyoloji geleneklerinin dışına çıkabilmiş ender sosyologlarımızdandır. Özgün değerlendirmeleri ve üzerinde durduğu çeşitli konularla (tarım, kölelik, feodalizm, ATÜT, Marxizm, din, etniklik, milliyetçilik, müzik, Batıcılaşma, Türk toplumu ve tarihi... vb) sosyolojimizde bir çığır açan, ürettikleri ve yetiştirdiği öğrencileriyle ekolleşen Sezer, kurmuş olduğu Türk sosyolojisinin alanını oldukça net çizer, Türk sosyolojisini zengin bir tarihsel deneyim ve birikime sahip olan Türk tarihi ile temellendirir, kısacası onu toplumumuza dair tarihsel bilgi, belge, birikim, veri ve dayanaklar eksenli bir boyuta/temele göre inşâ eder. Çünkü sosyoloji bilimi, açıklamalarında en büyük desteği tarihte bulur. Sosyoloji hem toplumsal olayların tarihsel boyutu konusunda hem de toplum sorunlarının yakın gelecekte alacakları biçimi önceden kestirip önlem ve çözüm önerebilmek noktasında tarih yasalarının bilgisine gereksinim duyar. Sözgelimi Türk toplumunun sorunları tarihimize yönelerek anlaşılabilir. Bu bağlamda Osmanlı'nın araştırılması gerekir. Osmanlı, toplumumuzun hem yapısal sorunlarının özelliklerini hem de bu sorunları aşmamızı sağlayacak alandır. Bu durumun doğal bir ürünü olarak sosyologların, tarihsel gerçeklikler, bilgiler ve belgeler olmaksızın içinde varoldukları toplumun yapısını ve sorunlarını açıklamaları olanaklı değildir, dolayısıyla Türk toplumunun tarihi, tarihte oynağı rol, edindiği konum ve oluşturduğu birikim toplumumuzun değerlendirilmesinde geçerli ölçüttür. Böylece Türkiye'de tarihsiz sosyoloji olamayacağını, eş deyişle sosyolojinin tarih-yönelimli, eksenli ve örgülü olması gerektiğini savunan Sezer, Türk sosyolojisi için önemli bir isimdir. Eğer bugün Türkiye'de bir Türk sosyolojisi geleneği oluşmuşsa bu *sosyolojimizin Kemal Tahir*'i Baykan Sezer sayesindedir. Kısaca Sezer, toplumsal gerçekliğimizi ve tarihimizi açıklayan bir Türk sosyolojisi inşa etmiş *tutarlı/yerli sosyolog*dur. Bu çabası içinde Sezer, düşünce sistematiği ve

yetiştirdiği öğrencileriyle (İsmail Coşkun, Ertan Eğribel, Hayati Tüfekçioğlu, Recep Ertürk, H. Bayram Kaçmazoğlu... gibi) "ekol" olmuştur. Tezleri ile "*Baykan Sezer Okulu*"/"*Sezerci Ekol*" haline gelen Sezer'in Türk sosyolojisi anlayışı yeni bir sosyoloji geleneğidir.

Sezer, kararlı bir sosyologdur. Sezer, Türk entelektüelinin siyasal çalkantı, darbeler ve dönüşümlere göre değişen genel karakteristiğinin-toplumumuzda Marxistlerin liberal ve dinci olmalarının yaygın oluşu göz önünde bulundurulursa-dışına çıkmış, bakış açısının şekillenmesinde başat olan Kemal Tahir düşün sisteminden asla sapmamış ve hatta akademik yaşamı boyunca da görüşlerinde herhangi bir kırılma/ kopuntu/kopuş süreci yaşamamıştır. Düşüncelerinin bir kısım sosyolog tarafından benimsenmesinin bir nedeni de budur.

Türk toplumun yapısını, tarihini ve gerçeklerini değerlendirirken Marxist terminolojiden de yararlanan Sezer'in düşün yönelimini belirleyen hiç kuşkusuz ki Kemal Tahir'dir. Nitekim Sezer, sık sık Kemal Tahir'i düşüncelerinin oluşumunda temel dayanak olarak belirtir, tüm düşünce sistematiğinin ve sosyoloji anlayışının ondan kaynaklandığını vurgular. Kemal Tahir'i en az Marx kadar kendisiyle tanımlanır önemde bir düşünür olarak nitelemesi Sezer'in Türk toplumu ve gerçeğini nasıl ele aldığının da önemli bir göstergesidir. Sezer, Kemal Tahir'in, "bizim tarihimizi, bugünümüzü, geleceğimizi en derinden etkileyen çelişme ve çekişme, Doğu-Batı çelişmesidir. Biz, Anadolu halkları olarak -daha doğrusu daha da önemlisi Türkleşmiş ya da Türk Anadolu halkları olarak- tarihte bu çelişmenin belli başlı taraflarından biri olmuşuzdur, bugün de, Doğulu toplumlar arasında vardığımız idrâk ve kültür çizgisi bakımından en önemli tarafız,"[89] biçimindeki temel saptamasını çalışmalarında esas almıştır. Böylece Sezer, Anadolu'nun toplumlararası ilişkilerde önemli bir konumu olduğu gerçeğinden hareket etmiştir. Çünkü "Anadolu, üzerinde yaşayan halklara toplumlar arası ilişkilerde, dolayısıyla tarihin temel ilişkilerinde çok önemli olanaklar, belli üstünlükler kazandırır."[90] Anadolu, hem dünyanın önemli ticaret yollarının kesiştiği bir alandır ve hem de Doğu-Batı çatışma sahası üzerinde yer alır. Eş deyişle Anadolu'nun önemi, Doğu-Batı ilişkilerinde belirleyicilik taşıması ve bu ilişkilerin en fazla yoğunlaştığı ve düğümlendiği merkez olması nedeniyledir. Türk toplumunun sorunlarının kaynağında toplumlararası ilişkiler bulunur. Toplumsal sorunların nedenleri gibi çözümü de toplumlararası ilişkilerde aranmalıdır. Toplumlararası ilişkiler, bütün gelişmelerin kaynağıdır,

[89] Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 2*, s.275.
[90] Sezer, B.; "Doğu Anadolu", *Prof. Dr. Eyüp Kemerlioğlu'na Armağan* (iç.), C. Ü. Eğitim Fak. Yayını, Sivas, 2000, s.3.

ama kendiliğinden bir ilişki değil, Doğu-Batı çatışması şeklinde tezahür ederler. Bunun için Sezer, sadece Doğu-Batı ayrımından söz etmenin yeterli olamayacağını, "toplumlar arası ilişkilerin ve Doğu-Batı çatışmasının mutlaka gündeme getirilmesi,"[91] gerektiğini ileri sürer. Sezer, Kemal Tahir'in kısaca, "1-Doğu-Batı, 2-Doktrinimizde *yerli doktrin.*(Ortanın solunun içine batı aktarması, kalıp değil, yerli ideoloji doldurmak), 3-Devleti kurtarmak,"[92] biçiminde özetlenebilecek bakış açısını çalışmalarının merkezine koymuştur. Toplumsal sorunlara Kemal Tahir'in düşün sistemi ve önerdiği çözümler açısından yaklaşılması, Türk toplumuna dünyada önemli bir yer kazandırır. Bunun için Sezer, öğrencileri ile birlikte şöyle demektedir: "Türkiye'nin sorunlarını aşabilmesi için toplumlararası ilişkilerde etkin bir siyasi rol üstlenmesi gereklidir. Bu siyaset bir dünya siyaseti çerçevesinde ortaya konulduğunda Türkiye dünya ilişkilerinde önemli bir güç olmaya adaydır. Bunun iki yolu bulunmaktadır. Ya dünyada kurulu sömürü düzenine katılmak, ki bunda bizim hiçbir çıkarımız yoktur; ya da Batı soygununa ve saldırısına karşı mazlum halkları savunmak gibi onurlu bir göreve sahip çıkmaktır. Bize düşen ve yakışan da budur."[93] Eğer dünyada söz sahibi olmak istiyorsak her koşul ve zamanda dünya olayları ile ilgili kendi bakış açımızın, kendi açıklamamızın, kendi değerlendirmemizin olması zorunludur.[94]

Sonuç olarak Sezer, Türk toplumunun özgünlüğünü belirtmiş, *toplumlararası ilişkiler*de, özellikle *Doğu-Batı ilişkileri*nde Türk toplumunun ağırlığını ve yerini saptamaya özen göstermiş ve *Doğu-Batı çatışması*nı görüşlerinde temel almıştır. Yapıtlarında; öncelikli olarak Doğu-Batı ayrımı yapan, Doğu ile Batı'nın düşün biçimleri, tarihleri ve çıkarlarının birbirlerinden farklılığına işaret eden, Batı'nın "barbar"/"ilkel"/"azgelişmiş" yaftalarıyla Doğu'yu her zaman küçümsediğini ve Türkiye gibi Batı-dışı toplumlara önyargılı yaklaştığını vurgulayan Sezer, Türk toplumunun sorunlarının, gerek Doğu toplumlarına ve gerekse Batı toplumlarına kimliklerini kazandıran Doğu-Batı çatışması içine yerleştirilmeden anlaşılamayacağını ileri sürer.

KAYNAKÇA

Bozdağ, İ.; *Kemal Tahir'in Sohbetleri,* Bilgi Yay., Ankara, 1980.
Braudel, F.; *Tarih Üzerine Yazılar,* Çev. M. A. Kılıçbay, İmge Yay., Ankara, 1992.
Childe, G.; *Tarihte Neler Oldu,* Çev. M. Tunçay-A. Şenel, Alan Yay., İstanbul, 1998.
Ergun, D.; *Yöntemi Bulmak-Türkiye'de Toplumsal Bilimleri Bunalımı,* Gerçek Yay., İstanbul, 1993.

[91] Sezer, B.; "Doğu-Batı Ayrımı", *Doğu Batı* (iç.), Sayı:2, Şubat, Mart, Nisan 1998, s.37.
[92] Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gelecek,* s.226.
[93] Sezer ve diğerleri, *Osmanlılık-Türkiye Sosyolojisi I,* s.58.
[94] Sezer, B.; "İlk Değerlendirmeler", *500. Yılında Amerika* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1994, s.9.

Genç, M.; "Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkeleri", *Sosyoloji Dergisi* (iç.), 3. Dizi-1. Sayı, İstanbul, 1989, s.175-185.
Kayalı, K.; "Türk Sosyolojisinin 80'lerde Yeniden Biçimlenişi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 15, İletişim Yay., İstanbul, s.1290-1300.
Kızılçelik, S.; "Batı (Kapitalizm) Eksenli Sosyolojiyi Eleştirmede ve Türkiye'de Sosyolojiyi Tarihle Temellendirme Çabalarında Öncü Bir İsim: Baykan Sezer", S. Kızılçelik, *Sosyoloji Yazıları 1* (iç.), Saray Kitabevleri, İzmir, 1998, s.57-91.
Kızılçelik, S.; *Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı*, Anı Yay., Ankara, 2000.
Marx, K.; *Felsefenin Sefaleti*, Çev. A. Kardam, Sol Yay., Ankara, 1992.
Marx, K.; *Formen-Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler*, Sol Yay., Ankara, 1997.
Meriç Yazan, Ü.; "Braudel'e Göre Tarih ve Sosyoloji", *Tarih ve Sosyoloji Semineri Bildirileri* (iç.), İ. Ü. Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1991, s.103-120.
Sezer, B.; *Yunanlılık*, Lisans Tezi, İ.Ü. Edebiyat Fak. Sosyoloji Böl., İstanbul, 1968.
Sezer, B.; *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1979.
Sezer, B.; *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1981.
Sezer, B.; *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1985.
Sezer, B.; *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1988.
Sezer, B.; *Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1990.
Sezer, B.; *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1993.
Sezer, B.; *Batı Dünya Egemenliği ve Endüstri Devrimi*, T.T.K., Basımevi, Ankara, 1997.
Sezer, B.; "Türk Toplum Tarihi Araştırmaları", *Toplum ve Bilim* (iç.), Kış 1977, s.46-62.
Sezer, B.; "'Şehname' Üzerine", *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, (iç.&"ek"), s.121-168.
Sezer, B.; "Ziya Gökalp ve Durkheim", *60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp*, İ.Ü. Atatürk İlke. ve İnk. Tar. Enst. Yay., İstanbul, 1984, s.19-26.
Sezer, B.; "Ziya Gökalp Üzerine İki Değerlendirme", *İ.Ü. Basın-Yayın Yüksekokulu Yıllığı* (iç.), İstanbul, 1988, s.226-240.
Sezer, B.; "Osmanlının Batıcılaşması", *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları* (iç.& "ek"), s.157-192.
Sezer, B.; "Türk Sosyologları ve Eserleri 1", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi- 1. Sayı, İstanbul, 1989, s.1-96.
Sezer, B.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 1* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1989, s.16-19.
Sezer, B.; "Kemal Tahir Üzerine", K. Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 1* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1989, s.19-25.
Sezer, B.; "Doğu-Batı Çatışmasında Yunanlılığın Yeri", *Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı* (iç. & ek), İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1990, s.107-138.
Sezer, B.; "Türk Sosyolojisinin Tarihle İlişkileri",*Tarih ve Sosyoloji Semineri Bildirileri* iç.), İ.Ü.Edb. Fak. Basım., İstanbul, 1991, s.1-8.
Sezer, B.; "75. Yıl Açılış Konuşması", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1991, s.25-27.
Sezer, B.; "Türk Sosyolojisinin Önündeki Sorunlar", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji* (iç.), Bağlam Yay, İstanbul, 1991, s.7-12.
Sezer, B.; "Batı Sosyolojisinin Doğu Toplumlarına Yaklaşımı", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1991, s.39-47.
Sezer, B.; "Doğu-Batı Çatışması ve Marxisme", *Türkiye Günlüğü* (iç.), Sayı:15, Yaz 1991, s.10-16.
Sezer, B.; "Toplumumuz ve Sosyolojimiz", *Sosyoloji Konuşmaları* (iç.), S. Elibol (ed.), Ecem Yay., Ankara, 1991, s.3-10.
Sezer, B.; "Kemal Tahir Üzerine", *4.Boyut* (iç.), Sayı:1, Nisan 1991, s.51-53.
Sezer, B.; Çağdaşlaşma-Batı Dünya Egemenliğinin Günümüzdeki Tasası", *Yeni Toplum* (iç.), Sayı: 1, Mayıs-Haziran 1992, s.5-9.
Sezer, B.; "Müzik ve Batıcılaşma", *Türk Müziği* (iç.), İ.Ü. Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1993, s.45-55.
Sezer, B.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Mektuplar* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1993, s.11.
Sezer, B.; "İlk Değerlendirmeler", *500. Yılında Amerika* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1994, s.7-9.

Sezer, B.; "Amerika'nın Bulunuşu ve Endüstri Devrimi", *500. Yılında Amerika* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1994, s.131-138.
Sezer, B.; "XX. Yüzyılın En Büyük Romancısı", *Matbûat* (iç.), Sayı:13, Mayıs 1995, s.12.
Sezer, B.; "Kemal Tahir Üzerine", *Ülke* (iç.), Sayı:27, Temmuz 1997, s.39-41.
Sezer, B.; "Etnik Gruplara Duyulan İlgi", *Etnik Sosyoloji* (iç.), Orhan Türkdoğan (ed.), Timaş Yay., İstanbul, 1997, s.59-66.
Sezer, B.; "Sosyologca 2 için Önsöz", *Sosyologca 2* (iç.), A.Ü. K.K. Eğitim Fak. Basımevi, Erzurum, 1998, s.64-66.
Sezer, B.; "Doğu-Batı Ayrımı", *Doğu Batı* (iç.), Sayı:2, Şubat, Mart, Nisan 1998, s.31-37.
Sezer, B.; "Sosyoloji Yıllığı 2'ye Önsöz", *Kıbrıs Üzerine* (iç.), İ.Ü. Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1998, s.7-12.
Sezer, B.; "Tarih ve Sosyoloji", *Tarih ve Sosyoloji, Ümit Meriç Yazan'a Armağan* (iç.), Çantay Kitabevi, İstanbul, 1999, s.49-55.
Sezer, B.; "Çağdaşlaşma Üzerine", *Tarih ve Sosyoloji, Ümit Meriç Yazan'a Armağan* (iç.), Çantay Kitabevi, İstanbul, 1999, s.103-112.
Sezer, B.; "Osmanlı'da Toprağı Şenlendirme Sorunu", *Osmanlılık-Türkiye Sosyolojisi 1, Eyüp Kemerlioğlu'nun Anısına Armağan* (iç.&ek), Berdan Matbaası, İstanbul, 2000, s.59-71.
Sezer, B.; "Doğu Anadolu", *Prof. Dr. Eyüp Kemerlioğlu'na Armağan* (iç.), C. Ü. Eğitim Fak.Yayını, Sivas, 2000, s.3-7.
Sezer, B.; "Türkiye Sosyolojisi Seminer Notları 1-1972-1982", *Osmanlılık-Türkiye Sosyolojisi 1, Eyüp Kemerlioğlu'nun Anısına Armağan* (iç.), Berdan Matbaası, İstanbul, 2000, s.75-248.
Sezer, B.; "Tarihte Su Toplumları", *Osmanlı Su Medeniyeti Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı* (iç.), İstanbul Büyükşehir Belediyesi İSKİ Yay., İstanbul, 2000, s.17-22.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 2* (iç.) Bağlam Yay., İstanbul, 1989, s.5-7.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 3* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1989, s.5-8.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 4* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1990, s.5-7.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/1950 Öncesi Şiirler ve Ziya İlhan'a Mektuplar* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1990, s.3-6.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Roman Notları 1* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1990, s.5-11.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/1950 Öncesi Cezaevi Notları* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1991, s.5-9.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Roman Notları 2* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1991, s.5-11.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Roman Notları 3* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1991, s.5-10.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans* (iç.) Bağlam Yay., İstanbul, 1992, s.5-9.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Çöküntü* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1992, s.5-8.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Batılaşma* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1992, s.5-8.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "Önsöz", K. Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gelecek* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1992, s.5-9.
Sezer, B. ve Yazoğlu, C.; "'Toplum ve Gerçek' Dosyası Üzerine Birkaç Söz", K. Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gelecek* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1992, s.247-249.
Sezer, B.ve diğerleri; *Osmanlılık-Türkiye Sosyolojisi 1, Eyüp Kemerlioğlu'nun Anısına Armağan* (iç.), Berdan Matb., İstanbul, 2000.
Tahir, K.; *Notlar/Sanat Edebiyat 1*, Bağlam Yay., İstanbul, 1989.
Tahir, K.; *Notlar/Sanat Edebiyat 2*, Bağlam Yay., İstanbul, 1989.
Tahir, K.; *Notlar/Sanat Edebiyat 3*, Bağlam Yay., İstanbul, 1989.
Tahir, K.; *Notlar/Sanat Edebiyat 4*, Bağlam Yay., İstanbul, 1990.

Tahir, K.; *Notlar/1950 Öncesi Şiirler ve Ziya İlhan'a Mektuplar*, Bağlam Yay., İstanbul, 1990.
Tahir, K.; *Notlar/Roman Notları 1*, Bağlam Yay., İstanbul, 1990.
Tahir, K.; *Notlar/1950 Öncesi Cezaevi Notları*, Bağlam Yay., İstanbul, 1991.
Tahir, K.; *Notlar/Roman Notları 2*, Bağlam Yay., İstanbul, 1991.
Tahir, K.; *Notlar/Roman Notları 3*, Bağlam Yay., İstanbul, 1991.
Tahir, K.; *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, Bağlam Yay., İstanbul, 1992.
Tahir, K.; *Notlar/Batılaşma*, Bağlam Yay., İstanbul, 1992.
Tahir, K.; *Notlar/Çöküntü*, Bağlam Yay., İstanbul, 1992.
Tahir, K.; *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gelecek*, Bağlam Yay., İstanbul, 1992.
Tahir, K.; *Notlar/Kitap Notları*, Bağlam Yay., İstanbul, 1993.
Tahir, K.; *Notlar/Mektuplar*, Bağlam Yay., İstanbul, 1993.
Yazoğlu, C.; "Notları Sunuş", K. Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 1* (iç.), Bağlam Yay., İstanbul, 1989, s.7-15.



TÜRKİYE MODERNLEŞMESİ İÇİNDE BİR "*RÖNESANS*" İNSANI VE(YA) "*TECESSÜSKAR*" BİR BİLİMİNSANI: NERMİN ABADAN-UNAT

Ahmet İçduygu*

BİR ÖNSÖZ

Nermin (Abadan-Unat) 1921 yılında Viyana'da doğduğunda bu kent üç yıl önce çöken Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun yıkıntılarından doğan yeni bir cumhuriyete başkentlik yapıyordu. Şu anda yaşadığı İstanbul ise

* Doç. Dr. Ahmet İçduygu, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

yine aynı yılda son günlerini yaşayan Osmanlı İmparatorluğu'nun işgal altındaki başkentiydi. Türkiye Cumhuriyeti o doğduktan iki yıl sonra kurulacaktı.

Nermin Abadan-Unat'ın bu tarihsel arkaplan içinde başlayan yaşamı daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin üç çeyrek yüzyılı aşan tarihinin hemen hemen her aşamasıyla bire bir örtüşen bir dönemi içerir. Bu dönem bir imparatorluk yapısından bir ulus-devlete dönüşmenin tarihidir. Bu yıllar bu coğrafyada yaşayan insanlar için tebaa olmaktan vatandaş olmaya dönüşümün sürecidir. Daha çok toprağa dayalı bir sosyo-ekonomik yapının, ağırlıklı olarak paraya ve kapitalist ekonomiye dayalı bir yapıya doğru evrildiği yıllardır. Kısacası geleneksel bir toplumsal yapının, içine girdiği 'modernleşme' ve 'Batılaşma' sürecidir yaşanan. İşte bu çerçevede, hiç şüphe yok ki, Nermin Abadan-Unat'ın yaşamı, düşünceleri ve etkinliklerine paralel olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihini yazmak mümkündür. Ya da tersi yapılabilir: Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihi üzerinden onun yaşamı yazılabilir. Bu yazının başlangıç noktasında, bu paralelliği görmek Nermin Abadan-Unat'ı anlamak ya da anlatmak için yaşamı aynı yıllarla çakışan bir başka aydından çok daha önemlidir diye düşünüyorum. Bir başka söyleyişle, biliminsanlarının ait oldukları toplumun ve yaşadıkları çağın birer ürünü olmaları tesbitinden yola çıkmak ve onları bu bağlamda anlamaya çalışmak Nermin Abadan-Unat için fazlasıyla doğrudur. Kendi yazdıkları çerçevesinde, o "*ülkesini dolayısıyle vatandaşlığını, dilini, kültürünü, inançlarını geleneksel biçimde aile ocağından alacak yerde kendi iradesi ile seçmiş*"[1] bir insandır. Belki de, bu sözlerin ifade ettiği bu "iradi" duruşun Türkiye'de modernleşme projesine önderlik eden Kemalizm'e bir ölçüde ne kadar paralel, bir ölçüde de ne kadar içsel olduğunu vurgulamak bu yazının ortaya koyacağı bakış açısı için bir çıkış noktası olarak alınmalıdır.

Bu yazıda, Türkiye'nin modernleşme süreci, ya da projesi içinde, "kendini yaratan", bu sürecin bir ürünü olduğu kadar bu projenin gerçekleşmesine de yoğun, sürekli ve bilinçli destek veren ve katkıda bulunan bir biliminsanı olarak Nermin Abadan-Unat'ı, yaşamı, düşünceleri ve etkinlikleri ile okuyucuya tanıtmaya çalışacağım. Bu çalışmanın oluşturulmasında, temelde, üç ana kaynaktan faydalanılmıştır. Bunlardan birincisi, Nermin Abadan-Unat'ın yazdığı makaleler ve kitaplardır. İkincisi, yine kendisinin kaleme aldığı yaşam öyküsü ve anılarıdır.[2] Üçüncüsü, Temmuz 2001'de onun Çeşme'deki yazlığında kendisi ile bir gün boyu yaptığım görüşmede bana aktardıklarıdır. Hiç şüphe yok ki, bu kısa yazı içinde Nermin Abadan-Unat'la ilgili olarak okuyucuya çok kapsamlı bir çalışma sunmak mümkün değildir, ancak onun

[1] Nermin Abadan-Unat, *Kum Saatini İzlerken*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998, s. 14.
[2] Nermin Abadan-Unat'ın yaşamının ve anılarının ayrıntıları için bkz. Abadan-Unat, age.

hakkında genel çerçeve çizen bir çalışma sunulmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla onun yaşamının ve çalışmalarının çeşitli kesitlerine biraz da seçici bir yaklaşımla bakılmış, ancak belli noktalar öne çıkarılmış, belli bölümler ise daha geri de kalmış ya da değinilmemiştir. Ancak Nermin Abadan-Unat'ı okuyucuya tanıtacak bir bütünlük sağlanmaya çalışılmıştır.

YAŞAM ÖYKÜSÜNDEN KESİTLER

Nermin Abadan-Unat, kendi kaleme aldığı yaşam öyküsü içinde yaşama veda eden ilk eşi Yavuz Abadan'dan söz ederken şunları yazar: *"Hayat arkadaşlığına karar verdiğim insan çetin bir yaşam mücadelesi vermişti. O dönemin kudretli, popüler ve çevresi kalabalık olan Yavuz Abadan'ın öyküsü benimkinden hayli farklı olmakla birlikte yine de benziyordu. Her ikimiz İngilizlerin "self-made" (kendi kendini yetiştiren) dediği türden insanlardık, ikimiz de Osmanlı İmparatorluğu'nun "çevre" sayılan bölgelerinden göç yolu ile anayurda gelmiştik."*[3] Burada yazdıklarım içinde, Nermin Abadan-Unat'ın yaşam öyküsünün belli başlı bölümlerine değinirken şu noktaların onu anlamak için önemli olduğunu varsaydım. Birincisi, kendi deyişiyle *"self-made"* bir insan olarak yaşam öyküsünün kendi içinde onun düşüncelerini ve etkinliklerini çok derinden etkilediğini düşündüm. İkincisi, birinci nokta ile de ilintili olarak, ve daha önce de vurguladığım gibi, bir yüzyıldan yirmi yıl eksik olan yaşamının Cumhuriyet tarihiyle tamamiyle örtüşen akışı içinde Türkiye'deki modernleşme sürecini çok iyi yansıttığını gördüm. Üçüncüsü, onu düşünceleri ve etkinlikleriyle en iyi anlama yönteminin bu yaşam öyküsünün derinlikleri içinde olduğunu kavradım.

Onu, kendi söyleyişiyle, olaylar ve koşullar *"farklı dillerin konuşulduğu, farklı dinlerin benimsendiği, farklı vatandaşlık statülerinin bulunduğu bir ailenin bireyi olarak dünyaya getirmişti."*[4] Babası, Mustafa Süleymanoviç, Balkan kökenli bir ailenin İzmir doğumlu oğluydu. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında Avrupa ile ticaret yapan girişimci bir kentsoyluydu. Annesi, Baronnesse Elfried Karwinsky, Avusturya-Macar İmparatorluğu'ndan bir soykentliydi. 1920 yılının sonbaharında Viyana'daki Türk Büyükelçiliğinde yapılan evlenme töreninden bir yıl sonra, 1921 yılının Eylül ayında, Nermin (Abadan-Unat) dünyaya geldi. Viyana'da Parlemento binasının arkasındaki içiçe girmiş büyük salonlardan oluşan evde dadılar ve mürebbiyeler ile geçen ilk çocukluk yılları bir kentsoylu yaşamın tüm ayrıntılarını içererek geçmişti. Örneğin, annesi İngiliz aristokratlarının "children are to be seen but not heard" (çocukları görmeli, fakat duymamalı) anlayışına

[3] Abadan-Unat, age., s. 134.
[4] Abadan-Unat, age., s. 296.

uygun olarak onu günün ancak belli saatlerde kabul ediyor, babası ise sürekli iş gezilerinde olduğundan onu ancak belli aylarda Viyana'ya geldiğinde görebiliyordu.

Altı yaşında taşındıkları İstanbul'da önce Maçka Ralli Apartmanının üst katında ve onu izleyerek Valikonağı'nın bitişiğinde üç katlı konakta on yaşına kadar geçen yaşamında yine kentsoylu bir aile düzeninin içinde yetişmişti. Bunu yansıtacak birkaç örnek şunlardı: Okula gitmek yerine özel öğretmenlerle eğitim görmek, çocuk olduğu için antikalarla dolu olan evin ancak belirli böiümlerine girebilmek, 1930'larda İstanbul'un sayılı otomobillerinden birine sahip olup beyaz üstü açık bir Lancia ile Florya'ya gidip gezmek. Bu arada, babasının onu Büyükada'da "işte Paşam kızım" deyip Atatürk'e tanıştırması ve annesinin Anadolu kulübünde Atatürk ile oyun oynaması.

1931 yılında babasının ölümü sonrasında annesi ve ablası ile Budapeşte'ye giden Nermin burada önce otel odalarında, sonra yatılı okullarda geçen yıllar içinde zor bir yaşamın içine düşer. Ancak yoğun ve belki de yoğun olduğu ölçüde iyi bir eğitim almaya başlar. Türkçe'yi konuşamasa da, Almanca, Fransızca, Macarca ve İngilizce dillerine bu yıllarda sahip olmaya başlar. Kötüye giden ekonomik durumları karşısında özellikle okuyamama korkusu onu Mustafa Kemal Türkiye'sinde parasız olan eğitim olanaklarından yararlanma fikrine getirir. 14 yaşında Budapeşte'den Türkiye'de İzmir'de yaşayan yakın akrabalarının yanlarına gelme yolculuğunun bütün düzenlemelerini kendisi yapar. Sonra tek başına yaptığı bir tren yolculuğu ile Kasım 1936'da Türkiye'ye gelir.

1937 yılında kabul edildiği İzmir Kız Lisesi'ni 1940 yılında bitiren Nermin, daha sonra İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden 1944 yılında mezun olur. 1944 yılında Ulus gazetesinde çalışmaya başlar. Daha sonra gazeteciliği ile ilgili olarak şunları yazacaktır: "*Hayata gazeteci olarak atıldığım için aktüaliteyi takip bende her zaman öncelik taşımıştır.*"[5] 1946 yılında hukuk fakültesinden hocası olan Yavuz Abadan ile evlenir. Yavuz Abadan 1943 ve 1946 yılları arasında Eskişehir milletvekili olarak parlementodadır. Hiç şüphe yok ki, bir yandan Ulus gazetesindeki çalışma deneyimi diğer yandan ise Yavuz Abadan'la olan evliliği ona genelde Cumhuriyet'in özelde ise Tek Parti döneminin seçkinlerini yakında izleme ve tanıma şansını vermiştir. Kanımca, bunlar aynı zamanda bu seçkinlerle farklı seviyelerde de olsa belirli düşünce paylaşımını da beraberinde getirmiştir. Çocukluk yıllarında kalbine sızan Mustafa Kemal sevgisi, belki de, bu yıllardaki toplumsal çevresi içindeki ilişkilerinin de etkisiyle derinleşen Kemalist

[5] Temmuz 2001 tarihihinde Çeşme'de yaptığımız görüşme sonrasında bana elektronik posta ile yolladığı bilgi notunda yazdıklarından (Bundan sonra 'e-posta bilgi notu' ibaresi kullanılacaktır).

bir ideolojinin içinde perçinlenmiştir. Bu dönemde İsmet İnönü, Ali Fuat Cebesoy, Afet İnan, İsmail H. Baltacı, Falih Rıfkı Atay, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Hasan Saka, Necmeddin Sadak, Fuat Sirmen, Mithat Kuntay gibi kişileri yakından tanır.[6] Tek Parti döneminin bitmesiyle 1940'ların sonunda Nermin Abadan akademik hayata yönelir ve 1948 yılında Ankara Üniversitesi'nde doktora programına başlar. 1952/53 döneminde Fulbright bursu ile ABD'de Minnesota Üniversitesi'nde lisans üstü öğrenim görür. Yaşamının bu dönemini kendisi şöyle özetler: "*Hukuk formasyonumun gelişmekte olan bir ülkenin sorunlarını çözmede yetersiz olduğunu düşündüğüm için Fulbright'la ABD'ye gittim. Orada aldığım çeşitli siyaset bilimi ve sosyal bilim dersleri benim için çok önemli oldu. Örn. Herbert McClovsky'den Political Behavior (Siyasi Davranış), A. Rose'dan Social Psychology (Sosyal Psikoloji), Public Administration (Kamu Yönetimi) gibi. Dönüşümde kendime Türkiye'de bilinmeyen kavramları tanıtma ödevini verdim.*"[7] Nermin Abadan-Unat, 1953 yılında Ankara'da Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne (SBF) asistan olarak atanarak akademik hayatına başlar. Doktora tezinde "Kamuoyu" kavramını ele alır. 1958'de doçentlik tezi ile "Bürokrasi"yi, 1966 yılında ise profesörlük tezinde "Seçim Sosyolojisi"nin ana kavramlarını ampirik materyal yardımı ile aydınlatmaya çalışır. Akademik yaşamının hemen hemen tamamını SBF'de geçirecektir. Uzmanlık alanı siyaset sosyolojisi, siyasal davranış, kamuoyu ve kitle iletişim kurumları olan Nermin Abadan-Unat, 1966 yılında "Siyasal Davranış" kürsüsünü kurmuş ve 1978 yılına kadar başkanlığını yapmıştır. 1962 yılında Hür Berlin Üniversitesi'nde, daha sonraları da Münih, New York City, Denver, Georgetown ve Los Angeles Üniversitesi'nde konuk profesör olarak bulunmuştur.

1962 yılında Devlet Planlama Teşkilatı'nın bir proje önerisiyle Batı Almanya'daki Türk İşçilerinin sorunlarını yerinde incelemek ve bir rapor yazmak için Almanya'ya gitmesiyle yeni bir araştırma alanına girer. Bu alan, dış göç, onu ilgili uluslararası bilim literatüründe bilinen bir kişi yapacaktır. Bu alanda sayısız makalesinin yanı sıra, *Batı Almanya'daki Türk İşçileri ve Sorunları*[8] ve *Türk Dış Göçü, 1960-1984, Yorumlu Bibliyografya*[9] başlıklı kitapları önemli yapıtlarıdır. Yine 1962 yılında belirmeye başlayan başka bir ilgi alanı onun için en önemli diğer bir araştırma konusunu, kadın araştırmaları ve feminizm konularını, gündeme getirecektir. Sonuç olarak *Türk Top-*

---

[6] Abadan-Unat, age., s. 178.
[7] a.g. e-posta bilgi notu.
[8] Bkz. Nermin Abadan-Unat, *Batı Almanya'daki Türk İşçileri ve Sorunları*, Ankara, DPT Yayınları, 1964.
[9] Bkz. Nermin Abadan-Unat, *Türk Dış Göçü, 1960-1984, Yorumlu Bibliyografya*, Ankara, SBF Yayınları, 1986.

lumunda Kadın[10] başlıklı kitabı, Türkçe dışında, Almanca ve İngilizce olarak da yayınlanacaktır. Nermin Abadan 1967 yılında eşi Yavuz Abadan'ı kaybeder. Bu evliliğin ürünü olan Mustafa Kemal isimini verdikleri oğulları çok açık olarak onun Mustafa Kemal sevgisinin en belirgin göstergesidir. 1970 yılında Siyasal Bilimler Fakültesi Basın Yayın Yüksek Okulu müdürlüğüne seçilir. 1971'de o sırada Siyasal Bilimler Fakültesi Dekanı olan Prof. Dr. İlhan Unat'la evlenir ve Nermin Abadan-Unat ismiyle anılmaya başlar. Nermin Abadan-Unat 1967-70 döneminde Uluslararası Siyasi Bilimler Derneği'nin (IPSA) başkan yardımcılığını, 1977 ve 1984 yılları arasında ise Türk Sosyal Bilimler Derneği başkanlığını yapmıştır. Yalnızca bir akademisyen olmanın ötesinde, Nermin Abadan-Unat'ı etkin bir sivil toplum girişimcisi olarak da görürüz. Kendi sözleriyle, bu yönünü şöyle anlatır: "*Toplumsala ağırlık verme beni birçok sivil toplum örgütüne doğru itmiştir. 1950'de kurduğum ve ilk başkanı olduğum "Türk/Amerikan Kadınların Kültür Derneği" - elli yılını doldurmuştur. Başarısı başkanlığın en çok iki dönemle sınırlı olması dolayısiyle dinamiğini muhafaza etmesidir. 1962'de kurduğum "Türk Üniversiteli Kadınların Derneği'nin" Ankara şubesi de aynı doğrultuda faaliyetini sürdürmektedir. 1978'de başkan olduğum Türk Sosyal Bilimler Derneği'ni de aynı düşünce ile yürüttüm. Türkiyede sivil toplumun var olmayışını ya da zayıf oluşunu da demokratik ögenin çok zayıf olması ile açıklıyorum.*"[11] Benzer çalışmalarını 1978-1996 yılları arasında yürüttüğü Avrupa Konseyi Kadın/Erkek Eşitlik Komitesi'ndeki uğraşıları sırasında, "national mechanism" (ulusal mekanizma), "quota system" (kota sistemi), "gender" (cinsiyet) kavramı, "sexual harassment" (cinsel taciz) gibi kavramların yayın ve tartışma yolu ile yaygınlaştırmasına katkıda bulunarak sürdürmüştür.

Nermin Abadan-Unat 1978-80 yılları arasında "kontenjan senatörü" olarak bulunduğu Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) siyasetin pratiğini gerçekleştirme fırsatını bulmuştur. TBMM'de Kütüphane Komisyonu'nda kütüphanenin yeni kitap alımları ve kataloglama sisteminin modernleştirilmesi ile ilgili uğraşları, aile planlaması ve kürtajın serbest bırakılması ile ilgili yasal düzenlemeler üzerine olan çalışmaları bu noktada unutulmamalıdır. 1989 yılına kadar akademik çalışmalarını profesör olarak SBF'de sürdüren Nermin Abadan-Unat bu yıl resmi anlamda emekli olur, ancak akademik çalışmalarını hiç terketmez. Boğaziçi Üniversitesi ile İstanbul Üniversitesi'nin Kadın Araştırmaları Merkezi'nde dersler vermeye ve araştırmalarını sürdürmeye devam eder.

---

[10] Nermin Abadan-Unat, *Türk Toplumunda Kadın*, Ankara, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1979.

[11] a.g. e-posta bilgi notu.

DÜŞÜNCELERİ, İNANÇLARI, ETKİNLİKLERİ VE YAZDIKLARI

Nermin Abadan-Unat Türkiye'nin ilk kadın siyaset bilimcisidir. O ilk akademik alanı olan hukuktan siyaset bilimine kaymasını şöyle anlatır: "*Türkiye gibi azgelişmiş ülkelerde sorunların çözümlenmesinin odağında hukuk bulunamıyor, onun için bu anlamda daha temel bir yeri olan siyaset bilimine kaydım.*"[12] Yazdıkları, düşünceleri ve bilim alanındaki etkinlikleri göz önüne alındığında Nermin Abadan-Unat'ın farklı sosyal bilimler içinde disiplinlerarası ve çokdisiplinli çalışmalar yaptığına tanık oluyoruz. Siyasal davranış çalışmalarından, işçi göçüne, oradan kadın çalışmalarına uzanan bir yelpazede siyaset bilimi, sosyoloji, sosyal psikoloji, hukuk, kamu yönetimi, basın yayın ve tarih gibi alanların bilgilerini yoğun şekilde kullandığını ve bu alanlara katkıda bulunduğunu biliyoruz. 1955 yılında hazırladığı doktora tezi "Halk efkarı ve tesir sahaları"[13], diğer bir söyleyişle kamuoyu üzerinedir. Bu yıllarda "halkla ilişkiler" ve "baskı grupları" kavramlarını Türkiye'ye taşıyan odur. O bu kavramların hukukla olan ilişkisine de dikkat çeker. Onun siyaset bilimi içinde irdelediği kamuoyu ve halkoyu 1960 yılına gelindiğinde toplumsal ve siyasal olarak Türkiye'de yeni Anayasa tartışmaları içinde çok önem kazanmıştır.

Nermin Abadan-Unat'a göre bir biliminsanı için en önemli etkinlik *tecessüs*'dür (meraktır). Şüphesiz onun bugüne dek süregelen yoğun çalışmalarının arkasında bu tecessüs vardır. Belki de onun farklı bilimsel disiplinlerden faydalanan çok yönlü çalışmalarının arkasındaki de bu tecessüsdür. Bu çerçevede, o bir *Rönesans* insanıdır. Tam olarak *Aydınlanmacı* bir biliminsanıdır. Kendisi bunu şöyle dile getirir: "*Ben kendimi biraz da bir Renaissance adamı gibi görüyorum, yani çok yönlü, birden çok disipline yakınlık duyan bir kişi. Örneğin, nitekim küreselleşme olgusunu Marksist metodolojiyi kullanmaksızın anlamak olanaksızdır, ancak bu süreci sadece Marksist düşünce çerçevesinde değerlendirmek de o ölçüde yanlıştır, işte orada üstyapının tüm unsurları işin içine giriyor. Nitekim biz yurtdışındaki göçmenlerimizin entegrasyon isteksizliğini birçok ekonomik göstergelerle açıklıyabiliriz, fakat özellikle Türk göçmenleri açısından özgür alan buldukları yerde geliştirdikleri tarikat ve dinsel örgütlerin ne kadar güçlü olduklarını biliyoruz. 'Social network'ler hem kredi sağlar hem de dayanışma bağlarını pekiştirir. Özellikle siyaset bilimi alanına giren çalışmalarımda*

[12] Temmuz 2001 tarihihinde Çeşme'de yaptığımız görüşme notlarından.
[13] Bknz. Nermin Abadan, Halk efkarı ve tesir sahaları, SBF Yayını No. 50-32, Ankara, 1956.

Marksist metodolojinin izlerini bulabilirsiniz, fakat hiç bir zaman exclusively olarak değil."[14]

Onun siyaset bilimi içinde temelde bulduğu kavram *iktidar* olgusudur. İşte bu çerçevede hiç de raslantısal olmayan bir şekilde, birbiriyle bağlantısı olmayan ama iktidar kavramına bağlı olan iki temel konu onun iki temel çalışma alanını oluşturmuştur. Bunlar *uluslararası göç* ve *kadın* çalışmalarıdır. O göçmenleri ve kadınları iktidar karşısındaki iki azınlık kümesi olarak ele alır ve onların sorunlarını bu çerçevede tanımlar. Yukarıdaki yaşam öyküsü içinde ele alındığı gibi, 1960'larla başlayan dönemden bu yana bilimsel ve kamu alanlardaki çalışmaları yoğun biçimde bu iki alt toplumsal kümeye yönelik olmuştur. Bu çalışmalarını yürütürken çoğunlukla ilgili güncel bilim yazını ile bağlantılarını sürekli sıcak tutmak Nermin Abadan-Unat için bir olağan alışkanlık olmuştur. Örneğin, bu yazıyı yazdığım günlerde o uluslararası göç yazınının iki güncel kavramı ile ilgilenmekte idi: *transnational topluluklar ve yeni diasporalar*. Yalnızca bu kavramları yeni çalışmalarında kullanmakla kalmayıp, aynı zamanda onları *network* (ağ) kavramı ve kuramları ile ilintilendirmeye çalışması ve hatta 1960'lı yılların sonunda kullandığı *sosyal kapital* (social capital) kavramına gönderme yapması onun kapsayıcı çalışma yapma merakının, *tecessüsünün*, hiç bitmediğinin bir işaretidir.

Daha önce değindiğim gibi genelde modernleşmenin özelde ise Türkiye modernleşmesinin Aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olduğu açıktır. En dolaysız anlamıyla Kemalizmin önderlik ettiği modernleşmeye derinden inanan Nermin Abadan-Unat da düşünceleri ve etkinlikleri ile tam olarak Aydınlanmancı bir biliminsanı görüntüsü çizer. Bu çerçevede kendi bilimsel etkinliklerini de derinden etkileyen rasyonalizm ve pozitivizm onun için vazgeçmememiz gereken değerlerdendir. Bu konuda, örneğin, şunları yazar: "*Ancak rasyonel düşünce sistemini, sosyal bilimlerin can noktasını oluşturan görgül araştırma yöntemini geçersiz saydığımız gün, mistisizm, batıl inançlar, hurafeler dünyasına düşmemiz mukadderdir. Bu açıdan kimi yazar ve düşünürler tarafından basit bir indirgemeci felsefe sayılan pozitivizmden vazgeçmeyi kabulenemem. Aynı şekilde aydınlanma felsefesinin soyut kaldığı, çağdaşlığı yanlış bir yöne doğru götürdüğü savını da benimseyemem. Dinazor sıfatını kazansam da belli toplumsal süreçlerin belli koşullara bağlı olarak tekrar tekrar ortaya çıkacağı noktasından hareket ediyorum.*"[15]

Yukarıda pozitivizm taraftarlığını açıklayan Aydınlanmacı görüşlerine karşın Nermin Abadan-Unat aynı zamanda sosyal bilimleri "normatif bir zihin terbiyesi" şeklinde alarak Weberci bir sosyal bilim anlayışını da benim-

[14] a.g. e-posta bilgi notu.
[15] Abadan-Unat, age., s. 291.

ser. Hem pozitivizmi benimsemek hem de Weberci bir anlayış göstermek mümkün müdür? Bu paradoksal görüntü Türkiye'deki modernleşme sürecininin içinde yetişen aydınların kendilerini sık sık içinde buldukları Türk modernleşmesinin içsel bir sıkıntısının ve bu sıkıntının kendi içinde çözümlenme girişimlerinin bir ürünüdür. Bu konum içinde, Nermin Abadan-Unat bir yandan çok açık anlamda pozitivist yaklaşımını açıklar, ancak bir yandan da *anlayıcı (Verstehen)* bir bilgi kuramına da eğilim gösterir. Çok disiplinli ya da disiplinlerarası çalışmaları, biraz da Nermin Abadan-Unat'ın bu Weberci yaklaşımın ürünü olarak görülebilir. Bu bakış açısında, anlama, açıklamadan da nedensel çözümlemeden de önce gelir. *"...[B]öylece Batı yerine Doğu'ya öncelik tanımış, Batı ile Doğu arasındaki farklılık ve çelişkileri yarım yüzyıl önce küçücük özel yaşamı çerçevesinde bir çözüme ulaştırmaya çalışmış bir insan olarak bu uzun yolu bir kez daha katetmenin geçirmekte olduğumuz kültürel kimlik arayışımızda bir odak noktası olabileceği kanısı ile"*[16] yaşam öyküsünü yazan Nermin Abadan-Unat'ı Weberci bir çizgiye taşıyan yalnızca bu tür ifadeleri değildir. Belki de, bir bilgi kuramsal yakınlıktan çok, modernleşmeyi algılama biçimidir onu Weberci çizgide gösteren. Weber'e göre kalvinist reform öğretisi ile kapitalist (modern) düşünce arasında bir ilişki vardır, bir anlamda kapitalizm, ya da modern-leşme, atılımını ve ilerleyişini protestan öğretiye borçludur. Nermin Abadan-Unat'ın modernleşmeye ve Kemalizm'e bakış açısı onların eğitimle Aydınlanma'yı getirmesi anlamında Weberci bir çerçevededir. Onun bu yaklaşımı içinde Kemalizm bilincin dışardan taşınmasını içeren bir modernleşme sürecidir. Eğitim bu noktada kilit bir kavramdır.

Ona göre Kemalizm'in, eğer varsa, otoriter yapısı ulus-inşası (nation-building) süreci ile ilgilidir.[17] O Kemalizm'in bu ulus-inşa sürecine pek dolaysız bir ilgi göstermez. Nermin Abadan-Unat Kemalizm-modernleşme-eğitim üçgeninde Kemalizm'i eğitimi yayma, ileriye yönelme, modernleşme eğilimi olarak görür ve Kemalizm'in bu yanına odaklanır. O eğitimi bir Aydınlanma süreci olarak görür ve bu çerçevede Kemalizm'i yüceltir, çünkü Kemalizm eğitimi ve dolayısıyla Aydınlanma'yı getirmiştir. Ona göre çok yoksul bir toplumdan modernleşme çıkarmak ve çok parçalı Osmanlı'dan tek bir toplum yaratmak hiç kolay süreçler değildir. Bu çerçevede Kemalizm'e belki de daha doğru bir deyişle Cumhuriyetin ilk yıllarına bu günün ölçüleri ile bakmak yanlışlığı konusunda uyarır. *"Elbette ki o yıllarda demokrasi eksikti"* der, çünkü *"bu, Mustafa Kemal'ın yaptıkları bir devrimdir."*[18] Nermin Abadan-Unat'ın Atatürk devrimleri arasında en fazla önem verdiği *laiklik*

[16] Abadan-Unat, age., s. 14.
[17] Temmuz 2001 tarihihinde Çeşme'de yaptığımız görüşme notlarından.
[18] Temmuz 2001 tarihihinde Çeşme'de yaptığımız görüşme notlarından.

ilkesidir.[19] Öte yandan, onun için "*usçu düşünce sistemine ulaşmayı sağlayan laiklik ilkesinin yanısıra hiçbir ödün vermeye yanaşmadığı diğer bir temel ilke evrenselliktir.*"[20] Nermin Abadan-Unat, bir yandan laiklik ve evrensellik gibi Aydınlanma düşüncesine dayanan modernleşme kavramlarını kullanırken diğer yandan çokkültürlülük gibi daha çok post-modern söylem içine düşen kavramlara da açıktır. Ancak, çoğunlukla eleştirel ve kuşkulu olarak yaklaşır bu post-modern kavrama. Bu konuda şunları yazar: "... *sosyal bilim çevrelerinde giderek yaygınlık kazanan post-modernizmin getirmiş olduğu 'yerel kültüre saygı, yerel değerlere öncelik' şeklinde özetlenebilen kültürel görecelik ... ilkelerinin aksine benim için tabii hukuk düşüncesinin doğal sonucu olarak 'Evrensellik' esastır... Çokkültürlülüğü işte böyle anlıyorum: değişik kültürlerin ürünü olarak yetişen tüm bireylerin evrensel mutlak değerlere doğru yol almasıdır! Çokkültürlülük benim için barış içinde beraber yaşama, birbirine katlanma değil, aksine bu evrensel değerlere doğru her defasında yeni bir sentez yaratmadır...*"[21]

Nermin Abadan-Unat'ın bilimsel çalışmaları içinde, özellikle yöntembilim ekseninde baktığımızda, bilim kuramı açısından bir derece *eklektizm* bulmak olasıdır. Ancak bu eklektizm sıradan bir dermecilik değil bilinçli bir seçmecilik şeklindedir. Belki de bu görüşü destekleyecek en belirgin kanıtlardan birisi yukarıda bir ölçüde değindiğim gibi, onun bir yandan pozitivist bir bilim anlayışını benimsemesi, ama öte yandan da düşünceleri, yazdıkları ve söyledikleriyle bir derece pozitivizm karşıtı, Weberci bir görüntü yansıtmasıdır. Örneğin, bu bilinçli seçmeciliğin bir yansıması bir derece onun profesörlük tezinin yapısı içinde ortaya çıkar. Bu tezin dokusunu anlatan kendi tanıtımı bu seçmeci yöntemi açıkça yansıtır. "*Birinci kısımda normatif, ikinci kısımda tarihçi-tasvirci (descriptive), üçüncü kısımda amprik sosyolojik, dördüncü kısımda ise istatistik metotları uygulanmakla beraber, araştırmanın tümüne hakim olması gereken bütünlük hiç bir zaman gözden kaçırılmamış, bu amaçla her bahsin sonuna konulan sonuçlarla genel değerlendirme yolu ile bir bağlantı kurulmaya çalışılmıştır.*"[22] Ancak, Nermin Abadan-Unat'ın bu farklı bilgi kuramları içeren yaklaşımı, onun dikkatsiz bir eklektik tuzağa düşmesinden daha çok, belki de, bir yandan somut disiplinlerarası eğilimi, diğer yandan ortodoks eğilimlerden uzak durmaya çalışması, öte yandan ise sonsuz *tecessüsü* ile ilgilidir.

Nermin Abadan-Unat'ın şunları söyler: "*Birey mi toplum mu sorusunda toplum, dolayısıyla eşitlik öncelik kazanmıştır. Bu özgürlüğü küçümsediğim anlamına asla gelmez, ancak eşitsiz bir özgürlüğün sonuçta sadece elitleri*

[19] Abadan-Unat, age., s. 291.
[20] Abadan-Unat, age., s. 291
[21] Abadan-Unat, age., s. 292-293.
[22] Bkz. Nermin Abadan, *Halk efkarı ve tesir sahaları*, Ankara, SBF Yayını No. 50-32, 1956, s. xv.

mutlu kıldığı için benim benimseyemiyeceğim bir yaklaşımdır."[23] Yalnızca bilimsel etkinlikleri içinde değil, bir aydın olarak ortaya koyduğu etkinliklerde de onu "sosyal demokrat" ya da "sol" denilen düşünce kampını içine yerleştirmek olasıdır. Belki de, farklı rastlantılarla başlayan ve yoğunlaştığı iki temel araştırma konusunu iki toplumsal "azınlık" kümesi (göçmen işçiler ve kadınlar) üzerine yoğunlaştırması onun bu siyasi konumunun bir sonucudur.

Bir sonsöz

Genel olarak ve uzun yıllar "*Türk modernleşmesi, bütün ilhamını Batı'dan almış, elitler tarafından yönlendirilen, uyum ilkesine (consensus) dayalı ve gerekli toplumsal kurumların inşasına yönelik başarılı bir süreç olarak kabul ediliyordu.*"[24] Bu modernleşme Kemalist ulus-devletle ve Kemalist ideoloji ile en yetkin ifadesini buluyordu. Son on yıl içinde oysa, post-modern düşünce akımlarının içinde liberallerden dincilere geniş bir bakış açısından Türk modernleşmesi kapsamlı, yoğun ve kökten eleştirilere hedef oldu. Bu gelişme içinde Türkiye'deki modernleşme süreci/projesi iki ayrı uçta değerlendirilir oldu. Bir yanda onu kayıtsız savunanlar diğer yanda ise onu sınırsız eleştirenler vardır. Bu eksen üzerinde Nermin Abadan-Unat'ın konumu hiç şüphesiz ilk kümenin içindedir. Ancak onun bu konumun *sui generis* yanı gözden kaçırılmamalıdır. İlk olarak, bu yazının başından sonuna yinelenen gerçek, onun yaşamının Kemalizm ile özdeş olan yanıdır. Onun bunu kalbinin ve beyninin derinliklerinden böyle algılamasıdır. Bu kendi ifadesiyle şudur: "*Ben yurdumu da ulusumu da kendim seçtim! Mustafa Kemal olmasaydı belki ben de olmazdım. Niçin Kemalist olduğumu, niçin milliyetçi olduğumu, öyle sanıyorum ki artık anlamışsınızdır.*"[25]

"*Etrafımdaki insanlar beni güçlü, istediğini elde eden, çok kez kırıcı, zaman zaman fevri ve kaprisli, yardıma hazır, enerjik, gayretli, çalışkan, eli açık bilirler sanırım.*"[26] Kendisini tanımlarken kullandığı bu sıfatlara paralel olarak, yine kendisinin aktardığı şu iki olay Nermin Abadan-Unat'ın kişiliğini yansıttığı kadar bir biliminsanı ve bir aydın olarak onun kimliğini, düşüncelerini ve etkinliklerini bize bütün açıklığıyla anlatır. 1979 yılında Federal Almanya Yüksek Liyakat nişanını Nermin Abadan-Unat'a veren Alman büyükelçisi Dr. Sahm sunuşta şöyle demişti: "*Ülkemize gelen yurttaşlarınızın karşılaştığı sorunları bizim dilimizde bize anlattığınız ve gereğinde en acımasız biçimde bizi eleştirdiğiniz için bu nişanı size takdim*

[23] a.g. e-posta bilgi notu.
[24] Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, "Giriş", içinde: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 2.
[25] Ahmet Taner Kışlalı, Niçin Kemalist'im, Yıllık: Nermin Abadan-Unat'a Armağan, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991, s. ıx-x.
[26] Abadan-Unat, age., s. 285.

ediyoruz!"[27] Bir başka tarihte ise, İngiltere'de Wilton Center'de göçle ilgili bir seminerde Alman hükümetinin aile birleşmelerine izin vermediği için insan hakkı ihlâlinde bulunduğunu söylediği zaman Alman heyeti semineri ve İngiltere'yi terk etmişti.[28] Bu örneklerin bütününde Nermin Abadan-Unat'ın öne çıkan kimliği onun bir canlılık, çalışkanlık ve dinamizm ile ortaya koyduğu inançlı bir Cumhuriyetçi Kemalist aydın kimliğidir. Zaman zaman, belki bu yazı da dahil olmak üzere, bu kimlik onun önemli ve başarılı bir biliminsanı olması kimliğinin de önüne geçmektedir.

Bu sonuç bölümünde, herşeyin öncesinde bir biliminsanı olarak Nermin Abadan-Unat'ın yalnızca Türkiye'deki sosyal bilimlere olan katkısının değil, belli ölçülerde ilgili uluslararası yazına da çok anlamlı katkıları olduğunu vurgulamak gerekir. O uluslararası düzeyde, daha önce değindiğim gibi, özellikle "Türk toplumunda kadın" ve "Türk işçi göçü" konularında, bu konuları uluslararası yazına taşıyan öncü ve ender biliminsanlarındandır. Öte yandan, akademik yaşamının ilk yıllarından başlayarak bu "öncü ve ender olma" konusunda yine zamanın ilgili uluslararası yazınını Türkiye'ye taşıma konusunda da özgün bir yere sahiptir. Nermin Abadan-Unat, örneğin, 1950'li yılların sonunda ve 1960'lı yılların başında "kamuoyu", "halkoyu", "halkla ilişkiler" ve "baskı grupları" kavramları ve "siyasal davranış", "basın-yayın ve siyaset" gibi konular üzerinde çalışmalar yapmış ve makaleler yayınlamıştır. Bu çalışmaların çoğu ülkemizde bu konularda yapılan çalışmaların ilkleridir. Bunların dışında, aynı yıllarda siyaset bilimi alanında yalnızca kuramsal anlamda değil Türkiye'deki siyasal yapılar ve süreçler içinde önemli olan konularda da, Nermin Abadan-Unat'ın anlamlı çalışmaları olduğuna tanık olmaktayız. Bunlar arasında, örneğin, 1959 yılında SBF Dergisi'nde yayınlanan *"Siyasi Partilerde Oligarşik Temayüller"*[29] başlıklı makalenin o yılların Türkiye'si için olduğu kadar bugünlerin Türkiye'si için de önemli olan bir konuyu incelediğini vurgulamalıyız. 1962 yılında yine aynı dergide yayınlanan bir başka makalesi, *"Siyasi İlimlerde Gelişim Eğilimleri, Birleşik Amerika, İngiltere, Batı Almanya ve Fransa'daki Çalışmaların Mukayeseli İncelemesi"*[30], Nermin Abadan-Unat'ın yine siyaset bilimi ile ilgili uluslararası yazını Türkiye'ye yansıtmasının anlamlı bir örneğidir.

Nermin Abadan-Unat Aydınlanma çağından beslenen ilerici ve özgürleştirici modernlik söylemlerinin Türkiye'deki yılmaz bir temsilcisi olmuş-

---

[27] a.g. e-posta bilgi notu.

[28] a.g. e-posta bilgi notu.

[29] Nermin Abadan-Unat, "Siyasi Partilerde Oligarşik Temayüller", *SBF Dergisi*, Cilt: XIV, No: 2-3, 1959, s.110-117.

[30] Nermin Abadan-Unat, "Siyasi İlimlerde Gelişim Eğilimleri, Birleşik Amerika, İngiltere, Batı Almanya ve Fransa'daki Çalışmaların Mukayeseli İncelemesi", *SBF Dergisi*, Cilt: XVII, No: 3-4, 1962, s.175-220.

tur. Weberci ya da Marksist bilgi kuramlarından faydalansa da, Nermin Abadan-Unat pozitivizmi ve rasyonalizmi kendine rehber edinen ve modernleşmeye bu pencereden bakan bir sosyal bilimci olmuştur. "*Siyasal Gelişme Teorileri ve Modelleri*"[31] başlıklı makalesinde, örneğin, 1970'li yılların başlarında uluslararası yazının siyasal gelişime bakışını kapsayıcı bir bakış açısı içinde ülkemizdeki okuyucuya tanıtırken onun bu pozitivist eğilimini bir derecede algılarız. Bu makalesi içinde onun modernleşmeyi anlatma biçimi bu konudaki kendi yorumunu da yansıtması anlamında ilginçtir. Modernleşmeyi tanımlarken şunları yazar: "*'Modernleşme' terimi ise dünya toplumlarının unilinear bir gelişme çizgisini izleyen bir sosyal değişme sürecini takip ettiklerini, gerçek gelişmenin ancak endüstrileşmenin batı ülkelerinin sundukları modelleri aynen benimseme ölçüsünde tamamlanmış olacağı anlamını taşımaktadır.*"[32] Bu tanım sonrasında, modernleşmeyi batıyı taklit edecek topyekun bir proje olarak almak yerine otantik, bilinçli ve kendine ait toplumsal ve siyasal bir dönüşüm projesi şeklinde algılamak gerektiğini vurgular. "*Ancak teorik tartışmalar ne şekilde gelişirse gelişsin, azgelişmiş toplumlar kendileri için zorunlu görünen yeni siyasal gelişme biçimlerine taklit yolu ile alınacak değer yargılarını benimseme suretile değil, ancak köklü sosyo-ekonomik devrimler ve bu devrimlerin yardımı ile ulaşacakları yeni bir siyasal bilinçlilik ve ulusal kişilik sayesinde ulaşabilecekdir.*"[33] Nermin Abadan-Unat üzerine, bu yazının bir noktasında ileri sürdüğüm, farklı bilgi kuramları arasında eklektizmi çağrıştıran seçmeciliği konusu belki burada modernizm üzerine yazdıklarında da bir ölçüde hissedilebilir. Ancak belki de onun bu farklı bilgi kuramlarını kullanan (kapsayan) bilimsel duruşu Türk modernleşmesinin geçmişle gelecek, modernle geleneksel, Batı ile Doğu, ya da kendisiyle öteki arasındaki iç sıkıntısını (paradoksunu) çözmek için ortaya çıkan bir uyum mekanizmasının ifadesidir. Ya da, modernleşmeye dolayısıyla da Kemalizme içsel olan, anlaşılabilir ve sağlam bir varolma stratejisidir.

Eflatun insan eylemini ateşleyen temel etkenin *thymos* adını verdiği tanınma güdüsünden temellendiğini söyler.[34] Günümüzde birçok biliminsanının da çoğunlukla *thymos*'un ivmesiyle hareket ettiğini biliyoruz. Burada bilmediğimiz Nermin Abadan-Unat'ın *thymos* ile olan ilişkisidir. Belki de onun *thymos* ile hiç bir bağlantısı yoktur. Bildiğimiz ise hep arayış ve merak içinde olan Nermin Abadan-Unat'tır. Onun bir biliminsanı olarak *tecessüskar* kişiliğidir.

---

[31] Nermin Abadan-Unat, "Siyasal Gelişme Teorileri ve Modelleri ", *SBF Dergisi*, Cilt: XXV, No:4, 1970, s.19-34.

[32] Nermin Abadan-Unat, age., s.19.

[33] Nermin Abadan-Unat, age., s.20.

[34] Nur Vergin, "Bilim Camiası ve Tanınma İsteği", *Doğu Batı*, Sayı 7, 1999, s. 222.



Bir halk Adami Olarak Aydinin Portresi: İsmayil Hakki Baltacioğlu

H. Bayram Kaçmazoğlu*

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun uzun yaşamına bakınca(1886-1978), bu uzun yaşamın Türkiye'nin siyasal ve toplumsal tarihi ile içice geçtiği, Türkiye'nin geçirdiği çeşitli süreçlerin onun görüşlerini de yakından etkilediği ve belirlediği görülür. Baltacıoğlu bir Osmanlı-I. Meşrutiyet dönemi çocuğu olarak İstanbul'da dünyaya gelir. Ancak o iktidarın üst kademelerinde yer alan bir aileye mensup değildir. Buna karşın II. Abdülhamit döneminde hızla çoğalan Batı tipi okullarda öğrenim gören ve bunun avantajlarını kullanabilen bir genç olarak temayüz eder. O halkın içerisinden gelip Batı tipi eğitim

* Doç. Dr. Bayram Kaçmazoğlu, Cumhuriyet Üniversitesi, Eğitim Fakültesi.

kurumlarından geçerek hızla yükselen II. Meşrutiyet döneminin tipik örneklerindendir. Ve Osmanlıyı Cumhuriyet'e, II. Meşrutiyet'i Kemalizme bağlayan önemli bağlantılardan biridir.

Düşüncelerini belirleyen üç önemli isimden söz edebiliriz: J. J. Rousseau, E. Durkheim ve H. Bergson. Türkiye'de ise onu en çok etkileyen isim sosyolojizm ekolünün Türkiye'deki temsilcisi Ziya Gökalp'tir.[1] Kendisinin de Türk sosyolojisinde Durkheim ekolünün Gökalp'ten sonra gelen önemli temsilcilerden biri olduğu göz önünde bulundurulursa, bulmacanın eksik parçalarını tamamlamak daha kolay olur. Düşüncelerini şekillendiren bu isimlerden sonra hayran olduğu ve Türk gençlerinden de örnek almalarını istediği kişiliklerse Atatürk ve İnönü'dür.

1908 yılında Darülfünun Tabiiye bölümünü bitirdikten sonra, 1910 yılında Eğitim Bakanlığı tarafından pedagoji ve elişleri konularında incelemeler yapmak üzere öncelik Fransa'ya ait olmak üzere İngiltere, Belçika, Almanya gibi çeşitli Avrupa ülkelerine gönderilen Baltacıoğlu, yurda döndükten sonra bürokrasinin çeşitli kademelerinde öğretmen ve yönetici olarak görev almış ve ardından Darülfünun'a geçmiştir.

Baltacıoğlu'nun dünya görüşü, olaylara bakışı ve olayları yorumlama biçimi de üniversiteden mezun olduğu 1908 yılından itibaren, II. Meşrutiyet döneminde şekillenmeye başlamıştır. Baltacıoğlu, eğitim alanında bir Osmanlı bürokratı olmuştur. Ancak, Osmanlıcı değildir. Fransa'ya gönderilir ama teoriden çok uygulamaya ağırlık veren İngiliz eğitim sistemi daha çok ilgisini çeker. Dolayısıyla, Türkiye'nin yaşadığı dönüşümlere bağlı olarak görüşlerinde bazı değişmeler olsa da, ana ekseni II. Meşrutiyet yıllarında şekillenir ve elde edilen kalıp ölümüne kadar korunur.

Baltacıoğlu o dönem Osmanlı aydınları arasında yeni yeni yer edinen milliyetçiliğe eğilim duymaya başlar. Bu temayülün oluşmasında, duygusal açıdan babası da önemli bir etkiye sahiptir. Yaşamı boyunca en önemli özelliklerinden biri olan milliyetçiliğinin köklerini babasının Avrupa'ya giderken söylediği şu sözler ile temellendirir: "Avrupa'ya gidiyorsun. Biliyorum, şapka da giyeceksin. Olabilir. İman başlıkta değil, gönüldedir. Günahların içinde bir günah vardır. Eğer onu işlersen babalık hakkımı helal etmem. Türklüğünü unutma!"

---

[1] Baltacıoğlu, Gökalp adlı eserinde, Gökalp'e olan saygısını, hayranlığını, yakınlığını şöyle anlatır: "Gökalp! senin en büyük eserin, Türk ulusunun ululuğuna inanmandır. Türk ulusu olmasaydı, sen, sen olmazdın. Sen de olmasaydın, Türk ulusu kendini bulamazdı. Seni Gökalp yapan, şu iki inancındır: Kültürcülük ile uygarlık. Sen olmasıydın, ben de, ben olmazdım. Bu kitabı sana olan borcumu ödemek için yazdım."

Baltacıoğlu her şeyden önce bir eğitimcidir ve bu yönüyle tanınır. Ancak mesleğinin ilk yıllarında Osmanlı eğitim politikasını belirleyen Osmanlıcı, bireyci ve kozmopolit anlayışın karşısındadır. Toplumcu ve yerinde öğretimden yana olan Baltacıoğlu, ezbere dayalı bir eğitim anlayışının yerine uygulamaya ve uygulamalı öğrenime dönük bir anlayıştan yanadır.

Baltacıoğlu ülkemizde genellikle eğitimci olarak tanınır. II. Meşrutiyet yıllarında pratik ve teorik olarak eğitim konuları ile uğraşır. Bu uğraşısını 1950'lere, hatta yaşamının sonuna kadar sürdürür. Verdiği dersler ve yazdığı kitaplar, ağırlıklı olarak, eğitim içeriklidir. Hilmi Ziya Ülken'in, "Baltacıoğlu 1908 Meşrutiyet hareketinden sonraki yıllarda dersleri, konferansları, yazıları ve pedagoji sergileriyle fasılasız çalışmış, yeni eğitim ve öğretimin temellerini atma bakımından Türkiye'de Satı'dan sonra en büyük görevi görmüştür" sözlerinden de öte, uzun erimli olarak ele alınıp Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte düşünüldüğünde, sosyolojimiz adına Ziya Gökalp ne ise, eğitim alanında Baltacıoğlu da odur. Diğer bir ifadeyle Baltacıoğlu, Türk eğitimine katkıları açısından hiçbir Türk eğitimcisi ile kıyaslanamayacak kadar ileride olan bir isimdir.

Bugün bile Baltacıoğlu'nun eğitim konusundaki faaliyetlerinin aşılamadığına önemli bir kanıt 1990'ların ikinci yarısından itibaren Eğitim Fakültelerinin yeniden yapılandırılmalarıyla ilgili olarak uygulamaya konulmak istenilen yöntemleri içeren eserleri 1910'larda kaleme almış olmasıdır. Bilindiği gibi, YÖK ve Dünya Bankası'nın ile ortaklaşa yürüttüğü bir çalışmayla Eğitim Fakülteleri öğretmen yetiştirme programlarının 1996'dan itibaren, yeniden düzenlenmesi çalışmaları başlatılmıştır. 1998-1999 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulamaya konulan bu yeni yapılanmanın en önemli noktalardan birisi, öğretmenlerin rehberlik becerileri yanında farklı özelliklere sahip öğrencilere çalışma ve öğrenme becerisi kazandırmaktır. Buna göre, Eğitim Fakültelerinde öğrenim gören öğretmen adayları, bundan böyle bir konunun, örneğin tarihin, matematiğin, biyolojinin, müziğin, resmin vs. nasıl, hangi yöntemlerle ilköğretim ve ortaöğretim öğrencilerine aktarılacağını öğreneceklerdir. Konuyla ilgili olarak, bugün üniversitelerimizde büyük bir karmaşa yaşanırken, yetişmiş eleman ve yayın sıkıntısı çekilirken, Baltacıoğlu 1910' larda, 1920'lerde çeşitli derslerin nasıl okutulacağı konusunda; Mekatib-i İp-tidaiyyede Hendesenin Usul-i Tedrisi (1913), Coğrafyanın Usul-i Tedrisi (1914), Eşya Derslerinin Usul-i Tedrisi (1914), El İşlerinin Usul-i Tedrisi (1915), Resmin Usul-i Tedrisi (1915), Mektep Temsillerinin Usul-i Tedrisi (1915), Yazının Usul-i Tedrisi (1920), Hususi Tedris Usulleri (1932) gibi kitaplar yazmıştır.

Baltacıoğlu'nu yalnızca eğitimci olarak algılamak, bütün mesaisini eğitim konularına harcadığını ileri sürmek bu yüzden doğru değildir. Başka bir çalışmamızda da belirttiğimiz gibi, o çok yönlü bir bilim, düşün ve eylem insanıdır. Türkiye'nin temel sorunları karşısında fikir üretebilen bir sosyolog, düşünür, edebiyatçı, sanatçı, hatta bir duvar ustası, marangoz ve bahçıvandır. Hikaye, roman, piyes yazıp, oyun sahneler. Yeni Adam'ın 363. sayısında yer alan ve kendisini anlatan ifadeleri ile, "bu adam-kendine göre -hattattı, ressamdı, mimardı, dekoratördü, aktördü, hatipti, psikologtu, pedagogtu, sosyologtu, filozoftu, müellifti." Kısaca o bir halk adamıdır.

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, II. Meşrutiyet yıllarında siyasetin içerisinde değildir. Ancak milliyetçiliğe, toplumculuğa, halkçılığa yaklaşımı ile İttihatçılara yakındır. Fikirleri, onların temel politikaları ile örtüşmektedir. Bir anlamda İttihat ve Terakki iktidarının eğitim alanındaki uygulayıcısı konumundadır. Bunun yanında, doğrudan politik bir kimlik sergilemediği için, İttihat ve Terakki'nin önde gelen mensupları 1918'de görevlerinden uzaklaştırılarak Malta'ya sürülürken, o görevinde kalmış hatta yeni ek görevler üstlenmiştir.

II. Meşrutiyet döneminde ağırlıklı olarak eğitimi kendine temel uğraş alanı olarak seçen Baltacıoğlu, 1933'e kadar Üniversitedeki görevi yanında eğitimin çeşitli alanlarında teorik ve pratik olarak faaliyetlerini sürdürmüş; bu arada, 1920-1923 tarihleri arasında Edebiyat Fakültesi Dekanlığı ve 1923-1925[2] tarihleri arasında da rektörlük yapmış; eğitim sosyolojisi müderrisliğiyle birlikte yanında Necmeddin Sadak'ın yerine sosyoloji, Mehmet İzzet'in yerine ahlak müderrisliklerini de yürütmüştür.

Türkiye tarihinin önemli olayları arasında öğretim üye ve yardımcılarının çeşitli tarihlerde üniversitelerden tasfiyeleri gelmektedir. Her zaman siyasal iktidarların gözetimi ve denetiminde olan, bilimsel çalışmaları ile değil, siyasal eğilimleri ile değerlendirilen hocalar, Cumhuriyet tarihinde 1933, 1960 (147'ler) ve 12 Eylül 1980'den sonra (1402'likler) olmak üzere üç büyük tasfiye yaşamışlardır.

Cumhuriyet döneminin ilk üniversite tasfiyesi 1925'te düşünülür. O dönemin tek üniversitesi, İstanbul Darülfünun'un rektörü olan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, anılarında sıraladığı onbir gerekçe ile böyle bir tasfiyeye kesinlikle karşı çıkar. Anılarında, tasfiye karşısında onbir gerçekçi ve mantıklı neden sıralayan Baltacıoğlu şöyle demektedir: "Tensikata taraftar olmadığımı, vicdanıma rağmen bu işi yapamayacağını ve eğer Vekalet ısrar ederse hemen istifa edeceğimi bildirdim. Vasıf Bey de tensikattan vazgeçti."

[2] Ali Baltacıoğlu babasının anılarını yeniden yayına hazırlarken çeşitli tarihlerde düzeltmeler yapmıştır. Biz de anıların ilk yayınındaki tarihleri değil, bu düzeltilmiş tarihleri esas aldık.

Baltacıoğlu'nun yaşamındaki en önemli dönüm noktası belki de 1933'te yapılan Üniversite Reformu'dur. İsviçre'den getirilen Pedagoji Profesörü Dr. Albert Malche'nin önerileri doğrultusunda, 1933 tarihli Üniversite Reformu ile, 240 öğretim üye ve yardımcısından 157'sinin görevine son verilmiştir. Görevine son verildikten sonra tekrar atanmayanlar arasında, Cumhuriyet döneminin ilk rektörü İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu da vardır. 1925 yılında üniversite tasfiyesini önleyen Baltacıoğlu, 1933'te kadro dışı kalmıştır. Bu kadar üst düzey görevler yapmış, bilimsel yeterliliği konusunda övgüler alan ve yeni rejime uyumu konusunda bir sorunu olmayan Baltacıoğlu'nun kadro dışı kalması, ailesinde büyük bir hayal kırıklığı yaratır. Ancak, Baltacıoğlu, olayı nedeni konusunda herhangi bir yorum yapmaz. 1933 Üniversite Reformu ile pek çok hocanın kadro dışı kalması, Darülfünun'daki hocaların devrimlerin hızına erişemediği ve yapılanlar karşısında sessiz kalarak, gerekli heyecanı gösteremedikleri yorumlarına yol açar. Bu nedenle, dönemin önde gelen yönetim çevreleri ve yönetime yakın yazarlar ile bugün aynı görüşleri paylaşanlar, 1933 Üniversite Reformunu en önemli devrimci atılımlardan biri olarak değerlendirirler. Kadro dışı kalanlardan bir kısmının daha önce bazı devrimleri eleştirdikleri bilinmektedir. Ancak Baltacıoğlu'nun devrimlere ilişkin böyle bir eleştirisine en azından biz rastlamadık. O halde Baltacıoğlu neden kadro dışı bırakılmıştır? Burada akla gelen en belirgin neden, Baltacıoğlu'nun 1930'daki Serbest Cumhuriyet Fırkası oluşumunun içerisinde yer almış olmasıdır. Baltacıoğlu'nun devrimleri ne kadar savunduğu da tam olarak bilinmemektedir. Buna, bir anlamda, 1925 tasfiyesine engel oluşunu da eklememiz gerekmektedir.

Baltacıoğlu'nun 1933'te yaşadıkları onu derinden etkiler. Bu olay, ilerleyen yıllarda, Baltacıoğlu üzerinde iki önemli sonucun ortaya çıkmasına yol açar. Bunlardan birincisi, Baltacıoğlu'nun geçimini sağlamak için yeni yollar araması ve bir gazete/dergi[3] çıkararak buna başarmak istemesidir. Gerçi Baltacıoğlu geçimini yaşamını sürdürmek için başka yollar da bulabilecek özelliklere sahiptir. Ancak böyle bir gazete/dergi ile hem geçimini sağlamayı, hem de kendisini görüşleriyle iktidar çevrelerine daha açık bir şekilde anlatmayı amaçlamaktadır. Böylece Baltacıoğlu'nun hayatında, kendisinden sonra da bir müddet devam edecek yeni bir gazete/dergi doğar.

[3] Baltacıoğlu Yeni Adam'a zaman zaman dergi dese de, bize göre de dergi nitelikleri daha ağır bassa da, "dergi"yi anlatan ve tanıtan yazıların çoğunluğunda, Yeni Adam'dan dergi diye bahsetmenin yanlış olduğu, onun bir gazete olarak çıkarıldığı vurgulanmış; derginin ve gazetenin ne olduğu, Yeni Adam'ın neden gazete olduğu teorik tartışmalarına girilmiştir. Biz Yeni Adam'ı dergi olarak gördüğümüzden, metinde kelimeyi gazete/dergi biçiminde kullanacağız.

Baltacıoğlu, Yeni Adam'ı geçimini sağlamak için çıkarmayı planladığını söylese de; Oğlu Ali Y. Baltacıoğlu, "Yeni Adam'ın yayınlanması ne yazınsal bir istekten, ne sanatsal bir kaygıdan, ne de düşünsel bir özlemden doğdu. Yalnız geçinecek kadar para kazanma istencinden doğdu" dese de bu görüşe katılmıyoruz. Bize göre, Yeni Adam, Baltacıoğlu'nun Cumhuriyet ilkelerine ve devrimlerine bağlılığını net bir şekilde anlatma kaygısından doğmuştur. Başka bir ifadeyle, Baltacıoğlu kadro dışı kendisini daha iyi anlatmak, devrimlere bağlılığını görüşleri ile kanıtlamak, hatta devrimlerin yorumunu yapmak, ideologluğunu üstlenmek üzere böyle bir gazete/dergi çıkarmayı planlamıştır.

1933 Üniversite Reformunun Baltacıoğlu'nun üzerindeki ikinci etkisi de, birincisi ile bağlantılı olarak, onun bir sosyolog, bir düşünür olarak değerlendirilmesine zemin hazırlayacak olan kitaplarının bu süreç sonrasında ortaya çıkmaya başlamasıdır. Dolayısıyla, Baltacıoğlu düşünsel açıdan yaşamının en verimli dönemine, 1934'te[4] Yeni Adam'ı çıkararak adım atmış ve bu dönem 1960'lara kadar sürmüştür.

Baltacıoğlu'nun görüşlerini açıklamak için çıkarmaya başladığı Yeni Adam'ın alt başlığı, "ülkümüz demokrasi ve cumhuriyet için çalışmaktır." İlk sayıda ve hemen bu başlığın altında ise ilkelerini açıklar: Yaratıldığım günden beri demokratça yaşadım. Ölünceye kadar da demokrat kalacağım. Bütün yaşayışımda güzellik, iyilik ve doğruluk için çalıştım. Gazetem bu ülkülere hıyanet edemez.

Yeni Adam'ın çıkışında bir de duygusal yan vardır. Baltacıoğlu zaman zaman anılarında bu konuya değinerek şöyle der: "Yeni Adam gibi bir dergiyi çıkarmamı en yakın arkadaşlarım, Nurullah Ataç ve Ahmet Hamdi Tanpınar istiyorlardı. Onlara güveniyordum. Ataç'ta dehşetli bir tahlil zekası, Tanpınar da ise geniş bir imkan kavrayışı vardı. Üç arkadaş birleşince yeni bir dergiye yetecektik. Kader bu, beni ilk bırakıp savuşanlar onlar oldu. Meyus olmadım. Zaten bu işte yalnız kendime güvenmiştim."

Baltacıoğlu, çıkardığı gazete/dergisine Yeni Adam adını neden verdi? Nedenini Baltacıoğlu'nun Yeni Adam'ı tanıtan yazılarında yaptığı yorumlarda ve bizim yaptığımız değerlendirmelerde bulmak mümkündür. Buna göre; Yeni Adam, milli kimliğe sahip adamdır. Toplumu, ulusu, devletinin kuralları ile bütünleşmiş, devrimleri benimsemiş, ülke ve dünya sorunları karşısında duyarlı, yeni gelişmeler ve oluşumların bilincinde olan yepyeni kimlikli bir adam. Baltacıoğlu ile ilgili olarak yapılan bir doktora çalışmasında da belirtildiği gibi, O, "Batılı insan tipini ve onun değerlerini temel

[4] Yeni Adam'ın ilk sayısı 1 Ocuk 1934'te çıkarılmıştır.

değerler olarak ele alıp, Yeni Adamı bu değerler üzerine kurmaya çalışır."[5] Yeni Adam'ın çizdiği insan tipi milliyetçi, gelenekçi, laik, batıcı, cumhuriyetçi, devletçi ve devrimcidir. Bunların tümü Cumhuriyet'in temel ilkeleridir ve daha ilk sayısından itibaren bu ilkelerinin savunusunu yapan bir gazete/dergi, sahibinin farklı vurgusuna rağmen, bizim yukarıda öne sürdüğümüz varsayımı desteklemiş olmaktadır. Eski adam Cumhuriyet öncesinin, Osmanlı toplumunun insanını, "yeni adam" yeni rejimin, yeni devletin vatandaşını tarif etmektedir.

Baltacıoğlu, 1934 yılında, Yeni Adam'ın 5. sayısında, gazete/dergisini şöyle tanıtmaktadır: Yeni Adam fikirde ışığı, gönülde insanlığı, işleyişte yaratıcılığı arayan adamdır. Eski adam düşünmeyen, onun için okumayan, duymayan, onun için kabuğuna giren, yaratamayan, onun için tembelliği kendine ahlak yapan adamdır.

Üniversiteden ayrılışını takip eden ve yayıncılıkla geçirilen birkaç zor yılın ardından Baltacıoğlu, 1939'da üniversiteye dönme teklifi alır. Önerilen yer, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Kürsüsü'dür. Ancak, 1941'de kendisine yeni kurulan Pedagoji Kürsüsü'nden, Eğitim Tarihi ve Öğretim Yöntemleri dersleri verilir ve böylece tekrar üniversiteye dönmüş olur.

Çeşitli nedenlerle merkezden ve siyasetten uzaklaştırılan Kazım Karabekir, Fethi Okyar, Ali Fuat Cebesoy, Refet Bele'nin Atatürk'ün ölümünden sonra, İnönü'nün onayı ile CHP'ye alınarak milletvekili seçilmeleri, Adnan Adıvar ve Halide Edip Adıvar'ın yurda dönmelerine benzer şekilde Baltacıoğlu da üniversitedeki görevine yeniden kavuşur ve ardından 2 dönem milletvekili seçilir. (1943-1950). Bu bağlamda, Baltacıoğlu'nun CHP ile doğrudan ilişkisi Atatürk'ün ölümünden sonra başlar. Baltacıoğlu'nun sosyoloji ile ilgili sayılabilecek önemli eserleri de bu yıllarda yayınlanır. Klasik sosyoloji kitabı 1939'da basılır. Ardından Türke Doğru, Batıya Doğru, Halkın Evi kitapları ve bu kitaplarda yer alan tezler oluşur.

Baltacıoğlu'nun yazdığı eserler, ele aldığı konularla Türkiye'nin gündemine egemen olan tartışma başlıkları ve dönemin siyasal havası paralellik gösterir. Örneğin Türke Doğru adlı 2 ciltlik kitabının yayın tarihi 1943, Batıya Doğru'nun 1945'tir. Türke Doğru'da toplanan yazıların çoğunluğu 1940'ların başlarında kaleme alınmış ve daha önce Yeni Adam'da yayınlanmıştır. Baltacıoğlu, bu eserinde, Gökalp'in milliyetçilik anlayışını daha da ileriye götürmek isterken, Türkiye Cumhuriyeti'nde 1930'lu yıllarda kesin şeklini alan batıcılık, milliyetçilik ve laiklik ilkelerinden ilk ikisini daha

[5] Necmettin Tozlu, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989, s. 29.

geniş çevrelere anlatma gereksinimi duyar. Zira 1930 ve 1940'lar Türkiye'sinin en belirgin özelliği milliyetçiliğe ve batıcılığa yapılan vurgudur. Bu bağlamda, batıcılığın dönülemez ve dönülmemesi gereken bir yol olduğunun anlatıldığı Batıya Doğru'nun yayın tarihi, hem II. Dünya Savaşı sonucunda oluşan Türkiye Cumhuriyeti'nin dış politikası ile hem de Kemalist ideoloji ile birebir örtüşmektedir. Daha önce C.H.P. Genel Sekreterliğinin talebi üzerine kaleme alınan (1941) ve 1950'de yayınlanan Halkın Evi adlı kitap ise Türke Doğru ve Batıya Doğru kitaplarında ileri sürülen görüşlerle bütünlük taşımaktadır.

Baltacıoğlu, bir eğitimci, sosyolog, yazar ve Cumhuriyet dönemi aydını olarak, 1930'lu ve 40'lı yıllarda modern, milliyetçi, laik ve batıcı insan-vatandaş tipini oluşturmak için biçimlendirilen yaygın ve örgün eğitim kurumlarıyla diğer mekanizmaların tümünün içerisinde yer almış, bu konuda, elinden gelen her türlü imkanı sunmuştur. Bu amaca hizmet etmek için kaleme aldığı ve yukarıda adlarından söz ettiğimiz kitaplarında yazdıkları, ana hatlarıyla Ziya Gökalp'in görüşlerinin yeniden tekrarına dayanmakta ve Cumhuriyet'in bir numaralı ideoloğunun söylediklerini onun adına ve yine aynı amaçla, bir adım daha ileriye götürmek istemektedir.

Cumhuriyet'in etkin ideologları ve Gökalp gibi Baltacıoğlu da Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşayan insanları "Türkleşmiş", "millileşmiş", "teba"dan "vatandaş"a dönüşmüş kitleler olarak görmek istemektedir. Cumhuriyet'in istediği insan tipini oluşturacak kurumlar ise fonksiyonel anlamda kentlerde halkevleri, köylerde enstitü mezunu köy öğretmenleridir. Böylece devrimlere, devrim ilkelerine bağlılığından şüphe edilen halk, halkçılık ilkesi ve ilgili kurumlarla Türkiye Cumhuriyetinin istediği şekle sokulacak ve milli bir kimliğe kavuşturulacaklardır.

Osmanlı tebalığından Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına yükseltilen halk, milliyetçilikten ne anlamalı, Batı'yı nasıl görmeli ve değerlendirmeli, dini nasıl algılamalıdır? Bu can alıcı konularda halkın doğru yönlendirilmesi için rehberlere ihtiyacı vardır. Bu konulardaki yetkin rehberlerden biri de Baltacıoğlu'dur. Aslında, Baltacıoğlu'nun bu konuya yaklaşımı, halka yönelik düşünce ve davranışları, klasik Türk aydınından farklıdır. O, ne halkın uzağında, halka yabancı ve ne de halkı hiç bir şey bilemez konumda görüp onu kurtarma anlayışındadır. O, gelişmeleri yorumlama, olaylardan gerekli sonuçları çıkarma, devletine sahip çıkma gibi konularda halkın bazı üstün özelliklere sahip olduğuna inanmaktadır. Bu tavrı ile muhafazakarlığını bir kez daha ortaya koyan Baltacıoğlu, her şeye rağmen halktan yararlanmak gerektiği anlayışı yanında, onlara Batılılaşma doğrultusunda rehberlik yapmanın gerekli olduğu inancındadır. "Milliyetlerin hepsi sosyal insan yetişti-

rir. Ancak, birinin yetiştirdiği ötekinin tıpkısı değildir. Gerçekte sosyal insanlar yok, her milletin kendi sosyal insanları, kendi kültürünün, kendi tekniğinin insanları vardır."[6]

Ziya Gökalp'teki kültür-medeniyet ayrımı, Batı'dan medeniyetin alınması, kültür için halka gidilmesi tezi, her alanda reform yaparak Avrupalılaşma gibi görüşler, Baltacıoğlu tarafından da aynı anlayış çerçevesinde savunulur. Gökalp'te olduğu gibi Baltacıoğlu'nun amacı da Türk milli kimliğini oluşturmak ve milli kimliğe sahip vatandaşlar yaratmaktır. Bir toplumun birliği din, dil ve sanattan oluşur. Milli kişiliğin birinci özü dil, ikinci özü din, üçüncü özü sanattır. Milli Türk kimliğini ve kişiliğini gerçekleştirmek için mutlaka ve mutlaka bu üç alanda reform yapmak gerekmektedir.

Daha önce Gökalp ve bazı Cumhuriyet dönemi ideologlarının yaptığı din-millet ayrılığı yorumlarına şiddetle karşı çıkan Baltacıoğlu, Türk milli kimliği oluşturulurken, toplum yeniden şekillendirilirken, din, dil ve sanatı önemsemeden, ekonomik, sosyal ve teknik içerikli kurumların milli bir çerçeveye oturtulamayacağı görüşündedir.

Gökalp gibi kültür ve medeniyet ayrımı yapan Baltacıoğlu, Batılılaşmak için Batı'dan sadece teknik alınması gerektiğini savunur. Buna göre, bu medeniyet, aklı, yöntemi, tekniği temsil eder. Bu nedenle, Batı'ya doğru tezi, Batı tekniğine doğrudur ve yararlıdır. Kültür bir millete özgüdür, millidir; medeniyet milletlerarasıdır. Kültür doğar, fakat medeniyet yapılır. Kültür öğrenilmez, yaşanır. Medeniyet öğrenilebilir, kurulabilir, alınabilir. Millet demek için hem ayrı bir kültüre hem de başka milletlerle ortalama bir medeniyete sahip olmak gerekir.[7] Kemalizm de, bu bağlamda, Gökalp'in "hars millidir, medeniyet beynelmilel" ilkesini benimseyerek uygulamaya koymuştur.[8]

Kültür, medeniyet, batılılaşma konularında Gökalp'in görüşlerini tekrarlayan Baltacıoğlu, kültür ve medeniyet ayrımı yapmasına karşın, zaman zaman kültürle medeniyetin içice geçen örneklerini verir; Türk uçağından, Türk tankından, Türk gemisinden söz eder. Bu bağlamda, Baltacıoğlu'nun kültür ve medeniyet ayrımı veya birlikteliği konusunda net bir görüşe sahip olmadığı söylenebilir.

Sanat ve edebiyatın hemen hemen her dalı ile uğraşan Baltacıoğlu, bu alanlarda da Batı'ya doğru tezini savunur. Sanatta Batı'nın tekniğini alarak Türk'ün kültür özü ile yoğurmak gerekir. Ancak bu şekilde özgün ve çağdaş sanat eserleri üretilebilir. O zaman sanat dalları hem modern hem de milli

[6] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Türk Milliyeti*, Ankara, 1965, s. 21.
[7] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Halkın Evi*, Ankara, 1950, s. 46.
[8] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 47.

olacaktır. Teknik alınarak her konudaki Türk tarzı ile kaynaştırmak gerekir. Vicdan kaynaklı olan her şey Türk, akıl kaynaklı olan her şey de Avrupa'ya doğru olmalıdır.

Batı'dan medeniyet alınmalı, kültür değil. Biri alınınca diğeri de gelir anlayışı yanlıştır. Mimari, müzik, edebiyat vs. yaşantımızın her alanında Türklere özgü olan özellikler vardır. Kültürü bozulmayan milletler ölmez. Kültürün değişmeyen yanı gelenektir ve ulusu ulus yapan da bu gelenek öğesidir. Kültür evrimleşir, gelenek evrimleşmez. Milliyetin taşıyıcısı gelenektir. "Milliyet doğrudan doğruya bir 'kültür birliği'nden ibaret değildir, bir 'gelenek birliği'dir. Gelenekler kültürün değişmeyen, tarih boyunca olduğu gibi kalan, kabilenin, kavmin, milletin varolduğu günden beri değişmeyerek gelen kollektif kalıtlardır."[9]

Baltacıoğlu'nun buradaki muhafazakarlığı neyin muhafazasıdır. Olanın mı? Hayır. Olan değiştirilmelidir. O zaman kayıp olan, hayalde yaşayan, hiç olmamış, belki de düşünüldüğünden çok farklı özellikleri içeren, hayali bir geçmişin, hayali özelliklerin muhafazası. Binlerce yıldır kalan gelenek, yani geçmişi yücelten, geçmişe dönük bir ütopya. Kutsallaştırılmış bir hayali geçmişi, kültürel milliyetçilik ya da gelenekle geleceğe taşıma, Batının modernliğine "katık" yapma, modernliğe farklı bileşimler içeren bir maya çalarak yeni biçimler kazandırma girişimi olsa gerek. Geçmişi tamamen reddetme veya geçmişin bilinen tarihselliğinden yeni ve alternatif bir düzen kurma yerine; mutlaka ve mutlaka Batı'nın benimsenen özellikleri ile bir sentez oluşturarak çözüm yolu bulma.

Baltacıoğlu'nun Türke Doğru, Batıya Doğru ve Halkın Evi adlı eserlerinin birbirlerini tamamladıklarını yukarıda belirttik. Halkın Evi adlı eseri incelendiğinde, yeni rejim adına tüm kurum, kuruluş, yaşam tarzı ve dünya görüşünü yerleştirmek bağlamında, Baltacıoğlu'nun halkevlerini oldukça fazla önemsediği görülür. Buna göre, halkevleri, gericilikle savaşacak, milli terbiyeyi, kültürü, devrimci anlayışı, milli olan her şeyi halka verecek olan milli kurumlardır. Halkevlerinin faaliyetlerine katılan, orada milli dans, milli müzik, milli resim, milli giyim, milli tiyatro eğitimi alan; halkçılık, milliyetçilik, cumhuriyetçilik, laiklik ve inkılapçılık konularını öğrenen insan, feodal eğitimin bütün artıklarından kurtularak, halkçı, laik, ilimci, inkılapçı ve gerçek cumhuriyetçi bir sosyete haline gelecektir.

Türk rejiminin altı ilkesi ile ahlakî şahsiyeti arasında tam bir uygunluk bulunduğunu belirten Baltacıoğlu, bu ilkelerin bugünkü Türk şahsiyetinin oluşmasında, halkevlerine yol göstermesi bâbında çok önemli bir yere sahip

[9] Baltacıoğlu, *Türk Milliyeti*, s. 22.

olduklarını belirtir. Baltacıoğlu'na göre, altı ilke sadece politik değildir ve Türk tarihindeki deneyimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve Türk inkılabının ahlaki inançlarını oluşturan temel unsurlardır.[10]

Türk dış ve iç politikası 1945'ten sonra önemli değişimler geçirir. 1947'den itibaren Batılı devletlerle siyasal ve ekonomik anlamda bütünleşme süreci hızlanır. Yine bu yıllarda, Cumhuriyet'in altı ilkesinden laiklik, devletçilik ve devrimcilik yorumlarında yumuşama görülür ve bu yumuşama 1950'lerin başlarında daha da hızlanır. Türkiye'deki yeni oluşumlara bağlı olarak 1950'de DP halkın çoğunluğunun desteği ile iktidara gelir. Dönemin muhafazakar aydınları da DP'nin politikalarına hizmet eder yayınlar yapmaya, yeni süreci DP'nin dünya görüşüne uygun şekilde yorumlamaya başlarlar. Düşünsel anlamda bu muhafazakar aydın grubuna yakın belki de tek istisna Baltacıoğlu'dur. O da döneme uygun görüşler geliştirir ancak, yeni oluşumlar karşısındaki kısmi eleştirilerinden de çekinmez. Dahası niçin DP'li olmadığını açıklama gereği duyar.[11]

Baltacıoğlu, 1950'lerde muhafazakar milliyetçilerin yanında saf tutsa da, kişisel tercihleri açısından, onlar gibi DP'ye yakın durmaz; muhafazakar-milliyetçi arkadaşları dil devrimi, halkevleri, köy enstitüleri gibi devrimin simgesel kurumlarına karşı yoğun eleştir yöneltirken o dil devriminin başarıya ulaşması çabalarını Türk Dil Kurumu'nda aktif bir şekilde sürdürür;[12] halkevlerini ve köy enstitülerini öven yazılar yazar.[13] Eserlerinde Türk dil devrimi doğrultusunda üretilen en yeni kelimeleri kullanır. Bilim dili ile konuşma dilinin ayrı olduğunu belirterek, bilim dili için kavramlar oluşturmak gerektiğini bildirir. Altı ilkenin birbirinden ayrılamaz bir bütün olduğunu, dolayısıyla bazılarını kabul bazılarını reddetme seçeneğinin olmadığını belirtir.

Baltacıoğlu, CHP üyesi ve milletvekili olarak, 1950'lerin hemen başlarındaki bazı gelişmeleri olumlu bulmamakta ve üstü kapalı şekilde eleştirmektedir. Bu eleştiriler, Yeni Adam'ın 1938'de kapatılış hikayesinde olduğu gibi,

---

[10] Baltacıoğlu, *Halkın Evi*, s. 58.

[11] Bu konuda Yeni Adam'ın 1 Haziran 1950'de yayınlanan sayısına bakınız.

[12] Baltacıoğlu dil devrimi konusunda şunları söyler: Dil devriminden yanayız, Öz Türkçeciyiz. Dilimizin yalnız sadeleşmesini değil, Türkçeleşmesini de istiyoruz. Özleşmeyen bir dilin Türkleşeceğine inanmıyoruz.

[13] Köy Enstitüleri yasasının Türkiye Büyük Millet Meclisi'nden geçmesi üzerine, 2 Mayıs 1940'ta Yeni Adam'da yazdığı yazıda, Baltacıoğlu, Köy Enstitüleri yasasını öncelikle bir nicelik zaferi olarak kabul eder. Bu kanunun Türkiye'de okulsuz köy bırakmamak üzere çıkarıldığını söyler. Üstelik bu okullarda uygulanacak öğretim yöntemleri ile teori ve pratik birleştirilecek, özgürlük ve yaratıcılık yanyana bulunacaktır.

zaman zaman da duygusal bir hal almaktadır. Yeni Adam, faşizm[14] ve Hitler karşıtı yazı ve karikatürleri nedeni ile Mart 1938'de, Celal Bayar Hükümetince yaklaşık 1 yıl kapatılır. Baltacıoğlu, 1949 yılında Yeni Adam'da yayınladığı Açık Mektup başlıklı yazısında, Celal Bayar'ı eleştirmek için şunları yazmaktadır: "Henüz beş yaşına girmiştin yavrucuğum. Hitler'in canını sıktın diye kapattılar seni. Tam bir yıl sesin çıkmadı. O zaman sana kıyan Bayar pehlivan şimdi kisbet giymiş de er meydanında hürriyet güreşi yapıyor! Hey gidi dünya, hey!"

Baltacıoğlu, 22 Haziran 1950'de Yeni Adam'da yayınladığı bir yazısında, hayranı olduğu Batı tipi demokrasinin Türkiye'ye girişinden rahatsız gibidir. İnkılap nesli daha ayakta durup dururken, aradan yarım yüzyıl dahi geçmeden demokrasiye atıldık der. Demokrasiyi toplumsal evrimin son aşaması olarak gören Baltacıoğlu, bu konuda Türkiye'nin daha evrimleşmeye ihtiyacı olduğu görüşündedir. Oysa daha önceki tarihlerde kaleme aldığı bir eserinde çok daha farklı görüşlere sahiptir: "Demokrasi içtimai tekamülün son merhalelerinden biridir. Demokrasi devrine girmiş bir cemiyetin seciyeleri kastlar devrindeki cemiyetin bu seciyelerine tamamen zıddır."[15] Duygusal yan bir tarafa bırakıldığında, Baltacıoğlu'nun demokrasi konusundaki asıl görüşü, Türkiye'nin yalnız kanunları ile değil, yaşayışı ile de demokratik olması gerektiği doğrultusundadır.

1930'larda ve 1940'larda modernist-milliyetçi bir çizgide olan ve daha çok kültürel milliyetçilikle halkçılığa vurgu yapan Baltacıoğlu, yine dönemin koşullarına uygun olarak, 1950'lerde muhafazakar-milliyetçi çizgiye doğru kayar. Gerçi devrimlere yönelik kısmi eleştirileri, bu çizgideki arkadaşları gibi net ve belirgin değildir. Hatta bu arkadaşlarının ve DP'nin devrimleri ima eden çeşitli eleştirilerine karşı çıkar; devrimleri kutsamaya, eleştiri dışı tutmaya çaba harcar. Ancak, 1950'li yıllarda durduğu nokta Halil Nimetullah Öztürk, Arın Engin, Osman Nuri Çerman gibi modernist, batıcı, devrimci, milliyetçilerin yanı değil, Peyami Safa, Mümtaz Turhan, Mustafa Şekip Tunç, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi muhafazakar-milliyetçilerin yanıdır. Bu bağlamda, Baltacıoğlu, "ilerici" ve "muhafazakar" düşünceleri birbirine bağlayan, aynı eksen ve açılım içerisindeki iki cephenin birleştiği noktadadır. Bir başka ifadeyle, Baltacıoğlu'nun bir yanında Peyami Safa ve Mümtaz Turhan, diğer yanında Halil Nimetullah Öztürk, Osman Nuri Çerman ve Arın Engin bulunmaktadır. Baltacıoğlu bu şekli ile, "ilerici" ve muhafazakar düşüncelerle bunları savunan düşünürlerin terkibine uğraşan bir sosyologdur.

---

[14] Bunlardan en önemlisi, Baltacıoğlu imzasını taşıyan ve 2 Eylül 1937'de yayınlanan "Niçin Antifaşistim?" başlıklı yazıdır.

[15] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Mürebbilere*, İstanbul, 1932, s. 62.

Bu fonksiyonu ile Baltacıoğlu'nun durduğu yeri modernist, muhafazakar, kültürel milliyetçi olarak tanımlamak mümkündür.

Baltacıoğlu 1950'lerin önde gelen fikir adamları arasındadır. Döneme ve dönemin başat konularına ilişkin uygun fikirler üretmekte, bu fikirlerini Yeni Adam, Ulus, Türk Düşüncesi,[16] Din Yolu[17] gibi gazete ve dergilerde kamuoyu ile paylaşmaktadır. Bu isimlere bakıldığında Baltacıoğlu'nun kimliği, düşün yapısı ve dünya görüşü daha da netleşmektedir.

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu 1950'ler Türkiye'sinin gündemine uygun olarak çalışmalarını din ve kalkınma gibi iki temel konu üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bilindiği gibi, 1950'lerde DP'nin iktidara gelmesiyle dini pratikler üzerindeki sınırlılıklar yumuşatılmış ve laikliğin yeni yorumları oluşmaya başlamıştır. Yine Batı ve özellikle Amerika ile ilişkilerin artması sonucu, ekonomik alandaki devletçi politikalar yerine liberal ekonomik politikalar ikame edilmeye çalışılmıştır. Bu tür dönüşümlerin yaşandığı bir ortamda üzerinde en fazla durulan konular din ve ekonomik kalkınma olmuştur. Daha önceki dönemin devletçilik anlayışı terk edilerek, liberal ekonomik politikalar uygulamaya konulduğunda Türkiye hızla kalkınacak ve küçük Amerika olacaktır. Öyle ise öncelikle kalkınmanın nasıl bir ortama ihtiyaç duyduğu, kalkınma için koşulların neler olduğu belirlenmelidir. Bu bağlamda dönemin çeşitli bilim ve fikir adamları kalkınma konusundaki görüşlerini dile getirirler. Türkiye'nin kalkınma stratejisi açısından Baltacıoğlu'nun da bir formülü bulunmaktadır. Bu formüle göre, toplumun ana kurumları olan din, dil ve sanat gibi alanlarda Türkiye ulusal reformlarını en kısa zamanda ve mutlaka gerçekleştirmek zorundadır.

Kalkınma konusunda Baltacıoğlu'nun ilkin din konusuna el attığını ve Müslümanlığı ulusal bir dine dönüştürmek için önerilerini sıraladığını görmekteyiz. Bu konuda Batı tarihinden de örnekler veren yazara göre işe Kur'an'ın bir an önce Türkçe'ye çevrilmesiyle, bir Türk-İslam ilahiyat fakültesi kurulmasıyla başlanmalıdır. Kur'an'ın Türkçe'ye tercümesini[18]de gerçekleştiren Baltacıoğlu, Türke özgü, onun öz benliğini, duygularını harekete geçirecek yani anladığı dilde ibadet edebileceği bir din için reform önermektedir. İnsanlar kendi dillerinde ibadet ederlerse, Allaha yakarışlarını

---

[16] Peyami Safa'nın 1953'te çıkarmaya başladığı ve batıcı, muhafazakar, milliyetçi bir çizgide yayın yapan Türk Düşüncesi, 1950'ler boyunca, çeşitli eğitim ve yönetim kademelerinde bulunan ancak komünistliğinden şüphe edilen kişilerin komünistliğini tesbite yönelik şablonlar yayınlayan bir dergidir.

[17] 1950'lerin ılımlı İslam anlayışına uygun, dinde reform konusuna uzak olmayan bir dergidir.

[18] Bu tercüme, gerek tercümenin doğruluğu, gerekse böyle bir girişim açısından, 1950'lerde bazı çevreler tarafından şiddetli eleştirilere uğramıştır.

anlarlarsa, kendi dillerini diğer dillerin boyunduruğundan kurtaracak girişimlerde bulunabilirlerse kalkınabilirler.

Baltacıoğlu din konusunda şunları söylemektedir: Dini yok saymak ve gerici güçlerin tekeline bırakmak değil, reforme etmek gerekir. Bu reformun temeli Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesi ve Türk halkının dinini aracısız anlamasını sağlamaktır. Türk halkı Allahın dediklerini aracısız ve doğru anladığında, softaların elinden kurtularak ulusal benliğine kavuşacak; ulusal ekonomi endüstri ve demokrasi alanlarında istenilen düzeye ulaşacaktır.[19]

Dinle laikliğin uzlaşması gerektiğini belirten Baltacıoğlu, sosyolojik olarak ele aldığı din konusunu Durkheim'in bakış açısı ile değerlendirir: "İnsan değil miyiz, bir dinimiz olacak, ileri, geri bir dinimiz olacak. İstesek de istemesek de, inansak da inanmasak da." Toplum olarak dilimiz, sanatımız gibi dinimizi de öğrenmemiz gerektiğini belirten Baltacıoğlu,[20] bir ulusun aydınlarının, bilginlerinin yapacağı en büyük işin dinin, dilin, sanatın ne olduğunu doğru olarak halka anlatması olduğuna inanır. Ancak böylelikle dinsizlik, katıcılık, gericilik denilen din hastalıkları ile savaşmak mümkün olur. Anormal olan dinin kendisi değil, din yaşayışının anormal şeklidir. Dinle bilim çatışmaz. Bu çatışma yarım aydınlarda mevcuttur. Taassup denilen hastalık da sadece onlarda vardır. Bilim softalarının bilimi bilim olmaktan çıkarmaları gibi, onlar da dini din olmaktan çıkarırlar.[21]

Sosyolojide Durkheim ekolünü temsil eden Baltacıoğlu, kalkınmanın nicel ve nitel açıdan bir nüfus işi olduğunu belirtir. Şehirlerin doğması, endüstrileşme, sosyal iş bölümünün artması, demokrasinin yerleşmesi nüfus yoğunluğuna bağlıdır. Türkiye için nüfusun yetersizliğinden daha büyük tehlike nüfus düşmanlığıdır. Türkiye'nin yeraltı ve yerüstü kaynakları, dışarıya ihtiyaç duyulmaksızın 80 milyon insanı besleyebilecek durumdadır. Kalkınma işi yalnız mantık işi, görgü işi, iyi niyet işi değil, doğrudan doğruya pozitif bilgi işi, teknik işi, bilimli politika işidir.[22]

Görüldüğü gibi, Baltacıoğlu, sosyolojinin diğer konularında olduğu gibi kalkınma konusunda da görüşlerini Durkheim'e ve Gökalp'e dayandırmaktadır. Baltacıoğlu'nun bu konudaki görüşleri bağlamında Weber'den etkilenip etkilenmediğini bilmiyoruz. Ancak muhafazakar ve anti Marksist düşünürlerin din konusuna verdikleri önem bilinmektedir. Bu bağlamda, kalkınma konusunda dine önemli bir rol yüklenmesini anlamak da kolaylaşmaktadır.

---

[19] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Allah Nedir?*, Ankara, 1961, s. 14.
[20] Baltacıoğlu, a.ge., s. 7.
[21] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Din Softaları, Bilim Softaları", *Türk Düşüncesi*, Sayı:1, Aralık 1953, s. 17-18.
[22] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, İstanbul, 1967, s. 22.

Kalkınma konusunda reforme edilmiş, Türkleştirilmiş-milliyetçileştirilmiş bir Müslümanlığa önemle ihtiyaç bulunduğunu belirten Baltacıoğlu'nun temel hedefi dine-Müslümanlığa ulusal bir renk vermektir.

Batı kalkınmasının din, dil, ve sanat reformundan sonra gerçekleştiğini örneklerle savlayan Baltacıoğlu, Batı kalkınmasında sömürge tarihinin ve Batı emperyalizminin etkin yerine hiç değinmemekte; Batı kalkınmasını İncil'in ana dillere çevrilmesi ve milliyetçiliğin gelişimi ile açıklamaktadır. Aslında Baltacıoğlu'nun buradaki temel vurgusu, milliyetçi bir din anlayışı ortaya koymak, Cumhuriyet'in amaçladığı muhafazakar-modernist vatandaş tipini elde etmektir.

Dinde, dilde, sanatta reform yapmak ve bunun sonucu olarak Türkiye'nin kalkınacağı doğrultusundaki görüşlerini 1960'lı yıllarda da sürdüren Baltacıoğlu'nun 1960'ların sosyalizm tartışmalarından da etkilendiğini ve sosyalizm övgüsü yaptığını görmek mümkündür. Oysa Baltacıoğlu yaşamının önceki dönemlerinde sola ve sosyalizme yakınlık duymamış, anti-Marksist bir tavır içerisinde olmuş ve bu tür konulara fazla girmemiştir. 5 Eylül 1963 tarihli bir yazıda Kemalizm'in ve Yeni Adam'ın sosyalist oldukları iddia edilir ve Baltacıoğlu tarafından şöyle denir: "Yeni Adam için komünist, faşist, mürteci diyenler olmuştur. Yeni Adam demokrasicidir, cumhuriyetçidir. Yeni Adam'a göre demokrasinin en ileri şekli sosyalizmdir. Yeni Adam sosyalisttir. Yeni Adam'a göre Kemalizm, sosyalizm yolunda atılmış ileri, büyük bir adımdır. Altı Umde bunu gösterir."

1960'lar Türkiye'sinde Atatürkçülük, sosyalizm, sosyalist milliyetçilik ve kalkınma üzerine yoğun tartışmalar yapılır. Sosyalizm adına Atatürkçülükten yararlanma yolları aranır. Sosyalizmin Atatürkçülükle benzerlikleri anlatılarak, sosyalizm adına resmi ideolojinin çeşitli açılımlarına hoş görünmeye, bunların sosyalizm karşıtı sert tutumları kırılmaya çalışılır. Atatürkçülüğün, Atatürk milliyetçiliğinin, sosyalizmin ne olduğu, bunların ayrıldığı ve birleştiği noktaların neler olduğu tespit edilmeye çalışılır. Bu tartışmalardan, haklı olarak kafası karışan Baltacıoğlu'nun da Atatürkçülük, demokrasi, sosyalizm gibi konularda net tanım ve açıklamalar yapmakta zorlandığı görülür. Buna rağmen 1960'lar ortamından uzak kalmamak adına Atatürkçülük, demokrasi, sosyalizmle ilgili görüşlerini ifade etme gereği duyar. Onun sosyalizm, demokrasi, Atatürkçülük konularda daha önceki dönemlere göre değişen görüşlerini şu şekilde izlemek mümkündür: Atatürkçülük için sol diyenler vardır. Ancak, Atatürkçülüğün ne olduğu, ne olmadığı sayılı insanlar bir yana, gerektiği gibi açıklanamamıştır. Atatürk rejimi bir demokrasi rejimidir. Demokrasi halkçılık demektir. Halkçılık da toplum bireylerinin kamu karşısında eşit olması demektir. Demokrasi, cins, meslek, mezhep ayrılıkları bir yana,

bütün yurttaşların eşitliği demektir. Demokrasiye hürriyetçilik ve özgürlük de diyebiliriz. Demokrasi halka dayanır ve onun için demokrasi rejimine en uygun olan devlet şekli Cumhuriyet'tir. Atatürk, hiç bir Osmanlı efendisinin havsalasına sığmayacak kadar ileri ve devrimcidir. Mustafa Kemal daha 1923'lerde başı fesli, boynu kravatlı hiç bir Osmanlının havsalasına sığmayacak kadar "sol" sayılan fikirleri devrimleriyle gerçekleştirmiştir.[23]

Yine aynı konularda şöyle yazar: "Atatürk liberalist değilse nedir? Komünist midir? Kollektivist midir, sosyalist midir? Sorunun karşılığını vermek kolay değildir. Çünkü Atatürk'ün Altı Umdesi bir arada başka toplumlarda bulunmayan, türü bendine özgü olan umdelerdir. Atatürk komünist değildir. Çünkü, 'bizim prensiplerimiz bolşevik prensipleri değildir' diyen Atatürk'ün kendisidir. Atatürk kollektivist de değildir. Çünkü mülkiyeti, hususi teşebbüsü fertlerden alıp devlete vermiyordu. Öyleyse, Atatürk ne idi? Atatürk'e sosyalistti denilebilir. Ancak, onun sosyalizmi herhangi sosyalizm değildi. Atatürk'ün rejimi bireyciliği büsbütün ortadan kaldırmayan, milli bir sosyalizm, sosyalizm yolunda bir devletçilik idi. Onun için devletçiliği umdeleri arasına koymuştur. Böyle olmakla birlikte, rejimine gelişi güzel sosyalizm demek yine de zararlı olabilir. Altı Umde ile beliren rejime Kemalizm demek doğru olur."[24]

Atatürk ilke ve devrimleri doğrultusunda vatandaşlar yetiştirmeyi amaçlayan Cumhuriyet dönemi eğitim anlayışını içtenlikle benimseyen, Cumhuriyet okulları dinci veya din düşmanı değil, ladinci olmalıdır diyen, laiklik din düşmanlığı değil, din eğitiminde tarafsızlıktır değerlendirmesini yapan Baltacıoğlu'nun eğitimle ilgili görüşlerine de kısaca değinelim.

Kara Avrupa'sı eğitim anlayışı yerine İngiliz eğitim sistemine daha yakın duran, "benim aradığım pedagoji, atom devrine yakışan yaratıcı insanı, yaratıcı Türk'ü yetiştiren yaratıcı pedagojidir."[25] diyen Baltacıoğlu, bu bağlamda, teorik eğitimden çok uygulamalı eğitimi savunur. Eğitimin amacı sosyal kişilikler yetiştirmektir. Türk eğitiminin amacı da bilen, duyan, isteyen cumhuriyetçi, milliyetçi, devletçi, laik ve devrimci Türk şahsiyetleri yetiştirmektir. Cumhuriyetçi insan idealinin gerçek modeli Atatürk ve İnönü'dür. Türk eğitim sistemi, öğrencilere, Atatürk ve İnönü'nün cumhuriyetçi şahsiyetlerini mutlaka örnek olarak vermelidir.

Eğitim anlayışı bakımından bireye değer vermeyen, teorik yanı ağır basan eğitim sisteminin karşısında olan, bu nedenle köy enstitülerinin eğitim anlayışını içtenlikle savunan ve destekleyen Baltacıoğlu, "ben cemiyetlik muay-

[23] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Atatürk: Yetişmesi, Kişiliği, Devrimleri*, Erzurum, 1973, s. 51-52.
[24] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 84.
[25] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Tarih ve Terbiye*, İstanbul, 1933, s. 6.

yenliği tanımakla beraber, fertlik yaratıcılığını da tanırım" derken eğitim konusunda Durkheim-Gökalp çizgisinden uzaklaştığını belirtmek istemektedir.[26]

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun çalıştığı konular, ilgilendiği alanlar ve ileri sürdüğü görüşler zaman içerisinde değişmiştir. Ağırlık verdiği bilim dalları açısından bu değişimin sırası, eğitimden sosyolojiye, siyasete ve din sosyolojisine doğru olmuştur. Türkiye gündemine egemen olan siyasal dönüşümlere ve bu dönüşümlerin belirlediği tartışma başlıklarına göre fikirlerinde zaman zaman gelgitler ve çeşitli değişmeler olmuş; ancak ana eksen hep korunmuştur. O toplumsal değişimi arzulayan, bu değişimden ne anladığını bilen ve Türkiye'nin yönünü kesin olarak belirlemek isteyen, gerçek bir entellektüel kişiliktir. Topluma tepeden bakan, toplumu kurtarmak adına mangalda kül bırakmayan ortalama Türk entellektüel tipinin çok uzağında gerçek bir aydındır.

Türkiye'nin gündemindeki konuları yakından izleyen ve çeşitli görüşler arasında sentez arayışlarına girişen Baltacıoğlu, Cumhuriyet dönemi devrimleri ile her alanda gerçekleştirilmek istenilen dönüşümleri, Türke doğru tezi ile şekillendirmek ister. Kültürel milliyetçiliğe ve toplumsal anlamda dine önem veren bir sosyolog ve düşünür olarak Batı tipi bireyler ve bu bireylerden oluşan Batı tipi bir toplum oluşturmanın yollarını arar.

Ulus devlet ve düz evrim anlayışına sahip olan, Cumhuriyet döneminin baş öğretmeni, sosyoloji alanında laik, batıcı ve milliyetçi resmi ideoloji anlayışını savunmuş, dinsel olguyu da resmi ideolojiye dahil etmeye çalışmıştır. Laiklik anlayışı, toplumsal yapı ve bütünlükçü yaklaşımı ile çalışmalarında Alevilik incelemelerine de yer vermiş; eğitim sistemini, gericiliği, bağnazlığı, Mecelleye dayalı Osmanlı hukuk sistemini kesin bir dille eleştirerek Cumhuriyet ilkelerinden yana kesin bir tavır almıştır. Merkezde Reşit Galip ve Mahmut Esat Bozkurt, solda Kadro hareketinin karşısında, Ziya Gökalp'e dayanarak resmi ideolojinin muhafazakâr savunucusu ve yorumcusu olmuş; Cumhuriyet ideolojisinin Türke ve Batıya doğru tezlerine ulusallaşmış din tezini de eklenmiştir. Gelenek, Kemalizm ve milliyetçilik anlayışları arasında sıkı bir ilişki olduğunu belirtmiş, günümüz toplumunu atalarına bağlayan inançlara, mitlere, masallara, özdeyişlere, göreneklere, önyargılara dikkat çekmiştir.[27] Ulusallığın temel harcını kültürden de öte gelenek

[26] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kadro'ya Göre Yeni Adam, Yeni Adam'a Yeni Adam", *Yeni Adam*, Sayı:17, 23 Nisan 1934, s. 11.

[27] C. Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakarlığının Kökleri", *Toplum ve Bilim*, 74 Güz 1997, s. 88.

birliğin ile açıklamış; gelenek birliğinin her şeyin temeli, toplumun bel kemiği olduğunu sürekli vurgulamıştır.

Muhafazakarlığın çeşitli açılımlarına mensup fikir adamları, Batı medeniyetini iki ana gruba ayırarak, sınıflamada, bir tarafa materyalist ve emperyalist Batıyı, diğer tarafa da ruhçu, kültürcü ve muhafazakar Batı'yı yerleştirirler. Bu düşünürlere göre, materyalist ve emperyalist Batı'ya karşı çıkılırken, insan ruhunun yaratıcığına, dine ve manevi değerlere önem veren Batı medeniyetinden yararlanmak gerekmektedir. Aynı anlayışa sahip Baltacıoğlu da, İstiklal Harbi sırasında, İstanbul'un Dergah gibi dergilerinde Bergsonizmin bütün genç ruhları sardığını, Batı materyalizmine karşı duyulan kini giderdiğini ve bir Batı hayranlığının ortaya çıkmasını sağladığını belirterek, Batı'nın bu kültürel özelliklerine duyulan hayranlığın Atatürk gibi bir devrimci yarattığını yazarken, muhafazakar aydınların Batıyı algılama biçimlerine tercümanlık etmiş ve bir anlamda Türkiye'deki muhafazakar çevrelerin Atatürk'ü nasıl görmek istediklerinin yorumunu yapmıştır.[28]

Resmi ideologluğu benimsemesine ve bu kadar çok eser üretmesine rağmen, Baltacıoğlu Türk düşün tarihinde yeterince tanınmamış, görüşleri fazla etkili olmamıştır. Böyle bir sonucu Türkiye'nin Batı'daki sınıfsal dönüşümlere benzer dönüşümler geçirmemiş olması ile açıklamak mümkündür. Bilindiği gibi, Batı'da reform hareketleri, milliyetçi oluşumlar ve burjuvazinin gelişimi paralellik gösterir. Kutsal din kitabının ana dillere çevrilmesi, ulusal kiliselerin kurulması, milli devletlerin oluşturulması, burjuva sınıfının ve düşüncesinin Ortaçağ'a, eski rejime karşı yürüttüğü ideolojik savaşımın parçaları ve aşamalarıdır. Bu konuları eserlerinde dile getirenler ve burjuva ideolojisini savunanlar bugün bile dünyanın en büyük düşünürleri olarak sunulmaktadır. Türk toplumunun tarihsel mirasının Batı toplum yapıları ile benzeşmemesi, Batılı anlamda feodalite ve ona karşı mücadele eden bir burjuva sınıfının bulunmayışı, 2000'lerde bile yönetim sürecinin ana hatları ile siyasi iktidarların dışında, kutsal devlet anlayışı çerçevesinde belirlenmesi ve biçimlendirilmesi, Baltacıoğlu'nun söylediklerinin Türkiye siyasetini yönlendiren ideolojik söylemden çok farklı görüşler ileri sürmemesine karşın, etkin olamayışının nedenleridir. Ayrıca, Baltacıoğlu'nun belirli düşünceleri açısından katı bir tutum içerisinde bulunmaması, islâmcı ve sosyalist çevrelerden uzak durması, muhafazakar-modernist bir çizgide olması, muhafazakarlığı yanında Kemalist devrimlerin tümünü destekleyen yazılar yazması, muhafazakarlar açısından dil devrimini, halkevlerini ve köy enstitülerini savunması, Kemalistlerin bir kısmı açısından dinin toplumsal önemini her zaman savun-

[28] Baltacıoğlu, *Atatürk: Yetişmesi, Kişiliği, Devrimleri*, s. 24.

masından dolayı kimseye yaranamamıştır. Her kesim Baltacıoğlu'nda kendisinden bir şeyler bulmuş, yine her kesim Baltacıoğlu'nu bütünüyle benimseyememiş, uzak ve soğuk durmuştur. Yine, Baltacıoğlu'nun eğitimle ilgili görüşleri üzerine birkaç yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmasına karşılık, eğitim anlayışı da, Türk milli eğitim sisteminde gerekli ilgiyi görmemiş, bu tarihi birikim yeterince değerlendirilememiştir.

KAYNAKÇA

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, *Mürebbilere*, İstanbul, 1932.

-- *Tarih ve Terbiye*, İstanbul, 1933.

-- *Türke Doğru*, 3. Baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1994.

-- *Batıya Doğru*, İstanbul, 1945.

-- *Halkın Evi*, Ulus Basımevi, Ankara, 1950.

-- *Allah Nedir?* (Büyük Tefsir), Ankara, 1961.

-- *Pedagojide İhtilal*, İstanbul, 1964.

-- *Türk Milliyeti*, Ankara, 1965.

-- *Ziya Gökalp*, İstanbul, 1966.

-- *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, İstanbul, 1967.

-- *Atatürk: Yetişmesi, Kişiliği, Devrimleri*, Erzurum, 1973.

-- *Hayatım*, Yayına Hazırlayan: Ali Y. Baltacıoğlu, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Baltacıoğlu, Tuna, *Yeni Adam Günleri*, YKY Yayınları, İstanbul, 1998.

Bora, Tanıl, "Muhafazakarlığın Değişimi ve Türk Muhafazakarlığının Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim*, 74 Güz 1997.

Hatipoğlu, M. Tahir, *Türkiye Üniversite Tarihi*, 2. Baskı, Selvi Yayınevi, Ankara, 2000.

İren, C. Nazım, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakarlığının Kökleri", Toplum ve Bilim, 74 Güz 1997.

Kaçmazoğlu, H. Bayram, *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Birey Yayınları, İstanbul, 1999.

Tozlu, Necmettin, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.

Türk Düşüncesi Dergisi.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.

Yeni Adam Gazetesi/Dergisi



ORD. PROF. DR. AYDIN SAYILI

Dursun Ayan

TÜRK ENTELEKTÜEL KİMLİĞİNİN BİLİM TARİHİNE KAYDI

Her şeyden önce, ilk girişimimize konu olarak niçin Leonardo seçildi? Bu hayatımı verdiğim tarih çalışmalarımın hedefi, onların doğrudan neticelerinin çok ötesine geçer. Amaç sadece bilim tarihini tanımak değildir. Fakat bilimi insanileştirmektir, yani onu daha sevimli, daha canlı kılmaktır, onu evolüsyon ve değişme yolunda göstermektir, onun derin birliğini ve aynı zamanda hayatımızın bütün diğer faaliyetleri ile olan sayısız ilişkilerini açığa kavuşturmaktır. Öyleyse, bu amaca daha iyi nasıl varılacaktı? Bu sentezi bu ideal ahengi, aynı zamanda bilginlere ve sanatçılara, hem en büyük sanatçı, hem en büyük bilgin ve belki de zamanının en iyi insanı olan Leonardo'nun büyüklüğünde ve yegane şahsiyetinde gerçekleşmiş olduğunu göstermekten başka daha iyi anlatmak nasıl mümkün olacaktı? (...) Zaten ben Loenardo'nun ve çağdaşlarının fikirlerinin sadece serimlenmesini önermiyorum, fakat daha ziyade kendimi, mümkün olduğu kadar bütünü ile o fikirlerin oluşumunu ve evolüsyonunu açıklamağa zorlamak istiyorum. Bu beni hiç de arzu etmeyeceğim kadar derin şekilde Ortaçağ Hristiyan, Arap ve Yahudi felsefesini incelemeye zorluyor, fakat ödül büyüktür. Leonardo bir yandan benim somut bir şekilde bilimin birliğini göstermeme izin verecekse bir yandan da onun sürekliliğini göstermeme izin verecektir. Çünkü onun şahsi dehası orijinal olsa bile o, geçmişe az derinlikte kök salmış değildir. Leonardo yalıtılmış bir araz, bir mucize değildir, fakat hiçbir zaman tamamen kesilmiş olmayan ve büyük bir bölümü gizli kalmış bile olsa varlığından şüphe edilmeyecek olan uzun bir evolüsyonun ani ve ender bir ürünüdür."

George Sarton

GİRİŞ

Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı, Türk düşüncesinin son yüzyılda yetiştirdiği seçkin bir bilim tarihçisi, Ortaçağ Orta Asya uzmanı ve doğubilimcisidir.[1] O çalışmalarıyla Türk entelektüel kimliğini bilim tarihine kaydetmiştir. Böylece

[1] Die Deutsche Morgenlandische Gesellschaft (Alman Doğu Araştırmaları Cemiyeti) onur üyeliği.

Türk kültürünün "göçebelik" imajı mukadder bir kimlik olmaktan kurtulmuştur. Geleceği de at heybesinde bir hayata indirgenip, ipotek edilmek istenirken, özetle, denebilir ki Aydın Sayılı kadersileşmiş bu kimlik ve imaj kalıplarını kırmıştır. Onun, Türk Uygarlığının bir mensubu olarak, yaptığı atılım ve verdiği emek genelde doğu toplumlarının, doğuda ve batıda İslâm Uygarlığına mensup olmuş diğer toplumların entelektüel kimliğini netleştirmek isteyenlere de ilham sağlamıştır. Dünya uygarlık tarihini kaleme alırken özellikle, Antik Yunan öncesi Mısır ve Mezopotamya'yı gözden kaçıran, Çin, Hint, Ortaçağ Türk ve Doğu İslâm dünyasını, Endülüs'ü dikkate almak istemeyen benmerkezli (egosantrik) ve bizmerkezli (etnosantrik) tarihçilerin kendini beğenmiş anlayışlarına bir eleştiri olarak Aydın Sayılı'nın önemli bir yeri vardır.

Aynı zamanda İslam uygarlığının bir mensubu olarak topyekun İslâm bilim tarihinde kurumlar ve belgeleriyle bilimsel anlamda kayda değer bir yer açmıştır. Bütün kültürlerin bilime ve diğer uygarlık olgularına yaptığı katkılara gerekli saygıyı göstermekle kendini yükümlü hissetmiş[2], örneğin Kopernik'in astronomi tarihindeki yerine özel bir ilgi duymuştur.[3] Eski Yunan uygarlığının öncelikle dünya tarihindeki, İslâm bilim ve felsefe geleneğindeki vazgeçilmez yerini ve önemini idrak etmiş, ancak sıradan bir hümanizm anlayışı ile insanlığın ve batının bütün kaynaklarının Eski Yunan'a bağlanması konusunda eleştirel tavrını yapıtlarıyla ortaya koymuştur.[4] O, insanlıkçı (hümaniterist) birisi olarak, Türk ve İslâm entelektüel birikiminin araştırıcısı ve Cumhuriyet Türkiye'sinin fikir adamıdır. Ve bu yönleriyle bilimsel kimliğini herhangi bir siyasî mensubiyet içinde eritmemiştir.

Bazılarının, Sayılı'yı pozitivist bir mürit olarak eleştirme yolunu sürekli açık tutmaları mümkündür, logosantrik, siyantist, materyalist (bilimsel anlamda) diyenlerin olmasını da normal karşılamak gerekir.[5] Ancak, *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir* adlı eseri pozitivist müritlik işi olarak değil, bilim tarihi ve felsefesinin sosyolojik tonlamalarla ele alındığı bir metin olarak düşünülmelidir. Sayılı'nın, hocası George Sarton'dan esinle, bilimi insanlık tarihini incelemenin temeline koyan hümanist anlayışı, Sarton'dan farklı olarak, ideolojiden çok, epistemolojik ve metodolojiktir denebilir. Sayılı, bilimin önemini vurgularken, örneğin bir siyaset adamının her şeyi siyasetle açıklayarak düştüğü bir meslek şovenizmine düşmediği gibi, tam tersine, bilimsel kültürün uygun siyasetle, devlet adamlığıyla, ekonomik zenginlikle, edebiyatla, dinle, sanatla ve felsefeyle beslendiğine inanmaktadır. Bunun en

[2] Nehru Bronz Madalyası, UNESCO tarafından Nehru'nun yüzüncü doğum yılı nedeniyle.
[3] Polonya Devleti Copernicus Madalyası.
[4] Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp.*
[5] Sayılı, *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir.*

güzel kanıtı ise onun İslâm Dünyası'nda gözlemevlerini (rasathane) ele aldığı eserinde[6] serimlediği geniş sosyo-kültürel ve sosyo-politik bilimsel kültür çevresidir.

Dünyada ilk kez bilim tarihi dalında, meslekten bilim tarihçisi olarak doktora çalışması yapanlardan birisidir.[7] Princeton ve Harvard üniversitelerinde, Carnegie Enstitüsü'nde yaptığı çalışmalar ile seçkinleşen, Belçika kökenli hocası ve tez danışmanı George Sarton'un ilkelerine bağlı olarak, bilim tarihinin akademik şekilde Türkiye'deki ilk kurucusudur. Çok genel olarak bir öncünün meşalesini vefatından sonra taşıyanlar sadece bir öğrenci olarak dikkate alınmaktadır, oysa Aydın Sayılı Sarton'un bir öğrencisi olmanın dışındadır: birikimi ve şahsiyeti, hatta öğrencilik hayatı bunun kanıtıdır.

Aydın Sayılı'nın bilim tarihinin dünyada ve Türkiye'de en seçkin birinci kuşak simalarından birisi olduğuna bilim tarihçileri ve onun eserleri işaret etmektedir. Onun genel dünya bilim tarihindeki yeri yanında anılması gereken önemli tarafı, Türk ve İslâm dünyası entelektüel birikiminin dünya bilim tarihi kütüğüne kaydı yolundaki başarısı ve kendisinden sonrakilere verdiği ilhamdır. Bu durum Türkiye'de yaygın olan bir bilgi kalıbı ve anlayışının açıklık kazanması bakımından da önemlidir. Ortalama insan, bu günün bilim, teknoloji ve ekonomik hayatta geri koşunda (plan) kalmış durumun, batı dünyasının bilim ve teknolojideki başarısı karşısında gereksiz bir gocunma ifadesi olarak, "Batı her şeyi bizden öğrendi" deyip işin içinden çıkabilmektedir. Batı dünyasının çeviri etkinlikleriyle doğu ve batı coğrafyalarında boy gösteren İslâm uygarlığından çok şeyler öğrendiği gerçektir, ancak şunu sormak, sorgulamak gerekir: "Batı neyi, ne zaman, ne şekilde bizden öğrendi, bunun hikmeti nedir?" Bu sorunun cevabını almak isteyen samimi insanlar için Sayılı'nın yazdıkları haddinden fazla iş görecektir. Gündelik dille söylenirse, Sayılı'nın eserlerinin tümü öyle bir çırpıda okunup anlaşılmayabilir. Çünkü ele aldığı konuların gereği olarak asgari bir matematik, trigonometri, tarih, Arapça, Farsça bilgisi gerekmektedir. Ama bazı eserleri ortalama bir okuyucuyu düşünmeye sevkedecek; örneğin, "Türkler bilimden, felsefeden anlamazlar" diye bir yargının peşinde koşmaktan vazgeçip, bir an soluklanabileceklerdir.

Bilim tarihçilerinin Aydın Sayılı'nın eserleri üzerine yapacakları eleştirel incelemeler, bu çalışmalar yoluyla derivasyonlar (derinlemesine sorgulama) ve bir konuyu birkaç adım ileriye taşıyabilmeler mutlaka bilim tarihine katkı niteliğindedir. Son yıllarda bilim tarihi konusundaki kurumlaşmalar, yayınla-

---

[6] Sayılı, *The Observatory in Islam.*

[7] Kendisi zaman zaman yaptığı sohbetlerinde bu konuyu, belki de dünyada ilk defa bu dereceyi aldığını, kendine has temkinli ve alçak gönüllü bir tavırla söylemiştir.

rın artması, önceden başlatılan konuların geliştirilmesi, yeni araştırma alanlarının açılması, Türk ve dünya bilim tarihinin gelişmesine hizmet etmektedir.

Aydın Sayılı'nın Türkiye'de ilk kez bilim tarihi disiplinini kürsü düzeyinde Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nde (1952) kurmasından sonra, hem bu üniversitede hem de diğer üniversitelerde bilim tarihine ilgi duyup emek verenlerin sayısında bir artış olmuştur. Aydın Sayılı'dan önce de, Abdülhak Adnan Adıvar, Ahmet Süheyl Ünver, Salih Zeki Bey gibi Türkiye'de bilim tarihine emek verenler, önemli katkı sağlayanlar da olmuştur.[8] Ankara Üniversitesi'nden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü içinde Bilim Tarihi Anabilim Dalı da (1984) Ekmeleddin İhsanoğlu tarafından kurulmuş, ve daha sora lisans düzeyinde eğitim veren Bilim Tarihi Bölümü (1989) açılmıştır. Bunlar ilk akla gelen somut gelişmelerdir. Ne yazık ki bu bölüme lisans öğrencisi alınması durdurulmuş (1999), etkinlik felsefe bölümü içinde bilim dalı düzeyine indirilmiştir. Türk Bilim Tarihi Kurumu'nun kurulması ise üniversite dışında bilim kültürünün gelişmesinde bir hamle olarak hesaba katılmalıdır.[9]

Bu yazıda, genel açıklayıcı bilgilerin dışında, onun çalışmalarının bilim tarihi açısından bir derivasyonuna gidilmeyecektir. Çünkü, hem kendi kaleminden üçüncü tekil şahısta yazılmış hayat hikayesi ve eserlerini içeren metni[10] ve bilim tarihçilerinin onunla ilgili yazıları[11] hem de hakkında bir

---

[8] Türkiye'de bilim tarihi ile ilgili yayınların sayısı zamanla artmaktadır. S. Tekeli, E. Kahya, M. Dosay, R. Demir, H.G. Topdemir, Y. Unat, A. Koç-Aydın, *Bilim Tarihine Giriş*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 1999; Remzi Demir, "Sunuş", in George Sarton, *Bilim Tarihinde Yöntem*, (der. Remzi Demir), Doruk yay., Ankara 1997; Ekmeleddin İhsanoğlu," B.A. Program in History of Science in Turkey: Review of the First Year" *Manuskripte zur Chemiegeschichte and Taecom News*, Heft. 5, 1994, (s.62-69); E. İhsanoğlu, "B.A. Program in History of Science in Turkey: Review of the First Three Years", *International Symposium on the Methods and Materiqls for Teaching the History of Science (İstanbul - 17-21Temmuz 1995);* İhsanoğlu, "History of Science Education and Researchs in Turkey", *International Congress of History of Science (Hamburg - 18-19 August 1989)*; E.İhsanoğlu, "Osmanlı Bilim Tarihi Konusundaki Araştırmalar Hakkında", Feza Günergun, (ed), *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, İstanbul Ünv. Yay., İstanbul, 1995, (s. 47-68); Feza Günergun, (ed), *Türkiye'de Bilim,Teknoloji ve Tıp Tarihi Çalışmaları (1973-1998)*, İstanbul Ünv. Yay., Ankara 2000.

[9] Dursun Ayan, "Türk Bilim Tarihi Kurumu (TBTK)", *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Bülteni*, cilt. 9, sayı. 28, Eylul /1996, (s.80-83); Gaye Şahinbaş-Erginöz, "Kuruluşunun 10. Yılına Yaklaşırken Türk Bilim Tarihi Kurumu" in Feza Günergun, (ed), *Türkiye'de Bilim, Teknoloji ve Tıp Tarihi Çalışmaları (1973-1998),* Ankara 2000, (s.89-106).

[10] Sayılı'nın İngilizce olarak kendi kaleminden hayat hikayesi ve yayınları listesi Mübahat Türker-Küyel tarafından Türkçe çevirisi ile birlikte Aydın Sayılı'ya ithaf edilen *Erdem* dergisinde (sayı 25-26-27) yayınlanmıştır. Bu metin Sayılı'nın Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı'ndaki başkanlık görevinden yaş haddiyle emekliye sevk edilmesinden dolayı evine taşınırken, kendisi tarafından da tarafımıza bir kopya olarak verilmiştir. Bkz. Mübahat Türker-Küyel, "Aydın Sayılı'nın Hayat Hikayesi, Eserlerinin Değerlendirilmesi ve Listesi"/ Brief Biography and Account Concerning the Scientific Activity of Aydın Sayılı", *Erdem*, cilt. 9, sayı. 25, (s.3-57);

[11] Sevim Tekeli, "Hocamız Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'yı Uğurlarken", *Araştırma, DTCF Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji Bölümleri Dergisi*, cilt. 13, yıl.1991; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Aydın Sayılı Üzerine", İnsan ve Kainat, no. 101, Ocak 1994, (s.58-59); E. İhsanoğlu, "Aydın Sayılı (1913-1993)",

doktora tezi mevcuttur.[12] Bilim tarihçilerinin yazdıklarının dışında sosyolojik ve kültür tarihi bakımından Sayılı'nın eserleri değer taşımaktadır. Bilim tarihinden kopuk olmayan bu anlam nedir? Örneğin, Fârâbî'nin vakum ile ilgili makalesinin[13] eleştirisi ve açıklanması birinci dereceden bilim tarihidir, ancak bu makalenin kaleme alınmasıyla ortaya çıkan başka şeyler vardır; bunlar bilim tarihi kadar Türk ve Dünya bilim kültürü açısından önemli mihenk taşlarıdır.

Sosyoloji açısından okunduğunda, Sayılı, şimdiye kadar, bilim sosyologu (hatta bilim felsefecisi) olarak tanınmasa da, eserlerinin bilimsel bilginin sosyolojisi açısından önemli olduğu belirtilmelidir. Hem bilimsel bilginin insanlığın ilk günlerinden beri toplumsal hayattan edindiği birikme, gelişme, billurlaşma, dönüşme çizgisi, hem bilimsel kurumların oluşma süreçleri hem de diğer bilgi türlerinin bilimsel bilgi ile ilişkilenmesi ve etkileşmesinin belli başlı nitelikleri Sayılı'nın eserlerinde tarihsel bilgi ile iç içe verilmektedir.[14]

Tarih ve sosyoloji iki ayrı disiplin gibi görünseler de birbirilerinin karşılıklı bakışımında ve ortaklaşa alanlarının aydınlatılmasında beşerî gerçekliği konu edinmeleri bakımından onları ister istemez bilim tarihi ve bilim sosyolojisi alanında buluşturmaktadır. Aydın Sayılı'yı bilimin toplumsal yönünü de dikkate alarak tarih çalıştığı için bir sosyal tarihçi olarak dikkate almakta sakınca yoktur. Hatta, Ortaçağ Türk ve İslâm tarihinin düşünüm (entelektüel) kültürü ve bunu besleyen sosyolojik kurum ve süreçler onun eserlerinde görüntüyü netleştiren tonlamaları oluşturmaktadır.

Olay ve olgu ayrımında tarih ve sosyoloji insanlık tarihini ve uygarlığını anlamaya ve anlatmaya yönelmişlerdir. Olaylardan olguya giden anlatım ve kurumların, olguların bilim tarihinin somut olaylarını etkileme tabanı birbirini besler niteliktedir. Sayılı'yı bilim tarihçiliği kadar bilim ve bilgi sosyolojisi bakımından önemli kılan yanı "bilimsel kültürü tarihi gelişimi içinde bilim adamları ve keşifler kadar önemsemesidir. Çünkü bilimsel kültür bilim

---

Archives International d'Histoire des Sciences; Esin Kahya, "Ord. Prof. Dr Aydın Sayılı'nın Ardından", *Belleten*, cilt. 68, sayı. 221, Nisan 1994; Elmas Kılıç," Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı", *Bilge*, sayı. 6, Güz/1995; Hüseyin Gazi Topdemir, "Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın Ardından", *Felsefe Dünyası*, sayı. 10, Aralık/1993, (s.74-80); Mehmet Cemil Uğurlu, "Büyük Bir Bilim Tarihçisi Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı (1913-1993), *Erdem*, cilt. 9, sayı. 26, (s. 453-481, son sayfada Uğurlu'nun bir ağıtı yer almaktadır). Ayrıca Ankara Atatürk Lisesi Eğitim Vakfı yayın organı *Alev* dergisinin 7 ve 8 numaralı sayılarında da Sayılı ile ilgili kısa yazılar ve Atatürk'ün imzaladığı sınav sonuçları listesinin bir kopyası yer almaktadır.

[12]Güçmurat Sultanmuradov, *Türkiye Cumhuriyeti Döneminde Bir Bilge; Aydın Sayılı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

[13]Aydın Sayılı, *Ebû Nasri'l-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi / Fârâbî's Article on Vacuum*, (Necati Lugal'ın katkılarıyla), Ankara, 1951, 52 sayfa, (Arapça metin Türkçe ve İngilizce çeviri).

[14] Onun pek çok makalesinde ve kitaplarında toplumsal hayat ile bilimin etkileşimi yazının hacmine göre verilmektedir, ancak özlü ve kısa bir yazı olarak bkz. Sayılı, "Bilim Tarihi Perspektifi İçinde Bilgi ve Bilim", *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara Üniversitesi Yayını, No. 91, 1984, (s. 5-24).

adamını kuşatan toplumsal yapının, tarihi birikimin bir aktörü, bir faili olarak onu besleyen bir çevrenin işidir, kurumlaşmasıdır.

ORD. PROF. DR. SAYILI'NIN HAYAT HİKAYESİ[15]

Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı 2 Mayıs 1913 yılında İstanbul'da doğmuştur. Babası Abdurrahman Sayılı (1875-1954) aslen Gazianteplidir ve Muteriz lakabıyla anılan Abdülkadir Efendi'nin oğludur. Galatasaray'da ve Hukuk Mekteb-i Âlisi'nde okuyup hariciyeci olmuş. Trablusgarb ve Tahran (Başkonsolos) görevlerinden sonra İstanbul'a dönmüş ve Kurtuluş Savaşı yıllarında Ankara'ya gelmiştir. Abdurrahman Sayılı Cumhuriyet'in ilanından sonra Yüksek Muallim Mektebi (Yüksek Öğretmen Okulu), Ankara Erkek Lisesi (Ankara Atatürk Lisesi)'inde Arapça, Fransızca ve İngilizce öğretmenliği yapmış, Afganistan Büyükelçiliğinde çevirmen olarak çalışmıştır. Annesi Suat Sayılı (1889-1951) İstanbul'da doğmuştur. Suat Hanım'ın babası Temyiz Mahkemesi (Yargıtay) Hukuk Dairesi üyesi Mazhar Beydir. 1908'de ölen Mazhar Bey Anadolu Kazaskerliği de yapmıştır.

Aydın Sayılı'nın ilk çocukluk yılları Tahran'da geçmiş, orada, diğer kardeşleri ile birlikte, Farsça ve İngilizce özel dersler almıştır. Babaları Kurtuluş Savaşı yıllarında Türkiye'ye dönmüş, aile de savaştan sonra İstanbul-Üsküdar'a yerleşmiştir. Aydın Sayılı Toptaşı'ndaki bir ilkokulda altı yaşında öğrenime başlamıştır,[16] derslerinde başarılı sakin yaratılışlı bir çocukluğu olmuştur. Daha sonra ailenin Ankara'ya gelmesiyle Anafartalar Caddesindeki Gazi Mustafa Kemal Numune İlk Mektebi'ne dördüncü sınıftan itibaren devam edip mezun olmuştur (1927). Daha sonra adı Taş Mektep[17] olarak bilinen ve 1886'da kurulan Ankara Erkek Lisesi'nde (Ankara Atatürk Lisesi) orta ve lise eğitimi görmüştür. Su mühendisi olmayı düşündüğü için lisede fen şubesinde okumuş, fen derslerine verdiği önemi tarih ve dil konularına da aynı derecede yöneltmiştir. Lise bitirme sınavında Atatürk sınavları denetlemek için Atatürk Lisesi'ne gelmiş Aydın Sayılı'nın da girdiği sözlü sınavda bulunmuş, Sayılı'ya sorduğu soruları büyük bir yetkinlikle cevaplandırdığı için özel ilgi göstermiş, sınav sonuçları listesine "pek iyi" diye not

[15] Metnin bu kısmı özellikle Mehmet Cemil Uğurlu'nun "Büyük Bir Bilim Tarihçisi Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı (1913-1993), *Erdem*, cilt. 9, sayı. 26, (s. 453-481)'da yer alan yazısına ve kendi anlattıklarına dayanmaktadır.

[16] Sayılı, babasından küçük olan amcası Haşim Çinili'nin soyadını Üsküdar Bağlarbaşı civarındaki Çinili mahallesinden aldığını yazmaktadır. Akrabalarından birisinin de İstanbul belediye başkanlığı yaptığını, Sıraselviler'de oturduğunu, yazlık için de Büyükdere'ye gittiğini, zaman zaman kendisinin de bu aileye misafir olduğunu söylemekteydi. Osmanlı aydınlarından Münif Paşa da Sayılı'nın baba tarafından hemşehrisidir.

[17] Taş Mektep Yüksek İhtisas Hastanesi ile Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Morfoloji-Dekanlık binasının olduğu yerde bulunuyormuş, ancak Atatürk Lisesi Bununo Taut'un planın çizdiği bugünkü yerine yapılınca Taş Mektep yıktırılıp yerine söz konusu okul ve hastane yaptırılmıştır.

düşmüş ve Maarif Vekili Dr. Reşit Galip Bey'i Aydın Sayılı'yı yurt dışında öğrenim görmesi için görevlendirmiştir.[18] Sayılı 1933 yılında Ankara Atatürk Lisesinden mezun olmuştur.

Bir ön hazırlıktan sonra genç üniversite öğrencisi Aydın Sayılı, açılan yurt dışı sınavını da kazanarak, ABD'ye gitmiştir. Harvard'da doktora programını tamamlamadan önce Cornell ve Columbia üniversitelerindeki derslere de katılmıştır. George Sarton'un danışmanlığında 1942 yılında *The Institutions of Science and Learning in Medieval Islam* adlı teziyle Harvard Üniversitesi'nde doktora derecesi almıştır. Amerika'da kaldığı yıllarda dikkatini ders ve makalelere verdiğini, bunun yanında dönemin ilginç olaylarına da şahit olduğunu belirtmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın ilk yılları bunların en ilgincidir. Amerika'da kalma teklifi almış ancak ülkesine dönmeyi tercih etmiştir.[19] Daha sonraki yıllarda Amerika'nın seçkin üniversitelerinden State University of New York ve Harvard ile Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden teklifler aldığını ama kabul etmediğini belirtmiştir.

Hocası George Sarton (1884-1956)[20] dünya genelinde bilim tarihine önemli bir başlangıç yaparken öğrencileri de bu yolu devam ettirmişlerdir. Sayılı da Türkiye'ye döndüğünde Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde (AÜDTCF) ilmi yardımcılığa atandı (1943). Askerlik sırasında ara verdiği görevine 1946 yılında, felsefe bölümünde bilim tarihi doçenti olarak devam etmeye başladı. 1952 yılında profesör oldu ve kurulan AÜDTCF Bilim Tarihi kürsüsüne başkan olarak atandı. 1958 yılında ordinaryüs profesör oldu. 1974 yılında felsefe bölümü başkanlığı ve 1983 yılında emekli oluncaya kadar devam eden bir akademisyenlik hayatı sürdürmüştür.[21]

---

[18] Atatürk'ün kendisine Sokulu Mehmet Paşa'nın kanal projeleri, Sovyetler rejimi, zamanın Türkiye iktisat politikası hakkında sorular sorduğunu, su mühendisi olmayı düşündüğü için kanal konusunu çok iyi bildiğini özellikle bu soruyu yetkinlikle açıkladığını, diğer soruları da yeterince ama biraz da tereddütle cevaplandırdığını sohbetlerinde belirtmiştir: bkz. Aydın Sayılı, "Atatürk'le Bir Sınav Anısı", *Erdem*, cilt. 9, sayı. 25, (s.59-67+ Atatürk'ün imzalayıp not düştüğü sınav sonuçları listesinin kopyası).

[19] Dönemin koşulları nedeniyle öğrenimi süresince ailesini hiç ziyaret edememiştir. Türkiye'ye dönüşü İkinci dünya savaşı yıllarında olduğundan Afrika üzerinden uzunca bir hava yolu katederek Gana ve Kahire Üzerinden Türkiye'ye ulaşmıştır. Tutumlu kişiliği ve anılarına değer vermesinin bir örneği olarak kendisinin vefatına kadar kullandığı kol saatini ABD dönüşünde Gana'dan aldığını birkaç kez belirtmiştir. Zeplin uçuşlarının yasaklanmasından önce beş dolar vererek New York üzerinde zeplinle bir tur yaptığını belirtmiştir.

[20] Sarton ile ilgili olarak Aydın Sayılı'nın "George Sarton and The History of Science" adlı uzunca yazısı *Belleten* (cilt. XLVII, sayı. 186, Nisan 1983, s.499-525) yayınlanmış, Bu yazı İngilizce ilavelerle Melek Dosay ve Recep Duran'ın çevirisi ile "Georg Sarton ve Bilim Tarihi *Erdem*, cilt. 9, sayı. 25, s. 73-153. yayınlanmıştır; ayrıca bkz. Melek Dosay-Remzi Demir, "George Sarton (1884-1956)" in George Sarton, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*, Gündoğan yay., Ankara 1997.

[21] Onun öğrencisi olan pek çok insanla tanıştığımda Sayılı'yı; derslerinde titizlik, engin bir bilgi birikimi, çalışkanlık, etkileyici bir fizik, sakin ve politika dışı bir psikoloji, güçlü bir irade olarak tanımlamışlardır.

Sayılı 1952-1953 yıllarında ve 1956-1957 yıllarında yurt dışında Amerikan Hükümeti'nin ve Ford Vakfı'nın verdiği burslarla kütüphane çalışmaları yapmış, ulusal ve uluslararası pek çok, kültür, bilim, bilim tarihi ve şarkiyat kongresine katılmıştır.

İngilizce, Arapça, Farsça, Fransızca ve Almanca gibi dilleri kullanmış, bazı eserlerini üç dilde vermeye gayret etmiştir. Özellikle Türkiye dışında bilinmesinde fayda gördüğü konuları yabancı dilde yazmış, bu şekilde Türk ve İslâm entelektüel birikimi tanıtma olanağı bulmuştur. Türk dilini eski metinler ve yeni gelişmeler arasında bocalamadan kabul etmiştir. Onun tarihçi olarak kabul görmesinde hem Türkçeyi hem de kaynak ve çağcıl dilleri bilmesinin önemi su götürmez bir gerçektir.

Sayılı, yurt içinde ve dışında bazı önemli kuruluşların da üyesidir.[22]

Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu'nu bünyesinde bulunduran Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanlığı bu iki kurumun dışında Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı ve Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı adında iki kuruluşu daha kapsayacak şekilde 2876 sayılı yasa ile 1984 yılında kurulmuştur. Aydın Sayılı Atatürk Kültür Merkezi Başkanı olarak burada göreve davet edilmiş ve vefatından on beş gün önce yaş haddinden emekli olana kadar bu merkezin başkanlığını yapmıştır. Bu görevi sırasında Sarton'un *Isis* dergisinde düşündüğünü o da *Erdem* dergisinde uygulamaya çalışmış, Türk kültürü ile ilgili çeşitli dillerde düzeyli yazıyı yayınlamış. Dört yılda bir uluslararası Türk Kültürü kongrelerini ve önemli kişi ve olaylarla ilgili çeşitli sempozyumları düzenlemiştir. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığının çalışma programı içinde Türk kültürünün çeşitli yönlerinin ortaya çıkması konusunda bilim uygulama kollarının ve yayın komisyonlarının etkinliklerini yönlendirmiştir. Örneğin, *Erdem* dergisine son olarak yazdığı cebir ve astronomi tarihi ile ilgili yazı, Türk kültürünün Ortaçağ İslâm dünyası çeviri faaliyetlerinden önce de entelektüel canlılık gösterdiğine dikkat çekmektedir.[23] Bu konuda özellikle Japon meslektaşı Shigeru Nakayama'dan, Çin takvim sistemi ile ilgili, bu fikrini destekler yöndeki

---

[22] Türk Tarih Kurumu (asli üyelik, 1947); Milletlerarası Bilim Tarihi Akademisi (muhabir üyelik, 1957), (asli üyelik, 1961) ve (başkan yardımcılığı, 1962-65); Türk Kütüphaneciler Derneği (şeref üyeliği, 1989); Die Deutsche Morgenlandische Gesellschaft (şeref üyeliği, 1989); Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu, TÜBİTAK (hizmet ödülü, 1977); İstanbul Teknik Üniversitesi, İTÜ (liyakat ödülü sertifikası, 1981); Kopernik Madalyası (1973); UNESCO Nehru Bronz Madalyası (1989); İlesam Ödülü (1992).

[23] A. Sayılı, "Al- Khwarazmı, Abdul'l Hamid ibn Turk and the Place of Central Asia in the History of Science and Culture", *Erdem*, cilt:7, sayı: 19, (s. 1-100) ; A. Sayılı, "Harezmi ile Abdülhamid İbn Türk ve Orta Asya'nın Bilim ve Kültür Tarihindeki Yeri, (çev. Melek Dosay, Aydın Sayılı), *Erdem, cilt. 7*, 19, (s.101- 214)

bilgilerini yazıya dökmesini istemiştir.[24] Son yazısıyla Ortaçağ Orta Asya tarihinde Türklerin entelektüel kimliğini biraz daha netleştirmiştir. Kaldı ki, onun Ortaçağ Orta Asya Türklerinde okuryazarlık konusuna merakı Türk entelektüel kimliğinin sadece matematik ve astronomi tarafını değil sosyolojik tabanını da önemsediğini göstermektedir.[25]

Bu yoğun çalışma içinde sağ böbreğinin kanser nedeniyle alınması kararlaştırıldı ve 12 Nisan 1990'da ameliyat oldu. Yıllarca yıllık izin bile kullanmadan çalışan Sayılı bu arada rapor kullanmak durumunda kaldı. Aynı zamanda kalbinde ve cildinde rahatsızlıklar oluşmuştu. Yaş haddinden görevinden ayrıldıktan on beş gün sonra 15 Ekim 1993'de vefat etmiştir.

ORD. PROF. DR. AYDIN SAYILI'NIN ESERLERİ[26]

1. "Turkish Medicine", *Isis*, cilt 26, 1937, s. 403-414.

2. "The Aristotelian Explanation of the Rainbow", Isis, cilt 30, 1939, s. 65.

3. "Was Ibn Sînâ an Iranian or a Turk", *Isis*, cilt 31, 1939, s. 8-24.

4. "İ.H. Uzunçarşılı: Anadolu Beylikleri", *Isis*, cilt 32, 1940, s. 352-354.

5. "Barnette Müller: The Place School of Muhammed the Conqueror", *Isis*, cilt 34, 1942, s. 168-169.

6. "Turks in the Middle East Before the Seljuqs", *Journal of the American Oriental Society*, cilt 63, s. 194-207 (R. N. Frye ile birlikte), 1943.

7. "Turks in Khûrasan and Transoxania at the Time of the Arab Conquest", *Muslim World*, cilt 35, 1945, s. 308-315.

8. "Tatbiki Sınai Psikoloji", *Çalışma*, yıl 1, sayı 5, Nisan 1946, s. 34-39. (Çeviri)

9. "İş Hareketlerinin İncelenmesi", *Çalışma*, yıl 1, sayı 7, Haziran 1946, s. 12-13.

10. "Selçuklulardan Evvel Orta Şarkta Türkler", *Belleten*, cilt 10, 1946, s. 97-131, (N. R. Frye ile birlikte).

11. "Gâzan Han Rasathanesi", *Belleten*, cilt 10, 1946, s. 625-640.

12. "Al-Garafî and His Explanation of the Rainbow", *Isis*, cilt 32, 1947, s.16-26.

---

[24] Shigeru Nakayama, "The Emergence of the Third Paradigm for Expessing Astronomical Parameters: Algebraic Fonction", *Erdem*, cilt. 6, sayı. 18, (s. 877-879). Bu yazı Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı uzmanlarından Sn Elmas Kılıç tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve İngilizce metinle yayınlanmıştır. "Astronomik Parametrelerin İfade Edilmesine İlişkin Üçüncü Yöntemin (paradigmanın) Ortaya Çıkışı: Cebirsel Fonksiyon", *Erdem*, sayı. 18, (s. 882-884).

[25] Uluslararası Osmanlı -Öncesi Türk Kültürü Kongresi için Türkiye'ye gelen Dimitry Vasilyev ile çay içme vesilesiyle konuştuğunda bu konunun kendisini çok sevindirdiği hissediliyordu.

[26] Aydın Sayılı'nın çalışmalarını içeren liste vefatından önce hazırlanmıştı. Söz konusu liste kendisine üç sayı olarak ithaf edilen *Erdem*, cilt 9, sayı 25, s. 3-57) Türkçe çevirisi ile birlikte Mübahat Türker-Küyel tarafından yayınlandı. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Aydın Sayılı ile ilgili bir doktora tezi hazırlayan Dr. Güçmurat Sultanmuradov (*Türkiye Cumhuriyeti Döneminde Bir Bilge Aydın Sayılı*) da aynı listeye ilaveler yapmıştır. Burada verilen liste de Aydın Sayılı'nın hazırladığı biyografi ve eserler listesine dayalı olmakla beraber, iki listede de gözden kaçan bazı ilaveler yapılmış, eserlerinin yurt dışında yapılan çevirileri, bilindiği kadarıyla belirtilmiş, ayrıca bazı notlar da düşülmüştür. Sayılı'nın eserlerine yapılan göndermeler ve yapılan tanıtmalar kendi yazısında yer almaktadır.

13. "Türk Tarih Kurumu Adına Kırşehir'de Cacabey Medresesi'nde Yapılan Araştırmanın İlk Kısa Raporu / Preliminary Report on the Excavation Made Under the Auspices of the Turkish Historical Society in the Cacabey Medrese of Kırşehir Turkey", *Belleten*, cilt 11, 1947, s. 673-691. (W. Ruben ile birlikte)

14. "Higher Education in Medieval Islam", *Ankara Üniversitesi Yıllığı*, cilt 1948, s. 30-71.

15. "Vâcidiye Medresesi, Kütahya'da Bir Ortaçağ Rasathanesi,/The Wâcidiyya Madrasa of Kütahya, a Turkish Medieval Observatory", *Belleten*, cilt 12, 1948, s. 655-657.

16. "Bir Kütahya Hastahanesi /A Hospital in Kütahya", *Belleten*, cilt 12, 1948, s. 679-682.

17. "Rasathane Konusu ile İlgili Olarak Tire'de Kısa Bir Araştırma / Was There an Observatory in Tire?", *Belleten*, cilt 12, 1948, s. 683-689.

18. "Bîrûnî", *Belleten*, cilt 13, 1948, s. 53-89.

19. *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir*, Milli Eğitim Bakanlığı yay., Ankara, 1948, (201 sayfa). Daha sonra 1989'da (Gündoğan Yayınları) ve 1990'da (Kültür Bakanlığı) yeniden baskıları yapıldı.[27]

20. "Goethe'nin İlim Cephesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt 7, 1949, s. 55-67.

21. "George Sarton'un Introduction to the History of Science Adlı Eseri", *Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergis*i, cilt 7, 1949, s. 645-661.

22. "Fârâbî ve İlim", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt 8, 1950, s. 437-440.

23. *Ebû Nasri'l-Fârâbî'nin Hâlâ Üzerine Makalesi / Fârâbî's Article on Vacuum*, Ankara, 1951, 52 sayfa, (Arapça metin Türkçe ve İngilizce çeviri, N. Lügal ile birlikte).

24. "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Belleten*, cilt 15, 1951, s. 1-64.

25. "Fârâbî'nin Simyanın Lüzumu Hakkındaki Risalesi / Al-Fârâbî's Article on Alchemy" (Arapça metin ve Türkçe çeviri), *Belleten*, cilt. 15, 1951, s. 61-80.

26. "Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı", (Arapça metin ve Türkçe çeviri), *Belleten*, cilt 15, 1951, s. 81-122, (N. Lügal ile birlikte).

27. "Fârâbî'nin Halâ Hakkındaki Risalesi / Al-Fârâbi's Article on Vacuum", *Belleten*, cilt 15, 1951, s. 123-174.

28. "The Observation Well", Actes du VII. Congres International d'Histoire des Sciences, 1953, s. 149-156; "The Observation Well", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt 11, 1953, s. 146-159.

29. "Reviş-i İlmi-i Ebü Ali Sînâ", *Jashnama-i Ibn Sînâ, II*, 1374, HL, s. 403-412, Tehran, 1955; "Reviş-i İlmi-i Ebü Ali Sînâ", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt

[27] Bu kitap için Sayılı'nın çalışma arkadaşı Richard N. Frye, *Isis*, cilt.10, yıl. 1949, s. 286'da bir tanıtma yazısı yazmıştır. Yazının Türkçe çevirisi eserin Gündogan yayıncılıktan çıkan ikinci baskısının 165. sayfasında yer almaktadır.

12, 1954, s. 145.

30. "Habeş el-Hâsib'in "El-Dimişkî" Adıyla Mâruf Zîc'inin Mukaddemesi / The Introductory Section of Habash's Astronomical Tables Known as the Damascene Zîj," *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt 13, 1955, s. 133-151 (Arapça metin, Türkçe ve İngilizce çeviri).

31. "Khwâja Nasîr-i Tûsî wa Rasadkhane-i Merâgha", *Yâdname-i Khâce Nasir-i Tüsi*, cilt 1, s. 403-412; *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt 14, 1956, s. 1-13.

32. "Hâzinî'nin Rasat Aletleri Üzerindeki Risâlesi / Al-Khâzinî's Treatise on Astromical Instruments", *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt 14, 1956, s. 15-1.

33. "Alâuddin Mansûr'un İstanbul Rasathanesi Hakkındaki Şiirleri / Alâ al-Din al-Mansur's Poems on the Istanbul Observatory", *Belleten*, cilt 20, 1956, s. 411-484. (Farsça metin, Türkçe ve İngilizce Çeviri).

34. "Al-Qûhi's Article on the Possibility of Infinite Motion in Finite Time", *Actes du VIII e Congres International d'Histoire des Sciences*, s. 248-249.

35. "Kûhi'nin Sınırlı Zamanda Sonsuz Hareket Hakkındaki Yazısı", *Belleten*, cilt 21, 1957, s. 489-495, (Arapça metin, Türkçe ve İngilizce çeviri).

36. "Islam and the Rise of Seventeeth Century Science", *Belleten*, cilt 22, 1958, s. 353-368, (*1958 Pisa-Vinci Uluslararası Bilim Tarihi Sempozyumu Tebliği).*

37. "Tycho Brahe Sistemi Hakkında XVII. Asır Başlarına Ait Farsça Bir Yazma / An Early Seventeenth Century Persian Manuscript on the Tychonic System", *Anatolia*, cilt 3, 1958, s. 79-87 (Türkçe - İngilizce).

38. "Histoire Generale des Sciences, vol. 1, (ed. R.Taton)", *Isis*, cilt 49, 1958, s. 445-446.

39. "Sabit İbn Kurra'nın Pitagor Teoremini Tamimi", *Belleten*, cilt 22, 1958, s. 527-549, (Arapça metin, Türkçe ve İngilizce çevirileri)

40. "Thâbit ibn Qurra's Generalization of the Pyhagorean Theorem", *Isis*, cilt 51, 1960, s. 35-37.

41. *The Observatory in Islam*, Türk Tarih Kurumu yay., Ankara 1960, 472+XII sayfa, (ikinci baskı 1988).[28]

42. "Kaasiyun Rasathanesi Hakkında Bazı Bilgiler", *Beşinci Türk Tarih Kongresi*

---

[28] Bu eser Amerika Birleşik Devletleri'nde Arno Press tarafından bir kez basılmış, ikinci kez basılması için kuruluşa izin verdiğini bir sohbetinde belirtmiştir.
Sayılı'nın vefatından sonra eserin Arapça'ya yapılan çevirisi Kuveyt'de yayınlanmıştır. Bu konu ile ilgili olarak Ekmeleddin İhsanoğlu, Sayılı hayatta iken eseri Arapçaya çevirmek isteyen Abdullah el-Omer'i kendisiyle görüştürdüğünü, bunun için Aydın Hoca'nın memnuniyetle izin verdiğini söylemiş, Arapça çevirinin yayınlandığından ve künyesinden bizi haberdar etme alçak gönüllülüğünü göstermiştir. Aydın Sayılı, *Al Marasit al Felekiyye fi'l Alam al Islam*, (çeviri: Abdullah el-Omer, metni gözden geçiren: Abd al Hamid Sabra), Muessese al Kuwait l'il Taqaddum al İlmî İdara al Te'lif ve'l Tercume ve'l Neşr, Kuwait 1995. Bu eseri tanıtan ve atıfta bulunana pek çok yayın vardır. Bunlardan bir kaçı: *Isis* /c.53/ 1962/ s.237-239; *Archives Internationales des Sciences* /c.14/ 1964/ s.429-431; *Revue d'Histoire Sciences*/ c.13/ 1960/ s.359-360; *Kagakuşi Kenyu*/ no.56 Tokyo/ 1960/ s.37-38; *Araştırma* / c.2/ 1964/ s. 337-352.

Tebliğleri, Ankara 1960, s. 252-257.

43. "A Letter of Al-Kâshi on Ulugh Bey's Scientific Circle in Samarqand", *Actes du IX e Congres International d'Histoire des Sciences*, Madrid, 1960, s. 586-591.

44. *Uluğ Bey ve Semerkanddaki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyâsüd-din-i Kâşi'nin Mektubu / Gihiyath al-Din Kâshî's Letter on Ulugh Bey and the Scientific Activity in Samarqand*, Ankara 1960, 115 sayfa, (Farsça metin Türkçe ve İngilizce çevirileri). [29]

45. "Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar", *Belleten*, cilt 25, 1961, s. 397-445.

46. "Ordinaryüs Profesör Muzaffer Şenyürek (1915-1961)", *Belleten*, cilt 26, 1962, s. 181-200.

47."Al-Mas'üdi Millenary Commemoration Volume", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. 14, 1961, s. 363-365.

48. *Abdülhamid İbn-i Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıki Zarüretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebiri / Logical Necessities in Mixed Equations by Abdulhmid İbn Turk and the Algebra of His Time*, Ankara 1962, 176-11V sayfa. (Arapça metin, Türkçe ve İngilizce çeviri, açıklama)

49. "Solution of the Trisection of the Angle by Abû Sahl Waijan ibn Rustam al-Kûhi", *Proceedings of the Tenth International Congress of the History of Science*, 1964, cilt 1, s. 545-546.

50. "Ebû Sehl el-Kûhi'nin bir Açıyı Üç Eşit Kısma Bölme Problemi için Bulduğu Çözüm / The Trisection of the Angle by Abû Sahl Wayjan ibn Rustam al-Kûhî fl. 970-983", *Belleten*, cilt 26, 1962, s. 693-700, (Arapça metin, Türkçe ve İngilizce çeviri, açıklama).

51. "Rasathane" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, 97. cüz, Milli Eğitim Bakanlığı yay., 1963, s. 627-632.

52. "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposunun Ağırlaşmasının Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)", *Araştırma*, cilt 1, 1963 , s. 5-71.

53. "Abdülhamid ibn Vâsi ibn Türk'ün Cebir Konusundaki Bir Yazısı", *Altıncı Türk Tarih Kongresi, Tebliğler*, 1965, s. 95-100.

54. "Gondeshapur' *Encyclopaedia of Islam*, (yeni yayınlanışı), cilt 2, Leiden-Brill, 1965.

55. "Bir Cacabey Medresesi Kitâbesi", *Belleten*, cilt 29, 1965, s. 71.

56. *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Türk Tarih Kurumu yay., Ankara, 1966, 510+vii sayfa.[30]

57. "Gülşehri'nin "Leylek ile Bülbül Hikayesi" Adlı Manzumesi", *Necati Lûgal Ar-*

---

[29] Bu kitap ile ilgili sosyolojik açıdan bir tanıtma yazısı; Dursun Ayan, "Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyaseddin-i Kaşi'nin Mektubu (Aydın Sayılı)", *Bilge*, sayı: 4, yıl: 1995, (s. 60-61).

[30] bkz. Mübahat Türker-Küyel, *Ord. Prof. Dr Aydın Sayılı'nın Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp Adlı Eserinin Muhtasarı*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay., Ankara, 1996.

mağanı, Türk Tarih Kurumu yay., Ankara 1968, s. 537-554.

58. "İslâm Dünyasında Rasathane" in: Ord. Pof. Dr. A. Süheyl Ünver, *İstanbul Rasathanesi*, Türk Tarih Kurumu yay., Ankara 1969, s.11-15.

59. "Bizde Tıp Öğretimi Üzerine", *Belleten*, cilt 35, Ankara 1971, s. 229-234.

60. "Gâzan Han Türbesi Hakkında Bir Manzüme", *Iran Şehinşahlığının 2500'üncü Kuruluş Yıldönümü Armağanı*, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı yay., s. 383-398, İstanbul 1971, (Farsça metin, Türkçe ve İngilizce çevirileri).

61. "Selimiye Camii Hakkında Bir Manzûme", *Iran Şehinşahlığının 2500'üncü Kuruluş Yıldönümü Armağanı*, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı yayınlarından, s. 399-412, İstanbul, 1971, (Farsça metin, Türkçe ve İngilizce çeviri).

62. "Turkish Contribution to and Reform in Higer Education and Hüseyin Rıfkı and His Work in Geometry", (1971 *Balkan Matematikçileri Konferansı Bildirisi*), *Ankara Üniversitesi Yıllığı*, cilt 12, 1972, s. 89-98.

63. "Bir İlim Adamımızın Adı Hakkında", *VII. Türk Tarih Kongresi Tebliği, 1970, Kongre Tebliğleri Kitabı, cilt 2*, Ankara 1973, s. 547-553.

64. "Bilimsel Çalışmada Türk-İran İşbirliği", *Iran 2500 Yaşında*, Ankara 1972, s.59-63.

65. "Kopernik ve Anıtsal Yapıtı", *Nikola Kopernik*, 1473-1973, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu yay., Ankara 1973, s. 27-131.

66. *Copernicus and His Monumental Work*, UNESCO publications, Ankara, 1973, 159 sayfa.

67. "Doğumunun 1000'inci Yılında Beyrûni", *Beyrûni'ye Armağan*, Ankara 1974, s. 1-40.

68. "Beyrûni ve Bilim Tarihi", Beyrûni'ye Armağan, Ankara, 1974, s. 67-81.

69. "Ebü Nasr Mansûr'un Sinüs Kanununun Kanıtı Üzerine Beyrûni'nin Mektubu", *Beyrûni'ye Armağan*, Ankara 1974, s.169-207, (Arapça metin, Türkçe-İngilizce çeviri ve açıklamalar).

70. "Beyrüni and the History of Science" *Proceedings of the International Congress on Al-Berûni Held in Pakistan*, (Al-Birûnî Commemoration Volume, Karachi, 1979, s. 706-712.

71. "A Short Tract of Al-Fârâbi on Poetry and Rythm", *Proceedings of the Fourteenth International Congress of the History of Science*, Tokyo and Kyoto 1974, cilt 3, s.347-350.

72. "Three Reviews on Publications on Copernicus", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, cilt 26, 1976, s. 177-182.

73. "Ulugh Bey", *Encyclopedie Biographique des Savants et des Inventeurs, Edizioni Scientifiche et Techniche Mondadori*, Milona 1976.

74. *Türkler ve Bilim*, (Türkçe, İngilizce, Fransızca ve Arapça), İstanbul 1976, 64 sayfa.

75. "Önsöz", in: Aydın Sayılı (ed), *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*,

Türk Tarih Kurum yay., Ankara 1978 (kitabın yeni baskısı 1994), s. vii-xvi. (makalenin yeni baskısı, *Erdem*, cilt. 9, sayı 27).

76. "Bilim ve Ögretim Dili Olarak Türkçe", in: Aydın Sayılı (ed), *Bilim, Kültür ve Oğretim Dili Olarak Türkçe,* Ankara 1978, (1994), s. 325-599.

77. "Astronomy Yesterday and Today", *Araştırma,* cilt 11, 1979, s. 5-11; *İslâm Rasathaneleri Uluslararası Sempozyumu* (19-23 Eylül 1977), İstanbul 1980, s. 7-19.

78. "The Importance of the Turkish-Islamic World in the History of the Observatory", *Araştırma*, cilt, 11, 1979, s. 19-28; *İslam Rasathaneleri Uluslararası Sempozyumu* (19-23 Eylül 1977), İstanbul 1980, s. 21-32.

79. "Atatürk ve Bilim", *Araştırma*, cilt 11, 1979, s. 13-17.

80. "Fuat Sezgin: Geschichte der Arabischen Schriftmus vol. 6" *Belleten*, cilt 43, 1979, s. 655.

81. "Turkish Contributions to Scientific Work in Islam", *Belleten*, cilt 43, 1979, s. 715-737.

82. "The Emergence of the Prototype of the Modern Hospital in Medieval Islam," *Belleten*, cilt 44, 1980, s. 279-286.

83. "Atatürk, Bilim ve Üniversite", *Belleten*, cilt 45, 1981, s. 27-42.

84. "Certain Aspects of Medical Instruction in Medieval Islam and its Influence on Europe", *Belleten,* cilt 45, 1981, s. 9-21.

85. "Fuat Sezgin: Geschichte des Arabischen Schriftmus, vol. 7", *Belleten* 45, 1981, s. 113.114.

86. "Hümanist Düşünce ve Bilim", *Klasik Düşünce ve Türkiye Sempozyumu, II*, Ankara, 1977, Ankara, 1981, s. 20-40.

87. "Science and Technology in the Turkish Movement of Westernization", *Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Birinci Uluslararası Kongresi Tebliğleri*, cilt 5, s. 57-69.

88. "The Nationality of the Ephtalites", *Belleten,* cilt 46, 1982, s. 17-23.

89. "James Chadwick ve Nötronun Keşfi", *Fizik Mühendisliği,* cilt 3, 25-26, Ekim 1982, s. 5-29.

90. "Atatürk ve Bilim", *Bilim ve Teknik*, cilt 15, sayı 180, Kasım 1982, s. 1-3.

91. "Eski Uygarlıkları Uzaylılara Bağlamak Saçma", *Bilim Dergisi*, Yıl 2, No. 1, Mart 1983, s. 50-70.

92. "Uzun Yılların Ardından İbn Sînâ", *Uluslararası İbn-i Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, 17-20 Ağustos 1983, s. 19-26.

93. "Atatürk ve Bilim," *Atatürk'ün Prensiplerinin Işığı Altında Türk Eğitim Sistemi Bilimsel Konferansı,* TÜBİTAK, 18-20 1981, Ankara 1983, s. 1-10.

94. "Dinamik Alanında İbn-i Sinâ'nın Buridan'a Etkisi", *Uluslararası İbni Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, 1983, s. 273-277.

95. "Bilim, Kültür ve Uygarlık Açısından Tarihimiz", *Türk Bilim Politikası*, Devlet Bakanlığı Yayını, 1983, s. 7-24.

96. "Fuat Sezgin'in Geschichte der Arabischen Schrifstums", *Belleten*, cilt 47, 1983.

97. "George Sarton and the History of Science", *Belleten,* cilt 47, 1983, s. 499-525.

98. "A Possible Influence, in the Field of Physiological Optics, of Ibn Sînâ on Ibn al Haytham", *Belleten,* cilt 47, 1983, s. 665-675.

99. "İbn-i Sinâ ve Bin Yıllık Yaşantının Dile Getirdikleri", *İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* 1984, s. 1-11, 28.

100. "İbn-i Sinâ'da Astronomi ve Astroloji", *İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* 1984, s. 161-201.

101. "İbn-i Sinâ'da Işık, Görme ve Gökkuşağı", *İbni Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* 1984, s. 203-241.

102. "İbn-i Sinâ ve Buridan'ın Merkmi Yolu Hareketi'nin Dinamiği Üzerine", *İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* 1984, s. 141-160.

103. "Yayına Başlarken" *Erdem,* cilt.1, sayı. 1, s. 1-5.

104. "Batılılaşma Hareketimizde Bilimin Yeri ve Atatürk", *Erdem,* cilt 1, sayı 1, 1985, s. 11-24.

105. "The Place of Science in the Turkish Movement of Westernizaton, and Atatürk", *Erdem,* cilt 1, sayı 1, s. 25-81.

106. "Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri", *Erdem,* cilt 1, sayı 1, 1985, s. 169-186.

107. "Foreword" in *Acts of the International Symposium on Ibn Turk, Khwârazmî, Fârâbî, Beyrûnî, and Ibn Sînâ,* (Ankara, 9-12 September,1985), Atatürk Culture Center Publications, Ankara 1990, s. v-vii.

108. "Opening Discourse: Outstanding Thinkers and Scientists who Made Great Contributions to Medieval Islamic Civilisation During the Nineth, Tenth, and the Eleventh Centuries" in *Acts of the International Symposium on Ibn Turk, Khwârazmî, Fârâbî, Beyrûnî, and Ibn Sînâ,* (Ankara, 9-12 September,1985), Atatürk Culture Center Publications, Ankara 1990, s. 5- 20.

109. "Giriş", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, İbn Sînâ Sempozyumu (9-12 Eylül 1985-Ankara) Bildirileri,* Atatürk Kültür Merkezi Bşk. yay., s. 5-10.

110. "Dokuzuncu, Onuncu ve Onbirinci Asırlarda ve İslâm Dünyası Uygarlığında Katkıları Olan Kalburüstü Bazı Düşünürler ve Bilim Adamları", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, İbn Sînâ Sempozyumu (9-12 Eylül 1985-Ankara) Bildirileri,* Atatürk Kültür Merkezi Bşk. Yay., s. 11-21.

111. "Bilim Tarihi Perspektivi İçinde Bilgi ve Bilim", *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri,* Ankara Üniversitesi Yayını, No. 91, 1984, s. 5-24.

112. "Önsöz/Giriş", in *Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin,* Atatürk Kültür Merkezi yay., Ankara, 1985, s. V-VIII.

113. "Batılılaşma Hareketimizde Bilimin Yeri ve Atatürk", *Erdem,* cilt 1, sayı 2, 1985, s. 309-407, (Safvet Paşa'nın İstanbul Üniversitesini açış konuşmasının Osmanlıca metni ve çeviri yazı metni ile beraber).

114. "Jakob M. Landau (ed): Atatürk and the Modernization of Turkey", *Erdem,* cilt

1, sayı 3, 1985, s. 825-827.

115. *Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri*, Atatürk Kültür Merkezi yay., Türk Kültüründen Görüntüler dizisi, sayı 1, 1985.

116. "Gotthard Strohmaier: Die Sterne des Abd ar-Rahman as- Sûfî", *Erdem*, cilt. 2, sayı. 4, 1986, s. 299-300.

117. "Atatürk'e Bir İthaf", *Erdem*, cilt 2, sayı 6, 1986, s. 713-715.

118. *Turkish Contribution to Scientific Work in Islam*, Atatürk Kültür Merkezi yay., Gleanings from Turkish Culture serisi, 1986.

119. "Central Asian Contributions to the Earlier Phases of Hospital Building Activity in Islam", *Erdem*, cilt 3, 1987, s. 149-161.

120. "İslâm'da Hastane Kurma Faaliyetinin Erken Evrelerine Orta Asya Katkıları", (çev. Ahmet Cevizci), *Erdem*, cilt 3, sayı 7, s. 135-147

121. "Türk Dili ve Edebiyatı Derslerini Nasıl Daha Verimli Hale Getirebilirsiniz", *Orta Eğitim Kurumlarında Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimi ve Sorunları*, (Türk Öğretim Derneği IV. Öğretim Toplantısı, 10-11 Nisan 1986), s. 277-282, 315-318.

122. "Ibn Sinâ and Buridan on the Motion of the Projectile", in: David A. King and George Saliba, (ed), From Deferent to to Equant: *A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy*, The New York Academy of Sciences, New York, 1987, s. 477-481.

123. "Atatürk ve Millî Kültürümüzün Temel Unsurlarından Bilim ile Entellektüel Kültür ve Teknoloji", *Erdem*, cilt 3, sayı.9, s. 609-672.

124. "Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Bilimin Yeri", *Türk Kültürü*, sayı, 276, Nisan, 1986, yıl 24, s. 207-223.

125. "Turkish Contribution to Scientific Work in Islam", *Turkish Review, Quarterly Digest*, Spring, 1988, s. 39-60.

126. "Ortaçağ İlim ve Tefekküründe Türklerin Yeri", *Birinci Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri, (7-10 Mayıs, 1984)*, Erzurum 1989, s. 402-423.

127. "Turkish Contributions to Scientific Work in Islam", *Studies on Turkish Arab Relations Annual, 3, 1988*, Foundation for Studies on Turkish-Arab Relations, Istanbul, s. 111-130.

128. "Atatürk ve Temel Bilimler", *Erdem*, cilt 4, sayı 12, 1988, s. 933-961.

129. "Atatürk İdolojisi", *Erdem*, cilt 4, sayı 12, 1988, s. 963-993.

130. "(Atatürk fotografları seçkisi)", *Erdem*, cilt. 4, sayı. 12, Atatürk özel sayısı için 1 renkli Türk bayrağı kompozisyonlu fotoğrafı ve ek olarak yer alan 101 adet Atatürk fotoğrafı seçkisi.

131. "Açış Konuşması", *Uluslararası Mimar Sinân Sempozyumu (24-27 Ekim 1988- Ankara) Bildirileri*, Atatürk Kültür Merkezi Bşk. Yay., Ankara, 1996, s. 1-11.

132. "Açış Konuşması", *Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi (4-7 Eylül 1989- Ankara) Bildirileri*, Atatürk Kültür Merkezi Bşk., yay., Ankara 1997

133. "Önsöz: Yahya Kemal Beyatlı", in: *Doğumunun 100. Yılında Yahya Kemal*

Beyatlı, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay., Ankara, 1990, s. 1-4.

134. "Giriş: Atatürk ve Millî Kültür", *Milli Kültürümüzün Unsurları*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay., Ankara, 1990, s. 1-9.

135. "Atatürkçü Düşünce", in: *Milli Kültürümüzün Unsurları*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay., Ankara, 1990, s. 10-41.

136. *A Critical Introduction to Al-Khwarazmi's Algebra*, Hijra Council of Pakistan yayını, 1989, Islamabad.

137. "Giriş", in: *Atatürk'ün Kültür ve Uygarlık Hakkındaki Sözleri*, Atatürk Kültür Merkezi yay., 1990, Ankara.[31]

138. "Atatürk ve Millî Kültürümüz", *Erdem*, cilt 6, sayı 17, 1990, s. 325-349.

139. "Al-Khwârazmî, Abdü'l-Hamid ibn Türk and the Place of Central Asia in the History of Science and Culture", *Erdem*, cilt 7, sayı 19, s. 1-100.

140. "Hârezmî ile Abdülhamid ibn Türk ve Orta Asya'nın Bilim ve Kültür Tarihindeki Yeri", (çev. Aydın Sayılı-Melek Dosay), *Erdem*, cilt 7, sayı 19, 1991, s. 101-214.

141. "Hoca Ahmet Yesevi", *Erdem*, cilt 7, sayı 21, (Ahmet Yesevi Özel Sayısı), s. 783-796.

142. "Atatürkle Bir Sınav Anısı", *Erdem*, cilt 9, sayı 25, s. 59-67 + 1 belge.

143. "George Sarton and the History of Science", *Erdem*, cilt 9, sayı 25, (Aydın Sayılı Özel Sayısı), s. 73-115.

144. "George Sarton ve Bilim Tarihi" (çev. Melek Dosay- Recep Duran), *Erdem*, cilt 9, sayı 25, (Aydın Sayılı Özel Sayısı, I), s. 117-153.

145. "Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe", *Erdem*, cilt 9, sayı 27, (Aydın Sayılı Özel sayısı, III), s. 893-901.

146. "Atatürk Kültür Merkezi 1991 Yunus Emre Uluslararası Sempozyumu Açış Konuşması", *Yunus Emre Uluslararası Sempozyumu, (7-10 Ekim 1991-Ankara)*, Atatürk Kültür Merkezi Bşk. Yay., Ankara, 1996, s. 13.

147. *Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri / Turkish Contributions to Scientific Work in Islam*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay., Ankara 1997.

DİLE TUTKUNLUK

Sayılı'nın, "Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe"[32] başlıklı makalesi, dil sosyolojisine, Türkçenin bilim dili olarak geliştirilebilir yanlarının serimlenmesine, yabancı dilden kavramların Türkçeye en incelikli yönleriyle nasıl kazandırılabileceğine ve yeni sözcük önerilerine ayrılmıştır. Bu yazıyla beraber kitapta yer alan diğer yazılar genel dil olgusunu ve

[31] Bu yayınını ana metni Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı uzmanlarından Sn. Alim Yanık tarafından, Atatürk'ün tüm yayınları doğrudan gözden geçirilerek, Sayılı'nın denetiminde hazırlanmıştır.

[32] Aydın Sayılı, " Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe", in Aydın Sayılı, (ed) *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, Türk Tarihi Kurumu yay. 1978 Ankara. (325 ve 599 sayfaları arası). Edward Thorndike and Irving Lorge, *The Teachers Word's Book of 30.000Words*, 1. Baskı 1943, Colombia Üniversitiy, New York.

Türkçe'nin tarihini destekleyen niteliktedir. Türkçeye; *"lâ, nâ, a, an, im, in"*gibi ön ek kazandırabilme olanakları ve yeni sözcük önerileri yazının oldukça atak yanıdır.

Bazıları bir kültürde yabancı sözcükler yerine tamamen yenilerini önermekten yanadır, diğerleri eski sözcükleri korumaktan yanadır. Bu iki görüşün yanında Sayılı'nın görüşü hem sözcükler önermek hem de önceden kullanılan sözcüklerin devamını sağlayarak kavram zenginliğini yakalamaktır. Yazılarında yabancı ve eski sözcüklerin yerine kendi önerilerini parantez içinde veya iki virgül arasında, yeri geldikçe, göstermiştir. Çünkü sözcük bilgisi eğitim düzeyine bağlıdır...[33] Sayılı için önemli olan dil zenginliğidir, onda dil, derinlemesine teknik bir bilgi olarak göze çarparken, bir kültürün yaratıcısı, aktarıcısı ve temel kaynağıdır. Türk dilinin ve diğer dillerin geçirdiği evreleri bilmesi, birkaç dili bilim dili olarak kullanması onu ortalama dil meraklılarından farklı kılmıştır.[34]

Bilim dili olarak Türkçe tartışmaların sadece dilbilim temelinde ele alınması yerine bilim ve dil ilişkisinin sosyolojik ve tarihi yönünün hesaba katılması gerekmektedir.[35] Türkler bilim ve felsefede önemli katkıyı Arap dilinin gelişimine yaptığı şeklinde bir fikir vardır; "Arapça ilk bilimsel ve dolgun sözlük kitabını yazmış olan Fârablı bilgin Ebû Nasr İsmail el-Cevherî et-Türkî"[36] ve "Arapçanın felsefe dili olmasına Fârâbî'nin katkısı"[37] Türklerin kendi dillerine de önemli katkılar yapabileceğinin somut örnekleridir.

SUMERLİ DİLİ ve TÜRKÇE

Mezopotamya uygarlıklarına ve Mısır Uygarlığına bilim tarihi açısından özel ilgi duyan Sayılı, Sumerlilere karşı beslediği duygudaşlık (sempati) yanında bu uygarlık dilinin Türkçe ile aynı aileden olmasından heyecan duymuş, bu konudaki yazıları uzmanlarından almaya gayret etmiştir. Sumerli dili Türkçe gibi "bitişimli/eklemeli" (aglutinnative) bir dildir. Ankara

---

[33] Turndike'in hazırladığı bir İngilizce sözlük insanların eğitim düzeyine göre kelimeleri kullanma ve bilmenin farklı olabileceğini, bunun da rakamlarla gösterildiğini örnek olarak vermiştir. Turndike'ın fikri bazı sözcüklerin herkes tarafından bilinirliği, bazılarının ise uzmanlaşma gerektirdiği için derecelendirilmesidir. Edward Turndike and Irving Lorge, *The Teachers Word's Book of 30.000 Words*, first edition, 1943, Colombia Universitiy, New York.

[34] Aydın Sayılı'dan başka, yazdıkları kitaplarda yeni kelime öneren hatta bir sözlük ekleyen bir kuşak öncenin bilginleri vardır. Örneğin, Selahattin Ertürk, Berke Vardar, Tahsin Banguoğlu, Macit Gökberk, Cemil, Sena, Nurettin Şazi Kösemihal akla gelmektedir.

[35] Dursun Ayan, "Bilim İçin Türkçenin ve Türklerin Yetersizliği Yargısının Sosyoloji ve Tarih Açısından Çağrıştırdıkları Üzerine", *Türk Yurdu*, (Türkçeye Saygı özel sayısı), cilt. 21, sayı 162-163, 2001, s. 40-49.

[36] Sayılı, *Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri/ Turkish Contributions to Scientific Work in Islam*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay., Ankara 1997, s.14

[37] Adnan Adıvar,"Fârâbî: Hayatı, Eserleri, Felsefesi" in Mehmet Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, (çev Ahmet Ateş), MEGSB yay., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.

Üniversesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi öğretim üyelerinden Sumerolog Kemal Balkan bu konuda, Sayılı'nın isteği üzerine bir yazı yazmıştır.[38] DTCF'nin kuruluş yıllarında görev yapan Sumerolog Beno Landsberger bu konuya duyarlılığını II. Türk Tarih kongresinde bir bildiri ile ifade etmiştir. Aynı dönem ve çevreden Horozny de bu düşünce içinde olarak konuya dikkat çekmiştir. Bu konuda çalışmaların uzunca bir yol alacağı kesindir. Samuel Noah Kramer, Muazzez İlmiye Çığ, Osman Nedim Tuna, Beymırad Gerey ve diğer araştırmacıların bu konuda emekleri olmuştur.

Güneş-Dil Teorisi, önemli tepkiler almış bir görüştür. Günümüze değin Hititçe-Türkçe bağı ispatlanamamıştır. Ancak Sumerli ve Türk dilleri arasındaki bağa ilişkin çalışmalar dikkat çekmektedir.[39] Sumerli Uygarlığı'nın daha da iyi bilinmesi yolunda yapılacak çalışmaların bazıları İbrahimî dinlere inananlar tarafından tepkiyle karşılaşsa da konu teolojik olmanın ötesinde kültüreldir. Bu tepkisel dönem usulû dairesinde yapılacak tartışmalarla agnostik bir mecraya çekilebilecektir. Ayrıca Proto-Türkçe ve Proto-Türkler ile Sumerliler ilgisi de ileri zamanlarda daha da netlik kazanan tartışmalara gidebilecektir. Ural-Altay dil ailesine dahil kültürlerin de Sumerli Dili ile kendi dilleri arasındaki akrabalık konusunu ele almaları bilinmektedir.[40]

MEZOPOTAMYA VE MISIR UYGARLIKLARININ ÖNEMİ

Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı hacimli çalışmalarından birisini Mısır ve Mezopotamya'daki matematik, astronomi ve tıp konularına ayırmıştır.[41] Eser birkaç bakımdan önemlidir: 1- Bilim ve uygarlık tarihinde Eski Grek döneminin başlangıç olarak kabul edilmesini eleştirmekte ve uygarlığın başlangıcının Mezopotamya (Sumerliler de dahil) ve Eski Mısır uygarlıklarıyla başlatılmasının yerinde olacağını vurgulamaktadır.[42] 2- Aslında Mezopotamya

---

[38] 10) Kemal Balkan, "Eski Ön Asya'da Kut (veya Gut) Halkının Dili İle Eski Türkçe Arasındaki Benzerlik", *Erdem*, sayı: 16, (s. 1-64); Kemal Balkan, "Relations Between the Language of the Gutians and Old Turkish", *Erdem*, Sayı: 16, (s. 65-122).

[39] Kemal Balkan, *yage*; Osman Nedim Tuna, *Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi İle Türk Dilinin Yaşı Meselesi*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dili Kurumu Yayını: 561, Ankara; Sumerlilerin dili ile Türkmence arasındaki ilişkiyi ele alan Türkmen aydını Beymırad Gerey'in "Sumerliler-Türkmenler, Mezepotamya-Türkmenistan" adlı kitap çalışması Türkçeye aktarılmış ancak yayınlama aşamasındadır.

[40] Japonya'da yapılan bir çalışmadan Roger Finch, "eksik olmasın, bizi haberdar etme lütfunda bulundular": Roger Ahlberg, *Sumerian and Japanese*. A Comparative Language Study, Chiba: Japan-English Service, 1991.

[41] Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Türk Tarih Kurumu yay., Ankara (1966 ve 1982 baskıları).

[42] Sayılı, *yage*, s. 477. "...Yunanlılar'ın yalnız matematik ve astronomide değil, tıp alanında da Mısırlılardan ve Mezopotamyalılardan önemli istifadeler sağladıkları sarahatle görülmektedir. Yunan ilmi bu yeni bilgilerimiz karşısında mucize halesine bürünen mahiyetini tamamen kaybetmiş-

uygarlıkları ve Eski Mısır Uygarlığı'na ilişkin bilgi vermekle beraber, Eski Grek (Yunan) Uygarlığı'nın matematik, astronomi ve tıp birikimini eleştiri ve yorumlarla ortaya koymaktadır. Eski Grek Uygarlığını eleştirmekle beraber onun insanlık tarihindeki yerini inkar etmemektedir.[43] 3- Büyü, mitoloji, astroloji gibi alanlar ile matematik, astronomi ve tıp alanlarının ayrışmasını ele almaktadır. 4- Yazının icadını vurgulamakta ve tarihin Sumerlilerde başladığı fikrini netleştirmektedir.[44] 5- Dönemin uygarlık ve kültürleri arasındaki eşzamanlı etkileşimi ortaya koymaktadır. 6- Mezopotamya'da kullanılan cebir-matematik anlayışının Ortaçağ Orta Asya matematik geleneğini etkilediğine işaret etmektedir. 7- Bilim olgusunun erken dönemlerini toplumsal hayat bağlamında ele alarak bilim sosyolojisinin anlaşılmasına tarihin ilk dönemleri itibariyle açılım sağlamaktadır. 8- Tarım ve kent hayatının matematik ve tıp bakımından önemini ortaya koyarken kent sosyolojisinin ilk işaretlerini de vermektedir. Sayılı'nın bilim sosyolojisi bakımından önemi bu eserinin giriş kısmında ve gelişmesinde kendini oldukça net bir şekilde su yüzüne çıkmaktadır.

Mezopotamya felsefesi Sayılı'nın öğrencisi, mesai arkadaşı Mübahat Türker-Küyel'in çalışmalarında kendisini göstermiştir. Ortaçağ Orta Asya kültürünün dünya genelinde vazgeçilmez seçkin siması, Türk filozofu Fârâbî'nin eserleri ve Türk siyasetname geleneğinin duayeni Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig* adlı eseri Sumerlilerin felsefî anlayışlarıyla ilişkilendirilmektedir.[45] Ancak bu konuda eleştirel bir yayın yapılmamıştır.

ORTAÇAĞ ORTA ASYA İSLÂM DÜNYASI VE TÜRKLER

Türk Tarih Kurumu asli üyeliğine 1947 yılında seçilen Sayılı Ortaçağ uzmanıdır. Onun eserlerinin neredeyse bel kemiğini İslâm Ortaçağında bilim ve eğitim kurumları, gözlemevleri, hastaneler oluşturmuştur. Hem belgelerin yorumu, hem dönemin kurumsal yapıları, bunların sosyolojik tabanı, yayılma alanları, din kurumuyla ilişkileri, hakanların ve ailelerin bilim koruyuculuğu,

---

tir. Yunan mucizesi sözü bilgimizin çok noksan olduğu zamanların damgasını taşımaktadır ve Yunan ilmi değerinden hiçbir şey kaybetmemiş olmasına rağmen, bugün artık eskimiş bir sözdür."

[43] Örneğin, Sayılı, *yage*, s. 249'da: "Tales teoremi adıyla anılan benzer üçgenler teoremini Mezopotamyalıların, özü itibarıyla ve dik üçgenler için bildiklerini ve uyguladıklarını gösteren çeşitli tabletlerle karşılaşılmıştır." denilmekte ve ayrıntısı verilmektedir.

[44] Sayılı, *yage*, s. 491: "Sumerlilerin yazıyı icadı ve yazının derhal komşu kavimler arasında yayılması medeni temaslar imkanını büyük ölçüde artırmış ve evrensel manada tarihin başlamasını mümkün kılmıştır. Sumerlilerin nüfusu Mezopotamya halkının küçük bir kısmını teşkil etmiş olmasına rağmen bu kavmin, yalnız Mezopotamya tarihinde değil, günümüz uygarlığını meydana getiren tarih akışında Hellenistik Çağ'a kadar dolaysız ve ondan sonra da dolaylı olarak uzun vadeli etkileri olmuştur."

[45] Türker-Küyel'in *Erdem* dergisinde çıkan bir dizi yazısı ve Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığının kongre ve sempozyumlarına sunduğu bildiri metinleri okuyucu için yeterli fikir verecektir.

aldığı olumlu ya da olumsuz etkiler başta olmak üzere bir uygarlık tarihi şekil kazanmıştır. Genel olarak uygarlıklar anlayışı Ortaçağı Avrupa'nın gözüyle karanlık çağ olarak görmekte, dünyanın diğer yakasına göz atmamaktadır.

Örneğin İslâm bilim ve felsefesi, Türkiye'de neredeyse ünlü araştırmacı Seyit Hüseyin Nasr'dan öğrenilmeye başlanmıştır. Hüseyin Nasr'ın araştırmacı emeği görmezlikten gelinemez, ancak İslâm'ın bilimsel kimliğini Nasr'dan öğrenmek, bunda ısrar etmek ise taraflılık ve/ya zayıf, zahmetsiz bir entelektüellik işareti riski taşımaktır. Aydın Sayılı İslâm ülkelerinde yetişmiş en büyük bilim tarihçilerinden birisidir. Pozitivist bir bilim anlayışına yakınlığı, agnostik tutumu, İslâmcı olmasa da İslâm düşünürü olmasının önünde bir engel değildir. Onun önemi de Ortaçağ İslâm ve Türk bilimini incelemesinden kaynaklanmaktadır.

Batı karanlık çağ olarak Ortaçağda Orta Asya İslâm birikimini görmezlikten gelirken, Ekim Devrimi sonrasında tüm Orta Asya kültürü bu dönemin egemen ideolojisi tarafından zaman zaman sovyetik-slavik şekilde incelenmeye, açıklanmaya başlanmıştır. Rus bilim adamlarının ve Rus Bilimler Akademisi'nin başlangıcından beri Türk ve İslâm dünyası hakkında yaptığı çalışmalar kadri bilinmeye değerdir, ancak Ortaçağ Orta Asya tarihinin yazılmasında azamî tarihî birikimin ortaya konulması gerekmektedir. [46] Avrasya tarihinde Türklerin tarihî statüsünü inkar edilemeyeceği gibi, Maveraünnehr, Horasan, Fârâb, Otrar, Belh, Semerkand, Buhara Türk dü-

[46] Bir gün Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığındaki odasına gittiğimde onu dolaplarında bir şeyleri karıştırırken buldum. İncelediği, UNESCO'daki *History of Civilisation of Central Asia* adlı bir dizi kitabın notlarıydı. Bir şeyleri bulup bir yerlere koydu ve bana Sovyetler Birliği'nin bu iş için görevlendirdiği editör Muhammed Asimov'un Ortaçağ Orta Asya'sında Türklerin hiçbir eseri olmadığını, orada ne yapıldı ise ancak Sovyetler'in buraya kazandırdığı şeyler olduğunu vurgulamaya gayret ettiğini söyledi. Aydın Hoca çok az yakınan, kendisine devletin sağladığı tüm olanakları en verimli bir şekilde kullanan biri olarak, Dışişleri'nin, kendisine UNESCO toplantılarından birkaç gün önce Paris'e gidip bazı insanlara konuşma olanağı sağlamış olmasını çok istemişti. Böylelikle diğer komisyon üyeleri ile etkileşim olanağı sağlayacaktı. Bu asla olmadı. Ortaçağ Orta Asya kültürünün bin yıl sonradan inançlı bir koruyucusu olmak zaman ve mekân kavramlarından günlük çağrışımlarından uzak, bunları aşan bir şeydir. Aydın Sayılı'daki bilinç, bilimsel kültürü bilimden, tarihsel gerçekliği günlük pratik kaygılardan, ulusal kültür politikalarını amiyane ulusçuluktan, İslâm dünyasının bir ferdi olmayı siyasallaşmış Müslümanlıktan ayırt edebilme düzeyine ermiş bir bilincin yansıması idi. UNESCO'nun bu projesinden altı cilt (yedi ayrı kitap) yayınlanmıştır. Bu ciltlerin alt başlıkları şöyledir: UNESCO, *History of Civilizations of Central Asia,*(6 volumes),
Volume 1-The Down of Civilization: Earliest Times to 700 BC.
Volume 2-The Development of Sedentary and Nomadic Civilizations: BC 700 to AD 250.
Volume 3-The Crossroad of Civilizations: AD 250 to 750.
Volume 4-The Age of Achievement: AD 750 to End of the Fifteenth Century.
Part I: The Historical, Social and Economic Setting.
Part II: The Achievements.
Volume 5-Development in Contrast: From the Sixteenth to the Eighteenth Century.
Volume 6-Towards Contemporary Civilizations: From the Beginning of The Nineteenth Century to the Present Time.

şünce geleneğinde erken dönemlerin beslendiği düşünüm (tefekkür) ocaklarıdır.

Sovyetler Birliği, Avrasya Türklüğü ve Müslümanlığını tüm mirasıyla göz önünde bulundurmalıdır. Özellikle Stalin döneminde karşılaşacağı emperyalist baskı ve sürgünlerden habersiz mazlumlar olarak, Sultan Galiyev V. İ. Lenin ile Sovyetler Birliği'ne imza atanlar, Çar diktatoryasına karşı ayaklanmışlardır. Türk milliyetçiliğinin, siyasî kıble sorunu yaşayan solculuğun ve müslümanlığın pusulasından kaçan (veya dikkate alınmak istenmeyen) bu durum alel usul siyasetçiliğin idrak düzeyinin üzerinde ciddi bir fikir ve kültür konusudur.

İslâm gözlemevlerini konu edinen eseri[47] Sayılı'nın özellikle yabancı dilde yazdığı bir eserdir, amaç uluslararası etki alanının geniş tutulmasıdır. Belgeler, yapılar, koruyucular, devlet adamları, cebirsel astronomi, yıldız haritaları, trigonometrik hesaplamalar ve cetveller eserin ana konularıdır, ancak bu eser kurumlar sosyolojisi, bilim sosyolojisi, bilimde koruyuculuk bakımından da kıymetli bilgiler vermektedir. Genel olarak dünyada gözlemevlerinin gelişimi içinde İslâm gözlemevlerinin yerinin saptanması, çağcıl astronomi bilgisinin yatay olarak uygarlıklar arası geçişi, (Semerkant'tan Kopernik'e giden yol), derinlemesine gelişmesi, gözlem teknolojileri de eserin donanımını güçlendirmektedir.[48]

Hastaneler konusundaki çalışmalarını da, ayrıntısına girmeden, tıp teknolojileri-bilim-eğitim sağlık-sosyal yardım kurumlarının içiçe olduğu bir *sosyo-historique* bütünlük olarak düşünmek gerekir.

Aydın Sayılı'nın "İslâm ve Türk entelektüeller arasındaki yeri, onun eserleri arasında İslâm dünyasının yeri ile birlikte anlaşılabilecek niteliktedir. Onu anlatmada Sami Hamerneh'in Georges Sarton için kullandığı cümleleri kullanmak hiç de abartı olmayacaktır.[49] Sadece yeri geldikçe Sarton yazılı yeri "Sayılı" diye okumak yeterlidir. "İslâm biliminin hem kalbur üstü si-

---

[47] A. Sayılı, *The Observatory in Islam*, Türk Tarih Kurumu yay., Ankara (1960 ve 1988).

[48] Sevim Tekeli'nin doktora tezi ve Kopernik kitabına yazdığı yazı İslâm astronomi birikimi ve gözlem teknikerinin Avrupa'ya geçişine ışık tutmaktadır. Sevim Tekeli, *Nasuddin, Takiyüddin ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi*, AÜDTCF yay., Ankara, 1958.

[49] George Sarton'un *Introduction* olarak bilinen eseri üç cilt şeklinde tasarlanmış beş kitaptan oluşmaktadır. Bu eserde İslâm düşünürler içinde Türkler de yerini almıştır. Ele alınan konular tüm dünyayı kapsamak kaygısındadır, engin bir birikimin, usanmaz bir çalışma isteğinin, iyi bir donanımın ürünü olduğu kolayca anlaşılan ciltler zaten bu alanda klasik olmuştur:
George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Published for Carnagie Institution of Washington by the Williams and Wilkins Comp.., No: 376, Baltimore, (1927-1948 arası).
Vol. I- From Hommer to Omer Khayyam, 1927, (xii+839).
Vol.II-Part.I- From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon, 1931, (xxxv+480).
Vol.II-Part.II- From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon, 1931, (xvi+480-1250).
Vol.III-Part.I- Science and Learning in the Fourteenth Century, 1947, (xxxv+1018).
Vol.III-Part.II- Science and Learning in the Fourteenth Century, 1948, (xii+1019-2155).

malarını hem de önemli kurumlarını dünya bilim tarihine kazandırma yolunda Sarton'a kadar pek çok Avrupalı müsteşrikin katkısı olmuştur." (...) Bu uygarlığın (İslâm) yeri, münasebeti bilim ve teknolojinin tarihi ve bunun evrensel etkisi konusunda Sarton'un etkisi eşsiz kalmıştır. Sarton bu öncü ve araştırmacıların değerli bir izleyicisi oldu. (....) Arap-İslâm (Türk-İslâm) bilim ve teknolojisine önemli bir yer veren ilk ve önemli en dinamik kimseydi. Bu katkıları yeni önemli gözlemlere, sonuçlara ve fikirlere yol açan eski ve klasik mirasın yalın bir intikalini aşar."[50] Sayılı'dan önce de pek çok araştırmacı Türk ve İslâm bilimi hakkında önemli eserler vermiştir; ifade etmek gerekir ki Sayılı kendinden önceyi öğrenerek sistemleştiren, kendinden sonrasını da eğiten ve açımlayan birisi olmuştur.[51]

GÖÇEBE (?) TÜRK

Türk tarihinin birikimini etnografik malzeme temeline indirgeyerek yapılabilecek bir göçebe tarihi, değil dünya entelektüel kültür bayrağını taşımayı, hiç sırtından inmediği düşünülen atın heybesini ve üzengisini bile taşıyamayacaktır. Bilimin de dahil olduğu sanat, spor, felsefe, din, mimarlık, savaş stratejisi, ekonomik hayat birleşimi seçkin uygarlıkların sorumluluğunu almış Türk kültürü ilerleyici ve çağ açıcı bir mirası biriktirmiş, bazı duraklama ve gerileme dönemleri olsa da, bugüne gelebilmiştir. Rasathaneleri, tersaneleri, medreseleri, camileri, sarayları, felsefe, bilim, sanat eserlerini, spor ve savaş stratejilerini görmezden gelerek Türk uygarlığını "göçebe" olarak betimlemenin konforunu yaşayanlar ideolojik ve kulaktan dolma bir öğrenmeyi seçmekle zaten katmerli bir konforu sürdürmektedir.

Yinelemek gerekirse, bir bilim, kültür ve Ortaçağ tarihçisi olarak Aydın Sayılı Türk İslâm kültürünün bilim gibi önemli bir yönünü ortaya koymuştur. Bu ortaya koyuş tarzı gelecek kuşaklarca ele alınıp incelenmeyi hak etmiş; bilimsel çalışma yapabilecekler için potansiyel görev olmuştur. Artık, Fârâbî, İbn Sinâ, Abdülhamit ibn Türk, Beyrûnî ve pek çok Türk, Arap, Fars ve Endülüslü İslâm düşünürünün[52] ayakları havada değildir. Onlara insanlığın en önemli gelişme ölçütlerinden birisi olan evrensel entelektüel kültürde seç-

---

[50] Sami Hamemeh'in "Sarton and the Arabic- Islamic Legacy", *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 2, 1978, s. 303-309' dan alıntı, A. Sayılı, "George Sarton and the Hisory of Science/ George Sarton ve Bilim Tarihi", *Erdem, cilt. 9, sayı. 25, (s. 73-153).*

[51] Bu başlıkla ilgili Türkçe ve İngilizce özetleyici bir çalışma, A. Sayılı, *Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri / Turkish Contributions to Scientific Work in Islam*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay., Ankara, 1997.

[52] Genellikle Türk okuyucusu, bilim tarihinden uzak olsa da, Türklerden başka Arap ve Fars bilginlerini, nispeten daha çok bilmektedir. Ancak İslâm Uygarlığı'nın en batıdaki ve bugün yaşamayan, eski bilim ve uygarlık merkezi olan Endülüs İslâm birikimi (hispanoislâmica) pek fazla bilinmese de Endülüs ve Kuzey Afrika ülkeleri bilim tarihi İspanya'da ele alınmaktadır. Burada, Juan Verne, Julio Samso, Merce Comes, Merce Viladrich, J. Luis Mancha'nın isimlerini belirtebiliriz. (Bu konudaki katkıları için, Merce Comes'e teşekkür ederim).

kin birer yer ayrılmıştır.[53] Bu yer batılı, doğulu nereli olur ise olsun etnosantrik araştırmacıların ısmarlayacağı biletle ve/ya onların teşrifatçılarının cılız ışıklı el fenerleriyle gösterilecek bir yer değildi.

SELÇUKLULAR VE OSMANLILARDA BİLİMSEL GELENEKLER

Aydın Sayılı'nın çalışmaları Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları dönemine aittir, ancak Osmanlılarda bilim konusu Sayılı'dan önceki ve sonraki bilim tarihçilerinin ilgilendikleri bir alan olmuştur.[54] Denebilir ki Sayılı öncesi ve Sayılı sonrası bilim tarihi geleneğinin en verimli konuları Osmanlılarda bilim, tıp, matematik, teknoloji, astronomi olmuştur. Bu çalışmalarla Türk bilim tarihinin yedi asırlık bir dönemi daha dikkatlice ele alınmaktadır. Bu incelemelerin Türkiye'de geri kalmışlığın tarihinin anlaşılmasından, üretim kültürünün sorgulanmasına kadar çeşitli katkıları olacaktır.[55] Türk bilim tarihinin etkili dönemi olarak IX ile XIV. yüzyıllar arası hesaba katılırken Osmanlı bilimi çalışmalarıyla bu dönemin XVI. yüzyıla kadar uzatılması gereğini Ekmeleddin İhsanoğlu *Uluğ Bey ve İslâm'da Bilim Teknoloji Kongresi* (3-5 Haziran 1994-İstanbul) açılışında yaptığı konuşmada belirtmiştir. Osmanlı bilim tarihi çalışmalarının en önemli yanı İslâm ve Türk bilim tarihinin parlak dönemini biraz daha yakın zamanlara kadar taşımış olmasıdır.

DÜNYA KARMA ENTELEKTÜL BAYRAK TAKIMI

Bilim, sanat ve felsefe tarihinde yapılan çalışmalar, -buraya spor tarihini de eklemek gerekir- tarihin farklı dönemlerinde uygarlığın temsil edici olgularının farklı uluslarca ve/ya kültür çevrelerince sahiplenildiğini göstermiştir. Durum böyle olunca, Batının geleneksel uygarlık anlayışı sarsılmış olmaktadır. Sayılı'nın *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp* adlı eseri Eski Grek uygarlığına bayrağı teslim eden bir uygarlık çev-

---

[53] Bu dönemdeki düşünürün ulusu tartışmalı olabilir, ancak, son zamanlarda yapılan çevirilerde, Türk olduğu su götürmez düşünürlerin dönemin entelektüel dili Arapça yazdıkları için Arap sayılmaları dikkate değerdir.

[54] Sayılı, Richard N. Frye'nin verimli çalışmaları olabileceğini ancak kendisine iyi olanaklar sağlanamadığı için Türkiye'de çalışamadığını ve bunun gibi bir araştırmacının katkılarından Türkiye'nin mahrum kalmasından üzüntü duyduğunu bir sohbetinde belirtmiştir.

[55] Ankara'da doğrudan öğrencilerinden ve ayrıca DTCF geleneğinden, Sevim Tekeli, Esin Kâhya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin Gazi Topdemir, Yavuz Unat, Ayten Koç, ilgi alanları içinde, hem Selçuklularda hem de Osmanlılarda ve Türkiye Cumhuriyetinde entelektüel kültürü yayınlarında ele almışlar, bunların dışında; İstanbul ağırlıklı olarak, Celal Saraç, Kazım Çeçen, Atilla Bir, Aslan Terzioğlu, Aykut Kazancıgil, Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Erdal İnönü, Ali Haydar Bayat, Mustafa Kaçar, Sevtap İshakoğlu, Gaye Şahinbaş, İhsan Fazlıoğlu, Cevat İzgi, Salim Aydüz Mikail Bayram gibi ve adını burada sayamadığımız, onun öğrencisi olmayan başka araştırıcılar da hem bu konulara hem de genel olarak bilim tarihine yönelmişlerdir.

resinin varlığına netlik kazandırmıştır. Ayrıca Sayılı'nın doktora tezi *The Institutions of Science and Learning in Medieval Islam* ve *The Observatory in Islam* adlı eseri etrafında toparlanabilen çalışmaları ile kronolojik olarak Ortaçağ batıdaki karanlık ve ölü dönem olma niteliğini kaybetmiş, doğunun canlı entelektüel birikimi göstermeye katkı sağlamıştır. Bayrak artık batının karanlığında değildir, İslâm dünyası Ortaçağ'da Süryanilerin de etkin bir şekilde rol aldığı Yunanca'dan Arapçaya çeviri faaliyetleriyle evrensel bilim ve felsefe bayrağını taşımaya başlamış, bu bayrağı XII ve XV. Yüzyıl Rönesans hareketleriyle kendini bilim ve felsefeye hazırlayan batı dünyasına, Arapçadan Latinceye çevirilerle, teslim etmiştir. Bu noktada Katalanların çeviri ve bilimsel faaliyetlerdeki önemi, Endülüs ve Kuzey İtalya dikkate değer rol oynamıştır. Bu gün bayrak yarışının pistteki adamı batılıdır.

Türkiye'de batılılaşma hareketlerinde yönün Avrupa ve Amerika'ya dönülmesinin hikmeti buradadır. Katip Çelebi'nin ve onun gibi birkaç aydının müstesna yeri ve bilimsel kültüre ilişkin entelektüelce vurguları bir kenara bırakılırsa, Osmanlıların 1699 Karlofça Anlaşmasından sonra bilim ve teknoloji donanımlı bir orduyla yeniden muzaffer olma isteği batılılaşmanın çıkış noktasıdır. Diğer gelişmeler bu ana çıkışın toplumsal hayata yansımaları olarak düşünülebilir. Zamanla Modernleşme çabalarının Cumhuriyet Türkiye'sinde devam etmesi geri dönülmez bir kültür hareketinin daha sistemli bir yola sokulma çabasıdır. Türkiye'nin modernleşmesi konusunda bilimsel zihniyetin yerleştirilmesi yoluyla oluşacak kültürel değişme çağcıl onurlu bir sosyal yaşayış ve kendini algılayışı sağlayabilecektir. İnalcık Türkiye'nin modernleşmesi konusunda Aydın Sayılı ve Mümtaz Turhan'ın Türk düşünce tarihindeki yerine işaret etmiştir.[56] Sayılı'nın Atatürkçü düşünce sisteminde gördüğü dinamik bilimsel gidişat bu bağlamda önemlidir.

POZİTİVİZM, YENİ HÜMANİZMACILIK VE SAYILI

Atatürkçü bilim ve teknoloji anlayışının, vitrin dışı, önemli bir savunucusu olan Sayılı bu kabullenişiyle önemli çalışmalar ortaya koymuştur.[57] Türkiye'de ve dünyada Atatürk'ün kaleminden çıkan her yazıyı, bir düşünür titizliği ile inceleyen ender insanlardan birisi olarak o popüler tartışmalara katılmadan yazılarında bu fikri işlemiş, hatta bilim ve Atatürk düşüncesine yakınlığı ile, iç içe olmasıyla pozitivist olarak, bilimci (siyantist) olarak da

[56] Halil İnalcık, "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Belleten*, yıl. 1963, cilt. 27, sayı. 108, s. 625-632.

[57] Sayılı, *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir, 1948;* Sayılı, Atatürk ve Bilim", *Araştırma*, cilt 11, 1979, (s. 13-17); Sayılı, Batılılaşma Hareketimizde Bilimin Yeri ve Atatürk", *Erdem*, cilt 1, sayı 2, 1985, (s. 309-407). (Safvet Paşa'nın İstanbul Üniversitesini açış konuşmasının Osmanlıca metni ve çeviri yazı metni ile beraber). 123. "Atatürk ve Millî Kültürümüzün Temel Unsurlarından Bilim ile Entellektüel Kültür ve Teknoloji", *Erdem*, cilt 3, sayı.9, (s. 609-672).

değerlendirilmiştir. Ayrıca Sarton'un bilimsel eksenli "Yeni Hümanizm"inin basit bir taklitçisi de sanılmış olabilir. Sayılı'yı böyle bir eleştiriye tabi tutmadan önce eserlerin iyice gözden geçirilmesi gerekmektedir. O bilimi çok önemser, ancak uygarlıkların ilerlemesi için bilim tek başına bir anlam ifade etmez, onu besleyen bilimsel kültür, ekonomik yapı, sanat ve edebiyat ile din bilimin gelişmesi için beşerî bir bütündür."[58] Onun bilim konusunu olabildiğince pozitivist bir yöntem ile incelemesi onun hayatında ideolojik bir pozitivizmi zorunlu kılmamıştır. Bilimsel geleneklerin henüz yerleşmediği, sadece sanata evet denilirken, bilim tarihi bölümlerinin kapatıldığı, orta öğretim programlarında politikacı ve gazeteci halet-i rûhiyesi ile değişiklikler yapıldığı, eğitim istatistiklerinin sözde diplomalarla politik olarak manuple edildiği Türkiye'de Aydın Sayılı'nın bilim olgusuna bu kadar sarılması onun ideolojik olarak pozitivist olduğuna yorumlanmaktan çok, konjonktürel bir tutumu olduğuna yorulması daha iyi olacaktır. Ömrü boyunca bir tek sayfayı hakkıyla okumayan, bir ay süreyle bir iş mesaisini hakkıyla yerine getirmeyen, gününü siyasetçilik ve dedikodu ile geçirenlerin bilimden insanlığa zarar geleceği fikrini ısrarla ifade etmesi anlamsız ve tutarsızdır. Yoksa Sayılı bilimsel amaçlı çalışmaların silah imalatı ile, savaş ile işlevselleşmesini hoşnutlukla karşılaması mümkün değildir.[59]

Sayılı, Sarton'un "Yeni Hümanizm"inin eleştirisini yaparken, Comte vari, peygamberane bir pozitivist ideolojiye benzetmektedir.[60] Böylelikle zaten onun düşünce yapısında bilimsel yöntem olarak pozitivistlik ile ideolojik pozitivizm ayrılmış olmaktadır. Uygarlık bayrağını taşıyan atletin yerini almaya hazır olmanın idealleşmesinde beşerîleşmiş bir faaliyet olarak bilimin yeri ile ideolojik bilimcilik birbirinden ayırt edilmelidir.[61] [62]

Özellikle son yirmi yıllık dönemde Yorumlamacı tekniklerin Türkiye genelinde aşırı ilgi görmesi, Anarşist bilimsel yöntem söylemleri ve Kuhncu paradigma anlayışı Pozitivizme, aslında geleneksel akademik araştırma tekniklerine karşı bir tutumu açığa çıkarmıştır. Ortalama olarak, amiyane İslâmcı ve/ya muhafazakar dünya görüşünün/ideolojisinin bilimsel bir tutum

---

[58] Bu vesileyle de yinelemek gerekirse, bir sosyolog olarak beni , bilim tarihçisi olan Aydın Sayılı hakkında bu yazıyı yazmaya cesaretlendiren şey onun " bir toplumdaki genel bilimsel kültürü" tek tek bilim adamlarından, onları da inkar etmemek koşuluyla, önde tuttuğuna olan inancımdır.

[59] Sayılı, "George Sarton and" (s.154)'de şöyle demektedir." Açıktır ki bu açıdan XX yüzyıl deneyimi başarısızlık deneyimidir. Bilimsel enflasyon politikacılara sürekli güç aracı ve gezegenimizin bile varlığını tehlikeye sokan kitlesel yıkım silahları sağlamıştır. Bilimsel mutlu çağ ümidi tarihin trajik tekzibine çarpmıştır. En azından insan varlığının uyumlu bir bütünleşmesi olarak anlaşılan bir bilimsel hümanizm mevcut değildir."

[60] Sayılı, "George Sarton and".

[61] Sayılı, "George Sarton and" de Yeni Hümanizm konusu yeterince ele alınmaktadır.

[62] Ayrıca bkz. Güçmurad Sultnmuradov, *Türkiye Cumhuriyeti Döneminde Bir Bilge: Aydın Sayılı,* (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000, s. 140-141.

olan Pozitivizmi Materyalist, Ateist bir anlayışa eşitlemesi ve Atatürk'ün bilimi önemseyen, ama ne yazık ki kısaltılarak çoğaltılan vecizesi Pozitivist bilimsel gidişatın epistemolojik anlamını teolojik ve politik yana çekmiştir. Bu ilginç durum ister istemez bilimsel anlamda pozitivizmin eleştirisini güçleştirmiş, hatta ayaklar altına düşürmüştür. Durum böyle olunca eleştiri ile ideolojik tavır alışlar birbirine karışmıştır.

Sayılı top yekun olarak batı uygarlık paradigmasını hiçbir politik ve dinci batı karşıtının eleştiremeyeceği kadar kaliteli şekilde eleştirmiş, epistemik şizofreni belirtisi de göstermemiştir. İslâm dünyasını ve batı dünyasını, en önemlisi de Türk bilim geleneğini bilgi birikimi ve çağının gerekleri ölçüsünde tutarlıca eleştirmiştir. Batı dünyasının insanlık tarihine kattığı binlerce eserden hiçbirinin kapağını açma zahmetine katlanmadan, yüzlerce düşünürün ne dediğini öğrenmeye kendini kapatmış kusur kaşiflerinin duygusallığıyla batı asla eleştirilmemelidir. Böyle bir haksızlık İslâm Dünyası'na, ve diğer doğu kültürlerine de yapılmamalıdır. Kur'an'daki bilimle ilgili ayetlerin bir listesini veren Sayılı, bunları bilmezlikten gelerek İslâm dünyasını iki mutasavvıfın popülaritesine ve felsefe düşmanlarının görüşlerine harcayanlar için de yenilir-yutulur bir lokma olmadığını göstermiştir. Ona göre Ortaçağ İslâm dünyasındaki bazı tutumlar, bunların Osmanlılara yansımaları İslâm uygarlığının çöküşünde etkili olmuştur. İşgüzarlık amaçlı eleştirilere Sayılı itibar etmemiştir

Sayılı eserlerinde belgelerden, uzmanlarca deşifre edilmiş eski tabletlerden tabletlerden, matematik hesaplamalardan oldukça faydalanmıştır. Matematik bilgisi de anlaşıldığı kadarıyla iyidir. Onu pür pozitivist sananlar, buradan hareketle, onun Yorumlama tekniğini (Hermeneutik) kullanmadığını akla getirmemelidir. Özelikle şiir ve hikaye yorumlarına ayırdığı yazılarıyla ve bazı yazılarının içeriğinde ele aldığı edebî metinlerle bilimsel zihniyeti anlamaya çalışmaktadır.[63]

FELSEFÎ TARTIŞMALAR ve SAYILI

Aydın Sayılı, bir ölçüye kadar bilim felsefesinin içindedir ve Türkiye'de bilimsel gidişatın tarihi bağlamını dikkate alarak bilimin önemine inanmıştır. Ancak "bilim felsefesi benim alanım değil" diyerek, hem yaşının ilerlemesi ve işlerinin çokluğu, hem popülerlikten çekindiği için bazı konularda, doğrudan yazmak istememiştir. Özellikle kendisinin Harvard'a bazı seminerlerinden tanıdığı fizik tarihçisi, meslektaşı Thomas Kuhn için, bir soru üzerine, sözlü olarak "O bilim felsefesi yapacağına bir fizik tarihini yazsaydı daha iyi

[63] Bu bakımdan onu, Sabri Ülgener'in edebiyat-ekonomi alanında yaptığı kadar olmasa da, edebiyat-bilimsel zihniyet konusunda bir yorumcu saymanın sakıncası yoktur. Seçki için bkz. Sayılı'nın eserleri listesi.

ederdi" demiştir. Aslında Kuhn'un görüşü ile Sarton'un görüşünün çok da ayrılık göstermediğine inanmıştır.[64] "Kuhn'un devrimsel paradigma vurgusuna karşın, bilimde deha ve ani buluşları inkar etmemekle beraber, Sayılı'nın vurgusu daha çok bilimde evrim ve süreklilik üzerinedir. Aslında, Kuhn da bilim tarihi birikimini inkar etmemektedir, çünkü yeni bir paradigmaya anlam kazandıran, bu paradigmanın dışında kalanların tarihî niteliğidir. Sayılı George Sarton ve Robert K. Merton'un görüşüne daha yakın gözükmektedir.[65] Kaldı ki, Sarton'unun bilim tarihinde anlamlı tekrarlılıklar bulma konusundaki çabasını ve önemini Kuhn da özenle belirtmektedir.[66]

Geleneksel bilimsel yöntemleri eleştirmek insanlığın her dönemde görevidir. Örneğin, Feyeraband'ın anarşist anlayışı bilim tarihi için bir kazançtır ama bu fikri bırakın taşımayı, anlamayıp eleştirmek, ve sonuna kadar hak

---

[64] Sayılı, "George Sarton and", (s. 98 İng.-s. 139 Türkçe), "Bu makalenin başında Sarton'un erken bir yazısından uzun bir alıntı yapmıştım (...) Bu Kuhn'u akla getirmektedir. Bu probleme herhangi bir şekilde girmeye hazırlıklı değilim, ancak Sarton devrimsel değişmelerin tarihsel süreklilik görünümünü çok fazla vurgulamasına rağmen Kuhn'un tezinin kendisininkiyle uzlaştırılamaz olduğunu fark etmediğini sanıyorum. Çünkü Kuhn'un düşüncesinin tarihsel süreklilik prensibine uyduğunu düşünüyordu; ve, bu ona, hiç değilse bir başka durumda ve bazı ayrıntılarda öne sürdüğü gibi her bir özel süreçte işe karışan ince ayrıntılar temeline dayanarak açıklamayı düşündürdü."
Söz konusu yazıda Leonardo için ne denmiştir: Une Encyclopedie Leonardeque adlı makalesinden uzun bir alıntı yapar; "Her şeyden önce, ilk girişimimize konu olarak niçin Leonardo seçildi? Bu hayatımı verdiğim tarih çalışmalarımın hedefi, onların doğrudan neticelerinin çok ötesine geçer. Amaç sadece bilim tarihini tanımak değildir. Fakat bilimi *insanileştirmektir*, yani onu daha sevimli, daha canlı kılmaktır, onu evolüsyon ve değişme yolunda göstermektir, onun derin birliğini ve aynı zamanda hayatımızın bütün diğer faaliyetleri ile olan sayısız ilişkilerini açığa kavuşturmaktır. (...) Zaten ben Loenardo'nun ve çağdaşlarının fikirlerinin sadece serimlenmesini önermiyorum, fakat daha ziyade kendimi, mümkün olduğu kadar bütünü ile o fikirlerin oluşumunu ve evolüsyonu açıklamağa zorlamak istiyorum. Bu beni hiç de arzu etmeyeceğim kadar derin şekilde Ortaçağ Hristiyan, Arap ve Yahudi felsefesini incelemeye zorluyor, fakat ödül büyüktür. Leonardo bir yandan benim somut bir şekilde bilimin bilirliğini göstermeme izin verecekse bir yandan da onun sürekliliğini göstermeme izin verecektir. Çünkü onun şahsi dehası orijinal olsa bile o, geçmişe az derinlikte kök salmış değildir. Leonardo yalıtılmış bir araz, bir mucize değildir, fakat hiçbir zaman tamamen kesilmiş olmayan ve büyük bir bölümü gizli kalmış bile olsa varlığından şüphe edilmeyecek olan uzun bir evolüsyonun ani ve ender bir ürünüdür." (Sayılı, "Georg Sarton and", s.119-120)

[65] Robert K. Merton'un doktora tezi *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England* adını taşımaktadır. Bu metinden bazı başlıklar için bkz. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, (enlarged to include two new essays on Theoretical Sociology), Free Press, 1968. Türkiye'de Robert K. Merton Fonksiyonalist Amerikan sosyologu olarak bilinmektedir. Onun bilim tarihi ile ilgisinin bir sosyolog ilgisini aştığı anlaşılmaktadır. Kendi yazılarında Sarton ve bilim tarihi ilgisi dikkati çektiği gibi, Sayılı da onun bu ilgisine, ve Harvard'daki izlenimlerine Sarton ile ilgili yazısında deyinmektedir. Bazı sohbetlerinde Merton ile tanıştığını söylemiştir.

[66] Sayılı, "George Sarton and", s. 139-140'da: "Bilimin modern tarihini yazma formasyonunda bir üçüncü faktör sürekli sebat göstermedir. Böylece bilimsel ilerlemeyi inceleyen öğrenci bir bütün olarak pozitif bilgi ile ilgilenir ve genel bilim tarihlerini özel bilimlerin tarihleri yerine geçirir. Bacon'a ve daha özel olarak Comte'a kadar izlenebilen bir program, bu yüzyılın başına kadar gelenekleşmiş bir bilimsel faaliyet sistemi oluşturmuyordu. Bu yüzyılın başlarında Paul Tannery böyle bir sistemi şiddetle tekrarladı ve sonra bu gelenek George Sarton'un şaheser araştırmalarında pratiğe aktarıldı. Daha sonraki tecrübeler, gerçekte bilimlerin bir kumaştan olmadığını ve genel bir bilim tarihi için gerekli olan insanüstü bilginin bile en çeşitli kumaşları bir elbise olarak birleştirmeyeceğini ortaya koydu."

edilmiş anarşist bir tavırla desteklemek ortalama Türkiye bilim ve/ya entelektüel kültürü için oldukça lüks görünmektedir. Prof Sayılı, bu görüşlere kapılmanın temkinli olmayı gerektirdiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre bilimsel kültürün çağcıl potansiyeli buna yetersizdir.

Sayılı'nın yıldızının barışmadığı anlaşılan bilgin aslında Alexandre Koyre'dir. Sarton ile ilgili yazısında[67] Koyre'nin Galile'yi anlamada ve anlatmada Galile'nin deneye dayalı ağırlıklı yönünü hak ettiğince dikkate almayıp felsefî bir yoruma girmesini oldukça eleştirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla, bazı vesilelerle karşılaştığı, Koyre'nin felsefî tutuma bilimin genel ırası olan deney ve matematikten daha fazla önem vererek bilim tarihine ve felsefesine yaklaşmasını aşırı felsefî bulmaktadır.[68]

BİLİMSEL ZİHNİYET BAĞLAMINDA BAZI ÇAĞRIŞIMLAR

Necati Öner'den esinlenmiş özetleyici bir ifadesiyle, zihniyet insan aklının dümen suyudur; gündelik hükümlerinin çıkarımında insana, bir tür öncüller sağlamaktadır. Her dönem ve kültürde insan çıkarımda bulunur ve mantıklıdır, ama dönemin genel havası düşünceyi ve eylemi belirlemektedir. İnsan zaman zaman bu durumun mantıklıca bilgisini verememektedir; toplumsal hayatta kendisini fikir ve eylem olarak şekillenmiş bulmaktadır.[69]

Amiyane bilginin, mistik bilginin, dinsel bilginin, politik bilginin, felsefî bilginin, bilimsel bilginin, teknolojik bilginin ırasal olduğu topyekün toplumsal yapıları sınıflarken aslında George Gurvitch de zihniyete işaret etmektedir. Bu durum bilgi sosyolojisi için önemlidir. Bilim sosyolojisi için önemli olan ise toplumda genel gidişatın bilim, teknoloji ve bunları besleyen ve bunlarla beslenen üretim kültürünü destekler olabilmesidir. Bunların tam tersi ve/ya karmaşık geçişli yapılanmaların da konu edinilmesidir.[70]

Öyle anlaşılıyor ki bilim tarihinde dünya karma takımında bayrak taşıyabilen atlet kültürler üretici ve dışa yönelik kültürlerdir. Bayrağı başkasına kaptıranlar ise daha çok rehavete düştükleri ve ve üretim kültüründen uzaklaştıkları için yoksundur. Şimdilik bir sistemleştirme iddiasında olmamak koşuluyla, birkaç düşünürü yaptığı çalışmalar ve zihniyet vurguları ile hatırlamak gerekebilir: Bunlar Sayılı'nın buraya kadar serimlenmeye çalışılan eserlerinin listesi ve Sayılı üzerine duygusal ağırlık taşıyan söylem denemesinin biraz daha sınırlarını genişletebilecektir:

---

[67] Sayılı, "George Sarton and".

[68] Koyre'nin eserlerinin Türkçe çevirileriyle konunun daha da iyi tartışılacağını umuyorum, bu yolla belki Aydın Sayılı'yı eleştirebilecek bir yön de yakalanarak zenginlik sağlanabilir.

[69], Necati Öner, "Zihniyet Farklılıkları ve Kültür", in *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB yay., 1995 İstanbul, s. 52-64; Necati Öner, "Üç Temel Zihniyet", in *yage*, s. 65-68; Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşeği Problemi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Ankara, 1977.

[70] Kadir Cangızbay,*Gurvitch Sosyolojisi*, Değişim yay., Ankara 1985

Bunlardan ikisi Alman tarih ve sosyoloji çalışmalarını hukuk formasyonlarıyla ele alan Karl Marx[71] ve Max Weber[72] ki üretimin, ticaretin, iktisatın ve sanayileşmenin genel dinamiklerini besleyen zihniyeti, protestanlığı; Jacob Burckhardt, Rönesans insanın, akılcı, arayışçı insanın devingen zihniyetini;[73] Sabri Ülgener bir geri kalmışlığın tasavvufî, dinî ve iktisadî zihniyetini; Robert K. Merton Onyedinci Yüzyıl İngilteresinde'de bilimi, teknolojiyi, püritenizmi;[74] George Sarton, neredeyse bütün bir insanlık tarihinin, Eski Yunandan Ondördüncü yüzyıla kadar entelektüel birikimini, Hümanizmini;[75] Aydın Sayılı, oldukça parlak bir tarihî ve sosyolojik oruna ve öneme sahip Ortaçağ İslâm/Türk dünyasında bilim, eğitim ve tıp kurumlarının, bilimsel kültürün dinamiklerini besleyen zihniyeti okuyucuların düşünce ufuklarına taşımışlardır.

Bu gibi işlere kalkışan şahsiyetlerin eleştirilmeleri, suçlanmaları onların mukadderatıdır. Sayılı, bağlı olduğu Sartoncu bilim tarihi geleneğini eleştirmiştir. Thomas Kuhn, yukarıda belirtildiği gibi Sarton'un emeklerine karşı son derece saygılıdır, ancak onu modern tarihçilikten çok histograf (vakanüvist) gibi değerlendirmekte, yeni hümanizmini didaktik bulmaktadır. O bu değerlendirmesini yaptığı yazısında bir tür betimsel tarih yazıcılığı ile yorumlu tarih yazıcılığını ve genelde bilim tarihi yapanların yaklaşımlarındaki farklılıkları mesleği açısından değerlendirmektedir.[76]

Sarton'a yapılan bu eleştiriyi, tamamen Prof Sayılı'ya yöneltmek haksızlık olacaktır. Çünkü o sadece bir histograf olarak değerlendirilir ise kurumlara yönelik olarak yaptığı çalışmalar gözden kaçırılmış olacaktır. Belirli

---

[71] Karl Marx, *Kapital*, (üç cilt), (çev. Alaattin Bilgi), Sol yay. Ankara.

[72] Max Weber'in çalışmaları; doktora tezi, *Orta Çağlarda Ticari Kurumların Tarihi*, 1889; ve habilatosyon çalışması; *Roma'dan Ziraat Tarihi ve Kamu ve Özel Hukukla İlgisi*, 1894

[73] Jacob Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, (iki cilt), (çev. Bekir Sıtkı Baykal), Devlet Kitapları, (1974-1978), Ankara.

[74] Robert . K. Merton, *yage.*

[75] George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Published for Carnagie Institution of Washington by the Williams and Wilkins Comp., No: 376, Baltimore, (1927-1948 arası, üç cilt beş kitap).

[76] Thomas S. Kuhn, "Tarih-Bilim Tarihi İlişkisi", in P. Rabinow-W. Sullivan, (ed), *Toplum Bimlerinde Yorumcuu Yaklaşım*, (çev. Taha Parla), Hürriyet Vakfı yay., İstanbul 1990, (s.57-78)'de Kuhn şöyle demektedir: "Bu yüzyılın ilk yıllarına kadar bilim tarihi adına her ne varidiyse iki ana geleneğin egemenliği altındaydı. Birincisi, Condorcet-Comte-Dampier-Sarton'dan geçen, hemen hemen kesintisiz bir çizgi oluşturuyor ve bilimsel ilerlemeyi, aklın boş inanlara karşı zaferi, insanlığın en yüce faaliyeti olarak görüyordu. Bu geleneğin ürettiği kronikler, her bölümü hâlâ yararlı olan muazzam bir bilimsel çalışmanın ürünü olmakla birlikte, son çözümlemede didaktik bir amaç taşıyor ve bilimin içeriği hakkında "hangi pozitif keşfi ne zaman ilk kim yaptı"nın ötesinde pek az bilgi veriyordu. Seyrek referans kontrolleri ve historiyografik makaleler hazırlama gibi amaçlar dışında, artık bunları okuyan çağdaş bilim tarihçisi kalmamıştır. Ama tarihçiler de bu olguyu henüz gereğince algılamamışlardır. Duygularına değer verdiğim bazı kişileri gücendireceğimi bildiğim halde, bu noktanın altını çizmekten başka seçenek göremiyorum. Bilim tarihçilerinin merhum George Sarton'a mesleklerinin kurulmasındaki bu rolü için çok büyük borçları vardır, ama Sarton'un bu uzmanlık alanı hakkında yaydığı imaj, çoktan reddedildiği halde, zararlarının etkileri hala sürmektedir."

tespitleri yapmadan yorumsal, socio-historique bir açıklamaya gitmenin mümkün olamayacağı bilinmektedir. Eğer Kuhn'un kastettiği bir toplumsal tarih anlayışı ise ki öyle anlaşılıyor, Aydın Sayılı, didaktik, histografik, belgeleri titizce okuyan birisi olsa da, toplumsal hayatın genel tonlamaları ve zaman belirli başlı kurumlar onun bilim tarihçiliğinde etkili görünmektedir. Yoksa onun hakkında sosyolojik bir denemenin anlamı olmayacaktır. Aslında Kuhn'un yazısının sonundaki değerlendirme Aydın Sayılı'yı biraz da olsa eleştiriden kurtarmaktadır.[77]

BİTİRİRKEN

Bu satırların yazarı olarak, ona bir saygı ve sempatimin olduğu, zaman zaman duygusal bir tutum içinde olduğum kurulan bazı cümlelerden anlaşılacaktır. Bilim tarihçisi olmadığım için, teknik eserlerde bilgi sınırlarımı zorlamadım. Kendisi ile sekiz yıllık bir çalışma ortamı paylaşırken, onun okulda öğrencisi olmamama rağmen, ona bir hoca saygısı ile, bir amir saygısı ile yaklaşmaktan memnuniyet duydum. Bazı konuların hallinde çetin, kuru ve, en az kendisine, başkalarına olduğu kadar bana karşı da müsamahasız olması onun yanında bir şeyler öğrenmek istemenin çilesi olarak değerlendirilebilir. Ancak bilim adamlığı kimliğini o kadar özümsemiş birisi bu kadar samimi olarak, ama şımartmadan, hatta sevimsiz olmayı göze alarak davranabilirdi. Onunla başlayan bir sohbet birden en çetin sınava dönebilir, odasından çıktığınızda, gittiğinize pişmanlık ile edindiğinize sevinmek arası duygular yaşayabilirsiniz. Ancak, aranızda yaş, birikim ve hiyerarşik konumlanış farkı olmasına rağmen onun gibi birindeki kişisel bütünlükle çıkar gözetmez bir dostluk kurulabilmenin havasını soluyabilirsiniz.

Sayılı için ilk eleştirim, üniversite dışı bir bilim kuruluşunun başkanı olarak, kurumunun üniversite dışı etkinlik alanını ve personelin bilimsel ve maddî imkanlarını iyileştirme yolunda yetersiz kalmasıydı. Belki bu Atatürk

---

[77] Kuhn, *yage*, s.77'de şöyle devam etmektedir. Şimdi en son ve en yeni gelişmeye geliyorum: Bu gelişmenin belirtileri esas olarak lisansüstü öğrencilerde ve mesleğin en genç üyelerinde görülüyor. Bunlar belki de tarihçilerle ilişkilerinin artması nedeniyle, giderek genellikle dış tarih denilen uğraşa yöneliyorlar. Bilim üstünde entelektüel ortamın etkilerini değil, sosyoekonomik koşulların etkisini vurguluyorlar ve bunların izlerini eğitim, kurumlaşma, iletişim ve değer yargılarının değişim süreçlerinde ve kalıplarında bulmaya çalışıyorlar. Çabaları bir ölçüde marksist tarihlerden esinleniyor, ama ilgileri daha geniş, daha derin ve daha az doğmatik görünüyor. Bunların çalışmalarına tarihçilerin eski bilim tarihlerinden daha büyük yakınlık duymaları, hatta onlardan daha genel ilgi konuları hakkında yeni bir şeyler öğrenmeleri beklenir. Edebiyat ve sanat gibi bilim de bir grubun, bir bilim adamları topluluğunun ürünüdür. Ama bilimlerde, özellikle gelişmelerin ileri aşamalarında, disipliner grupların tecrit olmaları ve kendi kendilerine yeterli olmaları daha kolaydır. Bu nedenledir ki, bilim, toplumsal güçlerin bir disiplin evriminde oynadığı rolün irdelenmesi bakımından özel çekicilik taşıyan bir alandır. Bu arada şunu da unutmamak gerekir ki her disiplin aynı zamanda kendi iç dinamikleri ve talepleri tarafından denetlenmektedir. Eğer bu tür incelemeler başarıyla gerçekleştirilirse, bilimlerden başka alanlar için de modeller sağlanabilir."

Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu ve bağlı kuruluşların başkanları ve kurumlardan sorumlu erbab-ı siyasetin, bakanların hatasıdır. Kendinden, unutmayacakmışçasına, öğrendiğim kavramlardan birisi "bilimsel kültür" kavramı ve bunun eş zamanlı bağlantı ve art zamanlı sürekliliğidir. Bu kavramı, ben, "üniversite dışı bilimsel kurumlar ve bilimsel kültür"[78] diye biraz daha dar anlamda kullanarak, üniversite dışı bilimsel kurumları, bizzat kendisi de başkanı olsa bile, bürokratik yapılanma içinde yeterince anlayamadığı için, anladıysa da bunu uygulamaya geçirmede yeterli olamadığı için eleştiriyorum. Bu eleştiriyi, bugün Türkiye'de ve dünyada bilimin üniversite dışı kurumlaşmasını idrak edemeyen herkese yöneltmek insanlık görevidir. Bu açıdan bakılırsa, eleştirinin Sayılı'ya karşı şahsileştirilmiş olmadığı anlaşılır. Kaldı ki bilimin kurumlaşmasında önemli boşluklar yaşayan Türk kültüründe tek tek bilimsel kurum yetkililerini eleştirirken de, yasama organın bilimsel kültürü etkileyen konulara şu ya da bu nedenle ilgisiz kalmasından kaynaklanan sosyolojik determinasyonu gözden kaçırmamak gerekmektedir. Bilindiği gibi bilimsel kurumlaşma ve dernekleşmeler, ulusal bilim akademilerinin ve uzun soluklu kültür siyasalarının vazgeçilmez geri planıdır.

Diğer eleştirim, Prof Sayılı'nın son bir makalesinde özenle değindiği tercüme faaliyetleri öncesi Orta Asya entelektüel birikimi konusu olmuştur. Bu konu aslında gecikmiş bir konudur, yurt dışında bu konuya değinen bazı çalışmalar vardır. Başbakanlık birimi olarak pek çok kurum personelini görgü ve bilgi için yurt dışına göndermekteydi. Kendi kurumunda, en azından bu konu için gerekli birikime sahip arkadaşlarımızı yurt dışında çalışmak için üst makamlara önerebilirdi. Bu bireysel bir mesele değildir. Bu konuda, teorik çalışanlar olmasa da, istatistiklere, rakamlara, duyarlı ampristler, politikacıların yapay sorunlarını gerçekmiş gibi incelemeye meraklı simülasyon araştırmacıları Türkiye'de üniversite dışı bilimsel kuruluşlar ile bürokratik kuruluşların yurt dışına gönderdikleri insan sayısını ve tezlerini rahatlıkla inceleyebilecek, birikime sahiptir.

Tüm bunlara rağmen, kendisi, yakınmadan, bütün yoksunluklara karşı durarak çalışmanın, insanî ve ulusal bir zorunluluk olduğunu kendi hayatıyla ortaya koymuştur. Kendisinden esinlenenlere çaresizliğe düşmeden utkulu olunması gereğini göstermiştir.[79]

---

[78]Dursun Ayan,Üniversite Dışı Bilimsel Kurumlaşmalar ve Bilimsel Kültür", *Düşünen Siyaset*, sayı . 3, Nisan 1999, (üniversite özel sayısı), s. 91-101; Ayrıca bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Türkiye'sinde Kültür ve Bilim Hayatında Tüzel Kişiliğin Gelişmesi ve Teşkilatlanmanın Başlaması", *Erdem*, cilt. 9, sayı. 25, s. .265-292.

[79] Böyle bir yazıyı hazırlamak için duyduğum isteği mesai arkadaşı, rahmetli sumerolog Kemal Balkan cesaretlendirmesiyle ve samimi önerileri ile su yüzüne çıkardı. Alim Yanık, Elmas Kılıç, Remzi Demir ve Hüseyin Gazi Topdemir'e danıştığım yerler oldu. Katkılarından dolayı teşekkür ederim.

KENZ

BİLİMLER AKADEMİSİ TARİHTE VE TÜRKİYE'DE**

Halil İnalcık*

Nüfusu 30-40 bine düşmüş harap Bizans İstanbul'unu feth ve görkemli bir metropolis olarak yeniden inşa eden Osmanlı hükümdarı Fatih Sultan Mehmed'in Semâniye medresesi (1471) bir üniversite, aynı zamanda bir akademi sayılabilir. Semâniye'yi kurmak için Fatih, Türkistan'dan dönemin büyük matematisyen ve astronomu Ali Kuşcu'yu görevlendirmiş, kütüphane müdürlüğüne onun öğrencisi Osmanlı matematikçisi Molla Lûtfi'yi atamıştır. Alman bilgini Deismann, geniş görüşlü bu hükümdarı, İtalya'nın hümanist hükümdarlarıyla aynı sıraya kor. Fatih'in, sarayında Grekçe ve Latince klasikleri bir araya getiren bir saray kütüphanesi kurduğunu, bir taraftan da Patrik II. Gennadios'tan Hristiyan dininin esaslarını özetleyen bir risale yazmasını istediğini biliyoruz. Öbür yandan, sarayında haftada bir topladığı İslâm ulemasına, din felsefesine dair ontolojik sorular üzerinde tartışmalar yaptırdığını da biliyoruz. Aynı dönemde, İtalya'da hümanist çevrelerde aynı ontolojik soru, yani Tanrı bilgisine akılla mı, yoksa hads (intuition) ile mi erişilir, sorusu tartışılıyordu. Birinci fikri kelâm uleması, ikinci tezi sufiler ileri sürmekte idiler. Osmanlı fikir hayatında bu iki akım güçlü olmuş, zaman zaman şiddetli tartışmalara yol açmıştır. İlâhiyatın bu temel sorusu, İslâm

* Prof. Dr. Halil İnalcık, Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü.

** Bu yazının ilk şekli, 25 Şubat 2000 tarihinde Türkiye Bilimler Akademisinde bir konuşma olarak sunulmuştur.

düşünce tarihinde Gazali ile İbnü'r-Ruşd arasında tartışma konusu olmuştur. Fatih'in aynı konu üzerinde Osmanlı kelâm alimi Bursalı Hoca-zâde Mustafa (öl. 1478) ile Ali Tusi'ye birer eser yazdırdığı bilinmektedir.

15. yüzyılda Floransa'da Academia Platonica'da hümanistler arasında Eflâtun felsefesi egemen iken, aynı dönemde Bologna'da, Tehâfüt'ü yazan İbnü'r-Ruşd (Averroes)'ün Aristo yorumları okutulmakta idi. Başka deyimle, İstanbul'da ve Floransa'da, aynı dönemde, Hristiyan ve İslâm teolojisinin aynı soruları tartışılmakta idi.

Bu çerçevede Molla Lûtfi'nin, Türk tarihinde taassubun kurbanı özgür düşünceli bir bilgin olarak burada anılması gerekir. Lûtfi, etrafındaki gelenekçi ulemayı çekinmeden eleştirir, alaya alırdı. Tüm ulemayı kendine düşman yapmıştı. Sonunda, onun, mülhid, zındık, kâfir olduğu şayiasını yaydılar; bu suçlama Sultan Beyazid'e kadar duyuruldu; Sultan inanmadı ve olayın bir ulema meclisinde görüşülüp karar verilmesini emretti. Lûtfi, ulemadan dört otorite önünde sorguya çekildi, tanıklar buldular. Molla Lûtfi, İslâm dini esaslarına olan inancında hiç kusuru olmadığını, küfr ve ilhaddan uzak bulunduğunu, söylenenlerin yalan ve iftira olduğunu söyleyerek kendini savundu. Bir dersinde uhrevî selâmet için, kuru kuru yatıp kalkmak, namaz kılmak yetmez, demiş; öğrencilerinden bazıları bunu dedikodu konusu yapmışlar; muhakemesi sırasında da ona karşı tanık oldular. Ulema meclisi onun mülhid olduğuna hükm etti, katline karar verildi. Kararı Padişah'a sundular. At Meydanı'nda idam için ferman çıktı. At Meydanı'na götürülürken Molla, alanın iki yanındaki halk önünde hep kelime-i şehadet getirerek celladın önüne kadar yürüdü ve başını celladın taşına koydu. Zamanında bir çokları onu, ulemanın kinine kurban olmuş bir şehid olarak andılar. Halk onu, ulema gibi mülhid saymadı. İslâmı geniş bakışla yorumlayan sufi şeyhler, medrese ulemasına karşı Lûtfi'nin mülhid olmadığına tanıklık etmişlerdir. Özgür düşüncenin öncüsü, taassubun kurbanı olan Molla Lûtfi'nin hatırasını Türkiye Akademisi çatısı altında saygıyla yaşatmak gerek.

Eflâtun'un Atina Akademisi, bugün anladığımız anlamda bir akademi ve aynı zamanda matematik ve doğa ilimlerinde tedrise önem veren bir üniversite idi; Ortaçağ'da İslâm uygarlığı, Batı Hristiyanlığından çok önce Eflatun'un akademisine yakın topluluk ve kurumlara sahip olmuştur. Hristiyanlığa aykırı sayılan Eflâtun'un Akademisi, 529 tarihinde Doğu Roma (Bizans) İmparatoru Justinian tarafından kapatıldıktan sonra, İslâm ülkelerinde, İspanya'da, Mısır'da, Irak'ta Semerkand'da matematik, doğal ilimler ve felsefe ile uğraşan Akademi'nin benzeri kurumlar ortaya çıkmıştır.

Bunların en ünlüsü İhvân al-Safâ'dır. Basra'da X. yy.'ın ikinci yarısında Şiî-İsmailî eğilimli İhvân al-Safâ, Saf Ruh'un Dostları Derneği, özel bir topluluk halinde çalışma göstermiş, eski Yunan, İran, Hind ilim ve felsefe-

sinden esinlenen seri halinde ansiklopedik risaleler yazmışlardır. Bu risalelerde, Pythagoras, Eflâtun, Sokrat'a sık sık atıflar yapılmakta, Aristoteles gerçek üstad sayılmaktadır. Tanrı, onlara göre, Eflâtun'un düşündüğü gibi, tüm ruhların geri döneceği evrensel ölmez Saf Ruh'tur ve bütün dinler bu temel görüşte birleşmişlerdir. Onlar, Kur'an ve Şeriat'ı, kelimesi kelimesine değil, metaforik ifadelerle yorumlarlar. Ruh ve canlılığın Tanrısal bütünlüğüne inanan Ihvân, aynı zamanda, hayvanların korunmasını isteyen ilk çevreciler olarak görünmektedirler.

Avrupa'da Humanizma'nın, akılcılık ve aydınlanmanın beşiği, ikinci Atina sayılan Floransa'da,1442'de *Akademia Platonica*'nın açılışı, Osmanlı-Türk tarihiyle ilişkisi olan bir olaydır. Bizanslılar, tüm Anadolu ve Rumeli' de egemenliklerini kuran Osmanlılar'ın, arada sıkışıp kalmış payitahtları Konstantinopolis'i er-geç feth edeceklerini biliyor, kurtuluşu Batı'dan gelecek bir haçlı seferinde görüyorlardı. Bunu sağlamak için Bizans İmparatorları sık sık Roma'ya gideceklerdir. Roma Papaları, Avrupa devletlerini Osmanlı'ya karşı bir Haçlı seferinde birleştirmek için, ilkin Doğu Rum Ortodoks kilisesinin Papa'nın üstünlüğünü tanımasını ön-koşul olarak ileri sürmekte idiler. Nihayet, 1439'da bir kez daha, kiliselerin birliği ve haçlı seferi için imparator, patrik ve Bizans fikir hayatında ileri gelenlerden bir heyet Roma'ya geldi.

Bunların arasında ünlü filozof Gemisthos Plethon ve Bessarion vardı. Heyetin dönüşünde onlar İtalya'da kaldılar. Plethon, Floransa hakimi Cosimo de' Medici'ye Eflâtun Akademisi'nin Floransa'da kurulmasını önerdi. Eflâtun felsefesi ve Grek edebiyatı incelemeleri için Akademia Platonica 1442'de Floransa'da kuruldu. Plethon, II. Murad döneminde Edirne'de bulunmuştur. Alman oryantalisti Franz Taeschner'e göre, Plethon Osmanlı düşünce hayatıyla, sufî düşünce ile orada tanışmıştı. Osmanlı-Grek fikir temasları, 1350'lere kadar iner; Bizans'ta mistik din felsefesi, palamizmin kurucusu Gregory Palamas'ı, 1354'de Sultan Orhan, Osmanlı ulemasıyla bir dini münazarada bir araya getirmişti.

Roma'ya giden ve kardinalliğe yükseltilen Bessarion da, Roma'da 1498'de *Akademia Romana i di Storia i Archeologia*'yı kurdu. İstanbul fethinden hemen sonra Fatih Sultan Mehmed, İtalya'ya kaçan Grek bilimci ve filozoflarını İstanbul'a davet ediyor ve sarayında kadim Grek ve Latince eserlerden bir kütüphane kuruyor; Amuritzes, Trapezuntis, Kritovoulos gibi Rum bilim adamlarını sarayında ağırlıyordu. *Kayser-i Rum* (Roma İmparatoru) unvanını benimseyen Fatih'in son düşüncesi, Roma'yı da almak ve kadim Roma İmparatorluğunu bütünüyle kendi hükmü altında ihya etmekti.

Dogmatik İslâm yanında bir tarihi İslâm vardır; başka deyişle tarihi koşulların etkisi altında İslâm çeşitli şekiller almıştır. Şeriat kendisi, tarihi bir

gelişimin ürünüdür (J. Schacht, Jurisprudence). İslâm akâidi değişmez, ama günlük hayatı düzenleyen muamelâta ait hükümler tarihi bir olgudur ve değişmeye açık olduğu ulemaca kabul edilmiştir. Gerçekte bir İran İslâmiyeti; bir Endonezya İslâmiyeti ve bir Türk İslâmiyeti vardır. Türklerin İslâmiyetini bir tek inanç ve davranış sistemi içinde görmek tamamiyle yanıltıcıdır. Tarihi gelişiminde İslâmiyet, Kur'anı aklî prensiplere göre yorumlayan Mu'tezile gibi akılcı felsefî bir akım, ya da İbn Arabî, Mevlâna Celâleddin ve Hacı Bektaş'ın mistik İslâmı gibi çeşitli şekiller ve yorumlar sergilemektedir. Osmanlı tarihinde bu iki anlayış egemen olmuştur. Sünnî, Ortodoks medrese İslâmiyeti yanında veya karşısında, sufi tarikatların temsil ettiği bir mistik İslâmiyet vardır. Padişahların, sünnî İslâmiyeti öğreten hocalar yanında daima tarikat mensubu bir şeyhi olurdu. Bin yıllık deneyiminde Türkler, özellikle Anadolu Türkleri iki çeşit İslâmiyeti birlikte benimsediler: Bir yanda Türkmen-Yörük grupların sufî-alevî ağırlıklı inanç sistemi, öbür yanda devletin Hanefi-Sünnî İslâmiyeti. Hanefî mezhebi, müslüman toplumunun ihtiyaçlarına önem veren istihsan prensibi sayesinde İslâmın en hoşgörülü bir şekli idi. Alevî Kızılbaşların şiddetle tâkibata uğratılması, onların İran Şah'ını kendi tarikat pîri ve gerçek hükümdarları olarak tanıması dolayısıyladır.

Teoloji sorularıyla uğraşan özgür, geniş görüşlü Fatih Sultan Mehmed'den sonra Osmanlı tahtına oturan II. Bayezid (1481-1512) her alanda bir tepki ve taassup dönemi açmış, Şeriatı ihya eden Veli padişah olarak selâmlanmıştır. Aslında bu tepkinin, siyasi, sosyal derin nedenleri vardır. Fatih döneminde şeyhlere, zaviyelere ait vakıfların vakfiyetini kaldıran (nesih) ve devlete mal eden hareket sonucu geçim kaynaklarını kaybedenler, başta Halvetî şeyhleri bu vakıfların çoğunu Bayezid döneminde geri almışlardır.

Yukarıda gördük ki, Molla Lûtfî gibi serbest düşünceli bir molla, Bayezid zamanında cellada teslim edilmiştir. Bununla beraber, sonunda, genellikle hoşgörülü bir İslâmiyet Osmanlı'da egemen olmuştur. Kanunî döneminin Şeyhülislâmı Ebussuûd, Hanefî mezhebinin geniş düşünceli, hoşgörülü İslâmiyetini temsil eder. Hanbelî mezhebinden, bid'atlara, yeniliklere karşı çıkan, hatta Ebussuûd'u kafir ilân eden Mehmed Birgivî'nin çabaları boşa çıkmıştır.

Osmanlı Devleti daima tarikatleri ve resmi Hanefi İslâmiyetini korumuş ve toplumda dinî çatışmalara izin vermemiştir. Bununla beraber, sonraki dönemlerde Osmanlı tarihinde iki büyük bağnazlık hareketi devleti ve toplumu tedirgin edecek, devleti karşısında bulacaktır. 17. yüzyılın ilk yarısında çocuk padişahlar döneminde ülke, Valide Sultan-Yeniçeri Ocağı saltanatı altında, tam bir kargaşa içinde idi. O zaman Kadızadeliler'den bazı cami vâizleri,

Hanbelî mezhebinin katı kurallarını izleyerek, halkın İslâm'a aykırı bid'atlara saptığını, ateşli vaazlarla ilân ediyorlar, özellikle sema' yapılan sufi tekkelerini lanetliyorlardı. Bir defasında cemaatin önüne düşerek dervişleri ve tekkeleri yakıp yıkmak için harekete geçtiler. Bunu ancak, dönemin diktatörü olan, Köprülü Mehmed Paşa önleyebildi (1656-1661).

İkinci büyük bağnazlık hareketi, 18. yy. ortasında Arabistan yarımadasında aşiretler arasında doğmuş, Vahhabî-Su'udî Tevhid hareketi ile kendini göstermiştir. Vahhabîler, Osmanlı'yı kâfir ilân etmiş ve bid'atleri kökünden kazımak iddiasıyla devlete karşı fiilî gaza hareketine girişmişlerdir. Vahhabî hareketi, bugün İran'da, Cezayir'de, Sudan'da saldırgan cihadı benimsemiş, kâfir saydıkları müslümanları din adına gizli açık katletmeyi cihad saymış son derece bağnaz grupların kaynağıdır. Siyasi otoritenin gevşediği, siyasîlerin birbirine düştüğü dönemlerde bu militan akım, her İslâm memleketinde örgütlenip faaliyete geçme imkânını bulmaktadır.

Aydınlanma felsefesi ve akılcılık üzerine kurulmuş olan Akademi, bütün sosyal ve siyasi süreçlerin araştırıldığı, açıklandığı tek kurumdur. Fakat unutulmamalıdır ki, her insan toplumunda, insanlık tarihinin gelişiminde, akılcılık kadar gnostisizm de önemli bir yer tutar. Gnostisizm, Tanrısal Zat'a, ebedi ve ezeli gerçeğin irfanına akıl ile değil, ancak Tanrı'dan gelen ilham ve hads ile erişmenin mümkün olduğuna inanır.

Türk-İslâm düşünce tarihinde, tüm tasavvuf düşüncesinde, temel kavram gnostik yaklaşımdır. İşte, 15. yy.'da Fatih'in sarayında ve Floransa akademisinde bu soru tartışılmakta idi. Buna karşı çağdaş pozitif bilim; akıl, mantık ve deneyimle kanıtlanmayan hiçbir şeye inanmamak anlamında agnostisizm, ilâhiyat konularını bilimsel araştırma konusu dışında bırakmıştır.

Gnostik düşüncenin, mistisizmin ürünü olan sistem ve kurumlar, sadece inanç sistemleri değil, aynı zamanda sosyal ve beşerî fenomenlerdir. Bu haysiyetle, bilimsel araştırmanın konusudur; Fransa'da akademi, 1731'de *Academie des Sciences Morales et Politiques* olarak kurulmuştur. Türkiye Bilimler Akademisi'nde bugün, 80 üye fen ve sağlık bilimleri alanına, yalnız 25 üye sosyal bilimler alanına mensuptur. Sosyal ve beşeri bilimlerden daha çok üyenin akademi çalışmalarına katılması, Akademi bünyesinde bilimsel komitelerin örgütlenmesi, Türk toplumu sorunlarının bilimsel incelemelere konu yapılması çok gereklidir ve dengeli bir akademi yapısına erişmemiz için bana zorunlu görünmektedir. İtiraf edelim ki, bugün Türk toplumu derin bir kültür ve kimlik bunalımı içindedir. Lévy-Strauss'un yüzyılın hastalığı dediği kimlik, *identité* sorunu, *ben* ve *öteki* arasında yabancılaşma ve husumet, günümüz Türkiye'sinde temel sorun halini almıştır. Durum, siyasete çok kaygı verici biçimde yansımaktadır. Gerilim, yalnız halkın kültür sembollerinde, başlık ve selâmlaşmada değil, militan gruplarda uzlaşmaz bir kin

ve nefret biçiminde kendini göstermektedir. Evrensel insana inanan akıl ile belli akideler dışında bir gerçek kabul etmeyen dogma, toplumda ve siyasette kıyasıya bir karşıtlık içindedir.

İnsanın evrensel kimliği ve insanlığın akılcı Batı etkisi altında gittikçe daha çok kültürce birleşmeye yürüdüğü görüşü, Avrupa Aydınlanma çağı felsefesinin ortaya çıkardığı bir görüştür. Bu teori, kültür farklılıkları realitesini önemsemeyen soyut bir teoridir. Lévy-Strauss'un söylediği gibi, bir çeşit "rationalité européen" olarak bu görüş kendisi de, ethnocentrisme'den kurtulmuş değildir. Lévy-Strauss'un *Race et l'histoire* adlı kitabında, daha sonra 1975'te "L'Identité" konusunda yapılan interdisipliner bir seminerde soru, enine boyuna incelenmiştir. Bireyler ya da sosyal gruplar arasında, ben ve öteki ayrılığı, etnik, kültür ve kimlik yabancılaşması ve husumeti zamanımızda şiddetle hüküm süren akımlar halini almıştır. Lévy-Strauss şu ilginç gözlemi yapıyor: "Kabile düzeyinde insanlık, kabilenin sınırında biter, tam ve mükemmel olanlar, iyiler yalnız klan üyeleridir, onun dışındakiler başkadır, kötüdür." Bugün bu çeşit bir yabancılaşma, milli devletlerde etnik ve dinî gruplar arasında görülmektedir.

Dogma ve akıl birbiriyle bağdaştırılamaz iki antinomi midir? Doğrudur, fiilen insanlık tarihinde her ikisi, insan ve toplum için vazgeçilmez karşı akımlara vücut vermiştir. İlkel toplumlardan gelişmiş dediğimiz toplumlara kadar her yerde; dogma, inanç, gelenek ve örfüadât; toplum hayatının, insanın yaşam kurallarının temel çerçevesini oluşturmuştur. Sosyal ve beşerî bilimlerin temel konusu da bu çeşit realitedir, toplumun gelişimi ve kültürüdür. İnanç sistemleri arasında İslâm dini, insanın bütün fiillerini Şeriat çerçevesinde belli kurallara bağlayan bir din olarak özel bir yer tutar.

İslâm'ın insan yaşamını ve fiillerini düzenleme işlevi, fetva kurumuyla sürekli bir fonksiyon kazanmıştır. Toplum ve insan yaşamında akılcılığa gelince, akılcılık; Eflâtun Akademisi, hümanizma, Kartezyen düşünce ve 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı geleneğinin eseridir. Kuşkusuz, Türkiye Bilimler Akademisi bu gelenek içinde olmalıdır. Türkiye tarihinde 1880-1914 döneminde ortaya çıkan Garpçılar (başlıca Hüseyin Cahit, Kılıçzade Hakkı ve Celâl Nuri), yurdumuza Aydınlanma Çağı felsefesini, toplum ve devletin selâmeti için yegane çıkış yolu olarak getirmiş aydınlar grubudur. Bu akım, Türkiye'nin insan ve toplum felsefesini oluşturacak, devrim liderlerinin siyasi stratejisiyle topluma mal edilecektir. Bununla beraber, daha sonra, siyasi bağlam imkân verince; dogma, inanç sistemi, toplum ve devlet hayatında egemenlik girişimine geçecektir. Türk toplumunda dogma ve akılcılık bugün egemen akımlar haline gelmiştir. Biri sırf aklın üniversalliğini, öteki tarihî köklere dayanan gelenekçiliği temsil etmektedir. Sosyolog Bozkurt Güvenç Türk kimliğini, kimlik problemini Türk tarihi çerçevesinde analiz etmekte

haklıdır. Diyor ki, kimlik arayışında, Turan'a, İslâm'a, Anadolu'daki uzak atalara, ya da Batı ile tam özdeşleşmeye dönüyoruz. Ben ve öteki psikolojisi içinde birbirimize karşı yabancılaşıyoruz. Siyaset bu tabanda şekilleniyor; Güvenç'e göre "kimlik ya da varolma sorunumuz buradadır."

Türkiye Bilimler Akademisi, eleştirel akılcılığı, düşünce özgürlüğünü ve özgür araştırma prensiplerini benimsemiş bir kurul olarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin çağdaş uygar bir devlet olarak devamlılığını güvence altına alan temel kuruluşlardan biridir. TÜBA, ta Eflâtundan beri süregelen akademilerin ve akademik düşüncenin temel kavramlarını temsil eden özgür bir kurumdur; geç de olsa kurulmuştur, yedi yıldır faaliyettedir. Bu başarılar cidden kutlanmaya değer. Türk toplumu, böyle bir kurumu, Fatih'in Semâniyesi'nden beri, beş yüz yıl beklemiştir. Tanzimat'ın 1851 Şubat'ının 11'inde kurduğu *Encümen-i Dâniş*, Türkiye'de ilk modern akademi girişimi sayılabilir. Tanzimat'ın çağdaşlaşma kurumları arasında bu bilim kurumunun o zaman belirlenen başlıca görevi, fen bilimleri alanında kitaplar hazırlamaktı. Encümen, amacına ulaşamamıştır. Bir önemli nedeni, üyeleri arasına iltimasla sivil ve asker bürokratların yerleştirilmesi, bir yemlik haline getirilmiş olmasıdır. 1862'den sonra Encümen hakkında resmi bir kayıt yoktur. Batı bilimlerini yaymak için ikinci girişim, 1861'de Cemiyyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'nin kuruluşudur. Cemiyet, Münif Paşa idaresinde *Mecmua-i Fünun* adıyla bir dergi yayınlamaya başlamıştı. Dinî ve siyasî konulardan uzak kalmayı ilke olarak benimsemişti. Cemiyet, devlet kontrolündeki muhafazakâr Encümen-i Daniş'e rakip olarak kuruldu, müspet bilimlerle uğraşan 38 üyesi vardı. 1866'da kapandı. Cemiyyet-i İlmiyye, TÜBA'nın gerçek atası sayılabilir. Dikkate değer ki, imparatorluktan ayrılan Balkan devletleri, Sırbistan, Yunanistan, Bulgaristan yakın yıllarda 150. kuruluş yıldönümlerini kutlamışlardır. Türkiye gerçek bir akademiye sahip olmakta çok gecikmiştir.

II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine 1909'da kurulan *Tarih-i Osmânî Encümeni* (TOE), dar bir alanda olmakla birlikte, Türkiye'de ciddi bilimsel yayınları ve örgütlenmesi bakımından bir akademi niteliği gösterir. Hükümetçe seçilen ve maaş verilen 12 üyesi tarih alanında en yetkili kimselerdi ve Müze-i Hümayun müdürü Halil Edhem (Eldem) çabaları sayesinde Encümen'in çıkardığı Mecmua, Avrupa'daki bilimsel dergiler düzeyinde bir bilim organı niteliğini korumuştur. 1922'de Encümen, *Türk Tarih Encümeni* adını almıştır. Bunun yanında, Sultan Reşad'ın işaretiyle, 14 Mart 1914'te bir *Türk Bilgi Derneği* kuruldu, bu derneğin "akademinin tesisine doğru bir hatve olması" temenni olundu. Akademi kurulmasını devrin saygın fikir adamı Ziya Gökalp hararetle destekliyordu. Onun önerisiyle ilmî terimleri tespit için bir *İstilâhât Encümeni* kuruldu. Cumhuriyetin ilk yıllarında akademi fikri hararetle tartışılmakta devam etti (bkz. Hayat Mecmuası). TOE, Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti

adı altında faaliyetine devam eder. Bu arada Atatürk'ün girişimiyle Türk Ocakları'na bağlı bir Türk Tarih Heyeti seçilir. Bu heyet, 12 Nisan 1931'de yaptığı toplantısında yerini Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'ne bırakır, heyete yeni üyelerin katılmasıyla üye sayısı 16'ya çıkar. Kuruluş, 3 Ekim 1935'te Türk Tarih Kurumu (TTK) adını alır. 13 Temmuz 1932'de de Türk Dil Kurumu (TDK) kurulur. Bu iki kurum, milli Türkiye Cumhuriyeti'nin dayandığı iki temel kurum olarak algılanıyor, Atatürk'ün ve hükümetin faaliyetlerinde önemli bir yer alıyordu. Üyeleri, Türk tarih ve dilinde uzmanlıkları tanınmış kimselerden oluşmakla beraber profesör ve milletvekili olan ve Atatürk'ün onayladığı kişilerden oluşuyordu. 1943 tarihinden başlayarak yeni yetişen tarihçiler ve tahsilini Almanya'da yapmış arkeolog ve tarihçi gençler, TTK'ya üye seçilmiş ve kurumun 40 kişilik heyeti, batıda yetişmiş tarihçi ve arkeologlarla daha profesyonel bir heyet halini almıştır (bu satırları yazan, TTK üyeliğine 1947'de seçilmiştir). Atatürk, tarih ve dil tezlerini ilmî bir zemine oturtmak için DTC Fakültesini kurduğu gibi, TTK ve TDK'yı da aynı amaçla kurmuş, örgütlemiş ve bu kurumların ileride "bir akademinin nüvesi olarak" kurulduğunu belirterek az zaman içinde ulusal akademiler halini almasını temenni etmiştir (Söylev ve Demeçler, I, 373). Atatürk'ün ölümünden sonra İsmet İnönü, onun arzusunu izleyerek bir akademi kurulması fikrini destekliyordu. Milli Birlik Komitesi 1960'da bir akademi kurulması amacıyla bir komite kurduysa da, sonuç alınamadı. 1967'de konu üzerinde tartışmalar hararetlendi ve 1968 yılında milletvekili Fethi Tevetoğlu, bir kanun teklifi yaparak, Türk Dili Enstitüsü, Türk Tarih Enstitüsü, Manevi ve İctimai İlimler Enstitüsü, Müspet İlimler Enstitüsü ve Güzel Sanatlar Enstitüsü gibi birimleri kucaklayan bir "Türk İlimler Akademisi"nin kuruluş taslağını TBMM'ye sundu. Muhalefet adına Cihad Baban da bir akademi kanun teklifini Meclis'e getirdi. Teklifler üniversitelere gönderilerek düşünceleri soruldu. DTC Fakültesi'nde bir komite kuruldu (komite raporunu 14 Mayıs 1968'de Rektörlüğe sundu). Türk Kültürü dergisinde çeşitli akademi örneklerini tanıtan yazılar ve kanun önerileri yayınlandı (H. İnalcık'ın yazısı sayı 67, 1968, 486-495, burada bazı değişikliklerle II. bölümde yayınlanmaktadır). Akademinin acilen kurulması, özellikle bir dil akademisinin mutlak bir ihtiyaç olarak kurulmasını isteyenlere karşı, eskiden olduğu gibi, bir akademiyi oluşturacak sayıda ve nitelikte bilim adamının mevcut olmadığı ve "kendini ilme hasr edecek insanlar zamanla yetişir, bizde insan bin bir çeşit meşgale içindedir, ilim birkaç kitap okuyan heveskârlar elindedir" deniyordu. Aynı zamanda bir ilim akademisine kimlerin seçileceği sorusu önemli bir engel olarak gündeme getiriliyordu. Akademinin kuruluşu için gözler Prof. Fuad Köprülü'ye çevriliyordu. Köprülü, bir ilimler akademisi kurulmasını, orada çeşitli disiplinlerin temsil edilmesini önermiştir (Türk Kültürü, no.

167, 411-413). Atatürk'ün beklediği gibi, Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu bir akademinin çekirdeği olarak ele alınır ve Türkiye Bilimler Akademisi 1960'larda kurulabilirdi. Ancak, 1980 devriminden sonra 1982 Anayasasında (34. Madde) bu kurumlara Anayasal bir nitelik kazandırıldı ve bir akademiye dönüştürülmeleri yolu kapanmış oldu. 34. Madde ile Kurumlar "Atatürkçü düşünceyi, Atatürk ilke ve inkılâplarını, Türk kültürü, Türk tarihi ve Türk dilini bilimsel yönden araştırmak, tanıtmak, yaymak ve yayınlar yapmak amacıyla, Atatürk'ün manevi huzurunda, Cumhurbaşkanının gözetimi ve desteğinde Başbakanlığa bağlı" kurumlar olarak örgütlendi ve kurumlar üstünde bir Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu yine bu anayasa maddesiyle kuruldu. Ayrıca, bu örgütlenmenin bir bölümü olarak, bir Atatürk Araştırma Merkezi meydana getirildi. Böylece, Atatürk devrimleri, bu bilimsel kurumların faaliyetlerinin odak noktası haline geliyordu. Türkiye, 1960-1980 yıllarında gelişmekte olan memleketler safında, ilim ve teknolojide geri kaldığını gördü. Pozitif ilimler ve çağdaş teknolojiyi temsil eden bir yüksek bilim merkezinin kurulmasına karar verildi. 14 Temmuz 1963'te bir kanunla TÜBİTAK (Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu) kuruldu. Bu kurum, Türkiye Bilimler Akademisi'nin kuruluşu yolunda atılmış en önemli adım olmuştur. TÜBİTAK'ın başkanı ve birçok üyesi TÜBA'nın ilk üyelerindendir.

TÜBA'nın kuruluş kanununda amaç ve görevleri olarak, "bilim ve araştırma standartlarını uluslar arası düzeye çıkarmak" ile "toplumda bilimsel yaklaşım ve düşüncenin yayılmasını sağlamak" olduğu kaydedilmiştir. Bu görevi benimseyen TÜBA, 24.1.1996 tarihli duyurusunda, "akılcı ve verimli bir toplumda" bilimsel düşüncenin bilim, kültür ve hukuk devleti için önemini, "toplumumuzda düşünce ve gerçeği arama özgürlüğünün" gerekliliğini, "bilimsel ve özgür düşüncenin köktenci akımların tehdidi altında bulunduğunu", özellikle inanç ve düşünce özgürlüğünün ön koşulu olan laikliğin önemini vurgulamaktadır. Yine aynı yıl, 22.10 tarihinde bir duyuru ile, üniversite özerkliği, düşünce ve araştırma özgürlüğü arasındaki sıkı bağı ve bunun, uygarlığın temeli olduğu belirtilmiştir. Orada "bir akılcılık düzeyi üzerine kurulmuş Cumhuriyetimizin eleştirici, akılcı, tartışmaya açık olmayan tüm görüş, inanç" ve kurumları reddedildiği, "başta eğitim, bilim ve yargı olmak üzere tüm toplum kurumlarının temel dayanağının akılcılık" olduğu belirtilmiş; "çağdaş uygarlık bu kavramlar üzerine kurulmuştur", "TÜBA eleştirel akılcılığı her koşulda savunmayı en büyük görev bilir" denmiştir. Bu prensip, Eflâtun'un akademisinden beri, tüm akademilerin ve çağdaş Türkiye Cumhuriyet rejiminin temel prensibidir. Eleştirici akılcılık, ancak tam bir özgürlük atmosferi içinde var olabilir. Bugün Türkiye Bilimler Akade-

misi'nin temel sorunları, bir yandan sosyal ve beşerî bilimleri hakkıyla temsil etmesi, öbür yandan gerçek bir özerkliğe kavuşmasıdır.

Bir Bilimler Akademisi Nasıl Olmalıdır

Merkezi Brüksel'de olan, Dünya Akademileri Birliği vardır. Orada Bulgaristan, Yunanistan, Yugoslavya gibi ülkeler bir ve yarım asırlık akademileriyle dünya ilminin en yüksek teşkilâtı içinde yerlerini almışlardır. Fakat orada Türkiye yoktur. Bu mesele, yalnız herkes var, biz niye yokuz meselesi değildir. Tartışmaya bile değmez bir gerçektir ki, Akademi, çağdaş medeniyetin ana kurumlarından biridir. Bu yurdu tümüyle çağdaş medeniyet seviyesine çıkarmak, hakkiyle modernleştirmek isteyen büyük devrimcinin, bir Türk Akademisinin kurulmasını unutmuş olması akla gelemez. Atatürk, bu büyük müesseseyi ortaya çıkarmak için ilk şartları hazırlıyor ve olgunlaştırıyordu. O, Türk operasını açamadan ölümsüzlüğe gitti, fakat operanın temelini, konservatuarı o kurmuştu. Türk Akademisinin temellerini de o attı, fakat akademi uzun zaman doğmadı. Oysa ki, onun attığı temeller üzerinde gerçek bir Türk Akademisi çoktan kurulabilirdi. Hasis çıkarlara tâbi olmayan, bağımsız, hamleci bir ilim merkezi olarak gerçek bir akademi, şimdiye kadar Türkiyemizi ilim, teknoloji, milli kültür alanlarında çok ileri bir noktaya çıkarmış olacaktı. Çok yol kaybetmişizdir.

Yükselen Türkiye'nin beyni orada işleyecektir. Modern dünyaya yetişme gayreti içinde çırpınan Türkiye'nin ümidi oradadır. Fakat, oraya işleyen bir beyin oturtmak şartiyle; orayı bir çıkarlar ve politika düzenbazlıkları ocağı haline sokmamak şartiyle, Ortaçağ-Yeniçağ arasında bocalayan modası geçmiş, fonksiyonu kalmamış bir taklid eser değil, çağımızın eriştiği akademi kavramı içinde hayat bulmuş dinamik bir ilim kaynağı olan akademiyi kurmak şartiyle. Atatürk'ün Türkiyesine yakışan, böyle bir akademidir. Bir çok müesseselerin kurulduğunu gördüğü, fakat meyvasını görmediği için umudu kırgın vatandaşın ortak kaygı ve dileği odur ki, büyük gürültü ile kurulacak, her yıl milyarları yutacak olan bu yeni müessese de ötekilere benzemesin. Modern Türkiye'nin gelecek için bel bağladığı bu yüce kurul da daha başlangıcında ehliyetsizliğin, hırs ve bencilliğin eline düşüp kurumasın.

Akademiye bu büyük sözleri neden yakıştırdık, neden bu umuda bağlıyız. Çünkü akademi ilim düşüncesinin öz ocağıdır da ondan. Modern medeniyet, ilim düşüncesinden doğmuştur da ondan; kendisini sırf hakikat araştırmasına verenlerin sığındıkları, teşkilâtlandıkları ve kendilerini müdafaa ettikleri bir kaledir de ondan.

Akademi ilmin toplayıcı, yaratıcı ve yükseltici ocağıdır. Toplayıcı ve yaratıcı diyorum, çünkü akademinin başlıca fonksiyonları bunlardır. Başka tabirle akademi, ilim adamlarını, ilmin buluşlarını, ilmin çalışma araçlarını bir

araya toplayan, böylece ilme en yüksek ve en şümullü çalışma imkânları sağlayan yerdir. İlim bir bütündür, bir bütün olarak realitenin çeşitli yönlerini araştırma konusu yapanlar, ancak bir arada görüş ve buluşlarını devamlı bir şekilde bilme ve bildirme yoluyla en geniş ve semereli çalışmayı yapabilir ve böylece yeni araştırma yönlerini tayin edebilirler. Her devirde ilimlerin veya ilim gruplarının yöneldiği ortak problemler vardır. İlmî araştırmaların son derece genişlediği, ihtisaslaştığı ve her ihtisas kolunda yayınların akla durgunluk verir bir sayıya ulaştığı günümüzde, bu araştırmaların neticelerini toplamak, değerlendirmek artık odasında kendi başına çalışan alimin kudret ve imkânlarıyla başarılabilecek bir iş olmaktan çıkmıştır. Bugün bir fizikçinin çalışabilmesi için gereken alet ve makineler artık okul laboratuarı ile geliştirilemez. İçtimai ilimler alanında da araştırmalar, bir grup çalışmasıyla yıllarca süren anketlere ve gelişmiş bilgi sistemlerine dayanmaktadır. Modern ilim her zamandan ziyade, araştırma araçlarının, mütehassısların ve mali kaynakların biraraya toplanmasını ve planlı faaliyetini gerekli kılmaktadır. Modern ilim adamı dünyanın dört köşesinde yapılan araştırmaların neticelerini en kısa zamanda ve en tam şekilde eli altında bulmalıdır. Bunu sağlayacak bir organizasyondan yoksun milletler daima geride kalmaya mahkûmdur. Artık bugün ilimde ve teknikte geri kalma çağların değil, birkaç yıllık gecikmelerin sonucu haline gelmiştir. Bu yalnız fizikte veya tıpta değil, hayati bir ehemmiyet kazanan içtimai ilimlerde de öyledir. Bu toplama ve izleme çalışmaları, yalnız yayınlarda değil, ilim adamı mübadelesi, milletlerarası toplantı ve kongreler tertibi ile at başı gitmekte, dünyanın her tarafından ihtisas adamları birbirlerinin bulduklarını zamanında yetkili ağızlardan duymak ve zaptetmek için sık sık toplanmak ihtiyacını duymaktadırlar. Tabiî, gerçek bir ilim ve araştırma atmosferi olmayan toplumlarda bu faaliyetlere istek bile duyulmaz. İşte Akademiler, modern cemiyetlerde bu gibi faaliyetlerin hemen hemen daima başında bulunurlar. Akademi, antenlerini bütün ilim dünyasına çevirmiş muazzam bir alıcıdır. Geri kalmış cemiyetle modern cemiyetin en mühim ayırdedici vasfı, dünya ile uyanık bir ilgi içinde ona ayak uydurarak gelişme temposundaki hızdır. Akademi memleketimize bu hızı getirecek kurumdur. Onu öyle kuralım ki, bu fonksiyonunu gerçekten yerine getirsin.

Bugün memleketimizde birkaç uyanık ilim adamının üniversitelerde kurduğu sayısı sınırlı birkaç enstitü dışında bu izleme, toplama ve değerlendirme faaliyeti tamamiyle kişilerin gayretine bırakılmıştır. Millî kütüphanemiz bugün, personelin büyük gayretine rağmen, herhangi bir ilim dalında araştırmaya imkân verecek ana kitapları ve kolleksiyonları ihtiva etmekten uzak bulunuyor. Üniversite kütüphanelerimizin ise, henüz varlık sahasında bile olmadıklarını itiraf etmek üzüntü vericidir. Bu şartlar altında, hızla modernleşme, kalkınma, başka ülkelerinkilerle boy ölçüşebilecek ilim adamları ve

eserler meydana getirme istekleri birer hayal olarak kalmaya mahkûmdur. Tarih alanı için daha yetki ile söyleyebilirim, elimizi çabuk tutmazsak, tarihimizi hâlâ Hammer'den yaptığımız özetlemelerden ve yakın bir gelecekte bilmem hangi yabancının modern metodlarla ve esaslı kaynaklara göre meydana koyduğu eserlerden öğrenmek zorunda kalacağız. Bu, bizde ilim adamı olmamasından değil, yayınları sistemli şekilde izleyen ve kullanıma koyan; takım halinde çalışmaları düzenleyen, kaynakları sistemli ve metodlu şekilde yayınlayan güçlü bir organizasyondan mahrum oluşumuzdan ileri gelmektedir. Bu böyle olunca, ilme dayanmayan teknolojik projelerimiz, meselâ modern bir harp sanayii kurma düşüncemiz kağıt üzerinde kalmaya mahkûmdur. Modern sanayi, fabrikada çalışan ustanın hünerinden değil, ilim adamının teorilerinden doğmuştur. Geri kalmış toplumun modern bir kurumu olarak Türk akademisini, Richelieu'nin Akademisini örnek tutarak kuramayız. Dünyamız artık Encümen-i Daniş devri değildir. Bugün ileri memleketler mevcut akademilerine yeni bir biçim ve yön vermeye çalışırken, yahut modern ihtiyaçlara göre yeni akademiler ve benzerlerini meydana getirirlerken bir Türk akademisini bir komisyon gibi ele alamayız.

Yukarıdan beri belirtmeye çalıştığımız nokta özetle şudur:

Akademi, çeşitli ilim dallarında en yetkili kişileri bir araya toplayan, korporasyon halinde bu birliğe bağımsız çalışma imkânını veren bir kurumdur. Başka deyimle Akademi, ilmî otoriteyi temsil eder, ve ilmî faaliyetinde tam manasıyla hürdür. Bir memleket düşünün ki, her alanda her eline kalem geçiren, ilim adamı süsüyle konuşuyor, yazıp basıyor ve ahkâm kesiyor. İhtisası olmayan kitle, sağ akçayı kalpından nasıl ayırsın? Nihayet bir ihtisas kolunda çalışanlar arasında, ciddi araştırma neticesinde sağlam bir metodla ortaya konmuş gerçek ilim eseri verenler yanında, şurdan burdan toplama yapan derlemeciler vardır, bunları kim ayırdeder. Diyeceksiniz ki, üniversite hocaları tenkit yazarak, çıkan eserlerin mahiyetini ortaya koysun. Pratikte bir takım sebepler yüzünden bu iş memleketimizde olmuyor. Sadece bir sebebi anmak yeter. İlim madrabazları daha baskındır, ortalığı öyle yaygaraya boğarlar, öyle tezvirler yaparlar ki, kendini bilenler için kenara çekilip susmaktan başka çare kalmaz. Kamuoyu, kim bağırıp çağırarak konuşuyorsa onun sesini duyar. Farkı görmek için kamuoyunun önünde bir ölçü yoktur. Batıda bir eser çıkar çıkmaz erbabı, şahsiyata kaçmadan, şahsi garazını tatmine çalışmadan, sırf ilim ve hakikat uğruna o eseri tanıtır, başka tabirle onu değerlendirir, gerçek yerini ve başarısını tayin eder. Orada ihtisas sahipleri kendi aralarında yerlerini bilirler; şarlatanlıkla ilim merdiveninde yükselmenin mümkün olmadığını bilerek ciddi çalışmalar yaparlar, büyük eserler ortaya koyarak daha yüksek mertebelere hak kazanmaya çalışırlar. Boyum ka-

dar eser yazdım teranesiyle her yerde baş köşeye oturmaya kalkışan yalancı şöhretler orada tutunamaz. Daha doğrusu, vülgarizatör ile ilim adamı kendi yerlerini alırlar ve kamuoyunda o sıfatla saygı görürler. Bir memlekette gerçek ilmin ilerlemesi ve gelişmesi için böyle sağlam bir hava hakim olmalıdır. Bu havaya kavuşmayan, gerçek makamını bulmayan bilgi ve hüner gelişmez. Bugün bunu ilim atmosferi, ilim ahlâkı gibi terimlerle anlatmaya çalışıyoruz. İşte bu havayı gerçek bir akademi getirir. İlmin anayasa mahkemesi akademidir. Bir memlekette akademi gerçekten otoritelerin toplandığı bir heyet halinde ise, o memlekette ilim otoritesi denilen şey vardır. İlim, mahiyeti icabı hiyerarşi ister. İyi bilen, az bilen arasında hiyerarşi zaruridir. Bu hiyerarşinin zirvesi akademidir. Bu hiyerarşi, makam ve nüfuza bağlı değildir. Bu hiyerarşide herkesin yerini ilmi, ortaya koyduğu eseri tayin eder. İlmi hiyerarşinin müesseseleşmesi, akademi demektir. Akademi, her ihtisas kolunda en yüksek başarı göstermiş olanları akademisyen payesine çıkararak onun şahsında ilme saygısını gösterir, otoritesini tanır. Akademinin bu görevi en mühim görevlerinden biridir. Bu yüksek payeye erişme arzusu, ilim adamları arasında asil bir yarışma çabası yaratır. Herkes bilir ki, yalancı ve kandırıcı işlerle bu payeye erişilemez. Bu payeye erişenlere tanınan otorite haklıdır, meşrudur. Bu özelliğini muhafaza etmek için akademi asıl üye sayısını titizlikle sınırlandırmıştır. Alman Mainz Akademisi ancak 75 kişiden, Rus Akademisi 162 üyeden, Japon Akademisi 150 kişiden ibarettir. Akademi, bütün faaliyetinde şahısların ilmî kişiliğini belirtmek fırsatını kaçırmaz. Seçkin ilim faaliyetini o kişinin şahsında değerlendirmeye, övmeye, mükafatlandırmaya birinci derecede ehemmiyet verir. Asıl üye seçilme seviyesine erişmeyenleri de başka yollarla, şeref veya haberleşme üyesi seçerek, madalya ve armağan vererek teşvik eder. Akademilerin en büyük toplantı ve merasimleri bu vesilelerle yapılır. Son birkaç yıl içinde memleketimizde üstün başarı gösteren genç ilim adamlarını kutlama için yapılmış olan toplantılar ilmi teşvik bakımından cidden güzel ve sevindirici bir başlangıçtır.

Akademi, mühim ilmî çalışmaların ve buluşların sahipleri tarafından ilim dünyasına sunulduğu, kayıt ve tescil edildiği bir şeref kürsüsü teşkil eder. İlim tarihinde en büyük buluşlar ilk defa birer tebliğ olarak ilim adamları huzurunda akademilerin kürsülerinde dünyaya duyurulmuştur. Çalışan ilim adamı, buluşlarını mütevazi köşesinden çıkıp hemen ilim dünyasına arzetmelidir. Bu, ilmin ilerlemesi için zaruri olduğu gibi, buluşu yapanın ilmî önceliğini ve hakkını tescil bakımından da lüzumludur. İlim adamı o kadar çaba sonunda ulaştığı ilmî hakikati gazete sütunlarında ilân etmez. Ufak görünen, fakat bazen çağ açıcı ehemmiyette olan ilmî buluşların, varılan ilmî sonuçların ilân edildiği yer en yüksek ilim otoritelerinin huzuru ve memleketin en yüksek ilim tribünü olmalıdır. İlim adamı, kendini ancak öyle bir kür-

süde yerinde hisseder. Ancak öyle bir topluluk karşısında söylediği şeylerin gerçek değeri anlaşılır. İlim konuları, ileri milletler arasında ilim adamlarının yarışma halinde çalıştığı konulardır, buluşlar zamanında bildirilmeli ve ilân edilmelidir. Dergi veya kitabın yayınlanmasını beklemeden buluşun hemen ilân edilmesi lâzımdır. Bu yarışmanın bir gereğidir. İlimde rekabet, milletlerarası bir rekabettir ve bu yarışma ilmî ilerlemenin en kuvvetli manivelalarından biridir. İleri memleketlerde ilmî tebliğler, akademinin genel kurul toplantılarında ve komisyonlarda okunur ve değerlendirilir. Bugün dünya kütüphanelerinin en değerli koleksiyonları, ünlü akademilerin tebliğ ve tartışmalarını içine alan yayın serileridir. O memleketlerde bu, büyük bir ihtiyaç olarak hissedilir. Çalışan yüzlerce mütehassıs buluşlarını bildirecek böyle bir yer ararlar. Akademinin ilmi buluşlar için böyle bir tribün sağlamış olması, bizzat ilmî çalışmaları teşvik eder. Çalışmalarının derhal ve hakkiyle takdir edildiğini ve değerlendirildiğini gören ilim işçisi, hücresinde daha büyük bir şevkle ve emniyet hissi içinde çalışır. İşte akademi bu suretle de bir memlekette ilim atmosferini yaratmış olur. Akademisi olan memleket, dünya ilim yarışmasında kendi milli federasyonu ve kendi milli sahası olan ileri memlekettir. Bu yarışmada, Türk dimağına neden Türk bileği kadar kuvvetli olduğunu gösterme şansı verilmesin.

Akademi korporasyon (Körperschaft) halinde bağımsız çalışan bir müessesedir, demiştik. Başka tabirle, kendi tüzük ve yönetmeliklerini, mümkünse kendi kanununu kendi yapan, idare heyetini, başkanını, yardımcılarını kendi seçen, teşkilâtını ve faaliyet programını kendi çizen, hiçbir dış tesire tâbi olmayan bağımsız bir kuruluştur. Akademinin gerçek manasında akademi olabilmesi için başta gelen şartlardan biri budur. Hakiki ilim otoriteleri bir araya geliyor, fakat böyle bir teşkilât içinde birleşip çalışamıyorlarsa, o dernek akademi değildir. Bunun aksine, böyle bir teşkilât kurup içine dış tesirlere bağlı yarım bilginleri ve yalancı şöhretleri topladınız mı, bu da akademi değildir. Akademi, modern medeniyetin temel kurumlarından biri olarak işlediği her ülkede ancak ve ancak bilimsel hüviyetle ortaya çıkmıştır. İlim, objektif araştırma faaliyeti, en iyi niyetle de olsa, dışarıdan gelen en hafif bir nefesle solan çok nazik bir şeydir. Batıda hürriyetlerin ve hür gelişmenin temel taşlarından biri olarak ortaya çıkan korporasyon sistemi, ilme hür ve serbest çalışma imkânını vermiştir. Batıda şehir, üniversite, özerk varlığı ve hayatı olan her müessese, korporasyon statüsü ile ortaya çıkmıştır. Türkiye'de özerk üniversitenin kuruluşu nasıl modernleşme yolunda büyük bir adım olmuşsa, muhtar akademi de o derece ehemmiyetli bir ilerleme olacaktır. Doğu cemiyetinin, sosyal varlığı şekilsiz bir yığın haline sokmuş olan, herşeye keyfine göre hakim devleti yerine, herbiri kendi öz fonksiyonunu serbestçe yürüten ve geliştiren özerk teşekküllere sahip modern Türk devleti,

bu gibi müesseselerin yerleşmesiyle ortaya çıkacaktır. Akademiyi kuracaklar, memleketin geleceği bakımından ne kadar önemli bir kurum yaratmakta olduklarının bilinci içinde, geçici politika kaygılarından tümüyle arınmış olmalıdırlar. Tabii bu, akademiyi devlet içinde devlet haline getirmek değildir. Akademi, parçası olduğu Türk toplumunun milli menfaatleri ve davalarıyla yakından ilgilenmek, aynı yöndeki gayretleri desteklemek ve onlarla işbirliği yapmak zorundadır. Hatta hükümetlerden belli projeler alması ve onları gerçekleştirmede ilmi çalışmalar yapması gerekir. Bu ihtiyaçtır ki, bazı Batı ülkelerini, köhneleşmiş kadroları içinde katılaşmış eski akademiler yerine, tamamıyla yeni araştırma merkezleri kurmaya götürmüştür. Fransa'da beşerî ilimleri ve tabii ilimleri içine alan geniş bir teşkilât, *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) modern Fransa'nın dinamik gelişmesinin temel taşlarından biri olarak ortaya çıkmıştır ve hükümetle çok sıkı işbirliği halinde çalışmaktadır. Biz Türk akademisini kurarken klasik akademi ile modern ihtiyaçları karşılayan, fakat akademinin esas prensiplerini zedelemeyen bir kurum meydana getirmek zorundayız. Kalkınan bir ülke olarak buna her ülkeden ziyade bizim ihtiyacımız vardır. Fakat, akademinin klasik prensibine, yani onun korporatif karakterine sadık kalmalıyız. Akademi, hükümetlerden memleket davalarının çözümlenmesine yararlı olmak için projeler alabilir, fakat bu projelerin gerçekleşmesi için yaptığı araştırmalarda mutlak şekilde bağımsızdır. Projelerin kabulü de onun genel kurulunun kararıyla olur. Görevini yapmayan bir akademinin kaldırılması veya teşkilâtının tadili işi, ancak millî iradeyi temsil eden organa ait olmalıdır. Akademinin bağımsız faaliyeti, memlekete en iyi şekilde yararlı olmasının bir garantisidir. Özellikle, akademi kurulurken, kurucu çekirdek meydana getirilirken, herhangi bir iktidar, kişilerin yalnız ilmi yeteneğini değil, aynı zamanda veya daha ziyade siyasî eğilimlerini birinci derecede göz önünde tutabilir. Ondan sonraki seçimler ister istemez bu kurucuların eğilimine göre bir yön alır, böylece akademi daha doğuşundan itibaren siyasî bir eğilimi olan, sonuç olarak siyasete bağlı bir kurum olarak ortaya çıkar. Böyle bir akademi daha doğuşunda ölüdür. Üyeler, sırf ilmî otoriteyi değil, belli bir siyasî eğilimi temsil ettikleri için oradadırlar. Böyle bir akademi artık memleketin en yüksek ilim kurulu değildir ve anılan görevleri yerine getirmekten uzaktır. Bu sebeple üyelerin başlangıçtan itibaren mümkün mertebe sırf ilmî yeteneğe göre seçilmesini sağlayacak bir sistem bulmalıdır. Özetle, kurucu çekirdeği tarafsız ilim otoritelerinden kurmalı, ondan sonra akademi üyelerinin büyük çoğunluğunun kendi kanununa göre seçilmesi sağlanmalıdır.

Akademilerin siyasî kuvvetle ilişkilerinde iki tip göze çarpar. İlim adamlarının kendi teşebbüsleriyle kurdukları ve malî kaynaklarını bağışlarla sağladıkları akademiler; hükümetlerin kurdukları ve malî kaynakları devlet büt-

çesinden ayrılan akademiler. Birinci tipte akademiler, özerk üniversitelerin ve ilmî kurumların çok gelişmiş olduğu, özel büyük bağışlar sağlaması güç olmayan belli bir içtimai seviyeye ulaşmış ileri memleketlerde görülür. Avrupa akademilerinin ilki olan Floransa Akademisi, Cosimo de'Medici'nin Marsilio Ficino'ya yaptığı bağışlardan sonra ilkin Ficino'nun kendi mâlikanesinde zaman zaman topladığı yakın fikir arkadaşlarından meydana gelmiştir. Bu akademi, skolastiğin babası sayılan Aristo'ya karşı Platoculuğun derinliğine öz kaynaklarından işlendiği bir merkez haline gelmiş ve Rönesans İtlalya'sında bütün dogmalara karşı serbest düşüncenin kaynağı ve desteği olmuştur. Floransa devletinin başında bulunan Cosimo de'Medici kendisi ilim ve felsefeden anlar bir hümanist idi. Platoculuğu destekliyordu ve *Academia* ile münasebetleri bu fikrî çerçevede kalıyordu. İlk Alman akademisinin kurulması da, hükümdar tarafından devrin büyük ilim ve fikir adamı Leibniz'in eline bırakılmıştır. Devlet eliyle de kurulsa, ilk Avrupa akademisinin kuruluşundan bu yana akademiye iki sıfat, yani ilmi yetki ve düşünce serbestliği gelenekleri hakim olmuştur. Akademinin değişmeyen ruhu ve temeli budur. Aslında bu prensipler, modern medeniyeti doğuran ana şartlardan başka bir şey değildir. Bizde de, akademinin kurucu heyeti gerçekten ilim otoritelerinden meydana gelirse, akademinin bu ana prensiplerine göre kurulması büyük ölçüde garanti edilmiş olur. Bugün otoriter rejimler bile, bütün imkânlarını sağladıkları ve programlarını tayin ettikleri akademilerin iç muhtariyetlerini tanıma zaruretini kabul etmişlerdir. Çünkü bu olmadığı takdirde akademiden beklenen asıl gaye gerçekleşemez.

Yukarıdan beri söylediklerimizi özetlemek lâzım gelirse, gerçek bir akademi şu esaslara göre kurulmalıdır.

1. Türk akademisi, bütün ilimleri içinde toplayan bir kurum olmalıdır. Bugün akademi kavramı tarihî gelişmeye muvazi olarak, modern cemiyetin gerektirdiği en yüksek seviyede bütün ilmî araştırmaların sistemli şekilde yapıldığı bir organizasyon niteliğini kazanmıştır. Bir alan için akademi kurulması ile gerçek akademi kurulmuş sayılmaz.

2. Akademi, memleketin her sahada ilim otoritelerinin toplandığı en yüksek bir ilim kurulu olmalıdır. Akademi üye sayısı kabarık olmamalıdır. Özellikle, üniversitelerinde yeteri kadar profesör bulamayan memleketimiz şartları göz önünde tutulmalıdır.

3. Akademinin memleketimizde ilk görevi, gerçek ilim atmosferinin ve geleneklerinin yerleşmesini sağlamak, gerçek ilim faaliyetlerini değerlendirmektir.

4. Akademi, esas itibariyle bir araştırma yeri olmalı, bu gaye ile akademisyenler yanında yeteri kadar geniş bir uzmanlar kadrosu,

laboratuvarlar, büyük bir akademi kütüphanesi vücuda getirilmek için imkânlar sağlanmalıdır.

5. Akademi, millî bir müessese olarak kanunla devlet tarafından kurulmalı, fakat üniversite gibi muhtar, özerk kişiliği haiz bir korporasyon olmalıdır.

Son olarak şunu eklemek lâzımdır ki, Türk İlimler Akademesi'ni kurarken memleketimiz gerçekleri ile beraber yabancı akademi tipleri iyi incelenmeli, bir araştırma komisyonu teşkil edilmeli, belli bir zaman içinde esaslı bir rapor hazırlanmalı, herhalde iş aceleye getirilmemelidir.

Aşağıda, örnek olarak, Japon Akademisinin esas kuruluşu hakkında kısa bilgi verilmesi faydalı görülmüştür.

Japon Akademisi

Bu akademinin geçmişi, 1879'da kurulmuş olan Tokyo Akademisi'ne çıkar. O zaman Eğitim Bakanlığı tarafından yedi seçkin ilim adamının toplanmasıyla bu akademi kurulmuştu. Sonradan 1906'da Tokyo Akademisi, İmparatorluk Akademisi haline getirildi, üye sayısı 60'a çıkarıldı ve çalışma alanı genişletildi. II. Dünya Harbinden sonra 1947'de bu kurul, Japon Akademisi adını aldı ve o zaman yeni ihtiyaçlar karşısında kurulmuş olan İlimler Akademisi'nin bir parçası haline getirildi. 1956'da yeni bir kanunla Japon Akademisi yeniden kendi başına bağımsız bir kuruluş oldu.

Japon Akademisi, Beşerî ve Sosyal İlimler Bölümü ile Müspet İlimler ve Tatbikatı Bölümü olarak iki bölüme ayrılmıştır. Aslî üyeleri sayısı 150'dir. Temmuz ve Ağustos dışında Akademi mutad toplantıları her ay yapılır. Bu toplantılarda , ilmî tebliğler okunur ve ilmî araştırmaların ilerlemesine yararlı ve bu çalışmaları teşvik edici diğer faaliyetler yer alır. Yılda bir kere genel toplantı yapılarak madalyalar dağıtılır. Akademinin her yıl zabıtları ve ilmi faaliyetleri ayrı ciltler halinde yayınlanır.

1956'da çıkan son kanuna göre Japon Akademisinin gayesini gösteren madde şöyledir: "Japon Akademisi, üstün başarılarıyla temayüz eden ilim adamlarına özel bir mevki verme ve ilmin ve öğrenimin ilerlemesi için zaruri görülen faaliyetleri yerine getirme gayesiyle kurulmuştur".

Kanun yapıcı, akademi üyelerine büyük önem verdiği için onların seçimi konusunda çok teferruatlı maddeler koymuştur. Bu üyeler kaydı hayatla seçilmekte, başka işlerde çalışılabilmekte, umumî oturumlarda ilmî tebliğler yapma imtiyazına sahip bulunmaktadırlar.

Üye seçiminde şu yol izlenmektedir: Üyelik boşalınca, başkan genel kurula bunu bildirir. Kaç üyelik alınacağını ve seçiş tarihini, genel kurul kararlaştırır. Bir Aday Seçme Komitesi kurar. Aday gösterme hakkı, akademi

üyelerine ve Japon İlim Konseyi'ne aittir. Adayın biyografisi, Akademik sahada başarıları ve ilmî eserlerinin bir listesi bir tavsiye mektubu ile beraber başkana sunulur. Adaylar "akademik alanda başarıları ile temayüz etmiş kişiler olmalıdır". Adayın ilim koluna ait bölüm ve ihtisas kolu bir seçme Komitesi teşkil eder. Bu komite adayların durumunu inceler. İhtisas kolu, seçimi yapar. Oyların üçte ikisini alan aday seçilmiş olur. Kol mevcut üye sayısının yarısıyla toplanmış olmalıdır. Ondan sonra seçilen adaylar, üyelerin düşüncelerini bildiren bir yazı ile bölüm başkanına sunulur. Adaya ait diğer vesikalar da birlikte verilir. Seksiyonda ikinci bir seçim aynı usûlle yapılır. Oradan seçilen üyeler bundan sonra Akademi başkanına sunulur. O da Genel Kurul'a götürülür. Genel Kurul'un tasvib ettiği adaylar, Akademi'ye asli üye seçilmiş sayılırlar.

Bu karışık seçim usuliyle sağlanmak istenen şey, Akademi üyeliğine son derece titiz bir incelemeden sonra en lâyık kimsenin gelmesidir. Bölümde yapılan iki dereceli seçimde adayın ilmî kişiliğini en iyi tanıyacak durumda olan mütehassıslara söz verme kaygısı hakimdir. Genel Kurul'un seçimi daha ziyade bir tasviptir. Üyeler yıllık tahsisat alırlar.

Akademinin teşkilâtına gelince, akademi idaresi üç yıl için seçilen başkanla iki bölümün başkanlarından ve genel sekreterden oluşur. Bunlar seçimle bu mevkiye gelirler. Akademinin faaliyetleri şöyle özetlenmiştir:

1. Müstesna başarıda kitaplar ve başka ilmî çalışmalar için armağan dağıtılması,
2. Üyelerin sunduğu ilmî tebliğlerin ve tartışma zabıtlarının yayınlanması,
3. Bunlar dışında ilmi çalışmaları teşvik edici her türlü faaliyetler.

Kaynakça

Adıvar, Adnan, *Osmanlılarda İlim,* İstanbul, 1942.

Ahmed, Taşköprülü-zade, *Şakâyik al-Nu'mâniyye,* çev. Mecdi, İstanbul, 1269 H.

Berkes, Niyazi, *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp,* Westport, 1981.

Encyclopaedia Britannica (1970 baskısı): "Academies", 57-61.

Fleischer, Cornell, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire, The Historian Mustafa Âlî* (1541-1600), Princeton, 1986.

Güvenç, Bozkurt, *Türk Kimliği; Kültür Tarihinin Kaynakları,* Ankara, 1993.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi,* II, İstanbul, 1998, 223-245.

İnalcık, Halil, "İkinci Binde Türkler" *Doğu Batı,* X (2000), 63-111.

İnalcık, Halil, "Mehmed II", *İslâm Ansiklopedisi.*

Küyel, Mübahat, "Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti", Ankara, 1956 (DTCF Doktora Tezi).

Lévi-Strauss, Claude, *L'identitè,* Paris, 1967.

Nasr, Seyyid Hoseyn, *Knowledge and the Sacred.*

Ocak, Ahmed Yaşar, *Zındıklar ve Mülhidler,* İstanbul, 1998.

Paul-Roux, Jean, *L'histoire des Turcs,* Paris, 1984.

Sayılı, Aydın, "Islam and the Rise of the Seventeenth Century Science", *Belleten*, XXII, (1958).
Sayılı, Aydın, "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Sebepleri", *Araştırma*, I, (1963).
Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1962.
Somel, Akşin, "Encümen-i Dâniş", (basılmamış makale).
Taeschner, Fr., "G. Gemisthos Plethon, ein Vermittler zwischen Morgenland unrd Abendland zu Beginn der Renaissance", *Byzantinische und Neugriechische Jahrbücher*, VIII (1931), 100-113.
Zilfi, Madeline, "Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *The Journal of Near Eastern Studies*, 45, 251-269.

GEÇ AYDINLANMANIN ERKEN AYDINLARI

E. FUAT KEYMAN • Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak

AYŞE AZMAN • Tarihselciliğe Karşı Ampirizm ve Mübeccel B.Kıray

FERHAT KENTEL • Murat Belge; Özne ve Aydın

AYLİN ÖZMAN & SİMTEN COŞAR • Siyasal Tahayyülde Devletin Belirleyiciliği: Metin Heper Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme

BÜLENT ARI & SELİM ASLANTAŞ • "Dairenin Dışındakiler"i Araştıran Tarihçi: Ahmet Yaşar Ocak

SÜLEYMAN SEYFİ ÖĞÜN • Türk Tarihçiliğinin Şehirli Yüzü: İlber Ortaylı

MUSTAFA GÜNAY • Doğan Özlem'in Felsefe ve Bilim Anlayışı

BETÜL KARAGÖZ • Küreselleşen Türkiye'de Evrensel Değer: İsmail Tunalı

SEZGİN KIZILÇELİK • Batı Düşün Kalıplarının Dışında, "Takım Anlayışı"ndan Hareket Edenlerin Karşısında Bir Yerli, Yerli Olduğu Kadar Evrensel Bir Sosyolog: Baykan Sezer

AHMET İÇDUYGU • Türk Modernleşmesi İçinde Bir "Rönesans" İnsanı ve(ya) "Tecessüskar" Bir Biliminsanı: Nermin Abadan-Unat

H. BAYRAM KAÇMAZOĞLU • Bir Halk Adamı Olarak Aydının Portresi: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu

DURSUN AYAN • Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı

KENZ

HALİL İNALCIK • Bilimler Akademisi Tarihte ve Türkiye'de

