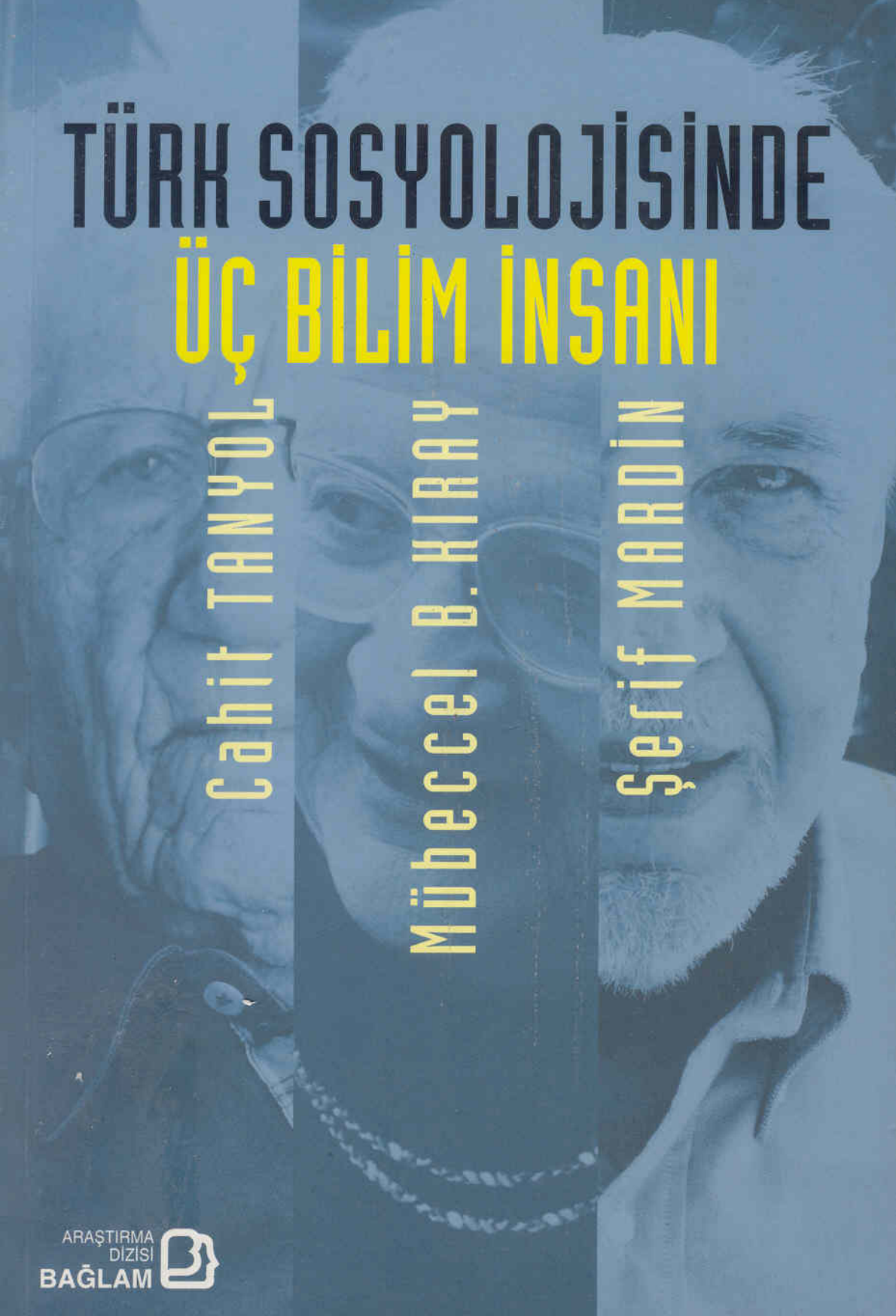
TÜRK SOSYOLOJİSİNDE
ÜÇ BİLİM İNSANI



Cahit TANYOL

Mübeccel B. KIRAY

Şerif MARDİN

ARAŞTIRMA DİZİSİ
BAĞLAM

TÜRK SOSYOLOJİSİNDE ÜÇ BİLİM İNSANI

Yayına Hazırlayanlar:
Çağlayan KOVANLIKAYA / Erkan ÇAV

BAĞLAM

Bağlam Yayınları 334
İnceleme/Araştırma 231
ISBN 978-605-5809-29-4

Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı:
Cahit Tanyol, Mübeccel B. Kıray, Şerif Mardin
Yayına Hazırlayanlar: Çağlayan Kovanlıkaya / Erkan Çav

Konuşmaların Çözümü: Erkan Çav

© Bağlam Yayıncılık

Birinci Basım: Mayıs 2010
Kitap Tasarımı: Canan Suner
Baskı: Huzur Ofset
Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Sitesi
B Blok 336/1 Topkapı/İstanbul

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68 / 244 41 60 Tel-Faks: (0212) 243 17 27
Web: www.baglam.com e-mail: baglam@baglam.com

Sosyolojiye emek verenlere...

İÇİNDEKİLER

Çağlayan KOVANLIKAYA / Erkan ÇAV
Sunuş 11

CAHİT TANYOL 17

Sabahattin GÜLLÜLÜ
Cahit Tanyol: Tarihe Sosyoloji Ile Bakmak 19

Tuğrul TANYOL
Babam ve Hocam 27

Erkan ÇAV
Cahit Tanyol'un Düşünçe Dünyası ve Türk Sosyolojisindeki Yeri 33

Cahit TANYOL
Devlet Üzerine 45

MÜBECCEL BELİK KIRAY 53

Bahattin AKŞİT
Mübeccel Kıray'ın Sosyolojik Araştırma Programının Oluşması: 1963-1973 ODTÜ Döneminden Anılar ve Eleştirel Bir Değerlendirme 55

Ayhan AKTAR
Mübeccel Kıray'ın İstanbul Yılları 73

Hasan Ünal NALBANTOĞLU
Geçiş Toplumu Sosyologluğu Ne Demektir? 89

Hatice KURTULUŞ
Mübeccel B. Kıray: Yöntemsel Karşıtlıkların Ötesinde Bir Sosyolog . 99

Bahattin AKŞİT, Hasan Ünal NALBANTOĞLU, Sezgin TÜZÜN
Geçiş Toplumunun Sosyologu: Mübeccel B. Kıray 107

Ayhan AKTAR
Demir Leblebi Gibi Kadın! 113

ŞERİF MARDİN 119

Şerif MARDİN
Günümüzde Batı'nın Orta Zamanları ve Siyasi Fikirler Tarihi 121

H. Ünal NALBANTOĞLU
Şerif Mardin: Bir Söylemin Metafizik Ardalanı 127

Ali AKAY
Bir Konuşma 141

E. Fuat KEYMAN
Şerif Mardin'i Okumak 145

Yılmaz YILDIRIM
Türkiye'de Sivil Toplumun Yapılaşması (Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa) Olarak Modernleşme ve Şerif Mardin 153

Şerif Mardin Oturumu Sonrası Tartışma Ve Sorular 159

TÜRK SOSYOLOJİSİNDE YÖNELİŞLER VE TARTIŞMALAR

Korkut TUNA
Türk Sosyolojisi Üzerine 177

Ali AKAY
Geo-Sosyoloji 183

Aynur İLYASOĞLU
Türkiye Sosyolojisine Bir Bakış 187

Nilgün ÇELEBİ
Dünden Yarına Türkiye'de Sosyoloji 191

İnteraktif Tartışma 215

sempozyum



Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı

Cahit Tanyol
Mübeccel Kıray
Şerif Mardin

26-27 KASIM 2007

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

Oditoryumu - Fındıklı

Koordinatörler: Yrd. Doç. Dr. Çağlayan Kovanlıkaya Ergin - Erkan Çav

1. Gün ve 2. Gün İlk Oturumları Saat 10:00'da başlıyor

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ

FEN - EDEBİYAT FAKÜLTESİ - SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ

SUNUŞ

Türkiye'deki düşünce hayatının konuları, tartışmaları, boyutları; yansıdıkları söylem ve pratiklerle birlikte sosyoloji çalışmalarından izlenebilir. Bu düşünce temelinde, bu sempozyumu düzenlerken şu soruları somutlaştırarak hareket ettik: "Neden böyle bir sempozyum?" ve "Türk sosyolojisinde neden bu üç bilim insanı?". Türk sosyolojisine, tarihsel süreçte sosyolojik tartışmaların gelişimine ve Batı sosyolojisi karşısında yerli bir sosyoloji oluşturma çabasına bakmamız, cevabı bulmamızda yardımcı olur.

Türkiye'ye sosyolojinin giriş, kullanım ve tartışılma nedenleriyle, Batı'da sosyolojiden söz edilmeye başlanması arasında hem koşulların çözümlenme amacı, hem de zamansal açıdan benzerlikler vardır. Türkiye'de de Batı'da da sosyoloji ana amaç olarak, toplumsal anlaşmazlıklara çözüm getirmek üzerinde yoğunlaşır. Bu noktada, Türk sosyolojisinin tarihsel sürecinin yazımında zorluklar olduğu görülür. Kimilerine göre sosyolojik tartışmalar, Osmanlı'nın çöküş döneminde birçok yazar, entelektüel ve düşün insanının toplumsal sorunlar üzerine geliştirdikleri analizlerinden başlarken, kimilerine göre ise sosyolojinin "kurumsallaşması", yani akademiye girmesiyle başladığı üzerine oluşturulan bir tarihsel yazım anlayışı öne çıkar. Bu ikili değerlendirmede sosyolojinin bilim olarak algılanması üzerinden bir tartışma yapılırsa, Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşması sürecine bakmak, doğru bir yaklaşım olabilir.

Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşması tartışmaları; Ziya Gökalp'ın 1911 yılında, Selanik'te İttihat ve Terakki Cemiyeti çevresinde başlayıp, 1914/1915 yılında Darülfünun'da (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi) devam eden sosyoloji derslerini vermesiyle başlatılır. Böylece sosyoloji geleneğinin temelleri atılmış olur. Bu, günümüze kadar süregiden ekolleşmeyi belirler. Bugün birçok üniversitede bulunan sosyoloji bölümlerinde, Cumhuriyet tarihinde ayrışacak, dönüşecek ve yayılacak farklı ekollerin temsilcilerini görmek olanaklıdır. 1940'lı yıllara gelinceye kadar Türkiye'de tek yönlü, teori temelli siyasa içeren tarihsel bakışın etkin olduğu sosyolojik yaklaşımın egemenliğinden söz ederken, daha sonra bu bakışın yerini iki farklı sosyolojik yönteme bıraktığını söyleyebiliriz. 1940'lı yıllarda, bir taraftan Comte-Durkheim etkisinin görüldüğü Fransız sosyolojisi ile Weberyen etkiyle Alman sosyolojisinin temsilcilerini barındıran İstanbul geleneği, diğer taraftan Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi bünyesinde oluşan ve Amerikan sosyolojisi

etkisinde alan araştırmasına dayalı, ampirik bir sosyoloji geleneği oluşur.[1] Bu iki geleneği yerleştiren düşün insanları -ki bunlar; İstanbul'da Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken, Z. Fahri Fındıkoğlu, N. Şazi Kösemihal, Ankara'da Niyazi Berkes, Behice Boran, Mediha Berkes gibi sosyologları sayabiliriz- sadece Batı sosyolojisinin temsilcileri olmayıp, aynı zamanda "yerli bir sosyoloji" oluşturma amacını güderler.

Sempozyumdaki temel sorunsalımız yerli bir sosyoloji oluşturma çabasında olan bilim insanlarının devamcılarıyla, bu oluşuma katkılarını tartışmaktır. Bu sebeple İstanbul ve Ankara gelenekleri ile yorum sosyolojisini[2] temsil eden, her biri uzun ve verimli yaşamları içinde Türk sosyolojisinin gelişimine tanıklık etmiş, akademik alanın içinde bulunmuş, çalışmalarıyla bu oluşumlara yön vermiş; Cahit Tanyol, Mübeccel Belik Kıray ve Şerif Mardin'i farklılıklarıyla buluşturmaktır. Bu çerçevede sempozyumdaki amacımız; "Hocalarımızın ve öğrencileri olan hocalarımızın katılımıyla, hem Türk sosyolojisinin günümüze uzanan sürecinde farklı gelenekleri temsil eden, birikimleri ve deneyimleri ile gelecek kuşaklara örnek olan üç bilim insanını bir arada değerlendirmek, düşünce dünyalarına bir giriş yapmak, hem de kalıcı ve belgesel niteliğinde bir düşünce iklimine ulaşmak" olarak biçimlenir. Ancak sempozyum hazırlık sürecinde, kendisinin değerli katkısını beklediğimiz Hocamız Mübeccel Belik Kıray'ı kaybettik. Bu nedenle sempozyumda, Kıray'ın katılacağı ve görüşlerinin tartışılacağı oturumu, vefatı sebebiyle öğrencileri, çalışma arkadaşları ve yakın dostları olmuş hocalarımızla onun anısına düzenledik.

Sempozyum metinleri, Türk sosyolojisinin tarihsel karşılığını veren bu üç bilim insanının çalışmalarını tanımak, fikirlerini ele almak ve karşılaştırmak fırsatını sunmasıyla, hem bizler, hem de sosyal bilimciler ve sosyologlar için önemli olduğundan, sempozyumun kitaplaştırılarak paylaşılmasının Türk sosyal bilimi ve düşüncesi için önemli bir bellek yazımı ve kaydı olduğunu düşünüyoruz. Birlikte düşünme ve karşılıklı yüz yüze ilişki ile yapılan entelektüel edimin yoğunluğunu bir kez daha gördüğümüz bu çalışmanın en önemli katkısı; üç farklı düşünme ve bilim yapma alanını sosyoloji bağlamında birleştiren sosyologların hayatlarına, eserlerine ve düşünce yapılarına paralel incelemelerle, farklı ve karşılaştırmalı düşünme olanağını sağlamasıdır. Bu farkındalık alanı, Türkiye'deki sosyolojinin köklerinden geleceğe aktarım yol-

---

[1] Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi bünyesinde Felsefe Bölümü içinde 1939 yılında kuruldu.

[2] Başlıbaşına bir inceleme alanı olan bu kavramsal tanımlama konusunda literatürde "yorumbilim", "yorumlayıcı", "yorumsamacı", "yorumbilimsel", "yorumcu" vb. farklı ifadeler kullanılır. Bu konuda Ali Akay "yorumbilim (sosyolojisi/yaklaşımı/geleneği)", Kurtuluş Kayalı "yorum (sosyolojisi/yaklaşımı/geleneği)", H. Ünal Nalbantoğlu "yorumsamacı (sosyoloji/yaklaşım/gelenek)", Fuat Keyman "yorumbilgisel/yorumbilimsel (sosyoloji/yaklaşım/gelenek), Nilgün Çelebi "anlamacı (sosyoloji/yaklaşım/gelenek)" kavramlarını tercih ederken, Şerif Mardin kendi sosyolojisinin bir tanımı gerektiğinde "anlam (sosyolojisi/yaklaşımı/geleneği)" kavramsallaştırmasını benimsiyor.

larını izleyebilmek, uzanımlarını görebilmek ve bunları ilişkilendirebilmek yeteneği sağlar.

İlk oturum, farklı yaklaşımlar ve düşünsel ilişkilerle temelde Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin'in fikirlerinin devamcılarından, ortaya attığı görüşlerle her dönem akademi ve akademi dışı dünyada dikkat çeken Cahit Tanyol Hocamız için düzenlendi. Kendisini, konuşması yanı sıra, öğrencileri ve düşüncelerini çalışma konusu yapan araştırmacılarla tekrar tanıma olanağı bulduk. "Tarihe Sosyoloji ile Bakmak" sunumuyla, Tanyol'u, tarihe sosyolojiyle bakışında uyguladığı sosyoloji yaklaşımıyla ele alan Sabahattin Güllülü, Doğu-Batı ayrımı, devlet ve sosyalizm kavramlarını, Hoca'nın etkin olduğu yılların atmosferiyle birlikte değerlendirir. Güllülü, Tanyol'un genç sosyologlara tarihten yararlanmalarını, kendi tarihlerini bilmelerini önerdiğinin altını çizer. "Babam ve Hocam" sunumuyla önce baba ve sonrasında hoca olarak Cahit Tanyol'u ele alan Tuğrul Tanyol, aynı ilişkinin bazı yönlerini kendi oğlu üzerinden paralelleştirerek "sosyolog olmak" üzerine, iki baba ve iki oğul etkileşimi dolayımıyla, farklı bir yaklaşım sunar. Cahit Tanyol'un birçok çevre tarafından eleştirilmesine neden olan aforizmalarından örnekler verirken, sempozyuma ismini veren üç sosyologun "sosyal düşünür" olduğunu özellikle belirtir. "Cahit Tanyol'un Düşünce Dünyası ve Türk Sosyolojisindeki Yeri" başlıklı sunumuyla Tanyol'un uzun yaşamını farklı yönlerinden, aynı zaman ve mekâna bağlı süreçler içinden tanımlayan, kişisel ve yazın hayatını aktaran Erkan Çav, Tanyol'u ve temsil ettiği sosyoloji anlayışını, Türk sosyolojisi içindeki yerine vurgu yaparak tanımlar, ilişkilendirir ve eleştirilerini sunar. Cahit Tanyol'un, üzerine konuşulanları somutlaştıran konuşması, teorik ve pratik düşüncesinin özünü veren saptamalarla biçimlenir. Tanyol konuşmasında, Osmanlı devletinin son aşamaları ve çöküntü döneminin, Türkiye Cumhuriyeti'ne aktarılarak sorulan "Devleti nasıl kurtarabiliriz?" sorusuna cevap aramakla geçtiğinin altını çizer, bu yaklaşımlar üzerinden Doğu-Batı tartışmasına değinir.

Türkiye'deki Ankara geleneğinin devamcılarından ve uygulayıcılarından Mübeccel Belik Kıray'ın anısına düzenlenen ikinci oturumda, Bahattin Akşit, Kıray'ın ODTÜ'de oluşturduğu "araştırmaya dayalı sosyoloji", "yeni toplumun kendi bilgisini üretmeye dayalı sosyoloji"nin bir "yaklaşım", "paradigma" veya bir "araştırma programı" olarak oluşma serüvenine değinir. "Sosyolojik Araştırma Programı" merkezinde Kıray'ın sosyolojik ve zihinsel ediminin uygulamasını tanımlarken, bireysel tecrübesini aktarır. Bu aktarım aynı zamanda Kıray'ın ODTÜ'lü yıllarına ayrıntılı bir mercek tutar. 1980'lerin dünyası içinde Hoca ile bir araya gelen Ayhan Aktar, Hoca'nın vasıflarını bütün olarak görmemizi sağlayan konuşmasında, anekdotlarıyla Kıray'ın ve dönemin inceliklerini düşünce ve eylem ilişkisi içinde verir. Anlatılarında Kıray'ın öğretme, anlatma ve insanları bilgilendirerek, onların dünyasını değiştirme konusundaki azmini ve coşkusunu gösterir. H. Ünal Nalbantoğlu, eleştirel bakış süzgeciyle kavramsal açılımlar üzerinden Kıray'ın düşünsel edimini ve kişiliğini açımlar.

M. Kıray'ın "coşkunhayret" deneyimini bizzat yaşadığını ve öğrencilerine de aktardığını söyler. Hoca'nın genellikle teorik saplantılara karşı aşırı yargı yüklü bir mesafesi, salt teori yapmayı sevimsiz bulan bir tutumu olduğundan yola çıkarak onun teoriyi yadsımadığını, ama "görgül olan"a öncelik verdiğini belirtir. "Geçiş toplumu sosyologu" olarak Kıray'ı değerlendiren Nalbantoğlu, Kıray'ın "ustanın yaratıcı uykusuzluğu" denen şeyi yaşadığını vurgular. Hatice Kurtuluş konuşmasında, M. Kıray'ın Türk sosyolojisindeki yerini iki eksende ortaya koyar. Birincisi, Kıray'ın benimsediği bilimsel ve metodolojik yaklaşımlar ve bunlara bağlı olarak ürettiği eserlerle modern bir bilim olan sosyolojiye yaptığı katkı; ikincisi, Kıray'ın sosyolojik tutumunun yarattığı geç sanayileşen-modernleşen ülkelerdeki tarihsel-mekânsal özgünlükleri sosyolojik analize katan "sosyoloji geleneğini" tartışmaktır. Böylece Kurutuluş, bilim yapma yöntemlerinin ayrışımı ve kesişimi içinden Kıray'ın metodolojisini "yöntem epistemesi" bağlamında konumlandırır. Akşit, Nalbantoğlu ve Tüzün'ün, bilim insanı, sosyolog, düşünme edimi yönleriyle sağlam saptamalarla Kıray'ın sosyolojimizdeki yerini tanımlayan 1982 tarihli yazıları ile Aktar'ın Kıray'ın vefatı sebebiyle yazdığı yazıyı da Hoca'yı farklı yönleriyle ortaya koyduğu ve sempozyum konuşmalarında göndermeler yapıldığı için bu kitaba eklemenin tamamlayıcı olacağını düşündük.

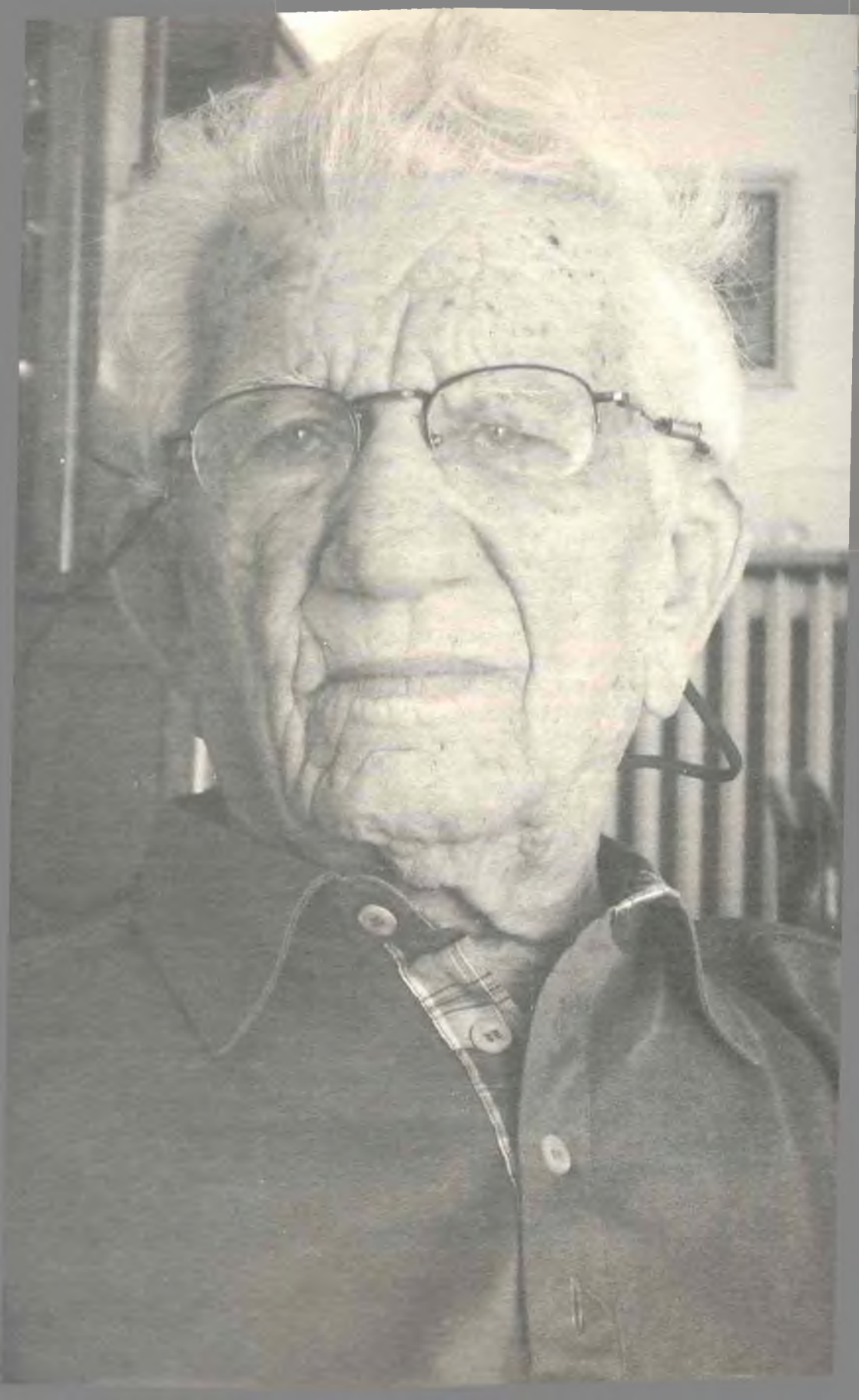
Üçüncü oturum, ilk çalışmalarından itibaren Türkiye'deki düşüncenin geleneksel ve güncel tartışmalarına katkıda ve etkide bulunmuş Şerif Mardin Hoca'mızın konuşmasıyla başlar. Hoca'nın konuşmasından sonra katılımcılar söz alır. Hoca'nın "ethos"unu yakından gördüğü eğitiminin ilk yıllarından itibaren Mardin'i hoca ve insan olarak incelikli yönleriyle tanımlayan H. Ünal Nalbantoğlu, Mardin'in düşüncesinin tüm uzantılarına ilişkilendirdiği "sivil toplum" ve bireylerin yaratıcılığını olumlu/olumsuz belirginleştirmede kullanılan "daimon" kavramları üzerinde durur. Bu kavramları güçlü bakış açısı, karşıt düşünceleri ile hem tanımlar hem de daha açık ve tartışılır bir yörüngeye oturtur. Hoca-öğrenci ilişkisinin bir sonucu olan "borçlu olma" durumu üzerinden konuşmasına başlayan Ali Akay, Mardin'in oryantalizm tuzağına, yani Doğu-Batı epistemelerinin ve söylemlerinin kopuşları üzerine değil, farklılığın üzerinden karşılıklı bakışla yoğunlaşan bir düşünme ve yorum alanı açtığını vurgular. Mardin'in "Necip Fazıl Kısakürek ve Nakşibendilik" üzerine makalesi ile "Said-i Nursi" üzerine yaptığı çalışmasını ele alarak Hoca'nın epistemolojik ve ontolojik kopuş meselesine yaklaşımını inceler. Şerif Mardin'in, kendi düşünme biçimi üzerine yaptığı etkiyi temellendirerek konuşmasını belirleyen Fuat Keyman, Mardin'in "paradigma kurucu" düşüncesinin bağlamı içinden, bugünün Türkiye'sine farklı bir bakış açısı getirir. Son yıllarda tartışılan "akültüralist" ve "kültüralist" modernite kuramlarından yola çıkarak, Mardin'in modernite tartışmasını çok daha önce başlatmış olduğunun ve "Türk modernleşmesi"ni kültüralist kuram içinde çözümlediğinin altını çizer. Buradan hareketle Türkiye'de yaşanan modernleşmenin kodlarını Mardin'in

belirlenimleri üzerinden hareket ederek çözümleme yollarına dair saptamalar yapar. Mardin'in "sivil toplum" kavramını, sosyoloji düşüncesinde "metodolojik ve taktik" bir kavram olarak ele aldığını belirten Yılmaz Yıldırım, Anthony Giddens'ın düşüncesinden aldığı altkültüralist ve kültüralist modernite tanımları üzerinden "yapılaşma" odağında Osmanlı'dan günümüze "sosyal zembereği" çözümlemeye karşılaştırmalı bir boyut açar. Şerif Mardin konuşmasının başında, Avrupa sosyal, toplumsal, kültürel, ekonomik ve yönetim merkezine yerleşen ve arkaplanını belirleyen "anlaşma" üzerinden zihniyet çözümlemesi yapar. Avrupa ile yapılması zorunlu "mukayese" ilişkisinden bakarak, dışta kalan oryantalist kanala düşmeden, konuşmasını "hürriyetin" anlamsal boyutları yoluyla Aydınlanma üzerinden günümüze bağlarken, Türkiye'de düşünme biçiminin Batı'yı algılamasına ve aktarmasına ilişkin saptamalarını ortaya koyar. Verimli ve kapsamlı geçen Mardin oturumu sonrasındaki tartışma bölümünde, Mardin'in konuşmasında vurguladığı "Ben sosyolog değilim" sözü ile başlayan tartışmanın, yaratıcılık ve Nietzscheyen düşünmeye yönelmesi, oradan Türkiye'deki siyasi atmosferin ve son yıllardaki dönüşümünün eleştirisinin yapılması, genel tartışmalara zenginlik kattı.

"Türk Sosyolojisinde Yönelişler ve Tartışmalar" başlıklı son oturumda; Korkut Tuna, Türk-Türkiye sosyolojisi tanımı içinden Türkiye'deki sosyolojinin uzantılarını, ilişkilerini, günümüzde yoğunlaştığı alanları ele alır. Ali Akay konuşmasına, felsefe ve sanat bağlamında biçimlenen yaklaşımları ile farklı sosyoloji teorileri içinden Geo-Sosyoloji kavramsallaştırmasına ulaşır. Aynur İlyasoğlu "Türkiye Sosyolojisi" vurgusuna ve Kıray'ın Ereğli araştırmasının ikinci kez yapılmasına, ancak yayınlanmamasına yönelik görüşlerini açıklar. Makalesinde geniş ve ayrıntılı olarak konuşmasını açan Nilgün Çelebi, Cumhuriyet dönemi içerisinden, Türkiye'deki sosyolojinin kökenlerini ve tarihini "biyografik düşünme ve eleştiri" merkezli olarak farklı bir kaynakça değerlendirmesiyle sunar. Sempozyumun kapanış bölümü olarak tasarlanan "interaktif tartışma", sosyolojinin konu ve yaklaşımlarına ilişkin farklı görüş ve değerlendirmelerle son bulur.

Başta sempozyumumuza katılıp bizleri onurlandıran hocalarımız Cahit Tanyol ve Şerif Mardin'e, konuşma yapan Prof. Dr. Sabahattin Güllülü'ye, Prof. Dr. Bahattin Akşit'e, Prof. Dr. Ayhan Aktar'a, Prof. Dr. Ünal Nalbantoğlu'na, Prof. Dr. Fuat Keyman'a, Prof. Dr. Ali Akay'a, Prof. Dr. Korkut Tuna'ya, Prof. Dr. Aynur İlyasoğlu'na, Prof. Dr. Nilgün Çelebi'ye, Doç. Dr. Tuğrul Tanyol'a, Doç. Dr. İsmail Coşkun'a, Doç. Dr. Hatice Kurtuluş'a, Yrd. Doç. Dr. Yılmaz Yıldırım'a, sempozyum boyunca yardımlarını esirgemeyen Rektörlüğe, Dekanlığa, Sosyoloji Bölümü öğretim elemanlarına, sempozyuma bizler kadar sahip çıkan sosyoloji öğrencilerine ve sosyal bilim izleyenlerine, ayrıca bu sempozyumun kitaplaşmasında büyük çaba sarf eden Bağlam Yayınları'na teşekkür ederiz.

Çağlayan KOVANLIKAYA Erkan ÇAV



CAHİT TANYOL

Darülfünun'da Sosyoloji Kürsüsü'nün kurumsallaştığı 1914 yılında Antep Nizip'te doğdu. İlköğretimini yarı Osmanlı yarı Türkiye Cumhuriyeti eğitim sistemi içinde Nizip'te tamamladı. Okula başladığında ilkokulun ismi Ertuğrul Numune Mektebi iken bitirdiğinde Nizip Cumhuriyet İlkokulu olmuştur. Dönemin zor koşulları içinde kayıt olması için yaşını hakim kararıyla büyüttürmesi gerektiği Adana Öğretmen Okulu'na, bu işlemi yaptırarak 1926'da kayıt oldu. 1931 yılında Adana Öğretmen Okulu'nu bitirdi. Okuldan sonra, bir ay Nizip'te öğretmenlik yaptı. Bu görevin sonrasında 1931 yılında sınavla girdiği Gazi Eğitim Enstitüsü'nü 1935 yılında tamamladı. Askerlik döneminden sonra Yozgat, Çorum ve İzmir'de öğretmenlik görevini sürdürdü. İzmir'de öğretmenlik yaparken 1939 yılında döneminin dergilerine göre oldukça uzun ömürlü ve ses getiren dergisi olacak *Aramak*'ı çıkardı.

Hocasından önce arkadaşı olan Hilmi Ziya Ülken'in desteği ile İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne başladı. Von Aster'den "Schopenhauer'de Ahlak Felsefesi" ile bitirme tezini aldıktan sonra 1945 sonlarında Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde, yine Hilmi Ziya Ülken'in isteğiyle asistan olarak göreve başladı. 1949'da "Haz ve Elemin Ahlakta Yeri" ile doktorasını, 1952'de "Örf ve Adetler İçinde Ahlaki ve Estetik Değerlerin Gelişmesi ve Münasebeti" ile doçentlik tezini vererek 1954'te doçent oldu. 1951'de Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü asistanı, 1962'de profesör oldu. 1961 yılında Sosyoloji Enstitüsü Müdürlüğü görevini alırken, 1970 yılından itibaren Sosyoloji Bölüm Başkanlığı'nı ve Sosyoloji Enstitüsü Müdürlüğü'nü birlikte, 1982 yılında emekli oluncaya kadar sürdürdü. 1991-2003 yılları arasında Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde misafir profesör olarak dersler verdi. Bu üniversiteler dışında Uludağ Üniversitesi Gazetecilik Yüksek Okulu ve Yüksek Öğretmen Okulu Eğitim Enstitüsü'nde çeşitli sosyal bilim dersleri verdi.

Ziya Gökalp Sosyolojisi'nin ilkelerini, Prens Sabahattin'in yaklaşımlarını gözardı etmeden açımlayarak Durkheim Sosyolojisi temeline yaslanmış sosyoloji yaklaşımını devam ettiren Cahit Tanyol, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji geleneğinin kökleşmesine ve gelişmesine 40 yıldan fazla hizmet etmiştir.

Kitapları

Sanat ve Ahlak, İ.Ü.E.F. Yayınları, Yayın No: 577, İstanbul, 1954.

Sosyal Ahlak: Laik Ahlaka Giriş, İ.Ü.E.F. Yayınları, Yayın 5 No: 848, İstanbul, 1960.

Kuruluş ve Fetih Destanı, Gün Matbaası, İstanbul, 1969 (Şiir, Pozitif Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul, 2004).

Sosyolojik Açıdan Din Ahlak Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar, Okat Yayınevi, İstanbul, 1970.

Atatürk ve Halkçılık, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1981.

Türk Edebiyatında Yahya Kemal, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.

Laiklik ve İrtica, Altın Kitaplar, İstanbul, 1989.

Çankaya Dramı: Silahlı Ordu / Silahsız Ordu, Altın Kitaplar, İstanbul, 1990.

Son Liman (Toplu şiirler), Armoni Yayınları, İstanbul, 1992.

Türkler ile Kürtler, Era Yayınları, İstanbul, 1993 (Gendaş Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul, 1999).

Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi, Gendaş Yayınları, İstanbul, 1998.

Neden Türban: Şeriat ve İrtica, Gendaş Yayınları, İstanbul, 1999.

Düş Yorgunu (Bütün şiirleri), Gendaş Yayınları, İstanbul, 2001.

Hoca Kadri Efendi'nin Parlamentosu, Gendaş Yayınları, İstanbul, 2003.

O Zaten Yoktu (Otobiyografik roman), Altın Kitaplar, İstanbul, Haziran 2007.

CAHİT TANYOL: TARİHE SOSYOLOJİ İLE BAKMAK

Sabahattin GÜLLÜLÜ*

Cahit Tanyol'un Anadolu'nun çeşitli liselerindeki ve üniversitedeki hocalık yıllarında vermiş olduğu dersleri ve seminerleri, sayısız araştırmayı, yazıyı, makaleyi ve kitabı içine alan büyük düşünce serüvenini, sizlere sunacağım bu kısacık öykü içinde ele almak imkânsız. Yetersiz bir öykü olacak bu biliyorum ve daha başlangıçta sizlerin ve elli yıllık öğrencisi olduğum Hocam Tanyol'un hoşgörüsüne sığınıyorum.

Sözünü ettiğim olumsuzluğa rağmen bu öyküde ben, akademisyen, şair, eleştirmen, araştırmacı ve düşünür özellikleriyle çok yönlü bir "Cumhuriyet Aydını" olan Tanyol'un sosyolog olarak düşünce dünyamıza katkılarının oldukça sınırlı bir bölümünü ele almaya çalışacağım.

Cumhuriyet sonrası sosyologlar kuşağı içinde Cahit Tanyol'un özel bir konumu var. Onun bu özel konumunu belirleyebilmek için, gerilere dönmek, İstanbul Üniversitesi'nin -benim de bir sosyoloji öğrencisi olarak içinde yaşadığım- altmışlı yıllardaki entelektüel ortamını anımsamak gerektiği kanısındayım.

1960 askeri darbesi sonrasında ortaya çıkan yeni iktidar yapısı içinde, o güne kadar hep baskı altına alınmış olan toplumsal özgürlüklerin önündeki engeller göreceli olarak ortadan kalkarken, üniversite öğretim üyeleri, öğrenciler ve aydınlar, uzun bir süreden beri yaşamadıkları yeni ve güçlü bir güven duygusuyla, toplumun ve ülkenin tarihsel geçmişini ve geleceğini tartışmaya açıyorlardı.

Tanzimat'tan bu yana çözümlenemeyen ve daha da belirgin hale gelen sorunların, Cumhuriyet sonrası düzenlemeler içinde de çözümlenemeyişi nedeniyle, yeniden ve yeni arayışlara yönelinen bir dönemdi bu. Aydınlar ve üniversite gençliği, yoğun bir çeviri ve yayın faaliyeti ortamında, çeşitli kuruluşlarca düzenlenen konferanslar, kongreler ve sempozyumlarda deği-

* Prof. Dr., Maltepe Üniversitesi Sosyoloji Bölüm Başkanı.

şik düşüncelerle ve özellikle de yıllarca yasak perdesi ardında kalmış sol düşünceyle, giderek Marksizm'in tarih yorumuyla tanışıyordu.

Altmışlarla başlayan -pek uzun da sürmeyen- bu arayış yılları boyunca, siyasal duruşuyla, dersleriyle, konuşmaları ve yazılarıyla İstanbul Üniversitesi'nde ön plana çıkan sosyolog Cahit Tanyol oldu. Sosyoloji öğrencileri dışında çeşitli fakülte ve bölümlerden kendisini dinlemeye gelenlerle dolup taşan dersliklerde Tanyol'un ortaya koyduğu görüşler, daha sonra fakülte kantinlerine, öğrenci yurtlarına ve kahvelerine taşınıyor, oralarda günler boyu tartışılmaya devam ediyordu. Görüşlerini paylaşan ya da eleştiren geniş bir aydınlar çevresi içinde adeta dönemin idolüydü Tanyol.

Söz konusu dönemde Tanyol'un sosyolog kimliği ile ortaya koyduğu düşüncelerin odağında, dönemin diğer aydınlarınca da paylaşılan, *"Türkiye'nin Toplumsal Yapısı"* sorunu bulunmaktaydı. Ne var ki Tanyol'un bu sorunu çözümleme yöntemi o güne kadar izlenen yöntemlerden çeşitli açılardan farklıydı. Benim *"Tarihe Sosyoloji İle Bakmak"* diye nitelediğim bir tür karşılaştırmalı tarihsel yöntemdi bu. Bana göre hem tarihsel sosyolojinin hem de sosyolojik tarihin iç içe geçtiği bir yöntem.

Doğu-Batı Ayrımı

Bu yöntemle ve tarihsel materyalizmin etkisiyle, artık sezgi olmaktan çıkıp kesin bilgiye dönüşen Doğu-Batı farklılığından kalkarak, toplumsal yapımızı temellendirmeye çalışıyordu Tanyol. Doğu-Batı kavramlarının anlam içeriğini, çözümleme amaçları doğrultusunda sınırlandırıyor, çoğu yerde, Doğu kavramı ile Şamanist inanca bağlı, göçebe Asya kabilelerinden Osmanlı'ya ulaşan süreci; Batı kavramı ile de feodal dönemden bu yana dönüşümler yaşayan Avrupa toplumlarını göz önüne alıyordu.

Tanyol'a göre; *"Türkiye'nin toplumsal yapısı"* sorunu, Doğu ve Batı toplumlarının ekonomik, sosyal ve siyasal farklılığı temelinde ele alınıp, çözümlenmeliydi. Çünkü dikkatli bir gözle bakıldığında Doğu ve Batı'yı, sosyolojik anlamda bu iki uygarlık çevresini oluşturan tarihsel dinamikler tümüyle birbirinden farklıydı. Bu fark, her iki uygarlıkta da zihniyet ve dünyaya bakış[1] biçimlerinin sürekliliği nedeniyle hep devam etmekteydi ve devam edecekti.

Bu farklılığa tarihsel bir başlangıç arandığında; ilk olarak Doğu ile Batı'nın anlayış temellerini oluşturan mitolojilerin birbirinden farklı olduğu görülüyordu;

---

[1] Tanyol'un söz konusu farklılıkla ilgili en ilgi çekici tespitlerinden biri de bizde devletin "her şey" biçiminde algılanışıdır. Öyle ki, bizde devlet çözülürse her şey çözülür. Çünkü Batıdan farklı olarak toplum devlete değil, devlet topluma biçim vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mevlüt Özben, *Cahit Tanyol'un Türk Devlet Felsefesine İlişkin Görüşleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2001, s. 21.

"Batı'yı etkileyen Antik Mitoloji Doğu'yu etkileyense Şamanist Mitolojidir. Birinde doğadaki gerekirciliğin (determinizmin) simgesi, bağımsız, aracısız tanrılar, diğerinde ise yeryüzünde aracıları olan tanrılar söz konusudur. Şamanlar Şamanizm tanrılarının aracılarıdır".[2]

Tanyol'a göre; Antik Mitoloji Batı'ya *"soyutlama becerisi"*ni ve zamanla sınırlı olmayan, birlikte tartışılarak ortaya çıkan *"gerçek anlayışı"*nı miras bırakmıştır. Bu nedenle de Batı'nın gerçek anlayışı ilahî değil, insanîdir, doğaldır. Doğu dünyasında ise *"gerçek"* Şamanizm'den başlayarak İslam inancı içinde de devam eden vahiy kaynaklı, insanüstü, dolayısıyla kutsal ve tartışılmaz gerçeklik anlayışıdır. Böylece Doğu ve Batı dünyasının temellerinde yer alan iki farklı inanç ve daha da önemlisi iki farklı inanma biçimidir.

Üretim ve Mülkiyet İlişkileri

Bilindiği üzere Batı uygarlığının temelleri Antik Mitoloji'nin yanı sıra Yunan ve Roma uygarlıkları ile Hıristiyan inancına dayanmaktadır. Batı'nın ekonomi ve hukuk anlayışı Yunan ve Roma uygarlıkları tarafından biçimlendirilirken ahlak anlayışları da Hıristiyan inancından etkilenmiştir. Tanyol'a göre; bu kaynaklardan etkilenmiş olan Batı'nın toplumsal yapısını biçimlendiren mülkiyet ilişkileri Doğu'dakinden farklı bir yönde gelişmiştir. Batı'da ana üretim aracı olan toprak üzerinde özel mülkiyet söz konusudur. Batı'lı özel mülkiyet düşüncesinin kaynağında *"Sezar'ın hakkı"*yla *"Tanrının hakkı"*nı ayrımlaştıran Hıristiyan inancı yer almaktadır. İlk çağlardan başlamak üzere Batı'da varlığı izlenen bu özel mülkiyet bilinci, toplum yapılarına egemen olmuş, bu egemenlik giderek gelişmiş bir sömürü sistemine dayanarak sınıflı bir toplum yapısı doğurmuştur. Üretim ilişkilerinde ortaya çıkan *"sömürü"* sistemi, tümüyle Batı'ya özgü bir sistemdir. Sömürü sistemi nedeniyle Batı'daki sınıflı toplum yapısı; ilk çağlarda köle-efendi, ortaçağlarda serf-senyör, 18. yüzyıl devrimleri sonrasında da proletarya-burjuva karşıtlığı halinde devam etmiştir. Bu bir diyalektik süreçtir.

Doğu'da ise özel mülkiyet bilinci söz konusu olmadığından mülkiyet ilişkileri, çok farklı bir yönde gelişmiştir. Şöyle ki; Doğu'nun kendine özgü sosyo-kültürel şartları nedeniyle Batı'dakine benzer bir mülkiyet bilinci oluşamadığı gibi, endüstri çağı öncesi dönemin temel üretim aracı olan toprak üzerinde de özel mülkiyet oluşmamıştır. Doğu'lu anlayışa göre; yeryüzündeki her şey gibi toprak da yaratılmıştır ve yaradana aittir. Toplumsal anlamda kamu malıdır toprak. Onun üzerinde mülkiyet hakkı yerine sınırlı bir kullanım hakkından söz edilebilir. Topraktaki özel mülkiyet nedeniyle Batı'nın, toprağa bağımlı konumdaki *"serf"*leri (köylüler) daha fazla üretmeye zorlayan *"sömürü sistemi"*ne karşılık, Doğu'da *"soygun"* ya da

[2] C. Tanyol, *Laiklik ve İrtica*, Altın Kitaplar, 2. Baskı, İstanbul, 1994, s. 93-94.

"talan sistemi" geçerlidir. Tanyol için söz konusu *"talan sistemi"* doğal olarak durağan bir ekonomik yapıyla bütünleşmektedir. Bu nedenle Tanyol'un Batı'nın *"sömürü sistemi"*ni Doğu'nun *"talan sistemi"*ne yeğlediği öne sürülebilir. Talan sisteminin sömürü sisteminden farkı şuradadır; sömürü sistemi üretimi teşvik ederken daha da ötesi *"serf"*i bu yolda zorlarken, talan sistemi sadece üreticinin elinde bulunanla -reaya'nın elinde bulunana el koymakla- yetinmektedir.

Bu nedenledir ki Batı'nın toprak köleliğine karşılık Doğu köylülüğünün göreceli bir özgürlük yaşadığı da öne sürülebilir.

Özetle yinelediğimizde, Tanyol'a göre; Doğu'nun tarihsel gelişim sürecinde ne özel mülkiyetten, ne sömürü sisteminden, ne de sınıflı toplum yapısından ve feodaliteden söz edilemez. Doğu'nun tarihsel gelişim süreci Batı'dan farklıdır.

> *"Doğu'nun aksine Batı toplumlarının ekonomik alandaki görünümü özel teşebbüs ve mülkiyetin kutsallığı, siyasi alandaki görünümü sömürgecilik ve sosyal alandaki görünümü ise sınıf devletidir."*[3]

Devlet

Bundan birkaç yıl önce kendisiyle yapılan bir söyleşide *"Benim temel ilgi alanım devlet felsefesidir"*[4] diyen Tanyol için, Doğu-Batı farklılaşmasının belirginleştiği alanlardan birisi de *"Devlet ve Devlet Bilinci"*dir. Doğu ve Batı'nın Devlet anlayışları arasındaki farklılığı bu kez doğrudan Tanyol'dan okumalıyız:

> *"Devlet otoritedir. Bu otorite kanunlarda ifadesini bulur. Otoritenin kaynağına göre kanunların niteliği değişir. Otoritenin kaynağı bazen üstün bir varlıktır, bazen bir kral(dır). Kanunların ortak özelliği yansız olması ve düzeni korumasıdır. Bu da onların herhangi bir sınıf, zümre ve şahıs çıkarlarına hizmet etmemesi şartına ve eksiksiz uygulanmasına bağlıdır."*

> *"... Batı'da yönetim her zaman bir sınıfın damgasını taşır. İktidar mücadelesi sınıflar arasında cereyan eder. 1789 Fransız İhtilali soylu sınıflarla servete sahip oiup da iktidara sahip olmayan burjuva sınıfı savaşıdır. Komünist ve sosyalist teoriler Burjuva sınıfı ile işçi sınıfının iktidar kavgasıdır. Gerekçeleri ve sloganları kendi sınıflarının karakte-*

---

[3] M. Özben, "1960'ların Sol Söylemi İçinde Yön hareketi ve Cahit Tanyol", *Kemal Tahir'in 30. Ölüm Yıldönümü Anısına,* Sosyoloji Yıllığı-Kitap 10, , Yay Haz: E. Eğribel-U. Özcan, Kızılelma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 396.

[4] Bu ifade Mevlüt Özben'in 2002 yılında Cahit Tanyol ile Moda'daki evinde gerçekleştirdiği "yayınlanmamış" bir söyleşiden alınmıştır.

rini ve çıkarlarını ifade eder... Türk devlet geleneğinde ne sınıf iktidarı ne de sınıf mücadelesi vardır. Halk ayaklandığı zaman bir sınıftan bir sınıfa iktidar değişmez, Padişah (yönetici) değişir... Türk devlet geleneğinin ikinci özelliği güzideler (seçkinler) yönetimi olmasıdır. Devlete yönetici kadro, büyük ölçüde Enderun denilen saray mekteplerinden (Özel amaçla kurulmuş okullardan) yetişirdi... Bunların tabanda temsil ettikleri bir sınıf yoktu... Bizde Batı toplumlarında olduğu gibi bir soylu sınıf (da) yoktur. Soylu olan yalnız devlettir. İnsanlar belli bir eğitim ve liyakatle devlete intisap ettikleri (dahil oldukları) zaman unvan kazanır ve devletin çevresinde kadrolaşarak bir güzideler (seçkinler) grubu oluştururdu".[5]

Tanyol'un Tarihe Sosyolojiyle Bakma sürecinde Doğu-Batı farklılaşması olarak öne sürdükleri elbette bu kadarla kalmıyor. Tanyol'a göre Doğu toplumlarında ve özellikle Osmanlı tarihinde *"feodal"* bir dönem olmadığı gibi, *"teokratik"* bir dönem de yoktur. Osmanlı'nın feodal bir yapı taşıdığını öne sürenler yanıldığı gibi, aynı Osmanlı'da teokratik bir yapılanma olduğunu öne sürenler de yanılmaktadırlar. Bu durumun kanıtlarından en önemlisi İslam inancı çevresinde Batı'dakine benzer, çoğu zaman iktidara ortak ya da iktidarın üstünde bir din adamları *"ruhban"* sınıfının bulunmayışıdır. Kaldı ki Osmanlı'daki uygulamalara bakıldığında; dinsel organizasyonun en üstünde yer aldığı görülen *"Şeyhülislamlık makamı"*nın temel yükümlülüğü yöneticilerin geleneğe, örf ve âdete dayalı olarak verdiği kararların inanç dışı olmadığını onaylamaktır. Yavuz Sultan Selim'le birlikte Osmanlı ailesine geçen *"Halifelik"* unvanı bile Osmanlı toplumunda geçerli bir kullanım alanı bulamamış ve devlet yönetimi açısından sadece simgesel bir anlam taşımıştır.

Sosyalizm

Altmışlı yılların entelektüel ortamı, doğal olarak, sadece Doğu-Batı farklılaşması ya da benzeşmesi tartışmalarıyla ilgili değildir. Başlangıçta da belirttiğim gibi bu dönem aynı zamanda toplumun geniş kesimlerinin *"Sosyalizm"* ve *"Marksizm"*le tanıştığı, Kemalist devrimlerin, değiştirilip, dönüştürülmesi sonucu ortaya çıkan ve tam olarak adı konamayan Batı güdümlü bir sistemden çıkış yollarının arandığı bir dönemdir. Tanyol bu arayış içinde de yer almakta, kimi zaman sosyalist kimi zaman Marksist bir vurguyla, *"Zinde Güçler"* olarak nitelenen geniş bir grubun *"Yön Hareketi"*nin devrim projesine katkı sağlamaya çalışmaktadır. *"Zinde Güçler"*in devrim projesini hazırlayan kuruluş konumundaki *"Sosyalist Kültür Derneği"*nin yönetici kadrosu içinde yer alan Tanyol, söz konusu kadronun yayın organı olan *"YÖN"* dergisindeki yazılarıyla da bu projeyi desteklemektedir; Altmışlı

[5] C. Tanyol, *Çankaya Dramı: Silahlı Ordu-Silahsız Ordu*, Altın Kitaplar, İstanbul, 2007.

yıllarda Yön hareketinin Türkiye için öngördüğü sosyalist tezler ve bu tezlerin geniş kitlelerle buluşturulmasında Tanyol'un düşünceleri ve tespitleri bir hayli etkili olmuştur. O kısaca adalet ve eşitlik biçiminde tanımladığı sosyalizmin ilkelerini şöyle sıralar:

1. *Sosyalizm insanın insan tarafından sömürülmesine karşıdır.*

2. *Toplumun mutluluğu bireylerin ya da herhangi bir zümrenin mutluluğundan önce gelir.*

3. *İnsan emeğinin herhangi bir zümre tarafından sömürülmesi kadar, emeğin işletilmemesi de suçtur... bundan dolayı tembellik sosyalist düzende hoş görülmez. Sosyalizmin ana amacı adaleti gerçekleştirmektir.*[6]

"Osmanlı devletinde İslam dininin etkinliğinin bir hayli fazla olması ve bu dinin özel mülkiyeti kabul etmemesi Tanyol'a göre Türk toplumunun sosyalist modele uygun olmasının göstergesidir. Bundan dolayı Tanyol sosyalizm ile İslamiyet'in birbiriyle uyuşan öğeler olduklarını savunur. Yani ona göre İslam toplumlarının tarihsel yönelimi sosyalizme doğrudur."[7]

Tanyol'un inancına göre zinde güçler devrim projesi bir taraftan Doğu'nun geleneksel *"Seçkinler Yönetimi"*ne bir geri dönüş, bir taraftan da sosyalizme bağlanarak yine geleneksel *"Adil Düzen"* özlemlerine olumlu bir cevap niteliğindedir. Tanyol bu projeye gerçekleşme olanağı sağlayacak bir kapı aralamak amacıyla yeniden tarihe, bu sefer de İslam tarihine başvurur. Soğuk savaş döneminin kışkırtmalarıyla sosyalizme karşı yükselen direnci kırabilmek için, İslam düşüncesiyle sosyalizm arasında uzlaşma noktaları arayışı, giderek Tanyol'u *"İslam sosyalizmi"*ne ulaştırır. Tanyol'a göre İslam dini çıkışı itibarıyla kapitalizmi öngören bir dindir. Ancak bazı mezhep kurucularıyla (örneğin Ebu Hanife gibi) ve emeğe yapılan vurgularla sosyalist bir çizgiye yaklaştığı da çok açıktır.

Bundan bir adım öte, ironik bir üslupla da olsa, *"sosyalist evliyalar"*dan ve onların tarih içinde Anadolu'da *"hakça bir düzen"* kurmayı amaçlayan yoğun çabalarından söz etmeye niyetlenen Tanyol'un, özellikle dinî çevrelerce, yine ironik bir üslupla eleştirildiği ve çeşitli yollardan bu yaklaşımın daha da geliştirilmesinin engellendiği söylenebilir.

---

[6] C. Tanyol, "Türkiye'de Mülkiyet Yapısı ve Sosyalizmi Zorunlu Kılan Nedenler", *Yön Dergisi*, Sayı: 134, 22 Ekim 1965, s. 12.

[7] H. Uygun, "Cahit Tanyol", *Türk Toplumbilimcileri I* (içinde), (Der.) E. Kongar, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 1996, s. 365.

Son Söz

Bölük-pörçük bir kurguyla aktarmaya çalıştığım bu öykü, Tanyol'un düşünce dünyasını yansıtabilme açısından elbette yetersiz kalmakta. Bunu biliyor ve bu bilinçle son söz olarak Tanyol'un geleceğin sosyolog adayları için çizdiği yol haritasına başvurmak istiyorum.

Kendisiyle yapılan bir söyleşide soru şu:

"Genç kuşak sosyologlara ve sosyolog adaylarına son bir öneriniz var mı?".

Ve cevap:

"Sadece şunu söylemek istiyorum. Sosyolog her şeyden önce tarihi ve kendi toplumunun tarihini iyi bilmeli ve tarihsel verileri önemle kullanmalıdır. Tarihten yararlanın. Tarihi göz ardı etmeyin. Geçmişle yoğrulmayan bilgi temelsizdir."[8]

[8] M. Özben, Cahit Tanyol ile yapılan yayınlanmamış söyleşi, İstanbul, 2002.

BABAM VE HOCAM

Tuğrul TANYOL*

Şöyle bir soru ile başlamak istiyorum: Acaba neden sosyolog babalar çocuklarının sosyolog olmasını istemez? Açıkçası Şerif Mardin tarafından kandırılıp iktisat eğitimimi sosyolojiye çevirdiğim gün babamın "Adam gibi işletme okuyorsun, iktisat okuyorsun, neden sosyolojiye geçtin, neden böyle bir şeye karar verdin?" diyerek bana kızdığını hatırlıyorum. Ama Şerif Mardin'in göstermiş olduğu elma şekeri zaten Cahit Tanyol'un rahle-i tedrisinden ve yaşamı içinden geçmiş olan beni o yöne itmekteydi. Yıllar sonra aynı kaygıyı ve aynı rahatsızlığı kendi oğluma karşı gösterdiğimi gördüm. Çünkü o da sosyolojiye yüksek lisans aşamasında geçme kararı verdi. Demek ki sosyoloji çok cazip bir konu. Gerçekten de bir tek gün olsun hayatımda sosyoloji okumaktan ve sosyoloji öğrencisi olmaktan pişman olmadım. Dünyayı algılamanın en doğru yoludur sosyoloji. Tabi zaman zaman şu zorluklarla da karşılaşıyoruz. Bu sadece Türkiye'de değil dünyanın her tarafından sosyologun başına gelen bir şey: Herkes sosyolog! Kahve köşesinde oturanlar sosyolog, gazetede köşe yazanlar sosyolog, medya temsilcileri sosyolog! O kadar iyi biliyorlar ki her şeyi, sosyologlara gereksinim giderek azalıyor!

Zaman zaman sosyologlar, sistematik bilimsel görüşlerini kaleme aldıkları kitapları ve yazıları dışında, aforizmalar da söylerler. Cahit Tanyol'un hayatında da bir sürü aforizmaları olmuştur. Bunların içinde yanlış anlaşılmalara neden olanları da olmuştur. Çünkü aforizmaları duyanlar onun altında ne yattığını, o aforizmanın arkasında nasıl bir düşünce olduğunu anlamakta zorlanmışlardır. Örneğin şu aforizmalarını hatırlıyorum: "Türkiye'de İslam'ın köprüsünden geçmeyen bir sosyalizm başarılı olamaz", "Türkiye'de sosyalistler nurcular gibi örgütlenmeli." Buna benzer aforizmaları zaman zaman söylemiştir ve yazmıştır. Bunlar da yanlış anlamalara neden olmuştur. İşin ilginç tarafı bunları düzeltmeye de çalışmamıştır. Buna benzer bir aforizmayı bugünlerde Şerif Mardin'in de söylediğini görüyoruz: "Mahalle Baskısı". Bir aforizma bu. Bir söyleşi sırasında laf arasında söylenmiş, belki

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İngilizce İktisat Bölümü.

de Şerif Hoca'nın çok da önemseyerek üzerinde durmadığı bir aforizma yine çok ilgili medya temsilcilerimiz tarafından mal bulmuş mağribi gibi saldırıya uğradı. Ve oradan büyük anlamlar çıkartmaya çalıştılar.

Hikayeme dönersem; "sosyolog olmayı seçmek". Benimkisi babalar ve oğullar arasındaki bir ilişki. Sürtüşme, sevgi, nefret, aşk ilişkisinin bir parçası. Ben hayatım boyunca şanslı olduğumu düşündüm. Çünkü hep doğru insanlarla birlikte yan yanaydım. Yetişme anımda babam oradaydı, kütüphanesi oradaydı, her zaman ulaşabileceğim kendisi oradaydı. Üniversitede Şerif Mardin'in öğrencisi oldum. Akademik yaşama girdiğimde Mübeccel Kıray ile birlikte çalıştım. Bu sempozyumda sözü edilen bu üç önemli sosyologun da yakınında olma olanağını buldum. Bu açıdan oldukça şanslı hissediyorum kendimi. Bütün bunlar beni çok iyi bir sosyolog yaptı mı? Yapmadı. Çünkü bende edebiyat hep ağır bastı. Edebiyat ağır bastığı için de sosyolojiyi belki hep ikinci planda bıraktım.

Bu üç sosyologu bir arada düşündüğümüzde, bu üç sosyolog içinde gerçek klasik sosyolog olarak, eğitimi, konuları ele alma biçimi, kullandığı yöntemler açısından Mübeccel Kıray'ı görüyorum. Cahit Tanyol ve Şerif Mardin'e geldiğimizde ise orada saf sosyolog değil, bir sosyal düşünür tavrını görüyorum. Zaten eğitimlerine baktığımızda bunu alıyoruz. Şerif Mardin'in daha çok siyaset bilimi eğitimi, Cahit Tanyol'un edebiyat ve felsefe eğitiminden geçiş yaptığını görüyoruz. Ama dünyadaki birçok büyük sosyologun benzer geçmişlere sahip olduğunu biliyoruz. Mesela Max Weber'in hukuktan geldiğini, Marx'ın felsefeden geldiğini biliyoruz. Önemli olan neyi nasıl ele aldığınızdır. Bu üç sosyologun belli zaman dilimleri ile ayrıldıkları da ortadadır. Cahit Tanyol'u belki de İsmail Coşkun'un belirttiği gibi erken dönem sosyologlarının içinde ele almak doğru mu, bilmiyorum. Bana göre arada gibi duruyor. Sosyoloji anlayışı açısından Tanyol'a baktığımızda iki önemli monografisini yazdığı Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin arasında kalbinin bir seçime pek yanaşmadığını görüyoruz. Ama hayatının ileriki dönemlerinde Ziya Gökalp'in daha önemli yer tuttuğunu görüyoruz. Bunun nedeni de Ziya Gökalp'te devlet felsefesinin ön plana gelmesi, Prens Sabahattin'in ise o gün Türkiye'de olmayan ama bugün olan özel sektöre ve bireysel girişimcilik anlayışına yönelmiş olmasıdır. Cahit Tanyol'un şimdi aklıma gelen bir diğer aforizması: "Bizim iş adamlarımız o kadar köksüzdür ki (Batı anlamında bir tarımsal kapitalizmden sanayi kapitalizmine geçiş sürecini yaşamayan dışa bağımlı bir kapitalizm yaşadıkları için...) bilgili ve ar damarı sağlam kapitalistler olsalardı hepsinin ofisinde Prens Sabahattin'in resmi olması gerekirdi."

Cahit Tanyol'u diğer iki sosyologdan ayıran bir başka yönü daha var. Cahit Tanyol çok fazla yüzeyi olan bir kimlik. Yaşamına şair olarak başlıyor, bitmeyen bir tutku olarak sonuna kadar şiire devam ediyor, onun yanında canlı bir edebiyat yaşamına sahip, denemeci, eleştirmen, önemli bir edebiyatçı, oradan yine çok canlı bir gazete yazarlığı yaşamı var, bilim adamlığı,

gazete yazarlığının ve edebiyatçılığın Türkiye'deki ender önemli polemikçilerinden, dergi editörü. Karşınızda bir bilim adamı, sanatçı, şair, edebiyatçı kimliği var. Bu onun sezgilerine, öteki bilim adamları ile karşılaştırdığımızda bir farklılık getiriyor. Ötekiler daha çok bir bilim adamı sezgisine sahipken Cahit Tanyol meseleye sürekli olarak bilim adamı, artı sanatçı, edebiyatçı sezgisi ile yaklaşmıştır. Bu zengin yaşamın yansımalarını ilişkilerinde de görüyoruz. Önce hocası sonra arkadaşı olan Ahmet Hamdi Tanpınar, Hilmi Ziya Ülken gibi, Necip Fazıl ve Yahya Kemal gibi bir çevreden edebiyat ve düşünce alanından beslenir. Daha sonra çok zengin bir basın ve gazete çevresi geliyor. Edebiyat çevresinin sonraki bölümlerinde Sait Faik'e Cahit Sıtkı Tarancı'ya varıncaya kadar yine geniş bir çerçevede bir dostluk ve duygu alışverişi var. Bütün bunların kazandırdığı bir sezgiden bahsediyoruz. Bakış ve anlayış biçiminin buralardan süzüldüğünü görüyoruz.

Benden önceki her iki konuşmacı[1] da düşünce dünyasına temas ettiler. Büyük bir kısmına katılıyorum. Özellikle devlet felsefesinin son yıllarda düşüncesinde önemli bir yer kazandığına dair... Türkiye'nin değişen yapısı, değişen siyasal ikliminin yarattığı süreçler ile Cahit Tanyol'un düşüncelerinde devlete önem veren Kemalist bakış açısının giderek daha fazla ağırlık kazandığını gördüm. Ama aslına bakarsak bu kuşak düşünürleri Cahit Tanyol da dahil olmak üzere hiçbir zaman Kemalizm'den tam olarak kopmuş değillerdi. Bütün o macera içindeki sosyalizm, Marksizm, İslam sosyalizmi ile pencereler, ilişkiler aramak, temelde Tanzimat'tan bu yana gelen, devletin varlığını güçlü bir biçimde sürdürmesini sağlayacak neler yapılabileceği, nasıl çözümler bulunabileceği ile ilişkiliydi. Bu açıdan baktığınızda Cahit Tanyol'da Marksizm'in sadece bir araç olarak göründüğünü düşünüyorum. 1960'larda da Türkiye'de bir işçi sınıfı olmadığını Behice Boran'la girdiği tartışmalarda savundu. Orada da büyük ölçüde haklıydı. 1960'larınn başına geldiğimiz zaman Batılı anlamda Türkiye'de bir işçi sınıfı henüz yoktu, sendikalaşma tam olarak oluşmamıştı. Bugün bile tam olarak oluştuğunu söylememiz zor. Bu kadar yoğun göç alan bir Türkiye'de sınıf bilinçlerinin kristalize olması, Marksist deyimle kendi içinde sınıf olmasına rağmen kendisi için sınıfa dönüşemeyen bir toplumu yansıtan yerde, klasik Marksizm'in bir tedavi yöntemi olamayacağını görmüştü. Bu nedenle bir Türkiye Sosyalizm'i arayışı içindeydi. Bu Türkiye Sosyalizmi de büyük ölçüde Kemalizm'in getirdiği sadece devleti inşa etmek değil, çok önemli biçimde bağımsızlık ön planda olmak üzere devletin inşası ve inşa edilecek devletin topluma refahı sağlaması ilkesinden hareket ediyordu.

Belki burada bir ayraç açıp insan olarak, bir baba olarak Cahit Tanyol'un nerede durduğunu da anlatmak gerekiyor. Açıkçası hiç babam olmadı benim! Bir baba-oğul ilişkisi olmadı aramızda tam olarak. Başlarda benim işe

[1] Sabahattin Güllülü ve İsmail Coşkun.

yaramaz biri olacağımı düşündü. Henüz 11 yaşında yüksek edebiyat okumamı bekliyordu, kitaplar getiriyordu sürekli. "İlk kitaplığım" başlıklı denememde bunu bir ölçüde anlatmıştım. Kendi kütüphanesinde boşalttığı bir rafı, boyuma uygun olarak en alt rafı bana ayırışını. Sonraları okumam da yeterli olmamıştı, bir şeyler yazmamı istiyordu. Gerçekten de son derece haklı görüyorum onu yıllar geçtikçe. Çünkü ben de aynı eleştirileri kendi oğlum için yapıyordum. Ve bir dehşet figürü olarak onun başında duruyorum. Yani sonuçta hiçbir şey söylemeyecekseniz okumanın ne yararı var? Bir şey söylemeyecekseniz ve artı üzerine bir şey eklemeyecekseniz bir şey okumak neye yarar? Bir şey okuyorsanız o mutlaka sizde bir şeye dönüşmek zorundadır, yazıya, bir görüşe dönüşmelidir, büyük biçimde benden bunu bekliyordu. Ya da şiir bekliyordu. İlk zamanlarda şiirlerimi götürdüğümde yüzünde o beğenmez ifadeyi görürdüm. Ama öyle bir gün geldi ki şiirimi okuduğunda yüzündeki ifadenin değiştiğini gördüm. Ama sadece yüzündeki ifade değişmedi, bizim ilişkimiz de değişti. Ondan sonra ilişkimiz bir baba-oğul ilişkisinden çok eşit düzeyde bir arkadaş ilişkisine dönüştü. Sabahattin Hocamız 50 yıllık öğrenciliğinden söz ediyor. Benim öğrenciliğim hiç bitmedi! Yani her gün konuşuyoruz, her gün tartışıyoruz, zaman zaman birbirimize giriyoruz, uyuştuğumuz birçok konu var, uyuşmadığımız birçok konu var. Ama emin olun her bir araya geldiğimizde bir başka şey dikkatimi çekiyor, bir başka noktanın önemini fark ediyorum. Zaman zaman o benim söylediklerimden bir şeyin önemini fark ediyor. O bende tabi büyük bir mutluluğa dönüşüyor. Kendisinin "Çok ilginç bunu ben hiç düşünmemiştim, böyle de olabilir" demesi zaten benim öğrenciliğimin en mutluluk verici anlarından biri oluyor.

Konuşmalarımızda ortaya çıkan ve yazmadığı iki noktayı da önemli olduğu için aktarmak istiyorum. Birincisi birkaç yıl önce Türkiye'nin ikinci kez İslamlaştığından söz etmeye başladı. Türkler birinci İslamlaşma dalgasından sonra 20. yüzyılın sonlarında ikinci kez İslamlaşıyorlardı. Bu çok önemli bir saptamaydı. İlki bir Türk İslamlaşmasıydı, ama ikincisi Arap İslamlaşmasıydı. İkinci nokta Sabahattin Hoca'nın konuşmasında belirttiği Osmanlının teokratik olmayışı, din devleti olmayışı konusudur. Bunu bir adım öteye ulaştıran bir başka düşüncesi de çok önemliydi. Çünkü bu benim kafamı çok kurcaladı, hepimizin kafasını kurcalamalı. Neden İslam dünyasında laikliği bir tek Türk toplumu başardı da, ötekileri başaramadı? Zaten Osmanlı'nın bir tür laik yapıya sahip olduğunu söylemesi bu açıdan önemliydi. Neydi 1789'da Fransa'da kristalleşen şey? Din ve devlet işlerinin ayrılması laiklik değildi, bu doğru bir saptama değildir. Laiklik, din ve devlet işlerinin ayrılması değil, dinin devletin tahakkümü altına alınmasıdır. Fransızların yaptığı budur. Laikliğin gerçek anlamı da budur. Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu günden beri bunu yaptı. Osmanlı farklı mıydı? Bu noktaya dikkatimi çekmesini çok önemli bulmuştum. Zaten Osmanlı'nın geleneğinden gelen ve Türkiye Cumhuriyeti'nin çok kolay adapte olabildiği laik bir yapı zaten vardı.

Neydi, Şeyhülislam kimin denetimindeydi? Sultanın denetimindeydi. Sultan her ne kadar halife unvanı taşısa bile o unvanın Sultan Abdülhamit dışında kullanılmadığını biliyoruz. 600 yıllık Osmanlı döneminde din büyük ölçüde devletin tahakkümü altındaydı. Bu tabi tartışılabilir bir görüştür. Ama bunun çok önemli olduğunu, ufuk açıcı, üzerinde düşünülmesi ve tartışılması gerekli bir konu olduğunu düşünüyorum.

Bende ufkumu açan bir diğer bakış açısı da sürekli bir kavram kargaşası içinde olan Türk toplumunun bu haline dikkat çekmesidir. Karşıtlıkların giderek birbirinin yerini alması, çok üzerinde durduğu bir nokta olmuştur. Doğru ve yanlış, gerçek ve yalan kavramlarının birbirinin içine girmesinin Türk toplumunda büyük bir akıl karışıklığına neden olduğunu söylemiştir. Bunun da üzerinde durulması gerekli bir nokta olduğunu düşünüyorum.

Evet, bu sempozyum biter benim öğrenciliğim bitmez...

Teşekkürler.



Soldan sağa: Yard. Doç. Dr. Ayşen Şatıroğlu, Yard. Doç. Dr. Oya Okan, Yard. Doç. Dr. Recep Ertürk, Erkan Çav, Prof. Dr. Cahit Tanyol, Doç. Dr. Tuğrul Tanyol, Yard. Doç. Dr. Çağlayan Kovanlıkaya, Prof. Dr. Sabahattin Güllülü



Soldan sağa: Erkan Çav, Doç. Dr. Tuğrul Tanyol, Prof. Dr. Sabahattin Güllülü, Doç. Dr. İsmail Coşkun

CAHİT TANYOL'UN DÜŞÜNCE DÜNYASI VE TÜRK SOSYOLOJİSİNDEKİ YERİ

Erkan ÇAV*

Merhabalar.
Uzun bir ömrün sahibi Cahit Tanyol'u; hayatı, yazın hayatı, Türk sosyolojisindeki yeri ve değerlendirme olmak üzere dört bölümde inceleyeceğim.

Hayatı

Durkheim'ın etkisi ile Ziya Gökalp'te vücut bulan İstanbul geleneğinde, Hilmi Ziya Ülken sonrası kuşağın İstanbul Üniversitesi'ndeki temsilcilerinden olan Tanyol, dünyanın ikinci sosyoloji kürsüsünün Darülfünun'da kurumsallaştığı yıl olan 1914 yılında, I. Dünya Savaşı'nın ilk yılında, Antep Nizip'te doğar. Babasını savaşta kaybeder, zor koşullar altında okuma isteğinin peşinden gider. Tanyol'un hayatını düşünce dünyasının alanı olarak görmek zorunluluğu sebebiyle eğitim ve yazın hayatını derinlikli olarak ele almak gerekir. Hayatının biçimlenişi, düşüncelerinin biçimlenişini verir.

Kayıt olması için yaşını hakim kararıyla büyüttürmesi gerektiği Adana Öğretmen Okulu'na, bu işlemi yaptırarak 1926 yılında girer. Okulda Osmanlı eğitim sisteminin öğretmenleri vardır ve onlar başta Divan edebiyatı ve Osmanlıca olmak üzere birçok birikimi Cumhuriyet neslinin bu ilk eğitim çocuklarına aktarırlar. Bu dönemde Arif Nihat Asya da edebiyat hocası olmuş, birçok düşünceyi Asya ve benzeri yüksek düzeydeki hocalarından öğrenmiştir. Bu yönüyle temel birikimi güçlüdür. 1931 yılında okulu dereceyle bitirmesinden dolayı Amerikan Koleji, Amerika'ya eğitime göndermek ister, fakat idealist bir eğitim alan ve idealist hedefleri olan bir öğretmen olarak yetişen Tanyol, bu teklifi kabul etmez. Okuldan sonra, bir ay kadar Nizip'te öğretmenlik

* Doktora öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodolojisi Programı.

yaptıktan sonra 1931 yılında sınavla girdiği Gazi Eğitim Enstitüsü'nü 1935 yılında bitirir.

Gazi Eğitim Enstitüsü'ndeki hocaları döneminde olduğu kadar sonraki yıllarda da adları sıkça öne çıkacak şahsiyetlerdir: Hasan Ali Yücel, Ahmet Hamdi Tanpınar, İbrahim Hakkı Tonguç, İbrahim Necmi Dilmen, Halil Fikret Kanat, Cevat Memduh Altar, Halil Bedi, Sabri Esat Siyavuşgil, Sadi Irmak ve diğerleri.

Mezuniyetinden sonra önce askerliğini yapar, devamında öğretmenliğe başlar. Öğretmenlik hayatı Tanyol'un yapmak istediklerinin ve ideallerinin şekillendiği yıllardır. Önce edebiyatla girdiği düşünce dünyasında, bu yıllarda toplumsal sorunları ele almak kaygısıyla hareket ettiği sosyal bilimsel incelemelerle devam eder.

İzmir'de öğretmenlik yaparken 1939 yılında döneminin dergilerine göre oldukça uzun ömürlü ve ses getiren edebiyat dergisi olacak *Aramak*'ı çıkarır. *Aramak*, geniş yankı bulur. Başta Nurullah Ataç olmak üzere birçok önde gelen edebiyatçı tarafından ilgiyle karşılanır.

1940 yılında Hilmi Ziya Ülken'in desteği ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne kayıt olur. Von Aster'den "Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi" ile bitirme tezini aldıktan sonra 1945 sonlarında Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan olarak göreve başlar. 1949'da "Haz ve Elemin Ahlakta Yeri" ile doktorasını, 1952'de "Örf ve Adetler İçinde Ahlaki ve Estetik Değerlerin Gelişmesi Münasebeti" ile doçentlik tezini verir, 1954'te doçent olur. 1951'de, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü asistanı, 1962'de profesör olur. 1961 yılında Sosyoloji Enstitüsü Müdürlüğü'ne geçer. 1970 yılından sonra, Sosyoloji Bölüm Başkanlığı'nı ve Sosyoloji Enstitüsü Müdürlüğü'nü birlikte emekli olana kadar sürdürür. 1991-2003 yılları arasında Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde misafir profesör olarak dersler verir.

Cahit Tanyol, önce Felsefe Bölümü sonrasında Sosyoloji Bölümü'nde asistan olarak göreve başlamasından itibaren Ülken'in yardımcısı olarak derslere ve seminerlere katılır, bazı dersleri Ülken'in denetiminde yürütür. Aşağıdaki listede verilen dersler, Tanyol'un asistanken yardımcı olarak katıldığı ve yürüttüğü, öğretim görevlisi iken verdiği, Umumi Sosyoloji Kürsüsü, sonrasında Tecrübi Sosyoloji Kürsüsü ve nihayetinde Sosyoloji Bölümü Başkanı olduğu dönemde doğrudan verdiği veya kendisinin gözetiminde yürütülen ders ve seminerlerdir.

- Adetler İlmi
- Ahlak Terbiyesi
- Ana Sosyoloji Eserleri
- Din Sosyolojisi
- Dinî Hayatın İktisadi Teşekkülleri

- Dinî Hayatın İptidaî Şekilleri
- Dinî Sosyoloji
- Elemanter Sosyoloji
- Endüstri Sosyolojisi
- Eski Türkçe Metinler (Osmanlıca)
- Eski Yazıya Giriş
- Günümüz Sanat Problemleri
- İçtimai Ahlak
- İslam Felsefesi
- Köy Sosyolojisi
- Levy-Bruhl'e Göre Adetler
- Örf ve Adet Araştırmaları
- Örf ve Adetler Sosyolojisi
- Sanat Sosyolojisi
- Sanat ve Cemiyet
- Sosyal Ahlak
- Sosyal Doktrinler
- Sosyal Problemler
- Sosyal Teoriler Tarihi
- Sosyoloji Tarihi
- Sosyolojik Metinler
- Sosyolojinin Ana Kavramları
- Sosyolojiye Giriş
- Tarihte Doğu-Batı Sorunu
- Tecrübî Sosyoloji
- Tefekkür Tarihi Seminerleri
- Türk Sosyologları ve Eserleri
- Türk Toplum Tarihi
- Türkiye Sosyolojisi
- Türkiye'de Sosyoloji Akımları
- Türkiye'de Sosyoloji Problemleri

Tanyol, bu derslerin yanında, Bursa Üniversitesi'nde (Uludağ Üniversitesi) "Sosyal Çevre ve İnsan", "Medikal Sosyoloji", Mimar Sinan Üniversitesi'nde "Sosyolojide Düşünce Analizi", "İslam ve Çağdaşlaşma", "Selçuklu ve Osmanlı Toplum Yapısı" ve "İnsan ve Ulus Hakları ve Koruması" derslerini, Gazetecilik Yüksek Okulu'nda ve Yüksek Öğretmen Okulu Eğitim Enstitü-

sü'nde de çeşitli sosyal bilim dersleri verir, İ.Ü.E.F. Sosyoloji Bölümü'nde ve M.S.Ü. Sosyoloji Bölümü'nde görev yaptığı dönemler içinde farklı düzeylerde onlarca tezin danışmanlığını yürütür, ikinci dizisi 1942 yılından itibaren Hilmi Ziya Ülken yönetiminde yayınlanan İ.Ü.E.F. *Sosyoloji Dergisi*'ni, Ülken'in 1960'ta bölümden ayrılması sonrasında Nurettin Şazi Kösemihal ve Hamit İnandık ile birlikte 16 (1961), 17-18 (1962-1963), 19-20 (1964-1965) ve 21-22 (1967-1968) numaralı sayıların Yazı Kurulu'nda yer alarak yönetir.

Yazın Hayatı

Tanyol'un hayatının ve düşüncelerinin yönü yazın hayatından ayrıntılarıyla izlenir. İlk şiirleri *Adana Mıntıkası Maarif Mecmuası*'nda, 1928'in son aylarında Osmanlıca yayınlanır. Dergi çıkarma hakkının çok zor alındığı günlerde Gazi Eğitim Enstitüsü'nden hocası Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in desteğiyle 1939 yılında kendi edebiyat dergisini yayınlama imkânına kavuşur. Bu dergi 1939'da arkadaşları Kemal Bilbaşar, Nurettin Ardıçoğlu ve şair İlhan İleri ile birlikte çıkardığı *Aramak*'tır. İstanbul'a geldiğinde eski ve genç yazar kuşağı ile birlikte bir defaya mahsus olmak üzere *Aramak*'ı, sonrasında *Yenilik*, *Değirmen* ve *Akademi* dergilerini çıkarır, çıkmalarına katkı sağlar.

İlk olarak 1940'lı yılların başında *Son Telgraf* gazetesinde ara sıra makaleleri yayınlanan Tanyol, bir süre sonra Yahya Kemal'in Ahmet Emin Yalman'a tavsiyesi ile *Vatan*'da yazmaya başlar. Yazılarını Mallarme'den esinlenerek "Salı Konuşmaları" olarak adlandırır. Bu dönemde *Cumhuriyet* gazetesine çeşitli aralarla makalelerini verir. *Sanat ve Edebiyat* gazetesinde ara ara makaleleri yayınlanır. *Vatan*'ı bırakışının sebebi Ahmet Emin Yalman'ın Nurullah Ataç hakkındaki iki makalesini yayınlamamasıdır. 1949'da düzenli olarak *Yeni Sabah*'ta haftalık makaleler yazmaya başlayan Tanyol, bu gazetedeki yazıları ile toplumda tanınır ve şöhrete ulaşır. *Yeni Sabah*'tan ayrılmasının sebebi, Türkiye'deki Alman profesörler hakkında yazdığı bir yazının getirdiği yankılar sebebiyle gazete yönetiminin kendisine karşı tavır almasıdır. *Yeni Sabah*'tan ayrıldıktan sonra yine Yahya Kemal'in yönlendirmesi ve Nadir Nadi'ye önerisiyle *Cumhuriyet*'te sürekli yazmaya başlar. 1956'da *Cumhuriyet* gazetesinden ayrılarak, gazetenin sahibi Bahadır Dülger'in ısrarıyla sekiz ay kadar *Havadis*'te günlük fıkralar yazdıktan sonra tekrar *Cumhuriyet*'e döner. Demokrat Parti'nin gazetesi olarak algılanan *Havadis*'te yazılarından bazıları, sansüre uğramasına, hatta hiç yayınlanmamasına rağmen o sırada İngiltere'de olan Tanyol'a bu durumdan bahsedilmez. Bu durum sonradan açığa çıkınca *Havadis*'ten ayrılıp tekrar *Cumhuriyet*'e geri döner. *Cumhuriyet*'te Şubat 1958'den Mayıs 1963'e kadar yazar. Bu dönem içinde 1961 yılındaki Anayasa tartışmalarında Üniversite Kanunu çerçevesinde 147'likler olarak bilinen pro-

fesörlerin üniversitelerden uzaklaştırılması hakkındaki kanunla ilgili yazdığı makalelerden biri olan "119. Madde" isimli 12 Mayıs 1961 tarihli yazısı sebebiyle bir süre gazetede makale yayınlamaz. Anayasa ve üniversite kanunu üzerine yazdıkları ile 27 Mayıs'çıların düşünce dünyasından çok uzak olmasa bile bazı çevreleri fazlasıyla rahatsız eder. 27 Mayıs'ı desteklemiş olmasına rağmen sonraki süreç, onu da susturur. Bu dönemde sekiz ay kadar gazeteden ayrılır. 1962'nin hemen başında Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ölümü üzerine yazdığı makale ile *Cumhuriyet*'te yeniden yazmaya başlar. Ama bu dönem de uzun sürmez, *Cumhuriyet* gazetesindeki yazar kadrosundan bazılarının solcu oldukları gerekçesiyle gazeteden çıkarıldığı yazar revizyonunda, Mayıs 1963'te artık gazeteye yazı göndermemesi istenir.

Sonrasında beş yıl boyunca 1968'de *Milliyet*'te ara sıra yazmaya başlayana kadar başka bir gazetede yazı yazmaz. Bu dönemde makalelerini *YÖN* dergisinde yayınlar. 1968'den 1980'lere değin yine ara ara *Milliyet*'te yazar, *Akşam* gazetesinde "Basın Ahlakı" üzerine bir makalesi yayınlanır. 1970'li yıllarda Ali Gevgilili'nin *Milliyet*'teki açık oturumlarına konuşmacı olarak sık sık katılarak güncel olaylar üzerine görüşlerini açıklar. Aynı dönemde 1970'lerin hemen başında *Yeni İstanbul* gazetesinde gençlik üzerine altı makalesi seri olarak yayınlanır. 1980 sonrasında *Yazko Edebiyat* ve *Yazko Somut* dergilerinde yazmaya devam eder. 1987'den 1989'a düzenli olarak *Güneş*'te yazar. 1989'da Asil Nadir'in gazeteyi almasından bir süre sonra *Güneş*'ten ayrılır. 1990 yılı ve sonrasında düzenli olmamakla birlikte yaklaşık 27 yıl sonra Hasan Cemal'in genel yayın yönetmenliğindeki *Cumhuriyet* gazetesinde yazmaya başlar, o günden bugüne de ara ara *Cumhuriyet* gazetesinde makaleleri yayınlanır. 1995-1996 yıllarında haftada bir olmak üzere *Pazar Postası* gazetesinde yazar. Makale yazmamakla birlikte 1975'te *Milli Gazete*'ye, 1989'da *Yeni Nesil* gazetesine, 2003'te *Zaman* ve 2005'te *Milli Gazete*'ye içerikleri açısından dikkat çekici röportajlar verir.

Tanyol'un dergilerdeki yazıları, dergi ve konu çeşitliliği açısından başlı başına bir külliyattır. İlk şiirleri *Adana Mıntıkası Maarif Mecmuası* ve *Uyanış (Servet-i Fünun)* dergilerinde yayınlanır. 1939 yılında *Aramak*'ı çıkarır. İstanbul'a geldiğinde *Yenilik*, *Değirmen* ve *Akademi* dergilerinin çıkarılmasında yazar olarak ve yönetimde bulunarak yer alır. 1950'lere değin Hilmi Ziya Ülken'in *İnsan*, *Ülkü*, *İstanbul Kültür*, *İ.Ü.E.F. Sosyoloji*, *Aile* dergilerinde makaleleri yayınlanır. 1950'lerde gazete yazarlığı öne geçerken, 1960'ların başına kadar *Varlık*, *Türk Folklor Araştırmaları*, *Küçük Dergi*, *Hisar*, *Dünya* ve *Türkiye*, *İstanbul Edebiyat ve Sanat*, *İstanbul*, *Siyasi İlimler Mecmuası*, *Yonca*, *Türk Dili*, *Türk Yurdu* ve Peyami Safa'nın *Türk Düşüncesi* dergilerinde yazar. Bu yıllarda yine *Sosyoloji Dergisi*'nde bilimsel araştırmaları yayınlanmaya devam eder. 1959 yılında *İntegrasyon* (Almanya) dergisinde "traktörün köylerdeki etkisini" inceleyen araştırması yayınlanır. 1960'lardan itibaren değişen görüşleri, yazılarını yayınladığı dergilere de yansır. 1960'ların

ilk yıllarında *Cumhuriyet*'te gazete yazarlığı yaparken 1962 sonlarında ses getiren ve yeni tartışmalara yol açan düşüncelerini içeren "Türkiye'de Burjuva Meselesi" başlıklı makalesi ile *YÖN* dergisinde yazmaya başlar. 1960'lardaki sanat, şiir ve folklor üzerine makalelerini *Varlık* ve *Türk Folklor Araştırmaları* dergilerinde devam ettirir, *Yeni İnsan, Cem, Yelken* dergilerinde yazar. 1970'li yıllarda sık olarak yazdığı dergiler *Çalışan Adam* ve *Musiki Mecmuası*'dır. *Özgür İnsan* gibi birkaç dergide konuşmaları yayınlanır. 1980'lerde *Yazko Edebiyat, Yazko Somut, Hürriyet Gösteri* dergilerinde ve Yazko ortak kitap çalışmalarında yazar. 1980'lerin sonunda başladığı *Türk Henkel Dergisi*'ne 1990'larda devam ederken, bu yıllardaki yazılarını temel olarak *CEM* dergisinde yayınlar. 1990'ların sonundan bugünlere *E Dergisi, Kızıldeli, Bilim ve Ütopya, Kaşgar, Hakimiyet-i Milliye, Kaçak* ve *Hece* dergilerinde yazıları yayınlanır.

İlk kitabı, doçentlik tezini içeren 1954'te basılan *Örf ve Adetler Sosyolojisi Bakımından Sanat ve Ahlak*'tır. 1960'ta *Sosyal Ahlak: Laik Ahlaka Giriş* basılır.[1] Bu ilk iki kitap Tanyol'un sosyoloji alanına ilişkin oluşturduğu yaklaşımlarının temellerini barındırır. 1960'larda uzun süre kitap yayınlamayan Tanyol, üçüncü kitabı olarak 1969 yılında, 1950'lerde başladığında tarihsel arka planı ile epik bir destana ulaşmayı amaçlayan, 1960 sonrasında Marksist bir eğilimin yön verdiği *Kuruluş ve Fetih Destanı*'nı yayınlar.[2] 1970'te, 1960'ların ortalarında radyo programlarında yaptığı seri konuşmaların toplamı olan *Sosyolojik Açıdan Din Ahlak Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar* kitabı yayınlanır.[3] Bu kitapta birey-toplum-devlet üçgeni içinde din, ahlak, siyaset, ekonomi ve toplumsal süreçler hakkındaki düşüncelerini geniş olarak sunar. Sonraki kitabı, 1981 yılında yayınlanan, İş Bankası'nın Atatürk'ün 100. doğum yılı için hazırladığı seri kapsamında, daha önce yayınladığı çeşitli makaleleri de içeren *Atatürk ve Halkçılık* kitabıdır.[4] Kitapta, 1980'e değin Atatürk, Kemalizm ve Halkçılık üzerine çeşitli yazılarından aktarmalar olduğu gibi, son dönemdeki Kemalist anlayışlara yönelik eleştiriler, değerlendirmeler ve ileriye yönelik saptamalar bulunur. Yahya Kemal üzerine yazdığı makalelerin ve Yahya Kemal'in ona tutturduğu özel anıların düzenlemesinden oluşan *Türk Edebiyatında Yahya Kemal* 1985'te yayınlanır.[5] Bu kitaptan dört yıl sonra yayınlanmış çeşitli makaleleri de içeren *Laik-*

[1] C. Tanyol, *Sosyal Ahlak: Laik Ahlaka Giriş*, İ.Ü.E.F. Yayınları, Yayın 5 No: 848, İstanbul, 1960.

[2] C. Tanyol, *Kuruluş ve Fetih Destanı*, Gün Matbaası, İstanbul, 1969 (Şiir, Pozitif Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul, 2004).

[3] C. Tanyol, *Sosyolojik Açıdan Din Ahlak Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar*, Okat Yayınevi, İstanbul, 1970.

[4] C. Tanyol, *Atatürk ve Halkçılık*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1981.

[5] C. Tanyol, *Türk Edebiyatında Yahya Kemal*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.

lik ve İrtica kitabı çıkar.[6] Bu kitapta, temelde din ilişkisi bağlamında laiklik ve irtica kavramlarına yönelen Tanyol, 1990'larda yoğunlaşacak olan "Siyasal İslam"ın gelişimine yönelik çeşitli görüşler sunar. Hemen ertesi yıl 1990'da yine gazetede seri halde çıkmış makalelerin toplamı ve buradaki görüşlerinin genişletilmiş halinden oluşan *Çankaya Dramı: Silahlı Ordu/Silahsız Ordu* kitabı yayınlanır.[7] Bu kitapta, Osmanlıyı yöneten sınıflardan bugüne gelen süreç içerisinde, öğretmen, bürokrat ve asker bağlamında devlet felsefesini inceleyen Tanyol, Türk devlet felsefesinin 1980'ler sonrasında bozulmaya uğradığını söyleyerek, mevcut işleyişe ilişkin eleştiriler yanında kendi görüşlerinin temellerini sunar. İlk defa şiirlerini kitaplaştıracağı *Son Liman* 1992 yılında edebiyat dünyasına katılır.[8] *Türkler ile Kürtler* çalışması, yayınlandığı yıllara göre konuya bakışta özgün nitelikleri olan bir çalışma olarak 1993 yılında basılır.[9] Kitapta, özde "Türkler ile Kürtlerin birliğine" yapılan vurgu Ziya Gökalp'in yaklaşımlarına dayandırılır. Von Aster'den aldığı bitirme tezi olan "Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi" 1998 yılında felsefe dünyası ile buluşur.[10] Bu çalışma, Schopenhauer'un görüşlerinin sınırlı incelemesinden oluşmasıyla birlikte, 1940'ların felsefe dünyasının içinden bir bakış sunarken, ilerde Tanyol'un düşünce hayatında ilgileneceği konuların habercisi olması bakımından da ayrıca önem taşır. *Neden Türban: Şeriat ve İrtica* isimli önceden çıkmış çeşitli makalelerini de içeren kitap 1999 yılında basılır.[11] 1990'larda yükselişe geçen İslami fikirler bağlamında gelişen siyasal süreçleri ele alan kitap, hem dönemin Tanyol gözüyle okunmasını hem de onun din-laiklik-irtica yaklaşımlarının yeni yorumlarını içermesi açısından dikkati çeker. 2001 yılında, *Kuruluş ve Fetih Destanı* ile *Son Liman* şiir kitaplarının birleşimi yanında yeni ve yayınlanmamış şiirlerini de içeren toplu şiir kitabı *Düş Yorgunu* gelir.[12] Partisiz Parlamento düşüncesini temellendirdiği *Hoca Kadri Efendi'nin Parlamentosu* çalışması 2003 yılında basılır.[13] Bu çalışmasında Tanyol, ilk temellerini 1956 yılında ortaya koyduğu "partisiz parlamento" fikrini teorik çerçevede ele alarak bu görüşünü devlet felsefesiyle birleştirirken, "rüya" bölümünde tarihi ve önemli kişiliklerin ağzından verdiği görüşlerle

---

[6] C. Tanyol, *Laiklik ve İrtica*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1989.
[7] C. Tanyol, *Çankaya Dramı: Silahlı Ordu / Silahsız Ordu*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1990.
[8] C. Tanyol, *Son Liman* (Toplu şiirler), Armoni Yayınları, İstanbul, 1992.
[9] C. Tanyol, *Türkler ile Kürtler*, Era Yayınları, İstanbul, 1993 (Gendaş Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul, 1999).
[10] C. Tanyol, *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, Gendaş Yayınları, İstanbul, 1998.
[11] C. Tanyol, *Neden Türban: Şeriat ve İrtica*, GendaşYayınları, İstanbul, 1999.
[12] C. Tanyol, *Düş Yorgunu* (Bütün şiirleri), Gendaş Yayınları, İstanbul, 2001.
[13] C. Tanyol, *Hoca Kadri Efendi'nin Parlamentosu*, Gendaş Yayınları, İstanbul, 2003.

Cumhuriyetin günümüze ilişkin bir eleştirisini sunar. Son olarak *O Zaten Yoktu* isimli otobiyografik romanı 2007 yılında yayınlanır.[14]

Türk Sosyolojisindeki Yeri

Tanyol, Ziya Gökalp'le kurumsallaşan İstanbul Sosyoloji geleneğinin devamcısıdır. Hilmi Ziya Ülken sonrası bölümdeki sosyoloji anlayışını Nurettin Şazi Kösemihal'le birlikte yürütür. 1970-1982 yılları arasında bölüm başkanlığı yapar. Homojen, sınıfsız ve çelişkisiz toplum anlayışını kuran, işleyen ve yayan sosyoloji anlayışının savunucusudur. Çalışmalarındaki bütüncül sosyoloji anlayışında, aktarmacılık ile yerelleştirme eklektizmi içinde biçimlenen bir metodoloji vardır.

Tanyol'a göre bizde sosyoloji, Avrupa'daki gibi felsefe geleneği olmadığı için, tarihe dayalı olarak oluşmuştur. Bu açıdan sosyoloji, toplum sorunu olarak değil, bir devlet sorunu olarak ortaya çıkmıştır. Tanyol, Türk sosyolojisinin ilk kurucusu olarak Ahmet Cevdet Paşa'yı görür. Bize gerçek anlamda sosyolojinin gelişi ise daha sonra olacaktır ve toplumsal sorunlardan daha çok devletin devamının sağlanması için kullanılacaktır. "Çöküş çalkantısı içinde olan bir imparatorlukta aydınların kafasını kurcalayan sorun her şeyden önce 'devletin nasıl kurtarılacağı' kaygısıdır. Gerek Türk düşünce geleneği gerekse devletin çöküntü halinde oluşu, devlet sorununu ister istemez toplum sorunlarının ön planına itmiştir."[15] Tarihin Türk sosyolojisine temel olması sebebiyle bizde sosyoloji, Ahmet Cevdet Paşa ve Mizancı Murad Bey üzerinden tarihsel geleneğin devamına bağlanır.

Tanyol, 1960'lara değin hocası Hilmi Ziya Ülken'in yaklaşımları ve çalışmaları doğrultusunda Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin sosyolojilerini savunur, Amerikan sosyolojisi etkisinde köy monografileri yapar, sonrasında Ziya Gökalp sosyolojisinden beslenecek pragmatik Marksist bir sosyoloji anlayışına yönelir. Ancak buradaki ayrıntı, Tanyol'un Marksizmi konjonktürel şartlar altında şekillenmiş bir kalkınma aracı olarak değerlendirmesi, onun dışında Marksist bir ideoloji örgüsünün birey-toplum-devlet ilişkisinde kurulması amacına yönelmemiş olmasıdır. Bu dönemdeki sosyoloji yaklaşımlarında, oluşan dostluğu çerçevesinde Kemal Tahir'in etkisi görülür, bu etki Türk sosyolojisine de yayılır. Yaşamı boyunca temelde benimsediği ve savunduğu Ziya Gökalp sosyolojisini, zaman zaman farklı düşünsel eklektik unsurlarla birleştirir, ancak ayrı bir sosyoloji yaklaşımına yönelmez. Başta Türkiye modernleşmesi bağlamında ahlak, laiklik ve din konularına eğilir, diğer düşünsel yaklaşımlarını bu temeller üzerine inşa eder.

---

[14] C. Tanyol, *O Zaten Yoktu* (Otobiyografik roman), Altın Kitaplar, İstanbul, Haziran 2007.

[15] C. Tanyol, "Türk Sosyolojisinin Bazı Sorunları", *Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973, s. 429-432.

Tanyol, Ziya Gökalp sosyolojisini uyguladığı dönemde, Gökalp'in tarih anlayışını değil Yahya Kemal'in tarih anlayışını benimser. Hilmi Ziya Ülken'in kapsamlı ilgi alanının ve Yahya Kemal'in özellikle dil ve tarih eksenli etkisini belirlediğimizde Tanyol'un sosyoloji görüşlerinin sınırları oldukça genişler. Tanyol'un, "sosyoloji bilimine" bakışı ve sosyologun görevine ilişkin düşüncesi şöyledir:

"Bugün dünyanın hemen her yerinde, sosyoloji, bir içtimai araştırma enstitüsü halinde çalışmaktadır. Hususiyle Türkiye gibi büyük içtimai değişmelere uğramış bir memlekette içtimai bir mühendis gibi olan sosyologun vazifesi çok ağırdır. Hukukçu, iktisatçı ve hatta politikacı sosyolojinin kendisine vereceği zengin araştırmalardan faydalanacak, içtimai realitelerimizin tahlilini o yapacaktır."[16]

Hiçbir doktrinin ve ideolojinin dogmatik olarak kullanılmasını benimsemez, Türkiye'nin koşullarında bu doktrinlerin/ideolojilerin dönüştürülmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, "Biz bize benzeriz" anlayışının açılımıdır. İdeolojinin/yöntemin "bize" dönüştürülmesinin sebebi olarak Tanyol, sosyolojinin temeli olan, sosyal doktrinlerin, doğa kanunları gibi her zaman ve mekânda geçerli olmadığını belirterek, "Doktrinlerin kanunları yoktur ve sadece teorileri vardır" diyerek açıklar:

"Teoriler ise, belli bir toplumun sosyal ve ekonomik hayatının, tarihi bir oluş çizgisinin eleştirisinden doğar. Sosyal olaylar niteldir. Doğa olayları ise niceldir. Birisi toplumun ve tarihin akışında sürekli olarak devam eden akışı bulmaya çalışır, kalıcı olan özellikleri tespit eder. Diğeri ise, olayları niteliklerinden soyarak ölçülebilir yanlarını araştırır. Bu nedenle sosyal doktrinlerde aktarmacılık kişilere bir ideoloji zenginliği verecek yerde onları katı bir fanatizme götürür. Beyinleri şartlandırır ve düşünmez hale getirir."[17]

Bu görüşleri, sosyal doktrinlere/ideolojilere nasıl baktığını, onları değerlendirirken, kullanırken ve metodoloji olarak uygularken nelere dikkat ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Tanyol, dışarıdan "aktarmacılıkla" gelen ideoloji anlayışını eleştirir. Her ideolojinin ülkenin koşulları açısından değerlendirilmesini öngörür:

"Her ideolojinin gerisinde sosyal, ekonomik ve politik bir birikim olduğundan, bu birikim hesaba katılmadan hiçbir ideoloji kök salamaz. Çünkü taklit ve aktarma kavramı ile ideoloji kavramı ters düşer. İdeolojinin tabanı ve kökü içinde bulunduğu topluma dayanır. Bunu o top-

[16] C. Tanyol, "80. Doğum Yıldönümünde Ziya Gökalp'in Kürsüsü", *Cumhuriyet*, 23 Mart 1956.
[17] C. Tanyol, "1971 Türkiye'sine Yön Veren Gerçekler", *Milliyet*, 5 Ocak 1972.

lumun aydın kuşakları kuramsal olarak çözümlemeye çalışır. Böylece toplumda olan birikimle entelektüel birikim arasında bir diyalektik kaynaşma, bir bütünleşme doğar. İşte ideoloji bu bütünleşmenin yarattığı bir atılımdır."[18]

Bizde doktrinlerin ve ideolojilerin aktarmacılığını ve kendi toplum koşullarımızda değerlendirilmemesini eleştiren Tanyol'a göre Türk sosyolojisinin birinci görevi "Bizi tanımlamak" olmalıdır. "Biz tanımı" olmadığı sürece, kendimizi kendimiz olmayan bir yerde hayal etmemizden dolayı her şeyi algılamakta şaşkına döneriz. Batı ile, Batı'nın üstünlüğü bağlamında ilişki kurduğumuz günden beri, yerimizi ve yörüngemizi yitirmiş bulunduğumuzu düşünen Tanyol, "Sosyal, ekonomik, jeopolitik olarak Türkiye'nin yeri neresidir?" sorusunu cevaplanması gereken en önemli soru olarak görür. Bu "kendimizi tanımlama" ve "bunalımlarımızı aşma" konusunda cevaplanması gerekli diğer sorular "Biz, tarihi oluş çizgisi bakımından Doğulu bir toplum muyuz, yoksa Batılı mı?" ve "Sosyo-ekonomik bakımından sömüren ülkeler safında mıyız, yoksa sömürülen ülkeler safında mıyız?" sorularıdır. Yaklaşımlarını bu sorular çevresinde açımlar.

Değerlendirme

Türkiye dışından gelen ideolojilere karşı onların "Bize göre" yerelleştirilmesini veya reddedilmesi gerektiğini savunan ve Ziya Gökalp sosyolojisinin biçimlendirdiği yaklaşımları temel alan Tanyol, birey-toplum-devlet ilişkisinde örülen sosyal, ekonomik, siyasal, kültürel vb. alanlardaki olaylara, süreçlere, meselelere bütünleştirici/homojenleştirici bir metotla yaklaşır. Ancak meselelere bütüncü düşüncenin, homojenleştirici/tek tipçi anlayışın tuzakları ile bakarken, sorunun çok alttan ve tikele dayanan niteliklerini gözden kaçırarak farklılıkları aynileştirme ve farklı nitelikleri aynı unsurla yorumlama tehlikesi artar. Bu yaklaşım sosyal bilim yöntemi açısından tikel üzerine olan değerlendirmelerde hata payının artmasına sebebiyet verir.

Yöntem konusundaki yaklaşımı dışında Tanyol'a yönelik en önemli eleştiri noktası, Türk modernleşmesinin Cumhuriyet sürecinde geçirdiği evrelerin yakın tanığı, etkileyeni ve sürdürücüsü olarak siyasal, ekonomik, toplumsal vb. alanlardaki uygulamaları eleştirme inisiyatifini yeterince kullanmamasıdır. Bu süreç özellikle 1960'lar sonrasında yoğunlaşarak artar. Birçok meselede düşüncesi mevcut uygulama ile örtüşmemesine rağmen, başta "Devletin bekası", "Önce devlet, sonra toplum", "Devlet her şeydir", "Devlet olmazsa toplum diye bir şey olmaz" vb. temel yaklaşımları ile toplumbilim anlayışında önceliği devlet düzeninin (her ne biçimde ve nasıl olursa olsun) tesis edilmesi, yürütülmesi ve sonrasında toplumsal sorunların ona uygun

[18] C. Tanyol, "Atatürk ve Gençlik", *Yeni İş Dünyası*, Sayı:41, Mart 1983, s.9.

çözümlenmesi yaklaşımı vardır. Toplum, düzene uydurulmalıdır. Bu söylem ve eylem düzeni ile Tanyol, bir anlamda merkezin izin verdiği düşünsel sınırların dışına çıkmamakla kendini sınırlar.

Bunların ötesinde Tanyol'un bütün çalışmalarının özünde "laik ahlak" yatar. Cumhuriyetin kendisinden önceki sosyologlardan istediği gibi, devletin temel sorunlarını ele almış, devletin modernleşmesi sürecine yönelik engellere (veya açılımlara) merkezin yaklaşımları örgüsünde çözümler aramıştır. Bu arayıştaki en büyük durağı devlet-din-toplum-birey ilişkileri bağlamında, Cumhuriyet öncesi geçerli olan paradigmaların dışında ulus-devlet modeli içinde laiklik temelinde biçimlenen ve dinsel kaynaktan temel almayan "laik ahlak" anlayışını tanımlamak/savunmak olmuştur.

Tanyol'un dikkati çeken en önemli özelliklerinden biri değişen düşüncelerini hayatı boyunca açıklıkla dile getirmesidir. Bu açıdan yazıları incelendiğinde bütün bir Türkiye tarihinin geçirdiği aşamaları izlemek mümkün olur. Bu bağlamda, düşünmenin bireyin elinde olmadığı koşulların içinde yetişmiş olan Tanyol'un, düşüncelerini açıklıkla dile getirmesi, diğer bir ifadeyle değişmeyi ve dönüşmeyi ruhen sindirmesi ve kendi iç tutarlılığını düşünsel tutarlılığına tercih etmesi göz önüne alındığında, 90 yılı aşan bu yaşam, farklı nitelikleriyle Türkiye'deki düşünme yapılarının ve aydınlarının anlaşılmasında önemli olanaklar sağlar.

1300'ü aşan hemen her alandaki makaleleri ve kitapları ile sadece sosyolojinin değil, başka birçok alanın da içinde yer alan, sosyolojideki ahlak temelli çalışmalarını diğer tüm yaklaşımlarına aktaran, Ziya Gökalp sosyolojisinin ilkelerini Prens Sabahattin'in yaklaşımlarını göz ardı etmeden açımlayarak Durkheim sosyolojisi temeline yaslanmış sosyoloji geleneğini devam ettiren Cahit Tanyol, İstanbul Üniversitesi sosyoloji geleneğinin ve Türkiye'de sosyolojinin kökleşmesine ve gelişmesine 40 yılı aşan bir süre fiilen hizmet etmiştir.

Kendisine, benim düşünsel gelişimime vermiş olduğu katkıdan ve Türk Düşüncesine ve Sosyolojisine yaptığı hizmetten dolayı bir kez daha huzurlarınızda teşekkür ediyorum.



Prof. Dr. Cahit Tanyol

DEVLET ÜZERİNE*

Cahit TANYOL

Merhabalar.

Efendim yolda gelirken, kendimi çok halsiz hissediyordum. Molière'in kahramanı gibi hasta hale geleceğimi düşünüyordum. Burada talebelerimi ve dostlarımı görünce sıhhate kavuştum. Yine yolda gelirken ne konuşayım diye düşünürken, bir yığın fikirler "Ben de varım, ben de varım" demeye başladı. Baktım bütün bu fikirleri söylersem akşama kadar bitmez. Neyse ki konuşmacılar benim söyleyeceklerimin çoğunu söylediler, böylece fikirleri seçmekten kurtuldum.

Konuşmama başlarken şunu söyleyebilirim size: Yaşam öykümle beraber gelişmiş olan temel fikir neydi? Gerçekten ben bir imparatorluk çocuğuyum. Büyük bir imparatorlukta doğdum. Bizim çocuk omuzlarımızda yıkıldı imparatorluk. Hayatımız ise Kurtuluş Savaşı'nın fırtınaları içinde geçti. Cumhuriyet devrimlerinin bütün kasırgalarını yaşadık, safhalarını benimsedik. Bu bakımdan benim Türkiye'de sosyolojik açıdan hangi konularda uğraşmam gerekeceğini bir parça da yaşam öyküm tayin etti. Sosyolojinin birçok dallarına girdim. Arşive girdim, boğulacağımı sandım kaçtım. Sosyal araştırmalara girdim. Bunlar cazipti, ama Türkiye'nin sorunlarına cevap vermiyorlardı. Dediğim gibi biz bir çöküntü içindeydik. Türkler, Osmanlı İmparatorluğu gibi dünyanın en büyük imparatorluklarından birinin kurucusuydu. Osmanlı Devleti'nin üç aşaması vardı: Bir, doğrudan doğruya kendisini merkez-i âlem olarak gördüğü dönem. Bu merkez-i âlem döneminde kendisi dışındakileri devlet olarak kabul etmezdi. Hatta onlara büyükelçi gönderme gereği bile duymazdı. Kaynarca Muharebesi'ne kadar Osmanlı Devleti dışarıya elçi göndermemiştir. Fakat bu çöküntü hali gelince III. Selim'le başlayan Tanzimat'la birlikte ikinci bir dönem, ikinci bir aşama geldi. Son olarak parçalanma ve yıkılış dönemi yaşandı.

---

* 26 Kasım 2007 tarihinde yapılan konuşma, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Oditoryumu, Fındıklı.

Bu çöküş esnasında bir soru ortaya çıktı: "Devleti nasıl kurtarabiliriz?" Türkiye Cumhuriyeti'nde, Atatürk'ün dönemi de dahil olmak üzere devletin bütün devrimleri, bütün yenilik hareketleri bu soruyu yanıtlamak için yapıldı, "Devleti nasıl kurtarabiliriz" sorusu Tanzimat hareketlerini meydana getirdi, Tanzimat reformlarını meydana getirdi. Ama bunlar içinde en önemli mesele "devlet" idi. Bugün ise Türkiye'de devletin etkisini, Batı emperyalizmi yahut Avrupa Birliği bir nevi suç olarak görüyor. "Devleti nasıl kurtarabiliriz?" sorusuna Tanzimat'ta cevap verenler şunu ortaya koydular; "mal ve can güvenliği." Sanki Osmanlı Devleti'nde böyle bir şey yokmuş gibi. Osmanlı'da "mal ve can güvenliği" tanımı var. Ama mal ve can güvenliğinden faydalananları güya Hıristiyan tebaa olarak öne sürdüler. Aslında mal ve can güvenliğinden yararlanan Osmanlı devlet ricaliydi. Çünkü o zamana kadar Ebusuud Efendi'nin fetvası ile "Devlet sıkıntıda olursa ve hazinede para olmaz ise devlet kadrolarından servet sahibi olanlarının servetlerinin alınması caiz midir? El cevap: Caizdir, katl-i vaciptir." Durum bu idi. Binaenaleyh Tanzimat'la beraber yepyeni bir kadro ortaya çıkıyor. Önemli olan mesele, bugün günümüze kadar gelen bu rüşvetçi, soyguncu, ülkeyi satan kadronun oluşmasıdır. Bu olay bu dönemde başlıyor. Bu kadro bugüne kadar geliyor. Bunun macerası başka. Bunun yanında asıl önemli olan entelektüel akıldır, Tanzimatçılardır. Tanzimat devlet adamları meseleyi ikiye ayırıyor: Birincisi, "Biz bitmiş durumdayız"; İkincisi, "Batı'yı taklit etmemiz lazım." Binaenaleyh bu devlet ricali ve devlet kadrosundaki değişmeler bununla başlıyor. Bu, taklit suretiyle başlıyor, ithal malı şeklinde olan bu Batı aktarmacılığı, Mustafa Kemal dönemi hariç, her dönem devam ediyor. Şimdi de Anayasa gibi Allah'ın belası bir şey var, Amerika'da böyle, orada böyle şurada böyle denilen. Bir de Türkiye'ye bak Mustafa Kemal'in 1924 Anayasa'sı var, bu adam bu Anayasa'yı neden yapmış, 1937'de neden Anayasa'ya altı oku koymuş, bir tanesi dönüp bakmıyor. Bunun üstünde düşünen yok. Bu akım, işte bugünkü son politik çok partili demokrasi ile Türkiye'nin parçalanmasına ve devletin sıfırlaştırılmasına, iktidarın devleti tayin etmesine gidiyor. Yani bugün devletsiz bir iktidar idealize edilmektedir. Bu arada bir de entelektüel akım var. Bunlar Batı'yı bir taklit konusu değil, bir düşünce konusu olarak ele aldılar. Ve eğer siz buralardaysanız bu akımın içindesiniz. Bunların başında da İbrahim Şinasi Efendi var. İlk defa halkla, Osmanlı tebaasıyla ilgilenen kişi. O zamana kadar halkla alaka yoktu. İbrahim Şinasi Efendi ilk defa gazeteyi çıkarmak suretiyle halkla bağlantı kurdu. Arkasından atasözlerini toplamak suretiyle, halk felsefesini halka ilk defa yönelerek "Bu halk nedir?" diyerek ele aldı, inceledi. "Halk nedir?", "Felsefesi nedir?", onu ortaya koydu. O zamana kadar Osmanlı'da devlet vardır, onun dışında halk değil tebaa vardır, o da ya iyidir ya da kötüdür. İbrahim Şinasi ile başladı halka eğilme süreci. Namık Kemal'ler, Ziya Paşa'lar Batı'ya gitti. Baktılar

Batı'da bir dil var, bir de Türkçe var. Fransız sokakta konuştuğu gibi de yazıyor. Bunlar hürriyet mücadelesi için gittiler, fakat gördüler ki durum orada başka. Ziya Paşa'nın çıkardıkları *Hürriyet* adlı dergide "Şiir ve İnşaa" makalesi var. Orada, Ziya Paşa "Bizim düşünce dilimiz yok" diyor. Bu meseleyi dile getiriyor. Namık Kemal de bir şey yaptı: İnsan diyor, doğa diyor, çünkü roman yok. Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin vb., divan şairlerinin hepsi hamse dedikleri bu hikayeleri tekrarlayıp duruyorlar. İçinde insan yok. İkincisi tabiat yok. Nedim'de biraz var. O da "Beşiktaş'a yakın bir hane-i viranemiz vardır" şeklinde olup İstanbul'dan, evinden biraz bahseder. Ama hepsinde insan ve tabiat yok. Tanzimat'la beraber, o entelektüel akımın en önemli düşüncesi, insan ve tabiatın konu olmasıdır. Bunun öncesinde aşk vardır, ama aşık kime aşıktır, kime aşık olunur, bu belli değildir. Hayali bir sevgili vardır. Mesela divan şairlerinin içinde bir tane yeşil gözlü sevgilisi olan yoktur. Bakî en büyük şairlerimizdendir. İstanbul'da nerede yaşıyor bilmeyiz. O zaman İstanbul bugünkü gibi değil, muazzam bir tabiatı var, zenginlikleri var. Bir tek satır o İstanbul'dan bahsedilmez. Gerçi Bakî'nin mevsimler için kasideleri vardır. Ama kendileri katiyetle doğa ile temasa gelmemişlerdir. Demek ki Tanzimat'ın getirdiği entelektüel akım: 1- Dili getiriyor, 2- İnsanı ve doğayı getiriyor. O hamselerin yerine doğrudan doğruya insanı getiriyor, yani romanlar. İbrahim Şinasi tiyatro yazıyor. İlk defa orada örf ve adetlerden bahsediyor. Namık Kemal, konusu Victor Hugo'dan aktarma olan *Ali Beyîn Sergüzeşti* romanını yazıyor. Orada artık karakterler, yani insan beliriyor. Bir takım insanlar giriyor, insan ve tabiat bir arada ele alınıyor. Bu entelektüel akım maalesef Bab-ı Alî'ye kadar, gazetecilere kadar geldi, ama doğrudan doğruya Medreseye giremedi. Aslında bu akımın arkasından Tahsin Efendiler, Hoca Kadri Efendiler büyük fikirler getirmişlerdir. Ama bunlar giremedi üniversiteye. Hoca Tahsin Efendi Paris'e sefaret imamı olarak gider. Oradayken fizik, kimya, astronomi tahsil eder. İstanbul'a döndükten sonra Darülfünun'da derslerde bu birikimini aktarmak, öğrendiklerini uygulamak ister. Tahsin Efendi Paris'ten gelirken birtakım aletler de getiriyor. O aletlerden bir tanesi ile "Havası alınmış boş bir alanda hiçbir canlı yaşamaz" deneyini yapmak ister. Deneyi öğrencilerin ve müderrislerin önünde yapıyor. Deneyde kuş ölüyor. "Canı veren de Allah'tır alan da Allah'tır" diyerek bütün medrese uleması ayaklanıyor. Zavallı hoca Tahsin Efendi palas-pandıras üniversiteden atılıyor. Sonra Hoca Tahsin Efendi üniversite dışında Abdülhak Hamit, Abdül Feyaz ve diğer arkadaşları ile yeni yaklaşımlar getiriyorlar. Şimdi bu entelektüel akım şu anda Türkiye'nin bütün sorunlarını en iyi düşünenlerden ibaret. Fakat bu akımın içinde olanların hiçbirisi, devlet şu anda tehlikede olmasına rağmen politikada değiller. Buradaki en kötü taraf bu.

İkincisi bazı kavramlardan da bahsetmek istiyorum. Şimdi bazı kavramlara ve sokakta söylenenlere bakın: Önce Mustafa Kemal'den başlayalım. Mustafa Kemal Anadolu'ya çıktığında bir tek şey söylüyor; "Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir." Aslında bu sözün yazılmaması gereken tek yer TBBM'dir. Çünkü Mustafa Kemal bu sözü, bu uyduruk demokrasi için söylemedi, Mustafa Kemal bu sözü I. Dünya Savaşı'nın getirdiği koşullarda söyledi. I. Dünya Savaşı'nda üç imparatorluk yıkıldı. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Rus Çarlığı ve Osmanlı İmparatorluğu. Batı 19. asırdan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun tasfiyesi için elinden geleni yaptı. Ve sonunda yıktı. Mustafa Kemal Rumeli çocuğu. Yüzünde Balkanlardaki korkunç şiddetin ve katliamın izleri vardır. Mustafa Kemal'de olduğu gibi, diğer bütün Rumelilerde de vardır. Yahya Kemal'de mesela. Ahmet Haşim'de yoktur, çünkü o Balkan çocuğu değildir. O kasırganın içinde yetişmiş Mustafa Kemal. Batı'nın da niyeti belli: "Anadolu'dan Türkleri tasfiye etmek." Batı Anadolu'yu Türk vatanı kabul etmiyor. Elimde 1924 tarihli "Rus Çarlığı tarafından Anadolu'nun taksimi" isimli Bolşevikler tarafından yazılmış bir kitap var. Bu kitapta ilginç şeyler vardır. Fransızlar ve Almanlar alt tarafı Alsace-Loren için savaşır. Bunun dışında sınırlar değişmez. Yavuz Sultan Selim'den beri İranlılar ile sınırımız aynıdır. Yavuz Sultan Selim ve IV. Murat Tebriz'e girmiş, ama sınırlar değişmiyor, tadilatlar oluyor. Fakat I. Dünya Savaşı'na baktığınızda, öyle bir şey yok. Hepsi, bütün Batı birleşmiş; İtalyanlar "Ben burayı alacağım", Fransızlar "Ben burayı alacağım", Rusya "Ben burayı alacağım",diyor, Osmanlı paylaşılmış, Anadolu'yu aralarında taksim etmişler. Neden? Şimdi Avusturya-Macaristan İmparatorluğu çöktüğü zaman diyorlar ki; "Ortada bir hanedan varmış, millet yok." Böylece "Osmanlı İmparatorluğu'nda da Anadolu bir vatan değil, bunun içinde bir millet yoktur" düşüncesi oluşuyor. Dolayısıyla bu imparatorluk Anadolu dahil tamamen parçalanabilir. Venizelos da Lozan'da zaten bunu iddia ediyor. Diyor ki: "Türkler'in Anadolu'nun Türk vatanı olduğu iddiası yanlıştır. Balkanlardan çekildiklerinde bir yığın devlet kuruldu, Anadolu'dan da çekildiklerinde bir yığın devlet kurulur; Pontus, Ermeni vb. devletler..." Bunları sayıyor.

Mustafa Kemal Anadolu'ya çıkıp ta "Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir" dediği zaman, koşullar buydu. Bunun demokrasi ile alakası yok, bugünkü meclis onun aklının ucundan bile geçmiyor. O bütün dünyaya "Ey emperyalist sömürgeci Batı ve Türk düşmanları şunu bilesiniz ki Anadolu'da Türk milleti denen bir millet var", bunu ispat etmek istiyor. Çok da güzel bir sözü var Atatürk'ün, "Meclis olmadan da olmaz." Önce Sivas, sonra Erzurum Kongresi var. Yunus Nadi'nin hatıralarında var: "Ankara'ya geldik ki Meclis dediğin Mustafa Kemal" diyor. Mustafa Kemal telgraf başında ordu kuruyor. Lord Kinross bunu gayet güzel söylüyor. Diyor ki

"Dünyada telgrafla ordu kuran, bu şekilde ordulaşan bir şehirden, bir başka yerde yoktur." Demek ki Mustafa Kemal "Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir" sözü ile doğrudan doğruya Anadolu'nun Türk vatanı oluşunu vurguluyor. Anadolu harap halde, harabeler içinde. Peki, nerede kıvılcım var? Güneydoğu'da, Antep'te. Antep'te Fransızlara bir direnme başlamış. Daha evvel İngilizler gelmiş, fakat bir direnme yok. Çocukluğum o yıllarda ve orada o olayların içinde geçtiği için bunları yakından biliyorum. Antep direniyor. Antep'in direnmesi, "Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri"nde de var, çok önemli. Mustafa Kemal diyor ki "Nizip ve Birecik çetelerini örgütlemek için Kılıç Ali'yi gönderdim." Sırf Fransızlara Antep'in direnmesini arttırmak için. Antep savaşında kadınların çocukların hepsi Nizip'e geldi. Kasabalara köylere gittiler. Erkekler dövüştü. Karayılan'ın oğlu, Şahinbey bütün bunlar şehit olanlar. Bir de şehit olmayanlar var. Ben de fark ettim kı Mustafa Kemal Antep'in direnmesini temel alıyor. Bu direniş karşısında ilk defa Fransızlar Mısır toprağı kadar zengin Adana'yı, Antep'i bırakıp gidiyorlar. Bu şunu gösteriyor: Demek ki Mustafa Kemal Batı'ya esas olarak şunu ispat etmek istiyor: "Anadolu Türk vatanıdır." Ve bu Misak-ı Millî sınırları içinde kemikleşiyor. Bu Misak-ı Millî bende ve bizim kuşağımızda kemikleştiği için, kafam başka türlüsünü almıyor. Batı, evvela İngiltere Tanzimat'ta bize bir takım reform hareketleri verdi. Aslında İngiltere'nin amacı kendisine bağlı bir "bostan korkuluğu imparatorluğu" kurmaktı. Bu politikasını I. Dünya Savaşı'na kadar götürdü. 1956 yılında Londra'daydım. İngiliz gizli servisinin I. Dünya Savaşı'nda Lawrence'tan sonra en önemli adamı Mr. Bennet var. Satvet Lütfi Tozan beni onunla tanıştırdı. Bir yemekte buluştuk. O dönemde Süveyş olayları doğmuştu. Ben de Mr. Benett'e dedim ki; "İngiltere, Osmanlı İmparatorluğu'nu I. Dünya Savaşı'nda yıkmakla hata etmiştir, çünkü biz bir alay göndererek bu Süveyş olaylarını bastırırdık." Mr. Benett bana çok enteresan bir cevap verdi: "Doğrudur, çok haklısınız. Yalnız son dönemde İngiltere iki tane ahmak başbakan yetiştirdi. Bir tanesi Lord George, diğeri Churchill'dir. İngiltere Ortadoğu'yu şeyhlerden bir takım krallılar yaratmak suretiyle elinde tutmak istedi. Halbuki Osmanlı'nın çökmesi ile Ortadoğu'da büyük bir boşluk oluştu. Bu boşluğu, Ortadoğu tarihinde çok önemli yeri olan Türkler doldurabilir ya da Ortadoğu sonu gelmez bir anarşi kaynağı haline gelir." Ama o sırada Mr. Benett'in aklına Amerika'ya komşu olacağımız gelmemiş demek ki!... Şimdi Mr. Benett'in söyledikleri aynen ortaya çıkıyor.

O zaman I. Dünya Savaşı'ndan sonra Mustafa Kemal parlamenter sistemi getirdi. Bu parlamenter sistem ve bu meclis hem bütün dünyaya Anadolu'nun Türk vatanı olduğunu ispat edecek hem de yeni bir yönetim sistemi getirecekti. Ölürken de Atatürk, altı okla bıraktı gitti bu sistemi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra, tıpkı Tanzimatçılar'da olduğu gibi, İsmet Pa-

şa'nın tek parti diktatörlüğünü bahane ederek, Amerika çok partili demokrasiyi getirtti. Çünkü hanedanlık ve parlamenter sistemde olmayan şekilde, bu çok partili demokrasi ile Türkler mutlaka birbirine girecekler ve bir mikrop gibi Türkiye'nin üzerinde pazarlıklar olabilecekti. Türkiye'ye yapılan en büyük kötülük budur.

Diyeceksiniz ki "Peki Tanyol sen ne yapmak istiyorsun?" Önemli olan şu; bütün tarih boyunca Türkiye'de devletin önceliği var. Fakat bu parlamenter sistem doğrudan doğruya devleti tasfiye ediyor. Bugünkü meclis her şeyin devlet olduğu Mustafa Kemal'in kurduğu meclisten bambaşka bir meclis. Şimdi bakıyorsunuz meclis devleti tasfiye ediyor; başbakan cumhurbaşkanını tayin ediyor. Yeryüzünde böyle bir şey var mı, bu mümkün mü? Başbakan cumhurbaşkanını tayin edecek! Bunun parlamenter sistemle alakası yok. Bu bir çöküştür. Bu demokrasi maskesi altında Türkiye'nin parçalanmasından başka bir şey değildir. Dediğim gibi Osmanlı Tebriz'e girmiş, ama hududu değiştirmemiş. İran'la aramızda Bağdat kavgası olmuştur. Tıpkı Fransızlarla Almanların Alsace-Loren kavgası gibi, ama ötesi değil. Şimdi siz tasavvur edin: Şu anda gözümüzün önünde Türkiye'nin yeniden gündeme getirilmesi, Türkiye'nin Türk vatanı olmayışı ortaya konuluyor. Ama bunu bu sefer içerden yapıyorlar.

Bir noktaya daha dokunacağım. Parlamenter sistem İsmet Paşa'nın tek parti diktatörlüğünün altında halkın üzerinde bir bezginlik, yorgunluk yarattı. Bu yorgunluğun üstüne Amerika hemen demokrasiyi getirtti. İsmet Paşa'nın başka çaresi de yoktu. Ama çok partili demokrasi başka, parlamenter sistem başkadır. Ben "Hoca Kadri Efendinin Parlamentosu" kitabımda onun 1910 yılında ele almış olduğu partisiz parlamento planlarını inceledim. Ben de partisiz parlamento anlayışını savunuyorum. Atatürk'ün bütün devrimleri Hoca Kadri Efendi'nin kitabı Sarayih'te var. Demek ki Türkiye'nin çıkış yolları var. Ama bu çıkış yolları başkasının, bizi mahvetmek isteyenlerin, bize tuzak kurmak isteyenlerin reçetesi ile olamaz. Bugün Anayasa diye bir bela var başımızda uğraştığımız. Her şey Anayasa! Onunla uğraşılıyor. Hukuk politikada en tehlikeli şeydir. Şimdi öyle bir Anayasa yapıyorlar ki, bu Anayasa ile devletin en son temel örgütlerinden biri olan ordu dizgin altına alınacak. Bütün oyunlar onunla hareket ediyor. Şimdi iktidarın kendi takımları olan birtakım profesörler var, "Askeri mahkemeler odur, budur" diye konuşanlar, bütün bunların hepsinin hedefi bu. 19. yüzyılda yabancıların, sömürgecilerin bir sistemi vardı. Onlar gittikleri ülkelerde petrol kaynaklarını tutarlardı ve genel valilikler kurarlardı. Fakat bugün sistem değişti. Bugün Amerika ülkeleri yönetmek için sosyal psikolojiyi ve araştırma sosyolojisini kullanıyor. Sosyal psikoloji Amerika'nın icadı bir şey. Çünkü Batı'nın sosyolojisinin arkasında felsefe var, orada bir felsefenin devamıdır sosyoloji. Her ne kadar Auguste Comte kurucu olarak verilmiş olsa da alakası yoktur. Araştırma sosyolojisine de rahmetli Hilmi Ziya

Ülken "mikrop sosyolojisi" derdi. İşte Amerika sosyal psikoloji ve araştırma sosyolojisi ile sömürge anlayışında yeni bir metot getirdi. Artık genel valilikle uğraşmıyor. Amerika "Ben niye aptallık yapayım, içerde de birtakım adamlar yetiştiririm, bu anahtar adamlar vasıtası ile ülkeleri yönetirim" dedi. Bu adamlara "Key Man", anahtar adamlar denir. Böylece Amerika sömürgecilikten daha da kötü biçimde bu adamlarla Türkiye'yi idare etmeye yöneldi. Ondan sonra kadrolar yetiştirdi. İşte bu Türkiye'nin aleyhinde. Bugün de deneysel sosyoloji maskesi altında Türkiye'nin her tarafında araştırmalar yapan Amerika ne derse, o olur.

Benim diyeceklerim bu kadar. Teşekkürler, iyi günler.



MÜBECCEL BELİK KIRAY

1923'te İzmir'de doğdu. 1940'ta İzmir Lisesi'nden, 1944'te Ankara Üniversitesi'nden mezun oldu. 1946'da Ankara Üniversitesi'nden Sosyoloji ve 1950'de ABD Northwestern Üniversitesi'nden Antropoloji doktora dereceleri aldı. 1960'ta doçent, 1966'da profesör oldu. 1959 yılından 1973 yılına kadar Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nin Sosyal Bilimler Bölümü'nün gelişmesine emek verdi.[1] 1973'te ODTÜ'den ayrılarak "Morris Gingsberg Fellow" olarak London Schools Of Economics'e gitti. Dönüşünde önce İTÜ'de, 1982'den sonra da Marmara Üniversitesi'nde çalıştı. Bu arada bir yıl University of Texas in Austin'de ders verdi. 1989'da emekli oldu. Çalıştığı süre içersinde Norveç Bergen Üniversitesi'nde, Kahire Amerikan Üniversitesi'nde, ABD Berkeley Üniversitesi'nde, Zürih Teknik Üniversitesi'nde seri konferanslar verdi. Mübeccel B. Kıray, ODTÜ Mustafa Parlar Ödülü, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Fahri Doktor unvanı ve Aydınlanma Kadınları Ödülü aldı. 1994'te Kıray, Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) şeref üyeliğine seçildi.

Değişen ve dönüşen toplumsal yapının ve yapıların analizinden modernleşme süreçlerini incelemiş, pozitivist ve aydınlanmacı değerler üzerinden bu süreçleri değerlendirmiştir. Değişim sosyolojisinde dünya literatürüne "tampon yapılar" kavramını kazandırarak Türkiye'de değişim sosyolojisinin kökleşmesine büyük katkı sağlamıştır. Bu çalışmalarıyla, Türkiye'de sosyolojinin üniversitelerde kurumsallaşmasında çok önemli rol oynayan ve toplumsal değişmeyi ele alma tarzı ile İstanbul geleneğinden ayrışan ve "Ankara Ekolü" olarak da adlandırılah sosyoloji anlayışının yaygınlaşmasında etkili olmuştur.

Kitapları

Ereğli Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000 (İlk baskı; Başbakanlık DPT Yayını, Ankara, 1964).

Social Stratification as on Obstacle to Develeopment: A Study of Four Turkish Villages, Prager Publishes, New York, 1970 (Jan Hinderink'le beraber).

---

[1] Bazı kaynaklarda Mübeccel B. Kıray'ın ODTÜ'de göreve başlama tarihi 1959 yılı olarak belirtilirken, bazı kaynaklarda ve sempozyum konuşmacılarının metinlerinde 1960-1961 yılları kullanılır. (Editörün notu)

Örgütleşemeyen Kent: İzmir, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998 (İlk baskı; Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1972).

Değişen Toplum Yapısı, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998.

Kentleşme Yazıları (Makaleler), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998.

Seçme Yazılar (Söyleşi ve Makaleler), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999.

Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999.

Hayatımda Hiç Arkaya Bakmadım (Anılar), Yayına Hazırlayan: Fulya Atacan, Fuat Ercan, Hatice Kurtuluş, Mehmet Türkay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001.

Tüketim Normları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Yayına Hazırlayan: Nigan Bayazıt, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2005.

MÜBECCEL KIRAY'IN SOSYOLOJİK ARAŞTIRMA PROGRAMININ OLUŞMASI:

1963-1973 ODTÜ Döneminden Anılar ve Eleştirel Bir Değerlendirme

Bahattin AKŞİT*

1. Giriş

Bu konuşma/yazı Mübeccel Kıray'ın kendisinin de katılacağı bir sempozyumda suhulmak üzere düşünülmeye başlandı ve başlık belirlendi. Ancak, başlığın belirlenmesinin ertesi günü yani 8 Kasım sabahı Mübeccel Hoca'mızı kaybettiğimizi öğrendik. Mübeccel Kıray'ın katıldığı bir sempozyumda sunulacak olan bu konuşma/yazı onun anısına saygı için sunulmak üzere hazırlandı. Sunulmasından sonra geçen dört ay içinde başlık dahil bazı kısımları değiştirilerek yeniden yazıldı.

Ben bu yazıda Mübeccel Kıray'ın öne çıkardığı tür olan "araştırmaya dayalı sosyoloji", "yeni toplumun kendi bilgisini üretmeye dayalı sosyoloji"nin[1] bir "yaklaşım", "paradigma" veya bir "araştırma programı" olarak ODTÜ'deki oluşumunu ortaya koymaya çalışacağım:[2] Birinci olarak, "Araştırma Programı kavramını" ve bu kavramın "paradigma" kavramından farkını ortaya koymaya çalışacağım. İkinci olarak Mübeccel Kıray'ın hayatının ODTÜ'ye benim girdiğim yıl olan 1963'e kadar olan hayat hikayesine kısaca değineceğim. Üçüncü

* Prof. Dr., Maltepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

[1] M. B. Kıray, *Toplumsal Yapı, Toplumsal Değişme*, Toplu Eserleri 4, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 10-73.

[2] Kıray'ın sosyolojisinin gelişmesi ile ilgili olan bu alt alanın daha geniş üst alanı Türkiye'de sosyolojinin gelişmesi alanıdır. Bu konuda daha önce yayınlamış olduğum yazılardan bazıları şunlardır: B. Akşit, "Türkiye'de Sosyoloji Araştırmaları: Bölmelenmişlikten Farklılaşma ve Çeşitlenmeye", *Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi*, (der.) S. Atauz, Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986, s. 195-232; B. Akşit, "Sosyoloji", *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Bilim: Sosyal Bilimler*, Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları, Ankara, 1997, s. 7-18.

olarak benim ODTÜ'ye girdiğim yıl olan 1963 ile Mübeccel Kıray'ın emekli olup ODTÜ'den ayrıldığı yıl olan 1973 yılları arasındaki öğretim ve araştırma deneyiminden kendi gözlemlerime dayanarak bazı anılar aktarmaya çalışacağım. Dördüncü olarak Mübeccel Kıray'ın geliştirdiği yaklaşımı, kavramları ve kuramı ortaya koymaya çalışacağım. Bu konuda İlhan Tekeli'nin yapmış olduğu çalışma işimi epey kolaylaştırıyor.[3] Beşinci olarak Mübeccel Kıray'ın Sosyolojik Araştırma Programının temel kavramlarını ortaya koyacağım. Bu kavramların hangilerinin çekirdekte, hangilerinin değiştirilebilir olup yardımcı kavram ve önermeler, hangilerinin "heuristik" olduğunu ortaya koymaya çalışacağım. Bunu geniş kapsamlı olarak bu yazıda yapma olanağım yok ancak iki kavram kümesini örnek alarak ve benim kendi sosyolojik araştırma programımın gelişmesi ve dönüşmesi bağlamında bunu göstermeye çalışacağım. Umuyorum ki bu ortaya koyuş benim ulaştığım kavramsal çerçevenin ne kadarı içsel tarih ve gelenekten geliyor, yani ne kadarı Mübeccel Kıray'ın sosyolojik araştırma programından geliyor, ne kadarının dünyada yaygınlaşan yaklaşım ve kavramsal çerçevelerden geliyor gösterecektir.

Bu elinizdeki yazının "1964-2007 Zaman-Mekânında Özne Güzergah(lar)ı: Ünal Nalbantoğlu ve Sosyoloji ile 43 Yıl" başlığı ile yazdığım yazı[4] ile birlikte okunmasının ilginç olabileceğini düşünüyorum.

2. *"Paradigma" Kavramından "Araştırma Programı" Kavramına Geçiş Üzerine Bir Kaç Söz*

Thomas Kuhn, 1962 yılında yayınlanan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* kitabında bilimlerin gelişmesini açıklarken "paradigma" kavramını kullanmanın yararlı olacağını ileri sürmüştür.[5] Bu kitaptan önce bilimsel gelişmenin "birikimli", "sürekli" ve "kesintisiz" bir düz çizgisel evrim şeklinde olduğu düşünülüyordu. Kuhn bu görüşün yanlış olduğunu bilimsel gelişmenin bir dizi kesintiler, kopuşlar ve devrimler sürecinde oluştuğunu iddia etmiştir. Bir bilim disiplininde veya bir araştırma alanında hakim durumda olan kuram, yöntem ve tekniklerin tümünü içine alan bilim yapma biçimini "paradigma" kavramıy-

---

[3] İ. Tekeli, "Değişmenin Sosyoloğu: Mübeccel Belik Kıray", *Mübeccel Kıray İçin Yazılar*, (der.) F. Atacan, F. Ercan, H. Kurtuluş ve M. Türkay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000.

[4] B. Akşit, "1964-2007 Zaman-Mekânında Özne Güzergah(lar)ı: Ünal Nalbantoğlu ve Sosyoloji ile 43 Yıl", *Ünal Nalbantoğlu'na Armağan*, (der.) A. Avar-Arslan, D. Sezer, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

[5] T. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. N. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1982; R. Keat ve J. Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, çeviren: N. Çelebi, İmge Yayınevi, Ankara, 1994; B. Akşit, "Toplumsal Değişme Kuramları ve Azgelişmişlik: Epistemolojik ve Kuramsal Bir İnceleme", *Toplum ve Bilim*, No:9-10, 1980, s. 78-102; B. Akşit, *Köy Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1985.

la karşılamıştır. Normal bilimsel araştırma ve bilimsel bilgi üretme dönemlerinde paradigma içinde kalınarak veriler toplanılmış ve kuramdan üretilen hipotezler Popper'in ortaya koyduğu şekilde "yanlışlanma"ya çalışılmıştır. Ancak, Kuhn'un da belirttiği gibi teoriler birkaç yanlışlama ile reddedilmemiş, teoriye uymayan bulgular bir kenara itilerek bekletilmiştir. Ta ki bir kenara itilen bulguların çoğalması ve bir kenara itilemeyecek hale gelmesi ve bu bulguları da içine alacak alternatif bir teori veya paradigmanın ortaya çıkışına kadar. Yeni bir teori veya paradigma ortaya çıktıktan sonra o alanda çalışan bilim insanları yavaş yavaş yeni paradigma çerçevesinde araştırma yapmaya başlamışlardır. Hakim olan paradigmadan yeni paradigmaya geçiş bir evrim değil bir devrim veya paradigma sıçraması olarak ele alınmıştır. Kuhn bunu öteki uca götürerek iki paradigmanın birbirleri ile karşılaştırılamaz olduğunu ileri sürmüştür. Kuhn'nun kitabının yayınlanışından on üç yıl kadar sonra Popper'in bir öğrencisi olan Feyerabend, *Yönteme Hayır* başlığı ile 1975'te yayınladığı kitapta Popper'in "yanlışlama" yaklaşımının basit bir süreç olmadığını ileri sürmüştür. Bir teoriden vazgeçmek için veya onun deyimiyle "teori bırakmak" için bir çok yanlışlamanın birikmesi söz konusudur. Bu noktada Kuhn'un görüşü ile paralellik vardır. Ancak, Kuhn'dan farklı olarak bilimsel araştırmaların tek bir paradigma veya kuram bağlamında yürütülmediğini ileri sürmüştür. Ona göre bir araştırma birden fazla teori dikkate alınarak sürdürülmektedir. Tek bir teori veya paradigma yerine "teoriler çeşitlenmesi" söz konusudur.[6] Popper'in bir meslektaşı olan Lakatos ise Popper, Kuhn ve Feyerabend arasında bir yerde durmakta ve "paradigma" kavramı yerine "bilimsel araştırma programları" kavramının bilimsel araştırma pratiğini daha iyi anlattığını ileri sürmektedir. Bu kavram teorilerin nasıl çekirdeği korunarak değiştirildiğini göstermektedir. Eğer değiştirilen teori ondan türetilmiş hipotezlerin yanlışlanmasını açıklayabiliyor ve teoriyi reddedilmekten kurtarabiliyorsa ve ek olarak yeni araştırma yolları açabiliyorsa o araştırma programı üretken ve "ilerlemeci"dir. Eğer, teoriye yapılan yamalar onu reddedilmekten koruyor ama yeni araştırma vadileri açmıyorsa o program gerilemeye başlamıştır.[7] Bilimsel araştırma programının üretkenliği üretebildiği alt kuramlar veya modeller ve onların tekabül ettiği "sorun/sal sıçramaları" yoluyla ortaya konuyor. Bilimsel Araştırma Programı'nda, pek fazla değişmeyen "çekirdek kuram" var; modellerin oluşturulmasına yol açan yardımcı kavram ve önermeler var, bir de "sorun sıçramalarına" yol açan "heuristik"ler var.

---

[6] P. Feyerabend, *Yönteme Hayır: Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, Türkçesi: Ahmet İnam, Ara Yayınları, İstanbul, 1989; R. Keat ve J. Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori;* B. Akşit, H. Ü. Nalbantoğlu, S. Tüzün, "Geçiş Toplumunun Sosyoloğu: M. B. Kıray" *Bilim ve Sanat*, No. 15, 1982, s. 14-16; B. Akşit, *Köy Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme*.

[7] I. Lakatos ve A. Musgrave (der.), *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Türkçesi: H. Arslan, Paradigma yayınları, İstanbul, 1992; R. Keat ve J. Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*.

Ben Mübeccel Kıray'ın araştırmalarının "bilimsel araştırma programı" çerçevesinde incelenebileceğini düşünüyorum. Bu konuya geçmeden önce kısaca Mübeccel Hoca'nın hayatından söz etmekte yarar vardır.

3. Mübeccel Kıray'ın ODTÜ Öncesi Yılları: 1923-1960

Mübeccel Kıray'ın hayatının ODTÜ'ye gelmeden önceki dönemini *Hayatımda Hiç Arkaya Bakmadım*[8] başlıklı söyleşiden özetleyeceğim:

Mübeccel Kıray, 1923 yılında Cumhuriyetle birlikte doğmuş. Tam bir Cumhuriyet kadınıdır, bir "Cumhuriyet Kızı"[9]dır. Babasının ailesi Girit'ten göç etmiş. Babası çok iyi eğitim almış ve Osmanlı döneminde yetişen en iyi tren yolu mühendislerinden birisi olmuştur. Babasının Osmanlının son dönemindeki ve Cumhuriyetin başlangıcındaki bir "tren yolcu" mühendis olarak hayatı çok zengin ve ilginçtir. Mübeccel Hoca işte bu baba, eğitim görmüş bir anne ve kendisinden büyük olan bir erkek kardeş ve iki kız kardeşle birlikte büyümüştür. Sosyolojik olarak söyleyecek olursak toplumsallaşmasını sağlayan "önemli ötekiler" onun en iyi şekilde yetişmesini sağlayacak donanımdadır. Mübeccel Hoca'nın babasının ailesi İzmir kökenlidir ancak Mübeccel Hoca'nın kendi ailesi bir "tren yolcu" mühendis ailesi olarak "yatay hareketlilik" içindedir: İzmir'de, Adana'da, İstanbul'da, Ankara'da, Toros dağlarında bir istasyon evinde. Bir sosyolog için herhalde iyi bir başlangıç olarak görünüyor. Esasında doktor olmak istiyor, tıpla ilgisi var, biyolog olmak istiyor. Şimdi "genetik biyoloji 'o zamanlar olsaydı, orada okumak isterdim" diyor. Ama üniversiteye başlangıç yılları İkinci Dünya Savaşı yıllarıdır ve ailevi nedenlerle Tıp Fakültesi olan İstanbul'a gidemiyor, Ankara'da bir fakülteye gitmesi gerekiyor. Ankara'da da doğa bilimlerine en yakın olan yer DTCF'deki felsefe bölümü. Ama kısa bir süre sonra fark ediyor ki onun istediği felsefe değil. Onun istediği şey; biyolojiye de gitse yapacağı "araştırma", araştırmayı sosyolojide yapabileceğini görüyor ve sosyolojiye geçmeye karar veriyor.

1939'da Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde İstanbul Edebiyat Fakültesi'ndeki sosyolojiden ve İktisat Fakültesi'ndeki sosyolojiden farklı bir gelenek başlıyor. O sırada orada Behice Boran, Niyazi Berkes, Muzaffer Şerif, Pertev Naili Boratav var. Kırklı yılların başında Behice Boran Manisa köyle-

---

[8] M. Kıray, *Hayatımda Hiç Arkaya Bakmadım: Mübeccel Kıray ile Söyleşi,* Söyleşiyi gerçekleştiren ve yayına hazırlayanlar: F. Atacan, F. Ercan, H. Kurtuluş ve M. Türkay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001.

[9] Elif Ekin Akşit, *Kızların Sessizliği* başlıklı kitabında "cumhuriyet kızı" kavramını cumhuriyetin ilk yıllarında eğitimini tamamlayan ve cumhuriyetin misyonunu kendi misyonu gibi alıp hayatını ona göre düzenleyen kadınları anlatmak için kullanıyor. E. E. Akşit, *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

rinde "Toplumsal Yapı Araştırma"larını yürüttü. Niyazi Berkes 1942'de "Bazı Ankara Köyleri"nde yaptığı sosyoloji araştırmasını yayınladı. Muzaffer Şerif şu sıralarda küresellik araştırmalarında temel kavramlar olarak üzerinde durulan "zaman" ve "mekân" kavramları üzerine araştırmalar yapıyor. Geleneksel zaman ve mekân algılayışından modern zaman ve mekân anlayışına geçişi inceliyor. Ama ampirik olarak çalışıyor, deneysel bakıyor. Sosyal psikoloji çerçevesinde araştırma yapıyor. Daha sonra kaçmak zorunda kaldığı Amerika'da bireyler grupların fikirlerine nasıl yaklaşır onu araştırıyor. İnsanların gruplara ve fikirlerine yaklaşımlarını araştırıyor, onun deneylerini yapıyor. 1930'lu yılların sonunda, Amerika'da bile henüz bu tür araştırmalar yapılmıyor. Boratav da halk bilgisini topluyor. O sırada felsefe eğitimi aktarma bilgi ile yapılıyor. Bunu Mübeccel Kıray "Kant dedi Comte dedi" şeklinde görüyor. Bu aktarmacı gelenekten kopuş DTCF'de gerçekleşiyor. Bu süreci Kıray hayatını anlattığı *Hayatımda Hiç Arkaya Bakmadım* kitabında safha safha anlatıyor. Doktora yapmaya karar veriyor "İstihdam Normları" başlıklı doktorasını yapıyor. O sırada DTCF'de kazan kaynamaya başlıyor. Mübeccel Kıray'a göre, problemler çıkmaya başlamasının nedeni DTCF"deki sosyal bilimcilerin Batı'dan öğrendiklerini tekrarlamak yerine o günkü Türkiye'nin toplumsal sorunları hakkında doğrudan doğruya sahadan bilgi toplayarak eleştirmeye ve çözümler üretmeye başlamalarıdır. Yürürlükte olan şimdiki bu sistem, bu siyasal sistem, ekonomik sistem, toplumsal yapı iyi işlemekte midir? Nereye doğru dönüşmesi gerekir? Bu şekilde sorular soruyorlar ve bu sorular yöneticileri rahatsız ediyor. 1948'de DTCF'de bu şekilde sol veya sosyalizm eğilimli sorular soranları tasfiye ederek Amerika'nın başını çektiği Batı Blok'una "Biz bu tür yaklaşımı olanları üniversiteden atıyoruz, bakın tasfiye ediyoruz, biz komünizme karşıyız, bizi kapitalizmin cephesine kabul edin" denmek isteniyor. Mübeccel Hoca'nın 1948 tasfiyeleri ile ilgili açıklaması bu şekilde.

Tam bu tasfiyelerin olduğu dönemde Mübeccel Hoca Michigan Üniversitesi'nde doktora yapmış olan Behice Boran'ın ve Colombia Üniversitesi'nde doktorasını yapan Muzaffer Şerif'in de desteği ile Chicago şehrindeki Nortwestern Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde ikinci bir doktora yapmak üzere "kabul" alıyor ve oraya gidiyor. Mübeccel Hoca Türkiye'ye 1950'de dönüyor. İstanbul Edebiyat Fakültesi'ndeki ve İktisat Fakültesi'ndeki sosyoloji bölümleri onu almıyor. Onun üzerine sekreter olarak çalışmaya başlıyor. "1951 Solcu Tutuklaması" çerçevesinde tutuklanıyor ve iki yıl mahkeme önüne çıkmadan tutuklu kalıyor, sonra mahkeme önüne çıkıyor ve beraat ediyor. Sekreter olarak çalışmaya devam ediyor, bu arada doçentlik araştırmasını yapıyor ve doçent oluyor.

1960 İhtilali'nden sonra Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne veya ODTÜ'ye girmek üzere Ankara'ya geliyor ve ODTÜ'ye 1961 yılında giriyor. O sırada ODTÜ'de Sosyal Bilimler Bölümü var. Devlet Planlama Teş-

kilatı yeni kurulmuş ve planları saha araştırmalarına dayandırmak için araştırmacı arıyorlar. Mübeccel Kıray'ın "Ereğli Araştırması" ve "Söke'de Yedi Yerleşim Yeri Araştırması" bu bağlamda yürütülüyor. DPT destek sağlıyor Mübeccel Hoca da severek, benimseyerek ve büyük bir heves ve yetkinlikle bu araştırmaları yapıyor. Bunlardan sonra 1963 ve 1964 yıllarında "Çukurova Köyleri Araştırması" başlıyor. Ben de tam bu dönemde bir mühendislik öğrencisi olarak ODTÜ İngilizce Hazırlık Okulu'ndayım.

4. 1963-1973 Yılları Arasındaki Öğretim ve Araştırma Deneyiminden Gözlemler/Anılar

Her ne kadar o dönemde çok saygın ve istenir mesleklerden olsa da ben mühendis olmak istemiyordum. Birinci olarak fizik okuyarak "atom fizikçisi" olmak istiyordum; ama bunun için büyük laboratuarlar gerekiyor, Amerika'ya ya da Sovyetler Birliği'ne gitmek gerekiyordu. İkinci yol, Türkiye'de kalıp sosyoloji okumak ve Türkiye'yi laboratuar olarak görüp araştırmalar yapmaktı. İkinci yolun seçiminde Mübeccel Hoca'nın benim için bir yol açmış olması çok ihtimal dahilinde. Mübeccel Kıray'ın *Ereğli: Ağrı Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*[10] kitabını hazırlık okurken mi okudum, yoksa birinci sınıfta mı okudum tam emin olamıyorum. İngilizce Hazırlık Okulu'nda bir yandan İngilizce öğreniyordum bir yandan da iktisat bölümü öğrencisi olan Erdal Gürkan ile Schopenhauer, Nietzsche ve Russel'ın kitaplarını okuyorduk. Nietzsche'nin "Sokrates Öncesi Filozoflar" üzerine olan kitabını[11] Türkçe olarak ve Russell'ın *Principia Mathematica*'sını İngilizce olarak okuyoruz. Lise son sınıfta bir Köy Enstitülü öğretmen olan amcam Hüseyin Akşit beni *YÖN* dergisi ile tanıştırmıştı. Hazırlık okulunda da sol kitaplar okuyup okumadığımızı tam olarak hatırlamıyorum. Ancak birinci sınıfta İngilizce dersinde intihal yapmadan nasıl "paper"/makale yazılır, nasıl alıntı yapılır, bir paragraf nasıl özetlenir, nasıl bir kaynağa referans verilir bunları öğrendik. İşte bunları öğrenirken Erdal Gürkan'ın "Ütopik Sosyalistler" üzerine bir ödev yazdığını çok iyi hatırlıyorum.

Mühendislik öğrencisi olarak devam etmek istemediğim için Hazırlık Okulu'nda okurken ODTÜ'nün "Giriş Sınavı"na yeniden girdim ve birinci tercihim olarak Sosyal Bilimler Bölümü'nü yazdım ve çok iyi bir puanla kazandım. 1964-1965 ders yılında Sosyal Bilimler Bölümü'nde birinci sınıfa başladım.

Birinci sınıfta, birinci dönemde Mübeccel Kıray'ın "Sosyolojiye Giriş" dersini hatırlıyorum. Kıray ODTÜ'de verdiği özellikle giriş ve ikinci sınıf dersleri için İngilizce bir ders kitabı verirdi. Ama ders kitabında olanlarla derste anlattıkla-

---

[10] M. Kıray, *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, DPT Yayınları, Ankara, 1964.

[11] F. Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. N. Hızır, Elif Yayınları, İstanbul, 1963.

rının çok fazla ilişkisi yoktu. Ders kitabı Amerikan sosyolojisi çerçevesinde yazılmıştır. Ama onun anlattığı tamamen genel sosyoloji ve Türkiye'dir, Türkiye sosyolojisidir, Türk toplumunun sosyolojisidir. "Giriş Sosyolojisi"nden başlayarak "Şehir Sosyolojisi"nde, hele hele "Köy Sosyolojisi"ne geldiğinde daha geniş olarak Türkiye sosyolojisi olur. Öyle bir anlatış biçimi vardır. Biz öğrenciler doğal olarak daha ilk derste büyülendik. Dolayısıyla daha ilk derslerin birisinde çok etkilendiğim noktalardan birisi şuydu: "Bilimsel bilgi yanlışlanabilir bilgidir. Eğer siz yanlışlanabilir bir cümle kurmuyorsanız bilim yapmıyorsunuzdur. Yanlışlanabilir cümle, yanlışlanabilir hipotez kuracaksınız ve araştırma verilerini kullanarak yanlışlamaya çalışacaksınız hipotezi." Böyle diyordu Mübeccel Hoca. Oysa biz bilimsel bilginin "doğru bilgi", "mutlak bilgi" olacağını sanıyorduk. Yukarıda ikinci bölümde anlattığım Popper'ci bilim felsefesinin "Yanlışlanabilirlik" yaklaşımını daha o zaman özümsemiş anlatıyordu. Beni çok etkileyen noktalardan birisi de yine Giriş dersinde Metropoliten kentin merkezi iş alanının nasıl derece derece hinterlandını kontrol ettiğini anlatmasıdır. Daha 1965'de neredeyse bugünkü küreselleşme kuramlarının ileriye sürdüğü bir küresel kentler ağı ile bütün dünyanın nasıl kapitalist ekonomik sistem tarafından kontrol edildiğini anlatıyordu.

Beni etkileyen bir diğer konu ikinci dönemde Antropoloji derslerinde anlattığı evrim kuramıdır: İnsan öncesi türlerin ayağa kalkması, eldeki değişmeler ve başparmağın ortaya çıkması, alet kullanma, el ve beyin ilişkisi, insan doğa ilişkisi ve karşılıklı toplumsal etkileşim. Bunları öğrenmek çok etkileyiciydi.

1965-1966 ders yılında Sosyal Bilimler Bölümü içinde öğrenciler psikoloji veya sosyoloji "opsiyon"larından birisini seçmek durumundaydı. Ben tereddütsüz sosyolojiyi seçtim. İkinci yılda benim için ilginç ve özel olan şeylerden birisi Şehir Sosyolojisi dersinde Mübeccel Hoca'nın Chicago şehrini anlatışıdır. Kendi gözlemlerinden ve Chicago Şehir Sosyolojisi ekolünün çalışmalarına dayanarak anlatıyordu. O Chicago'ya gitmeden önce Chicago'yu ona Behice Boran anlatmıştı, ve o da her şeyi eliyle koymuş gibi bulmuş. 1968 yılında ben Chicago'ya gittiğimde ben de her şeyi elimle koymuş gibi buldum. Chicago'yu Mübeccel Hoca'ya Behice Boran'ın anlattığını *Hayatımda Hiç Arkaya Bakmadım* kitabını okuyunca fark ettim. Şimdi ikinci sınıftaki o heyecanı anlatayım.

Mübeccel Kıray'ın iki dersi ikinci sınıfta sırasıyla "Şehir Sosyolojisi" ve "Köy Sosyolojisi" idi. Mantıksal olarak önce köy sonra şehir sosyolojisi olmalı. Ama Mübeccel Kıray önce şehri sonra köyü anlatıyordu. Ben öyle hatırlıyorum. Neden önce şehri anlatıyordu? Çünkü şehir sosyolojisinde modern toplumu anlatıyordu. Mübeccel Kıray'ın derdi geleneksel toplum veya karasabanla yapılan tarımsal üretimden çıkan artık ürünün cevaz verdiği bir devlet yapısı ve dinî toplumdan modern sanayi-kent toplumuna geçişi anlatmak. Sanayi öncesi toplumda az sayıda esnaf ve zanaatkârın yaşadığı

küçük şehirler var. Bir de imparatorluğun başkenti olan bir şehir var. Bütün bunlar beş bin yıl kadar önce olmuş olan tarım ve şehir devriminden sonra kurulmuş tarımsal imparatorlukların hakim olduğu organik enerjiye dayalı üretim ve ulaştırma yapılan köy toplumları. Organik enerji kullanımından inorganik enerji kullanımına, kömür, buhar ve elektrik enerjisine geçen sonra köy toplumları yavaş yavaş yok olacak ve yerini modern şehirli sanayi toplumları alacak. Modern sanayi toplumu demek şehir toplumu demek. Şehir sosyolojisi onun için çok önemli. Çünkü şehir sosyolojisinde modern toplumun ortaya çıkması, dönüşmesi, yerleşmesi, kurumlarının ortaya çıkması ele alınıyor. Mesela bir derste Hoca heyecanla metropoliten şehir nedir onu anlatıyor. Merkezi İş Alanındaki devasa binalardaki bürolardan o metropoliten şehrin bütün bir arka alanının nasıl kontrol edildiği, yönetildiğini anlatıyor. Hinterlandın bütün iletişiminin, haberleşmesinin, ulaşımının nasıl merkezi iş alanından kontrol edildiğini dinleyince bambaşka bir dünya açılıyor önünüzde. Dünya metropollerini New York'u, Tokyo'yu, Londra'yı anlatması sizin dünyaya bakışınızı değiştiriyor. Bütün bunları ve bütün dünyayı bir yerleşim yerleri hiyerarşisi içinde yöneten yerler olarak görür. Negri ve Hardt'ın *İmparatorluk*[12] kitabında merkezsiz bir anlatım vardır, Kıray'da ise merkezler vardır, bunlar büyük metropoliten şehirlerdir. Biz hakikaten çok heyecanlanmıştık bütün bunları dinleyince ve öğrenince. Şehir sosyolojisinde bir yandan Batı'yı anlatıyor, sanayi devrimi Batı'da oldu. Batı şehrinin gelişimi, Chicago şehir sosyolojisi okulunun teorilerini anlatıyor. Hepsi kafasından, kitabı takip etmiyor. Daha sonra Behice Boran'ın da aynı şeyleri onlara anlattığını öğreniyoruz. Boran'ın 1940'larda anlattığını Mübeccel Kıray artı bir şeyler koyarak bize aktarıyordu. Boran Chicago'yu öyle anlatmış ki Kıray Chicago'yu eliyle koyduğu gibi bulmuş. Ben de Chicago'da her şeyi öyle yerinde buldum. Bu birikim Kıray'la bize de aktarılmıştı.

Biz bir şeyi gördüğümüzde bunu biliyoruz diyebiliyorduk. Ben 1968'de Chicago'ya gittiğimde burayı biliyorum diyerek Chicago Üniversitesi güneyindeki Afrikalı-Amerikalıların, siyahların oturduğu gettoya girmeye cesaret ettim. Bana "60. caddeden öteye gitme" dediler. Ben de "Türkiye'den geliyorum. Biz onlarla anlaşırız" diyerek gettoya doğru yürüdüm. Yürüyorum, Afrikalı-Amerikalıların oluşturduğu kadınlı erkekli gruplar var parklarda ve sokaklarda. Hiçbir tane bile beyaz Amerikalı yok ortalıkta. İnsanlar hayretle bana bakıyorlar. Beyaz Amerikalı birisinin böyle bir şey yapması söz konusu bile olamaz, mümkün değil. Yabancı olduğumu anladılar herhalde. Herkesle selamlaşıyorum. Uzun bir yürüyüşten sonra dönüyorum. Tekrar 60. caddedeyim. 60. caddede kadınlı erkekli siyah gençlerden oluşan gruplar var cadde boyunca. Genç erkeklerden bir tanesi önüme sıçradı ve İngilizce olarak

[12] M. Hardt ve A. Negri, *İmparatorluk*, Çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

"bana bir dolar ver" dedi. Ben anlamadım. Benim İngilizcem kitaplardan öğrendiğim ve hocaların anlattığı sosyoloji İngilizcesi. Ben durmadan konuşuyorum: Ama ben Türkiye'den geliyorum, Amerikalı değilim, Afrika'ya yakın bir yerdenim. Bir yandan böyle konuşuyorum, bir yandan da kot pantolonumun cebinden para çıkarmaya çalışıyorum. Biliyorum ki bir cebimde bir dolar var, diğerinde on dolar var. Dileğim elimi cebime attığımda bir dolar çıksın. Elimi cebime attım on dolar çıktı. Ama o sırada öyle bir konuşmuşum ki "Ben on değil bir dolar istiyorum" dedi siyah genç. Tabii, dedim ve öbür cebimdeki bir doları çıkarıp verdim. 60. cadde üzerinde yürümeye yeltendim, beni durdurdu: "Şimdi buradan devam edersen oradaki grup da on dolarını alır, sen en iyisi şuradan git 59. caddeye geç" dedi. Başına bir şey gelmesin demeye getirdi. Karşı tarafa geçip kaldığım uluslararası yurda döndüm. Chicago şehrinin bir çok mahallesini dolaştım. Ama siyahların oturduğu mahallelere gitme konusunda daha çekingen oldum. Eski cesaretim biraz kırılmıştı. Ama bu kötü bir şey. Benim önceki tavrım doğruydu. Bir sosyologun yapması gereken de buydu. Bir sosyolog her yere korkmadan gidebilmeli.

1965-66 ders yılı anılarıyla devam edeyim: Köy sosyolojisinde Kıray, yeni bitmiş olan, analizleri ve yazılması devam etmekte olan Çukurova Köy Araştırmasını anlatıyor. Dört tane köy seçilmiş. Bu araştırma Jan Hinderink'le beraber yürütülmüş, ama araştırmanın esas yükü Mübeccel Hoca'da. Karasabanla veya pullukla üretimin yapılmakta olduğu nispeten kapalı ve dağ köyü denilebilecek iki köy ile traktörün girdiği, pazar için üretimin tamamen hakim hale geldiği iki ova köyü seçilmiş araştırma için. Bir bakıma Behice Boran'ın yirmi yıl önce Manisa köylerinde yaptığı "sosyal yapı analizi" araştırmasının bir benzeri Adana'nın Çukurova köylerinde tekrarlanıyor. Pazar için pamuk üretiminin yapıldığı, traktörle tarlaların sürüldüğü iki ova köyünde kapitalist çiftçi ve ücretli işçi farklılaşmasının nasıl gerçekleştiğini anlatıyor Mübeccel Hoca. Bunu şevkle ve heyecanla anlatıyor. Biz de Mübeccel Hoca'nın dersi için yazmak durumunda olduğumuz ödevi özgün araştırma yaparak yazmaya karar verdik.

Bu araştırmayı anlatmadan önce o tarihlerde köy araştırmaları ile ilgili olarak neleri okumuştuk onu kısaca anlatmam gerekiyor. Elimizde Çukurova Köyleri Araştırmasının yazılı hali yoktu o tarihte. Yazılı metinden daha canlı ve heyecanlı bir şekilde sanki organik olarak anlatılmış bir araştırma süreci ve sonuçları vardı elimizde. Bilindiği gibi bu araştırma 1970 yılında *Social Stratification as an Obstacle to Development* başlığı ile ve maalesef Hinderink birinci yazar olarak çıktı.[13] Öte yandan Niyazi Berkes'in *Bazı Ankara Köyleri* kitabı vardı elimizde. İsmail Hüsrev'in *Türkiye Köy İktisadiyatı* başlıklı 1934 yılında yayınlanmış olan kitabını ekonomi dersi Hocamız olan

[13] Kıray ve Hinderink, *Social Stratification as an Obstacle to Development*, Praeger Publications, New York, 1970.

Fikret Görün'den alıp okumuştuk. Muzaffer Şerif'in *An Outline of Social Psychology* kitabını kütüphaneden alıp okuduk. O kitapta Muzaffer Şerif 1940'larda açık ve kapalı köylerde "zaman" ve "mekân" kavramları üzerine yaptığı araştırmayı anlattığı yer bizim çok ilgimizi çekmiştir.

Ekonomi ve İstatistik Bölümü'nden Erdal Gürkan, Ünal Nalbantoğlu, o sırada Türkiye'de kendi deyimiyle "zihniyet" araştırması yapan İskandinav ülkelerinin birisinden Trude Smoor ve ben, Mübeccel Kıray Hoca'nın dersi için yazmamız gereken ödevi için Ankara'nın iki köyünde araştırma yapmak istiyoruz. Niyazi Berkes bunu 1940'ların başında Ankara'da yapmış, yine benzer tarihlerde Behice Boran Manisa köylerini yapmış, Mübeccel Hoca da Çukurova köylerinde yapmış. Biz de 1960'ların ortasındaki Ankara köylerinde araştırma yapalım dedik. Biz Gölbaşı'nın ve Elmadağ'ın birer köyünü incelemeye karar veriyoruz. Bunlar Ankara'nın iki ilçesi. Köylerden biri dağ köyü, diğeri Ankara şehrine daha yakın ve ova köyüne daha yakın. Behice Boran'ın çalışmasında ova köyü-dağ köyü olan karşıtlık, Mübeccel Kıray'ın çalışmasında pazar için üretimin çok ilerlemiş olduğu farklılaşmış köyler ile göreli olarak daha kapalı olan dağ köyleri karşıtlığı Muzaffer Şerif'te de var: Şehir merkezine yakın köyler ve uzak olan köyler ve buralardaki zaman ve mekân kavramları. Biz de benzer farklılıkların olduğu iki köyde araştırma yapmak istedik. Bu köylere gittik.[14] Bu köylerdeki bütün aile reislerine anketimizi verdik. Daha önce anketlerimizdeki sorular Kıray'ın kontrolünden geçmişti. Köylerden geldik ve verileri elimizde tasnif ettik ve çapraz tabloları oluşturduk ve ödevi yazdık ve Mübeccel Hoca'ya verdik.

Ben Kıray'ın dersinde ve yaptığımız bu araştırmadan öylesine heyecanlandım ki o yaz kendi köyüme gitmek yerine Antalya'da orman mühendisliği yapan ağabeyimin yanında kalmaya gittim. "Madem Kıray Adana köylerini çalıştı. Ben de pamuk üretimi yapılan Antalya köylerinde araştırma yapabilirim, o köylerde çalışabilirim" dedim. Manavgat ve Serik ilçelerinden birer köy seçtim. Birinde büyük toprak sahipliği hakim, öbüründe küçük toprak sahipliği... Bu iki köyde toprak kutuplaşmasının oluşmasını, modern tarım teknolojilerine sahip oluş ve olmayış süreçlerini çalıştım. ODTÜ'ye dönüp çapraz tabloları ve diğer analizleri yapıp araştırmayı yazdım. Arkadaşlarımla birlikte yaptığımız Ankara köyleri araştırması zaten yazılmış durumdaydı. Bir de Mübeccel Hoca'nın antropolojide, sosyolojide, şehir sosyolojisinde ve köy sosyolojisinde anlattıklarından yola çıkarak 60 sayfalık bir "Giriş" bölümü yazdım. *Türkiye'de Az Gelişmiş Kapitalizm Ve Köylere Girişi* başlıklı kitap böylece yazılmış ve ortaya çıkmış oldu.[15] O benim üçüncü sınıfın başında

[14] Bu araştırma için köye gidişimizi *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan* kitabındaki yazımda anlattığım için burada ayrıntılara girmiyorum.

[15] B. Akşit, *Türkiye'de Azgelişmiş Kapitalizm ve Köylere Girişi*, ODTÜ Öğrenci Birliği Yayını, Şark Matbaası, Ankara, 1967.

basılmış olan ilk kitabım oldu. O kitap, 1966-1967 ders yılında ODTÜ Öğrenci Birliği yönetim kurulunda olanlar tarafından bastırıldı. Bir önceki ders yılında oluşan toplumcu grup, o yıl da seçimleri kazanmıştı ve faaliyetlerinden birisi olarak bu kitabı basmaya karar vermişlerdi.

Bu kitabın çıkması bizi cesaretlendirdi ve araştırmaya devam etme yönünde bizi güdüledi. Köyü anlamak için şehri anlamak gerekir diye düşündük. Mübeccel Hoca derslerinde köyleri şehirler ile olan ilişkileri bağlamında anlatıyordu. Köy ve şehir ilişkisel bir bütünlüktü. Bunu Ereğli kitabının girişi olan teorik metinde de anlatıyordu. Öyleyse dedik biz de şehir araştırması yapalım. Filiz Kardam ile birlikte *Türkiye'de Az Gelişmiş Kapitalizm Ve Köylere Girişi* kitabını elimize alıp ODTÜ rektörü Kemal Kurdaş'a gittik. O sırada dördüncü sınıf sosyoloji öğrencileriyiz. Kemal Kurdaş, Mübeccel Hoca kefil olduğu için 10500 TL verdi bize araştırma yapmamız için. Biz bununla birçok bölümden anketçilik yapmak isteyen ve bir kısmı ODTÜ Sosyalist Fikir Kulübü üyesi olan bazı arkadaşları alarak o zamanlar 50000 civarında nüfusu olan ve Ankara'nın bir sanayi ilçesi olan Kırıkkale'ye gittik. Kırıkkale'de oradaki öğretmenlerden de anketçi olarak yararlanarak 1000 civarında anket uyguladık. On bin civarında nüfusu olan ve daha çok kırsal-ticari faaliyetlerin baskın olduğu Keskin kasabasında da 100 kadar anket uyguladık. Araştırmadan döndük ve çapraz tablo oluşturma işini bu kez kendimiz yapamadık. Bu kadar çok sayıda anketin değerlendirmesi için bir bilgisayara ihtiyaç vardı. Nitekim, ODTÜ Fizik bölümünün altında büyük bir odayı dolduracak kadar büyük olan bir bilgisayarda verilerin değerlendirilmesi yapıldı. Verileri kodlayıp onlara verdik, onlar bu verileri kartlara deldiler, sonra da tasnif ederek çapraz tabloları oluşturdular. Hatta ki kare matematik hesaplarını bile onlara yaptırdık. 1967-1968 ders yılı boyunca bu verileri analiz edip ödevler yazdık. Mübeccel Hoca'nın o sırada aldığımız bir dersi için yazdığımızı düşünüyorum. İşyeri anketlerini tasnif ve analiz ederek yazdığımız bir ödevi de o sırada Yalçın Küçük Hoca'dan aldığımız "Türkiye Ekonomisi" dersine verdiğimizi hatırlıyorum.

O yılın sonunda ben Chicago Üniversitesi'ne gittim. Ünal Nalbantoğlu ve Sezgin Tüzün Hacettepe'de Sosyal Çalışma Bölümü'ne girdiler. Erdal Gürkan Devlet İstatistik Enstitüsü'ne girdi. Filiz de Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü'ne girdi. Kırıkkale-Keskin Araştırmasından yaptığımız analizler ve yazdığımız metinler bir kitap olacak şekilde yazıldı ancak 1968-1969 şartlarında basılamadı. Bu araştırmanın verilerini analiz ederek ben Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne sunduğum yüksek lisans tezini yazdım. Sanıyorum Filiz Kardam da bu araştırmadan yaptığı analizleri Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü'ne sunduğu yüksek lisans tezinde kullandı. Bu araştırmadan bu tezlere ek olarak makaleler yazdık yayınladık ancak bir kitap yayınlanmadı.

Bunları anlatarak şunu demeye çalışıyorum: Mübeccel Hoca'nın "Ereğli: Ağır sanayi öncesinde bir sanayi kasabası" ve "Yedi yerleşim merkezinde

toplumsal yapı analizi" ve Çukurova Köyleri Araştırması bana göre bir "sosyolojik araştırma programı" oluşturdu. Lakatos'un kullandığı anlamda bir "Bilimsel Araştırma Programı". Bu üç araştırmanın sonucunda Mübeccel Hoca şunu söylüyor: "Türkiye toplumu anonim rol ilişkilerinin hakim olacağı modern sanayi toplumuna doğru geçiş halindedir." Değişmenin sosyologu veya geçiş toplumunun sosyologu olarak bunu saptıyor. İçinde yaşadığımız bu toplum geçiş sürecinde de bir bütün oluşturuyor. Bu bütünün bazı parçaları sanayi toplumunda olmayacak olan parçalar olabilir. Bunlar bir önceki toplumdan bazı yorumlamalar olabilir. Bu yeniden yorumlama sonucunda ortaya çıkmış olan ara formlar modern kurumlar ile geleneksel kurumların birbirleriyle çatışmadan yaşamaları için gereklidir. Bu ara formlar tampon kurumlarıdır. Kıray, Ereğli çalışmasının 20 sayfalık girişinde bu teoriyi çok kısa olarak anlatır: Bir arada yaşayan bir insan toplumu, ekolojik bir alana uyum yaparak yapılaşmış olan bir nüfus doğa ile belirli ilişkiler içinde belirli teknolojileri kullanarak ekonomik, siyasal kurumlar oluşturur, bu kurumlar ile uyumlu normları ve değerleri yani kültürü oluşturur. Böyle bir toplum, modern, anonim kurumların olduğu, devletin modern olduğu, sanayi üretiminin ve değerlerinin oluştuğu bir topluma doğru dönüşüyor. Bu topluma doğru giderken köylüler kasabaya indiklerinde tüccarla, tüccar-köylü ilişkisi gelişiyor. Çünkü köylülere doğrudan doğruya "Buyurun köylü arkadaşlar. İşte şu kuruluşlar sizin şu isteklerinizi verecek" denmiyor. Köylü bankaya tüccarla gidecek, hastaneye yine onun desteğiyle gidecek. Kıray'ın dediği anonim, akılcı, modern yasal ilişkiler gelişinceye kadar bu tür tampon mekanizmalar, tampon kurumlar oluşacaktır. Kafasında böyle bir toplumsal değişme planı var. Sanayileşme, sanayi toplumuna doğru gidiş. Ama oraya giderken de tampon formlar, ara formlar oluşuyor. Kıray işte bu şemayı şehre uyguluyor. Gecekondular ara formdur, giderek bunlar dönüşecek ve modern şehrin yapısı rasyonelleşecek ve şehir ona göre yeniden oluşacak. Köylerde, tamam hâlâ göç etmemiş olanlar vardır ama buralarda toprak kutuplaşması devam edecek, tarım işçileri sanayi işçilerine dönüşecekler, yani bütün bunlar hem köyü, hem şehri hem de toplumun bütününü dönüştürecek. Bu süreç eninde sonunda yaşanacak. Ama sanırım yaşamının sonlarına doğru biraz kötümserleşmiştir. Özellikle ara form olarak, bir patronajlık ara formu olarak kısa zamanda dönüşeceğini varsaydığı siyasal İslam'ın ve tarikatların ve onların partiler olarak yüksek oy almaları ve bunun hemen geçmeyeceğinin daha da bariz bir şekilde ortaya çıkması onu çok endişelendiriyordu.

Şimdi yeniden anılara dönelim. Mübeccel Hoca ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde benim öğrenci olduğum 1964-1968 yılları arasında bir kez bile Marx'ı ağzına almamıştır. Ama ben ve arkadaşlarım onun Marksçı kuramdan çok etkilendiğini seziyorduk, hatta biliyorduk. Ancak sınıfımızdaki bazı arkadaşlar Amerikalı bir hocanın (George Helling) dördüncü sınıfta sosyoloji kuramları dersinde Marx'ı açık açık anlattığında "aaaa Mübeccel Hoca

Marksistmiş" dediklerini hatırlarım. Bu durumu Mübeccel Hoca, *Hayatımda Hiç Arkaya Bakmadım*'da Feride Acar'la olan konuşması bağlamında aktarıyor. Aynı durum Behice Boran için de söz konudur. Sosyal Bilimler Derneği'nin 1990'lardaki bir kongresindeki Behice Boran ile ilgili konuşması dışında derslerinde Behice Boran'dan söz ettiğini hiç duymadım. Öte yandan ekgörevli olarak 1967 yılında bize siyaset sosyolojisi dersini vermeye gelen Şerif Mardin, ODTÜ Mimarlık Amfisi'ndeki bir konferansı sırasında Marx'tan seçmeler içeren kırmızı bir kitabı elinde tutarak *Kapital*'in üçüncü cildinin sonlarına doğru nasıl bir sınıf teorisi geliştirmek üzere başladığını ancak bu teorinin ortaya konmadığını anlatmıştır. Şerif Mardin bu konuşmasında Marx'ı sevenler ve Marx'tan nefret edenlerin kavgası yüzünden Marx'ın sosyolojiye katkılarının tam olarak anlaşılamadığını söylemiştir.

Fulbright bursu kazanarak Chicago'ya gitmeden önce 1968 Temmuz sonunda Mübeccel Hoca ve İbrahim Ağabeyi İstanbul'da Yeşilyurt'taki evlerinde ziyaret ettim. Bana o yıl *Social Forces* dergisinde çıkmış olan makalesinin ayrı basımını verdi. Orada hiç zorluk çekmeyeceğimi düşündüğünü söyledi. ABD'nin ve dünyanın en iyi üniversitelerinden birisine gidiyordum. Kendisinin ikinci doktorasını aldığı North Western Üniversitesi de aynı şehirdeydi. Ayrıca Chicago Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde Profesör L. Fallers ODTÜ'ye ziyaretçi hoca olarak geldiğinde sosyal değişme dersini aldığım bir hocamdı. Kendisi Türkiye'de gelip Edremit kasabasında antropolojik araştırmalar yapmış olan birisiydi. Gerçekten, Mübeccel Hoca'nın anlatmaları sayesinde Chicago şehrindeki her şeyi elimle koymuş gibi buldum. Ona da Behice Boran anlatmıştı ve o da her şeyi eliyle koymuş gibi bulmuştu.

1972 yılının başlarında yüksek lisansımı tamamlamış ve doktora derslerini ve yeterlik sınavını tamamlamış olarak Türkiye'de araştırma yapmak üzere dönmek üzere olduğumu bildiren bir mektubu o zaman bölüm başkanı olan Mübeccel Hoca'ya yazdım. 12 Mart 1971'de darbe olmuş ve Mübeccel Hoca'nın bölüm başkanlığı sorgulanır duruma gelmişti. Türkiye'de cadı kazanları kaynamaya başlamıştı. Mübeccel Hoca bana Türkiye'ye gelmeden tezini yazabiliyorsan gelme tezini orada yaz diye mektup yazdı. Ancak ben doktora tez önerimi Türkiye'de bir şehirde sosyal değişme ve sosyal tabakalaşma araştırması yapmak üzere sunmuştum ve Türkiye'ye dönecektim. Nitekim Mart 1972'de döndüm ve onun vermekte olduğu toplumsal değişme ile ilgili bir dersi birlikte vermeye başladık. Daha sonra ertesi ders yılında Türköz Erder'in daha önce verdiği toplumsal değişme dersini benim vermem söz konusu oldu. Bu arada ben sosyoloji son sınıfta öğrenci olan Belma ile tanıştım. Mübeccel Hoca ve İbrahim Ağabey benim için Belma'yı istemek üzere Belma'ların evine gittik. Daha sonra da Şubat 1973'de evlenirken Mübeccel Hoca Belma'nın o sırada bölüm başkanı olan Hasan Tan da benim şahidim oldu.

1973 yılında 12 Mart darbesinin devamı olan soruşturmalar devam ediyordu. Deniz Kandiyoti'nin köylerde yaptığı bir araştırmada devrimcilerin

anketçi olarak çalıştırıldıkları ile ilgili bir ihbar dolayısıyla Deniz Kandiyoti sorgulandı. Arkasından bir gün bir subay ve askerler geldiler ve Mübeccel Hoca'yı sorgu için davet ettiler ve bir cipe bindirip götürdüler. Yanında ben vardım. Giderken eğer saat 17:00'ye kadar dönmezse durumu İbrahim Ağabeye bildirmemi söyledi. O gün çok endişeli bir şekilde geçen günlerden bir gün oldu. Neyse ki Mübeccel Hoca saat 17:00'den önce döndü ve biz de rahat bir nefes aldık. Fakat Mübeccel Hoca'nın keyfi kaçmıştı, 1923'de cumhuriyetle birlikte doğduğu için 1973 yılı onun elli yaşını doldurduğu yıldı. Yani emekli olabiliyordu. Emekli oldu ve 13 yıl kaldığı Ankara'yı bırakıp İstanbul'a döndü.

5. Mübeccel Kıray'ın Sosyolojik Araştırma Programı ve Eleştirel Olarak Değerlendirilmesi

Daha önce de belirttiğim gibi 1939-1947 yılları arasında Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde başlamış olan bir sosyolojik araştırma programını Mübeccel Kıray ODTÜ Sosyal Bilimler Bölümü'nde 1960-1973 yılları arasında yeniden canlandırmış, geliştirmiş ve çevresindeki meslektaş ve öğrencileri ile paylaşarak genişlemesini, devamlılığını sağlamıştır. Lakatos'un "Bilimsel Araştırma Programı" kavramına göre bir çekirdek ve bu çekirdek etrafında araştırma sonuçlarına göre değiştirilen heuristik önermeler vardır. Bu sosyolojik araştırma programının pek fazla değişmeyen çekirdeğini ve değişmelere uğrayan yan önermeleri kısaca ortaya koymaya çalışalım. Mübeccel Hoca'nın bütün yazılarını tarayarak İlhan Tekeli'nin "Değişmenin Sosyologu: Mübeccel Belik Kıray" yazısında ortaya koyduğu çerçeve çok verimli bir çerçevedir. Tekeli, Kıray'ın sosyal değişme ve toplumsal yapı ile ilgili araştırmalarında ve yazılarındaki ontolojik ve epistemolojik varsayımları çok açık bir şekilde önermeler halinde ortaya koymuş ve açıklamıştır.[16]

Tekeli'nin yazısından da yararlanarak Kıray'ın sosyolojik araştırma programı sürecinde kullandığı kuramsal çerçevenin kavramlarını şöyle sıralayabiliriz:[17] Sosyal değişmenin evrenselliği ve merkeziliği; Temel toplumsal yapı; Değişmede iç ve dış dinamikler; Kendiliğinden toplumsal değişme ve planlı veya müdahaleli toplumsal değişme; Toplumsal yapı bütünlüğünün korunması ve ara formlar veya tampon kurumlar; Temel yapısal değişmenin yönü; Artı ürüne el koyma biçimleri; Uzun zaman birimlerinde tarihsel sosyolojik gözlemler; Daha ileri toplumsal yapıya geçiş, ilerleme ve evrim; Tarım devrimi ve tarım toplumları; Feodal üretim tarzı; Sanayi devrimi ve modern sanayi toplumları; Modern sanayi toplumlarının farklılaşmaya, ihtisaslaşmaya ve bütünleşmeye yönelik değişme çizgileri; laikleşmenin farklılaşma, ihtisaslaşma ve dinin kamusal alandan özel alana çekilmesi ile birlikte gitmesi.

[16] İ. Tekeli, a.g.m.

[17] İ. Tekeli, a.g.m.

Köyde toplumsal değişmeyi açıklamak üzere kullandığı başlıca kavramlar şöyle sıralanabilir: Pazar için üretim (cash crop production); toprak kutuplaşması; kapitalist çiftçi ve tarım işçilerinin ortaya çıkması; köylülüğün topraktan kopması (depeasantization).

Şehirlerdeki toplumsal değişmeyi açıklamak üzere kullandığı başlıca kavramlar şunlarıdır: Merkezi iş alanı; örgütleşemeyen işler; örgütleşemeyen kent; informal sektör; metropoliten kent; hakim kent; gecekondu.

Bu kavramlardan hangileri araştırma programının çekirdek kısmına aittir, hangileri yeni ortaya çıkan bulguları ve gelişen olayları açıklamak üzere değiştirilebilir? Başka bir deyişle çekirdek kuram kurtarılmak üzere hangi kavramlar kullanılmış ve hangi açıklamalar yapılmıştır? Bu soruları Lakatos'un "Bilimsel Araştırma Programı" kavramlaştırmasından yola çıkarak çekirdek kavramları ve "heuristic" kavramları ortaya koyarak cevaplamak mümkün müdür?[18] Yukarıda sıraladığım bütün kavramlar için bir değişme, dönüşme veya sorun/sal sıçraması güzergahı çıkarılabilir mi? Bu yazının çerçevesi içinde böyle bir şey mümkün olamayacaktır. Ben iki kavram veya kavram kümesi ile ilgili olarak bir kavram dönüşümü veya "heuristic"/sorun/sal sıçraması denemesi yapacağım.

1. Bunlardan birincisi olarak Feodal Üretim Tarzı, Asya Tipi Üretim Tarzı-ATÜT, Artı ürüne el koyma biçimi, Osmanlı/Türkiye toplumunun özgünlüğü, iç dinamikler-dış dinamikler kavram kümesini ele alalım. Mübeccel Kıray Osmanlı toplumunun Asya Tipi Üretim Tarzı ile açıklanabileceği tezine karşı çıkıyor ve Feodal üretim tarzının genellenerek tarım toplumlarının evrensel üretim tarzı haline getirilebileceğini savunuyordu. Benzer bir savunmayı 1966'de yazdığım *Türkiye'de Az Gelişmiş Kapitalizm ve Köylere Girişi* kitabının giriş bölümünde ben de yapmıştım. Benim bu konuda geçirdiğim kavramsal dönüşümü kısaca özetleyerek Kıray'ın araştırma programının nasıl bir dönüşüm geçirmiş olabileceğini örneklemeye çalışayım. Sözünü ettiğim kitabın giriş bölümünde Sencer Divitçioğlu'nun o sıralarda yayınlanmış olan *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Azgelişmişlik* kitabındaki "içsel dinamikler" sonucu geri kaldığımız tezine karşı çıkıyor ve "dışsal dinamikler"in daha ağırlıklı olduğu tezini savunuyordum. Sözünü ettiğim kitapta Divitçioğlu, Osmanlı toplum yapısına hakim olan üretim tarzının feodal üretim tarzı değil "Asya Tipi Üretim Tarzı-ATÜT" olduğunu savunuyor ve ATÜT'ün hakim olduğu bir toplumsal formasyondan kapitalist sanayileşmeye geçmenin mümkün olmadığını ve bunun için Türkiye'nin geri kaldığını savunuyordu. Bu teze karşı çıkarken dayandığım tez Mübeccel Hoca'nın Osmanlı toplumundaki üretim tarzı ile Avrupa'nın sanayi öncesi üretim tarzının temelde aynı olduğu teziydi. Bu tezin temel argümanı şöyleydi: Her ikisinde de saban ve öküzler ile toprağa bağlı üreticiler tarafından yapılıyordu. Avrupa'da üreticiler "serf"

[18] I. Lakatos ve A. Musgrave (der.), a.g.e.

olarak adlandırılıyordu, Osmanlı'da ise "reaya". Avrupa'da artı-ürüne el koyanlara lord deniyordu ve daha büyük lordlara ve sonunda devlete bağlı idi. Osmanlı'da ise merkezi devletin tayin ettiği "bürokrat-lord" yani sipahi artı-ürüne el koyuyordu ve bunun bir kısmını merkeze gönderiyordu. "ATÜT"çü yaklaşıma göre mülkiyetin devlette mi yoksa lord'da mı olduğu çok önemliydi. Mülkiyet devlete değil de lordlara ait olduğu zaman bir aristokrasi sınıfı ortaya çıkıyordu. Batı'da burjuva devrimleri sürecinde ya aristokrasinin bir kısmı burjuvaziye dönüşmüştü ya da burjuvazi aristokrasiyi devirmişti. Oysaki ATÜT'ün hakim olduğu Osmanlı toplumunda böyle bir sınıf mücadelesi ve burjuva devrimi söz konusu olmuyordu. Yani Avrupa feodalizmi bir iç dinamik süreci ile sanayi devrimine ve burjuva devrimine doğru evrimleşebiliyordu. Osmanlı'da ise bütün artı-değer devlet tarafından emiliyor ve üretim sürecine yatırılacak sermaye birikimi olamıyordu. Mübeccel Kıray'ın yaklaşımına ve benim o sırada savunduğum teze göre ise her ikisi de "feodal" üretim biçimiydi. Osmanlı'da kapitalist sanayileşmenin olmamasının nedeni dış dinamik idi. Coğrafi keşiflerle birlikte Avrupa'da sanayi kapitalizmine doğru evrimleşme başlamış ve Osmanlı toplumu da yarı-kolonyal ve emperyalist mekanizmalarla bağımlı hale getirilmiş ve artı-değer batıya aktarılmaya başlamıştı. Daha sonra Paul Baran'ın kitabı *Political Economy of Growth*'daki tezden yola çıkarak Anre Gunther Frank'ın geliştireceği artı-değer aktarımı yoluyla geri kalmışlık veya az gelişmişlik tezini ben bağımsız olarak ve yine Baran'ın kitabından yola çıkarak "keşfetmiş" ve kitabın adını ona göre koymuştum: *Türkiye'de Azgelişmiş Kapitalizm ve Köylere Girişi.* Daha sonraki yıllarda Avrupa'daki "feodal üretim tarzı" ile "Asya üretim tarz"larını ikisini birden içine alan ancak her birine özgül tarihsellik tanıyan "haraca dayalı üretim tarzı" kavramının daha ileri bir kavramlaştırma tarzı olduğunu düşünmeye başladım. Bu kavramlaştırmayı Mübeccel Kıray ile aynı tarihte doğan antropolog Eric Woff'un 1982'de yayınlanan kitabı *Europe and People Without History*[19] kitabına dayanarak yapmanın daha uygun olacağını düşündüm. Wolf, Batı'dan yayılan kapitalizmin diğer halkların toplumunu, siyasetini, ideolojisini nasıl değiştirip dönüştürdüğünü oldukça paradoksal olan bir kavramlaştırmayla "küresel antropoloji" yaklaşımı ile ortaya koymaya çalışıyor. Ancak 1980'lerde geçerli olan "küresel antropoloji" yaklaşımı yanında 2008 yılında "küresel karmaşıklık" ve "Akışlar Sosyolojisi" yaklaşımlarını da işin içine katmak durumundayız.[20] Bu konuya yeniden dönecek olsam yeni bir sorunsallaştırma denemesi ile yeni kavramlar kümesi geliştirmeye çalışırdım. Bu yeni kavramlaştırmanın başlangıçtaki araştırma programı ile ne kadar süreklilik taşıdığı ne kadar yeni bir sorunsal olduğu veya yeni bir araştırma programının parçası olduğu tartışılması gereken bir konu olur.

[19] E. Wolf, *Europe and People Without History*, University of California Press, Berkeley, 1982.

[20] J. Urry , *Global Complexity*, Polity Press, Cambridge, 2003.

2. Ele alacağım ikinci kavram kümesi veya tez bir toplumda veya sosyal oluşumda ekonomik-teknolojik düzeyin belirleyici olduğu tezi veya bir toplumda hiyerarşik olarak dizilmiş düzeylerin bulunduğu tezidir. Bu tezin hemen yanında kendiliğinden değişme ve müdahaleli değişme kavram çifti gelir. Bu kavram çiftine "iç dinamikler-dış dinamikler" çiftini de eklemek gerekir. Mübeccel Hoca'nın 12 Mart 1971 darbesinden sonraki hükümetlerin ekonomik politikalarını konuşup tartıştığımız 1970'lerdeki bir ortamda hiç unutmadığım bir cümlesini hatırlıyorum: "Ekonomik ve siyasal krizler sırasında hangi faktörlerin daha belirleyici olduğu ortaya çıkar." Bu cümlenin hemen arkasından da şu cümleyi söylemişti veya karşılıklı olarak bu şu cümlenin geleceğini biliyorduk: "Ekonomik ve siyasal krizler sırasında ekonomik faktörlerin daha belirleyici olduğu ortaya çıkar" Bu tezin Mübeccel Kıray'ın yazdığı metinlerin çoğuna içkin olarak bulunduğunu düşünüyorum. Hemen şunu belirtmek gerekir ki 1960'larda ve 1970'lerin başında ben kendi adıma bu cümlelere çok kuvvetli olarak katılıyordum. Ancak o zamanlar da biliyorduk ki siyasal müdahaleler yoluyla da toplumsal değişme gerçekleştirilebilir. Nitekim şu yukarda sıraladığımı kavramlar arasındaki şu iki kavram çifti bu durumu açık olarak ortaya koymaktadır: "Kendiliğinden toplumsal değişme" ve "planlı veya müdahaleli toplumsal değişme"; "iç dinamiklerle değişme" ve "dış dinamiklerle değişme". Bu kavramlar Kıray'ın sosyolojik araştırma programının çekirdeğine mi aittir yoksa "heuristik" kavramlar mıdır?

Bu soruya cevap vermeden önce benim 1970'lerin sonunda yazdığım ve 1980'de *Toplum ve Bilim* dergisinde yayınlanan "Toplumsal Değişme Kuramları ve Azgelişmişlik: Epistemolojik ve Kuramsal Bir İnceleme" makalesindeki birbirinden farklı ve birbirine almaşık üç Marksçı yaklaşımı hatırlatmam gerekiyor:[21] "Maddeci ve ekonomici yaklaşım", "Tarihçi ve diyalektik yaklaşım" ve "Yapıcı ve kuramcı yaklaşım". Ben bu farklılaştırmaya Althusser'ci yaklaşım çerçevesinde yazılmış olan kitapları 1970'lerin ikinci yarısında okuyarak ulaştım. Althusser'ci yaklaşım temel olarak Marksçılığı yapısalcı mantık içinde yeniden yorumluyor ve daha önceki "ekonomici" ve "tarihselci ve siyasal özneci" yorumlara şu önerme ile karşı çıkıyordu: "Ekonomik düzey son kertede belirleyicidir, ancak siyasal ve ideolojik düzeyler toplumlardaki görece özerklikleri bağlamında hakim bir duruma gelebilirler."

1980'lerin ikinci yarısında ve 1990'ların başında ise "post-yapısalcı" okumalar ile belirlemeci olmayan, ilişkiselliği öne çıkaran önermeleri kurabilir duruma geldik. Bir başka deyişle ekonomik yapı ve pratikler, toplumsal yapı ve eylemler, siyasal yapı ve eylemler ve ideolojik özneler ve kimlikler arasında bu cümleyi takip eden türden ilişkilerin kurulması mümkün hale geldi. Toplumsal, ekonomik, siyasal ve ideolojik yapı ve eylemler birbirleri ile ilişki-

[21] B. Akşit , "Toplumsal Değişme Kuramları ve Azgelişmişlik: Epistemolojik ve Kuramsal Bir İnceleme", *Toplum ve Bilim*, No:9-10, 1980, s. 78-102; B. Akşit, *Köy Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme*, s. 218-232.

sellik bağlamında ve "contingent" olarak oluşurlar, yani olumsaldırlar. Ekonomik ve siyasal yapıların krizler ve tehditler ile karşı karşıya kalması ne kadar çoğalırsa bireysel ve kolektif özne ve kimliklerin oluşması ve etkinleşmesi o kadar mümkün hale gelir. Bunlar benim kurduğum cümleler. Bu cümleleri Foucault, Laclau ve Mouffe gibi post-yapısalcı ve post-Marksist teorisyen ve araştırmacıları okuduktan sonra kurar hale geldim. Öte yandan, Bourdieu, Habermas ve Giddens gibi yapı ve sistemler ile eylem ve özneleri birbirleri ile ilişkisellik içinde ele alan ancak olumsallık veya "contingency" düzeyini çok yüksek tutmayan teorisyen ve araştırmacılar da bana önemli açılımlar sundu. Belki de son yıllarda etkili olmaya başlayan "karmaşıklık araştırmaları" ve "kültürel araştırmalar" yaklaşımlarının birleştirilmesi içinde bulunduğumuz küresel, ulusal ve yerel birleşmeleri, yapılanmaları ve akışkanlıkları daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Ben bunu *İlhan Tekeli İçin Armağan Yazılar*'da çıkan yazımda geliştirmeye çalıştım.[22] Bu yaklaşımda önemli olan Tekeli'nin vurguladığı anlamda bir "iç tarihi olan bilimsel gelenek"in[23] veya benim bu yazıda vurguladığım "Bilimsel Araştırma Programı"nın gelişmesi ve "glocal" durumları, yani küyerel ve küreyel süreç ve durumları tarihsel, kültürel, yapısal, sistemsel ve eylemsel açılardan inceleyebilmesidir.[24] Bu yeni yaklaşımda vurgu toplumsal yapı ve sistemlerin genişleyerek yeniden üretilmesini sağlayan "olumsuz geri bildirim süreçleri"[25] olduğu kadar, onların dağılması, yok olması veya dönüşerek yeni bir sistem veya yapı haline gelmesine yol açan "olumlu geri bildirim süreç ve mekanizmaları" olmaktadır.[26]

Ekonomik ve teknolojik faktörlerin belirleyici olduğundan vazgeçmek çekirdek teoriyi bırakmak anlamına gelebilir. Yukarda özetlediğim kuramsal değişmeler, Lakatos'un önerdiği anlamda problem sıçramaları ve model değiştirmeler midir? Yoksa bir teorinin bırakılıp bir başka teoriye geçilmesi midir? Bir teoriyi bırakıp başka bir teoriye geçmek ile bir teoriyi belirli bir araştırma programı içinde değiştirip dönüştürmek ne kadar birbirinden farklıdır? Bunlar önemli sorular ve cevaplanması bu yazının sınırlarını aşmaktadır. Bu soruları bir başka yazıda ele almak üzere bu yazıyı burada bitireyim.

---

[22] B. Akşit, "Küresel-Yerel Karmaşıklık ve Etkileşimli Sosyal Bilim Araştırmaları: İlhan Tekeli'nin Önerisi Üzerine Bazı Gözlemler", *İlhan Tekeli İçin Armağan Yazılar*, (der.) S. İlkin, O. Silier ve M. Güvenç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004, s. 1-23.

[23] İ. Tekeli, "Transformations in Institutionalization of Scientific Activities in the World and Performace Evaluation in Social Sciences", *The Evaluation of the Performance in Social Sciences* içinde, (Ed.) İ. Tekeli ve N. Teymur, UNESCO Publication, 2004, s. 1-18.

[24] B. Akşit, "Relationships of Social Scientists With the External World: Could A Typology Be Created", *The Evaluation of the Performance in Social Sciences* (içinde), Editör İ. Tekeli ve N. Teymur, UNESCO Publication, 2004, s. 19-31; B. Akşit, "Küresel-Yerel Karmaşıklık ve Etkileşimli Sosyal Bilim Araştırmaları: İlhan Tekeli'nin Önerisi Üzerine Bazı Gözlemler", s. 1-23.

[25] A. Stinchcombe, *Consructing Social Theories*, Harcourt, Brace and World, New York, 1968.

[26] J. Urry, a.g.e.; M. De Landa, *Çizgisel Olmayan Tarih: Bin Yılın Öyküsü*, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

MÜBECCEL KIRAY'IN İSTANBUL YILLARI

Ayhan AKTAR*

Benden önceki konuşmacı Prof. Bahattin Akşit, Mübeccel Hanım'ın Ankara yıllarını ele aldığı için ve Prof. İlhan Tekeli Mübeccel Kıray'ın Türkiye'deki sosyolojik düşünceye katkısını irdeleyen mükemmel bir yazı yazdığı için ben kendime ayrılan süre içinde Prof. Mübeccel Kıray'ın İstanbul dönemini özetlemeye çalışacağım.[1] Esas olarak da, Mübeccel Hanım'ın bir üniversite hocası olarak genel tavrını ve duruşunu anlatmaya çalışacağım. İlk olarak, Mübeccel Kıray'ın akademisyenliği nasıl gördüğüne ilişkin kendisi ile yapılan nehir söyleşiden bir bölüm okumak istiyorum:

> *"Birçok akademisyenin İstanbul Üniversitesi'nde, Ankara Üniversitesi'nde hayatı biraz rutindir. Mezun olur, asistan olur, doçent olur. Gidip gelip, profesör olur. Dört tane kitap yazar. Bir tanesi doktora tezi, bir tanesi doçentlik tezi, bir tanesi profesörlük tezi. Sonuncusu ise ders kitabı. Yüz kere tekrar tekrar basılacak. Ondan sonra emekli olur ve emekli olarak ders verir. Ve bir gün 'Allah rahmet eylesin' deyip kaybederiz. Ama benim hayatım öyle değil. Her gün bir başka hikaye, çok girdili çıktılı."*[2]

Hakikaten çok "girdili çıktılı" hayatı olan bir insandan bahsediyoruz. Benim anlatacağım dönem 1979 yılının sonbaharında başlıyor. Galiba bu noktada, kaçınılmaz olarak kendimden bahsetmek zorundayım. Ben Mübeccel Kıray'ın hiç öğrencisi olmadım, doğrudan asistanı oldum. Daha sonra o benim doktora tezimin yöneticisi oldu. Kısacası, benim Mübeccel Hanım ile akademik ilişkim esas olarak bir asistan -profesör veya usta- çırak ilişkisi

---

* Prof. Dr., İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] İ. Tekeli, "Değişmenin Sosyoloğu: Mübeccel Belik Kıray", *Mübeccel Kıray için Yazılar* içinde. Der. F. Atacan, F. Ercan, H. Kurtuluş ve M. Türkay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000. s. 9-40.

[2] M. Kıray, *Hayatımda Hiç Arkaya Bakmadım,* Yay. Haz. F. Atacan, F. Ercan, H. Kurtuluş ve M. Türkay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001. s. 123.

idi. Ama giderek daha eşitlikçi bir ilişki haline gelen, özellikle emeklilik yıllarında dostluğa dönen sıcak bir ilişkiydi.

1979 yılında İngiltere'den dönmüştüm. Üniversitede iş bakınıyordum, bir gün gazetede bir ilan gördüm. O zamanki adıyla İstanbul İktisadi Ticari Bilimler Akademisi'ne sosyoloji asistanı alınacaktı. Arkadaşlarıma "Kim var orada?" diye sordum, "Prof. Mübeccel Kıray" dediler. Ben, Prof. Kıray'ın o dönemde İTÜ'de çalıştığını duymuştum. 12 Mart 1971 darbesinden sonra, baskılar nedeniyle ODTÜ'den ayrıldığını ve bir süre London School of Economics'te çalıştığını biliyordum.

Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü 1977 yılında bitirmiştim, Prof. Deniz Kandiyoti eski Hocamdı. Hemen Deniz Hanım'a gittim. Deniz Kandiyoti ile Mübeccel Kıray'ın İstinye'de yan yana iki apartmanda oturduklarını ve komşu olduklarını biliyordum. Doğrudan meseleye girdim: "Hocam, böyle bir gazete ilanı var. Bu tip kadro ilanları daha gazetede yayımlanmadan önce genellikle hocaların kafasında bir favori aday vardır. Eğer Mübeccel Hanım'ın aklında birisi varsa ben hiç sınava girmeyeyim, işleri zorlaştırmayayım. Prof. Kıray favorisini asistan olarak alsın, bu iş olsun bitsin" dedim. Üç gün sonra Deniz Hanım beni aradı, "Ayhan, Mübeccel Hanım'ın bir favorisi yok, sınava girebilirsin" dedi. Ben de sınava girdim, ama favorisi varmış!

Mübeccel Kıray, 1978 yılında Prof. Kıvanç Ertop'un davetiyle o devirde ismi İİTİA olan ve şimdiki ismi Marmara Üniversitesi olan kuruma girmişti. O günlerde, ders programında 'Sosyolojiye Giriş", "Köy ve Şehir Sosyolojisi" ve "Şehircilik" dersleri vardı. Her dersin üç saat olduğunu düşünürseniz, toplam haftada 9-10 saat gibi ders yükü vardı. Ayrıca, Mübeccel Hanım o dönemde İTÜ Mimarlık Fakültesi'nde de ders veriyordu. Hoca o sırada, 57 yaşındaydı. Hemen genç birini derse sokmak ve üstündeki ders yükünün bir kısmını azaltmak amacıyla, doktoralı asistan almak istiyordu. Benimle birlikte sınava giren Filiz Kardam'ın London School of Economics'ten doktorası vardı ve hemen derse girebilirdi. Dr. Filiz Kardam, Mübeccel Hanım'ın ODTÜ'den eski öğrencisiydi ve tabii ki bana göre çok daha kıdemli bir akademisyendi.

Ben bütün bunlardan habersiz olarak girdim sınava, ama sınav esnasında durumda bir tuhaflık olduğunu hissettim. Sınavdan bir hafta geçti. Bir sabah erken saatte evde telefon çaldı, ben uyuyordum herhalde. Annem uyandırdı ve "Prof. Mübeccel Kıray arıyor" dedi. Hoca, telefonda bana "Ayhan, gelebilir misin? Seninle konuşmak istiyorum" dedi. Hemen giyinip üniversiteye gittim. "Bak senin yazdığın sınav kağıdını çok beğendim, ama ben Köy ve Şehir Sosyolojisi dersini Dr. Filiz Kardam'a verdirmek istediğim için onu almak istiyorum" dedi. "Seni de almak isterim ama, birkaç ay bekleyebilir misin?" dedi. "Tamam Hocam, tabii ki beklerim" dedim. Hakikaten yılbaşından önce bir sınav daha açıldı, o sınava girdim. Birinci sınavda onun

beğenisini kazanan kağıt benzeri bir kağıt yazmış olmalıyım ki 1980 yılı Şubat ayında İİTİA'da asistan olarak göreve başladım. Dr. Filiz Kardam bir yıl sonra istifa etti ve Almanya'ya gitti. Benden bir buçuk sene sonra da Sema Erder, bu sefer Şehircilik dersini vermek üzere "öğretim görevlisi" kadrosu ile işe alındı.

Özel Şişli Siyasal Bilgiler Okulu olarak açılmış, daha sonra 1971 yılında özel üniversiteler kapatıldıktan sonra İİTİA'ya devredilmiş bir kurumda çalışıyorduk. Şişli'deki binamız bir iş hanından bozma bir yerdi. Halaskârgazi Caddesi'nde, eski Site Sineması'nın karşı sırasındaydı. Ben 12 Eylül darbesinden yedi ay önce işe başladım, aslında darbeye kadar çok tuhaf bir dönem yaşadık. Dershanelerde çeşitli sol gruplara mensup öğrenciler yan yana oturuyorlardı. Göreve başladıktan bir hafta sonra bana ilk sınav gözetmenliği işi verildiğinde, ben o zamanki "Kurtuluş" grubunun Şişli semt sorumlusu olan bir öğrencinin kağıdını aldım. Çünkü, adam göstere göstere kopya çekiyordu. Ben kağıdı alıp, üzerine "sıfır-kopya" yazıp kenara koyduğumda ve öğrenciye kapıyı gösterdiğimde diğer asistanların hepsinin beti benzi attı. "Yahu, ne yaptın?" dediler. "Adam kopya çekiyordu, kağıdını aldım. Ne var bunda?" dedim. "Ayhan, adam silahlı görmüyor musun?" dediler. Yani, tuhaf ve tehlikeli bir yerdi Şişli'deki okulumuz. Sıkıyönetim ilan edilmişti, sürekli olarak kapıda jandarma duruyordu. Bina sorumlusu olarak da başlarında bir tane teğmen var. Solcu öğrenciler duvarlara üzerinde "Kahrolsun Faşizm" yazan pullar yapıştırıyor. Biz de asistan olarak bunları kim yapıştırıyor bulmak ve bildirmek zorundayız. Sanki okulun duvarları bize zimmetlenmiş! Hiçbirimiz muhbirlik yapmıyoruz tabii. Dekanımız ise Ord. Prof. Reşat Kaynar, kendisi tam anlamıyla tek parti dönemindeki Kemalist kadrodan kalma bir zât-ı muhterem. Reşat Bey, 1936 senesinde Üsküdar Halkevi Başkanı olarak kamu görevine başlamış. Bizleri ara sıra toplayıp, "evlatlarııım" diye başlayan teatral nutuklar atardı. Çok ilginç bir adamdı.

Ve nihayet 12 Eylül geldi. Darbeden iki gün sonra, Mübeccel Kıray'ın evine telefon ettim. Çok dertli bir şekilde, "Hocam, bakın neler yaşıyoruz. Kimbilir bu ülkenin başına neler gelecek!" deyip konuşmaya başladım. "Ayhancığım, olur böyle şeyler. Sen üzme kendini!" diyerek neredeyse telefonu yüzüme kapattı. Üç gün sonra Mübeccel Hanım'a "Siz bu işleri bu kadar hafife mi alıyorsunuz?" demek zorunda kaldım. Mübeccel Hanım'ın cevabı çok ilginçti:

"Bak Ayhancığım, sana bir şey söyleyeyim. Ben 1952 komünist tevkifatında içeri girip çıktığımdan beri telefonum her zaman dinlenir. Biz İstinye'ye taşındığımızda oraya hiç telefon verilmiyordu. Müracaat ettikten beş gün sonra, bizi rahat rahat dinlemek için hemen bağladı-

lar telefonu. Dolayısıyla benle bir şey konuşacaksan sakın telefonda konuşma! Alacağın cevaplardan daha çok şaşırırsın."

Bu konuşmadan dersimi almış, onu daha iyi tanımaya başlamıştım. Mübeccel Hanım'ın inandığı ve bizlere çok sık tekrarladığı bir söz vardı: "En kötü üniversite, en iyi devlet dairesinden daha iyidir" derdi. Bu sözde, biraz abartı boyutu olduğunu sanıyorum, ama Mübeccel Hanım'ın tercihi çok açıktı. Ona göre, aklı başında olan, kafası çalışan, akademisyen olmaya yatkın birinin yeri üniversitedir.

12 Eylül darbesinin baskısını sürekli üzerimizde hissediyorduk, Mübeccel Hanım bizleri hep üniversitede kalmaya teşvik ederdi. Yine 1982 yılında YÖK yasası çıktığında bir sürü ilerici sayılacak akademisyen yeni yasayı protesto ederek istifa ettiler. O zamanlar, Mübeccel Hanım istifa edenlere çok kızdı. "Yahu, ne zannediyorlar bunlar Türk özel sektörünü! Orasını dikensiz gül bahçesi olarak mı görüyorlar? Gidecekler özel sektöre, son derece kötü şartlarda çalışacaklar, sonunda mutsuz olacaklar. Yine geri dönecekler ama, en verimli yıllar geçmiş olacak" diye bir yorum yaptığını hatırlıyorum.

Sanıyorum, ben eski usulde asistan olup kürsü başkanı ile birlikte doktora çalışmalarını sürdürmüş kesiminin son örneklerinden biriyim. Geleneksel Türk üniversitelerinde asistan-kürsü başkanı ilişkilerinde asistanın görevleri ve sorumlulukları aslında çok bellidir. Örneğin, yılın belirli dönemlerinde sınavlar vardır, orada sınav gözcülüğü yapılır. Sınav kağıtları okunur. Eğer, kürsü başkanı bir yerlere konferans için.giderse veya hastalık vs. gibi beklenmedik bir şey olursa asistan derse girerdi. İstanbul Üniversitesi geleneği içinde ise biraz daha pederşâhi ilişkiler söz konusuydu. Yani, Hoca cübbesiyle koridorda önde yürür, asistan arkasından çantasını taşıyarak onu takip eder. Hoca girer sınıfta dersi anlatır, asistanlar da aynı dersi onuncu defa dinledikleri için sıkıntıdan patlayarak onu dinlerler. Bir sürü angarya iş asistanlara yıkılır. Örneğin, kürsü başkanının haylaz oğluna bedavadan ders verilir, gerekirse Hoca'nın evine kömür alınır, kuyruğa girilip Hoca'nın evinin havagazı parası ödenir vs. O zamanlar İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi bu tip asistan istismarının en üst noktada olduğu bir yerdi.

Bu açıdan bakıldığında ben, Prof. Kıray'ın asistanı olarak çok rahattım. Mübeccel Hanım, 1985 yılında kalp krizi geçirene kadar, benim sadece kendi tez çalışmalarımla ilgilenmemi istemişti. Sadece yılda üç hafta, o da benim ısrarım üzerine, ders anlatmasını öğrenmem amacıyla bana ders veriyordu. Bu verdiğim derslerden de final sınavında bir soru sorma hakkım vardı. O soruların cevaplarını da ben okuyordum. Böylece, soru sormayı ve kağıt okumayı da öğreniyordum. Bunların dışında, Mübeccel Hanım dersini hep kendi anlatıyordu, sınav kağıtlarını kendisi okur, doktorası olmayanı da derse sokmazdı. Tabii ki istisnai durumlar hariç. Bir keresinde hatırlıyorum, Mübeccel Hanım Uluslararası Ağa Han Mimarlık Ödülü'nün jüri üyesiydi. Jüri

toplantısı için İsviçre'ye gidecekti. "Ayhan, dersi sen verir misin?" dedi. "Tabii veririm. Nerde kaldınız, bana ne anlatacağımı söyler misiniz?" dedim. Bana gülümseyerek baktı ve şöyle dedi "Ayhancığım, insanlar sadece bildiğini anlatır. Derse gir, sen de ne biliyorsan onu anlat" dedi. Bu "İnsanlar sadece bildiğini anlatır" lafı tabii ki çok ciddi bir laftı. Ben böyle bir cevabı aldıktan sonra telaşa düştüm. Hemen, sınıfa gittim. Bizim öğrencileri yakaladım, notları aldım, nerede kaldıklarını anlamaya çalıştım. Basılı ders notları da vardı, onlara da baktım. Başka yerlerden de malzeme toplayarak dersi anlattım. Sonradan çok düşündüm, Mübeccel Hanım'ın "İnsanlar sadece bildiğini anlatır" sözü üzerine. Galiba, akademisyen takımının üzerinde çalıştığı bir-iki konu oluyor ve sürekli öğrencilere bu konuları tekrarlayarak çocukları bunaltıyorlar. Böyle bir sürekli "kendini tekrarlama" durumunda kalmamak için, daha sonraki yıllarda birinci sınıf öğrencilerine kendi yaptığım araştırmalardan ve üzerinde çalıştığım konulardan sadece gerektiği kadar anlatmaya dikkat ettim.

Benden önceki konuşmacı, Prof. Bahattin Akşit, Mübeccel Hanım'ın lisans öğrencileri ile kurmuş olduğu diyalogu çok iyi anlattı. Gerçekten, Mübeccel Hanım'dan birinci sınıfta ders almış olan öğrenciler derste büyülenirlerdi. Kendisi birkaç kez üniversitedeki kürsünün tiyatro sahnesi gibi olduğunu söylemişti. Çocukları hamur gibi yoğurmak mümkündü. Bir meseleyi anlatırken Mübeccel Hanım kadar coşku duyan bir akademisyene rastlamak zordur diye düşünüyorum. Prof. Mübeccel Kıray için ders anlatmaktan uzaklaşmak aslında biraz da hayattan kopmak anlamına gelirdi. Belki de onun için dünya ve çevre ancak üzerinde konuşabildiğimiz veya yeni bilgi edinebildiğimiz oranda var oluyordu. Bildiklerini paylaşamaz duruma geldiği an, kendini bir anlamda işlevsiz olarak hissettiğini sanıyorum. Hocalığı yani öğretme işini, öğrencileri etkilemeyi, genç akademisyenleri yönlendirmeyi son derece ciddiye alırdı. Bu konuya ileride tekrar döneceğim.

Kendime ayrılan süre içinde, ben daha çok Mübeccel Hanım'ın "menthor", kürsü başkanı, patron, hoca, usta yönlerini anlatmaya çalışacağım. Ben Prof. Kıray'ın önüne yetişkin bir insan olarak geldim. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü 1977 yılında bitirmiştim. Onun eskiden ODTÜ'deki çalışma arkadaşları ve ilk öğrencileri Boğaziçi Üniversitesi'ndeki bölümü kurmuş ve benim hocalarım olmuşlardı. Daha sonra yüksek lisans eğitimi için İngiltere'ye gittim. Deyim yerindeyse, ben öyle pek "yaş ağaç" değildim. Fakat bazı küçük hikayeler-anekdotlar var ki çok anlamlıdır, Mübeccel Hanım'ın insani özellikleri konusunda çok öğreticidir. Mübeccel Hanım yanında çalışanları ve etrafındaki sevdiği insanları bir "koruma şemsiyesi" altına alırdı. Onun korumacılığı ve adalet duygusu hakkında birkaç anekdot anlatmak istiyorum.

Mübeccel Hanım 1985 yılında kalp krizi geçirdikten sonra sadece yüksek lisans programında ders vermeye başladı. Ofisinde çay kahve içerek çok

fazla efor sarf etmeden, 5-6 kişilik bir öğrenci grubuna ders vermeye devam etti. Bu durum 1989 yılında emekli olana böyle devam etti. Lisans programındaki bütün dersleri ben ve Sema Erder veriyorduk. Zamanın dekanı merhum Prof. Halil Nadaroğlu "Ama sizin doktoranız yok" vs. diye biraz söylendi ama durumu kabul etmek zorunda kaldı. Evet, o zaman benim doktoram yoktu. Bursa'daki doktora araştırmamı 1982 yılında tamamlamış, birkaç bölüm yazdıktan sonra da askere gitmiştim. Sema Erder de "öğretim görevlisi" kadrosundaydı ve doktorasını yazıyordu. Dersler doğallıkla Prof. Kıray'ın üzerine kayıtlı idi. Üzerinde çok ders saati kayıtlı olduğu için, Mübeccel Hanım'a ek ders ücreti diye ciddi bir meblağ tahakkuk ediyordu. Hiç unutmuyorum; her aybaşında Hoca maaşını aldıktan sonra bir zarf içinde ek ders paralarını bize dağıtırdı. Açık söyleyeyim, bunu herkes yapmaz. Marmara Üniversitesi'nde biz o dönem 26 asistandık. Ders veren birçok arkadaşımız kürsü başkanları adına ders veriyordu. Ama bir tek Prof. Kıray asistanlarına ilave para dağıtıyordu.

Yine korumacılık konusunda başka bir anekdot: Ben Bursa dokuma sanayi üzerine doktora çalışması yapıyordum. 1981-82 kışında yaklaşık yedi ay boyunca yatılı okul öğrencisi gibi haftanın tüm iş günlerini Bursa'da geçirdim. Sadece hafta sonları İstanbul'a geliyordum. Hiç unutmuyorum, ben Bursa'ya gitmeden önce Mübeccel Hanım Dekan Prof. Melih Tümer ile konuştu. O dönemde benim üzerimdeki bütün iş yükü alındı, izinli sayıldım. Melih Bey, Bursa İİTİA'daki bir arkadaşını da aradı ve bana onların misafirhanesinde yer ayarladı. Ayrıca, dekanlık bütçesindeki "yurt içi görev yolluğu" faslından bana az da olsa para verdiler. Mübeccel Hanım yeni evli olduğum için geçim sıkıntısı çektiğimi tahmin ediyordu. Bursa'da olduğum süre içinde sınav gözcülüğü vs. gibi bütün idari işlerden muaf tutulmuştum. Üniversiteye bile ayda bir gün gidiyordum. Mübeccel Hanım bana "Sen buraya gelme, Bursa'ya git. Sen sadece araştırmanla uğraş!" demişti.

Daha sonra tezi yazmaya başladığımda da yine farklı tür bir koruma/kollama mekanizması ortaya çıktı. Benim tezim emek süreci hakkında idi. Bursa küçük dokuma sanayiinde aile emeğinin kullanımı, ücretli işçilik, fason ilişkileri, sermaye birikimi konularında ayrıntılı bir çalışmaydı, daha sonra o çalışma ile Yunus Nadi Ödülü aldım ve tezim kitap da olarak yayımlandı.[3] Tezde bol miktarda Kari Marx'ın *Kapital*'inden alıntı vardı. Prof. Kıray yazdığım bölümleri her hafta okuyor ve sonra da üzerinde konuşuyorduk. Bir gün dedi ki: "Ayhan, bu metinde çok fazla Marx'tan alıntı var. Ne yapacaksın?" O sırada benim doktora danışmanım Prof. Mübeccel Kıray, ama ben İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'ndeki doktora programına kayıtlıyım. Yani, Mübeccel Hanım dışında İstanbul Üniversite-

[3] A. Aktar, *Kapitalizm, Azgelişmişlik ve Türkiye'de Küçük Sanayi*, Afa Yayınları, İstanbul, 1990.

si'nden de öğretim üyeleri tez jürisine girecekler. Ben hemen savunmaya geçtim: "Hocam, Karl Marx bunları daha 1870'lerde yazdı, yani bu meseleleri ilk kez formüle eden o. Tabii ki dipnot vereceğim" dedim. "Bak Ayhan, bu doktorayı sen Oxford'ta değil; maalesef İstanbul Üniversitesi'nde yapıyorsun!" Kısacası, jüride başıma bir iş gelmesinden korkuyordu. Sonra devam etti. "Yahu, sen bu literatürü çok iyi biliyorsun. Marx'ın bu konuda yazdıklarını eminim Harry Braverman kendi kitaplarında özetlemiştir.[4] İstersen, Marx'tan yaptığın dipnotları da kaldır, onların yerine Harry Braverman'dan aynı konuda dipnotlar koy. Daha az dikkat çeker. Ben sana yaklaşımını değiştir demiyorum, ama İstanbul Üniversitesi'ndekilere kör kör parmağım gözüne yapma" dedi. Ben işin sonunda, "Hocam, ben bütün riskleri üzerime alıyorum, aynen kalsın" dedim. Mübeccel Hanım, güldü: "Senden de başka bir şey beklenmezdi zaten!" dedi. Sanıyorum bu örnekler Mübeccel Kıray'ın adalet duygusu ve yakınındaki genç akademisyenler üzerinde kurduğu koruma şemsiyesi hakkında fikir verir.

Marmara'da o dönem 12 Eylül cuntasının üniversiteleri hallaç pamuğu gibi attığı günleri yoğun olarak yaşıyoruz. Dekanımız merhum Prof. Melih Tümer, 12 Eylül öncesinde "Barış Derneği" kurucusu olduğu için dava açılmıştı. Bir gün bir askeri araç geldi, Melih Bey'i görev başında iken alıp götürdüler. Emekli Büyükelçi merhum Mahmut Dikerdem o dönemde bizim bölümde Türk Dış Politikası konusunda ders veriyordu. Mahmut Bey'in dersleri çok keyifli geçiyordu, öğrenciler çok memnundu. O günlerde kanser hastasıydı Mahmut Bey, kemoterapiden saçları dökülmüştü. Bir gün Mahmut Bey de yok oldu, onu da aynı davadan içeri almışlardı. Mübeccel Kıray'ı daha birkaç yıl önce Marmara Üniversitesi'ne davet eden Prof. Kıvanç Ertop da zaten 1402 sayılı sıkıyönetim yasayı ile üniversiteden atılmıştı. Yani, kıyım devam ediyordu ve neredeyse her sabah gazeteleri "Acaba bugün kimi görevden almışlar veya hapise atmışlar" diye merak ederek okuyorduk.

Ülkedeki gergin ortam kaçınılmaz olarak Marmara Üniversitesi'ne de yansıyor ve biz üniversitede iken bu baskıları hissediyorduk. Artık, Şişli'den çıkmış ve Bakırköy-Bahçelievler'e taşınmıştık. Mübeccel Hanım da evini İstinye'den Yeşilyurt'a taşımıştı. O sırada, Trakyalı bir hadememiz vardı: Osman Ağa. Osman Ağa biraz kıt akıllı, ama çok efendi ve sevecen bir adamdı. Bir gün dayanamadı ve biz asistanlara kendisini polislerin sorguya çektiklerini anlattı. Üniversite koridorlarında sürekli volta atan polisler kendisini "Asistanlar kendi odalarında neler konuşuyor? Bize anlat!" diye sıkıştırdıklarını söyledi. Tabii ki siyaset konuşuyorduk odalarımızda, ama zavallı Osman Ağa bunlara akıl erdirecek durumda değildi ki!

---

[4] H. Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The degradation of work in the 20th Century*, Monthly Review, New York, 1974.

12 Eylül döneminde, Mübeccel Hanım bir zamanlar Ankara ODTÜ'deki öğrencilerine yaptığı gibi ev seminerleri veya çalışma programları sunmadı, sunamazdı da. Mümkün değildi bu. Ama bir tek şey yaptı, onu da çok ustaca yaptı elhak. Çoğumuzu üniversitede, akademik kariyerde tutmaya çalıştı. Çünkü İstanbul'daydık, dayanamayıp istifaları basıp yeni kurulan araştırma şirketlerine, reklam şirketlerine ve gazetelere kaçabilirdik. Birçoğumuzun eli kalem tutuyordu. O asistan grubundan bazı isimleri size sayayım: Gazeteci yazar Dr. Ali Bayramoğlu, *Virgül* dergisini çıkaran edebiyat eleştirmeni Orhan Koçak, ANAP milletvekili ve eski Meclis Başkanvekili Dr. Yüksel Yalova, Prof. Erol Katırcıoğlu. Böyle delişmen bir grubu Hoca tuttu orada. Tutmak için çok da çaba sarf etti. Hatırlıyorum, İstinye'deki ve daha sonra Yeşilyurt'taki evlerinde ara sıra yemek davetleri yapılırdı. Çok güzel Girit yemekleri pişirirdi Mübeccel Hanım. Prof. Kıray bizleri "Aman ne olur bu işleri bırakma tezinle uğraş, şu makaleni yaz" şeklinde yüreklendirdi.

Mübeccel Kıray'ın üniversiteye geldiği günler 5-6 kişi odasında toplanırdık. Ben, Sema Erder, Nihal İncioğlu, daha sonra Fulya Atacan, Ali Bayramoğlu, Orhan Koçak, İbrahim Anıl, Binali Doğan gibi asistanlar olurdu o zamanlarda. Kahve-çay içilip, muhabbet edilirdi. Ama o sohbetler çok seviyeli ve ciddi bir düzeydeydi. Bir anlamda, şimdi yıllar sonra düşünüyorum da Prof. Kıray orada bize biraz da terapi yapıyordu. Sürekli olarak, "Çocuklar üzülmeyin geçer bu günler" diyordu. Çünkü 1980-83 arası hakikaten çok zor bir dönem yaşandı. Özal dönemi ile bir rahatlama oldu. Bunu açık açık söylemek lazım.

Biraz önce Prof. Bahattin Akşit, Mübeccel Hanım'ın hocası Behice Boran ile ilişkilerinden bahsetti. Mübeccel Hanımı en çok etkileyen akademisyen Behice Boran olmuştur. Burası çok kesin. Behice Hanım'dan son derece saygılı olarak söz ederdi. Anılarında da Behice Hanım için şunları söylüyor:

> *"Evet, [Behice Hanım] Amerika'dan gelmiş, çok şık, çok düzgün. Belki Amerika'nın en iyi giyimi o değildi, ama bizim Amerikan bezlerine göre, 18 yaşında bir kızın gözünü alacak bir giyim tarzıydı. Böyle pencerenin kenarında dururdu, o kadar güzel ders anlatırdı ki... Bir kelimesini bile kaçırmak istemezdik... Ve bizler ölesiye dinlerdik Behice Hanımı. Bir Avrupa feodalizmi anlatmıştı ki, müthiş. Hâlâ gözümün önündedir... Tabii biz böyle ağzının içine düşerdik Behice Hanımın. Çok da hoş bir sesi vardı, mıy-mıy değil, çok da ince değil. Çünkü kadın sesleri tehlikeli oluyor, inceldiği zaman sınıfta... [Behice Hanım'ın anlattıkları, başkalarının] anlattıklarının yanında öyle sofistike geliyor ki bize, biz onları yutuyoruz. Dersten çıktığım zaman benim kalbim çarpardı, heyecanlanırdım."*[5]

[5] M. Kıray, *a.g.e.*, s. 56-57.

Evet, bir zamanlar 18 yaşında genç bir sosyoloji öğrencisi olan Mübeccel Kıray'ın mezun olduktan yaklaşık 60 yıl sonra hocası Behice Boran hakkında söyledikleri bunlar. Dolayısıyla, Mübeccel Hanım'ın hem akademik açıdan, hem de ders verme öğrencileri etkileme bakımından Behice Boran'ın izinde gittiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.[6] 1940'larda Ankara Üniversitesi, DTC Fakültesi sosyoloji öğrencisi Mübeccel Belik'in hocaları arasında University of Michigan-Ann Arbor'dan doktoralı Behice Boran, Columbia University'den doktoralı Muzaffer Şerif Başoğlu,[7] University of Chicago'nun Sosyoloji Bölümü'nden mezun Niyazi Berkes, eşi Mediha Berkes ve ünlü folklor araştırmacısı Pertev Naili Boratav var. Bunlar 1945'ten sonra CHP yönetimi tarafından tespih tanesi gibi dağıtılıyorlar ve DTCF'de kimse kalmıyor.[8]

Bunlardan başka 1940'lı yıllarda Kıray'ın formasyonunu belirleyen çok önemli yabancı hocalar da var DTCF kadroları içinde. Örneğin, Prof. Wolfram Eberhard. Kendisi Almanya'da Nazi yönetimi ile işbirliği yapmak istemeyen bir etnolog, davet alınca 1936'da Ankara'ya gelmiş. DTCF'de Sinoloji Bölümü'nü kurmuş. Orta Asya-Uzak Doğu uzmanı olan Eberhard Çince, Japonca, Moğolca ve Sanskritçe dillerini biliyordu. Berlin Üniversitesi'nde sosyal antropoloji ve etnoloji eğitimi almış, Çin'de saha araştırması yapmış olan Prof. Eberhard, Mübeccel Hanım'ı daha öğrencilik yıllarında sahaya dönük olmak ve antropoloji çalışmak konusunda etkilemiş kişilerden biriydi. Mübeccel Hanım kendisinden her zaman sitayişle bahsederdi.[9] Örneğin anılarında DTCF yıllarını anlatırken, "Bizim hayatımızı etkileyen Eberhard'dı" demektedir.[10]

1940'larda DTCF bünyesinde oluşan akademik ve politik ortamın özelliklerini ve sonra soğuk savaş dönemine girilmesi ile birlikte bu parlak akademisyen grubunun üniversiteden uzaklaştırılması hadisesini anlamak isteyenlerin Niyazi Berkes'in anılarını okumalarını tavsiye ederim.[11] Açıkçası, bir

---

[6] Bağlam Yayınları'nın yayımladığı biyografi dizisinde Behice Boran ile ilgili olarak Mübeccel Kıray ile söyleşi bulunmaktadır. Bkz. A. Ergür ve A. Yaraman, "Mübeccel Kıray ile Söyleşi," *Biyografya 2: Behice Boran,* Bağlam Yayınları, İstanbul, 2002, s. 101-126.

[7] Muzaffer Şerif hakkında yeni piyasaya çıkan armağan kitabı son derece yararlı yazılar içermektedir. Bkz, E. Aslıtürk ve S. Batur (Der.), *Muzaffer Şerif'e Armağan,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

[8] Bu kıyımdan sonra sadece Behice Boran Türkiye'de kalır ve daha sonra 1960'larda Türkiye İşçi Partisi'nin kurucuları arasında yer alır. Muzaffer Şerif önce Yale Üniversitesi daha sonra da Oklahoma Üniversitesi'nde profesör olarak çalışmaya başlar. Niyazi Berkes, Kanada'da McGill Üniversitesi'nde İslam Araştırmaları Merkezi'nin başına geçer. Pertev Naili Boratav ise 1952'den sonra Paris'te CNRS'de çalışmaya başlar.

[9] 1948 yılına kadar Ankara'da kalan Prof. Wolfram Eberhard daha sonra University of California-Berkeley'de Sosyoloji Bölümü'nde profesör oldu.

[10] M. Kıray, *y.a.g.e.*, s. 60.

[11] N. Berkes, *Unutulan Yıllar,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

bireyin yaşadığı bir dönemi bu kadar iyi anlattığı bir metne ben daha rast gelmedim.

Mübeccel Kıray, DTCF Sosyoloji Bölümü'nü 1944 yılında bitiriyor. Zaten bölümde toplam olarak 10-15 öğrenci var. 1944-1946 yılları arasında da yine Doç. Dr. Behice Boran yönetiminde Mübeccel Kıray ilk doktorasını yapıyor. Doktora tezinin "Ankara'da Tüketim Normları" hakkında olduğunu biliyoruz. Ama maalesef tezi elimizde yok. Bu çalışmada Mübeccel Kıray toplumsal tabakalaşma ile tüketim arasındaki ilişkileri inceliyor. Anılarında çalışmayı şöyle özetliyor:

> *"Ankara'nın o zamanki Hisar mahalleleri en fakir yerleri... [Elimizde] Şehir sosyolojisi bilgisi de var. Behice Hanım'a da danışarak karar verdik. Çok fakir tanınan mahalleler, orta halli tanınan mahalleler, zengin tanınan mahalleler, eskiye dönük olanlar, yeniye dönük olanlar, böyle iki faktörlü bir mahalle düzeyinde bir alanda çalışmaya başladık. Ondan sonra orta tabakalar, bir miktar esnaf falan, sonra Çankaya bölgesindeki daha varlıklı kesim. Ankara'da daha varlıklı kesim deyince 1945'de üst bürokratlar. Başka kimse yok... Tüketim meselelerine girildi mi, müthiş bir tabakalaşma çıktı, ama tabakalaşmanın 'sınıf yapısı' olmadığını o zaman da anlatmaya çalışmıştım."*[12]

Ankara'da DTCF'de tasfiyeler başlayınca Mübeccel Kıray ABD'de doktora imkânlarını araştırmaya başlar ve Muzaffer Şerif ve Behice Boran'ın yazdığı tavsiye mektupları ile Northwestern University Antropoloji Bölümü'nde doktora programına kabul edilir. Orada meşhur antropolog Melville J. Herskovits çalışmaktadır.[13] 1946 yılının Şubat ayında Atlantik Okyanusu'nda uzun süren bir vapur yolculuğundan sonra, önce New York'a daha sonra da Evanston Illinois'e gider. O sırada Yale Üniversitesi'nde çalışan Muzaffer Şerif'i de ziyaret eder.

Mübeccel Hanım'ın yaptığı antropoloji doktorasının onun sahaya dönük akademik kişiliği ile çok uyumlu bir çalışma olduğunu düşünüyorum. Doktora tezinde dört farklı kültürde tüketim ile toplumsal tabakalaşma arasındaki ilişkileri incelemektedir. Dört farklı kültürden bir tanesi de Türkiye olduğu için tezin son bölümünde Kıray'ın Behice Boran ile yapmış olduğu ilk doktora tezinin İngilizce özeti sayılabilecek bir bölüm bulunmaktadır.[14] 1950 yılı

---

[12] M. Kıray, *Hayatımda Hiç Arkaya Bakmadım,* Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001, s. 83-84.

[13] Herskovitz'in en önemli kitabı 1941'de ilk yayımlanışından yaklaşık elli yıl sonra tekrar basıldı. Bkz. Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, Beacon Press, Boston, 1990. Prof. Herskovitz (1895-1963), ABD'de ilk kez Northwestern University bünyesinde "African Studies" bölümünü açan kişidir.

[14] Bu doktora tezi Prof. Kıray'ın ölümünden sonra kızı Dr. Emine Kıray tarafından Hocanın evrakı içinde bulunmuş, birer kopya çoğaltılarak Boğaziçi ve İstanbul Bilgi Üniversitesi kütüphanelerine emanet edilmiştir. Bkz. M. Belik Kıray, "Comparative Study

Haziran ayında tezini savunan Mübeccel Kıray uzun bir tatil yaparak Avrupa'yı gezer. Londra, Paris ve Marsilya üzerinden Türkiye'ye döner ve İstanbul'a yerleşir. Artık üniversitede iş aramaktadır. Nedense, Mübeccel Hanım hayatının 1951-1961 yılları arasındaki diliminden pek bahsetmek istemezdi. Ancak doğrudan sorular olduğu zaman kısa cevaplar verir, aslında geçiştirirdi. İlk defa kendisi ile yapılan uzun söyleşide (*Hayatımda Hiç Arkaya Bakmadım*) o dönem hakkında ayrıntılı konuşmuştur.

Mübeccel Kıray Türkiye'ye döndüğünde Ankara DTCF'de iş bulamayacağını bilmektedir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden Prof. Hilmi Ziya Ülken'e müracaat eder. O da "Kadro yok" cevabını verir. Sonra da İktisat Fakültesi'ne müracaat eder. Orada milliyetçi/mukaddesatçı Prof. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu vardır, o da Mübeccel Kıray'ı işe almak istemez. Zaten, başka müracaat edilecek yer yoktur.

Ama Mübeccel Kıray'da bir gün muhakkak üniversitede iş bulacağına dair kendisinde inanılmaz bir inanç vardır. Dışarıdan doçentlik sınavına girmek için çalışmaya başlar. Doçentlik tezini yazar ve sınav için müracaat eder, sanıyorum Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun ayarladığı bir jüri Mübeccel Kıray'ı önce İngilizce'den çaktırır. Sonra bir kez de tezden çakar. Ben bu hikayeyi tesadüfen öğrendim. Yıllar önce, sevgili Taha Parla doçentlik sınavına girip Kemalist bir heyet tarafından eserlerden çaktırılmıştı. Biz de bu duruma çok üzülmüştük. Mübeccel Hanım'a bu durumu söylediğimizde şöyle demişti: "Benden selam söyleyin Taha Parla'ya, hiç üzülmesin. Sosyal bilimlerde doçentliği birinci seferinde geçmek çok nadir olur. Aklı başında bazı insanların iki defa, hatta üç defa sınava girdiği bile olur. Alt tarafı ideolojik nedenlerle eserlerden çaktırmışlar. Biliyor musunuz, ben Amerika'da doktora yaptıktan sonra Türkiye'ye geldim ve Z. F. Fındıkoğlu beni önce İngilizce'den çaktırmıştı! Boş verin, keyfinizi bozmayın. Olur böyle şeyler" demişti.

Mübeccel Kıray artık Amerikan Haberler Merkezi'nin İstiklal Caddesindeki ofisinde (günümüzde Yunan Başkonsolosluğu rezidansı olan bina) çalışmaktadır. 1952 yılı başında Dr. İbrahim Kıray ile evlenir ve üç ay sonra sonra da ikisi birden tutuklanırlar. DP hükümeti NATO'ya giriş süreci içindedir, Amerikalılara Türkiye'de bir komünist ihtilal tehdidi olduğunu ispat etmek amacıyla bütün solcu aydınlar birkaç gün içinde toparlanır. Kıray'lar yirmi ay, mahkemeye çıkarılmadan tutuklu kalırlar. Sonra da ilk celsede tahliye olup ve beraat ederler. Zaten bütün bu tevkifat, DP'nin Amerikalıları ikna etmek için düzenlediği bir maskaralıktan ibarettir.[15] Ama düşünün, bir sürü genç

---

of the Patterns of Consumption and Systems of Social Stratification." (Basılmamış Doktora Tezi, Northwestern University Department of Anthropology, 1950).

[15] Türkiye'nin NATO'ya girişi için gereken tavsiye kararı, 20-24 Eylül 1951 tarihinde NATO konsey toplantısında alınır. Bu karar TBMM'nin 18 Şubat 1952 günkü oturumunda onaylanır. Ama tam olarak üyeliğin hayata geçmesi için bu kararın NATO konseyine dahil 12 devletin parlamentoları tarafından onaylanması gerekiyordu.

insan mahkemeye çıkarılmadan tutuklu kalıyor. Mübeccel Hanım ve arkadaşları mahkemeye çıkarılma süreci hızlansın diye yirmi gün açlık grevi yapıyorlar. Çok hazin tabii.

Hapisten çıktıktan sonra, Mübeccel Kıray Abbott ilaç fabrikasında sekreterlik/tercümanlık gibi bir işe giriyor. 1957 yılında kızı Emine'nin doğumundan sonra da işten ayrılıyor. Hem çocuk büyütüyor, hem de her gün öğleden sonra Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne giderek doçentlik tezi üzerinde çalışıyor. Bu kadar toplumu tanımaya, öğrenmeye ve öğrendiklerini anlatmaya tutkun bir insan için çok zor bir dönem olmalı o yıllar. Ben şahsen Mübeccel Kıray'ı üniversite dışında hiç düşünemezdim. O sanki bir şeyleri öğretmek için yaratılmıştı.

1961'de Ankara'da ODTÜ'de ders vermeye başladığı zaman Mübeccel Kıray 38 yaşındadır. O güne kadar hiçbir eğitim kurumunda ders vermemiş, yani ders verme tecrübesi sıfır. ODTÜ'de adeta tek başına, Sosyoloji Bölümü'nü kuruyor. Neredeyse, bütün dersleri o veriyor. Bir zaman geliyor ki farklı konularda altı tane ders veriyor, haftada toplam 14 saat. Aynen lise öğretmeni gibi. Ama şimdi düşündüğüm zaman onu çok iyi anlıyorum, bu noktaya gelebilmek yani bir öğrenci grubu karşısına çıkıp ders verebilmek için yıllarca beklemiş bir insan. Bunu ancak Prof. Kıray gibi ders verdiği zaman mutluluk duyan bir kişi yapabilir. Bu arada 1962 yılında DPT'nin desteği ile birinci Ereğli araştırması yapılmış ve geceleri de sabaha kadar çalışarak onu yazıyor. DPT'den Necat Erder, Mübeccel Hanım'ın o yılları için "one woman show" dermiş. Bence çok doğru bir tespit.

Şimdi de biraz İstanbul'da Marmara Üniversitesi döneminde giriştiğimiz "ikinci Ereğli" maceramızdan bahsedeyim. 1962 yılında yapılmış olan Ereğli araştırması, Türkiye'de şehir sosyolojisi adına yapılmış ilk çalışmadır ve hâlâ bir klasiktir. 1982 yılında "20 yıl sonra Ereğli" araştırmasının yapılması için başında Dr. Fred Shorter'in bulunduğu MEAwards Mübeccel Kıray'a araştırmanın tekrarlanması ve Ereğli'de kurulan Demir Çelik fabrikasının şehirde yarattığı değişikliklerin ortaya çıkarılması için teklif getirmişti. MEAwards'ın araştırma fonları esasen Population Council'den geliyordu. MEAwards bütün Ortadoğu ülkelerinde sosyal bilim araştırmalarını finanse ediyordu. "20 yıl sonra Ereğli" araştırmasında Prof. Mübeccel Kıray ile birlikte Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyelerinden Dr. Ferhunde Özbay da vardı. Kendi aralarında bir işbölümü yapmışlardı. Demografi ve aile ile ilgili konular Ferhunde Özbay'ın araştırma alanına giriyordu. Anketör olarak, Boğaziçi Üniversitesi öğrencileri çalışacaktı. Anketör eğitimi ve sahada veri toplanması işlerinden de Dr. Özbay sorumluydu.

"20 Yıl Sonra Ereğli" araştırması için fon bulunduğunu duyduğumuz zaman Sema Erder ve ben çok sevinmiştik. Hele Mübeccel Kıray bize bu araştırmanın asistan kadrosunda yer almamızı teklif ettiğinde biz havalara uçtuk. Bütün Ereğli'yi kapsayan ciddi bir survey yapılacaktı. Ben Boğaziçi Üni-

versitesi'nde öğrenciliğim sırasında Prof. Çiğdem Kağıtçıbaşı'nın "Çocuğun Değeri" araştırmasında Anadolu'da anketörlük yapmıştım. Bu tip büyük araştırmaların kendi başına bir okul işlevi gördüğünü çok iyi biliyordum.

Sema Erder ile ikimiz o sırada doktora öğrencisiyiz ve Mübeccel Kıray'ın asistanlarıyız. Önce anket formunun yeniden düzenlenmesi ile işe başladık. 1962 Ereğli araştırmasının anket formu da biraz eskimişti tabii, 1982 yılında aynı sorularla kullanılması biraz zordu. Ne de olsa, üzerinden yirmi yıl geçmiş. Ama bunu önce biz Sema ile kendi aramızda konuşuyoruz, fakat Mübeccel Hanım'a söylemeye de korkuyoruz. O saate kadar aramızdaki ilişki kürsü başkanı-asistan ilişkisi. Mübeccel Kıray otoriter bir insan. "Hocam, bu soru işlemez. Bundan anlamlı bir cevap alamayız" demekten korkuyoruz. "Şu soruyu bir gözden geçirseniz" diye yuvarlak laflar ediyoruz. Birden bütün korkularımız geride kaldı, Mübeccel Hanım bize o kadar eşitlikçi davrandı ki bunu hiç unutamam. Bize tam anlamıyla meslektaş muamelesi yaptı. Hemen hemen, bütün önerilerimizi dikkate aldı. Sema Erder ile benim bilimsel çalışma sürecinde kendimizi onunla aynı düzlemde hissedebilmemiz için elinden gelen her şeyi yaptı. Bizim önerimiz üzerine birçok soruyu attı. Sonunda, anket formu düzgün bir biçimde ortaya çıktı. Prof. Kıray'ın bu eşitlikçi tavrı da bizim araştırmaya canla başla sarılmamızı sağlamıştı.

Ereğli'ye gittiğimiz yaz gününü çok iyi hatırlıyorum. Otobüs kıvrılarak deniz seviyesine inen yolda Ereğli'ye yaklaşıyor. Bütün sahil ve yamaçlar gözüküyor. Ereğli yamaçları iki katlı villa tipinde müstakil evlerle dolu. Mübeccel Hanım bizlere dönüp, "Görüyorsunuz değil mi? Ciddi ağır sanayi olduğu zaman gecekondu olmaz, villa olur" diyordu. Biz de "Öyle görünüyor" dedik. Fakat bir hafta sonra Raşit Gökçeli, Akın Atauz ve Sema Erder'den oluşan projenin şehircilik asistanları o yamaçtaki villaların aslında hukuken gecekondu statüsünde olduğunu ortaya çıkardılar. Çünkü Almanya'da çalışan Ereğlili işçilerin gönderdikleri paralarla bu villalar inşa edilmişti. Tabii kötü inşaat malzemesi ile değil, kaliteli inşaat malzemesi kullanılmıştı. Görüntü iyiydi, ama hazine arazisi üzerinde oturdukları için hukuken gecekondu konumundaydılar.

Ereğli araştırması hepimiz için çok önemli derslerle doluydu. En sanayileşmiş kent olan Ereğli'nin bile ülke ortalamasının dışında kalamadığını görmüştük. Mübeccel Kıray'ın 1962'de ara form olarak anlattığı ve değişme sürecinde ortadan kalkacağını tahmin ettiği birçok mekanizmanın Ereğli'de donup kemikleştiğini görmeye başlamıştık.

Ben araştırma asistanı olarak Erdemir'den sorumluydum. 1982 yılı başında Bursa dokuma sanayii hakkındaki kendi doktora tezi araştırmamın saha kısmını bitirmiştim ve birkaç bölüm de yazmıştım. O yıllarda gelişme sosyolojisi olarak adlandırılan konunun içinde yer alan emek süreci literatürüne çok hakim durumdaydım. Prof. Kıray bana, "Ayhan, sen normal anketörlerle çalışmayacaksın, sen fabrikaya gidip mülakatlar yapacaksın" dedi.

Fabrikada yönetici, formen, işçi, sendikacı konumundaki kişilerle işçileşme süreci, insan teknoloji ilişkileri ekseninde mülakatlar yapıyordum. Demir-Çelik fabrikasının içinde yer aldığı toplumsal yapı ile arasındaki etkileşimleri çözümlemeye çalışıyordum. Gündüz sürekli olarak fabrikaya gidiyordum, mülakatlar yapıyordum. Akşam yemekten sonra bir kenara çekilip, yaptığım mülakatları gece üçe kadar oturup yazıyordum. O yıllarda küçük gazeteci teypleri daha çıkmamıştı. Mülakat esnasında not tutuyor ve her akşam sıcağı sıcağına o notlardan anlamlı bir metin yazma işine girişiyordum. Bütün araştırma ekibi olarak Erdemir'in misafirhanesinde kalıyorduk. Her gece mülakatları metin haline getirdikten sonra, yazdıklarımı Mübeccel Hanım'ın odasının kapısının önüne bırakıyordum. Mübeccel Hanım sabah altıda kalktığı için erkenden benim yazdıklarımı okuyordu. Bütün araştırma ekibi içinde sabah dokuza kadar uyuma imtiyazı olan tek araştırmacı bendim. Mübeccel Hoca herkesi sabah yedi buçukta ayağa dikiyordu. Ben dokuzda uyanıp, dokuz buçukta kahvaltıya iniyordum. Ben kahvaltı ederken, Mübeccel Hanım kahvesini içiyor ve bir gece evvel yazdıklarım üzerinde konuşuyorduk. Her gün yapılacak işleri onunla konuşarak kararlaştırıyorduk.

Tabii bir hafta geçtikten ve çevreyi tanıdıktan sonra ilginç mülakatlar yapmaya başladım. Örneğin, Adıyaman'dan bir Şeyhin davet edilip Ereğli'ye yakın Gülüç köyüne yerleştirilmesi hadisesi çok önemliydi. Şeyhin dergâhının kurulmasının ve köyde beş katlı Kur'an kursu binasının açılmasından sonra şeyhin çevresindeki Adıyamanlı köylülerin Erdemir'e işçi olarak alındıklarını öğrenmiştim. 1970'lerin Milliyetçi Cephe iktidarlarında yer alan Adalet Partisi'nin Ereğli ilçe teşkilatı da müritlerin Erdemir'e işçi olarak alınması için fabrika yönetimi üzerinde baskı kuruyordu. Bu durum da aşağıda anlatacağım nedenlerle fabrika yönetiminin işine geliyordu.

1982 yazında biz Ereğli'de araştırma yaparken 12 Eylül rejimi tam gaz devam ediyordu. O sırada DİSK kapatılmış ve Erdemir içinde DİSK'e bağlı sendika temsilcileri de işten atılmıştı. Fakat eski sendikacıların çoğu Ereğli veya Akçakoca'da oturuyorlardı. Ben gidip eski sendikacıları bulmuş ve onlarla uzun mülakatlar yapmıştım. 12 Eylül öncesi dönemde, Erdemir'de DİSK etkin sendikacılık yaparken işçi sağlığı açısından Uluslararası Demir Çelik Birliği'nin çalışma standartlarının fabrikada uygulanmasını istiyordu. Hatta, bu standartların toplu sözleşmelere girmesini de istemişti. DİSK'e bağlı olan sendika, fabrika yönetimine sinter fırınında çalıştırılacak işçilere özel bir maske verilmesi konusunda bastırıyordu. Sinter işi dediğimiz işlem, ham demir cevherinin önce kırılıp unufak edilmesi ve sonra da ısıl işlem kullanılarak yumruk büyüklüğünde parçalar halinde tekrar sıkılmasıdır. Sinter işleminden geçmiş ve yumruk büyüklüğünde parçalar haline getirilmiş demir cevherini yüksek fırına soktuğunuz zaman yüksek fırının imalat kapasitesi ciddi olarak artıyor. Ama sinter fırını çok tozlu bir yer. Uluslararası standartlara göre, orada çalışacak işçinin demir cevheri tozu yutmaması

için özel bir maske takması gerekiyor. DİSK'e bağlı sendika da bu konuda bastırıyor. 1980 öncesinde Türkiye döviz darboğazı içinde ve Erdemir yönetimi maske ithalatı için döviz harcamak istemiyor. DİSK'e bağlı sendikacılar da "Bizim üyemiz olan işçileri katiyen sinter fırınında çalıştıramazsınız, çünkü işçilerimiz altı ay sonra verem veya akciğer kanseri oluyor" diyorlar. Peki, bu mesele nasıl çözülüyor? Birkaç mülakattan sonra, bu meselenin Şeyhin müritleri sayesinde çözüldüğünü öğrendim.

Önce Şeyhin müritleri Erdemir'de işe alınıyor ve hemen sonra sinter fabrikasında işbaşı yapıyorlarmış. Adıyaman köylerinden yeni göç etmiş olan köylülerin solcu olarak bilinen DİSK'e üye olması zaten beklenemezdi. Mülakatlar ilerledikçe DİSK'li sendikacıların çaresizliğini de görüyordum. Onlar, Şeyh Efendi'nin müritleri olan işçilere "Yahu, maskesiz çalışmayı kabul etmeyin. Ne olur yapmayın, vallahi ölürsünüz. Size çok yazık olur" diye ikazda bulunuyorlar. Şeyhin müritlerinin cevapları da şöyle: "Bu canı Allah verdi, Allah alır!" diyorlarmış. Sendikacılara göre, dağ gibi adamlar altı ay içinde iğne ipliğe dönünce fabrika yönetimi onları bu kez limanda açık havada çalışmaya yolluyormuş. İş başında ölüp gitmesinler diye.

Burada inanç sistemleri ve dinî bağlar son derece modern bir işletme içinde bir sendikanın direncini kırmak için kullanılıyordu. Bütün bu ilginç sosyolojik süreçleri mercek altında tutmak için Ereğli çok önemli bir yerdi. Yaptığım mülakatlar sonucunda, Fındık Üreticileri Birliği'nin her yıl yörede yaptığı fındık alımlarında Ereğli'lilere ödediği paranın Erdemir'in işçilere ödediği maaşlara yakın olduğunu ortaya çıkardım. Akçakocalı işçiler fındık toplama sezonunda topluca izine çıkıyorlar, çünkü fındık geliri aile bütçesinde önemli bir yer tutuyor olmalı. Tüm Akçakocalıların yıllık izin dilekçesi vermesi ise Erdemir'de üretimin düşmesine neden oluyordu. Ereğli'ye ağır sanayi kenti diye gelmiştik, ama birkaç gün içinde "alaturka sanayileşme" sürecinin yörede nasıl işlediği tabak gibi ortaya çıkmıştı.

Dr. Ferhunde Özbay anketleri yaptırırken, Mübeccel Kıray da aynen bir antropolog üslubu içinde mülakatlar yapıyor ve niceliksel ve niteliksel bilgiyi çok iyi harmanlıyordu. Ereğli araştırmasından hemen sonra ben askere gittim. Döndükten bir süre sonra da Mübeccel Hanım kalp krizi geçirdi ve maalesef o araştırma daha birçok teknik nedenden dolayı yazılamadı. Aslında, Ereğli araştırmasında ben çok şey öğrendim.

Bu konuşmayı Mübeccel Kıray'ın insanlara bir şeyler öğretme tutkusunu ve coşkusunu anlatan bir anekdotla bitirmek istiyorum.

Bir defasında Mübeccel Hanım'a sormuştum: "Hocam, 1961'de ODTÜ'de işe başladığınızda bölümde kaç hoca vardı?"

Kıray: "Kaç kişi olacaktı canım, bir Halil İbrahim Karal vardı bir de ben vardım" dedi.

Ben: "Peki, bölüme öğrenci de alınmıştı. Dersleri kim verdi?" diye sordum.

Kıray: "Verilmesi gereken bir sürü ders vardı, az bir kısmını Halil İbrahim Bey verdi. Geri kalanını hep ben verdim" diye ilave etti.

Ben: "Yani Hocam haftada 15 saat gibi bir ders yükünüz mü vardı?"

Kıray: "Evet canım, verdik işte" dedi.

Ben: "Hocam, bir şeyi anlamıyorum. Bu sizde var olan, bende biraz eksik olan öğretme duygusunu" dedim.

Kıray: "Anlamadığın nedir?" diye sordu.

Ben: "Siz yüz yıl önce dünyaya gelip Amerika veya İngiltere'de doğmuş olsaydınız ve sofu bir Protestan ailenin çocuğu olsaydınız, herhalde Afrika'da misyonerlik yapmak gibi bir iş size ters gelmezdi. Değil mi?" Mübeccel Hoca, gülmeye başladı. Ben de devam ettim:

"Eminim, ilkel kültürlere meraklı bir kişi olarak da Afrika'da kerpiçten kilise yapıp Afrikalılara okuma yazma öğretmek gibi bir işi zevkle yapardınız değil mi?"

Kıray: "Evet, yapardım herhalde!"

Sanıyorum bu anekdot Prof. Mübeccel Kıray'ın öğretme, anlatma ve insanları bilgilendirerek onların dünyasını değiştirme konusundaki azmini ve coşkusunu gösterir. Ben kendisinden çok şey öğrendim, anısı önünde saygı ile eğiliyorum. Beni sabırla dinlediğiniz için de sizlere teşekkür ediyorum.

GEÇİŞ TOPLUMU SOSYOLOGLUĞU NE DEMEKTİR?

Hasan Ünal NALBANTOĞLU*

Türkiye'de sosyal bilimlerin değişen topografyasında yer tutmuş ve etkileri çeşitli düşün ve bilim etkinlikleri üzerinde süregiden üç kişilik hakkında konuşmak ve azımsanamaz katkılarından dolayı onlara teşekkür etmek üzere toplanmış bulunuyoruz. Ama içimizde burukluk la. Özellikle de bu oturumda.

Çünkü akademik kişiliğimin oluşumunda önemli payı olan Prof. Mübeccel B. Kıray artık aramızda değil. Baştan planlanmamış olmakla birlikte, 'Mübeccel Hocam'ın ölümü nedeniyle son anda çağrılı konuşmacı olarak bu panele katılıyorum. Onun hakkında kendisinin de bulunduğu bir ortamda konuşmak kuşkusuz benim için çok büyük bir onur olurdu; ama ani gelişen koşullarda bu onuru onsuz ve gönlümde katlanan bir buruklukla yaşamak zorundayım. Şöyle bir kaybım daha var: Beni azarlayamayacak! Mübeccel Hocam'ın olasılıkla "Bak dostum!..." diye başlayabilecek azar salvosunu beklerken, yazık ki gerçekleşemeyecek bu. Onun azarlarında çoğu zaman bir yaratıcılık sezmişimdir; yer yer kendim ve başkalarına haksızlık ettiğini düşünmüş olsam da.

Baştaki plana göre benim sunuşum yarın bir başka değerli hocam, Şerif Mardin hakkında olacaktı; bu halen geçerli ve yazılı -tabii değiştirilmeye, geliştirilmeye de açık- bir metin de var elimin altında. Ani ortaya çıkan bu yeni durum ve dar zamanda aynı şey Mübeccel Hocam için geçerli değil yazık ki.

Amerikan yüksek eğitim kurumlarında '*memorial service*' dedikleri, mensuplardan biri yittiğinde gerçekleşen bir gelenek vardır. Öylesi ortamlarda tutup da gidenin ardından baştan sona gereksiz övgü yağdırılmaz. Bu noktayı dikkate alarak konuşacağım burada. Hoca ile geçmişteki iletişimimiz o kadar çok ve öylesine zengin ki, her küçük ayrıntıdaki şeytan gereği bunları

* Prof. Dr., ODTÜ Sosyoloji Bölümü.

atlamamak da gerekir yerine göre. Elbet bu anekdotları konuşabilir, yerine göre gülebiliriz bile. Ama acaba yalnız bunlarla bir yere tırmanmak mümkün mü? Bir başka konuşma yapmak üzere geçen hafta Ankara'dan İstanbul'a gelmeden hemen önce eski dosyaları karıştırdığımda hocanın sevdiği öteki iki öğrencisi Bahattin Akşit ve Sezgin Tüzün'le birlikte yazdığımız, yıllar önce bir süre yayın yaşamını sürdürmüş *Bilim ve Sanat* dergisinde çıkmış "Geçiş Toplumunun Sosyologu: Mübeccel Kıray" başlıklı kısa yazımızı arayıp buldum.[1] Yazı çıktığında Hocam'a "Okudunuz mu?" diye sormuştum. Yanıt: "Evet okudum, ne oldu dostum?" "Peki hocam, ne düşünüyorsunuz?" diye sorduğumda da "Ben her üçünüzün de üslûbunu ayırt ederim" demişti. Şimdi birinci nokta olarak şunu tırmandırmak istiyorum: Mübeccel Kıray bugünkü parlak vitrin efektli yuppie akademisyenliği karşısında inanılmaz güzel bir model sunar ders vermeye verdiği öncelik ve derslerinde sergilediği inanılmaz enerjiyle. Ben böyle bir enerjiyi, Antik Yunan'dan ödünç deyimle bir nevi *'daimon'* etkisini başkalarında pek görmedim. Ama asıl önemlisi, bize şunu da göstermiştir Kıray: "Öğretim ve araştırma asla birbirinden bağımsız olamaz." Bu bittecrübe sabit yalın hakikat karşısında, akademik hayatın parçası olup da bir teviye şunu öne sürenler yavansöylem geveliyordurlar en azından: "O kadar çok öğrenci var ki..." Arkadaşlarımız da söyledi burada; dile kolay, ömür törpüsüdür kalabalık sınıflara 12-15 saat gibi uzun saatler boyu ders vermek. Tamam anladık, insan tükenir sürekli 20 saat ders verdiği zaman haftada; doğru dürüst okuyamaz bile. Ama bir tutku, bir eros, erotizm olması gerekir akademik hayatta ders verirken, makale yazarken, araştırma yaparken. İşte, Mübeccel Belik Kıray bunun canlı örneğidir; onu tanımış hiç kimse inkâr edemez bunu. Uzun saatler ders vermekten yılmayan o kadındaki enerjiye bugün bile hayranım. Yineliyorum, araştırma ve yazma öğretimden yapılamaz. Kendim 1968'den beri hocalık yapıyorum. Araya toplumsal-siyasi koşulların zorlamasıyla kısa, uzun boşluklar girdi; ama bir biçimde sürdü hocalık o ve az sayıdaki benzerlerinden de almış bulunduğum esinle. Şunu artık çok iyi biliyorum: Kendi çapımda yazıya en iyi dökülen fikirlerim araştırma yapar, okurken gizlice birikip hep de ders, seminer, bilimsel tartışma ortamlarında ansızın ortaya çıkan sezgilerin düşünceye akışıyla gerçekleşti. Özellikle de öğrencilerle konuşurken yüz yüze, göz göze.

Aslında konjonktürel, hatta şu anki gibi durumlara uygun bir mekân-iktidar ilişkisi içinden konuşmayı pek de sevdiğim söylenemez. Ne var ki çağı niteleyen endüstriyel-akademik ortamlar genelde böyle, amfilerde, konferans salonlarında örgütlenmek zorunda kalınıyor. Ama asıl tercihen

[1] B. Akşit, H. Ü. Nalbantoğlu, S. Tüzün, "Geçiş Toplumunun Sosyologu: M. B. Kıray" *Bilim ve Sanat*, No. 15, 1982, s. 14-16. Yazı bu sempozyum kitabına da alınmıştır. Bkz. s. 107.

kalabalık olmayan dersler ve seminerlerde öğrencilerle karşı karşıya gelip göz göze bakabilmek 'uğraş'ımızın en önemli kısmıdır. George Steiner de *Ustalardan [alınan] Dersler*[2] (*Lessons of the Masters*) kitabında geniş ele alır bu gerçeği. Biz makalemize öğrencisi, arkadaşım Sezgin Tüzün'ün bizzat tanık olduğu Kıray Hoca'nın "Heyecansız bilim olmaz" ifadesini almışız. Bu heyecanı en iyi, konumla ilgili Eflâtun diyalogunu kullandığım bir yazımdan[3] şu alıntıyla örnekleyebilirim:

> "Evvel zaman içinde Eflâtun adlı biri, tanrıların habercisi İris'in babası Thaúmas'ın adından türeterek 'hayret-hayranlık-şaşkınlık'(thaûma) diye yorumladığı bu titreşimin felsefe yapmanın, feylesofluğa soyunmanın başlangıcı olduğunu Theaitetos diyalogunda (155c-d) Theaitetos ve Sokrates adlı birilerinin ağzından şöyle dile getiriyordu:
>
> Theaitetos: Tanrılar şahidim olsun, Sokrates. Bu şeylerin manasını düşündükçe hayretten kendimi kurtaramıyorum, onlara bakarken bazı bazı, doğrusu, başımın döndüğü oluyor [*huperphuôs hôs thaumazô ti pot' esti tauta, kai eniote hôs alêthôs blepôn eis auta skotodiniô.*]."

Her zaman böyle pişmiş aşa şu katan, 'fikir ebesi' Sokrates de şöyle diyor:

> "Sokrates: Evet. Bu da gösteriyor ki dostum, Theodoros senin hakkında hükmünü verirken çok doğru bir duygunun tesiri altında kalmıştır. Çünkü feylesofu başkalarından ayıran vasıf da, işte bu duygudur, bu hayrettir. Felsefenin başlangıcı da budur, başka bir şey değildir [mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein: ou gar allê archê philosophias ê hautê,]. İris'i Thaumas'ın kızı ilan eden de şecereler biliminden oldukça iyi anlayan bir kimse imiş."

İşte, burada Mübeccel Hoca denilince, akademik hayata canını, benliğini adayan, bilim yapmayı salt herhangi bir meslek diye değil, Weber'in kullandığı anlamda "hayat uğraşı" olarak (*als Beruf*) seçen kişiyi düşünebiliriz.

Şimdi günümüzün kapitalist dünyasında 'şeyler' olarak diyelim ki toplumsal süreçler karşısında böyle coşku dolu bir hayret pek de kolay yaşanmıyor. Hayret (*thaûma*), gerçek bir şaşkınlık içine düşmektir; hatta hayranlıkla karışık biraz da korkmakdır 'şey'ler karşısında. Eflâtun'da '*thaumázein*' denilen ve şimdilik 'coşkunhayret,' ya da biraz âmiyâne bir deyişle 'çarpılma' diye dilimizde karşılayabildiğim bu deneyim günümüzde lâyıkıyla pek yaşanamıyor tam da ona en fazla ihtiyaç olan yer olan akademik yaşamda. Türkçe'de 'kurumerak' (*curiosity; die Kuriosität*) olarak nitelendirebileceği-

---

[2] G. Steiner, *Lessons of the Masters*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, London, 2003.

[3] "*Daímon*'unu yitiren Üniversite," *Toplum ve Bilim*, Sayı: 109, Haziran 2007, s. 188.

miz şeyi kastetmiyorum; karıştırılmasın; bu ikincide gerçek bir kaptırma, aşk, 'eros' yoktur. Üstelik 'şey'ler karşısında sonunda saygısızca dedikoduya bile dönebilen boş ve kötü bir yavan söylemler dizisini başlatmanın da kestirme yoludur. Mübeccel Kıray'ın karşısında boş lâf, yavansöylem attıramazdınız; yaparsanız da lâfınız azarlanırcasına kesilir, otururdunuz yerinize. Buna karşın, Hoca coşkunhayret dediğim deneyimi bizzat kendi yaşadığından olacak, bizlere de aktarabiliyordu. Bunun münhasıran ağırlıkla sözlü ortamda gerçekleşiyor olması da ayrıca çok önemlidir. Yazı her zaman ikinci plandaydı onun için. O yüzden az yazmıştır. Hele 'kültür endüstrisi' denen canavarın çarkına da çok zorunlu olmadıkça pek girdiğini de düşünmüyorum. Kültür kapitalizminin, akademik kapitalizmin oyunlarına bîgâne kalmıştır. Adana'daki çalışmayı bizzat kendi yürütmüş; ona takılan Jan Hinderink adlı bir sahtekârın oyununa gelmiştir. Adam emek harcamadığı halde İngilizce çıkan kitabın iki yazarı arasında kendi adını öne koydurmuştur kitabı yayınlayan Praeger yayıneviyle kurduğu özel ilişkiyi istismar ederek.

İngilizceme az çok güvenerek ODTÜ'deki ilk dersime, hem de Mübeccel Hoca'nınkine girdiğimde şaşkına döndüm; Hoca çok güzel bir Amerikan İngilizcesi ile anlatıyor, ben mal mal bakıyorum. Az sonra bana gözünü dikip: "Dostum anlamadın mı" dedi. İlk kez böyle bir durum içindeyim. Bittim tabii. İlk seçimime yatay geçebilmek için o yılın sonunda gereken kümülatif notu tutturmuş olan ben ve belki de başka bazıları, Hoca'nın akademik erotizmi bizi öylesine iğfal etmiş olacak ki, sosyolojide kaldık. Bu noktada gene Steiner'e dönerek, onun "Yazı ne denli güzel olursa olsun, sözü hareketsiz bir mermere dönüştürür" diye yazdığını hatırlıyorum. Sözlü, özellikle de küçük ortamlar ise hocaların da öğrencilerin de yaratıcı, doğurgan hatalar içine düşmesinin gerçekleştiği, yaşayan ve devinen ortamlardır. Zaten hoca hata yapmaz diye bir şey de olamaz. Önemli olan şudur: Yaratıcı hatalar daima yeniye doğurgandırlar. Kendi hesabıma Hocam'ın bazı hatalarını ben de yakaladım. Bunu şuna bağlayacağım: Bu yaratıcı hatalar bir karşılıklı 'güvenin erosu' üzerine kuruludur. Söz konusu bu erosun repertuvarının ne olduğuna hemen geleceğim; ama bu noktada geçerli olduğu için, başkalarınca kökü Latince ve üç anlamı barındıran İngilizce bir sözcüğün bir noktayı savunmak üzere nasıl seferber edildiğine işaret etmeme izin verin. Sözcük '*confidentiality*' yani gizlilik. Ama yakın bakalım sözcüğün taşıdığı üç anlama: Birincisi, '*confiding*' (güven; İngilizcede "*I am confiding in you*" dediğinizde "Sana güveniyorum, [dolayısıyla anlatıyorum bir şeyleri]" anlamı var). İkinci anlamı, '*confidence*' yani 'umut' (örn. '*I am confident about what I will do in the future.*') Üçüncüsü ise, aynı sözcükte barınan bir başkası, Latince '*fide*'. '*Fide*' 'inanmak,' 'iman,' 'i'tikad,' aynı zamanda da 'sadakat' (örn. İng. '*fidelity*') demektir. Bizi burada esas ilgilendiren ise sadece şu: Yaptığın bilime inanacaksın ve yaptığın işe sadık kalacaksın. Maddi bakımdan birçok şeye akademik hayatı seçtiğin için sahip olmayabilirsin; ama

yaptığın işe inancın vardır, aşıksındır. Karşılıklı güvenin erosu da bunun gerçekleşmesinin başlıca gerekli koşuludur.

Buradan Kıray'la ilgili ikinci bir noktaya geliyorum. Kendisinin genellikle teorik saplantılara karşı aşırı yargı yüklü bir mesafesi, salt teori yapmayı sevimsiz bulan bir tutumu vardı. Teori salatası yaparsanız feci şekilde ayaklarınızı yerden keserdi; ama dikkatliyseniz eğer, onun teoriyi yadsımadığını, ama 'görgül olan'a öncelik verdiğini fark ederdiniz. Doğaldır ki, bunda Amerika'da yetiştiği dönemin, en başta da 1930'ların Amerika'sında Chicago'da yetişmiş hocası Behice S. Boran'ın, bu arada yakında çıkan armağan bir kitapla değerini çok gecikerek verebildiğimiz Muzaffer Şerif Başoğlu'nun, Niyazi Berkes gibilerinin oluşturduğu öncü ama kısa ömürlü akademik çevrenin kuşku götürmez etkisi var. Türkiye'de patlamasına sefilce oyunlarla izin verilmeyen müthiş bir çevre idi onlar. Hoca ile öğrenci arasındaki akademik erostan kastım da bu işte. Hocanın iyisi iğfal eder sizi bir konuyu çalışmak yönünde. Yukarıda üzerinde durduğum '*confidentiality*'nin üç anlamı işlemese niye girişeceksiniz ki araştırmaya ve ders vermeye...

Biraz da hocalarından devraldığı Amerikan ampirik geleneği nedeniyle olacak, özellikle Avrupa sosyal bilim gelenekleri söz konusu olduğunda, tuhaf ön yargıları vardı. Bizzat tanığı olduğum bir örnekle, Claude Lévi-Strauss'un diakronik-senkronik ikilisi üzerine bir şey söylemeye kalkışagörün, sabırsızca keserdi söyleyeceklerinizi. "Hocam!" diye itiraz edecek olursunuz; ama başaramazsınız. Berkeley'i ziyaretinde, az zaman önce Lévi-Strauss'un gelip konferans verdiğini söylediğimde de "Sevemedim hiç o adamı" demişti. Şimdi, o kadar da değil, haksız mıyım? Adam gitmiş Amazon yerlileri arasında yaşayıp, 'katılarak gözlem'de bulunmuş ve bir *Tristes tropiques*'i çıkarmış. İçinizden, "Hocam sizin de ikinci bir diplomanız var antropolojiden, yapmayın gözünüzü seveyim" demek geçer, ama nafile. Tamam, kartezyen geleneğin retoriğine bayılan Fransızlar cici sözcüklerle bezeli kurgular yoluyla dille oynaşmayı, bu arada kaypak lâf salatasını severler. Bu da çoğu zaman iktidar kurmaya yönelik hoş ama boş bir retorik sanatının sergilenmesine dönüşür. Şimdilerde moda Derrida da, Deleuze de bir istisna oluşturmaz bu saptamaya bazı yazdıkları, söyledikleri hatırlanacak olursa. Ama Claude Lévi-Strauss yanında, bir Gaston Bachelard, Louis Althusser gibi 'yoğun' (*rigoureux*; *rigorous*) düşünürler için aynı şey nereye kadar söylenebilir?

Öte yandan, Kıray'ın "yorumsamacı gelenek" karşısında tavır aldığı da bilinmez değil. Ama acaba gerçekten öyle mi? Biz 1982'deki yazımızın başında şöyle yazmışız: "Türkçemizde ve diğer yabancı dillerde yayınlanmış yapıtları ilk elde göze çarpan bir ampirik veri bolluğu sergilemelerine karşın, bu çalışmaları değişen toplumsal gerçekliğin basit betimlemeleri düzeyinde kalmaz. Dikkatli bir okuyucu bir noktadan sonra metinde yansıyan saha araştırması verilerini birbirine anlamlı biçimde bağlayan bir kuramsal doku-

nun bilincine varmaya başlar. Kendi bilimsel araştırma pratiğinde kuramsal düzeyde tartışmalardan çok ampirik düzeyde araştırmalara ağırlık tanıması, Kıray'ın belirgin özelliğidir." Bu arada bir bakmışsınız hiç ummadığınız anda bir Charlie Chaplin filminin analizini yapıyor. Ama 'Adorno da yapmıştır' deseniz, şöyle bir bakar size. Buna bir örnek vermeme izin verin. Bize "Gordon Childe'ı okuyun" derdi hep: Yalın dilli *Tarihte Neler Oldu*'yu özellikle. Bu büyük prehistoryacıyı okuduğumuzda zihnimiz inanılmaz açılmıştı. Ben, bugün de seve seve okur, kullanırım halı gibi eskiyen bu adamın eserlerini. II. Türk Tarih Kongresi için 1936'da Türkiye'ye gelmiş ve sonradan bir kitabı da *Doğu'nun Prehistoryası* başlığıyla Türk Tarih Kurumu'nca çevirtilip yayınlanmıştır. Altmışlı yılların sonunda diğer önemli iki kitabı da çevrilmişti dilimize. Childe aynı zamanda insanı okutan büyük bir 'vulgarizatör'dür. Yıllar sonra Kıray, 1980'lerin ikinci yarısında o sıralarda yaşamımı sürdürdüğüm Berkeley'e geldiğinde Hocam'a dedim ki: "Yeni keşfettiğim bir sürprizim var size Hocam. Berkeley kampusundaki kütüphanede Childe'ın *Bilgi ve Toplum* başlıklı ve galiba son kitabını buldum" "Öyle mi? Peki onu bana gösterebilir misin?" "Elbette, seve seve, isterseniz fotokopi de yapabilirim." "Tamam sen getir de ben önce bir bakayım." Buldum getirdim. Sonra fotokopi de yaptırdım kendim için. 1954-55'te yazmış kitabı Childe sanırım. Hoca okudu; bir gün sonra getirdi, "Çok üzüldüm onun böyle şeyler yazdığına" diyerek. "Peki Hocam neden?" Bakınız bu konuda katı Hoca. Bu konudaki görüşünü aynı kitapta ortodoks solculuğa yöneltilen sert eleştiriler ışığında yorumlarsanız, Hoca'yı da bugün kimimize klâsik gelecek bir dönemin ortodoks solcusuydu sanan yanlış bir fikre kapılabilirsiniz. Childe, kitabında Stalin'e de ağır bir şekilde karşı çıkıyor. Ama ondan ötürü değil Hocam'ın tepkisi! "Fazla teorik kaçtı" diye kızıyor. Childe prehistorik dönemin belki de yazılı metinlerden daha iyi konuşup tanıklık eden artifaktları üzerinden görgül bilgiyle yazınca iyi de, yaşamının sonuna doğru bazı fikirlerini değiştirip, teorik planda 'bilgi ve toplum' üzerine yazdığında Hocam buna karşı tahammülsüz.

Şimdi gelelim üçüncü bir noktaya. "Geçiş toplumu sosyologluğu ne demektir" diye soran bir başlık koymuştuk sözünü ettiğim yazımıza. Hangi anlamda kullandık bu deyişi? Marksçı anlamda mı? Hoca derslerinde ve birçok konuşmamızda, Marksçılığın ötesinde bir yerlerden bakar, esas 'teknolojik' faktöre önem verir, üretim, iletişim ve taşıma teknolojilerinde uzun zaman dönemlerindeki birikimler sonucu ortaya çıkan 'sıçramalar' ve 'dönüşüm'lerin, kısacası 'teknolojik devrimler'in çok önemli olduğuna inanırdı. Burada da onun bizlere hep başlıca iki düşünürü okumamızı önerdiğini söylemeliyim. Biri kültür antropoloğu Leslie White'ın teknoloji ve kültür üzerine yazdıkları, öteki de yukarıda belirttiğim gibi, Gordon Childe'ın çalışmaları, özellikle de şehirlerin ilk ortaya çıkışını ve denetimlerindeki hinterlandda üretimin niteliğine bağlı oluşan artı-ürünün çapına göre büyüme ve farklı-

laşmalarını irdelediği metinler. Ben bir süre sonra düşünmeye başladım. Soruyordum başlarda 'Neden hoca böylesine teknolojik determinizme saplandı' diye. Meğer pek de öyle değilmiş; çok daha girift ilişkileri düşünmekteymiş Hoca. Kendisi özellikle büyük tarihsel dönemleri açan nitel dönüşümlere büyük önem verirdi; örneğin, 'neolitik devrim' onun için çok önemliydi. Göçebelikten yerleşikliğe geçiş, yabani tahılın ve belirli hayvanların evcilleştirilmesiyle başlayan süreç, toprağın ekilip biçilmesi, tekerleğin icadı, hepsi de onun gözünde büyük bir devrimin parçalarıydılar. Ondan binlerce yıl sonra da 'sanayi devrimi' geliyordu organik-olmayan enerji kaynaklarının üretim ve ulaşım-dağıtımda kullanılışıyla hiç kuşkusuz. Neolitik devrimin önemli bir cephesi olarak kentlerin ortaya çıkışını daima temel alırdı. Bu olagelişte de tarihsel-toplumsal nedenlerce belirlenen 'artı-ürün'ün çapı – 'artık-ürün' değil, başkalarını uyarmıştır bu konuda- onun için çok önemliydi. Şerif Mardin Hocam'ız, bir gün Lynn White, Jr.'un *Ortaçağ Teknolojisi ve Toplumsal Değişme* (*Medieval Technology and Social Change*) kitabını sanırım Kıray'a ödünç verdiğinde o denli sevinmiştir ki... Biz de kitabı elinden kapmak için bilumum çabayı gösterdik, ama kapamadık -da ben sonra getirttim kitabı. [Geçerken değinmiş olayım, hocası Muzaffer Şerif'in Amerika'dan bizzat kendisine imzalayıp gönderdiği ve Bahattin Akşit'in elinden kapabildiği *Attitude and Attitude Change...*'in bir kopyasını bugün de ODTÜ kütüphanesinde bulmak mümkündür.]

İlk ikisiyle kıyaslandığında büyük çapta bir devrim midir, emin olamayız içinde yaşadığımızdan dolayı; ama şimdiki 'enformasyon toplumu'na geçiş süreci konusunda Kıray'ın neler düşündüğünü de mutlaka vurgulamam gerekir. Son döneminde ona yakın olanlar daha iyi biliyorlardır belki. Gene de kendi hesabıma şunu söyleyebilirim: Hocam'ın bu yeni tarihsel-toplumsal aşamayı, yani günümüzde bol lâf salatasına konu olan 'enformasyon toplumu'nu doğrudan ilgilendiren bir vurgusu çok önemlidir çalışmayı arzulayan sosyologlar için. Bir kısmımız Richard Sennett'i okuyor, okutuyoruz derslerde bugünlerde. *Kamusal İnsanın Düşüşü* (*The Fall of Public Man*) ya da Şerif Mardin Hocam'ızın üzerinde çok durduğu *Saygı* (*Respect*) ve *Kapitalizmin Kültürü* (*The Culture of Capitalism*) aslından ya da çevirilerinden okunuyor da, bence günümüz iş süreçlerinin yıkıcı etkisini ele aldığı için önemli olan *Karakter Aşınması [Çürümesi]* (*The Corrosion of Character*) o kadar okunmuyor gibi. Belki yanılıyorumdur, ama dikkatleri çekmek istediğim şu: Kıray'ın bilgisinin ve güçlü sezgilerinin muhteşem bir örneği bizlere ofis işçileri ile ilgili söyledikleridir. Hep "C. W. Mills'i iyi okuyun; onun üzerine yazdığı şu 'beyaz-yakalı işçiler'i de (*white-collar worker*) çalışın" derdi. Şu mealde de ekleme yapardı ki, kapitalizmin enformasyon teknolojisiyle iyice donandığı günümüz Türkiye'sinde ofis işçilerinin de önemli bir işgücü oluşturacağını daha o zamandan yordadığının ispatıdır: "Çocuklar bakın, üretim ilişkilerinde ofis işçileri, öteki proleterlerle aynı yerdedirler maddi açıdan; sadece

dünya ile ilişkileniş biçimi diyebileceğimiz ideolojileri farklıdır, kayar." Gerçekten de, bugün bir sekretere "Siz de zaten işçisiniz, ötekilerden bir farkınız yok" derseniz pek kabul ettiremezsiniz. ["Ben kuaföre gidiyorum, moda dergilerini izliyorum; beni nasıl onlarla karıştırırsınız!"] Halbuki günümüz kapitalizminin çarkları artık önemli ölçüde 'ofis işçileri'nin emeğiyle dönmektedir ve bu emeği mutlak anlamda tinsel ya da 'kafa emeği' sanıp bedensel olandan ayıramazsınız. Kişinin bedencanının (*bodysoul*) üretim sürecinde işleyişi temelde 'kol' ve 'kafa' emeği diye iki karşıt kategoriye pek de ayrılamaz. 'Yabancılaşma' diye bir şeyden de söz edebilirsek eğer, sekreter kızımız da Hocam'ız da en az 'mavi-yakalı' dedikleri fabrika ya da maden işçisi kadar yabancılaşmıştır kendi 'emek-gücü'nün harcanırken dönüştüğü 'emek' ve 'emek ürünleri'ne. İşte, şimdilerde daha da önem kazandığı apaçık ve bir zamanlar (1940'lar) Mills'in hakkında yazdığı şu yeni Amerikan orta sınıfları, 'beyaz-yakalı' dedikleri ofis işçileri şimdi de Türkiye'de karşımızda sosyolojik bir görüngü (*phenomenon*) olarak araştırmayı bekliyor. Mübeccel Hoca, salt teori yapmakla yetinmeyip, toplumsal işbölümündeki konum ve oluşum dinamiklerini asıl görgül planda ciddi araştırmamız gereken, özellikle Türkiye'yle ilgili işleyebileceğimiz bu altın madeninin ülkemizdeki öncü habercilerinin başında gelir. Ama ona "Hocam, Siegfried Kracauer bunu Almanya'da »*Angestellten*« (kâtipler; memurlar, 'beyaz-yakalılar') hakkında *Frankfurter Zeitung*'a yazdığı yazılarda önceden haber vermiş. Siz ne dersiniz?" deseniz, onun cevaben "Dostum sen şimdi bırak onu da, Mills'in kitabını okudun mu? Oku da sonra konuşalım" demesi kuvvetle muhtemeldir.

Bir zamanlar, ortaya atılan 'Asya [Tipi] Üretim Tarzı" (kısa ve yanıltıcı deyişle, ATÜT) tartışmalarından hiçbir zaman hazzetmedi. ATÜT'ü yanlış, açıklamada yetersiz, üstelik 1960'larda gündeme taşınışıyla, az-gelişmiş toplumların 'kendilerine-özgü' tarihlerinden ötürü Batı'nın evrilişini ille de izlemek zorunda olmadıkları yorumuna elvererek gizlice sömürgeciliğe hizmet veren tatsız bir Fransız salatası olarak yorumluyordu -hem de emperyalist ülkelerin ve onların taşeronu bizimki gibi ülkelerdeki Marksçılar eliyle. Bu görüşün çok da yanlış olduğunu söyleyemeyeceğim, günümüzde yeni görünüşler altında gündeme getirilen çeşitli kültürel relativizmleri düşündüğümde. "En başta Marx'ın zamanının çok zayıf antropolojik bilgileri ışığında ihtiyatla öne sürdüğü hammadde niteliğindeki bilgileri abarttılar. Daha o zaman bir Morgan'ın yazdıkları bile yoktu. Bakın, Morgan'ı okumuş olan bir Engels eserinde hiç söz ediyor mu Asya Üretim Tarzı diye bir şeyden" yollu konuştuğuna tanık olduk, tam da henüz *Grundrisse* çevirisinin ortalıkta olmadığı bir zamanda bu bitmemiş eserden seçilerek İngilizceye çevrilen Eric Hobsbawm'ın da 'Giriş'ini yazdığı *Kapitalizm-öncesi Ekonomik Biçimlenmeler* (*Precapitalist Economic Frormations*) elimizde dolaşırken. Bizlere "Siz aman özgüllüğünüzü, bu geçmişten gelen zenginliği koruyun" telkinin-

de bulunan Amerikan kültür antropologlarının Amerikan emperyalizmine, ve Fransa'da yenilerde ortaya çıkan Asya Üretim Tarzı tartışmalarının da sonunda Fransız sömürgeciliğine hizmet ettiklerini düşünüyordu. Onca bu yarım pişmiş, teori bile değil, modelin özellikle Fransa'da gündeme getirilmesi Cezayir'i, Tunus'u, Senegal'i elinde tutabilmek için kolonyalizmin ideolojik kılıfı olarak da işlev görmeye açıktı. Bizde de mal bulmuş mağribi gibi üstüne atlanılan Asya Üretim Tarzı, Slavik Üretim Tarzı, bilmem ne üretim tarzı üzerine çuval dolusu teorik söz edilmesi onun gözünde tehlikeli bir yavanlaşmaya ve bilgide kurumaya yol açıyordu, diye düşünmekteyim hem günümüzü düşünürken hem de dönüp geriye baktığımda. Sencer Divitçoğlu'nun, İdris Küçükömer'in ve bu arada Weber tarafından meseleye yaklaşan Şerif Mardin'in yaklaşımları, Osmanlı'yı idealize edip "kerim devlet" temelinde yücelten Kemal Tahir gibi edebiyatçılarla ortak bir ortamda buluşmaktaydı o sıralarda. Kemal Tahir'in ardından Ece Ayhan gibi ozanların 'bize özgü'lüğü sık sık terennüm ettiklerini ve çoğu kişinin aslında gerçek tarihin zorunlu düşmanı edebiyat ve şiiri tarih bilimi yapmakla aynı şey sanmalarına yol açmıştır. 1960'lı yıllara ait bu tartışma geldi geçti, o zamanda kaldı sanılıyor ama bugün hâlâ başka biçimlerde geliyor karşımıza; en barizi de "Kendi yolumuz" (*Sonderweg*) lâfları edildiğinde. Acaba "Türk yolu" ya da "Türk-İslâm yolu" ne? Bana sorarsanız, 'kültür' (*Kultur*) sözcüğü nasıl ithalse kendine özgülük takıntısı da Alman dünyasından ithal. 'Asya Üretim Tarzı' (ATÜT) ile ilgili tartışmalar süregitsin ve hatta üzerine "devrim stratejisi açısından" yazıladursun, hiç unutmam, Şerif Hoca Sencer Divitçioğlu'nu Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde konferans vermeye çağırmıştı. Mübeccel Kıray da oradaydı. O sıralar Divitçioğlu'nu İstanbul'da fakülte yayını olarak çıkmış kitabı okunup tartışılıyor. Sencer Divitçioğlu'nun kitabını özetleyen bir analiz sunmuştu konuşmasında. Şerif Bey de Divitçioğlu'nun Osmanlı'yı ATÜT modeliyle çözümleme çabasının pekiştirdiğini düşündüğü Max Weber'deki 'kudret' (*Macht*; *power*) fikrini zarif bir tarzla sunmuştu ardından. Mübeccel Hoca bekliyor. Ben de şimdi bir şey olacak diye endişeliyim. Sonunda Hoca Sencer Divitçioğlu'na ciddi eleştiriler yöneltti. Sözünü bitirince de; başta ve konuşma bitiminde kendi görüşleri ile konuk konuşmacının analizi arasında yakınlıklar kuran Şerif Hoca'ya dönerek: "Siz de şu [Webergil] 'kudret'i gökyüzünden yere lûtfen bir indirin de, ayakları yere bassın!" dedi. Bizler ise doğal olarak yeni şeyler öğrenmeye yöneldik, gelişmemize beklenmedik ölçüde katkısı olan bu iki değerli Hocam'ızın içinde bulundukları teori yüklü ihtilaf nedeniyle bile.

Kısacası, hiçbir ayrıntıyı kaçırmayan, kendi değişiyle kolay 'kül yutmayan' güçlü bir gözlemciden söz ediyoruz. Mademki bu konuşma başta belirttiğim nedenlerle ağırlıkla irticalen yapılmış oldu, şunu da söylemeden geçmeyeyim:

Kadının işbölümündeki hiç de azımsanamaz rolünü, bu arada kadın haklarını da çok iyi izlerdi. Örneğin, köylü kadınlar konusunda "Köylerde o heriflerin ne yaptığını sanıyorsunuz? Gider, okey, pişti oynarlar kahvelerde. İşbölümündeki tüm önemli fonksiyonları köylü kadınlar yerine getirir; erkekler de aylak aylak dolanır, otururlar." Burada bile kendisinin feminist değil, esas Marksgil bir analizin içinden gizlice dolaştığını ancak onu iyi tanıyanlar ayırdederdi. Belki de bu nedenle, tanıdığım en önemli feminist akademisyenler arasında olduğunu da düşünüyorum

Şunu ekleyeyim son olarak: Yaklaşık on yıldır Hocam'ı görmedim. Başta söylediklerime dönersem, öğreten ile öğrenen arasındaki 'erosun repertuvarı' denilen şeyin bir 'çeviri/yorum faaliyeti' de olduğunun altını çizmek gerek. Hocan sana bir şey anlatıyordur; söz sana ulaştığında sen söyleneni alır, çevirir, yorumlarsın çoğu zaman farkında bile olmadan. Derrida'nın *différance*ını biraz da böyle anlamak pek yanlış olmaz. Asıl önemli olan, sen eğer dolu geliyorsan ve bir şekilde bir araştırmacı ruhu ve duyarlığıyla başkalarıyla buluşabiliyorsan bunun nedenlerinden biri de dönemin »*Zeitgeist*«ıdır, ruhudur. Kıray'ı da Kıray yapan, öylesine ders anlattıran sanırım tarihsel bir dönemin ruhudur, diyeceğim. İşte, bu ruhun sarmaladığı kişi kendi gibi iletişime hazır başkalarıyla, özellikle de öğrenmeye açık gençlerle buluşabildiğinde, 'çeviri/yorum faaliyeti' ister istemez devreye girerek, o kişinin söyledikleri ve yazdıklarını benzer bir ruhla umulur ki sağlam bir yöne çekmeye başlar. George Steiner'in *Ustalardan [alınan] Dersler*'de[4] (*Lessons of the Masters*) yazdığı gibi, her çeviri/yorum daima – ve de sözcüğün olumlu anlamıyla– bir tür 'ihanet' yüklüdür. Sözgelimi, Mübeccel Hoca bildiği bir şeyleri yanımda oturan meslektaşım Hatice Kurtuluş'a anlattığında, Hatice Kurtuluş bunlar için gerekli toplu birikime sahip ve o müziği dinlemeye dönük olarak bu ihaneti gerçekleştirecek, en azından yeni bir yoruma doğru yola çıkacaktır. Biz de böyle yapıyoruz öğrencilerimizle göz göze bakıştığımızda ders anlatırken ve seminerde dinlerken. Umarım bu hep sürer; bu anlamda ihanet hep gerçekleşir. Böylesi bir ihanetten yani 'dostluk'tan daha iyisi can sağlığı. Ben şimdi bir dostu yitirdim, bu acı; ama işte, bize geçen o ruhla bizler de bu anlamda ihanete uğramak için öğretiyoruz. Bunda ne denli ustayız, bilemiyorum; başkaları versin kararı. Diyeceğim şu: Ben Mübeccel Kıray'ın "ustanın yaratıcı uykusuzluğu" denen şeyi yaşadığına inanıyorum. Umarım aynı uykusuzluğu bizler de yaşarız; gene umarım, bu 'uğraş'ı seçen gençlerimiz de yaşarlar.[5]

---

[4] G. Steiner, *a.g.e.*

[5] Bahattin Akşit "ihanet" konusunda Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun konuşmasına şunları ekledi: "Mübeccel Hoca 'Öğrenciler ve hocalar birbirlerinin omuzlarının üzerine basarak yükselirler. Bu helâldir. Ama birbirlerini ezmemek, hakkını vermek şartıyla' derdi. Hocalar ve öğrenciler arasındaki ilişki de budur." (Editörün Notu.)

MÜBECCEL B. KIRAY: YÖNTEMSEL KARŞITLIKLARIN ÖTESİNDE BİR SOSYOLOG

Hatice KURTULUŞ*

Beni, bu sempozyuma, Mübeccel Kıray'ın sosyolojisi üzerine konuşmak üzere davet eden değerli arkadaşlarım bu sempozyumun formatını şöyle tarif etmişlerdi; Türkiye'nin üç büyük sosyologu ve yaptıkları sosyoloji, önce öğrencileri tarafından anlatılacak ardından da kendileri konuşacaktı. Mübeccel Kıray'ın karşısına geçip onun sosyolojisi hakkında konuşmak hiç kolay bir şey değildi. Ancak o sırada bir derleme kitaba Kıray üzerine bir yazı yazmış olmam[1] benim korkumu biraz azaltmıştı. Kabul etmiştim bu konuşmayı. Ardından Mübeccel Hoca'yı kaybettik ve şimdi onun hakkında konuşmak bana çok daha da zor geliyor.

Bu bildiride esas olarak Kıray üzerine yazdığım, yukarıda sözünü ettiğim yazıya dayanarak konuşacağım. Bu çerçevede Mübeccel Kıray'ın Türkiye sosyolojisi içindeki yerini, iki eksende ortaya koymaya çalışacağım. Birinci eksende Kıray'ın benimsediği bilimsel ve metodolojik yaklaşımlar ve bunlara bağlı olarak ürettiği eserlerle modern bir bilim olan sosyolojiye yaptığı katkıyı; ikinci eksende ise gerek sosyoloji yapma tarzının gerekse sosyal bilimci olarak tutumunun yarattığı geç sanayileşen-modernleşen ülkelerdeki tarihsel-mekânsal özgünlükleri toplumbilimsel analize katan "sosyoloji geleneği"ni tartışmaya çalışacağım.

Kıray'ın yaşam öyküsü ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve bilimsel üretimin refah ve kriz evreleri arasındaki bağlantı, Türkiye'de sosyal bilimin gelişme tarihine ışık tutacak pek çok anahtarı barındırmaktadır. Bu bağlantı aynı zamanda Kıray'ın bilimsel yaklaşımını ve bilim insanı olarak tutumunu belirleyecek pek çok unsuru taşır. Ancak ben burada daha spesifik olarak

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi.

[1] H. Kurtuluş, "Mübeccel B. Kıray", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) II*, M. Ç. Özdemir (Der.), Phoenix Yayınları, Ankara, 2008.

Kıray'ın metodolojik yaklaşımını eserleri üzerinden ve sosyolojide yakın dönemde benimsenen bazı yaklaşımlarla karşılaştırarak irdelemeye çalışacağım.

Türkiye'de İki Sosyoloji ve Kıray'ın Yeri

Bugün Türkiye sosyoloji yazınında, iki ana yorumdan söz etmek mümkündür. Bu iki yorum kendi içinde daha küçük yeni yorumlar yaratmakla birlikte sosyoloji yazınına egemendir. Bu iki yorumun çıkış kaynağı, klasik sosyolojideki (artık tedavülden kalkmış) epistemolojik karşıtlıktır. Tarihselcilik ile ampirizm arasındaki bu karşıtlık Türkiye'de iki sosyolojinin doğmasına neden olmuştur. Birincisi, Türkiye toplumunu, tarihsel biriciklikler (elbette Osmanlı tarihidir bu) yoluyla analiz etmek ve bu tarihsel özgünlükler içinde anlamaya; İkincisi ise Türkiye'de ortaya çıkmış olan ilişkilerin (toplumsal, mekânsal, politik, sınıfsal, vd.) nasıl çalıştığı, sistemin nasıl işlediği üzerinden yani ilişkisel olarak kavramaya dayanır. Bu karşıtlığın esas olarak, klasik sosyolojide en iyi Durkheim ile temsil edilebilecek vakalara dayanan ampirik sosyoloji ile diğer yanda Weber ile temsil edilen anlamacı-yorumlamacı sosyoloji arasındaki epistemolojik farklılığa dayanması gerekir. Ancak Türkiye'de bu karşıtlık, kapitalizmi, onu doğuran biricik-genetik özgünlükler yoluyla yorumlamaya çalışan Weberyen sosyal bilim anlayışı ile kapitalizmi anatomik olarak (işleyişi üzerinden) analiz etmeye çalışan Marksgil sosyal bilim anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle 1940'ların başında Ankara DTCF'de Behice Boran'la birlikte başlayan ve Kıray ile bir geleneğe dönüşen ampirik araştırmaya dayalı sosyoloji yapma geleneği, 20. yüzyılın başında İstanbul Üniversitesi'nde Ziya Gökalp ile vücut bulan Durkheimcı ampirizme değil, tarihsel materyalist okulun temsilcisi olan Marx'ın kapitalizmin işleyişini ilişkisel (anatomik) olarak kavrayan bilim anlayışına dayanıyordu. Bu yaklaşımda maddi tarihsel koşulların da dikkate alınacağı bir çerçeve içinde esas olarak var olan sistemin nasıl çalıştığı, vakalar üzerinden araştırılıyordu. Bu nedenle Kıray'ın sosyoloji yapma biçimi klasik pozitivist araştırmadan ve betimlemeden göreceli olarak farklı bir gelenek ortaya çıkarmıştır. Bugün Türkiye'de niceliksel teknikleri dahi hakkıyla kullanmadan yapılan pek çok "saha araştırmasının" ve buradan toplanan verilerle yapılan istatistik tablolarının basit yorumlarından ileri gitmeyen araştırmalar, Kıray'ın yarattığı ampirik araştırmaya dayalı sosyoloji geleneğinin çok uzağındadır.

Türkiye sosyolojisinde diğer gelenek kuşkusuz Weberyen ekoldür. Bu gelenek toplumları oluşturan biricik genetik kodların çözümlenmesi yoluyla toplumsal olanı anlama çabasındadır. Dolayısıyla bir toplumun sahip olduğu inanç ve değerler sisteminin, kültürel formların ve otorite ilişkilerinin belirleyiciliğine vurgu yapar. Toplumsal olanı bu değişkenlerin oynadığı roller üzerinden anlamaya ve anlamlandırmaya dayalı bu sosyoloji geleneği,

Weberyen olmasına karşın Weber'in temel konularından olan ekonomi ve toplum bağlantılarına fazla girmeden, daha çok dinsel ve kültürel genlerin etkisini anlamaya çalışır.

Diğer yandan genetik-biriciklikler yoluyla toplumu anlama çabasındaki Weberyen ekol, Türkiye'yi anlamada, Avrupa'yı anlamak üzere ortaya atılmış olan bir "biricik" teoriyi kullanır. İşte Türkiye sosyolojisinde iki gelenek arasında esas karşıtlık tam da burada ortaya çıkmaktadır. Bir yanda Batı'yı anlamak üzere üretilmiş bir teorik çerçeve ile Türkiye'yi anlama çabası diğer yanda ise Batı'da üretilmiş veri toplama ve ölçme tekniklerini araçsal olarak kullanarak Türkiye üzerine teori üretme çabası. Kıray bu ikinci geleneğin en önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Bu iki sosyoloji geleneğini, gelenekler arası bir hiyerarşi gözeterek değil, sosyal teoriye Türkiye üzerinden yaptıkları katkılar ile değerlendirmek gerekir. Kıray'ın hocası Behice Boran'dan devralarak gelişmesinde öncülük ettiği bu sosyoloji yapma tarzı Kıray'ın doğrudan öğrencisi olan ya da olmayan bilim insanları tarafından geliştirilerek devam etmektedir.

Kıray'ın Metodolojik Katkısı

Kıray'ın DTCF'de öğrenci olduğu 1940'lı yıllarda, sosyal bilimler alanında ders veren hocalar, özellikle sosyolojiyi, İstanbul Üniversitesi'nde Ziya Gökalp'in kurmuş olduğu ve az sayıda çeviri eserin (ağırlıkla Durkheim) okutulduğu Sosyoloji Bölümü'nden çok farklı bir noktaya taşıyorlardı. Aralarında Muzaffer Şerif, Behice Boran, Niyazi Berkes, Pertev Naili Boratav, bilim felsefecisi Nusret Hızır ve Etnolog W. Eberhart'ın bulunduğu bu akademik kadro, Türkiye'yi, Türkiye'nin toplumsal yapısını, folklor çalışmalarından halk bilimine, toplumsal yapı araştırmalarından sosyal psikolojiye, geniş bir perspektiften ve dünyadaki yeni yöntemsel araçlar yardımı ile kavramaya çalışıyorlardı. Kısa sürecek olan bu dönem Türkiye sosyal bilim tarihine az sayıdaki refah dönemlerinden biri olarak geçecektir. Kendisinin de pek çok kez ifade ettiği gibi, çok değerli bu hocalar arasında Kıray'ı en çok etkileyen kişi şüphesiz Doç. Dr. Behice Boran'dı.[2] Boran'ın 1940'lı yıllarda Manisa köylerinde yaptığı kırsal yapı araştırması, 2000'li yılların Türkiye'sinde bile sosyal bilimciler için ufuk açıcı bir çözümleme olarak yerini korumaktadır. Boran'ın Kıray üzerindeki etkisi kaçınılmazdır. Bu etki açık bir biçimde, Türkiye'de yeni bir "sosyoloji yapma tarzı"nın doğmasında Kıray'a öncü rolünü vermiştir. Yukarıda sözü edilen ve Tekeli'nin ifadesiyle Türk sosyal biliminde çok önemli bir niteliksel sıçrama yaratan[3] bu kadro ile birlikte Boran'ın da

---

[2] M. Kıray, *Hayatımda Hiç Arkaya Bakmadım*, Söyleşiyi gerçekleştiren ve yayına hazırlayanlar: F. Atacan, F. Ercan, H. Kurtuluş ve M. Türkay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001.

[3] İ. Tekeli, "Değişmenin Sosyoloğu Mübeccel Belik Kıray", *Mübeccel Kıray İçin Yazılar*, F. Atacan, F. Ercan, H. Kurtuluş, M. Türkay (Der.), Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000.

1940'ların sonunda, üniversiteden uzaklaştırılmasıyla, onun başlattığı bu yeni sosyoloji yapma tarzı Kıray tarafından ve hiç de kolay olmayan şartlar altında sürdürülecektir. Bu sosyoloji yapma tarzı, bugün çağdaş sosyolojinin en önemli temsilcilerinden olan Bourdieu'nün sosyoloji yapma tarzı ile çarpıcı benzerlikler taşımaktadır. 2000'li yıllarda Türkiye'de Bourdieu sosyolojisine büyük ilgi gösteren akademik topluluk, 1960'lı yıllardan 1980'lerin sonlarına kadar yöntemsel açıdan benzer bir "sosyoloji yapma tarzı" ile eser vermiş olan Kıray'ı ampirik araştırmaya dayalı sosyolojinin kurucusu olarak kabul etmiştir.

Aslında Kıray'ın yapacağı ilk ampirik araştırma doktora tezini yazarken bir yandan da para kazanmak üzere çalışmaya başladığı yeni kurulmuş olan ve Sadi Irmak'ın bakan olduğu Çalışma Bakanlığı'nda yapmayı planladığı çalışma olacaktı. Ancak bu araştırma, tüm hazırlıklar tamamlanmış, Behice Boran'a danışılarak Zonguldak, İstanbul ve İzmir'de yaklaşık 2000 işçiye uygulanacak soru kağıtları hazırlanmış, tam araştırmanın başlayacağı sırada Sadi Irmak'ın, Kıray'a araştırmadan vazgeçildiğini söylemesiyle yapılamamıştır. Gerekçe "işçilerin kışkırtılmasından" korkulduğudur. Oysa böyle bir araştırma yapılabilmiş olsaydı daha sonraki yıllarda yapılacak olan sanayi ve sınıf çalışmalarına nasıl bir katkısı olabileceğini tahmin edersiniz.

Bildiğiniz gibi 1940'ların sonunda DTCF'deki bu akademik kadro tasfiye edilecek ve DTCF bir daha böyle bir niteliksel sıçrama evresi yakalayamayacaktır. Ancak Behice Boran ve Muzaffer Şerif, Kıray'ın akademik potansiyelinin farkındadır ve onun ABD'ye Northwestern Üniversitesi'nde bir burs bulmasında yardımcı olurlar. Kıray'ın daha sonra Türkiye'de yapacağı sosyolojik çalışmalardaki metodolojik yaklaşımında ABD'de de dönemin tanınmış antropoloji profesörü Herskowits danışmanlığında yaptığı antropoloji doktorasıdır. Kıray'ın Türkiye üzerine yapacağı toplumbilimsel çalışmalardaki derinlikli ve katmanlı kavrayışında, çoğu kez yanlış yorumlandığı gibi Chicago Okulu'nun pozitivizmi değil, sosyal antropolojiden gelen ampirik araştırmaya yatkınlığı belirleyici olacaktır. Bu nedenle Kıray'ın toplumbilimsel araştırmaları, sosyolojide pozitivist geleneğin temel metodolojik sorunu olan, yüzeyin betimlenmesi yoluyla "genellemelere" ulaşan klasik betimlemelerden çok farklı bir ampirik boyuta sahiptir. Bu farklılığı kavrayamayan bazı değerlendirmelerde Kıray, sosyolojinin metodolojik klasik gerilim alanlarından biri olan tarihselcilik-ampirizm karşıtlığı içinde, ampirizmin Türk sosyolojisindeki temsilcisi olarak değerlendirilmiştir.[4]

Oysa Kıray'ın araştırma sorunsalının belirlenmesinden, ampirik araştırmayı kurgulama ve analizi içeren tüm düzeylerde; sahada elde edilecek verilerden çok daha geniş bir tarihsel perspektifle hareket edilmektedir.

[4] A. Azman, "Tarihselciliğe Karşı Ampirizm ve Mübeccel B. Kıray", *Doğu Batı*, Sayı 16, 2001.

Üstelik sadece üretim ilişkileri gibi tarihsel olumsal faktörleri değil, coğrafi (mekânsal), kültürel olumsallıkları ve dışsal dinamikleri analizine dahil eden bir metodolojik perspektife sahiptir. Bu basit bir tarih bilgisini analizine katmak değildir. Toplumsal olguyu ortaya çıkaran katmanların derinlemesine analizine dayanır. Örneğin 1980'li yıllardan itibaren pozitivizme ciddi eleştiri getiren *Eleştirel Gerçekçi Kuram* pozitivist olmayan bir ampirizmi öne çıkarmaktadır.[5] Diğer yandan yakın zamanda yayınlanan *Ocak ve Zanaat* adlı derlemenin editörleri, Türkiye'de Bourdieu'ye yönelik ilginin geç kalmışlığını açıklarken *"Türkiye sosyal bilimsel üretiminde gösterişçi kuramcılığı ve felsefi spekülasyonu öne çıkaran konumlar, belki de sayısallaştırmadan, açıklamadan ve ampirik ilgilerden uzak durmak istediklerinden, Bourdieu sosyolojisinin formelleştirme, istatistiki epistemolojiyi (özellikle mütekabiliyet analizi yöntemi üzerinden) alan analizi ve mülakat teknikleri konularına da eğilmediler...bazıları da onu... aşırı yapısalcılık gibi ABD akademi alanından ithal edilmiş hazır eleştirilerle kendi konumlarını Bourdieu'den tefrik etmeye çalıştılar"* demektedirler.[6] Bu paragraf Kıray'ı pozitivist-ampirist olarak görmenin ve eserlerini eskimiş bir ithal karşıtlık üzerinden değerlendirmenin arkasındaki kendinden menkul sosyolojik eleştiri geleneğini çok iyi deşifre etmektedir. Bu anlamda Kıray'ın eserlerini, miyadını çoktan doldurmuş bir tarihselcilik-ampirizm karşıtlığı içinde okuma girişimi ancak sosyal bilimlerin metodolojisinde yeni yaklaşımların farkında olmamakla açıklanabilir. Kıray'ın Ereğli, İzmir ve Adana gibi makro ölçekli çalışmaları ve mikro ölçekteki pek çok çalışması, yukarıda sözü edilen metodolojik gerilimden uzak Türkiye'yi kavramaya yönelik özgünlükler barındıran bir sosyolojik araştırma yöntemine sahiptir.

Kıray yıllar sonra, 1992 yılında Behice Boran üzerine yazdığı makalede bu iki doktora hocasını, Boran ve Herskowitz'i karşılaştıracak ve 1940'larda Boran'ın toplumsal olguyu göreli ele alışının, Herskowitz'in mekânik ele alışına göre üstünlüğünden bahsedecektir.[7] Kendi çalışmalarında da özellikle Türkiye toplumunu ve değişmeyi kavramada mekanik ele alışların sınırlılığını daima göz önünde bulunduracaktır.

---

[5] R. Bhaskar, "Facts and values: Theory and practice / Reason and the dialectic of human emancipation / Depth, rationality and change", *Critical Realism Essential Readings*, Ed. Archer, Bhaskar, Collier, Lawson ve Norrie, Routledge, London, 1998; A. Sayer, *Method in Social Science*, Routledge, London, 1984.

[6] G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı ve Ü. Tatlıcan, *Ocak ve zanaat*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

[7] M. Kıray, "1940'lı yılların Türk Sosyal Bilimcileri: Behice Boran", *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*, Toplu Eserler 4, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999.

Sosyolojideki Yöntemsel Karşıtlıkların Ötesinde Bir Araştırma Çerçevesi Arayışı

Kıray'ın 1962 yılında gerçekleştirdiği ilk makro ölçekli sosyolojik araştırması, *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası* başlığı ile 1964 yılında yayınlandığında Türkiye sosyal bilim yazını sadece kapsamlı bir saha araştırmasına dayanan sosyolojik bir analizle değil aynı zamanda yeni bir metodoloji ile karşılaşıyordu. Bu ne tam olarak Chicago Okulu'nun ekolojik kuramına bağlı pozitivist araştırma yöntemi ile ne de Avrupa sosyolojisinde Spencer, Tonnies ve Durkheim'in (belli farklılıklar içerseler de) olgu-vak'a üzerinden veri toplayan pozitivizmi ile örtüşmeyen bir metodolojik yaklaşımdı. Yine Le Play'de görülen bilginin toplanması konusunda ölçeklerin geliştirildiği ancak toplanan bilginin mekanik bir sunumu da değildi Kıray'ın yaptığı. Ereğli araştırmasında pozitivizmin veri toplama ve verilerden yola çıkılarak yapılan betimlemenin ötesinde, daha araştırmanın sorunsalının oluşturulması ve buna bağlı olarak araştırma sorularının ortaya konulmasından, toplanan verinin değerlendirilmesine kadar derin ve katmanlı bir çözümleme vardı. Bu çözümlemede tarihsel-mekânsal katmanlar ve potansiyeller sorgulanıyordu.

Ancak Türkiye'de sosyolojinin gelişmesi kaçınılmaz olarak ithal kuvözler içinde yeşerdiği için, Kıray'ın araştırmasının da bu ezber karşıtlık içinde (tarihselcilik-pozitivizm) yerleştirildiği taraf "pozitivizm" oluyordu. Oysa Kıray, *Ereğli*'ye yazdığı ve toplumsal yapı araştırmaları için yöntemsel çerçeve tartışması yaptığı "Giriş" bölümünde[8] ve 1971'de Hacettepe Üniversitesi Dergisinde yayınlanan "Sosyal Değişme ve Sosyal Bilimler" başlıklı makalesinde[9] pozitivist yöntemin yetersizliklerine vurgu yapmaktadır. Ancak "anlama" üzerine kurulu metodolojiyi daha da fazla eleştirmektedir. Kıray'ın geç sanayileşme ve sanayisiz modernleşmeyi kavramanın, Modern Teori içinde bağlam bağımlı metodolojik karşıtlıkların aşılması yolu ile mümkün olabileceğini bizzat araştırma deneyimi ile keşfediyordu. Değişme ve ilerleme fikrini benimsemiş olduğundan değişmenin yönünün her zaman basit olandan karmaşık olan doğru olacağını bir ön kabul olarak almasına rağmen bağlamların farklılığının yarattığı farklı toplumsal süreçleri ve yapıları açıklamayı esas kabul ediyordu. Bu nedenle de pozitivist bilim yönteminin bazı araçlarını (sayısal teknikler gibi) kullanmaktan çekinmiyor, ama gerek o gün adına henüz "niteliksel araştırma teknikleri" denilmeyen, derinlemesine mülakatları, grup görüşmelerini gerekse antropoloji eğitiminin ona kazandırmış olduğu etnografik tekniklerle de veri topluyordu. Kıray'ın yaptığı kar-

[8] M. Kıray, *Ereğli Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, Toplu Eserler 6, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000.

[9] M. Kıray, "Sosyal Değişme ve Sosyal Bilimler", *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*, Toplu Eserler 4, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999.

şılaştırmalı analizler de (köy ve kasaba monografileri) bu yöntemsel özgünlüğü taşımaktadır. Kıray 1971'de Türkiye'de, sosyal bilimlerin gelişmesi üzerine yazdığı makalesinde;

> *"Birçok araştırma envanter biçimi bir veri yığını özelliği göstermekte, ya da çok vakıa kullanmıyorsa son derece düzensiz, metotsuz tasvirler halinde kalmaktadır. Problem, hipotez, buna uygun teknik, verilerin analizi ile teori arasındaki ilişki hiç düşünülmeden, oldukça rastgele derlenmiş bilgilerin neşredildiği eserler elimize gelmektedir. .... Batı'da ve Amerika'da area studies, bölge araştırmaları diyebileceğimiz sadece bir memleket hakkında belirli yönlerde bilgi toplamaya yönlenmiş hiçbir zaman bir hipotez endişesi olmayan, teknikler üzerinde durmayan bilgi toplama tarzı bizde sosyoloji çevrelerini olmasa da diğer sosyal bilim çevrelerimizi çok etkilemiştir. Böyle bilgilerin temel teorik bilim çalışmalarından mutlaka ayrılması gerekir. .... Bizde (araştırmanın) hem problemlerin temel yapıya ait olması hem zaman faktörünü, temel yapı değişikliğini içermesi gerekir."*[10]

demektedir. Bu makalede bir yandan pozitivist metodolojinin sorunlu alanlarına değinirken, diğer yandan bu metodolojinin sunduğu veri toplama teknikleri ile toplanan verinin değerini vurgulamakta ama tek başına bilimsel bir anlam ifade etmeyeceğini söylemektedir.

Avrupa sosyolojisinde *Eleştirel Teorinin* pozitivizme yönelttiği eleştiriler 1960'lar ve 70'lerde ampirik araştırmanın pozitivizmin içine gömülü olarak ele alınmasına neden olmaktaydı. Tam da bu yıllarda Kıray bu karşıtlığı aşacak bir metodolojik arayış ile Türkiye'de ampirik araştırmalar gerçekleştirmektedir. Oysa bu karşıtlık Avrupa sosyolojisinde antropoloji kökeni de olan Bourdieu ile 1970'lerde, Roy Bhaskar ve Andrew Sayer'in geliştirdikleri Eleştirel Gerçekçi Metodoloji ile 1980'lerden sonra aşılacaktır. Ampirik araştırma içine gömülü olduğu pozitivizmden sökülüp çıkarılacak ve yeniden hayat bulacaktır. Kıray'ın gerek tüketim normları ile ilgili yaptığı erken dönem karşılaştırmalı analizlerinde, gerekse makro ölçekli toplumsal yapı analizlerinde olduğu gibi, azgelişmiş ülkeler has mekânsal dönüşüm süreçlerini analiz ettiği çalışmalarında da bu metodolojik çaba her zaman görülmektedir. Bu açıdan Bourdieu'nün ampirizmi betimleyici-pozitivizmden söküp alan çalışmaları ve Eleştirel Gerçekçi Metodoloji'nin sunduğu pozitivist olmayan ampirik araştırma çerçevesi ile Kıray'ın çalışmaları arasında daha derin araştırılmaya değer metodolojik yakınlıklar bulunduğu öne sürülebilir.

[10] M. Kıray, a.g.m.

GEÇİŞ TOPLUMUNUN SOSYOLOGU: MÜBECCEL B. KIRAY*

Bahattin AKŞİT
Hasan Ünal NALBANTOĞLU
Sezgin TÜZÜN

Günümüz Türkiye'sinin farklı hızlar ve dinamiklerle eşitsiz olarak değişen toplumsal kurum ve yapıları bir dizi bunalımlara yol açarken, uzun zamandır bu geçişin nesnel bilgisini üreten ve bu tür bunalımların aydınlar üzerinde yarattığı etkileri kendi araştırma ve öğretim pratiğinde aşmış, ulusal ve evrensel bir değerdir yazımızın konusu: Türk sosyal bilimcilerinin önde gelen kişilerinden Prof. Dr. Mübeccel Kıray.

Türkçemizde ve diğer yabancı dillerde yayınlanmış yapıtların[1] ilk elde göze çarpan bir ampirik veri bolluğu sergilemelerine karşın, bu çalışmaları değişen toplumsal gerçekliğin basit betimlemeleri düzeyinde kalmaz. Dikkatli bir okuyucu bir noktadan sonra metinde yansıyan saha araştırması verilerini birbirine anlamlı biçimde bağlayan bir kuramsal dokunun bilincine varmaya başlar. Kendi bilimsel araştırma pratiğinde kuramsal düzeyde tartışmalardan çok[2] ampirik düzeyde araştırmalara ağırlık tanıması, Kıray'ın belirgin özelliğidir. Sosyoloji alanında önemli atılımların ancak, gene kuramsal açık-

---

* Yazı daha önce *Bilim ve Sanat*, No:15 (Mart 1982): ss. 14-16'da çıkmıştır. Yazarlar kişisel eski günlere ait metni Hoca'mızın anısına saygıyla bilgisayar ortamına aktaran ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nün değerli çalışanı Bn. Sündüs Aydın'a içtenlikle teşekkür ederler. Eskinin dizim hatalarından kaynaklı ufak tefek imlâ, uslûp, dipnot, vb. düzeltmeleri ve cümleleri daha anlaşılabilir kılmak yönündeki asgari müdahaleler ve gerekli yeni bir not dışında, yazıda hiçbir değişikliğe gidilmemiştir.

[1] Bkz. E. Kongar, "Mübeccel Belik Kıray" *Türk Toplumbilimcileri I*, der. E. Kongar (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982), 466-7.

[2] Özellikle yazarın kuramsal düzeyde bir tartışması için bkz. "Toplum Yapısındaki Temel Değişimlerin Tarihsel Perspektifi: Bugünkü ve Yannki Türk Toplum Yapısı" *Mimarlık Semineri* (Ankara TMMOB 1969).

lama gücü pratikte önceden denenmiş kavramlar, önermeler ve denencelerin yönlendirdiği somut alan araştırmalarının gelişmesiyle gerçekleşebileceğine inanır. Hemen hemen ilk gecekondu çalışması sayılan DTCF'de verdiği, Ankara, Yenidoğan mahallesi tüketim normları konulu doktora tezinden başlayarak bugüne değin ortaya koyduğu yapıtları bu eğilimi yansıtırlar.

Bu tür bir sosyoloji formasyonunun oluşması ortamını 1940'ların DTCF'sinde özellikle ABD'de sosyal psikoloji, sosyoloji ve antropoloji eğitimi görerek yurda dönmüş, fakat bu gelenek içinde pragmatik amaçlarla yapılan çalışmaların sınırlılıklarını toplumsal yapı değişmelerini makro çözümlemelerine dayanan kuramsal bir perspektif yardımıyla aşan bilim adamlarımızın düşünsel çevresinde aramak gerekir. O güne değin Türkiye'de izlenen Fransız (Durkheim, Comte) pozitivist ya da Alman (Weber, Sombart) yorumsamacı sosyoloji geleneklerinin karşısında ampirik araştırma ile kuramsal açıklamayı uyarlı bir birliğe kavuşturma çabası içinde olan bu bilim adamlarının yeşertmeye çalıştığı düşünsel ortam, uzun ömürlü olmamasına karşın, sonraki kuşaklara kalacak önemli yapıtlar ortaya koymuştur. Sonradan dünya çapında bir üne kavuşan Muzaffer Ş. Başoğlu'nun ilk Gazi Eğitim Enstitüsü'nde başlattığı "oto-kinetik tepki" üzerine sosyal psikoloji deneyleri ve bazı Karadeniz köylerinde normların değişmesi üzerine yürüttüğü çalışmalar, B. Boran'ın *Toplumsal Yapı Araştırmaları*'nda bütünleşen Manisa köyleri üzerine araştırmaları, N. Berkes'in *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*'sı ve bu çevrenin gerek fakülte dergisinin ilk sayılarında gerek yabancı sosyoloji ve yurtiçi düşün dergilerinde yayınlanmış makaleleri geniş bir alana yayılan düşünce devingenliğinin örnekleridir.

Kıray'ın ikinci bir doktora teziyle noktalanan ABD'deki sosyoloji ve antropoloji eğitimi böylece daha önce yurdumuzda oluşan bir düşünsel çerçevenin içinde anlamlandırılabilir kanısındayız. Sanayi-öncesi bir köylü toplumundan pazar ekonomisi ve sanayileşmeye dayanan kentli bir topluma geçişin teorisini geliştirmek, sonraki bütün çalışmalarının ana eksenini oluşturur. Türkiye'de bu geçişin ana mekanizmaları, geçişin ne ölçüde toplumun nitelik değiştirmesine yol açtığı, sanayi toplumuna geçişin önündeki global ve iç yapısal engeller, bu sürecin toplumsal kurumlar arasında eşitsiz gerçekleşmesi ve yarattığı sıkışma, bunalım ve sancılar, bu geçişte ortaya çıkan sürtüşmeleri asgariye indirmek yönünde toplumun geliştirdiği ara biçimler (Kıray'ın sosyoloji literatüründe özgün bir katkısı sayılan terimle, 'tampon kurumlar') onun sonraki hemen bütün araştırmalarını yönlendiren konulardır. Bu bakımdan çalışmaları, kuramsal kavramların Türkiye toplumunun değişen gerçekliği karşısında açıklama gücüne kavuşturulduğu sağlıklı bir bağlamın parçalarıdırlar.

Yeri gelmişken şunu da belirtmekte yarar vardır: Kıray'a yöneltilen eleştirilerden biri genellikle onun özellikle Anglo-sakson sosyolojisinin terimleri-

ni, daha 'sağlam' olduğu savunulan terimlerle ifade edilebilecek toplumsal gerçekleri açıklamak için kendine özgü bir biçimde kullandığı yolundadır. Bu tür 'sağlam' kavram ve terim titizliklerinin, bilincinde olmaksızın, çoğu örnekte katı ve açıklayıcılıktan yoksun kategorilere ne çabuk dönüştüğü düşünülürse, Kıray'ın bu konuda neden sosyolojiden alarak kendi geliştirdiği terimlere başvurduğu kolayca anlaşılabilir. Eğer bir toplumsal gerçekliği açıklamak istiyorsak, dahası bu gerçeklik Türkiye gibi toplumlarda hızlı bir biçimde değişiyorsa, sosyologun öncelik vermesi gereken, sözcüklerde (terimlerde) titizlik yerine, kavramların belirli bir toplumsal gerçeği açıklama gücüdür. Buna Kıray'ın getirdiği örneklerden biri Weber ve modernleşme teorisyenlerinin katı bir biçimde genel geçer hatta olur olmaz uyguladıkları ideal tipler ve dikotomik ayrımlardır. Bu tür ayrımlar başlangıçta çok genel saptamalara yardımcı olmanın ötesinde, Türkiye gibi azgelişmiş geçiş toplumlarında oluşan toplumsal şekillenmeleri açıklama gücünden yoksundurlar. Belirli kuramsal kalıplar üzerinde sürdürülen düşünce egzersizleri toplumsal değişme ve dönüşümleri açıklayamamanın nedeni olma yanında, akademik bir özbeğeninin arazı olarak da düşünülebilirler. Bunu aşmanın yolu da teorik bakımdan yüklü ama aynı zamanda işevuruk kavram ve önermeleri taşıyan somut araştırma projeleri ve bizzat araştırma sürecinden geçer.

Hızlı değişen, büyük ölçüde dünya pazarının içine girmiş bulunan, buna karşılık sanayileşmesi tarımın ekonomik ve sosyal yapısındaki değişme temposuyla eşgüdümleşememiş bir toplumda iş bölümünün aldığı toplumsal ve mekânsal biçimler, aile, toplumsal katmanlaşma, tüketim kalıpları, mekân ve zamana ilişkin kavramlaştırmalar, tutum-alışlar ve diğer sistemler somut olarak nasıl değişmektedirler? Çok çeşitli tekniklerin kullanıldığı alan araştırmalarının, ortaya koyduğu veriler ışığında toplumsal görüngüleri (*phenomena*) belirleyen ilişkiler ve süreçler nelerdir? İşte Mübeccel Kıray'ın Çukurova köylerinden Ereğli kasabasına, İzmir iş alanından İstanbul'un mahallelerine uzanan araştırma pratiğinde sürekli araştırılan teorik önemi yüksek sorunlardan bir kaçı...

Bu bilimsel portreyi tamamlayacak bir başka cephe de Kıray'ın öğretim ve bilimsel toplantılarda sürdürdüğü tartışma pratiğidir. Onun bireysel söylemi ve ifade biçimi ile tanışık olanların ortak kanısı, en soyut bilimsel kavramların "ayaklarını yere değdirmek"te, tartışmaları sadede getirmekte, veri bolluğu içinde kaybolmak yerine, somutta benzersiz (*unique*) olanın gizlediği teorik bir noktayı kolayca açıklığa kavuşturmakta, sosyolojik önermeleri bilinebilir kılmak için Türk halk özdeyiş ve geleneklerinden çağdaş edebiyat ürünlerine, Şarlo'nun filmlerinden moda dünyasının defilelerine dek uygun örnekleri çabucak sunmakta gösterdiği başarıdır. Kıray bilimsel söylemi yaşamaktadır diyebilir miyiz? Yanıt olumlu. Kendi sözleriyle "Heyecansız bilim olmaz"; derslikte, konferans salonunda sürekli yaşanmak zorundadır.

Yalnız, salt heyecanla sürdürülebilecek bir uğraşı değildir bilim. Aynı anda incelenen gerçekliğin hem içinde hem de uzağında bulunmak, gerçeklikle iç içe yaşamanın getirdiği körleşme ve kurutulmuş bir bilim bahçesi karşısında bir güvence oluşturur. Kısacası, günlük yaşamın görüngülerinde yitmek ya da raflarda tozlanmak tehlikesinden sıyrılmış, yaşayan bir sosyal bilim.

Peki, bu sosyal bilim pratiğinin felsefe pratiği ile ilişkisi nedir? Günümüzde özellikle Avrupa'da gelişen yeni felsefi ve epistemolojik tartışmaların genç sosyal bilimci adayların üzerindeki etkilerini düşünerek, bu konuda Kıray'ın tutumunu ele almakta yarar var. Kıray, felsefedeki gelişmeleri izlemeyi, bu konudaki yaklaşımın ve yöntem tartışmalarına katılmayı yadsımaz: Bunun yanında, edebiyat alanında sürekli okumayı, sanat ve kültür olaylarını yakından izlemeyi de içtenlikle destekler. Ancak bunların bilimsel nesnelliği geri plana itmesine daha da önemlisi ampirik araştırma yerine geçmesine karşıdır. O, titiz bir araştırma pratiğiyle beslenmemiş spekülasyonlara, masa-başı bilimine ve skolastik kılı kırk yarmalara itibar etmez. Nietzsche'nin *Zerdüşt Böyle Dedi*'sinin ya da Kemal Tahir'in *Köyün Kamburu*'nun sosyal bilim yapıtı gibi ele alınması onun sosyal bilim anlayışı dışındadır. Bunların yerine genç sosyal bilimcilerin Lynd'lerin *Geçiş içinde Ortakent*'ini, Childe'ın *Tarihte Neler Oldu*'sunu ya da Mills'in *Orta Kentlerin Orta Sınıfları*'nı okumalarını ve bu tür yapıtların çağdaş sosyolojinin kilometre taşları olduğunu savunur.

Öğrenci ve meslektaşları olarak diyebiliriz ki, yukarıdakilerin yanında Kıray'ın örneğin bir *Ereğli*'si, *Örgütleşmeyen Kent*'i ya da Adana Köyleri üzerine İngilizce basılan çalışması genç sosyal bilimcilerin geçiş içindeki Türkiye toplumunun yapısal özelliklerini anlamaları yolunda eşit ölçüde önemlidir. Ülkemizde sosyal bilimcilerin tüketicilikten üretici bir bilim pratiğine geçmeleri de bu yönde yapılacak yeni araştırmalarla daha hızlanacaktır.

Kıray'ın yapıtlarında sergilenen dokuya yakından bakalım:

Ereğli'nin "Giriş ve Problem" bölümü, Türkiye gibi bir Üçüncü Dünya toplumundaki bir küçük kasabada toplumsal değişmenin nasıl incelenip, araştırılacağı konusunda kuramsal bir çerçeve sunar. Bu artık klâsikleşmiş kısa girişte, her toplumun belirleme ve belirlenme ilişkileriyle birbirine bağımlı yapı ve süreçlerden kurulan bir bütün oluşturduğunu, bu bütünün alt-sistem ve kurumlarının farklı işleyişler ve tempolarla devindiğini ve değiştiğini, arada doğabilecek boşluk, yerinden kayma ve sürtüşmelerin 'tampon kurumlar' olarak nitelediği geçiş biçimleriyle karşılandığını ve bu biçimlerin, giderek, değişmenin önünde engeller konumuna gelebileceğini belirtir.[3] 1960'ların başında bu kavramsal çerçeve içinde sosyal yapısının önemli bütün cepheleri irdelenen Ereğli'nin sanayinin girişinden sonra geçirdiği

[3] M.B. Kıray, *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası* (Ankara: DPT Yayınları, 1964), s. 1-8.

dönüşümler sonucu bugün ulaştığı konum, yakında Kıray tarafından yeniden ve daha zenginleşmiş bir kuramsal çerçeve içinde incelenecektir.[4]

Adana köyleri üzerin yapmış olduğu araştırmada[5] ise Türkiye'de tarımsal gelişme ve toplumsal değişim-dönüşüm ilişkisi odak noktasıdır. Teknoloji, toprak mülkiyet ve tasarrufu, emek örgütlenmesi ve işletme yapılarındaki değişmeler ile toplumsal yapı, katmanlaşma ve değerler sistemi arasındaki boşluğun ne tür 'tampon' kurum ve işleyişlerce karşılandığı, araştırılan temel sorudur. Bu tür ara biçimler kırsal yaşam düzeyinin bütün katmanlarda eşit olarak yükselmesini mi doğurmaktadır, yoksa bu eğilimin önünde ciddi bir engel mi oluşturur[lar]? Pazarın kendiliğinden işleyişine bağımlı demokratik katılmanın henüz yaygınlaşmadığı hemen bütün geçiş toplumlarında sosyal bilimcilerin sürekli sorunlaştırarak araştırmaları gereken sorulardır bunlar.

İzmir araştırmasında da[6] Kıray daha önce köy ve kasaba düzeyinde araştırdığı kuramsal ve pratik sorunları metropoliten kentlerin kuramsal ve mekânsal yapısı düzeyinde ele alır. Bu çalışmada "Sanayi Devrimi"ni gerçekleştirememiş bir imparatorluğun sanayi-öncesi kentinden yarı gelişmiş bir metropoliten merkez durumuna geçişin tarihsel toplumsal dinamikleri incelenmiştir.

"Kıray Hoca"nın araştırma ve Türkçe, İngilizce yayınlarının tümüyle burada tartışılması olanaksız. Kendisi, araştırma ve yayınlarıyla, yetiştirdiği yeni kuşak sosyal bilimcilerle, ülkemizde olduğu kadar uluslararası düzeyde de kendi alanında yerini fazlasıyla kazanmış bir değerdir. Yalnız, buraya ulaşan yol kolay katedilmemiştir. Bilimsel anlayışla bağdaşmayan hoşgörüsüzlükler, kurumsal engeller karşısında çamurlu köy yollarını aşmak, zanaat atölyelerinde ellerini kirletmek, fabrika çarkları gürültüsünde anket yapmak, tozlu arşiv raflarındaki belgelerde anlamlı olanı arayıp bulmak, sıkıcı elde

---

[4] [2008 yılında eklenen not: İlk araştırmadan yirmi yıl sonra ikinci Ereğli Araştırması Kıray ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak, Mübeccel Hoca bu araştırmayı bir türlü yazamamıştır ya da yazmamıştır... Eski öğrenci ve meslektaşları olarak, Hoca'nın neden ikinci Ereğli araştırmasını yazmadığıyla ilgili kafamızda çeşitli sorular dolaşmakta. Örneğin, Bahattin Akşit 'tampon kurumlar' gibi ara formların kapitalizme özgü kurumların gelişmesi sonucu silinmek şöyle dursun, daha da karmaşıklaşmasının Kıray'ın zihninde tarikatların, gecekondu ortamlarının rolü gibi konularda yeni soruların oluşmasına yol açtığı ve bu yüzden yazımın ertelendiği düşüncesinde. Sezgin Tüzün de Kıray'ın alan araştırmasıyla ortaya çıkan bu çeşitlilik ve karmaşıklığın üst düzeyde hakkını verecek bir analize girişmeye olasılıkla geçen zaman içinde nesnel nedenlerle girişmeye fırsat bulamadığı görüşünde. Konunun aydınlığa kavuşturulması belki de Türkiye'de sosyolojinin gelişmesine küçük bir katkıda bulunacaktır.]

[5] M. B. Kıray ve J. Hinderink, *Social Stratification as an Obtacle to Development* (New York. Praeger, 1970).

[6] M. B. Kıray, *Örgütleşemeyen Kent*, (Ankara: Sosyal Bilimler Derneği, 1972).

hesaplamalar ve bilgisayar tabloları arasında gidip gelebilmek ve nice benzer örnekler, bu yolun hangi güçlüklerle dolu olduğunu gösterirler. Mihnetli olduğu kadar zevkli bir yaşam boyu yolculuk. 1950'de ABD'de ikinci doktorasını bitirip döndüğünde, önünde uzun süre açılmayan üniversite kapıları, bilim tutkusuyla sürdürülen 'fahri' asistanlık, ekonomik sıkıntılar içinde bir haber bürosunda kültür işleri danışmanlığı, bir ilaç firmasında reklâm uzmanlığı, üniversite dışında 'serbest' olarak sürdürülen doçentlik çalışması ve sonunda 1961 yılında ODTÜ Sosyal Bilimler Bölümü'nde yeniden başlayan akademik yaşam. Yeni koşullarda birden hızlanan verimli bir araştırma ve öğretim pratiği. Öğrencileri ve genç meslektaşlarıyla birlikte oluşturulan ve sürdürülegelen bir bilimsel 'ekol.' ODTÜ'de bölüm başkanlığı yanında, 1968-69 da çağrılı olarak London School of Economics'de verilen dersler, 1971'de Kahire'de bir toplu çalışmaya etkin katılım, İngiltere'de Kent Üniversitesi'nde konuk profesörlük. Kıray 1972 yılında, artık ağırlaşmış bilim-dışı koşullar nedeniyle bölüm başkanlığından ayrılır ve sonraki yıl emekli olur. İstanbul'a göçer ve hemen çağrılı olarak ABD'de bir konferans turuna çıkar. 1974'de İTÜ'de ek görevli öğretim üyeliğine başlar. 1977'de Norveç'te bir üniversitenin konuk öğretim üyesi olarak bilim pratiğini sürdürür. Yurda dönünce İstanbul İTİA'da tam görevli öğretim üyeliğine başlar.

Görüldüğü gibi, Kıray araştırma ve öğretim faaliyetleri için bütün olanakların kendisi için hazır edilmesini ve sunulmasını beklememiştir. Bu bakımdan Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişmesi için olanakların bir ölçüde araştırıcılarca yaratılmasının mümkün olduğuna somut bir örnek oluşturur. Toplumun uzun demokratikleşme yolunda geçirdiği bunalımlar bilimsel üretimi etkilese de, böylesi bir örnek Türkiye gibi bir geçiş toplumunda sosyal bilimlerin geleceği konusunda umudun yitmesi için bir neden olmadığını bütün somutluğuyla kanıtlıyor. Bu umudun kaynağı ise sonunda gene kendi toplumumuzun tarihsel, kültürel ve bilimsel birikimi değil midir?

Emeğin ürünlerinin, hizmetlerin, bilginin ve bütün hak ve sorumlulukların demokratik katılım süreçleriyle ve eşitçe paylaşıldığı bir topluma varıldığında geçiş toplumunun sosyologu Prof. Dr. Mübeccel B. Kıray unutulmayacaktır. Çünkü bu yeni demokratik topluma giden yolu geçiş toplumunun bilgisi aydınlatacaktır.

DEMİR LEBLEBİ GİBİ KADIN!*

Ayhan AKTAR

Mübeccel Hoca için kısa bir yazı yazmak çok zor. Nasıl ki İlhan Tekeli *Mübeccel Kıray İçin Yazılar* başlıklı armağan kitabına Hoca hakkında (Bağlam, 2000) otuz sayfa yazmak gereğini hissetmiş ise ben de benzer duygular içindeyim. Baştan söyleyeyim, bu yazı kesinlikle Kıray'ın Türk sosyolojisine katkılarını değerlendirme yazısı değildir.

Biraz maceralı bir süreçten sonra, 1980 yılının başında Mübeccel Hanım'ın asistanı olarak Marmara Üniversitesi'nde çalışmaya başladım. Boğaziçi Üniversitesi'ndeki öğrencilik yıllarımda Kıray'ın bazı makalelerini ve artık bir klasik olan Ereğli çalışmasını okumuştum. Ama onu insan olarak pek tanımıyordum. Otoriter, iyice tanımlanmış doğruları olan, taviz vermez bir kişiliği vardı. Ama aynı zamanda dünyanın en sevecen ve sıcak insanı olabiliyordu.

İlk hafta, Mübeccel Hanım beni üniversitenin yanında bir esnaf lokantasına yemeğe götürdü. Hoca, kendisine ıspanaklı yumurta ısmarladı. Ben ise, "Hocam, ben ıspanak sevmem. Müsaade ederseniz, başka bir şey ısmarlayayım" dedim. Bana bakıp, gülerek "Hah, hoşgeldin şımartılmış erkek çocuğu! Ne istersen söyle bakalım" dedi. Sonra da bana orta sınıf kentli aile düzeninde erkek çocukların hangi toplumsal mekanizmaların sonucunda şımartıldıklarını anlatmaya başladı. Laf aramızda, dedikleri doğruydu.

Gündelik hayatta bu dalga geçerek ortaya konan otorite, akademik konularda bazen çok sert noktalara gidebilirdi. Ben akademik hayatı onun kadar ciddiye alan ve akademik mükemmellik kurallarını bu denli benimsemiş çok az insana rastladım. Yetenekli, kaliteli bir akademisyenin üniversite dışında kalmasına gönlü hiç razı olmazdı. Örneğin, 1981'de YÖK çıktığında, birçok iyi akademisyen durumu protesto ederek istifa etmişti. O günlerde İlber Ortaylı'nın istifa haberi geldi. Hoca, çok üzüldü. Ben de İlber Ortaylı'nın doğru bir karar verdiğini söyleyecek oldum. Bana dönüp, "Neden, İlber

* *Radikal*, 20 Kasım 2007.

cuntanın işini kolaylaştırıyor? Onu atacaklar ise, kendileri atsınlar. Şimdi ne olacak? Gazetelerde veya reklam şirketlerinde sürünecek! Bunlar özel sektörü pek matah bir yer sanıyorlar? İşler gevşeyince nasıl olsa geri dönerler ama o yıllar bir daha geri gelmez" dediğini hatırlıyorum.

O günlerde Marmara'da 12 Eylül baskısı yoğun hissediliyordu. Dekanımız, merhum Melih Tümer'i askerler görev başındayken alıp götürdüler. Melih Bey, Barış Derneği davasından yargılanıyordu. Aynı davadan yargılanan ve içeri alınan, emekli büyükelçi Mahmut Dikerdem de bizim bölümde ders veriyordu. Çok zor günlerdi. Mübeccel Hanım o günlerde bizlerin moralini düzeltmek için Girit mutfağının en güzel örneklerinden oluşan yemekler pişirip evinde davetler veriyor ve bu dönemin mutlaka biteceğini anlatıyordu. Bizleri daha çok çalışmaya ve yazmaya yöneltiyordu. Ben de Bursa dokuma sanayii hakkındaki doktora tezimin saha araştırmasını o dönemde yapmıştım.

Define Arayıcısı Asistan

Marmara Üniversitesi'nde, o dönemde yaklaşık otuz kişilik bir asistan grubu vardı. Bir kısmı çok yetenekli arkadaşlardı, ama bazıları da hatır gönül ilişkileri sonucunda üniversiteye kapılanmışlardı. Mübeccel Hanım'ın üniversitede eyyamcılığa hiç tahammülü yoktu. Yağmurlu bir şubat günü, sosyoloji dersinin sınavı yapılırken, gözetmen olarak benim de pek tanımadığım bir asistan geldi. Sordum, işletme bölümünde asistanmış. Üstü başı da çamur içindeydi. Hoca'nın bu asistanı gözü hiç tutmamıştı. Neyse, sınavı yaptık. Ben de sınav sırasında kendisine neden elbiselerinin çamur içinde olduğunu sordum. Meğer bu arkadaşımız, ciddi anlamda bir define arayıcısıymış! O hafta sonu da Gebze tepelerinde elinde dedektörle yağmur altında Kartacalı Komutan Hannibal'in hazinesini arar imiş! Sabah erkenden Gebze'den otobüse binip sınav gözetmenliği yapmaya üniversiteye gelmiş.

Sınavdan sonra, Mübeccel Hanım, dayanamayıp, "Kimdi o minibüs muavini kılıklı adam?" sorusunu sordu ve ben de durumu anlattım. Epey güldük. Yaklaşık, iki ay sonra, Mübeccel Hoca'nın odasında arkadaşlarla sohbet ederken kapı açıldı ve Rektör Orhan Oğuz içeri girdi. Hemen, kendisine kahve söyledik. Olağan hal-hatır sorma faslından sonra, Orhan Bey gayet saygılı bir şekilde şunları söyledi: "Mübeccel Hanımcığım ben sizin çok iyi bir araştırmacı olduğunuzu biliyorum. Geçenlerde makalelerinizin derlendiği *Toplumbilim Yazıları* (Ankara, 1982) isimli kitaba göz attım. Burada da bir sürü genç asistan var, bu gençlere araştırma nasıl yapılır onu öğretmenizi rica ediyorum" dedi. Mübeccel Hanım da cevaben şunları söyledi: "Orhan Beyciğim, size yalnız şunu söyleyebilirim: Birinci sınıf hocalar, birinci sınıf asistan alır. İkinci sınıf hocalar, üçüncü sınıf adam alır. Üçüncü sınıf hocalar

ise, beşinci sınıf adam alır. Yani, bundan sonra asistan alırken dikkat etmek lazım!" Herkes dersini almıştı, Orhan Bey de kahvesini içip gitti.

Mübeccel Kıray'ın kişiliğinin bence en önemli özelliği merak duygusuydu. Galiba, iyi sosyal bilimci olmak için 'olmazsa olmaz' bir özelliktir bu. Hoca, toplumsal yaşama ait her şeyi merak ederdi. Ankara'da Behice Boran'ın denetiminde yazdığı ilk doktora tezi, tüketim normları hakkındaydı. Yani farklı toplumsal tabakalar neyi, nasıl tüketirler. Neyi evde yaparlar, neyi çarşıdan alırlar. Tabii ki bütün bu tüketim macerasının toplumsal tabakalaşma ve sınıf yapısı ile de ilişkisini son derece ayrıntılı bir biçimde kurardı. Yani, toplumsal tabakalaşma hiyerarşisi içinde kendi statülerini daha yukarıda göstermek isteyenler ne tür 'gösterişçi tüketim' kalıpları geliştirirler gibi konularda kafa yorar ve inanılmaz gözlemler yapardı. Ataköy'de Galleria alışveriş merkezi açıldığında birlikte gittiğimizi hatırlıyorum. Her dükkânın önünde durup, vitrinlerini inceleyerek gezindik. Ben "Burayı nasıl buldunuz?" diye sorduğumda, Ataköy ve çevresinin toplumsal dokusunun ve bu yörede oturan insanların gelir düzeyinin buradaki dükkânları tatmin etmeyeceğini anlattı. Bu alışveriş merkezinin konumunun yanlış olduğunu, böyle yerlerin Etiler, Bebek ve Boğaziçi gibi üst-orta sınıfın oturduğu yerlere yakın olması gerektiğini söyledi. Birkaç yıl sonra, Etiler-Akmerkez açıldığında ise oraya eşiyle gittiğini ve aynı nedenlerden ötürü Akmerkez'in iş yapacağını söylediğini hatırlıyorum.

1982 yılı yazında '20 yıl sonra Ereğli' araştırmasını yapmak üzere Ereğli'ye gittik. Gitmeden önce, Sema Erder ile birlikte *Ereğli* kitabını bir daha okuduk ve Mübeccel Hanım'ın İstinye'deki evinde toplanıp anket formunu yeniden düzenledik. Eski anket formundaki 'tutum belirleme' ile ilgili bazı soruların modası geçmiş olduğu konusunda benim biraz da çekinerek dile getirdiğim eleştirilerimi son derece yumuşak bir biçimde kabul ettiğini ve o soruları attığını hatırlıyorum. Akademik konularda Mübeccel Hanım'ın güvendiği insanlardan gelen ve belli bir temeli olan eleştirilere karşı nasıl kapsayıcı olduğunu bir kez daha gördüm.

Ereğli'de Saha Çalışması

Otobüs, Ereğli'ye girerken Mübeccel Hanım'ın yamaçlardaki villaları bize göstererek "Bakın, doğru dürüst sanayileşme olunca gecekondu olmuyor. Villalar oluyor" dediğini hatırlıyorum. Fakat birkaç gün sonra Sema Erder, Raşit Gökçeli ve Akın Atauz'dan oluşan asistan grubu bu villaların Almanya'da çalışan Ereğli'li işçilere ait olduğunu, aslında hazine arazisine inşa edilmiş ve hukuken gecekondu statüsünde olduğunu ortaya çıkardılar. En sanayileşmiş Ereğli bile Türkiye ortalamasının dışında kalamıyordu anlaşılan. Ben zaten kendi doktora tezimde sanayileşme çalıştığım için Mübeccel Hoca bana Ereğli Demir Çelik ile ilgilenme işini vermişti. Bütün gün fabrika-

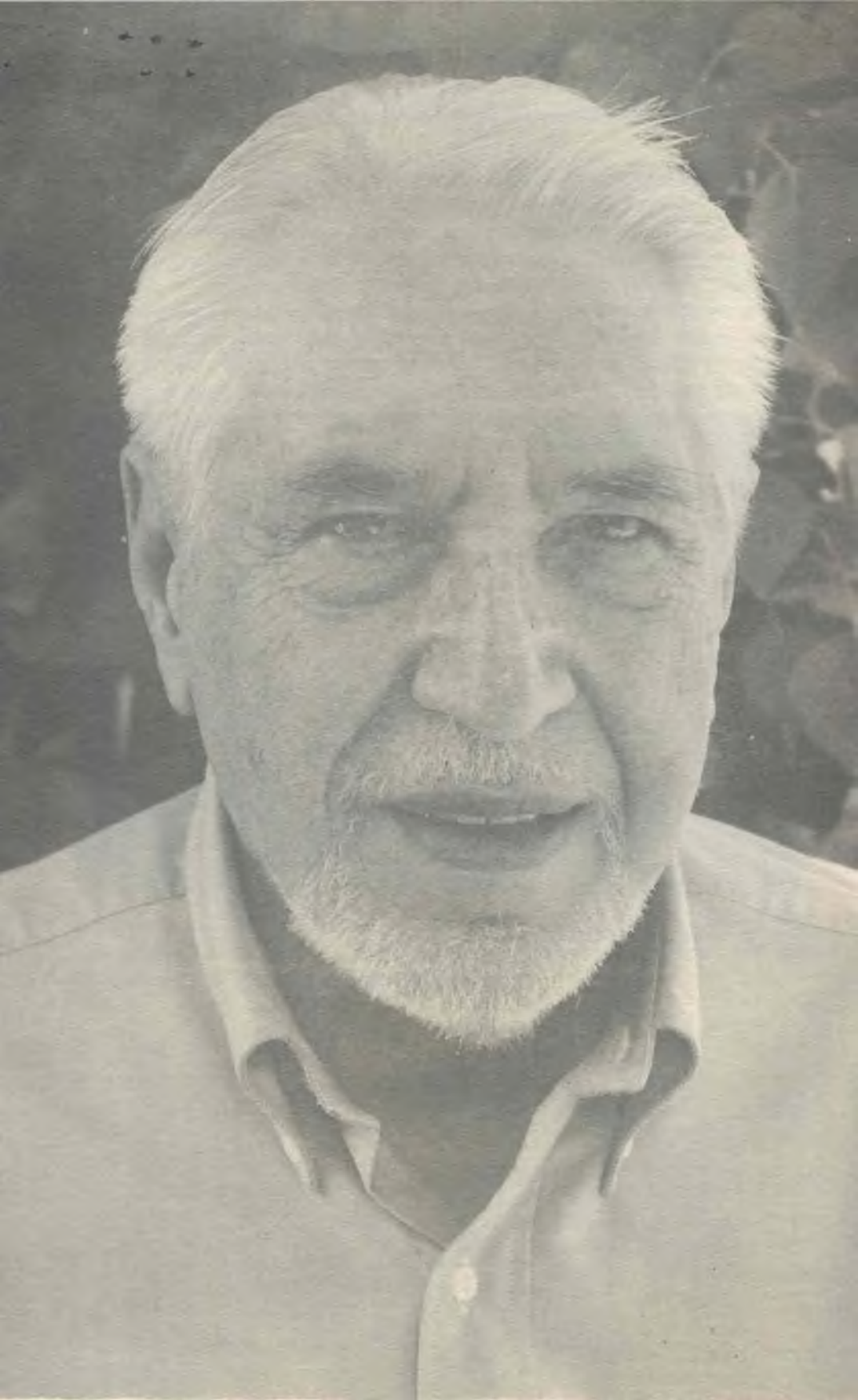
da işçilerle, ustabaşı ve yöneticilerle mülakatlar yapıyor, geceleri ise aldığım notları metin haline getirip Mübeccel Hanım'ın odasının kapısına bırakıyordum. O sabah erken kalkıp metinleri okuyor, sabah birlikte kahve içerken günün programını yapıyorduk. Ben bir hafta sonra, Fındık Üreticileri Birliği'nin her yıl yörede yaptığı fındık alımlarında ödediği paranın Erdemir'in işçilere ödediği maaşlara yakın olduğunu ortaya çıkardım. Ereğli'de 'alaturka sanayileşme' macerasının göbeğine düşmüştük. Ferhunde Özbay anketleri yaptırırken, Mübeccel Hanım da aynen bir antropolog üslubu içinde mülakatlar yapıyor ve niceliksel ve niteliksel bilgiyi çok iyi harmanlıyordu. Ereğli araştırmasından hemen sonra ben askere gittim. Döndükten bir süre sonra da Mübeccel Hanım kalp krizi geçirdi ve maalesef o araştırma yazılamadan kaldı. Ama ben çok şey öğrendim.

1989 yılında Mübeccel Kıray emekli oldu ve artık onu evinde ziyaret ediyorduk. Marmara'dan eski asistanları ve öğrencileri olarak onu yalnız bırakmamaya gayret ettik. Eşi İbrahim Bey'in ölümünden sonra geçen yıllar biraz sıkıntılı oldu. Günde iki gazete okuyup, TV izleyerek toplumu takip etmeye çalışıyordu. Ama ona yaşam enerjisi veren sokaklardan uzak kalmıştı.

1980 yılından itibaren tanıdığım ve usta-çırak ilişkisi içinde bulunduğum Mübeccel Hoca'yı anlatmak için bir anımı dile getirmek istiyorum. Mübeccel Hanım, TRT'de sabah yayınlanan ev hanımlarına dönük radyo programlarına konuşmacı olarak davet edildiği zaman hiç geri çevirmezdi. Sebebini sorduğumda, "Ayhan, milyonlarca kadın beni dinliyor. Bu çok önemli!" demişti. Asistan olduktan birkaç ay sonra akşam eve geldim. O gün Mübeccel Hanım radyoda konuşmuş ve rahmetli annem de onu dinlemiş. Konu kadın ve aile meselesiymiş ve annem çok etkilenmişti. "Mübeccel Hanımı nasıl buldun?" diye sorduğumda. Annem, "Maşallah, demir leblebi gibi kadın. Seni de ancak Mübeccel Hanım adam eder!" demişti. Rahmetli annemin istediği ölçüde adam olup-olamadığım konusunda hüküm vermek bana düşmez, ama ben ustam Mübeccel Kıray'dan çok şey öğrendim. Anısı önünde saygıyla eğiliyorum...



Soldan sağa: Doç. Dr. Hatice Kurtuluş, Prof. Dr. H. Ünal Nalbantoğlu,
Prof. Dr. Ayhan Aktar, Prof. Dr. Bahattin Akşit



ŞERİF MARDİN

1927 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi'nde başladığı orta öğretimini ABD'de tamamladı. Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü mezuniyetinin ardından lisansüstü eğitimini John Hopkins Üniversitesi'nde yaptı. 1954'te Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne asistan olarak giren Şerif Mardin, doktorasını Stanford Üniversitesi'nde tamamladı. "The Young Ottoman Movement: A Study In The Evolution of Turkish Political Thought In The Nineteeth Century" başlıklı doktora tezi "The Genesis of The Young Ottoman Thought" adıyla 1962 yılında basıldı. 1964'te doçentliğe, 1969 yılında profesörlüğe yükseldi. Ankara Üniversitesi'nde 13 yıl görev yaptıktan sonra Boğaziçi Üniversitesi'nde İktisadi İdari Bilimler Fakültesi'nin kurucu Dekanlığını ve Sosyoloji Bölümü Başkanlığı görevini sürdürdü. Burada siyaset bilimi ve sosyoloji dersleri verdi. ABD'de Colombia ve California, İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak dersler verdi. Washington DC'deki American University Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyeliği yaparken aynı üniversite bünyesinde faaliyet gösteren İslamî Araştırmalar Merkezi'nin başkanlığı görevini yaklaşık 13 yıl boyunca devam ettirdi. 1954-1966 yılları arasında *Forum* dergisine makaleler yazdı. 1967-1970 yılları arasında Türkiye Sosyal Bilimler Derneği kurucu başkanlığını yaptı. 1993 yılında ODTÜ Prof. Dr. Mustafa Parlar Eğitim ve Araştırma Vakfı Yılın Bilim Adamı Ödülünü (Prof. Dr. Tekin Dereli ile birlikte) aldı. 1999 yılından beri Sabancı Üniversitesi'nde siyaset ve sosyoloji bilimi dersleri veriyor.

Günümüz Türkiye coğrafyasında, dinin, bireylerden yoğunlaşarak toplumsal etkinlikteki derinliğini, yerleşikliğini ve yönlendiriciliğini değişik çehreleriyle vurgulayan Mardin, yorum sosyolojisini Tanzimatla belirginleşen Osmanlı modernleşmesine ve tarihine uygulamıştır. Türkiye modernleşmesi bağlamında sosyal bilimlerden süzülen siyaset bilimi ve din sosyolojisi eksenli yaklaşımlarıyla din ve devlet ilişkilerinin merkez ve çevre etkileşimleri boyutunda derinlikli sorgulamasını ve açılımını sivil toplum eksenleri ile birlikte yapan kitapları dışında, çoğu İngilizce çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

Kitapları

Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996 (İlk baskı; The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1962).

Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1905-1908, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983 (İlk baskı: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1964).

Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983 (İlk baskı; Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Ankara, 1969).

İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992 (İlk baskı; Türkiye Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1976).

Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Olaylar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992 (İlk baskı; *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, New York, 1989).

Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler 1), İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Siyaset ve Sosyal Bilimler (Makaleler 2), İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3), İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Türk Modernleşmesi (Makaleler 4), İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Religion, Society and Modernity in Turkey, Syracuse University Press, New York, 2006.

GÜNÜMÜZDE BATI'NIN ORTA ZAMANLARI VE SİYASİ FİKİRLER TARİHİ*

Şerif MARDİN

Önce beni davet ettiğiniz için, beni sosyolog sandığınız için size teşekkür etmek isterim. Ben sosyolog değilim, ama bu sıralarda alanlar o kadar birbirine karışıyor ki sosyologu siyaset bilimcisinden ayırmak kolay değil. Buna rağmen bu nispi karışıklığı iyi bir gelişme olarak saymak mümkündür. Ben siyaset bilimcisi olarak yetiştim, fakat benim özel alanım olan siyasi fikirler tarihi, sosyolojiden de faydalanması gereken bir alan oldu. Ben de bu alandan faydalandım. Fakat bu konuda Türkiye'de bilimlerin bu karışımından gerektiği gibi yararlanıldığını sanmıyorum. Siyaset ve sosyoloji hakkında bilmemiz gereken bazı arkaplan öğeleri gölgede kalıyor. Halbuki bugünkü Avrupa ile ilgileneceksek, Avrupa'yı anlamakta başarılı olacaksak bu araştırmaların tarihsel arkaplanlarını bilmemiz ve aynı zamanda bu arkaplanları anlamak için sosyolojiyi de ilgilendiren konuyu derinliğine incelememiz gerekir. Kısaca, bizde yapılmadığı şekilde Avrupa kültürünün içine girmemiz, yukarıda tanımladığım bilimlerden istifade etmemiz gerekir.

Başlangıçta Amerika'da öğrendiğim siyasi fikirler tarihinin bu gibi arkaplanları olduğunu ben de göremiyordum. Fakat Avrupa ile olan ilişkilerimizin öneminin altını çizmek istiyorsanız bu metodolojik karışımı cesaretle kavramanız gerekir. Genel bir öğe olarak bir akademisyenin pek de derinliğine bilmediği bir konuyu öğrenmesinin en iyi yolu konuyla ilgili bir ders açmasıdır. Ben de 1980'lerden beri yavaş yavaş şekillenen, bu arkaplanları araştıran bir ders açtım. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nin akademik kariyer adaylarına şimdiden bir öğüt: Bir alanı derinliğine öğrenmek istiyorsanız o konuda bir ders açın, öğrenirsiniz.

---

* 27 Kasım 2007 tarihinde yapılan konuşma, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Oditoryumu, Fındıklı.

İncelikleri üzerinde çalışmaya başladığım konu 19. yüzyıl Avrupa düşüncesiydi. Fakat konuya eğildikçe Amerika'da öğretilen standart siyasi fikirler tarihinin bize bu konudaki arkaplanları layıkıyla göstermediği açıktı. Siyasi fikirler tarihinin Türkiye'deki öğretiminin de Batı'nın Orta Zamanlar tarihiyle bir ilişki kurmadığını görüyordum. Bizde öğretilen Batı'nın Orta Zamanlar'ı, hunhar baronların kamçılarıyla yola getirdikleri serflerden, kapkaranlık manastırlardan, işkenceci papazlardan oluşan bir fotoğraftı. Bu, fevkalade sathi ve Batı'nın daha çok bizim tarafımızdan imal edilen bir imajının sonucuydu. Bunun sebebi de basit: Ne öğrenci olarak ne de akademisyen olarak bu arkaplan öğelerini incelemeye yarayacak kaynağımız yoktu. Kaynakların orijinal dilinde okunamamasının getirdiği eksiklikleri görmek mümkündü.

Batı'da bile Batı'nın kendisi çok rutin bir şekilde, alışılmış birtakım kalıplarla anlatılıyordu. 1960'lardan beri Batı kendini anlamada bu kalıpların arkasında çok önemli şeylerin gizli kaldığını farketmeye başladı. Bizse Batı'nın kendi basit görüşünü dağıtmaya çalışmış olmasına fazla önem vermedik. Bunları bir meslek arkadaşımın ifade ettiği gibi "öğrenimin öne çıkardığı mesleki özellikleri dağıtma" olarak değerlendirdik. Akademik hayatta ise önemli olan -ve bilhassa bu sosyal bilimler için önemlidir- meslek kurmak değil, doğruyu aramaktır. Batı'nın Orta Zamanları'nın bizim ona dair fotoğrafımızda göründüğü gibi yalnız manastırlardan, papazlardan, kiliseden, hatta kilisenin yaydığı fikirlerden ibaret olmadığını görüyoruz. Bir kere manastırlarla ilgili: Manastır insanın içine kapandığı, hiçbir sosyal faaliyeti olmayan, hiçbir şey düşünmeyip yalnız İncillerin devamlı okunduğu bir yer değil. Manastır bir sosyal faaliyet alanı. Manastırda bizim bugünkü bilimlerimize öncülük etmiş olan bilimler bulabiliyoruz. Mesela, ziraat konusunda bugün bildiklerimiz Avrupa'da 10. yüzyıldan beri manastırların bahçelerinde geliştirilmiş. Manastırların bu deneylerinin bir sonucu da bize intikal etmiş olan bir ziraat anlayışı olduğu gibi, farmasötik ilminin ve bugün yeniden keşfettiğimiz birtakım bitkisel ilaçların başlangıcı olması. Bunun yanında, manastırlarda gökyüzünü incelemenin ortaya çıkardığı bilimlerin de kökenini bulabiliriz. Altını çizmeye çalıştığım konu Avrupa'nın kültür tarihinin önemli bazı yönlerinin bizde çarpıtılarak okutulduğu. Orta Zamanlar tarihinin detayları da Türkiye'de yapılan bu çarpıtmanın özelliklerinden biri. Batı'daki yeni siyasi fikirler tarihi de kendi kökenini Orta Zamanlar'da manastırlarda yapılan tartışmalara bağlayabiliyor.

Orta Zamanlar'ın siyaset bilimiyle olan bir diğer ilişkisi de mülkiyet hakkında geliştirilen fikirleridir. Buradaki tezimi kısaca ifade edersem mesele, bizim siyasi fikirler tarihi derslerimize hiç intikal etmeyen Orta Zamanlar'da geliştirilmiş "anlaşma" kültürüdür. Feodal devir, yalnız süzeren ile onun emrindeki kişiler arasındaki güç ve iktidar ilişkilerinden ibaret değildir. Orta Zamanlar'ın en önemli özelliklerinden biri olan feodal anlaşmayı ve onun kurduğu iklimi kaale almazsanız, Batı hakkında hiçbir şey anlayamazsınız.

Bilhassa Türkiye'de, bugün birçok derste yalnız güç üzerine kurulmuş olan feodal sistemin fotoğrafı yanıltıcı ve yanlış bir anlayıştır. Pierre Duhem'in daha 1890'larda yazdığı, manastırlardaki bilginin genişliği ve o bilginin Rönesans'a nasıl intikal ettirildiği hakkındaki eserleri on cilt tutuyor. Türkiye'de bu ciltlerin kimin tarafından okunmuş olduğunu merak ediyorum. Ben, herhalde okuyanların arasında değilim. Fakat yine "anlaşma" özelliğine geri dönelim. Feodal sistem, bir anlaşmalar silsilesinin üzerine kurulmuş bir sistemdir. Öyle ki o anlaşma kraldan kendisine söz vaat etmiş olan küçük feodallere ve en küçük feodal toprak sahibinin serfleriyle olan ilişkilerine kadar intikal eder. 1300'ler ile 1500'ler arasında krallar tarafından gelişmekte olan şehirlerde yaşayabilmiş serflere verilen haklar bu anlaşma havasını bize yansıtır. Örneğin bir serf iki seneyi aynı şehirde geçirirse serflik statüsü ortadan kalkıyor. Bunun süzeren ve serf arasında karşılıklı bir anlaşma tipi olduğunu görmemek mümkün değil.

Bu tür bir anlaşmanın topluluğu şekillendirmesi, Türkiye'de önemi gözden kaçırılmaması gereken bir özellik olsa gerek. Avrupa'nın bugünkü sisteminde Orta Zamanlar'dan intikal etmiş olan bu anlaşmalar silsilesinin modern şekli ortaya çıkmış, bir çeşit özel siyaset anlayışının gelişmesine sebep olmuştur. İşte, bu çeşit siyaset arkaplanı bizde ortaya çıkamamış olan türden bir arkaplandır. Anlatmak istediğim, topluma egemen olan bu anlaşma havasının bize çok zaman anlatıldığı şekilde yalnız para ve pazar ekonomisinin gelişmesiyle ilgili bir sonuç olmadığıdır. Pazar ekonomisine paralel olarak, insanlar bazı hukuk prensiplerini geliştiren bir topluluk oluşturuyorlar. Marksizm'in bu noktada üzerinde durduğu şekil ve içerik konusundaki bir fikrine de burada değinmek istiyorum. Son zamanlardaki siyasi fikirler tarihi Avrupa'nın gelişmesi sürecinde şeklin içerik kadar önemli ve bazen da ondan bağımsız olarak geliştiği üzerinde bilhassa duruyor. Böylece Avrupa'nın Orta Zamanlar'ı ile kuramadığımız köprünün en az üç bağlamda önemli olduğunu söyleyebiliriz: Bir "anlaşma" kültürünün gelişmiş olması, buna bağlı bir hukuk anlayışının devamı ve bunların ikisinden çıkmış olan bir bağımsızlık kavramı. Bunları tahlil ederken bir şeyi de unutmamamız gerekir. Bütün bu gelişmeler ve bilhassa şehirlere verilen imtiyazlar yazılı "şartlara" (charters) bağlıdır. Bu şartlar da kendilerine göre bir dokümanları inceleme ilmi yaratıyor. Hollanda'da bir konuşma yapıyordum, Nijmegen şehrinde. Tecessüs bu ya, akademisyenlere sordum: Nijmegen şehrinin tarihi gelişmesi sırasında siz merkezi güçlerle pazarlık ettiniz mi? "Tabi ettik" dediler. Peki bunun böyle gelişmiş olduğuna dair yazılı kanıtlarınız var mı, örneğin Nijmegen'in şehir idaresinin şehirdeki yüksek esnaf tarafından kurulacağı, kendi milis kuvvetlerinizi kendinizin idare edeceği şeklinde? "Evet tabi, 26 adet şartımız var" dediler. Şimdi Türkiye'de kaç şehrin idaresi bu şekilde merkezle yapılan yazılı bir anlaşmaya göre gelişmiş? Örneğin Bursa'nın kaç tane şartı var, Tokat'ın kaç tane şartı var? Osmanlılar zama-

nında Bursa'nın ve Tokat'ın benim size sunduğum prensiplere göre geliştiğini gösteren bilgiler bulabiliyor muyuz? Meseleyi şöyle açayım. Orta Zamanlar'da "anlaşma" kavramı kurumsal bir prensip haline gelmiş. Bu kurumsal prensiplerin en açık olduğu alanlarda bugünün mahalli bağımsızlık şekillerinin varolduğunu inceleyen araştırmalarımız var. Örneğin Kuzey İtalya'da gelişen şehirler ve beldeye mahsus hürriyetler bugün bile Kuzey İtalya'yı Güney İtalya'dan ayrıştıran bir gelişme yaratmış. Yine başlangıçta söylediklerimle bir ilişki kurmaya çalışayım. Üzerinde çok düşündüğümüz "özgürlük" kavramı ne Tanzimat zamanında ne de Cumhuriyet zamanında toplumsal bir veri haline gelmemiştir. Çok özlediğimiz bu "özgürlük" kavramında bugün bizde birçok eksikler bulunduğunu gördüğümüz zaman Batı'ya dönmemiz ve orada özlediğimiz özgürlüğün Orta Zamanlar'da başlamış olan bir süreç sonucunda bir veri haline geldiğini anlamamız gerekir. Özgürlüğün kolektif davranış yönü Avrupa Orta Zamanlar'ını anladığımız zaman daha açık bir şekilde karşımıza çıkan bir prensip olacaktır. Örnek olarak İtalya'yı verdim, çünkü son zamanlarda en ilginç araştırmalardan biri İtalya üzerine yapıldı. Ancak üzerinde durduğum kurumsallaşmış toplumsallık süreci yalnız İtalya'da görülmüyor. Özgürlüğün "ana"sı saydığımız İngiltere de yine aynı Orta Zaman özelliklerini göstermiştir.

Anlaşma kültürü olarak tarif ettiğim öğenin aslında bir de "antlaşma" yönü vardır. Türkiye'de antlaşma fikri bir siyaset bilimi öğesi olarak Locke veya Rousseau'nun ürettiği bir kavram olarak anlatılır. Bu doğru değildir. Antlaşma fikrinin çok daha geniş olan başlangıç aşamaları ne Locke ne de Rousseau ile ilgilidir. Klasik antlaşma teorisinin, hürriyetin hukuki bir temeli olduğunu söylediğimiz zaman iki şeyi unutuyoruz. Birincisi, üzerinde durduğum Orta Zaman kökenleri, ikincisi ise mukavele (contract) fikrinin aslında bir Aydınlanma filozofunun kafasından çıkmamış olduğu. Öğrettiğimiz mukavele fikri aslında belirli bir krizi çözümlemek için, İngiltere'deki iç harbe deva olarak geliştirilmiş bir fikirdir. Bizdeki ağırlığı ise devletin manevi şahsiyetini destekleme fikrinden çıkar. Ben SBF'ye asistan olarak girdiğim sıralarda, 1950'lerde, siyasi fikirler tarihi devletin manevi şahsiyeti konusuyla birleşmişti. Bu manevi şahsiyet alanı artık egemenlik üzerinde yapılan araştırmalara intikal etmiştir. Burada egemenlik, 1950'lerde olduğu gibi pozitif bir öğe değildir, fakat araştırılması gereken çok katmanlı bir yaklaşım şeklini almıştır.

Bütün bu söylediklerimden çıkardığım sonuçlardan biri de Aydınlanma'nın bize sunulduğu şekliyle eksik ve akademik açıdan köksüz olduğudur. Aydınlanma, insanların birdenbire usu keşfedip her şeyi onunla halletmeye çalışmış oldukları bir teori değildir. Usun bir kaynak olarak kullanılmasının temelinde bize Aydınlanma ile olan ilişkisi anlatılmayan bir gelişme var: Protestan reformu. Protestan reformu bize anlatıldığı gibi yalnız Katolik Kilisesi'nin gücünün azalması değildir. Bizdeki anlatım şekli: Birtakım pa-

pazlar endüljans yazarmış, bu da kişileri cehennemden korurmuş, Luther bunu cennet için kiliseye verilen bir rüşvet olarak görmüş, kiliseye başkaldırmış, sonunda da kendi cemaatini kurmuş. Tabi bu fevkalade yanlı ve fevkalade sathi bir anlatım. Bu anlayışı ortadan kaldırmak için yine Orta Zamanlar'a ve İncil'in rolüne dönmemiz gerekir. Katolik Kilisesi'nde başlangıçtan beri ve bilhassa 11. yüzyıldan itibaren daha araştırmacı bir şekilde İncil'in söylediklerini inceleyenler var, "cennet ve cehennemin İncil'de bize öğretildiği şekilde olduğuna inanmıyorum" diyen insanlar var. Bunu da Katolik düşünürlerinin yapmalarını mümkün kılan bir temel var ortada: Aslında İncil'in bir tercümenin tercümesi olması ve o tercüme safhalarında yanlışlar yapılmış olması gibi argümanların ileri sürülebilmesi. Kısaca şöyle diyelim: Reform'a gelmeden önce papazlar arasında pekala "İncil'in içindekilere şüpheyle bakıyoruz" diyen kimseler çıkabiliyor. Bu bize anlatılanların söylemediği önemli bir nokta. Katolik Kilisesi'nin nüfuzunun giderek azaldığı doğru. Fakat Kilise'nin nüfuzunun ortadan kalkmasını yalnız bir kurumsal öğe olarak görmememiz gerekir. Reform'un çıkardığı gerçek problemleri iki ana başlık altında toplayabiliriz. Bunlardan biri Katolik Kilisesi'nin etkinliğini ortadan kaldırdığımız zaman -ki bu Katolik Kilisesi'nin aracı rolünü ortadan kaldırmamız anlamını taşır- şahsın bundan nasıl etkilendiği konusu. Bir kere şahıs Katolik Kilisesi'nin aracılığı olmadan Allah'a karşısına yalnız imanıyla tanımlanmış, "çıplak" olarak çıkıyor. Müthiş psikolojik etkileri olan bir durum. İnsanın aracı olmadan Allah ile karşı karşıya kalması korkutucu bir şey. Bundan dolayı da Reform'un içine almış olduğu kişiler üzerindeki etkilerinden biri insanı bir korku alemine sokmasıdır. Bu korku alemini güçlendiren bir öğesi de var Protestanlığın. Allah'ın insanların ölümden sonraki kaderleri hakkındaki bilgisi. Allah'ın bu bilgisi karşısında insanların kaderleri hakkında hiçbir şey bilememeleri. Protestanların arasında önemli bir grup için "acaba bu üstün güç bizden ne istiyor" sorusunun cevabı yok. Böyle bir korku içindeyseniz korkuyu en aza indirmenin yollarından biri alt dinî cemaatinizi kurmaktır. Fakat bunun da sonuçları var. Max Weber bunun çok daha ayrıntılı bir şeklini anlatıyor. Örneğin, bu alt gruplardan biri bir müddet sonra şu karara varıyor: "Allah'ın karşısına çıplak bir inanan olarak çıkmayı bir korku olmaktan çıkaracağım. Bu düşünceyi bile çok kötü bir şey haline getireceğim. Benimle Allah'ın varlığı arasındaki ilişkiyi düşünmeyeceğim. Bu dünyada çalışmaya başlayacağım ve çalışmamı Allah'ın varlığını yükseltme üzerine kuracağım." Bildiğiniz gibi bunun arkasından kapitalizm geliyor. Fakat dikkat edin, Protestanlık ortaya iki yeni davranış tipi çıkarıyor. Birincisi, insanların bu fevkalade güç karşısında düşünceyi yeni ve daha esnek bir şekle getirmesi. İkincisi birtakım yeni cemaatlerin kendi dinî özelliklerini bir dinî hürriyet öğesi olarak görmeleri.

Şimdiye kadar size sunduklarımdan sanıyorum ki iki arkaplanı ayrıştırmayı mümkün kıldım. Biri Batı'daki "anlaşma" öğesinin genel planı, diğeriy-

se dinî hürriyet planı. Bunların ikisinin de Batı'nın hürriyet tarihinde önemli bir rol oynadıklarını biliyoruz. Bu iki plan, Batı'nın kendini anlamasında hâlâ önemli bir yer işgal ediyor. Buraya belki üçüncü bir alan da açmamız lazım. O da mukavele teorisinin bir yol gösterici olmasının yanında bir kriz ürünü olduğu. Tekrar edeyim; kısaca, bize anlatılan siyasi fikirler tarihinde, olmazsa olmaz, tarihsel bir süreç içinde irdelenmesi gereken, bize derslerimizde anlatılmayan detaylara bakmamız gerekiyor. Ben bugün size ortaya çıkmakta olan, çok daha detaylı anlatılması gereken yeni bir siyasi fikirler tarihinin kaba bir özetini yaptım. Türkiye'de aslında temeli sosyal bir "anlaşma" olan bir hadise, bir "antlaşma" olarak anlatılmaktadır. Bunların ikisinin arasındaki farklar bir merak ve araştırma konusu olmadan ne Batı'yı, ne Avrupa Birliği'ni ne de Avrupa Birliği'nin bize bazen yüklediği sorumlulukları anlayacağımızı sanmıyorum.

ŞERİF MARDİN: BİR SÖYLEMİN METAFİZİK ARDALANI

Hasan Ünal NALBANTOĞLU*

Türkiye'de sosyal bilimlerin değişen topografyasının belirli bir zamanmekânına damgasını vurmakla kalmayıp, etkileri bugün de değişik düşün ve bilim etkinlikleri üzerinde süregiden üç kişilik hakkında konuşmak ve katkılarından dolayı onlara teşekkür etmek üzere toplandık. Bu üç bilim insanı arasında Prof. Dr. Şerif Mardin'in azımsanamaz katkısı hakkında konuşmak üzere eski bir öğrencisi sıfatıyla çağrılmış olmak benim için onurdur.

Benden bu oturumda başkanlık yapmam istendi. Bu ani gelişmeyi beklemiyordum; ama Şerif Hocam'ın dinleyeceği bir paneli yönetmek de ayrıca onur.

Buradaki işbölümünde bana biçilen ve kendime biçtiğim rol ve görevin kolay olduğunu söyleyemeyeceğim. Çünkü yapmam gereken sadece çaplı bir düşünürün ülkemizin toplum bilimlerine eğitsel ve yazılı katkısının hakkını vermek değil. Prof. Şerif Mardin'in uzak geçmişteki eğitimime damgasını vuran ve burada yalnızca bir kaç belirgin konturuna değinebileceğim katkısıyla sınırlı kalmayacak tartışmam. Bunun yanında, onun düşünceyi tetikleyici fikirlerine bazı noktalarda yöneltilmiş ve 'öznellikler ötesinde' ve 'yapıcı' olarak algılanacağını umduğum bir eleştirim de var. Böyle algılanmasını da beklerim herkesten.

Tüm bunlar belleğimi doğrudan belirli bir zaman dilimine ve belirli bir yere gönderiyor. Ve de zorunlu olarak, deyim yerindeyse, bir dönemin *Zeitgeist*'ına odaklıyor zihnimi.

Bu dönemin, deyim yerindeyse, 'tin'ine damgasını vuran en önemli etken, Türkiye'de 1961 Anayasası'nın imkân tanıdığı toplumsal dalgalanma ve hareketler yanında, aynı süreçler ve hareketlerin dünya ekonomik-siyasi-

* Prof. Dr., ODTÜ Sosyoloji Bölümü.

ideolojik konjonktürüne eklemlenişiydi. Prof. Şerif Mardin'i "Şerif Hoca" yapan faktörler arasında hiç kuşkusuz kendi kişisel tarihi vardı; ama bir de değişen zamanları damgalayan toplumsal konjonktür ve çalkantılar olurken kişinin duruşu ve akademik tavrı da önemlidir. Bu vurgulamak zorunda olduğum birinci nokta.

Şimdilerde düşündüğümde inanamıyorum; böyle hocalardan ders aldığımız için ne kadar şanslıymışız. Mübeccel Hoca kitap aldırtırdı bize; ama o kitabı izlemeden dersini anlatır, hayranlıkla dinletirdi kendini. Şerif Hoca bize özellikle kitap aldırtmaz, ama daha ilk derste bizleri uyardığı üzere her hafta 300-400 sayfa okumamızı zorunlu kılan okuma listeleri verirdi. Bu arada belirteyim, o dönemde kimsenin kolay kolay okutamadığı Marx'ı da bize resmen okutan Şerif Hoca'dır. T. Bottomore ve M. Rubel'in derlediği, Marx'ın sosyoloji ve sosyal felsefeyle ilgili yazdıklarından bir seçkiydi okuduğumuz. Tek kopyasını kütüphanede sıraya girip okumakla kalmamış; öğrenci paramla o zaman Kızılay'da yabancı dil kitaplar satan Tarhan Kitabevi'ne gidip ısmarlamıştım. Geldi de gümrüğe vb. takılmadan.

İkinci önemli nokta da belirli bir yerin dar coğrafi anlamıyla değil, toplumsal-simgesel anlamda da oldukça belirleyici rol oynamış olmasıdır.

Tahmin etmişsinizdir, 1964-68 arasında yeni yerleşkesinde henüz hizmete girmiş tek binası, henüz döşenmemiş çamurlu ana eksenden ulaşılan birkaç barakayla eğitime başlayıp ben mezun olurken hızla serpilmiş ODTÜ'den, ama asıl orada, hâlimiz Türkiye'nin hâli gibi olsa da öğrencileri de hocaları da saran yeni, değişik bir *ethos*'tan söz ediyoruz. Hiç kuşkusuz müritlik ve boyun eğmeye karşı çıkan bir toplumsal-akademik mikroklima; hem de 'soğuk savaş' tüm üst-belirleyiciliğiyle kol gezerken yerli temsilcileri eliyle tepemizde. Bu ortamda kendisinden 'siyaset sosyolojisi' almak ve bu vesileyle çok ama çok okumak ayrıcalığına sahip olduğumuz Şerif Hoca ile girdiğimiz etkileşimi düşünün bir.

Farklı toplumsal köken ve '*habitus*'lardan gelmiş, yer yer hoyratlık sergileyen bir grup genç karşısında dersinde patrisyence mesafeli bir 'hava' (*aura*) sergileyen bir hocayla ortak neyimiz olabilirdi ki?

Vardı işte!

Öznelere indirgemek değil amacımız; ama hocamız olmuş, kendi ikincil sosyalizasyonunun belki de 50'ler Amerikası ayağında kaptığı bazı akademik gelenekleri sizlere aşılamış çaplı bir akademisyenin '*gusto*' sergileyen kişiliğini nasıl boşlayabilirsiniz ki? Öğrencilerin '*there is no such thing as free lunch, especially in education*' diye düşünmelerini sağlayan ve ahlâk repertuvarında öğrenmeye ve öğretmeye değer veren bir insanın '*habitus*'unun sizinkinden çok farklı olması daha az önem taşıyordu kendi adıma konuşacak olursam. Hiç değilse, meşrebi öğrenmeye yatkın olanlarımız için böyleydi. Meşrebi öğrenmeye yatkın olanlar da bizimle sınırlı değildi elbette.

Çok insan o devirde okumak istiyor ve okuyordu da. Dönelim biz Hocam'ın bizi alabildiğine okuttuğu ikinci sınıf dersi, "Siyaset Sosyolojisi"ne.

Hocam! Bu arada, size bir de sürprizim var. Sizden aldığımız derslerin notlarını buldum: SOC 203: Siyaset Sosyolojisi dersinde ve okumalarından aldığım notları.

Şerif Mardin [oturduğu yerden]: "*Eyvah*!"

"Eyvah" demeyin Hocam! Hatırlayacaksınız, ilk dersinizi 5 Ekim 1966'da ODTÜ yerleşkesinde, barakada vermişsiniz aldığım notlara göre. Notlar işte önümde, her hafta devam edip gidiyorlar. Üsküdar ve İzmir Amerikan Kız kolejleri kızlarının bizlerinkinden çok daha iyi İngilizcelerinden beslenen [sonradan eklenen not: 've elbette toplumsal sınıf *habitus*'larından kaynaklanan'] alaycı bakışları altında ezilmeden, derslerinizde delicesine not tutardık. Sadece bu değil; bazı haftalarda, örneğin 17 Ekim 1966'da dersinize sizin yerinize kim gelmiş, biliyorsunuz değil mi? Deniz Baykal! İsterseniz notların bir kopyasını size ulaştırabilirim. Fakat derslerde bu kadar sıkı not tutmakla da kalmamış; kütüphaneye tek kopya olarak koyduğunuz birçok kitabı birbirimizin üzerinden atlayarak okumaya çalışmış, sürekli not almışız. Kütüphanenin rezerv kısmında bu gibi tek kopya materyali okumak için her öğrenciye yarım saatlik süreler tanınıyor, öğrenciler de adlarını yazdırarak kuyruğa giriyorlardı. Bunlardan benim hemen üstüne gidip aldığım ilk notlar Naşit Hakkı'nın *Derebeyi ve Dersim*'i, ardından da Seymour Martin Lipset'in *Political Man* kitabından "Fascism: Left, Right And Center" bölümü; önümdeki elyazısı metinden gördüğüm kadarıyla. Bahattin Akşit de çok iyi hatırlayacaktır anlattıklarımın en azından bir kısmını.

Geriye baktığımda, bizlere böyle bir alışkanlığın aşılanmasında büyük rol oynayan Prof. Mardin'e bir kez daha teşekkür etmek istiyorum. Ama ondan çok şey öğrenenler sırf bununla yetinemezler asla. Bizzat Hocam'ın aşıladığı alışkanlık gereği. Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişmesine katkıda bulunmak istiyorsak eğer, öğrenciliğimizde Şerif Hoca'nın gözde sosyologları arasında yer alan Robert K. Merton'un kitaplarından birinin de başlığı olan ve Sir Isaac Newton'a maledilen ünlü deyişi ("*On the shoulders of giants*"[1]) biraz şöyle değiştirmeme izin veriniz: "Ustaların omuzlarına basarak" ("*On the shoulders of masters*") yükselmek zorundayız. Bizler de Şerif Mardin gibi

[1] Merton bir başka yazısında da bilim geleneklerini damgalayan şeyin 'sürekllilik' ve ortak miras olduğunu özetleyen bu deyiş hakkında şöyle yazmıştır: "Bilimin komünal karakterini daha da yansıtan şey bilim adamlarının kişisel hak iddia etmeksizin dayandıkları kültürel mirastır. Newton'un 'eğer daha uzağı görebildiysem, bu devlerin omuzlarına basmakla gerçekleşti' deyişi aynı anda hem ortak mirasa duyulan borcu hem de bılımsel kazanımların özde işbirliğine dayanan birikimler olduğunun bilim insanlarınca kabulünü ifade eder." Robert K. Metron, "Science and Democratic Social Structure," *Social Theory and Social Structure,* Free Pres, New York, 1967 [1957], s. 557-558. [sonradan eklenen not ve çeviri/alıntı].

akademik yaşamda ortak bir *ethos*'un oluşmasına katkıda bulunan, ama mizaçları ve siyasi-ideolojik eğilimleri çok farklı hocalarımızın omuzlarına basarak yükselmeye çalıştık. En başta Mübeccel Belik Kıray, Necat Erder, Yalçın Küçük, Atilla Sönmez, Kemal Karpat ve daha niceleri kendilerine özgü fırça darbeleriyle oluşturdular akademik ruhumuzu. Bu vesileyle, yetersiz de olsa hepsi karşısında duyduğum şükran borcunu burada ifade etmek istiyorum.

Bu yükselişin bir parçası da 'yapıcı eleştiri'lerden geçer. Birazdan girişeceğim de bunun küçük bir örneği olacak. 'Yapıcı eleştiri'den bahsettim. Hocalarımızın farklı ideolojik görüşlerine karşın, belki de 'dönemin ruhu' gereği hepsinin de akademik heyecanları birbirininkine benzerdi. Onların heyecanları bize öylesine geçti ki, ister istemez birçok şeye, farklı olanların düşüncelerine de 'yapıcı' olmasına özen gösterilen bir bakışla yaklaşmak *ethos*umuzun bir parçası oldu. Dolayısıyla, hakkında Hocam'dan farklı düşündüğüm iki noktaya dikkatleri çekerek sürdüreceğim konuşmamı.

[Not: Konuşmanın bundan sonrası sempozyumda vurgulanan noktaların değiştirilmeksizin, eklemelerle daha geniş tartışıldığı bir metindir.]

Prof. Mardin 2000 yılındaki bir kongreye sunduğu bildirisinde "bazı sivri fikirleri"nin "bir nevi eskiz olarak kabul" görmesini rica ettikten sonra, üç noktayı tartışma gündemine şu sözlerle taşımaktadır:

"Modernleşme özelliklerinin Türkiye'ye yansıması açısından, bu yansımanın özelliklerinin bana düşündürdüklerini anlatmaya çalışacağım. Bu da tabiî benim kendi seçimim olacaktır. Şimdi bu üzerinde durduğum üç ana noktayı belirteyim: 1. Sivil Toplum Kurulma Süreci, 2. Kamu Alanının Teşekkülü. Yani, toplum, insan, sanat, bilim... bunların serbestçe tartışıldığı bir toplumsal platformun oluşması, 3. İsmini 'Uçmak' olarak tanımlayabileceğimiz özgün, sınırda fikirleri imal edebilmeyle ilgili gelişmeler."[2]

Gelelim öyleyse Prof. Mardin'in artık "anlama ve kullanma seviyesine geldiğimizi"[3] düşündüğü ilk iki süreçle ilgili birinci eleştirime. Kendisi 'sivil toplum' hakkında şöyle yazmış bildirisinde:

---

[2] Ş. Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme, *"Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000, s. 22. http://www.isavvakfi.org/metinler.php?kat_id=551&grup=YAYINLARIMIZ [sonradan eklenen not].

[3] "Bahis konusu ettiğim bu üç süreçten ikisini anlama ve kullanma seviyesine geldiğimizi sanıyorum. Kardeşlerimden ricam, bir dinî anlayıştan olduğu kadar, bir insan anlayışından kaynaklanan ve insanı bu şekilde iki taraflı keskin bir kılıç olarak gören yaklaşıma da önem vermeleridir. Bir daha altını çizeyim, bu insan portresini anlamak,

"Bu noktaları toplumsal, sosyal yapı alanları olarak değerlendirmeye çalışacağım. Bunun bilhassa altını çizmemin nedenlerinden bir tanesi, genellikle ülkemizde bir değerlendirme yapılacağı zaman, modernleşmenin hem iktisat hem de sosyal yapı alanını içerdiği[nin] sayılmış olmasıdır. Ben ise, bu iki alanı birbirinden ayırarak, başka bir ifade ile sosyal yapıya öncelik vererek merceği o şekilde kullanmanın bize yeni görüş imkânları sağladığını sanıyorum. Bu merceği kullanmak herhalde başka türlü göremeyeceğimiz şeyleri tecessüm ettirir... Bugün, sivil toplum dediğimiz zaman, bunu herhangi bir askerî teşekkülle ilgili olarak değil, toplumsal bir yapı anlamında kullanıyoruz."[4]

İyi de, 'sivil toplum' dedikleri toplumsal yapı yekpâre bir blok mudur da, adına 'siyasi devlet' dedikleri ve sanki kendi bünyesine yabancı ve ona karşı, üstelik bir de içkin tanımı gereği 'ceberrut,' 'hegemonya'sını sürdürmek için sivil toplumdan 'onay' bile almaya ihtiyaç duymayan bir işleyiş karşısında demokratiklik adına mücadele sürdürüyor olsun. Sivil toplumun belirli kesimlerinden dolaylı dolaysız icazet almak ise başka bir şey.

Burada sadece Şerif Hocam'ın değil, çoğu Marksçının bile 'olması gerekeni' (*Sollen*) gerçekte 'olan'la (*Sein*) karıştırdıklarını, bu yanılgının da her nedense kutsal adıyla 'sivil toplum' denen toplumsal mücadeleler yumağının sanki 'imtiyazsız ve kaynaşmış' bireylerle onların oluşturduğu grup ve katmanların çelişkisiz dayanışmasına dönüşebileceğini sanma safdilliğinden kaynaklandığı görüşündeyim. En azından kısa erimde.

Bu toz pembe rüyânın vahim bir sonucu var: O da, pek bir model alınan Batı'mızda "hükümet-dışı örgütler" (NGO) diye bilinen çok sayıda kuruluşun bizde 'sivil toplum örgütleri' diye yanlış lanse ediliyor oluşudur. Gerçekte çoğu örnekte görüldüğü gibi, "sivil toplum örgütleri" denen geniş yelpazeye yuvalanmış nice özel çıkarın ortak kamu çıkar ve yararını tepeleyerek önüne geçtiği, üstelik bir de bu çıkarların demokrasi ve hümanizma yavansöylem ve retoriği altında savunulduğu bu akışkan toplumsal ortam hakkında çoğu kişiden farklı düşündüğümü geçmiş bir yazımda[5] belirtmiş ve kanıtlamaya da çalışmıştım.

---

ille de şerri kabul etmek anlamını taşımaz. Fakat, bunu anlamazsak, Batı'nın çok derinlerinde iyilik ve şerrin iki tarafı keskin bir kılıç olarak çalıştığını anlayamazsak, onların kültüründe böyle bir dip yeri olduğunu anlamazsak, çoğu zaman onların ne yazdıklarını, ne anlattıklarını ve bize ne anlatmak istediklerini anlayamayız." "Genel Hatlarıyla Modernleşme", s. 30-31 [sonradan eklenen not ve alıntı].

[4] Ş. Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme", s. 23.

[5] "Felsefede Hukuk Dilinin ve Sivil Toplum Kavramının İnanılmaz Serüvenleri," Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi (HFSA), 12. Kitap "Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-II" Sempozyumu (İstanbul, 7-11 Eylül 2004) Bildirileri, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2005, s. 75-89.

İşin özünün belki de asıl Althusser tarafından en iyi biçimde konuşlandırıldığını söylemeliyim. Farklı üretim tarzlarını barındıran tarihsel "toplumsal formasyon" sözcüğünü sosyologların tarihsizlik kokan 'toplum' sözcüğüne yeğ tutan Althusser şöyle yazar:

> "Ancak, büyük çoğunluğu özel kurumlar olduğu için, kamu statüsüne sahip bulunmayan kurumları ne hakla Devletin İdeolojik Aygıtları olarak kabul ettiğimizi sormak için [bu] gözlemimize karşı çıkanlar olacaktır... Gramsci daha o zaman, tek cümleyle, bu itirazı öngörmüştü. Kamu ve özel ayrımı burjuva hukukunda yer alan ve burjuva hukukunun 'iktidarını' uyguladığı bağımlı alanlarda geçerli olan bir ayırımdır. Devletin alanı bu ayırımın dışında kalır, çünkü devlet alanı 'hukuk-ötesi'dir. Egemen sınıfın devleti olan devlet ne kamusal ne de özeldir, tam tersine her türlü kamusal ve özel ayırımının önkoşuludur. Aynı şeyi şimdi de DİA'larımız için söyleyelim. DİA'ları gerçekleştiren kurumların özel ya da kamusal olması pek önemli değildir. Önemli olan işleyişleridir. Özel kurumlar aynen DİA'lar gibi 'işleyebilir'ler. Bunu kanıtlamak için DİA'lardan herhangi birini biraz derinlemesine analiz etmek yeterli olacaktır."[6] [Altını ben çizdim.]

Bir başka ortamda uzun uzadıya açar tartışırız dilerseniz. Ben tam da kül yutmaz ve alabildiğine gerçekçi Onsekizinci Yüzyıl Avrupa düşünürlerinin 'sivil toplum' tanımına uyarak, aynısının bugün de bir irili ufaklı toplumsal muharebeler, alttan alta bir savaş alanı sıfatıyla alabildiğine var olduğunu düşünüyorum. 'Devlet'i de ister Osmanlı hukuk ve siyaset anlayışında, ister Hegel'in yaşadığı dönem Avrupa siyasal düşüncesinde olsun, hem geniş anlamda (toplumsal 'şey'lerin genel hâli; tıpkı fizikte 'katı hâl' derkenki gibi) hem de dar anlamda (siyasi devlet) olarak düşünmemiz gerektiğini, özetle de Hegel'in de 'dünyanın hâli' olarak düşündüğü 'genelde devlet'i (=sivil toplum) niteleyen süreç ve çatışmaların, aynı hâli kendine özgü bir biçimde yansıtan 'siyasi' devlette billurlaştığını öne sürüyorum.

Şimdi de gelelim ikinci eleştiri noktama. Prof. Mardin'in burada biraz irdelenmesinde yarar gördüğüm yukarıdaki üçüncü noktasıyla, yani 'uçmak' ve onunla yakından bağlı '*daimon*'la ilgilidir aykırı noktam. İlkin şu 'uçmak' sözcüğü üzerinde duralım, sözü Şerif Hoca'ya vererek:

---

[6] L. Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma İçin Notlar," *Yeniden Üretim Üzerine*, İthaki Yayınları, Çev. A. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İstanbul, 2006, s. 373-374. Alıntının Fransızcası için bkz. «Idéologie et Appareils idéologique d'Etat (Notes pour une Recherche)», *Sur la reproduction*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, s. 282-283.

" 'Uçma' dediğimiz zaman, hani kendi başına müphem, belki de bir akademisyenin kullanmaması gereken hafiflikte bir kavramla işe başladım biliyorum... Gerek sıra dışı düşünmek gerekse bu düşünceleri kabul etmek akademik cesaret isteyen bir iştir. Ama, bu akademik cesareti göstermeden, sanıyorum ki, gerçek bir üniversite çalışamaz. Dışta, dışlanmış olan kimselerin gerçek değerini ortaya koymak için onları üniversitenin bağrına basmak[nın], bu üniversitelerin gerçek bir üniversite olması için esaslı desteklerden biri yahut da unsurlardan biri olduğunu sanıyorum."[7]

Şerif Hoca'nın buradaki görüşlerine ve hele 'gerçek bir üniversite'nin nasıl olması gerektiği hususunda söylediklerine itirazımız olamaz hiç kuşkusuz. Ama şu kuşkumu da hemen ifade edeyim: Üniversiteyi, hele şirket mantığıyla çalışanlarını 'uçan'lara bağrını açacak denli cesaret, istençle donanmış olması gereken (gene şu *Sollen*) bir 'Özne' saymak nereye kadar gerçekçidir?

Tartışmamın esas odaklanacağı noktaya yani Prof. Mardin'in 'uçmak' olarak nitelediği düşün özelliğini tetikleyici "*daimon*"(=*yoldaş-tin*)[8] gelmiş bulunuyoruz. Kendisi bu konuda dilimizde belki de öncü bir yazısında, modern zihniyetin başlıca zaaflarından olan 'psikolojiğe indirgemek' yanlışlığına düşmeksizin, *daimon*ik olanı şöyle betimlemişti:

"«Daemonic» insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın «daemonic» uzantılarının örnekleridir. «Daemonic» bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağıdır. İnsan davranışının derinliklerine nüfuz etme insanın "daemon"unu şuurunda kabul etmeye ve anlamaya bağlıdır... «Daemon»un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız «kötü» ile bir tutulduğu uygarlıklarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalmaya mahkumdur. İslam (resmi) kültüründe (tasavvufun dışında kalan Ortodoks Şeriatçılıkta) ve bu arada Osmanlı kültüründe, «Daemon» «şer-şeytan»la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur... Çağdaş düşünürlerimiz arasında da bir Nietzscheen'i yaratabildiğimizi sanmıyorum... Türk ruhbilimcilerinin de ekseriyeti «daemon»u kabul etmezler. Psikologla-

---

[7] Ş. Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme", s. 22.

[8] *Daimon* (kişiye daha çok ne yapmaması gerektiğini telkin eden 'yoldaş-tin') ve *daimónion* ('yoldaş-tine özgü;' 'yoldaş-tince') sözcüklerini kendi cümlelerimde Antik Yunanca'da ve özellikle Herakleitos fragmanlarıyla Sokrates diyaloglarında geçtiği gibi kullanmayı yeğledim. Sözcüklerin olabildiğince doğru anlam ve en yakın çevirisi hakkındaki kuşkularımı pekiştiren ve bu hususta bilgi dağarcığını paylaşan Tanşu Açık'a teşekkürlerimle [sonradan eklenen not].

rımızın ekserisi ise «Kutu» psikolojisine (kutu doldurmakla yapılan psikolojiye) ve behaviorism'e özel bir eğilim gösterir."[9]

Burada düşünülmesi gereken bir gerçek daha var 'uçmak' ve '*daimon*'la ilgili olarak. O da şudur: *Daimon*'un bir toplumsal formasyonda ye-şer[emey]işini bir şeyle açıklamak gerekiyorsa eğer, bunun sorumluluğunu psikolojikleştirici bir indirgemecilikle birey düzeyinde değil, toplumsal kurumlar ve süreçlerin işleyişinde aramak daha uygun olur. Zaten Prof. Mardin bunları yazarken kısmen psikolojikleştirmenin karşısında olduğunu açıkça belirtmiş oluyor. Kendim de Prof. Mardin'in yazısından esinle, ama *daimon*'u biraz daha farklı düşündüğüm ve de üniversite ve bilimle içiçeliğini kısmen irdelediğim geçmiş bir başka yazımda *daimon*'un "tarihsel bir toplumsal formasyonun labirentlerinde dolaşan, o formasyona içsel, görünmez bir yaşam enerjisi gibi düşünülebil"eceğini ve "falanca kişinin huylu ya da huysuz, ya da birinin meşrebinin şöyle ya da böyle olmasıyla ilgisi[nin] yok olmasa da asgari" olduğunu ileri sürmüştüm.[10]

Dolayısıyla, dönelim üçüncü süreç üzerine tartışmamıza. Prof. Mardin alıntıladığım sonraki bildirisinde de şöyle sürdürmektedir savını:

> "... bizde Baudelaire gibi uçan yazarlar yoktur ve kültürümüz Baudelaire ve Rimbaud'lar yaratmaz. Çünkü onlar, değerlerimizde, suç ile yakın ilişkileri olan insanlardır. Oysa, bu iki tipteki kişileri olmayan topluluk, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın dediği gibi, idealizm ile bayağılık arasında gidip-gelmeye mahkumdur. İdeali tutturamayan bayağı oluyor. Bu bence, bizim toplumumuzun önemli göstergelerinden bir tanesidir. Genellikle Türkiye'deki düşünce üzerinde bir dış sansürün olduğu söylenmiştir. Ben ise, devam eden bir nevi iç sansürün de aynı zamanda çalıştığına inanıyorum. Bu şekilde, sansürlü olan yazar, Borges gibi yazamaz. Romanları, bir yaşlı gözlü serzenişten ileri gidemez. Freud'un, Lacan'ın ve Foucault'nun ne dediğini anlayamaz. Post-modernizm'den bahsettiği zaman da, bir modayı tanımlamaktan ileri gidemez."[11]

Şu uzun alıntıdan da anlaşıldığı kadarıyla, Prof. Mardin'in gözünde bunun sebebi de şuna bağlanıyor gibi:

---

[9] Ş. Mardin, " 'Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi," *Toplum ve Bilim*, No: 24, Kış 1984, s. 9-16; alıntı için özellikle s. 15. Burada yazının kaynağı olarak esas *Toplum ve Bilim* baskısı kullanılmıştır. Yazının aynı başlık altında yeniden basımları için ayrıca bkz. Ş. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, özellikle 257-258 ve *Yeni Dergi*, Sayı: 4, Ağustos-Eylül 1994, s. 91-95.

[10] "*Daimon*'unu Yitiren Üniversite", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 109, Haziran 2007, s. 191.

[11] Ş. Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme", s. 29-30.

" 'Uçma,' Türkiye'de meşru sayılmaz. 'Uçma'dan da neyi kastediyorum? Batı'da çok eski bir kavram var...: 'Daemon' kavramı.[12] Bu kavram bir taraftan ürkütücü; fakat, diğer taraftan yaratıcı bir öğe olarak düşünülmekte. Yani insanın, hem bir insanlığı aşan, taşkın bir şeyini ifade ediyor; ama o taşkınlığın beraberinde bir yaratıcılık getirdiğini anlatıyor... Türkiye'de, İslâm'da, Osmanlı'da [ise] 'şeytan' vardır; fakat 'şeytanîliğin yaratıcılığı' diye bir şeyi düşünmek mümkün değildir. Bunu böyle düşünmek, bizim için günahtır. Batı'daki 'daemon' kavramıyla bunun ötesinde bir şeyin şekillendiğini görüyoruz. Bu, yalnız bir tarafında iyilik, diğer tarafında kötülük meleği olmasına dayanan bir kavram değil."[13]

Bu arada, Prof. Mardin'le yapılan bir söyleşinin de yer aldığı '90 yılların ilk yarısında çıkmış süreli bir yayının Said Nursî'ye ayrılmış özel sayısında tam da bu konuda kendisine yönelik eleştirel bir yazının varlığına da işaret etmekle yetinelim.[14]

Kendi görüşüm ise kendi yazımda şöyle yer almıştı:

"Mardin'in bu yazdıkları çok önemli ve düşünmeyi tetikleyici, doğurgan olabilecek bir iddiadır; ama öte yandan da 'meşrep'leri, 'huy'ları onları toplumsal vb. davalar uğruna kendilerini harcamaya sanki iten örneğin bazı geç Osmanlı aydınları düşünüldüğünde de kanımca oldukça ihtiyatla yaklaşılması gereken bir iddia. Üstelik, 'Hıristiyanlıkta da «Daemon» «şer-şeytan»la bir tutulmuyor muydu?' gibi bir soru ister istemez akla gelmektedir."[15]

İlgili dipnotta da "tektanrıcı dinlerde uğradığı dönüşüm sonucu *daimon* sözcüğünün kesinkes «şer-şeytan» anlamına hapsedilebildiği de söylenemez" diye de eklemiştim.

Ama 'şeytan' kavramını da "kitap'ta bize sunulan varlık olarak kullanmadığı[n]ın"; tam tersine, "mecazî manada [vurgu benim], insanın bir arka planına işaret etmek istediği[n]in" altını çizen Prof. Mardin, bir yanda "[b]öyle bir kavramın bir İslâmî cemaat açısından kabulünün zor olduğunu çok iyi biliyorum" derken, öte yanda da " 'daemon'un yaratıcı gücünün meşrulaştırılması"nın Avrupa'da bile ancak yakınlarda, aşağı yukarı son bir buçuk yüzyılda gerçekleştiğini kabul etmektedir. Bugün de Batı'da etkisinin sürdüğünü düşündüğü bu anlayışın kabul görmesinde en önemli rolü, "edebi bir cereyan olarak çok iyi bildiğimiz, fakat felsefesini çok zaman ihmal etti-

[12] Bkz. Not 8.

[13] Ş. Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme", s. 27-28.

[14] M. Armağan, "Daemon'un Maskeleri: İblis mi şeytan mı?" *Yeni Dergi*, No: 4, Ağustos-Eylül 1994, s. 100-106.

[15] "*Daimon*'unu Yitiren Üniversite," *A.g.y.*, s. 191-192 ve Dipnot 19.

ğimiz 'romantizm' "in, özellikle de bu akımın Almanya'daki felsefî kaynaklarını oluşturan Fichte ve Schelling gibilerde bulunduğu[16] görüşünde olan Şerif Hoca Romantik akımın 'aydınlanma devri' fikirlerinden ayrılarak ve ona karşı çıkarak "aydınlanma devri düşünürlerinin aksine bir 'dış gerçeklik' kabul etmemesi"ni oldukça önemsemektedir. Şöyle ki:

> "Romantiklere göre, 'gerçeklik' kişinin yaratıcı kabiliyetinin sonucu olduğu için, somut bir 'dış gerçeklik' olamaz; 'gerçeklik' insanın yoğurucu kudretinin bir ürünüdür. İlginç olan, düşün tarihine bu açıdan bakıldığında aslında, geleneksel-dinî literati'lerle, onların tersi saydığımız, aydınlanma devri düşünürlerinin aynı safta gözükmeleridir. İkisi de, insanı, merkezi dışta olan kozmik gerçeğin daha küçük çapta bir yansıması olarak görüyorlar. Bu açıdan bakıldığında, gerçek 'gerçeklik', insanın dışında olandır, kainatın sırrı 'makro imge'dedir. Aksine, romantiklerde kainatın sırrı insanlardadır. Bu da romantiklerin felsefi düşüncelerine ne dincilerin, ne de aydınlanma devri düşünürlerinin yapamayacakları kadar radikal bir görelilik bağışlamalarını mümkün kılmıştır. Düşünürün serbestliği konusunda en önemli 'film kopması' bu noktada oluşmaktadır. Düşünür *felsefi* bir meşrulaştırıcıya kavuşmuştur. (...) Romantikler, böylece içindeki 'Daemonic' güçlere de bir meşruiyet kazandırmış oluyorlar."[17]

Yukarıda sözü edilen karşıtlığın sonuçlarından biri olsa gerek, *'daimon'*un yaratıcı gücünün meşrulaştırılması "Batı'da romantizm adı verilen hareketle gerçekleşmiş ve bugüne kadar gücünü sürdürmektedir. Romantizmin ortaya attığı bir anlayış, insanların iyi veya kötü, suçlu veya suçsuz gibi iki ayrı kategoride yargılanmasının aksine, bu iki kategorinin içiçe yaşadığıdır. Bu da insanın içinden gelen itişlerin iyiye mi, yoksa kötüye mi yorulacağı meselesini anlamsız kılıyor."[18]

Aynı bildiride romantizmin bu tutumunun iki sonuca yol açtığını belirten Prof. Mardin şöyle sürdürmektedir tartışmasını:

> "Bazen bize çok kötü görünen bir kişinin pekala kültüre katkıda bulunabileceği fikri bu gelişmelerde değerlendirilmiştir. Fransız şairlerinden Baudelaire ve Rimbaud, 'lanetlenmiş' kimselerdir ve kötü konularla uğraşırlar; aynı zamanda ['?]yaratıcılık dinamiğinin insanın içindeki yer[ler?]i nedir?' diye bize başkalarının veremediği bir takım önemli fikirler verirler. Bu insanlar kötü ile uğraştıkları, onu anlamaya çalıştıkları, şiirleriyle içine girmelerine rağmen, uzun vadede, ne ken-

---

[16] Ş. Mardin, "'Aydınlar' Konusunda...," *Toplum ve Bilim*, s. 13.

[17] Aynı yer.

[18] Ş. Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme", s. 28-29.

dileri ne de Batı'nın anlayışı bunu bir suç olarak algılamamıştır. Daha önemlisi, bunu yaparken bayağılığa düşmemişlerdir. Bu, benim üzerinde en çok durduğum şeylerden biridir. Bundan dolayı bu kişiler lanetlenmiş; fakat, aynı zamanda Batı edebiyatında saygın kişilerdir." [Altını ben çizdim.][19]

Prof. Mardin'in büyük önem atfettiği romantik akım karşısında, Aydınlanma düşünürleri ve *literati*'lerin ortak bir paydaya sahip oldukları yönünde aynı bildiride ilginç bir savda bulunduğuna tanık oluyoruz:

"Romantiklere göre, 'gerçeklik' kişinin yaratıcı kabiliyetinin sonucu olduğu için, somut bir 'dış gerçeklik' olamaz; 'gerçeklik' insanın yoğurucu kudretinin bir ürünüdür. İlginç olan, düşün tarihine bu açıdan bakıldığında, aslında geleneksel-dinî *literati*'lerle, onların tersi saydığımız, aydınlanma devri düşünürlerinin aynı safta gözükmeleridir."[20]

Modern entelektüelleri geleneksel toplumun *literati*'lerinden farklı kılan yan ise önceki yazısında şöyle vurgulanmıştı:

"*Literati* çok daha eskilere [1860 öncesi] giden, fakat kendi devrimizde teknik bir anlam kazanmış bir tabirdir; anlatım gücü, geleneksel kültürlerdeki 'aydın'ların kendi toplumumuzda 'aydın' olarak tanımladığımız kişilerden çok ayrı işlevler gördükleri, bu açıdan bakıldığında da o topluluklarda 'entelektüel' aramanın yanlış olacağı noktasında toplanır. 'Geleneksel' topluluklarda hayatlarını 'bilme'ye veren kişiler edindikleri bilgileri 'entelektüeller'den çok farklı bir şekilde kullanırlar. Bu kişilerin bilgiyi muhafaza ve topluma 'iyi'yi gösterme yolunda yüklendikleri sorumluluklar les clercs tabirinde vurgulanmıştır. Julien Benda, *La trahison des Clercs* (1927) adlı kitabında bu sorumlulukların bazı Fransız 'entelektüel'leri tarafından nasıl hiçe sayıldığını anlatmıştır."[21]

Buraya kadar kanımca derin bir görüş ayrılığı olacağını sanmam Hocam ile aramda. Sorun asıl toplumumuzu ilgilendiren şu cüretli iddiayla başlıyor gibi sanki:

"... [A]ydınlarımızın bir özelliği üzerinde durmak istiyorum: Türkiye'nin geçirdiği bütün değişmelere rağmen, Türk aydınlarının literati niteliklerini kaybetmedikleri ve intellectuals olarak nitelendirilmelerinin yanlış olacağı..."[22]

---

[19] Ş. Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme", s. 29.

[20] Aynı yer.

[21] Ş. Mardin, " 'Aydınlar' Konusunda...," A.g.y., s. 10.

[22] Aynı yer.

Güzel de, ilk elde şu kuşku beliriyor akılda: Eskinin hakikatlerini atarak insanın içinden gelen bir devrime neden oldukları iddia edilen Romantikler acaba *daimon*ik gücün gerçek örnekleri mi sayılmalıdır?

Çok daha önemlisi, yukarıda da Prof. Mardin'den alıntıda görüleceği gibi, bizde yaratılamayışına -yazık! yazık da, bu bir yaratı meselesi mi?- ağıt yaktığımız Nietzsche'nin *daimoniaque*'lığının, *Nietzscheen* bir ruhun Romantiklerinkiyle en ufak bir ilişkisi olabilir mi? Romantiklerle hiçbir alâkası olmaması gereken Nietzsche'nin *daimon*ik güçle ilgili olarak neden birden onlarla aynı kefede ele alındığı sorusu ile, romantik ruh hallnin bizde neden bulunmadığı (isabet!) ve *Nietzscheen* ruhlu birilerinin neden ortaya çıkmadığı (acaba?) iddiasına eğilmemiz gerekir. Mardin Hoca'ya haksızlık etmeyeceğimi düşündüğüm şöyle değişik bir usyürütmeyle yola çıksak ne dersiniz?

İlk elde, tehlikeli düşünür Carl Schmitt'in *Politische Romantik*'ini ister istemez hatırladığımda, Hocam'ın Avrupa, özellikle de Alman Romantiklerini gözünde biraz fazla büyüttüğü kanısına ulaşıyorum.[23] Bir an için hatırlayalım Rousseau'dan *Sturm und Drang*'a, oradan da genç ve olgunluk ölçüsünü henüz kazanmamış Goethe dahil öteye uzanan romantik taife'nin nelere, hangi *Realpolitik*'ci yetkelere boyun eğdiğine. Vardıysa *daimoniaque* yanları, o güç pek işleyememişe benziyor Prusya'da örneğin. Özellikle Alman romantik yazınında 'pleb'ce cesaretle 'brutal' toplumsal-siyasi gerçeklerle yüzleşmek yerine, kendi içine göçerek sahte düşlerde yüzmeyi, giderek bunu içgöç (*innere Emigration*) olarak vasıflandırmayı erdem sanmak da işin tuzu biberi. Bir de yaşadıkları toplumda bazı orta sınıf kesimlerinin benimsemeye dünden hazır olduğu hayâlci tutumların, hatta bu tutumun yol açtığı 'intihar' gibi acıklı sonuçların nerdeyse yüceltilmesine yol açan bir 'uçukkaçıklık'tan (*Schwärmerei*)[24] sorumlu oldukları da karşı-sav olarak öne sürülemez mi? Tutucu Avrupa kıtasında çok şeyler gerçekleştirdiği sanılan o 'romantik ruh'un toplumsal yaşamın *kitsch*'leşmesinde oynadığı rol de az olmasa gerek.

Nitekim, bu durumu iyi görenlerden Adorno da bir yazısında başlarda Hölderlin ve Novalis gibi Alman romantiklerinin yükselen işdünyası kültürü karşısında ödünsüz durmasına karşın, romantizmin zamanla kaskatı ve içi boş bir akıma dönüştüğüne, daha da vahimi, yozlaşarak sıkkın ve bıkkın bir

---

[23] Bu akımın tarihsel kökenleri hakkında bkz. Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Sechste Auflage, Berlin, Duncker&Humblot, 1998 [1919]) [İng.: *Political Romanticism*, tr. and Intro. by Guy Oakes, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1986].

[24] Bkz. birbirini tamamlayan şu iki yazım: "'Kant Burada da Hizmetinizdedir, Fräulein': Maria von Herbert-Immanuel Kant Yazışması" *Doğu Batı* Düşünce Dergisi, Yıl 7, No. 27, Mayıs-Temmuz 2004, s. 27-51 ve "Kant'ı Ürküten Üçlü: »Schwärmerei« - »Lesesucht« - »Buchmacherei«," Immanuel Kant: Essays Presented at the Muğla University International Kant Symposium / Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri, Vadi Yayınları, Ankara, Kasım 2006, s. 596-609.

yaşamın bezemesine dönüşüp var olan düzenin ayıp kapatıcılığı rolünü üstlendiğine dikkatimizi çekmektedir.[25] Schmitt'in çok doğru nitelemesini burada hatırlayacak olursak, romantik kaypaklığın ana özelliği olan 'durumauyarcılık' (*Occasionalismus*) gereği, zamanın akışı içinde akımın sonraki temsilcileri antiromantik rejim ve siyasetler karşısında direnmek şöyle dursun, tam tersine uşaklığına soyunmuşlardır. Adorno'nun "Her şeye mesafeli bir düş dünyasını yaşatanların kaçmaya çalıştıkları gerçekliğe teslim olmaya çok yatkın olmalarından [*those who maintain the dream world in its aloofness are liable to surrender to the very reality from which they try to get away*]" aynı yazıda söz etmesi boşuna değil herhalde.[26]

Kısacası, istisnalar dışında, Romantikler arasında aramamızın pek de uygun olmadığını düşündüğüm *'daimonik'* gücün sardığı kişiler ya da akımlar konusunda, belki de Stefan Zweig'ın dilimize ilki eksik iki kez çevrilen bir çalışması aydınlatıcı olabilir.

Zweig eserinin önsözünde özellikle Goethe'yi Hölderlin, Kleist ve Nietzsche gibi düşünürlerle karşılaştırırken, bu ölçülü düşünür hakkında oldukça ilginç şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

> "Böylece demonun efendisi kendi hayatının sonunda zorlu bir varlık kudreti olarak durur (halbuki öbürleri Dionysos gibi kendi şûrişleriyle [iç fırtınalarıyla] lime lime yırtılırlar). Goethe'nin mevcudiyeti dünyayı kazanan yegâne bir stratejidir, halbuki öbürleri kahramanca, fakat hiç plânlı olmayan muharebelerde yeryüzünden püskürtülürler ve sonsuzluğa firar ederler... Goethe sonsuzluğa ermek için, yeryüzünü bir adım bile terk etmeğe muhtaç değildir: Yavaş yavaş, sabırla o, onu kendine çeker. Onun metodu bu derece kapitalist bir metottur: O her yıl, enine, boyuna ölçülmüş bir tecrübe payını, fikrî kazanç olarak, bir köşede biriktirir ve tasarrufunu, sene sonunda, itinalı bir tüccar gibi tanzim ederek, defterlerine ve yıllıklarına kaydeder, onun hayatı faiz getirir, tarlanın mahsul vermesi gibi. Ötekiler, fakat kumarbazlar gibi idare ederler, dünyaya karşı muhteşem bir kayıtsızlık içinde, bütün varlıklarını, sonsuz kazançlar ve sonsuz kayıplarla, bir tek karta atarlar -demon yavaş yavaştan, tasarruf kutusu kazancından nefret eder. Bir Goethe için, varlığın esasını teşkil eden tecrübelerin onlarca hiç kıymeti yoktur: Böylece onlar, kendi ıztıraplarından, kuvvetlenmiş duygu olarak, hiçbir şey öğrenmezler ve müteheyyiçler [coşanlar;

[25] T. W. Adorno, "Toward a Reappraisal of Heine," *Gesammelte Schriften, Band 20, Vermischte Schriften I/II*, s. 444.

[26] *A.g.e.*, s. 445.

Schwärmer], mukaddes yabancılar gibi, kendi kendileri için kaybolurlar"[27] [Altını ben çizdim].

"Fakat," diye hemen eklemeyi ihmal etmiyor Zweig:

"demon kanatlı şâirlerin mukabili, hiç de demonsuz şahsiyet değildir: Demonluksuz, kâinatın ezelî musikisinden fısıldanmış sözsüz hiç büyük san'at yoktur. Bunu bütün demonluğa ezelî düşman kesilen, Hölderlin ve Kleist'a karşı da hayatta mukabil bir müdafaa vaziyeti alan Goethe kadar hiç kimse bâriz bir surette göstermemişti; demonluk hakkında Eckermann'a o şunu söyler: «En yüksek tarzdaki her ibda' [yoktan ortaya koyma] müstahsilliği, her mühim aperçu...hiç kimsenin hükmü altına girmez ve bütün arzî kudretin üstünde yücelmiş durur.» İlhâmsız hiç büyük san'at yoktur ve bütün ilhâm, bilinmeyen bir öte âlemden, kendi uyanıklığının üstünde bir bilgiden boşanıp akar."[28]

Şimdi retorik sorum şu: Türkiye'de de *daímon*'una kapılarak Diyonizyak zehirlenmeye düşen ya da tıpkı olgun Goethe'nin yaptığı gibi *daímon*'unu denetleyerek "kendi ölçüsüne hâkim" ve kendini Apollonca ölçüler içinde tutan düşünür hiç mi yoktu, onca Osmanlı münevverinin, genç Osmanlıların, Jön Türklerin, genç cumhuriyetin düşünürlerinin arasında, dersiniz? Bence vardı. Prof. Mardin'in bizde 'yaratıcı bir güç olarak" *daímon*'un hiç ortalıkta dolaşmadığı yönündeki yargısına katılmam pek mümkün değil. Bir yanda örneğin taşkın bir Celâl Nuri (İleri)'yi ve hatta Ziya Gökalp'i, öte yanda da söz gelimi Goethe gibi ölçülü bir Ahmet Mithat'ı ya da Yusuf Akçura'yı gösteremez miyiz?[29] Kanımca *daímon*'u tepen delibozuk entel tipi, en azından günümüzde bu ülkede de çok az sayıda olmasa gerek.

Şerif Mardin [oturduğu yerden]: "*Ünal, Türk tövbe eder.*"

---

[27] Buradaki karşıtlaştırmanın Türkçedeki kaynağı, *Nietzsche: Demon'la Muharebe*, Alm. çev. Hasan Cemil Çambel, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1940 başlığıyla dilimizde eksik yayınlanan Stefan Zweig'ın eserinin mukaddemesidir. (bkz. s. 14-15; eklemek gerekir ki, çevirmen ilk sayfaya eklediği dipnotta şöyle yazmaktadır: "Bu tercümede yalnız Nietzsche alınmış, öbürleri [Hölderlin ve Kleist] şimdilik bırakılmıştır.") Aslı için bkz. Stefan Zweig, *Der Kampf mit dem Dämon: Hölderlin. Kleist. Nietzsche* [(= *Die Baumeister der Welt, Band 2*)], (Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 2007 [Leipzig: Insel, 1925], s. 19-20.

[28] Zweig, *Nietzsche: Demon'la Muharebe, s. 10. / Der Kampf mit dem Dämon, s. 16.*

[29] "Nietzsche ve Heidegger Türkçenin Evinde: Farklı Dilde Aynı Metafizik", *Toplum ve Bilim*, Sayı:98, Güz 2003, s. 82-103.

BİR KONUŞMA

Ali AKAY*

Merhaba. Öncelikle Çağlayan Kovanlıkaya ve Erkan Çav'a bu sempozyumu düzenledikleri için teşekkürle başlamak istiyorum. Dün bu sempozyum sırasında hem birinci hem ikinci oturumda, bir hocalık ilişkisi söz konusuydu, birçok anı anlatıldı, birçok geçmiş zaman anlatıldı, ben de aslında "Bir konuşma" koydum konuşmanın ismini. Çünkü ne konuşacağım bana sorulduğu sırada, o sırada hakikaten bir şey düşünemedim ve arkası nasıl olsa gelir diye düşündüm.

Şimdi konuşmalardan da düşündüğüm kadarıyla hoca-öğrenci ilişkileri bir tür borç ilişkisi. Birinden ödünç alınan bir bilgi ve o bilginin karşısında bir borç/ödeme ilişkisi var. O bakımdan da bu üç bilim insanına nasıl bir borç ödememiz yahut benim nasıl ödemem gerekecek diye düşündüm. Bir hoca-öğrenci ilişkisinden baktığımda, Türkiye'de okumadığım için, kimseyle bir öğrencilik ve hocalık ilişkim olmadı. Ben başka hocalara da borçlandım. Şöyle söyleyeyim; ben Şerif Mardin'i, Mübeccel Kıray'ı, Cahit Tanyol'u okudum. Onlara okuyarak borçlandım. Öbür borçlandığım insanlar da, hepsini teker teker saymam belki mümkün değil ama, en belki de beni etkileyenlerinden başlayarak; Deleuze, Guattari, Derrida, Baudrillard, Rey, Chatelet vb... Bir grup insana entelektüel olarak borçlandım. O borcumu şimdi burada öderken, borcu çıkarmaya kalktığım zaman da bütün bir Türkiye'deki sosyolojinin, aynı zamanda İslam ve Yahudi-Hıristiyan dünyasının arasındaki ayrım bağlamında düşünebileceğimiz bir "oryantalizm" kavramının üzerinden belki bir şeyler söyleyerek ilerleyebilirim. Borcumun bir kısmını, bu şekilde hem okuduğum kitaplara hem dinlediğim insanlara belki ödeyebilirim diye düşünüyorum.

Aslında oryantalizmi veya emperyalizmi iki ayrı ve benzer dönemlere ait kavramlar olarak düşündüğümde, bu kavramların birincisinin bugün hâlâ işlerlik kazanmakta olduğunu düşünebiliriz. Bir tür Edward Said'in *Oryanta-*

* Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Başkanı.

lizm (1978) kitabında geliştirmiş olduğu çizgiden giderek, kitabının en başında söylemiş olduğu gibi Doğu ve Batı arasında epistemolojik ve ontolojik bir kopuştan bahsettiğini varsayarsak, o varsayımdan itibaren, dün Cahit Tanyol ve diğerleri de aynı konu üzerinde durdular, bir şematik Doğu toplumlarının, Osmanlı-Türk geleneğinin ve Batı toplumlarının bir tür Şerif Mardin'in de bugün bahsettiği, belki de çok iyi öğrenmediğimiz bir feodaliteden başlayan bir Batı kapitalizminin arasındaki farklara değinildiğinde, ben şöyle düşünmeye başladım: İki tarafa ödeyeceğim borçlara baktığımda, hem Batı'ya, hem buraya, bu epistemolojik ve ontolojik kuruluş beni biraz problemli olarak bir yere doğru çekti. Dolayısıyla bu kavramlardan ne kadar bahsedebileceğiz bugün ve de nereye kadar onlarla beraber, nereden itibaren onlardan uzak durmaktayız? Bu, benim konumu teşkil etmekte. Burada Şerif Mardin'in özellikle iki tane eserinden bahsedeceğim. Bunlardan bir tanesi "Necip Fazıl Kısakürek ve Nakşibendilik"[1] üzerine yayınlamış olduğu makalesi, diğeri ise Said-î Nursi üzerine yaptığı çalışması.[2] Şimdi bu iki çalışmada da benim gözlemlediğim ve okuduğum kadarıyla, Şerif Mardin'in bu epistemolojik ve ontolojik kopuş meselesine bakışı, Türk sosyolojisi geleneğinin içinden değildir. Mardin'in bizi başka bir epistemeye doğru taşıdığını düşünüyorum. O episteme de Batı ve Doğu arasındaki kopuştan çok, farklılığın üzerinden karşılıklı bakışa doğru bizi düşünmeye iter. Söylemek istediğim şey şu; bu kopma ilişkisi, iki tane ayrı ontolojik çizginin şematik okumasının Türkiye'deki Doğu-Batı meselesinin yerine, bu ikisinin de farklı farklı bileşkelerinin oluşturmuş olduğu bugünün küreselleşme dünyasında bir tür oryantalizm ve emperyalizm kavramlarıyla, bugünkü sosyolojik veya siyasi sorunları açıklama imkânını bize vermemektedir. O bakımdan da şuna bakmamız gerekiyor: Oryantalizm dediğimiz mesele belirli bir epistemenin içindeki bileşkelerin oluşumunda ortaya çıkan bir şey. Batı'daki Doğu dilleri üzerine 1700'lü yılların, 18. yüzyılın ikinci yarısında başlayan bir çalışmanın arkasında oryantalizm yatıyor. Bunun arkasından da beraberinde bütün bir Batı'nın kendi içindeki, yani Napolyon'un Fransa'nın hem batısına İngiltere'ye, hem güneyine İspanya ve İtalya'ya, hem kuzeyine bugünkü Almanya bölgesine, hem Rusya'ya karşı seferlerindeki Fransız İhtilali'nin ideallerini yayma ve yayılmacılık iddiasının bir uzantısını da Mısır Seferi oluşturuyor. Mısır Seferi, orada bütün bunun bir parçası olarak duruyor. Şimdi bu bakımdan 19. yy. sömürgeciliğinin, 19. yy. emperyalizminin ve 19. yy. oryantalizminin Fransız İhtilali'nin ideali ve ulus devlet yapılanması alakalı bir bileşkeler bütünü içinde anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu tabii bir çalışma alanı. Şu anda kesin bir argümantasyonlar silsilesi geliştirmeyeceğim. Ama

[1] *Ortadoğu'da Kültürel Geçişler*, Ş. Mardin (Der.), Doğu Batı Yayınları, Çev. B. Koçak, Ankara, 2007.

[2] Ş. Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

şunu söyleyebiliriz diye düşünüyorum: Batı ile Doğu'nun, her birinin kendi heterojenliği içinde, bütün bir heterojen bileşkelerin oluşturmuş olduğu bir söylem düzeyinin, bir epistemenin içinde ancak kavramsal bir açıklama yapmamız mümkün. Çünkü bileşkelerin değişmesiyle birlikte kavramların da aynı kavramlar olarak kalması imkânsız hale geliyor. Foucault'dan şöyle bir örnek verebilirim: Foucault, bize, 16. yy. içinde bir zenginlikler analizi alanı içinden konuşan Jan Bodin'in analizi ile 19. yy. epistemesi içinde ekonomi-politik hale gelen bir epistemenin bileşkelerinin aynı olmadığını, dolayısıyla disiplinin adının da aynı olmadığını gösterdiği gibi, kavramlar da içinde bulundukları dönemde anlam kazanabiliyorlar. Bu bakımdan Şerif Mardin'in çalışması, benim yaptığım bu iki okuma üzerinden bize, Doğu ve Batı arasındaki kopmadan çok, bize Doğu ve Batı arasında bir ilişkiyi dile getiriyor.

Bu ilişki de bir tür mesela Necip Fazıl üzerine yazısında, onun kişiliğinin modernliğini Nazım Hikmet'le karşılaştırdığı zaman, o modernliğin içinden Doğu'ya bakması, o modernliğin içinden "Büyük Doğu"ya bakması, bizi Doğu ve Batı arasındaki ontolojik kopuş yerine, ikisinin arasındaki karşılıklı bakışmaya doğru itiyor. Zannediyorum bu, bütün bir Osmanlı modernitesinin ve Türkiye Cumhuriyet'i modernitesinin bize getirmiş olduğu en büyük ve en ağır problemlerden bir tanesi olan bu Batı ile Doğu'nun arasındaki farkın bambaşka bir ilişki üzerinden okunmasıdır. Bir tür Cumhuriyet tarihinin başındaki evrenselleştirme ilişkisinin 1940'larda 1950'lerde Necip Fazıl'la, Kemal Tahir'le başlayan, bir şekilde bir tür yerelleşme, bir tür kopma, bir tür buraya ait olma, spesifikleşme ilişkisini güncelleştirmesi; zannediyorum ulus devlet, emperyalizm ve oryantalizm paradigmasının içindeki okumadan ibarettir. Ama Şerif Mardin'in buradan bizi kopardığı yer; o modernitenin içindeki ilerici ve gerici diye bakan, yani bir tür reformcu olması veya reformcuları eleştirmesinin içinden geçen çizgide büyük bir muhafazakarlığın, hem Batı modelini almak isteyenlerde; Ali ve Fuat Paşalarda, hem de kişisel olarak onlara büyük bir eleştiride bulunan Genç Osmanlıların, Namık Kemal'in ve diğerlerinin muhafazakârlığını bize göstermesi bakımından, bugünkü siyasi arenadaki, CHP olsun, eskinin CHP'si olsun, Kemalizm'in olsun, AKP'nin vaziyeti olsun, kimin ilerici kimin gerici olduğunu, kimin daha modern kimin daha arkaik, kimin Avrupa'ya daha yakın kimin Avrupa'ya daha aykırı olduğunu, anti-emperyalist ve oryantalizm üzerinden sürmekte olan bir paradigmanın dışına doğru bizi çekecek olan öğeleri veriyor.

İşte bu çizgiden yola çıkarak şunu söyleyeceğim: Bir başka iki yazardan bahsedeceğim, Batılı iki yazardan, Negri ve Hardt'ın özellikle son dönemlerde yapmış oldukları çalışmalarda bize, Foucault ve Deleuze'den yola çıkarak, bir tür Batı kavramsallığı içinde "emperyalizm" kavramı yerine "emperyal" kavramını, yani "transnasyonel sermaye"nin hakimiyetindeki bir

egemenlik söyleminin modelini getirmeleri, zannediyorum, onların dokunmadığı ama aynı zamanda içinde düşünebileceğimiz oryantalizm kavramını da bu şekilde bir tür, kavramsallaştırmasını şu anda tam yapamayacağınız, belki de çok hızlı bir şekilde düşünerek düzeltmek üzere söylüyorum, "post-oryantal" diye tarif edebileceğimiz, oryantalizmin ve emperyalizmin paradigmasından bizi uzaklaştıran ve küresel dünyanın içinde aynı dünyayı paylaşmakta olduğumuzu, ister Doğu ister Batı, ister Kürt ister Türk, ister Boşnak ister Sırp, ister zenci ister beyaz olsun, hangi çatışmaların olursa olsun, bunların ortak noktasının bir tür "farklılık" üzerinden okunan bir millet, bir ırk, bir etnisite, bir din olmaktan çok, aynı dünyanın parçası olduklarını görmeye başlamak ve bunun üzerinden toplumsal ve siyasi, ekolojik, sanatsal analizlere bakmak, bizim gitmekte olduğumuz paradigmayı veriyor. Aslında bu paradigmanın sanatlarda 20. yüzyılın başından beri var olduğunu söyleyerek sözlerimi bitireceğim. En başından beri DADA hareketi, Marcel Duchamp'dan başlayan ve o çizginin devamında empresyonistlerden modern sanatlara, sürrealistlerden, Lettristlerden sitüasyonistlere bugüne kadar gelen bütün bir çizgi, sanatlarda bize bir epistemolojik ve ontolojik bir kopmanın değil, tam tersine büyük bir dünyasallık olduğunu gösterdi. Bir başka yazımda Çinli sanatçı Chen Zhen'in bu konudaki görüşlerini aktarmıştım.[3] Burada tekrar hatırlarsak, Batı'nın Doğu'yu sömürmesi ve kültür emperyalizmi bugünün sanatçılarının stratejisinde değildir. Bu dünyasallığın, bu iki bakışlı oryantalizmin, karşıtlık üzerinden olan ilişkisinden, ikili bakışlı, daha karmaşık, daha heterojen, daha kompleks bir okumanın yapılması için bu kavramlardan uzaklaşmak gerekiyor. Şerif Mardin'in bu iki çalışması, özellikle bu bağlamda bize yol gösterecektir diye düşünüyorum.

Teşekkür ediyorum.

[3] Yazı için bkz. A. Akay, "Avrupa'da Türk Plastik Sanatları", *Avrupa Haritasında Türkiye*, (Yay. Haz.) H. Yılmaz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 138-158.

ŞERİF MARDİN'İ OKUMAK

E. Fuat KEYMAN*

Ben öğrenim yaşamımda Şerif Mardin'in öğrencisi olmadım. Orta Doğu Teknik Üniversitesi'ni bitirdim. Öğrencilik yıllarımda Şerif Mardin Boğaziçi Üniversitesi'nde hocaydı. Bu nedenle, Şerif Mardin'den ders almak şansına ulaşamadım. Ama Türkiye çalışmalarımda beni en fazla etkileyen, en fazla yönlendiren düşünürlerin başında Şerif Mardin gelmektedir. Bunun neden böyle olduğunu sizinle paylaşacağım. Önce bu bağlamda bu kadar güzel bir toplantıya beni çağırdığınız için teşekkür ediyorum. Bana göre Şerif Mardin, Osmanlı'dan başlayıp bugüne kadar gelen modern Türkiye çözümlemesinin paradigma kurucularının başında gelmektedir. Şerif Mardin'i okumak, Türkiye'yi okumaktır. Şerif Mardin'i okumak, Türkiye modernleşme tarihini Osmanlı'dan başlayarak bugüne kadar okumak, anlamak ve çözümlemektir. Bu çalışmada, Şerif Mardin'in Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişmesine yaptığı bu önemli katkıyı açımlamaya çalışacağım.

Şerif Mardin ve Türkiye'de Modernleşme

"Türkiye'nin son yıllardaki değişimi mahalle baskısı olarak adlandırılabilecek bir sorunu yaratıyor mu?"; "Türkiye Malezyalılaşıyor mu?"; "Türkiye'de İslami kimliğin kendini-değiştirme kapasitesi nedir?"; "Türkiye'nin İslama uzaklığı mı yoksa yakınlığı mı kendisini dünya siyasetinde çekici kılmaktadır?"; tüm bu önemli, göz ardı edilemeyecek ama tartışılması söylemsel ve siyasal mücadeleleri de yaratacak olgular ve sorular bizi Şerif Mardin'e ve Mardin'in Türkiye'de modernleşme süreci üzerine yaptığı derin, kapsamlı, orijinal ve ufuk açıcı çalışmalarına götürür. Bu tartışmalarda Mardin damgası vardır, bu tartışmaların çözümünde temel gönderim noktalarının başında Mardin'in çalışmaları ve yorumları vardır.

* Prof. Dr., Koç Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Türkiye'nin modernleşme tarihi, bu tarihin taşıdığı sorunlar, aynı zamanda da içerdiği karmaşık nitelik, modern-geleneksel, Doğu-Batı, ilerici-gerici, düzen-değişim, açıklama-anlama, ötekileştirme-yüceltme v.b. ideolojik ve söylemsel karşıtlıkların gerisinde bir alanda, *modernleşme sürecini toplumsal değişim sorunsalı içinde çözümlemeyi* gerekli kılmaktadır. Türkiye'nin Batılılaşma serüveni, demokratikleşme süreci ve bu sürecin içerdiği eksiklikler, bugün yaşadığımız kültürel kimlik sorunlarının tarihsel ve sosyolojik kökenleri, Laiklik-İslami kimlik ilişkisi, küreselleşme, Avrupa entegrasyonu, vb. süreçlere ve sorunlara analitik, çok-nedenli, çok-boyutlu ve tarihsel bir bakış açısıyla yaklaşmak, bize Türkiye'de modernleşme sürecini karmaşıklığı içinde anlama ve eleştirel çözümleme olasılığını verecektir. Bu çözümleme girişimi de, iki-boyutlu ama eş-zamanlı hareket etmesi gereken bir yöntemsel manevrayı gerekli kılar: Bir taraftan, kuramsal-felsefi düzeyde, modernite tartışması yaparken, diğer taraftan da, bu tartışma içinde üretilen kavramlar yoluyla, günlük yaşam düzeyinde, "toplumsal sorunları, talepleri ve süreçleri" anlama yoluyla eleştirel çözümleme girişimi başlatmak.

Tam da bu noktada Şerif Mardin'in ismi ortaya çıkar. Mardin, kültürden siyaset sosyolojisine, siyasal kuramdan tarihsel sosyolojiye, kültürel çalışmalardan yorumbilgisel çalışmalara kadar çok geniş bir bilimsel yelpaze içinde ürettiği eserleriyle, bize Türkiye'de modernleşme sürecinin hem makro hem de mikro düzeylerde hareket eden sistemik, özgün ve kapsamlı bir çözümlemesini sunmaktadır. Bu niteliğiyle, Türkiye'de, sosyal bilimler alanı içinde, akademik ve bilimsel gelişimin en önemli taşıyıcılarından, itici güçlerinden biri olmuştur. Yine bu niteliğiyle Mardin, sosyal bilimler alanında, Türkiye'yi dünyaya tanıtan en önemli bilim insanlarımızın başında gelmektedir. Mardin'in özgünlüğü ve geçerliliği, bu bağlamda, sürekli kendini yeniden-üretmekte, örneğin 1970'li yıllarda yazmış olduğu eserler, bugün, sanki bugün yazılmış gibi okunmakta, bu eserlerden öğrenilmektedir. Bu Mardin'in eserleriyle eleştirel okuma ya da bu eserlerden farklı düşünme olasılığını ortadan kaldırmamaktadır. Aksine, Mardin'i eleştirel okuma, eserleriyle eleştirel bir diyalog ilişkisine girme, Mardin'in modernleşme çözümlemesinin okuyucuyu davet ettiği alandır. Bu temelde de, Mardin'i okumak ve öğrenmek; *Mardin çözümlemesini yeniden-kurmak, onun kavramlarını yeniden-düşünmek ve bu yolla toplumsal değişim sorunsalı içinde, Türkiye'nin modernleşme sürecinin içerdiği süreklilikleri ve kırılmaları ortaya çıkartmak, dolayısıyla bugünün doğasını dün-yarın ekseninde anlamaktır.*

Çok-Boyutlu ve Çok-Katmanlı Modernleşme Çözümlemesi

Bir anlamda, Türkiye'de toplumsal değişimi, modernleşmenin taşıdığı çok-boyutlu ve çok-katmanlı zihniyet, kültürel, siyasal, ekonomik ve günlük yaşam ilişkileri ve etkileşimleri içinde çözümleyen ilk toplum bilimci Şerif

Mardin'dir. Mardin'in Osmanlı modernleşmesi içinde *"Jön Türk düşüncesi"*, *"Türkiye'de Toplum ve Siyaset"*, *"Siyasal ve Sosyal Bilimler"*, *"Türkiye'de Din ve Siyaset"*, *"Türk Modernleşmesi"* ve *"Bediüzzaman Said Nursi olayı"*, aynı zamanda da *"İdeoloji"*, *"Sivil Toplum"* ve *"Yorumbilgisel Yaklaşım (Hermaneutik)"* üzerine yaptığı derin ve kapsamlı çalışmaları, hem kuramsal hem de tarihsel-ampirik düzeylerde, özgün bir modernite tartışmasını bize vermektedir, ve modernleşme sürecinin taşıdığı gerilimleri, çelişkileri ve bu temelde de bu sürecin karmaşık yapısını ortaya koymaktadır. Bu çalışmaları içinde, Mardin, bugün hâlâ tartıştığımız, "merkez-çevre", "tam bir ulus-devlet olarak modern Türkiye kavramı", "modernleşmenin kültürel çelişkisi ve sosyal ethos sorunu", "Volk İslam (halk İslamı) kavramı", "İslami kimliğin kendini değiştirme kapasitesi" vb. çok önemli kavramları ve yöntemsel çerçeveleri ortaya koymuş geliştirmiş ve okuyucuya sunmuştur.

Merkez-Çevre modeli, Türkiye'de toplum yönetiminin taşıdığı çelişkileri ortaya koymada ve anlamada, hâlâ tartıştığımız bir modeldir. Evet, bu modelin bugünün Türkiye'sinin karmaşıklaşan yapısı içinde yeniden-kurulmaya gereksinimi vardır, ama bu modelin önemini azaltmamaktadır. Aynı nitelik, Mardin'in modernleşme-din ilişkilerini çözümlerken üzerinde durduğu ve bu temelde yaptığı devlet-merkezci modernleşmenin toplumla bağ kurmada yaşadığı sorunlar üzerine çözümlemesi, bugün de Türkiye'de geçerliliğini koruyan niteliktedir. Ulus-devlet yaratma, hukuksal-bürokratik rasyonel otorite yaratma çabaları, sanayileşme sürecini başlatma ve modern ulus yaratma temelinde yapılan üstyapısal reformlar temelinde, dolayısıyla "kurumsal" anlamda başarılı olmuş bir modernleşme projesi ve bu projenin toplumla bağ kurarken yaşadığı ideolojik ve zihniyet düzeyindeki sorun, dolayısıyla "sosyal ethos sorunu", bugünün Türkiye'sini ve yönetimini çözümlemede de çok kullandığımız bir saptamadır. Aynı şekilde, İslami kimliğin oluşma ve gelişme serüveninde geçirdiği değişimler üzerine Mardin'in bize sunduğu derin çözümleme, hem bugün geçerliliğini korumaktadır, hem de, daha da önemlisi, bu çözümlemenin İslami kimlik ile seküler kurumsal ve yönetim yapısının tarihsel ve diyalektik bağlantısı üzerine kurulması, bize Türkiye'nin bugünü ve yarını hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu ipuçları, bir taraftan İslami kimliğin Türkiye'de değişim kapasitesini anlamada önemli olmaktadır, diğer taraftan da, "Türkiye Malezyalılaşıyor mu?" tartışmasında olduğu gibi, Türkiye'nin geleceği ile ilgili yapılan çalışmalara ufuk açmaktadır.

Bugün Türkiye'de yaşadığımız toplumsal değişim bize hem demokratikleşme olasılığını verirken, hem de, bir taraftan etnik, devletçi ve dışa-kapalı milliyetçi-toplulukçu siyasal söylemlerin ve hareketlerin güçlendiği bir siyaset anlayışını gündeme getirmekte, diğer taraftan da İslami kimliğin siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda giderek güçlenen bir aktör olduğu bir toplumsal yapıyı ortaya çıkartmaktadır. Bu nedenle, bugün hem merkez sağ

parti ve muhafazakâr-demokrat olma iddiasında olan AKP'nin güçlü yönetimi altında bir Türkiye, hem tepkici milliyetçiliğin terörden yabancı düşmanlığına kadar geniş bir alanda güçlendiği bir Türkiye, hem de Avrupa Birliği'yle tam üyelik müzakere süreci götüren, demokratikleşmesinde ve ekonomik kalkınmasında sürdürülebilir bir derinleşme istemini yaşama geçirmeye çalışan bir Türkiye var karşımızda. Birden fazla Türkiye gerçeklikleriyle karşı karşıyayız. Ve bu anlamda da, giderek "karmaşıklaşan bir topluma" dönüşen bir Türkiye'de yaşıyoruz. Böyle bir Türkiye, böyle çok-boyutlu ve çok-katmanlı bir toplumsal değişim sürecinden geçen karmaşıklaşan bir modern toplum, sadece devlet-parti ilişkilerine indirgenmiş bir siyasi çözümleme, ya da serbest pazar ilişkilerine indirgenmiş bir ekonomik çözümleme ile anlaşılamaz: Aksine bir karmaşık toplum olarak Türkiye, içindeki devlet-toplum/birey ilişkilerinin nasıl düzenlendiğini, devlet-ekonomi-kültür arasındaki karşılıklı etkileşimlerin nasıl kurulduğunu ve günlük yaşamın nasıl üretildiğini ve yeniden-üretildiğini anlayacak bir modernleşme çözümlemesiyle mümkündür. Şerif Mardin bize bu çözümlemeyi sunmaktadır, dolayısıyla bize bugünü dün-yarın ekseninde anlamak için gerekli kuramsal, tarihsel, felsefi ve yöntemsel alt yapıyı sunmaktadır. Bu temelde, Mardin'i okumak, sadece Türkiye'de modernleşme sürecinin özgün ve öğretici çözümlemesini okumak değil, karmaşık bir toplum olarak Türkiye'nin iyi, adaletli ve demokratik yönetimi için gerekli bilgi kuramsal çerçeveyi kurmak için gerekli bilimsel altyapıyı hazırlama potansiyeline sahip olmak için önemli bir ilk adımdır.

Bir "Alternatif Modernite" Olarak Türkiye

Şerif Mardin'i okumak, bu gerekli bilgi kuramsal çerçeveyi kurmak için çok önemli bir adımdır. Mardin'in Türkiye modernleşmesi üzerine yaptığı çözümlemeyi bu noktada biraz açmak önemli olacaktır. Bu noktada da karşımıza, son yıllarda çok önemli bir tartışma konumuna gelen "modernite tartışması" gelecektir. Gerçekten de, sosyal bilimler alanında son yıllarda "alternatif moderniteler", "global moderniteler" ya da "çoklu moderniteler" kavramları içinde yapılan modernite tartışmaları giderek önem kazanmıştır, ve bu tartışma içinde önemli bir gönderim-noktası da, Charles Taylor'un "İki Modernite Kuramı" adlı çalışmasıdır. Bu çalışmasında Taylor, sosyal bilimler içinde toplumsal değişime iki farklı yaklaşım olduğunu vurgular.[1] En genel düzeyde modernitenin toplumsal değişime anlam veren bir kavram olduğunu öneren Taylor'a göre, bu farklı iki yaklaşım "*akültüralist*" ve "*kültüralist*" modernite kuramları olarak adlandırılabilir. Modern zamanlarda sosyal bilimlerin gelişimi içinde egemen konumda olan "akültüralist modernite ku-

[1] C. Taylor, "Two Theories of Modernity", *Public Culture: Alter/Native Modernities*, (Ed.) P. D. Goankar, Cilt:11, Sayı:27, Winter 1999.

ramı", modernleşme ile seküler Batı aklının ve araçsal ussallığın gelişmesini eş anlamlı tutarak toplumsal değişime yaklaşır. Bu nedenle, "modern Batıdır", "modern sekülerdir", "modern araç-amaç ilişkisine dayalı ussallıktır", ve "Batılı-olmayan öznenin modernleşmesi ancak ve ancak kendisini Batıya yaklaştırma ve benzetme ve Batılı kurumları kendi mekânında kurma ile olasılık kazanır" gibi önermeler akültüralist modernite kuramının hareket tarzını simgelerler. Buna karşın, kültüralist modernite kuramı, toplumsal değişim olgusuna yaklaşırken modernliğe ait kurumsal süreçlerle-modern benlik oluşma süreçleri arasındaki olası gerilim ve çatışmaları tanır, bu anlamda da eleştirel, kültürel farklılıkları tanıyan, modern ile Batıyı özdeşleştirmeyen ve Batı-dışı toplumlarda modernleşme sürecinin özgün ve karmaşık niteliğini anlamaya çalışan bir toplumsal değişim anlayışına ve çözümlemesine sahiptir.

Taylor'un iki modernite kuramı temelinde yaptığı genel çözümlemeyi Türkiye'de yaşanan modernleşme sürecine uygulayabiliriz. Türkiye'de de modernleşme üzerine olan akademik ve kamusal tartışmaları *akültüralist* ve *kültüralist* modernite kuramları ve bu kuramların çerçevelediği toplumsal değişim anlayışları içinde okuyabiliriz.[2] Dahası, Türkiye'de yapılan modernleşme tartışmaları içinde akültüralist yaklaşımın farklı eklemlenmeler içinde egemen olduğunu önerebilir, ancak son yıllarda bu yaklaşıma alternatif ve kültüralist modernite kuramı temelinde yapılan modernleşme üzerine çalışmaların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bugün akademik ve kamusal söylem içinde egemen olan Türkiye çözümlemeleri, modernleşme sürecini, ya uius-devlet kurma ve çağdaşlaşma tarihi, ya dışa-bağımlı kapitalist gelişme tarihi, ya da toplum üzerinde baskıcı bir otoriter devlet tarihi olarak okurken, aralarındaki farklara rağmen akültüralist nitelikleri içinde benzeşmektedirler. Bu yaklaşım içinde, modernleşme tarihi belli bir özü olan, lineer ve sürekli bir toplumsal değişim olarak okunmakta ve böylece uluslaşma, çağdaşlaşma, ekonomik kalkınma, otoriter devlet geleneği gibi kodlarla okunmaktadır. Bu yaklaşımlar içinde, kurumsal düzeyde modernleşme ile kültürel ve benlik düzeyinde modernleşme süreçleri arasındaki gerilimler ve karmaşık bağlantılar gözardı edilmekte ve modern Türkiye tarihi tek bir öze indirgenmektedir: Ya çağdaşlaştırıcı ulus-devlet, ya dışa bağımlılık, ya da otorite-güçlü devlet.

Buna karşın, Türkiye'nin modernleşme tarihi, bu tarihin taşıdığı sorunlar, aynı zamanda da içerdiği karmaşık nitelik, akültüralist değil aksine kültüralist bir modernite kuramına ve bu kuram temelinde yapılacak toplumsal değişim çözümlemelerini gerekli kılmaktadır. Türkiye'nin batılılaşma serüveni, demokratikleşme eksiği, kültürel kimlik sorunları, milliyetçilik,

[2] Bu yaklaşımlar için bkz. E. F. Keyman, *Türkiye'de Devlet Sorunu: Küreselleşme Modernleşme Demokratikleşme*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

Avrupa entegrasyonu, dış politika, vb. süreçlere ve sorunlara, kültüralist modernite kuramı temelinde analitik, çok-nedenli, çok-boyutlu ve tarihsel bir bakış açısıyla yaklaşmak, bize yerel, içe kapalı ve indirgemeci, dolayısıyla da akültüralist tartışmaların gerisinde bir alanda Türk modernleşmesini anlama ve eleştirel çözümleme olasılığını verecektir. Ama hemen altını çizmemiz gereken nokta şudur: Bu çözümleme, hem makro-kuramsal düzeyde modernite tartışmasını yapabilecek, hem de mikro-günlük yaşam düzeyinde "toplumsal olana" yaklaşabilecek epistemik, kuramsal ve yöntemsel açılımları ortaya çıkartacak bir potansiyeli içerdiği sürece başarılı olacaktır. Tam da bu noktada, bu çalışmanın başında vurguladığım gibi, Türkiye'de sosyal bilimin gelişmesine çok önemli katkılarda bulunan Şerif Mardin'in ismi ortaya çıkar. Türkiye'de modernleşme süreci üzerine 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, Şerif Mardin hem sistemik hem de özgün bilgi üretimini yaşama geçiren bir toplumbilimcidir, felsefecidir, epistemolojisttir, siyasal kuramcıdır ve yöntemcidir.

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 "Türk modernleşmesi"ni kültüralist kuram içinde çözümlemesidir. Mardin 1970'li yıllarda kültüralist modernite kuramını geliştirmeye başlamış ve kurduğu önemli ve özgün toplumsal değişim çözümlemesiyle de, bugünün doğasını anlamamız ve eleştirel çözümlememiz için çok önemli bir kaynak olmuştur. Bu anlamda Mardin'i okumak, "kültüralist modernite kuramı" temelinde Türk modernleşmesini okumaktır. Mardin'i okumak, çok-yönlü, çok-katmanlı bir modernite tartışmasını okumaktır. Mardin'i okumak, indirgemeci, özcü, işlevselci kültüralist modernleşme çözümlemelerinin gerisinde bir alanda, modernleşme süreçlerinin taşıdığı karmaşıklıkları, çelişkileri ve olumlulukları/olumsuzlukları ortaya çıkaran bir çözümlemeyi okumaktır. Mardin'i okumak, aynı zamanda, Türkiye'de sosyal bilim içinde pozitivizme alternatif bir yorumbilgisel sesi dinlemek ve toplumsal değişimi kendi bağlamında "anlama" girişiminde bulunmaktır. Tam da bu nedenle, Mardin, bugün Türkiye'de akademik ve kamusal tartışma içinde son yıllarda yeni gündeme getirilen kültüralist modernite kuramı ve yorum bilimsel yaklaşımı, 1970'lerde geliştirmeye başlamış özgün bir düşünür ve toplumsal değişim üzerine yaptığı önemli ve özgün çözümlemelerle, *"paradigma kurucu"* bir bilim insanıdır.

Bitirirken

Son olarak vurgulamamız gerekir ki, Mardin'in çalışmalarının Türkiye'de modernleşmesini anlama ve çözümleme için "paradigma kurucu" olma nite-

liği kazanmasının çok önemli bir kaynağı da, kendisinin çalışmaları üzerine kurduğu ve geliştirdiği *"yöntemsel temel"*dir. Bu bağlamda söyleyebiliriz ki, Mardin'i okumak, bir taraftan çok özgün ve gelişmiş bir kuramsal ve felsefi metni okumaktır, ama aynı zamanda da, günlük yaşam düzeyinde oluşan mikro süreçlerin üzerine yapılan tarihsel ve sosyolojik çözümlemeyi içeren metinleri de okumaktır. Bu temelde de, Mardin yöntemsel düzeyde makro-mikro ilişkisini çözümleme düzeyinde yapan bir düşünür ve sosyal bilimcidir.

Yöntemsel düzeyde, makro çözümlemeler yaşamsal alanı, kültürel alanı ve kimlik oluşum süreçlerini göz ardı 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 toplum bilim alanının yapısal niteliğini değerlendirirken şu saptamada bulunur. Bu uzun, ama çok net ve açıklayıcı saptamayı uzun haliyle alıntılayalım:

> *"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."*[3]

[3] Ş. Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", (Der.) S. Bozdoğan ve R. Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005, 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."[4] 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 yaşamdünyasını 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."*[5]

Bugün Türkiye'de yaşadığımız geç-modern zamanları niteleyen modernite krizi ve eş-zamanlı olarak devlet-toplum/birey ilişkilerinde ortaya çıkan değişim ve dönüşüm, 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 toplumbilim alanında egemen kılan modernizasyon paradigmasından kopuşu gerekli kılmaktadır. Bu açılım, hem modernite tartışmasını toplumbilim alanının merkezine yerleştirmekle, hem de Türk modernleşme tarihinin makro-mikro düzeylerin karşılıklı ilişkiselliğini tanıyan bir eleştirel çözümlemesiyle olasılık kazanacaktır. Şerif Mardin bizlere sunduğu kapsamlı, derin ve paradigma kurucu nitelikteki modernite kuramı ve yorumbilgisel yaklaşımıyla, bu olasılığın en önemli kaynağı ve birincil gönderim-noktasıdır. Mardin'i okumak, bu niteliği, güncelliği, değeri içinde, bugün olduğu kadar yarın da Türkiye'de modernleşme sürecinin özgün ve öğretici çözümlemesini okumaktır.

---

[4] Ş. Mardin, "Modern Türk Sosyal...", a.g.e., s. 57.
[5] Ş. Mardin, "Modern Türk Sosyal...", a.g.e., s. 69.

TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUMUN YAPILAŞMASI (SÜREKLİLİK, KIRILMA VE YENİDEN İNŞA) OLARAK MODERNLEŞME VE ŞERİF MARDİN

Yılmaz YILDIRIM*

Sosyolojiyi, modern dünyada sivil toplumun kendini izleme tarzlarından biri olarak düşünürsek, Türkiye'de sivil toplumun yokluğu ya da zayıflığı meselesi aynı zamanda, Türk sosyolojinin nesnesinden (sivil toplum) yoksunluğu sorunu ile beraber düşünülmelidir. Bu durumda bu boşluğu ikame edecek nesne alanının kuruluşu sorunu önemlidir.

Bu sorunun ortaya konuşu genellikle, "sivil toplumun eksikliğini" saptamakla yetinme şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak, kadim anlayışımızdaki 'her şeyi devletten beklemek' ifadesinde anlamını bulan anlayış, iş sivil toplumun yokluğunu açıklamaya geldiğinde bunu da devletle ilişkili kavramlarla (güçlü devlet, katı laiklik, otoriter siyaset, ulus devlet, pozitivizm vs.) açıklama teamülüyle ironik olarak örtüşmektedir. Oysa sivil toplumun Mardin'in tabiriyle "siyasanın sultasından kurtulan" ilk toplumsal alan olması gibi, sosyolojinin de bu türden siyasal terimlere gömülü "ortodoksilerin" sultasından kurtulması gerekli bir başlangıç olmalıdır. Buna karşın Şerif Mardin'in sivil toplum açıklaması, daha çok kavramdan analitik olarak yararlanmak ve Türk sosyolojisinde eksik kaldığını düşündüğü kültürel çerçevenin oluşturulmasına katkı sunmak şeklindedir. Bu haliyle onun yaklaşımı, 'siyasanın sultasından kurtulan bir sosyoloji' olarak görülebilir.

Şerif Mardin'in temel ilgisi, Osmanlı toplumu ve modernleşmeye geçişteki sistematik değişimi sivil toplum konusu etrafında açıklama çabasıdır. Başka bir ifadeyle sivil toplum Türk Modernleşmesini çalışırken metodolojik ve taktik bir kavram olarak söz konusu edilmektedir. Kendi tabiriyle, "siya-

* Yrd. Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

sal iktidar etrafında örgütlenmiş dinsel ve etnik birimlerden oluşan bir sistemden, yine bu yapı içinde kalarak modern bir devlet-toplum ilişkisine geçişte" sivil toplumu bu geçişi anlamak için bir eksen bilgi olarak ele almaktadır. Sivil toplum esasında Şerif Mardin'in çalışmalarında işaret ettiği Türk Modernleşmesinin asıl "sosyal zembereği"dir diyebiliriz.

Bunun önemli yanı, sivil toplum konulu bir toplumsal değişim kuramının aynı zamanda başlı başına bir modernleşme kuramı olabilmesidir. Sivil toplumu bu perspektiften konu edinmenin pratik yararı, sivil toplumun, modernleşmeyi kurumsal, kültürel ve siyasal düzeyde açıklamaya yarayan ilişkisel bir kavram olmasıdır. Bu ilişkiye yani, modernlik ile sivil toplum ilişkisine baktığımızda, modernliğin bileşenlerinin aynı zamanda sivil toplumun tarih içinde kazandığı içeriğe büyük ölçüde tekabül ettiğini görüyoruz: "Rasyonel hukuk tarafından çerçevelenmiş ve güvenceye alınmış meşru bireysel ve kolektif eylem. Alt sistemlerin özerkliği, serbest girişim, kişi ve grup çıkarı özerkliği gibi konular"[1], ya da Hegel'in kavramlarıyla söylersek, farklılık ve özel çıkar. Konu bu düzeyde ele alındığında pek çok sosyolog modern sivil toplumun oluşumunu tıpkı modernlikte olduğu gibi bir "kurumsal farklılaşma" örneği olarak görmeyi uygun bulmaktadırlar. Aynı şekilde modernliği, günümüz toplumlarının sürekli olarak kendi kendini takviye eden özelliği olarak düşünürsek modernlikle ilgili bu dönüşlülük ve kendini yeniden üretebilme vasıflarının sivil toplum kavramı etrafında toplandığını görürüz. Bu bakımdan sivil toplum, toplumların modernliği hakkında bir ölçme ve değerlendirme standardı olarak her zaman kullanılagelmiştir.

Günümüzde ise bu standartların evrenselliğine yönelik eleştiriler, "alternatif modernlikler", "global modernlikler", "çoklu modernlikler", "Batı-dışı modernlikler", "yerel modernlikler" gibi açıklamalar şeklinde, modernliğe dair çoğul bağlamsallıklar kurmaya odaklanmışlardır. Bu arayışlarda benim gördüğüm temel bir zaaf var. Modernleşmenin bu bağlamsallığı, her ne kadar modernliklerin çoğulluğu ya da özgünlüğüne yapılan teorik haklılaştırmaya olanak tanıyorsa da, bu teorik tespitler, bunun devamı olması gereken modernleşmesinin özgün ilişki, kurum ve pratikleri hakkında kültüralist ve konvensiyonalist bir sosyolojinin oluşturulması ile desteklenmeksizin eksik kalacaktır.

Çünkü bu arayışlar Batı-dışı toplumların Sivil toplumun deneyiminin anlaşılmasında bu toplumların sivil toplum vasıflarıyla ilgili bulunan *zayıf tarihsellik* sorunuyla ilgilenmekte yetersiz kalmaktadırlar. Sözünü ettiğimiz zayıf tarihsellik; 1) modernleşmenin sivil toplum ayağının siyasi kültürümüzde eksikliği ya da zayıflığıyla, 2) tarih yazımıyla ilgili olarak, sosyolojinin ve kültürel çalışmaların bu konuya dair zayıflığıyla (Türk sosyolojisinin nesne-

[1] L. Pellicani , "Modernite ve Totoliteryanizm", Çev. Ö. Emir, *Doğu-Batı Dergisi*, Sayı:8, s. 159-160.

sinden -sivil toplumdan- yoksunluğu) ilgilidir. Çünkü Türkiye'de sivil toplumun yokluğu, kültüralist-konvansiyonalist bir sosyolojinin yokluğuyla yakından ilişkilidir. Yorumbilgisel bir kültüralist sosyolojinin işlevsel olabileceği konu da burasıdır. Böylesi bir sosyoloji, sadece 1) sivil toplumu Batı modernliğinin kendilik algısı olarak görmenin yarattığı oryantalist ve kartezyen bakışın içerdiği önyargılara karşı bir reçete olabilme potansiyeli taşımakla kalmaz, aynı zamanda ama daha çok, 2) Mardin'in yaptığı gibi toplumsal değişim olarak modernleşmeyi, Osmanlı deneyiminin kendi özgün bağlamsal konularıyla ilişkili bir süreç olarak görüp, kültürel düzeyin kendi bağlamını kuran dinamizmine bağlı bir sosyal değişim perspektifi açabilmektedir.

Şerif Mardin modernleşmeyi, kurumsal inşa süreçlerine sürekli olarak etkide bulunan kültürel grupların projeyle aktif etkileşimi çerçevesinde açıklayan bir açılım getirmektedir. Modernleşmeyi, kurum, kültür, sembol ve anlamların kümelendiği sivil toplumsal süreçlerin, projenin siyasal bütünüyle olan çok katmanlı etkileşimi olarak araştırmaktadır.

Kanaatimizce Mardin'in (sivil toplum kavramını kullanmadığı çalışmalarında dahi), "Osmanlı toplum zembereği" dediği "dinamik odağı" incelerken, esasında üzerinde çalıştığı ve 'yakalanması' gerektiğini düşündüğü olgu, sivil toplumdan başkası değildir. Mardin'in incelediği tüm ara yapılar, - *"adalet sistemi, dinsel kurumun geniş kapsamlı şebekesi, ümmet yapısı ve buna bağlı olarak gelişen cemaat hissi ve tarikat yapısı, dinin, hem yöneten kesim hem de 'yönetilen' kesim için gördüğü ikili işlevi, ulema-vakıf ilişkisi çerçevesinde ulemanın, özellikle taşra ulemasının fonksiyonu, sultanın korumakla yükümlü olduğu değerler ve yönetilenleri yöneticiye karşı koruyan 'zımni sözleşme' geleneği, 'seçkin' kültürü ile 'halk' kültürü arasındaki kültürel ayrılığı gidermeye yarayan 'İslamileştirici dil'in fonksiyonu... vs"*- kavramın tanımladığımız baskın anlamları bakımından şüphesiz sivil toplum ile örtüşmesi zor oluşumlardır. Ancak sivil toplum formuna uygun olan sosyal yapı alanlarının taşıması gereken özelliklere dair kurucu metinlerin içerdiği kavramsal prensipleri, sivil toplumsal deneyimimizin önüne koymanın doğru olduğu bir durumda bile Osmanlı sivil toplumunun hâlâ yakalanması gereken bir fenomen olduğu tespiti son derece isabetlidir.

Şerif Mardin'in açıklamalarında sivil toplumun Osmanlı geçmişi, her zaman kültürel bir kopukluk tarafından sınırları tayin edilen çevresel unsurların, modernleşmeyle beraber oluşan siyasal etkinliğe katılımı yoluyla merkeze nüfuz etmeleri ve bu arada bu etkileşimin ürünü olan yeni toplumsal alanların üretimi ve yeniden üretimi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bunu, sivil toplumun uzun bir zaman boyunca sıralanan pratiklerinin *yapılaşmasının* (sürekliliğin, kırılmanın ve yeniden üretimin) bir tarihsel sosyolojisi olarak görebiliriz.

Sözünü ettiğimiz yapılaşma kuramı esasında oturumumuzun konusu olan yorum sosyolojisinin spesifik bir örneğidir. Yapılaşma kuramı[2] bir modernleşme açıklaması olarak ele alındığında, projenin siyasal bütünlüğü yerine uzun bir zaman ve uzam boyunca sıralanmış sosyal pratikleri, sosyal bütünleşme ve dizge bütünleşmesi arasındaki bağlantının ürünü olarak ele almaktadır. Burada sosyal aktörler (sivil toplum) ve dizge (devlet), esasında modernleşmenin hem aracı hem de sonucu olarak değerlendirilmektedir. Böylelikle projenin siyasal bütünlüğü ya da bu bütünlüğün öznesi olarak takdim edilen reformcu elit ve onların toplum tasarımını öncelemek yerine bu projeye aktif bir şekilde etkide bulunanların dayanaklarının ya da söylemlerinin modernleşme açısından önemini gösterebilmek mümkün olabilmektedir.

Modernleşme/yapılaşma kavramsallaştırması, birlikte okunduğunda göstermektedir ki; Türk modernleşmesi, küçük kültürün ve geleneğin giderek ve daha fazla şekilde merkezin içine sızması ve bu arada yeni toplumsal alanların üretimi şeklindedir.

Yapılaşma düşüncesinin Şerif Mardin'deki karşılığını "Süreklilik, kırılma ve yeniden inşa" kavramlarında bulabilmekteyiz. Şerif Mardin'in açıklamalarında, birbirine paralel giden iki süreklilik alanı mevcuttur: Biri Osmanlı devlet adamlarının praksisi, yani kurumlar oluşturması, diğeri tarikatların geniş bir iletişim şebekesi kurma kabiliyetlerinin sürekliliğidir. Modernleşme bir yanıyla bu iki söylemin karşı karşıya gelmesiyle oluşan bir kırılma yaratmaktadır, ama diğer yandan yeni bilişsel alanların ortaya çıkmasıyla bu söylemler kendini yeniden inşa edip işler kılabilmektedir.

Bu durum, sivil toplumun yapılaşmasının, yani yeniden inşasının altında yatan kaynak mekanizmaların, aynı zamanda siyasal (modernleşmenin) yeniden üretiminin de araçları olduğunu göstermektedir. Böyle bakıldığında Türk Modernleşmesinde olduğu gibi, sivil toplum, "yokluğu" durumunda bile, sadece inşa edilen değil, aracı, icracı ve sonuç olarak önemlidir. Başka bir ifadeyle sosyolojinin temel kavramlarından olan "yapı" ve "eylem"i ele alırsak, sivil toplum her ikisidir de.

Şerif Mardin'in yaklaşımı, yapılaşma kuramının ikinci bir iddiasını da doğrular niteliktedir: Modernleşme projesinin hesaplanamayan sonuçlarının, projenin kendisi kadar önemli olması hali.

Sözgelimi Tanzimat sonrasındaki reformlar İslami muhayyileden beslenen dil kullanımını, yani lehçe'nin büyüsünü bozarak etkisizleştirmek yerine, siyasal ve örgütsel bir içeriğe büründürdü. Yeni Osmanlıların yapmaya çalıştığı gibi Osmanlı zımni sözleşmesi, gazeteciliğin artan etkisiyle beraber demokratik bir muhalefet söylemi düzeyine taşındı. Bu dönemde kamuoyunun

[2] Yapılaşma kuramı hakkında kapsamlı bir açıklama için bkz. A. Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, Çev. H. Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

gelişmesi, Tanzimat reformlarının hesaplanan sonuçları olmaktan çok, Tanzimat'a muhalif genç Osmanlıların öncülüğünde başlayan, toplumun etkide bulunma enerjisi ile gerçekleşti. Kısaca, Türk Modernleşmesinin tarihinin Tanzimat'la başlatılması doğruysa, bunu Tanzimat kadar Tanzimat karşıtlığına bağlamak da gerekir. Çünkü toplumun modernleşme düzeyindeki artış, reformcuların çabalarının planlı sonucu olmaktan çok, Tanzimat'a muhalif bir akımın reformları kamusal tartışmaya açarak bir *amme efkarı* yaratması sayesinde oldu.

Bu gelişmelere bağlı olarak, reformların amacı olan modern toplum ve ulusal devletten önce, II. Meşrutiyet döneminde güçlenen bir "medeni toplum"un bu projeye olan eleştirel katkısı son derece önemli sonuçlar doğurdu. Sivil toplumsal gelişim bakımından önemli olan bu süreçte devleti hedefleyen reformcu elitlere karşın kamuoyunu hedefleyen bir muhalif akım, modernleşmeyi taklitten içtihada dönüştürmek konusunda önemli bir aktör olabildi.

Bu durum, kırılma ve yeniden inşa olgusunun bir birini izleyen aşamalar olmaktan çok, eş zamanlı süreçler olabileceğini göstermektedir. Bu gelişmeleri, Batılılaşmanın modernleşme anlamını kazanması olarak görmenin yanında, bunda da sivil toplumun başarısını görmek pekâlâ mümkündür.

Yapılaşmanın, dolayısıyla yeniden inşa olgusunun, özellikle 1960 sonrası ortaya çıkan yeni bilişsel alanları içerecek şekilde çalışılmasının günümüz güncel siyasal gelişmelerinin anlaşılması bakımından da önemli bir çalışma konusu olacağını önererek konuşmamı bitiriyorum.



Prof. Dr. Şerif Mardin



Soldan sağa: Erkan Çav, Prof. Dr. Şerif Mardin, Prof. Dr. Abdullah Uçman,
Yard. Doç. Dr. Çağlayan Kovanlıkaya

ŞERİF MARDİN OTURUMU SONRASI TARTIŞMA VE SORULAR

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Sorularınız yalın, doğrudan doğruya kime hitap ettiği belli olan, amiyane tabirle korsan bildiri olmayan sorular olsun. Söz kısa ve öz olmakla birlikte öncelikle öğrenci arkadaşlarımdadır.

Katılımcı: Osmanlı'nın son dönemindeki kişilerden daimon karakterli kişilerden bahsettiniz. Bu gelip gitmeler içinde aklıma hep Beşir Fuat geliyor. Melih Başaran'ın bir yazısından hareketle bu Doğu-Batı meselesine de geldiğimizde, yani o tinin nasıl içerinin ve dışarının, Doğu'nun ve Batı'nın arasında durduğu, o dönem Osmanlı aydınlarında en açık anlatan konulardan biri. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Sadece düşünmüyorum; söylediğim gibi, yazdım da. [bkz. "Nietzsche ve Heidegger Türkçenin Evinde: farklı dilde aynı metafizik", *Toplum ve Bilim*, 98 (Güz 2003): 82-103.] Zaman kalsaydı örnekler verecektim o yazıdan; örneğin, Ferit Kâm'ın yaşama daha temkinli bakışına uyar, bu yüzden de Celal Nuri (İleri) ve esinlendiği, Kâm'ın ise hakkında pek bir şey bilmediğini düşündürten deli olarak nitelediği Nietzsche'yi hedef aldığı eleştiri yazısı. Baha Tevfik ve arkadaşları gibi dolaylı Nietzsche etkisi altına girenlerden belki de önce gelir Celal Nuri; *Nietzscheyen* bir etki altında olmak yanında romantikler gibi tahayyüllere dalan, 'uçan' da bir adam. Bu nedenle de iyi bir İslam âlimi olan Ferit Kâm'ın şaşkınlık içinde ona saldırmasına yol açan da biri. Nietzsche etkisinin özellikle başta açık ifade bulduğu, 1912-13 sıralarında yayınlanan ve de Kâm'ın eleştirisini çeken *Tarih-i İstikbâl*'i (H. 1331) yanında, *Kadınlarımız* (H. 1331) başlıklı önemli bir kitabı ve daha nice eseri vardır. Birçok konuda yazmış, bu yüzden siyasi otoritenin tabanca kabzasını da kafasında fiilen hissetmiş bir adam. Ferit Kâm onun yazdıklarına gecikmiş olarak karşı çıkıyor; ama eleştirisinin tonu onun Nietzche'yi bildiğini göstermiyor. Tam tersine. O dönem Nietzsche'yi az çok bilenler de çoğu zaman Fransızca'ya çeviriler, ya da hakkında yorumlar üzerinden biliyorlar. Nietzsche konusunda öncüler arasında olan Baha Tevfik ve arkadaşları öyle. Bir yazım nedeniyle Nietzsche ile bir kez daha haşır neşir olduğumdan beri Türkçe'ye ilk çeviri olan

Prof. Sadi Irmak'ın Zerdüşt çevirisinde[1] de gördüm ve inandım ki Nietzsche, Almanca düzyazının şiirini mükemmel yapan bir adam. Şimdi Nietzsche gibi biri Fransızca'ya çevrildiğinde ne kazanıyor, ne yitiriyor, bilmiyorum. Diyeceğim şu ki, Nietzsche başlarda Türkçe'ye Fransız dil dünyası içinden geçerek geliyor. Öyle görünüyor ki, Baha Tevfik ve arkadaşları da ikincil derece kaynaklar, Nietzsche özetleyicileri yoluyla, dolaylı tanışmışlardır Nietzsche'nin eserleriyle. Süreç sadece bu örnekle sınırlı değil. Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın kütüphanesi de Fransızca'ya çevrilmiş Nietzsche kitaplarıyla dolu. Gürpınar onun üzerine bir şey yazmak istiyor ve *Ben Deli miyim* başlıklı romanında *Nietzscheyen* çizgiler sezilmekte. Bunlar örneklerin sadece birkaçı. Dolayısıyla, nasıl olur da *daimonik* karakterler hiç yoktu diyebiliriz? Bunu hemen kabul etmeden önce daha fazla irdelememiz gerektiğini düşünüyorum.

Katılımcı: Ahmet Yaşar Ocak'ın, Osmanlıda çizgiyi aşanlar diye tanımladığı *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* kitabına da herhalde böyle bakmak gerekiyor. Kafasında kurşunla gezen bir sürü sosyolog düşünür yazar olmadığını ve bu tarz daimonik tiplerin olmadığını söylemek bana göre de doğru değil.

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Sosyolog olup olmaması önemli değil. Ama düşünen insan olmadığını söylemek çok ciddi bir tez. Buna karşın düşünen insan, hem de çağdaş, zamanını bilerek anında düşünen birçok insan var.

Ali Akay: Bir şey eklemek istiyorum. Nietzsche'nin yakın dönemlerdeki Fransızca çevirisini, Gallimard Yayınları, Foucault'nun ve Deleuze'ün kontrolünde yaptırdı. Foucault tabi çok iyi Almanca biliyordu ve çeviri yapıyordu... Briswanger'in rüyalarla ilgili kitabını çevirmişti. Beşir Fuat'a gelirsek ve belki de diğer aydınlara, Gökalp olsun Akçura olsun bunlara bakarsak, şimdi şöyle bir ayrımı vurgulamakta yarar var: Birincisi, Beşir Fuat bunu bilim için yapıyordu, deliliği için değil. Delilik de aslında bir tür "bilimin deliliği", bir tür Frankenstein hikayesi gibi. Ama diğer tarafta yani bütün bu isimlere baktığımızda, Baudelaire, Hölderlin, Rimbaud vb., öncelikle hepsi "sanatçı." Düşünür olmanın ötesinde bir sanatçılık düşünürlüğü var. Bu insanları, saydığımız öbür insanlardan biraz daha ayrı bir yere koymamızın doğru olduğunu düşünüyorum. Diğer yandan, Beşir Fuat'ın bu "kendi hayatını kanları akarken yazmasının pozitivizmi" ile onların kendi sağlıksız yaşamlarından sağlıklı

[1] Prof. Sadi Irmak'ın *Zarathustra*'nın ilk kitabıyla sınırlı iki çevirisi sırasıyla şöyle: F. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Söylüyordu: İnsanüstü-Übermensch-nün Felsefesi*, Türkçeye çeviren ve tahlil kısmını yazan Mahmut Sadi, İstanbul, 1934 ve *Zerdüşt Dedi ki*, Türkçeye çeviren Sadi Irmak, 2. Basılış, İstanbul, İkbal Kitabevi, 1939. Prof. Irmak sonradan kitabın tümünü dilimize kazandırmıştır [sonradan eklenen not].

yaşamları bulmak için, kimi zamanı hastanelerde geçen Nietzsche de dahil olmak üzere, "kendini öldürmek"le "hayatını sürdürmek" arasındaki büyük fark, bunları yaklaştırmaktan çok uzaklaştırıyor aynı zamanda. Ünal Nalbantoğlu'nun bahsettiği diğer isimleri tanımıyorum. Ama bir tür romantik dünyanın, bütün bir Fransız, Alman romantizminin, aynı zamanda, siyasi uzantısı ne olursa olsun hiç önemli değil, büyük bir üslup yaratan bir dönem olduğunu söylemek gerekir. Alman veya Fransız romantizmini, Nazilerin Nietzsche'yi kendilerine göre aldıkları gibi, kendi görüşlerine göre almak isteyenler çıkabilir. Ama Alman romantizminin içinden geçen, Novalis olsun, Schlegel'ler olsun, bütün bunların "üslup kaygısı", "sanatsal kaygısı" bence daha ön plana çıkan meseleler. Bunun gibi Fransız romantizmi içinde Madam De Stael'in devrim karşıtı diye okunması ve görülmesi de yanlış. Madam De Stael devrim karşıtlığını bir doğrudan karşıtlık olarak düşünmüyor. Bu karşıtlık, terör Fransa'sı, giyotin Fransa'sı ile ona karşı çıkan karşı devrimciler arasında "Yeni bir yol nasıl bulabilirim?", "Ah, liberal bir yol nasıl bulabilirim?" anlayışına sahip: Chateaubriand'da bunlar var. Bütün bu sanat dünyasının siyasi tercümesini yaptığımız zaman, aslında siyasi ve sosyal alanlardan konuşuyor duruma geliyoruz. Halbuki biraz daha detaylarıyla sanata bakıldığı zaman, siyasi ve sosyal tehlikelerden kaçmamız daha mümkün olabilir; yani mesele, demonik olan değil, romantizmle alakalı olan bir noktada oluyor. Ayrıca bu romantizm içinde sosyal alana baktığımız zaman olağanüstü rasyonel insanlar da görebiliriz: Bu Hegel'den Marx'a kadar süren bir çizgidir. Sadece Nietzsche'nin çılgınlığı, diyonizyaklığı değil, çok rasyonel bir Hegel de Alman romantizminin içinde yer alıyor. Bu bakımdan romantizm dönemi, birbirinden çok farklı heterojen bir yapıya sahiptir.

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Alt başlığını bilerek "farklı dilde aynı metafizik" koyduğum söz konusu yazımın ilgili dipnotlarında [14., 15. ve 16.] bu hususta oldukça geniş bilgi vermeye çalışmıştım. Göze çarpan bir şey daha vardı: Baha Tevfik ve arkadaşlarının *Birey Felsefesi (Felsefe-i Ferd), Anarşizmin Osmanlıcası-1* başlığıyla günümüz Türkçe'sine kazandırılan eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, şu kişilerden yararlanmış görünüyorlar:[2] Harald

[2] Baha Tevfik, *Birey Felsefesi (Felsefe-i Ferd), "Anarşizmin Osmanlıcası-1* Burhan Şayli'nın sadeleştirmesi ve uzun Giriş yazısıyla, İstanbul, Altıkırkbeş Yayınları-Osmanlı Düşünce Tarihi Dizisi, No.1, 1992 . Söylediklerimle esas ilgili kaynak ise yakın geçmişte iki kez Osmanlı [Latin alfabesiyle] ve günümüz Türkçesiyle yeniden yayınlandı. Bunların ilki için bkz. Ahmet Nebil, Memduh Süleyman, Baha Tevfik, *Nietzsche: Hayatı ve Felsefesi*, İstanbul, Birey Yayınları, 2002. İkincisi için bkz. *Nietzsche: Hayatı ve Felsefesi*, İstanbul, Karşı Kıyı Yayınları, 2001. [İlk baskısı için bkz. Ahmed Nebil, Bahâ Tevfik ve Memdûh Süleymân, *Niçe: Hayâtı ve Felsefesi: Höfding, Emîl Fâge, Anrî Lihtenberger gibi mü'ellifîn-i meşhûrenin âsâr-ı tenkîdiyyelerinden*, İstanbul, Gayret Kütübhânesi/Teceddüd-i 'İlmî ve Felsefî Kütübhânesi, tarihsiz] [sonradan eklenen not].

Höffding, Emile Faguet and Henri Lichtenberger. Özellikle sonuncudan yararlanıldıysa, eser büyük olasılıkla şu olmalı: Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche* (Paris: Alcan, 1898 [4. Baskı 1899]) -ki öteki adlar arasında Walter Kaufmann'ın ciddi çalışması, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist,* Revised Fourth ed. (Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1974)'nin kaynakçasında tek yer alan da bu eser.

Nilgün Çelebi: Teşekkürler. Tabi şu anda sorularımı sorarken Şerif Mardin Hoca'nın kendisinin bulunması daha iyi olurdu. Şerif Mardin Hoca söze başlarken "Ben sosyolog değilim, siyasi fikirler tarihi alanında çalışıyorum" dedi. Şimdi bu söylemi kategorik bir belirlemeyi içeriyor. İlk ifade "Ben sosyolog değilim" dedi ki Şerif Mardin biz sosyologların baş taçlarından bir tanesidir. Diğer taraftan Ali Akay "metinler arasılığa" geçişten bahsetti. Bu iki ayrı alanda varoluş, artık bu şekilde bakmaz Hoca, yani ontolojik ve epistemik ayrımdan hareket etmez ve bunlar arasında bir geçişlilik ve belki bunu bir yerde metinler arası geçişlilik olarak kavramsallaştıracağız. Ben de bu fikirdeyim. İletişim arttıkça, sosyalleşmeye ayrı bir anlam vererek ortak bir noktaya gitmeliyiz diye düşünürüm. Bir taraftan Hocanın böyle metinler arası bir yerde durduğunu söylediniz, katılıyorum. Ama kendisi, kendini kategorik bir tarafa koydu. Neden böyle yaptı? Bunu keşke kendisi cevaplasaydı. Ama bu gıyabında bir soru işareti olarak oluştu. Bunu nasıl açımlayabilirsiniz? Yine Hoca buradan bakan biri olarak aydınlanma, mukavele ve feodaliteye ilişkin önyargılı baktığımızı söyledi. Bu da tabi "ötekileştirici" bir bakıştı. Bu da Hocayı yerleştirdiğimiz metinler arası noktaya uymadı. Bu noktadaki tedirginliğimi paylaşmak istedim. Bu konuda sizler ne diyorsunuz?

Ali Akay: Şimdi benim verdiğim iki tane metindi. İki metin üzerinden kurmuştum. Bir tanesi Said-i Nursi üzerine olan, diğeri de Necip Fazıl Kısakürek ve Nakşibendilik üzerine olandı. Bu metinlerin ikisinde de, bu bahsettiğim, iki taraflı bakışı kuvvetlendirici, ontolojik ve epistemik ayrımı reddeden bakış var. Ama Şerif Bey'in aslında kategorik bir ayrım gibi duran yaklaşımı içinde, bilim dünyası hakkında, belki de sathiliğiyle bakmak lazım, bize şöyle söyledi: "Üniversitelerde kim bu kitabı okuyor?" diye hiçbirimizin de bilmediği bir kitabın ismini söyledi. Yani aslında onun büyük bir ihtimalle bu "Ben sosyolog değilim, siyaset bilimcisiyim" derken, daha farklı olarak şöyle söyleyeyim; konular içinde dağılırken her şeye rağmen 81 yaşının vermiş olduğu bir zaman birimi ve zamansızlık içinde derinlemesine bir araştırmanın ihtiyacının da bütün bunların içinde olduğunu vurgulamaya çalışıyor. Ben *fikirler tarihi* yapıyorum dediği zaman, aslında tüm bu dağınıklığın içinde bir konu üzerinde odaklanmanın da çok yerinde olduğunu vurgulamaya çalışıyor. Bence çok doğru bir şey söylüyor. Dağılmanın imkânları yavaş yavaş toparlanma imkânları sayesinde yaratıcı olmaya başlı-

yor. Bence sadece bir konunun uzmanı olduğunuz zaman "euridizm" kısıtlı, ama çok dağıldığınız zaman da "euridizm" kısıtlı. İkisinin arasındaki o bir başka alanla başka alan arasındaki ilişkileri bulduktan sonra birinin üzerine doğru yavaş yavaş ilerlemenin zorunluluğundan bahsediyor. Şerif Mardin'in bütün bir modernleşme teorisine baktığımız zaman, sivil toplum da dahil olmak üzere, "sivil toplum vardır" veya "sivil toplum yoktur" diye bir iddiası olduğunu hatırlamıyorum. Sadece sivil toplum "şu olabilir", "bu olabilir", "var mıdır yok mudur" sorularını soruyor. Yani bir tür affirmative, olumlayıcı araştırmacı yerine daha sanatsal bir şekilde soru soran bir araştırmacı konumunda bulunuyor. Zaten bu "yorumbilim"in de parçası olan bir şey. Onun, "sorularla ilerleyen bir sosyal bilim" yaptığını düşünüyorum. Sorularla ilerlemesi, onun kategorize olmasını engelleyen bir şey. Çünkü soru önü açık bir şey, araştırmaya açık olan bir şey. Dolayısıyla bir ayrımcılığın değil, bir nokta üzerine derinlemesine gitmenin üniversitelerdeki gerekliliğini vurguluyor. Çünkü üniversiteler böyle bir şey; "üniversitas" evrensel bir şey. Ama evrenselin içinde de belki bazı şeylerle de birleştirerek bir ilerleme noktası bulmak zorundayız. Şimdi bu aslında Ortaçağ üniversite sistemidir. Ortaçağda üniversitaslarda, ilk derslerde matematikten, astronomiden, ilahiyata kadar her şey okutulurdu. Ondan sonra yavaş yavaş zamanla papazlar kendi dallarını bulmaya başlıyorlardı. Ama Batı'da gelişmiş şekliyle ve bize de yansımış biçimiyle bizim üniversite sistemi daha en baştan bizi "sosyoloji bölümü", "antropoloji bölümlü", "siyaset bölümü", "matematik bölümü" diye ayırdığı için, bugün de bunun sonuçlarından biri olarak "kültürel araştırmalar" diye bölümler açılmaya başlandı. Bu Ortaçağ üniversite sisteminin ehemmiyeti, üzerinde durulması gerekli bir şey. O uzmanlık alanı, her şeye dağıldıktan sonra; sanat, din, toplum, siyaset ve bugünkü anlamıyla sinemaya, ondan sonra bir yerde yolunuzu bulmak zorunda kalıyorsunuz.

Bahattin Akşit: Fuat Keyman sunuşunda bir yere geldi ve kesti. Bu "Eksen kaymasının Türkiye toplum yapısının değişmesi, siyasal yapısının değişmesi açısından sonuçları neler oluyor?" sorusunun cevabının açmadı. Öğrenciler açısından da bizler açısından da bu tartışmaya devam etmesini isteyeceğim. İkincisi, Yılmaz Yıldırım arkadaşıma bir şey söyleyeceğim: Yazının içeriğinde var mı merak ediyorum, kullandığın kavramsallaştırma, mesela bu yapılaşma kavramı veya hem ortamı, hem sonucu, hem aracı olma meselesi, bunlar bana Giddens sosyolojisini hatırlatıyor. Ama Giddens'a da referans vermedin, acaba kendin mi öyle düşündün? (Yılmaz Yıldırım: Referans verdim anlamında başını sallıyor). Tamam, ifadenden yazının bütününde Giddens'a referans verdiğini anlıyorum. Sana bunu soracaktım. Nilgün Çelebi'ye de şunu söylemek istiyorum. Şerif Hoca bir yerde de bir şey yapmak istedi gibi geliyor bana. Sosyologlar toplanmış buraya "Üç Bilim İnsanı: Üç Sosyolog" gibi, bir yerde de doktorasını siyaset bilim-

den aldığı için ve oradan doğru sosyolojiye gelen birisi olarak "aykırı bir şey" söylemek istedi, diye düşünüyorum. Weber de herhalde "Ben sosyologum" demiyordu, Marx ise kesinlikle "Ben sosyologum" demiyordu. Ama biz onların her birisini sosyolog olarak görüyoruz. Çünkü "toplum analizi" yapıyorlar. Ama şunu da ortaya koydu: "Ben fikirler tarihçisiyim, siyaset bilimcisiyim, ama bugünkü bu disiplinlerin aşıldığı bir dönemde artık bunun da bir önemi kalmadı" gibi bir disiplinler arası, disiplinler aşırılık vurgusunu da yaptı. Herhalde o tedirginliğini hepimiz duyduk, ama bu şekilde bunu gidermek gerektiğini düşünüyorum.

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Küçük bir bilgi: Max Weber deyim yerindeyse kafayı üşütüp beş yıla yakın süre (1898 ortası-1903) uzaklaşmıştır akademik yaşamdan. O dönemde bilimle hiç uğraşmadığı söylenir. Bu da Weber'in sonraki vur deyince öldüren katı 'biçimci sosyolog'luğunun, aslında bu suskunluktan çıktığında oluştuğunu düşündürtmüyor değil insana. Max Horkheimer, Weber'in kuruluşunda faal rol aldığı Alman Sosyoloji Derneği'nin 100. kuruluş yılı nedeniyle ünlü düşünürün katkısı çevresinde örgütlenen XV. Kongresinin (1965) değerlerden-bağımsızlık ve nesnellik konusuna ayrılan tartışmaya katkısında şöyle yazar: "Max Weber'in kullandığı anlamda [bilimde] değerlerden-bağımsızlığı ilk kez öğrencisi iken 1919'da öğrendim... Weber'in dersi Sovyet sistemi hakkındaydı. Oditoryum onu dinlemeye gelenlerle ağzına kadar doluydu. Ardından yaşanan ise büyük bir düşkırıklığıydı. Teorik düşünüm ve çözümleme yerine... İki üç saat boyunca Rusya'daki sistem üzerine ince ayar tanımlar ve Sovyet düzeninin tanımlanmasını mümkün kılan zekice hazırlanmış ideal tipler dinledik kendisinden." Ardından da şunu ekliyor: "Her şey öylesine kesin, öylesine yoğun ve öylesine değerlerden bağımsızdı ki, üzüntüyle evin yolunu tuttuk."[3]

[3] "Ich habe die Wertfreiheit im Sine Max Webers als sein Student in München 1919 erfahren...Nun sprach Max Weber in seiner Vorlesung über das Rätesystem. Der Hörsaal war zum Bertsen voll, und es gab eine krasse Enttäuschung. Anstatt theoretischer Reflexion und Analyse, die nicht bloß in der Aufgabenstellung, sondern in jedem einzelnen Schritt vom Gedanken an eine vernünftige Gestaltung de Zukunft geleitet gewesen wäre, hörten wir in zwei in zwei oder drei Stunden fein abgewogene Definitionen des russischen Systems, scharffsinnig formulierte Idealtypen, durch welche Räteordnung möglicherweise zu bestimmen sei. So präzise war das alles, so wissenschaftlich strenge, so wertfrei, daß wir ganz traurig nach Hause gingen.", *Max Weber und die Soziologie heute*, Hrsg. Otto Stammer (Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965): 65-66. [İng.: *Max Weber and Sociology Today*, ed. by Otto Stammer, tr. by Kathleen Morris, New York, Harper&Row Pubs., 1971, Horkheimer'in katkısı için özellikle 51-53] Horkheimer'in Weber'in postülası (Webersches Wertfreiheitspostulat) üzerine bu söyledikleri sonradan onun toplu eserlerine de alınmıştır. Bkz. "Wertfreiheit und Objektivität- Max Weber", *Gesammelte Schriften, Band 8, Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt/Main, 1985, s. 258-261 [sonradan eklenen not].

Soruyorum şimdi, hangi Weber? Geçenlerde hakkında çıkan bir kitaptan anlaşıldığı kadarıyla, sanırım bir ara (1913-1914) anarşist ve bohem çevrelerin pek bir yoğunlaştığı İsviçre'nin İtalya sınırındaki Ascona'da yaşadığı ve o çevrelerden dost edinmekle birlikte rahatsızlık da duyduğu anlaşılıyor karısına yazdığı mektuplarından.[4] Weber'in sürekli baskıladığı *Nietzscheen* bir yanının olduğu zaten biliniyor.[5]

E. Fuat Keyman: Esasında tabi bu tartışma güzel, ama ben de siyaset bilimciyim! Sosyolog değilim! Şimdi konuşmamda belirttiğim gibi benim kendi Şerif Mardin okumamın üç boyutu var: Şerif Mardin okuduğumuz zaman, Türkiye tarihini, Türkiye düşünce tarihini, ağırlıklı olarak Türkiye modernleşme tarihini okursunuz. İkincisi: Türkiye'deki sürekli kırılma ekseninde epistemolojik bir metin okursunuz. Üçüncüsü: Esasında bugün beni ilgilendiren, "Türkiye'nin bu son dönemdeki dönüşümü ve Türkiye'nin nereye gittiği konusunda Şerif Mardin'den ne öğrenebiliriz?" çerçevesidir. Bir ve ikinci noktanın üçüncüsü üzerindeki sonucu nedir?

Burada temel iki tane çok önemli sorumuz bulunuyor: 1994'ten bu yana yaşanan "İslam'ın siyasallaşması ve başarısı" süreci var. Türkiye'nin son dönemdeki dönüşümüne baktığımız zaman, objektif olarak gördüğümüz bir şey var: 1994'te İstanbul, Ankara gibi ana illerde yerel yönetimlerle başlayan bir süreç görüyoruz. Refah Partisi'nin, buradan Fazilet Partisi'nin ve buradan AKP'nin 2002 ve 2007'de çoğunluk hükümeti kurmasını izliyoruz. Bu 1994-2007 dönemi "İslam'ın siyasallaşması", "İslami kimliğin yeniden canlanması" süreci çok önemli bir süreç. Bir defa bunu çok iyi anlamamız gerekiyor. Nasıl oluyor da Türkiye'de bu süreç yaşanıyor? Bu süreç içinde bir parti dönüşerekten kendisini merkez sağ partisi, muhafazakâr demokrat parti olarak toplum içinde yaygınlaştırıyor? Tabi burada CHP böyle, şu böyle diyerek açıklayabiliriz. Ama bu doğru ve yeterli olmaz. Burada çok ciddi Türkiye'nin dönüşümü ve değişimi süreci var. Bu süreç içinde olan bir şey. Temel sorulardan biri olan bu konuyu anlamakta Şerif Mardin bize çok önemli ipuçları veriyor.

İkinci temel soru ise yeni hazırladığım kitap çalışmasının konusunu da oluşturuyor. Özellikle 11 Eylül sonrası süreçte, dünyada Türkiye üzerine çok önemli bir ilgi var. Ben bunu dünyada gazeteleri, aylık dergileri, kitapları, tartışmaları, konferansları izlerken ve tararken görüyorum. Buradan elde ettiğim verilerle "Bu ilgi nereden kaynaklanıyor?", "Bu ilgi ne boyutlarda olabilir?", "Bu ilgi neyi içeriyor?" diyerek "Küreselleşen dünya bağlamında

---

[4] Özellikle bkz. Max Weber, "Letters from Ascona," *Max Weber and the Culture of Anarchy*, ed. by Sam Whimster, London, Macmillan Pres, Ltd., 1999), s. 41-71.

[5] Örneğin bkz. Mark E. Warren, "Max Weber's Nietzschean conception of power," *History of The Human Sciences*, V/3 (1992), s. 19-37.

Türkiye algısı ve kimliği" bağlamında bir araştırma yaptım. Türkiye'ye; medeniyetler arası çatışmaya alternatif bir ülke olarak, Irak ve Ortadoğu (yakınlarda mesela Annapolis konferansı var) "Türkiye'nin Ortadoğu ile bağlantısı nedir?", "alternatif modernite" olarak dünyadaki yeri, ağırlıklı olarak Avrupa Türkiye ilişkilerinde Avrupa'nın geleceğini belirleyen önemli ülkelerden biri olarak; AB üyeliği, Avrupa'nın kimlik temelinde geleceği, Avrupa'nın sınırları, Avrupa'nın idari yapısı tartışması, ekonomik olarak büyük bir pazar oluşu ve son dönemlerde enerji merkezi olması bağlamında çok geniş bir ilgi alanı var. Bu ilgi alanlarına yakından baktığımızda, bu ilgi alanlarının içinde Türkiye'ye önemli "kimlik algılamaları" atfediliyor. Birincisi; Türkiye bu 11 Eylül sonrası dünyada "kilit ülke" olarak düşünülüyor. Vurgulamak gerek "bölgesel bir güç olarak" değil, bir "kilit" olarak düşünülüyor. İkincisi; İslami coğrafyaya yönelik bir "model ülke" olarak düşünülüyor. Üçüncüsü medeniyetler arası çatışmaya bir "alternatif ülke" olarak düşünülüyor. Dördüncüsü; Türkiye Avrupa'nın geleceğinde Avrupa'daki, bugün artık "Avrupa İslamı" diyebileceğimiz sayıları 20 milyonu bulan Müslüman kimliğin bir anlamda normalleştirilmesinin temel referansı olarak düşünülüyor. Barcelona sürecine ve Avrupa-Akdeniz tartışmasına gittiğiniz zaman Kuzey Afrika ülkeleri ile Batı, Ortadoğu ülkeleri ile Avrupa arasındaki bağlantı merkezi olarak düşünülüyor. Tüm bu kimlikleri ele aldığımız zaman ortak özellik şu: Bu kimlik algılaması, bu Türkiye'ye önem atfetmek; Türkiye'nin "İslam ile modernleşmeyi", "İslam ile demokratikleşmeyi", "İslam ile seküler anayasal düzeni" beraber tutmasından, beraber yaşamasından kaynaklanıyor. O yüzden zaten "Ilımlı İslam", "Türkiye'nin alternatif ülke olması" gibi şeyler oluyor. Bu da meselenin ikinci boyutu. Değişen dünya içindeki Türkiye algılamasında İslam referansı sürekli olarak var. Bu ilginin kökenini incelerken "Türkiye'nin İslam'a yakınlığı mı onu önemli kılmaktadır, İslam'a uzaklığı mı onu önemli kılmaktadır?" sorularına verilecek cevap bence "Türkiye'nin İslam'a yakınlığı onu ilgi odağı yapıyor" olmalıdır. Bu İslam'a uzaklık yakınlık meselesi Türkiye içinde bizde de çok ciddi endişe yaratmış bulunuyor. Malezyalılaşma tartışmaları, cumhuriyet mitingi vs. buradan hareket ediyor. Bu algı, İslamla modernite, İslamla demokrasi, İslamla serbest pazar birlikteliği çatışması değil. Bundan ziyade "İslam'la birliktelik" temelindeki algı, Türkiye içinde ciddi bir endişe, korku yaratıyor. O yüzden bu sorunlar üzerinde dikkatle eğilmemiz gerekiyor. Bu değişen dünya ve dönüşen Türkiye içinde bu "İslam'ın dönüşümü" olayı nereden geliyor? Bu noktada İslami kesimin görüşlerine gittiğimiz zaman; "Bu dönüşüm İslam'dan, İslami düşünceden, İslami metinlerden geliyor" diyor. Burada da metinler arası bir tartışma oluyor. Ünal Nalbantoğlu ve Ali Akay'ın yapmış olduğu tartışma gibi. Fakat metinsel ve söylemsel yapının gerisinde çok önemli bir tarihsel, bir kuramsal, bir kurumsal dönüşüm süreci var. Şerif Hoca'yı okuduğumuzda şunu da görüyoruz: Türkiye'deki İslam'ın dönüşümü, Türkiye'deki 1994-2007 ara-

sındaki AKP ile sonuçlanan İslam'ın başarısı, İslam'ın kendisinden değil, Türkiye'nin seküler modern yapısından gelmektedir. Benim kendi tespitim de budur. Bu dönüşüm, geç Osmanlı döneminden bugüne kadar İslam'ın sürekli olarak seküler bir modernleşme ile iç içe yaşamasından ileri geliyor olabilir. Burada diyalektik açıdan bakarak Marx'a gidersek, esasında İslam'la sekülerliğin, İslam'la modernleşmenin diyalektik karşı karşıyalıklığı, iç içeliği Türkiye'nin değişimini sağlıyor. O yüzden korkmamamız gerekiyor. Ben Şerif Mardin'i okuduğumda Türkiye'nin sekülerliğinin, laik düzeninin, modernleşmesinin ne kadar güçlü ne kadar önemli olduğunu görüyorum.

Bir de Şerif Hoca'nın söylediklerine yönelik görüşleri ele alırsam, bence Şerif Hoca "oku" derken esasında şunu söylüyor: "Bizim bunu araştırmamız gerekiyor." Araştırarak bulacağız. Araştırdığımız zaman gelecek olduğumuz nokta da bence İslam değil, Türkiye'deki laik düzenin, Türkiye'deki seküler düzenin Türkiye'deki seküler modernleşmenin gücü ve İslami kimliğin geç Osmanlıdan bugüne kadar sürekli olarak bu yapıyla iç içe olması olacaktır. Şerif Mardin bize bunu anlatıyor. Bu bağlamda üçüncü boyut olarak Şerif Mardin'den şunu öğrenebiliriz: Bugün Türkiye esasında seküler bir ülke olduğu için, sekülerliği içinde İslam'ı barındırdığı için önemli bir ülke. Bu anlamda Türkiye, İran'dan, Güney Asya ülkelerinden farklı bir "alternatif modernite" sunuyor. Bu alternatif modernite içinde esas öz, esas kurumsal çerçeve, esas metin ise bu "aydınlanma" ve "laik düzen" oluyor. Bunu gözden kaçırdığımız zaman yanılgılara düşebiliyoruz. Bunu gözden kaçırdığımız zaman Türkiye içindeki korkulara gidebiliyoruz. Bunu gözden kaçırdığımız zaman Ünal Nalbantoğlu'nun söylediği kutuplara gidebiliyoruz. Esasında kutuplaşmalara gitmeden Şerif Hoca şunu söylüyor: "Makro düşünsel öğrenme ile mikro, yani günlük yaşam yaşamasını anlamaya çalışmak." Yorumbilimsel yaklaşım. Açıklamak değil, metodolojik olarak dışarıdan içeriye doğru bakış değil, bilakis meselenin içine girerek bakış. İslam'ın 17. yüzyıldan bugüne kadarki serüvenini okuduğunuz zaman, kırılmalar vardır, süreklilikler vardır, ama belki de en önemli süreklilik her zaman bu kimliğin "seküler" ve "anayasal düzenle" iç içe yaşamasıdır. Diyalektik süreç bunun içinde işler.

Ali Akay: Fuat Keyman'nın söyledikleri çok doğru. Fakat şöyle bir şey de var. Şerif Mardin'i okurken ben şunu görüyorum: Gerçekten korku lafını anlıyorum, siyasi bir korkudan bahsediyorsun. Ben de aynı fikirdeyim, korkmanın bir anlamı olduğunu düşünmüyorum. Bir Osmanlı sekülerliğinin Şerif Mardin'in "Geç Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu"nda anlatmış olduğu, bütün vurguladığı şey laikleşmeye başlayan süreçten bahsediyor. Aynı zamanda orada Cumhuriyet'ten önce laiklik Osmanlının içinde birkaç defa geçiyor. Ama onu okurken aynı zamanda şunu da vurguluyor. Belki Şerif Mardin'in daimonik düşüncenin olmaması dediği şeyi buna bağlayabiliriz. O

da şu: Reformcu, yani Tanzimat reformunu yapanlar, Ali ve Fuat Paşalar ve onlara karşı çıkan Yeni Osmanlıların belirli ortak özelliklerine değiniyor. Birincisi: Kişiselliğin bu toplumda çok önemli olması. Said-î Nursi çalışmasının girişinde bu var. Orada eleştiri, ideolojik bir eleştiri olmaktan çok, kişisel bir eleştiri düzeyinde yapılıyor. Bunun uzantılarını halen görebiliriz. İsim isim eleştiri yapılıyor, kurum veya ideoloji veya fikir ayrımı üzerine yapılmıyor. Bu, bu dünyayı ilgilendirmesi bakımından sosyolojik olarak bence çok önemli bir tespit. İkincisi: Her kanadın muhafazakâr olması. Reformcular da muhafazakârlar. Çünkü ne düşünüyorlar: "Osmanlı padişahlığını kurtarmak için ne yapmak lazım?" sorusu kurtarmak üzerine, "devletin bekaası" üzerine kurulu olduğu için zaten kendi doğasında muhafazakâr bir düşünce. Onun yanında bütün bir sanatların gelişmemesi bunu gösteriyor. Ben özellikle plastik sanatları düşünüyorum, ama edebiyatta da bunun örneklerini gösterebiliriz. Ama plastik sanatlarda, resim dünyasında Türkiye'den bir kilometre taşı olacak olan bir insanın bile hiç çıkmamış olmasının, bütün bir Osmanlı-Cumhuriyet ressam ve sanatçı silsilesi içinde, bir tane bile 1990'lı yıllara gelene kadar ilginç bir kişilik, evrensel, dünyasal bir kişilik çıkmamış olması da bana bu muhafazakârlığın devamı gibi geliyor. Çünkü muhafazakârlığı; Birincisi: Adnan Çoker'in dile getirdiği şekliyle Türkiye'nin sanat tarihinde 30'ar yıllık belki daha da fazla sürelerde geriden takipler var. Bu dünyasallaşma imkanını yaratamayacak olan bir durum. İkincisi: Bu muhafazakârlığın bugünkü sanat çevrelerinde, bugünkü sosyal demokrat ve hatta sol çevrelerde karşılığını bulması. Onun için demin de söylediğim, dünden bugüne gelen emperyalizm ve oryantalizm üzerine kurulu olan siyaset anlayışının, sanat anlayışının ve eleştirisinin bugünkü bileşkelerle anlamı olmayacağını vurgulamak istedim. Çünkü bu işleyişler de muhafazakârlığın bir parçası olarak duruyor.

Katılımcı: Fuat Keyman hocamın konuşmasının son kısmına ilişkin bir soru dikkatimi çekti. "İslam'ın iktisadi bütünleşme içerisinde ne gibi bir rolü var?" İslam'ın kendisine baktığımız zaman, dinî yönü dışında sosyal-politik ve iktisadi bir yönü de var. Toplumu bu anlamda etkileyebilen, dolayısıyla burada iktisadi bütünleşmede etken olarak görülebilir. Ama acaba İslam, bütünleştirici bir rolü öneriyor mu, ya da İslam, bu iktisadi bütünleşmede araçsallaştırılıyor mu? Aslında bu iki soruyu birbirinden ayırt etmek gerekiyor. Şu anda AKP'nin yükselişine baktığımızda, kendisine "Ilımlı İslam modeli" biçilmiş bir ülkede, ılımlı İslamlığını ifade eden bir partinin yükselişine baktığımız zaman, aslında İslam'ın tamamen siyasal bir araç haline getirilerek bu günlere geldiğini görebiliriz. Bir korkudan bahsettiniz. Ben o korkuyu tamamen reddediyorum. Çünkü ben AKP'yi irticacı veya İslamı tamamen kendisinde benimsemiş ve bu şekilde bir politika yürüten bir parti olarak bakmıyorum. Tam tersine neo-liberalizmi ve kapitalizmi benimsemiş, ilikle-

rine kadar sindirmiş ve kesinlikle ılımlı İslam'ı kabul etmiş bir parti gözüyle bakıyorum. Hiçbir irtica tehlikesi görmüyorum. Ayrıca İslam dediğimiz dinin liberalizmle, kapitalizmle ne gibi ilişkisi vardır? Bunu da sizden öğrenmek istiyorum. Ünal Nalbantoğlu Hocam, siz de sivil toplum kuruluşları ile ilgili bir şeyler söylediniz. Bu çerçevede sivil toplum kuruluşları kavramındaki "sivil"in bir perde arkası var, sizden de onu açmanızı istiyorum.

E. Fuat Keyman: İslami kimliğin serüvenine baktığımız zaman, 1994 yılında yerel yönetimleri kazanan bir parti, Refah Partisi, 1995 seçimlerinde Refah-Yol ile başbakan olan Necmettin Erbakan var. Sonrasında 28 Şubat süreci geliyor. Arkasından Fazilet var. Fazilet'ten sonra çok önemli bir aşama var: Fazilet'in içinden AKP ve Saadet partisi çıkıyor. Ben şu anda bu süreci çalışıyorum. O dönemdeki tartışmalara baktığımız zaman, o dönemde ne söylendiyse bugün o yapılıyor. Yani konjonktürel değil, bir program içinde, bir proje olarak bir Türkiye algılayışı, vizyonu var. Burada çok önemli bir noktaya geliyoruz. Türkiye'de 28 Şubat süreci ile bana göre "İslami kimlik" öğreniyor. İslami kimlik öğrenerek kendisini çok daha merkezi konuma koyuyor. Ve sonunda işte AKP'yi çıkarıyor. Fakat bu sonuçtan önce bunun gerisine baktığımızda "Nasıl oluyor da Refah, Fazilet ve oradan AKP çıkıyor, buraya geliyor?" Bu sorunun cevabını bulmamız gerekiyor. Burada birkaç şeyi bir arada düşünmemiz gerekiyor. Bunlardan bir tanesi, vurgulamaya çalıştım, Türkiye'deki İslam'ın ekonomik boyutu. Bu boyut sadece yeşil sermaye değil, bu boyut esasında tüm Anadolu'ya yayılan MÜSİAD'larıyla SİAD'larıyla "kurumsal kimliği" olan ve Anadolu'yu zenginleştiren bir boyut. O anlamda Kayseri, Konya ve diğer şehirleri sayabiliriz. Bu süreci 14 yıldır süren TÜBİTAK'taki bir proje ile yakından biliyorum. İkincisi: İslam'ın ekonomik gelişmesi küreselleşemeye entegre olmuş bir noktadır. O yüzden de zaten MÜSİAD düşüncesi, SİAD düşüncesi ile ekonomik düşüncede Refah ve Fazilet partileri kesişmediği için AKP ortaya çıkıyor. Orada çok ilginç bir ekonomik mantalite var. İkinci olarak size katılıyorum: AKP liberal pazar temelli bir noktada duruyor. Fakat esas önemli olan şey bana göre üçüncü noktadır: Nasıl oluyor bu parti yüzde 50'lere varan bir oyla AKP ikinci seçiminde ikinci galibiyetini alıyor? Burada bana göre şu temel oynuyor: Türkiye'nin 1980'lerde başlayan, 1990'larda ivme kazanan küreselleşme, Avrupalılaşma ve modernlikteki içsel değişim ve dönüşümünü anlamadan biz AKP'nin neden buraya geldiğini anlayamayız. Eğer bunu yapmazsak, o zaman sürekli olarak dışsal faktörlerle olayı açıklamaya çalışırız. Dışsal faktörlerle olayı açıklamaya çalışınca yanılgıya düşüyoruz. Evet, Türkiye'ye Bush yönetimi tarafından "Ilımlı İslam modeli" çizildi. Ama Türkiye'de de sosyolojik gerçeklik olarak "Ilımlı İslam" var. Yani o anlamda küreselleşme ve İslam bağlamında, küreselleşmenin geleceğinde "Türkiye'nin Malezyalılaşması" çok önemli bir mesele. Çünkü Türkiye Malezyalılaşırsa küreselleşme bir

başka yere gidecek. Ama Malezya da Türkiyeleşebilir. Bu açıdan Güney Asya'ya gittiğinizde ya da kuzey Afrika'ya gittiğinizde, orada oranın "Türkiyelileşmesi" tartışması var. Bunların hepsi sosyolojik gerçekler. Siyaset biiimci olarak sosyolojinin içerisine giriyoruz. Sosyolojik analiz yapmak durumundayız. Bu çerçevede bence Şerif Hoca biraz da bunu söyledi: "Siyasi süreçler ancak içlerinde bulunduğu sosyolojik ortamlara, onların değişim ve dönüşümüne göre anlaşılır." O sosyolojik ortam da sadece ulusal değil, kürselleşmiş, Avrupasallaşmış bir ortamda, biz bunlara referans vermeden, kurumsal, söylemsel değişimleri anlamadan dönüşümü açıklayamıyoruz.

Katılımcı: Bu söylediklerinizi Demokrat Parti'nin ve Anavatan Partisi'nin ciddi oranda oy oranlarıyla iktidara gelmeleri ile bağlayabilir miyiz?

E. Fuat Keyman: Bağlayabiliriz. Ama ben soru olarak şunu ortaya atayım: Sosyolojik olarak baktığımız zaman, "AKP, Demokrat Parti'nin bir uzantısı mıdır, değil midir?" tartışmasını yapmak gerekir. Menderes, Özal ve Erdoğan'ın iktidar olarak düz nedensel gelişimi Türkiye'yi açıklar mı? Bence açıklamıyor. Esasında Türkiye'deki bu İslami yapının gerilerinde Cumhuriyetin ilk dönemlerine varan Bergson'yan tavır olan bu "muhafazakâr modernlikler", "muhafazakâr modern" referanslar var. Bu bağlamda Türkiye'de her zaman Demokrat Parti'yle de görünen, buradan gelen bir muhafazakâr modernite fay hattı var. Şerif Mardin bu noktada Türkiye'yi sosyolojik olarak anlamaya çalışıyor. Vurgulamam gerekiyor "açıklamaya" değil, "anlamaya" ya da "anlama yolu" ile açıklamaya gidiyor. Bu bağlamda ne kadar Türkiye'nin sosyolojik değişimini ve dönüşümünü anlarsak esasında o kadar "neden AKP'nin kazandığını" anlıyoruz. Nasıl anlarsak ona göre de alternatif yaratabiliriz. Türkiye için alternatif iktidar modeli bakıldığında görülen eksiklik, AKP'ye alternatif partilerin Türkiye gerçeğini ve sosyolojisini çok iyi yapmamalarından kaynaklanıyor. Bu çerçeve içinde "1950'lerle 2000'lerdeki iki akım aynı mıdır, yoksa farklı iki fay hattı mıdır?" buna dikkatlice bakmak gerekiyor.

Hasan Ünal Nalbantoğlu: 'Sivil toplum'la ilgili sorunuz üzerine çok daha uzun konuşulabilir. Bu kavram Gramsci'nin de yeniden keşfedildiği, özellikle de *Birikim*'in ilk serisinde yoğun tartışıldığı 1970'li yıllarda gündeme getirildi. Oysa ben çok daha önce, sanırım 1965 yılında, Gramsci'nin *Hapishane Mektupları* çevirisini satın alıp okuduğumu hatırlıyorum. Gramsci yeniden gündeme geldiğinde kimse hatırlamıyordu bile onun bir kitabının daha önce yayımlandığını dilimizde. Kezâ, bir öğrencimin bulup getirdiği ve alıntıladığım Zweig'ın kitabının Hasan Cemil Çambel tarafından 1940'larda yapılmış kısmî çevirisini hangimiz hatırladık Şerif Hoca'nın *daimon* üzerine yazısı çıktığında ve aradan geçen zaman diliminde? Geçmişte onca emekle

çıkan bu gibi eserlerin hatırlanmayışı neden? Oysa Cumhuriyet Türkiye'sinde hatırı sayılır bir birikim var. Neden örnek verdim bunu şimdi? Şu nedenle: Türkiye, modern çağdaş bir toplum. Çağdaşlığın birkaç parolasından bir tanesi 'hiçbir şeyin zamanında yetişmediği,' (yetiştirmek zorunda olduğunuz yazıları, ödevlerinizi düşünün), ikincisi ise 'yönsüzleşme'dir. Bunun boş lâfını yapabilir, 'Ah, ben şizofrenim, yönsüzüm' deyip de bunun post-modern anlatılarına bile dalabilirsiniz, kimilerinin yaptığı gibi. 1990'lı yıllarda bu durum sorumsuzca şişirildi, bir çeşit 'eyyamcı' ideolojiye dönüştürüldü. Mesele temelde nedir peki? Yukarıdaki örnekten de anlaşılacağı gibi, modernliğin temel niteliklerinden 'belleksizliktir' diyeceğim. Bu durum da salt Türkiye'ye özgü değil; ondokuzuncu yüzyıldan bu yana Avrupa'da dile getiriliyor. Bir Walter Benjamin vs. okunduğunda belleksizlikten mustarip bir Avrupa'dan söz ettikleri göze çarpar. Şimdi, 'sivil toplum' söyleminin teorik esin kaynakları arasında başta gelen Gramsci böyle bir dünyanın parçası Türkiye'nin 1970'lerdeki siyasi topografyasında birden yeniden keşfedildi. Ardından da "Nedir Türkiye'deki toplumsal işleyiş?" sorusunun gerçekçi ve daha derinlemesine incelenmesi üzerine kurulmaktan daha çok, "olmalıdır, olması gereken budur" tarzında bir beklentiye ve giderek de sanki toplumsal sınıflar yokmuşçasına çiğnenen boş bir söyleme dönüştü. Bu yüzden 'sivil toplum' kavramının tarihi konusunda da 'belleksizleşme'nin getirdiği tehlikeye dikkat etmemiz gerekiyor.

Bu arada, zaman kalsaydı şunu da ekleyecektim: Hocam ayrılmadan önce, Şerif Hoca'mın masûmâne kullandığını düşündüğüm sözcüklerin 'dilin oyunu'na gelebildiğini belirterek bitireyim. Bunun bir örneği de, yakınlarda dillere uyar uymaz pelesenk edilen şu 'mahalle baskısı'dır ki bu görüngüyü salt bize özgü sanmak büyük bir yanlış olur. Burada da 'gündelik düşünce ve dil' başta, dilin bir "huzur" bölgesi olarak algılanamayacağı; söylediklerimizi ne denli sarih ve katiyetle söylemiş olursak olalım, 'dil'in bizleri hep oyuna getirdiği sanırım yeterince açıktır. Boşuna söylenmemiştir "dilimin belası" sözcüğü; bazı mensuplarının ciddi ölçüde fikir fıkdânından mustarib olduğu, özellikle de uluorta yazılıp söylenen, üstelik ciddi düşünmeye gerek duymayacak denli boşgururlu o 'medya' ortamı size bulaştığında. 'Sivil toplum' sözcüğünü de ne denli dikkatli ve ihtiyatla kullanırsanız kullanın, sivil toplum denen yerde kamunun yerine geçme hakkını kendinde görerek, sizin belki de ince, sanatsı, mecazlı düşüncenizi hemen sıradanlaştırıveren 'medya'nın oyununa gelebilirsiniz. Bu nedenle, Hocam 'mahalle baskısı' ya da 'sivil toplum' sözcüklerini ne denli dikkatli kullanmış olursa olsun, medya onu Hocanın ağzından alarak kendi kıt zekâsıyla başka yönlere çeker. Bunun üzerinden de sürüsüne bereket kişiler kültürel sermaye birikimi yapmaya çalışır bu arada.

E. Fuat Keyman: Mahalle baskısı konusunda 650 makale yazılmış!

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Tebrik ederim; yolları açık olsun. Buna diyecek bir şey bulamıyorum. Aynı şekilde Hoca "uçma" olayından bahsediyorsa, tabii ki sarih olmasını bekleriz. Ama neye niyet, neye kısmet. Lâf ağzından çıktığı zaman başta söylendiğindeki anlamı farklılaşarak kayar gider başkalarının dilinde, kaleminde, klavyesinde. Derrida da bir bakıma bunu anlatmaktadır «*différance*» sözcüğüyle. Şimdi, bu anlam kayması çok da umulmadık yerlere varabilir. Günbegün görünüyor ki 'sivil toplum' aslında irili ufaklı çatışmaların süregittiği bir muharebe alanıdır. Hep 'sivil toplum,' 'kültür' geveliyoruz. Nerede kaldı toplumsal sınıflar? Buhar olup uçtu gittiler ve geride 'ceberrut devletle mücadeleye hazır, nerdeyse pîr ü pâk bir 'sivil toplum' mu bırakıldı bizlere? İşte son bir soru: İslâmi kesimler içinde başını örten kızların bazılarının 'ayağında kundura' [*Bally*], başında gerçek *Burberry* ipek eşarp, kendinden emin dura dura gelişi ile beden dili ürkek öbürlerinin başka tür eşarp ve iskarpinle dolaşması arasında, sosyologsanız, sizce hiç fark yok mu? Bu gibi farklar toplumsal sınıf farklılaşmalarına dair bir şeylerin de göstergesi olabilirler mi?

Teşekkürler.



Soldan sağa: Yard. Doç. Dr. Yılmaz Yıldırım, Prof. Dr. H. Ünal Nalbantoğlu, Prof. Dr. Ali Akay, Prof. Dr. Fuat Keyman



Soldan sağa: Prof. Dr. Aynur İlyasoğlu, Prof. Dr. Korkut Tuna, Prof. Dr. Ali Akay, Prof. Dr. Nilgün Çelebi

TÜRK SOSYOLOJİSİNDE YÖNELİŞLER VE TARTIŞMALAR

TÜRK SOSYOLOJİSİ ÜZERİNE

Korkut TUNA*

Sözlerime "Türk sosyolojisi dendiğinde ne anlamak gerekir?" sorusu ile başlamak istiyorum. Çünkü biz yakın bir döneme kadar Türk Sosyolojisi deyince kendi yapıp ettiklerimizden yola çıkıyor ve bunları anlıyorduk. Bu sadece sosyoloji için değil diğer alanlarda da geçerli idi. Ve muhatabımız olan Batı toplumları olunca karşılarına kendimizi merkeze oturttuğumuz bir değerlendirme ile işe başlıyorduk.

Ama bu Ekim (2007) ayında Kırgızistan'a gittiğimde orada Türkiye'de sosyolojinin doğuşu ve gelişmesi ile ilgili bazı bilgiler verdiğim sırada bu Türk sosyolojisi veya "Türk" sözcüğüne sadece bizim sahip olmamızdan duyulan bir tür rahatsızlık gündeme geldi. Hiç olmazsa Türkiye Türkleri, Anadolu Türkleri gibi bir ifade kullanırsak, onlar da Kazak Türkleri, Kırgız Türkleri şeklinde kendilerini tanımlarlarsa daha bir rahatlık olacağı ifade edildi. Biz gerçekten bugüne kadar dünyada Türk, Türklük deyince kendimizden söz ettik veya kendimizi anladık. Orada bu tarz bir düşüncenin ortaya çıkması bence önemli.

Evet, sosyoloji veya Türk sözcükleri bizim eskiden beri batıyla olan ilişkilerimizde meseleye bakarken kullandığımız Türk sosyolojisi ifadesi ile daha farklı bir anlam kazanmıştı. Sosyolojinin Türkiye'ye girişi ve gelişmesi önemli bir durum olarak karşımızdadır. Çünkü işin başlangıcına baktığımız zaman, burada 'mülhem ve tercüme' yazılardan söz edildiğini görürüz. Başka bir deyişle batıdaki bir kaynaktan ilham alarak yazılan ve daha çok da tercümeye dayanan yazılarla bizde sosyolojinin başladığını görüyoruz. Her ne kadar "içtimaiyat" veya "içtimaî " diye bir nitelik tanıtsak ve toplumla bir bağlantısını kursak bile bu sosyoloji çalışmaları daha çok tercüme ağırlıklı olarak ve henüz şekillenmekte olan bir bilimin tanıtılmasına yönelmiş oldu.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı, Sosyoloji Bölümü Başkanı.

Daha sonra Ziya Gökalp ile "hem tercüme hem de telif" olduğuna dair sosyolojinin veya onun sosyolojisinin özelliklerini tanıdık. Gökalp, telif derken kendi tarihimizden ve toplumumuzdan yola çıkarak ve kendi dilimizdeki kavramları kullanarak oluşturduğu sosyolojiden bahsediyordu. Bu bakımdan da sosyolojiyi "millî" bir bilim olarak niteliyordu. Ama öbür taraftan da Durkheim'ın ilmî doktrininden yararlandığını da biliyoruz. Gökalp birçok çalışmasında bu Fransız sosyologunun bazı yazılarının birebir tercüme ederek metinlerini kullandığı için kendisi de çalışmasının hem telif hem tercüme olduğunu belirtmişti. Tabii sosyolojimiz bu açıdan Batı kaynaklarına bağlı olarak devam etmiş ve bu kaynakları ilerleyen zamanlarda ihmal etmeyen ve önemli bir ağırlık veren özellikte sürmüştür. Ama bütün bunlara rağmen bir Türk sosyolojisinden bahsediyoruz.

Bizim Türk olmamız mı bu tanımı ortaya çıkartıyor? Bana sorarsınız belki de dün Tanyol hakkındaki bir tebliğin başlığı olan "Tarihe Sosyoloji İle Bakmak" ifadesi duruma bir anlam kazandırıyor. Burada sosyoloji, toplumu tarihinden gelen bir doğrultu içinde ele almaktadır. Ve belki de bu sürecin değerlendirilmesinde sosyoloji kendine özgü bir yan ortaya koymaktadır. Bu yanda hem kendi tarihimize hem de tarihimizin oluşmasında diğer toplumlarla gerçekleştirdiğimiz toplumlar arası ilişkilere de bir yer ayırdığımız için bir Türk sosyolojisinden bahsetmemiz mümkün olmaktadır.

Sosyolojinin tarih eksenine ya da tarihe bakması bana göre bu bilimin bir zaman ve mekân eksenine kavuşmasını sağlamaktadır. Çünkü birçok yerde belki de başlangıç aşamasındaki sosyolojilere baktığımızda daha çok sözel veya kavramsal bir sosyoloji ile başka bir deyişle toplumdan çok kendisine yönelmiş, kendisini açıklama ile uğraşan bir anlayışla karşılaşıyoruz.

Bu sözel/kavramsal boyutla; bir bakıma belli konularda toplumlararası ilişkileri dikkate alan bir çerçeve içinde sosyolojimizi yapıyoruz gibi gözükse bile bazı ele alışlarda, zemininde ya da üzerine dayandığı maddî, tarihî ve toplumsal bir unsur olmadığı için biraz havada kalmış bir sosyoloji gibi değerlendirilebilir. Bu doğrultuda baktığımız zaman Türk sosyolojisinde sözel ve kavramsallıkla başlayan sonra tarihî ve maddî altyapıyı, olayları gündeme getiren ama yine günümüze geldiğimizde bazı alanlarda sözel/kavramsal bir çizgiyi sürdüren bir süreçten söz edebiliriz. Bu da tabii önemle üzerinde durulması gereken bir yan olarak karşımızda bulunmaktadır.

Ben felsefe çıkışlı, oradan sosyolojiye katılmış biri olarak bu kavramsal boyutu ne yazık ki hâlâ kavrayabilmiş ve içime sindirebilmiş değilim. Sanki sosyoloji yerine bir tür felsefe yapılmış gibi geliyor bana. Ben altta ayağımızın dayandığı, olaylarını sistemleştireceğimiz tarihî/toplumsal ya da belli bir zaman/mekân çizgisinin olmasını hep tercih ettim.

Başlangıç dönemine baktığımız zaman kavramsallığı şu şekilde tanımlıyorum: Burada daha çok maddî bir olaya dayanmadan sosyolojinin tanımı,

konusu, dalları üzerine gelişen bir sosyoloji anlayışı olduğunu ve yer yer bu anlayışın belli bir tarih eksenine uzaktan da olsa yanaştırmanın söz konusu olduğunu söyleyebilirim. Ama burada sosyolojimizin tümünü kapsayan ve tümü de böyledir diyen bir genelleme içinde olmamakla birlikte genel çerçeveyi bu şekilde anlıyorum. Mesela Hilmi Ziya Ülken bende daha çok böyle bir anlayışın temsilcisi olarak görünüyor.

Daha sonra yapılan araştırmalarda ve çalışmalarda Türk tarihinin ister Osmanlı'dan sonra Cumhuriyet'te karşılaştığımız sorunları olsun, isterse toplumlar arası ilişkilerdeki konumumuzun ne olacağı meselesi olsun, Türk tarihinin daha öncelikle ortaya çıktığını görmek mümkün.

Yine burada başka yerlere karışmadan İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün bu tarz bir çaba içinde olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim. Belki de Batı'dan farklı bir sosyoloji, Tanyol'un yazılarından yola çıkarak söylersek, tarihin sosyolojinin ana malzemesi olduğunu çıkartabiliriz. Ama günümüzde yine belli tartışmaların bu kavramsallıktan çok nemalandığını, yararlandığını ve adeta bütün varlığını bu kavramlar içinde bulduğunu görüyoruz. Her ne kadar ben bunun içine giremiyorsam da gerek yurt dışındaki, biraz takip edebildiğim Fransız sosyologlarında, gerekse yurt içindeki bazı sosyologlarda da bunu görmek mümkündür. Tabii bu tür yaklaşımı daha doktorasını, yüksek lisansını yapmakta olan araştırma görevlilerinde görmek beni biraz yadırgatıyor. Demek hocalarından aldıkları ilhamla belli bir çizgiye yönelmiş oluyorlar. Dediğim gibi ben ayağımın nereye bastığını hangi dönemde hangi zaman ve mekânda olduğumu bilmeden bir söz dizesine anlam kazandırmayı veya kazandırılmış olduğunu pek idrak edemiyorum. Belki benim bilişsel yapım bunu gerektiriyor.

Bu eğilimin veya yönelişin bir başka boyutunu yine sosyolojimizde "alan araştırmaları" çerçevesinde görmemiz mümkün. Sosyolojimiz alana yönelik çalışmalara önemli bir eğilim göstermiştir. Yine burada altta herhangi bir teori var mıydı, önemli bir sorun veya varsayım var mıydı, bilemiyorum. Ama yine bizim bölümdeki eğilim çerçevesinde bir dönemler yaşanmış Türkiye'deki genel eğilime uygun olarak köy araştırmaları önemli bir yer tutmuş ve bu köy araştırmalarının sayısı ne kadar çok artarsa bizim Türk toplumunu o kadar iyi bileceğimiz varsayımı egemen olmuştur. Bu söylem olabildiğince çok sayıda araştırmaya dayanarak nitelendirilebilir, örneklendirilebilir. Bildiğim kadarıyla 1936'lara kadar geri giden köy araştırmaları var. Tabi bunların biraz daha sistematik bir biçimde veya bir problematiğe dayalı olarak Berkesler'de, Ankara'da DTCF sosyolojisinde şekillendiğini söylememiz mümkündür. Bu zaman içinde alana yönelik çalışmalar arasında göç ve tabii ki bunun sonucu olan gecekondu araştırmalarına da yönelme olmuştur. Türkiye'nin belli bir değişim çizgisi içinde köyden kentlere doğu olan bir nüfus aktarımı başlangıçta kent içinde olsa bile sonrasında daha çok kent çevresinde bir yapılanmaya yol açmıştır. Önemli ölçüde sosyologlarımız

bunlarla meşgul olmuştur. Bu tür çalışmalar; belki de beni yanlışlayabilecek birçok gösterge ve bilgi birikimine rağmen, genel bir eğilim ve yöneliş olarak karşımızda durmaktadır. Hatta öyle olmuştur ki İstanbul örneğini ele alırsak; İstanbul'un çevresindeki gecekondularla o kadar meşgul olmuşuzdur ki İstanbul'un kendi içini unutmuşuzdur! Birden bire açıklanan son nüfus sayımında "İstanbul'un içi boşalmış" gibi gazetelere başlıklar atıldı. Neden boşaldığını kimse araştırmamıştı. Kentin içindeki tarihi yarım ada dediğimiz kesimdeki insanlar, ne oldu da bırakıp gitmişlerdi? Pek bilemediğimiz bir konu idi. Çünkü hepimiz şehir plancıları dahil olmak üzere, Ankara'da da aynı şekilde, gecekondularla ilgiliydik. Ama toplumun, şehrin içinde, yaşanan mekânların nasıl boşaldığını pek bilememiş ya da onlar hakkında pek teori üretememiştik. Ama dediğim gibi bunlar tüm çalışmaları kuşatmıyor. Benim algılamamı, bakış açımı yansıtıyor.

Üçüncü bir yöneliş ise Batı sosyolojilerinde görülen dalgalanmalarla ilgili olarak beliriyor: Batı toplumlarının meselelerini çözmek veya o meseleleri kendileri kadar bizlere de anlatmak ya da bizlere de kabul ettirmek için ortaya attıkları kavramlar da gözüküyor. Mesela bir modernizm, postmodernizm tartışması ve yaklaşımı önemli bir eğilim olarak sosyolojimizde yer alıyor. Sadece sosyolojimizde değil bütün alanlarda. Bu lafları söylemeden sanki meselelerimizi açıklayamazmışız gibi bir yaklaşım da zımni olarak (eski tabirle) bu kavramların içinde bulunuyordu.

Tabii günümüze gelince küreselleşme bunu son ve en yaygın biçimine getirdi. Bu tartışma konusu olabildiğince bizde yankısını göstermiş gözükmektedir. Bu bakımdan bugün birbirini takip eden dalgalanmalar halinde bu kavramlar; meselelere bakışımız bir farklılık arz etmiyormuşçasına, bütün toplumları değerlendirmemizi, onlara bakış açılarımızı yönlendiriyor. Acaba bu günümüzün iletişim veya bütün kılık kıyafet gibi her şeyin dünya malı olduğu bir dünyada "Toplumların birbirinden bir farkı yok mudur?" diye bakmak belki ayırıcı olarak kültür meselesini de gündeme getiriyor. Bu açıdan kültür konusunun da sosyolojimizde yeniden önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Daha önceleri farklı yanımızı kültürle göstermeye çalıştık. Kültür aşağı, kültür yukarı... O kavrama da bu bağlamda pek ısınamadım. Aslında kültür belki içi dolarsa, ne anlama geldiği daha net ortaya konursa muhakkak ki önemli bir kavram ve ayraç. Ama ben şöyle yorumladım: Biz belli bir siyaset ve kader birliği içinde ve belli bir tercih olarak Batılılaşmayı seçtiğimizde sanki yönetimlerin bir kurtarıcısı oldu kültür. İşimize gelenleri Batılılaşma çerçevesinde uygarlık diye kabul ettik, ama bunun gereği olarak da bazı şeyler işimize gelmediği veya belli kesimlerin (belki onlar da yönetimle iç içeydiler) işlerine gelmeyince "Yok bizim kültürümüz farklı" deyip yan çizdik, farklı bir tutum içine girdik. Bunu tıpkı şuna benzetiyorum: Yanımıza hamam tasını, nalınlarımızı, havlularımızı alıyoruz, hamama gitmeye karar veriyoruz, fakat hamamın kapısında "Yok ben girmiyorum" deyip girmekten

vazgeçiyoruz gibi. Hedefimiz hamama gitmekti. Ya da güneş kremimizi, sandaletlerimizi, havlularımızı alıp denize gidiyoruz. Herkes bizi denize gidiyor görüyor. Her şey tamam, ama denize girmiyoruz. Böyle bir ayrım gibi geldi. Ama kültür kavramına bağlı olarak bir şeylerin kabul edilir veya kabul edilmez olması sosyolojimizin önemli bir meselesi oldu. Bunun da altını çizmek gerekiyor.

Tabii bütün bu ayrımlara rağmen sosyolojilerimizin kendi havuzlarında rahatlıkla yüzdüğünü görüyoruz. Üniversitelerimiz buna ön ayak olmuştur. Sosyoloji üniversiteli bir disiplin olarak ilk defa 1912 mi, 13 mü, 14 mü tarihler değişik, İstanbul'da Darülfünun'da başladı. Uzun zaman böyle devam etti. Sonra Ankara ve diğerleri geldi. Bu havuzlarda yüzdük hepimiz, kimse bize su atmadı, itmedi, önümüze geçmedi. Rahat bir şekilde yüzdük. Ankara Üniversitesi, daha sonra Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi ve diğer üniversiteler kendi kulvarlarında yüzdü. Belki bu yerlerde daha sonraki yıllarda görev yapanlar kendi çıktıkları havuzun bazı özelliklerini görev yaptıkları yere taşıdılar. Ama böyle bir tartışma ortamı pek olmadı gibi. Öyle düşünüyorum, belki yanılıyorum. Ama herkes kendi yolunda, kimse bu olmaz diye önü kesilmediği için rahatça çalıştı, belli bir istikamete doğru gitti. Buradaki hataların ve sevapların bizim olduğunu, bizden kaynaklandığını belirtmek için söylüyorum. Başka birine yapamadığımız şeyler için kızacağımız, kendilerini sebep olarak göstereceğimiz pek bir şey olmadığını görüyorum.

Ama genel olarak Türkiye'de sosyolojinin önemli bir bilim dalı olduğunu belirterek sözlerimi tamamlayacağım. Gerçekten de sosyoloji Türkiye'de bütün bu saydığım eğilimlerine ve eleştirel sayılabilecek bakış açıma karşın önemli bir yol izlemektedir. Bunu en azından yurt dışına çıktığım zaman görüyorum. Özellikle Türk dünyasında sosyolojimizin takdirle karşılandığını, onların henüz 10-15 yıldır bu bilimle yakın bir ilişki içine girerken, bizim İstanbul Üniversitesi olarak 1910'lu yıllarda, hatta 1896'lı yıllarda Spencer'den mülhem yazılarla bu işin içine girdiğimizi görüyoruz. Onların 1990'lı yılların içinden başlayan bir sosyoloji ile yürümeleri, hatta siyaset biliminden siyaset sosyolojisine, tarih biliminden tarih sosyolojisine, dilden dil sosyolojisine, köy araştırmalarından köy sosyolojisine eğilim göstermelerine karşın bizim önemli bir yol aldığımızı, artık dışarıdan gelebilecek bir icazete veya kopyaya ihtiyaç olmadan kendi konumuzu ve kendi meselelerimizi tartışabileceğimizi söylüyorum.

Bu bakımdan çağın harika bilimi sosyolojiyi iyi takip ettiğimizi, öyle veya böyle yanında ve içinde olduğumuzu, bu alanda önemli aşamalar kaydettiğimizi belirterek sözlerime son veriyorum.

Beni dinlediğiniz için teşekkür ederim.

GEO-SOSYOLOJİ

Ali AKAY*

Bu Türk sosyolojisi ismi konusundaki tartışmalarda şunu diyebiliriz: "Türkiye'deki sosyoloji nasıl gelişti ve nereye doğru gitmekte?" Biraz da retrospektif değil prospektif bir bakış ile geriye doğru değil öne doğru bir bakış yaparsak, uzama koyarsak şöyle aklıma şöyle bir şey geliyor: Sosyolojinin Türkiye'deki başlangıcı kabaca bir tarih sosyolojisi olarak oluşmaktadır. Türk tarihi, Türk toplumu, Türk medeniyeti ve Türk harsı arasındaki ilişkinin çizgisinden başlayan bir "tarihi sosyoloji" çizgisi var ve bu devam eden bir çizgi. Dünkü oturumlarda bütün bir İstanbul Üniversitesi sosyolojisi tarihi anlatılırken, Cahit Tanyol'un anlattıkları, diğer yandan Şerif Mardin'in Osmanlı ve Türk modernitesi üzerine olan çalışmalarına baktığımızda bir tarih çizgisi çıkıyor karşımıza. Şimdi bu tarih çizgisi bize, başka bir sırada gelişen bir akım olarak çok hakim bir şekilde pozitivizmin hakimiyetindeki bir bakışın toplumun her tarafına da yansımış olduğunu gösterdi bu süreçte. Şöyle ki; sanatlardan siyasete, siyasetten edebiyata, edebiyattan sosyal bilimler tarihine baktığımızda; aşamalarla ilerleyen bir tarihi gelişim hissediliyor. İsterse bu yorumlayan bir tarih olsun, isterse aşamalarla ilerleyen bir tarih olsun, Marksizm de aynı biçimde geldi, üretim biçimleri arka arkaya birbirlerini takip ettiler, daha sonra yapısalcılıkla birlikte belki "aynı andalık" fikri ortaya çıktı. Şimdi "aynı andalık" fikrinin ortaya çıkmasıyla birlikte, tarih üzerine kurulu olan bir yaklaşımdan, ayağın yere basmasından bahsedeceksek, coğrafyaya doğru giden bir araştırma alanı karşımıza çıktı. Yani alanlar, coğrafi alanlar olmaya başladı. Bu aslında Türkiye'de olduğu gibi bütün bir dünyadaki gelişmeyi de bize gösteriyor. Türkiye dünyadan kopuk bir şekilde kendi sosyolojisini sürdürmedi. Sonuçta dün de bugün de yapılan konuşmalardan görüyoruz ki çok yerlere gidilerek yapılan bir eğitim, çok yerlere gidilerek yapılan bir entelektüel çizgi çıkıyor karşımıza. Burada Chicago olabilir, New York olabilir, Londra olabilir, Paris olabilir, Berlin olabi-

* Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Başkanı.

lir, yani buna bir coğrafyanın sosyolojisi diyebiliriz. O bakımdan da yine dünyada "mondus", "kozmos" diye baktığımız bir dünyanın içinde alanlar oluşmaya başladı: Araştırma alanları, kimisi antropolojik olarak yaban yahut ilkel toplumlara eğildi, kimisi Ortadoğu'ya eğildi, kimisi Asya'ya doğru eğildi, kimisi Türk cumhuriyetlerine doğru eğildi. Bu yeni eğilimler tarihi olanın yanına coğrafi olanı ekledi. Buradaki problemlerden bir tanesi, tarih üzerine kurulu olan bir anlayışın, tarihsel bir sosyal bilimin, tarihsel bir sosyolojinin getirmiş olduğu bir yer var ki o da "ulus devlet paradigması." Fransız İhtilali'nden başlayıp bugüne yayılan, dağılan biçimiyle. Bugün de artık yavaş yavaş soru sorulmaya başlanan paradigma. Şimdi bu ulus devlet territoryal bir alan üzerine kurulmasına rağmen bütün bir felsefesini tarih felsefesinden almakta, yani bir ulusun kimliği, kültürel siyasi veyahut tüm kimlikleri, bu tarihin getirmiş olduğu çizginin içinde kendini belirliyor ve kendine bir yer ediniyor. Halbuki ulus devlet paradigmasından önce, tarih felsefesinin oluşmasından önce, yine ortaçağ, Şerif Mardin çok haklı Orta Zamanlar diyor, Ortaçağ'da bütün bu papaz dünyası Avrupa'sı, kitapların yorumunu yaparken, okurken ve düşünürken enlem ve boylam üzerinden coğrafi alanlara bakıyorlar. Bir Fransa, İtalya, Türkiye falan gibi isimler üzerinden değil, bilmem kaçıncı enlem bilmem kaçıncı boylam vardı, onu dile getiriyor. Coğrafya üzerinden kurulu bir anlayış vardı. Yani Braudel'in tarihi: Akdeniz tarihini ele alırken nehirler, dağlar, akarsular üzerinden okuması; yeni bir perspektif, sosyolojik bir perspektif, sosyal-coğrafi bir perspektif açıyor. Braudel'in bu coğrafya tarihinden yola çıkarak, diğer yandan Deleuze ve Guattari'nin en son yazdıkları kitap *Felsefe Nedir?*'de dokundukları da bir nokta var; "coğra-felsefe", yani "geo-philosophy." Coğrafya üzerinden felsefe yapmak, coğrafya üzerinden bugün yine enlem ve boylam ilişkileri üzerinden sosyal alanlara bakmak. Evet, bugüne kadar modernizm-postmodernizm tartışmaları yapıldı. Ama bu postmodernizmin belki de o tartışmalar içinde bize verdiği en ilginç anahtarlardan bir tanesi mekânı, yani coğrafyayı taşıması oldu. Modernizm teorisi bize bir tür tarih felsefesi üzerinden sosyolojiye gelirken, diğer yandan coğrafya bize yeni imkânlar sağlıyor. Bugün küreselleşme bağlamında, dünyalaşma ve dünyasallaşma bağlamında bu coğrafya Derrida'nın dile getirdiği şekilde "globalization" ve "mondalization" iki tane ayrı kavram, iki ayrı kavramı küreselleşme diye çevirsek bile bazı şeyler dilde tam çevrilemiyor. O zaman şunu şöyle söyleyebiliriz: Küreselleşme ve dünyasallaşma diye bir şey var ve dünyasallaşma coğrafyaya ait bir şey. Küreselleşme sermayenin hızını bize gösteriyorsa; dünyasallaşma, ona Derrida çok güzel bir şey söylüyor, "mondialatinizasyon", Latin uygarlığının, yani Yahudi-Hıristiyan felsefesi ve medeniyeti üzerinden oluşmuş bir Batının dünyalığı, dünyasallığı (coğrafiliği). Burada yine bir dünya ilişkisi içinde, bir dünya coğrafyası içinde, dünya enlem-boylamı içinde bu Latin dünyası ve İslam dünyası arasındaki ikili bakış, vur-

gulamak gerekirse kopma değil ama ikili bakış, enteresan bir şekilde, yeni diyebileceğim, çünkü devamlı Doğu-Batı meselesi içinde olduğumuz için, Doğu-Batı ikileminden bizi çıkaran bir yeni enlem-boylam coğrafya ilişkisine sürüklemesi bakımından ilginç bir yerde duruyor. Sosyolojinin gidişatının tarih alanından coğrafya ve onu oluşturan toprak alanına doğru ister istemez kaydığını görüyoruz. O toprağın da territoryal devlet fikri üzerinden değil, fakat küresel bir ilişkiler ağı üzerinden; Türkiye'yi katıyorsak "Türkçe konuşanlar ağı", sosyologları katıyorsak "sosyologların kavramlarıyla konuşanlar ağı", sanatçıları katıyorsak "sanatçıların ağı" gibi ağlarla işleyen coğrafyanın elemanlarını, bileşkelerini oluşturan, ulus-devlet sonrası diye Habermas'ın adlandırdığı yeni bir "sosyal alan" karşımıza çıkıyor. Bu alan içine; her türlü tarihi de, sanatı da, kültürü de antropolojiyi de, her şeyi de kendi içine katacak olan yeni bir bakış. Bu bakış "kültürel araştırmalar" olarak adlandırılacak yeni bir bilime, dala ihtiyaç olmaksızın çalışabilecek olan bir sosyal bilim imkânını sağlıyor. Buradan itibaren 17. yüzyılın sonu 18. yüzyılın başında Leibniz'in "Monadoloji"sinin takibini yapmış olan, benim de çok önemsediğim, Gabriel Tarde'ın sosyolojisi, bütün bu tarih sosyolojisinin yanına dünyayla ilgili olarak farklı bir sosyolojiyi taşıyor. O da şu: Bütün bir kültür, bütün bir ulus devleti, bütün bir kimliği dünyasallaştıran bakış. Leibniz, *Monadoloji*'de şunu söylüyor: "Bütün monadlar, bireyler, papazlar, bütün tanrıyı içinde taşır, tanrının yönetimindeyiz, ama sadece kendi küçük perspektifinden o dünyayı algılayabilirler." Tarde, bu yaklaşımı sosyolojiye uygulayarak şunu söyledi: "Her bir birey, bütün dünyayı içinde taşır, ancak kendi küçük algısından kendi dünyasını kurar." Yani, "tekilliğini" kurar. O dünya; potansiyel, ritüel bir dünya. Bütün dünyayı, bütün kültürleri taşıyıp, içinden sadece yaşayabildiklerini çıkartan bir bakış. Her bir birey, dünyanın herhangi bir yerinde öğrenmiş olduğu, bilmiş olduğu, okuyabildiği dillerdeki her şeyi, kendine mal edip, temellük edip, onu kendi perspektifinden okuduğu zaman ortaya bugün çok konuşulan, "çok-kültürlülük" olarak adlandırılan göç sonrası topluma ihtiyaç kalmaksızın bir çok-kültürlülük çıkıyor karşımıza. Bu çok-kültürlülük, dünyayla alakalı, dünyasallaşmayla alakalı. İşte bu dünyasallaşmanın getirmiş olduğu çizgi, bize fiili olarak bölgesel yahut coğrafyasal alanları, araştırma alanları olarak sunmaya başlıyor. Şimdi Türkiye'de genelde benim hissettiğim kadarıyla şöyle bir kanı var: Burada oryantalizme gelmek zorunda kalıyorum, çünkü o konu çok kuvvetli bir şekilde bizim sorunsalımıza oturmuş durumda: Orhan Pamuk bir şey yazınca oryantalist deniyor, başka bir sanatçı bir şey yapınca yine oryantalist deniyor. Batı için yapılan, sanki bir şeyler Batı için yapılıyormuş gibi. Bu Doğuya ait bir kanı. Çünkü Batı dünyası içindeki kendi farklılıklarını taşıyan ülkelerin insanları, ayrı ayrı dilleri, ayrı ayrı kültürleri oluşturmalarına rağmen kimse onlara "Niçin sen Fransız olmana rağmen Amerikan sosyolojisi ile uğraşıyorsun?" ya da "Sen Amerikalısın, niçin Simmel ile uğraşı-

yorsun?" sorusunu sormuyor. Bir tür "yerelleştirme"ye zorlamıyor. Burada, Weber olsun, Marx olsun, bugün belki Foucault olsun üzerine çalışma yapıldığı zaman bu yerelleştirme; "Burayı anlamıyor, dışarıda, Batılı kalıyor" diye, o tarih felsefesinin getirmiş olduğu ulus kimliğinin içinden bir yargıya doğru bizi çekiyor. Halbuki bu yargıdan korkmanın getireceği bir şey yok. Çünkü zaten Amerikalı bir araştırmacı Weber üzerine, Simmel üzerine veya Foucault üzerine çalışırken Amerika'daki problemlerle onları okuyor. Buradaki de aynı şeyi yapıyor. Weber, Marx ya da Foucault okuyorsa buranın problemleri içinden aynı okumayı yapıyor. Coğrafyanın vermiş olduğu rüzgarın, yağmurun, sıcağın veya soğuğun getirmiş olduğu iklimle alakalı olarak o "humour" doğal olarak zaten kendi küçük perspektifinden bütün dünyaya bakmaya başlayan monadı ortaya koymaktadır.

Teşekkür ediyorum.

TÜRKİYE SOSYOLOJİSİNE BİR BAKIŞ

Aynur İLYASOĞLU*

Ali Akay'dan sonra ben sizi Türkiye'ye, 1983 yılına Boğaziçi Üniversitesi'ne getirmek istiyorum. Bu arada, geçerken belirteyim, ben bu konuyla ilgili çalışmalarımda "Türkiye Sosyolojisi" ve "Türkiye Sosyoloji Tarihi" ifadelerini kullandığım için sanırım Korkut Tuna'nın konuşmasında sözünü ettiği Türki Cumhuriyetler'deki sosyologlarla iyi anlaşırım. Konuya dönersem, Türkiye sosyoloji tarihi alanı ile hiç beklemediğim bir zamanda, sürpriz bir şekilde karşılaştım. 1980'li yılların ilk yarısında İletişim Yayınları "Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi"ni yayına hazırlamaktaydı. Ansiklopedi'nin editörlerinden biri bana "Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarına dair bir yazıya ihtiyaç var. Sen bir ara bu konuyla ilgilendiğini söylemiştin" dedi. Bense "Benim ne hadime, ben daha master öğrencisiyim" dedim. "Çok aradık bu konuda çalışan yok. Kaynaklara baktık bir şey bulamadık. Sen de şu ara çalışmıyorsun, bu bölümü bizim için yazmanı istiyoruz" dedi. İnanın üzerime demir bir bavul düşmüş gibi oldu. Bunu nasıl kotarabilirim diye düşünmeye başladım. Boğaziçi Üniversitesi'nde Şerif Mardin'in öğrencisiydim. Bu da bana tarihi arka planı olan bir konuya yaklaşma ve inceleme zevki veriyordu. Daha da önemlisi ilk tez hocam Taha Parla ile master tezi konusu olarak "Belirli bazı sosyologları esas alarak Türk sosyologlarının aydın olarak incelenmesi" üzerinde duruyorduk önceki dönemde. Taha Parla Hoca da bildiğiniz gibi Ziya Gökalp üzerine çalışmıştı. Fakat tam o dönemde YÖK süreci tüm ağırlığı ile üniversitelerin üzerine çöktü. Taha Parla, üniversiteden istifa etti. Ben de tez hocasız ve konusuz kaldım. İşte önerilen bu çalışma benim için yarım kalan, başlamadan biten bu ilgi alanında yol alma imkânı verdi. Yarım kalmış bir konuyu ucundan tutmak travmalarınızı aşmanızı sağlar kimi zaman. İlk yazımdan sonra bu konuya daha fazla eğilmeye başladım. Çünkü burada şunu fark ettim: Korkut Hoca'nın da söylediği gibi, biz bu ülkede ayrı kulvarlar içinde yüzmüş, gitmiş gelmiş, birbirimizi

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İngilizce İktisat Bölümü.

hiç ıslatmamış, hiç taciz de etmemiş, ilham da vermemiş bir bilim insanları grubuyduk. Bu tabi acıdır. Neden acıdır? Bunun çok çeşitli boyutları var. Ama ondan önce dünkü konuşmalara dair birkaç bağlantı yapmak istiyorum. Ben hem Mübeccel Hoca hem de Şerif Hoca ile akademik kariyerimde buluştum. Biz Boğaziçi Üniversitesi'nde beş kişi ilk "sosyal bilimler" öğrencileri olduk. Şerif Mardin'in Ankara'dan Boğaziçi'ne geldiği yıldı. Ayhan Aktar, Tuğrul Tanyol o beş kişidendi. Ali Akay'ın dediği gibi tam bir Ortaçağ üslubu ile bize her şey okutuldu. Ama okurken bunlar bir ıstıraptı. İlk iki yılda yüksek matematik, çevre fiziği, ekonomi vs. okuduk. Üçüncü ve dördüncü yılda sosyoloji, psikoloji, siyaset diye dersler ve bölümler ayrıldı. O zaman, yine Ünal Nalbantoğlu'nun anlattığı gibi ağırlıklı olarak Hocanın sadece kendinde bulunan kaynakları okumaktaydık. Hakikaten de bunun için çok yarıştığımız ve zorluklar çektiğimiz bir dönemdi. Ancak derinine düşünmek ve sosyolojide bir şeyi anlamaya ve ondan sonra yorumlamaya çalışmak konusunda Şerif Mardin çok faydalandığımız bir kişi oldu. Mübeccel Hoca'yla ise ilişkim şöyle oldu. Türkiye sosyolojisi tarihini yazdığım 1983-1984 yıllarının hemen öncesinde 1983 yılında *Milliyet*'te bir gazete ilanı gördüm. Orada "Ticari İlimler Akademisi Gazetecilik Yüksek Okulu'na sosyoloji asistanı alınacak" diyordu. Bu tabi akademik olarak çok durgun olan bir dönemde çok önemliydi. Ben gazete ilanıyla gittim, orada "Sana, Mübeccel Kıray sınav yapacak" dediler. Onun öğrencisi olmadım, ama onun öğrencileri hocam oldu. Sınavına girdim. Sınavdan sonra Hoca "Tamam ben seni aldım" dedi. Bir yıl önce de Ayhan Aktar'ı asistanlığa almıştı. Koridorda yürüyorduk, durdu, o yüksek mizah duygusuyla, bir Ayhan'a baktı bir bana baktı: "Yalnız tevatür çıkabilir." "Niye hocam?" dedik. "Mübeccel Hanım kilosuna göre asistan alıyor diyebilirler!" dedi. Daha sonra, hoca Kamu Yönetimi Bölümü'nde kaldı, ben İngilizce İktisat Bölümü'ne geçtim. Bir anı mahiyetinde küçük bir şey daha söylemek istiyorum. Çok düşünülür, bazıları sorar soruşturur, dün burada da konusu olmuş: "Neden ikinci Ereğli araştırması yayınlanmadı?" İkinci Ereğli araştırmasının saha verilerini değerlendirme grubunu ben yönettim. Çünkü o sırada Ferhunde Özbay ile çalışıyordum. Biz çok verimli bir çalışma yaptık. Böyle yirmi gün gibi kısa bir zamanda o verilerin tamamı, zarar görmeden ortaya çıktı. Anketlerin cevap verme oranları yüksekti. Çok hızlı çalıştık. Ben kendi kendime "Ben şu tekrarlara falan bakmayayım, hocalar görmeden doğru değil" dedim. Biz sonuçları teslim ettik. Bizim dışımızda uzun tartışmalar olduğunu biliyorum. Bundan sonra söyleyeceklerim tamamen spekülasyon olacak. Çünkü Hoca'nın bu çalışmadan 8-9 yıl sonra sağlık problemi oldu. Ancak o süre içinde Hoca bu çalışmayı yayınlayabilirdi. Bunun üzerine "Bana ne düşündürtüyor?" diye tekrar Ereğli araştırmasına döndüm. İlk Ereğli çalışmasının değerlendirme bölümünde Hoca, Ereğli insanlarının son derece modern dünyaya açık olduklarını söylüyor. Mesela dinsellik bağlamında şunları yazıyor "Dinsel hayat ve dünya görüşüne ait

izlenimler: Bu kasabanın sofu tarafı olmayan, fatalizmden uzaklaşmış, çalışma ve kişisel gayreti önem veren bir toplum olduğunu göstermiştir." O yüzden Ali Akay'ın uyardığı kavramsal noktaların çok önemli olduğunu düşünüyorum. Yani toplumlara, tekrar eden, devam eden lineer bir çizgide ilerleyen bir tarih anlayışı ile bakmanın sorunları oluyor. Kitabın yöntem ile ilgili bölümünde ise Hoca şunları anlatır: "Değişim neden derecelidir, bu dereceli değişim nasıl ivme kazanır, nasıl tıkandığında tampon mekanizmalar ortaya çıkar?" Ama burada hep bir denge durumu, mükemmel bir "yapısal işlevselci model" vardır. Bir kere şunu söyleyeyim: Ben Hocamdan çok etkilendim. Neden etkilendim? Sahayı kendisi ile Boğaziçi'nden mezun olduktan sonra tanıdım. Okurken Çiğdem Kağıtcıbaşı Hocamızla bir kere sahaya çıkmıştık, onun dışında kimse "Bunlar sosyoloji öğrencisi sokağı görsünler" diyen olmadı. Bunu ben hem Hoca'nın çalışmalarını takip ederken, hem konuşurken, hem paylaşırken hem Ereğli çalışmasında fark ettim: Ne yaparsanız yapın, aynı Korkut Tuna'nın dediği gibi, yaptığınız çalışmanın bir yerinden bu coğrafyaya, bu tarihe, bu güne, bu zemine bir yerinden çentik atan bir şeyi olması gerekiyor. Daha sonra kendi doktora tezimde bu etkilenmeleri nasıl yaşadığımı fark ettim. O tezim *Örtülü Kimlik* isimli kitabım oldu. Çok büyük ölçüde Şerif Mardin öğrencisi olmanın yarattığı soruların peşinde gidilmiş bir çalışmaydı. Ama aynı zamanda da bir vaka çalışması bölümü vardı. 24 tane kadınla görüşmeler vardı. O görüşmeler açıkçası çok aydınlatıcı olmadı. Kitabın çok da seyrini değiştirmediler. Ama ben onları biraz daha yakından tanıdım. En azından "sınıf" diye çok değişmez, çok nesnel, siz isteseniz de istemeseniz de her yerde karşınıza çıkan bir ölçüt var. Çünkü bu kadınlar tek bir örtülü kadın değiller. Çok farklı yaşıyorlar, çok farklı yaşantılardan gelip çok farklı yaşantılara gittiler. Dolayısıyla böyle "tek bir kadın imgesi" yok. Bu imgenin içinde farklı alt-kimlikler var. Onu görmeye çalıştım. Tekrar konuya dönersem, ben düşündüm "Neden Ereğli çalışması bir daha yayınlanmadı?". Hoca aslında ilk Ereğli çalışmasını tekrarlayacağını Ereğli kitabının sonunda söylüyor. O zamandan yazmış. Ben zannediyorum, alınan yanıtlar Hocamızın beklentisi içindeki olan modernleşme örüntüleriyle çok birlikte gitmediler. Çünkü o dönem seçim sonuçlarını, yakın tarihi, devlet tarihini incelediğinizde bunu görüyorsunuz. Dolayısıyla bugünden çıkan önemli fikirlerden biri: Biz bu pozitivizmin farklılaşan veçhelerini, dönem dönem, yer yer, durum durum ya da bir akademik sosyolojik gelenekten öbürüne görmek, bunu netleştirmek, bunu resmetmek zorundayız. Ama bunu yaparken, sosyologlar olarak, ben sosyologları bir bütün olarak görmememe eğilimindeyim, farklı düşünmemize ve farklı aidiyetlerimizin olmasına karşın lütfen kendi tarihimizi ve şunu unutmamamız gerekir bence: Kendi üzerinde düşünümlü; yani "self-reflexive" olarak kendi üzerine düşünümlü, kendi ürettiği şey üzerine düşünen ve aslında düşündüğü şey kendisinin üretilmiş olduğu şey olan bir akademik meslek içinde

çalışıyoruz. Bu da bu aile ilişkisini, bu bakış hissini, bu bakış gereğini duymamızı önemsetiyor diye düşünüyorum. Bizlerden ilgi duyan genç arkadaşlar, Türkiye sosyoloji tarihinin farklı konularını, farklı dönemlerini, farklı alanlarını yazmak istiyorlar. Bunu çok isterim, çünkü öbür türlü başkaları yazıyor. Mesela nasıl: Mübeccel Hocanın ölümünden sonra Emre Kongar'la Mehmet Barlas NTV'de küçük bir pazarlıkla Kıray'ın kimliğini tartıştılar. Emre Kongar dedi ki "Cumhuriyet kızıydı." "Evet, ama sosyalistti" dedi Barlas. O sırada diyalektik materyalist olduğuna karar verdiler. Bunların hepsi on dakikada oldu. Bu, bu ülkeye bu bilime bu kadar emek vermiş bir insanın arkasından yapılan çok kötü bir şey. Ama biz idoller mi yaratmalıyız? Mesela ben her zaman söylerim: Yaşayan bir Ahmet Mithat Efendimiz var; Murat Belge. Köşe yazılarında her şeyin anlamını, neyin niye olduğunu söylüyor. Kıray Koca üzerine bir yazı yazdı. O da şunu söylüyor: "Cumhuriyet kızıydı diyorlar, ama ben sanmıyorum, bana göre sosyalistti." Şimdi bir insanın kimliğinin, toplumsal görüşünün böylesi dar kapsamlarda tartışılması yanlışlıklar doğuruyor. İnsanların meslek dışından bunu tartışmaya hakkı yok mu diyeceksiniz, tabi ki vardır, ama yazılanlar ve kalanlar bunlar oluyorsa, burada biraz düşünmek lazım. Biraz borcumuz varsa, çok emek vermiş yaşayan ve yaşamayan sosyologlara karşı daha dikkatli olmalıyız.

Türkiye'de sosyolojinin hangi katmanlardan incelenebileceğini makalelerimde yazmıştım. Sosyologları, sınıf kökenlerinden, jürilerden, birçok şeye kadar kendi içinde katmana ayırabiliriz. Türkiye sosyoloji tarihi üzerine "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihini Yazmak: Bir Sorunlaştırma ve Yaklaşım Önerisi" başlıklı ikinci yazıyı kaleme alırken[1] bana acı gelen, yüzü batıya dönük veya dönük olmadığı söylenen akademik sosyolojik kulvarlar arasında akademik yükseltme anlarına geliyoruz, oturup hiç beğenmediğimiz, işe yaramaz dediğimiz, hiç önemsemediğimiz, benim de yazımda "ayrı dünyaların sosyologları" olarak dile getirdiğim birbirimizi sınav geçmek için okuyoruz. Bu çok vahim bir şey. Bu amaçla okuyacağımıza, mesleğimizle biraz ilgileniyorsak, belki daha çok tartışmak, belki daha çok zıt düşmek pahasına da olsa, öncelikle birbirimizin yazdığına değer vermek, kendi içinden geldiğimiz disiplini bu coğrafyada, bugün bu zamanda geriye doğru incelemek doğru olur, diye düşünüyorum.

Teşekkürler.

[1] Bkz. A. İlyasoğlu, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihini Yazmak: Bir Sorunlaştırma ve Yaklaşım Önerisi", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Haz. T. Bora, S. Sökmen ve K. Şahin, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

DÜNDEN YARINA TÜRKİYE'DE SOSYOLOJİ*

Nilgün ÇELEBİ**

..."bir deneyli geçmişi aldın geldin yeniyi güzel boyadın"...
Turgut Uyar

Giriş

Bu metinde Türkiye'deki sosyoloji çalışmaları nehir eğretilemesi içinde ele alınmakta, nehrin suyunun bileşenleri olarak tasavvur edilen sosyoloji çalışmalarımızın ve nehir yatağı olarak tasavvur edilen sosyoloji yapma tarzımızın akış içindeki tortularına dikkat çekilmeye çalışılmaktadır.

Türkiye'deki sosyolojinin yönelişleri üzerine konuşabilmenin yollarından biri bugüne değin sosyoloji üzerine söylenenlerin anımsanmasıdır. Bu metin hayatı bugüne içkin olan dünü dikkate almaksızın, sadece bugünde kalarak, bugüne hapsolarak yaşamanın, kavramanın mümkün olmadığı düşüncesiyle hazırlanmıştır. Mümkün değildir; zira dünden geçmeyen bugün hep biraz eksiktir. Bilelim ki, bugünü anlayamıyorsak, bu, dünü yokumsadığımız içindir; bugünü analizimizde bugünde yaşayan dün fikrini ihmal ettiğimiz içindir. Bugündeki dünü nasıl, nerede bulacağız?

Bugünlerini tamam eylemek yolculuğuna çıkanların şu iki nizamiyeden geçmeleri gerekmektedir. İlki; sosyoloji üzerine söylenen sözleri nerede bulabileceğimizin açıklaştırılmasıyla ilgilidir. Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarının, giderek bu çalışmaların ardındaki sosyoloji anlayışlarının yansıdığı yerlerin başında bir bütün olarak sosyoloji dergileri, sosyoloji toplantılarında

---

* Bu metinde referans verilen tüm kaynaklar, aksi belirtilmedikçe ya yazarın özel arşivinde yer almaktadır ya da yazar tarafından görülmüştür. Yazarın bilgisi ya da gözlemi dışında kalan fakat konuyla ilgili başka kaynakların da olması doğaldır. Başka kaynakların bilgisine sahip olanların bilgilerini bu listenin geliştirilmesi yönünde kullanmalarının sosyoloji tarihimize yapacağı katkı açıktır. Yazar; dikkatinden kaçan çalışmaların sahiplerinden özür diler, katkıda bulunacaklara teşekkürlerini sunar.

** Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dekanı.

sunulan tebliğler ve sosyolojiyi kaynak değil, ama konu olarak seçen farklı türde (tebliğleri içeren kitapların dışında kalan ve telif, derleme, söyleşi, anı türlerine girebilen) kitaplar ile tezler gelmektedir. Bunlardan ilk ikisi, sosyoloji dergilerindeki makaleler ile sosyoloji toplantılarında sunulan tebliğler, tek tek alındıklarında kendilerine doğrudan sosyolojiyi konu edinmemiş bile olsalar, bir bütün olarak değerlendirildiklerinde Türkiye'deki sosyolojiyi konu etmek isteyenlere yeterince ayrıntılı bilgiler sunabilirler. Çünkü önemli olan tebliğ ve metinlerin bütününe yansıyan sosyoloji seviyesi, yazarlarının sosyoloji yapma anlayışları, sosyoloji tasavvurlarıdır. Sosyolojiyi kaynak değil, ama konu olarak seçenler derken kast edilen herhangi bir "sosyal olan"ı inceleyen, irdeleyen değil fakat özel olarak sosyolojinin kendisini inceleyen, irdeleyen kitaplardır. Bu tür çalışmalara sosyolojinin sosyolojisi, sosyoloji arkeolojisi, sosyal teori, sosyoloji tarihi, bilgi sosyolojisi gibi adlar vermek olasıdır. Bu ilk kapıdan geçmek için açıklaştırılması gereken diğer husus sosyoloji çalışmalarının miladını 1923 Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna mı, 1928 Latin harflerinin kabulüne mi yoksa Serveti Fünun'da yayımlanan makalelere mi dayandıracağımızdır. Bu metinde milat sorusu Latin alfabesi kullanan metinlerde atıfta bulunulmuş olma temelinde karşılanmaktadır.

İkinci nizamiye, bizden sözün devindiriciliğine biat etmemizi talep etmektedir. Sözün, aynen simgeler ve yapıp etmelerimiz gibi, kolektif ya da kişi temelindeki sosyal birimler tarafından sosyal ortama sunulmakla kalmayıp sosyal ağa da intisap ettiğini ve orada tedavüle girerek seslendiği kitlelerin niceliksel artışına ve niteliksel dönüşümüne yol açtığını görmemizi gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle, bugüne değin söylenenler bugünden sonra sergilenecek olan sözleri, yapıp etmeleri, sembolleştirmeleri etkiler mi, ne derecede etkiler diye düşünülecek olursa, verilecek cevap, her sözün tarihin hangi uğrağında dile getirilmiş olursa olsun, etkili olabileceği olmalıdır. Yeter ki, sözümüzün muhatabı bulunsun. Muhatap; sözü binlerce yıl öncesinden ya da kilometrelerce uzaklardan duyandır. Sözün muhatabıyla karşılaşması sözün dolaşıma girmesidir; değerlemelere konu olmasıdır; mikro ortamlardan mezzo, oradan makro ağlara uzanabilmesidir. Muhatap, bilincinde olsun ya da olmasın söze muhtaç olandır. O sözle onarılacak olan, doyacak olan, sorgulayacak olan, deşecek olandır. Muhatap, mevcutla yetinmeyen, yetinemeyendir. Muhatap; sözümüze kulak verendir, kulak uzatandır. Bu sebepledir ki, mevcut bilginin özetlenmesi tarzındaki çalışmalar yoluyla, özetlemenin ötesine geçilemediği sürece, yeni bir bilgiye ulaşmak bir türlü gerçekleşemeyecek, hep eksik kalınacaktır. Sözün dolaşıma girmesini söyleyenin tanınması için değil bizatihi sözün muhataplarca tanınıp bilinebilmesi, karşı sözlerle tartılıp biçilmesi, paylaşılıp bölüşülmesi, dirileşip çoğullaşması, çoğaltılması için isteriz. Başka sözlerle mihenk taşına vurulamayan söz, bilgi katına yükselemez. Sözümüz dolaşıma katılıp bilinebilir olsun ki, tartılıp biçilip değerlenebilsin ki, başka sözlere ölçüt kılınabilsin;

bilgi olabilsin, giderek bizatihi bir değer olabilsin. Sözümüz amel ve fillere itici güç oluşturabilsin, hayatı devindirebilsin. Bu kapıdan geçmek için açıklaştırılması gereken diğer bir husus daha vardır ki o da dolaşıma giren sözlerden hangisinin sosyoloji, hangisinin sosyal bilim, hangisinin beşeri bilgiler alanına girdiğinin nasıl ayırt edileceği ile ilgilidir. Bu incelemede sosyoloji ile diğer alanlar arası çizgi sorusu, ele alınan metnin sosyal olanı, ki bu sosyal olan ister mikro ister mezzo ister makro boyutta olsun, ister kavrama ister politikaya (policy) yönelik olsun, ele alıp almadığı noktası dikkate alınarak cevaplanmaktadır. Anımsayalım ki, sosyolojinin konusu socius'a ait olandır, sosyal olandır, daha açık bir deyişle insanlar arası birlikteliklere ait olandır. Çizgi hususunda yaptığımız bu açıklama, bizce, sadece sosyolojik olan ile diğerlerini birbirinden ayırt etmeye yardımcı olmakla kalmamakta aynı zamanda sosyolojik olanın da kendi içinde sınıflandırılabilmesine imkân sağlamaktadır. Böylelikle sosyoloji adına gerçekleştirilen çalışmalarımızın öncelikle seviyesinin mikro mu, mezzo mu, yoksa makro mu olduğunu, sonra da bu üç seviyeden hangisinde olursa olsun, politika geliştirmeye mi, yoksa kavram kuram geliştirmeye mi yönelik olduğunu görebilmemiz imkân dahiline girmektedir.

Akan Nehrin Bileşenleri

Neyi, neden, nasıl ele alacağımızı ifade ettiğimiz Giriş'ten sonra bu bölümde, yarınımıza uzanabilmek için, içinden geçtiğimiz bugünümüzde dünden kalan neleri de yanımızda taşıyarak yüzmekte olduğumuza bakacağız.

Bu bölümde Türkiye'de gerçekleştirilmiş sosyoloji çalışmalarını sunmadan önce özellikle vurgulamak istediğimiz bir husus, değinilen tüm çalışma ve etkinliklerin özel arşivimizdeki materyal ile sınırlı olduğudur. Diğer bir husus ise ilk kümede yer alan dergilerin bazılarının sadece iki sayı yayımlandıktan sonra yayın hayatından çekilmiş oldukları (*Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, Genç Sosyologlar Derneği yayını *Türk Sosyolojisi Dergisi* gibi), bazılarının zaman içinde ad değiştirdikleri (Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü kaynaklı *Sosyal Bilimler, Seminer ve Sosyoloji Dergisi* gibi), bazılarının ise esasen sosyoloji dergisi olmamakla birlikte kimi sayılarında sosyoloji ile ilgili ya özel dosya hazırlamış ya da tek tek de olsa değerli makaleler yayımlamış oldukları dır (*Kubbealtı Akademi, Dergah* dergileri gibi). Hilmi Ziya Ülken'in çıkardığı notu bulunan *Sosyoloji Dünyası* dergisinin ise tarafımızdan hiçbir nüshasına ulaşılamamıştır.

Sosyoloji nehrimizin bileşenleri; dergiler/makaleler, bilimsel toplantılarda sunulan tebliğler ile kitap, tez ve benzeri yayınlar olarak üç başlık altında toplanmıştır:

a- Dergiler/Makaleler

Türkiye'de özellikle sosyoloji alanında yayımlanmış veya başka alanların yanı sıra sosyolojiye odaklanan yazıları da yayımlayan dergiler, hiçbir sıralamaya bağlı olmaksızın, aşağıda yer almaktadır.

Serveti Fünun, Fecri Ati, Meşveret, Felsefe ve İçtimaiyat, Ulum-i İktisadiyye ve İçtimaiyye, Bilgi, Terakki, Ülkü, Muallim, Muallimler Birliği, Milli Tetebbular, Anadolu, Yeni Adam, Yeni Felsefe, İktisadiyat, Yeni Mecmua, Küçük Mecmua, Babalık, Sosyoloji Dünyası, Say ve Tetebbu, Tarihi Encümen, Türk Yurdu, Genç Kalemler, Mesleki İçtimai, İstanbul Darülfununu İçtimaiyat Darülmesaisi İçtimaiyat, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji, İnsan, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi Sosyoloji Konferansları, Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Mülkiye, Çığır, Kadro, İştirak, Türk Kültürü, Hece, Türk Dili, İş, İş ve Düşünce, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler, Ege Üniversitesi Seminer, Ege Üniversitesi Sosyoloji, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Araştırma, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji, Cumhuriyet Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler, Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Edebiyat, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler, ODTÜ Gelişme, Polis Akademisi Güvenlik Bilimleri Fakültesi Polis Bilimleri, Varlık, Virgül, Bilgi ve Hikmet, Türkiye Günlüğü, Adam, Bilim ve Sanat, Yapıt, Toplumcu Düşün, Lapsus, Türk Sosyolojisi, Toplum ve Bilim, Toplumbilim, Birikim, Sosyoloji Araştırmaları, Kubbealtı Akademi, Tarih ve Toplum, Milli Kültür, Tezkire, Doğu ve Batı, Sivil Toplum; Bilgi ve Düşünce, Dergah, Defter, Kebikeç, Bilim ve Ütopya. (Bu dergilerde yayımlanan makalelerden bazılarına ilişkin özel notlarımız EK 1'de yer almaktadır).

b - Bilimsel Toplantılarda Sunulan Tebliğler

Bu başlık altında yer alabilecek ve tarafımızdan tespit edilebilmiş olanlar, tebliğlere yayımlanma şartı getirilmeksizin şöyle sıralanabilir:

İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü ve Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü tarafından 11-17 Eylül 1952'de İstanbul'da düzenlenen 15. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi, Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü ve Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin 23-25 Şubat 1970'de Ankara'da ortaklaşa düzenledikleri Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi Sempozyumu; Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin 1980'den bu yana Ankara'da düzenlediği Sosyal

Bilimler Kongreleri; Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin 21-25 Mayıs 1978'de İstanbul'da düzenlediği Türk Toplumunda Kadın toplantısı, Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin 11-13 Ocak 1980'de Ankara'da düzenlediği Türk Toplumunda Kadın Sorunlarına Yaklaşım ve Öneriler Semineri; Türk Sosyal Bilimler Derneği ve Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı'nın 23-24 Kasım 1981'de Ankara'da ortaklaşa düzenledikleri Kentleşme Sürecinde Bütünleşme Sorunları ve Çözümler Semineri; Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin fiilen toplantısını gerçekleştiremese bile tebliğlerini Türkiye'de Aile Yapısının Değişimi ana başlığı altında toplayarak biri Toplumbilimsel İncelemeler diğeri Yasal Açıdan İncelemeler başlıklarıyla yayımladığı etkinlik; Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin 16-18 Ekim 1985'de Ankara'da düzenlediği Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi Sempozyumu; Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin 31 Mayıs-2 Haziran 1989'da ve devamında da 1992, 1995, 1997, 1999, 2001, 2003, 2005, 2007'de Ankara'da düzenlediği Ulusal Sosyal Bilimler Kongreleri; İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün 1989'da İstanbul'da düzenlediği 75. Yıl Toplantısı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji ve Tarih Bölümlerinin 28-29 Mayıs 1990'da İstanbul'da ortaklaşa düzenledikleri Sosyoloji ve Tarih Semineri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün 12-14 Ekim 1992 tarihlerinde İstanbul'da düzenlediği 500. Yılında Amerika toplantısı, Sosyoloji Derneği'nin 1991'de Ankara'da düzenlediği DTCF'de Sosyolojinin 52. Yılı Toplantısı; Sosyoloji Derneği'nin 1993'de Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 1996'da Mersin Üniversitesi Sosyoloji Bölümü; 2000'de Anadolu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 2003'de Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 2006'da İnönü Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün ev sahipliğiyle gerçekleştirdiği ulusal sosyoloji kongreleri, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Toplumbilimleri Komitesi tarafından 26-27 Kasım 1992, 15-16 Aralık 1994, 27-28 Nisan 1998 tarihlerinde Abant'ta gerçekleştirilen Sosyoloji Toplantıları; Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün 9-10 Haziran 1995'te Ankara'da düzenlediği Türkiye'de Üniversitelerin Sosyoloji Bölümlerinin Ana Bilim Dallarının Tanımlanması ve İçeriklerinin Belirlenmesi toplantısı, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü Sosyoloji Topluluğu'nun 21 Mart 1996'da Ankara'da düzenlediği Sosyoloji ve Tarih Paneli, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nce 9 Mayıs 2002'de Isparta'da düzenlenen toplantı ile 17 Aralık 2004'te düzenlenen 10. Yıl toplantısı; 1998 yılından bu yana düzenli olarak Muğla Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nce her yıl Mayıs ayında Muğla'da gerçekleştirilen Geleneksel Sosyoloji Günleri, yurt dışındaki çeşitli uluslararası sosyoloji kongrelerinde farklı sosyologlarımız tarafından sunulan ve genel çizgileriyle Türkiye'deki sosyolojiyi tanıtıcı tebliğler; Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin genç akademisyenlerince 1997'de başlatılan toplantılarda yapılan konuşmalar ve akabinde yayımlanan Tartışma Tutanakları; Ankara Üni-

versitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından 8 Ocak 1997'de Ankara'da düzenlenen Sosyal Bilimlerin Geleceği paneli; Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından 6 Aralık 1995 tarihinde Ankara'da düzenlenen Toplum ve Etik paneli; Van Valiliği ve Yüzüncü Yıl Üniversitesi tarafından 4-6 Haziran 1997'de Van'da düzenlenen Sosyal Bilimler Kavşağında Doğu ve Güneydoğu Anadolu Sempozyumu, *Toplum ve Bilim* ile *Defter* dergileri ortak çalışma grubu ve Heinrich Böll Vakfı'nın 26-28 Şubat 1998'de İstanbul'da düzenledikleri Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu; Sosyoloji Derneği'nin 30 Kasım 2001'de Ankara'da düzenlediği Doğumlarının Yüzüncü Yılında Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken toplantısı, Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün 2007'de Ankara'da düzenlediği Türk Düşünce Geleneğinde Ziya Gökalp Hilmi Ziya Ülken toplantısı, Galatasaray Üniversitesi'nce 12-14 Mayıs 2005'te İstanbul'da düzenlenen Parçalanmalar Çağında Yeni Toplumsallıklar Kollokyumu, Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nin Milli Eğitim Bakanlığı ile birlikte 18-20 Haziran 2007'de Adana'da düzenlediği 3. Sosyal Bilimler Eğitimi Kongresi, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün 26-27 Kasım 2007'de İstanbul'da düzenlediği Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol-Mübeccel Kıray-Şerif Mardin Sempozyumu. (Bu toplantılardan özellikle dikkatimizi çekenler hakkındaki özel notlarımız için EK 2'ye bakılabilir).

c - Kitap, Tez ve Benzeri Yayımlar

Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarını doğrudan ya da dolaylı olarak konu edinen ve özel arşivimizde bulunan kitap ve benzeri yayımlara bakıldığında dikkatimizi çeken çalışmaların yazarları şunlardır: Hilmi Ziya Ülken, Osman Ergin, Cemil Meriç, Taha Parla, Zafer Toprak, Hasan Ali Koçer, Emre Kongar, H. Bayram Kaçmazoğlu, İbrahim Yurt ve Hüseyin T. Sevil, Mahmut Tezcan, Baykan Sezer, Korkut Tuna, İsmail Coşkun, Hayati Tüfekçioğlu, Doğan Ergun, Aytül Kasapoğlu, Özer Ozankaya, Saadettin Elibol, Nilgün Çelebi, Çağatay Özdemir, İhsan Sezai, Osman Kafadar, Niyazi Berkes, Ümit Meriç, Sezgin Kızılçelik, Kurtuluş Kayalı, Ahmet Güner Sayar, Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, Mete Çetik, Nevin Güngör Ergan. (Ek 3'te bu yayımların bazıları hakkında özel notlarımız yer almaktadır).

Nehrin Yatağındakiler

Türkiye'de sosyoloji alanında gerçekleştirilen tüm bu çalışmalar birer renk olsaydı ve biz bu renkleri nehrimizin yatağına bir tuvale yerleştirir gibi yansıtsaydık ortaya hangi renklerin baskın olduğu bir tablo çıkardı? Bize görünen o ki, Türkiye'deki sosyolojinin baskın bir rengi yoktur. Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarını belirgin bir sosyoloji yapma tarzıyla, belirgin bir konu veya metot anlayışıyla bağlantılandırmak olası görünmemektedir. Karşımız-

daki birikim ne mikro ne makro seviyede bir yoğunlaşma sergilemektedir. Başka bir ifadeyle, sosyologlarımızın genel eğilim olarak, ne kişilerarası ilişkilerle ne de makro büyüklüklerle, toplumun bütününü kapsayan teorizasyonlar veya politika geliştirmelerle ilgilendiklerini görmekteyiz. Kişilerarası ilişkiler sosyal psikologlara bırakılmış gibidir. Makro seviyedeki toplumun tümüne yönelik yapılanma ve süreçleri konu edinen araştırmalar ise, biraz da maliyetlerinin yüksekliği sebebiyle, özellikle 1980'den sonra hızla sosyologların ilgi alanları dışına kaymış; bu tür çalışmalar büyük sermaye desteğine sahip araştırma şirketleri tarafından kota örneklemiyle yürütülen kamuoyu yoklamalarına dönüşmüş gibidir. Kuşkusuz, bunlar da değerlidir, ama sadece envanter olarak, informatif olarak, veri sunucu olarak değerlidir. Zira, kamuoyu yoklamalarında sorulan sorular kuramsal temelden yoksundur. Zaten kamuoyu araştırmalarının kuramsal temelinin bulunması gerekli de değildir. Sorular kitlenin genel eğilimini tespit etmek için sorulmaktadır, genel eğilimlerin ne ardı ne önü sorgulanmaktadır. Kamuoyu araştırmaları sosyolojik değil, sosyal araştırmalardır. Sosyolojik araştırmalara enformasyon, envanter bilgisi sağlarlar. Asıl bilimsel araştırma olan sosyolojik araştırmaların hipotezlerinin formüle edilmesinde yol gösterici, ışık tutucu olurlar.

Mezzo seviyedeki, orta boy kurumların yapı ve işleyişlerinin incelenmesine odaklanan araştırmalar ise genellikle aile kurumu ile sınırlı kalmakta; aile de geleneksel-geniş dikotomisine hapsedilerek incelenmekte, bu dikotomi dışındaki aile kavramlaştırmaları adeta görmezden gelinmektedir. Aile dışındaki, sözgelimi hizmet veya sanayi sektöründeki işyerleri, sivil toplum kuruluşları, dernekler, siyasal partiler, okullar ve benzeri orta boy birimlerin derinlemesine monografik veya karşılaştırmaya yönelik analizlerine yönelen araştırmalarda ise ele alınan orta boy birimle ilgili spesifik teorizasyonların bilgisinin ihmal edildiği, analiz biriminin kendi seviyesinin üstündeki makro olgu ve süreçlerin teorizasyonlarıyla ilintilendirilerek açıklanmaya çalışıldığı gözlenmektedir. Başka bir ifadeyle, bu araştırmalarda araştırmacılarımızın analiz birimlerini netleştirme gibi bir kaygı içinde olmadıkları, analiz birimlerini hangi seviyede kadraja almak istedikleri kararını araştırmalarının hiçbir aşamasında verme gereğini duymadıkları izlenimine kapılmaktayız. Sanki, değişkenler arası bağlantılar kurulurken aralarındaki mesafe göz ardı edilmektedir. Sosyologlarımız neredeyse 1970'li yıllardaki "devrim olunca cümle dertler bitecek" tespitinin günümüzdeki versiyonu olan "trenler raydan küreselleşme yüzünden çıkıyor" ifadesindeki sığlığı göremeyecek hale gelmektedirler. Analiz biriminin bulanık kalmasının bir sebebi, araştırmacıların hipotezsiz araştırma yapma gibi bir eğilim içine girmeleridir. Hipotez kurulmaması değişkenlerin belirlenmesine gereken önemin verilmesini önlemekte, bu ise, araştırmada ne ile ne arasında neden ve nasıl bir ilişki aranması gerektiği sorusunun cevaplanmasını elzem ol-

maktan çıkartmaktadır. Hipotez kurmak hem araştırmanın dümensiz gemi gibi savrulmasını önler hem de veriler dünyası ile kavramlar dünyası arasında tekabüliyet kurulabilmesini mümkün hale getirir. Bir araştırmayı bilimsel kılan da zaten budur. Literatür taramasını da zaten bu yüzden yapmaz mıyız? Konu bizden önce kimler tarafından nasıl, ne seviyede kavramsallaştırılabilmiş, kuramsallaştırılabilmiş diye, bizim yaptığımız da başkalarınca konmuş taşa bir taş eklemek olsun diye literatürü incelemez miyiz? Literatür incelemesi; araştırma sonucumuzu veri değil de bulgu kılmanın, bilimsel bilgi kılmanın başka bir deyişle muhataplara sunulacak "söz" kılmanın ilk adımı değil midir? Anımsayalım ki, bilimsel bilgi teorik bilgi ile ampirik bilginin birleşmesinden oluşur. Yinelenmesi acıdır, alansal yaklaşımın (grounded theory) benimsenmesi dahi araştırmaya kuramsız, kavramsız başlanmasını gerektirmez. Bunun istisnası; keşfedici bir araştırmanın planlanmış olmasıdır; ki o da kamuoyu yoklamalarıyla iç içedir. Araştırmaya soru cümlesi ile değil, fakat meselemizi vaz ederek başlarız. Mesele; ne sorudur ne de, diğer adı baş belası olan, sorundur. Mesele; davadır, problematiktir. Davası olmayan, meselesi olmayan araştırmacının analiz birimi de bulanık kalmakta, bu belirsizlikler içinde kalan araştırmacı da eline aldığı her konuyu sabah akşam medyada duyduğu en moda, en "trendy" en "in" nosyon ne ise onunla bağlantılandırmaktadır: Küreselleşme, hermeneutik gibi. Bu genel eğilimin dışına çıkabilenler yok mudur?

Kuşkusuz, bulanık renklerle bezeli nehir yatağımızda dikkatimizi çeken baskın renk kümeleri de vardır. Sosyolojimizde Baykan Sezer, Mübeccel Kıray gibi adlar tuttukları yolda sonuna kadar yürümeyi başarabilmişlerdir. Baykan Sezer socius temelli, Mübeccel Kıray modern toplum temelli olmakla birlikte çalışmalarını ısrarla Genel Sosyoloji ya da daha yerinde bir adlandırmayla Sosyal Teori alanında yürütmüşlerdir. Ancak bunlar bireysel başarı örnekleridir; kurumsal değildir. Bu noktada şu soru sorulabilir: Nehir yatağımızın tuvali bulanık kalsa ne olur? Ya da, neden bulanık kalmasın? Bu soru bilimi etik ile buluşturur: Bu sorunun *Radikal* gazetesi yazarı H. Gökhan Özgün'ün 22 Haziran 2007 günlü *Radikal* gazetesinde yayımlanan "Türkiye'de Tanrı var mı?" başlıklı makalesinde sunduğu fikirle bağlantılandırılarak okunmasında yarar vardır. Zira o makalede de belirtildiği üzere "niye olmasın" sorusu, beraberinde sorumsuzluğu getirir. Bu satırların yazarı bilime estetiğin de etiğin de dahil olması gerektiğini düşünenlerdendir. Konumuzla bağlantılandırırsak, sorumluluk almaktan, tuvale baskın bir rengin, baskın bir formun veya estetik ölçütlere vurulabilecek herhangi bir kombinasyonun yansımasından yanadır. Gelecekteki sosyolojimizin tasarımının bugünden bilinçlice, bilgilice ve zekice projelendirilmesinden yanadır. Bunun yolunun ise sosyoloji alanındaki akademisyenlerin yaptıkları üzerine düşünmelerinden geçtiğine inanmaktadır. Özdüşünümselliği, A. Giddens üzerine konuşurken kullandığımız bir kelime olmaktan çıkartmaktan yanadır.

Sonuç

"Yaptıklarımızın hangisi üzerine düşünmemiz bu sorunun çözümünde ufuk açıcı olur?" diye sorulursa cevabım üç maddeli olacaktır: İlki; sosyoloji bölümlerinde öğrenim çıktılarını dikkate alan bir sosyoloji eğitimi verilmesidir. Daha açık bir ifadeyle, açtığımız her dersin iyi bir sosyolog olmasını istediğimiz öğrencimizin hangi açığını karşılayacağının, öğrencimize ne kazandıracağının bilincinde olunduğunu yansıtan bir ders programı hazırlanmasıdır. İkincisi; üniversitelerimizdeki edebiyat fakültesi, iktisadi ve idari bilimler fakültesi gibi örgütlenmelerin yok farz edilmesi, sosyoloji bölümlerinin bu iki yapılanmadan sadece biriyle sınırlı bir eğitim veriyor olmaktan kurtarılmasıdır. Sosyoloji öğretimi felsefeyi, tarihi, sosyal antropolojiyi, sosyal psikolojiyi gerektirdiği kadar ekonomiyi de, kamu yönetimini de, siyaset bilimini de, kent ve çevre incelemelerini de, iletişim incelemelerini de, kültürel çalışmaları da kucaklayabilmelidir. Bunun için mevcut mevzuatta fırsatlar bulunmaktadır: Çift ana dal, yan dal, seçmeli dersler düzenlemeleri gibi. Üçüncüsü ise sosyoloji bölümlerimizin anabilim dallarını kaldırmış olma hatalarından bir an önce vazgeçmeleri, anabilim dallarını yeniden kurmalarıdır.

Sosyolojinin anabilim dalları 9-10 Haziran 1995'te Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde atılan adım ışığında yeniden kurulmalıdır. Daha açık bir ifadeyle, sosyolojinin anabilim dalları sosyal olanın kendi boyutlarına işaret eden makro, mezzo ve mikro eksen ile sosyologun sosyoloji yapma eğilimine işaret eden kavram-kuram üretimi ve politika üretimi eksenlerinin çaprazlanmasıyla belirgin hale getirilmelidir. Bu çaprazlamada makro ve kavram-kuram üretimi açısına genel sosyoloji veya sosyal teori ve metodoloji, mikro ve kavram-kuram üretimi açısına kurumlar sosyolojisi ya da orta boy birim incelemeleri, makro ve politika üretimi açısına toplumsal yapı ve değişme çalışmaları veya gelişme incelemeleri, mikro ve politika üretimi açısına ise uygulamalı (applied) sosyoloji çalışmaları yerleştirilmelidir. Bu ayrıştırma konu temelli olmadığı için her sosyologun her alanda çalışmasına imkân vermektedir. Bu, sosyologları aile sosyologu, eğitim sosyologu, kent sosyologu olarak değil fakat aileyi, eğitimi veya kenti ister makro, ister mezzo ister mikro kadrajda görmeyi yeğleyebilen sosyologlar olarak ayıran bir bakışı yansıtmaktadır. Diğer eksen açısından bakıldığında, bu modelin sosyologlara kendi ilgi ve yetenekleri doğrultusunda çalışma fırsatı verdiği de görülecektir. Akademik ilgileri yoğun olanlar, kavram-kuram üretimi alanında çalışacaklar; ürettikleri teorik ve ampirik veriden müteşekkil bilimsel bilgiyi ilgilendikleri, kadrajlarına aldıkları konuyu teorize etmede kullanacaklardır. Sosyologluk mesleğini akademi dışında ifa etmek isteyenler, mesleki kariyerlerini akademi dışındaki işyerlerinde yürütmek isteyenler ise sosyal hayatın ister makro ister mikro ister mezzo seviyedeki sorunlarını çözmeye koyulan, politika üreten uygulamalı sosyologlar olacaklardır. Bunlar karşımıza planlamacı, kent sosyologu, suç sosyologu, sanayi sosyologu,

yaşam koçu, kariyer planlamacısı, risk yöneticisi, kariyer yöneticisi, karar verme yöneticisi ve benzeri mesleklerde çıkabilirler. Bunlar ürettikleri teorik ve ampirik veriden müteşekkil bilimsel bilgiyi kadrajlarına aldıkları ister makro, ister mezzo, ister mikro sorunu çözümlemek için kullanacaklardır. Bu sorunları çözümlemek için yollar, politikalar, çözümler geliştirecekler, çözümlerini hayatın somut sorunlarına uygulayacaklar, gerekirse uygulamalarının takibini de yaparak sadece uygulamalı (applied) araştırmalar yapmakla kalmayacaklar aynı zamanda değerlendirici (evaluative) araştırmalar da yapacaklardır. Lisans eğitimi için çizilen bu model lisansüstü programlar için de geçerlidir. Sosyoloji alanındaki lisansüstü programların, bölümlerin bu model esasındaki uzmanlaşmalarına ve yan dallarla modüler programlar geliştirebilme becerilerine göre açılması halinde Türkiye'deki sosyolojinin bireysel başarı hikayesinden ibaret değil, fakat kurumsal bir gelişkinlik içinde olduğu tespitinde bulunmak da imkân dahiline girecek gibi gözükmektedir.

Ümit edilen odur ki, sosyologlarımız sosyoloji denizine Türkiye'den uzanan nehrin kurumasına izin vermesinler, kamuoyunun kendilerinden beklediği sözü istihraç edecekleri ocağın ateşini sosyoloji nehrimizin dip dalgalarıyla tutuşturabilsinler.

Ek 1- Dergiler / Makaleler

1. Türkiye'de sosyolojinin tarihçesi üzerine kapsamlı ilk çalışmalardan biri belki de ilki Lütfi Erişçi'nin 1942 yılında *Sosyoloji Dergisi* 1(1) de 158-169. sayfalar arasında yayımlanan "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası" başlıklı makalesidir.
2. *Ulum-i İktisadiyye ve İçtimaiyye Mecmuası* 1908-1911 yılları arasında 27 sayı yayınlanmıştır. Derginin tüm sayıları üzerinde Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden Prof. Dr. Ali Erkul'un değerlendirmeleri, incelemeciler için oldukça yararlıdır.
3. İstanbul'da 1932'de yayımlanan *Mülkiye Mecmuası* sayı 19-20'de Niyazi Hüsnü'nün "Bugünkü İçtimaiyatın Menşeleri" başlıklı makalesi araştırmacılar tarafından ilginç bulunabilir.
4. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun yayımladığı *İş, İş ve Düşünce* Dergilerinin çeşitli sayılarında Türkiye'deki sosyoloji üzerine çeşitli yazılarla karşılaşmak olasıdır. Örneğin 1950 yılında 17. cilt 113. sayı Gerhard Kessler'in Türkiye'den ayrılışı vesilesiyle yazılan yazılardan oluşmaktadır.
5. *İş ve Düşünce Dergisi*'nin Mart 1964'te yayımlanan 30. cilt 245. sayısında sayfa 28-31 arasında "Sosyoloji Tarihçemizde Kessler Raporu" başlıklı bir yazı yayımlanmıştır. Bu yazı Gerhard Kessler'in Türkiye'deki sosyoloji öğretiminin nasıl olması gerektiğine dair bugün bile dikkate

alınmasında fayda bulunan görüşlerini ifade eden ve aslında 1934'te yayınlanan yazısının yeniden basımıdır.

6. *Toplum ve Bilim* dergisinin 1980'de çıkan 9-10. sayısında Bahattin Akşit'in "Toplumsal Değişme Kuramları ve Azgelişmişlik" başlıklı Türkiye'deki sosyolojinin tarihçesini de gözden geçirdiği makalesi özellikle ilginçtir. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla ilk kez bu makalede bir sosyologumuz Ziya Gökalp geleneği ile pozitivizm arası bağlantı kurmaktadır.
7. Bahattin Akşit, H. Ünal Nalbantoğlu ve Sezgin Tüzün'ün 1982'de ortaklaşa yazdıkları "Geçiş Döneminin Sosyologu Mübeccel B. Kıray" başlıklı makaleleri bir dönem Ankara'da yayımlanan *Bilim ve Sanat* dergisinin 15. sayısında çıkmıştır. Makale Kıray üzerine olan değerlendirmesi kadar belki ondan da çok sosyoloji üzerine olan sözü ile dikkat çekmektedir.
8. Doğan Ergun'un İletişim Yayınlarından çıkan *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* cilt 8 içindeki "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji ve Gelişmesi" başlıklı yazısı bu konuda genel bir çerçeve vermesi bakımından değerlidir (s. 2160-2163).
9. Aynur İlyasoğlu'nun İletişim Yayınlarından çıkan *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* cilt 8 içindeki "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları" başlıklı yazısı ise özellikle Kaynakça'sı açısından değerlidir (s. 2164-2174). Örneğin burada değinilen fakat benim ulaşamadığım kaynaklar arasında Erol Güngör'ün "Cumhuriyet Devrinde Türkiye'de Sosyal İlimler" adlı 1973'te *Kültür ve Sanat* adlı ve Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı yayını olan bir çalışmada yayımlanan yazısı; Agah S. Levend'in "Türk Sosyolojisine Bir Bakış" adlı *Türk Dili Dergisi*'nin 13. cilt, 151 no'lu Nisan 1964 sayısında yayımlanan makalesi; Şerif Mardin'in 1974'te İskenderiye'de bir toplantıda sunduğu "Some Aspects of Middle Eastern Sociology" adlı tebliğine özellikle işaret edilmelidir.
10. Mehmet Yalvaç'ın 1985 yılında *Kubbealtı Akademi Mecmuası*'nda 2 sayı halinde yayımlanan "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Sosyoloji Eğitiminin Tarihçesi (1912-1982)" başlıklı makalesi güvenilir bir envanter çalışmasıdır.
11. İlber Ortaylı'nın *Tarih ve Toplum Dergisi*'nin 1985 yılında yayımlanan 3/14 Şubat sayısında Auguste Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya gönderdiği iddia edilen mektupla ilgili makalesi ilginçtir.
12. Kültür Bakanlığı yayını olarak basılan *Milli Kültür Dergisi*'nin 83 no'lu 1991 Nisan sayısında Ayın Dosyası olarak "Sosyolojimizin Sosyolojisi" başlığıyla özel bir bölüm hazırlanmıştır. Ümit Yaşar Gözüm tarafından hazırlanan bu dosyada Amiran Kurtkan Bilgiseven, Eyüp Kemerlioğlu, Korkut Tuna, Mustafa Erkal, İhsan Sezai, Nilgün Çelebi, Beylü Dikeçligil, Altan Eserpek, Kadir Cangızbay, Ümit Meriç, Aytül Kasapoğlu, Hüseyin Akyüz, Naci Bostancı, Birsen Gökçe, Orhan Türkdoğan, Mahmut Tezcan, Kayhan Mutlu, Serdar Sağlam gibi sosyologların makaleleri yer almaktadır.
13. Nilgün Çelebi'nin "A Model for Sociology Departments" başlıklı Bulgaristan'da yayımlanan *Sotsiologitschesky Problemy* adlı derginin 1996 yılı 3.

sayısında yayımlanan makalesi 2. Avrupa Sosyoloji Kongresi (ESA)'nde Budapeşte'de sunduğu tebliğ metninden hareketle yazılmıştır. Türkiye'deki sosyoloji öğretimi ile ilgilidir. Bu dergide ayrıca Birsen Gökçe, Ümit Meriç ve Kayhan Mutlu'nun da Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarını tanıtan ve veya örneklendiren makaleleri yayımlanmıştır. Derginin bu sayısı Prof. Maya Grekova tarafından Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarını Bulgaristan'a tanıtmak amacıyla düzenlenmiştir.

14. İstanbul'da çıkan *Dergâh* adlı Edebiyat Sanat Kültür Dergisinin Aralık 1998'de yayımlanan 106. sayısında Ergün Yıldırım'ın "Türkiye'de Sosyoloji Tasavvurunun Eleştirisi Nurettin Topçu: Sürüleşmeye İsyan" başlıklı makalesi Nurettin Topçu'nun bir 'antisosyoloji sosyologu' örneği olduğunu dolaylı olarak gösteren ilginç bir makaledir.
15. Nilgün Çelebi'nin "Sociology Associations in Turkey: Continuity Behind Discontinuity" başlıklı *International Sociology*'nin cilt 17, no 2'de 2002 yılında yayımlanan ve Türkiye'deki sosyoloji derneklerinin genel bir değerlendirilmesinin yapıldığı makalenin değişik bir versiyonu *Bilim ve Ütopya* dergisinin Haziran 2001 sayı 84 sayfa 40-44 arasında "Sosyolojinin Türkiye'deki Kurumsallaşması" başlığı ile yayımlanmıştır.
16. "Some Reflections on Sociology and the Condition of Being a Sociologist in Present Day Turkey" adlı Ayşe Öncü makalesi 1998'de yayımlanmıştır. Bu makale 1997 Haziran 20-21'de İstanbul'da toplanan Reginal Conference for Southern Europe toplantısında sunulan tebliğlerin kitabında yer almaktadır. Editor Çağlar Keyder'dir. ISA'nın 1998 Dünya Kongresi için gerçekleştirdiği bölgesel konferanslardan biri olan bu toplantı Tradition in Modernity Southern Europe in Question başlığı altında gerçekleştirilmiştir.
17. İstanbul Üniversitesi *Sosyoloji Dergisi*'nin 2006 yılında yayımlanan 3. Dizi 12. Sayısında 1950'li Yılları konu edinen makalelerde sosyoloji çalışmalarına yönelik kapsamlı değerlendirmeler ve ilginç tespitler mevcuttur. Söz konusu makalelerden Suvat Parin'in makalesi Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü (IIS)'nün 11-17 Eylül 1952'de İstanbul'da İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün ev sahipliğinde gerçekleşen 15. Uluslararası Sosyoloji Kongresi'ni konu etmektedir. Aynı dergideki Oya Okan'ın makalesinde ise Kongre sırasında İsviçre'den Türkiye'ye getirilen ve 12 Eylül 1952 tarihinde Beyazıt Camii'nde kılınan öğle namazından sonra Eyüp Sultan'daki türbesine defnedilen Prens Sabahattin'in cenazesine Kongre'nin Türk ve yabancı delegelerinin ilgisizliğine değinilmektedir. Yabancı konuklar Prens'i bilmeyebilirlerdi, ama Türk delegasyonunun bu ilgisiz tavrı en azından acı vericidir.
18. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü *Sosyoloji Dergisi*'nin çeşitli sayılarında Türkiye'deki sosyoloji üzerine derin iç görüler kazandırabilecek makaleler yayımlanmaktadır. Bu konuda ciddi çalışma yapacak herkesin öncelikle bu derginin koleksiyonlarını gözden geçirmesinde yarar vardır.

19. Türk Bilgi Derneği'nin yayını olan *Bilgi* dergisi 1913 yılında yayımlanmıştır. Kaynaklara göre, 1950 sonları 1960 başlarında yayımlanmış Bilgi adında ayrı bir dergi daha vardır. 2000'li yıllarda ise *Sahn-ı Seman Bilgi* dergisi yayımlanmıştır.
20. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi *Sosyal Bilimler Dergisi*'nin ilk sayısında İbrahim Armağan tarafından sosyoloji bölümleri için önerilen taslak program ilginçtir. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi *Sosyoloji Dergisi*'nin çeşitli sayılarında ise Neşe Özgen tarafından sosyolojinin kurumsallaşması için yazılan makaleler araştırmacılar açısından ilginç ve yararlıdır.
21. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Ülgen Oskay danışmanlığında Bekir Balkız tarafından hazırlanan Türkiye'de sosyoloji ders/el kitaplarının konu edildiği doktora tezi bu konuda çalışma yapmak isteyenler için yararlıdır. Bekir Balkız'ın tezinden çıkardığı "Türkiye'de Sosyoloji Ders/El Kitaplarında Sosyoloji ve Felsefe Tasavvuru" başlıklı makale ise *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*'nin 17. sayısında yayımlanmış olup, incelenmeye değer bir makaledir.
22. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün çıkardığı *Sosyoloji Dergisi*'nin 1996 yılındaki ilk sayısı meslektaş okuması (peer-review) 1999 yılındaki ikinci sayısı ise hakemli olarak yayımlanmıştır. Derginin ikinci sayısındaki "AÜ. DTCF Sosyoloji Bölümü'nün Dünü ve Bugünü" başlıklı makale konuya ilgi duyanlar için güvenilir bir kaynaktır.
23. Yakın Ertürk'ün *Journal of Human Sciences* adlı derginin IX. Cilt 2. sayısında 37-55. sayfalar arasında yayımlanan 1990 tarihli "Trends in the Development of Sociology in Turkey" adlı makalesi konu hakkında kapsamlı bir değerlendirme niteliğindedir.

Ek 2- Bilimsel Toplantılarda Sunulan Tebliğler

1. Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü ve Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin 23-25 Şubat 1970'de ortaklaşa düzenledikleri Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi Sempozyumu'nun tebliğleri 1971'de Hacettepe Üniversitesi tarafından kitap olarak yayımlanmıştır. Sempozyumun katılımcıları ve sunulan tebliğlerin içerikleri incelendiğinde Türkiye'de ilk kez veriyi üretenler yani araştırmacılar, veri üretimini destekleyen kurum ve kuruluşlar yani araştırmalara fon sağlayacak birimler ile veriyi kullanacak olan sektörlerin temsilcilerinin bir araya getirilmesi kaygısının güdüldüğü fark edilmektedir. Adı tam konulmasa bile sosyal bilim araştırmalarının böyle bir trio oluşumuyla yürütülmesinin sosyal bilim araştırmalarına getireceği açılımların önemini hissettiren tebliğlerin sosyolojiden çok diğer sosyal bilim araştırmacılarından gelmesi de ayrıca ilginçtir. Söz konusu kitapta dikkat çeken tebliğlerin sunucuları şun-

lardır: Mübeccel Kıray, Nabi Dinçer, Tarık Zafer Tunaya, Arif Payaslıoğlu, Necat Erder. İlginç iki ayrı tebliğin sahipleri ise Emre Kongar ve İsmail Beşikçi'dir. Araştırılabilecek konuları işaret eden tebliği Emre Kongar'ın düşünme gücünün vüsatini göstermesi bakımından kanıt nitelindedir. İsmail Beşikçi'nin ise Doğu Anadolu'daki ağalık düzeninin sermaye ile oluşturduğu eklemlenmeyi ve Doğu'nun sorunlaşmasına yaptığı etkiyi vurgulayan tebliği bir yandan bugündeki dünü göstermesi bakımından bir yandan da sorunun içinde taşıdığı çözümü işaret etmesi bakımından dikkat çekici bulunmuştur.

2. Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin 1980'den itibaren gerçekleştirdiği Sosyal Bilimler Kongreleri'nde sunulan tebliğlerin ne yazık çok azı kitaplaştırılmıştır. Günümüz araştırmacıları bu Kongrelerin programlarını temin edebilirlerse sunucuları hayatta olan tebliğlerin sahiplerine o yoldan ulaşabilir ve bu tebliğlerden engin bir arşiv oluşturabilirler. Dernek tarafından ODTÜ'de düzenlenen ilk kongre 1980 yılında çok geniş bir katılımla gerçekleştirilmiştir. Bu kongreden akılda kalan; Mübeccel Kıray'ın, adını koymaksızın, Ahmet İsvan'ın tarımsal işletmesi özelinden hareketle kırsal alandaki kapitalistleşen ilişkilere değinen tebliği ile Bahattin Akşit, Çağlar Keyder, Tansı Şenyapılı, Metin Heper gibi adların sırayla Türkiye'de kırsal yapının ve köylülüğün dönüşüm mekanizmalarını sergileyici, kentlerdeki bütünleşme süreçlerini gecekondular temelinde açıklayıcı, İran Devrimi ve Türkiye'yi yerel İslami güçlerin etkisi temelinde kıyaslayıcı "plenary" tarzı oturumlarda sundukları tebliğlerdir. Bu kongrede bunların yanı sıra çok sayıda serbest tebliğ de sunulmuştur. Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun bilim adamının kendiliğindenlik felsefesi üzerine olan tebliği, Çiğdem Kağıtçıbaşı'nın Yılmaz Esmer'le birlikte sunduğu Çocuğun Değeri araştırmasının ilk verileri, Güven Gülöksüz'ün Güneydoğu Anadolu'daki mekânsal dönüşümler bağlamında mülkiyet ilişkileri üzerine hazırlamakta olduğunu ifade ettiği doktora tezi temelinde sunduğu tebliği (ki tezinde diyalektik yöntemi kullandığını söylediğinde duyduğum çocuksu merak ve heyecanı hâlâ hatırlarım), Oya Özyürekli Çulpan'ın kapıcı eşleri üzerine olan çalışması, Sezgin Tüzün'ün küçük işletmeci/esnaf katmanı üzerine olan incelemesi, Ali Gitmez'in yaşam kalitesi göstergeleri incelemesi, Nuri Bilgin'in mekân kullanımı ve artizan incelemesi, bu tebliğlerden sadece bir kaçının konusuna işaret etmektedir.

3. Sosyal Bilimler Derneği'nin Nermin Abadan Unat'ın başkanlığı döneminde İstanbul'da Sait Halim Paşa Yalısı'nda 21-25 Mayıs 1978 tarihinde düzenlediği Türk Toplumunda Kadın adlı toplantıda sunulan tebliğler sonradan kitaplaştırılmıştır. Ne var ki bu kitapta toplantıda yaşanan ve zihnime kazıdığım şu dört anı, format gereği, yer bulamamıştır. Bunlardan biri söz konusu toplantıda Reha İsvan hanımefendinin (hanımefendi sıfatını onun kadar hak eden kaç kişi vardır ki?) yaptığı serinletici konuşmadır; biri dönemin Çatalca Belediye Başkanı Çağlayan Ege'nin, ai-

lesinin karşı partiye oy vermesi yönündeki baskıcı tavrına karşılık yemin ederken ayağını kaldırmak suretiyle yeminin sorumluluğundan kaçtığını ve gidip kendisine oy verdiğini itiraf eden seçmenini anlatan konuşmasıdır; biri başı örtülü Şule Yüksel Şenler'in konuşmasına gösterilen tepkidir; bir diğeri de Ege Üniversitesi'nden Ülgen Erdoğan Oskay'ın toplantıyı bir bütün olarak değerlendirdiği eleştirel konuşmasıdır. Kitapta yer bulamayan bir anı da Mübeccel Kıray'ın "Yurt dışına lisans üstü yapmaları için gönderdiğimiz erkekler kısa bir süre sonra 'annemin köftelerini özledim' diye Türkiye'ye dönüyorlar, oysa kızlar kalıyorlar " tespitidir. Toplantıda sunulan tebliğler 1979 yılında Nermin Abadan-Unat'ın derlemesiyle TSBD yayını olarak, *Türk Toplumunda Kadın* adıyla Ankara'daki Çağ Matbaası'nda basılmıştır.

4. Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin gerçekleştirdiği toplantılar içinde bence en anlamlısı 11-13 Ocak 1980 tarihinde Ankara'daki Türk Toplumunda Kadın Sorunlarına Yaklaşım ve Öneriler Semineri'dir. Bu toplantı adeta terör ve sıkıyönetim koşulları altında dahi bilim yapılabileceğini kanıtlamak için yapılmıştır. Bu tespit toplantıya katılan Ali Rıza Balaman tarafından toplantı dönüşü bana ifade edilmiştir. Toplantının tebliğlerinin 1981 yılında TSBD tarafından *Türk Kadınının Sorunları-Çözüm Önerileri* adı ile yayımlandığı öğrenilmiştir.
5. Türk Sosyal Bilimler Derneği ve Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı tarafından 23-24 Kasım 1981 tarihinde ortaklaşa düzenlenen Kentleşme Sürecinde Bütünleşme Sorunları ve Çözümler Semineri Ankara'da Devlet Su İşleri salonunda düzenlenmiş ve orada Nermin Abadan Unat, Mübeccel Kıray, Yakut Irmak gibi konuşmacılar sunuş yapmışlardır. Bu toplantıda Ege Üniversitesi'nden Nihat Erdoğan, Mübeccel Kıray'ın Kent'i tüm sosyalitelerin üzerine çıkararak ve kentten hareketle analiz etmesine "sınıf analizinin ihmal edildiği" gerekçesiyle karşı çıkmış, fakat Kıray tarafından "kent toplumdur" denilerek hışımla eleştirilmesi üzerine susmak zorunda kalmıştır.
6. Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin düzenlediği Aile üzerine olan diğer bir etkinlik *Türkiye'de Aile Yapısının Değişimi* başlıklı iki kitap yayımıdır. Bunlardan biri *Toplumbilimsel İncelemeler* diğeri ise *Yasal Açıdan İncelemeler* alt başlıklarını taşımaktadır. Her ikisi de 1984 yılında Ankara'da Maya Matbaacılık tarafından basılmış olup TSBD'nin Necat Erder ile birlikte sessiz ve yorulmaz emekçisi olduğunu tahmin ettiğim Türköz Erder tarafından derlenmiştir. Bu kitapların ilkinde Alain Duben'in Osmanlı'da çekirdek ailenin sanıldığından daha yaygın olduğuna işaret eden yazısı özellikle dikkat çekicidir. Ne yazık ki bu tespit bu konuda çalışanlar ve ders verenler tarafından bile bir türlü göz önüne alınmamış, Osmanlı dönemi geleneksel geniş, Cumhuriyet dönemi de çekirdek aileyle karakterize edilmeye devam edilmiştir. Bu hususu defalarca derslerimde ve konuşmalarımda dile getirmeme rağmen maalesef insanları Alain Duben'e inandırmaya muvaffak olamamışımdır.

7. Türk Sosyal Bilimler Derneği 16-18 Ekim 1985 tarihinde Ankara'da Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi Sempozyumu'nu toplamıştır. Bu sempozyumun tebliğleri 1986 yılında TSBD tarafından yayımlanmıştır. Burada Mübeccel Kıray ve Bahattin Akşit tarafından sunulan tebliğler ile Ayşe Öncü tarafından yapılan değerlendirme özellikle dikkat çekicidir.
8. Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin ulusal seviyede düzenlediği ikinci kongre 31 Mayıs-2 Haziran 1989 tarihlerinde Ankara'da ODTÜ'de toplanmıştır. Bu toplantıda sunulan tebliğlerden bazıları *Toplum ve Bilim* dergisinin 48/49 Kış-Bahar 1990 sayısında yayımlanmıştır. TSBD bu tarihten sonra her iki yılda bir düzenli olarak ulusal kongre düzenlemektedir: Dernek 1992, 1995 1997, 1999, 2001, 2003, 2005 ve 2007 yıllarında ulusal kongreler düzenlemiştir.
9. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün 1989 yılında gerçekleştirdiği 75. Yıl Toplantısı ve orada Baykan Sezer, Korkut Tuna ve İsmail Coşkun tarafından sunulan tebliğler sosyoloji tarihimiz açısından belge niteliğindedir. Bu toplantı vesilesiyle yayımlanan ve başka tebliğlerin de yer aldığı Bağlam Yayınları'ndan İstanbul'da çıkan 1991 basımlı kitabın başlığı *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*'dir.
10. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün 12-14 Ekim 1992'de İstanbul'da düzenlediği Amerika'nın Keşfinin 500. Yılı Toplantısı'nda da sosyoloji üzerine kapsamlı değerlendirmeler yapılmıştır. Toplantı tebliğleri daha sonra *500. Yılında Amerika* adıyla Bağlam Yayınları tarafından İstanbul'da kitaplaştırılmıştır.
11. Sosyoloji Derneği 1990 yılında kurulmuş olup ilk büyük etkinliğini Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde Sosyolojinin 52. Yılı toplantısı ile gerçekleştirmiştir. Bu toplantının tebliğ ve tutanakları Ankara'da Sosyoloji Derneği tarafından 1992 yılında yayımlanmıştır.
12. Sosyoloji Derneği 2007 yılı sonuna kadar beş Ulusal Sosyoloji Kongresi düzenlemiştir. Kongrelerde sunulan tebliğlerin çoğu dernek tarafından kitap halinde yayımlanmıştır. Bunlar sırayla şöyledir:
    - (1994) *Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler* (Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün katkısıyla Kasım 1993'te İzmir'de gerçekleştirilen 1. Ulusal Kongre).
    - (1997) *Toplum ve Göç* (Mersin Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün katkısıyla Kasım 1996'da Mersin'de gerçekleştirilen 2. Ulusal Kongre).
    - (2002) *Dünyada ve Türkiye'de Farklılaşma Çatışma Bütünleşme* (Anadolu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün katkısıyla Kasım 2000'de Eskişehir'de gerçekleştirilen 3. Ulusal Kongre).

- (2004) *Değişen Dünya ve Türkiye'de Eşitsizlikler* (Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün katkısıyla Ekim 2003'te Sivas'ta gerçekleştirilen 4. Ulusal Kongre).
- (Henüz yayımlanmadı) Türkiye'de Güncel Toplumsal Sorunlar (İnönü Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün katkısıyla Eylül 2006'da Malatya'da gerçekleştirilen 5. Ulusal Kongre).

13. UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Toplumbilimleri Komitesi tarafından Sosyoloji Toplantıları adıyla Bolu Abant'ta şu üç toplantı gerçekleştirilmiştir.
    - Abant'ta 26-27 Kasım 1992 tarihinde gerçekleştirilen ilk Sosyoloji Toplantısı'nda sunulan tebliğler *Sosyolojideki Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Etkileri* başlığıyla UNESCO Türkiye Milli Komisyonu tarafından kitap halinde yayımlanmıştır. Kitabın editörleri Nilgün Çelebi ve Mahmut Tezcan'dır.
    - Abant'ta 15-16 Aralık 1994 tarihinde gerçekleştirilen ikinci Sosyoloji Toplantısı'nın teması "2000'li Yıllarda Türkiye'deki Toplumsal ve Kültürel Dönüşümler"dir. Tebliğler kitaplaştırılmamıştır.
    - Abant'ta 27-28 Nisan 1998 tarihinde gerçekleştirilen üçüncü Sosyoloji Toplantısı'nın teması Sosyoloji ve Tarih'tir. Tebliğleri kitaplaştırılamayan bu toplantı Baykan Sezer'e ithaf edilmiştir.
14. Değişik tarihlerde değişik ülkelerde toplanan çeşitli uluslararası sosyoloji kongrelerine katılan sosyologlarımız Türkiye'de sosyoloji üzerine çeşitli tebliğler sunmuşlardır. Bu tebliğ metinlerine ulaşabilmek kolay değildir. Ancak sunucular hakkında bilgi verilebilir:
    - Şerif Mardin (dergi makalelerini analiz eden bir tebliğinin bulunması gerekiyor),
    - Mübeccel Kıray (International Sociological Assocation (ISA)'ın Varna'daki dünya kongresinde sunduğu tebliğ),
    - Aynur İlyasoğlu (European Sociological Assocation (ESA)'ın 26-29 Ağustos 1992 tarihinde Viyana'daki birinci kongresinde sunduğu "The Development of Sociology in Turkey" adlı tebliğ),
    - Gönül İçli-Faruk Kocacık (ESA'nın 26-29 Ağustos 1992 tarihinde Viyana'daki birinci kongresinde sundukları ortak tebliğ),
    - Nilgün Çelebi (ESA'nın 30 Ağustos-2 Eylül 1995 tarihindeki Budapeşte'deki ikinci kongresinde sunduğu "Sociology in Turkey: A Model for Sociology Departments" adlı tebliğ; ISA'nın Montreal'de 1998 yılındaki 14. Dünya Kongresi'nde sunduğu "Sociology Association of Turkey" adlı tebliğ; ISA'nın 8-11 Temmuz 2002 tarihinde Brisbane'daki 15. Dünya Kongresi'nde "Imported Goods into Turkish Sociology" adlı tebliğ).
15. Türkiye'deki üniversitelerin sosyoloji bölümlerinin yapılanması konusunda en önemli toplantı 9-10 Haziran 1995 tarihinde Ankara'da Ankara

Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün ev sahipliğinde 14 Sosyoloji Bölümünün temsilci veya mensubunun katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Toplantının konusu: Sosyoloji Bölümlerinin Anabilim Dallarının Tanımlanması ve Eğitim Öğretim Araştırma Alanlarının Belirginleştirilmesi'dir. Toplantıda Sosyoloji Bölümlerinin anabilim dallarının tanımlanması konusunda geniş görüşmeler olmuştur. Anabilim dalları esas olarak bu metinde Sonuç bölümünde değinilen makro-mikro ekseni ile politika üretimi-kuram üretimi eksenlerinin çaprazlanması temelinde tanımlanmıştır. Toplantı sonunda alınan kararlardan bir diğeri isteyen bölümlerin Sosyometri Anabilim Dalı'nı kaldırıp yerine Toplumsal Yapı ve Değişme Ana Bilim Dalı kurmalarıdır. İki gün süreli toplantıda bölüm temsilcisi veya birey olarak katılan toplam 22 akademisyenin adları ve kurumları şöyledir: Anadolu Üniversitesi'nden Mesut Yeğen, Atatürk Üniversitesi'nden Sabahattin Güllülü, Cumhuriyet Üniversitesi'nden Gönül İçli, Ege Üniversitesi'nden Sevinç Özen, Hacettepe Üniversitesi'nden Beylü Dikeçligil, Tülin İçli, İstanbul Üniversitesi'nden Ümit Meriç Yazan, Erhan Atiker, Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nden Kayhan Mutlu, Mersin Üniversitesi'nden Ayşe Azman, Sakarya Üniversitesi'nden Musa Taşdelen ve Hacı Duran, Selçuk Üniversitesi'nden Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay, Süleyman Demirel Üniversitesi'nden Metin Özkul, Kırıkkale Üniversitesi'nden Vehbi Başer, Ankara Üniversitesi'nden Nilgün Çelebi, Hayriye Erbaş, Erol Demir, Esma Durugönül, Sevil Turan, Necmettin Özerkmen, Pelin Turak, Ayça Demir. Toplantıya 1994-1995 ders yılında Sosyoloji Bölümlerini aktive etmiş üniversitelerin temsilcileri davet edilmiştir. Toplantıya o dönemde lisans öğrencisi olan toplam 17 üniversiteden 13'ü katılmıştır. Toplantıya mazereti nedeniyle katılamayanlar Uludağ Üniversitesi'nden Hüsamettin Arslan, İnönü Üniversitesi'nden Fügen Berkay, Fırat Üniversitesi'nden Zeki Erdoğmuş, Mimar Sinan Üniversitesi'nden Esin Küntay'dır. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü ile temas kurulamamıştır. Bu toplantıda alınan kararların takibi ile isteyen bölümlerin Sosyometri'yi kaldırarak veya ona ilave olarak Toplumsal Yapı ve Değişme Anabilim Dalı'nı kurabilmeleri mümkün olmuştur. Anabilim dallarının tanımlanması ve içeriklerinin belirginleştirilmesi girişimi ise YÖK'ün o dönemdeki anabilim dallarının kaldırılması yönündeki üniversitelere yaptığı yoğun baskı süreci içinde akim kalmıştır. Sosyoloji Bölümlerinin anabilim dallarının işlevsizleştirilmesi, tarafımızdan Türkiye'deki sosyolojinin kurumsallaşmasına yapılmış en büyük kötülüklerden biri olarak değerlendirilmektedir.

16. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü Sosyoloji Topluluğu tarafından 21 Mart 1996 tarihinde Ankara'da düzenlenen Sosyoloji ve Tarih Paneli'ne İlber Ortaylı ve Nilgün Çelebi konuşmacı olarak katılmışlardır. Bu pan lin önemi Immanuel Wallerstein tarafından gündeme getirilen sosyoloji ve tarihin birlikte çalışan disiplinler olması gerektiği anlayışının uzantısında hazırlanan ilk toplantı olması, konuşmaların I. Wallerstein'in bu konudaki görüşlerinin gerçekleştirile-

bilme imkânının deşilmesi temelinde yapılmasıdır. Gulbenkian Komisyonu'nun *Sosyal Bilimleri Açın* kitabının yayımlanması ve bu kitabın rüzgârıyla çeşitli etkinliklerin düzenlenmesi bu panelden daha sonraki tarihlerde gerçekleştirilmiştir.

17. Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü 9 Mayıs 2002 tarihinde Isparta'da "Güncel Sosyolojik Gelişmeler" konulu bir panel düzenlemiş olup burada sunulan tebliğlerin bazılarında dünyadaki bazılarında da Türkiye'deki sosyoloji üzerine bir değerlendirmede bulunulmuştur. Sunumlar kitaplaştırılmamıştır.
18. Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün diğer bir etkinliği 17 Aralık 2004'te Isparta'da düzenlediği Sosyoloji Bölümü'nün 10. Kuruluş Yıldönümü Toplantısı'dır. Bu toplantıda da Türkiye'deki sosyoloji üzerine sunumlar yapılmıştır. Tebliğler kitaplaştırılmamıştır.
19. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden bir grup genç akademisyen 1997 yılında sosyal bilimlerin geleceği konusunda bir grup çalışması başlatmıştır. Bu çalışmalar bir adım sonra daha organize bir hal almış, bir konuk konuşmacının sunuşu ve ardından gelen soru cevap oturumu ile gerçekleştirilir olmuştur. Bu toplantılardaki konuşmalar bilahare *Tartışma Tutanakları* başlıklı bir metin halinde yazıya dökülmüştür. Söz konusu metinlerden bir tanesi Doğan Özlem'in konuk konuşmacı olduğu toplantı ile ilgilidir ancak tartışmalar daha çok sosyal bilim bilgisinin epistemolojik statüsü ile ilgilidir.
20. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gulbenkian Komisyonu tarafından hazırlanan *Sosyal Bilimleri Açın* adlı kitaptan hareketle Ankara Üniversitesi ATAUM konferans salonunda 8 Ocak 1997 tarihinde Sosyal Bilimlerin Geleceği başlıklı bir panel düzenlemiş, bu panelde sunulan tebliğleri ve ardından gerçekleştirilen soru cevap oturumunun tutanaklarını birer metin halinde yayımlamıştır. Toplantıda Türkiye'deki sosyolojiye odaklanılmamış olmakla birlikte özellikle Coşkun San'ın konuşması bu eksiği gidermiş ve Türkiye'deki sosyolojiye atıfta bulunulmuştur.
21. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün düzenlediği bir başka toplantı ise 6 Aralık 1995 tarihinde olup konusu Toplum ve Etik'tir. Bu toplantının tutanakları da adı geçen Enstitü tarafından metin halinde çoğaltılarak yayımlanmıştır.
22. Van Valiliği ve Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nin 4-6 Haziran 1997'de Van'da düzenledikleri Sosyal Bilimlerin Kavşağında Doğu ve Güneydoğu Anadolu Sempozyumu'nda sunulan tebliğler daha sonra Van Valiliği ve Yüzüncü Yıl Üniversitesi yayını olarak kitaplaştırılmıştır. Toplantıya ve kitaba asıl emeği geçen kişi Ahmet Emre Bilgili'dir. Çok ilginç sunumların yapıldığı bu toplantıda sosyoloji ile doğrudan ilgili olan tebliğin başlığı "Sosyoloji Bölümlerinde Yapılan Lisansüstü Tezlerde Doğu ve Güneydoğu"dur.

23. TÜBA, Türk Sosyal Bilimler Derneği ve Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı'nın 10-12 Aralık 1998'de Ankara'da düzenledikleri Bilanço 1923-1998 Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bakış Uluslararası Kongresi'nde sunulan tebliğler Türk Tarih Vakfı Yayını olarak ve Zeynep Rona tarafından yayına hazırlanarak 1999 yılında iki cilt halinde İstanbul'da yayımlanmıştır. Bu çalışma da Türkiye'deki sosyoloji üzerine ilginç bilgiler verebilecek temel kaynaklardandır. Sosyoloji ile doğrudan ilgili tebliğ "Sosyoloji Ders Kitaplarında Köy ve Kente Bakış" adlı Nilgün Çelebi'nin makalesidir.
24. Gulbenkian Komisyonunun rüzgârıyla gerçekleştirilen bir diğer çalışma da *Toplum ve Bilim/Defter* Dergileri Ortak Çalışma Grubu tarafından gerçekleştirilmiştir. Heinrich Böll Vakfı ve söz konusu çalışma grubunun girişimiyle 26-28 Şubat 1998'de İstanbul'da toplanan Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek adlı sempozyumun bildirileri Metis Yayınları tarafından 1998 yılında yayımlanmıştır.
25. Sosyoloji Derneği 30 Kasım 2001 tarihinde Ankara'da Nevin Güngör Ergan'ın moderatörlüğünde Doğumlarının 100. Yılında Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken toplantısı düzenlemiş ve tebliğleri de 2002 yılında yayımlamıştır. Bu toplantıda Türkiye'deki sosyoloji üzerine ilginç konuşmalar yapılmış anekdotlar aktarılmıştır. Toplantı tutanakları Nevin Güngör Ergan tarafından yayına hazırlanmıştır.
26. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü 25-26 Ekim 2004'te İstanbul'da Ziya Gökalp Sempozyumu düzenlemiş ve sunulan tebliğleri de daha sonra *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*'nin 2005'te yayımlanan 3. dizi 10. sayısında okurlara aktarmıştır.
27. Galatasaray Üniversitesi 12-14 Mayıs 2005'te İstanbul'da Parçalanmalar Çağında Yeni Toplumsallıklar Kolokyumu düzenlemiştir. Fransızca-Türkçe gerçekleştirilen bu toplantının tebliğlerinin bazılarının yayımlanacağı söylenmişse de bugüne değin bu konuda herhangi bir gelişme tarafımızdan tespit edilememiştir.
28. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Türk Düşünce Geleneğinde Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken toplantısı düzenlemiş olup bu toplantının tutanakları Hacettepe Üniversitesi yayını olarak Ankara'da 2007'de okurlara sunulmuştur. Metni yayına hazırlayanlar Nevin Güngör Ergan, Esra Burcu, Birsen Şahin, Müge Kamanlıoğlu'dur.

Ek 3- Kitap, Tez ve Benzeri Yayımlar

1. Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı İstanbul'da Ülken Yayınları'ndan çıkan eseri konuyla ilgili en kapsamlı ilk eserdir. (Kitabın elimdeki nüshası 1979 yılına aittir, ancak ilk baskının daha önceki bir tarihe ait olması gerekir).

2. Hilmi Zia Ülken'in 1956 yılında İstanbul'da Anıl Yayınevi'nden çıkan *Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretim ve Araştırmaları* kitabı konusunda bir ilk olan titiz bir karşılaştırmalı çalışmadır.
3. Türkiye'de sosyal bilim alanında üretilen çalışmalar ve sosyal bilimciler üzerine yürütülen ilk çalışma T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Sosyal Planlama Daire Başkanlığı tarafından gerçekleştirilmiştir. Dönemin Sosyal Planlama Daire Başkanı olan Nevzat Yalçıntaş'ın desteği ile 1969 yılı sonlarında planlanan, yürütülmesi ve tamamlanması 1970 yılı içinde gerçekleştirilen bu araştırmanın raporu DPT tarafından 1974 yılında kitap olarak yayımlanmıştır. Araştırmayı yapan ve raporlaştıranlar İbrahim Yurt ve Hüseyin T. Sevil'dir. Kitabın adı: *Sosyal Alanlarda Türkiye'nin Araştırma Potansiyeli ve Sorunları*'dır. Bu kitapta Türkiye'nin o dönemdeki yüksek öğretim yapılanmasına dahil tüm üniversite, akademi ve yüksek okullarında sosyal bilim alanında faaliyet gösteren birimler, bu birimlerde çalışanlar ve çalışanların bilimsel yayınları hakkında ayrıntılı bir döküm bulunmaktadır. Bu çalışmanın yapılmasındaki itici güç o yıllarda doğa bilimleri temelli olarak kurulan TÜBİTAK'ın yanında sosyal bilimler için de bir merkezi araştırma kurumu kurabilmenin potansiyelini ve imkânlarını tespit edebilmektir.
4. Mahmut Tezcan'ın *Türk Sosyoloji Bibliyografyası (1928-1968)* adlı 1969 yılında Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi tarafından yayımlanan kitabı günümüz sosyal bilimcileri için bir hazine değerindedir. Tek bir kişinin, değil bilgisayar teknolojisi, fotokopi düzeneğinin bile olmadığı bir zaman diliminde böyle bir çalışmayı gerçekleştirmiş olması hayret ve hayranlıkla karşılanması gereken bir çabayı yansıtmaktadır.
5. Hasan Ali Koçer'in 1975 tarihinde Ankara'da Türk Sosyoloji Tarihi Araştırmaları dizisinde yayımlanmış *Türk Sosyologları 1* adlı kitabı bu konuda yoğun enformasyon içerir.
6. Emre Kongar tarafından derlemesi yapılmış ve Remzi Kitabevi tarafından yayımlanmış olan iki ciltlik *Türk Toplumbilimcileri* adlı kitaplar Türkiye'deki sosyoloji ve sosyologlar üzerine çalışma yapmak isteyenler için birer hazine niteliğindedir. Kitapların biri 1982 diğeri 1988 yılında yayımlanmıştır.
7. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Baykan Sezer'in ömür boyu ilgisi bizatihi sosyoloji olmuştur. Onun *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları* adlı 1988 yılında İstanbul'da Sümer Yayınları tarafından yayımlanan kitabı bu bağlamda özellikle önemlidir.
8. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde hazırlanan lisans ve lisansüstü tezlerin listesini gösteren kitap çok değerli bir envanter çalışmasıdır. Bu kitap 75. yıl vesilesiyle hazırlanmıştır. Künyesi: *Türkiye'de Sosyolojinin 75. Yılı 1914-1989*, Haz. Korkut Tuna, İsmail Coşkun, Hayati Tüfekçioğlu, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, 1991.

9. Çağatay Özdemir'in Ankara merkezli Eylül Kitap ve Yayınevi'nden 2003 yılında çıkan *Sorgulanan Sosyoloji* adlı kitabı ile İhsan Sezai'ın yine Ankara merkezli Martı Kitap Yayınevi'nden çıkan ve 2. baskısı 2003'te yapılan *Sosyolojiye Giriş* kitabı Türkiye'deki sosyoloji anlayışı üzerine bilgi verebilecek niteliktedir.
10. Sosyoloji bölümlerindeki akademisyenlerin sosyoloji eğitimlerine ilişkin tutumlarını inceleyen Aytül Kasapoğlu'nun Ankara Üniversitesi basımevinde çıkan kitabı *Sosyoloji Öğretimini* konu etmektedir.
11. Nilgün Çelebi'nin Ankara merkezli Anı Yayıncılık'tan çıkan ve 2. baskısı 2004'te yapılan *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları* adlı kitabındaki bazı yazılar Türkiye'deki sosyoloji üzerinedir.
12. Saadettin Elibol'un çeşitli sosyologlarla yaptığı mülakatlardan oluşan *Sosyoloji Konuşmaları* adlı kitap sosyolojimize ilişkin iç görü kazanmak isteyenler için faydalıdır. Kitap 1991'de Ankara'da Ecem Yayıncılık'tan çıkmıştır.
13. Özer Ozankaya'nın 1975 tarihli Türk Dil Kurumu yayını olan ve Eski Terimler, İngilizce, Fransızca ve Arı Türkçe temelinde hazırladığı *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü* on yıllar boyu sosyologlarımızın başucu kitabı olmuştur.
14. Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarının değerlendirildiği ilginç bir araştırma Avrupa Komisyonunun desteklediği 6. Çerçeve programları kapsamında yürütülen ANOVASOFIE adlı araştırma projesinin Türkiye ayağında gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın Türkiye koordinatörü Nilgün Çelebi olup projenin Türkiye'deki partneri Muğla Üniversitesi'dir. Sekiz Avrupa ülkesindeki sosyoloji çalışmalarının internet üzerinden yürütülen tartışmaya dayalı olarak karşılaştırıldığı bu araştırma projesinde Türkiye'deki sosyologlara şu iki soru yöneltilmiştir:
    - Türk toplumunu en iyi tanıtan sosyolojik araştırma hangisidir?
    - Türkiye'deki sosyoloji çalışmaları hakkında fikir verebilecek, sosyoloji yapma tarzını yansıtabilecek tipik çalışma hangisidir?
    - Bu sorulara verilen cevaplar sonunda Emre Kongar'ın *21. Yüzyılda Türkiye 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* adlı kitabı Türkiye'yi en iyi tanıtan kitap seçilmiş, Baykan Sezer ve Şerif Mardin'in çalışmaları ise Türkiye'deki sosyoloji yapma anlayışını en iyi yansıtan çalışmalar olarak işaret edilmiştir. Araştırmanın en ilginç kısmı sonuçlarından öte bu sonuçlara ulaşılmasını sağlayan sosyologlarımızın açıklamaları, gerekçelendirmeleridir. Projenin Türkiye ayağı ile ilgili daha geniş bilgi 2005'te yayımlanan şu kitaptan edinilebilir: *ANOVASOFIE Project Turkey: Comparisons/Karşılaştırmalar*, Ankara: Ertem Matbaası. Bu projenin web sitesi için şu adrese bakılmalıdır: www.anovasofie.net

15. Osman Kafadar'ın 1998 tarihli doktora tezinde konuya ilişkin ilginç bilgiler bulunmaktadır. Tezin künyesi şöyledir: "Türkiye'de Yükseköğretimde Felsefe Eğitimi Tarihsel Gelişim ve Lisans Eğitiminin Bir İncelenmesi" Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Programları ve Öğretim Anabilim Dalı.
16. Niyazi Berkes'in İstanbul'daki Adam Yayınlarından 1985'te yayımlanan *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları* adlı kitabındaki özellikle Türkiye'deki Toplumbilimin Başlangıcı adlı bölümü dikkat çekicidir.
17. Ümit Meriç'in derlediği *Sosyoloji Konuşmaları 1993-1994* başlıklı Genç Sosyologlar Derneği Yayını olan İstanbul'da Omaş Ofset AŞ'de 1994'te basılan kitaptaki özellikle Nilüfer Göle konuşması ilginçtir.
18. Korkut Tuna'nın *Yeniden Sosyoloji* adlı İstanbul'daki Karakutu Yayınevi'nden 2002'de yayımlanan kitabı sosyolojimiz üzerine kapsamlı bir düşünme örneğidir.
19. Sezgin Kızılçelik'in Ankara'daki Anı Yayınlarından 2000'de çıkan *Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı* incelemesi okunması gereken kitaplardandır.
20. Kurtuluş Kayalı'nın tüm kitapları, sinema üzerine olanlar dahil, Türkiye'deki sosyoloji üzerine ilginç tezlerle doludur.
21. Ahmet Güner Sayar'ın *Sabri Ülgener Biyografisi* Türkiye'deki sosyolojinin tarihi hakkında güvenilir ve kapsamlı bilgilerle doludur.
22. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün *Sosyoloji Yıllığı* adıyla düzenli yayımladığı derleme kitaplar içinde Türkiye'deki sosyoloji üzerine derin iç görüler barındıran çeşitli makaleler bulunmaktadır. Kitapları derleyip yayına hazırlayanlar Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan'dır.
23. Cemil Meriç'in tüm eserlerinde sosyolojimizin macerası üzerine ilginç değerlendirmeler bulmak olasıdır.
24. Mete Çetik'in Tarih Vakfı Yurt Yayınları'ndan 1998'de çıkan *Üniversitede Cadı Kazanı 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav'ın Müdafaası* adlı eseri ilginçtir.
25. Mete Çetik'in 2002'de Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalında Kurtuluş Kayalı danışmanlığında hazırladığı "Biyografisi Çerçevesinde Bir Akademisyen ve Düşünce Adamı Olarak Pertev Naili Boratav" başlıklı yayınlanmamış doktora tezi de ayrıca iyi bir kaynaktır.
26. Niyazi Berkes'in *Türk Düşününde Batı Sorunu* adlı Bilgi Yayınevi'nden 1975'te Ankara'da basılan kitabı dolaylı olarak konuyla yakından bağlantılıdır.
27. H.Bayram Kaçmazoğlu'nun Türk Sosyoloji Tarihi alanındaki kitapları konuyla ilgilenenler için vazgeçilmez önemdedir.

28. Osman Ergin'in 1941 tarihli *Türk Maarif Tarihi* adlı eserinin 1., 2. ve 3. ciltleri konuyla ilgilenenler için vazgeçilmezdir.
29. Taha Parla'nın ve Zafer Toprak'ın konuyla ilgili çalışmaları ilgilenenler için vazgeçilmez önemdedir. Taha Parla'nın *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* adlı eseri 1989 yılında İstanbul'da İletişim Yayınlarından çıkmıştır. Zafer Toprak'ın özellikle Türk Bilgi Derneği ile ilgili çalışması ilginçtir. Bu konuda Ekmeleddin İhsanoğlu'nun *Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri* adlı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi'nde 1987 yılında basılmış olan derlemesine bakılabilir.
30. Nevin Güngör Ergan'ın Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu üzerine 1988 yılında bitirdiği ve 1991 yılında Kültür Bakanlığı yayını olarak yayınlanan "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun Kültür, Eğitim ve Dil Üzerindeki Görüş ve Önerileri" adlı doktora tezinden Türkiye'deki sosyoloji çalışmaları hakkında kapsamlı bir görüş edinmek mümkündür.
31. Çağatay Özdemir'in editörlüğünü yaptığı ve 2008 yılı başı itibariyle iki cildi yayımlanan, üçüncü cildinin de hazırlıklarının sürdüğü belirtilen *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler)* başlıklı ve Phoenix yayınevi tarafından Ankara'da basılan devasa kitaplar uzun yıllar Türkiye'de sosyoloji tarihi araştırması yapmak isteyenler için temel bir kaynak olacak gibi görünmektedir.
32. Ek-1'de değinilen Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Ülgen Oskay'ın danışmanlığında Bekir Balkız tarafından hazırlanan sosyolojide ders/el kitapları ile ilgili doktora tezine burada da değinilmesinde fayda görülmüştür.

İNTERAKTİF TARTIŞMA

Çağlayan Kovanlıkaya: Türk sosyolojisine katkıda bulunan önemli bilim insanlarını, araştırmalarını, görüşlerini, metotlarını tartıştık. Ayrıca Türk sosyolojisinin oluşumuna, araştırma konularına değindik. Sempozyumun sonunda, sizlerin de katılacağı bir interaktif tartışma oturumunu, hem sempozyumu değerlendirme, hem de Türk sosyolojisi hakkındaki sorunları ve soruları ortaya koymanın iyi bir aracı olacağı düşüncesiyle başlatıyoruz. Sorularınızı ve görüşlerinizi alabiliriz.

Katılımcı: Burada konuşulanlara bakıldığına sosyolojinin, sosyoloji felsefesi, metafizik ve ideolojilerle girdiği savaşındaki yeri, konumunu, önemi ve Türkiye toplumu az gelişmiş toplumlar açısından anlaşılması gerekir. Bunun açılımını hocalarımız sunabilir mi?

Nilgün Çelebi: Korkut Tuna'nın ayakları yere basan, toplumdan hareket eden sosyoloji imgesi sanıyorum sizin sorunuza iyi bir cevap teşkil ediyor. Öyle bir sosyolojinin bilimsel tavrı vardır ve orada metafizik bir bağlantı kurmuyoruz. Felsefe ile de bağlantı kurarken de düzgün, doğru ve mantıklı kavramsallaştırmalar yapmak istiyoruz. Felsefe ile bağımızı o şekilde kurmak istiyoruz. Felsefe elbette bir üst dil kurar. Biz de o üst dili takip etmek, o akıl yürütmelerin mantığını hep zihnimizin ardından bulundurarak sosyal olana bakmak tavrındayız. Dolayısıyla felsefe hep zihnimizin arkasında bulunuyor. Dilimizde olmasa bile zihnimizde hep var. Metafizik ile bağlantımız yok. Onun dışında ideoloji ile ilişkiye bakarsak, ideoloji ile bağlantı tartışıyoruz, ama şu çok önemli bir şey: Bilim etkinliği denildiği zaman, bilimin bir özel bir alan olduğunu, özel bir bilgi alanı olduğunu asla unutmamak gerekiyor. Bilim bizatihi bir özel bilme alanıdır. Ve bu başka şeylerden ayrılabilir, bütün geçişliliklere izin vermekle birlikte, bilimin kendi bir kişiliği vardır, bir kendisi vardır, bu kendisi olmaklığını öbürleri ile ilişkisi içinde kazanır, ama vardır. Bu çerçeve içinde ideoloji ile bağlantısına geldiğimde ise, ideolojiyi nerede ayıracağım? Biz sınanabilirliğin peşindeyiz aynı zamanda. Sosyolojide ağzımızdan çıkan her sözün bir biçimde, "Bu dünya vardır" diye bir temel sayıtlıdan hareket etmek zorunda olduğumuza göre, dış dünyadaki bir şeyle bir çakışması olması gerekir. İdeolojiyle farkımız varsa bu noktada vardır, yoksa bu noktada yoktur. İdeolojinin öyle bir kaygısı var mıdır bilmiyorum,

ama biz bilim yapıyorsak, bilgi alanındaysak, bilimin özel bir alan olduğunu düşünüyorsak, ağzımızdan çıkan şeylerin dış dünya ile bir şeylerle çakışması gerekir. İdeolojik olup olmama ölçüsü budur. Bu çakışma ile ideoloji varsa var, ama hiç çakışmıyorsa hiç yoktur. Ama çakışan ideolojiden uzaktır da diyemem, ama çakışıyorsa bilimseldir. Onun yanı sıra ister ideolojik olsun, ister metafizik olsun, ister felsefi olsun, diğer etiketler benim için hiç önemli değil.

Katılımcı: Buradaki konuşmalardan cumhuriyet sonrası veya 1950'lerden sonraki sosyoloji bilimi tarihi üzerine çalışmalar yapıldığını anlıyorum. Bunun daha gerisinde Osmanlı'da sosyoloji bilim tarihi var mıydı? Osmanlı ne kadar sosyolojiyle ilgiliydi? Veyahut da bir İbn-i Haldun Osmanlılarda ne kadar anlaşılıyordu? İbn-i Haldun sosyolojinin neresindeydi? Bir edebiyat tarihi için Türkiye'de çalışmalar var, ama mesela felsefe bilim tarihi de aynen sosyoloji bilim tarihi gibi kapsamalı değil. Bu alanda bir çalışma var mı?

Korkut Tuna: Osmanlı'da sosyolojinin giriş aşamasında, devletle başı derde giren veya devlete karşı bir şeyler yapmak isteyip sonunda gözden uzak kalmak isteyenler Avrupa'ya, Fransa'ya gittiler. Ve onlar da yine mevcut Osmanlı devletinin yıkılmaması için orada rastladıkları bütün düşünce akımlarını Türkiye'ye getirdiler. Marksizm, psikolojizm her şey bunun içinde. Ama esas sosyolojiyi Ziya Gökalp'le başlatıyorsak, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin ideolojik sorunlarını bir şekilde biçimlendirmek ve yeni ortaya çıkacak toplumsal gelişmeye istikamet belirtebilmek için Ziya Gökalp'in çalışmaları önemli olarak karşımız çıkıyor. "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim" diyerek Gökalp, böyle bir Osmanlı'dan çıkarak Batı'ya doğru yönelişin belki formülünü veriyordu. "Sosyolojik bir fetva" veriyordu. Ama Darülfünun'da Ziya Gökalp'in eliyle başlayan dersler, 1915 yılında açılan "İçtimaiyat Dar-ül Mesaisi" yani enstitüsü, 1917'de yayınlanan *İçtimaiyat Mecmuası*, bizde cumhuriyet öncesinde de o zamanki üniversitede bir şeylerin olduğunu gösteriyor. Ama bugünkü bakış açısıyla ne kadarını sosyoloji sayabiliriz, ya da sosyoloji nedir, bunları bir tarafa bırakırsak, adı konmuş biçimde sosyolojinin o dönemlerden başlayarak geliştiğini, sonra 1920'li yıllarda liselerde ders veya buna benzer bir biçim aldığını, 1930'lu yıllarda değiştirildiğini, adeta vatandaşlık bilgisi olarak belki cumhuriyetin ideolojisini öğrencilere aktarmak için kullanıldığını görüyoruz. Ama 1940'lı yıllardan sonra gerek Ankara Üniversitesi'nde gerekse İstanbul Üniversitesi'nde başlayan faaliyetler daha sonra iyice dallanıp budaklanıyor. Sosyoloji, üniversiteli bir bilim. Üniversite hocası olduğumuz için belki adımız biliniyor, üniversite hocası olmasaydık da bu lafları bir yerlerde yazsaydık kim okurdu bilmiyorum. Ama en azından öğrenciler sınıf geçmek için, imtihanda soruyoruz diye okuyorlar, üniversite tezlerimizi çalışmalarımız

diye yayınlıyor. Fakat burada nihayet dünyada da bu bilim gelişirken toplumun ihtiyacı bakımından, karşılaştığı sorunlara çözüm bulabilmesi açısından, bizde de sosyolojiden medet umulmuştur. Bu bakımdan toplumun karşılaştığı sorunların, içinden çıkılmaz hale gelen meselelerin anlaşılması, açıklanması bakımından sosyoloji bir dünya devleti olan Osmanlı devletinde de bir ihtiyaç olarak görülmüş. Aydınlarımız Avrupa'ya gittikleri zaman, pozitivizm de dahil olmak üzere o zaman Avrupa'da pıtrak gibi gelişen akımlardan haberdar olmuşlar. Belki buradaki konuşmalarda 1950'li yıllar öne çıkmışsa, bu burada ele alınan üç hocanın üniversite hayatlarının bu yıllarda başlaması ile ilişkilidir. Ama bunun daha evveliyatı olduğunu da biliyoruz. Daha iyi araştırmalar olursa bunun daha yoğun biçimini, boyutlarını ortaya koyar. Bizim en büyük eksiğimiz geçmişle ilgilenmemek, oradaki sosyologlar "Ne demiştir?", pek bakmamaktır. Bahsi geçtiği gibi kimsenin tavuğuna kış demediğimiz gibi, "Ne denmiştir" diye de bakmıyoruz.

Aynur İlyasoğlu: Hakikaten bu evrensel ve zaman üstü bir Türk sorunsalı olan "Memleket nasıl kurtulur?" bütün sosyolojinin başlangıcını oluşturuyor. İlk sosyoloji derslerini Ziya Gökalp 1912'te Selanik'te İttihat ve Terakki'nin düzenlediği seminerlerde verir. Ali Akay'ın da söylediği gibi ulus devlet modelinin ortaya çıkışı ile modern sosyolojinin arasında önemli bir bağ var. Bir daha söz almazsam burada hemen eklemek istiyorum. Bunun dışında Ziya Gökalp'ten sürekli bahsediyoruz, Atatürk de Ziya Gökalp için "Fikrimin babasıdır" der. Bütün bu temsiller dışarıya çok güçlü bir Ziya Gökalp izlenimi veriyor. Ama kesinlikle öyle değil. Gençliğinde bir intihar teşebbüsü olan ve o izi hayatı boyunca bedeninde taşıyan bir insan. Çok ayrıcalıksız bir çevreden geliyor. O yüzden parasız yatılı bir tek Baytar Okulu var, ilk önce orada okuyor, sonra sosyoloji dersleri veriyor. Ama 1918'de ona bir kadro bulmak istediklerinde Psikoloji Bölümü'nde müderris yardımcılığını buluyorlar. Ama o, oradaki maaş yetmeyeceği için, bunu kabul etmiyor. Bunun üzerine Diyarbakır'a dönüp müfettiş olarak alacağı para ile daha iyi yaşamasının mümkün olacağını düşünüyor. Arada sürgün dönemleri de var. Ama tüm bunların yanında yaşamına baktığımız zaman, bu yaşamın içinde; siyasi, maddi olarak hiçbir ikbal dönemi yok. Bu çok önemli. Bu kadar önemli bir entelektüel figürün, böyle merkezde bir insanın, böyle bir yaşamının olması çok önemli. Bu açıdan Taha Parla'nın biyografik çalışması diğer kaynaklarla beraber çok önemli veriler sunuyor. Öldüğünde de hiçbir şey bırakmıyor, klasik anlamda bir ailesi olmuyor. "Türk aydınları demonik olmayan şahsiyetlerdir" denmesine karşı olan Ünal Nalbantoğlu'nun dediği gibi hakikaten Ziya Gökalp'e bu açıdan baktığımızda, bana sorarsanız, yazdığı, ürettiği, bulunduğu konumla yaşamı arasında çok ciddi incelenmesi gereken bir durum var. Öldüğünde ne emekli maaşı bırakıyor, ne de bir

akçe bırakıyor. Bu kişi, düşünün Türkiye'nin en önemli kurucu fikir insanı olarak ortaya konan birisi. Biraz daha yakından baktığımızda bu, sosyoloji tarihimiz ve sosyologlar açısından önemli noktalar içeriyor.

Nilgün Çelebi: Büyük Reşit Paşa ile Auguste Comte arasında bir mektuplaşmadan bahsediliyor. Yalnız orada şöyle bir şey söylenir: Bu mektup sahte midir, değil midir? Ama bu mektubun fotokopisi yayınlanmıştır. Büyük Reşit Paşa ile Auguste Comte'un ilişkisi var. Büyük Reşit Paşa "Biz yenileşme hareketleri yapıyoruz" diyor. Auguste Comte da destekliyor bu hareketleri: "Tamam çok iyi yapıyorsunuz, ben de çok destek veriyorum" diyor. Elbette birlik içinde ilerleyelim, ittihat içinde ilerleyelim düşüncesiyle. İkincisi *Servet-i Fünun* dergisinde Fecri Aticiler ve diğerleri o dönmelerde oldukça canlı yoğun bir fikir hareketi var. Bu süreç özellikle I. Dünya Savaşı'na kadar yoğun sürüyor. Avrupa düşüncesi izleniyor. Özellikle Durkheim'in bütün kitapları hemen çevriliyor. Bunlara dikkat çekmek gerekiyor. İbn-i Haldun konusunda ise söyle düşünmeyelim; Osmanlı'da bütün bir Arap dünyasındaki bilgi birikimi anında İstanbul'a geliyordu. Ben bunun, pek böyle olmadığını düşünüyorum.

Ali Akay: Yalnız İbn-i Haldun Osmanlı'nın 19. yüzyılında çok etkili bir şahsiyet. Bütün o dönemler üzerine kurmuş olduğu, düşüş teorileri ve yükseliş teorileri ile oluşturduğu tarih anlayışı çok etkili, birçok kişide etkisi var ve günümüz popüler dünyaya kadar etkisi uzanıyor.

Erkan Çav: Bu sempozyumumuzun son kısmında biraz daha güncel konuların da olmasını düşündük. Alevi sorunu, Diyanet'in Alevi kitapları bastırması, Anayasa çalışmalarında gelinen noktada eşit ve sosyal hakların sağlanıp sağlanmaması, Kürt sorunu vb. konular hakkında görüşlerimiz nelerdir, onları da bu konular çerçevesinde ele alabilir miyiz? Böylece tartışmamıza daha net bir çerçeve koyabiliriz düşüncesindeyim. Bunun önemli olduğunu düşünüyorum. Bu noktada salt geçmişe değil, önümüze de bakmalıyız.

Korkut Tuna: Her halde yaşımıza bakarak böyle sorular düşünüyorlar!

Nilgün Çelebi: Son yıllarda önümüze gelen tezlerden ben şöyle bir şey görüyorum: Araştırma sorularla başlar. "Araştırma amaç soruları vardır" diye başlanıyor, tezler böyle geliyor. Bir takım sorular böyle otuz tane kırk tane ve ben bu soruların cevaplarını arayacağım diyen tezler geliyor. Bunun ben gençlere yanlış bir yönlendirme olduğunu, "Bu tür araştırma sorularıyla araştırmaya başlayın" tarzındaki bir metodoloji eğitiminin çok çok dikkatli

verilmesi gereken bir eğitim olduğunu düşünüyorum. Bu anlayış literatürden uzak bir sosyal bilim çalışmasına götürüyor. Alansal yaklaşımları ben herkese tavsiye etmiyorum. Kendim için de. Bir hipoteziniz olsun. Bu hipotez niçin çok gerekli? İlgili literatürü önceden taramanız gerekiyor. Bugün gençler bu konuda dünyada ve Türkiye'de kim ne yazmış, kim ne demiş hiç bunlara bakmadan soruları sırlayacak, sanki anket sorularıymış gibi bunları cevaplandıracak. Bunların cevabını aldım diyerek de işte size araştırma diyecek. Alevilik, Kürt sorunu gibi meselelerde kim ne yazmış kim ne demiş mesela önce ona bakmak gerekiyor. İntersubjektivite böyle bir şey demek, böyle ilerleyen bir şey, herkes bir tuğla ekleyecek, herkes bir su damlası ekleyecek, neler söylemiş, yanlışlar neymiş, hatalar neymiş, karşılaştırmalar yapılacak. Bunu yapabilmek için de literatüre bakmak bize ne getirecek? Birincisi o konuya ilişkin bir içgörü kazanacağız, o alanın öteden beri gelen kavramlarını öğreneceğiz, konuyu öteden beri gelen anlamlarıyla kavrayacağız. Sadece bir Alevi konusu diye değil, meseleye kimlik konusu diye bakacağız, bir ergenlik olayını gençlerden alacağız, artık her araştırmayı ve konuyu bir kavrama, anlam alanına taşıyacağız. Bu taşıyacağımız kavramın mutlaka bir kültürel boyutu olacak. Muhakkak kültürümüzdeki ve literatürümüzdeki yeri ile bağlantısını kuracağız. Onun üzerine bilgi ve düşüncemizi koyarak üreteceğiz.

Ali Akay: Burada bildiğim kadarıyla hiçbirimiz senin sormuş olduğun Kürt sorunu ve Alevi sorunları üzerine çalışmış değil. Dolayısıyla bunun üzerine tek bir soru ilerletmemiz mümkün değil. O konular üzerine en ufak detayları da okumak ve düşünmek gerekiyor ki ancak ondan sonra bir mesele olarak ele alınabilsinler.

Katılımcı: Peki bu konular üzerine kimler konuşacak?

Ali Akay: Bu konuda birçok araştırma var. Onlar okunarak bu süreç izlenebilir. Böyle yapmak lazım.

Katılımcı: Arkadaşımızın sorusunu şöyle anlayabilir miyiz acaba? Sosyoloji bugünden başlamak üzere hangi yönde bir ilerleme göstermelidir, hangi sorunları ele alıp çözümler üretmeye yönelmelidir? Sanırım böyle anlarsak arkadaşların sorularına belki bir cevap verebiliriz?

Ali Akay: Sosyoloji benim anladığım kadarıyla hiçbir zaman hiçbir şeye cevap vermiyor. Sosyoloji sorulara soru ekleyen bir şey.

Katılımcı: Veya hangi soruları ekleyebiliriz şu anda?

Ali Akay: Herkesin ekleyeceği sorular burada ayrı ayrı, herkesin kendi hayatıyla ilgili, ilgi odakları ile ilgili, meslekleri ile ilgili bir takım şeyler var. Sosyolojinin böyle bir genel sorular sorma imkanı yok, işte toplummuş, bilimmiş, tarihmiş. Evet, bunlar kavramlar olarak çok kullandığımız şeyler, ama bunların üzerine konuşmak için onların üzerine çok çalışmak, yani çalışma alanlarının onlar olması gerekir. Ama benim zannettiğim kadarıyla bu konular üzerinde hiçbirimizin konuşma yetkisi yok.

Katılımcı: Yanlış anlama oldu galiba. Soru, "Burada dile getirilen konuşmalardan ve yaklaşımlardan yola çıkarak bu güncel meselelere nasıl bakarız?" anlamında soruldu.

Nilgün Çelebi: Ben konuşmamda da buna cevap vermiştim. Araştırmacı olarak buna biz karar vereceğiz. Ben makro olaylara makro boyutta bakıyorum, mezzo düzeyde, mikro düzeyde bakıyorum şeklinde olacak bu. Sosyolojinin üç boyutu var: "Bana bu üç alandan hangisi daha yakın geliyor, hangisini kotarabilirim, hangisini halledebilirim, becerebilirim?" Birincisi bunu soracağız. Sosyoloji bir yerde sosyologun yaptığıdır. Ondan sonra çalışmamız kavram, kuram üretimine yönelik mi olacak, politika üretimine yönelik mi olacak? Politika üretimine yönelik olacaksa makro düzeydeki politika üretimi mi ilgili olacak, mikro düzeydeki politika üretimi ile mi ilgili olacak, onu da kararlaştırmak gerekiyor. Bunları ortaya koyduktan sonra bunun içine her konuyu alıp yerleştirebilirim. Alevilik konusunu da koyabilirim. Makro düzeyde de Alevilik konusunu inceleyebilirim, çok mikro düzeyde aile vesaire ilişkileri, okullardaki Alevilik derslerinin verilmesi ya da kurumsallaşma gibi, Cem Evleri açılsın mı açılmasın mı gibi ya da Aleviliğin tarihi evrimi; o bütün bir dede geleneğini inceleyebiliriz, onun Osmanlı'dan günümüze gelen yerini, örgütlenmesini "bugündeki dünümüz" öyle de ele alabiliriz. Ama bunlar benim olaya bakışımla ilgilidir. Eksenimi iyi koyabilmek önemlidir. Bir de ben bunları bir sorun alanı olarak mı görüyorum? Yani Alevilik bir sorun alanımı mı; düzeni bozan, rahatımızı bozan, ulus devletimizin iç dayanışmasını bozan bir alan diye mi görüyorum, yoksa çok doğal hayatının içinin gerçeği, bu toprakların bir gerçeği olarak mı görüyorum? Bunu da kararlaştırmalıyız. Kavram kuram üretimine mi yöneleyim, yoksa "Ben doktorum her şeyi iyileştiririm." Elinde çekiç olan her şeyi çivi olarak görürmüş. Bakış açımızı bunlara göre mi belirleyeceğiz. Belki bu yüzden, sosyologlar olarak biz hemen bir şey söyleyemiyoruz. Çünkü sosyologun bakış açısında, herkes ayrı bir açıdan bir konuyu ele alıp inceleyebilir.

Katılımcı: Tarihi sosyolojinin bir tarih felsefesi vardır, dolayısıyla nihayetinde ulus devletlere bir nevi malzeme teşkil ettiğini söylediniz. Bu meseleyi biraz açar mısınız? Yani bir kenara mı atacağız, başka bir tarihe bakış

açısını mı ortaya koyacağız? Şerif Mardin sabahleyin Ortaçağ tasavvurumuzun sathi ve eksik olduğunu söyledi. Doğrudur, okuyup araştırmak gerekiyor. Bize nakledilen bir Ortaçağ tablosu var, onu yeniden düşünmek lazım. Mardin, mukavele, hürriyet, dinî reform, kilise reformu, bunların önemine dikkat çekti, haklıdır. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü olarak bu konuları doktorada okuyoruz. Peki bu Batı için böyle de yerli, Türkiyeli sosyologlar için durum nasıldır? Biz dönüp kendimize baktığımızda bir Batılı bugün oturup Ortaçağ'da ne olmuş, Şerif Mardin Hoca'nın dediği kaynaklara bakıp ne diyor diye bakıyor mu? Bir Batılı o kaynakları hemen okuyabiliyor. Peki bizim için bu imkânlar ne kadar var, bu imkânlar Türkiye'deki sosyoloji müfredatıyla sağlanabiliyor mu? 1928 öncesinin kaynaklarına inebilecek donanıma sahip sosyologları nasıl yetiştirebiliriz? Bir Batılı öyle veya böyle ikinci elde olsa ortaçağ kaynaklara ulaşıp okuyabiliyor. Biz bu imkâna ne kadar sahibiz? Şerif Mardin'den, Cahit Tanyol'dan, Hilmi Ziya Ülken'den başka kaç tane isim ekleyebiliriz bunu yapabilen, 1928 öncesi kaynaklara inebilen? Bu sizce Türkiye'deki sosyolojinin eksikliği değil mi, bu olmayınca tek kanatlı bir kuş yetiştirmiş olmuyor muyuz?

Ali Akay: İkinci sorudan başlayayım. Bunu yurt dışındaki yerlerde sosyologlar araştırmıyor, tarihçiler araştırıyor, sosyologlar onları okuyor: Mesele Fransa'da 1929'dan beri bir Ortaçağ feodal toplum araştırması var ve bu bugüne kadar geldi. Şimdi artık Ortaçağ üzerine araştırma yapmak kimsenin aklına gelmiyor. Şu andaki tarihi çalışmalarda daha bir 19. yüzyıl tarihine dönüş var. O da monografiler ve biyografiler tarihi olarak görülüyor. Bizim kendi Ortaçağ tarihimiz olarak, benim bildiğim batı dillerinde ve Türkiye'de yapılmış araştırmalar olarak konunun dışından bir yerden baktığımda bildiğim çok sayıda kitap var. 11., 12., 13. ve 14. yüzyıl üzerine, yani bir tür Anadolu Selçuklu ve onun öncesi tarihi üzerine birçok antropolojik, monografik çalışma var, *Belleten* ve bir takım tarih dergileri bu konuda birçok yayın yaptı. Bunların tekrar okunarak araştırmacılar tarafından baştan ele alınması mümkün. Ama ben demin konuşurken, Türkiye'de sosyolojinin dünyasal bir yerinin olması gerektiğini düşündüğümü söylemek istedim. Yani Türkiye'de sosyoloji ayrı yapılıyor, dışarıda ayrı yapılıyor şeklinde bir yaklaşım değil; bu bir dünyaya bakıştır, bu dünyaya bakış içinde bazı alanlarda bazı ülkeler daha fazla insanlar yetiştirmiştir ve onları takip eden başka insanlar olmuştur. Bu sanatlarda da böyle oldu, sosyal bilimlerde de böyle oldu. Bir zamanlar 19. yüzyılın ve 20. yüzyılın başının Paris'i bazı şeylerin başını tutuyordu. Amerikalısı da, Almanı da, İtalyanı da oraya bakıyordu. Türkler de oraya baktılar. Bu kopyacılık ilişkisi, sadece Doğu toplumlarına özgü bir şey değil. Amerikalının da kopyacısı var. Nerde yapılıyorsa bir şey onun kopyacıları çıkıyor. Ama kopyacılar zaten o kopyayı yaparken,

kendi oldukları yerden baktıkları için her seferinde başka bir kopya çıkıyor. Kopya orijinalinin aynısı olmuyor, dolayısıyla kopya olmuyor. Bu dünyasal olan sosyal bilim, sanat, edebiyat vb. alanlarda orada nasıl yer almak mümkündür, oraya nasıl bir katkıda bulunmak mümkündür, olduğun yerden, bence asıl dikkat edilmesi gereken şey budur. Bunun için de kendi alanında kapalı kalmak, hapis olmak dezavantajdır diye düşünüyorum. Açılmanın getirmiş olduğu bir takım avantajlar var. Eskiden insanlar, entelektüel dünyada, Ortaçağ'da olsun, klasik çağda olsun, aynı dilde, Latince konuşurlardı, okurlardı, tartışırlardı. Daha sonra bu Fransızca oldu, bugün de İngilizce oldu. Bu diller içinde kalındığı zaman duyulma imkanı var, kalınmadığı zaman da duyulmama imkânı var. Ama kendi alanınızda çok önemli bir şey yaptığınız zamanlarda çeviri diye bir şey var, o duyulduğu zaman çevirileri yapılabiliyor. İlk soruya gelirsek yani tarih felsefesini küçümsediğim için böyle bir şey söylemedim, ama tarih felsefesinin ortaya koymuş olduğu bu sorunlarda, özellikle Türkiye'deki sosyoloji okuması içinde, bunun, bizde, modernleşme zamanından, Tanzimat'tan beri belki bir batılılaşma Doğu-Batı problematiği içinde hep ele alınmakta olduğunu bir tarih felsefesi epistemesi içinde geliştiğini söylemek istedim. Ama o episteme aynı zamanda, ki bunu tarihçiler yaptılar sosyolog veya felsefeciler yapmadı, coğrafi olarak alanı 1940'lı yılların sonunda Braudel "Akdeniz Tarihi" üzerine çalışırken, ondan sonra Emanuel Le Roiladurie iklimler üzerine çalışırken mekânı öne koydular, coğrafyayı öne koydular. Ve bir tür ondan sonra bir felsefeci olarak Deleuze bir birey anlayışını bu coğrafya üzerinden okumaya başladı. Onu da edebiyata bakarak yapmaya kalktı. Emily Bronte *Rüzgarlı Tepesi*'nin rüzgarıyla, Fransız edebiyatındaki Chateaubriand toprağının aynı şey olmadığını vurguladığı zaman bireysellikler değişiyor. Ama bu, milli farklılıklar üzerine değil, coğrafyanın getirmiş olduğu farklılıklar üzerine kurulu. Türkiye'de bakarsak Türkiye'nin batısının mutfağı Balkan mutfağına çok daha yakınken, doğusunun mutfağı Arap mutfağına daha yakındır. Ama bir ulus devlet içinde baktığımızda kültürel olarak buna Türk mutfağı diyorsak, mesela İstanbul'un mutfağı her zaman için Balkanlarla olan yakınlığı ve alakası sebebiyle orasıyla ilişkili olmuştur. Bu açıdan havanın, iklimin etkisiyle yemeğin, yemek kültürlerinin arasındaki ilişki ilginç bir şey. Bunlar antropolojinin içine giren şeyler, ama bunlar aynı zamanda bize tarih felsefesinin ulus devlet merkezli bir anlayışından başka bir anlayışa; daha eski bir anlayışa, 17. yüzyıla hatta daha eskilere götüren, kraliyetler öncesine, ulus devlet öncesinin, uluslaşma sürecinin öncesinin, modernleşme sürecinin öncesinin bazı enteresan, ilginç verilerini bugün tekrar ele almanın mümkün olduğunu gösteriyor. Bunu söylemek istedim. Söylediğim şeyler yeni bir şey değil, ama geçmişe bakarak düşünebileceğimiz şeyler.

Erkan Çav: Bu sempozyumu belki biz düşündük ve fikir olarak ortaya koyduk, ama başta hocalarımızın ve sizlerin katılımıyla bu fikri kotardığımız için herkese teşekkür ediyoruz. Başka bir sempozyumda görüşmek üzere hoşçakalın.

Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: **Cahit Tanyol – Mübeccel Kıray – Şerif Mardin**

26-27 Kasım 2007 Oditoryum / Fındıklı

1. Gün – 26 Kasım 2007

Öğleden Önce

10:00 Açılış Konuşmaları

10:30 – 11:50 - I. Oturum: İstanbul Ekolü ve Cahit Tanyol

Doç. Dr. İsmail Coşkun (İstanbul Üniversitesi / Sosyoloji Bölümü)
"İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü"

Prof. Dr. Sabahattin Güllülü (Maltepe Üniversitesi / Sosyoloji Bölümü Başkanı)
"Cahit Tanyol: Tarihe Sosyoloji ile Bakmak"

Doç. Dr. Tuğrul Tanyol (Marmara Üniversitesi / İngilizce İktisat Bölümü)
"Babam ve Hocam"

Erkan Çav (M.S.G.S.Ü. Doktora Öğrencisi)
"Cahit Tanyol'un Düşünce Dünyası ve Türk Sosyolojisindeki Yeri"

11:50 – 12:00 - Kahve Arası

12:00- 13:00 - Cahit Tanyol'un Konuşması

13:00 – 14:00 – Öğle Yemeği

Öğleden Sonra

14:00 – 16:30 - II. Oturum: Mübeccel Kıray Anısına

Prof. Dr. Bahattin Akşit (Maltepe Üniversitesi / Sosyoloji Bölümü)
"Mübeccel Kıray ve ODTÜ'de Sosyolojik Araştırma Programının Oluşması: 1963-1973 Döneminden Anılar"

Prof. Dr. Ayhan Aktar (Emekli Öğretim Üyesi)
"1980-2007 Döneminden Anılar"

Prof. Dr. H. Ünal Nalbantoğlu (ODTÜ / Sosyoloji Bölümü)
"Geçiş Toplumu Sosyologluğu Ne Demektir?"

Doç. Dr. Hatice Kurtuluş (Muğla Üniversitesi / Sosyoloji Bölümü)
"Sosyolojide Ampirizm ve Tarihselcilik Karşıtlığının Ötesinde Bir Sosyolog: Mübeccel Kıray"

2. Gün – 27 Kasım 2007

Öğleden Önce

10:00 – 11:20 - III. Oturum: Yorum Sosyolojisi ve Şerif Mardin

Prof. Dr. Hasan Ünal Nalbantoğlu (ODTÜ / Sosyoloji Bölümü)
"Şerif Mardin: Bir Söylemin Metafizik Ardalanı"

Prof. Dr. Ali Akay (M.S.G.S.Ü / Sosyoloji Bölümü Başkanı)
"Bir Konuşma"

Prof. Dr. Fuat Keyman (Koç Üniversitesi / Uluslararası İlişkiler Bölümü)
"Şerif Mardin'i Okumak: Bir Alternatif Modernite Olarak Türkiye"

Yrd. Doç. Dr. Yılmaz Yıldırım (Afyon Kocatepe Üniversitesi / Sosyoloji Bölümü)
"Türkiye'de Sivil Toplumun Yapılaşması (Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa) Olarak Modernleşme ve Şerif Mardin"

11:20 – 11:30 - Kahve Arası

11:30 – 12:30 - Şerif Mardin'in Konuşması

13:00 – 14:00 – Öğle Yemeği

Öğleden Sonra

14:00 – 15:30 - IV. Oturum: Türk Sosyolojisinde Yönelişler ve Tartışmalar (Panel)

Prof. Dr. Korkut Tuna (İstanbul Üniversitesi / Edebiyat Fakültesi Dekanı)
Prof. Dr. Ali Akay (M.S.G.S.Ü / Sosyoloji Bölümü Başkanı)
Prof. Dr. Aynur İlyasoğlu (Marmara Üniversitesi / İngilizce İktisat Bölümü)
Prof. Dr. Nilgün Çelebi (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi / Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı)

15:30 – 15:40 Kahve Arası

15:40 – 16:50 İnteraktif Tartışma

1- Sosyolojide günümüz metodolojileri neler olmalıdır?
2- Günümüzde incelenmesi gerekli konular neler olmalıdır?

16:50 – Kapanış

TÜRK SOSYOLOJİSİNDE ÜÇ BİLİM İNSANI







Cahit TANYOL
Mübeccel B. KIRAY
Şerif MARDİN

Türkiye'deki düşünce hayatının konuları, tartışmaları, boyutları; yansıdıkları söylem ve pratiklerle birlikte sosyoloji çalışmalarından izlenebilir. Bu düşünce temelinde, "Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol, Mübeccel B. Kıray, Şerif Mardin Sempozyumu"nu düzenlerken şu soruları somutlaştırarak hareket ettik: "Neden böyle bir sempozyum?" ve "Türk sosyolojisinde neden bu üç bilim insanı?". Türk sosyolojisine, tarihsel süreçte sosyolojik tartışmaların gelişimine ve Batı sosyolojisi karşısında yerli bir sosyoloji oluşturma çabasına bakmamız, cevabı bulmamızda yardımcı olur.

Çağlayan KOVANLIKAYA - Erkan ÇAV