sosyoloji ve metodoloji yazıları

Prof. Dr. Nilgün ÇELEBİ

2. Baskı

ANI

SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ YAZILARI

Prof. Dr. Nilgün ÇELEBİ

Eylül 2001

ANI yayıncılık

SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ YAZILARI

Prof. Dr. Nilgün ÇELEBİ

Çoğaltma Yasağı
Bu kitabın basım, yayın, satış hakları
Anı Yayıncılık Reklam San. Tic. Ltd. Şti. aittir.
Anılan kuruluşun izni alınmadan kitabın tümü ya da
Bölümleri mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik ya da
Başka yöntemlerle çoğaltılamaz, basılamaz, dağıtılamaz.

ISBN : 975-6956-54-2

Kapak Tasarımı : Zülfikar SAYIN
Yayın Yönetmeni : Özlem FIRAT

ANI Yayıncılık
Menekşe 2. Sokak 19/8
Kızılay / ANKARA
Tel : 0 312 425 49 20
Faks : 0 312 419 24 23

http : www.aniyayincilik.com.tr
e-mail : aniyayincilik-w@tr.net

Baskı : KOZAN OFSET Mat. San. ve Tic. San. Ltd. Şti.
ANKARA

BÖLÜM I

BİR SOSYOLOGUN KAVRAMSAL VE PRATİK GÜÇLÜKLERİ

Bir Türkiyeli şair Nazım Hikmet bir şiirinde "yaşamak zor zanaat" der. Ben, bir çevre ülkesi olan Türkiye'de bir sosyolog olmanın zor bir zanaat olduğunu ileri süreceğim. Türkiyeli bir sosyologun önündeki güçlüklerden biri batıda batılı toplumların incelenmesi, tanınması, anlaşılması, açıklanması için batılılarca üretilen sosyolojik kavram ve teorilerin Türkçe'ye tercüme edilerek Türkiye toplumunun incelenmesi, tanınması, anlaşılması ve açıklanması için kullanılmasında karşımıza çıkmaktadır. Bir sosyal dünyanın açıklanması için üretilen kavram ve teorilerin başka bir sosyal dünyanın açıklanması için kullanılmasının ardında her iki sosyal dünyanın da özünde aynı olduğu sayıltısı yatar. Oysa, Türk sosyal dünyası ile Batı sosyal dünyası aynı değildir. İnsanoğlunun dünyanın her yerinde aynı olması onun sosyalleşmiş formunun da her yerde aynı olduğu sonucunu doğurmamaktadır. Bu noktayı en iyi ifade eden cümle İncil'de geçer: "Kim dedi ki ben sizi çıplak yarattım". Türkiye sosyal dünyası ile Batılı sosyal dünyanın ayrı olması, ne denli iyi tercüme edilirse edilsin, batıda geliştirilmiş kavram ve teorilerin Türkiye sosyal dünyasını açıklamak için yeterli olmayacağı anlamına gelir. Bir dilden başka bir dile, bir kavram dünyasından başka bir kavram dünyasına çeviri mümkündür ama buradaki "mümkünlük" mutlak, her zaman her zeminde geçerli, otomatik bir mütekabiliyetin mümkünlüğüne işaret etmez. Zira, diller bağımsız varoluş alanları değildir. Dil onu kullanan bireylerin geleneklerini, yaşama tarzlarını, dünyaya bakış ve dünyayı algılayış tarzlarını, doğayla ve ötekiyle ilişki tarzlarını yansıtır. Dil ile ifade edilen teoriler ister istemez tarih-bağımlıdır. Teoriler ile modeller arasındaki fark da buradan kaynaklanır. Kavramlar ise, bir modelin değil de bir teorinin kavramı olarak belirmiş iseler tarih ve kültür bağımlılıklarını gizlice taşırlar (Çelebi, 1996).

Biz bir sosyal dünyanın kavramını ne denli iyi bir çeviri ile başka bir sosyal dünyaya aktarmak istersek isteyelim, eğer bir sosyal dünya

P.R. Farnsworth, L. Laurat, F. Le Play, B. Malinowski, W. McDougall, G. Michaud, F. Simiand, A. Vexliard, A. Vierkandt, C.C. Zimmerman.

Öte yandan, gerek İstanbul Üniversitesi'ndeki Felsefe Bölümü içinde verilen sosyoloji sertifikası programı gerek 1939'da faaliyete geçen Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü içindeki Sosyoloji sertifikası programında çeşitli yabancı profesörler fiilen dersler vermişlerdir: Bunlar Bouglé, Bonafous, Dumezil, Kessler, Rustow, Meszaros, Gini, Freyer, Gurvitch, Zimmerman'dır (Yalvaç, 1985).

Görüldüğü gibi, gerek makaleleri yayımlanan yabancı yazarlar gerek ders veren yabancı profesörler başta Fransız ve Alman olmak üzere çeşitli milliyetlere mensupturlar. Bu profesörlerin hepsinin millî dillerinde "social" ve "societal" ayrımı vardır ve pek muhtemeldir ki, bu profesörler makalelerinde veya derslerinde bu ayrımı vurgulamışlardır. Ancak, onların dillerindeki bu ayrım Türk öğrencileri ve meslektaşları tarafından fark edilmemiş ve Türkler "social" ile "societal" arasında hiçbir ayrım gözetmeksizin her iki kavramı da Türkçe'deki "toplumsal" ile karşılamayı sürdürmüşlerdir. Çünkü, Türkler için toplum bireye önceldir. Bireyin toplumu inşa ettiğini gösteren her sözcük, görmezden gelinmekle kalmamakta, bir de üstelik, sanki tam tersini işaret ediyormuş gibi algılanmaktadır.

İddiamı desteklemek için vereceğim dolaylı kanıtlardan ilki, Max Weber'in Türkçe'ye ilk çevirisinin 1985 yılında yapılmış olmasıdır (Weber, 1985). İkincisi ise 1990 yılına kadar Türkiye'de yapılmış hiçbir sosyolojik incelemenin kavramsal çerçevesinde, sembolik etkileşimciliğin ve ethnometodolojik çalışmanın hiçbir kavramının kullanılmamış olmasıdır. Burada belirtilen sosyolojik incelemeler içine yayımlanmış tüm kitaplar, makaleler ile yayımlanmamış tüm master ve doktora tezleri girmektedir. 1990 yılındaki iki çalışma ise master tezidir (Mutluer, 1991;ve Şenol, 1990). Dolaylı kanıtın üçüncüsü ise Türkçe sosyoloji literatürüne Rasyonel Seçim Teorisi ifadesinin 1998 yılında yine bir master tezi ile girmiş olmasıdır (Demir, 1998). Bu örnekler Türkiyeli sosyologların yabancı literatürü izlemediklerini değil fakat yabancı literatür karşısında seçici algı mekanizması içinde tavır aldıklarını, bireyi, aktörü vurgulayan kavram ve teorileri dikkat içine almadıklarını göstermektedir. Türk sosyologlar için bireyler sadece birer ajandır ve onlardan sadece yapıya ilişkin enformasyon alınabilir.

Bu makalede çizilen tablo, ilk bakışta, son derece olumsuz denotasyonlara sahipmiş gibi gözükmektedir. Sanki, gizlice, bir dilden başka bir dile çevirinin imkansız olduğunu iddia eder gibidir. Oysa, bu doğru değildir. Yukarıda belirtildiği gibi, bir dilden başka bir dile, bir kavram dünyasından başka bir kavram dünyasına çeviri mutlak bir mütekabiliyetin mümkünlüğüne işaret etmez, ama çeviri yine de mümkündür. Eğer mümkün olmasaydı, bir Türk olan ben "social" ile "societal"in ayrı kavramlara işaret ettiklerinin farkında olmazdım. Nitekim, bu kez İncil'de değil ama Kur'an'da, "birbirinizi tanıyasınız diye sizleri ayrı dillerde, ayrı kavimlerde yarattım" deniyor. Biz periferik bir ülke olan Türkiye'de Batıda geliştirilen kavram ve teorilerle doğrudan Türkiye'yi anlayamayız ama o kavram ve teorilerle önce "öteki" olan Batıyı anlarken, bir adım sonra da kendimizi anlarız. Ve, ne zamanki kendimizi anlamaya başlarız, ancak o zaman kendi sosyal dünyamızı açıklayacak kavram ve teorileri geliştirebiliriz.

KAYNAKÇA

Çelebi, Nilgün (1996) "Nouns vs Adjectives", iç. **Methodologie Occidentale en Sciences Humaines and Sociales sur les pays Arabes** and La Turque, der. A. Temimi, Zaghouan, Foundation Temimi Pours La Recherce Scientifique et L'Information, 49-52.

Demir, Ayça (1998) **Rasyonel Seçim Teorisi**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Nilgün Çelebi, Ankara, Ankara Üniversitesi, SBE, Sosyoloji Bölümü.

Erkul, Ali (1990) "Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası", **C.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 13, 135-156.

Koçer, Hasan Ali (1975) **Türk Sosyologları 1**, Ankara, Türk Sosyoloji Tarihi Araştırmaları.

Mutluer, Ferhan (1991) **Fonksiyonalist ve Sembolik Etkileşimci Yaklaşımların Sapmaya İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Nilgün Çelebi, Konya, Selçuk Üniversitesi, SBE, Sosyoloji Bölümü.

Şenol, Dolunay (1990) **Mikro Sosyolojiden Makro Sosyolojiye Köprü Kuran Bir Yaklaşım: Sembolik Etkileşim**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Beylü Dikeçligil, Ankara, Hacettepe Üniversitesi. SBE, Sosyoloji Bölümü.

Yalvaç, Mehmet (1985) "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Sosyoloji Eğitiminin Tarihçesi 1912-1982 1ve 2", **Kubbealtı**, Akademi Mecmuası, Ocak-Nisan, 57-72 ve 59-72.

Weber, Max (1985) **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Zeynep Aruoba, İstanbul, Hil Yayınları.

SOSYOLOJİ: GEÇMİŞTEN GELECEĞE

Sözün dönüp dolaşıp sosyolojiye geldiği söyleşilerde, sosyolojiye teğet duran birisinden konuşmasının başında ya da sonunda "yeni bir bilim dalı olan sosyoloji" ifadesini duymaya o denli alışmışızdır ki, sosyolojinin bir bilim dalı olarak ortaya çıkışından 200 yıla yakın bir sürenin geçmiş olduğu, 1914'ten bu yana üniversitelerimizde sosyoloji kürsülerinin bulunduğu gerçeğini âdeta unutur ve sosyolojiye ilişkin içimizde hep varolan fakat adını koyamadığımız "**bir şeylerin tam yerine oturmadığı**" duygusunun yarattığı tedirginliği bilinç düzlemindeki sorumluluk anlayışımızla çakıştırmamaya özen göstererek kendimizi söz konusu ifadede içkin olan sözde mazeretin aşina ama konforsuz rahatlığına kolayca bırakıveririz. Kuşkusuz bir bilim dalı için 200 veya 77 yaşında olmak, o bilim dalının durmuş oturmuş olduğuna bir kanıt teşkil etmez. Ama modern fiziğin veya kimyanın da scientia olmaya geçişleri için **Aydınlanma Dönemi**'ne tarih düştükleri, sosyolojinin konularının da önceleri felsefeden hukuka, tarihten siyaset bilimine kadar genişleyen bir entelektüel etkinlik yelpazesi içinde ele alınmış olduğu dikkate alındığında, sosyolojinin zengin bir birikimin üstüne yaslandığı ve yaşça benzerlerinin pek de gerisine düşmediği ortaya çıkar. Aynı şekilde, 1915 yılında ilk sosyoloji kürsüsünün kurulduğu Darülfünun'da mevcut olan diğer kürsüler ile günümüz Türkiye'sinin üniversitelerinde öğretilen bilimler arasındaki çeşitlilik farkını gözönünde bulundurduğumuzda 77 yıllık bir geçmişe sahip olmanın hiçbir biçimde azımsanamayacağı da kabul edilmelidir. Kuşkusuz herhangi bir şeyin yaşı onun gelişmişliğin tek göstergesi olamaz. Nitekim yukarıda değinilen sosyolojiye ilişkin "**bir şeylerin tam yerine oturmadığı**" duygusunu hâlâ içimizde taşıyor olmamızı besleyen nedenlerden biri de bu olsa gerek.

Gelişmenin bir süreç olduğunu, bir çevre içinde o çevrenin öğeleriyle ve diğer süreçleriyle etkileşerek gerek içteki potansiyelin açığa çıkarıldığını, gerek mutasyonlara uğranıldığını, böylelikle kazanılan yeni karakteristiklerle oluşturulan yeni yapıların yarı-kararlı dengeliğinin -buna paradigma ya da episteme de diyebilirdik- sadece birer moment teşkil ettiğini, genelde tüm açık sistemlerin özellikle de insan

yapısı olanların gelişmeye adeta mahkum olduklarını orta-boy birimler için geliştirilmiş modellerden öğrenmiş bulunuyoruz. İşte bu bilgilerimizdir sorumluluğumuzu deşmekten kaçınmak için sığındığımız koltukta bizi yine de rahat ettirtmeyen.

Doğru konulan her sorunun çözümü mümkündür ifadesini postula olarak, kavramsal bir çerçeveye oturtmadığımız hiçbir sorunu doğru olarak konumlayamayacağımız ifadesini de metodolojik bir ilke olarak alıp ve bu ilkenin ardından da sağlam bir kavramsal çerçeve çizmenin teorilere hâkim olmakla mümkün olduğu gerçeğinin yattığını unutmaksızın "**yeni bir bilim dalı olan sosyoloji**" ifadesinin altında nelerin yatabileceğine ve bu ifadeyi daha fazla işitmek zorunda kalmamak için neler yapılabileceğine ilişkin düşüncelerimizi şöyle belirtebiliriz.

Türkiye'de ilk sosyoloji hocalığı yapan Ziya Gökalp'in, her ne kadar gerek yetiştirilme tarzına ilişkin kendi anlattıkları gerek entelektüel ürünlerindeki tema asla populizme kaymayan bir liberal olduğunu yeterince kanıtlamaktaysa da, önce İttihat ve Terakki mensubu, Malta dönüşünde de TBMM üyesi olmaklığının yadsınamaz etkisi onun olduğundan daha devletçi-seçkinci bir tavır sergilemesine yol açmıştır. Ziya Gökalp'in bu devletçi-seçkinci tavrını Gramsci'nin terminolojisinde organik aydın bağlamı içinde değerlendirmek de mümkündür. Kuşkusuz bu noktada Ziya Gökalp'in genç yaşta ölümünün onun liberal yönünün geniş kitlelere ulaşmasına engel olduğu ileri sürülebilir, ama böyle bir değerlendirme spekülasyona dayandığından ve olmuş olanları değiştirme gücüne sahip olmadığından dolayı, özellikle bizim buradaki amacımız göz önüne alındığında, gereksizdir. Kaldı ki, Osmanlı'dan getirdiğimiz ve bugün de mevcut olan Habermas'cı çerçevedeki "politik toplum" olma karakteristiğimiz, en liberalimizin bile "devlet"e yönelmesinin arkasında yatan bir determinanttır. Prens Sabahattin bunun tipik örneğidir.

Ziya Gökalp daha uzun yaşasaydı organik aydın tanımını ne kadar bir süre daha yerine getirirdi bilemeyiz, ama bildiğimiz bir şey var ki, o da sosyoloji bayrağını Ziya Gökalp'ten devralanların sosyolojiyi, 1924'ten sonra çok daha belirginleşen resmî ideolojinin bir aygıtı olarak görme eğilimlerinin güçlülüğüdür. Bir bilim dalını devletin ideo-

lojik aygıtlarından biri haline dönüştürmek ip üstünde yürümek kadar ince bir denge hesabı gerektirir. Bilim, kendi doğrularını inceleme alanının içinden çıkartan, bu işlemin de akademik formasyonunu o bilim içinde kazanmış kimselerce gerçekleştirilmesini talep eden bir girişimdir. Oysa o dönemde bizde yapılan, iktisat, siyaset, hukuk, felsefe veya tarih gibi alanlarda yetişmiş, aslında her biri gerçekten gerek alanlarında gerek genel entelektüel düzeyleri itibariyle değerli olan fakat sosyoloji konusunda oto-didakt kimselerin Ziya Gökalp'in çizgisini sürdürmelerini beklemek daha da vahimi, bu çizginin söz konusu kişilerce geliştirilerek sürdürüldüğü sanısına kapılmak olmuştur. Zira ister açıkça resmî ideolojinin savunucusu görünümünde olsun, ister resmî ideolojinin savunucularının tabandan kopuk olduklarını ileri süren tabanın temsilcileri görünümünde olsun, toplumumuzun aydınları aslında devlet içinde bir güç odağı olmaya her zaman istekli olmuşlardır. "Taban" denen kitle sivil toplum olmanın kıpırtılarının sergilendiği bir aşamaya ulaşamadığı sürece ki, gelişimi sivil toplumun bilimin gelişimiyle paralellik gösterir, aydınlarımız Osmanlı'dan miras kalan geleneği sürdürerek bilimi devletin dayanması gereken payandalardan biri olarak göstermek, böylece devlete verecekleri destek karşılığında devletin gücünden pay edinmek istemişlerdir. Bu dönemde sosyolojik yönü en ağır basan ve o çizgi içinde yapacakların en iyisini yapan, "politik toplum"un determinantlarına rağmen özerk bir sosyoloji yaratmanın sancısını, bazılarına göre çelişkisini, çeken kişi Hilmi Ziya Ülken'dir.

Politik toplum'un içindeki güç mücadelesinin bir örneği 1947'de yaşanmış olup, resmî ideolojiyle uyuşmayan ama yine devlete yönelik bir başka ideolojinin resmî ideolojiyle mücadelesi sosyoloji üzerinden verilmiştir. Bu mücadelenin Türk sosyolojisine bıraktığı miras sosyolojik teori ve kavramlardan ürkme, teoriyi ikinci plâna iten alan araştırmalarına yönelme (ki bu çizginin en başarılı adı olarak İbrahim Yasa'yı görüyoruz) ile ikinci el felsefe kitaplarındaki bilgilerin sosyolojik teori katına yükseltilmesidir. Teoriden ürkme dönemini yırtan ilk ve pür teorik çalışma, ki ilk ve pür teorik olmanın tüm dezavantajlarını taşır. Nihat Nirun'un **Sosyal Dinamik Bünye Analizi**'dir.

Türk sosyolojisindeki diğer bir perde özellikle Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun gerek teori ve metodoloji gerek uygulamalı sosyoloji alanlarında bugün bile örnek alınması gereken çalışmaları ile açılır.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun derin teorik ve metodolojik bilgisine ve alan araştırmalarındaki verilerini kavramsallaştırabilme yeteneğine rağmen bu kavramlarını teorinin gövdesine yerleştirememiş olmasına bir eleştiri olarak değil fakat teori ile pratik arasındaki bu kopukluğun giderilmesinin bir sonraki kuşağın başarısı olduğuna işaret etmek için değinmekteyiz.

Türk sosyolojisi içinde sosyolojik teorilerin ulaşılmaz ve/veya tehlikeli, alan araştırmasının bir saymacadan ibaret olduğu anlayışını yıkan kişi Mübeccel Kıray'dır. Mübeccel Kıray sadece alana teorik donanımla çıkma, olguları kavramsallaştırma ve teori ile veriyi birleştirme başarısını göstermekle kalmamış, bulgularını hem teori içinde tartışmaya açma hem de toplumumuzun yapı ve süreçlerini dikkate alarak yorumlama gibi son derece önemli bir metodolojik ilkeyi de yaşama geçiren ilk sosyologumuz olmuştur. Kıray'ın Ereğli'dense Örgütleşemeyen Kent İzmir adlı çalışması Sosyal Bilimler Derneği'nin desteklediği diğer İzmir Araştırmaları'yla birlikte, Türk sosyolojisinin kendisine nasıl bir yön çizmesi gerektiğinin ilk örneklerini oluştururlar. Bu çizgi bugün Türk üniversitelerinde yapılan sosyolojik araştırmalar için bir standart teşkil etmekte ve başarı düzeyi bu çizginin gelişimine katkıda bulunma ölçüsüne göre takdir edilmektedir.

Teorinin alanın verileriyle karşılaştırılması ve bulgunun sadece teori içinde değil verinin toplandığı sahanın diğer öge ve süreçleri de dikkate alınarak temellendirilmesi, bir yandan sosyoloji bilimine Türk sosyologlarının da katkıda bulunabilmesine bir yandan da gerek sosyologlarımızın gerek sosyolojinin bilimler dünyasında vazgeçilmez bir yer edinmesine ve bundan aldıkları güç ile kendi özerklik alanlarının boyutlarını belirleyebilmelerine, dolayısıyla bilim dışındaki herhangi bir ideolojinin temsilciliğine yüz vermeme iradesini dayatabilmelerine yol açmıştır. Kuşkusuz bu noktada 1960'dan sonra kıpırtılarını toplumun her kesitinde gözlemlediğimiz sivil toplumun gelişiminin, sosyologlarımızın bu aşamaya ulaşabilmelerindeki etkisinin önemle belirtilmesi gerekir.

Gerek bir bilim dalı olarak sosyoloji gerek sosyologlarımız 77 yıllık serüvenlerinin sonunda, geçmişin her döneminin birikim ve deneyiminin izini taşıyan, bilime ve topluma olan sorumluluklarının bilincine sahip olan bir bilim ve meslek grubuna dönüşebilmişlerdir. O hal-

de, "yeni bir bilim dalı olan sosyoloji" ifadesi karşısında hâlâ bir adım geriye gidiyorsak bunun nedenini yılların boşa geçmiş olduğunda değil bir başka yerde, kanımca, sosyolojinin akademik çevrenin dışına taşması ve orada da vazgeçilmez kılınmasında bugüne değin pek fazla bir şeylerin yapılmamış olmasında aramak gerekir.

YENİ BİR PROJE

Bu noktada sosyoloji mesleğinin sadece akademik çevrelerde değil iş hayatındaki diğer kurum ve kuruluşlarda da işlevsel kılınması için üniversitelerimizdeki sosyoloji öğretiminin sosyologların çalışma alanları gözönünde bulundurularak küçük bir revizyondan geçirilmesini gerektiren bir projeyi tartışmaya açmak istiyorum. Bu proje, dört yıllık lisans öğreniminin ilk iki yılında öğrenciye yoğun teori ile metodoloji dersleri verildikten sonra son iki yılın öğrencinin uzmanlaşmak istediği alanıyla ilgili teorik ve uygulamalı derslere ayrılması, öğrenciye staj imkânının sağlanması şeklinde özetlenebilir. Bu proje sadece sosyolojiyi iş hayatında işlevsel hale getirmekle kalmayacak, aynı zamanda öğrencilerin dört yıl sonunda sadece bir unvan değil bir de meslek sahibi olarak mezun olma güvencesini hissetmelerine yol açacaktır. Böylelikle sözgelimi sosyal yapı üzerinde odaklaşan bir öğrenci kır, kent, göç, tabakalaşma, değişme, gelişme gibi alanlarda yetişerek DPT, ilgili bakanlıklar belediye gibi birimlerde; hukuk, suç, sapma davranışlar üzerinde odaklaşan bir öğrenci çocuk mahkemeleri, emniyet, İç İşleri Bakanlığı gibi birimlerde, medikal sosyoloji ile ilgili dersleri izleyenler sağlıkla ilgili kuruluşlarda konularına hakim sosyologlar olarak katkıda bulunabileceklerdir. Açılacak olan lisansüstü programlarda da söz konusu kuruluşların ileri taleplerini karşılayabilecek daha kalifiye sosyologların yetiştirilmeleri gerçekleştirilebilir. Kuşkusuz bu projenin gerçekleştirilebilmesi Türkiye'de halen 13 üniversitede yürütülen sosyoloji programının bu çerçevede yeniden düzenlenmesini, belirli derslerin işleneceği dönemlerin kaydırılmasını, her bölümün mevcut yetişmiş insan kapasitesine göre uzmanlaşabileceği dalları gerçekçi olarak belirlemesini gerektirmektedir. Dolayısıyla gerçekleştirilmesi güç bir proje olarak görülebilir ama unutmayalım ki bu proje işbölümüne ve uzmanlaşmaya en büyük saygı göstermesi gerekenlere sunulmaktadır. Bu projenin gerçekleşmesi sosyolojiyi sadece akademik çevreler için değil fakat toplumun diğer birimleri için de işlevsel kılmakla kalmayacak, aynı zamanda alanla ilişkiler

daha da sıklaşacağından alandaki olgu ve süreçlerin daha dikkatlice gözlemlenmesine, daha rafine olarak kavramsallaştırılmasına ve böylece sosyolojinin bir bilim olarak evrensel düzeydeki gelişimi için de gerekli olan özgünlüklerin teorileştirilmesine kaynaklık edebilecektir. Dileğimiz Türk sosyolojisinin bu dönüşümü de başarabilmesi ve sosyologlarımızın sözde-mazeretlerin konforsuz rahatlığından kurtulmalarıdır.

ABD VE TÜRKİYE'DEKİ SOSYOLOJİ ÇALIŞMALARINA KISA BİR BAKIŞ

Bu incelemeye şu iki öncülden hareketle başlanılmıştır: İlki, sosyoloji her ne kadar konusuna ilişkin evrensel, genel - geçer ilkeler, genellemeler, yasalar geliştirmeyi hedefleyen bir bilim dalı ise de, ki tüm bilim dallarının nihai hedefi budur, bu hedef doğrultusunda gerçekleştirilen sosyolojik çalışmaların, içinde gerçekleştirildikleri toplumun dünyadaki konumundan, diğer toplumlarla ilişkilerinden, sosyal, ekonomik, kültürel karakteristiklerinden, gereksinimlerinden ve geleceğe yönelik beklentilerinden, tarihsel mirasından, entelektüel birikiminden tümüyle kopuk olduklarını ileri sürmek de pek mümkün gözükmemektedir. Bu açıdan bakıldığında her toplumdaki sosyoloji çalışmalarının evrensel, genel-geçer olma hedefine yönelik sosyoloji biliminin içeriğini zenginleştirici, boyutlarını geliştirici, kapsayabilirliğini genişletici uğraşlar olarak görülmesi, hatta bu tür çalışmaların teşvik edilmesi gerekir.

İkinci öncül ise şudur: Bir bilim dalında, özellikle sosyolojide, gerek sosyolojik bilginin istihraç edileceği gerçeklik düzlemleri, bu düzlemin kavramsallaştırılma tarzları, gerek bu düzlemlerdeki olguların veya fenomenlerin işleyiş düzenleri, gerekse bu işleyiş düzenlerine ilişkin bilginin elde edilme yöntemi üzerinde ne denli çeşitli yaklaşımlar, teoriler ve yöntem anlayışları geliştiriliyorsa, o bilimin o denli kendi alanı içindeki olan bitenleri açıklayıcı ve anlayıcı bir bilim katına yükseleceğidir.

Bu iki öncülün ışığında bakıldığında sosyoloji bilimine en çok katkının ABD'li ve Avrupalı sosyologlar tarafından yapıldığını gözlemliyoruz. ABD'li ve Avrupalı sosyologlar arasında bir farklılaşma yapılması gerektiğinde ise, ABD'lilerin belki biraz da çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olmalarının, teknik, ekonomik ve askeri alanda süper güç konumuna ulaşmış bulunmalarının ve kitle iletişim araçlarını son derece ustalıklı bir biçimde kullanabilme becerilerinin etkisiyle, sosyoloji biliminin temel yaklaşımları, teorileri ve yöntem ilkeleri konusunda sosyoloji biliminin bilgi birikimi gövdesine daha çok katkıda bu-

lunduklarını ileri sürmek mümkün gibi gözükmektedir. ABD'li sosyologlar Avrupalı sosyologların felsefî temelini belirledikleri yaklaşım, teori ve yöntemleri toplum yaşamının çeşitli katlarının analizi için, deyim yerindeyse sosyolojize etmede, oldukça başarılı olmuşlardır. ABD'li sosyologların çoğu kez felsefi temeli Avrupalılar tarafından atılan yaklaşım ve teorileri so+syolojize etme girişimi bir yandan topluma ilişkin bilgimizin gelişimini olumlu yönde etkilerken, bir yandan da toplumun bilimi demek olan sosyolojinin gelişimine katkıda bulunmuştur. ABD'lilerin bu "sosyolojizasyon" girişimleri sosyolojinin "sosyal felsefe" olarak kalmasını önlediği için övülebilir. Ama aynı zamanda topluma ilişkin geliştirilen yaklaşım, teori ve yöntemlerin felsefî temellerinin dikkatlerden uzak tutulmasına sebep olduğu için de eleştiri konusu edilebilir. Nitekim eleştirilmiştir de. Önceleri Avrupalı sosyologlar tarafından yapılan bu eleştiriler 1950'lerden sonra ABD içinden de taraftar bulmuş, W. Mills, A. Gouldner'le başlayan ABD sosyolojisinin eleştirisi akımı son yıllara kadar devam edegelmiştir (Mills, 1979). Günümüzde ABD'li sosyologlar arasında, geliştirilen yaklaşım, teori ve yöntem ilkelerinin felsefî temellerinin vurgulanması öne çıkarılması eğiliminin dikkati çekecek ölçüde arttığı izlenmektedir. (Ritzer,1991)

ABD sosyolojisinde yakın geçmişte egemen olan yaklaşım, teori ve yöntemlerin felsefî temellerinin yeterince vurgulanmadığı sadece bizim değil başkalarının da kabul ettiği, üzerinde görüş birliğine ulaşılmış bir tespit olarak görülmektedir. Ancak ABD sosyolojisi üzerinde görüş birliğine ulaşılmış bir tespit daha vardır ki, ona katılmamız mümkün değildir: ABD sosyolojisinin sadece bireyi incelediği, hareket noktası olarak bireyi aldığı tespiti (Tolan,1980). Bu tezin gerekçesi ABD sosyolojisinin pozitivist olmasına, pozitivizmin görülebileni, gözlemlenebileni olgu olarak nitelendirilmeye değer bulmasına, gözlemlenebilenin ise sadece birey ve bireyin davranışları olduğuna dayandırılmaktadır. Bu gerekçe bir adım daha ilerletilerek ABD'nin bireyin özgürlüğüne, bireysel girişime öncelik tanıyan bir toplum düzenine sahip olduğu, dolayısıyla ABD'li sosyologların çalışmalarının da bu Weltanschauung'un izlerini yansıttığı ileri sürülmektedir.

Her ne kadar sosyologların çalışmalarında içinde yaşadıkları toplumun Weltanschauung'unun izlerinin bulunduğu görüşünü kabul ediyorsak da, ki bu noktayı zaten öncüllerimizden biri olarak belirt-

miştik, ABD'li sosyologların sosyolojiyi bireye indirgedikleri iddiasına destek vermemiz mümkün değildir. Bu tavrımızın sebeplerini şöyle sıralayabiliriz: Önce, Amerikan toplumu bireye, farklılaşmaya, aykırılığa önem verdiği kadar bu farklılaşmalar, aykırılıklar temelinde kurulan bütünleşmeye de o denli önem veren bir dünya görüşüne sahiptir. Farklı, aykırı olanlara bir yandan destek verir, farklılıklarını, aykırılıklarını yaşamalarına imkân sağlarken, bir yandan da bu farklı olanları bir alt-kültür olarak tanımlamakla onların bütün içindeki yerini de belirlemiş olmaktadır. Unutmayalım ABD kendini bir mozaik olarak değil fakat "melting pot" olarak tanımlar.

ABD sosyolojisinin bireye indirgenmiş bir sosyolojiden ibaret olmadığı yönündeki görüşümüzün dayandığı diğer bir destek işlevselci yaklaşımın Amerikan sosyolojisindeki merkezî konumundan sağlanmaktadır. İşlevselcilik Malinowski'nin ve bir dereceye kadar da Radcliffe-Brown'ın-ki ikisi de İngiliz sosyolojisinin/antropolojisinin temsilcileridir- çalışmaları bir yana bırakıldığında, tamamen holistik bir yaklaşım olup, bireyi, kendisini önceleyen toplumun kendisine empoze ettiği bir dünyada yaşayan bir aktör olarak gördüğü ve hatta bundan dolayı da toplumdaki değişmelerin nedenini açıklamakta yetersiz kaldığı iddiasıyla yoğun eleştiriler almıştır (Abrahamson,1990). Geçekten de, özellikle T. Parsons'ın yazılarında belirgin bir biçimde ifade edildiği üzere, İşlevselci yaklaşımda birey yaşadığı toplumun norm ve kurallarını kişilik sistemi içinde öylesine içselleştirmektedir ki, ve toplumun sosyalizasyon ajanları bu içselleştirme sürecinde o denli etkili olmaktadırlar ki sonuçta bireyin toplumla çatışması diye bir durum söz konusu bile olmamaktadır. Eğer bir çatışma ortaya çıkarsa bunun nedeni bireyi içinde yaşadığı toplumun kültürel sistemine sosyalize etmekle görevli ajanların görevlerini layıkıyla yerine getirememeleridir. Parsons'ın bireyi aktör olarak tanımlaması da bu bağlamda son derece anlamlıdır. Aktör kendisine verilen rolü, sosyolojik dille beklenen rolü oynayan kişidir. Aktörün rolünü yorumlaması bile, ki Parsons bunu üzerinde durulmaya değer bulmaz, bireyin öğrendikleriyle sınırlıdır. Amerikan sosyolojisinin egemen yaklaşımı işlevselcilik o denli holistiktir ki Parsons'a göre bireye daha fazla yer vererir gibi gözüken Merton için, sözgelimi "anomi", öncelikle toplumun sosyal ve kültürel yapısı arasındaki uyumsuzluğun adıdır. Toplum düzlemindeki bu anominin bireye yansıması olan bireysel anomi toplumun sosyal yapısındaki kurumların işleyişi ile bu kurumların

işleyişlerine hayatiyet veren kültürel değerlerin uyuşmazlığından kaynaklanır ve anomik birey böyle bir ortamın sonucunda çeşitli sapma davranışlar sergilemeye adeta yazgılı kılınmıştır (Merton,1968; Çelebi,1982). İşlevselciliğin gerçekte bireyi değil fakat toplumu vurgulayan bir yaklaşım olduğunun görülmesi halinde, G.Homans'ın ASA'nın açılışında yaptığı ünlü "Bringing Men Back In" başlıklı konuşmasının içeriği daha iyi anlamlandırılabilecektir (Homans,1970).

Amerikan sosyolojisinin bireye indirgeyici, toplumu bireyden hareketle açıklayıcı olduğu yönündeki iddialara karşı getirdiğimiz bu iki karşı gerekçeden sonra, Amerikan sosyolojisinde gerçekten sosyolojiyi bireyden hareketle kurmaya çabalayan bir başka yaklaşıma, sembolik etkileşimciliğe geçebiliriz. Sembolik etkileşimciler, eğer ABD sosyolojisi sadece sembolik etkileşimcilikten ibaret olsaydı, ABD sosyolojisi toplumsal olanı bireyden hareketle kurmaya çalışan bir sosyolojidir iddiasına kanıt olarak gösterilebilirlerdi. Ancak sembolik etkileşimciliğin ABD'li sosyologların benimsediği tek yaklaşım olmaması ve gerek ABD içinde gerek diğer ülkelerde işlevselcilik kadar etkili ve yaygın bir yaklaşıma dönüşmemesi, böyle bir iddiaya kanıt olarak gösterilebilme olasılığını zayıflatmaktadır (Mutluer, 1991; Blumer, 1969; Denzin, 1970).

Sembolik etkileşimciliğin ilk temsilcilerinin Mead, Cooley, Thomas gibi sosyal bilimcilerin olduğu, fakat özel bir yaklaşım olarak Blumer tarafından takdim edildiği ileri sürülebilirse de, sembolik etkileşimciliğin, aynen işlevselcilikte olduğu gibi Avrupa doğumlu bir yaklaşım olarak nitelendirilebilmesi de mümkündür. Bu konuda özellikle G. Simmel ve L. Von Wiese'nin çalışmaları anılmaya değer (Çelebi, 1990).

ABD'deki sosyoloji çalışmalarında Chicago ekolünün bir ürünü olarak görülen ve toplumsal olana dokunmaksızın sosyal olanı birey temelinde açıklamaya çalışan sembolik etkileşimcilik, paradoksal olarak en çok alt kültürlerin incelenmesinde kullanılmaktadır (Garfinkel, 1967; Denzin, 1989). Sembolik etkileşimciliğin alt kültürlerin analizinde kullanılmasını paradoksal olarak nitelendirmenin nedeni daha önceden değinilen bir noktayı anımsadığımızda daha iyi ortaya çıkacaktır. Yukarıda ABD toplumunun farklı olana önem verdiği kadar bu farklılıklar temelinde kurulan bütünleşmeye de o denli önem verdiği, farklı olanlara farklılıklarını yaşamaları için imkân sağ-

larken bu farklı olanları bir alt-kültür olarak tanımlamakla, onların bütün içindeki yerlerini de belirlediği ifade edilmişti. İşte sembolik etkileşimciler çalışmalarını küçük gruplar, alt kültürler üzerinde yoğunlaştırırken ve böylelikle temele bireyi ve bireyin davranış ve ilişkilerini koyar gibi gözükürken, bir yandan da böyle yapmakla toplam toplumun bileşenlerinden, oluşturucularından biri olan bir parçayı analiz etmekle adeta bütünün analizine katkıda bulunmuş olmaktadırlar.

ABD'deki sosyoloji çalışmalarını, iki temel yaklaşımı, işlevselcilik ve sembolik etkileşimciliği dikkate alarak kısaca gözden geçirdikten sonra bu yaklaşımların Türkiye'deki sosyolojik çalışmalara yansımalarının bulunup bulunmadığı sorusuna geçebiliriz.

Genelde Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarının, gerek sosyolojik bilginin istihraç edildiği alan, gerek bu alana yaklaşırken zihinde kurgulanan ilkeler, sayıltılar bütünü olan yaklaşımlar, gerek seçilen konunun içinde kavramsallaştırıldığı teori, gerekse o teori ışığında gözlemlenen olgunun bilgisini elde etme yöntemleri açısından "Batılı", özellikle de ABD'li sosyologların çalışmalarından esinlenerek yürütüldüğü, özgün bir bakış, teori, yaklaşım yöntem anlayışımızın bulunmadığı bir tespit olarak ifade edilir. Eleştiri dozu yüksek olan bu tespitte içkin olan tüm iddialara katılmak mümkün değildir. Öncelikle, Türkiye'de en azından sosyologlar arasında "bilimsel topluluk" olarak adlandırdığımız bir iletişim-etkileşim ağının mevcut olmaması, Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarının özel bir karaktere sahip olmadığının, bu karakter taklitçilik de olabilirdi, en önemli göstergesidir. Türkiye'de kendi kültürel ve entelektüel birikimimizi dikkate alan, bu birikime yaslanan bir bilimsel topluluk olmadığı gibi, ne bilimsel bilginin istihraç edileceği alanın neresi olduğu, ne bu alana hangi ilkeler, sayıltılar ağının arkasından bakılabileceği, ne inceleme objesi zihinde yeniden üretilirken bu üretimin ne gibi bağlantılarla kurulabileceği, ne de inceleme objesinin bilgisinin nasıl elde edileceği üzerinde bir konsensus vardır. Kendi kültürel ve entelektüel birikimimize dayanan bir konsensus arayışımızı bir yana bıraksak bile, sosyologlarımız arasında, benimsedikleri ABD'li ya da Avrupalı herhangi bir yaklaşım çevresinde biraraya gelerek çalışmalarını o yaklaşımın ilkeleri dolayımıyla yürütme alışkanlığının, böylece en azından o tek bir yaklaşımın Türkiye'deki taraftarları olma çabalarının sergilendiğini de görememekte-

yiz. Bu durum ise sosyoloji adına, tek tek bireysel çabalarla yürütülen ve bazen de sadece Amerika'yı yeniden keşfimizle sonuçlanan çalışmalar yapmamıza yol açmaktadır.

Sonsöz olarak, sosyologlarımıza dışarıdan yöneltilen eleştirilerin hepsine katılmadığımızı, fakat sosyologlarımızın da yoğun çabaların ürünü olan çalışmaları dolayımıyla birbirleriyle etkileşim kurmaya yönelmelerinin de artık vaktinin geldiğini belirtmek gerekmektedir. Böyle bir etkileşim ortamının Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarının evrensel, genel-geçer olma hedefine yönelik sosyoloji biliminin içeriğinin zenginleşmesine, kapsayabilirliğinin genişlemesine katkıda bulunacağı açıktır.

KAYNAKÇA

M. Abrahamson, İşlevselcilik, Çev. N. Çelebi, Konya:Sebat, 1990.

H.Blumer, **Symbolic Interactionalism, Englewood Cliff: Prentice Hall, 1969,**

N. Çelebi, "Leopold Von Wiese", **Selçuk Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi**, 5,1990,ss.147-161.

N. Denzin, **The Research Act**, Chicago: Aldine Publishing Company 1970.

N. Denzin, **Interpretive interactionism**, Newbury Park:Sage, 1989.

A. Gouldner, Coming Crises of Western Sociology, New York:Basic Books, 1970.

G. Homans, "Bringing Men Back In", **American Sociological Review, 29,** 1970.

R. Merton, **Social Structure**, New York: The Free Press, 1968.

W. Mills, **Toplumbilimsel Düşün**. Çev. Ü. Oskay, İstanbul: Kültür Bak. 1979

F. Mutluer, Fonksiyonalizm ve Sembolik Etkileşimciliğin Sapmaya İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

G. Ritzer, "The Recent History and the Emerging Reality of American Sociological Theory" **Sociological Forum**, 6(2), 1991.

B. Tolan, **Çağdaş Toplumun Bunalımı Anomi ve Yabancılaşma**, Ankara:AİTİA, 1980.

SOSYOLOJİNİN TÜRKİYE'DEKİ KURUMSALLAŞMASI

Bir bilgi gövdesinin gerek akademi gerek sosyal hayat içinde kendine bir yer edinebildiğinin, bir yere tutunabildiğinin, kök salabildiğinin ve çevresiyle işlevleri yoluyla kalıcı ilişkiler kurabildiğinin önde gelen göstergelerinden biri o bilgi gövdesinin kurumsallaşma düzeyidir. Bir başka ifadeyle, bir bilgi gövdesi ne denli kurumsallaşabilmişse üniversite içinde ve dışında kendine o denli güçlü ve vazgeçilmesi zor bir yer edinmiş demektir. Bilgi gövdelerinin kurumsallaşma düzeylerinin gözlemlenebileceği yapılardan biri üniversitelerdeki bölümler diğeri ise meslek dernekleridir. Bu yazıda sosyolojinin Türkiye'nin akademik ve sosyal hayatı içindeki yerinin söz konusu iki yapılanma üzerinden okunması amaçlanmaktadır.

Türkiye'de sosyolojinin ilk kurumsal çatısı üniversite gibi görünürse de, tarihsel veriler bunu doğrulamamaktadır. Türklere verilen ilk sosyoloji dersini 1911'de Selanik İttihat ve Terakki İdadisi'nde Ziya Gökalp'in okuttuğunu biliyoruz. Bunu izleyen veya önceleyen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Ahmet Şuayb tarafından 1910 veya 1912'de verilen sosyoloji dersidir. Bazı kaynaklar Ziya Gökalp'in İ. Ü. Edebiyat Fakültesi'nde 1914'te sosyoloji dersi verdiğini belirtse de, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi'nde Sosyoloji kürsüsünün resmi kurulma tarihi 1915'tir. Dolayısıyla, Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşması yönünde atılan akademi içindeki ilk adımın tarihi 1915'tir. Oysa, sosyolojiyi temel alt komitelerinden biri olarak gösteren Türk Bilgi Cemiyeti'nin kuruluş yılı 1913'tür. "Deney ve gözleme dayalı pozitivist bilim kavramının önemini vurgulama"yı önde gelen amaçları arasında gösteren Türk Bilgi Cemiyeti'nin kurucularından biri de Ziya Gökalp'tir. Ne var ki, bu derneğin ömrü uzun olmamış, I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine, dernek, yayımladığı Bilgi Mecmuası ile birlikte, faaliyetini durdurmuştur. TBC, kısa ömürlü olmasına rağmen, kapılarını kendilerini sosyolog olarak tanımlayan kimselere açan, sosyoloji biliminin önemini vurgulayan ilk yapılanmadır.

Ziya Gökalp 1917'de İ. Ü. Edebiyat Fakültesi içinde kürsüye bağlı İçtimaiyat Darülmesaisi'ni kurar; bu enstitüye bağlı İçtimaiyat dergisini çıkarmaya başlar. Gökalp 30 Ocak 1919'da Malta'ya sürülünce

kürsü ve enstitü, Cumhuriyet döneminde Dış İşleri Bakanı da olacak öğrencisi Necmettin Sadak'a geçer. Gökalp ve öğrencileri Türkiye'ye idea-yönelimli ve polity-temelli bir sosyoloji yerleştirirler. Bu çizgi sonradan Durkheim sosyolojisi olarak adlandırılsa da aslında bunu "Gökalp"in yorumundan geçmiş bir "Durkheim" veya "Türkleşmiş bir Durkheim çizgisi" olarak adlandırmak daha doğru gibi görünmektedir.

Sosyoloji İ.Ü. içinde felsefenin yanında kökleşmeye başlarken 1918'de İstanbul'da Meslekî İçtimai Derneği kurulur. Prens Sabahattin'in öğrencisi Mehmet Ali Şevki'nin kurduğu bu derneğin üyeleri öğretmen ve öğrencilerdir. Altı sayı Meslekî İçtimai Dergisini çıkaran dernek Kurtuluş Savaşı'nın çıkması üzerine 1920'de faaliyetini durdurur. Burada dikkat çekici olan dernek ve yayın organı derginin gerek adlarında sosyolojiye yer vermeleri gerek amaç olarak sosyolojik monografilerin yapılmasını teşvik etmeleri gerekse sosyolojiyi idea-yönelimli değil ama alan araştırması verisine dayalı bir bilgi gövdesi olarak görmeleri ve sosyolojiyi meslek olarak tanımlamalarıdır. Sosyologlara kapılarını açan üçüncü dernek Ocak 1928'de İstanbul'da kurulan Türk Felsefe Cemiyeti'dir. Hilmi Ziya Ülken ve Servet Berkin'in de kurucuları arasında bulunduğu sosyoloji ve felsefe öğretmenleri arasında işbirliğini artırmayı ve dayanışmayı güçlendirmeyi amaçlar. Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası adlı bir de yayın organına sahip olan bu dernek, 1931 yılında faaliyetini durdurur. Sebep, öğretmenlerin aralarında anlaşamamaları olarak gösterilmektedir.

Türkiye'de sosyoloji Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin kurulduğu 1935 yılına kadar üç dernek ve bir üniversite kürsüsü yapılanması deneyiminden geçmiştir. Bu dağılım, bir açıdan, Türkiye'deki sosyolojinin kurumsallaşma sürecinin başlarında hem bir entelektüel ilgi alanı, hem bir meslek hem de bir eğiticilik alanı olma arasında gidip geldiğinin bir serimlenmesi olarak değerlendirilebilir. Bu tablo bugünü de ana hatlarıyla resmetmektedir. Türk Bilgi Cemiyeti ve Bilgi Dergisi -ki Ahmet Şuayb, Mehmet Cavit ve Rıza Tevfik'in 1908-1911 arasında 27 sayı yayımladıkları Ulumu İktisadiye ve İçtimaiye Dergisi de bu çerçevede yer alır- Osmanlı aydınlarının zihinsel mekanlarının genişliğini, sosyoloji dolayımıyla, gösteren ilk yapılanma örneğidir. Sosyoloji onlar için öyle bir disiplindir ki kısa erimde onların entelektüel meraklarına nesnelik yaparken uzun erimde dönemin

tüm aydınlarının ortak "bu tarihi ve kültür birikimini ne yapmalı da yeniden özne kılabilmeli" ya da en azından, "değişen dünyayla uyumlulaştırabilmeli" sorunsalına bir çözüm getirebilme kapasitesine sahip olduğu izlenimini verebilmektedir. Meslekî İçtimai Derneği ve Dergisi ise sosyolojiye başka yüklemelerle bakmakta gibidir. Prens Sabahattin çizgisi olarak da bilinen bu beklentiler yumağına göre sosyoloji bizi sosyal öznelerden kurulu bir sosyal hayata götürecek sihirli halı gibidir. Prens Sabahattin'in çizgisi bir yandan merkeziyetçi yönetiminin beslediği cemaatçi eğilimlerin kırılması için yerel yönetimlerin güçlendirilmesini isterken bir yandan da kültürün ve tarihin taşıyıcısı socius'un polity'ye rağmen kendini ortaya koyabilmesinin yollarını arar; monografilerle sosyal hayatın öznelerini tanımanın gerekliliğini vurgular. Sosyolog, monografiler yaparak sosyal hayatın oluşturucu öznelerini tespit edecek olandır. Monografi Prens'e göre amaç değil, araçtır. Sosyoloji de bir meslektir;hayatın içinde işlevi olan bir meslek. Öte yandan, Türk Felsefe Cemiyeti, yayın organı olan dergi ile bu derneğin üyelerinin yetiştiği İ. Ü. Sosyoloji Bölümü sosyolojiyi ne entelektüel bir ilgi alanı ne de bir meslek olarak nitelendiren fakat doğrudan eğitimcilikle işlevlendiren birer kurumlaşma olarak görülebilirler. Ziya Gökalp'in Malta'dan döndükten sonra eskisi kadar önde görülmemesine ve 1924'te ölmesine rağmen, yeni kurulan Cumhuriyet'in fikir babası olması, öğrencilerinin genç Cumhuriyet'in temel kurumlarının tepe yöneticiliklerine atanmaları, İ.Ü. Sosyoloji kürsüsü mezunlarının yoğun olarak öğretmenlik mesleğine yönelmeleri ve lise öğrencilerine 1923'ten itibaren zorunlu olarak okutulan sosyoloji dersinde Talim Terbiye Kurulu'nun onayıyla Necmettin Sadak ve Hatemi Senih Sarp'ın kitaplarının izlenmesi gözönüne alındığında Türkiye'deki sosyolojinin üzerinde yükseldiği üçüncü zeminin socius değil polity, toplum değil politik bütün olduğunu görmek olasıdır. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin, vekil olarak atansa da, ilk dekanı ve DTCF'de ilk sosyoloji dersini veren Mehmet Emin Erişirgil'in Ziya Gökalp'in öğrencilerinden olduğu daha sonra da İç İşleri Bakanı olduğu anımsandığında bu zeminin fotoğrafı daha da netleşmektedir.

Dördüncü dernek; Türk Sosyoloji Cemiyeti'nin kurulduğu 2 Aralık 1949'a kadar sosyologlarımızı çatısı altında toplayan başka bir yapılanma ile karşılaşmıyoruz. Ancak, arada geçen dönemde Türkiye'deki sosyolojinin kurumsallaşması üzerinde doğrudan değil ama dolaylı yoldan etkili olan başka bir gelişme yaşanmıştır, ki o da Alman aka-

demisyenlerin Türkiye'ye gelişleridir. 1933'ten itibaren Türkiye'ye gelen Alman profesörler önceleri, İ. Ü. Edebiyat ve Hukuk Fakülteleri'nde çalışmaya başlarlar. Reichenbach, Von Aster, W. Kranz, Heimsoeth ve J. Ritter Edebiyat Fakültesi Felsefe kürsüsünün gelişmesine önemli katkılarda bulunurlarken, Felsefe ile aynı bölümü paylaşan Sosyoloji kürsüsü bu adların esintisine duyarsız kalır. 1936'da Alman profesörlerden sosyoloji ve ekonomi kökenli olanlar İ.Ü. İktisat Fakültesi'ne geçerler. Kessler, Neumark, Ropke, Rustow ve Issac İ.Ü. İktisat Fakültesi içinde Weber çizgisinde ve tarih-kültür temelli bir sosyoloji öğretmeye başlarlar. Bu sosyoloji öğretimi bir yandan Prens Sabahattin'in çizgisini andıran socius-temelli bir sosyoloji ile ortaklıklar sergilerken bir yandan da Türkiye için çok yeni olan toplum-merkezli ve politika-yönelimli bir sosyoloji anlayışının ilk örneklerini sunar. İktisat Fakültesi'nde bu gelişme Edebiyat Fakültesi'nde öğretilen Ziya Gökalp-Durkheim çizgisindeki sosyolojiden çok farklıdır. Bu gelişme ile Edebiyat Fakültesi mezunu sosyologlar için bir rakip kümesi de doğar: Sosyolog olmadığı halde socius ve/veya toplum ile ilgilenen sosyal bilimciler kümesi. Bu sosyal bilimcilerin daha sonraki kuşakları ileride karşımıza Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin üyeleri olarak çıkacaktır. Alman profesörlerin toplum ve/veya socius-merkezli ve veri-yönelimli sosyolojileri Türkiye'de polity-merkezli ve idea-yönelimli sosyoloji yanında gelişir. Bu çizgiden socius-merkezli olanını İ.Ü. İktisat Fakültesi'nde Sabri Ülgener, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Şerif Mardin geliştirir. Bu çizgi bugün Boğaziçi ve Sabancı Üniversiteleri ile kendisinin tüm inkarına rağmen Baykan Sezer ekolünde ilerlemektedir. Toplum-merkezli, politika-yönelimli, alan araştırması verisine dayalı sosyolojinin tipik temsilcisi ise Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'dur.

Toplum-merkezli alan araştırması verisine dayalı sosyolojinin bir diğer kaynağı Behice Boran'dır. Boran ve Niyazi Berkes bu anlayışı Türkiye'ye ABD'den getirirler. Ne var ki, DTCF'de önce ders, sonra ders şubesi, daha sonra da kürsü olarak yapılanan sosyoloji programı eğitici yetiştirmek amacıyla kurulmuştur. İstenen, Durkheim-Gökalp çizgisinde öğretmenler yetiştirilmesidir, sosyolog değil. Boran ve Berkes kürsülerinden öylesine incindirilerek uzaklaştırılırlar ki, Berkes Türkiye'yi terk eder; Boran sosyologların bulunduğu yere adımını atmaz. Örneğin TSBD'nin hiçbir kongresine katılmaz.

Aralık 1949'da kurulan dördüncü sosyoloji derneğinin ömrü bir yıl sürer. 1950'de kapanır. 46 üyesi olan bu derneğin yayını yoktur ama 21 Temmuz 1950'de ilk kongresini yapar. Kurucusu Hilmi Ziya Ülken International Sociological Association (ISA)nın Oslo'daki ilk kuruluş çalışmalarına ve Eylül 1950'de Zurih'de toplanan ilk ISA Kongresi'ne katılır, tebliğler sunar, ve ISA'nın ilk Yönetim Kurulu'nda üye olur. Bu, bir Türk'ün uluslar arası bir sosyoloji derneğinde ulaştığı ilk ve şimdiye değin son en yüksek pozisyondur. Ülken'in ISA'daki üyeliği 1960'larda ISA'ya Türkiye'den yazılan ve Hilmi Ziya Ülken'in Türkiye'deki sosyologları temsil etmeye yetkili olmadığını, onun sadece kendi kendinin temsilcisi olduğunu ifade eden bir ihbar mektubu ile son bulur.

1967 yılında Ankara'da kurulan Türk Sosyal Bilimler Derneği sosyologlarımızı da çatısı altında toplayan beşinci yapılanmadır. Sosyologların yanısıra iktisatçı, siyaset bilimci, tarihçi, psikolog, antropolog vb.'ne kapısını açan TSBD'nin Türkiye'deki sosyolojinin kurumsallaşmasına doğrudan olmasa bile dolaylı yoldan olumlu katkıları olmuştur. TSBD'nin başta ABD, yurtdışı kaynaklarla desteklediği araştırmaların raporları sosyologlarımız için bugün bile örnek teşkil etmektedir. Bu araştırmalar, her ne kadar polity merkezli sosyolojiyi tümüyle silip atamamışsa da, en azından teori ile empiriyi birleştiren araştırma geleneğini yerleştirmiş, alan araştırmalarını "koyunsayılan" monografiler olarak görülmekten kurtarmış, Boran çizgisindeki sosyal yapı analizlerine yönelen sosyoloji anlayışını diriltmiş, alandan elde edilen verilerin gelişme ve modernleşme teorileri içinde yorumlanmasının yollarını göstermiştir. Burada Mübeccel Kıray'ın katkısı özellikle önemlidir.

1960'lı yıllarda akademi içindeki iki önemli gelişme ODTÜ ve Hacettepe Üniversitesi'nde sosyoloji öğretimlerinin başlamasıdır. 1965'te öğretime başlayan ODTÜ Sosyal Bilimler Bölümü içindeki sosyoloji programı (sonradan bağımsız bölüm olur) ara ara gösterdiği kırılmalara rağmen bugüne kadar TSBD çevresinin de benimsediği Boran-Kıray çizgisini izlemiştir. Bu çizginin bir versiyonu 1976 yılında Davranış Bilimleri Bölümü içinde bir program olarak kurulan, 1978'de ise bağımsız bölüm olan Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde devam etmektedir. 1965'de kurulan Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü ise idea-yönelimli sosyoloji anlayışı ile veri yönelimli sosyoloji anla-

yışları arasında bugüne kadar gelmiştir. HÜ Sosyoloji Bölümü bu açıdan, bölümleşmesi 1982'de gerçekleşen AÜ. DTCF Sosyoloji Bölümü'ne benzemektedir. Bu iki bölüm arasındaki köprüyü kuran Nihat Nirun'dur.

1982'den başlayarak; YÖK'un kuruluşunu takiben açılan ya da 1970'li yıllarda açılmış olmalarına rağmen sosyoloji bölümlerine henüz öğrenci almamış olan yeni üniversitelerin pek çoğunda hızla sosyoloji bölümleri kurulmaya, kurulmuş olanlara öğrenciler alınmaya başlanır. 2000 yılı itibariyle öğrenci kaydı yapan sosyoloji bölümlerinin bağlı olduğu üniversite sayısı 25'dir. Bu üniversiteler şunlardır: Adnan Menderes, Anadolu, Ankara, Atatürk, Boğaziçi, Cumhuriyet, Dicle, Dumlupınar, Ege, Fırat, Hacettepe, İnönü, İstanbul, İstanbul Bilgi, Kırıkkale, Koç, Mimar Sinan, Muğla, ODTÜ, Pamukkale, Sakarya, Selçuk, Süleyman Demirel, Uludağ ve Yüzüncü Yıl. Bunlardan Atatürk, Cumhuriyet, Dumlupınar, İnönü, Sakarya, Selçuk ve Süleyman Demirel Üniversitelerinde ikinci öğretim de yapılmaktadır. Ayrıca, bunlara ek olarak, öğretim kadrolarına en az araştırma görevlisi seviyesinde atama yapılmış olmasına rağmen, öğrenci kaydı yapılmayan sosyoloji bölümleri de vardır: Akdeniz, Niğde, Abant İzzet Baysal, Afyon Kocatepe, Galatasaray, Gaziantep, Mersin Üniversiteleri gibi. Üç büyük kentte kurulu sosyoloji bölümlerinin dahi öğretim üyesi eksikliği sorunuyla başa çıkmakta zorlandığı gözönüne alındığında, öğrenci kaydı yapılan yeni bölümlerde gerek çalışan öğretim elemanlarının gerek öğrenim gören öğrencilerin karşılaştıkları güçlüklerin büyüklüğü daha da belirginleşmektedir. Bu bölümlerin kurulması ve öğretime başlaması sosyolojinin Türkiye'deki kurumsallaşmasına bir katkı olarak görülebilir mi? Bu soruya cevabımız, alacağımız tüm populist eleştirilere rağmen, hayır olacaktır. Kuşkusuz, formel bir örgütün kurulmuş olması kurumsallaşma yolunda atılmış önemli bir adımdır. Ancak, hakiki kurumsallaşma, kurulan birimin hem akademi hem de sosyal hayatın içinde vazgeçilmez bir yer edinebilmesiyle mümkündür. Bunun ölçütü ise, şu soruya verilecek cevaptan çıkarılabilir:Türkiye'deki sosyolojik bilgi birikimi, uluslar arası sosyoloji literatürü bir yana Türkiye'deki teori ve politika üretimine vazgeçilmez bir katkıda bulunmakta mıdır? Bu soruya cevabımız da, alacağımız tüm populist eleştirilere rağmen, yine hayır olacaktır. Bu acımasız tespit, ne sosyologlarımızın öğreticiliklerinin başarısız olduğunu ne de akademisyen sosyologlarımızın öğreticiliklerinin başarısız

olduğunu iddia etmek olarak okunmalıdır. Tersine, sosyologlarımızın emeklerinin akademide ve toplumda değerlendirilemediğinin ifadesi olarak okunmalıdır. Bu sorunun çözümü için yapılacak bir şeyler var mıdır? Varsa, nelerdir?

Bu soruya verilebilecek çok çeşitli cevapların olabileceği açıktır. Ancak, bunların başında, herhalde, sosyolojinin nerede durduğunun, neyin üzerine söylenen bir söz olduğunun bilincinde olunması gelmektedir. Sosyoloji socius'a, kültüre ve tarihe sahip insan birlikteliğine ilişkin bir söz müdür? Toplum'a, günümüzün toplumuna, ilişkin bir söz müdür?Yoksa, polity'ye, politik bütüne, güncel dil içinde ulus-devlet'e ilişkin bir söz müdür? Bunun yanısıra, sosyolojinin "loji"si "bilim"i, pozitif bilimi mi işaret eder, yoksa "logos"u, sözü mü işaret eder? Bir başka deyişle, sosyoloji açıklamaya mı yönelir yoksa anlamaya, anlamlandırmaya, teklikleri ait oldukları bütün içinde kavramaya, temellendirmeye mi? Bu soruya verilecek cevaplar, kuşkusuz, kişiye göre değişebilir. Önemli olan, sosyologlarımızın öncelikle kendilerinin nerede durduklarını kararlaştırmalarıdır. Bu sabitlemeyi yaptıktan, kaygan zeminden kurtulduktan sonra atılacak ikinci adım sosyolojinin, bize dışsal duran bu disiplinin, kendi boyutlarının neler olduğunun görülmesidir.

A.Ü. DTCF Sosyoloji Bölümü'nde 9-10 Haziran 1995'te 13 Sosyoloji Bölümünün temsilcilerinin katılımıyla gerçekleştirilen toplantıda alınan karara göre sosyoloji makro-mikro ve politika üretimi-kuram/kavram üretimi eksenlerinin kesiştiği bir disiplindir. İşte, bu boyutlar bize çalışmalarımızı hangi çerçevelerde, hangi kesişme alanlarında yürütebileceğimizin ipuçlarını da sunmaktadır. Çalışmalarımız bu eksenlerin kesişme alanlarından hangisine girmektedir? Makro boyutta kuram/kavram üretimine mi yöneliyoruz? Öyle ise, Genel Sosyoloji ve Metodoloji yapıyoruz demektir. Bu bizi akademi içine çeken bir alandır. Yoksa, makro boyutta politika üretimine mi yöneliyoruz? O halde, Toplumsal Yapı ve Değişme ile ilgileniyoruz demektir; DPT, DİE ve benzeri kuruluşlarla yakın ilişkiler içinde olmamız gerekmektedir. Mikro boyuta geçtiğimizde; kuram/kavram üretimine mi yönelmek istiyoruz? O zaman orta ölçekli, kurumsal düzlemde çalışıyoruz, Kurumlar Sosyolojisi yapıyoruz demektir. Mikro eksende politika üretimine yöneliyorsak o zaman hayatın içindeki tüm sorun alanlarıyla ilgilenmeyi seçiyoruz, Uygulamalı Sosyo-

loji yapıyoruz demektir. Yine bu eksenler, bizim araştırmalarımızın tiplerini de belirlemektedir. Kuram/kavram üretimine yönelik çalışmalar ister makro, ister mikro boyutta olsun, temel araştırmalardır. Politika üretimine yönelik çalışmalar ise, yine ister makro ,ister mikro boyutta olsun, uygulamalı ve değerlendirici araştırma tipine girecektir. Sosyolojinin kendisinin bize sunduğu bu boyutlarını dikkate almadan, sosyolojinin kendi rasyonelini dikkate almadan yapacağımız çalışmaların gerek toplumda gerek akademide yankılanmayacağının bilinmesi gerekmektedir. Akademiden ve toplumdan tepki alamamamız onlarla bir etkileşim kuramadığımızın, birbirimize teğet yaşamayı sürdürdüğümüzün bir işaretidir. "Üniversite okumak" isteyen gençlerin ötesindekilerin de dikkatlerini çekmek istiyorsak bölümlerimizin sosyolojinin Türkiye'deki kurumsallaşmasının vazgeçilmez birimleri olmasını istiyorsak, çalışmalarımızı sosyolojinin neresinden yürüttüğümüzün de bilincinde olmamız gerekmektedir. Bu noktada, bölümlerimizin öğretim yapan birimler olmanın ötesine geçip eğitim de yapan birimler olmaya çaba göstermeleri, bunun için ise öncelikle ve ivedilikle lisans öğrencileri için staj programlarını geliştirmeleri gerekmektedir.

Sosyolojinin kurumsallaşmasının önünde dikilen bu engellerin ortadan kaldırılması ise ne yazık ki kolayca gerçekleşebilecek gibi görünmemektedir. Zira, gerek sosyologun durduğu yerin belirlenmesi gerek sosyolojinin boyutlarının farkına varılması ve öğrencilerin hayatın içine katılması biz sosyologların her birimizden aslında çok büyük bir özverinin istenmesi demektir: "Belirsizlikten kurtulmayı". Belirlilik ne olduğunu ve ne yaptığını bilmek; olduğunun ve yaptığının adını koymaktır. Kişinin ne olduğunun ve ne yaptığının adını kendisinin koyabilmesidir. Kendi kendisiyle yüz yüze gelebilmesidir. Belirlilik, ötekinden farklı olmaktır. Farklılaşmış olmaktır. Kendi olunan alanda özgür olmak; öteki özgür olanlarla bütünleşebilmeye hazır ve açık olmaktır. Onlar tarafından özümsenmeksizin onlarla transdisipliner çalışmalara girebilmektir. Belirsizlik her ne kadar kısa erimde kişiye bir güç kazandırıyormuş gibi görünse de, aslında bu güç kişiye değil belirsizlik alanının kendine ait bir güçtür; bu güç var olabilmesini kendini söz konusu belirsizliğe açan, kendini belirsizliğe malzeme kılan kişileri tüketebilmesine borçludur. Sosyologlarımız belirsizliğin gücünü, ne yazık ki, kendi öz güçleriymiş gibi sanmakta, böylelikle uzun erimde kendilerini tükettiklerini görememektedirler. Bazen kül-

türün, bazen toplumun, bazen devletin içinde bulunmak; bazen teori bazen politika üretimine yönelmek, bazen mikro'da bazen makra'da gezinmek biz Türkiyeli sosyologların tipik karakteristiklerindendir, istisnalar olsa da. Kanımca, akademik özgürlükle bağdaştırıldığı için dile getirilmesi bile cesaret isteyen bu yönümüzü eleştirmemizin vakti gelmiştir. Bu eleştirinin başlatılacağı yerlerden ilki kuşkusuz kendimizdir; bu satırların yazarı gibi. Hemen onun ardından sosyoloji bölümlerinin akademik kurullarıdır. Onun ardından ise 1990'da Ankara'da kurulan ve bugün 400'ün üzerinde üyeye sahip olan Sosyoloji Derneği'dir.

1980 darbesinin ardından gelen göreli ve profesyonelce kontrollü serbestlik ortamında kurulan derneklerden biri olan Sosyoloji Derneği sosyologlara kapılarını açan altıncı dernektir. Sosyoloji Derneği Birsen Gökçe'nin titiz ve özverili çalışmaları ile on yıldır sürekli gelişme göstermektedir. Sosyoloji Derneği kuşkusuz ne tek tek sosyologlarımızı ne de Bölümlerimizi yönlendirebilecek konumdadır. Ama Sosyoloji Derneği yine de sosyolojinin Türkiye'deki kurumsallaşmasına katkıda bulunabilir. Dernek sosyoloji öğretmenlerine kendilerini sadece öğretmenlik mesleği ile özdeşleştirmek zorunda olmadıklarını hatırlatmaktadır. Sosyoloji mezunlarının çoğunluğunun öğretmenlik yaptıkları göz önüne alındığında derneğin bu katkısının önemi daha da belirginleşmektedir. Sosyoloji Derneği'nin ikinci katkısı ise komisyonlu araştırma projeleri alma konusundaki istekli tavrının sonunda ortaya çıkabilecek daha uzun erimli bir katkıdır. Derneğin üstlendiği araştırma projelerinin sosyolojiye sosyal hayatın içinde bir yer edinme imkanını hazırlayacağı umut edilebilir. Sosyoloji Derneği eğer çeşitli özel ve kamu kuruluşlarında sosyolojik araştırma ısmarlama alışkanlığını yerleştirebilirse, bu, derneğin sosyologlar için ve sosyoloji adına gerçekleştireceği en büyük başarı olacaktır.

Sosyolojinin kurumsallaşması uzun ve engebelerle, engellemelerle, andıçlamalarla dolu bir yolda yürümeyi göze almayı gerektirmektedir. Ama, güçlükler aşılmak, yollar yürümek içindir. Giderek, İspanyolların dediği gibi, yolların yürümekle yapılacağını bilmektir. Görünen o ki, Türkiye'deki sosyoloji de sosyolojiden değil sosyolojiyle yaşamak isteyenlerce gün be gün ilerlemekte, kurumsallaşmaktadır.

İnsanoğlunun bilimsel bilgi üretimi sürecinin yaklaşık 2500 yıllık serüvenine baktığımızda -bu süreci Thales ile başlatıyoruz- bu serüvendeki başlıca trendin bilgiyi üreten suje ile bilginin objesinin ayrı varlıklar olarak kavramsallaştırılması trendi olduğunu gözlemliyoruz. Bu, 2500 yıllık bilimsel bilgi üretme serüveninin öylesine değişmeyen bir trendidir ki, bilimsel bilginin istihraç edildiği alan olarak insan zihnini gören epistemolojik yaklaşımlar dahi, bu trendin bilimsel bilgi üretme sürecine getirdiği sınırları aşmaya muktedir olamamıştır; bilimsel bilginin kaynağının "insan zihni" olduğu kabulü dışsal gerçekliğin varolduğu ön kabulüne dayandırılmıştır: Ben'den bağımsız, benim duyularımdan, algılamalarımdan, kavramsallaştırmalarımdan ayrı bir dünyanın, bir gerçeklik alanının varlığını kabul etmeliyim ki, o gerçeklik alanından, doğrudan veya "kırılmış" olarak bilgi istihraç edebilmeyi isteyeyim. Bu trend içinde kaldığım sürece, bilginin istihraç edildiği alanı "dışsal gerçeklik" değil, fakat "insan zihni" olarak kabul etsem dahi, yine de "dışsal gerçekliğin" varlığını onaylamam gerekir. Aksi halde, bilim yapmam imkansızlaşacaktır. Bilgi kaynağını doğrudan "dışsal gerçeklik" olarak görmek, sujenin varolanı ne ise o olarak görmesinin mümkün olmadığı, tersine, var olanı kırılmış olarak görmenin kaçınılmaz olduğu sayıltısını beslemiştir. Var olanı kıran ise, bazen sujenin zihnindeki kategoriler, bazen bilgi stoku, bazen tipleştirmeler, bazen söylem, bazen episteme, bazen paradigma, bazen kültür, bazen gelenek, bazen bilim, bazen ideolojidir. Bazen yapı, bazen üretim tarzı, bazen teori, bazen idolalarıdır.

Obje-suje ayrılığı, dışsal gerçekliğin varlığı, objektivite gibi aynı düzlemde yer alan sayıltılara dayalı bilim anlayışı, önceleri daha çok tümevarımsal ve giderek hipotetik-dedüktif akıl yürütme tarzlarıyla rahat bir uyum kurarak son yıllara değin varlığını yürütebilmiştir. Aynı şekilde, bu bilim anlayışının, ister pozitivist veya realist varyasyonları, ister rasyonalist veya empirist varyasyonları -kendi aralarındaki tüm farklılıklara rağmen- dışsal gerçekliğin varlığı, obje-suje

ayrılığı ve objektivitenin mümkün sayıltıları söz konusu olduğunda, fikir birliği içinde olabilmişlerdir (Çelebi, 1993).

Bilimsel bilgi üretimi sürecinin 2500 yıllık serüvenindeki bu çizginin, son yüz yılda önemli bir sarsıntı geçirmekte olduğunu gözlemlemekteyiz. Bilimsel bilgi üretme sürecinde böyle bir sarsıntının yaşanacağının ilk işaretlerini Kant'ta bulmak olasıdır. Kant'dan bir adım sonra Dilthey, bu konudaki ikinci işareti verir. Ancak Dilthey'in görüşleri, Weber tarafından kısa bir süre sonra pozitivize edildiği için, ve kuşkusuz yeterince de sağlam olmadığı için, kendisine bilimsel bilgi üretimi sürecine bir dönüşüm yaratma fırsatını vermez.

Bilimsel bilgi üretme sürecine dönüşüm yaratma fırsatı Husserl tarafından değerlendirilmiştir. Ancak, bu noktada şurasını vurgulayalım ki, Husserl'in fenomenolojisi, son birkaç yıldan çok daha önce bilimsel bilgi üretme sürecine aktif sujeler olarak katılan bilim adamlarınca okunup değerlendirilmişti. Sözgelimi bir G.H. Mead, bir A. Schutz, Husserl'in fenomenolojisinin rüzgarını Amerikan Üniversitelerine taşımışlardır ve, gerek Mead gerek Schutz 20. yüzyıl sosyolojisi içinde son derece etkili olan bir sembolik etkileşimciliğin, bir etnometodolojinin, bir fenomenolojik sosyolojinin oluşturulmasında ve geliştirilmesinde büyük katkılarda bulunmuşlardır. Ne var ki, gerek sembolik etkileşimcilik gerek etnometodoloji ve benzeri yaklaşımlar, sosyolojik bilgi üretme sürecinin içinde aktığı nehrin yatağından ayrılmasına, kendine yeni bir nehir yatağı değil, bir dere yatağı bile oluşturabilmesine yardımcı olamamışlardır. Genel bilimsel bilgi üretme süreci, fenomenolojinin izlerini taşıyan bu 20. yy. menşeli yaklaşımları, deyim yerinde ise, kendi yatağına alıp, onları kendi "değişmez" trendinin anaforunda eritmeye muktedir olmuştur. Başka bir deyişle, onları pozitivize etmiştir.

Gerek genelde bilimsel bilgi üretme gerek özelde sosyolojik bilgi üretme sürecinde sözkonusu sarsıntıyı yaratan ve bu sarsıntı ile belki de sadece yeni bir dere yatağı açmak değil ama mevcut ana nehrin yatağını değiştirecek gibi gözüken oluşum ise, özellikle sosyoloji açısından çok ilginç bir yere, dilbilim ve antropolojiye referans gösterilerek izah edilmektedir. Bu oluşum, sosyolojize edilmiş bir

hermeneutiğin yapısalcı yaklaşımın açıklamaksızın bıraktığı bir alanı açıklamaya aday olduğunu ilan etmesiyle bilim dünyasına girmiştir.

Sujenin karşısındaki objenin neliğine getirilen rafine açıklamalardan biri olan yapısalcılığın sosyolojideki serüveni sosyoloji açısından talihsizliklerle doludur. Bir yandan yapısalcılığın yapısal -işlevselcilik içinde içerildiği yönündeki yanlış tespit, bir yandan yapısalcılığın Marxizm'in epistemolojisi içinde realizm olarak içerildiği yönündeki eksik betimleme ve öte yandan, yapısalcılığın Althusser gibi kimi Kapital okuyucularını idealizme yönelttiği yönündeki yanlış nedene bağlama gibi tavırlar, kanımızca, sosyoloji ve yapısalcılık arasında kurulması gereken ilişkinin kurulmasını engellemekten başka bir işe yaramamıştır. Post-yapısalcı anlayış ise, mevcut klasik sosyolojik bilgi gövdesini dışlayıcı bir tavır geliştirenlerce paylaşılmış olduğu için, sosyoloji, günümüzde bilimsel bilgi üretimi sürecindeki yeni oluşumun öznesi değil fakat izleyicisi, hatta nesnesi konumunda kalmıştır.

Yukarıda sözkonusu sarsıntıya yolaçan oluşumun sosyolojize bir hermeneutiğin yapısalcı yaklaşımın açıklamayı üstlenmediği bir alanı açıklamaya kalkışmasıyla başladığı ifade edilmişti. Bu noktanın biraz aydınlanması gereği açıktır. Ancak, bu noktayı aydınlatmadan önce değinilmesi gereken başka bir konu daha vardır ki o da, sosyolojinin genel bilimsel bilgi üretme sürecinde tökezlediği, tıkandığı yer olan "değişim"in açıklanması konusudur. Düzen ve değişim kavram çifti Comte'tan günümüze, bazen değişik olarak adlandırılırsa da, sosyolojinin temel problematik alanları arasında sürekli varlığını korumuştur. Düzenin kavramsallaştırılmasında dikkati çeken bir ilerleme gösteren sosyoloji, değişmenin kavramsallaştırılmasında, ne yazık ki, aynı başarıyı sergileyememiştir. Değişme, ister kurumsal ister toplum düzleminde ele alınsın, her zaman t1 zamanındaki bir durumdan t2 zamanındaki bir duruma değişme olarak kalmış, t1 ve t2 arasında geçen zamanda nelerin değiştiğinin tespiti yapılmış ama bu değişmenin neden ve nasıl gerçekleştiği, değişme sırasında etkili olan süreçlerin kurumları ve/veya toplumun bütününü nasıl etkilediği, değişkenlerin, bırakalım yığışımlı etkilerini, izole etkilerinin bile nasıl bir işleyiş mekanizması içinde oldukları açıklığa kavuşturulamamıştır. Değişmede etkili olan faktörlerin toplumsal düzlemden birey düzlemine veya birey düzleminden toplumsal düzleme nasıl ve niçin etkide bulunduklarının belirlenememesi nedensellik zincirinin halkalarının

tanımaması temel karakteristiği "değişme" olan sosyal'in gerek kavramsallaştırılmasını gerek açıklanması ya da anlamlandırılması bir yana, betimlenmesini dahi çıkmazlara sürüklemiştir. Sosyoloji, bu çıkmazlardan genel bilimsel bilgi sürecinin metodolojik tavır alışlarına daha titizlikle eğilerek kurtulabilir miydi? Belki evet, belki hayır. Bizim bu soruya kişisel cevabımız evettir. Sosyoloji bir yapısalcı sosyoloji paradigması geliştirebilmiş olsaydı, yapısalcılığın tıkandığı noktayı biran önce farkedip, şu anda içinde bulunduğu darboğazı hem daha kolay aşabilirdi hem de gerek diğer bilim dallarına örnek teşkil eder gerek genel bilimsel bilgi üretme sürecinin 2500. yaşında yaşadığı sarsıntıdan kurtulmasına katkıda bulunan bilim dalı olarak kraliçelik tacını "achieved status" işareti olarak taşıma fırsatını yakalamış olurdu. Cevabımız hayır bile olsa, sosyolojinin bugün yüzyüze olduğu sorun gerçek bir sorundur. Ve amaç, bu sorunun çözümü olmalıdır. Geçmişi yargılamak, suçlamak ya da geçmişe bakıp hayıflanmak değil. Gelinen nokta bize sosyolojide bir tıkanmanın olduğuna işaret etmektedir. Yapılması gereken bu tıkanmanın aşılmasıdır:Tıkanmanın aşılmasında kullanacağımız araçları, başka bilim dallarının kendi tıkanmalarını aşmak için geliştirdikleri araçlara bakarak belirlemek mecburiyetinin verdiği sıkıntıyı yaşayarak... "Ascribed Kraliçelik" tahtından inip "halkın" ne yapıp ettiğini izleyerek...

Peki, diğerleri kimlerdir? Ne yapmaktadırlar? Diğerleri dilbilimciler, antropologlar ve felsefecilerdir. Yapmakta oldukları şeyleri ise P. Ricoeur'a bakarak öğrenmeye çalışalım. Ancak Ricoeur'un görüşlerini aktarmadan önce şu noktayı açıklıkla ifade etmek gerekir: Bu incelememizde gerek sosyolojinin tıkandığı konuların, gerek dilbilimci, antropolog ve felsefecilerin kendi aralarında genel bilimsel bilgi üretme sürecinin geçirdiği sarsıntıyı aşmak için geliştirdikleri çözüm yollarının ayrıntılı bir dökümü değil, fakat sadece tek bir sorun alanı ve ona önerilebilecek tek bir çözüm yolu üzerinde durulacaktır. Ki o da değişme konusudur. Bu kısa nottan sonra, Ricoeur'un görüşlerine geçebiliriz (Ricoeur, 1974):

Ricoeur'a göre yapısal açıklama öyle bir bilinçsiz sisteme dayanır ki, bu sistem farklılık ve karşıtlıklar tarafından oluşturulmuş olup, gözlemciden bağımsızdır. Yapısal açıklamaya konu olan yapının bitmiş, sonlanmış, kapanmış bir sistem olması gerekir. Yapısalcılık, dilbilimde geliştirilen bir yaklaşım olduğu için öncelikle inceleme objesi dil-

dir. Yapısalcılıkta dil, dili konuşan öznelerden ayrılıp, kendi içinde yapısal bir bütünlük olarak kavramsallaştırılır. Bu haliyle yapısalcılık dili, verilen bir dilin sistematik organizasyonu şeklinde görür. İlksel bir formdan hareketle gerçekleşen evrim değildir gözönüne alınan. Dil kendini bize göstergeler sistemi olarak sunar. Ricoeur'a göre göstergeler sisteminin farklılık ve karşıtlıktan oluşan bir bütün olarak görülmesi, dilin ardışık değil fakat birlikte bulunan öğeleri itibariyle incelenmesini gerektirmektedir. Saussure dili, kendinde değişmeyen olarak görür. Tarih, böyle bir incelemede ikincildir. Hiçbir sistem doğrudan modifiye edilemez. Ancak bazı ögeleri, ögeleri birbirine bağlayan dayanışma gözardı edilerek, değiştirebilir. Tarih, düzensizliklerden sorumludur, anlamlı değişmelerden değil. Senkroni, simultane ögeler arası bir ilişkidir. Diakroni ise bir olaydır. Dilbilim öncelikle senkroniktir ve diakroni sadece öncel ve sonsal sistemlerin karşılaştırılmasıyla anlaşılabilir. Diakroni karşılaştırmalıdır. Bundan dolayı da, diakroni senkroniye bağlıdır. Olaylar, ancak bir sistem içinde realize edildiklerinde kavranabilir. Başka bir deyişle, sistem bir düzenliliğin görünümü olarak alındığında, olayların anlaşılması da mümkün hale gelir. Diakronik veri ise konuşmadan, sözden doğan bir keşiftir.

Yapısalcılık bir felsefe olarak tamamen anti- refleksif, anti-idealist, anti-fenomenolojik bir entellektualizm çeşididir. Dilbilimsel yasalar, bilinçsiz bir sisteme/düzleme işaret eder. Bu anlamda, aklın refleksif ve tarihsel olmayan düzlemine göndermede bulunur. Bu bilinçsizlik, Freudcu bir bilinçsizlik değil, daha çok Kantçı bir bilinçsizliktir, kategoriktir. Kendinden habersiz olma durumudur. Bu bilinçsiz aklın doğa ile homolog olduğu söylenebilir;belki gerçekten de doğadır. Nitekim, Levi-Straus 1956'da "son analizde evrenin yasaları ile aklın yasaları arasında özdeşlik vardır" diye yazmıştır. Levi-Straus'un bu yargısı Yaban Düşünce'de konu ettiği ilkellerin konumu ile uyumludur. İlkel düşünce, düzene koyan ama kendi üzerine düşünmeyen düşüncedir. Böylece yapısalcılığın koşuluna uyar: Bilinçsiz bir düzendir; farklılıklar sistemi olarak ele alınabilecek bir düzendir; gözlemciden bağımsız, objektif olarak ele alınabilecek bir düzendir. Sonuçta bilinçsiz düzlemdeki düzenlemeler anlaşılmaktadır. Anlama için yeni göstergelere ihtiyaç yoktur. Bir yerde sentax, semantiğe yeğlenmektedir. Ne var ki Levi-Straus semitik, pre-Hellen vb. kültürleri değil de totemik kültürleri seçmiştir. Ve bunlarda, her zaman, düzenlemeler içerikten önemlidir. İlkel topluluklar olaylara karşı çok duyarlıdır.

Aynen dilbilimde olduğu gibi olay tehditkardır, rahatsızlık vericidir: Savaş, salgın gibi. Totemik sistemlerin senkronik yapıları diakroninin etkilerine çok duyarlıdır. Bu nedenle mitler, ilkel toplumların yaşamında çok önemli yer tutar. Mitik tarih, olaylara karşı yapıların mücadelesinin hizmetindedir. Ve mitler toplumların, tarihsel faktörlerin rahatsız edici eylemini iptal etmeleri için giriştikleri çabaları temsil eder. Olayların etkisini öldürmeyi temsil eder. Böylece ataları tarih dışına yerleştirmek ve tarihi ataların bir kopyası yapmakla diakroni, aralarında bir çatışma riski olmaksızın, senkroni ile işbirliği yapar. Rituelin işlevi ise zaman dışındaki bu geçmişi yaşamın ve mevsimlerin ritmine ve kuşaklar zincirine bağlamaktır. Ritueller diakroni üzerinedir. Ama bunu senkroniye dayanarak yaparlar. Zira ritueli kutlamak, geçmişi bugün ile değerlendirmekle eşdeğerdir.

Ricoeur'a göre yapısalcılık dilbilimde sözü ve göstergenin anlamını (semantiği) antropolojide ise diakroniyi (olayı,tarihi) dışlamakla; dil ile söz, diakroni ile senkroni arası ilişkiyi antinomi olarak görmekle hatalı davranmıştır. Dilbilim ve antropoloji, objelerini yapı olarak görmekle bilim yapmış, objelerini bilimselleştirmiş olmaktadır. Dolayısıyla, yapısal bakışın zaferi bilimin zaferidir. Ama, bu zafer, fiyatı olan bir zaferdir. Bilim olma uğruna ödenen fiyat konuşmanın, sözün, anlamın, semantiğin, olayın, tarihin istikrarsızlık unsurları olarak nitelendirilmesi ve dışlanmasıdır. Oldukça yüksek bir fiyat değil midir bu? Oysa söz, konuşma, özgür bir yeni söz üretimi sürecidir (ki Chomsky bu açığı yakalamıştır). Demek ki, yapısalcılıkta bireyin performansı sınırlandırılmıştır. Öte yandan, tarih de sadece bir durumdan diğerine geçiş değil fakat bir kültür üretimi sürecidir. Aynı şekilde yapısalcılığın, semantiği dışlaması da bir yanılgıdır. Zira dil sadece bir şey söylemeye değil, bir şey hakkında bir şey söylemeye de yönelir.

Ricoeur'un yapısalcılığa eleştirilerinin bir kısmına fırlattığımız bu kuşbakışından sonra onun hermeneutik problem, yorumlama problemi üzerindeki görüşlerine de yine kısaca geçmeden önce, Ricoeur'un yapısalcılık eleştirisini aklımızda tutarak biraz sosyolojiye bakalım: Ricoeur'un yapısalcılık eleştirisini sosyolojideki herhangi bir yaklaşıma uyarlamak acaba yanlış mı olur? Sosyolojide hangi yaklaşım olayı, diakroniyi, sözü, davranışı, tekili odak noktası yapmayı ve onun üzerine bilgi üretmeyi hedeflemiştir? Hiçbiri dersek abartmış mı

oluruz? Değil. Abartmış olmayız, zira sosyoloji asla tekili, özgün ya da sıradan/olağan bir tekili odak noktası yapmayı düşünmemiştir. Bu girişime en yakın duran Weber bile tarihsel nedenselliği toplumsal nedensellik içinde eritmeye yönelmemiş midir? Bu niye böyle olmuştur? Çünkü bilim geneli arar. Çünkü tekilin bilimi olmaz. Çünkü, bilimsel yasa, hukuk yasası gibi kişiye/tekile özgü olamaz. Yapısalcı yaklaşım sosyoloji içinde, belki de, zaten mevcut diğer yaklaşımlar da yapısalcılık yaptıkları için, kendine bir yer edinemedi. Gördüğümüz kadarıyla, gerçekten de yapısalcılığın bir organizmacılıktan, bir sistem yaklaşımdan, bir yapısal işlevselcilikten, hatta yapısalı olmayan bir pür işlevselcilikten ne farkı var ki? Bunların hepsi ögeler arası karşılıklı bağımlılığı vurgulamazlar mı? Tarihi maddeci yaklaşım da bir grand theory değil mi? zıtların birliği sımsıkı bir sistem/yapı yaratmıyor mu? "Beklenmeyen sonuçlar" tekil bireylerin aktlerini aşmamakta mıdır?

Sosyolojide, yukarıda özetlendiği kadarıyla yapısalcılığa en uzak duran yaklaşımlar ilk bakışta sanki bir Mead'in, bir Schutz'un uyardığı yaklaşımlarmış gibi gözükebilir. Ama unutmayalım ki, bunlar da yapı veya benzeri bir bütünlüğü hareket noktaları haline getirmemelerine rağmen, yine de olayı, değişeni, diakroniyi, tekili açıklayamamışlardır. Bu noktada Ricoeur'un hermeneutik üzerindeki açıklamalarına dönüp bir Mead'den bir Shutz'dan etkilenen ve sanki tekili ve fenomenal olanı odak noktası yapmaya yöneldiğini ileri süren yaklaşımların bu iddialarını ne derece gerçekleştirebildiklerini gözlemleyelim.

Ricoeur için hermeneutik problem yorumlama problemidir. Zira her metnin okunması bir topluluk, bir gelenek, bir yaşayan düşünce akımı içinde gerçekleşir: Bunların her birinin kendilerine özgü sayıltıları vardır ve bu sayıltılar okumayı etkiler. Yorumun görevi, kültürel farklar ve zaman aralığına rağmen okuyucu ile metni uyuşturmak, böylece metnin anlamının kavranmasını sağlamaktır. Hermeneutik de işte bu kavrama süreciyle ilgilidir. Yorum ve kavrama arası yakın ilişki şuradan kaynaklanır: Yorum, metnin sunduğunu temel alırken, kavrama, metindeki göstergelerin açık ve seçik bir biçimde anlaşılmasını temel alır.

Hermeneutik problemi, felsefî problem katına taşıyan ilk yazarlar Scheiremacher ve Dilthey'dir. Dilthey'in problemi, geisteswissenschaften olarak adlandırdığı tinsel bilimlere doğa bilimlerinin pozitivizmle kazandıkları geçerliliğe benzer bir geçerlilik kazandırabilmekti. Buna göre Dilthey'in sorunu epistemolojik bir sorundur. Daha açık bir deyişle, tarihsel bilginin kritiğini yapma sorunudur.

Hermeneutik problemi, felsefî problem katına aşırtma çabasındaki diğer bir yazar ise Heidegger'dir. Heidegger'in hermeneutiği fenomenolojiye aşırtma çabası, ontolojik açıdan girişilen bir çabadır. Heidegger'de yöntem tartışması yapılmaz. Doğrudan sonlu varlığın ontolojisi düzlemine girilir ve "anlam" orada keşfedilir: "Bilen suje hangi koşulda bir metni veya tarihi anlar" diye sormak yerine, şu soru sorulur: "Varlığı anlamadan oluşan varlık, nasıl bir varlıktır?".

Bu noktada Ricoeur'un hermeneutik açıklamasına biraz ara verip, Heidegger'in sorduğu sorunun çağrıştırdıkları üzerinde duralım: Yukarıda, en başta bilimin 2500 yıllık serüveninde değişmeyen tek trendin obje-suje ayrılığı olduğunu belirtmiştik. Bu ayrılık öylesine vazgeçilmez görülmekteydi ki, bilgi ister doğrudan ister zihinlerde kırılmış olarak üretilmiş olsun, bu bilginin çıkış adresi dışsal gerçeklik olmak zorundaydı. Bu trend öylesine güçlüydü ki "bilen sujenin bir metni veya tarihi anlamasının koşullarını" ortaya çıkarmaya yönelenler dahi –ki bunlar Dilthey'den Blumer'e, Goffman'dan Becker'e kadar yayılan bir yelpazeye yerleştirilebilirler- dışsal gerçekliğin olmazsa olmaz mevcudiyetinden kuşku duymakta idiler. 2500 yıllık bilgi üretimi sürecinin içine aktığı nehir yatağı onları içine çekmekte ve kendi değişmez trendini onlara kabul ettirmekte, onları kendine dönüştürmekte idi. İşte Heidegger, "varlığı anlamadan oluşan varlık" nasıl bir varlıktır sorusunu sormakla, kanımızca, bu ana yatağın dışına çıkmanın mümkün olduğunun ilk işaretini vermiş olmaktadır. Ancak, yukarıda da değindiğimiz gibi, gerek Mead gerek Schutz, Heidegger'in bu sorusunu okumuşlardı. Biliyorlardı. Peki o halde, neden gerek kendileri gerek onlardan etkilenerek ortaya çıkan yaklaşımlar (etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik vb.) bu yeni nehir yatağını besleyemediler? Önlerinde açılan bu yepyeni yolda yürüme fırsatını değerlendirmediler de, kısa zamanda, belki hiç zaman geçmeden, Heidegger'i daha okurken Heidegger'in fikirlerini ana nehir yatağının

çekim alanı içinde yorumladılar? Bu sorunun yanıtını, Ricoeur'u okumasaydık belki de asla veremezdik. Ricoeur, sorumuzdan habersiz şöyle yazıyor: "Heidegger kestirme bir yol izler oysa ben biraz daha uzun bir yol izleyerek hermeneutik problemi felsefeye taşıma uğraşısına gireceğim". Aradığımız cevap herhalde burada bulunuyor. Ricoeur, Husserl ve Heidegger'den fazla olarak, yapısalcılığın sustuğu noktada hermeneutiği konuşturuyor ve bunu fenomenolojik bir bağlamda gerçekleştiriyor. Böyle yapmakla da 2500 yıllık bilimsel bilgi üretme serüvenine bir dönüşüm yaşattırıyor, ya da bu sürece yeni bir nehir yatağı armağan ediyor: Temel trendi, obje-suje özdeşliği olan bir süreç. Bu öyle bir süreç ki, "varlığı anlamadan oluşan varlığı" anlamaya koyulmakla sadece o varlığı anlamış olmakla kalmayacağız (öyle olsaydı işimiz Heidegger'le biterdi) aynı zamanda varlığın anladığına bakarak, "varlık tarafından anlaşılan varlığı" da o sayede anlayabileceğiz.

Şimdi yeniden Ricoeur'a dönüp, onun hermeneutik, fenomenoloji ve yapısalcılık arasındaki bağı nasıl kurduğunu izleyelim: Ricoeur'un hermeneutik ve fenomenolojiye, yapısalcılığın tıkandığı/durduğu yer olan semantik alan dolayımıyla geçtiği yukarıda belirtilmişti. Ricoeur'a göre dilin çift yönü vardır: a) İdeal yön (bir şey söylemek); b) Gerçek referans (bir şey hakkında bir şey söylemek). Böylece dil iki eşikten geçer: a) Anlama idealitesi eşiği; ve bu anlamın ötesinde: b) Referans eşiği. Dil, bu çift eşiği geçmekle "anlam" kazanır. Dil realiteyi tutar ve "zihinde tutulan realiteyi" ifade eder. Dilin bir içkin yapısı, bir de manifestasyon düzlemi vardır. Manifestasyon düzleminde anlamın sonuçları, realin keskinliğine sunulur. O halde, "söylemek" işlevini gözardı edemeyiz. Bu işlev, açılma getirir. "Dil bir objedir" dendiğinde, bu objeyi tamamen prosedürlerle, yöntemlerle, sayıltılarla ve onu yöneten teorinin yapısıyla tanımlıyorsak, obje, yönteme ve teoriye teslim olmuş demektir. Oysa, bu bir indirgemedir. Bizce, konuşanlarca dil, bir obje değil dolayımdır. Konuştuğumuz dil sayesinde kendimizi ve şeyleri ifade ederiz. Konuşma, konuşmacının göstergelerinin kapalılığını yendiği bir akttir. Konuşmada konuşmacı birisine, bir şey üzerine, bir şey söyleme yönelimindedir. Konuşma öyle bir akttir ki, onun sayesinde dil, gösterge olarak kendinden öteye gider; dil referansına gider; dil, karşısındakine gider. Dil, görünmemeyi arar. Dil, bir obje olarak ölmeyi arar. İşte antinomi de burada kendini gösterir: Yapısalcılık, göstergelerin kapalı sistemi içinde kal-

ma gibi epistemolojik karakterli bir karar vermiştir. Bu karar yapısalcıyı, sistemin içsel bağlantılarının otonom bütünlüğüyle bağlar, zira sistemin dışı yoktur. Ancak bu yöntembilimsel karar, dil deneyiminin ihmal edilmesine yol açar. O halde yapmamız gereken, yapısalcılığın dışladığı "dilin anlaşılmamasının" peşine düşmek ve dilin kendisinin aslında konuşma akti olduğunu kabul etmektir. Dil ve sözün "unit" olması ya da dil ve sözü "unit" olarak görmek obje-suje arasındaki farklılığın yokumsanmasıyla mümkündür. Kendi ifadesiyle: "Bilinçli olarak obje-suje problematiğinden sakınmalıyız. Varlık katında kendimizi sorgulamak için önce dasein"i sorgulamalıyız. Tüm varlıkların "orada" olanı sorgulanmalıdır. "Dasein'in varlığı anlama sürecinde varolur". Ricoeur'un bu görüşlerini, Husserl'den hareketle geliştirdiğini yukarıda belirtmiştik. Nitekim Ricoeur objektivizme karşı olarak değerlendirdiği Husserl'in fenomenolojisini anlatırken, sujeyi intensiyonel bir kutup olarak adlandıran ilk kişinin Husserl olduğunu yazar. Husserl'a göre suje, dışarı yönelendir. Suje doğası olan değil, anlamlar bütünü olandır. Ne var ki, Ricoeur, Husserl'i ve ilksel fenomenolojiyi bu noktadan sonra terk eder. Zira Husserl'in geldiği nokta, sujenin kendi anlam sistemine kilitlendiğini görmektedir. Oysa, yeni fenomenolojide suje yaşayan bir varlıktır, ve tüm intensiyonların ufku derinliğinde bir dünyaya sahiptir.

Ricoeur'a göre bu bizi Galilei'den beri gelen matematize bir doğanın öncelliği anlayışını kabulden kurtarmakta, anlamlar alanının önceliğine götürmektedir. Artık bilen suje için anlamlar alanı objektiviteye önceldir; objektiviteden önce, dünyanın ufku vardır; bilgi teorisinin objesinden önce, işleyen bir yaşam vardır. Artık bilimi sınırlayan her şey varlığın oluşturucu öğesi olmuştur. Artık "bilen suje-obje ilişkisi" veya "yorumcu ile objesi arası ilişki" paradoks olmaktan çıkmış ontolojik bir süreç olmuştur.

Bu, anlama ontolojisinin yol açtığı devrimdir. Anlama, "dasein"in varlığa açılışı olmuştur. Doğru sorunu, varlığın manifestasyonu sorunudur. Öyle bir varlık ki, varoluşu, varlığı anlamakla varolabilen bir varlık. Varlığı anlamak ise göstergelerin hem çifte anlamlara sahip olduklarının bilincinde olmayı gerektirir, hem de bu anlamların: a) Mevcut, aşikar, kabuklaşmış katları ile b) sürekli deşifre edilmeye hazır, hep yeni baştan deşifre edilebilir katlarının varolduğunun bilincinde olmayı gerektirir. Bu, deşifre edilmeyi bekleyen katların varoluş

koşulunun kendisine yönelecek (intentional) bir insanın varlığı olduğunun bilincinde olmayı gerektirir. Bu, bir insanın insan olma koşulunu da ancak ve ancak o deşifre edilenleri kavramakla yerine getirebileceğinin bilincinde olmayı gerektirir. Şimdi, geldiğimiz yer anlama, semantik, yorum ve hermeneutik arası ilişkidir. Ricoeur'a göre Nietzsche yaşamın kendisini bir yorum olarak görür. Böylece felsefe de yorumun yorumu olur. Yorum, saklı/gizli anlamı deşifre etmektir. Deşifre işlemi açık anlama bakılarak yapılır. (Açık ve gizli anlamlar çoğul anlam veya çifte-anlam olarak da adlandırılır). Sembolde doğrudan, ilksel, literal anlam dolaylı, ikincil, figüratif anlamlara işaret eder ve bu dolaylı ikincil figüratif anlamlar ilksel, doğrudan literal anlamlar yoluyla kavranabilirler. İşte, ifadelerin bu çifte anlamlılığı hermeneutik alana açılım kazandırır. Böylece sembol ve yorum korelatif kavramlar haline gelirler. Nerede çoğul anlam varsa, orada yorum vardır. Yorumda yapılan söz konusu çoğul anlamların ortaya çıkarılması, aşikar kılınmasıdır. Ne var ki, her yorum formu, incelenen hermeneutik sistemin teorik yapısıyla bağlantılıdır. Aynı bir metnin sembollerini din incelemecisi kutsallık temelinde, psiko-analizci bastırılmış tutkuların türevi olarak görebilir.

Öte yandan, her bir anlam katının açıklaştırılması, deşifre edilmesi hermeneutik prosedürle gerçekleştirilebilirse de, bu işlemin obje-suje özdeşliği koşulu dikkate alınmadan gerçekleştirilmesi halinde, yapılan işlem bilinçsizce girişilmiş bir çaba olmaktan ileri gidemeyecektir. Bu girişime heyecan katan yön, bizatihi hermeneutik prosedürün bir teknik olarak kullanılması değil fakat bu işlemin bütününün, bizim, insanın varlığı anlamakla varolabileceği gerçeğini görmemize yol açmasıdır.

Bu noktada Ricoeur'un şu görüşleri bize yol gösterici olmaktadır: Hermeneutik ve gelenek birbirleriyle içiçe yaşar. Zira yorum bir tarihe sahiptir ve bu tarih de geleneğin bir parçasıdır. Yorum birdenbire fırlayan bir şey değildir. Yorum geleneğin yaşamasını sağlayan bir açıklaştırma, genişletme işidir ve yorumu her zaman birileri yapar. Yorum zamanı gelenek zamanına aittir. Gelenek, bizim içini açmadan elden ele gezdirdiğimiz bir paket değildir. Tersine, gelenek sürekli bir yoruma tabidir. Her gelenek yorumla yaşamanın fiyatını ödediği için de yaşamasını sürdürür.

Ne var ki, zamanda var olan gelenek ve yorum arası içsel bağlantı görünür değildir. Yorum ve gelenek nasıl ve ne zaman bir diğerinin zamanına girer? Gelenek niçin sadece yorum zamanı içinde ve yorum zamanı sayesinde yaşayabilir? Bu sorunun cevabını Ricoeur şöyle verir: Üçüncü bir geçiciliğin bulunması gerekir: Derin bir zaman bulunmalıdır. Bu geçici, derin zaman sayesinde anlamın bütünlüğü kaybolmaktan kurtulsun ve yorum ile gelenek birbirleriyle kesişebilsin. Bu derin zaman, anlam zamanı, anlamın yanında ama ona dışsal olarak durur.

Bu anlam zamanını nerede aramalıyız? Ve ona nasıl ulaşabiliriz? Ricoeur diyor ki: Bence, bu temporal şarj, semantik yapı ile ilgilidir. Sembol, bir anlam yoluyla bir anlam temin eder. Sembolde birincil, literal, fiziki, dünyevi anlam figuratif, tinsel, varoluşsal, ontolojik anlama işaret eder. Sembol bizi düşünmeye çağırır. Yoruma çağırır. Zira, söylediğinden daha çok şey söyler ve asla da susmaz. Benim problemim bu semantik analizin temporal anlamını belirginleştirmektir.

Sembolden mite, mitten de mitolojiye gidildikçe, gizli zamandan aşikar zamana gidilmiş olur. Gelenek kendini, sembolü mitolojize ederek aşikar kılar. Gelenek, yorum yoluyla canlandırılır. Yorumlanmamış gelenek kapalı bir sistem olarak entropiye terk edilir. Oysa, yoruma tabi tutulan bir gelenek senkroninin sınırlarından çıkıp diakroninin alanına aşırtılır. Öte yandan, yorum kendini inanma ve anlamanın içine saklar. Başka bir deyişle, hermeneutik yorum, yorumcunun göstergenin semantik anlamlarıyla adeta iç içe geçmesini gerektirir. Bundan dolayıdır ki, hermeneutik "bilim" için diskalifiye olur. Zira hermeneutik yorumcunun yorumladığı ile arasına mesafe koymamasını, yorumladığını objektive etmemesini, yorumladığıyla özdeşleşmekten sakınmamasını gerektirir.

Ricoeur'un amacı senkroninin saptanmasını önemsizleştirmek değil fakat diakroninin kavranmasının olası yolunu keşfedebilmekdir. Zira ona göre hermeneutik, anlam istihracının bir fazıdır. Dolayısıyla yapısalcılık ile hermeneutik birbirine destek verir, birbiriyle çelişmez. Ricoeur bu birlikteliğin, basit bir eklektizm olarak görülmemesi gerektiğini, tersine, bizi naif inceleme yerine olgun bir kavramaya ulaştıracağını belirtir. Kendi cümleleriyle söylersek: "Bizim için önemli olan, linguistik senkroni-diakroni ilişkisinin, bu ilişki modelinin, sembolle-

re uygun olan historisitenin anlaşılmasına ne denli yardımcı olabileceğidir. Amacım, yapısalcılığa bir şey eklemek değil, ya da onu eleştirmek, ya da senkroni-diakroni arası zıtlık yaratmak değil. Önemli olan diakroninin senkroniye zıtlığını değil üstünlüğünü göstermektir. Hermeneutikte sorgulanan, bu alt üst oluştur. Hermeneutikte diakroni sadece senkroniyle ilişkisi temelinde anlamlıdır, ama senkroni diakroniden dolaylı anlamlı değildir".

Oysa yapısalcılıkta anlama, göstergelerin anlaşılması, anlamın keşfi olarak görülmez. Yapısalcılıkta hermeneutik çember de yoktur. İlişki objektif olup yapı gözlemciden ayrıdır. Yapısalcılığın felsefe değil de bilimsel bir yaklaşım olmasının da nedeni budur. Yapısal kavrama, özgün yapılar arasındaki formal mütekabiliyetin anlaşılması demektir. Oysa hermeneutikçinin amacı şifre çözen yapısalcı kavrama ile, yine şifre çözen hermeneutik kavramanın nasıl bağlantırılabileceğini araştırmaktır. Hermeneutik kavrama, anlamı hem deşifre ettiği anlam olarak, hem de bunun üstüne, kendi anlamı olarak kavramsallaştırmaktır. Hermeneutikte yapısalcı anlama adeta bir mediatördür.

Buraya kadar Ricoeur'un yapısalcılık eleştirisi ile hermeneutiğin yapısalcılığın gözardı ettiği semantik anlamın çözümüne nasıl katkıda bulunabileceğine ilişkin görüşlerini özet olarak da olsa, gözden geçirmiş bulunuyoruz. Yukarıda Ricoeur'un yapısalcılığın semantik anlamın anlaşılmasına katkıda bulunamayacağı, oysa semantik anlamın yorumunun yapılmadığı sürece, diakroninin gerçekleşemeyeceği, söz ile ifade edilemeyeceği yönündeki açıklamasını izlemiştik. Ricoeur kendi cümleleriyle diyor ki: "Ben, yapı ve olay antinomisini semantik düzende kurmaya yöneliyorum. Bunun için de sözcük üzerinde durmak gerekir". Başka bir deyişle Ricoeur yapı ve olay arasına sözcüğü koymakta ve söz tarafından oluşturulan söylemin yapı ve olay arasında geçişi sağlayabilecek bir mediatör olduğunu ileri sürmektedir. Yine kendi ifadesiyle, sözcük, sistem ve eylem arasında, yapı ve olay arasında bir gezgindir. Sözcük bir yanda yapı ile ilgilidir, farklılık değerine sahiptir ve semantik potansiyeli vardır. Ama öte yanda, sözcük akt ve olayla ilgilidir. Ve, sözcük cümleyi yaşatır. Her ne kadar sözcüğün anlam aktualitesi cümleye bağlı ise de, sözcük yine de cümleden fazla bir şeydir. Sözcük yeri değiştirilemez bir bütünlük olarak söylemin geçici örneğini ayakta tutar ve onu yeni kullanımlara hazır hale getirir. Sözcük yeni kullanım değeri ile yapıya geri döner ve

yapıya geri dönerken de yapıya tarih verir, aynen akt gibi. Fenomenolojinin bu yapı –olay, diakroni- senkroni, dil – söz arası ilişkideki yeri sözün, olayın, diakroninin neliğini kavramanın ve söze, olaya, diakroniye yaşamsallık vermenin, olumsallık vermenin ve sözün, olayın, diakroninin tüketilerek anlaşılmasının sözün içine girilerek olayın içine girilerek, tarihin içine girilerek ve sözün, dilin, tarihin özneleri olarak davranmasıyla mümkün olduğuna işaret etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira hermeneutik, yorumcunun kendini, anlamaya yöneldiği semantik alana yerleştirmesini, böylece, hermeneutik çembere dahil olmasını gerektirir, ve ancak böyle yapmakla, yorumcunun, olan biteni içten ve bilinçli olarak görebilmesinin olanaklı olduğunu ileri sürer.

Bu süreçle yorumcu bir yandan metnin, dilin, geleneğin semantik anlam(lar)ını deşifre ederken, bir yandan da anladığı ile ve anladığı miktarınca "varlığı anlamadan oluşan varlık" haline dönüşür. Başka bir deyişle insan anlamı tarihselleştirirken, zaman içre çekerken, anlamı anlamaya çalışırken, bir yandan da, "varlığı anlamadan oluşan varlık" olma yolunda yürüme çabası içine girmiş olur. Bu süreç insanın izleyici ya da nesne olmasına izin vermeyen ama hayata aktif özne olarak katılmasını gerektiren bir süreçtir. Anlam ve insan, birbirlerine yöneldikçe birbirlerini yoğaltmakta, derinleştirmektedirler. Anlam ve insan arası bu ilişkinin bu formu olay ve insan, tarih ve insan, konuşma ve insan arası ilişkide de aynen bulunmaktadır. Bu formdur, insanı herhangi bir canlı organizma olmaktan çıkartıp insan yapan; bu formdur, insanı (sosyal) yapıların edilgen nesnesi olmaktan çıkartıp aktif oluşturucusu yapan; bu formdur, yapıların zorunlu değil de, sosyal/tarihsel nitelikte olmalarına yol açan; bu formdur, insanı geçmişten geleceğe bağlayan; bu formdur, biz insanları devrimci ruhlu yapan .

Sosyoloji fenomenolojinin, hermeneutiğin ve yapısalcılığın elele vererek dili ve kültürleri gözlemleye gözlemleye ulaştığı bu noktayı henüz vakit varken görüp, 2500 yıllık bilimsel bilgi üretme sürecinin içinde aktığı nehir yatağını değiştirmeyi başaran bilim dallarından biri olabilir mi? Yol uzun, engeller çok. Ama, başka bir var olabilmenin yolu da yok gibi. Var olabilmeyi sürdürmek engellerle dolu bu uzun yolun aşılmasını gerektiriyor gibi. Unutmayalım, içinde bulunduğumuz nehir yatağı sosyolojinin değişmeyi açıklamasına yardımcı olamadı.

Belki de değişmenin açıklanmasının sihirli anahtarı derin zamanın, anlam zamanının ve varlığı anlamakla var olan insanın ilişkisinin analizinde yatıyordur. Bu ilişkinin bir "inter" ilişki değil bir "intra" ilişki olarak kavramsallaştırılmasında yatıyordur.

KAYNAKÇA

Ricoeur, Paul (1974) **The Conflict of Interpretations**, der. Von Ihde, Evanston, Northwestern University Press.

FÎHİ MÂ- FÎH'İ OKUMAK

Fîhi Mâ-Fîh, Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin ölümünden sonra zabıtları bir araya getirilen 76 sohbetinden oluşmuş bir kitaptır. Abdülbâki Gökpınarlı sohbetlerin çoğunun Sultan Veled tarafından kayda geçirildiğinin tahmin edildiğini, sohbetlerin 1247-1273 arasındaki 26 yıllık bir döneme ait olduğunu belirtmektedir. Sohbetlerin zabıtlarının kenarında Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin, Çelebi Hüsâmeddin'in ve bazı başka kimselerin el yazılarıyla düzeltmeler yaptığı bilinmekteyse de, sohbetlerin sıralamasının ilk kez kimin tarafından düzenlendiği, kitap haline ilk kez kimin tarafından getirildiği bilinmemektedir. Fîhi Mâ-Fîh'in Türkçe karşılığı "**İçindedir, ne varsa içinde**" olarak ifade edilmektedir. Kitaba bu adın kimin tarafından verildiği de bilinmemektedir.

İncelememizde Abdülbâki Gökpınarlı'nın çevirdiği, 1959'da Remzi Kitabevince yayımlanan kitap kaynak olarak alınmıştır.

Fîhi Mâ-Fîh'i okurken Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin ne kişiliği, diğer kitaplarındaki görüşleri, teolojik yaklaşımı, Türk fikir hayatındaki yeri, ne yaşadığı dönemin koşulları, ne de eserinin edebî değeri dikkate alınmıştır. Eserin okunmasındaki maksat Fîhi Mâ-Fîh'ten hareketle Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin günümüz sosyolojisinin bazı temel konu, kavram ve problemleri hakkında bir sözünün olup olmadığını ortaya koyabilmektir. Ekinimizin yeşermesi için sadece bugünün yağmurlarından değil, öteden beri varolan pınarlarımızın yeraltında bir yerlerde sessizce ama gelişigüzel akan sularından da yararlanmamız gerektiğini, ekinlerimizin sulanmasında yer altı sularımızdan, en azından, yararlanma imkanlarımızın araştırılmasının gerekli olduğunu düşünüyorum.

Fîhi Mâ-Fîh metodolojik ve sosyolojik kavramlaştırmalar akılda tutularak okunmuş; bunlardan metodolojik okuma Realite/Görüntü, Biçim/İçerik, Sözcük/Obje (Signifiant/Signifié) arası ilişkiler gibi birkaç başlık altında sunulmuştur.

a. Metodolojik okuma

Günümüz sosyolojisinde olaylar incelenirken odak noktası iki düzleme ayarlanabilir: Görünenlere ya da görünenlerin arkasına. Görünenler düzlemini dikkate alıyorsak pozitivist bir tavır içindeyiz demektir. Zira pozitivizm ancak görünenlerin arasındaki düzenli ilişkileri gözlemleyebileceğimizi, görünenlerin arkasında bir başka gerçeklik varsa bile, gözlemleyemediğimiz sürece o gerçekliği bilimsel incelemenin dışında bırakmamız gerektiğini ileri sürer. Görüntülerin altta yatan birtakım yapı ve mekanizmaların bir tezahürü olduğunu ve aldatıcı olabileceğini, gerçeğin görüntülerin altında yattığını ve araştırılması gerekenin işte bu altta yatan gerçeklik olduğunu ileri sürenlere ise realistler diyoruz. Realizm ve pozitivizm arasındaki ayrılık noktalarından sadece birini oluşturan bu konu pozitivizme günümüzde yöneltilen eleştirilerin de kaynağını oluşturmaktadır. Bu metodolojik tartışmada Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin oldukça ilginç bir tavır sergilediğini görüyoruz. Zira Mevlânâ Celâleddin Rumî de bir realite/görüntü ayrımı yapıyor ama bu ayrımı onu ne tipik bir pozitivist ne de tipik bir realist konumuna getiriyor. Mevlânâ Celâleddin Rumî bir realisttir ama realiteyi görüntüye taşıyan, realiteyi görüntüde gören bir realisttir. Realiteyi görüntü düzlemine taşımak aslında kişiyi pozitivist yapar. Oysa Mevlânâ Celâleddin Rumî kesinlikle pozitivist de değildir. Gerçeklik görüntülerdir ifadesini yadsır. O zaman şu soruyu sorabiliriz: Mevlânâ Celâleddin Rumî pozitivist olmadan realiteyi görüntüden nasıl yakalamaktadır? Hem pozitivist olmamayı, hem de realiteyi görüntüde yakalamayı nasıl başarabilmiştir? Mevlânâ bunu üç ayrı metodolojik probleme getirdiği çözümlerle başarabilmiştir. Bu üç ayrı metodolojik problemden biri biçim/içerik ilişkisi, biri sözcük/obje (signifiant/signifié) ilişkisi, biri de realite görüntü ilişkisinin soyutluluk veya genellik/özellik linear doğrusuna yansıyan izdüşümü ile ortaya çıkan realitenin görüntüde kırıldıktan sonra bir üst düzlemdeki yeniden yapılanması sürecidir. Şimdi bu problemleri ve Mevlânâ'nın çözümlerini ayrı ayrı inceleyelim.

Biçim/İçerik İlişkisi

Mevlânâ biçim/içerik ayrılığının olmadığını, biçimin anlamın parçabuçuğu olmadığını, anlamın biçime bağlı olduğunu belirtir. Örneğin 37. Bölüm'de kayısı ağacı yetiştirmek için çekirdeğin kabuğu ile birlikte ekilmesi gerektiğini söylerken biçim/içerik konusundaki tavrını

ortaya koyar. Yine aynı bölümde "**Biçimler olmasaydı içeriğe ilişkin belirtileri göremeyecektik**" demekle de görüntü/realite ayrımı yapıldığını gösterir. Biçimlerin gözlenebileceğini, içeriğin ancak biçim yoluyla gözlenebileceğini söylemek görüntü ve realite düzlemlerini birleştirmek demektir. Mevlânâ biçim/içerik birlikteliğini açıklarken realite/görüntü birlikteliğini de ifade etmiş olur. Zira yine 37. Bölüm'de kayısı örneğinden hemen sonra can namazının şekil namazı olarak kılınması gerektiğini, var olan biçimler olmasaydı içeriğe ilişkin belirtileri göremeyecek olduğumuzu ekler. 38. Bölüm'de müritlerini el pençe divan durduran şeyhi "**bu âdet derviş âdeti değil, beylerin âdetidir**" diye eleştirenlere şeyhin verdiği "**biçim de özün (içeriğin) adı-sanıdır**" cevabını onaylaması biçim/içerik birlikteliği kadar realite/görüntü birlikteliğini de sayıltıladığını gösterir. Mevlânâ'ya göre biçim ve içerik aslında ayrı düzlemlerdir, ancak bu iki düzlemin bizatihi tekil varoluşları değil fakat fonksiyonel varoluşları bir diğerinin de varlığını gerektirmektedir. Bir başka ifadeyle biçim ve içerik aslında aynı olan bir bütünü analiz etmek için bizim yarattığımız bir ayrım değil fakat tersine aslında aynı olan ve fakat somut yaşamda ancak bir diğeriyle birlikte var olabilen bir diğerinden ayrılmaları halinde var olamayan, daha doğrusu eksik bir varoluş sergileyen karakteristiklerdir. Biçim ve içerik somut yaşamda yani görüntü düzleminde bir olarak, tek olarak varolurlar. Biçim ve içerik görüntü düzleminde bir olmaya zorunludurlar. Biçim ve içerik görüntü düzleminde bir ve aynı şey olarak var olabildiklerine göre görüntü düzleminin aslında realite düzleminin de ta kendisi olması gerekir. Başka bir ifadeyle görüntü ve realite aynıdır. Görüntüler realdir. Biz şeyler arası ilişkileri görüntüleri incelemekle öğrenebiliriz. Zira realite görüntüde vardır.

Bu noktada aklımıza şu soru gelebilir: Realite görüntüde yansıyorsa ve görüntü de herkesin -bilginden marangoza, terziden yöneticiye, bankacıdan politikacıya kadar herkesin- gördüğü olduğuna göre, neden hâlâ bize bu görüntüleri betimleyecek, açıklayacak, yorumlayacak uzmanlar -bilimciler- yetiştiriyoruz? Bu sorunun cevabını Mevlânâ'nın sözcük/obje (signifiant/signifié) ilişkisi problemine verdiği çözümde buluyoruz.

Sözcük/Obje (Signifiant/Signifié) İlişkisi

Mevlânâ Celâleddin Rumî sözü gerçeğin (objenin) gölgesi, parça-buçuğu olarak nitelendirir. Buradaki "**obje**" yukarıda belirttiğimiz fonksiyonel var oluş sergileyen ve böylelikle görüntüye dönüşmüş, realize edilmiş olan, signifie edilmiş olan objedir. Yani gerçekliklerdir. Şimdi bu realize edilmiş olan bütünlüğe adlar verme aşamasındayız. Adlar sözcüklerdir. Ama objelerin, gerçeklerin kendisi olmayan, onlarla karıştırılmaması gereken sözcükler. O halde sözcükler üçüncü bir düzlem teşkil ederler. Mevlânâ'ya göre söz gerçeğin örtüsüdür. Bundan dolayıdır ki söz yorumlanmayı gerektirir. Sözcük/obje (signifiant/signifié) arası ilişkinin biçim/içerik veya realite/görüntü arası ilişkiden farkı, biçim ve içeriğin veya realite ve görüntünün somutta ayrılmamalarına karşılık, sözcük ve objenin somutta ayrılabilmesidir. Aynı bir gerçekliğe çok farklı adlar verilip farklı yorumlar getirilebilir. Zira Mevlânâ "**söz gerçeğin parça-buçuğudur**" diyor. Oysa biçim içeriğin, görüntü realitenin parça-buçuğu değildir. Söz niçin parça-buçuk? Çünkü söz insana ait. Sözün yaratıcısı insan, oysa biçim/içerik, realite/görüntü insana ait değil. Var oluşları insana bağlı değil. İnsan dışında bir var oluşa sahipler. İnsan faktörü bizi üçüncü probleme götürür.

İnsan/Sözcük/Obje İlişkisi

Realize edilmiş, görüntüye dönüşmüş realite birey düzleminde inşa edilmiyor. Bireyin dışında ya sosyal olarak ya doğal olarak inşa edilmiştir. Birey bu realiteyi hazır buluyor. Birey sosyal olarak inşa edilmiş dili de hazır buluyor. Ama birey hazır bulduğu bu dilden bazı sözcükleri seçip, gerçekliği bu seçtiği sözcüklerle ifade ediyor, betimliyor, anlatıyor, yorumlamaya yöneliyor. Bu nedenledir ki herkes yorumunu da kendine göre yapıyor. Bölüm 1'de bu noktaya değiniliyor. Bireylerin gördüklerini kendi izafet çerçeveleri içinde, geçmiş deneyim ve yaşantıları doğrultusunda algıladıkları anlatılıyor. Herkesin gerçekliği kendi dünyasının kavramlarına tercüme ettiği, olan biteni kendi dilekleri, istekleri yönünde algıladıkları, anladıkları belirtiliyor. Örneğin 35. Bölüm'de "**Buğday bir yıl altın pahasınadır, bir yıl toprak pahasına, oysa o hep aynı buğdaydır, demek ki buğdayın değeri aşka göredir**" ifadesinde geçen aşk, aynı bir geçekliğe bakan kimselerin zihinlerindeki dilekleri gösterir. Aynı bir gerçeklik her bireye ayrı ayrı görünmekte, böylece de ayrı ayrı sözcüklerle betimlenebilmekte-

dir. Halk baktığı görüntüde realiteyi değil kendi dileklerini, özlemlerini, sempatilerini görüyor. Başka bir ifadeyle halk baktığı görüntüdeki realiteyi kavramak yerine, o görüntüyü kendi izafet çerçevesine göre kırılmaya uğratıyor. Böylece realite birey düzleminde tekilleşiyor. Bireye özgüleşiyor ve her birey kendi çarpıttığını realite sanıyor. Oysa gerçek, bilimcinin (ulemanın) gördüğüdür: 7. Bölüm. Örneğin sultanın mülkünde zindan da var, mal mülk de, ve bunlar sultanın gözünde eşit. Oysa halk için kendine ceza verilmesi ile mal mülk verilmesi arasında büyük fark vardır. Dinler arasındaki fark da böyledir: 23. Bölüm. Mevlânâ Celâleddin Rumî realiteyi görenleri can gözüyle görenler diye tanımlıyor. İşte can gözüyle bakanlar yani bilimciler (MCR'nin vokabülerinde ulema) halkın kendi duygu ve dileklerine bürüyerek algıladığı ve adlandırdığı aynı bir görüntüyü ne ise o olarak, çıplak gerçek olarak gören ve anlatan kişidir. Nitekim 11. Bölüm'de halkın sofistike noktaları anlamadığını, incelikleri anlayanın bilimciler olduğunu söyler. Aynı bir gerçekliği halkın başka bilimcinin başka sözcüklerle betimlemesi, açıklaması ise pratikte halkın bilimcinin söylediği sözleri anlamamasına yol açar: 27.Bölüm. Yineleyelim, bilimci halkla aynı görüntüye baktığı halde o görüntüyü realitesiyle birlikte kavradığı için o görüntüyü adlandırmada seçtiği sözcükler de farklı olacaktır. Bilimcinin görevi de zaten halkın var olanı ne ise o olarak görmesini sağlamak, adlandırmasını çarpıtan örtüleri kaldırıp var olanı, gerçeği göstermektir. Bunun yolu ise karşılıklı konuşmadır, diyalogdur. Diyalogda izlenecek yolu ise şöyle belirtir: Bilimci soruyu, sorgulayıcının anlayışına göre cevaplamalıdır. Bilimci gerçeği kendi seçtiği sözcüklerle anlatamaz, zira halk onu anlamayacaktır. Halkın anlayabileceği şeyleri adım adım söylemek gerekir. Bu ise söyleneni yalan değil ama eksik kılar. Halka anlayabileceği yanılgılarını adım adım gösterelim, anlamayacaklarının ise üstünü örtelim:Bölüm 30.

b. Sosyolojik okuma

Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin günümüz sosyolojisinin metodolojik karakterli problemlerinden bazıları hakkında ilginç olduğunu düşündüğümüz çözümlerini Fîhi Mâ-Fîh'e dayanarak yaptığımız bu sergilemeden sonra yine Fîhi Mâ-Fîh'te dikkatimizi çeken ve kültür dünyamızın bugün de karakteristik yönlerini teşkil ettiğini düşündüğümüz bazı hususları özetlemek istiyoruz. Dile getireceğimiz bu husus-

ların toplumumuzun bugünkü organizasyonunun ve kurumsallaşmasının anlaşılmasını kolaylaştıracağını düşünüyoruz.

Mevlânâ Celâleddin Rumî birey-toplum ilişkisinde toplumu yücelten bir tavır içindedir. "**Topluluk rahmettir, ayrılık azap**" hadisine getirdiği yorum bireyciliği dışlayan, cemaatçiliği yücelten bir yorumdur. Bu anlayış toplumumuzda bugün de varlığını sürdürmektedir.

Birey-çevre ilişkisinde birey çevreye göre biçimlenen bir değişken olarak görülür. 8. Bölüm Mevlânâ'nın bireyi çevrenin fonksiyonu olarak gördüğünü gösterir. Çevre bireyi arı-duru özüne dönüştürebilir de, bulanıklaştırabilir de. Bireyin saydam veya bulanık olma alternatiflerinden birini seçmesi söz konusu değildir. Birey seçim yapamaz. Bireyi saydamlaştırabilecek olanlar yani onu realiteyi görür kılabilenler erenlerdir. Ama bu da kolaylıkla gerçekleşmez, zira çevre bireyi saydamlaşmaktan alıkoyabilir. Birey kendi aklı ile bu pasif konumdan çıkabilir mi? Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin bu soruya cevabı bireyin akıl ile değil ama coşku ile aydınlanabileceğidir. Nitekim 9. Bölüm'de insan-hayvan ayırımının akılla değil coşku ile yapılabileceğini belirtir. Fîhi Mâ-Fîh'te çevrenin gücünün ve belirleyiciliğinin, coşkunun fonksiyonelliğinin böylece vurgulandığını belirttikten sonra yine günümüzde varlığını sürdüren bir başka anlayışın nasıl ele alındığını görelim.

Mevlânâ Celâleddin Rumî toplumdaki sosyal işbölümünün tanrısal iradenin sonucu olduğunu, Tanrı'nın herkese yapabileceği görevi verdiğini, hiç kimseye taşıyamayacağı yükün verilmediğini, Tanrı'nın lütfu kereminin yük yüklemek değil yük almak olduğunu belirtiyor. Bu anlayışın toplumumuzdaki işbölümü içinde farklı pozisyonlarda bulunanlar arasındaki uyumda hâlâ etkili olduğunu düşünüyorum. Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin sosyal işbölümü içinde üç tabaka ayırdettiğini görüyoruz: Yöneticiler, bilimciler (yani ulema, aydın) ve halk. Halk avam yani gerçeğe eremeyenlerdir. Gerçeği görmeleri bilimciler tarafından eğitilmeleriyle mümkün olabilir. Halk bir güç odağı değildir. Güç aydınlar ve yöneticilerde bulunur. Bilimciler (ulema, aydın) yöneticinin altında olmak şöyle dursun, açık ifadesinde eşitinde (Bölüm I), gizli ifadesinde ise üstündedir: Ek, sayfa 221. Zira yönetici de eğitilmeye muhtaçtır. Yönetici yönetebilmek için bilimcinin bilgisine muhtaçtır. "**Adalet aslanını bilgiden başka bir lokmayla**

avlayamazsın." "Bilimciler peygamberlerin mirasçısıdır" hadisine atıfta bulunarak bilimcilerin kutsanmışlığını vurgular. Bölüm 12'de halkın yöneticiye uyması gerektiğini söylerken dahi örnek olarak Hz. Musa'yı verir ve Tanrı'nın da yönetici değil bilici olduğunu belirtir.

Günümüz sosyolojisinin bazı temel problemlerinin çözümünde olduğu gibi günümüz Türkiye'sinin çok daha karmaşıklaşan ve farklılaşan tabaka ve güç yapısının analizinde de Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin görüşlerinin ve gözlemlerinin izlerinin aranmasının bu tür analizleri sanıldığından daha fazla güçlendireceğini düşünüyorum.

NOT: Metinde geçen "Obje" sözcüğü incelemek üzere karşımıza fırlattığımız şey anlamındadır. Daha açık bir ifadeyle obje nesnelere olabildiği gibi nesneler arası ilişkilere, durumlara, süreçlere, tarzlara da tekabül eder. Signifié edilen her şey objedir.

DÜN-BUGÜN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DENEME

Theoria ve historia arasındaki ayırım antik çağdan günümüze kadar gelen uzun bir tartışmanın konusunu teşkil eder (Özlem,1984). Bu tartışmanın temel tezlerini aklımızın bir yanına tutarak ve fakat bu tartışmada kullanılan bazı temel kavramlara kendi görüşlerimiz doğrultusunda kısmen yeni içerikler de atfederek dün-bugün ilişkisi üzerine bir deneme sunacağız. Öncelikle belirtelim ki, bu denemede theoria salt rasyonalist bir etkinlik olarak değil, deduktif-nomolojik akıl yürütmeyi esas alan bir bilim etkinliği olarak tanımlanmaktadır. Öte yandan yine bu denemenin sınırları içinde historia hem historia'yı hem empeiria'yı kapsayacak tarzda kullanılmış ve çokça da sadece empeiria sözcüğü ile ifade edilmiştir. Theoria'nın felsefeden bilime kaydırılması tamamen entelektüel bir teze dayanırken, historia'nın empeiria'ya kaydırılması, bu seminer süresince çokça kullanılacak olan tarih (history) sözcüğünün çağrıştırdıklarından daha farklı bir şeylerin çağrışımına yol açması dileğiyle, tamamen pratik bir maksada dayanmaktadır.

Hipotezimiz empeiria'nın tarihe, theoria'nın sosyolojiye ait olduğudur. Hemen belirtelim ki; burada geçen empeiria Carr'ın da dediği gibi, görüntülerin nedenlerini de soruşturan bir empeiria'dır (Carr, 1980, 115). Ne var ki, tarihçinin görüntülerin (appearance) nedenlerini araştırma girişimi sosyologun görüntülerin nedenlerini araştırma girişiminden farklı bir karakterdedir. Tarihçi empeiria yapıyor olmasından dolayı, "nedenleri"i theoria'ya dayandırmak zorunda değildir.

Kuşkusuz tarihçi de teori kullanır ama tarihçinin teorileri theoria'nın gerektirdiği teorilerden ayrı karakterde olan empeiria'nın teorileridir: Deduktif veya hipotetik değil fakat indüktif akıl yürütmeyle ulaşılan teorilerdir. Tarihçi için "haber alınan" veya "deneyimlenen" görüntülerin incelenmesi ve nedenlerinin saptanması yeterlidir. Zira o empeiria yapmakla yükümlüdür. Oysa sosyolog için görüntülerin incelenmesi ve nedenlerinin saptanması gerekli ama yeterli değildir. Zira theoria yapmak durumunda olan sosyolog gerek görüntülerin gerek nedenlerinin belli bir yaklaşımın genel ilkeleri/sayıltıları doğrultusunda (ya da bir paradigma içinde) belirlenmiş olan belli bir

teorinin tutarlı kavramsal çerçevesi içindeki yerini göstermek zorundadır da. Sosyolog görüntüye ilişkin verinin (empeiria) ve nedenlerin belli bir teori içinde nasıl bir yer alabileceğini, teorinin eksiğini nasıl kapatabileceğini veya teoriye nasıl bir ekleme getireceğini, özetle verinin bulguya nasıl dönüşebileceğini düşünmek zorundadır. Sosyologun amacı veriyi çözümlemek değil, veriyi bulguya dönüştürmektir. Başka bir ifadeyle bulguya dönüşmüş veri yardımıyla teoriyi güçlendirmektir. Sosyolog, bu kaygıyı duyan, ya da duyması gereken kişidir. Veriyi bulguya dönüştürme, teoriyi güçlendirme kaygısı duymayan sosyolog aslında sosyoloji değil tarih yapmaktadır. Bu anlamda tarih ile sosyoloji arasındaki farkın tarihçi ya da sosyologun genelleştirici ya da bireyselleştirici ilgi ve hedeflere sahip olmalarıyla sınırlandırılmaması fakat bunların yanısıra bu farklı ilgilere sahip olmaya yol açan faktörün yani tarih ile sosyoloji arasında konu ve yöntem açısından da bir farkın bulunduğunun görülmesi gerekmektedir.

Tarih ile sosyolojinin konusu neden farklıdır? Her iki bilim de öncelikle olaylara ve olaylar arası ilişki ve etkileşime, neden-sonuç bağına eğilmeyi gerektirdiğine göre aynı malzemeyi kullanıyor demektir. Aslında tüm sosyal bilimler aynı malzemeyi kullanır. Ancak bu malzemeyi soyutlama, kullanma, işleme, değerlendirme yöntemleri ve düzlemleri farklı olduğu için, aynı bir malzeme farklı düzlemlerde kavramsallaştırıldığından "konu" da farklı hale dönüşür. Giderek bu aynı malzemeyi farklı düzlemlerde kavramsallaştırdıklarından dolayı da yine aynı malzemeyi kullanma, işleme, değerlendirme yöntemleri de farklıdır. Ve bu farklılıkların hepsi emperia ile theoria yapıyor olmanın farkından kaynaklanır.

Emperia yapmak tarihçiyi görüntüyü görüntü düzlemindeki verilerden, fenomenlerden hareketle incelemeye yöneltmektedir. Tarihçi belirli bir zaman kesitindeki olayları ve oluşları, aralarındaki ilişkileri incelerken ne veri yokluğundan kaynaklanan boşlukları, ne de olayların ifade etmekte yetersiz kaldığı bağlantıları herhangi bir yaklaşımın temel kabulleri doğrultusunda doldurabilir. Tarihçi bu boşluk ya da zayıflıkları ya yaşanmışlıktan kaynaklanan sağduyu bilgilerini (bir anlamda doxa) baz alan bir realite anlayışının ya da önce oluş-sonra oluş bağlamında değerlendirilen bir nedensellik anlayışının ışığı altında doldurur ki, bu nedensellik anlayışı da realite düzleminde çalışıldığı sanısını yaratmaktadır.

Emperia yapma zorunluluğu tarihçiyi sonra olan'ın nedenini önce olan'da aramaya yöneltir. Başka bir ifadeyle nedensellik bağı iki farklı zaman dilimindeki görüntüler arasında kurulur ve bu bağlantının kurulabilmesi realitenin tespiti olarak değerlendirilir. Tarihçi deneyimlediğini veya haberini aldığını oluşu içinde, oluşu ile birlikte vermek durumundadır. Bu ise tarihçiyi nedenselliğe önce oluş-sonra oluş ilişkisi bağlamında ve belgelerin izin verdiği ölçüde aramaya mahkûm eder. Oysa oluş'u vermek, oluşumu anlatmak var olanı/mevcudu açıklamak değildir, zira mevcut olan, oluşundaki dinamiklerden kopmuştur. Mevcut olan sırf mevcut olmuş olduğundan dolayı, kendini var kılan koşullardan ayrılmıştır. Orijini açıklamak mevcudu/var olanı açıklamamızı mümkün kılmaz, hatta çoğu kez, mevcudun açıklanmasına ilişkin herhangi bir ipucu dahi sunmaz.

Theoria yapma zorundaki sosyolog karşılaştığı boşlukları seçtiği yaklaşımı sayesinde doldurabilmenin yanısıra nedenselliğe getirdiği -ya da getirmesi gereken- tanımlama sayesinde de doldurur ki, o da nedenselliğin zamanı dışlayan değil ama zamanı aşan bir anlam kazanacak tarzda tanımlanmasıdır: "Her zaman için aynı olan nedenler her zaman için aynı olan sonuçlara yol açar". Bu nedensellik tanımlaması bugün varolanın yani sonuç'un nedeninin bir öncesinde aranması gerekliliğine işaret eden nedensellik tanımlamasından farklıdır ve görüntülerden sıyrılıp realiteye ulaşabilmeyi olanaklı kılar. Böyle bir nedensellik anlayışı, nedenselliği birarada bulunmayı sağlayan zorunlu bağlantılar olarak tanımlar. Bu nedenselliğe ise görüntü düzleminde kalınarak değil ancak realite düzlemine geçerek ulaşılabilir. Birarada bulunmayı mümkün kılan bağlantılardan söz etmek, kuşkusuz aynı zamanda, mevcuttan, olmuş olandan söz etmek demektir. Var olmakta olandan, oluş halinde olandan değil. Toplumsal ve sosyal düzlemde, tüm oluşlara rağmen bir düzenin bulunması, ethosun mevcudiyeti, düzenin mümkün olması sosyologa hep aynı olan bir şeylerin de mevcut olduğunu işaret eder. İşte ancak realite düzleminde kavranabilen bu gerçek, sosyologu birbirini gerektiren öge ve ilişkilerden müteşekkil olan yapıyı aramaya yöneltir. Ve yine temel yaklaşımlar bu noktada da devreye girip realiteye ulaşılması ve görüntüyü oluşturan verinin realite düzlemindeki niteliğinin, kimliğinin ve bağlantılarının belirlenmesini kolaylaştırır. Sosyolog için realite düzlemi niçin sorusu sorularak, sadece nedenler incelenerek ulaşılan bir

düzlem değildir. Realite düzlemi niçinlerin, nedenlerin teori içinde anlamlandırıldığı düzlemdir de. Örneğin benim için Osmanlı'nın çöküşü geleneksel yapının çözülmesidir, kapitülasyonlar dünya ekonomik sistemi olma yolundaki liberal sistemin kapalı Osmanlı ekonomisine girebilme, o yapıyı kendine katarak yayılma hedefinin görüntü düzlemindeki yansımasıdır.

Sosyoloji'de ya da theoria'da dün ya da bugün yoktur. Var olan theoria'nın kapsamının genişlemesidir. Ve theoria'nın kapsamı genişledikçe yani dünleri, dünün verilerini realite içinde giderek daha çok anlamlı kılabildikçe sosyoloji için, dün ile bugün arasında, realite düzleminde, pek bir şeyin değişmediği de görülebilecektir. Bu değişmemezlik yukarıda verilen, zamanı aşan nedensellik tanımının getirdiği bir sınırlama değildir. Yani verilen nedensellik tanımı sadece hep aynı kalanın araştırılmasına izin verdiği için farklı olan doğallıkla gözardı edilmektedir, tarzında yorumlanmamalıdır. Tanımda geçen "hep aynı kalanı aramak" realiteyi aramak olarak düşünülmelidir. Öte yandan realite de kuşkusuz tek düzlemden müteşekkil değildir. Realitenin de birey düzleminde, sosyal/kültürel düzlemde, toplum düzleminde ve her biri için de tek'lik/tüm'lük boyutunda ayrı katları vardır ve biz yaklaşımımızın ve teorilerimizin sınırlarına ve gelişmişlik düzeyine göre her bir kat için ayrı soyutlamalar yaparak görüntüleri anlamlandırabilir, veriyi bulguya dönüştürebiliriz. Sosyolog için dün bugündür. Bugünü açıklayabiliyorsak dünü de açıklayabiliriz.

KAYNAKÇA

D. Özlem, **Tarih Felsefesi**, Ege Ün. Ed. Fak. Yay., İzmir 1984.
E. H. Carr, **Tarih Nedir** (Çev. M.G. Gürtürk), İstanbul 1980.

3. MILLENIUM'UN BİLİMLERİ BAĞLAMINDA SOSYOLOJİ VE TARİH: NE NASIL?

Bilim dünyasında son yıllarda özel bir hareketlenme var. Doğa bilimcileri ve sosyal bilimciler giderek daha sık bir araya geliyor ve 3. Millenium'un bilimini konuşuyorlar. 3. Millenium'da bilimin nasıl olacağı üzerine bizde de değerlendirmeler yapılıyor. Söz konusu hareketliliğin önde gelen adlarından biri bir sosyolog. Uluslararası Sosyoloji Derneğinin 1994-1998 yılları için başkanlığını yürüten Immanuel Wallerstein.

"Modern bilim"in, daha açık bir ifadeyle, modernite projesinin gerektirdiği zihniyet dönüşümünü sağlama görevini üstlenen pozitivist epistemolojinin getirdiği açılımla gelişen modern bilimin, epistemolojik ve metodolojik temelleri ve sayıltılarının eleştirisi önceleri felsefe içinde (Hume ve Kant) sonra da bilimin kendi içinde (Heisenberg) başlamıştı. 20. yüzyılın ilk yarısında bilim, bilimin toplum içindeki işlevi açısından da sorgulanmaya başlanmış, bu bağlamda bir yanda bilim-teknoloji çiftinin kapitalizmin yeniden üretimine katkısına ve yabancılaşmayı hızlandıran yönüne, bir yandan da bilimin sonuçlarının ahlakiliği temelinde bilim adamının sorumluluğuna ilişkin eleştirel değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştı.

Modern bilimin eleştirisi, hangi açıdan olursa olsun, tüm bir 20.yüzyıl boyunca süregitmiştir. Bu tartışmada dikkati çeken bir duruş bilim dünyasının örgütsel yapısına 1880'lerde giriş yapmakla birlikte bu dünyaya yerleşmesi 1945'lere kadar uzanan bir süreçte gerçekleşen sosyal bilimler cephesinde sergilenir. Sosyal bilimciler bilime yönelik tüm genel sorgulamaları bazen nesne bazen özne olarak deneyimlemenin yanısıra bir de inceleme konuları olan "insan ve insan birliktelikleri" ile "insana ait olan her şeyi", özetle "sosyal ve tarihsel olan"ı doğa bilimlerini örnek alarak incelemek yönündeki pozitivist talebin gereklerini yerine getirmenin yol açtığı sorunları da deneyimlemek durumunda kalmışlardır. 20. yüzyılın sonlarına gelindiği bu dönemde modern bilim eleştirisi geleneği yeni bir uğraktan geçmektedir. Bu uğrakta, sosyal bilimcilerin kendi içlerinde bütün bir

yüzyıl boyunca sorguladıkları konular bu kez sosyal bilimciler ve doğa bilimcilerce sorgulanmaktadır.

Wallerstein'a göre Sosyal Bilimciler ve Doğa Bilimcilerin görüş birliğine varma yolunda oldukça ilerledikleri ana tema, dışsal gerçekliğin incelenmesi için yeni bir rasyonalite formunun gerekli olduğudur. Bu yeni rasyonalite formu Newtonian/Baconian evren anlayışına ve Cartesian evreni bilme tarzına karşı geliştirilmektedir. Yeni rasyonalite formuna göre evren karmaşıktır. Daha yerinde bir ifadeyle, yeni rasyonalite karmaşık olduğu sayıltılanan bir evren anlayışı temelinde oluşturulmak istenmektedir. ("Daha yerinde" diyoruz, zira her ne kadar bilim bu sözünü dışsal gerçekliğin doğru betimi olarak sunuyorsa da, bizce bu sunuş eski "modern bilim"in diliyle yapılmaktadır. Yeni "modern bilim"in, en azından iç tutarlılık adına, bu betimi "sayıltı" olarak adlandırmasının daha uygun düşeceğini düşünmekteyiz). Karmaşık evrenin işleyiş özelliği, işleyiş tarzı ise, tekrarlanabilirlik, düzenlilik değil sürekli oluş ile ifade edilmektedir. Sürekli oluşluluk hali evrenin istikrar değil istikrarsızlık, denge değil dalgalanma içinde olduğunu benimsemeyi gerektirmekte. Burada denge, bu dalgalanma içindeki hallerden biri olarak görülmekte. Karmaşık evrende her şey, tüm oluşumlar olasılıklıdır. Karmaşık evren anlayışında zaman önemli bir oluşturucu parçadır. Zaman vardır; her şey, madde dahil, yaşlanır ve farklılıklaşır. Bu süreç geri dönemez, yinelenemez. Her oluşum bir öncekinden bir sonradır ve farklıdır. Oluşumlar çoğul sonuçludur. Karmaşık evren anlayışının evrene ilişkin çok önemli bir tespiti ise, maddenin de belleği olduğudur (Wallerstein, 1997, 6).

Karmaşık evrenin mahiyetine ve işleyiş özelliklerine ilişkin bu sayıltılar, kuşkusuz, bu evrenin bilgisinin karakterine ve elde ediliş tarzına ilişkin eski sayıltıların yerine, kendisiyle uyumlu yenilerinin önerilmesi sonucunu doğurmaktadır. Yeni evren tasarımı bu tasarımla uyumlu bir epistemolojiyi gerektirmektedir. Yeni epistemolojinin evreni incelemede kullandığı araç ise formlar değil fakat anlatılardır. Bu, evrenin evrensel olduğu iddiasını taşıyan formlarla kavranamayacağını zira evrende formlaştırılabilecek herhangi bir şeyin bulunmadığını, olasılıklı bir akış içindeki gerçekliğin evrensellik iddiasındaki soyut formlara taşınmasının olanaksızlığını söylemek demektir. Formların epistemolojideki tahtlarından indirilmesi demek, sadece Bacon

ve Newton'la başlatılan eski "modern bilim"in değil, onun da önceli olduğu kabul edilen Thalesian bilimin de terk edilmekte olduğu demektir. Zira Thales'in "bilim" etkinliğinin ilk temsilcisi olarak kabul edilmesinin sebebi gözlemlenenleri formlaştırabilmesiydi. Evrensel düzlemde gerçekliğe ilişkin tüm söylemelerimiz ise ne model, ne yasa fakat sadece ve sadece kavram örgüleri olan anlatılardır. Bu yeni "modern bilim"de soyutlamalar model olarak değil anlatı olarak dillendirilmektedir. Nasıl ki edebî anlatılar bir yerlerden başlar ve bir yerlerde biterse, doğal ya da sosyal olana ilişkin anlatılar da öyle olacaktır. Her anlatının bir diğer anlatı kadar meşruluğu olacaktır. Anlatılanların biri diğeri üzerinde egemen, üstün olmayacaktır. Her bir anlatının üzerine konuştuğu gerçekliğe ilişkin söylemeleri, olasılıklı olarak meşru olacaktır. Bilimsel anlatılar sadece ve sadece varoluş meşruiyetlerini yaşanmışlıktan alan tasarımlar üzerine olabilecektir; bu, geleceğin bilinmezliğinin de bir gereğidir. Yeni bilim gelecek üzerine konuşmayacaktır. Anlatılar dışsal gerçeklikle bağlantılarını zaman ve mekan koordinatları temelinde ifade edilmeleriyle kuracak; bu, belki de yapılan işin "bilim" olduğunun tek göstergesi olacaktır. Tarih-dışı (a-historical) modeller, evrensel geçerlilik iddiasındaki teoriler, toplum ve/veya doğa sunumları; bunlar form açıklamaları oldukları için, ortadan kalkacaktır. Modeller yerlerini sadece ve sadece tarih-içi teorilere, kavramsallaştırmalara, kavramsal çerçevelere bırakacaktır. Kavramların modellerden veya teori görünümlü modellerden özgürleşimi tekilin evrensel adına feda edilmesine mani olmanın ilk basamağı olacaktır. Yeni epistemoloji nesnellik diktumunu da sorgulamakta, bu diktumun bir efsanenin peşinde olduğunu söylemektedir. Önerilen, kuşkusuz keyifliliğin kutsanması değil, tersine, bilim adamının anlatılarının nesnellik adına mevcut iktidar yapılarına meşruluk kazandırmasına engel olmak, onun yerine bilim adamının özgürlüğünü temin edecek bir yolun arayışına başlanmasıdır. Bu yolun ne ve nasıl olması konusu kuşkusuz zaman içinde tartışmaya açılacaktır. Şu anda bu tartışma içinde özneler arası eleştiri mekanizmasının önemli bir boyut olarak değerlendirilmesinin yerinde olacağı bir görüş olarak ileri sürülmektedir (Gulbenkian Kom. 1996, 86).

3. Millenium'un başında bilimin önüne konan bu tablo doğanın ve sosyalin işleyişini dikkate alarak hazırlandığı için değerli bir tablodur; bir yana atılamayacak bir tablodur, üzerinde düşünülmesi gereken bir tablodur. Bu tablo bize yukarıda değinilen bilim ortak paydasına iliş-

kin getirdiği yenilikler kadar başka bir konuda da yeni sözler söylemektedir, ki bu da doğa bilimciler ile sosyal bilimcilerin belki de tarihlerinde ilk kez ortak bir tablo çizmeye soyunmakta olduklarıdır. Doğa bilimcileri ile sosyal bilimciler arasındaki bu yan yana geliş doğa ile insanın birlikteliğinin bir manifestosudur da. Doğa ile insanın birlikteliği ise doğa bilimi ve sosyal bilimler ayrımının, giderek bunlarla beşerî bilimler arası ayrımın da buharlaşmasına yol açabilecek bir oluşumdur. Nitekim, bugün bilimlerin evi olan üniversitelerin bu yeni oluşumu kucaklayacak bir yeniden düzenlemeye tâbi tutulmaları gerektiği de tartışılmaktadır.

Aslında, doğa bilimleri ve bir ölçüye kadar da beşerî bilimler bir yana bırakıldığında, sosyal bilimlerin kendi aralarında, özellikle 1945'den bu yana, multidisiplinarite adı verilen bir biraraya geliş deneyimini yaşadıkları ve halen de yaşamakta oldukları herkesçe bilinir. Sözkonusu multidisiplinarite deneyimi eski "modern bilim"in rasyoneli temelinde kurulan bilimlerin yine bu temel üzerinde belirli bir tarzda biraraya gelişlerini adlandırmak için kullanılan bir terimdir. 2. Dünya Savaşından sonra esmeye başlayan multidisiplinarite rüzgârı çeşitli sosyal bilim dallarını etkilemiştir. Multidisiplinarite bilindiği üzere kombinasyonları faydalı bilgi üretebilecek ama entelektüel ve örgütsel açılardan ayrı disiplinlerin bir araya gelişini öngörmektedir. Multidisiplinarite anlayışının örtük sayıltısı incelenen nesnenin mekanik bir entite oluşturduğudur. Örneğin Türk ailesinin incelenmesinin multidisipliner tarzda yürütülmesi demek Türk ailesinin geçmişinin tarihçiler, üretici ve/veya tüketici bir birim olarak ve/veya ülke ekonomisine istihdam ve çalışan nüfusun yeniden üretimi dolayımıyla görünen-görünmeyen katkılarının ekonomistler, aile içi ilişkiler ağının oluşum ve sürdürülmesinin nitel tekniklerle tespitinin sosyal antropologlar, medyayla ilişkilerinin iletişimciler, oy verme ve parti tercihinin siyaset bilimciler, kurum olarak diğer kurumlarla ilişkisinin ve bu ilişkinin toplum süredurumuna katkısının sosyologlar vs. tarafından incelenerek sonuçta Türk ailesi ile ilgili genel bir tabloya ulaşabilmek demektir. Bu multidisiplinarite pratiği bir yerde Aristoteles'in neden türleri açıklamasının, yanlış bir yorumla, çarpıtılması pratiğine benzemektedir.

Multidisiplinarite anlayışı ile yürütülen çalışmaların bilimsel açıdan değil fakat kaynak kullanımı ve "öteki" bilimin de aslında önemli

olduğunu kavratma açılarından "başarılı" nitelemesini kazandıkları söylenebilir. Ancak, bilimsel açıdan başarılı olduğunu ileri sürmek o denli kolay değildir. Zira, bu anlayışla yürütülen bir çalışmanın sonunda ulaşılan bilgi, eğer o çalışma farklı bilim dalları mensupları o çalışmanın kendi bilim dallarıyla ilgili kısmını önce tek başlarına gerçekleştirip sonra tüm parçaları bir araya getirmiş olsalardı ulaşmış olacakları bilgiden daha kapsamlı bir bilgi olamamıştır. Multidisipliner çalışmaların bilim pratiğine yansıyan etkisi, her bilim dalının kendi alanına giren süreç ve olayları "öteki" bilimlerin yaklaşım, teori, kavram ve teknikleri arasından kendince seçmeler yaparak incelemesi yolunu açmasıdır. Örneğin, sosyal antropolojiden nitel teknikleri, tarihin sosyolojiden kimi Weberian ideal tipleri, siyasetin sosyal psikolojiden grup dinamiğini vs. kendi özgün konuları arasına katması gibi. Bu gelişimin bir uzantısı, her bilim dalında "öteki"lerin de bilgisinin kapsanır hale gelmesidir. Bu gelişimin somut yansıması her bilim dalının kendi içinde multidisipliner bir görüntü vermesine rağmen aslında, o bilim dalının emperyalist bir yayılma içine girmesidir. Öte yandan, multidisiplinarite, çalışmaları bilimsellik statüsüne yenilerde ulaşmakta olan ya da bu yönde özlem duyan kimi alanların meşruiyetlerini elde etme yolundaki mücadelelerinde kullandıkları bir ara dönem çözümü olarak da işlevde bulunmaktadır. Buna örnek olarak kadın incelemeleri, çevre incelemeleri vs. verilebilir. Bu disiplinlerin bilim dünyası içindeki pozisyonlarının ve işlevlerinin ne olacağı henüz belirginleşmemiştir. Şu andaki görünüm, onların mevcut bilimlerin yanında yeni bilimler olarak yer alma çabasında oldukları-dır: Yeni multidisipliner ve emperyalist bilimler olarak.

Günümüzde sosyal bilimler için gelinmiş olan nokta bilim dallarındaki multidisiplinaritenin yol açtığı proliferasyonun devam etmekte olduğudur. Ancak, yukarıda değinilen yeni "modern bilim"in çizdiği genelde doğal bilim, sosyal bilim ve beşeri bilim arasındaki özelde sosyal bilim dallarının kendi aralarındaki ayrımların buharlaşmasına yol açabileceği izlenimi veren ufuk çizgisi multidisiplinarite pratiğinin, gideceği bugünden görünen ufuklardan daha farklı koordinatlara sahiptir. Bu yeni ufukta mevcut bilim dalları, değil emperyalist bir tavırda olmak, tersine, mevcut örgütsel yapılarının dahi çözülebileceği bir sürecin öznelliğini yitirmiş aktörleri olacak gibi görünmektedir.

I. Wallerstein ve arkadaşlarının bilim dallarının proliferasyonuna engel olmasa bile, birbirleri arasındaki kopukluğun, iletişimsizliğin giderilmesi yönündeki önerileri Sosyal Bilimleri Açın adlı kitaptan izlenebilir. Biz bu incelememizi buraya kadar anlattıklarımızda yansıttığımız, gelecek dönemin bilim etkinliğinin rasyoneli üzerine geliştirilen görüşlerden birinin kendi okumamıza dayalı özetini vermekle bitirmeyecek, bu okumanın bizi getirdiği bu noktada önümüze açılan iki yoldan biri olan yeni rasyonel temelinde mevcut bilim dallarının konumunun irdelenmesini sosyoloji ve tarih arası ilişki örneğinde gerçekleştirmeye çalışacağız. (Diğeri, bu özette değinilen rasyonel üzerine inşa ettiğimiz kendi "geleceğin bilimi" şemamızın örgütlenme tarzıdır). Yeni "modern bilim" bir yanda "geleceğin bilimi" üzerine ileri sürülecek her görüşün bir diğeri kadar geçerli olabilme şansına sahip olmasına izin vermekte ve fakat bir yandan da bu görüşlerin tümünün "bilimsel" açıdan geçersiz olduğunu söylemektedir. Yeni bilim anlayışının gelecek üzerine konuşmayı "bilimsel"in sınırları dışına çıkarması bizlere gelecek hakkında vizyon geliştirmekten saçmalamaya kadar yayılan geniş bir alanda özgürce ve diğerleriyle eşit statüde görüş belirtme imkânını vermektedir.

SOSYOLOJİ VE TARİH: NE NASIL?

Sosyoloji ve tarih arası ilişki aslında pek de öyle ilginç bir gündem maddesi olarak görülemez. Zira bu ilişki üzerine ilk yazanlardan Emile Durkheim günümüzden 100 yıl önce 1898'de Année Sociologique'in ilk sayısının önsözünde bu derginin bir taraftan sosyologların tüm sosyal bilimlerde gerçekleştirilen araştırmalardan haberdar olmalarına yardımcı olabileceğine bir taraftan da bilimlerle yakınlaşmasına hizmet edebileceğine değinir. Durkheim kendisini zarara uğramasına yol açan bilimin tarih olduğunu; sosyologların çalışmalarıyla ilgilenen tarihçilerin sayılarının çok az olduğunu, sosyologların teorilerinin genel karakterinin ve belgelemedeki yetersizliklerinin tarihçiler tarafından bu teorilerin ihmal edilebilir nitelikte bulunmasına yol açtığını, sosyolojik teorilerin felsefî açıdan önemli görülmediğini yazdıktan sonra şöyle devam etmektedir: "..... [N]e var ki tarih de ancak şeyleri açıklayabildiği derecede bir bilim olabilir ve karşılaştırma yapmadan açıklama yapmak da olanaksızdır". Durkheim yazısında daha sonra sosyologların, tarihçilerin alışılagelen perspektiflerinin ötesine geçme-

leri, belirli bir ülke ve zaman döneminin ötesine bakmaları ve gözlemledikleri belirli olaylarca doğurulan genel sorularla ilgilenmeleri için teşvik etmekle aslında tarihe hizmet ettiklerini ve fakat karşılaştırma yapmaya başlayan tarihin de bu kez sosyolojiden ayrılamaz bir hale geleceğini, aynı şekilde sosyolojinin de tarihten vazgeçemeyeceğini ve sosyolojinin aynı zamanda sosyolog da olan tarihçilere gereksineceğini belirtmektedir. Yine Durkheim'e göre, kendi çalışmasını yürütmek için tarihçilerin alanına giren sosyolog, tarihin yabancısı olduğu takdirde, yüzeysel olmanın ötesine geçemeyecek, alışık olmadığı bir çevrede aslında son derece önemli olan verilere ya hiç dikkat etmeyecek ya da onları rahatını bozan veriler olarak değerlendirilecektir. Zira bu tarihsel veriyi ancak tarihe yeteri kadar aşina olan bir tarihçi kullanabilir. Durkheim bu tespitlerini şöyle açımlamaktadır: "Bu iki disiplin, doğal olarak aynı bir noktaya doğru ilerlemektedir ve her şey bu iki disiplinin, öğeleri birbirleriyle birleşecek ve tekleşebilecek (combined and unified) ortak bir disiplin olmaya yazgılı olduklarına işaret ediyor gibidir." Durkheim'a göre bir veriyi açıklaştırmaya yönelen birinin o veriyi yakını olan diğerleriyle nasıl karşılaştıracağını bilememesi kadar, verisini karşılaştırmaya yönelen birisinin o verinin nasıl açıklaştırıldığını bilememesi de düşünülmeyecek bir durumdur. Durkheim, sonuçta, önerisini şöyle ifade etmektedir. Gerek tarihçilerin gerek biz sosyologların hedefi, tarihsel veriye sosyolog gibi takmayı bilen tarihçiler ile tarihçilerin tekniklerini bilen sosyologların yetiştirilmesi olmalıdır (Durkheim'den nakleden Wallerstein, 1995, 1).

Durkheim'ın bu çağrısı kanımca o dönemde, günümüzde bu konuda yapılacak bir çağrıdan daha az "ilginç" bulunmuştur. Zira 100 yıl önceki sosyoloji cemaatinin mensupları için tarihçiler ile sosyologlar arasındaki mesafe bugünkü kadar açık değildi. Comte ve Spencer hariç, sosyolojinin tüm kurucu babalarının çalışmalarında tarih ile sosyoloji iç içe geçmişti. Marx, Weber ve Pareto'nun tüm yazdıklarına bu içiçelik sinmiştir. Ancak, gerek Durkheim'ın ilkesel düzlemde kalan çabası gerek adları sıralanan sosyologların çalışmalarına yansıyan çaba ve pratikleri, sözkonusu içiçeliğin, sosyoloji içinde yerleşip gelenekselleşmesine yol açıcı bir güce ve özendiriciliğe sahip olmamıştır. Bu gücün oluşturulamamasının sebepleri üzerine çeşitli anlatılar (açıklamalar ?) geliştirmek mümkündür. Bunlardan biri, belki de sosyolojinin kendini hem deneye hem gözleme dayanan anlamında pozitif bilim hem de evrensel-genel geçer, total açıklama getirmeye adayan

anlamında pozitif bilim olarak konumlama ihtirası; biri, belki de, sosyolojinin tarih adı verilen kadim bilgi gövdesi içinde henüz rüştünü ispat etmeden erime kompleksi, tedirginliğidir. Her halükarda sosyoloji 1. Dünya Savaşından hemen sonra tarihsiz de var olabileceğini gösterme yönünde bir tercihi benimsemiş ve bu tavrını son yıllara değin sürdürmüştür. Bu "ayrılış"ın kurgusundaki dramatik yön 1892'de kurulan Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümünün ilk başkanının tarihçi Albion Small olması ve halefi R. Ezra Park'ın sosyal antropolojiyi örnek alarak alan araştırmaları pratiğini sosyoloji içinde kurumsallaştırmasıdır. 1945'e kadar geçen sürede tarih kendisini "bugün"den gelen veriyi kullanan nomometik bir disiplin olarak kurmuştur. Bilimleri bir diğerinden dünü inceleyen bugünü inceleyen, yapıyı ve olguyu inceleyen bireyi ve olayı inceleyen, bilim olan beşeri olan olarak ayırmak, sanki yeni "modern bilim" rasyoneline göre de, sadece birer sözcük oyunu olarak görülecek gibidir. Biraz yakından bakıldığında bu oyundaki sözcüklerin somutta olan bitenle, tarihçi ve sosyologun yapıp etmeleri ile şimdi bile bir uyuşumlarının olmadığı görülebilir. Aslında bu tespitin tarihi eskidir; başka pek çok tespit gibi. Bu tespitin bugün öne çıkması, tespiti bugün daha belirgin kılan bir kavramsal bağlantılar ağının oluşmuş olması yüzündendir.

İlk-yapısalcılar bize dün-bugün ayrımının bulanıklığını gösterdiler: Dünün bugünde var olduğunu söylediler. Yeni rasyonelin sözcüleri de maddenin dahi belleğinin olduğunu söylerken aslında ilk yapısalcıların sözlerini doğaya taşımaktan başka bir şey yapmış olmuyorlar. Burada vurgulanmak istenen, bugünün dünün ürünü olduğu değildir;bir adım ilerisi, dünün bugün olduğudur. Bizim bugünü de dünü de bugün deneyimlediğimiz; bugünümüzle, bugünümüzden, bugün önümüze koyduğumuz olayları/oluşumları/olup bitenleri adına tarih ya da sosyoloji dediğimiz bir etkinlik içinde anlattığımızdır. Tarihçi de, sosyolog da bugün içinde yaşamaktadır. Onlar, önlerindeki malzeme ne olursa olsun, o malzemeyi bugünkü kendileri olarak okuyacak, anlamlandıracak, yorumlayacaklardır. Önlerindeki malzeme de değil mi ki bugün önlerindedir, o halde o malzeme de bugünün malzemesidir. Bu malzeme yaşlı malzeme olabilir, ya da çok genç. Ama bugüne aittir. Bugüne kadar geldiğine göre, bugüne kadar yaşayabildiğine göre, bugün dahi incelenmeye değer bulunduğuna göre, bugün anlamlandırılmaya çalışıldığına göre, bugüne aittir; ve ben onu bugünkü ben olarak incelemeye mahkum olduğuma göre, ne yapar-

sam yapayım o çok yaşlı malzemenin yaşına inemeyeceğime göre, o malzemeyi bugünkü dilim ile anlatacağımdır ve değil mi ki o malzeme bugünün dili ile anlatılmaktadır, o artık bugünün malzemesidir. Bu bakış, tarihçi ile sosyologun dünü ve bugünü inceleyen olarak ayrılmalarına, artı, tarihsel malzeme-güncel malzeme ayrımına karşı bir bakıştır. Bu bakış ilk sosyologlardan olan Weber'in veya Marx'ın tavrının birer betimidir de. Ya da bugünkü Habermas'ın bir betimidir de. Ve, geç-yapısalcıların görüşleriyle uyuşumludur. Zaman okunun mevcudiyeti geçmişin sürekli tükeniş içinde olduğuna, hep yeniye daha yeniye ilerlenildiğine değil, geçmişin hep bugüne taşındığına işaret eder.

Tarihçi ile sosyologu yapıyı/bireyi inceleyen olarak ayırmak da, bir sözcük oyununun uzantısı olarak, özellikle sosyolojide yapılan bir analitik ayrımın tesirini taşır. Vurgulayalım ki, yapı analizleri zaman/mekân koordinatları temelinde yapılan analizlerdir, dolayısıyla tarih içre çalışmalardır, tarih-dışı model inşası türü çalışmalar değildir. Ya da öyle olmaları beklenir. Ancak, sosyolojide belirli bir dönem, yapı analizleri tarih-dışı sistem analizleri şeklinde anlaşılmıştır. Bu yapı anlayışları holistik yaklaşımın izlerini taşır ki günümüz sosyolojisinde bu anlayış çözülmekte yapı inşa edilen olarak, yapılaşma süreci olarak anlaşılmaktadır. Ve bu yapılaşma sürecinde aktörün rolü, sosyoloji içinde, giderek daha da öne çıkarılmakta, yapının "sosyal yapı" olduğu vurgulanmaktadır.

Sosyolojiye makro-mikro ayrımı olarak da yansıyan bu ikilemin bu haliyle, bireyi ve yapıyı iki ayrı kutba koyma yoluyla, çözümlenemeyeceği artık kabul edilmiştir. Yapıların ister yeniden üretilmesi ister dönüştürülmesi ister kaotikleşmesi, kendiliğinden değil aktör ya da ajanların bilinçli bilinçsiz eylemleri, yönelişleri, süreçler (...leşmeler) ve bunlar üzerine geliştirilen anlatılarla gerçekleşmektedir. Bu ise Giddens'ın modelleştirmeye soyunduğu tarzda olmasa bile yine de bir yapılaşma süreci içerisinde gerçekleşmektedir. Yapıyı sistem olarak modelleştirme eğilimi de, yine bu nedenle, analitik kavramlaştırmaları olası bir gerçek'in betimi olarak sunma talebinden dolayı bir yana bırakılmıştır. Yapılar, kuşkusuz, vardır. Yapılar insanoğlunun sosyal olmasının kaçınılmaz işareti ve kendini gerçeklemesinin, böylece kadere direnmesinin yegâne araçları olarak, yaşama katılmasının göstergeleri olarak hep vardır, var olacaktır da. Ancak, unutulmama-

lıdır ki, bu yapılar sosyal-tarihsel yapılardır. Öznenin aktleriyle kurulur. Aktlerimiz bizi biz kılan yapıp etmelerimizdir ve kültürle, gelenekle, sözle bağlantılıdır. Ve, yine aktlerimiz psikolojimizle, duygularımız, özlemlerimiz, seçimlerimiz, ilgisizliklerimiz, saplantılarımız, değerlerimiz, inançlarımız, bizi biz kılan özelliklerimiz, kimlik veya kimliklerimiz, öznelliğimizle bağlantılıdır. Bu nedenledir ki, yapılar dünü ve bugünü içinde barındırırlar, ve yine bu nedenledir ki, aktörlerin aktleriyle sürekli kurulmakta olan yapılar hem sosyologun hem tarihçinin konusudur. Yapılar, aslında hayattır. Dolayısıyla, hem tarihçiler hem sosyologlar aslında hayatı konu ederler: Süreklilikleri ve kesintileri içindeki hayatı. Herkesin hep yaptığı ile bazılarının belki bir kez yaptığı ile akıp giden hayatı. Olgularla olayların içiçe geçtiği hayatı. Ve, sosyologun ulaşabildiği hayat materyali, gerçekten de, tarihçinin ulaşabildiği hayat materyalinden fazla değildir. Malzemenin az olduğunu, yırtık, kırık, lekeli, paslı, yitik olduğunu sanarak hayıflanan tarihçi üzülmesin; zira sosyologun malzemesi de hiçbir zaman dört dörtlük değildir, o da kısmîdir, eksiktir, özneldir, örtüktür, unutulmuştur, abartılmıştır, bilinçaltıdır, ihanete uğramıştır, kirletilmiştir, gizlenmiştir, saptırılmıştır. Ve, hem tarihçi hem sosyolog bu defolu malzemeyi bugünkü olarak bugünün insanlarına anlamlı, anlaşılabilir bir hale getirmeye çalışırlar. Dolayısıyla, tarihçi ile sosyologun bu temelde ayrıştırılmaları geçersizdir.

Yapının bu kavramlaştırılması yapı üzerine geliştirilen teorilerin tekilliğini, en fazla haliyle de tikelliğini iddia etmenin bir başka ifade tarzıdır. Ne yazık ki, ya da çok şükür ki, matematik diline aktarılabilecek tarzda cereyan etmiyor sosyal olaylar (ve tarihsel ve kültürel olanlar) ya da sosyal yaşamı iki, üç ya da dört boyutlu tek bir şema ya da makete irca edemiyoruz. Sosyal alanı neredeyse sonsuz olasılıklı simülasyonlarla kurgulayabiliyoruz. Sosyal yapının sosyal aktör bağımlı olması, yapının işleyişinin aktörün kendini gerçekleştirmesine sağladığı imkânlarla, açılımlarla mümkün olması yapının kavramsallaştırılmasının da aktör bağımlı bir kavramsallaştırma olmasını gerektirmekte. Ve, böylece tanımlanan bir yapı-aktör ağını açıklamaya yönelen teori de yine o yapı ve o aktör için geçerli olabilmekte. Yapı ve aktörün bu kurgulanışı yapı ve aktörü konu eden hem tarihçiye hem sosyologa yabancı olamaz zira onlar hep böyle çalışıyorlar; sosyologa yabancı olamaz zira sosyoloji tarihinin en saygın adları böyle çalışmışlar, her ne kadar bu çalışma tarzı 1920'lerden sonra yaygın bir

tarz olarak görülmemekteyse de. Bu bakış tarzı tarih insan toplumlarının incelenmesi ile sosyoloji insan toplumunun incelenmesi ile ilgilenir tarzındaki ayrımı da ortadan kaldırmaktadır. Zira sosyoloji de insan toplumlarını incelemektedir, insan toplumunu değil.

Kuşkusuz burada teori kavramının kendisi de bir dönüşüme uğramakta, teorinin bir yandan kapsama alanı daralırken ya da başka bir ifadeyle emperyalizmi gerilerken, grand teorilerin eleştirisiyle bu süreç zaten başlamıştı, bir yandan da meşruluğunu pozitivist metodolojiden alan otoritesi zayıflamaktadır. Teorinin otoritesinin zayıflaması anlatının öne çıkışıyla ters orantı sergilemektedir. Bu, tarihçiyle sosyologu birbirlerine yaklaştıran diğer bir gelişmedir.

Evrensellik iddiasındaki teorilerin otoritelerini yitirmeleri sözcük ve kavramların da özgürleşmesini getirmekte, teori bağımlı kavramlar yerlerini hayat bağımlı kavramlara bırakmaktadır. Kavramlar var olabilmek için teoriye muhtaç olmaktan kurtulmaktadır. Kavramların teori bağımlı olmaktan çıkmakla nesnelliklerini yitirecekleri tezi ise teorinin zaten değer yüklü oluşu, üstelik de değer yüksüz olduğunu iddia etmesine rağmen değer yüklü oluşu göz önüne alındığında, temelsizleşir, boşluğa düşer. Teori değer yüklüdür, zira bir insan birlikteliğindeki oluşumlara ilişkin getirdiği açıklamaları, diğer insan birliklerindeki oluşumları da açıklamak iddiasıyla genelleştirmektedir. Öte yandan, bu noktada kavramların teori bağımlı olmaktan çıkıp hayat bağımlı hale gelmesinin kavramların, bu kez yeniden üstelik de doğrudan, nesnelliklerinin sorgulanmasına yol açacağı iddiası ileri sürülebilir. Hatta bu noktada bir ileri adım daha atılıp, kavramların bu kez relativizm tuzağına düşecekleri ileri sürülebilir. Bu noktada şu soru sorulabilir: Sözgelimi, sosyal sınıf kavramını tarihî maddeci teorideki teori bağımlı anlamından kopartan ve kavramı bir teori içinde değil ama hayatın içinde, doğrudan "kendisi" olarak yeniden tanımlayıp bu yeni anlamı içinde kullanan Weber'in sosyal sınıf kavramını sözcükleştirerek özgürleştirdiğini söylemek mi daha yerindedir yoksa onu relativizme sürüklediğini söylemek mi? Bir olaya, bir akte, bir oluşuma, bir duruma, bir sürece ad vermek onu adlamak, sözcüklemek, onu adsızlıktan kurtarmak başka bir şeydir, o olayın, aktin, oluşumun, durumun, sürecin vs. kendi macerasını yaşar, kendi öyküsünü kurarkendi başkalaşımını o ada, o sözcüğe taşımak, yansıtmak o adın anlam zenginliğine kavuşmasını izlemek onu kavram-

sallaştırmak, adı/sözcüğü kavram kılmak, onu hayatın içinde sıfatlamak, ona, ait olduğu yapının sosyalliğini ve tarihselliğini yüklemek ayrı bir şeydir.

Sözcükler adlardır ve sıfatlanmadıkları, kendilerine sıfat yüklenmediği sürece de özgür ad oluşlarını korurlar. Sözcükler ve kavramların ait olduğunu iddia ettikleri gösterilenleriyle (signed) tekabüliyetleri sınanabilir. Dolayısıyla, geçerlilik ve güvenilirlik sınamalarına açıktır. Ve, biz kavramlarla bir ağ örerek, evrensel teoriler değil ama hayat bağımlı teoriler, tarih-içi teoriler, kavramsal çerçeveler oluşturarak tekil bir tarihsel-sosyal gerçekliği zaman-mekân içre tanımaya, tanıtmaya, anlamaya ve yorumlamaya yönelebiliriz.

Geldiğimiz bu noktada tarih ve sosyolojinin birbirlerine iyice yakınlaştığını görüyoruz. Ya da, sanki tarihçilerin zaten yaptıklarını sosyologların da yapmalarının zamanının geldiğini söylüyor gibiyiz. Bir bakıma öyle. Ama bir şey daha söylüyoruz: Tarihçilerin "tarihsel" dediklerini, bugünün sözcük ve kavramlarıyla anlatmaktan kaçamayacaklarını bilmelerinin zamanının geldiğini de söylüyoruz. Ve, bunun hem tarihçinin hem sosyologun sonsuza kadar tarih ve sosyoloji yapma imkanına kavuşmaları demek olduğunu da söylüyoruz. Sosyolog zaten hep bugünde olduğu için, bugün var oldukça, o da sosyoloji yapmayı sürdürecektir. Tarihçi ise hep bugünde yaşadığı için ve malzemesini hep bugünkü kavramlarıyla okumaya yazgılı olduğu için bugün var oldukça o da tarih yapmayı sürdürecek, malzemesini her gün yeni baştan okuyabilecektir. Her ne kadar tarihçi ile sosyolog bugün yaşıyor ve hayatı bugün önlerine gelen malzemeyle bugün anlatıyor iseler de ve böylelikle sanki aynı şeyleri yapıyorlarmış gibi bir izlenim veriyor iseler de, bu tablo onların (bizlerin) aralarında hiçbir fark olmadığı tarzında okunmamalı. Tarihçi bugün, "bugündeki dünü" bugünkü kendi olarak zihninde inşa etmekte, ve bu inşasını anlatmaktadır. Sosyolog ise bugün "dün de bugün"ü, bugünkü kendi olarak, bir yandan öteki öznelerle birlikte hayatın içinde bir yandan kendi zihninde inşa etmekte, ve inşayı tek başına anlatmaktadır. Dolayısıyla, sosyolog tarihçiden farklı olarak özneliğini çift değil üç ayrı düzlemde ya da uğrakta gerçeklemek ve anlatısına her üç uğrak ya da düzlemdeki deneyimini de yansıtmak durumundadır. Bu iki uğraklardan ilki hayatın öznesi olarak hayata katılma, ikincisi hayata katılırken hayatı kavram-

lırken hayatı kavramsallaştırma, üçüncüsü ise kavramsallaştırılan hayatı anlatmadır. Tarihçinin kavramsallaştırdığı ise katıldığı hayat değil, katılmadığı hayattır. Ama o bunu katıldığı hayatın kavramlarıyla yapar. Tarihçi ile sosyolog işte bu ikinci uğrakta yollarını ayırmaktadırlar. Ne sosyolog ne tarihçi olan gazeteci ise katıldığı hayatı kavramsallaştırmaksızın anlatandır. Tarihçi ne denli isterse istesin malzemesi olan ne eylemleri ne o eylemlerin adlarını değiştirebilir. Tarihçi hükümdarlığını ancak ve ancak o eylem ve adların bugünkü göndermeleri, kavramları üzerinde yürütür. Sosyolog ise isterse, hem eylemleri hem o eylemlerin adlarını ve göndermelerini değiştirebilir. Hükümranlığını hem eylemler hem eylemlerin adları hem de onların kavramsallaşmaları üzerinde yürütebilir.

Bu görüşlerimiz ne Durkheim'in, ne Weber'in, ne de Wallerstein'ın tarih ve sosyoloji ilişkisi üzerine söyledikleriyle çakışıyor. Çünkü Durkheim her iki disiplinin emperyalist ve buyurgan bir teori uğruna, açıklama uğruna birleşmelerini önermekle, Weber sosyolojiyi sadece ideal tip kavram kurgulamayla sınırlamakla, böylelikle bugünün tarihini yazmayı geleceğin tarihçilerine bırakmakla, Wallerstein tarihi dün ile özdeşleştirmekle, tarihçinin bugünden kopamayacağını görmemekle bu iki disipline bizimkinden çok daha farklı bir gündem ve gelecek önermişlerdir. Oysa bu incelememizin pratikteki uzantısı özel bir sosyoloji alanı olarak tarihsel sosyolojinin mümkün olmadığıdır. Zira sosyoloji ve tarihi birbirinden ayıran konuları değil; sosyolog ve tarihçinin durdukları yerdir: Tarihçi dünün failidir; sosyolog hem dünün hem bugünün failidir. Sosyolog olmak tarihçi de olmaktır. Ama tarihçi olmak sosyolog olmak değildir.

KAYNAKÇA

Çelebi, Nilgün (1996) "Sözcüklerden Kavramlara", **Türk Sosyoloji Dergisi**, 2, ss.88-93.

Gülbenkian Komisyonu (1996) **Sosyal Bilimleri Açın**, Çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Metis.

Wallerstein, Immanuel (1995) "Social and History" **ISA Bulletin**, 65-66, ss.1-2.

Wallerstein, Immanuel (1997) "Differentitaion and Reconstruction in the Social Sciences", **ISA Research Council toplantısında sunulan tebliğ**, 6 Ağustos 1997, Montreal.

SOSYOLOJİDEN PSİKİYATRİYE

Sosyoloji literatüründe psikiyatrinin ilgi alanına giren hastalıklar özel olarak değil fakat "sapma" genel başlığı altında ele alınıp incelenmektedir. Sapma ya da sosyal sapmaya ilişkin literatüre baktığımızda burada birbirinden ayrı iki yaklaşımın genel ilkelerinin, temel sayıltılarının; bu yaklaşımlar altında geliştirilen kuramların ve kavramsal çerçevelerin; bu yaklaşım ve kuramlara bağlı kalınarak gerçekleştirilen araştırmaların metodolojilerinin ve veri toplama tekniklerinin bir diğerinden özsel bir farklılık sergilediğini, dolayısıyla gerek ulaştıkları sonuç ve bulguların gerek önerdikleri çözümlerin bir diğerinden ayrı olduğunu gözlemlemekteyiz.

Rubington ve Weinberg adlı sosyologlar sapma konusunda yazdıkları Deviance adlı kitapta sapmaya ilişkin bu iki farklı anlayışı şöyle tanıtmaktadırlar:

1) Sapmayı objektif olgu olarak gören yaklaşım:
Bu yaklaşımda incelenen toplumun normlarına, değerlerine, normal tanımlarına eğilinir ve bunlardan sapan her tutum, davranış ve düşünce sapma olarak değerlendirilir. Bu yaklaşımı benimseyen sosyologlar şu üç sayıltıdan hareket ederler:

a) Toplumlardaki normlar, değerler,. normal tanımları üzerinde geniş bir konsensus vardır. Bu konsensus sapmanın tanımlanmasını kolaylaştırır.
b) Sapma kınama, dedikodu veya yasal eylem, tedavi gibi yaptırımları harekete geçirir.
c) Sapmaya karşı gösterilen tepki toplumun ortak değer ve normlarını, normal tanımlarını pekiştirir.

Bu yaklaşımı benimseyenler temelde şu soruları sorarlar: Sapmayı en çok hangi sosyo-ekonomik koşullar üretir? Sapma en aza nasıl indirilebilir veya kontrol altına alınabilir? v.b.

Bu sayıltı ve sorulardan hareketle sapmayı incelemeye yönelenler genellikle şu işlem basamaklarını izlemektedirler: Önce sözgelimi kimlere hasta, suçlu, sapkın dendiği saptanır. Bu tanımlara uyanlar

listelenir. Bu tanımlara uyanlarla ve onlarla yakın temas içindekilerle görüşülür. Sözgelimi hasta ya da suçlu olanlarla olmayanlar arasındaki farklar saptanmaya çalışılır. Örneğin, acaba hastalar çözülmüş ailelere mi mensuplar, olumsuz çevre koşullarında mı yaşıyorlar gibi soruların cevapları belirlenmeye çabalanır. Sonuçta ise genelde sapma'nın özelde hastalığın veya suçluluğun "açıklanması"nda kullanılacak sosyal değişkenleri belirlemeye yönelik bir kuram geliştirilmiş olur. Daha sonra bu kuram çerçevesinde o hastalığa veya suçluluğa özne teşkil eden suçlu ya da hasta bireylerin, bu değişkenlerin manipulasyonu ile iyileştirilmesine, normalleştirilmesine çalışılır.

Bu yaklaşımın gücü, sorduğu soruların basitliği ve keskinliğinden ileri gelir. Zayıf noktası ise sayıltılarıdır. Zira bir toplumdaki ortak olduğu sayıltılanan değerler, normlar, normal tanımları aslında hiç de sanıldığı kadar yaygın olmayabilir. Sözgelimi "hastalık" olarak nitelenen bir davranış veya tavır aslında bütün bir toplumun veya bütün bir psikiyatri cemaatinin paylaştığı bir niteleme olmayabilir. Dolayısıyla kimin hasta ya da suçlu olduğunun belirlenmesi güçleşir.

2) Sapmayı subjektif bir sorunsal olarak gören yaklaşım;
   Bu yaklaşımda benimsenen temel sayıltılar şunlardır:
   a) Kişi ve gruplar birbirleriyle ortak semboller yoluyla (sözel dil, beden dili, giyim tarzı v.s.) etkileşir, iletişirler. Bu sembolik etkileşim yoluyla da insanlar birbirlerini tipleştirir, kategorize eder, ve eylemlerini buna göre formüle ederler.
   b) Sapma en iyi, sapma sürecinin kendisi incelenerek anlaşılabilir. Sapkın olarak etiketlenmek bir anlamda sapkın olan ve olmayan, hasta olan ve olmayan, suçlu olan ve olmayan arasında farklılık yaratan bir sembolleştirmedir.
   c) Kişiler bir diğerlerine yapılan tanımlama, etiketleme, damgalama temelinde davranırlar. Böylece hasta, suçlu, sapkın, vb. olarak etiketlenenlere diğerlerinden ayrı bir muamelede bulunuruz. Bunun karşılığında ise etiketlenmeye maruz kalan kişi, etiketine uygun davranışlarla tepkide bulunur.

İşte, sapmayı subjektif bir sorunsal olarak gören yaklaşımı benimseyenler bu temel sayıltılardan hareket ederek, toplumda mevcut sosyal tanımların neler olduğunu, bu tanımların/etiketlerin taraflar arasın-

daki etkileşimi nasıl etkilediğini sorgularlar. Bu bağlamda, bir yanda etiketi yapıştıran kişinin bakış açısını, hangi etkenlere göre o etiketi yapıştırmakta olduğunu incelerken, bir yandan da bir kez etiketlenen kişinin toplumda nasıl görülmeye başlandığını, o kişiye diğerlerinin nasıl davranmaya yöneldiklerini ve bu eylemlerinin sonuçlarının neler olduğunu incelemeye alırlar. Yine bu yaklaşımı benimseyenlerin üzerinde durdukları üçüncü bir nokta ise, etiketlenen kişinin perspektif ve tepkilerinin incelenmesidir: Etiketlenen kişi hasta, suçlu v.b. rolünü nasıl benimsemekte, nasıl giymektedir? Bir kez etiketlenen kişinin self-concept'inde ne gibi değişmeler olmaktadır? Kişi o etiketle damgalanmasa idi, acaba daha farklı bir self-concept geliştirerek, daha farklı tutum ve davranışlar sergileyecek, sapkınlığını (hastalığını veya suçluluğunu) daha farklı bir tarzda mı yaşayacaktı?

Görüldüğü gibi objektif yaklaşım daha çok sapkının karakteristiklerine ve sapmaya yol açan koşullara odaklanırken, subjektif yaklaşım hem etiketlemede bulunana, hem etiketlemeyi onaylayanlara hem de etiketlenene ve bu üç parti arasındaki etkileşime odaklanmaktadır. Bu her iki yaklaşımın da canlı taraftarları vardır. Objektif yaklaşım subjektife göre daha eski, dolayısıyla daha yerleşik bir görünüm sergilerken, subjektif yaklaşım daha yeni, daha atak daha heyecanlı bir görünüm sergilemektedir.

Şimdi bu genel yaklaşım tanıtımları ışığında toplumumuzdaki hızlı sosyal süreçlerin, kurumların işlevlerinde ve yapılarındaki değişmelerin ve gerek kişilerarası sosyal ilişkilerin gerek kişilerin sosyal ilişkilerde bulunurken sembol/kavram dağarcıkları (stock of knowledge) temelinde gerçekleştirdikleri sembolik etkileşimlerinin kişilerin ruh sağlığı üzerindeki etkilerini analiz etmeye yöneldiğimizde hangi noktaları vurgulamamız gerekir.

Öncelikle vurgulayalım ki, eğer kişilerin ruh sağlığı üzerinde etkide bulunan değişkenler olarak yukarıda sıraladığımız beş değişkenin adını geçiriyorsak, bu seçimimiz bizi kendiliğinden farklı sapma yaklaşımları arasında bir yakınlık kurmaya, bir entegrasyon arayışına girmeye yöneltecektir. Başka bir deyişle yeni bir kavramsal model kurmaya yöneltecektir.
Böyle bir kavramsal modelin geliştirilmesi kanımca gereklidir. Zira biliyoruz ki, kişinin ruh sağlığı ne sadece köyden kente göçünce, ne

sadece kişinin ailesi geleneksel-geniş aile tipinden çekirdek aileye dönüşünce, ne sadece kişinin annesi ya da eşi ev dışı bir işte çalışmaya başlayınca, ne sadece amiriyle arası bozulunca, ne de sadece sözünün eridir diye bildiği arkadaşı senetsiz borcunu ödemekten kaçınınca otomatik bozulur. Bir başka deyişle, ruh sağlığının bozulmasına (genelde sapmaya) yol açan etkenlerin listesini ne sadece objektif yaklaşımın sorularına ne de sadece subjektif yaklaşımın sorularına cevaplar aramaya yönelerek hazırlayabiliriz. Ama belki de, tüm bu değişkenlerin derece derece etkili oldukları ve ruh sağlığının bozulmasına yol açabilme olasılığı yüksek olan bir ortam modeli oluşturabiliriz. Bu noktada her iki yaklaşımın temel sayıltılarını gözardı ettiğimizi, dolayısıyla eklektik bir model geliştirmeye yöneldiğimizi belirtelim.

Modelimize dahil edeceğimiz ilk değişken grubunu objektif yaklaşımı benimseyenlerin sorduğu bir sorunun cevabını arayarak temin edebiliriz: Ruh sağlığı bozulmuş olanlar hangi sosyo-ekonomik koşullarda yaşamaktadırlar? Kişinin kır-kent kökenli olması, göçmen-yerleşik olması v.b. gibi koşullardan sonra, ikinci değişken grubu, kişinin yakın çevresindeki kurumların (aile, eğitim, işyeri örgütlenmesi v.b.) yapıları, bu yapıların değişim ritmi olarak belirlenebilir. Üçüncü değişken grubunu bu kurumların toplumun genel dengesine katkıda bulunma (olumlu-olumsuz işlev) düzeyi teşkil edebilir.

Bu üç değişken grubunun ruhsal rahatsızlığı objektif bir olgu olarak gören yaklaşımın sorduğu sorular esasında belirlendiği yukarıda belirtilmişti. Ancak, görüleceği gibi, bu değişkenler listesi ile kişinin yakın çevresiyle ilişki ve sembol etkileşimine girmek mümkün değildir. Dolayısıyla, bu değişkenlerin ne belirlenmesi ile kişilerin ruhsal rahatsızlıklarının kaynağı ne de manipulasyonu ile kişilerin ruhsal rahatsızlıklarının azaltılması olasıdır. Bu üç değişken grubu da bize sadece bir 'background' verir. Zira bu değişkenler kişi üzerinde doğrudan etkide bulunmazlar. Kişinin nasıl fizikî dış dünya ile iç organları arasında bir derisi vb. varsa, sosyal dış dünya ile ruhsal dengesi arasında da bir tampon mekanizma, bir geçiş ortamı (medium) vardır. Bu geçiş ortamının analizini yaparken ister istemez sapmayı objektif bir olgu ve subjektif bir sorunsal olarak gören yaklaşımların sınır çizgisini teşkil eden ve böylece makro bakış ile mikro bakışın ortasında yer alan, ilişki ve etkileşimi pozitivist bir açıdan analiz eden, bir başka deyişle etkileşimin sembolik boyutunu gözardı edip gözlemlenebilen

olgusal boyutunu öne çıkaran, sosyal ilişki yumağına (social network) odaklanan orta boy kuramların sorduğu soruları dikkate almak durumundayız. Bu ise bizi dördüncü değişken grubuna, yani kişinin içinde bulunduğu kurum/gruplardaki ilişkilerinin analizine getirecektir.

İlişki analizini rol analizinden ve bu rolü oynamasından dolayı kişiye atfedilen ya da kişinin kazandığı statünün analizinden ayırarak gerçekleştiremeyiz. Daha açık bir deyişle, kişi hangi rolleri hangi davranış örüntülerini giyerek gerçekleştirmektedir? Kişinin ailesinde, iş yerinde, arkadaşlık grubunda oynadığı roller hangileridir? Bu rollerini o grubun beklentilerine uygun bir tarzda oynamakta mıdır, yoksa bu rollerini başka grupların beklentilerine göre mi oynamaktadır? Eğer yerleşik sosyal ilişkileri, yerleşik beklenen rol davranışları, yerleşik davranış örüntüleri ve yerleşik statü ölçüleri olan bir zamanda ve yerde yaşıyorsanız, ve bu rolleri, rol davranışlarını ve davranış örüntülerini küçüklüğünüzden beri siz ve yakın çevrenizdekiler içselleştirmişseniz ve gerek çevreden mevcut ilişki ve etkileşim dengenizi bozacak uyarıcılara maruz kalmıyorsanız, gerek statü ölçütlerinde değişmeler olmuyorsa, ruhsal dengeniz niye bozulsun ki? Ama, eğer bu gruptaki değişkenlerden bir ya da birkaçı, sözgelimi, köyünüzden kente taşınmanız ile, işyerinizi değiştirmeniz ile, ailenizden birinin aranızdan ayrılması ile veya yeni birisinin ailenize katılması ile veya gelir düzeyinizin azalması veya artması ile veya yaşadığınız çevrenin kültürünü (rol, davranış örüntüsü v.b.) içselleştirmenizi engelleyecek etkenlerin güçlülüğü ile (ya bu içselleştirmenizi sağlayacak destek mekanizmalarının zayıf olması ya kişinin duyarlılık, bilinç, uyum, zeka düzeyinin yaşadığı sosyal çevrenin ortalama düzeyinden farklılık sergilemesi gibi durumlarda) yerleşik dengesini yitiriyor ise, sosyal ilişkiler düzlemindeki bu denge yitiminin ruhsal denge üzerinde reperküsyonlarını beklememiz elbette gereklidir.

Ancak, öte yandan, şunu da biliyoruz ki, her işyerini değiştiren, her yeni bir yöreye taşınan/göçen, her gelir sıkıntısına düşen ya da her kültürünü içselleştirmede başarısız olan kişi ruhsal dengesini sarsmış olmuyor, giderek bu denge sarsılmasının sonucu olan ruhsal hastalıklara yakalanmıyor. Her ne kadar sosyoloji literatüründe hızlı sosyal değişmenin olduğu toplumlarda toplumsal (societial) ve bireysel bir anominin yaşandığı, kişilerin bu stres yaratan ortam karşısında kaygı,

depresyon gibi tablolar sergiledikleri, hatta intihara kadar giden tepkilerde bulundukları ileri sürülmüş ise de, bu görüşlerin sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirilmesi gerekir. Aksi halde, Türkiye gibi bir ülkedeki herkesi 'sağlıksız' olarak etiketlememiz gerekmektedir. Hepimizin ruhsal dengesinde birtakım aksamalar mı var? Bu soruya olumlu cevap vermek kolay olmasa gerek. Bu kanıya ulaşırken çevreye çok mu yüzeysel bakıyoruz? Değil. Tersine, bu kadar çok denge bozucu etkene karşın, hala çoğunluğumuzun ayakta durmasına hayret etmeliyiz. Dolayısıyla, hepimizin sağlıksız olduğumuzu sanmadığımızı söylerken, yüzeysel değil de, başka bir değişken grubunun varlığının araştırılması gerekliliğini ima ediyor olarak görülmeyi istediğimizi ifade ediyoruz.

Söz konusu değişken grubu, ki buna beşinci değişken grubu diyebiliriz, dördüncü değişken grubunun sustuğu noktada konuşmaya başlayan ve sapmayı/ruhsal rahatsızlığı tümüyle subjektif bir sorunsal olarak alan yaklaşımın önümüze koyduğu soruların işaret ettiği değişkenlerden oluşmaktadır.

Sapmayı subjektif bir sorunsal olarak almak, kendi içinde, sapmanın bir olgu değil bir fenomen olduğunu da söylemek demektir. Başka bir deyişle, sapmayı algılanmış gerçeklik olarak görmek demektir. Sapmayı nesnel gerçeklik ya da olgu olarak görmenin tam karşıtı olan, sapmayı algılanmış gerçeklik veya fenomen olarak görmenin önümüze açtığı iki olanak vardır: İlki, sapmanın nedenlerini analiz eden kişilerin dikkatlerini gerek sapanın etkileşimde bulunduğu diğerlerinin sembol dünyasına, anlam dünyasına, değer dünyasına, yorum dünyasına emik bir tarzda yoğunlaştırmaları gereğine işaret eder (ki böylece belki de en güvenilir nedenler saptanmış olacaktır); ikincisi ise, sapma sürecinin kendisini analiz etmeye yönelenlere, böylelikle gerek bu süreci kavramsallaştırmaya, gerek bu süreci yaşayanların çevreleriyle daha uyumlu, kendilerine daha mutluluk verici bir tarzda yaşamalarını amaçlayanlara bir reçete hazırlama olanağını sunar. Biz burada, bir sosyolog olarak bu olanakların ilkini değerlendirmeye çalışacağız.

Analizi başlatacağımız nokta dördüncü değişken grubunun sustuğu noktadır. Anımsayalım, dördüncü nokta dördüncü değişken grubu sosyal ilişki, rol, davranış örüntüsü gibi etkileşimin gözlemlenebilen göstergeleri ile ilgiliydi. Burada üzerinde durulan beşinci değişken

grubu ise bu göstergelerin gözlemlenemeyen yönleri ile ilgilidir. Kişiler çevrelerindeki diğerleri ile giriştikleri sosyal ilişkilerinde beklenen rollerini oynar, belirlenen davranış örüntülerine uygun eylemlerde bulunurken, bu ilişkilere, rollere, örüntülere bir takım anlamlar, değerler de atfederler. İnsanlar aldıkları etkilere güdüsel ya da öğrenilmiş davranış örüntülerini şeklen yerine getirerek tepkilerde bulunmazlar. Etkileri alır, zihinlerinde düşünür, sonra da uygun tepkide bulunurlar. İşte zihindeki bu düşünme, evirme-çevirme süreci içinde kültürlerinin/toplumlarının bilgi stoğu (stock of knowledge)'ndan yardım alırlar. Bilgi stoğumuz çağımızın dünya görüşünden (Weltanschauung) kültürümüzün değerlerine, normlarına, tanımlarına, anlamlandırmalarına, tipleştirmelerine kadar tüm sembollerin mekanıdır. Bu bilgilere güvenerek verdiğimiz tepkiler eğer karşımızdaki tarafından, beklentimizin aksine, anlaşılamıyorsa, iletişim medium'umuz kirlenmiş ise, bizim etkilerimizi de karşımızdaki umduğumuz tepkiyle karşılamıyorsa, bizi bekleyen ya içimize kapanmaktır ya da bilgi stokundaki kirlenmelere karşı bireysel veya topluluk olarak mücadele etmektir, ya da bu kirlenmeyi/bozulmayı veri kabul edip ya bu süreçten kazanç sağlamaya çalışmak ya da ortalığın durulmasını tevekkülle beklemektir.

Nasıl anlamlandırıldıklarını bildiğimiz, nasıl tanımlandıklarını bildiğimiz değerlerimiz, sembollerimiz, davranışlarımız eğer karşımızdakiler tarafından farklı içeriklerde algılanmaya başlamışlarsa ve beklediğimiz tepkilerin yerine yeni, farklı, bilmediğimiz, deşifre edemediğimiz tepkiler alıyorsak, kendimiz ve çevremiz arasındaki dengeyi yitirmez de ne yaparız? Bilgi stokundaki kategorileştirmeler, tipleştirmeler ve onlara verdiğimiz anlamlar artık bildiğimiz anlamlar değilse, içinde bulunduğumuz durumu tanımlamakta (definition of situation) başarısız kalıyorsak, bu başarısızlıklarımız karşısında öz güvenimizi ayakta tutabilmek için yapacağımız çok şeyimiz var mıdır? Kaldı ki, hepimiz her zaman başarılı olmak zorunda mıyız? Başarılı olmak için, tüm bu kaosa dayanabilmek için hepimizden aynı direnci gösterebilmemizi bekleyebilir miyiz? Ben başaramıyorum, ben zayıfım, ben vazgeçiyorum diyenlere ya da bu kaosa saçma sapan çözümler üretenlere biz ne diyoruz? Cevabımız, empati denen şeyin varlığından haberdar olduğumuz izlenimini veriyor mu? Sanmıyorum. Bu noktada bazı sosyologların, örneğin Foulcault'nun,

Cicourel'in, Becker'in vb. saptamalarının dikkate alınmasını gerekli gördüğümüzü belirtip, yeniden modelimize dönebiliriz.

Yukarıda bilgi stokundaki, tanımlarımızdaki, anlamlandırmalarımızdaki, değerlendirmelerimizdeki, doğru bildiklerimizdeki değişmelerden, kayıp gidişlerden, bozulmalardan söz ettik. Peki bu değişmeler neden oluyor diye sorulacak olursa, bu soruya sosyoloji içinde henüz üzerinde anlaşılmış bir cevabın bulunmadığını açık yüreklilikle belirtmek gerekir. Ne var ki, bu, sosyologların sorunudur. Söyleyebileceğimiz, ruh sağlığı üzerinde etkili olan sosyal nitelikli değişkenlerin analizine ilişkin bir kavramsal model oluşturmaya yöneldiğimizde, ruh sağlığını bağımlı değişken olarak almamız halinde, ona en yakın duran bağımsız değişken olarak karşımıza beşinci grubun çıktığını, diğer değişken gruplarının ise sırasıyla daha sonralara yerleştirilmesinin doğru bir nedensellik sıralaması olduğunu düşünebileceğimizdir.

1789-1919 YILLARI ARASINDA OSMANLI'DA POLİTİKA VE İDEOLOJİ[1]

Alman sosyolog Jürgen Habermas toplumların üç temel alandan oluştuğunu belirtir: ekonomik, politik ve ideolojik alanlar. Bu alanlar birbirinden yarı-bağımsız olmakla beraber, aralarında sürekli etkileşim vardır. Tarihin belli dönemlerinde bu alanlardan biri öne çıkar ve diğerlerinin göreli otonomisini zayıflatır.

Fransız toplumu 1789'da ideolojik alanın egemenliği altındadır. Zira kültürel sistemde, mevcut toplumun süredurumu ve yeniden üretimi için zorunlu olan motivasyonların tamamen zayıflaması ve yepyeni motivasyonların gündeme gelmesiyle politik alanın bu yeni motivasyonları tatmin edebilecek bir yapıya kavuşturulmasının arayışları söz konusudur. Bu noktada hemen şu açıklamayı yapalım. İdeoloji en geniş anlamıyla gerçek ile aramıza giren ve gerçeği örten bilişsel ve inançsal sistemlerdir.

Osmanlı toplumu kuruluşundan beri politik alanın egemenliği altında olmuştur. Osmanlı toplumunun egemen alanı her zaman politik alandır. Politik alan ekonomiyi de ideolojiyi de biçimlendiren, yönlendiren, ekonomi ve ideolojinin hedeflerini belirleyen bir alandır.

Fransız İhtilâli'nin ideolojisi Osmanlı İmparatorluğunun farklı kesimlerine farklı tarzda yayılmıştır. (İdeolojik alan açık bir sistem olarak sürekli genişleme, yayılma gösterir). Söz konusu ideolojinin yayılması sonunda Osmanlının farklı kesimlerinde meydana gelen acculturation[2], bu kesimlerin o anki ihtiyaçlarının doğrultusunda gerçekleşmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk olmayan tebası ihtilalin ideolojisine daha kolaylıkla acculture olurken, Türkler için bu acculturation süreci daha yavaş gerçekleşmiştir. Zira Türk olmayan teba ihtilalin ideolojisini kendi ideolojik alanına az bir değişiklikle ithal etmiştir. Türkler ise ihtilalin ideolojisine, daha uzun bir süre zarfında, ve bu ideolojiyi geniş bir transformasyondan geçirdikten

[1] Bu bildirideki her yargı cümlesi aslında bir hipotezdir, ileri araştırmalarla sınanması gerekir.
[2] Bu etkileşim tarzı için *acculturation* terimini kullanmak zorunda kaldığım için üzgünüm.

sonra, ve bu arada söz konusu ideoloji ulusallıktan çıkıp evrenselleştikten sonra, acculture olmuştur.

İmparatorluğun Türk olmayan uyrukları bireysel nitelikli "özgürlük" ilkesini politik bağımsızlık olarak algılamışlar ve Osmanlı yönetimine karşı bu ilkeyi sloganlaştırmışlardır. Özgürlüğün bireysel niteliğinden soyutlanıp, stilize edilip politik bağımsızlığa dönüştürüldüğü bu süreçte, politik karakterli eşitlik ilkesinin yine aynı tebanın mensupları arası dayanışmayı güçlendirici bir tarzda yorumlanması daha kolay olmuştur. Tebalar Fransız İhtilali'nin ideolojisini milliyetçilik olarak yorumlamışlardır. İdeolojik ve ekonomik alanları zaten Osmanlı'dan kopuk olan tebalar böylece politik alanlarını da Osmanlıdan ayırarak bağımsızlıklarını gerçekleştirebilmişlerdir. Fransız İhtilali Osmanlı İmparatorluğu'nun uyrukları üzerinde bizim açımızdan yıkıcı etkilerde bulunurken, bu uyrukların kendi tarihleri içinde onlar için olumlu etkilerde bulunmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu içindeki Türkler için İhtilâl çok daha farklı bir doğrultu çizmiştir. Osmanlı toplumu politik alanın güçlü olduğu, yönlendirdiği bir toplum olduğu için Osmanlının ideolojisi de politik temel üzerinde şekillenmiştir. Osmanlının mevcut yerleşik ideolojisi egemen politik gücün yani merkezin, sultanın, gücünü pekiştirme fonksiyonunu üstlenmiştir. Binaenaleyh Fransız İhtilali'nin temel ilkelerinin Osmanlının ideolojik alanına yayılması sonunda bu iki farklı içerikteki ideolojik alan arasında bir bütünleşmenin doğmasını beklememeliyiz. Bütünleşme farklılaşmış iki bütün gerektirir. Bunlar ya aynı ilksel halden farklılaşmalıdırlar ya da ayrı orijinlerden gelseler bile gelişimleri aynı düzlemde bulunmalıdır. Oysa İhtilâl'in ideolojisi merkezî politik gücün tek elde birleşmesini gerektirmektedir. Olsa olsa Osmanlının yerleşik ideolojisi ile İhtilâl'in ideolojisi arasında bir eklemlenme olabilirdi. Ama bunun gerçekleşebilmesi için de politik alanın temsilcisi olan sarayın bu yönde çaba göstermesi gerekirdi. Oysa saray III. Ahmet'ten Sultan Reşat'a kadar böyle bir artikülasyonun değil gerçekleşmesi çabasına girmek, İhtilâl'in ve ideolojisinin analizine bile kalkışmadı. Kalkışamazdı da. Zira değişen koşullar fütuhat kaynaklı imparatorluk örgütlenmesinin krize girmesine yol açmış, imparatorluk dünyayı sarmakta olan yeni ekonomik sistemin içine girememiş, geleneksel kapalı ekonomisini kırıp kendini bu yeni sistemle bütünleştirecek olan dış Pazar için üretim aşamasına

evrilememişti. Ekonomik alan o kadar zayıf, kendi içine o kadar kapalı idi ki dış pazarla ilişki ancak kapitülasyonlar yoluyla ve ne gariptir ki, yenilgiler karşısında politik alan tarafından ödenen bir tazminat şeklinde kuruluyordu. Bu bağlamda sultanlar tarafından uygulanan ve özellikle ulemanın karşı çıktığı 1839'a kadar olan yeni yapılanmaların hemen hiçbiri Fransız İhtilâli'nin etkilerine sahip değildir. Bu önlemlerin hemen hepsi mevcut politik ve ideolojik yapıyı güçlendirmek için alınmıştır: yeni ordu kurulması, okulların açılması vb. Bunlar Osmanlının mevcut sistemi içinde yapılan modernizasyon örnekleridir, batılılaşma örnekleri değildir. Kurumların rasyonellik ve verimlilik esasında çalıştırılması girişimleri geleneksellikten modernliğe geçişin doğal momentleridir. Ancak bu arada şöyle bir oluşum gerçekleşir: ordunun kurumsal gereksinmelerini karşılamak için kurulan yeni örgütlenmelerin yapısı, ve bu yapının biçimlendiği insan ilişkileri bir adım sonra yeni yapılar tarafından biçimlendirilmiş insanları üretmeye başlamıştır. İşte Fransız İhtilâli'nin ideolojisi Osmanlı'da önce bu insanların oluşturduğu tabakanın ideolojik alanına yayılmıştır. Bu tabakanın mensuplarına orduda, bürokraside ve basında rastlıyoruz. Bu noktada Genç Osmanlılar olarak adlandırılan kişilerin Fransız İhtilâli'nin ideolojisine kendilerini serapa açtıklarını, Fransız kültürüne tamamen acculture olduklarını ileri sürmek konuyu çok basitleştirmek olur. Zira Genç Osmanlılar artık Fransız olmaktan çıkıp evrensel karakter kazanmış olan bu ideolojinin ilkelerini daha güçlü bir politik alan yaratmak amacıyla benimsemişlerdir. Bu noktada Osmanlı tarihine eğilelim.

Sultanın mutlak iktidara sahip olduğu Osmanlı politik alanının paydasında devşirme bürokrasi, askeriye ve ilmiye bulunurdu. III. Ahmet'le birlikte başlayan ve asıl amacını yukarda belirttiğimiz yenilik hareketlerinin, özellikle ilmiye ve askeriye sınıfını oluşturanlarca eleştirilmesi karşısında futuhatların da başarısızlıkla sonuçlanması ile bu sınıfları dolaylı yoldan memnun etme olanağı pek kalmayan sultanlık, mutlak iktidarın tehlike altında bulunduğunu görerek askeriyeyi tümüyle değiştirir. II. Mahmut'un yeni ordu kurma girişimi politik gücün paydasındaki iki sınıfı birbirinden ayırma girişimidir. II. Mahmut askeriye ile ilmiyeyi ayırmakla bir yandan orduyu modernleştirirken bir yandan kendine karşı tehdit oluşturabilecek bir ittifakı dağıtmış, dağıtmış, bir yandan da askeriyeyi doğrudan kendi müttefiki haline getirmiştir. Askeriye ile ilmiyenin bağını koparmış, askeriyeyi kendi

yarına çekmiştir. Ancak 1826'da yeniçerilerin kaldırılmasından önce bir olay daha var. O da 1808 tarihli Sened-î İttifak. Burada ayanlar sultana (II. Mahmut) diş göstermişler ve meşruluklarını kabul ettirmişler. Öte yandan Alemdar Mustafa Paşa'nın bir yanda Şeri şeriye fikrini öne sürmesi öte yanda sultana kalkanlık etmesi, sultanın tamamen kendine bağlı bir ordu oluşturma fikrini besleyen etkenlerdir. Toplumdaki mevcut yerleşik güç odaklarıyla teması sürdüren, üstelik yerleşik bir tabana da dayanan ayanlardan güç almak, sultan tarafından mutlak iktidarını tehdit edici bir tavır olarak görülmüştür. (Osmanlı sultanları son derece yalnız kişilerdir. Güvenebilecekleri bir aileleri bile yoktur). Kendine tamamen bağlı yeni bir ordu oluşturma bu açıdan da sultan için zorunlu hale gelmiştir. Bu arada Sultan II. Mahmut'un açtığı tıp okulu, kurduğu posta sistemi, polis teşkilatı, memurlara maaş bağlanması, müsaderenin kaldırılması vb. girişimler de zamanın batılılaşma hareketleri olarak değil fakat politik gücünü korumak isteyen sultanın yine kendine bağlı bir yönetici kadrosu oluşturma girişimleri olarak görülmelidir. Bu girişimler bir üst düzlemde, toplum düzleminde sistem içi modernizasyon hareketleridir.

Osmanlı tarihine bu kısa bakışımızdan sonra asıl konumuza artık geri dönebiliriz. Yukarda Fransız İhtilâli'nin ideolojisinin Osmanlıda önce yeni yapılanmaların biçimlendirdiği insanların ideolojik alanına yayıldığını belirtmiştik. Genç Osmanlılar diye bilinen bu insanlar ilk önce 1839 Tanzimat Fermanı'nda yansımasını bulan bir dizi yeniliği de desteklemişlerdir. Bu yenilikler doğrudan doğruya politik alanı güçlendirmek amacına yöneliktir. Bu yeniliklerin önceki sultanların yaptıklarından farkları;

1) Sultandan kaynaklanmamaları, yani bu yeniliklerin dinamosunun sultan olmaması,
2) Sultana iktidarını dayandırması gereken asıl güç olan halkı işaret etmeleri olarak gösterilebilir.

Tanzimat Fermanı sultanın halka dayanması gerekliliğinin, sultanın gücünü halktan alması gerekliliğinin sultana kabul ettirilmesidir. Sultan Abdulmecit bu kabul edişte ne kadar bilinçli idi, bilemeyeceğim. Ama aynı derecede Mustafa Reşit Paşa'nın da bu konudaki bilinç düzeyinden kuşku duymaktayım. Başka bir ifadeyle olayı hangi düzlemde kavradığını bilememekteyim. Zira Genç Osmanlılar her ne kadar Fransız İhtilâli'nin ideolojisinin diffüzyonuna maruz kalmış

idiyseler de, bu körükörüne bir acculturation'a yol açmamıştır. En başta da belirtildiği gibi, İhtilâl'in bu fikirleri bir transformasyon geçirmiştir: Bürokrasi, askeriye ve bir kısım basın İhtilâl'in fikirlerini politik alanın güçlendirilmesinin araçları olarak görüyorlardı.

Yabancı uyruktan olanlara tanınan haklar onların merkezî yönetime karşı ayaklanmalarını önlemek içindi. Eşitlik ilkesi Türk tebanın hukuk devleti ve sosyal devlet güvencesine kavuşturulması şeklinde değil, imparatorluğun tüm uyrukları arasında ayrım yapılmaması şeklinde yorumlanmaktaydı. Böylece devletin parçalanması önlenmiş olacaktı. Bu tür transforme edilmiş ilkeler 1839'dan 1919'a kadar gündemden hiç inmedi. Namık Kemal'in hürriyet anlayışı –ki aslında bütün bir XIX. yy. Osmanlı aydınının hürriyet anlayışıdır- asla liberté kavramıyla eş anlamlı değildi. Bireyselciliğin türevi olan hürriyet fikri o denli farklı yorumlanmıştır ki kavramın özünü en iyi kavrayan Prens Sabahattin gibi bir değere karşı kampanyalar açılmıştır.

Hürriyet de eşitlik gibi tamamen politik bağlamda algılanmıştır, XIX. yy'da türetilen hürriyet sözcüğünün içeriği meşruti yönetimle adeta özdeş tutulmuştur. Ve bu hürriyet de, aynen eşitlikte olduğu gibi, politik alanın güçlendirilmesi için kullanılmıştır, sivil toplum için değil. Oysa politik alanın güçlendirilmesi için hürriyet –eşitlik gibi kavramların önce ait oldukları asıl alan olan ideolojik alan içinde yorumlanmaları, onun gereği yerine getirildikten sonra politik alana transforme edilmeleri gerekirdi. Bu yapılmadığı içindir ki ne 1. ne 2. Meşrutiyet politik alanın özlenen güçlenmesini gerçekleştirebilmiştir.

Bu noktada genç Türkler ile Sultan arasındaki ilişkilere ve giderek İttihat ve Terakki olayına da değinmek gerekiyor. Genç Türkler'in Abdulhamit'e karşı çıkışları aslında Sultan'ın politik gücüne ortak olma çabalarından kaynaklanmaktadır. Ne için? Sultan politik alanı çekip çeviremediği için. Ayan ve Mebusan Meclisleri Sultan'ın iktidarına olan ortaklığın yaşandığı zeminlerdir. Ancak bu ortaklık talebinde bulunanlar halk değil fakat politik alanda söyleyecek sözü olduğunu düşünen aydınlardır (İlmiye dışındaki aydınlar). Zaten Genç Türkler isteklerinin tam bilincinde olsalardı ve halkla bütünleşebilselerdi hürriyet değil müsavat isterlerdi.

Genç Osmanlılar yeni bir ilmiye grubu olarak politik güce ortak olmak istiyorlardı. İlmiyeye göre ise bu insanların politik mekanizmada ele geçirebilecekleri asıl alan kendi yerleri idi. Bunu önlemek için ilmiye sınıfı bu dönemde çok farklı kombinasyonlara girer. İttihat ve Terakki işte yeni aydınların ordu ve bürokrasi içindeki taraftarlarıyla kurduğu bir örgütlenmedir. İttihat ve Terakki 2. Meşrutiyet'ten 1919'a kadar politik alana bizzat el koymuştur ancak insanların somut yaşamlarına yönelik bir yaşama desenini İttihat ve Terakki de sunamamıştır. Amacı politik alanı ele geçirmekle sınırlı olan İttihat ve Terakki hedefine ulaşmıştır. Ama toplumda tabanları olmadığı için, toplumun içsel dinamiklerini, potansiyelini değerlendirememişler, çağın gereklerinin ve oluşumlarının bilincine varamadıklarından bu potansiyeli nereye, niçin nasıl dönüştüreceklerini bilememişlerdir. İttihat ve Terakki üretken bir ideolojiye, halka yeni açılımlar getiren bir ideolojiye sahip olmadığı için politik alanı ele geçirebilmesine rağmen bu güçle ne yapacağını bilemedi. Böylelikle de antitezleri olan liberal-gelenekçi artikulasyonunun doğmasını adeta kendi elleriyle gerçekleştirmiştir. Zira ideolojik alan ile ekonomik alan göreli özerklikleri olan alanlardır ve Osmanlı toplumunun doğal modernizasyon süreci içinde gerek ideolojik gerek ekonomik alanlar -politik alanın sarsıntılarından ve mevcut sınıfları artık hiçbir biçimde tatmin edememesinden dolayı- kendilerini kendi iç dinamikleriyle yenilemeye, modernize etmeye başlamışlardır. Özsel olarak birbirinden farklı bu iki alanın temsilcileri olan gelenekçiler ve iktisadî liberaller işte bu koşullar altında birbirleriyle articule olmuşlar ve günümüze kadar da devletçi-elitistlerin karşısında bulunmuşlardır.

AZ GELİŞMİŞ BİR TOPLUM İÇİN BİR KAVRAMSAL MODEL DENEMESİ[1]

Yapısal-işlevsel yaklaşım ve yapısal-işlevsel yaklaşım içinde geliştirilen toplum kuram(lar)ı uzun yıllar sosyolojik soruşturmanın belkemiğini oluşturmuştur. Yapısal-işlevselcilik, kendisine yöneltilen yoğun eleştirilerden dolayı sosyoloji tarihinin en önemli savaş alanı olarak da nitelendirilmektedir. Gerek yaklaşımın gerek sosyolojik soruşturmanın teorisyenlerinin yöneltilen eleştirilere verdikleri savunma ve karşı atak türü yanıtların sürpriz yaratacak düzeyde az olması yaklaşımın sosyolojideki merkezi konumuna bağlanmaktadır. Abrahamson bu durumu şöyle betimler: "Sosyologlar sosyolojinin işlevselci içeriğinin tümüyle boşaltılması halinde geriye pek bir şey kalmayacağını düşünmektedirler. Diğer bir deyişle eleştirilerin çoğu, dikkate alınmaları halinde geriye yapacak bir şey bırakmayacak niteliktedir" (Abrahamson, 1978, 37). Yapısal-işlevselci yaklaşımın özüne ilişkin eleştiriler temelde işlev kavramının belirsizliği ile yaklaşımın totolojik ve teleolojik açıklamalar getirdiği noktalarında toplanmaktadır. (Abrahamson, 1978, 39). Ancak bu tür eleştirilerin diyalektik materyalizm dahil hemen her yaklaşıma yöneltilmiş olduğunu gözönünde bulundurarak "eşitliğin bozulmadığı" sonucuna varıp söz konusu eleştirileri bir yana bırakabiliriz. Yapısal-işlevselciliğe yöneltilen eleştirilerin ikinci grubu ise yaklaşımın özünden çok, bu yaklaşımın genel kabulleri altında geliştirilen kuramlara yöneltilmiştir. Bu bağlamda özellikle yapısal-işlevselci yaklaşımın içinde günümüz gelişmekte olan toplumlarına yönelik açıklamalar getirme savını taşıyan modernleşme kuramları ile modernleşme kuramlarının bir türevi olan ikili ekonomik yapı modellerinin 1970'lerde iyice suyun üstüne çıkan başarısızlıkları yaklaşıma yöneltilen ikinci grup eleştirilerin geçerliliğini arttırmıştır.

Sosyolojik soruşturmanın yürütüldüğü ikinci çizgi ise tarihi maddeci kuramın doğrultusunda çizilmiştir. İster gelişmiş ister gelişmekte olsun günümüz toplumlarını tarihsel boyut içinde ve aynı bir bütü-

[1] Bu makalede konu edilen Kavramsal Model için bakınız: (Çelebi ve EÜSSHM D anışma ve Rehberlik Hizmetleri Bölümü, 1982).

nün farklı yönleri olarak değerlendiren bu kuramın türevleri olan az gelişme kuramları modernleşme ve kalkınma kuramlarının 1970'lerde düştükleri açmaz sonunda boşaltmak zorunda kaldıkları yeri hızla doldurmaya başlamıştır. Aidan Foster-Carter sosyolojik soruşturmanın tarihçesindeki bu olayı Kuhn'un kavramını kullanarak yeni bir paradigmanın ortaya çıkışı olarak nitelendirir. Kuhn bilindiği gibi bilimsel faaliyetin "birikime dayalı bir süreç olmaktan çok" devrimci dönüşümlerle geliştiğini ileri sürer. Kuhn'un, olağan bilimin yerini yeni bir paradigmanın nasıl aldığına ve adeta evrensel olduğunu ileri sürdüğü bir bilim dalındaki bunalımın etkilerine ilişkin betimlemesi şöyledir; "Birincisi, bütün bunalımlar paradigmanın belirsizleşmesi ve bunun ardından olağan bilim kurallarının gevşemesi ile başlar. Bu bakımdan bunalım döneminde yapılan araştırma, paradigma-öncesi devirdeki araştırmaya çok benzer, aradaki tek fark bunalım dönemindeki uygulama değişikliklerinin hem daha az hem de daha belirgin olmasıdır. İkinci olarak da, bütün bunalımlar sayacağımız şu üç şekilden biriyle son bulur. Bazen olağan bilim, var olan paradigmanın sonu geldiğine dair duyulan umutsuzluğa karşın, bunalım yaratan sorunu çözümlemek için gerekli esnekliği göstermeyi başarır. Başka tür koşullarda ise, bunalımı çıkaran sorun son derece köktenci yeni yaklaşımlara bile direnç göstermekte devam eder. O zaman bilim adamları ilgi dallarının o anki durumunda hiçbir çözüm bulunamayacağı sonucuna varabilirler. Böylelikle sorun adeta "dosyalanarak" daha gelişmiş araçlara sahip olacak ileriki kuşaklar için bir kenara bırakılır. Yahut, üçüncü bir şık olarak... bunalım yeni bir paradigma adayının ortaya çıkması ve bunun kabulüne ilişkin son bir mücadele ile sona erer"(Kuhn, 1982, 99).

İşte biz bu denememizde Kuhn'un belirlediği bunalım çözümü yollarından ilkini zorlamaya çalışacağız. Bir başka deyişle var olan işlevsel paradigmanın sonunun geldiğine dair duyulan umutsuzluğa karşın, bunalım yaratan sorun olan gelişmekte olan bir toplumu betimleyip açıklayabilmemiz sorununu çözümlemek için yapısal-işlevsel yaklaşımın gerekli esnekliği gösterip gösteremeyeceğini araştırmaya çabalayacağız. Bunun için de yapısal-işlevsel yaklaşımın toplum ve anomi kuramlarını az gelişme kuramlarının kimi kavramlarıyla destekleyerek gelişmekte olan bir toplumun betimlemesine çalışacağız. Aslında bu tür çabalara girişen başka sosyologlarımızın da olduğunu biliyo-

ruz.[2] Akşit'in konuyu ve sorunu kısa fakat öz bir biçimde betimleyen makalesi (Akşit, 1980, 78-102). Yalın'ın yapısal-işlevsel yaklaşımın modernleşme kuramlarını temele alarak kurmaya çalıştığı kavramsal çerçeve (Yalın, 1980, 53-59) ve Kongar'ın Atatürk ve Devrim Kuramları adlı kitabında sunduğu model bu arada sayılabilir.[3] Ancak tüm bu girişimler sosyal bilimcilerimiz ve sosyologlarımızca ya dikkate alınmadı ya da ayrı bir düzlemde eleştiri konusu edildi (Tunçay, 1981, 45 ve Akat, 1977, 34-48). Bizim burada sunduğumuz denemede ise adı geçen yazarların çizgisi izlenmekle birlikte konu, kendine özgü bir kavramsal bağlam içine oturtulmaya çalışılmaktadır.

Yapısal-işlevsel yaklaşıma göre içinde yaşadığımız toplumdaki tüm sosyal kurumların, birimlerin, örgütlenmelerin toplum içinde belirli işlevleri vardır. Her bir öge işlevleri aracılığıyla bir diğerine bağlanır. Sosyal yapıdaki kurumlar, birimler, örgütlenmeler işlevleri dolayısıyla birbirleriyle ilişki, etkileşim içindedirler. Her öge işlevi ile toplumun sürekliliğine dengeli ve uyumlu bütünlüğüne katkıda bulunur. Dengeli ve uyumlu bir toplum, gerek sosyal yapıyı oluşturan kurumların, örgütlenmelerin, birimlerin kendi aralarında, gerek bir bütün olarak sosyal yapının kendisi ile -yine bu sosyal yapı tarafından belirlenmiş olan- kültürel yapı arasında bir uyum, bir denge olan toplumdur.[4]

Sosyal yapının ögelerinden kaynaklanan karşılıklı işlevsel ilişkiler ağı bireylerin ve grupların toplum içindeki yerlerini belirler, onları belirli davranış kalıplarına yöneltir. Beklentilerini, tutum ve davranışlarını yönlendiren değer yargılarını, norm ve düşünce sistemlerini etkiler. Bireyler davranışlarını sosyal kurumların beklentilerine göre ayarlar.

Merton'a göre toplum'un[5] üyelerinin davranışlarını yöneten normatif değerler sistemi olan kültürel yapı içinde toplum tarafından meşru olarak kabul edilmiş hedefler, ilgiler, amaçlar yer alır. Söz konusu

---

[2] Yabancı sosyologların görüşlerini değerlendirmeyi çalışmamızın bu aşamasında g erekli görmemekteyiz.

[3] Emre Kongar için ayrıca bakınız: (Kongar, 1978:44-56).

[4] Denge, yapısal-işlevselcilerde önceleri equilibrium'du. Sonradan sistem yaklaşımını geliştirenlerce quasi-stationary olarak yorumlandı (Çelebi, 1980).

[5] Merton'ın sosyo-kültürel yapı olarak adlandırdığı ve sosyal yapı ile kültürel yapının birleşmesinden oluşan gerçekliğe bu araştırma boyunca toplumsal sistem veya sadece toplum denilecektir. Merton'ın görüşleri konusunda yararlanılan temel kaynaklar: (Merton, 1968 ve Tolan, 1980)'dir.

meşru hedefler toplum üyelerinin isteklerini sınırlandırıcı, yönlendirici bir rol oynarlar. Sosyal yapı ise bu hedeflere giden meşru yolları tanımlar, düzenler ve denetler, bu yolların kurallarını, işleyişini belirler. Sosyal yapının kuralları sosyal kurumlar yoluyla yaşama aktarılır.

Toplumun değerleri, hedefleri, normları ile bunları gerçekleştirmek için tesis etmiş olduğu kurumsallaşmış araçların bireylere öğretilmesi, benimsetilmesi ve bireylerce kullanılır hale getirilmesi sosyalleşme süreci içinde gerçekleşir. Sosyalleşme ile, sosyalleşmenin kurumsallaşmış biçimi olan eğitim toplumun mevcut yapısının denge ve uyum içinde kalmasını hedefler (Parsons, 1950.)

Toplumsal sistemin belkemiği olan sosyal yapının temel kurumları aile, eğitim, din, hukuk, siyasal yönetim ve ekonomi kurumlarıdır. Ekonomi kurumunun içinde ele alınan sanayi faaliyetinin[6] diğer sosyal kurumların işleyişi üzerinde belirleyiciliği vardır. Ki bu nokta gerek modernleşme gerek kalkınma kuramlarınca da kabul edilmektedir. Diğer kurumlar insanın insanla ilişkisinin nedeni ve sonucu iken sanayi faaliyeti insanın doğayla ilişkisinden kaynaklanıp, insanın insanla ilişkisinde sonullanır. Sanayii faaliyeti içindeki gelişmeler öncelikle insanın insanla ilişkisinin oluşturduğu ağın yeniden üretilmesine yol açar. İnsanın doğayla olan ilişkisinin değişmesinden kaynaklanan insanın insanla ilişkisinin biçim ve içerik olarak değişmesi toplumsal sistemin sosyal kurumlarının birbirleriyle ilişkilerinin, işlevlerinin ve yapılarının da değişmesi demektir. Sosyal yapının mevcut öğeleri arasındaki uyumlu ilişkiler ağının bir üst düzeyde daha gelişmiş olarak yeniden üretilebilmesi için öncelikle söz konusu mevcut ilişkilerin, işlevlerin ve yapıların çözülmesi gerekir. Bu ise sosyal yapının mevcut öğelerinin iç dengelerinin ve aralarındaki dayanışmanın bozulmasına yol açar. Sosyal kurumların ilişkileri, giderek işlevleri birbirleriyle uyum sağlayamaz olur. Bu süreç içinde gereksinmeleri karşılayacak ve/veya gerilimleri çözümleyecek yeni işlevler, giderek yeni yapılar oluşabilecektir. Ancak bu oluşum her sosyal kurum, birim, örgütlenme için aynı yön ve hızda gerçekleşmez.[7] Her sosyal kurumun kendine özgü nitelikleri olduğu gibi sosyal kurumların yeni koşullara uyum hızlarında da aralarında farklılıklar vardır. Bu ise

[6] Sanayi tanımı konusunda bakınız: (Çelebi, 198 0).

[7] Yapısal-işlevsel yaklaşım içinde geliştirilen toplum kuramları konusunda bakınız: (Oskay, 1979).

kurumlar arasındaki mevcut bağlayıcı işlevsel ilişkilerin zayıflamasına[8] yol açar (Smelser, 1968). İşte sosyal yapının kurumları, birimleri, örgütlenmeleri arasındaki bu bozulmaya, çöküntüye (disorganizasyon'a) Durkheim anomi adını vermektedir.[9] Toplumun üyelerini yönlendirici bir rol oynayan sosyal yapıdaki bu anomi hali toplumun üyelerinin toplumca istenen hedeflere ulaşmada kullanacağı meşru yolların, gerek tanımlarının gerek kurallarının işleyişinin belirsizleşmesine yol açar. Sosyal kurumlarda, kurumların işlevlerinde ve yapılarında görülen çözülme (disorganizasyon), sosyal yapının kurallarının hayata geçirilmesini önler.

Yine Durkheim'e dönersek: Sosyal yapıda gözlenen bu anomi, sadece sanayi faaliyetindeki gelişimin sonunda değil, fakat sanayi faaliyetindeki gerilemenin de sonunda karşılaşılabilecek olan bir durumdur. Durkheim'ın belirlediği biçimi ile sosyal yapıda ortaya çıkabilecek anomiyi gelişmekte olan bir toplum açısından şöyle de kurgulamak olanaklıdır:

Sanayi faaliyeti farklı dönem ve mekanlarda farklı üretim biçimleri içinde karşımıza çıkar. Her üretim biçimi de kendisiyle uyumlu diğer sosyal kurumlaşmaları gerekli kılar, onların birbirleriyle ilişkilerini, yapı ve işlevlerini belirler. Söz konusu sosyal kurumlaşmaların toplum içinde işlevsel olmaları kaynaklandıkları üretim biçiminin kendi kendini gerçekleştirememesi, ancak o üretim biçimine göre yapılaşabilecek olan sosyal kurumların da kendi kendilerini gerçekleştirememesine yol açar. Kaynaklanılan üretim biçiminin kendi kendini gerçekleştirememesinin birincil nedeni dünya ekonomik düzenindeki ülke ekonomileri arası işbölümüdür. Sayıltı düzeyinde kurgulanan bu kabulü, Frank'ın kavramları ile söylersek: Uydu statüsündeki bir toplumda, metropol statüsündeki toplumun sosyal kurumların konumlanması durumunda kurumların işleyişi o toplumun uyduluk statü-

---

[8] Mübeccel Kıray sözkonusu değişme anında yapıların işlevlerinden kaynaklanan mevcut ilişkilerin tampon kurumların işleyişinin devreye girmesiyle kopma göstermediğini, dolayısıyla değişmenin sosyal yapıda istikrarsızlık yaratmadığını belirtir. (Kıray, 1964:5-6). Benzer bir açıklama F. Cancian'da görülür: (Cancian, 1964). Zaten yapısal -işlevselci yaklaşımın sınırları içinde yapılacak bir açıklamada ilişkiler arasında bir kopma'dan sözetmek olanaksızdır.

[9] Durkheim'ın görüşleri şu kaynaklardan derlenmiştir: (Durkheim, 1964), (Tolan, 1980), (Aron, 1973). Durkheim'da anominin iki ayrı anlama sahip olduğu konusunda hemen hemen tüm yazarlar birleşir. Bu konudaki Türkçe literatür arasında (Tolan, 1980 ve Ergil, 1980) sayılabilir.

sünün sınırları tarafından belirlenir (Frank, 1971, 4-71). Sosyal örgütlenmelerin iç dinamikleri doğrultusunda işleyişinin toplumun belirleyici örgütlenmelerinden üretim biçiminin iç dinamiği doğrultusunda gerçekleşememesi (ve bundan dolayı) engellenmesi, sosyal yapının öğeleri arasında bir uyumsuzluk yaratır. Aile, din, hukuk, eğitim, siyaset gibi sosyal kurumların veri olan işlevleri toplumun üretim biçiminin gerekliliğini artık karşılayamaz. Ve giderek disfonksiyonel bir niteliğe dönüşür. Kurumların/örgütlenmelerin toplum içinde disfonksiyonel bir işleyiş göstermeleri toplumdaki bireylerin/grupların beklentilerini, tutum ve davranışlarını yönlendiren değer yargılarının, norm ve düşünce sistemlerinin de belirsizleşmesine yol açar. Çünkü bireylerin davranışlarını beklentilerine göre ayarlayacakları sosyal kurumlar disfonksiyonel hale gelmiştir. İşte bu ortam, mevcut sosyal örgütlenmelerin işlevlerinin, giderek yapılarının gerilimlerle sarsıntı geçirdiği bir ortamdır. Çözüm, bir üst düzeyde göreli dengenin yeniden kurulabilmesi ya toplumun sosyal yapısındaki örgütlenmelerin toplumun üretim biçiminin sınırları çerçevesinde yeniden düzenlenmesi, yapılandırılması, verilen üretim biçimine uygun işlevlerle bezendirilmesidir, ya da verilen üretim biçiminin sınırlarını genişletmektir.

Durkheim'ın görüşlerinden kalkarak kurguladığımız bu anomi ortamı betimlemesi ışığında gelişmekte olan toplum örneği olarak Türkiye'ye baktığımızda sosyal yapımızda bir anominin varlığını saptayabiliyoruz. Son 60 yılı resmen olmakla birlikte aslında Tanzimat'tan bu yana sosyal yapımızın belkemiği olan sosyal kurumlarımız batılı "modern", sanayileşmiş toplumların kurumları model alınarak belirlenmiş ve biçimlendirilmiştir. Batı'dan esinlenerek hazırlanan 1926 tarihli Medeni yasa, 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat yasası, 1925 tarihli Tekke, Türbe ve Tarikatların Kaldırılması yasası, 1934 tarihli Türk Kadınına Milletvekili Seçme ve Seçilme Hakkının Verilmesi yasası, 1928 tarihli Yeni Türk Harflerinin Kabulü yasası ile evlilik ve aile kurumu düzenlenmiş, öğretim kurumları dinin etkisinden çıkarılmış, din laikleştirilmiş, parlamenter demokratik düzen kurulmuş, pozitif hukuk kuralları şeriatın etkisinden kurtarılmış ve 1923'te toplanan İzmir İktisat Kongresi ile piyasa ekonomisine dayalı bir ekonomi modeli uygulamaya konmuştur. Ne var ki alınan tüm bu önlemlere karşın Türkiye hâlâ az gelişmiş bir ülke olarak nitelendirilmektedir. Bir ülkenin azgelişmişlik düzeyinin o ülkenin ekonomik kurumlarının çeşitli sektörle-

rinin işleyişine dayalı olarak saptandığı anımsandığında ise (kişi başına düşen ulusal gelir gibi) sonuçta toplumumuzdaki ekonomik kurumların işleyişinde aksama olduğunu kabul etmek zorunda kalmaktayız. Ekonomik kurumların işleyişindeki aksama, mevcut üretim biçiminin kendi kendini gerçekleştirememesi, bir başka deyişle sanayileşmede gelişmenin sağlanamaması, bu üretim biçimine bağlı sanayileşmeden kaynağını alan sosyal kurumların da kendilerini gerçekleştirememesine yol açmıştır. Sosyal yapıdaki kurumlar arası denge bozulmuş;. kurumlar arası ilişkiler giderek kurumların işlevleri ve yapıları çözülmeye başlamıştır.[10]

Gelişmekte olan toplumlarda anominin var olduğu savımızı Durkhiem'ın anomi tanımından başka Merton'ın anomi tanımına dayanarak da ileri sürebiliriz. Şöyle ki: Merton toplum incelemesinde sosyal yapı, kültürel yapı ayrımını yapar. Merton'ın sosyal yapının kurumları olarak adlandırdığı öğeler aslında Durkheim'ın sosyal olgular olarak adlandırdığı öğelerdir. (Ki biz de Merton'ın terminolojisini kullanarak sözkonusu öğeleri sosyal yapı içinde ele aldık.) Kültürel yapı kavramı ise Merton'da dikkatlice tanımlanmış, betimlenmiş bir kavramdır. Niteliklerine yukarıda değindiğimiz kültürel yapı kavramının Merton'ın kuramında son derece önemli bir yeri bulunmaktadır. Çünkü Merton değişmeyi sosyal yapı, kültürel yapı arasındaki farklılığa dayandırarak açıklar.

Genel olarak tüm yapısal-işlevcilerde, özel olarak da Merton'da değişmenin açıklanması şöyledir: Toplumun temel yapılarından olan sosyal yapı ile kültürel yapı arasındaki ilişkiler, genelde o toplumun denge ve uyum içinde bulunmasını sağlar. Ancak sosyal yapı ile kültürel yapı arasındaki ilişkiler yine de durağan olmayıp, yarı kararlı dengeye doğru çabalayan bir görünüm, bir başka deyişle dinamik dengelenim içindedir.[11] Öte yandan değişme bir sosyal gerçekliktir; dengeyi koruyan tüm mekanizmalara karşın toplumlar değişirler. Değişme genellikle sosyal yapının temel kurumlarından bir veya birkaçından kaynaklanan bir süreçtir. Değişmenin ilk görüntüsü sosyal kurumlar arası ilişkinin çözülmesidir. Mevcut kurumlar arası ilişki-

[10] Sosyal kurumların aralarındaki işlevsel bağlılığın çözülmesi olayına Smelser de değinir (Smelser, 1968).

[11] Yarı kararlı denge, dinamik dengelenim gibi kavramlar sistem yaklaşımı içinde geliştirilmiş, ancak yapısal-işlevselci terminoloji içinde rahatlıkla kullanılabilecek olan kavramlardır (Çelebi, 1980).

lerdeki denge ve uyumun alışılagelen dinamik dengeleniminin sınırları dışına taşacak denli bozulması, mevcut kurumların işlevlerinin yeniden tanımlanmasını, oryantasyonunu, giderek mevcut kurumların yapılarının yeni ilişkiler düzenine göre yeni baştan yapılanmalarını gerekli kılar (Ki biz bu durumu Durkheim'ın terminolojisindeki anomi kavramı ile tanımlamıştık).

İşte sosyal yapıdaki bu anomi karşısında sosyal yapıdaki kurumların işlev ve yapıları sorgulanır ve yeniden tanımlanırken, bu kurumların işlevlerinden kaynaklanan mevcut kültürel yapıdaki moral değerlerin, normların, davranış örüntülerinin de değişmesi gereği ortaya çıkar. Çünkü mevcut denge bozulmuştur. Merton'a göre sosyal yapının kurumları, kurumsallaşmış araçları ile bu araçların belirlediği kültürel yapının öğeleri arasındaki bağ zayıflar ve toplumda bir anomi ortamı oluşur.

Görüldüğü gibi Merton anomiyi toplumun sosyal yapısı ile kültürel yapısı arasındaki ilişkinin bozulduğu, çözüldüğü bir ortam olarak betimlemektedir. Sosyal yapı ile kültürel yapı arasındaki dengenin bozulması başka bir deyişle sosyal yapıdaki anomiden başka toplumsal sistem içinde de anominin ortaya çıkması, sosyal yapının yeni gereksinimlerinin mevcut kültürel yapı içinde henüz karşılanamaması toplumun bunalıma girmesine yol açar.

Kuramsal düzeydeki bu açıklamaları yine Türkiye örneğine dönerek somuttan aldığımız verilerle yeniden kurgularsak şunları söyleyebiliriz. (Kuşkusuz biraz önce Türkiye'nin ekonomik açıdan azgelişmiş bir ülke olmaktan kurtulamadığı, dolayısıyla sosyal yapının diğer kurumlarının da içsel dinamikleri doğrultusunda kendi kendilerini üretememe ile karşı karşıya bulundukları biçimindeki sayıltımızı aklımızda tutarak). Toplumumuzda sosyal yapıdaki anomiden başka bir de toplumsal anomi vardır. Toplumsal anomi zaten bir anomi içinde olan sosyal yapının öğeleri ile kültürel yapının öğeleri arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır. Çünkü sosyal yapının belkemiği olan sosyal kurumlar batılı, "modern", sanayileşmiş toplumların kurumları model alınarak biçimlendirilmiş, yapılandırılmış ise de geleneksel Osmanlı toplumunun kültürel yapısına ilişkin değerler, davranış örüntüleri tümüyle ortadan kalkmamıştır. Bir başka deyişle "sanayi devrimi"ni yaşamamış Anadolu'da sanayi devriminin gerçekleşmi;

olduğu toplumlarda bu devrimce belirlenen, etkilenen en azından ivme kazandırılan sosyal yapı ve kültürel yapıdaki değişmelerin aynısının gerçekleşmesini beklemek ya da görünümdeki bazı benzerliklere bakarak, görünümlerin nedenlerinin de aynı olduğunu varsaymak (biyolojideki anolog organlar gibi) gerçeğe uymaz. Bu sürecin bu denli uzun kalmasının nedeni, kuşkusuz sosyal yapıdaki anominin kaynaklarında aranmalıdır.

Yapılmış araştırmalar toplumun kültürel yapısının öğeleri arasında "geleneksel" öğelerin "modern" öğelerden daha az olduğunu göstermekte ise de bu veriler aslında toplumun "modernleştiğinin" değil, fakat geleneksel öğelerini hızla yitirdiğinin göstergesi olarak alınmalıdır. Geleneksel değerlerin yitirilmesi bir açıdan istenilen bir sonuçtur. Ne var ki yitirilen geleneksel değerlerin yerine konan "modern" değerler bir türlü kültürel yapı içinde köklenememektedir. Çünkü sosyal yapıdaki bunalım (anomi), sosyal yapının kurumlarının kendi kendilerini üretmelerine olanak vermemektedir.[12] İşte bu kurgulamanın ışığında gelişmekte olan toplumlar iki türlü anomi içinde olan toplumlardır diyoruz: Sosyal yapılarında ve toplumsal sistemlerinde anomi olan toplumlar.

SONUÇ

Yukarda denildiği gibi sosyolojik soruşturma içinde bulunduğu krizi yapısal-işlevsel yaklaşımın toplum kuramının çerçevesini çizdiği ve yapısal-işlevsel yaklaşıma dayalı toplum kuramı ve azgelişme kuramlarına dayalı bir sentez ile ya da çerçevesi azgelişme kuramlarının kaynaklandığı yaklaşımlarca çizilen bir toplum kuramı ile atlatacaktır. Bizim bu denememiz ilk olası çözüm yolunda bir arayışı yansıtmaktadır. Modelin zenginleştirilmesi tabakalaşma, sınıf, sosyal yapıdaki ve kültürel yapıdaki (ideolojik düzlemdeki) eklemleşme gibi sosyolojik kavramlaştırmaların yanısıra dünya sistemi, çekirdek, yarı çevre gibi ekonomik ilişkilere dayalı sosyolojik kavramlaştırmaların da modele dahil edilmesiyle olanaklılaşabilecektir.

---

[12] Bu noktada sosyal yapının belirleyici kurumundaki eklemlenmeden kaynaklanan yeni bir kültürün oluşabileceğine de sadece değinelim.

KAYNAKÇA

Abrahamson, M.: **Functionalism**, New Jersey,1978, Prentice-Hall.

Akat, A.S.: "Tarihi Maddecilik ve Kapitalizm Öncesi Toplumlar: Asya Toplumu, Feodalite Tartışmasına Yeni Bir yaklaşım", **Toplum ve Bilim**. I, 1977, s.34-48.

Akşit, B. : "Toplumsal Değişme Kuramları ve Azgelişmişlik: Epistemolojik ve Kuramsal Bir İnceleme", **Toplum ve Bilim**, 9-10.

Aron, R. : **Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar**, Ankara,1973, Ağaç-İş Matbaası.

Cancıan, F. : "Functional Analysis of Change", **Social Change** A. ETZIONI, eds, New York, 1964, Basic Books.

Çelebi, N. : **Aydın'daki Küçük Sanayilerin Sosyolojik Açıdan İncelenmesi**. Ankara, 1980, Basılmamış Doktora Tezi.

Çelebi, N. ve Eüsshm Danışma ve Rehberlik Hizmetleri Bölümü : Ege Üniversitesi'ne 1980-1981 Ders Yılında Kayıt Olan Öğrenciler Üzerine Bir Araştırma, İzmir, 1982, EÜ SSHM Yayını (Çoğaltma).

Durkheim, E.O.: **The Division of Labour in Society**, New York, 1964, The Free Press.

Ergil, D. : **Yabancılaşma ve Siyasal Katılma**, Ankara, 1980, Olgaç Yayınevi.

Frank, A.G. : **Capitalism and Underdevelopment in Latin America**, New York, 1971, Penguin.

Kıray, M.B. : **Ereğli**, Ankara, 1964, DPT Yayını.

Kongar, E. : "Türkiye İçin Kısa Dönemleri Açıklayacak Bir Model Önerisi", **Toplum ve Bilim**, 8, 1979.

Kongar, E. : **Atatürk ve Devrim Kuramları**, Ankara, 1981, Türkiye İş Bankası Kültür Yayını.

Kuhn, T. : **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, İstanbul, 1982, Alan Yayıncılık.

Merton, R.K. : **Social Theory and Social Structure**, New York, 1968, The Free Press.

Oskay, Ü. : **Geçiş Dönemi Emekçi Tipi Olarak Zonguldak Kömür Havzası Maden İşçisi**, İzmir, 1979, Basılmamış Doçentlik Tezi.

Parsons, T. : **The Social System**, New York, 1950, Free Press.

Smelser, N. : "Mechanisms of Change and Adjustment to Change", **Industrialization and Society**, Mouton, 1968.

Tolan, B. : **Çağdaş Toplumun Bunalımı: Anomi ve Yabancılaşma**, Ankara, 1980, AİTİA Yayını.

Tunçay, M. : "Devrim ve Kuram", **Milliyet Sanat Dergisi**, Yeni Dizi 27, 1981.

Yalın, F. : "Modernleşme Üzerine", **Doğa ve Bilim Dergisi**, 5, 1980.

TOPLUM, SINIF VE ÜRETİM TARZI ÜZERİNE BİR DENEME

Sınıf, sosyolojinin farklı yaklaşımlarına ve bu yaklaşımlar içinde geliştirilen çeşitli teorilere göre farklı tarzlarda tanımlanan, bu yüzden yoğun tartışmalara yol açan bir kavramın adıdır. Özellikle Marksist yaklaşım ile Marksist olmayan yaklaşımlar sınıf konusunda o kadar farklı tanımlamalar getirmektedir ki, konuya dışarıdan bakan bir gözlemci kolaylıkla bu iki yaklaşım taraftarlarının ayrı dünyalarda yaşadıkları ve bu ayrı dünyaların "dünya" olmanın dışında hiçbir ortak paydalarının olmadığı kanısına varabilir. Aslında bu kanının uyanması Marksist yaklaşım mensuplarınca beklenilen bir durumdur. Zira onlar insanların yanlış bilinç (false consciousness) içinde bulunduklarını, dünyayı sadece görüngüler düzleminde algıladıklarının, oysa realitenin kendilerinin iddia ettiği gibi işlediğini belirtmektedirler. Marksist olmayanların sınıf karşısındaki tavrı ise üç ayrı tarzda belirmektedir. Bu yollardan biri, ki diğerine göre daha sık kullanılmıştır, Marksist yaklaşımın sınıf teorisinden tümüyle habersiz görünüp ayrı bir sınıf tanımı getirmek ve sosyal/tarihsel gerçekliği bu tanım içinde betimleyip açıklamaktır. Fonksiyonalist yaklaşıma bağlı sosyologlar bu yolun izleyicileri olarak görülebilir. Bu yolun izleyicileri Marksist sınıf teorisini yıkmaksızın, böyle bir çabaya dahi girmeksizin, kendi sınıf teorilerini geliştirmişlerdir. Böylece iki ayrı paradigmaya bağlı iki ayrı teori birbirine dokunmaksızın yanyana varoluşlarını sürdürmüş olmaktadır. İkinci yolun izleyicileri ise sosyal/tarihsel gerçekliğin tek bir paradigma içinde açıklanabilmesini mümkün kılabilmek için, en azmdan Marks'ınki kadar kapsamlı bir teori geliştirmek istemişler fakat teorilerini Marksistlerin soyutlama düzleminin dışında başka bir düzlemde inşa etmişlerdir. Bu tarz çalışanların en iyi örneği Max Weber'dir. M. Weber sınıf teorisini "action" yaklaşımı içinde geliştirmekle, "holistic" bir yaklaşım içinde geliştirilmiş olan Marksist sınıf teorisine göre farklı bir düzlemde sınıf olgusunu kavramsallaştırmış olur. Dolayısıyla Marksist sınıf teorisi, kendi geliştirildiği düzlemde, herhangi bir yara almaksızın varlığını sürdürmeye devam eder. Marksist sınıf teorisini eleştirmede izlenebilecek üçüncü yol ise, bu teorinin kendi sınırları içinde kalınarak, kendi kavramlarını kullanarak ve kendi soyutlama düzleminde bulunarak eleştirilmesidir, ki burada yapılmaya çalışılacak olan da bu tarz eleştirilerden biridir

(Ancak bizim buradaki girişimimiz Sosyoloji- Marksizm arasındaki çeşitli ilişki biçimlerini konu edinen tezlerden oldukça farklıdır. (Bkz Bottomore, 1984).

Sınıf sözcüğünün bir kavram olarak "toplumun üretim sürecindeki ilişkilere göre bölünmesi"ne işaret ettirilerek kullanılmasının tarihi 1758'lere kadar giderse de (Calvert, 1982, 25), sözcüğün günümüzdeki tartışmalı anlamıyla kullanılması Marks ile başlamıştır. Bu noktada geniş bir parantez açıp kavram, kavramların oluşumu ve tanımına ilişkin benimsediğimiz tavrı belirleyelim:

Sözcükler kavramların adıdır. Zihindeki kavramların sözel dile çevrilmesi ile karşımıza sözcükler çıkar. Bilginin nesnesi olan kavram, duyumların zihne doğrudan yansıması ile değil duyumların algılanması, zihnin işleyişi ile dönüşüm geçirmesi sonunda oluşur (Piaget, 1980). Piaget'nin belirttiği üzere, kavram algının zihnin işleyişi ile genelleştirilmesidir. Zihnin işleyiş süreci ise nesnenin özelliklerini, nesne üzerinde eylem uygulayarak, nesneyi dönüştürerek tanımamız sürecini kapsar. Bu noktada Piaget şu iki hususa dikkatleri çeker: a. Kavram algının düzeltilmiş halidir, b. Eylemin algıya ekledikleriyle kavramlarımız zenginleşir. İşte kavramın algıdan kaynaklanmasına rağmen, algıladığımız şeyin kendisi ile o şeyin bizdeki kavramının farklılığı –şey-lerin düzlemi ile kavramın zihindeki düzleminin farklılığı- bilim adamının önünde önemli bir darboğaz oluşturur. Çünkü bilginin nesnesi aslında, kavramlardır. Kavramlar dıştaki şey'lerin, tek tek olayların, nesne ve/veya süreçlerin algılanmasına dayanmakla birlikte, bireyin özümseme ve uyarlama mekanizmalarından (bu iki kavram da Piaget'ye aittir) geçmiş olan ve bireyin yaşantıları, tecrübeleri, bilgi birikimiyle içiçe geçerek yeniden yapılaşmış, işleme/dönüşme sürecinden geçmiş, ve artık kendine özgü bir gerçekliğe kavuşmuş olan soyutlamalardır. Kavramların öznellikten kurtarılıp iletişimde kullanılabilir hale getirilmeleri için tanımlanmaları gerekir. Bunun için de kullanılan kavramın tekabül ettiği nesnenin ya da sürecin hangi soyutlama ve genelleme düzlemi içinde kullanıldığını belirlemek gerekir. Daha sonra bu nesne ya da sürecin hangi farklı bağlantıları, hangi yeni boyutları kazandığını, ya da bizce bu haliyle görüldüğünü belirleyip, sözkonusu yeni boyutları ve/veya yeni bağlantıları ile ona hangi adı vereceğimizi (sözcük) kararlaştırmamız gerekir. Çünkü nesne ya da sürecin (yani algımızın) bu yeni görülen ilişkileri,

bağıntıları o nesnenin ya düzlemini değiştirmiştir ya da kazandığı yeni boyut ile nesne/süreç yepyeni bir forma kavuşmuştur. İşte bu yeni hali ile nesnemiz artık, yeni bir nesne olmuştur. Bu, yeni keşfedilmiş haliyle nesnemiz, zihnimizde eskisinden farklı bir kavrama sahip olmuştur. (Bu konuyla bağlantılı olarak)Bkz. Kuhn, 1982, 88-9, ve Keat ve Urry, 1980, ss.21-2). Kavramlarımız aynı zamanda düşünmenin de araçlarıdır. Kavramlar arasında bağ kurarak düşünürüz, modeller, teoriler kurarız. Teori, kavramlar kullanarak gerçekliğe ilişkin zihnimizde oluşturduğumuz mantıklı bağlantılar bütünüdür. Popper'ın dediği gibi, teori "dünyayı anlamak –rasyonalize etmek, açıklamak ve yönetmek- için kullandığımız bir ağdır". Teorinin zihinsel bir inşa olmasına rağmen eninde sonunda gerçekliğe ilişkin olması sebebiyle, teorisyen kullandığı kavramlarıyla gerçekliği nasıl gördüğünü bize anlatmak zorundadır. Başka bir deyişle kavramlarını tanımlamalıdır ki, biz de o tanıma dayanarak onun (teorisyenin) nesne ya da süreçleri hangi düzleme taşıdığını izleyebilelim. Açtığımız parantezi burada kapatıp asıl konumuza dönebiliriz.

Marks'ın kullandığı sınıf sözcüğü, teorisinde çok önemli bir yer işgal etmesine rağmen, tanımlanmamıştır. Elyazmaları tam sınıf tanımının olduğu yerde kopmuştur. Bu durum karşısında çeşitli tavırlar alınmaktadır. İlki, "Marks aslında sınıf'ı tanımlamıştır ama ne yazık ki elyazması kaybolmuştur. Marks'ın yazılarında çelişik olduğu izlenimini veren pasajlar ile günümüzdeki oluşumları kestiremediğini sanmamızın sebebi budur". Bu Ortodoks Marksistlerin tavrıdır. İkincisi, "Marks sınıf konusunu ayrıca incelemek istiyordu. Ömrü yetmedi. Ama yazdıklarının çizgisini izlemekle günümüzdeki oluşumları biz açıklayabiliriz". Bu, Dahrendorf'un bir zamanlarki tavrı ile neo-Marksistlerin tavrıdır. Üçüncüsü, "sınıf kavramı o denli farklı anlamlar yükletilerek kullanılmaktadır ki, kimse bir diğerinin dediğini anlamaz oldu. En iyisi sınıf sözcüğünü tümüyle literatürden çekelim" diyen Calvert'in tavrıdır (1982, 216). Biz ise "Marks sınıfı tanımlayamazdı, zira "realite" düzleminde yakaladığı ilişkiye hatalı bir yorum getirdiği için görüngü düzlemini de açıklayamamış, dolayısıyla sınıf'ı tanımlayamamıştır" diye düşünüyoruz. Bu yazıda bu iddianın temellendirilmesi amaçlanmaktadır.

Öncelikle, bilim adamları, düşünürler temel kavramlarını bir defa tanımlayıp geçmezler, o tanımlamayı yazılarının başka yerlerinde de

yeri geldikçe kullanırlar. Kavram geliştiren kişi dünyayı yeni bir gözle görüyor demektir. Dünyayı başkalarından farklı bir gözle gören kişi en azından başkalarıyla iletişim kurabilmek için, kavram ve kavramlaştırmalarını sürekli açar. Dolayısıyla ilk iddianın savunucularının görüşleri inandırıcılıktan uzaktır. İkinci tavrın örnekleri son on yıllarda yazılmış olan pek çok kitaptan izlenebilir. Manuel emek-mental etmek gibi gerçekliği kucaklayamayan (Poulantzas), "büro elemanları nereye gidiyor" gibi derin sorunlarla uğraşan, "yeni yönetici sınıf" analizleri geliştiren (Echrenrich'ler), sınıfı "şey" olarak analiz ettikten sonra iki ayrı yapı arasında sanki aynı düzlemde imişler gibi nexus olarak kullanılan (Wright), 1(bir) rakamının burjuvazinin ürünü olduğunu keşfeden (Carchedi), "sınıf bir ilişkidir" dedikten sonra örnek olarak "sevgililer olmadan sevgi olmaz" diyen (tarihçi Thompson), Marks'ın sınıf anlayışını yıkabilecek somut hayattaki tüm verileri sıraladıktan sonra hala Marksist sınıf anlayışını savunduğunu ileri süren (Abercrombie ve Urry) vs. yazılar ikinci tavra örnek olarak verilebilir. Bu tavır sahipleri değil günümüz kitle hareketlerini temellendirebilmek, hala büro elemanlarının sınıf pozisyonu ile meşguldürler. Calvert'in benimsediği tavır ise (üçüncü tavır) pragmatiktir. Bizim görüşümüz ise anahatlarıyla şöyledir:

Marks'ın teorisi şu iki kavram arasındaki zıtlığa dayanır: Emek ve sermaye. Emek ve sermaye birbirlerine + ve – olarak değil, A, Ā olarak zıttır. Sermaye (Ā), emeğin (A) ürünüdür. Bu yargıyı Marks'ın "Sermaye birikmiş emektir" ifadesinden ulaşıyoruz. A ve Ā arasında üçüncü bir durum daha vardır ki bu A'nın Ā'na geçişinin tarihidir. Emek, toplum yoluyla sermayeye dönüşür. Bu yargıya Marks'ın "Emek, toplum aracılığıyla servetin kaynağı haline gelir" ifadesinden ulaşıyoruz. Burada geçen "emek", Marks'a göre, maddi üretim için harcanan emektir. İnsan sosyal hayata, mübadele için maddi şeyleri üretirken adım atar. İnsan maddi ihtiyaçlarını kendi başına temin edemeyeceği fakat maddi ihtiyaçlarını da temin etmek mecburiyetinde olduğu için, mübadele amacıyla üretmek zorundadır. "İnsan tarihi yapabilmek için yaşamak durumunda olmalıdır... Bu sebeple, ilk tarihsel eylem (act) maddi hayatın üretimidir". Ayrıca, Marks "maddi hayatın üretim tarzı" genelde sosyal, politik ve entelektüel yaşam süreçlerini koşullandırır" demekle de insanın maddi olmayan aktivitelerini maddi aktiviteleriyle ayrı düzlemlerle yerleştirmiş olur.

Marksist sınıf teorisine yöneltilen eleştirilerin, üzerinde en çok durduğu nokta genellikle burasıdır. İnsanın maddi ürünler kadar maddi olmayan ürünlerde ürettiği ve bu maddi olmayan ürünlerin en az maddi ürünler kadar insan ve toplum yaşamında önemli ve etkileyici olduğu vurgulanarak Marksist sınıf teorisinin eksikliği gözler önüne serilmektedir. (Nitekim günümüz feministleri görüşlerini bu noktadan hareketle geliştirdikleri için Marksistler tarafından eleştirilememektedir). Bu çalışmada sözkonusu eleştirilere ilaveten getirilmek istenen ise, insanın maddi olmayan ürünlerinin öneminin kabul edilmesinin yanısıra, maddi ya da manevi her ürün ya da değerin mübadele için, değiştokuş için, daha açık bir ifadeyle karşılıklı ilişki kurmak için üretildiğini vurgulamaktır. İnsan ister bir nesneyi, ister bir fikri, ister bir duyguyu, ister bir değeri dışa sunmasıyla, kendi içinden çıkarıp, kendi içine ait olmaktan çıkarıp karşısındakine/karşısındakilere iletmesiyle sosyal bir varlık haline gelir, ve sosyalite insanm zorunlu karakteristiğidir. İnsanın maddi ya da manevi, karşısındakine ilettiği her şey bir üründür, üzerinde çaba harcanmıştır, üretilmiştir, emek yüklenmiştir Üretilen bu ürünün emek yüklü bu ürünün iletildiği başkaları'nın üretici tarafından tanınıp tanınmaması, bu üretim sürecinde kullanılan araç gerecin sahibinin başkası olması bu bağlamda önemli değildir. Bu ürüne verilen emeğin miktarı da önemli değildir. Önemli olan emeğin, ya da üzerine emek yüklenmiş nesne ya da duygunun, değer ya da fikrin başkalarına sunulmasıdır. Bu sunuş toplumda gerçekleşir. Ve insan sosyal bir varlık olmasından dolayı bu sunuşu yapmaya mahkumdur, zorunludur. Emek yüklenmiş ürünün maddi ya da manevi ederinin ne olacağına, başka bir ifadeyle söz konusu ürünün *sosyal ilişki*'nin kurulması için yeterli olup olmayacağına karar verecek olanlar kuşkusuz o ürünün alıcılarıdır. Üreticinin sembol dünyasındaki değerlendirme ölçütleri ile (ya da umut ve beklentileri ile) alıcının sembol dünyasındaki ölçütleri (ya da gereksinmeleri) ne kadar çakışıyorsa o ürün o denli güçlü bir ilişkinin kurulmasına yol açacaktır. Ayrıca, eklemek istediğimiz ikinci bir nokta insanın maddi olmayan ürünlerinin insanın maddi ürünleri ile benzer formlara sahip olduğudur. İnsan toplum içinde sadece üretici/tüketici, alıcı/satıcı değildir, fakat aynı zamanda yöneten/yönetilen, maktul/suçlu, seven/sevilen, yazar/okuyucu, müzisyen/dinleyici, vaiz/cemaat... dir de. Ve tüm bu ilişkiler bir ortamı, bir pazarı, bir mediumu gerektirirler. Bu ortama taraflar ister şiddet ister barış yoluyla girsinler, eninde sonunda rıza (consent) gösterirler, ve

içlerindeki gücü bu ortama yansıtır, bu ortamda somutlandırır ve bu ortam aracılığıyla ifade ederler. Yine bu ortamdaki semboller dünyası içinde (ki bu dünyayı ben ve başkaları oluşturmaktayızdır) ifadelerine bir ad, bir etiket verilir. Sevgililer sevgi duygusunu taşıdıkları için değil fakat emek verilerek uyarılan sevgi duygusunu karşılarındaki kişiye sembol dünyası aracılığıyla ilettikleri ve iki iletinin karşılaştığı andan itibaren sevgili olarak etiketlendirilirler. Bu nedenle tarihçi Thompson "sevgililer olmadan sevgi olmaz" derken yanılmaktaydı. Bu cümle şöyle olmalıydı. "Sevgi olmasaydı sevgililer olmazdı. Aynı şekilde, toplumda suçluluğa ilişkin semboller olmasaydı, suçlu da olmazdı. Zira suç da insanın karşısındakiyle kurduğu bir ilişki içinde somutlanan, emek verilerek uyarılmış bir duyuşun toplumun semboller dünyasında suç olarak etiketlenmesiyle varoluşa kavuşan bir olgudur. Marks "suçlu suç üretir" derken bu nedenle yanılmaktaydı. Suçlu, eylemi suç olarak nitelenen kişidir, suç olarak etiketlenecek eyleme kaynaklık eden duyuşlara sahip olan kimse değil. Ama bu duyuşa emek yükleyip, bu duyuşu toplum içinde somutlandırdığın da eyleme dönüştürüp bir başka kişi/nesne üzerinde egzersiz ettiğinde başka bir ifadeyle bu eylemi ile bir sosyal ilişki kurduğu anda suçlu olarak adlandırılır. Özetlersek, insanlar birbirleriyle ilişkilerini emek yükledikleri duyuşlarıyla, emek yüklenmiş yani uyarılmış duyuşları aracılığıyla kurmaya mecburdurlar. Birlikte yaşamaya yazgılıysak, sosyal canlılarsak, bu sosyalliğin zorunlu sonucu ilişki kurmaktır. İlişki ise bir şeylerin karşılıklı sergilenmesi, ve sergilenenlerden bir şeylerin paylaşılmasıyla, bir diğerine muhatap edilmesiyle mümkündür. Karşılıklı alınıp verilecek bir şeyler olmalıdır ki, sosyallik gerçekleşebilsin. Bu bir şeyler materyal nesneler de olabilir, nonmateryal de. Ama her halü karda emek yüklenmiştir, başka bir deyişle emek verilerek çaba harcanarak uyarılmış ve üretilmişlerdir. Ve üreticileri tarafından bir mediuma fırlatılmışlardır. Ve bu ürünler fırlatıldıkları andan itibaren bu mediumda kodifiye edilirler, deşifre edilirler ve etiketlenirler. Dolayısıyla fırlatıcıdan kopup ayrılırlar ve fırlatıcının iradesiyle zorunlu bir bağ içinde olmaksızın o medium içinde kendi varoluşlarına kavuşurlar. Bu fırlatılış anında bir hedef gözetilip gözetilmemesi bu noktada önemli değildir. (Hedef gözetilmiş olsa bile her zaman hedef tutturulamayabilir. Sosyal yaşamdaki başarı bu hedefi tutturabilmenin fonksiyonudur. Ayrıca latent hedeflerin manifestlerden çok daha önemli, anlamlı ve yaygın olabileceğini biliyoruz). İşte bu medium, bu moment, bu etiketlenme istasyonu, bu

kodlanma ve deşifre edilme üssü *toplum*dur. Toplum insanın sosyal canlı olma zorunluluğunun yaşandığı zaman/mekandır. A'nın Ā'na dönüştüğü yerdir. O halde emeğin sermayeye dönüşmesi kaçınılmazdır. Emek toplum içinde sermaye olarak kodlanmak, etiketlenmek zorundadır. Aksi halde adsız olurdu. Sosyal yaşamda yeri olmazdı. "Emek toplum yoluyla sermayeye dönüşür" diyen Marks aslında sözcüklerini daha dikkatli seçmeliydi. Aslı, "Emek toplum içinde sermaye olur" ya da "emek topluma sunulduğu *anda* sermaye olarak etiketlenir, deşifre edilir" olmalıydı. Zira emek toplum yoluyla sermayeye dönüşür demek emek ve sermayeyi iki kutup, toplumu da iki kutup arası bir continuum çizgisi olarak görmekle mümkündür. Oysa ortada ne kutup noktaları var, ne de bir continutiy. Var olan sadece A'nın Ā olarak deşifre edilmesidir ve bu bir zaman süresi içindeki bir dönüşümün tarihi olmaktan çok, bir doğum süreci içindeki bir dönüşümün tarihi olmaktan çok, bir doğum sürecinden sonra çocuğun dünyaya fırlatılıvermesi anını çağrıştırır. Bir happening'tir olan.

Marks toplum yaşamını neden bu denli az önemsemiştir? Bunun yanıtını Proudhon'u eleştiri maksadıyla yazdığı Felsefenin Sefaleti adlı kitaptaki bir cümlede yakalıyoruz. Bu cümle onun toplumu nasıl gördüğünün işaretçisidir: "Toplum insanların karşılıklı eylemlerinin ürünüdür". O kadar. (Bu cümle Marks'ın holistik yaklaşımı değil aksiyon yaklaşımını benimsediğini göstermekte ise de, teorisinin daha can alıcı noktalarında holistikçi olduğunu gözönüne alarak, aslında kendine bir avantaj tanıdığımızı ve fakat böylece bu konularda pek de tutarlı olmadığının görüldüğünü bir ara eleştiri olarak belirtelim). Oysa toplum emeğin sermaye olarak etiketlendiği mediumdur. Toplum bir dönüşüm sürecinin adım adım yaşandığı yer, üçüncü parti, ya da bir continuum değil fakat zorunlu bir moment, sosyallik kimliğinin kazanıldığı dirsek noktası, dönüm noktasıdır. Toplum olmasaydı, karşılıklı eylem de olmayacaktı. Çünkü eylemin ne ifade ettiği taraflarca anlaşılamamış olacaktı. Eylem, toplum var olduğu için ad'a sahiptir. Ne olduğu anlaşılamadığı sürece de o eylem anlamsız olarak görülecektir. Öte yandan Marks şu cümlesinde toplumun etkisinin öneminden haberdar olduğu izlenimini verir: "... Sosyal varlık...bilinçliliği determine eder" ...Ama bu cümleyi orijini açıklarken değil, mevcudu açıklarken kullanır.

Eleştirimizde üzerinde duracağımız üçüncü nokta Marks için var

olanın toplum değil, fakat üretim tarzı olduğudur. O toplumu üretim tarzı olarak kavramsallaştırmıştır. Ancak üretim tarzı kavramını düşünce düzleminde geliştirirken, ister geniş ister dar anlamında olsun, emek ve sermaye kavramlarını kullanmaz. (Ki, doğrusuda budur). Onun yerine üretim güçleri ve üretimin sosyal ilişkileri kavramlarını kullanır. Böyle yapmakla da, toplumun değil fakat üretim tarzlarının gelişim aşamalarının sınıflamasını yapabilmiş olur. Ama yine böyle yapmakla kendine göre toplumu reifiye etmiş olur. Marks "Bize göre tarihteki tüm çatışmaların orijinleri üretim güçleri ve ilişki formları arasındaki çelişkidir" derken, buradaki tarih sözcüğünü toplumun tarihi olarak okumamızın, buradaki "tarih"i maddi üretim tarihinden başka bir bütünlüğe tekabül ettirmememizin bir dayanağı yoktur.

Konuya başka bir açıdan yaklaşacak olunursa, üretim tarzı nedir? Teori midir? Realite midir? Teori realitenin belirli bir soyutlama düzleminde kavramsallaştırılmasıdır. Ancak, bu kavramsallaştırılmış realite sadece bir fonksiyon değildir. Teoriler realitenin çıkıntılı kısımlarını işaret veya ima eden karikatürler değildir. Teoriler realitenin yazılı formlarıdır. Objenin bilgisi ile objenin kendisi aynı soyutlama düzleminde sıralanmalıdır. "Düşüncedeki "realite"nin düzlemi ile "düşüncedeki bu realitenin bilgisinin" düzlemi aynı irtifada bulunmalıdır. Teori sallanan taşı sarkaç olarak görüyorsa, sallanan taş sarkaçtır. (Bu örnek Kuhn'a aittir). Bunu böyle belirledikten sonra yeniden üretim tarzına baktığımızda ne görüyoruz? Üretim tarzı realitenin yazılı formu değildir, çünkü tamam değildir. Burada dışsal realite ile düşüncedeki realitenin özdeş olmaları gerektiğini ya da olduğunu söylemiyoruz. Söylenen sadece dışsal realitenin bir kısmını terk edip atamayacağımızdır. Bu noktada sterilizasyon işlemine başvuramayız. Dolayısıyla, üretim tarzı toplumun değil fakat toplumun bir parçasının, maddi üretimin teorik bir ifadesidir. Şimdi bir adım daha ilerleyelim ve dördüncü ve son eleştirimizi yönelteceğimiz Marks'ın kapitalist üretim tarzı içindeki sınıfların ortaya çıkmasını açıklamada kullandığı süreci- sömürünün başlama noktasını- nasıl açıkladığını anımsayalım:

Marks'a göre sermaye ile emek üretim alanındaki sosyal ilişkilerin sonucu olarak çelişirler ve çelişmeye de diyalektik gereği zorunludurlar. Marks'a göre kapitalist üretim tarzı içinde sermaye, doğrudan üreticiden emek gücünün ekstraksiyonu yolu ile –ki bu sömürüdür-

yaratılır. Sömüren kişi kapitalisttir. Çünkü kapitalist, üretim araçlarının sahibidir. Marks bu üretim ilişkileri içindeki şu iki noktaya dikkatleri çeker: 1. Kapitalistin kârı ki, doğrudan üreticinin emek gücünden kaynaklanır, 2. Kapitalistin gücü ki, kapitalistin üretim araçlarının sahibi olmasından kaynaklanır. Kapitalist doğrudan üreticinin emek gücüne el koyduğu için kâr edebilmektedir. Bu nedenle Marks Gotha Programının Eleştirisi'nde tüketim araçlarının dağıtımının düzeltilmesini reddeder. Gerekçe olarak da emekçi olmayanların güçlerini üretim koşullarının dağıtımından aldıklarını ve maddi üretim koşulları değişmedikçe de mevcut tüketim araçlarının dağıtımının hiçbir biçimde değişmeyeceğini vurgular. (Ki bu noktada kendi içinde tutarlıdır). Şimdi bu noktada bir an durup düşünelim. Kapitalin dönem başı ile dönem sonu arasındaki artışıyla kapitalistin kârının emek gücüne el koymaktan kaynaklandığı iddiasını doğru kabul edelim. Bu durum bizi, üretim araçlarının emekçilerin kendilerine transfer edilmeleri ile insanın "gerçek çözüm"e ulaşacağı sonucuna, götürür mü? İnsanın üzerindeki maddi üretimin etkisinin son bulacağı iddiası bize pek inandırıcı gelmemektedir. Daha da somutlaştırırsak, sermaye içindeki emek gücü oranı hiç kaybolmasa bile, azalacak mıdır? Nasıl olup da azalacaktır? Bu sorunun cevabı önemlidir. Çünkü emek ile sermayenin arasındaki zıtlığın varlığının, bu ayrılmadan kaynaklandığı söylenmişti. Sermaye "kötülüğe" yol açan ögelerinden kurtarılınca, temizlenmiş mi olacaktır? Yoksa ortadan kaybolacak mıdır? "Sınıf karakterini yitirmek" sosyal olma karakterini yitirmek değilse ne demektir? Ürünlerin etiketine ne yazılacaktır? "Bu üründe hiçbir emek gücü bulunmamaktadır" mı, yoksa bu üründeki emek gücü sömürüye dayanmamaktadır, çünkü içindeki malzemeler bütünleşmiştir" mi? Yoksa, değişim amacıyla üretim tümüyle ortadan mı kalkacaktır?

Kapitalistin üretim araçlarına sahip olmasından dolayı sömürünün nedeni olarak görülmesi kanımca sadece bir illüzyondur. Üretim araçlarının sahibi olmak kârın kapitalistin cüzdanına girmesine yol açar, ama doğrudan üreticinin kapitalist tarafından sömürülmesine yol açmaz. Çünkü gerçek sömürü, eğer adına sömürü diyeceksek, başkalarının talebinden kaynaklanmaktadır. Üreticinin üretimini koşullandıran ve kodifiye eden başkalarının talebidir. Başkaları, yani Pazar yani toplumdur. İnsanın emeğini, emek verdiği ürünü (materyal ya da non-materyal) sömüren ya da kodlayan, anlamlandıran, deşifre eden toplumdur. Bu momentte kapitalist sadece bir ajandır. O, üretim

aktivitesini başkalarının, pazarın taleplerine göre düzenleyen, organize eden bir taşıyıcıdır. (Nitekim Marks da bunu açıkça kabul eder). Ve, değişim kapitalizme özgü değildir. İnsan talebe göre ürettiğine göre, üretim araçlarının sahibi olmak, durumunda bir değişmeye yol açmayacaktır. Sömürü hala üretim düzlemine aittir, fakat sömüren kişi kapitalist değildir. Sömürüyü yapan birileri varsa o birileri aslında toplumdur. Kapitalistin rollerinden hiçbiri, taşıyıcılık veya kâr edicilik, onu doğrudan üreticiye karşı zıt bir pozisyona getirmeye yeterli değildir. Bazı yeniden düzenlemeler, vergilendirmeler yoluyla kapitalist aşırı kâr edici olmaktan çıkarılabilir. Ama bu, sosyal devrim konusu değildir.

Öte yandan, kapitalist neyin taşıyıcısıdır? Kapitalizmin. Kapitalizm nedir? Bir üretim tarzı. Gerçek sömürü, başka bir deyişle emeğin toplum aracılığıyla kapital olarak adlandırılması, başka bir deyişle, başkaları için üretim, üretim tarzlarının ötesinde, onları aşan bir durumdur. Toplum olarak yaşamanın insana yüklediği bedeldir bu. Üretim tarzları bu zorunlu sürecin örgütsel formlarıdır, sosyal ve tarihseldirler ve zaman içinde değişirler. Marks kapitalist üretim tarzı içinde gerçek sömürünün nasıl aktüalize edildiğini gösterir. Ancak kapitalist ile gerçek sömürüyü eşitlemesi doğru değildir. kapitalistin, doğrudan üreticinin gözünde kendini sömürüyormuş gibi görülmesi bir illüzyondur. Çelişki ne üretim tarzları arasındadır, ne de bir üretim tarzı içindeki insanlar arasında. İnsanlar sosyal kimliklerine göre birbirlerine zıt düşmezler. Toplumda kişiler birbirlerine A ve Ā olamazlar. Bu bağlamda "sınıf" bir joker ya da ether olarak kullanılamaz. Çelişki insan ile o insanın ürettiğinin adlandırılması arasındadır. İşbölümü kendi içinde, herhangi bir çelişkiye yol açmaz. Gerçekte Marks'ın yazılarındaki pek çok pasaj burada ileri sürülen görüşlerle benzerlik gösterir. Ancak o, üretim tarzları içindeki gerçek sömürü ile onun gizli formlarını özdeşleştirmede ısrar eder. Böyle yapmakla da, kömürün karbon elementinden ibaret olduğunu keşfettikten sonra, ısınmak için kömür kullanan insanların atalarının kemiklerini yakmakla suçlayan kişi konumuna girer.

Özetle Marks temelde şu iki noktada atlama yapmıştır: İlki, toplumun üretim tarzı olarak kavramsallaştırmakla maddi olmayan aktiviteleri maddi aktivitelerin düzleminden ayırmasıdır. Ancak böyle yapmak onun için elverişlidir. Zira böylece insanın maddi olmayan aktivitelerini, sınıfa ilişkin iddialarını desteklemekte kullanma fırsatı-

nı yakalar: İdeolojik ve politik alanlar gibi. İkincisi, kapitalist üretim tarzının ortadan kaldırılmasının sosyal yaşamın özünün ortadan kaldırılmasına yol açacağını düşünememiştir. Kapitalist üretim tarzı diye karşı çıktığı aslında sosyal yaşam, yani toplumdur. Oysa biz, sosyal yaşamın özü ile üretim tarzlarının eşitlenmesinin bir soyutlama hatası olduğunu düşünüyoruz. Çünkü böyle yapmakla Marks realite ile özü birbiriyle özdeşleştirmiş olmaktadır. Realite'yi görüngü'den kurtarırken, bu kurtarılmış realiteyi öz yani sosyal yaşamın kaçınılmazlığı ile birleştirmiştir. Bu noktayı en iyi yakalayan düşünür Sartre'dır: "Cehennemimiz başkalarıdır". Bu bağlamda önemli olan üretim tarzları değildir. Üretim tarzı, realitenin belirli bir düzleminin soyutlanmasıdır Üretim tarzı görüngülerden veya sosyal formasyondan daha soyuttur. Fakat üretim tarzı realitenin nihai soyut formu da değildir. Realitenin nihai formu toplumdur. Gerçekte bu karşılaştırma çağdaş kimi yazarların yazılarında da mevcuttur. (Bu konuda Wright'ın ss.73-4'deki dipnotu tipik örnektir).

Marks "Düşüncenin kendini aktüalize etmeye çabalaması yeterli değildir. Aktüalitenin kendisi de düşünceye doğru çabalamalıdır" derken haklıdır. Ama aktüaliteyi düşünceye taşımaya çabalayan kimse de aktüaliteyi hangi düzleme taşımakta olduğuna dikkat etmelidir. Sorun bize göre, realitenin bir'den fazla kata sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu çalışmadaki akıl yürütmenin bir sonucu da şudur: Doğrudan üretici ile kapitalist arasında zıtlık olmadığına göre zıt sınıflar da olamaz. Var olan sadece işbölümü içindeki pozisyonlardır. Dolayısıyla, toplumun üretim süreci ilişkisine göre bölünmesi temelinde yapılacak bir sınıf tanımı ve toplumu böyle bir tanımlama ile betimlemeye, açıklamaya ve yorumlamaya çalışmak yanılgılı bir tavır olacaktır.

KAYNAKÇA

Abercrombie, 1980, **Class, Structure and Knowledge**, Oxford: Basil Blackwell.

Abercrombie, Turner ve Hill, 1980, **The Dominant Ideology Thesis**, London: Allen und Unwin.

Abercrombie, ve Urry, 1983, **Capital, Labour and the Middle Classes**, London: George Allen und Unwin.

Bottomore ve Rubel, 1976, **Karl Marx Selected Writings in Sociology and Social Philosophy**, Middlesex: Penguin.

Bottomore, 1984, **Sociology and Socialism**, G.B: Harvester Press.

Calvert, 1982, **The Concept of Class**, London: Hutchinson.

Carchedi, 1983, **Problems in Class Analysis Production, Knowledge and the Function of Capital**, London: Routledge and Kegan Paul.

Dahrendorf, 1959, **Class and Class Conlict in Industrial Societies**, London: Routledge and Kegan Paul.

Hoogvelt, 1983, **The Sociology of Developing Societies**, London: Macmillan Press Ltd.

Keat ve Urry, 1980, **Social Theory as Science**, London: Routledge and Kegan Paul.

Kuhn, 1982, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çev. N. Kuyaş, İstanbul: Alan.

Laclau, 1982, **Politics and Ideology in Marxist Theory**, London: Verso.

Marx, **Poverty of Philosophy**, London: Martin Lawrence Ltd/

Marx, 1976, **1844 El Yazmaları**, çev. K. Somer, İstanbul: Sol.

Marx, 1975, **Kapital 1. Cilt**, Çev. A. Bilgi, İstanbul:Sol.

Marx, 1972, **The Eighteenth Brumaie of Louis Bonaparte**, Moscow: Progress Publishers.

Marx ve Engels, 1965, **The German Ideology**, London: Lawrence and Wishart.

Neale, (ed.), 1983, **History and Class: Essential Readings in Theory**

and Interpretation, Oxford: Basil Black well.
Piaget, 1980, **Epistemoloji ve Psikoloji**, İstanbul: Havass
Walker, (ed.), 1979, **Between Labour and Capital**, Hassocks: The Harvester Press.
Wright, 1978, **Class, Crisis and the State**, London:Verso.

YARININ TOPLUMU VE YAPAY ZEKA

Teknikteki ilerlemeler toplumların düzeni, kişilerin yaşamı üzerinde etkili olur mu? İlk bakışta bu soruyu olumsuz yönde yanıtlamak olanaksız gibi gözükmektedir. Sanayi devriminden 1980'lere kadar gelen zaman dilimi içinde toplum yaşamı, toplum düzeni, sosyal değişme vb. konular üzerinde odaklaşan sosyologlar, gerçekten istisna olarak nitelendirilebilecek birkaç ad dışında, teknik yeniliklerin topluma etkileri üzerinde o denli ısrarlı vurgulamalarda bulunmuşlar ki, teknik yeniliklerin topluma etkisinin olmadığını ileri sürmek öncülleriyle bağlantısız bir explanandum önermesine ulaşmak kadar garip karşılanır olmuştur. 1980'lere kadar etkili olan, günümüzde de bazı çevrelerce hala benimsenen bu anlayış içinde iki ana tavrın benimsendiği gözlenmektedir: İlkinde, teknolojik ilerleme, doğrudan doğruya, toplumun düzenini ve sosyal değişmeyi belirleme yönünde etkileme gücüne sahip temel bağımsız değişken olarak kabul edilmektedir. İkincisinde ise, teknikteki ilerleme ekonomik kalkınma ve büyümeye, ekonomik kalkınma ve büyüme de sosyal değişmeye bağlanarak, teknik ilerleme ile sosyal değişme arasında daha dolaylı bir ilişki kurulmaktadır. Ne var ki, teknik ilerleme topluma ister doğrudan ister dolaylı yoldan etkide bulunsun, her iki tavır da "teknik yenilikler" ifadesi ile toplumun ekonomik düzleminde gerçekleştirilen ve maddi üretim artışına yol açan yenilik ya da düzenlemeleri işaret etmektedir.

Kavramsal temellerini sosyolojideki evrimci ve tarihi maddeci yaklaşımlar ile modernleşmeci ve kalkınmacı teorilerde bulan bu anlayış doğrultusunda yönlendirilen toplumların umut edilen değişimi yakalayamamalarının sebebi önceleri, önerilen modelin layıkıyla uygulanmamasına dayandırılırken, sonradan modelin kendisinin sorgulanması gereği gündeme getirilmiştir. Bugün, toplumun ne tümünün, ne kurumlarının işleyişinin ve aralarındaki bağlantıların, ne bu kurumların işlevlerinin yöneldiği değerlerin, ne kurumlar içindeki bireylerarası sosyal etkileşim ağının ve etkileşimi mümkün kılan sembollerin ekonomik düzlemden kaynaklanan dinamiklere, özellikle de maddi üretimin miktar artışına ve/veya maddi üretimin organizasyonunun değişimine yol açan teknik yeniliklere dayanılarak açıklan-

masının mümkün olduğu görülmektedir. Ekonomik düzlemin gerek bir bütün olarak, gerek alt düzlemleri itibariyle -teknik ilerleme, üretimin organizasyonu, mal ve hizmet üretiminin artışı, para düzenlemeleri vb.- toplumun politika ve ideoloji gibi diğer düzlemlerini genel-geçer ölçüde belirleme ölçüsündeki etkinliğini kabul eden anlayış, günümüzde ağırlığını yitirmiştir. Artık insanlar toplum yaşamında olan bitenlerin farklı kavramsal çerçeve içinde açıklanmasını, betimlenmesini, yorumlanmasını talep etmektedirler. Ekonomik, politik ve ideolojik alanların göreli özerkliklerinin olduğu, her toplumun özgün birikimi ve koşulları uyarınca tarihinin bir döneminde bu alanlardan birinin yönlendirmesi altında bulunduğu saptamasının kabul edilmeye başlandığı günümüzde, ekonomik düzlemden kaynaklanan "teknik yenilikler"in toplum yaşamındaki yeri ve etkisi de eskiye göre daha farklı bir gözle değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu yeni değerlendirmede "teknik yenilikler" sadece maddi üretimi, meta üretimini artırmaya yönelik yenilikler olarak tanımlanır olmaktan çıkarılmakta, ekonomi dışı düzlemlerde de teknik yeniliklerin olabileceği ve teknik ilerlemelerin ekonomi dışı düzlemlerin de boyutlarını zenginleştirebileceği, etkinliklerini artırabileceği kabul edilmektedir. Teknik'in ekonomi dışındaki düzlemlerde de ilerleme gösterdiği, 1980'lerden önce de bilinmekle birlikte, bu durum, o düzlemlerin yapısı içinde değil fakat ilgili yenilik ekonomik düzleme aşırtılarak ya ekonomik düzlem içindeki işlevi gözönünde bulundurularak ya da ekonomik düzlem içinde kendisine bir işlev yükletilerek analiz edilmiştir. Örneğin, özü itibariye bir güç mücadelesi biçimi olan, dolayısıyla politik alanla ilgili olan, savaş, politikanın değil ekonominin bir öğesi olarak görülmüş, bu bağlamda savaş araçları teknolojisindeki ilerleme de aslında ait olduğu politik düzlem temelinde değil de, ekonomik düzlemin sınırları içinde, oradaki işlevi dikkate alınarak analiz edilmiştir. Benzer şekilde, ideolojik düzlemin bir aracı olan televizyon teknolojisindeki ilerleme de ekonomik alana aşırtılarak, televizyon teknolojisindeki yenilikler, televizyon izleme oranını yükseltici, yayın kalitesini artırıcı yenilikler olmaktan çok televizyon yoluyla maddi ürünlerin daha çok reklamının yapılabilmesine, ekonomik kârın artmasına yol açan girişimler olarak değerlendirilmiştir. Bugün bile, toplumu oluşturan düzlemler arasında gerekli farklılaştırmayı yapamayan, bu nedenle de gerek toplumu ekonomik düzlemdeki işlevleri açısından değerlendiren ya da onları yine ekonomik temelli sözde-işlevlerle bürüyen bir yorumlama tarzı bazı çevrelerde benimsenebilmekte ise de, yukarıda

denildiği üzere, bu konu artık yeni kavramsallaştırmalar ışığında yeni yorumlara konu edilmektedir. Bugün artık "rüzgar değirmeni feodal üretim tarzını, buhar gücü kapitalist üretim tarzını yarattı" ifadesinin basit, tek yönlü, indirgemeci, toptancı bir yorumun ürünü olduğu görüldüğü için, sözgelimi "genetikteki ilerlemeler...ist üretim tarzını" veya "bilgisayar teknolojisindeki yenilikler... ist üretim tarzını yarattı" şeklinde bir saptamada bulunulabileceği umudu da bir yana bırakılmaktadır. Ya da, bir yana bırakılması gerekir. Rüzgar değirmeni bazı toplumlarda gerçekten üretimin miktarının artmasına yol açmıştır, ama bu durum, feodal toplumların ekonomik düzlem değil fakat politik düzlem tarafından over-determine edilen toplumlar olduğu gerçeğini görmemizi engellemelidir. Aynı şekilde, buhar gücünün kullanımı kapitalizmin gelişimiyle paralellik göstermekle birlikte, buhar gücünün kullanıldığı her toplumu ekonomik alanın belirlemesi altındaki toplumlar olarak nitelendirmenin olanaksızlığı da açıktır.

Dünyanın geçmişi değil, fakat geleceği, tüm toplumlar için geçerli olabilecek toplum teorileri geliştirmeyi mümkün kılacak gibi gözükmektedir. Dünyanın küçülmekte, kocaman bir köye dönüşmekte, eşsonuçluluğu yaşamakta olduğu modernitenin sonunun geldiği; globalleşme sürecinin ivme kazandığı yönündeki tezler sanki gerçeği ifade etmektedirler. Dünya toplumları belki de tarihlerinde ilk kez olarak bir paydaya sahip olmakta, hepsi birden ideolojik düzlemin over-determinasyonu altına girmekte gibidirler. İdeolojilerin öldüğünün söylendiği bir çağda ideolojik düzlemin over-determinasyonundan söz etmek paradoksal gibi görünebilir. Gerçekten de ideolojiler ölmüştür, ama bu ölenler bütünsel ve politik ideolojilerdir. Giderek güçlendiğini işaret ettiğimiz ideoloji ise birey ile dünya arasına giren ve dışımızda olan bitenleri nasıl algılayacağımızı, kavramsallaştıracağımızı, yargılayacağımızı, kabul ve reddedeceğimizi koşullayan ideolojidir. Çevremize bir bakalım, neler görüyoruz: *Artan özelleşme ve özerkleşme taleplerinin, kimlik arayışlarının ulus-devletlerin temelini sarsmakta olduklarını; demokrasi, hümanizma, bilim, insan hakları gibi evrensel olduklarından düne kadar kuşku duyulmayan değerlerin grupsal, hatta bireysel yorumlara konu edildiklerini; "şimdi ve burada" her an yeni baştan tanımlanır hale geldiklerini...* Mevcut toplum düzeni, yerleşik sosyal etkileşim düzeni ile göstergelerin anlamlandırılma ve yorumlanma düzeni yeni baştan ve çok özel olarak, kısmî, bireysel yorumlara göre kurulmaktadır. Her şey eskisinden farklı bir tarzda görülmekte, ve bu halleriyle anlamlı bulunmaktadır. Öyle bir

yüzyıla giriyoruz ki, bir yanda "modernleşme" süreci içinde sosyal işlevleri terk ederek bireysel vicdanlara çekileceği beklenen din, kestirim dışı bir atakla, yeniden bir güç ve çekim merkezi olarak ortaya çıkarken; bir yanda bilimin olmazsa olmaz ilkeleri, güvenilirlik, rasyonalite, objektivite, bilimcinin özgürlüğü ve yaratıcılığına zararlı bulunarak mahkum edilmekte; bir yanda cinsiyet biyolojik değil sosyal bir kurma (gender) olarak tanımlanmaya başlanmaktadır. Bütün bunlar bize pek çok toplumda ekonomik-politik değil fakat ideolojik düzlemin egemen olma, bir başka deyimle, ideolojik düzlemin ekonomik ve politik düzlemleri determine etme olasılığının oldukça yüksek olduğunu göstermektedir. Bu yeni dünya, ya da yeni dünya düzeni, sanayici ya da politikacıların değil fakat ideolojik düzlemin aktörlerinin egemenliklerinin sergilendiği bir sahne olacak gibi gözükmektedir. Ekonomiye ve politikaya yön verenlerin; egemenlikleri artık sona erecek gibidir (Popülerliklerini ideolojik düzlemde yaşatmaya çabalamaları kısa süreli bir başarı sergilemelerine yol açabilir). Yeni dünya, dünyayı yeniden tanımlamaya soyunanların bir başka deyimle, yeni tanımaları, yeni yorumları en iyi ifade edenlerin dünyası olacağa benzemektedir. Her ideolojik söylem kendi mega starını yaratacak ve kendi medyası içinde kendi mesajını kendi dinleyicisine gönderecek gibidir. Öyle bir kabileler dünyası ki, kabile starının tanımlarına göre dünyayı algılayan, kabile starının yönlendirmelerine göre eylemde bulunan insanlardan oluşan bir dünya. Ancak, şefler yerine medya starları tarafından yönlendirilecek olan bu kabilelerin, total kurumlar dediğimiz türden bir örgütlenmeye sahip olmayacaklarını söyleyebiliriz. Başka bir deyimle, insanların tüm günlerini içinde geçirecekleri, tüm günlük gereksinmelerini içinde giderecekleri, tüm dünyayı kaplayan bir örgütlenme tarzını görmeyi beklemiyoruz. Bu kabileler insanın tek bir yönünü, tek bir ilgisini, tek bir gereksinmesini, tek bir yönelimini yakalamayı hedefleyen kabileler olacaktır. Çok yönlü insanoğlunun her bir yönü için ayrı ayrı kabilelerin, ayrı ayrı şef/starların, ayrı ayrı anlatıların bulunduğu bir dünya. İletişim teknolojisindeki ilerlemeler, bir yanda kabilelerin mesajlarını insanlara aktarmalarını hızlandırır, kolaylaştırır ve ucuzlatırken, bir yandan da insanların aynı bir konuda farklı kabilelerden kendilerine sunulan mesajlar arasından istediklerini seçmelerini olanaklı kılacaktır. İlk bakışta, bu dünya insanın özgürlüğünün, gerçekten gerçekleştiği bir dünya olacak gibi gözüküyor. Sonsuz bir seçme özgürlüğünün olduğu bir dünya. Eğer seçme özgürlüğü mevcut seçeneklerden birine

özgürce karar vermek ise, evet, yeni dünyanın insanı gerçekten özgürce bir seçim yapabilecektir. Seçimin özgürce olmasını engelleyecek tek güç, kendisi olacaktır, kendi aklı, kendi sağduyusu olacaktır, kendisinden başka biri değil. Bu anlamda insanın aldatılması da söz konusu olamaz, zira seçeneklerin her biri kendini bir diğerinden daha az olmamak üzere sunacaktır. Ve insan da, hiçbir mesajın 'öğrenilmiş çaresizlik' içindeki pasif alıcısı olma konumunda bulunmadığı için, bütüncül ideolojilerle çevrelenmediği için, seçiminde gerçekten özgür olacaktır. Ama, eğer, seçme özgürlüğü seçeneklerden birine özgürce karar vermekle değil de seçeneklerin gerçekten birer seçenek olmaklığı ile de ilgili ise, o zaman sonsuz bir seçme özgürlüğünün varlığından yine aynı rahatlıkla söz etmek olası mıdır? Her kabile starı kendi doğrusunu söylediğine göre, gerçekten doğru olan hangisi olacaktır? Bu sorunun iki ayrı cevabının olacağı açıktır: İlki, eğer gerçeklik söylemin nesnesi olandır, söylem tarafından nesne kılınandır, ve sadece odur diyorsak geleceğin insanına bugünden seslenmenin de hiçbir anlamı kalmayacaktır. Bırakalım geleceğin insanı lunaparkındaki güldüren aynalarla kaplı odasında gezinip dursun. Ama, öyle değil de, gerçeklik söylemin öznesi değilse bile, söylemin vazgeçilmez nesnesidir, diyorsak, söylemin üzerine söz söylediğidir diyorsak, o zaman geleceğin insanına söyleyecek sözümüz var demektir. Daha açık bir deyişle, insanın gerçekten seçme özgürlüğüne sahip olabileceğini sayıltılayabiliriz. Ve bu insana bugünden bir şeyler sunabilmenin soylu bir girişim olduğunu savunabiliriz.

Bugünün kimi oluşumlarından hareketle geleceğin toplumuna ilişkin çizdiğimiz bu tablo içinde, geleceğin toplumunun önemli bir öğesi olmaya aday yapay zekalı makinaları nereye yerleştirebiliriz? Öncelikle vurgulayalım ki, yapay zekalı makinaların toplumların ne yapılarını ne işleyişlerini yakın bir gelecekte devrimci bir tarzda değiştirmeye muktedir olamayacaklarını düşünüyoruz. Bu makinalar, ideolojik düzlemin egemen olduğu bir dünyaya doğacakları için, onların toplumdaki yerlerini ve işlevlerini belirleyecek olan da ideolojik düzlem olacaktır. Daha açık bir deyişle tüm kurum örüntü ve ilişkilere yeni tanımlar, yeni yorumlar getirmekte olan, onlara yeni anlamlar atfetmekte olan ideolojik düzlem, yapay zekaya da diğer kurum, örüntü ve ilişkilere getirdiği yeni yorumlarla, yeni tanımlarla içsel olarak bağlantılı bir tanım getirecek, bir anlam atfedecektir. Yapay zekalı makinaların maddi üretim sürecindeki kafa ve kol emeğinin yerine kullanılmaları, insanoğlunun ideolojik ve politik

kullanılmaları, insanoğlunun ideolojik ve politik alanlara daha etkin katılabilmesine yol açacaktır. Üretim maliyetinin günümüze kadar sergilediği düşme eğilimi dahi toplumları ekonomik düzlemin overdeterminasyonundan kurtarırken yapay zekalı makinalarca gerçekleştirilecek daha da düşük maliyetli üretimin toplumların ekonomik düzlemin egemenliğinden bir daha geri dönmemek üzere kurtulmalarına yol açabileceğini düşünmemek mümkün değildir. Yapay zekalı makinaların politik ve ideolojik düzlemdeki işlevleri ise yakın gelecekte sadece bu alanlardaki birey ve grupların güç ve etkilerini artırmalarına katkıda bulunmakla sınırlı kalacak gibi görünmektedir. Ta ki insanlar bir diğerleriyle gücü elde etme mücadelesinden bıkıncaya kadar, ta ki insanlar kendi yorumlarını, kendi anlatılarını başkalarına kabul ettirme gereksinmesinden vazgeçinceye kadar. İnsanoğlu gücü elde etmeyi veya kendi durum tanımını karşısındakine kabul ettirmeyi eğer bir gün mal ve hizmet üretimi kadar sıkıcı ve anlamsız bulmaya başlarsa, o zaman bu düzlemleri de yapay zekalı makinalara bırakıp balık tutmaya gidebilir.

ZİYA GÖKALP ÖLDÜ

Ziya Gökalp öldü. Gözlerimle gördüm. Ziya Gökalp'i Samuel Huntington öldürdü. Hem de ateş etmeden, bıçaklamadan, boğmadan. Hungtington Gökalp'e "öl" dedi. Gökalp de hemen öldü. Direnmedi. Gördüğüm bir cinayet değildi. Bir teslimiyet idi. Tepemden tırnağıma titredim. Oradan uzaklaşırken bir çocuk koşarak peşimden geldi. Bir kağıt parçası uzattı. Aldım. "Ziya Gökalp 1894'de öldü" diye yazıyordu. Kağıdı fırlatıp attım. Çünkü 1994 yılındaydık.

Kamusal kimliğimin neliğini ve kaynağını merak etmeye başladığım yaşlarımda okumuştum Türkçülüğün Esasları'nı. Gökalp orada 13 yaşındaki bir Türk kızı için ideal bir kimlik modeli sunmaktaydı. Her şey son derece kolay ve basitti. Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim. Gerçi Türkçülüğün Esasları'nı okuduğum yazın kışında o yıl Türkçe öğretmenliğimize atanan Mehmet Ateşoğlu'nun önceki okulunda bir bayramda öğrencilerine bu sloganı taşıttığı için cezalandırıldığını öğrenmiştim. Ama, bu cezaya infial duymadım. Ziya Gökalp'in sloganında olmasa bile kitabında İslâmiyet'in yeri evlerimizin arka balkonu olarak belirlenmişti. Arka balkonun, oturma odamız olan Türk kültürü ve misafir odamız olan Garp medeniyetiyle eşit düzlemde sunulmasının hoş karşılanmayacağını bilmemesi Ateşoğlu'nun kendi hatası idi. Aslolan kültürümüz ve medeniyetimiz idi.

Yıllar geçti. Sosyoloji okumaya başladım. Sosyolojinin aslî konuları arasında ne kültür vardı ne de medeniyet. Medeniyet yerine, önceleri üretim tarzlarımız sonra da tarihsel sistemlerimiz varoldu. (Marx'dan Wallerstein'a böyle geçtik). Toplumsal yapı analizleri bu kavramlar üzerinden yürütülürdü. Kültür ise biz sosyologların değil, sosyal antropologların, halkbilimcilerin, etnologların konusu idi. Bir de sosyal psikologların. Bize düşen kültürün maddî (resmin çerçevesi) ve manevî (tuvale çizilen) yönlerinin olduğunu bilmekti. Ne ki bununla iktifa edemezdik. Biz de küçük "i" ile yazılan ideolojiyi kültür yerine koyduk. Ekonomik ve politik düzlem dışındaki tüm üst yapısal kurumları ve onların yöneldiği değer ve hedefleri buraya yerleştirdik.

Yıllar bir daha geçti. Berlin duvarı yıkıldı. Ortaya kimlikler saçıldı. "Kadın"dan bıkan sosyologlar kimlikle ilgilenmeye başladılar. Kimlik incelemeleri kültürün de incelenmesini gerektiriyordu. Ama bu kültür ne maddî ne manevî diye ikiye bölünmeyi kaldırıyordu ne de küçük "i"li ideolojiye benziyordu. Daha çok kimliklerimizi içinden çekip çıkardığımız bir sandık gibi tahayyül ediliyordu. Kendimizi o sandıkla değil ama aslı o sandıkta saklı olan birşeylerle tanımlıyor, anlamlandırıyorduk. Sandıktaki anlam kaynaklarımızın kimine dil diyorduk, kimine etni, kimine din, kimine gelenek... Ama hepsi ortak bir töze sahipti. O töze yabancılar "ethos" diyordu. Peki ona biz ne diyorduk? Bizde "ethos" için hiçbir şey kullanılmıyordu. Bu, bana çok manidar göründü. Meşruiyet sözcüğe dökülmekle kazanılmıyor muydu? "Ethos" için bir sözcüğe ihtiyacım vardı. Ona "hars" demek içimden geldi. Ortak tözün adı hars olmalıydı. Hars bu ortak töz olunca kültür'ün de o sandık olması gerekiyordu. Sandık değerini içindekilerden, içindekiler de değerlerini ortak tözleri olan harsdan alıyordu. Peki ama hars kültürün karşılığı değil mi idi? Ziya Gökalp hata mı yapmıştı? Öyleyse, bu hatayı neden yapmış, hars sözcüğüne kültürün içeriğini monte ederek harsın asıl içeriğini neden gözardı etmişti? (Gökalp'in hars ile tamamen kültürü kastettiği son derece açıktır. Hatanın, harsı kültür olarak "sadeleştirenlerde" olduğunu söylemek Gökalp'i hiç anlamamak olur). Bu sorunun cevabını henüz bilmiyorum. Bildiğim, Ziya Gökalp'in bu tavrı ile bir asra yaklaşan bir süre bu toprakların insanlarının harsları üzerinde düşünmelerinin önünü tıkadığı, kültürlerini içi boş, anlamsız formlardan ibaretmiş gibi görmelerine sebep olduğu, kimliklerini oluşturmalarına, "kimliğin ancak reflexive olarak anlamlandırabilen benliğin işlevi olduğunu gözardı ettiği için", engel olduğu, harslarını keşfetme serüvenine dalmalarını önlediğidir. Bu tavrın bir uzantısı Türklerin harsı belirsiz bir kültürün tepkisiz taşıyıcıları konumuna girmeleridir. Harsı belirsiz bir kültür ne denli kültür olabilirse. Ve bu kültür ne denli taşınabilirse.

Ziya Gökalp'in hars anlayışındaki bu çarpıklık onun Türklerin Garp medeniyetinden olabilecekleri tespitinin gerekçesine, daha doğrusu gerekçesizliğine de yansımıştır. Bu konuda Gökalp, üstelik de sosyolojiyi tanık tutarak medeniyet için şöyle yazar: "Sosyolojiye göre, harsları ve dinleri ayrı olan müteaddit cemiyetler arasındaki müşterek müesseselerin mecmuuna da "medeniyet"adını vermemiz muvafıktır" (1976,48). Gökalp'in yazılarının hiçbir yerinde bir

tır" (1976,48). Gökalp'in yazılarının hiçbir yerinde bir medeniyetin yapı taşlarının, temel ögelerinin neler olduğunu göremiyoruz. Kaldı ki, Gökalp Japonya'nın Garp medeniyetine girdiğini de söylüyor. Sadece günümüz sosyolojisi adına değil, Gökalp'in bu satırları yazdığı yılların sosyolojisi adına da söyleyelim ki sosyoloji "medeniyet" üzerine özgün hiçbir şey söylememiştir (Bu konuda Uluslararası Sosyoloji Derneği Başkanı I. Wallerstein'ın yazdıklarına bakılabilir: 1997, 179-186). Ve, eğer sosyoloji medeniyet üzerine bir söz söylemiş olsaydı, bu sözün Gökalp'in söyledikleriyle hiçbir benzerliği olmazdı. Ayrıca, Gökalp'in Japonya'nın Garp medeniyetinden olduğu tespiti de hatalıdır. Japonya ne Batılılaşarak ne de Batı medeniyetinin bir üyesi olarak modernleşmiştir. Bu noktada Gökalp'i, "modernleşme" teorilerinin geliştirilmesinden ve "modernite"den Türk aydınının haberdarlığından önce yaşamışlığından dolayı mazur görmek de mümkün değildir. Zira Japonya'nın Garp medeniyetine dahil olmadığını bilmek için sosyolog olmak dahi gerekmemektedir. Japonya tarihinin her döneminde Batılılaşmaksızın modernleşmeyi hedeflemiştir.

Gökalp'in belirttiği "Garp medeniyetinden"liğimiz İngilizlerin "wishful thinking" diye ifade ettikleri "heveskâr düşünce" diye çevirebileceğimiz bir tavrın ürünü olan bir tespitten başka bir şey değildir. Bu heveskâr düşüncemizin bir diğer kaynağını 1856 Paris Antlaşması'nda buluruz. Ve, her nedense Gökalp'in tespitinden de ötede, gerek bu antlaşmanın gerek Avrupa Konseyi, NATO gibi organizasyonlara üyeliğimizin gerekçelerini ve oralarda yerleştirildiğimiz pozisyonları unutup kendimizi samimiyetle Garp medeniyetinden gibi kurgularız. İşin ilginç yönü, Gökalp'çe Garp medeniyetinden olduğumuza öylesine inandırılmışız ki, Garplılar garp medeniyetinden olmadığımızı söylediklerinde bile ne demek istediklerini kavrayamamış, yanıldıklarını, önyargılı olduklarını düşünmüşüzdür. Gökalp'in bizi Garp medeniyetinden olarak tanılamasının nedenini bilmiyorum. Aynen hars derken kültürü kastetmesinin sebebini bilmediğim gibi. Ama, Gökalp'in bütün bu çarpıtmaları neden yaptığını çok iyi bildiğinden eminim. Öyle olmasaydı, Huntington'a karşı direnirdi. En azından, bedeni biyolojik refleks koyardı.

Huntington medeniyetlerin çatışacağı teziyle bize oyun mu oynuyor? Hayır. O çok ciddi. O öncelikle bir Amerikalı. Her Amerikalı gibi A-

merika'yı çok seviyor, Amerika'yı korumak istiyor. İç barışını dış düşman tehdidiyle sağlayan ABD'ye bir dış düşman gerek. Bu dış düşman öyle biri olmalı ki hem gerçek olmalı hem ABD'nin sınırları dışında bulunmalı hem ABD'nin dostlarını da ürkütebilmeli hem de senaryonun sonunda mağlup edilebilme olasılığı yüksek olmalı. Huntington tüm bu aradıklarının İslâmiyet'te bulunduğunu görünce sevinmiş olmalı. Huntington'ın tezi iyi bir tezin sahip olması gereken tüm ögeleri içeriyor. Bu tezin bir bütün olarak kusursuz olduğunu görmemek görmeyenin nakısıdır. Tezinin tek zayıf yönü Batı medeniyeti adını verdiği ama aslında "Batıda ortaya çıkan modernite" olarak adlandırılması daha doğru gözüken projenin karşısına koyduğu Müslüman ve Konfuçyenlerin birer medeniyet dairesi teşkil ettikleri yönündeki sayıltısıdır. Batı kaynaklı modernitenin, hepsi Hıristiyanlıktan kaynaklanmayan ve fakat zaman içinde Hıristiyanlıkla içiçe geçmiş, kimi belirleyici vasıflarının karşısına konan İslam ve Konfüçyen "medeniyetleri"nin, o vasıfların paralelinde belirleyici vasıfları var mıdır ki aralarında derin çatlakların oluştuğundan söz edilebilsin? Ve, daha da önemlisi, Müslümanlar arasında sayılan örneğin bir Türkiye insanı bilinçli olarak, medeniyeti bir yana bırakalım, harsını ne ölçüde tanıyabilmekte, kimliğini neye göre anlamdırabilmekte, ve tüm bunları gündelik yapıp etmelerine ne denli yansıtabilmekte, en azından bu yönde bir gayret sarf etmektedir?

Batı dışı toplumlardan modernite projesine modernleşme yoluyla duhul etmenin mümkün olduğu sanısına kapılan ve hem böylelikle modernite ile modernleşme arasındaki özsel farkı gözardı eden hem de bunu gerek Batının gerek kendinin harsını birbiriyle karşılaştırarak sorgulamaksızın, doğrudan doğruya, zaman mekan koordinatları dışında salt spekülatif düzlemde üretilen tarih-dışı "modern toplum" nomina'sını sanki tarih içi imiş gibi kendine model alarak gerçekleştirebileceği sayıltılayan toplumlar ne modernleşebilmekte ne de modernleşmelerinin neden mümkün olamadığını kavrayabilmektedir. Türkiye bu toplumlardan biridir. Türkiye kendini kendine özne kılmadan atacağı her adımda başarısız kalacağını bilmek zorundadır. Türkiye'nin eksiği ne coğrafyası, ne tarihi, ne insanı, ne birikimi, ne potansiyeli, ne de aktüel zenginliğidir, fakat tüm bunlarla ne yapacağını bilememesidir. Harsının en zayıf bileşeninin devlet yönetme becerisi ve toplum yönetme deneyimi olduğunu görmemesidir –ki bu Türkiye için paradoksal bir durumdur; Türkler güçlü bir devlet yö-

netme gelenekleri olduğunu sanırlar, oysa Türklerin devlet yönetme anlayışları, Toynbee'nin saptamasına göre, "Orta Asya Türklerinin davar gütme" alışkanlıklarının beceri ve yetenek düzeyine ulaşmasının bir yansıması olmaktan ileri gidememekte, dolayısıyla, devlet aslında toplum yönetimini bilmemekte, devletin kendisini ise, kurmadaki hatalarından dolayı, yönetmeyi beceremektedir (Toynbee'den nakleden: Mardin, 1990,109). Türkiye'nin yapması gereken tarihine, coğrafyasına, insanına, birikimine, potansiyeline ve zenginliğine kulak vermek, derin devletin önüne derin Türkiye'yi geçirebilmektir. Medeniyetlerin çatışması tezinin muhatabının Amerikalılar olduğunu bilmek, medeniyet kimliği arayışıyla vakit kaybetmeksizin harsının neliğini keşfetme serüvenine dalmaktır. Ziya Gökalp'in ister 1894'te, ister 1994'te öldüğünü bilmektir.

KAYNAKÇA

Gökalp, Ziya — 1976, **Türkçülüğün Esasları**, Hazırlayan: Mehmet Kaplan, Kültür Bakanlığı Yayını.

Mardin, Şerif — 1990, **Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler 2**, derleyen: Mümtaz'er Türk'üne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları.

Wallerstein, Immanuel — 1997, "Medeniyetler Niçin Yeniden Gündemde", **Medeniyetler Çatışması**, Derleyen, Murat Yılmaz, Vadi Yayınları.

AİLE ARAŞTIRMALARINDA METODOLOJİK VE TEORİK EĞİLİMLER

Genel olarak sosyolojik araştırmalarda metodolojik açıdan izlenebilecek iki temel yol vardır. Klasik yaklaşım, dedüktif-nomolojik model, hipotetik-deduktif akıl yürütmeye dayalı yol veya aksiyomatik format olarak adlandırılan metodolojik yaklaşımda önce belirli bir konudaki genelleme, yasa veya aksiyomatik ifadelere dayanan teori veya modelden birtakım hipotezler çıkarılır, sonra da bu hipotezlerde dile getirilen ilişkilerin, tekabül ettikleri somut sosyal gerçeklikteki ilişkilerle çakışıp çakışmadığı sınanır. İstatiksel veya tümevarımsal akıl yürütmeye dayalı yol olarak adlandırılan diğer metodolojik yaklaşımda ise yukarda anlatılan süreç adeta tersine çevrilmiştir. İnceleme konusuna ilişkin geliştirilmiş her türlü genelleme, yasa veya aksiyomatik ifadeler ile bunları kabul eden teori ve modeller, bu teori ve modellerden çıkarılan hipotezler gözardı edilir. Araştırmacı incelemeye değer bulduğu somut sosyal gerçekliğin içine doğrudan girer, ona katılır ve gözlemlerinin, gözlem yapabilme yeteneğinin ve sezgilerinin gücü oranında gözlemlediği durum içindeki değişkenleri saptar, bu değişkenler arasındaki ilişkileri ya uygunluk, farklılık, çeşitlemeler, tortu "metod"larının kurallarını izlemek ya da çoğul nedensellik veya sosyal ilişki (network) yumağını tespit etmek suretiyle çözümler, çözümlemelerine dayanarak kurduğu hipotezlerini yeniden olgularla karşılaştırır. Böylece hipotezde dile getirilen ilişkiyi gerçekler ya da reddeder. Klasik yaklaşımı uygulayan araştırmacı hipotez, gözlem, sınama aşamalarını izlerken, bilimsel yöntemini alansal yaklaşıma göre belirleyen araştırmacı gözlem, hipotez, sınama aşamalarını izler.[1]

Alansal yaklaşıma göre yapılan araştırmalar incelenen durum, olay ya da sürecin içsel işleyişine daha derinden nüfuz edebilmeye imkan sağlamalarının yanısıra, klasik yaklaşım için gerekli olan genellemelerin, aksiyomatik ifadelerin, yasa-benzeri önermelerin oluşturulma-

[1] Sosyolojik araştırmalarda metodolojik açıdan izlenen bu iki temel yol hakkında başvurulabilecek çeşitli kaynaklar arasında: Turner (1978), Bailey (1987), Çelebi (1990) sıralanabilir.

sına da katkıda bulunurlar. Ancak bilimin idealinin sadece keşif yapmakla sınırlandırılamayacağı ya da keşif yapmaya indirgenemeyeceği göz önüne alındığında bilimin hedefinin açıklama, giderek kestirme de yapmak olduğu, bir başka ifadeyle olan biten hakkında tutarlı, sistemli, genel bilgileri, "normal koşullar altında" dahi olsa her zaman aynı olan ilişkileri ifade etmek olduğu anımsandığında klasik yaklaşımın vazgeçilmezliği ortaya çıkar. Klasik yaklaşım araştırmacının gözlemlenebilenin arkasına nüfuz edebilmesine, bu bilgisini başka araştırmacılara paylaştırabilmesine, gözlemlerini hem teorisinin sağladığı referans çerçevesi içinde hem de kendi aklının ve deneyimlerinin süzgecinden geçirerek değerlendirebilmesine imkan sağlayan bir yaklaşımdır.[2]

Öte yandan, genel sosyolojik teorileşmelerde insan birliktelikleri üç ayrı düzlemde kavramsallaştırılırlar; yığın, kategori ve grup düzlemleri. Bunlardan yığınlar ortak bir fizikî mekânı paylaşan, kategoriler gerçeklikte olmayıp araştırmacının zihninde belli bir ölçüt esasında birleştirilen, gruplar ise ortak bir amaç etrafında birleşen ve aralarında etkileşim olan bireylerden müteşekkil birlikteliklerdir. Grubu oluşturan bireylerin birbirleriyle ilişkilerindeki süreklilik gösteren sosyal örüntü, rol ve ilişki yapısı ise kurum olarak adlandırılır.[3]

Bu genel açıklamaların ışığında aile incelemelerine bakıldığında ailenin her iki metodolojik yaklaşım açısından da ele alındığını gösteren örneklerin mevcudiyetiyle karşılaşılır. Ailenin sosyal bir kurum olarak toplumun diğer kurumlarıyla, toplumun kendisiyle ve toplum içindeki temel süreçlerle ilişkisini konu edinen araştırmalar klasik yaklaşımın izlediği örnekler olarak gösterilebilir. Toplumu oluşturan kurumların birbirleriyle fonksiyonel bağlantılığını ve sosyal süreçlerin de bu bağlantıyı güçlendirici veya zayıflatıcı etkisini vurgulayan incelemeler, ailenin diğer kurumlarla ilişkisinin gelişimini evrim ilkesinin kaçınılmaz bir görünümü olarak kabul eden (sayıltılayan, assumption) fakat özelde ailenin bir kurum olarak kendi evriminin izlediği yolu saptamaya yönelen araştırmalar, ailenin bir üst yapı kurumu olarak alt yapının belirleyiciliği altında bulunduğunu kabul eden çalışmalar, -ki bunlar sırasıyla fonksiyonalist, evrimci ve tarihi maddeçilik gibi sosyolojik yaklaşımlar içinde geliştirilmişlerdir- me-

[2] Klasik yaklaşım hakkındaki bu yargının kaynağı olarak bakınız: Suppe (1977)
[3] Yığın, kategori, grup ve kurum tanımları için bakınız: Fichter (1990).

todolojik açıdan klasik yaklaşımı seçmişlerdir. Aileyi daha çok toplumdaki fonksiyonu ve bu yolla diğer kurumlarla kurduğu ilişkiler esasında ele alan bu araştırmaların sonunda aile tipleri, ailenin genel evrim çizgisi, ailenin büyüklüğü, ailenin toplumun kültürünü genç kuşaklara aktarmadaki rolü, sosyalizasyon fonksiyonu, ekonomik bir birim olarak özellikle geçimlik üretim yapılan kapalı topluluklardaki geleneksel dengeyi ve dayanışmayı sağlayıcılık fonksiyonu vb. hakkında çeşitli hipotezlerin sınanması gerçekleştirilebilmiştir. Fonksiyonalizmin bir türevi olan modernleşme teorilerinin aile modeli de bu kapsamda görülmelidir.[4]

Öte yandan aileyi toplum içindeki kurumlar ve süreçlerle ilişkisi açısından değil, fakat aileyi oluşturan bireyler arasındaki ilişkiler açısından analiz eden araştırmalar ise alansal yaklaşımın metodolojik ilkeleri doğrultusunda yürütülmüştür. Aile bireylerinin beklenen ve gerçekleştirilen rollerini, rollerine bağlı olarak kurdukları ilişkileri ve bu ilişkilerin örüntülerini odak noktası yapan araştırmacılar her ne kadar rol teorileri, sosyal ilişki teorileri gibi genel teorilerden yararlanmaktaysalar da teorinin kendilerine sağladığı referans noktalarından daha fazlasına gereksindiklerinden dolayı evlilik içindeki rolleri, ilişkileri ve davranış örüntülerini derinlemesine kavramsallaştırabilmek için katılımlı gözlem tekniğini kullanmaya, böylece aileyi içten kavramaya yönelmişlerdir.

Sosyolojiye fonksiyonalist yaklaşımın belirli varyasyonlarını benimsemelerinden dolayı dahil edilen A. R. Radcliffe-Brown ve B. Malinowski'nin çalışmalarında gözlemlenen bu metodolojik yaklaşım[5] R. Redfield, O. Lewis gibi sosyal antropologların çalışmalarından E. Bott'a, oradan da günümüze kadar gelen bir çizgi izlemiştir.

---

[4] Bu tür çalışmalara örnek olarak verilebilecekler: Zimmermann (1947), Parsons ve Bales (1955), Ogburn (1955), Smelser (1968), Engels (1965) ve diğerleri.

[5] A.R. Radcliffe-Brown ve B. Malinowski'nin fonksiyonalizmin "Bireyci Fonksiyonalizm" ve "Kişilerarası Fonksiyonalizm" olarak adlandırılan türlerinin temsilcileri ve esasen de sosyal antropoloji kökenli olmaları yüzünden çalışmalarının metodolojik temelini alansal yaklaşım oluşturur. Fonksiyonalizmin "Toplumsal" türünün tipik temsilcisi olan Durkheim ve daha özgün bir temsilcisi olan Parsons ise çalışmalarının metodolojik temellerini klasik yaklaşım olarak belirlerler. Fonksiyonalizm türleri için: Abrahamson (1990).

Aileyi evlilik içi ilişkilerin analizi yoluyla incelemeye yönelen ve yine alansal yaklaşımı benimseyen diğer bir grup ise, sembolik etkileşimci yaklaşımı benimseyen sosyologlardan oluşmuştur. W. James, G. H. Mead gibi sosyal psikologlardan etkilenen, W. Thomas, F. Znaniecki, C. H. Cooley gibi sosyoloji ile sosyal psikoloji arasında köprü kuran sosyal bilimcilerin entelektüel temellerini attığı, H. Blumer'in kurduğu ve H. Becker, E. Goffman gibi sosyologların gelişimine katkıda bulunduğu sembolik etkileşimci yaklaşım,[6] evlilik içi ilişkilerdeki sosyal yumağın (social network) tespitinin önemini kabul etmekle kalmaz, aktörlerin aksiyonlarının çözümlenmesi için gerekli teorik referans çerçevesini de temin eder. Teorik referans çerçevesi küçük boy kurumlardan elde edileceği için bu tür incelemelerin metodolojik yaklaşımının hâlâ klasik yaklaşım olarak nitelenmesi mümkündür. Zira alansal yaklaşım sadece sosyal yumağın formunun tespitinde kullanılmakta, fakat bu formun işleyiş mantığının tespiti klasik yaklaşımın aşamaları izlenerek gerçekleştirilmektedir.[7]

Katılımlı gözlem ve küçük boy teorilerin birlikte kullanılması ile gerçekleştirilen aile araştırmaları özellikle evlilik ilişkilerinin analizine ve bu ilişkilerin, bu örüntülerinden hareketle ailenin, yeniden kavramsallaştırılmasına katkıda bulunmaktadır.

Aile incelemelerinin bundan sonraki yöneliminin ne olabileceğini ya da olması gerektiğini sorguladığımızda, sıranın ailenin birey ve toplum arasında mediatör bir kurum olduğunu hipotezleyen veya sayıltılayan araştırmalara geldiğini görüyoruz. Ancak ailenin sözkonusu mediatörlük fonksiyonuna aileyi sadece bir kurum olarak kavramsallaştıran bir araştırma deseni içinde değil de -ki R. Montgomery'nin (1988) önerdiği bu yol ile ilk aile çalışmalarına yeniden dönülmüş olacaktır-, aile bireylerini birer sosyal kategori olarak alan araştırma desenleri de oluşturmak yoluyla dikkat çekmek, daha yerinde olacaktır. Ailenin bir kurum ve sosyal lişkiler yumağı olduğunun yanısıra, kadın, erkek, çocuk, genç, yaşlı, hasta, özürlü, çalışan, iş arayan, ev kadını, kent veya kır kökenli, göçmen, eğitimli, eğitimsiz,

[6] Sembolik etkileşimci yaklaşım için Türkçe'de başvurulabilecek yayımlanmamış iki çalışma: Şenol (1990) ve Mutluer (1991).

[7] Alansal yaklaşımın sosyal yumağın formunun tespitinde nasıl kullanıldığını gösteren kaynak: Goldenberg (1987)'dir. Ne var ki Goldenberg bu çalışmasında klasik yaklaşımın aşamalarının izlendiğini yan ürün olarak sergilemek durumunda kalmaktadır.

dul, boşanmış vb. kategorik karakteristiklere sahip bireylerden müteşekkil bir birim olduğunu dikkate alan araştırma desenlerine yakın geleceğin aile araştırmaları arasında sıkça rastlanacağı ileri sürülebilir.[8]

Bu tür araştırmaların dayanacağı teorik referans çerçevesi toplumdaki grup ve kurumlar arasındaki ilişkiyi etkileyen süreçleri vurgulayan orta ve büyük boy teoriler olacaktır. Sözkonusu araştırmaların pratik yararı ise, aileye ilişkin uygulanagelen politikaların daha verimli sonuçlar üretebilmek üzere yeniden gözden geçirilmesi olarak ifade edilebilir.

[8] Kadın'ı aile grubu içinde bir kategori olarak ele alan bir araştırma: Çelebi (1990b).

KAYNAKÇA

M. Abrahamson (1990) ***İşlevselcilik,*** (Çev. Nilgün Çelebi), Konya: Sebat Matbaası.

K. Bailey (1987) ***Methods of Social Research,*** Third Edition, New York; The Free Press.

N. Çelebi, (1990a) "Yöntem", ***Sosyal Bilimler Ansiklopedisi,*** 4. cilt, İstanbul: Risale Yayınları.

N. Çelebi, (1990b) ***Kadınlarımızın Cinsiyet Rolü Tutumları,*** Konya: Sebat Matbaası.

F. Engels, (1965) ***Ailenin, Devletin, Özel Mülkiyetin Kökeni,*** (çev. Kenan Somer), İstanbul: Sol Yayınları.

J. Fichter, (1990) ***Sosyoloji Nedir?*** (çev. Nilgün Çelebi), Konya: Selçuk Üniversitesi Yayını.

S. Goldenberg (1987) ***Thinking Sociologically,*** Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.

R. Montgomery, (1988) "Family Sociology" iç. ***The Future of Sociology,*** ed. Edgar Borgatta ve Karen Cook, USA: Sage Publication, ss.105-119.

F. Mutluer, (1991) ***Fonksiyonalist ve Sembolik Etkileşimci Yaklaşımların Sapmaya İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması,*** Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi, SBE. Sosyoloji Bölümü.

W. Ogburn, (1955) ***Technology and the Changing Family,*** Boston: Houghton-Mifflin.

T. Parsons ve R. Bales (1955) **Family, Socialization and Interaction Process,** Glencoe, Illinois: The Free Press.

N. Smelser, (1968) "Mechanisms of Change and Adjustment to Change", iç. ***Industrialization and Society,*** Mouton: UNESCO.

F. Suppe, (1977)"The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories", iç. ***The Structure of Scientific Theories,*** ed. F. Suppe, USA: Universty of Illinois Press, ss.3-233.

D. Şenol, (1990) ***Sosyal Etkileşimcilik,*** Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, SBE. Sosyoloji Bölümü.

J. Turner, (1978) ***The Structure of Sociological Theory.*** Revised Edition, Illinois: The Dorsey Press.

C. Zimmermann, (1974) ***Family and Civilization,*** New York: Harper and Row.

ÇEVRE ÜZERİNE BİR KAVRAMSALLAŞTIRMA

Çevre incelemeleri, önceleri, biyolojinin bir dalı olan ekoloji içinde yapılırdı. Berkes ve Kışlalıoğlu'nun belirttiği gibi, 1970'lere kadar bitki ve hayvanların çevreleriyle ilişkilerini inceleyen bir bilim dalı olarak tanımlanan ekoloji, 1970'lerden sonra iki ana gelişim çizgisi izlemiştir. İlk çizgi, ekolojiyi daha deneysel, daha matematiksel, daha analitik bir bilim dalı haline getirirken, ikinci çizgi, insan ekolojisine doğru bir kayma göstermektedir. İnsan ekolojisi, ekoloji içinde insanı önemli bir boyut olarak görmeye başlayan bir ekoloji anlayışını yansıtmaktadır. Her ne kadar ekolog Forbes, 1922'de "Ecology" dergisinde çıkan bir makalesinde "20. yüzyıl insanının baskın bir tür olarak hesaba katılması kaçınılmaz bir olaydır" diye yazmışsa da, ekoloji içinde insan faktörünün öneminin anlaşılması 1970'lere kadar gerçekleşmemiş, insan faktörü ekoloji literatürüne ancak 1970'lerden sonra yoğun olarak girmeye başlamıştır. Ekolojik anlamda çevre sözcüğü, organizmayla ilgili canlı cansız her şeyi kapsar. Organizmayla aynı fiziksel alanı paylaşan ve organizmayı doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen tüm türler, canlı çevreyi oluşturur. Organizmanın cansız çevresi ise kara, su gibi canlının içinde ya da üzerinde yaşadığı somut (maddesel) bir ortamdan oluşur. Organizmanın canlı cansız çevresiyle kurduğu tüm ilişkileri, ekolojik ilişkiler, ekosistem olarak adlandırılır. Ekoloji içine insan faktörünün alınmasına karşı çıkanlar gerekçe olarak insan-çevre ilişkilerinin, diğer organizma -çevre ilişkileriyle karşılaştırılamayacak ölçüde karmaşık oluşunu gösterirler. Saf ekologlar ekosistemin insanı da içerecek biçimde tanımlanmasının, ekolojik incelemeler için bir darboğaz teşkil edeceğine inanırlar (Berkes ve Kışlalıoğlu, 1990, 13-51).

Günümüzde çevre bilimleri olarak adlandırılan bilgi gövdesi, ekolojiden kaynaklanmış olmakla birlikte, ekoloji ile eş anlamlı değildir. Ekolojinin insanı da kapsayan insan ekolojisi dalı, disiplinler arası bir karakter gösteren çevre bilimin içerdiği dallardan sadece biridir. Ekolojiden, özellikle de insan ekolojisinden büyük ölçüde yararlanmakla birlikte, çevre bilim ormancılık, ziraat, tıp, coğrafya, mühendislik, fizik, kimya, biyoloji, ekonomi, arkeoloji, psikoloji, antropoloji, hukuk ve sosyoloji gibi bilim ve disiplinlerle işbirliği içinde bulunmaktadır.

Çevre bilimde ekolojik ilkelerin ve kavramlaştırmaların yanısıra yukarıda sıralanan bilim dallarından alınan ilke, kuram, model ve kavramlar da kullanılmaktadır. Bu yazıda "çevre" sosyolojik açıdan kavramsallaştırılmaya, böylece "çevre"nin sosyoloji için bir bilgi nesnesi haline dönüştürülebilmesi imkânlarından birinin yolu aranmaya çalışılacaktır.

Sosyoloji literatüründe öteden beri yoğunlukla kullanılan sözcük/kavramlardan biri de doğadır. Kendisi kabul etmese de, gerek kendi çağdaşları gerek bizim çağdaşlarımızca sosyolog olarak görülen Karl Marx, doğayı kuramının merkezî kavramlarından biri olarak kullanan ilk yazarlardandır. Marx, 19. yüzyılda, insanın doğayla ilişkisinin insanın insanla ilişkisini belirleme gücüne sahip olduğunu yazar. Ve, kuramında yüzyıllar boyu devam eden insanlık serüvenini değişen üretim tarzlarına göre anlatırken, insan-doğa ilişkisini sürekli merkeze koyar. Marx bu ilişkilerin fenomenal görünümlerini değil ama doğasını, sosyal/tarihsel değil tersine doğal/değişmeyen olarak görür. Bu değişmezliğin adı sömürüdür. Ona göre, her zaman insan-doğa ilişkisi insan-insan ilişkisinin belirleyicisi olacaktır. Bu nokta kaçınılmazdır, zorunludur. Sosyal olan, değişebilir olan, bu temel üzerine yükselen üretim tarzları ve onların tezahürleri olan sosyal formasyonlardır. Ayrıca, insan-insan veya insan-doğa ilişkisi basit bir etkileşim değildir. Fakat, diyalektik bağlamda çelişik bir ilişkidir. Bir diğerinin suistimaline dayanan bir ilişkidir. İnsan-insan ilişkisindeki sömürü bir gün aşılabilse bile insan-doğa ilişkisindeki sömürü varlığını sürdürecektir.

19. yüzyılda yaşayan bir düşünür olarak Marx için böyle düşünmek belki kaçınılmazdı. Zira Marx, yaşadığı çağın bir ürünüydü; o insanların, doğaya ve birbirlerine suistimal aracı olarak baktıkları bir dönemde yaşamıştı. Çünkü o, ekonomik düzlemin toplumun bütününü belirlediği bir dönemde yazmıştı. Bu yargıyı ifade edebilme gücünü bize Jürgen Habermas verir. Zira Habermas, toplumların her zaman aynı düzlemin (ekonominin) üst belirlenimi altında olmadığını söyleyerek Marx'ın getirdiği sınırlamaların aşılmasını mümkün kılmıştır. Habermas'a göre toplumlar belirli dönemlerde belirli düzlemlerin egemenliği altına girer. Bir toplumun bir döneminde ekonomik alan politik ve ideolojik alanı belirlerken, aynı toplumun bir başka döneminde politik alan ekonomik ve ideolojik alanın üst belirleyicisi olabi-

lir. Buna göre, toplum yaşamında sürekli tek yönlü bir belirlemeden söz etmek doğru değildir. Marx'ın yaşadığı dönem ekonominin üstbelirlenimi altında olan bir dönem olduğu için, Marx bunu tüm çağlara ve toplumlara yaygınlaştırmayı kolayca yapmıştır. O yaşadığı dönemin aslında hiç de öze/yapıya yakın olmayan, tersine fenomenal düzleme yakın olan bir karakteristiğini öz ile özdeşleştirdiği üretim tarzı nosyonunun sabitesi olarak kullanmıştır ve buradan genellemelere ulaşabileceğini düşünmekte bir sakınca görmemiştir. Marx'ın ifadesi tarihsel olan belirli sosyal formasyonlar için belki geçerli olabilirdi. Ama onun, diğer dönemlerin üretim tarzlarını da hep bu ilişkiler temelinde açıklaması, bize göre, hatalı olmuştur (Çelebi, 1990-1991).

Marx'ın görüşleri sosyologların çevreye bakışını iki noktada gölgelemiştir. İlki, ki, bu hâlâ devam eder: İnsan-doğa ilişkisi birincil ilişkidir, insan-insan ilişkisi ikincildir. İnsan-doğa ilişkisinin birincil ilişki olarak görülmesi doğa(çevre)nın teknik, biyolojik, kimyasal, meteorolojik, jeolojik olarak görülmesi anlayışını beslemektedir. Bir başka ifadeyle, doğanın ekolojik betimlenmesiyle uyumludur. Yine bu bakış tarzı doğayı/çevreyi teknolojiye teslim eden bir bakıştır, o teknoloji ki, Heidegger'in ifadesi ile gerek doğayı gerek insanlığı yedek-rezerv konumuna indirger (Heidegger, 1978, 298). Oysa, bize göre, insan-doğa ilişkisi değil fakat insan-insan ilişkisi birincil ilişkidir ve bu birincil ilişkinin doğası (yapısı) analiz edilmeden, insan-doğa (çevre) ilişkisindeki sorulara cevap getirmek olanaksızdır. Hiçbir doğa (çevre) sorusu o çevrede yaşayan, o çevreye katılan, o çevreyi paylaşan insanlar arası ilişkiler dikkate alınmadan çözümlenemez. Bunun dışındaki tüm çabalar boş girişimler olarak kalacaktır. Burada vurgulanmak istenen doğa kategorisinin yanına ayrı bir kategori olarak çevreyi önermek değil, ki bunu Tester gibi önerenler de vardır (1994, 2), doğa kategorisinin çevre olarak okunmaya başlanmasıdır. Bizce, doğa (çevre) öncelikle insan-insan ilişkisinin ürünü olan dilde çözümlenmelidir. Zira, insan-insan ilişkisi dil ile mümkün olan, dil dolayımıyla kurulan bir ilişkidir. İnsan-insan ilişkisi, aslında, insan-dil-insan ilişkisidir. Ve, insanın diğer insanları, toplumu, kültürü ve doğayı algılaması, adlandırması, kavramsallaştırması, betimlemesi, açıklaması, yorumlaması, söylemleştirmesi, anlaması hep diğer insanlarla kurduğu ilişkide mediatör olan dil ile gerçekleşir.

Dil, bize göre, olağan bilgi stokunun kavramlarını ifade etmede kullanılan olağan dil (gündelik dil, karşılıkları sözlüklerde bulunabilen dil, etnometodologların olağan dil olarak adlandırdıkları dil) ve bir de olağan dışı dil (yeni yaratılan dil, henüz sözlüklerde yer almamış dil) olarak iki ayrı düzlemde görülebilir. Olağan dışı dil, olağan dili aşan, olağan insanların bilgi stokunda henüz yerleşiklik kazanmamış olan dildir. Olağan dışı dil, henüz olağan insanlar tarafından yaygın olarak kullanılma şansını elde edememiştir. Ama dünyayı, insanı olağan dilden daha geniş, daha açık bir bağlamda yorumlamaya, anlamaya izin verdiği ölçüde olağan dışı dil, olağan dilin alanında kendine bir yer edinecektir. Ve bu yeni gelen/yeni doğan dil, öncelikle, insanların birbirleriyle ilişkilerinin yumağında varoluşunu kazanacağı için, insanın önce diğer insanlarla ilişkisini, sonra da doğayla ilişkisini etkileyecektir. İnsanlar, ortaklaşa ürünleri olan dilde doğayı (çevreyi) nasıl anlamlandırmakta, nasıl betimlemekte, nasıl söylemleştirmekte, nasıl anlamlandırmakta ve anlamaktadırlar? İlk önce ele alınması gereken nokta işte budur. Dil, bizce, doğa (çevre) için ilk hareket noktasıdır. Çevrenin insan-insan ilişkisine bir sözcük olarak dahi girmesi ile bile, insanlar etraflarına artık dillerindeki o sözcüğü de dikkatlerine alıp, o sözcüğün zihinlerinde uyandırdıklarından, çağrıştırdıklarından hareketle bakacaklar, o sözcüğün gör dediğini görecekler, o sözcüğün sev dediğini sevecekler, o sözcüğün ihmal et dediğini gözardı edeceklerdir. Bundan dolayıdır ki, insan-insan ilişkisi çözümlenmeden insan-doğa ilişkisi çözümlenemez diyoruz. Bundan dolayıdır ki, çevre incelemelerinde insan boyutunun, sosyal boyutun ele alınmasını kaçınılmaz görüyoruz. Ve, bundan dolayıdır ki, doğanın ve çevrenin ayrı kategoriler olarak kavramsallaştırılmalarına karşı çıkıp doğanın çevre olarak okunmasını öneriyor ve ancak böylelikle, sosyal ve kültürel bir inşa işlemine tabi tutulabilmekle, doğanın/çevrenin insan incelemesine açık bir hale getirilebileceğini ileri sürüyoruz. Doğayı çevre olarak okumadığımız sürece de teknolojinin hem doğayı hem insanı yedek-rezerv konumuna indirgemesine dikelemeyeceğimizi düşünüyoruz.

Marx'ın görüşlerinin "çevre"ye bakışı gölgelediği ikinci nokta ise, onun insan-doğa ve insan-insan ilişkilerini basit bir etkileşim olarak değil fakat çelişik tarzda bir ilişki olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Nasıl ki Marx'ın ekonomik alanın üstünlüğüne olan inancı, bir başka deyişle, insan-doğa ilişkisinin içinde kendini inkişaf ettirdiği alanın belirleyiciliğine olan inancı 19. yüzyıl koşulları ile uyumlu ise,

bu ilişkileri çelişik ilişkiler olarak yorumlaması da yine kendi çağı ve yaşadığı toplum (İngiltere) ile uyumludur. Ama bu ilişki tarzını doğal (değişmez) bir ilişki tarzı olarak görmesi doğru değildir. Zira böyle bir yargı insanın bir diğerini ve doğayı her zaman suistimal etmeye hazır bir yaratık olduğu sayıltısını bir inanca dönüştürme tehlikesini getirmektedir. Oysa, biz bugün biliyoruz ki (ki bu bilinç noktasına toplumların politik ve ideolojik düzlemlerin üstbelirlenimi altında bulunduğu 20.yüzyılın ikinci yarısında ulaşabiliyoruz) insanın doğayla ya da insanla ilişkisini çelişki ve suistimal temelinde değil de uyum/denge temelinde ele almak, ontolojik ya da epistemolojik temeli olan bir tercih değil, fakat etik bir tercihtir. Bir başka ifadeyle, insan-doğa ilişkisinin çelişik bir ilişki olduğu iddiası ne ontolojik ne de epistemolojik bir zorunluluğa dayanmaktadır. Dolayısıyla insan-doğa ilişkisinin çelişki değil fakat tersine, uyum/denge temelinde bir ilişki olduğunu sayıltılamak, en azından, bu ilişkiyi çelişki temelinde bir ilişki olarak sayıltılamak kadar hem epistemolojik hem ontolojik hem de mantıksal açılardan, meşrudur. İnsanın doğayla ve insanla ilişkisini çelişki/suistimal değil de uyum/denge temelinde almak şeklindeki etik tercihin, gerek insanlık gerek doğa adına daha erdemli, daha soylu, daha sorumlu bir tercih olduğunu düşünüyoruz. Yine bu tercihin, politik alanın egemenliği altında olduğunu sayıltıladığımız 20.yüzyılın sonundaki şu yıllarda ulaşılan, kaçınılmaz bir değere işaret ettiğini de düşünüyoruz. Zira 20. yüzyılın özellikle son on yılları – ideolojik düzlemin egemeni olacağını sayıltıladığımız 21. yüzyılın nüvelerini de taşıdığı için- deneyimlerle beslenmiş ve kurumları belirlenmiş bir demokrasi anlayışına yerleşiklik kazandıran bir dönemdir. Demokrasi farklı fikirlerin, çıkarların uzmanlaşmalarını gerekli gören bir anlayış ve kurumlaşmadır. Bu anlayışı benimseyen ve bu kurumları kullanan kişi, grup ve toplumların aynı zamanda diğer kişi, grup ve toplumları veya doğayı kendileriyle –ister gerçek çelişki ister diyalektik çelişki içinde olsun (Coletti, 1978)- çelişik birimler olarak görmeleri mümkün değildir.

Buraya kadar yapılan zihinsel kurgulamanın, olgu düzleminde de geçerli olduğunun kanıtlanabileceğine ilişkin ipuçları "Akdeniz"in Korunmasında Kadının Rolü" (The Role of Woman in the Protection of Environment in the Mediterrenean Basin) (Çelebi vd. 1993) adlı araştırmanın veri toplama aşamasında yakalanmıştır. Dalyan-Dalaman ve Sarıgerme'de yapılan ve 52 kadın, 25 erkekle bazen

yüzyüze derin görüşme bazen de iki veya üç kişilik odak grup görüşmesi yoluyla yürütülen araştırmada sözgelimi Dalyanlılarm kavram dağarcığına "çevre"nin girmesinin, binlerce yıldır İztuzu'na yumurtalarını bırakan kaplumbağaların tür adının Caretta Caretta olduğunu ancak June adında bir İngiliz Kadınının söylemesi üzerine başlayan ve Wild Life, Greenpeace, AGA gibi birliklerin katılmasıyla genişleyen bir kampanya sonucu olduğu tespit edilmiştir. Benzer şekilde, Dalaman'da kurulu SEKA fabrikasının atıkları 20 yıldır Dalaman Çayı'na, Sarısu'ya, arklara akıp Akdeniz'in mavisine hançerini saplamasına rağmen, "çevre" sözcüğü bir kavram olarak Dalamanlıların kavram dağarcığına girmeden önce, bu atıktan şikayet edilebileceğinin hiç kimse tarafından düşünülmediği yine bu araştırmada görülmüştür. Bir başka örnek yine aynı yöredeki turizm kirliliğinden verilebilir. Sarıgerme'deki üç adet beş yıldızlı otel ne Türkiye'nin ilk çok yıldızlı otelleridir ne de Akdeniz'i kirleten ilk yapılanmalardır. Ne var ki, bugün çevrede oturan köylüler bu otellerin atıklarının Akdeniz'i tahrip ettiğini düşünmektedirler. Son bir örnek ise Dalaman Havaalanı'dır. Dalaman Havaalanının inşası sırasında boşaltılan Kayacık köyü sakinleri, ancak bugün, "çevre" kavramı zihinlerinde yer edince, havaalanından şikayet etmeye başlamakta ve artık üzerine her gün onlarca uçağın kalkıp indiği yöreye özlemle bakıp "Kayacık Venedik gibiydi, bir evden diğerine kayıkla giderdik" diyerek –muhtemelen sivrisinek dolu küçük köylerini çevre katliamına uğrayan bir belde olarak nostaljilerinin nesnesi haline getirmektedirler.

Söz konusu araştırmanın verileri, kuşkusuz, başka bir kavramsal çerçeve içinde, insan-insan ilişkisinin ikincil olduğu ve insan-doğa ilişkisinin çelişik olduğu temel sayıltılarına dayalı bir kavramsal çerçeveden, daha farklı yorumlanabilir. Ama böyle bir yorumlamanın, insan-doğa ilişkisinin uyum/denge temelinde görülebilirliğinin etik yanı (epistemolojik, ontolojik ve mantıksal açılardan zaten bir sorun yoktu) ve sosyal olanın sadece olgulardan ibaret olmayıp, her gün yeniden inşa edilenlerden de oluştuğunu sayıltılayan yaklaşımların tezlerinin güçlülüğü karşısındaki direnişi daha ne zamana kadar sürebilir?

Akdeniz'in Korunmasında Kadının Rolü araştırması gerek insan-doğa ilişkisinin çelişik bir ilişki olarak kavramsallaştırılmasının gerek insan-

insan ilişkisinin ikincil bir ilişki olarak kavramsallaştırılmasının yerindesizliğinin olgu düzleminde de saptanmasına imkân vermiştir. Doğanın çevre değil fakat doğa olarak okunması halinde bile, doğanın suistimal edilmesinin kaçınılmaz olduğu kendisine öğretilen bir kişi için, "çevre/doğa koruma" sözcükleri bir anlama sahip olabilir mi? Ve, hemen arkasından, bu, insanın ve doğanın teknolojiye tâbi olmalarını meşrulaştırmaz mı? Ve, bu meşrulaştırmayı bizler, dilimizle, mümkün kılmış olmaz mıyız? Doğanın "çevre" olarak okunmaya başlanması, doğanın çevre olarak, sosyal ve kültürel bir entite olarak inşa edilmesi süreci başlaması idi, "çevre" dile girmese idi, çevrenin (kuşkusuz doğanın) korunması, çevre duyarlılığının, çevre bilincinin oluşması, çevreyle barışık, bütünleşik bir yaşama deseni arayışına girilmesi mümkün olabilir miydi?

KAYNAKÇA

Berkes, F. ve M. Kışlalıoğlu (1990) ***Ekoloji ve Çevre Bilimleri***, İstanbul: Remzi.

Coletti, Lucio (1978) ***"Marxizm ve Diyalektik"***, çev. Yusuf Arıak, Demokrasi için Toplumcu Düşün Dergisi, 2, ss.113-142.

Çelebi, Nilgün (1990-1991) ***"Toplum, Sınıf ve Üretim Tarzı Üzerine Bir Deneme"***, **İstanbul Üniv. Ed. Fak. Sosyoloji Dergisi**, 2/3, ss.115-126.

Çelebi, Nilgün vd. (1993) ***The Role of Woman in the Protection of Environment in the Mediterranean Basin***, **UNESCO Genel Konferansı Paris tarafından desteklenen araştırma raporu.** Yayımlanmamış.

Heidegger, Martin (1978) ***Basic Writings***, ed. D. Farrel Krell, London: Routledge and Kegan Paul.

Marx, Karl ve F. Engels (1974) ***The German Ideology***, ed. C.J. Arthur, London: Lawrence and Wishart.

Tseter, Keith (1994) ***Environment as Social Construction***. 13. Dünya Sosyoloji Kongresi'nde (Bielefeld) sunulan tebliğ. Yayımlanmamış.

BÖLÜM II

YÖNTEM KAVRAMI ÜZERİNE

Bu yazımızda bilim etkinliklerinin ortak paydası yöntem kavramı üzerinde duracak, yöntem kavramı aracılığıyla özelde sosyal bilim genelde tüm bilim dalları üyelerinin yönteme ilişkin tavırlarında dikkatimizi çeken kimi noktaları belirtmeye çalışacağız.

Yöntem çeşitli anlamları içeren kavramlardandır. Oysa bir kavramın içeriği ne denli açıklıkla belirtilebilirse, o kavram ve içeriği o denli tartışma konusu olmaktan çıkıp, kavramı kullanan kişilerin zihninde aynı nitelikte yer edebilir. Yöntem (metot) Yunanca olup etimolojik olarak izleme, peşinden gitme'yi ifade eder. Günümüzde yöntem genel olarak belirlenmiş bir hedefe doğru gerek yürüme faaliyeti gerek uzanan yolun kendisi anlamında kullanılmaktadır. Yöntembilim ise zihnin reel olaylar üzerinde nesnel doğrulara varmak, yasalara ulaşmak amacıyla harcadığı düşünme faaliyetini ifade eder. Biz de bu genel tanımlamaların sınırları içinde kalarak bilimsel yöntemi doğaya, topluma, bireye ilişkin doğru betimleme ve açıklamalarda bulunabilme hedefine ulaşabilmek için bilim adamının gerek yürüdüğü yol ve harcadığı çaba olarak, gerek yürüyeceği yolu ve bu yolda yürürken harcayacağı her türlü çabayı önceden belirleyen bir kurallar topluluğu olarak tanımlıyoruz. Bilimsel yöntem bir yanı ile eylemsel, bir yanı ile zihinsel bir süreçtir. Zihinsel süreç olması aklın işleyiş kuralları ve akıl yürütme ile ilgisinden, eylemsel olması bir araştırma kuralları topluluğu olmasından kaynaklanır. Bu iki husus birbirini tamamlar. Yöntem, eksik-tam, doğru yanlış yargısı alabilen kendine kural konabilen, nasıl olması gerektiği ya da nasıl olmaması gerektiği söylenebilen bir alandır. Yöntem, bilim etkinliğinin eksiksiz bir biçimde gerçekleştirilebilmesini sağlar. Bilim, gerçeğin doğru olarak söylenmesini gerektirir. Bir başka deyişle bilim gerçek üzerine doğru ve tam bir biçimde söz söylemektir. Doğru olma ise bilim tarafından konu edilmiş obje (doğa, toplum, birey) ile obje üzerine bilim adamı tarafından söylenen sözlerin (betimleme ya da açıklama olabilir) çakışması demektir. İşte yöntem bu obje ile obje üzerine söylenen sözlerin çakışabilmesi için

bilim adamına gerek birey ve kişi olarak kendisinin, gerek objesinin olanaklarını, gizil güçlerini anımsatarak, bilim adamının tavrının ne olması gerektiğini, objeye nereden, nasıl bakması gerektiğini, nerede yürürse ve ne yaparsa objeyi doğru ve tam olarak betimleyip, açıklayabileceğini, objeler hakkında bilgi de vererek bilim adamına objelerin genel-ortak niteliklerini (nedensellik bağı, olasılık, belirsizlik gibi), objeye yaklaşırken zihinsel tutumun ne olması gerektiğini öğreten, açıklayan bir kurallar topluluğudur. Bilimde yöntem herhangi bir bilim dalı için değil fakat tarihten matematiğe, fizikten sosyolojiye, antropolojiden biyolojiye değin tüm bilim dalları için ortak olan sorunları, soruları konu edinir.

Yöntem kavramının yukarıda kısaca belirlediğimiz anlamı dışında başka anlamları da içermiş biçimde kullanıldığı gözlenmektedir. Sözgelimi yöntem aklın işleyiş kurallarının, akıl yürütme biçimlerinin, yaklaşımların, kuramın, ya da sadece araştırma tekniklerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Yöntemin gözlem, deney, test, anket, görüşme gibi araştırma tekniklerine tekabül ettirilerek kullanılması üzerine yöntembilim literatürümüzde -yerel ölçülerimize göre- geniş sayılabilecek bir tartışma açılarak, söz konusu kullanımdaki anlam kaydırımı belirginleştirilmişse de, yukarıda sıralanan diğer kavramlarla ilintisi üzerinde durulmadığından yöntem kavramına ilişkin zihinlerdeki kargaşa, sürüp gitmiştir. Şunu hemen belirtelim ki fonksiyonalizm, strüktüralizm, diyalektik materyalizm, sistem vb. yaklaşımların adlarıdır. Bu yaklaşımların hepsi birbirinden ne denli farklı olursa olsunlar objelerin bilimsel açıdan incelenmesinde aynı bilimsel yöntemi kullanırlar. Kuram ise "başla" işaretini duyularımızdan alan bir dizi biyolojik ve psikolojik mekanizmanın işleyişi sonunda oluşan kavramlarımızla gerçekliğe ilişkin, zihnimizde oluşturduğumuz, mantıklı bağlantılar içindeki denenceler topluluğudur.

Bilimsel yöntemin yerine kullanılan diğer kavramlar akıl yürütme biçimleri ile aklın işleyiş kurallarıdır. Aklın işleyiş kuralları ile akıl yürütme biçimleri zihinsel bir tutum olarak yöntem ile sıkı sıkıya ilintilidir. Aklın işleyiş kurallarını -ürün üzerinden hareketle- konu edinen bilim dalına mantık diyoruz. Farklı mantıkların aklın işleyiş kuralları üzerine getirdiği betimlemeler bilim adamının, yöneldiği objenin doğasına uygun bir biçimde düşündüğünü ortaya çıkarmak-

tadır. Aklın işleyiş mekanizmasının belirlenmesi ise biyoloji ve psikolojinin alanına girmekte. Nitekim biyoloji ve psikolojide yapılan araştırmaların bulgularının da ışığında bireyin doğadan gelen bir varlık olduğunu ve aklın işleyişini doğa ve toplum içre kazandığını kabul ediyorsak, aklın işleyiş kurallarının doğanın ve toplumun işleyiş kurallarından apayrı, bambaşka olduğunu ileri süremeyiz.

Bu noktadan hareketle aklın işleyiş kurallarını saptamak için doğaya, topluma yönelmenin hiç de boş bir çaba olmayacağını ileri sürebiliriz. Unutmayalım ki ilk adımda yapıyı belirleyen işlevdir, yapı işlev tarafından belirlendikten sonra yapılaşır, kurallaşır ve sonraki işlevler üzerinde de etkileyici olur. Aklın işleyiş kuralları üzerinde düşünenlerin arasında bu kurallara en büyük katkılarda bulunanların aynı anda bilim adamı olması bir tesadüf olmasa gerek. Buradan giderek aklın işleyiş kurallarının saptanması işleminin bir yöntem değil, fakat bilim konusu olduğunu (mantık), bir bilim konusu olması nedeniyle de bir yöntemi gereksindiğini, bu yöntemin de belirli bir akıl yürütme biçimi ile birlikte yürüdüğünü belirtiyoruz.

Akıl yürütme ya da uslamlama, zihnin adım adım ilerleyerek belli birtakım önermelerden belli bir sonuç çıkarması, yeni bir önermeye varması olarak tanımlanmaktadır. Böylece bilinen önermelerden bilinmeyen önermelere varılmış olur. Akıl yürütme sadece bilim için değil fakat felsefe, din gibi diğer etkinlikler için de söz konusudur. Akıl yürütme bilimsel yöntemin zihinsel yanının bel kemiğidir. Bilim adamının objesini betimleme ve açıklama faaliyetinde objesine yaklaşırken ne yapması gerektiği, objeye nasıl yaklaşabileceği, neyi nasıl yaparsa doğru betimleme ve açıklama getirmiş olabileceği hangi uslamlama biçimini kullandığı ile yakından ilgilidir. Seçilen uslamlama kullanılan yöntemi belirler. Uslamlama biçimi bilim adamının yürüdüğü yolu bize verir. Hangi yolda yürüneceği seçilebilir. Bu, akıl yürütme ile aklın işleyiş kurallarının farklılığını bize gösterir. Çünkü hangi yolda yürüneceği bir seçim iken aklın işleyişini doğanın/toplumun işleyişinden koparmak bir seçim değil, fakat bir yanlış-doğru sorunudur. Bir bilim adamı, bir din adamı veya bir filozof farklı uslamlamalarla çalışabilir. Eğer mantıklı düşünülebiliyorsa seçtiği uslamlama, yani hedefine doğru yürüdüğü yol sonunda, objesine ilişkin ya tam ya da eksik bilgi üretir. Ama bu bilgi yanlış olmaz. Yanlış olsa bile bu yanlışlık eksiklikten kaynaklanır. Ama düşüncesi man-

tık kurallarına uygun değilse sonuçta objesi hakkında saçma ve yanlış bilgiler verir. Yanlışlığı eksiklikten değil, saçmalıktan kaynaklanır. Bilimin yöntemi üzerine söz söylemek demek, bilimsel faaliyette harcanan çabanın iskeletini hangi uslamlamanın oluşturduğunu ya da oluşturması gerektiğini belirtmek demektir. Çünkü hedef, objenin betimlenmesi, açıklanmasıdır. Objenin betimlenmesi ya da açıklanmasına doğru ilerlerken bilim adamı hangi yolu izler, objeyi nasıl inceler? Bu inceleme faaliyetinde zihnini nasıl çalıştırmalıdır ki obje hakkında bilgi üretebilsin? İşte akıl yürütme biçimleri bize, objeye ilişkin bilgi üretebilmek için bilim adamının zihnini hangi yolun doğrultusunda çalıştırması gerektiğini öğretirler. Bu yollardan hangisi seçilirse obje hakkında tam bilgi edinilebilir ya da eksiklikten kaynaklanan bir yanlışlığa düşmemek için bilim adamı çalışırken hangi uslamlamayı temel almalıdır? Bu soruların yanıtı tarihte farklı biçimlerde verilmiştir: Tümevarım, tümdengelim, hipotetik-dedüktif gibi. (Analojiyi bir veri toplama yolu olarak gördüğümüzden uslamlama biçimleri arasında adını geçirmiyoruz). Tümdengelim genelin tekil için de geçerli olduğunu tümevarım ise tekillerden hareketle genelliklerin bilgisine ulaşılabileceğini sayıltılar. Ancak şurasını önemle vurgulayalım ki gerek tümevarım gerek tümdengelim gerek hipotetik-dedüktif öncelikle bir akıl yürütme biçimidir. Bu nedenle de bilimsel yöntem olarak alınamazlar. Her üçü de zihindeki bir sürece işaret ederler. Ama sadece o kadar. Zihindeki bu süreç, ancak bilim adamının uyması gereken kurallarla birleştiğinde yöntem anlamını içerebilir. Çünkü yöntem salt zihinsel değil, aynı anda eylemsel bir süreçtir de. Bilimsel yöntemin uslamlama biçimleri ile, sadece onlarla eş tutulması bilimsel yöntemin eksik kavranmasına yol açar. Bilimsel yöntem uslamlamayı içerir. Ama bilimsel yöntemin bir de eylemsel yönü vardır. Bu eylemsel yön, uslamlama ile birlikte yürür, olanaklarını sınırlarını uslamlamadan alır, ama orada durmaz. Bilimsel yöntemin zihinde bir'tavır olan zihinsel yönünden eylemsel yönüne geçişte göz önünde bulundurulması gereken nokta, seçilen uslamlamanın bilim adamının atacağı adımlara getireceği sınırlamalardır. Daha açık bir deyişle tümevarım uslamlama gözlem, denence, yorum aşamalarının izlenmesini gerektirirken, hipotetik-dedüktif uslamlama denence, gözlem, yorum aşamalarının izlenmesini gerektirir. Bilimsel yöntemin eylemsel yönü, hedef olarak alınan objeye doğru bilim adamının yürüdüğü yolda yapacağı işlemlerin neler olduğunu gösteren araştırma kuralları toplamına tekabül eder. Görüşümüze göre bilimsel etkinliğin

yöntemi zihinsel açıdan hipotetik-dedüktif uslamaya, eylemsel zihinsel ve eylemsel açıdan eylemsel denence, gözlem, yorum aşamalarına dayanır. Matematikten sosyolojiye, fizikten psikolojiye bilim dallarındaki bilim adamları "bilgi" üreten tüm etkinliklerinde yöntem olarak açıdan aynı yolu izler, bizim hazırlık aşaması adını verdiğimiz işlem basamaklarından geçerler. Matematikçi ya da fizikçi, biyolog ya da psikolog, kimyacı ya da sosyolog adım adım konusuna giren nesneleri inceler, onlar hakkında söylenenleri gözden geçirir, alanın yaklaşım ve kuramlarını öğrenir, sayıltılarını belirler, kavramlarını tanımlar, kavramsal modelini kurar ve denencelerini çıkarır. Daha sonra denencelerini nasıl sınayacağını, hangi teknikleri kullanacağını, bu teknikleri nasıl kullanacağını kararlaştırır. Bu noktaya değin bilimsel yöntemin zihinsel yönünü, zihinsel tutumunu hipotetik-dedüktif olarak belirleyen araştırmacı, hedefine yürürken attığı adımlardan oluşan yöntemin eylemsel yönünü de, zihinsel tutumuna koşut bir biçimde uygulamıştır. Bir başka deyişle bu noktaya kadar alanı ne olursa olsun tüm bilim adamları aynı biçimde akıl yürütmüş, aynı biçimde işlemler yapmışlardır. Tüm bilimlerin yöntemsel açıdan ortak bir paydada birleştirilmeleri olanağı işte bu ortaklıklardan gücünü alır.

Sınama aşaması kurulan denencelerin sınanması işlemlerini içerir. Kurulan denencelerin sınanması matematik bilimlerde doğrudan doğruya ilk ifadenin eşdeğerinin konması ile gerçekleştirilir. Nesne sayılar, şekiller ya da harfler olduğunda olgular dünyasıyla yüzyüze gelme zorunluluğu söz konusu değildir. Sınama eşdeğerin konulmasıyla biter. Pozitif bilimlerde ise sınama aşaması öncelikle, uzun bir süreyi gerektirir. Zira nesneler olaylar, olgular ilişkilerdir. Kurulan denencenin sınanması için denencedeki ifadenin eşdeğerinin konulması, daha kesin bir deyişle denencedeki ifadenin olaylarca gerçeklenerek sadece bir tahmin değil, fakat bir gerçeğin doğru bir biçimde tanımlanması olduğunun gösterilmesi için olayların gözlemi gerekir. Bu nedenle matematik bilimlerindekinin aksine pozitif bilimlerde sınama aşaması uzun bir süre gerektirir. Dolayısıyla matematik bilimlerle pozitif bilimlerin yöntemi zihindeki tutumdan değil, fakat uyulması gereken araştırma kuralları topluluğundan, yöntemin eylemsel yönünden dolayı farklılaşırlar. Matematikçi ile pozitif bilimci benzer yollarda benzer hedefler için ve benzer bir zihinsel tutum içinde yürürlerken, nesneleri gereği farklı şeyler yapıp etmeleri gereken iki yol arkadaşı gibidir. Matematik bilimlerle pozitif bilimlerin farklı yöntem-

lere sahip oldukları savı bunların eylemsel yönlerinin farklı olması noktasından hareketle geliştirilir. Bize göre ise, bu tür savların bizi bilimlerin yöntemsel açıdan farklı oldukları anlayışına götürebilme güçleri zayıftır. Bilimleri birbirine birleştiren noktalar ayıran noktalardan hem daha fazladır, hem de birleştiren noktaların dayanakları, ayıran noktaların dayanaklarından daha güçlüdür.

Öte yandan pozitif bilimlerin doğa olaylarını ve toplumsal/bireysel olayları konu edinen alanları için de yukarıdakine benzer bir tartışmanın sürdürüldüğü gözlenmekte. Sosyal olayların doğaları gereği doğa olaylarından farklı oldukları bu nedenle de ayrı ayrı yöntemlere sahip olmaları gerektiği savları günümüzde de sürmekte ve bu konuda alınan farklı tavırlar farklı düşün okullarının oluşmasına yol açmaktadır. Sosyal bilimlerle doğa bilimlerinin konuları farklı olduğu için farklı yöntemlere sahip olması gerektiği savının da hareket noktası, araştırmanın sınama aşamasında bilim adamının uyması gereken kurallar topluluğunun farklı olması gerektiği anlayışından kaynaklanmaktadır. Bunun ötesinde ne bilim etkinliğinin başından sonuna değin bilim adamının sahip olması gereken zihinsel tutumu ne de bilim etkinliğinin hazırlık aşamasında eylem basamakları için tartışma açılmaktadır.

Konu, dikkatle incelendiğinde görülmektedir ki, tartışma, sosyal bilim konularının doğa bilim konularında kullanılan araştırma teknikleri ile incelenmesinin doğru olmadığı, sosyal olaylara doğa olaylarından daha farklı bir biçimde yaklaşmak gerektiği noktalarında odaklaşmaktadır. Bu okul mensuplarına göre doğa bilimlerinin "açıklama"ya yönelmelerine karşılık sosyal bilimlerin "anlama"ya yönelmeleri gerekir.

Öncelikle belirtelim ki sosyal bilimler toplum, birey, bireyin yaratıları üzerine doğa bilimlerinin doğa olaylarının üzerine getirdiği açıklamalar gibi/kadar açıklama getirebilir. Bunun için yapılması gereken ise, sosyal bilimlerin güvenilir ve geçerli veriler toplayabilmek için veri toplama araçlarını güçlendirmeleri, geliştirmeleridir. Bu nedenle sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden ayrı yöntemlere sahip olması gerektiğini savunanların görüşleri, -özü itibarıyla bilimsel yöntemin zihinsel yönüne değil, fakat araştırma kuralları topluluğu olan eylemsel yönüne yönelik olduğundan ve bu nedenle de sosyal bilimler ile doğa

bilimlerini yöntemsel açıdan farklılaştırma çabaları tarafımızdan ikna edici bulunmamakla birlikte- sosyal bilimlerin araştırma tekniklerinin geliştirilmesi çabalarına hız verme potansiyeline sahip olduğundan, özellikle sosyal bilimciler tarafından dikkatle incelenmelidir. Veri toplama işleminde anket ya da görüşme formlarına deneklerce verilen yanıtlarla yetinmek bir başka deyişle standart araçlar kullanmak uğruna sadece sistematik gözlemle yetinmek, güvenilirlik ve geçerlik açısından yetersiz bulunduğu gerekçesiyle yalınç gözlemden kaçınmak, gözlem tekniklerini kesin ölçmeler yapabilecek hale getirmeyi önemsememek, güvenilirliği nesnelliğin ölçütü olarak almak, bir başka deyişle deneklerin ideolojik koşullanmaların ürünü olan tutum, davranış ve değerlendirmelerini nesnel gerçeğin kendisiymiş gibi sayıltılamanın üstüne bir de, örneklemi genişletmekle, elde edilen "veri"nin rastlantısallığının giderileceğini, böylelikle de güvenilirliğin yükseleceğini ileri sürmek, buna karşılık geçerliğe gereken önemi vermemek, bu bağlamda nedensellik, olasılık, belirsizlik gibi bilim etkinliğinin ortak özsel sorunlarına eğilme gereksinmesini bile duymamak gerçekten de sosyal bilimcilerin kaçınmaları gereken tavırlar olmak gerekir. Bu sıraladığımız tavırların her biri her ne kadar yöntemsel açısından sosyal bilimlerin sınama aşamasında ve eylemsel yönü üzerinde karşımıza çıkmakta, dolayısıyla yöntemsel açıdan doğa bilimleri ile karşılaştırılmalarında aralarında özsel bir farklılık olduğu sonucuna bizi ulaştırma gücünden yoksunsa da yine de son derece önemli ve sonuçta gerçekten sosyal bilimlerin yöntemsel bilimselliğinin sorgulanmasına yol açabilecek düzeydedir. Çünkü unutmayalım ki, usulüne uygun bir biçimde, yöntemine uygun olarak bilim etkinliğinde bulunabilmek için iyi niyet ya da öyle yapıyor görünmek yeterli değildir. Bu nedenle her sosyal bilimci özel uzmanlaşma alanının bilgi birikimini öğrenmek kadar, o bilgi birikiminin nasıl oluşturulduğu ve kendisinin bilime katkısında neyi nasıl yapması gerektiği (yöntem) konularına da önemle eğilmeli, bu konudaki temel sorunların neler olduğunu tanımaya yönelmelidir.

Bilim etkinliğinde özsel ortak konular olarak gördüğümüz bu soru demetleri ve soru alanlarının genelde felsefenin özelde de bilim felsefesinin ya da epistemolojinin konuları olduklarını, dolayısıyla bilimin dışında yer aldıklarını ileri sürmek kanımızca sağlıksız bir tutumun işaretçisidir. Kuşkusuz felsefenin bilim ve bilgi üzerine olan söylemelerini bilime katkı olarak görmek gerekir. Aslında toplumsal yaşamın

söylemelerini bilime katkı olarak görmek gerekir. Aslında toplumsal yaşamın görece karmaşıklaşma ve farklılaşma düzeyinin düşük olduğu dönemlerde bilim, felsefe, sanat, din gibi etkinliklerin de karmaşıklaşma ve farklılaşma düzeylerinin düşük olması, bu bağlamda sayılan etkinliklerin birbiri içine karışmış bir halde bulunması doğaldır. Günümüzde doğa ya da sosyal, hangi bilim alanı tarihçesi içinde Aristotales'e atıfta bulunmuyor ki? Ancak, özellikle bir sosyal bilimci olarak şunu biliyoruz ki farklılaşma, gelişmenin son aşaması olmayıp büyüme ve yayılmadan sonra gelen, sadece bir ara aşamadır ve bütünleşmeyi önceler. Bütünleşme ise farklı yapıların "yeni bir esas" üzerinde birleşmesidir. Bütünleşme aşamasında, farklılaşmadan önceki basit ama karmaşıklaşmanın gizil gücünü taşıyan ilk hale dönüş, kesinlikle söz konusu değildir. Bütünleşme bambaşka bir temel üzerinde ve farklılaşmış ayrı bilim dallarının işlevleri aracılığıyla kurulacaktır. Bilim açısından farklılaşma, doğayı, insanı, toplumu betimleme ve açıklama amacındaki insan etkinliğinin Thales'ten bu yana felsefeden ayrılması genelde bilim, özelde fizik, kimya, matematik, psikoloji, sosyoloji gibi bilim dalları haline gelmesi ve giderek bilim dallarının kendi içlerinde uzmanlaşmaları, bütünleşme ise farklılaşan bu dalların bu kez enterdisipliner bilim anlayışı çerçevesinde birleşmesidir. Enterdisipliner ya da bilimlerarası bu birleşme tüm bilimlerin yeniden felsefede birleşmesi değil, fakat tersine, konuları gereği kendi aralarında bir bütün oluşturmalarıdır. Bilimlerin bir diğerinden farkı onların konularından kaynaklanır. Her bilimin konusu bir diğerinden farklıdır. Her bilim doğanın, toplumun, insanın bir başka yanına eğilir. Ancak doğayı, toplumu ve insanı ayrı kılan kadar aynı kılan noktalar da vardır. Bundan dolayıdır ki, bilimler ne denli farklılaşırsa farklılaşsınlar yine de bütünleşebilecekleri bir yer vardır. Hâlâ farklılaşmayı yaşayan, henüz bütünleşme aşamasına tümüyle ulaşmamış olan tek tek bilim dalları, işte, kendilerini bekleyen bu gelişme/evrim boyutunun bilincine vararak ve bütünleşmeye geçerken karşılaşacakları bunalıma (farklılaşma ve bütünleşme aşamaları arasında bir bunalımın yaşanması beklenir) şimdiden hazırlıklı olarak, genelde bilim etkinliğine özelde tek tek bilim dallarının kendilerine ilişkin temel sorularını tanımalı, bu soruların yanıtının nasıl verilebileceğini yine kendileri araştırmalıdırlar. Bilim, bilgi, yöntem, geçerlik, güvenirlik, nedensellik, olasılık, görecelik, işlevsel ilişki, kavram, tanım, bilginin kaynağı, bilginin unsurları vb. konular bilim dışı ve fakat bilime teğet etkinliklerin soruları olarak nitelendirilmemelidir. Söz konusu soru-

larla bilim etkinliği içinde karşılaşıldığına göre, yanıtları da yine bu etkinliğin içindekiler tarafından verilmelidir. Daha açık bir deyişle her özel bilim alanında uğraş veren her bilim emekçisi şimdiye değin bilim felsefesi ve bilgi kuramı tarafından konu edilen soruları artık kendisi sormalı ve bu soruların yanıtlarının da kendisi tarafından verilmesinin gerekliliğini görebilmelidir. Bu yolda verilecek ilk çaba ise her bilim alanının bilgi üretme sürecine ve yöntemsel sorunlarına o bilim dalı mensuplarının eğilmesiyle başlar. Bu uğraş için "ayda bir gün" olsun ayıramaz mıyız?

KAYNAKÇA

Abrahamson, M. (1978) **Functionalism.**

Ergun, D. (1973) **Sosyoloji ve Tarih.** İstanbul: Yar

Goode ve Hatt, (1964) **Sosyal Bilimlerde Araştırma Metotları.** Çev. Ruşen Keleş, Ankara :S.S.Y.B.

Hızır, N. (1981) **Felsefe Yazıları.** İstanbul: Çağdaş.

Keat ve Urry, (1984) **Social Theory as Science.** London: Routledge and Kegan Paul.

Özlem, D. (1981) **Bilim Felsefesi Açısından Max Weber'de Sosyolojinin Temellendirilmesi.** Basılmamış Doktora Tezi.

Piaget, J (1980) **Epistemoloji ve Psikoloji.** İstanbul: Havass.

Sencer ve Sencer, (1978) **Toplumsal Araştırmalarda Yöntembilim.** Ankara: TODAİE

Smelser, N. (1968) "Mechanism of Change and Adjustment to Change" iç. **Industrialization and Society,** Mouton: UNESCO

Yıldırım, C. (1979) **Bilim Felsefesi.** İstanbul: Remzi

METODOLOJİK SORUNLARA BİR BAKIŞ

Doğayı, toplumu, bireyi, kültürü ve bunlar arası ilişkileri betimleme, açıklama, kestirme ve yorumlama uğraşısında bulunmak isteyen insan, sanattan felsefeye, dinden mitolojiye, geleneklerden bilime kadar yayılan geniş bir seçenekler demeti ile karşılaşır. Her biri bir diğeri kadar aynı konular hakkında tutarlı ve geçerli betimlemeler, açıklamalar, kestirimler, yorumlar üretebilen bu etkinlikleri birbirinden ayıran, kullandıkları yöntemdir. Bilimsel yöntem bilim adamının/kadınının doğaya, topluma, bireye, bireyin ürettiklerine ve bunlar arası ilişkilere ilişkin doğru betimleme ve açıklamalarda bulunabilme hedefine ulaşabilmek için gerek yürüdüğü yol ve harcadığı çaba, gerek yürüyeceği yolu ve harcayacağı çabayı önceden belirleyen kurallar topluluğudur (Çelebi, 1986,47-8). İlkçağlardan Aydınlanma Dönemine kadar uzayan bir süre içinde kendine özgü bir formu olmayan, diğer etkinliklerle içiçe geçmiş, ama farklılaşabilme potansiyelini de hep içinde taşımış olan bilim, F. Bacon'la birlikte geçmişinin deneyimlerini ve birikimini de değerlendirerek özellikle felsefe ve tarihten ayrışmış (Özlem, 1984) ve kendine özgü yöntemi olan bir etkinlik olarak diğerleri arasındaki yerini almıştır.

Herhangi bir birimin ilksel halinden çıkıp farklılaşmış bir birim haline dönüşebilmesi her zaman ve her düzlemde sancılı bir süreçtir. Farklılaşan, özerkleşen birimler bu kopuştan dolayı önceden bağlı oldukları bütünlüklerin mevcut dengelerini bozmalarının yanısıra, gelişim süreçleri içinde önceki bütünlüklerin hayat alanına doğru bir yayılma eğilimi de sergilerler. Bu yayılma eğiliminin sergilenmesinin arkasında yatan etken, ilksel halinden farklılaşan birimin çevre içindeki fonksiyonelliğidir. Nitekim bilimin diğer etkinliklerden farklılaşması da böyle bir süreç izlemiş, kendine özgü yöntemini konumladıktan sonra, bu yöntemle elde edilen bilginin doğruluğu, geçerliği, güvenirliği, objektifliği ve yararlılığı bilimi önce eşitler arasında birinci, sonra da hiyerarşi içinde birinci haline getirmiştir. Gelişme kaçınılamayacak bir süreçtir. Ancak bu sürecin ortaçağ düşüncesinin tipik kategorilerinden biri olan hegemonya bağlamında yorumlanması ve yönlendirilmesi zorunlu değildir. Bu değişebilirlikten dolayıdır ki, modern çağ

geçmişin deneyimlerini de dikkate alarak, farklı ama eşit kategorisi bağlamında, farklı olanın kendi çizgisindeki ilerlemesini diğer alanları tehdit olarak değerlendirmeme, farklı olanı hoş görme tavrına ev sahipliği etmiştir. 21. yüzyılın eşiğine gelindiği şu dönemde ise zihinlerde veya çağın weltanschauung'unda (Larrain, 1982:15 ve sonrası) yeni bir kategori yer etmeye başlamaktadır ki, o da, gücünü yine geçmişin deneyim ve birikiminden alan, bütünleşmedir. Bütünleşme ilksel hale, farklılaşılmadan önceki karışık, şekilsiz hale dönüş değil fakat farklılaşmış birimlerin kendi aralarında bir üst düzlemde yeni bir esas üzerinde birleşmeleridir (Smelser, 1968:41). Yaşamın tüm formlarında ve düzlemlerinde aslen var olan bu gelişim boyutunun doğayı, bireyi, toplumu, kültürü ve bunlar arası ilişkileri konu eden etkinlikler arasında da deneyimleneceğini bekliyoruz. Buradan hareketle bilimin diğer etkinliklerin üstünde bir yerlerde konumlandırılması karşısında, bu durumu kendi varlıklarına bir tehdit olarak gören ve en iyi savunma hücumudur ilkesiyle bilimi eleştiren söz konusu diğer etkinliklerin önümüzdeki yüzyılda bilimin de dahil olduğu bir entelektüel uğraşlar sentezinin halkalarını teşkil edeceklerinin farkında olmalarını umut ediyoruz. Öte yandan, bir çağın dünya görüşünün temel oluşturucuları niteliğindeki kategoriler hayatiyet bulmaları için sadece öngörülmeyi değil, uğurlarında çabalanmayı da gerektirirler. Bu öngörünün gerektirdiği çabayı bilim kadar din de, felsefe de, sanat da gösterebilir, göstermelidir de. Ne var ki söz konusu bütünleşmenin sağlıklı bir tarzda gerçekleşebilmesi için öncelikle bütünleşmenin her bir halkasını teşkil edecek olan birimlerin zayıflık veya zaaflarını bir ileri aşamaya taşımamak ve böylece bir üst aşamada kurulacak dengeyi kendi zaafları yüzünden zayıf düşürmemek için o zamana değin yöneltilen eleştirileri dikkate alarak, kendilerini yeni baştan gözden geçirmeleri gerekmektedir. Bu noktada genel olarak bilimin, özel olarak da sosyal bilimlerin, daha da özel olarak sosyolojinin evlerinde birer bahar temizliğinin başlatılması gündeme gelmektedir.

Genelde bilim özelde de sosyoloji, ivmesi son yıllarda artan bir eleştiri fırtınasına maruz kalmıştır. Bu fırtınanın özellikle estirildiği alan yöntemdir. Yukarıda belirtildiği üzere bilim diğer etkinliklerden yönteminden dolayı ayrılır. Bilimin yöntemi yukarıda verilen tanımla bağlantılı olarak iki yanlı bir süreç halinde kendini gösterir: Zihinsel ve eylemsel. Yöntemin zihinsel yanı mantık olarak adlandırılan aklın işleyiş kuralları ile tümevarım, tümdengelim, analoji, hipotetik-

dedüktif diye adlandırılan akıl yürütme tarzlarıyla ilgisinden kaynaklanır. Bilimsel yöntemin eylemsel yanı ise araştırma kuralları topluluğuyla ilgisinden kaynaklanır ve bu iki yan birbirini tamamlar. Sözgelimi zihinsel düzlemde tümevarımsal akıl yürütmeyi uygulayan araştırmacı eylemsel düzlemde gözlem-sınıflama-hipotez-sınama; hipotetik-dedüktif akıl yürütmeyi uygulayan araştırmacı ise hipotez-gözlem-sınıflama-sınama sıra düzenine uyan bir yöntem izlemelidir (Çelebi, 1983;1982, 21 ve sonrası).

Bilimsel yöntemin akıl yürütme tarzına bağlı olarak değişebilen iki ayrı temel formda uygulanabilirliğini teorik olarak ileri sürmek mümkünse de gerçekte bilimin günümüzde izlediği yol artık klasikleşmiş olan hipotetik-dedüktif akıl yürütmeye dayalı, hipotezle başlayan yoldur (Bailey, 1987, 10). Alansal yaklaşım (Grounded Theory Aproach) adı verilen ilk form F. Bacon'ın (Fındıkoğlu, 1961, 148-56) biraz da bilimi felsefe ve dinden özgürleştirmek için önerdiği yol olup, daha sonradan özellikle felsefecilerin tekliklerden hareketle tümelin bilgisine ulaşılamayacağı ikazı dikkate alınarak ikinci plâna itilmişse de günümüze kadar çeşitli bilim dalları içinde kendine sahip çıkan bazı yaklaşımlar sayesinde varlığını sürdürmüştür. Pozitivist epistemoloji içinde bu form, indüktif-istatiksel model olarak da adlandırılmaktadır (Benton, 1977).

Bilimsel yöntemin zihinsel yanına hipotetik-dedüktif akıl yürütmenin yerleştirilmesi, bilime yönteminden dolayı yöneltilen eleştirilerin hızını kesmiş, bilim etkinliği 20. yüzyıl içinde yaklaşık 1960'lı yıllara kadar nispeten rahat sayılabilecek bir dönem geçirmiştir. Bilimin genelden hareket etmekle birlikte somuttaki ilişkiyi öncelikle bir hipotez içinde ifade etmesi, hipotezi, içinde dile getirilen ilişkiyi sınadıktan sonra, genel ile karşılaştırması bilimin iki ana kolundan biri olan konulu bilimleri mantık ve matematik gibi bilimlere yöneltilen yeni bir şey söylememe, içkin ifadeyi açığa çıkarma gibi eleştirilere maruz kalmaktan kurtarmış, bilimi hem somuta ilişkin bilgi elde etmemizi mümkün kılan bir etkinlik konumuna yükseltmiş hem de hipotetik bir önermeden hareket edebilme yeteneğine sahip kılmasından dolayı bilimin tümel-tikel karşıtlığının yarattığı açmaza düşmeksizin yeni bilgi üretme başarısını gösterebilmesine katkıda bulunmuştur (Hızır, 1981, 284-9).

Ne var ki, bilimin gücünü yönteminden alan bu gelişmesi, elde ettiği başarıları, toplumların tüm katmanlarından aynı onayı görememiştir. Teknolojik ilerlemenin, sınai kalkınmanın insanın özgürlüğü için sadece birer araç olduğu gerçeğinin gözardı edilmesine yol açacağı gerekçesiyle, bilimsel bilgi birikimi artık birer başarı örneği olarak değil fakat tarafsızlık görüntüsü arkasında insanlığa her an zarar verebilmeye aday bir etkinliğin ürünü olarak değerlendirilmeye başlanmıştır (Frankfurt Okulu bu konuda tipik bir örnektir). Kuşkusuz bilimsel bilginin nasıl kullanılacağı, sonuçlarının neler olabileceği ne bilim etkinliğinin ne de bilim adamlarının/kadınlarının yanıtlayacağı sorulardır. Bu sorular dinin, felsefenin, sanatın, politikanın alanına aittir. Nitekim bu eleştirilere cevap bilim içinden değil, fakat politika içinden verilmiştir.

Öte yandan bilime karşı yöneltilen eleştiriler her zaman suçlama şeklinde değil, çok daha sofistike bir tarzda, bilimin kendi evi içindeki sorunların deşilmesi yoluyla da sergilenmektedir. Söz konusu sofistike eleştiriler bilim etkinliğinin, bilimsel yöntemin pozitivist epistemolojiye dayandığı noktasından hareket ederek önce pozitivizme yöneltilmekte, daha sonra bu merkezden bilim dalları arasında en kolay yararlanabilir olarak gözüken sosyolojiye sonra diğer sosyal bilimlere daha sonra da doğa bilimlerine uzatılmaktadır. Bir başka ifadeyle eleştirilmiş pozitivizmin solgun ışıkları altına yerleştirilen bilimin buğulu görüntü vermesinin nedeni, ne bu operasyonun deseninde ne pozitivist epistemolojinin diktumlarında aranmakta, fakat doğrudan bilimin özsel niteliklerine dayandırılmaktadır (Keat ve Urry, 1980, Feyerabend, 1987, Chalmers, 1990). Öncelikle belirtelim ki, ileri sürülme motifleri ne olursa olsun bu eleştiriler doğru adrese yapılmıştır ve dikkate alınmaya layıktır, zira bilimin kendi evi içindeki eksikliklerı işaret etmektedir. Bu eksikliklerin giderilmesi yönünde harcanacak çabalar bilimin sadece bugün için daha sağlam temellere oturmasını temin etmekle kalmayacak, yarının bütünleşik dünyası içine zaaflarından arınmış olarak taşınmasına da katkıda bulunacaktır.

Son yıllara değin bilim uğraşısında bulunan kişiler gerek pozitivist epistemolojiye gerek pozitivist epistemolojiden dolayı bilime yöneltilen eleştirileri, bu eleştirilerin sahiplerinin gösterdiği duyarlılıktan daha az yoğunlulukta bir duyarlılıkla karşılamışlar, alanlarındaki

problemlerin çözümünü, bu problemlerin ve çözümlerinin epistemolojik temellerinin tartışılmasını daha önemli görmüşlerdir. Bilimsel topluluk içinde bir azınlık tarafından sürdürülen metodolojik konuların tartışılması geleneği, son yıllarda kırılmaya başlanmış, eleştirilerin odak noktasının bilimin epistemolojik temellerinden sosyal bilimlerin ontolojik konumuna kaydırılması karşısında öncelikle sosyal bilimciler bir taraf seçme ve seçtikleri tarafı savunma sürecine girmeye başlamışlardır (Örneğin: Falk, 1990, 227-35; Wallace, 1983, 1988. Hund, 1990, 197-224; Delaney ve Widdison, 1990, 20-33; Collins, 1989:124-39). Nitekim bu nedenle bugün en azından sosyoloji içinde çok kişi biraz da metodoloji ile ilgilenme gereğini duymakta, düşündükleri konular içinde metodolojiye de yer vermek zorunda kalmaktadır. 10 yıl önce bir başka yazımızda gereğini vurguladığımız bu sürecin başlaması sosyoloji ve sosyal bilimler için olumlu bir başlangıçtır (Çelebi, 1983:14-9). Ancak bu olumlu başlangıcın olumlu bir gelişmeye dönüşmesi tartışmaya katılanların sayısının artmasıyla değil fakat sosyal bilimcilerimizin bilimsel araştırma pratiğinden gelmekte olmalarının kendilerine sunduğu avantajı iyi kullanmalarıyla gerçekleşebilecektir. Günümüzün metodolojik tartışmalarına katılanların birikimlerini değerlendirerek, tartışmanın düzleminin bilim felsefecilerin veya genelde felsefecilerinin söylem düzleminden bilim metodolojisinin söylem düzlemine kaydırılmasına katkıda bulunmaları gerekmektedir. Bir başka deyişle bahar temizliğini, evin temizliğini eleştirenler değil, ev sahipleri yapmalıdır. Aşağıda böyle bir kaydırma işlemine zemin temin edeceğini düşündüğümüz bir çerçeveyi sunacak ve tartışmaya açacağız.

Bilimin pozitivist epistemolojinin kimi diktumlarından kaynaklanan birtakım sayıltıları vardır. Bilim etkinliğinin temelinde yatan, kabul edilmemeleri halinde bilim etkinliğinin yürütülemeyeceği ileri sürülen ve fakat asla sınama konusu edilmeyen bu sayıltıları Goode ve Hatt şöyle sıralarlar: Dünya vardır. Bu dünya maddi bir dünyadır. Dünyayı duyularımız yardımıyla bilebiliriz. Olaylar arası neden-sonuç bağları vardır (1964, 25-6). Bu yazıda tartışmaya açılan nokta, bu sayıltıların bilim için olmazsa olmaz koşullar olarak görülüp görülemeyeceğidir. Biz gerek doğa bilimleri gerek sosyal bilimler için ilki dışında diğer sayıltıların gerekli olmadığını, bu sayıltılar yüzünden bilimin hem dar bir çerçeveye sıkışmak zorunda bırakıldığını hem de haksız eleştirilere maruz kaldığını düşünüyoruz.

Bize göre "Dünya vardır" sayıltısı tek başına bilimi ayakta tutmaya yeterlidir. Dünyanın varlığını reddetmem dili de reddetmem sonucunu doğurur. Zira dil benim dışımdaki bir başka şey üzerine olan söylemelerimdir. Benim dile sahip olmam, bilim veya sanat yapmam bana bir dünyanın var olduğunu gösterir. Dünyanın var olduğunu dil göstergesinden hareketle ileri sürmem belki felsefeciler için yeterli değildir, ama bilim gösterenden hareketle gösterilenin keşfedilmesini mümkün ve yeterli görür. Kaldı ki, dünya vardır sayıltısı yalnız bilim için değil, tüm diğer etkinlikler için de gereklidir ve hatta onları da ayakta tutan tek dayanaktır.

Öte yandan, benim dışımdaki bu dünyanın maddi bir dünya olması bilim için zorunlu bir sayıltı değildir. Benim dışımdaki dünya ister maddi olarak ister kavram düzleminde var olsun, ben yine de onun üzerinde söz söyleyebilirim. Benim için önemli olan üzerinde söz söyleyebileceğim bir şey'in var olmasıdır. O şeyin niteliği benim için birincil önemde değildir. Hatta giderek ikincil önemde bile değildir. Üçüncül önemdedir. Benim için ikincil derecede önemli olan benim anladığımdır. Zira kavramsal düzlemde konumlandıramadığım, kavramsal bir varoluşa kavuşturamadığım şey'in bilimini yapmam dahi olanaksızdır (Orhan Veli bu durumda şiirin de yazılamayacağını söylüyor). Kaldı ki, maddi olanlar aslında tekil olurlar. Ve ben onların kavramlarına değil ancak ikonlarına sahip olabilirim (Yüksel, 1981, 17. Peirce'den alıntı). İkonların ya da tekliklerin ise belki sanatı olur ama bilimi olmaz. Bilim ikon düzleminde değil ama kavram düzleminde yürütülen bir etkinliktir ve kavramlar da tekliklerin soyutlanmış ve genelleştirilmiş halleridir. Kavramlarımın pek çoğu maddi olan tekliklerden kaynaklanmış olabilir, ama bilim faaliyeti için bu, sayıltı düzleminde kabul edilmesi gereken bir saptama olmak durumunda değildir. Bu nedenle üçüncül önemdedir.

Bilimin temelinden "Bu dünya maddi bir dünyadır" sayıltısını çıkarmamızın diğer bir sonucu, tümevarımcı akıl yürütmeyi ve bu akıl yürütmeyi zihinsel yönünün belkemiği kılan alansal yaklaşımı olumsal görüp sınırları içinde barındıran pozitivist konsepsiyonla bilim arasındaki farkın daha net bir biçimde ortaya çıkmasıdır. Pozitivist konsepsiyon alansal yaklaşımı mümkün görebilir, tümevarımı benimseyebilir, ama bu durum bilimin de aynı kabulleri benimsemesini gerektirmez.

Bilimin temelinden çıkarılabilecek diğer sayıltının "Dünyayı duyularımız yardımıyla bilebiliriz" şeklinde ifade edildiği belirtilmişti. Bilginin kaynağını deneyde gören pür empirist bir epistemolojinin ürünü olan bu ifadeyi günümüz fizyolojik psikoloji araştırmalarının bulgularına dayanarak reddedebilmemiz bizi bilimin temeline bilimce reddedilen bir sayıltıyı koymak gibi bir yanlışa düşmekten korumakla kalmamakla, aynı zamanda bir önceki sayıltıda olduğu gibi, bilimi teorik ve gözlemsel alan ayrımı ikileminden ve ayrıca pozitivizmin kabulleri arasında yer alan olgu-değer ayrımını benimseme zorunluluğundan da kurtarmaktadır.

Bilimin pozitivist epistemoloji gözlüğüyle okunması bilimi sadece teorik ve gözlemsel alan arasında bir ayrım yapmak durumunda bırakmamakta, bu ayrımın yapılması gereği bir kez kabul edildikten sonra ise, bir başka ifadeyle böyle bir sözde-sorun konumlandıktan sonra da, "işevuruk tanımlamalar", "mütekabiliyet kuralları" gibi sözde çözümlerle bu soruna çareler üretme gibi çabalara girişilmesine yol açmaktadır. Oysa ilk sayıltının açımlanmasında değinildiği üzere bilim faaliyeti kavramsal düzlemde gerçekleştirilir. Bilimin nesneleri düşüncede var olan nesnelerdir. Çok farklı bağlamlarda da olsa Popper, Hanson, Althusser gözlemlerimizin teori yüklü olduğu üzerinde birleşirler. Bu nesnelerin ya da kavramların somuttaki nesnelerle birebir tekabül edip etmemesi veya tekabül edebilirliği veya kavramların işe vuruklaştırılma imkanı ne bilimin konusudur, ne de bilimcinin sorunudur. Bilim faaliyeti kavram düzleminde başlar ve biter. Bilim faaliyeti esnasında deney, gözlem, görüşme vs. yapıyor olmak, yani veri toplamak dahi kavramsal düzlemin etkisi, biçimlenmesi altında gerçekleştirilen bir işlemdir. Veriyi teori yüklü gözlemimle toplamanın ötesinde bir de teori yüklü duyu izlenimlerimi anında zihnime taşıyıp zihnimdeki kategorilere yerleştirmekte olmaklığım yüzünden artık bunları hâlâ duyu izlenimleri olarak nitelemem mümkün olmaz. Bilim teori içinde kotarılan bir faaliyettir, somut nesneler düzleminde değil. Ancak bilimsel verinin bulgu statüsüne dönüştürülmesinden sonra bilim adamı/kadını değil ama uygulamacılar, teknisyenler bu bulguyu somut nesnelere, tekil olaylara uyarlamakla yükümlüdür. Bulgularca desteklenen teori ya da kavramsal modeli somut yaşama dönüştürme, gerekirse mütekabiliyetini kurma, işe vuruklaştırma görevi, sorumluluğu ve başarısı bilim adamına/kadınına değil, uygulamacıya aittir. Kaldı ki, bu noktada uygula-

cıların teorik bulguyu gözlenebilir alana uyarlamada son derece başarılı olduklarını görmezden gelmek olanaksızdır. Matematikçinin formüllerinin er geç fizik dünyaya tekabül etmesi bunun en açık örneğini teşkil eder (Piaget, 1982, 43). Öte yandan bu noktada teorik-gözlemsel ayırımını, alan ayırımı şeklinde sunduğumuzu, teorik-dil gibi, teorik ve gözlemseli dil içinde birleştirerek sözkonusu soruna adeta çözüm getirmeye çalışan mantıkçı pozitivistlerin-ki teorik ve gözlemsel ayırımı dilin iki ayrı görünümü olarak sunulduğunda dahi eleştirilmektedir (böyle bir eleştiri örneği olarak: Keat ve Urry, 1980, 17-22)- yolunun izlenmesine gerek olmadığı da böylece ortaya çıkmaktadır.

Bilimin temelinden "maddi olan dünyayı duyu organlarımızla bilebiliriz" sayıltısını çıkarmamızın bir sonucunun da pozitivizmin benimsediği olgu/değer ayrımının bilimce de benimsenmesinin gereksizliğini ortaya çıkardığını yukarıda belirtmiştik. Giddens pozitivizmin deneysel bilginin moral hedefler arayışından veya ahlaki standartların uygulanışından mantıksal olarak bağımsız olduğunu ileri sürdüğünü belirtir (1979, 237). Oysa kavramsal düzlemde olguya da, değere de yer vardır. Olgu düşüncedeki nesnenin "dir", "dır" eki almadan sunulmuş hali, değer ise aynı olgunun -ki bu olgu son derece soyutlanmış ve/veya bir olgular kompleksi, giderek bir etkileşim süreci de olabilir- o çağın weltanschauung'unun ve/veya içinde çalışılan paradigmanın sınırları içindeki moral hedefler, ahlaki standartlar ışığında değerlendirilmesidir. Nitekim araştırmacıların bakış açılarındaki, perspektiflerindeki farklılıkları da belirleyen, ayrı araştırmacıların aynı bir düşüncedeki realiteyi farklı tarz ve düzlemlerde kavramsallaştırması sonucunu doğuran da, olgu-değer birlikteliğine yol açan, içinde çalıştıkları dünya görüşü ve/veya paradigmanın hem farklılığı hem de bunların tekil araştırmacılarla bireysel özgeçmişlerine bağlı olarak farklı tarzlarda kavranmasıdır. Sosyal psikolojide yükleme kuramı çerçevesi içinde gerçekleştirilen araştırmalar kişinin yüklemelerinde bilişsel kapasitesi ve objektif deneyimleri kadar kültürel mânâ sisteminin de etkili olduğunu göstermektedir (Miller, 1984, 961 ve sonrası). Olgu zaten olay değil de olgu olmasından dolayı, ikon değil de kavram olmasından dolayı, değer ise yeri zaten orası olduğu için kavramsal düzlemde, düşüncede bulunurlar. Değeri de olguyu da düşünceden çekip atmak olanaksızdır. Düşünce değer ve olgunun doğal evidir. İnsan, şıkları ne denli belirlenmiş olursa olsun, seçim

yapma durumunda, karar verme durumunda olan bir varlık olduğuna göre her olguya bir değer atfetme durumundadır. Bütün seçimler ve kararlar değer yüklüdür. Kuşkusuz değer ne olgunun ne de incelenmek üzere seçilmiş değer'in intrinsik bir karakteristiğidir,ama benim atfetmelerimdir. Bilim olgu kadar değeri de konu edinir, bunları konu edinmekten istese de vazgeçemez. Ancak buradaki değer "dır", "dir" şeklinde ifade edilen saptamalar olup (Piaget,1982, 104) araştırmacı gerek olgunun gerek değerin incelenmesinde objektif olmanın tüm koşullarına uymak zorundadır. Ne var ki, bilimde objektif olma gereğini eğitim süreci içinde öğrenip içselleştirmiş olan, objektif olmayı bozan etken ve koşulların da neden olabileceğini bilmesine ve tüm bunlardan kendi fikirlerini esirgemeye çalışmasına rağmen araştırmacının yine de gerek değeri ve gerek olguyu incelerken kaçınamayacağı bir durum daha vardır ki o da araştırmacının içinde yaşadığı çağın ve toplumun dünya görüşünden ve içinde çalıştığı bilimin paradigmasından kaynaklanan ve zihnindeki kategorilerin gerek oluşmasına gerek kategoriler içindeki düşünme süreçlerine kaçınılmaz olarak nüfuz eden ve hem olgu hem değer incelemelerinin içine sızmasıyla ortaya çıkan değer-bağlantılı durumudur. Kuşkusuz bu saptamamız özellikle sosyolojinin değer'i de olgu gibi inceleyebileceğini ileri süren Weber'in görüşlerinin bir adım sonrasını ifade etmektedir ve genelde konvensiyonalistler olarak adlandırılan ve felsefi temelini fenomenolojide bulan bilim konsepsiyonunun pozitivizme yönelttiği eleştirilerin ışığında geliştirilen bir görüş olarak görülmelidir. Bu saptamanın bilimin objektif olma idealini sarsacağı yönündeki eleştirileri ise yukarıda değinilen bir noktayı yinelemekle yanıtlayabiliriz: Değerbağlantılılığı tüm bilimler için geçerlidir, hem sosyal bilim hem doğa bilimi için geçerlidir ve gerek çağın dünya görüşü gerek bilimsel paradigmalar sosyaldir, tarihseldir, bir başka ifadeyle değişebilirler. Ve geçmiş örneklerin de gösterdiği gibi bilimin değer bağlantılılığı bilimsel bilginin ne değerini azaltır, bilimi diğer etkinliklerden daha düşük bir pozisyona indirir ne de o çağın dünya görüşünün ve paradigmasının çerçevesi içindeki geçerlilik ve güvenilirlik koşullarını zedeler. Bilimsel bilginin uygulamada sorunlar yaratmaya başlaması, bir başka ifadeyle uygulamacılar tarafından artık gerçeklenememesi ise çağın dünya görüşünün değiştiğini veya normal bilimin tıkanma döneminin başladığını gösterir (Kuhn, 1982) ki bunun arkasından gelen yeni bir dünya görüşü, yeni bir paradigmadır, bir önceki dünya görüşü ya da paradigmanın dogmalaştırılması değil. Öte yandan bu konunun bizi

bilimde objektiflik idealine asla ulaşılamayacağı gibi bir sonuca götürmesine de izin vermemek gerekir. Bilim ölçme yoluyla objektiflik idealine ulaşabilir. Objektiflik dil yoluyla, dille ifade edilen tanımlamalar yoluyla, daha genişletirsek, ölçme dili ile gerçekleşebilir. Nitekim bilim adamını "taken-for-granted" bir dünyada yaşayan "laymen" den ayıran da budur. Aslında ölçme de özü itibariyle konvensiyona dayanır.

Bilimin temelinde yattığı ileri sürülen son sayıltının "Olaylar arasında neden-sonuç bağı vardır" şeklinde ifade edildiği söylenmişti. Aslında bu ifade bilim etkinliğinin bir sayıltısı olamaz zira olaylar arasında neden-sonuç bağının varlığı kararına ancak bilimsel bir araştırma sonunda ulaşılabilir. Nedensellik olaylar arası olası ilişkilerden biridir ve pozitivist epistemolojiyle ilgisi yoktur. Nitekim pozitivizm kanalıyla bilime yöneltilen eleştirilerde nedensellik ilkesinin üzerinde bile durulmaz, tersine pozitivizmin bilimi "düzenli ilişkilerin araştırılması" faaliyeti olarak tanımlamasından hareketle pozitivist epistemolojinin bilimi sınırladığı ileri sürülür. Bilimin açıklama yapma iddia ve ideali kadar bilimin kavramsal düzlemde yürütülen bir faaliyet olması da bilimin nedenselliği araştırmasını onsuz olunmaz bir koşul haline getirir. Eğer pozitivist epistemoloji Hume'un görüşleriyle sınırlandırılacaksa ve pozitivizmin diğer katkıları uğruna nedensellikten vazgeçilecek, açıklama da kestirmeye (prediction) indirgenecekse belki bir şeyler yapılabilir, ama bu yapılanlara bilim demek zorlaşır. Bilim etkinliği düzenliliklerin tespitinin çok ötesinde nedenselliği de içeren bir ilişkiler setinin görünür kılınmasıyla ilgilenir. Ve bu süreç kavramsal modelden çıkarılan hipotezlerle dile getirilen ilişkilerin –ki nedensel, fonksiyonel, birlikte bulunma v.s şeklinde olabilir- düşünceye taşınmış (bir başka deyişle düşüncedeki teori bağlamında algılanmakta olan) olgu/değer için de geçerli olup olmadığının sınanması şeklinde gerçekleştirilir. İlişkiyi teoriye taşınmış görüntü ve öz arasında (realist nedensellik) veya yine teoriye taşınmış görüntü ve öz arasındaki birlikte bulunmaktan kaynaklanan bir diğerini gerektirme bağlamında, aynı düzlemdeki öğeler arası ilişkinin sergilendiği nedensellik tarzında (yapısalcı nedensellik), veya önce oluş-sonra oluş bağlamında zaman boyutunu öne çıkaran daha klasik bir nedensellik tarzında veya herhangi bir fonksiyonel veya birlikte bulunma (pozitivizm?) şeklinde değerlendirmek mümkündür, ve hepsi de bilim için geçerlidir (Nedensellik tipleri için: Wallace, 1987, 41-6). Bilimde uygu-

lana gelmekte olan "covering Law" modeli (ki hipotetik-dedüktif akıl yürütmeye dayalı olan ve daha önce klasik yaklaşım olarak da adlandırıldığını belirttiğimiz, bir adı da dedüktif-nomolojik olan model) hem birlikte bulunma hem nedensellik ilişkilerini ortaya çıkarmaya yeterlidir. Açıklama teorik düzlemde/kavramsal modelde kurulan ilişkinin düşünceye taşman olgu/değerler arasında da mevcut olduğunu göstermektedir. Niçin sorusu düşünceye taşınan olgu/değerin düşüncede daha önceden kurgulanmış modele uyup uymamasına bakılarak yanıtlanan bir sorudur ve düşünceye taşınan olgunun/değerin temellendirilmesini talep eder. Düşüncede daha önceden kurguladığım model, değişkenlerden birisinin ortaya çıkmasındaki koşulları konu edinebileceği gibi, değişkenlerin ne kadar sıklıkta birlikte bulunduğunu, veya bir diğerlerinin mevcudiyetini gerekli kılıp kılmadığını da konu edinebilir. Anımsanacağı gibi "covering law" modeli kuruluş şeması esasında değil ama, pozitivizmin görünmeyeni bilim dışı olarak nitelemesi esasında eleştirilir (Keat ve Urry, 1980, 11 ve sonrası). Yine "covering law" modeli içindeki öncüllerin antecedant koşullarda bağlantısının, işevuruklaştırmanın güçlüklerinden dolayı asla tam bir bağlantı sağlayamayacağı ileri sürülür ki, bu noktayı daha önce problem olmaktan çıkarmıştık. Açıklaması yapılacak olgunun/değerin "covering law"a göre aslında açıklamasının değil kestirilmesinin yapıldığı iddiası ise, açıklamaya yukarıda getirilen tanım çerçevesinde, yanıtlanabilir. Açıklamanın teoride temellendirme olduğu ve bu açıklamanın kaynaklandığı dünya görüşü ve paradigma içinde kestirme fonksiyonunu da ifa edebileceği ileri sürülebilir.

Buraya kadar pozitivist epistemolojiden dolayı bilim etkinliğinin temeline yerleştirilen ve bilim adamlarınca pek de sorgulanmayan sayıltıların bilim için gerekli olup olmadığını gözden geçirdik. Bunlardan sadece "Dünya vardır" sayıltısının bilim yapma için yeterli olduğunu, diğerlerini bilimin temelinde tutmanın bilimi yersiz eleştirilere muhatap kılmaktan öte bir fonksiyonda bulunmadığını vurgulamaya çalıştık. Bilime, 21. yüzyılın eşiğinde bir bahar temizliği gerekir düşüncesiyle başlayıp bu temizliği nasıl bir zemin üzerine oturtabiliriz sorusuna cevap getirebilmesi umuduyla tartışmaya açtığımız görüşlerimizin ancak bir kısmının anahatlarıyla verilmeye çalışıldığı bu makalenin sonunda vurgulamak istediğimiz nokta, bilimin kendisine yöneltilen eleştirileri katı pozitivist epistemolojinin sınırları içine

çekilerek değil, fakat realist ve konvensiyonalist epistemolojilerin sofistike eleştirilerini dikkate alan bir strateji geliştirerek yanıtlaması gerektiğidir. Kuşkusuz bu eleştirilerin dikkate alınması, pozitivizmin dışlanması sonucunu doğurmaz. Yapılması gereken farklı epistemolojilerin birbirlerini eleştirmelerini sosyoloji veya genelde bilim üzerinden yürütmeleri karşısında sessiz kalmamak, bilimin kendi çalışma tarzının gelişimine katkıda bulunmaya çabalamaktır. Konunun sosyoloji açısından ele alınıp değerlendirilmesi ise bir başka makalenin konusu olacaktır.

KAYNAKÇA

Bailey, K.: (1987) **Methods of Social Research.** New York: The Free Press.

Benton, T.: (1977) **Philosophical Foundation of the Three Sociologies.** Rotledge and Kegal Paul.

Çelebi, N.: (1983) "Yöntem Kavramı Üzerine". ***Doğa ve Bilim*** 13:14-19.

Çelebi, N.: (1986) Bilimsel Araştırma Kuralları." ***Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*** 7: 47-59.

Delaney, H.R. ve H.A. Widdison.: (1990) "Contributions of American Pragmatism to Sociolgy of Knowledge". **Sociological Inquiry** 1:20-33.

Falk, W.W.: (1990) "Sociology as a Naturel Science? The Agenda of Walter Wallace." **Sociologicial Inquiry** 3: 227-235.

Fındıkoğlu, Z.F.: (1961) **İçtimaiyat 2. Cilt.** İstanbul: İ.Ü. İktisat Fak.

Giddens, A.: (1979) "Pozitivism and its Critics" ss. 237-286 içinde **A History of Sociological Analysis,** ed. T.Bottomore ve R . Nispet. London: Heinemann.

Goode, ve Hatt.: (1964) **Sosyal Bilimlerde Araştırma Metotları.** Çev. R. Keleş. Ankara: Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı.

Hızır, N.: (1981) **Felsefe Yazıları.** İstanbul: Çağdaş.

Kuhn, T.: (1982) **Bilimsel Devrimlerin Yapısı.** Çev. N. Kuyaş. İstanbul.

Larrain, J.: (1982) **The Concept of Ideology.** London: Hutchinson.

Miller, J.G.: (1984) "Culture and the Development of Everyday Social Explanation." **Journal of Personality and Social Psychology** 5:961-789.

Piaget, J.: (1982) **Yapısalcılık.** Çev. F. Akatlı. İstanbul.

Smelser, N.: (1968) "Mechanisms of Change and Adjustment to Change" içinde **Industrialization and Society,** Mouton: UNESCO.

Özlem, D.: (1984) **Tarih Felsefesi.** İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Yüksel, A.: (1981) **Yapısalcılık ve Bir Uygulama.** İstanbul: Yazko.

Wallace, W.L.: (1981) **Principles of Sociology.** Hawthorne: Aldine.

Wallace, W.L.: (1987) "Casual Images in Sociology." **Sociological Theory** 5:28-33.

Wallace, W.L.: (1988)"Toward a Disciplinary Matrix in Sociology." ss. 23-76 içinde **Handbook of Sociology.** Ed. N. Smelser. Beverly Hills: Sage Publication.

A. Comte'un bilim sınıflamasında en üste yerleştirdiği sosyoloji, yaklaşık son 30 yıl içinde yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Kökenini Alman düşünce geleneğindeki Yeni Kantçı filozoflarda, özellikle W. Dilthey'de bulan bu eleştiri demeti, belli bir tür fenomenoloji ve belli bir tür yapısalcılık yorumuyla kurduğu ilginç kombinasyonlardan da beslenmiş, giderek sosyoloji içinden edindiği bazı taraflarla etkili bir akım haline dönüşmüştür. Toplumsal (societal) ve sosyal(social) olan her şeyi bir metin düzlemine indirgeme noktasına ulaşan ve interpretatif başlığı altında toplayacağımız bu yaklaşım ve varyasyonlarının temsilcileri, sosyolojiyi konu, yaklaşım ve metot itibariyle yeniden kurmak, bir bilim dalı olmaktan çıkartıp daha yüce bir etkinlik olan sanat katına yükseltmek gibi son derece soylu bir uğraşının içine girmişlerdir. Yerleşik sosyoloji çevreleri içinde ise önceleri söz konusu interpretatif yaklaşım ve varyasyonlarına, sosyolojiye yeni ufuklar açacakları umuduyla, hoşgörülü bir tutum sergilenirken, günümüzde daha eleştirel bir tavır alınmakta, sosyologlar sade birer bilim adamı/kadını olmayı sanatçı olma katına yükseltilmeye yeğlediklerini ihsas ettirmektedirler. Sosyoloji içinde sayıları giderek artan metasosyolojik ve metateorik çalışmalar sosyolojinin bir bilim dalı olduğu postulasından hareketle gerçekleştirilmektedir.

Interpretatif yaklaşım ve varyasyonlarının temsilcileri genellikle sosyoloji eleştirilerine pozitivist epistemolojinin eleştirisiyle başlamakta, daha sonra bu epistemolojinin kabulleri doğrultusunda işgören yerleşik sosyolojiyi de dolayısıyla eleştiri konusu haline getirmektedirler.

Sosyoloji-pozitivist epistemoloji ilişkisi bağlamında sosyolojiye yöneltilen diğer bir eleştiri ise bazı pozitivistlerin kendileri tarafından ileri sürülmektedir. Bunlar pozitivizmi son derece katı bir biçimde yorumladıktan sonra, sosyolojinin pozitivist epistemolojinin kabullerine uymadığını ileri sürmekte, toplumun ve/veya sosyal olanın, sosyolojinin bilimlerin metodolojik birliği ilkesi uyarınca kullandığı bilimsel yöntem aracılığıyla soruşturulamayacağını ifade etmektedirler. Interpretatif yaklaşım ve varyasyonlarının günümüzdeki P. Ricoeur, C. Geertz, H. G. Gadamer gibi temsilcilerine sosyoloji içinden destek

temsilcilerine sosyoloji içinden destek veren kimselerin (M. Gottdiener gibi) bu tavırlarının arkasında, J. S. Mill'den bu yana gelen ve Viyana Çevresi'nce de geliştirilerek onaylanan, sosyoloji için hep bir istisna yapılması gereğini işaret eden görüşlerin etkisinin olmadığı ileri sürülemez. Bu durum bizi, hareket noktaları ve motifleri farklı olmasına rağmen anti-pozitivistler ile katı pozitivistlerin sosyolojinin eleştirilmesi noktasında birleştikleri tespitine getirmektedir.

R. Collins sosyolojiye yöneltilen eleştirileri, aralarında bir ayrım yapmaksızın şöyle sıralamaktadır (1989, 124) :

1) Sosyoloji geçerli bulgular veya yasa-benzeri genellemeler üretmede başarılı olamamıştır.
2) Sosyal aksiyon insan subjektivitesine, refleksivitesine ve yaratıcılığına bağlı olan durumsal yorumdan müteşekkil olduğu için, sosyal aksiyona ilişkin determinist yasalar bulunamaz.
3) Bizler söylem dünyasına kilitliyiz, toplum her defasında farklı tarzlarda okuyabileceğimiz bir metindir.
4) Sosyal olaylar belli yer ve zamanda ortaya çıkan tekil oluşumlardır. Bunları kapsayan genel yasaların bulunduğu şeklindeki düşünce hatalıdır.
5) Başta nedensellik olmak üzere, bilimsel metodun ve metateorik çalışmaların sosyolojide yer alması hatalıdır.

Bu beş eleştiri öbeğini katı pozitivist-anti-pozitivist ekseninde değerlendirdiğimizde 1. ve 3. eleştirilerin eksenin iki ucunu teşkil ettiğini, ilk eleştirinin katı pozitivist anlayışın, 3. eleştirinin anti pozitivist tavrın ürünü olduğunu, 2., 4. ve 5. eleştirilerin ise her iki ucun temsilcilerinin üzerinde hemfikir olabilecekleri noktaları işaret ettiğini görüyoruz.

Bu yazımızda her iki ucun üzerinde birleştiği 5. eleştiri öbeğinde yer alan nedenselliği ele alacağız. Anti-pozitivistlerin bilim felsefesinde post-pozitivist aşamaya ulaşıldığı gerekçesiyle (Collins, 1989, 124) sosyolojinin özelde nedensel ilişkiyi arama, genelde bilimsel olma çabalarını demode olarak etiketlemelerine; pozitivizmin insanı doğal bir obje olarak sayıltılamayı gerektirdiğini oysa insanın aksiyonlarının insanın dünyaya verdiği mânâlar tarafından determine edildiğini, dolayısıyla insanın doğal bir obje olarak görülemeyeceğini (Abercrombie vd., 1984,35) ifade etmelerine; katı pozitivistlerin ise l)

Hume'un geleneğini sürdürerek saptanması gerekenin (mümkün olanın) nedensellik değil düzenli ilişkiler olduğunu (1976, 64), zira neden ve sonucun akıl ile değil tecrübe ile bulunabilir olduğunu (1976, 27), ayrıca sosyolojide kontrol grubunun bulunduğu bir deney deseni oluşturulamayacağını (Abercrombie vd., 1984, 35) ileri sürmelerine rağmen, genelde bilim özelde de sosyoloji nedenselliğin araştırılmasını gündeminden çıkartmamıştır.

Katı pozitivist açıdan yapılan eleştiriler, çeşitli gözlem ve istatistik teknikleriyle verinin manipulasyonu sağlanarak kontrol grubuna ilişkin sorunların çözümlenebileceği şeklinde, D. Hume'un eleştirisi ise ya yüzyıllardır ait olduğu yere, felsefenin iskelet dolabına kapatılıp (Broad'dan nakleden Maggie, 1982, 19) görmezden gelinebileceği tarzında ya da daha ciddi olarak, Timasheff'in yolu izlenerek nedenselliğin mental bir kategori değil fakat (ki Timasheff burada I. Kant'ı yanıtlar) ontolojik bir realite olarak kabul edilmesi gerektiği şeklinde (1959, 148) -ki Timasheff'in bu çözümü, Hobson'ın "etkileyici nedensellik ve mantıksal zorunluluk nosyonları fizik dünyaya uygulanamaz, doğa bilimin fonksiyonu doğada gözlenen olay aralıklarını kavramsal olarak betimlemektedir, niçin olduklarını açıklamak değil" şeklindeki görüşüne de bir cevaptır (Hobson'dan nakleden: Nagel, 1961, 72),-yanıtlanmasına rağmen anti-pozitivistlerin eleştirilerine karşı bugüne değin getirilen yanıtların konumlanan sorunu tüketmeye yetmediği de bilinmektedir.

Nedensellik sadece bilim için teorik ve metodolojik açıdan önemli bir kavram içeriği teşkil etmekle kalmaz, aynı zamanda sosyolojik bilginin hayata geçirilişinde izlenecek politikaların belirlenmesi ve uygulanmasında oynadığı rol ve yaptığı katkılardan dolayı pratik açıdan da yararlı bir araçtır. Bu nedenle nedenselliğe yöneltilen eleştirileri, ne taraftan gelirse gelsin dikkate almak ve gerekirse nedensellik üzerinde birtakım tadilatlar yaparak, cevaplamak gerekmektedir. Nitekim bu yazımızda nedenselliğin sosyoloji için arz ettiği bu önemi dikkate alarak, ama bir taraftan kendisine yöneltilen eleştirileri de göz önünde bulundurarak, nedensellik konusunda ileri sürülen görüşleri özetlerken, nedensel ilişkinin arandığı çalışmalarda şimdikinden farklı bir yol izlenip izlenemeyeceği konusundaki görüşlerimizi de tartışmaya açacağız.

Nedensellik ya da illiyet (causality) konusunun entelektüel uğraşlar arasına katılmasının tarihi Aristotales'e kadar uzanır. Aristotales Metafizik adlı eserinde dört neden çeşidi üzerinde durur. Bunların ilki formel nedendir. Şeylerin özü ya da özsel doğası anlamına gelen (Bunge, 1979, 31) formel nedene, biçim veren neden, biçimsel neden de (Akarsu, 1975, 123) denir. Formel neden özün tanımı, onu içinde bulunduran cinsler ve tanımın içinde bulunan kısımlardır (Aristoteles, A. Arslan çevirisi, 1983, 150). Formel neden W.D. Ross'un yorumuna göre, form, örüntü veya tanımdır (1970, 125). İkincisi, maddi neden, gerçekte bulunan maddi neden, maddi koşul, etkilemenin temeli, kendisinden bir şeyin oluştuğu şey anlamına gelir (Akarsu, 1975, 123). W.D. Ross'un yorumuna göre harflerin hecelerin nedeni olması, bronzun heykelin nedeni olması gibi, şeylerin kendisinden türediği ve yok olduklarında da yeniden dönüştükleri nedendir (1970, 293). Üçüncüsü, etkileyici neden olup hareketin, devinimin kaynağıdır. Örneğin karar veren eylemin, baba çocuğun nedenidir. Genel olarak yapan yapılan şeyin, değiştiren değişmeye uğrayan şeyin nedenidir (Aristoteles, A. Arslan çevirisi, 1983, 150). Isajiw bu tür nedenin sergilendiği nedenselliğe üretken nedensellik adını verir (1968, 27). Dördüncü neden tipi ereksel nedendir. Bir edimi gerçekleştirmek üzere güdülen ereği, maksadı göstermek için kullanılır (Akarsu, 1975, 123). Bir şeyin kendisi için olduğu şey, örneğin sağlık gezinti yapmanın nedenidir (Aristoteles, A. Arslan çevirisi, 1983, 150).

Aristoteles'in "neden" kavramını analiz eden Hage ve Meeker, kavrama sonradan kazandırılan anlamları da dikkate alarak, şu açıklamaları getirirler: Ereksel neden bugün teolojide olarak adlandırılmakta olup, bilim için kabul edilemez bir nitelik arz eder. Zira bilim nedenin, etkisini göstereceği olaydan daha önce var olmasını gerektirir. Oysa teolojide bu süreç tersine döner. Sonuç önce, neden sonra vuku bulur. Her ne kadar gündelik konuşmalarda bu tür bir nedensel açıklamayı sık sık kullanırsak da (örneğin "makalemi bitirmek için geç yattım"gibi) buradaki teleolojik anlam hedefi/niyeti nedene, davranışı sonuca dönüştürmekle giderilebilir (Hage ve Meeker, 1988, 3). Aynı noktaya bir başka açıdan yaklaşan B. Russel ise neden/niçin sorusunun iki ayrı anlama geldiğini, ilk anlamın "bir şeyin yöneldiği hedef nedir" sorusunun, ikinci anlamın ise "bir şeyin ortaya çıkmasında etkili olan koşullar nelerdir" sorusunun cevabında ortaya çıktığını,

bunlardan ilkinin teolojik, ikincisinin ise bilimsel olduğunu belirtir (B. Russel'dan nakleden: Yıldırım, 1979, 104).

Hage ve Meeker formel ve maddi nedenlerin, eylemin insan olmanın özüne dayandırılarak temellendirilmesi şeklinde kullanılmasının totoloji tuzağına düşme tehlikesi yarattığını ifade ederler. Totoloji bir olayın kendi kendisiyle açıklaması demektir. Herhangi bir eylemin insanın doğasına atfedilerek açıklaması buna bir örnektir. Totolojide bir sürecin anlatımı değil fakat bir tanımının yinelenmesi söz konusudur. Totolojiler her zaman tanım itibariyle doğrudur. Tanımlar bilim için son derece yararlı olmalarına rağmen nedensel açıklamaların yerini alamazlar. Bir başka ifadeyle bilimde hiçbir şey kendinin nedeni olamaz. Neden sonuca dışsal olmalıdır (Hage ve Meeker, 1988, 3).

Bir nedensel ilişkinin mevcudiyeti şu dört koşulun varlığına dayandırılır:

a) Neden ve sonuç arasında zaman aralığı olması,
b) Nedenin sonucu öncelemesi,
c) Nedenin sonuca dışsal olması,
d) Neden sonuç ilişkisinin asimetrik olması.

Genel hatlarıyla J.S. Mill'in görüşlerinden çıkarılan bu karakteristikler (1961, 206) katı pozitivist bir epistemoloji içinde tartışılması düşünülmeyecek noktaları teşkil ederler. Neden ve sonuç arasında bir zaman aralığının bulunması ve bu zaman aralığı içinde de nedenin sonucu öncelemesi, aksi düşünülmeyecek kadar sarih gereklilikler olarak görülür. Öte yandan nedenselliğin zaman aralığını gerektirmediğini, neden ve sonucun aynı zamanda vukubulabileceğini ve neden ile sonuç arası ilişkinin asimetrik olmanın ötesinde simetrik de olabileceğini bir olasılık olarak ifade eden görüşler de vardır (Bailey, 1987, 47). Örneğin Isajiw bu görüşleri fonksiyonel nedensellik bağlamında ele alır (1968).

Biz de nedensel ilişkinin katı bir önce oluş-sonra oluş bağlamının sınırları içine sığdırılmasının bazı komplikasyonlara yol açabilme tehlikesini içinde taşıdığını düşünmekteyiz. Bu düşüncemizin motifi fonksiyonel nedenselliğin olabilirliğini kanıtlama niyetimizden değil fakat nedenselliği bilimsel yasa ve genellemelerle bağdaştırabilme girişimlerine destek verilmesi gereğini duymamızdan kaynaklanmaktadır.

Her ne kadar bilimsel yasa ve genellemelerin hepsinin nedensel olması zorunluluğu yoksa da (Nagel, 1961, 75-8), her yasa ve genellemenin yine de, normal koşullar altında, her zaman için geçerli olan ilişkileri ifade etmesi gerekliliğinin, bir anlamda zamanı aşan bir ilişkiyi ifade etmekliliğinin, zaman boyutuna birincil önem veren bir ilişki tipiyle bağdaşmasının, özellikle sosyal olayların analizinde mantıksal bir tıkanıklık yaratıp yaratmayacağı üzerinde, biraz daha düşünülmesinin yararlı olacağı ileri sürülebilir. Her ne kadar J. Turner (1978, 7-10) aksiyomatik format ile kozal formatın birbirini dışladıklarını belirtirse de bu anlayışın nedenselliğin koşullarının oldukça katı bir yorumuna dayandığını, bu iki formatı birleştirebilecek bir girişimin başarı şansının yüksek olacağını düşünmekteyiz. Nedenselliğin tarihsel ve genelleyicilik karakteriyle de ilgili olan bu noktanın tekil bir sosyal olayın genel bir yasanın örneği olduğu gösterilerek açıklanması bağlamında ele alınıp analiz edilmesinin yararlı olacağı açıktır.

Bu nokta, yani nedenin sonucu öncelemesi konusu bir yana bırakılsa bile, zihinlerde bir başka soru daha uyanmaktadır, ki o da nedenin sonuca dışsal olması diktumunun gerekliliği sorusudur. Bir olayın bir sonuç sergilemesinin nedeninin, o olayın asla kendisi içinde değil de, muhakkak o olaya dışsal bir başka olayda bulunduğunu düşünmek, giderek nedensel ilişkinin ancak ve ancak iki ayrı olayın arasındaki belirli bir ilişki tipi olduğunu ileri sürmek bizi olayın derinliğine, içsel yapısına nüfuz etmekten alıkoyup, nedenselliği dışsal gerçeklikteki, fenomenlerdeki ilişkilerde aramak gibi dar bir çerçeve içinde hareket etmeye zorlamaz mı? Bir olayın görüngü düzleminin altında yatan realite, giderek öz düzlemine inip, aradaki yapıyı inceleme objesi haline getirmemize engel teşkil etmez mi? Eğer "şey"leri sadece dış görünüşlerinden ibaret sayıyorsak, her şeyin görüngü düzleminde ya da duyu organlarıyla algılanmaları miktarınca var olduklarını kabul edebilirsek, o zaman nedensel ilişkinin de dışsal bir obje/süreçten kaynaklanması gerekliliğini duraksamaksızın kabul edebiliriz. Ama görüngü düzleminin sadece bir gösterenler dizgesi olduğunu, her göstergenin bir de gösterilen yanının bulunduğunu, derin yapının, alttaki mekanizmanın dikkate alınmamasının nedensel ilişkinin tesis edilmesinde eksiklikler yaratabileceğini düşünüyorsak o zaman böyle bir diktumu kuşkuyla karşılamamız, en azından bu diktumun bazı tadilatlardan geçirilmesi gerektiği şeklindeki bir görüşe destek ver-

memiz gerekir. Realite düzleminin varlığının kabulü bizi metafiziğe götürmez, tersine, belki kimyaya götürür. Nitekim realist bilim felsefesi nedenselliği sadece neden ve sonuç denen birbirinden ayrı ve fakat yalınkat olaylar arasındaki ilişkiyle sınırlamayıp objelerin kendi iç yapılarını, yeteneklerini, realite düzlemlerini de dikkate alan bir nedensellik şeklinde yorumlar ki, bizce sosyal olayların analizinde bu tür bir yaklaşım çok daha fonksiyoneldir. Ama bu da tek başına yeterli değildir. Nedenselliğin realist yorumunun, yapısalcılığın nedensellik anlayışı daha da önemlisi semiolojiyi de kucaklayan daha genel teorik çerçevesi ile birlikte değerlendirilmesinin daha yerinde olacağını düşünmekteyiz.

Nedenin sadece olaya dışsal olan başka obje ya da süreçten hareketle değil, bunun yanısıra olayın içsel yapısı da dikkate alınarak soruşturulmasının bize totolojiden başka bir şey vermeyeceği, bir başka ifadeyle bir şeyi kendi kendisiyle açıklamanın sirküler bir açıklama olduğu, sonuçta elde edilenin sadece bir tanım olacağı tarzındaki tezler "şey"i görüngü düzleminde kavrayan ve her şeyin o düzlemde tükendiğini sayıltılayan, yalınkat bir bakışın ürünü gibi gözükmektedirler. Gerçekten de eğer şey'ler sadece görüngü düzleminden ibaret olsaydı, o zaman neden sonuç ilişkisinin o yatay düzlemde aranması sonunda elimizde kalan sadece bir tanımlama olurdu. Oysa görüngünün bir de derin yapısının mevcut olduğunu düşünürsek o zaman şey'e ilişkin ileri süreceğimiz her şey ikinci, giderek üçüncü bir boyuta da sahip olan bir bütün olarak görülmeye başlayacağından, dile getirdiklerimiz bir tanım olmanın daha ötesinde bir içeriğe sahip olacaktır. Bir başka ifadeyle, tanımı veren ne sorusu ve betimlemeyi veren nasıl sorusunun yanıtlanabilmesi için de geniş bir olanaklar setinin gözler önüne serilmesine imkan verilmiş olacaktır. Kuşkusuz her şeyin bir diğeriyle ilişkili olduğunu postulalayan bir bilim dalının şey'lerin gerek varoluşunun gerek değişmesinin nedenini, sadece ve sadece kendinden hareket ederek açıklayabileceğini bir olasılık olarak dahi düşünmek mümkün değildir. Önerilen yol şey'lerin gerek varoluşlarının gerek değişmelerinin niçini/nedeni soruşturulurken, o nedenin dışsal bir şey'in etkisinden önce görüngünün altındaki düzlemlerde aranması, cevap bu düzlemlerde bulunamadığı takdirde gözlemin o şey'e dışsal olan şeylere çevrilmesi ve dışsal şeylerin soruşturulan şey'e olan etkilerinin soruşturulanın farklı düzlemleri dikkate alınarak ayrıştırılmasıdır. Bir şeyin nedenini sorma "onun böyle olmasını ya-

pan" nedir, onu "üreten", "hasıl eden", "yaratan" veya "determine eden" nedir anlamını taşır, biraz daha zayıf olarak "onu öyle olmaya iten", "onun öyle olmasına yol açan " nedir demektir. Nedenselliğin realizm sayesinde kazandığı bu generatif, üretici, hasıl edici anlamı kuşkusuz Hume'cu neden kavramından farklıdır (Sayer, 1984, 95, Harre, 1970, 103, Bhaskar, 1975 vd.). Öte yandan realist/yapısalcı nedensellik anlayışı Aristoteles'in neden türleri sınıflamasıyla da kolaylıkla bağdaştırılabilecek niteliktedir (Sayer, 1984, 245. 45 nolu dipnot).

Konuya daha farklı bir bağlam içinde ve daha farklı bir açıdan yaklaşan Farraro da Durkheim'ın nedensel açıklama tarzını analiz ederken burada söylenmek istenen noktaya değinmekte, katı pozitivist kozal modellerin değişkenleri birbirine bağlarken bunların üreticiliklerini gözden kaçırdıklarını, realistlerin ise üretici mekanizmaları vurgularken değişkenler arası kozal ilişkilerin araştırılmasını ikinci plâna ittiklerini belirtir (Farraro, 1989, 134). Buraya kadar ifade edilen görüşler bundan sonra üzerinde duracağımız ve nesnellik konusuna G. Galieo'nun getirdiği vurguya yöneltilen eleştirilerle de bağlantılıdır. Şöyle ki: G. Galileo etkileyici nedeni bir şeyin ortaya çıkması için zorunlu ve yeterli olan koşul olarak tanımlar (Bunge, 1976, 33). Bir başka ifadeyle nedenselliğin bir başka karakteristiği nedenin yeterli ve zorunlu koşul olarak görülmesidir. Her ne kadar formel mantıkta bir olay diğeri için, eğer ikinci olay ilki olmadan asla vuku bulamıyorsa zorunludur, ve eğer ikincisi her zaman ilkini izliyorsa o zaman da ilk olay ikincisi için yeterlidir şeklinde bir bağıntının kurulmasıyla bu koşulun karşılanması mümkün gibi görünse de (Neale ve Liebert, 1980, 107 ve sonrası) konu sosyal bir olay olduğunda aynı bağlantının görüngü düzleminde dahi kurulması bizi totolojiye düşürebilir. Hage ve Meeker'ın da belirttiği gibi "her zaman" ve "asla" sözcüklerinin sosyal olaylar için kullanılması nedensellikten çok, her olayın bir nedeni vardır ve aynı nedenler aynı olaya yol açar şeklinde bir determinizmle, nedenselcilikle uyum gösterir (1988, 5). Bunge'nin bir doktrin olarak nitelediği nedenselcilik (causalism) artık bilimde reddedilen bir anlayıştır. Günümüzde olaylar deterministik değil fakat olasılıklı bir tarzda birbiriyle ilişkilendirilmektedir.

Zorunlu ve yeterli koşul anlayışına karşı J.L. Mackie'nin önerdiği "zorunlu olmayan fakat yeterli koşullar kompleksinin yetersiz ama zorunlu kısmı" anlayışı (kısaca ZOYYOZ, ki İngilizce aslında

Zorunlu ve yeterli koşul anlayışına karşı J.L. Mackie'nin önerdiği "zorunlu olmayan fakat yeterli koşullar kompleksinin yetersiz ama zorunlu kısmı" anlayışı (kısaca ZOYYOZ, ki İngilizce aslında 'Insufficient but Necessary part of a complex of Unnecessary but Sufficient conditions olarak geçer ve kısaca INUS olarak adlandırılır: Mackie, 1965, ile Hage ve Meeker, 1988, 7) bir yandan nedenselliğin sosyal olayların analizinde kullanılabilmesine geniş olanaklar sunarken bir yandan da yukarıda kısaca değindiğimiz nedenselliğin zaman boyutunun birinci derecedeki önemliliğinin geriye itilmesine izin verir.

Nedenselliğin soruşturulmasında zaman boyutu kuşkusuz önemlidir, ama zaman boyutunun soruşturulması ZOYYOZ'un soruşturulmasını öncelememeli, perdelememelidir. Nedensel ilişkinin araştırılması sonucun öncesindeki nedeni bulmakla sınırlandırılmamalı, ya da bu işlemin yapılmasının nedensel ilişkinin saptanmasına yeteceği düşünülmemelidir. Niçin sorusunun nedensel açıklamayla cevaplanabilmesi neden ve sonucun zaman aralığı gözönüne alınarak, ve nedenle sonucun asimetrisi gösterilerek bitirilmemeli, öncelik, sonucu yaratan koşullar kompleksinin tespitine, içeriğine ve uzantılarına verilmelidir. Zira bir şeyin vukubulmasının içkin (inherent) özelliği zaman değil, öyle olmasına yol açan koşullardır. Bir şeyi açıklamak o şeyin temellendirilmesiyle, ait olduğu kompleks içindeki yerinin gösterilmesiyle, o kompleks içindeki diğer ögelerle bağlantısının betimlenmesiyle mümkün olduğuna göre, niçin sorusuna vereceğimiz cevabın da öncelikle bu talepleri karşılaması gerekecektir. Oysa niçin sorusunu sadece zaman boyutunu dikkate alan ve onunla yetinen bir anlayışla cevaplamak bize bu imkanı vermez. Öte yandan bu koşullar kompleksinin benzer sonuçlara yol açan diğer koşullar kompleksiyle hem ortak hem ayrı yanları da vardır, ki bu da nedenselliğin hem tarihselliğin hem de genelleyiciliğin gereklerini karşılayabilmesine izin verir. Bir başka ifadeyle, tekilin özgünlüğünü gözden kaçırmaksızın ama ortaklaşa olanların da mevcudiyetini bilerek, bunların birer olasılık dizisi içinde sıralanmasını yapabiliriz. Bu bakış bizi, bir olayın açıklanmasının sadece onun öncesinde nelerin bulunduğunu göstermekle sınırlı olmadığı, o olayın öncesindeki olay ve süreçlerin analizinin de yapılması gerektiği noktasına getirir ki, literatürde bu gereklilik nedensellik ağının kurulması olarak geçer. (Neden ve sonuçlar envanterini birlikte el alan modeller için: Blalock, 1969, 35-47. Özellikle s. 42.

Nedensellik (network) ağının kurulması için: Goldenberg, 1987). Nedenin yanısıra sonucun zincirinin de sonsuz olduğunu ileri süren ilk kişi ise M. Weber'dir (Freund, 1979). M. Weber bu konuyu objektif olasılık nosyonuyla, yani eğer x olursa y'nin de olması olasıdır, ifadesiyle açıklar. (Weber'den nakleden: Ritzer, 1988, 107). Nedensel ilişkinin analizi sonunda nedenlerin, ki bunlar durum ve süreç değişkenleri olarak ayrılırlar, bir şey üzerinde ne gibi etkiler uyandırdığı, o şeyi nasıl olmaya yönelttiği saptanır. Bir başka ifadeyle neden 'şey' üzerinde bir değişme yaratır. Nedenin etkilediği, üzerinde etkisini, sonucunu gösterdiği 'şey' aslen dinamik karakterdedir ve kendisini etkileyen her etken onun entropiye gidişini engellediği (veya hızlandırdığı) için onda bir değişim yaratır. Sosyal alanda hep etkilenmeler-nedenler-olduğu için bu etkilenmeler olmasaydı o şeyin doğal akışı nasıl olurdu sorusunu yanıtlayamayız. Sosyal yaşamın tarihsel niteliği, en donuk gibi gözüken ilişki setinde bile kendi kendini üretme şeklinde yansıyan bir değişimin yaşanmakta olduğunun sayıltılanmasını gerektirir. Kendini üretme bile entropiye karşı verilen bir mücadeleyi sergilediğinden bir değişim olarak görülür. Görünüş teki sabitlik bile içsel bir devinimin ürünüdür. Ve değişme içsel mekanizmanın, içsel öğeler arası bağlantıların değişmesi demek olup değişmenin sonul görüntüsü şey'e yansır. Ama bu şey sosyal olduğu için derinliğe sahiptir. Çok boyutluluğu yüzünden de kendisinden çeşitli düzlemlerde kesitlerin alınması ve bu her kesitin ayrı analizlere tabi tutulması mümkündür. Bu durumda ZOYYOZ koşullar setinin oluşturduğu nedensellik ağının, incelenen olayı hangi düzleminde etkilediğinin saptanması gerekir. Daha açık bir ifadeyle nedensel ilişki aranırken, t1 zamanındaki şu etkenler t2 zamanında şu değişmeyi yaratmıştır, demek yeterli değildir. Söylenmesi gereken koşullar kompleksinin şey'i hangi düzlemlerinden çapraza aldığının ortaya çıkarılmasıdır. Zira, nedenlerin üzerinde etkide bulunduğu şey'in her bir düzlemi, bu nedenlere farklı tepkilerde bulunur. İşte niçin sorusu bu mekanizmanın ortaya çıkarılması ile cevaplanabilecek bir sorudur. Kaldı ki, şey'in her düzlemi ve o düzlem içindeki unsurları her zaman eşit önemde de değildir. Örneğin bir örgütün fiziksel kuruluşunu, informel ve formel örgütünü, bireylerini etkileyebilirsiniz. Ya da bu öğeleri birbirine bağlayan süreçlere girer, örneğin binanın fiziksel düzenini değiştirirsiniz veya iletişim ağına müdahale eder ve böylece sürece girersiniz. Ve her birinde olayda bir değişime yol açarsınız. Ama bunlardan hangisi örgütün bütünü üzerinde en büyük değişme

nin yaratılmasına yol açacaktır? 'Neden' olayı neresinden yakalamalı ki 'sonuç' ortaya çıksın? Bir şeyi açıklamak işte bu mekanizmayı ortaya koymak demektir. Öte yandan neden'in girdiği nokta bir şey'in fonksiyonları da olabilir. Zira bir şey fonksiyonları değişmek zorunda kaldığı için de yapısal olarak değişebilir, yapısal olarak değiştiği için de fonksiyonları değişmiş olabilir. Bu fonksiyonlar manifest de olabilir, latent de olabilir.

Zaman aralığına öncelik veren bir nedensellik anlayıcı-aksiyonel yaklaşım içindeki teoriler için yeterli olabilir, zira onlar analiz birimi olarak aktörü ve aktlerini alırlar. Kuşkusuz aktör de tek boyutlu değildir ama özellikle davranış ve tutum düzleminde ele alındıkta, belki bu davranış ve tutumlar üzerindeki nedenleri göstermek mümkündür. Ama bireyi dil düzleminde alırsak, hangi mesaj ve göndermelerine nelerin etkide bulunduğunu merak edersek, bizim önerdiğimiz tür bir nedenselliğe atıfta bulunmak zorunda kalırız. Hele olayı holistik bir yaklaşımla ele alırsak, bu çoğul bakış daha elzem hale gelir. Kurum, grup, toplum, kategori, yığın düzlemindeki nedensellik analizinin çoğulcu/realist bakışla gerçekleştirilmesi zorunludur.

Sosyal olayların çoğul nedenlere sahip olduğu, hiçbir sosyal olayın tek bir nedene indirgenerek açıklanamayacağı V. Pareto ve M. Weber'den bu yana sıklıkla dile getirilen bir konu olduğu için nedensellik analizinin "neden" kutbu üzerinde geniş bir literatür bulmak mümkündür. Özellikle nedensellik ağı analizleri ve onunla bağlantılı PATH analizi (Blalock, 1969) Mackie'nin ZOYYOZ terimiyle birlikte sosyolojik soruşturmalarda çok ileri adımların atılmasına yol açmıştır. Ancak nedenselliğin diğer kutbu olan sonuç ve sonucun etkisini üzerinde gösterdiği olayın analizi, kişiyi şaşırtacak ölçüde ihmal edilmiştir. Bu ihmalin kaynağı nedenselliğin olayların içinde değil fakat bizim zihnimizde bulunmasında aranabilir (Nagel, 1961, 27). Fakat aynı zamanda Timasheff'in değindiği gibi ontolojik bir realite olan nedenselliğin yeterince analiz edilmemiş olmasından ya da analize neden'den değil de sonuç'tan başlanıyor olmasından da kaynaklanmış olabilir.

Bu konudaki literatür incelendiğinde nedenselliğin sonuç kutbunun adeta 'nedenlerin sonuçlar toplamının net artığı (Merton, 1968, 103) gibi değerlendirildiği, sonuç'un daima nihai bir durum olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Oysa zihinsel düzlemde yaptığımız bu ayrımın

somut yaşamda karşılığı bulunmamakta, orada olaylar birbiri peşisıra akıp gitmektedir. Örneğin kırdan kente göç gibi sosyal bir olayın analizinde göç olgusu her zaman nihai bir son olarak alınır, analizin ağırlığı göçe yol açan etkenlere verilir. Oysa somut yaşamda kente göç eden kişi/aile için bir nihailik, bitmişlik sözkonusu değildir. Göç ile kırdan kopma aynı şey değildir. Göç edilmiş olsa bile kır göçerin yaşamında, dünyasında devam etmektedir. Göçün nedenleri göç olayını (sonucu) tüm boyutları ile kucaklamamaktadır. Göçmüş olma hem bir eylemi sergilemek, hem de bu eylemin sorumluluklarını yerine getirmek demektir, ama kırdan kopmak daha başka bir şeydir. Göçerin kır ile bağlarını, iletişimini sürdürmesi işte bundan ileri gelir. Bir başka ifadeyle neden, sonucun bazı boyutlarını, hem de çok önemli bazı boyutlarını etkilemiştir ki, göç eylemi oluşmuştur, ama göç sonucunun tüm boyutlarını kapsayabilecek bir nedenler bütünü söz konusu olmadığı için de kır ile ilişkiler de sürdürülmektedir. Göçenin kentlileşememesinin kaynağını kentin göçeni kucaklayamamasının yanısıra bir de nedenin sonuç ile tam bir çakışma sergileyememesinde aramak gerekir. Sonuç diye etiketlediğimiz aslında nihai ve tek sonuç değildir. sonuç anında (t2 zamanında) sonuçlanmamış başka ilişki ve süreçlerde vardır. Nedeninin sadece eyleme, bir dereceye kadar da tutuma yansıyan etkisini dikkate alıp diğer etkilerini gözardı etmemizin kaynağının önce sonucu belirledikten sonra geriye gidip o sonucun nedenlerinin neler olabileceğini çıkarsanmaya çalışmak şeklinde yürütülen bir analiz deseni kurmamızda yattığını düşünüyorum. Klasik neden-sonuç analizinde bugünden düne bakıp, dünü sadece bugünün eylemine yol açan koşullar seti olarak görmekteyiz. Oysa önce nedenleri tespit edip bunlardan hangilerinin eyleme dönüşebilecek sonuca yol açacağının olasılıklarını tespit edebilirsek o zaman eyleme dönüşmeyen yan nedenleri veya yan sonuçları da tanımamız imkan dahiline girmiş olacaktır. Bu yan sonuçların bilinmesi önemlidir zira varlıklarını, ki biz onların etkisini gözlemleyebiliriz, sonuçtan sonra da sürdürmektedirler.

Nedenselliğin analizinde geldiğimiz bu nokta aslında teori ile metodolojinin birleştiği noktadır. Metodun, ilkenin teoriyi determine etmesine izin vermemek, gerektiğinde metodun, ilkenin teorinin zenginliğini kucaklayacak ölçüde esnetilmesine katkıda bulunmaktadır, gelinen nokta. Nedensel ilişkinin sonuçtan hareketle değil fakat nedenler ağından hareketle kurulması nedensel ilişkiyi herhangi bir ilişki tipi

zenginliğini kucaklayacak ölçüde esnetilmesine katkıda bulunmaktadır, gelinen nokta. Nedensel ilişkinin sonuçtan hareketle değil fakat nedenler ağından hareketle kurulması nedensel ilişkiyi herhangi bir ilişki tipi olarak görülmekten çıkaracak, teori ya da model oluşturmanın vazgeçilmez parçası haline dönüştürecektir. (Bu konuda Homans'ın teori-propozisyon ilişkisi konusunda yazdıkları bir yol gösterici olarak alınabilir: 1964, 809-18). Sonuçtan hareketle nedenlerin yakalanması girişimi mantıksal olarak d kusurludur. Zira neden-sonuç ilişkisinde bu iki kutup en fazla birbirinin eşiti olabilir, ama sonuç hiçbir zaman nedenden daha büyük olamaz. Bu bağıntı bile bize sonuçtan hareketle nedenin saptanmaya çalışılmasının eksik bir analiz olduğunu göstermeye yeter. M. Weber'in şu ifadesi söylemek istediklerimizin gerekçesini en iyi biçimde dile getirmektedir: "Belli bir toplumsal olguda, onu bütün gerçekliğiyle yakalamak üzere, herşeyi kuşatan bir nedensel regresyon yapabilmek sadece olanaksız değil, aynı zamanda bu tür bir çabaya girişmek saçmadır da" (Freund, 1979,170).

Sonuç tarafından üstten determine edilmemiş bir nedensellik ağının kurulması sonuç olarak etkilenen olayın vukuundan sonraki oluşumları da kavrayabilmemize imkan sağlayacak hatta belki sonucu daha başka bağlantılar içinde değerlendirmemize yol açacaktır. Bu bakış tarzı Hempel'in dedüktif-nomolojik açıklama modelinin sosyal bilimlerde daha yetkin bir biçimde kullanılabilmesine de olanak sağlayacaktır, zira D-N açıklama tarzının kestirme gücünde artma olacaktır. Bu noktada Turner'ın birbirini dışlayan iki ayrı açıklama formatı olarak sunduğu aksiyomatik ve kozal formatların burada önerilen realist bakış açısı sayesinde ortak bir noktaya getirilmelerinin imkan dahiline girdiğini belirtelim. Ayrıca bu bakış açısı sayesinde ortak bir noktaya getirilmelerinin imkan dahiline girdiğini belirtelim. Ayrıca bu bakış açısı M. Weber'in kozal açıklamaya gösterdiği güvensizliği de bir dereceye kadar hafifletebilme kapasitesine sahiptir (Hindess,1977,40-3).

Sosyal yaşamın organik yaşamın üstünde sürdürülen bir yaşam olması (Hartmann'dan nakleden Güvenç, 1976,37) sosyalin de mekanik olmayan bir tarzda yorumlanmasına izin verir. Bunun bir uzantısı ise nedenselliğin zaman boyutuyla sıkısıkıya bağlı yalınkat bir önce oluş-sonra oluş bağlammdan çıkarılıp, sonuç olarak etiketlenen eyleme atfedilen sembolik mânâların da içerildiği daha geniş bir uzamda yayılmasına imkan ağlanmasıdır.

KAYNAKÇA

Abercrombie, N. vd. (1984) **Dictionary of Sociology.** Suffolk: Penguin.

Akarsu, B. (1975) **Felsefe Terimleri Sözlüğü.** Ankara: TDK Yay.

Aristoteles, (1970) **Metafizik.** Yorumlayan: W.D. Ross. Oxford: Oxford Univ. Press.

Aristoteles, (1983) "Metafizik" Çev. A. Arslan. **Felsefe Yazıları** 6. Kitap. 149-166.

Bailey, K. (1987) **Methods of Social Research.** New York: The Free Press.

Bhaskar, R. (1975) **A Realist Theory of Science.** Leeds: Leeds Books.

Blalock, H. (1969) **Theory Construction.** Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Bunge, M. (1979) **Causality and Modern Science.** New York: Dover

Collins, R. (1989) **"Sociology: Proscience or Antiscience".** American Sociological Review 54:124-139.

Farraro, T. (1989) **The Meaning of General Theoritical Sociology.** Cambridge: Cambridge Univ.

Freund, J. (1979) "German Sociology in the Time of Max Weber." İç. **A History of Sociological Analysis.** ed. T. Bottomore ve R. Nisbet. London: Heinemann.

Goldenberg, M. (1987) **Thinking Sociologically.** Belmont: Wadsworth.

Güvenç, B. (1976) **Sosyal Kültürel Değişme.** Ankara: Hacettepe Üniv.

Hage, J. ve B. Meeker (1988) **Social Causality.** Boston: Unwin Hyman.

Harre, R. (1970) **The Principles of Scientific Thinking.** London: Macmillan.

Hindess, B. (1977) **Philosophy and Methodology in the Social Sciences.** Hassocks: The Harvester Press.

Homans, G. (1964) "Bringing Men Back In". **American Sociological Review.** 29: 809-818

Hume, D. (1976) **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Araştırma.** Çev. O. Aruoba. Ankara: Hacettepe Üniv.

Isajiw, W. (1968) **Causation and Functionalism in Sociology.** London: Routledge and Kegan Paul.

Mackie, J. (1965) "Causes and Conditions". American Philosophical Quarterly 24: 245-264

Maggie, B. (1982) **Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı.** İstanbul: Remzi.

Merton, R. (1968) **Social Theory and Social Structure**. New York: The Free Press

Mills, J. S. (1961) **A System of Logic.** London: Longman

Nagel, E. (1961) **The Structure of Science.** New York: Harcourt, Brace and World

Neale, J. ve R. Liebert (1980) **Science and Behavior.** Engle

Ritzer, G. (1988) **Sociological Theory.** New York: Alfred A. Knoph.

Sayer, A. (1984) **Method in Social Science.** London: Hutchinson.

Timasheff, M. (1957) **Sociological Theory, Its Nature and Growth**. New York: Random House.

Turner, J. (1978) **The Structure of Sociological Theory**. Illinois: The Dorsey Press.

Yıldırım, C. (1979) **Bilim Felsefesi**. İstanbul: Remzi.

METODOLOJİK YAKLAŞIMLARDAKİ ÇAĞDAŞ EĞİLİMLERİN TÜRKİYE'DEKİ YANSIMALARI

Metodoloji alanındaki çağdaş gelişmelerin Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarına yansımalarını incelemeye yönelirken, öncelikle, metodoloji kavramının içeriğinin belirginleştirilmesinin gereği açıktır. Metodoloji, bize göre, bilginin istihraç edildiği kaynağı, bu kaynağın işleyiş düzenini inceleme biriminin kavramsallaştırılma düzlemini, akıl yürütme tarzlarını, aklın işleyiş kurallarını ve bilimsel araştırma tekniklerini konu edinen bir alandır. Buna göre metodoloji alanındaki çağdaş gelişmeleri şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

1) Bilginin çıkarıldığı, elde edildiği, istihraç edildiği alana ilişkin görüşlerdeki gelişmeler, ki bunlar epistemolojik yaklaşımlar olarak adlandırılabilir.
2) Bilginin istihraç edildiği kaynağın işleyiş düzenine ilişkin ileri sürülen sayıltılardan oluşan yaklaşımlardaki gelişmeler, ki bunlar ontolojik yaklaşımlar olarak adlandırılabilir,
3) İnceleme birimlerinin kavramsallaştırılma düzlemlerinin belirlenmesine yönelen çalışmalar, ki aksiyonel veya holistik yaklaşımlar olarak temelde iki ayrı kümeye ayrılabilirler,
4) Akıl yürütme tarzlarına ilişkin gerçekleştirilen çalışmalar, ki bunlar tümevarım, tümdengelim, hipotetik-dedüktif, analoji gibi farklı uslamlama tarzlarına işaret ederler,
5) Aklın işleyiş kurallarını, bir başka deyişle mantık kurallarını sorgulayan çalışmalar formel mantık-diyalektik mantık gibi
6) Bilimsel araştırma teknikleri alanındaki çalışmalar, ki istatistik teknikleri ile her türlü veri toplama araçlarındaki gelişmeler bu başlık altında toplanabilir.

Bu bildiride bilginin çıkarıldığı, istihraç edildiği alana ilişkin görüşlerdeki gelişmeler ve bunun Türkiye'deki yansımaları üzerinde durulmaktadır.

Bilginin istihraç edildiği alana ilişkin görüşlerdeki gelişmelere bakıldığında gözlemlenen, 20. yüzyılın, 19. yüzyılın "dışsal gerçekliği" vurgulayan anlayışını uzun bir süre devam ettirdikten sonra yönünü,

"zihni" öne çıkaran yaklaşımlara döndürdüğüdür. Kuşkusuz, bilginin istihraç edildiği alanı dışsal gerçeklik olarak değil de zihin olarak adlandıran anlayışın örneklerine 20. yüzyıldan önce de rastlamak mümkündür. Ancak bu anlayış ilk ve ortaçağdan sonra uzun bir süre bilim ve felsefe etkinliği içinde kayda değer bir canlılık gösterememiştir. 18.yüzyılda özellikle I.Kant'ın yazılarıyla yeniden gündeme gelen bu anlayışın etki alanı Almanlar'ın felsefe incelemelerinin sınırları dışına çıkamamış, daha geniş bir coğrafyaya yayılmış olan bilim adamlarının temel paradigması olma katına yükselememiştir. 17. ve 18. Yüzyıllar, 1850'lere kadar, bilginin istihraç edildiği alanın dışsal gerçeklik olduğunu kabul eden bir bilim anlayışının sadece tekil bilimlerin içindeki çalışmalar için değil, tüm bir bilim etkinliğinin varoluş ve gücünün meşrulaştırılması içinde savunulduğu yüzyıllardır. Zira bilginin istihraç edildiği alanın dışsal gerçeklik olarak kabul edilmesiyle bilim gözlemlenebilen, algılanabilen olgu ve olgu katları ile ilgilenmeye yönelebilmekte, böylelikle bilimin metafizikten veya pür spekülasyondan arınarak özel bir etkinlik alanı olarak farklılığını ortaya koyabilmesine imkan sağlanmış olmaktadır. Bu anlayışın temelleri Galilei'nin, Newton'ın çalışmalarıyla atılmış, Bacon'ın metodolojik ilkeleriyle güçlendirilmiş ve bu anlayış Hume, Mill ve Bernard'la 18. yüzyıla taşınmıştır. Bilginin istihraç edilme alanını dışsal gerçeklik olarak betimlemekle kalmayıp, dışsal gerçekliğin gözlemlenebilir olgular düzlemi olduğunu ileri sürerek bilim etkinliği içinde özel bir epistemolojik yaklaşım geliştiren kişilerin başında ise Comte gelmektedir. Ne var ki Comte'un bilimi metafizikten tümüyle temizlemek maksadıyla gözlemlenen olgularla ilişkilendirme çabası, 20. Yüzyılda, Comte'un maksadı gözardı edilerek, pozitivizmin bilimi gözlemlenebilen olgularla sınırladığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu yorumlama ya da Comte'un bu tarzda okunması 1960'lara kadar pozitivizmin bilimin gelişimine katkıda bulunan bir yaklaşım olarak nitelendirilmesine yol açarken, 1960'lardan sonra pozitivizme giderek yoğunlaşan eleştirilerin yöneltilmesine kaynaklık etmiştir. Pozitivizmin bilim etkinliği ile adeta özdeşleştirilmesi bir adım sonra pozitivizm eleştirilirken bilimin de eleştirilmesi gibi bir durumun ortaya çıkmasına yol açmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren öncelikle Almanya içinde Kantçı çizgideki yazarlarla başlayan pozitivizme karşı çıkış böylelikle serpilmiş, önce pozitivizm sadece ve sadece teknik-rasyonel bilginin gelişimine yol açtığı gerekçesiyle kritik kuramcıların, sonra "yeterli bir epistemolojik paradigma oluşturamadığı" gerekçesiyle

konvensiyonalistlerin, en sonra da insani değerlerin yozlaşmasını teşvik ettiği gerekçesiyle modernite eleştiricilerinin başlıca hücum adaklarından biri haline gelmiştir. Günümüzde bir yandan pozitivist epistemoloji eleştirilir, karşıt epistemolojiler geliştirilirken bir yandan da pozitivist epistemolojinin kendisine yöneltilen eleştiriler dikkate alınarak tadil edilmesi çabaları sürdürülmektedir.

Metodoloji alanındaki gelişmelerin sadece bir yönünü ele alan bu kısa girişten sonra dikkatlerimizi Türkiye'deki duruma çevirebiliriz. Türkiye'deki durum iki ana başlık altında ele alınabilir: Metodoloji alanında üretilmiş çalışmalar ve sosyolojik araştırma olarak üretilmiş çalışmalar.

Türkiye'de metodoloji alanında gerçekleştirilen çalışmalar arasında Z.F. Fındıkoğlu'nun (1961), H. Z. Ülken'in (1969), A. Adıvar'ın (1980), D. Ergun'un (1973), A. Kurtkan-Bilgiseven'in (1982), O. Türkdoğan'ın (1977) ve İ. Armağan'ın (1975, 1983, 1983) kitapları Batılı metodologların tartışmalarını Türk okurlarına tanıtan, bilimsel araştırma sürecinin bilimsel araştırma kuralları topluluğu olmaktan çıkartılıp, epistemolojik ve teorik yaklaşımlar, aklın işleyiş kuralları, akıl yürütme tarzları ile bağlantılı bir süreç olarak görülmesi gereğini gözler önüne seren çalışmalardır. Bu arada C. Yıldırım'ın Bilim Felsefesi (1979), N. Hızır'ın Felsefe Yazıları (1981) ve B. Güvenç'in Sosyal Kültürel Değişme (1976) adlı çalışmalarının katkısını da belirtmek gerekir. Bu kişilerin çalışmaları, bilginin istihraç edildiği alan olarak sadece dışsal gerçekliğin görülebileceği anlayışını bilim ile özdeşleştirmemeye çaba gösteren, insan zihninin de bilgi istihraç edilebilecek bir kaynak olarak görülebilmesine olanak veren başka yaklaşımların da "bilimsel" olabileceğine işaret eden çalışmalardır. Ancak bu çalışmaların ya bilimsel araştırma teknikleri ile ilgili bölümleri olmadığı için ya da olsa bile bu bölümleri yine de pozitivist epistemolojinin ilkeleri doğrultusunda hazırlandığı için, bilgi kaynağı olarak insan zihnini alan bir araştırma sürecinin koşullarının neler olması gerektiği konusunu gözardı ettiklerini de belirtmek gerekir. Bu kitaplarda dikkat çekilen, pozitivizmin dışında epistemolojilerinde bulunduğu uyarısının gerçekten son derece önemli bir uyarı olduğunu Türk okuruna gösteren çalışma ise T. Kuhn'un Bilimsel Devrimlerin Yapısı (1982) adlı eserinin çevirisidir. Kuhn'un kitabının İngilizce ilk baskısından yaklaşık 20 yıl sonra Türkçe'ye çevrilmesinin yarattığı etki "Godot

geldi" den başka bir ifadeyle anlatılamaz gibi görünmektedir. Kuhn'dan sonra pozitivist epistemolojiye karşı çıkan çok sayıda çeviri ve telif çalışma yayımlanmıştır.

Metodolojiye geniş bir açıdan bakan, yukarıda yazarlarının adlarını sıraladığımız kitapların dışında doğrudan gerçekleştirilen çalışmalara örnek olarak ise R. Keleş'in Goode ve Hatt'tan yaptığı çeviri (1964), Ü. Oskay'ın Duverger çevirisi (1973) ile T. Ataöv, C.O. Tütengil (1975) ve Yakut-Muzaffer Sencer'in (1978) telif kitapları gösterilebilir. Goode ve Hatt'ın kitabı epistemolojik konulara özel bir yer vermekle birlikte, bilimsel araştırma sürecini sadece ve sadece pozitivist epistemoloji temelinde ele almaktadır. Sencerler'in, Ataöv'ün, Tütengil'in kitabı ile Duverger'nin kitabı ise epistemolojik sorun ve sorunsalları bir yana bırakıp araştırma kuralları üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmaktadır. Goode ve Hatt'ın çevirisinin ikinci baskısının yapılmaması metodoloji ile birer "dilettante" olarak ilgilenenlerin Sencerler'in kitabı yayımlanıncaya kadar uzun süre eğitimciler tarafından yazılan kitapları kaynak olarak kullanmalarına yol açmıştır. S. Kaptan'ın (1973) ve N. Karasar'ın (1982) kitapları bunlara örnektir. B. Gökçe'nin çalışması ise yayımlanmış sosyolojik araştırmaların pozitivist epistemoloji temelinde eleştirel değerlendirilmesine yöneliktir. Pozitivist epistemoloji temelinde yazılmış olan A. Aziz'in Araştırma Yöntemleri-Teknikleri ve İletişim (1990) adlı kitabı ise içerik çözümlemesine verdiği önem ile dikkat çekmektedir.

Metodoloji alanında gerçekleştirilen bu çalışmalardan sonra sosyolojik araştırma alanında üretilen çalışmalara bakıldığında dikkatleri çeken ilk nokta, her ne kadar Yeni Kantçılar'ın görüşleri Üniversitelerimiz'in Felsefe Bölümleri'nde öteden beri tanınıyor ve inceleniyor, hatta Yeni Kantçılar'ın kitaplarından çeviriler yapılıyor idi ise de (Birand, 1954 ve 1960) uzun yıllar Felsefe Bölümleri içinde ya da hemen yanıbaşında yer alan Sosyoloji Kürsüleri ve Bölümleri'nde Yeni Kantçılar'dan metodolojik alanda etkilenildiğini gösteren herhangi bir sosyolojik araştırmanın gerçekleştirilmemiş olduğudur.[1] Bunun arkasında yatan etkenler arasında bilimi pozitivist epistemolojiyle özdeşleştirmenin, dolayısıyla pozitivist olmayan bilim anlayışını bilimsellik-dışı olarak

[1] Burada sadece Üniversitelerimiz'in Sosyoloji Bölümleri'nde yapılmış kuramsal ve empirik araştırmalar konu edilmiş olup, İktisat v.b. Bölümler'de üretilen incelemeler dikkate alınmamıştır.

görmenin, bilimi felsefe içinde farklı yaklaşımlara göre eleştirmenin pozitivist bilim anlayışını değil fakat bilimi eleştirmek olarak değerlendirilebileceği düşüncesinin, çağdaş egemen bilim paradigmasına karşı çıkmak gibi yorumlanabileceği sanısının, çağdaş dünyayı problematikler dünyası olarak değil hatta çağdaş dünyanın gücünü bu problematiklerin varlığından ve tartışılmasından aldığı değil de, tüm soruların cevaplarının verilmiş olduğu bir dünya olarak algılamanın bulunduğu ileri sürülebilir.

Kuşkusuz, bu görüş tartışmaya açıktır. Ancak, kesin olan Sosyoloji Bölümlerimiz'de gerçekleştirilen yayımlanmış araştırmaların çoğunda bilginin istihraç edilme alanı olarak dışsal gerçekliğin görüldüğüdür. Bazı istisnalar dışında[2] bu çalışmalarda incelenen sosyal/toplumsal olgunun neliği, nedenleri ve/veya sonuçları analiz edilirken o olguya ilişkin her türlü belgeden yararlanmanın yanısıra, o olguyla ilişkili bireylerin de görüşlerine başvurulmakla birlikte, bu bireyler incelenen sosyal/toplumsal olay, olgu ve/veya süreçlerin genellikle birer gözlemcisi, tanığı olarak görülmektedir. Yaratıcısı, değerlendiricisi, yorumlayıcısı olarak değil. Bireyin tanık, gözlemci olduğu sayıltılanan araştırmalarda belirli bir sosyal olgu veya süreç hakkında o olgu veya süreç içinde rol almış olan bireylerden o olgu veya sürece ilişkin betimlemeler, açıklaştırmalar yapmaları istenir. Zira, çözümleme birimi olaydır, olgudur, süreçtir. Görüşülene sorulan soruların amacı kendisine dışsal olan kategori, yığın veya grup düzlemindeki (birincil-ikincil gruplar) yapı ve/veya ilişkilerin görüşülenin zihninde nasıl kurgulandığını, nasıl kavramsallaştırıldığını, bağlantıların nasıl kurulduğunu, nasıl anlamlandırıldığını ortaya çıkarmak değil, görüşülenin cevaplarına dayanılarak o dışsal gerçekliğin neliğinin, nedenlerinin, süreçlerinin, sonuçlarının ortaya çıkarılmasıdır. Burada hedef Durkheimci anlamda bireye dışsal olduğu peşinen kabul edilen sosyal olguyu tanımak, o sosyal olguyu etkileyen diğer sosyal olguları tespit etmektir. Görüşülen bize alandaki sosyal olguyu tanıtan bir araç, bir tanıktır. Öte yandan, görüşülenin sosyal olay, olgu ve süreçlerin yaratıcısı değil fakat taşıyıcısı olarak kavramsallaştırıldığı araştırmaları sosyolojik değil fakat sosyal antropolojik çalışmalar olarak etiketlendirmek gibi bir eğilimin mevcudiyetini de inkar etmek olanaksızdır (Güvenç, 1971). Çözümleme birimi olarak sosyal sistemin kurumsal yapısının yanısıra kültürel yapısı da kabul edilmeye başlandığı andan

[2] Bu istisnalar arasında Ü. Oskay'ın, A. Eserpek'in e O. Türkdoğan'ın çalışmaları sayılabilir.

itibaren o araştırma da sanki sosyolojik olmaktan çıkıp sosyal antropolojik olmaktadır. Ki, bu eğilimin sosyolojik araştırmaların çok boyutluluğuna, zenginliğine katkıda bulunmadığı açıktır.

Bu noktada, üzerinde kısaca da olsa durulmasında yarar olduğu düşünülen bir başka araştırma grubuna daha dikkatleri çekmek gerekmektedir, ki o da tutum ölçekleri kullanılan çalışmalardır. Tutum ölçekleri hem sosyal psikologlar hem sosyologlar tarafından kullanılmaktadır. Araştırmacının formasyonu ne olursa olsun, eğer tutum ölçekleri uygulanarak elde edilen veri, tutumu ölçülen grup ya da kategorinin toplum yapısı içindeki yeri dikkate alınarak yorumlanmamışsa veya sosyolojik bir kuramın, modelin gövdesi içinde tartışılmamışsa böyle araştırmalar sosyolojik değil sosyal psikolojiktir. Dolayısıyla bir yana bırakılabilirler. Ama bir de tutum ölçeği verilerini sosyolojik bir kuramın ya da sosyolojik bir kavramsal modelin gövdesi içine yerleştirmeye yönelen, tutum ölçeğinden elde edilen verilerin yanısıra ölçek uygulanan grup ya da kategorinin sosyal ilişkiler yumağı ve/veya toplumun total yapısı içindeki yerinin de tartışıldığı sosyolojik araştırmalar vardır ki, kolaylıkla kişiye bilginin istihraç edilme alanı olarak insan zihnini gördükleri izlenimini verebilirler (Çelebi 1990). Oysa bu araştırmalar tutumları gerek görüşülenler arası (inter-suje) ilişki yumağının analizinde, gerek kültür/ideoloji düzleminin analizinde determinantlar olarak almadıkları, tutumların sadece görüşülenler-içi (intra-suje) düzlemindeki derecesini ölçmeye yöneldikleri için bilgiyi insan zihninden istihraç etmeyi amaçlayan çalışmalara örnek olarak gösterilemezler. Bu araştırmalarda tutumlar kişinin davranışlarının nedeni olarak değil fakat belirli sosyal ve demografik karakteristiklerinin sonucu olarak değerlendirilmektedir. Tutum ölçeğiyle elde edilen verinin işaret edilen koşullara uyarlanmaları halinde, tutum ölçeklerinin bilginin zihinden istihraç edilmesi işleminde işlerliği olan araçlar olarak kullanılmaları mümkündür.

Sonuç olarak, gerek sosyal antropolojinin gerek sosyal psikolojinin sosyolojize edilmeleri ile ulaşılacak birikimin, Türkiye'deki metodolojik incelemelerin ve sosyolojik araştırmaların en azından pozitivizmin modifiye edilmesi girişimlerine katkıda bulunan inceleme ve araştırmalar haline dönüşebilmelerine yol açabileceği ileri sürülebilir. Bu yönde harcanacak çabaların Türkiye'deki sosyolojinin çağdaş sosyolo-

jiyle ortak sorunlar dolayımıyla daha sık dokulu bir karşılıklı iletişim ağı tesis edebilmesine de destek verebileceği umut edilebilir.

KAYNAKÇA

Adıvar, A. (1980) **Bilim ve Din**, 3. basım, İstanbul: Remzi.

Armağan, İ. (1975) **Bilgi ve Toplum**, İstanbul: Otağ.

(1983) **Yöntembilim 1 Bilimsel Yöntem**, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

(1983) **Yöntembilim 2 Bilimsel Yöntem**, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

Aziz, A. (1990) **Araştırma Yöntemleri-Teknikleri ve İletişim**, Ankara:İLAD.

Bilgiseven-Kurtkan, A. (1982) **İlimler Metodolojisi**, 2. basım, İstanbul: Filiz.

Birand, K. (1954) **Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

(1960) **Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Çelebi, N. (1990) **Kadınlarımızın Cinsiyet Rolü Tutumları**, Konya: Sebat.

Ergun, D. (1973) **Sosyoloji ve Tarih**, İstanbul:Yar.

Eserpek, A. (1979) **Sosyal Kontrol, Sapma ve Sosyal Değişme**, Ankara:A.Ü. Eğitim Fakültesi.

Fındıkoğlu, Z.F. (1961) **İçtimaiyat II. cilt**, İstanbul: İstanbul Üniv.

Duverger, M. (1973) **Sosyal Bilimlere Giriş**, çev. Ü. Oskay, Ankara: Bilgi.

Goode ve Hatt (1964) **Sosyal Bilimlerde Araştırma Metotları**, çev. R. Keleş, Ankara: Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı.

Gökçe, B. (1988) **Toplumsal Bilimlerde Araştırma**, Ankara: Savaş.

Güvenç, B. (1971) **"Etnolojik ve Sosyal (Kültürel) Antropolojik Araştırmalar"**, iç. Türkiyê'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

(1976) **Sosyal ve Kültürel Değişme**, Ankara Hacettepe Üniversitesi.

Hızır, N. (1981) **Felsefe Yazıları**, İstanbul: Çağdaş.

Kaptan, S. (1973) **Bilimsel Araştırma Teknikleri**, Ankara:Kalite.

Karasar, N. (1982) Bilimsel Araştırma Teknikleri, Ankara: Matbaş.

Kuhn, T. (1982) **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul:Alan

Oskay, Ü. (1983) **Geçiş Dönemi Tipi Olarak Zonguldak Kömür Havzası Maden İşçisi**, İzmir: Ege Üniv.

Sencer, Y. ve

M. Sencer (1978) **Toplumsal Araştırmalarda Yöntembilim,** Ankara: TODAİE.
Ülken, H.Z. (1969) **İlim Felsefesi,** Ankara :Ankara Üniversitesi.
Türkdoğan, O. (1977) **Çağdaş Türk Sosyolojisi,** Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
Tütengil, C.D. (1975) **Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Metot,** İstanbul.
Yıldırım, C. (1979) **Bilim Felsefesi,** İstanbul:Remzi.

KAVRAM VE SÖZCÜK ÜZERİNE NOTLAR

Gerek günlük yaşantımızda gerek bilimsel uğraşımızda başkalarıyla kurduğumuz temas, iletişim, ilişki ve etkileşimlerde çeşitli araçlar kullanırız. Bu araçların en yaygını sözel dil ile sözel dilin yazı formu günlük yaşantımızın önde gelen iletişim araçlarından biri, bilimsel uğraşımızın ise en önemli iletişim aracıdır. Bilim dünyasında bilimle uğraşanlar arasındaki iletişim öncelikle, sözel dilin yazılı kalıba dökülmüş formu ile sağlanır. Genelde, sözel dil yazıya döküldükten sonra kendi başına bir yazı dili gerçekliğini kazanarak bir adım sonra sözel dili etkileme gücüne kavuşursa da, konunun bu yönünü biraz ileride ayrı bir bağlamda ele almak üzere şimdilik bir yana bırakıyoruz.

Bilim adamının düşünceleri ancak ve ancak sözel dil ve bunun yazı kalıbına dökülmüş formu ile ifade edilebildiği sürece bilgi olmaya aday bir önerme olarak nitelendirilebilir. Söze ve yazı kalıbına dökülmeyen düşüncelerin bilimde yeri yoktur. Öte yandan bilim yapmanın ön koşullarından biri zihindeki düşüncenin söze ve yazıya "doğru" olarak geçirilebilmesidir. Bilim uğraşısında söze ve yazıya dökülmüş dilin aynı ve bir olması gerekir. Giderek bilimde iletişim, ileti ister söz ister yazıyla iletilmiş olsun, iletinin alıcı tarafından herhangi bir kuşkuya yer vermeksizin aynı ve bir biçimde algılanabilmesini de sağlayacak bir düzende aktarılmasıyla gerçekleştirilmelidir. Bilim adamı düşüncelerini ister yazı diliyle ister sözel diliyle aktarsın yine de aynı ve bir şeyi söylemelidir. Bilimci gerek yazının kendi yapısından kaynaklanan gerçekliğini, gerek kendi zihnindeki düşüncelerin kendi yapılarından kaynaklanan gerçekliğini birer "gerçek" olgu olarak bilip, tanımalı ve kendi zihnindeki düşüncelerini söze veya yazıya dökerken, bu üç düzlem arasında zorunlu geçişler yaparken anlam kaymalarına yol açmamak için büyük çaba harcamalıdır. Bu durumu kısaca bir atasözü formunda "bilim adamı düşündüğünü söyleyip yazabilmeli" veya "söylediği gibi düşünüp yazabilmeli" veya "yazdığı gibi düşünüp söyleyebilmeli" diye de ifade edebiliriz. Bilim adamı düşüncelerini bu üç ayrı düzlemde de bir ve aynı anlama sahip olarak ifade etmek konusunda bir bakıma oldukça şanslı sayılabilir. Çünkü bu çabası bir yandan onu "öznel" olma suçlamalarından,

"anlaşılamama" yakınmalarından, "iletişimsizlik"ten kaynaklanan herhangi bir yabancılaşma formuna kapılmaktan kurtaracaktır. Bu noktada hemen bir parantez açıp, yazı dilini rakam, harf, çizgi gibi her tür yazıyla ifade edilen formülleştirmeleri içerecek biçimde kullandığımızı da belirtelim. Bilim adamının bir başka şansı da düşüncelerinin iletilmesinde zihin, söz, yazı düzlemlerinde kurmaya çalıştığı eşitlikte, "iletisinin bir ve aynı oluşu" çabasında üstelik yine bilim etkinliğinde bulunan fakat konuları gereği iletinin zihin, söz ve yazı düzlemlerinde "bir ve aynı" olmasının koşullarını, gerekliliklerini, yollarını, araçlarını araştıran fizyolog, psikolog, dilci, mantıkçı bir öbek bilim adamının çalışmalarından yararlanma olanağına sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Bilim adamının dili üzerinde belirttiğimiz çizgi doğrultusunda göstereceği ve hem bu konuda zaten çalışmakta olan bilim adamlarının bulgularından da yararlanmasıyla hem de birey olarak suçlama ve yakınmalardan kendini kurtarmasıyla birlikte giden bu titizlik aslında, onun bilimsel uğraşısında karşısına çıkabilecek bazı güçlükleri daha kolay göğüslemesine yardımcı olabilir. Şöyle ki:Bilim etkinliğinde bulunan kişinin sözüne ve yazısına dökülmüş olan düşüncelerinin, kendi dışındaki şeylerle temas, ilişki, etkileşim içinde olmayan, kendiliğinden mevcut, kendi kendini var eden ve kendi kendini üreten bir var oluşa sahip olmadığını biliyoruz. Zihnin tüm yaratıkları –ki bizim için burada özellikle önemli olan kavramlardır- bireyin geçmiş ve şimdiki yaşantılarının, deneyimlerinin, bilgi birikimlerinin ürünüdür. Fakat bu kuşkusuz, zihnin tüm ürünlerinin, dışımızdaki dünyanın sadece algıladığımız yanlarının bir ve aynı olan eş kalıpları oldukları anlamına gelmez. Piaget'nin belirttiği üzere bilginin nesnesi olan kavram, algının doğrudan yansımasıyla değil, algının zihnin işleyişi ile dönüşüm geçirmesi sonunda oluşur. Piaget'e göre kavram algının zihnin işleyişi ile genelleştirilmesidir. Zihnin işleyiş süreci ise nesnenin özelliklerini, nesne üzerinde eylem uygulayarak, nesneyi dönüştürerek tanımamız sürecini kapsar. Bu noktada Piaget şu iki hususa dikkatleri çeker: 1. Kavram, algının düzeltilmiş halidir. 2. Eylemin algıya eklediklerileyle kavramlarımız zenginleşir. Bilindiği üzere Piaget bir gelişim psikologudur ve bu bulgularını da bebekler üzerinde yaptığı araştırmalardan elde ettiği verilere dayandırmaktadır. Burada bizim için önemli olan kavramın algıya dayandığı –ve fakat asla algıya indirgenemeyeceği- ile, kavramın yaşamak da demek olan eylem

ile zenginleştiği, özümsendiği ve burada uzun uzun anlatmak gereğini duymadığımız fakat yine Piaget'nin bulgularına göre bebeklikten bu yana geçirdiğimiz yaşantı ve deneyimlerimiz sayesinde oluşup, yapılaşan, işlerliğe kavuşan zihinsel şemalar içinde uyarlandığıdır. Piaget'nin kendi cümleleriyle belirtecek olursak, "Özümseme ile algıyı zihne taşımış oluruz. Algı işaret olarak zihinde bir yer edinir. Zihin algılarımız sayesinde biçimlenir, yapılaşır, bir işleyiş mekanizmasına kavuşur. Zihnin işleyiş mekanizması bir kez kurulduktan sonra da kar topu gibi evrimleşir. Özümseme ile algılar kavrama dönüşür. Algının kavrama dönüşmesi için deney temel koşuldur." (Piaget, 1980).

İşte kavramın algıdan kaynaklanmasına karşın algıladığımız şeyin kendisi ile o şeyin bizdeki kavramının -şeylerin düzlemi ile kavramın zihindeki düzleminin- farklılığı, bilim adamının önünde önemli bir darboğaz oluşturur. Çünkü bilginin nesnesi aslında kavramlardır. Kavramlar dıştaki şeylerin, tek tek olayların algılanmasına dayanmakla birlikte -bilim adamı da olsa- bireyin özümseme ve uyarlama mekanizmalarından geçmiş yaşantıları, deneyimleri, bilgi birikimiyle iç içe geçerek yeniden yapılaşmış, işleme/dönüşme sürecinden geçmiş ve artık kendine özgü bir gerçekliğe kavuşmuş olan soyutlamalardır.

Zihindeki kavramların sözel dile çevrilmesi halinde sözcüklerle karşılaşırız. Sözcükler kavramların adıdır. Sözcüklere dönüştürülmüş, dökülmüş kavramlarımız sayesinde düşüncelerimizi dışlaştırabiliriz, başkalarıyla iletişim kurabiliriz. Bu nedenlerdir ki başlangıçta bize ait de olsa, kavramlarımızı kendi sınırlarına sahip olan sözcüklerin düzlemine taşırken son derece dikkatli olmamız gerekir. Bilim adamının "nesnel" olması koşulunun sınama noktalarından biri de nitekim burasıdır. Bilim adamı kullandığı sözcüklerin kendi zihinsel düzlemindeki kavramsal karşılıklarını öylesine tanımalıdır, tanımlamalıdır ki, o kavramlar sözel dile döküldüğünde, giderek yazı formunda ifade edildiğinde içinde bulunduğu sosyal ortamdaki diğer kişilerin sözcük ve kavram dünyasıyla bire-bir tekabül edebilsin. Bunun sağlanabilmesi gerek verici gerek alıcı durumundaki bilim adamlarının bilim etkinliğinde bulunurken kullandıkları kavram ve sözcüklerini öznel düşünce, yaşantı, deneyim ve yargılardan temizlemeleri ile olanaklıdır. Bu ise yapay bir bilim dilinin yaratılmasıyla sonuçlanır. Bu konudaki en iyi örnek hepimizin bildiği gibi matematiktir. Buradan gide-

rek, herhangi bir bilim dalının kendine özgü yapay bir dil yaratmasını bilim etkinliğinin bir gerekliliği olarak gösterebiliriz. Bu noktada yeri gelmişken bir parantez açıp bilim adamlarının sözlerinin herkes tarafından anlaşılamamasının, bilimin toplumdan kopuk bir etkinlik olmasına yol açacağı iddialarının bilimin ve bilim adamının topluma katkısının hangi düzlemlerde aranması gerektiğini kestirememekten kaynaklandığı düşüncesinde olduğumuzu da kısaca belirtelim.

Öte yandan bilim adamlarının kavramlarının ve kullandıkları sözcüklerin yapay olarak tek anlamlılaştırılması gereğine işaret etmekle bütün sorunlar ortadan kalkmış olmamaktadır. Nitekim bizim amacımız da gereklilikleri belirtmek olmayıp sorunları sergilemektir. Sergilemek istediğimiz sorunlar kavramların oluşturulması ile bu kavramların sözcüklere dönüştürülmesi sürecinde karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi özel adlar dışındaki sözcüklerin hiçbiri (kavram aracılığıyla) simgeledikleri şeylerle birebir tekabül içinde değildir. Çünkü şeyler sonsuz sayıda, buna karşılık sözcükler sınırlı sayıdadır. Sözcükler kavramların adıdır. Kavramlarımız ise şeylerin soyutlanması ve genelleştirilmesiyle oluşurlar. Bu anlamda kavramlarımız gelişigüzel birer izlenim ya da algı öznesi olmaktan öte bir niteliğe sahiptir. Kavramlarımız bilginin nesnesidir fakat aynı zamanda düşünmenin de araçlarıdır. Kavramlar arası bağ kurarak düşünürüz. Nasıl ki sözcükler tek bir şeye, bir küme şeye ve bunların yanısıra birtakım süreçlere, boyutlara, oluşlara ad olabiliyorsa kavramlarımız da tek tek ya da şey kümelerinin yanısıra süreçlere, sürekliliklere oluşlara ait olacaktır. Dolayısıyla her bir kavram ve sözcük bir nesneye, nesne kümesine, nesnelere ait özelliklere, nesneler arası ilişkilere vb. işaret eder. Sözcüğü kavramın adı olarak belirledikten sonra artık bir sözcüğün birden fazla kavramın adı olması gibi bir durumla karşılaşmamamız gerekir. (Ki bu noktaya ileride yeniden değineceğiz). Sorun, kavram ile o kavramın simgelediği şey arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Çünkü nesne-kavram arası kurulan bağ ne denli sağlamsa kavram ile sözcük, giderek nesne ile sözcük arası bağ da o denli sağlam olacaktır. Verici olan bilim adamı şeylerden soyutladığı kavramını öyle sözcüklerle ifade etmelidir ki, alıcı olan bilim adamının o sözcüğü duyduğu anda zihninde uyarılan ya da oluşturulan kavram aynı ve bir olsun. Bu nasıl sağlanacaktır? Sorunun yanıtını şöyle verebiliriz: Kavramlar tanımlanma sayesinde belirsizlikten kurtulurlar. Her bilim dalının konusuyla ilgili bir dizi tanımlanmış kavramı vardır ve bir

bilim dalının gelişimi tanımlanan kavram sayısıyla koşutluk gösterir. Ancak tanımlama da pek kolay bir işlem değildir. Öncelikle, bazı kavramlar geniş kitlelerce paylaşılırlar. Bunların kişilerin zihninde uyandırdığı anlam üzerinde adeta bir consensus oluşmuştur. Bu tür kavramların soyutlama düzeyleri genellikle düşüktür. Özel alanların değil fakat yine genellikle, ortak yaşayanların ürünüdür. Ortak yaşayışın ürünü oldukları için de, başka ortak yaşayışlardan kaynaklanan kavramlarla tekabül ettirilebilmelerinde zaman zaman güçlüklerle karşılaşılabilir. Örneğin İngilizce'nin bazı kavramlarını ifade eden sözcüklerine Türkçe karşılıklar bulabilme güçlüğünde olduğu gibi. Ama yineleyelim ki, şu anda sözünü ettiğimiz kavramlar soyutlama düzeyi düşük olan, özel alanların değil ama ortak yaşayışın ürünü olan kavramlardır. Ve kültürler arası karşılaştırmalar, dilin kültürün bir fonksiyonu olduğunu, insanın doğaya kattıklarının tümü olan kültürün de üretim biçiminin fonksiyonu olduğunu ve üretim biçimlerinin nitel farklılığının birikimlerden kaynaklandığını, dolayısıyla kültürlerin evrim boyutu üzerindeki yerlerinden giderek, ortak yaşayışların belirli dönemlerde benzer kültürlere, benzer kavramlaştırmalara sahip olacağını ortaya koymuştur. Bu noktadan giderek soyutlama düzeyi düşük olan kavramların evrim çizgisinin üzerinde birbirlerine yakın yerlerde bulunan kültürlerde benzer anlamları yükleneceğini, bu nedenle de kavramsal anlamların tekabül ettirilebilme güçlüğünün çözümlenebilecek bir sorun olduğunu söyleyebiliriz.

Kavram konusunda karşımıza çıkan sorunlar kavramın soyutlanma düzeyi yükseldikçe artmaktadır. Çünkü kavramların hepsi her ne kadar birer soyutlama ise de her bir kavramın soyutlama düzeyinin aynı olmadığı da bir gerçektir. Bir bilim dalı sadece soyut kavram sayısının çokluğu ile değil fakat bunun yanısıra ve bundan daha da önemli olarak kavram dağarcığında da gelişmiş bir bilim dalı olma niteliğine kavuşur. Bilim faaliyeti soyutlama ile başlar. Tek tek şeylerin Oya ile Nuri'nin, Aytül'ün 25. doğum günümde verdiği armağanın, Monaco Prensesi'nin trafik kazasındaki ölümünün, penceremden gördüğüm yaprakları çimento tozlarıyla kirlenmiş zeytin ağacının... biliminin yapılamayacağı açıktır. Ama adları ne olursa olsun kadınların ve erkeklerin, doğum günü armağanı verme adetinin simgesel anlamının, çevreyi kirleten çimento fabrikalarının, zeytinciliğin, zeytin ağacının ülke ekonomisindeki yerinin, trafik kazalarının bilimi (sürücülerin dikkatsizliği bir sosyal problem olarak alındıkça) yapılabilir.

Çünkü bu ikinci saydıklarımızın her biri tek tek olaylardan çıkarsanmış, tekliklerin algısına dayanmakla birlikte zihnimizde soyutlamış bulunduğumuz kavramlarımızdır. Soyutlama düzeylerinin farklılığı konusunda verebileceğimiz örnek ise şudur: Yolumun üstündeki bakkalı, kundura tamircisini, butiği, fırını, oto galerisini birer iş yeri olarak kavramsallaştırıp bilime konu edebilirim. Daha üst düzeyde bir soyutlama yapmak istersem tüm işyerlerini örgüt kavramı kapsamında okul, siyasal parti, hastane, hapishane gibi kuruluşlarla birlikte ele alabilirim. Soyutlama düzeyimi daha da yükseltip tüm örgütleri de birer sistem olarak kavramsallaştırabilir, aynı bir ilkenin hem köşedeki bakkalda hem bir okulda hem bir canlı hücresi içinde olduğunu gösterebilirim. (Ancak bu noktada şunu yeniden anımsayalım ki, teklikler, nesneler olaylar ile kavramlar aynı ve bir şeyler değildir. Bu iki düzlemin arasındaki farkı görememek bizi Goode ve Hatt'ın Maddeleştirme Hatası adını verdikleri bir yanılgıya sürükleyebilir). İşte kavramların soyutlama düzeyleri ve kavramlar ile nesnelerin farklı düzlemleri üzerinde yeterince dikkatli olmamanın sonunda "kavram kargaşası" olarak adlandırılan bir durumla yüzyüze gelmiş oluruz. Kavram kargaşasında ya aynı bir nesneye bir'den çok sözcük tekabül eder ya da ayrı nesnelere aynı sözcük tekabül eder. (Güvenç, 1977, 19). Aynı bir nesneye nesneler arası ilişkilere... ayrı sözcük verilmesi, dilin yenileşmesi çabalarının yoğunlaştığı dönemlerde hız kazanır. İletişim, komünikasyon, muhabere ya da sanayi, endüstri ya da algı, idrak, perception'da olduğu gibi. Bu durumda nesneler ile onların zihindeki izdüşümü olan kavramlar arası tekabül vardır, ama sözcük sayısı çoktur (Goode ve Hatt, 1964, 59).

Ayrı nesnelere aynı sözcüğün verilmesi, böylece nesnelere ilişkin farklı kavramların aynı adla anılması ve zihinde uyandırması gereken farklılıkların uyanamaması ise kavram kargaşasının en uç ve en tehlikeli durumu olarak gösterilmektedir. Burada nesnelerin, nesneler arası ilişkilerin, nesnelerin özelliklerinin ve bu nesnelerin zihinde uyandırdığı imajın farklı olmasına karşılık aynı sözcük kullanılmaktadır. Örneğin anomi böyle bir sözcüktür. Durkheim'ın anomi sözcüğüne yüklediği anlam ile Merton'ın yüklediği anlam birbirinden farklıdır (Tolan, 1980). Biz bu kargaşaya bir de yabancılaşma kavramını katmaktayız. Aynı biçimde kültür sözcüğü de farklı kişilerde farklı kavramlara tekabül eden bir sözcüktür. Kanımızca bilimde en çok karşılaşılan kavram kargaşası farklı nesne ve farklı kavramlara aynı

adı vermekten kaynaklanmaktadır. Bu tür bir kargaşa yukarıda değindiğimiz kültür farklılıklarından dolayı ortaya çıkan kargaşadan çok daha geniş boyutludur. Öncelikle, bu tür kargaşaya yol açan kavramların soyutlanma düzeyleri yüksektir. Dolayısıyla daha geneldirler. Kapsadıkları nesneler hem sayı olarak hem de ilişki yoğunluğu açısından daha oylumludur. Ayrıca günlük konuşma dilinin uzağında, çoğunlukla bilim dilinin sınırları içinde kullanıldıklarından ve bilim adamları arasında etkileşim de çok yoğun olmadığından bu kavram ve sözcüklerin anlamları üzerinde bir görüş birliği sağlamak ya da bunları ortak yaşayışların araçları haline getirebilmek zordur. Ama olanaksız değildir. Böylesi durumlarda atılması gereken ilk adım kullanılan sözcüğün tekabül ettiği nesnenin hangi soyutlama ve genelleme düzlemi için kullanıldığını belirlemektir. Daha sonra nesnenin hangi farklı bağıntıları, hangi yeni boyutları kazandığını –ya da bu haliyle görüldüğünü- belirleyip, söz konusu yeni boyutları ve/veya yeni bağıntıları ile ona hangi adı vereceğimizi kararlaştırmamız gerekir. Çünkü nesnenin bu yeni görülen ilişkileri, bağıntıları o nesnenin ya düzlemini değiştirmiştir ya da kazandığı yeni boyut ile nesne yepyeni bir forma kavuşmuştur. İşte bu her farklı yeni durum için bir ad vermemiz gerekir. Çünkü bu yeni hali ile nesnemiz artık, yeni bir nesne olmuştur: Bu, yeni keşfedilmiş haliyle nesnemiz, zihnimizde eskiden farklı bir kavrama sahip olmuştur. Unutmayalım ki Neil Armstrong'un ayın yüzeyinin çürük bir peynire benzediğini söylemesinden bu yana dünyadan uzaklaşmak isteyenler düşlerinde aya gitmeyi kurmuyorlar. Bu konuyla bağlantılı olarak Kuhn, özü itibariyle burada izlediğimizden çok farklı amaçlara sahip bir çalışmasında, bizim de rahatlıkla kullanabileceğimiz bir örnek verir: "Kişinin ne gördüğü, nereye baktığı önceki görsel ve kavramsal deneyimlerinin ona ne görmeyi öğrettiği ile yakından bağlantılıdır. Bilim adamları da işte bu deneyimlerinin etkisi altındadırlar. Örneğin bir astronom ay üzerindeki araştırmalarından sonra aya bakıp şöyle der: Daha önce bir gezegen görürdüm, şimdi bir uydu görüyorum." Bu, bir zamanlar bir gezegen olarak kavramsallaştırılan ayın sonraki bulgular ışığında bir uydu olarak kavramsallaştırıldığını, bir başka deyişle nesnelerin değişik boyutlarda/düzlemlerde nasıl farklı formlara büründürülebileceğini gösteren bir örnektir (Kuhn, 1982, 120-121). Yine Kuhn bu konuda şu örneği de verir: "Galileo sallanan taşta sarkacı gördü, Aristoteles ise sadece sallanan taşı gördü" (Kuhn, 1982, 124).

Farklı şeylere aynı adı verdiğimiz sürece, ne o şeyi tanıyabiliriz, ne o şey üzerinde kalıcı bir laf edebiliriz. Sözcüklerimizin aynı olması bizi aynı şeyleri konuştuğumuz izlenimine kaptırmamalıdır. Aynı şeylerden konuşabilmemiz ya da "aynı dalga boyutu"nda olmamız ancak kullandığımız sözcüklere aynı anlamı verebilmemizle, aynı kavramlara sahip olabilmemizle olanaklıdır. Bunun için de yapılması gereken yukarıda da değinmiş olduğumuz gibi kullandığımız sözcüklerin içerdikleri ve kapsadıklarının zihnimizdeki izdüşümlerinin, yani kavramlarının tanımlanmasıdır. "Kullandığımız sözcükler ile temsil ettikleri şeyler ve dolayısıyla kavramlar arasında birebir tekabül olsaydı(yani bir kavram için tek bir sözcük olsa, her sözcük de yalnız bir kavramı temsil etseydi), ayrıca her sözcük için elimizde belli uygulama ölçütleri olsaydı, çok anlamlılıktan ve belirsizlikten doğan bildirişim sözcükleri olmayacak, dolayısıyla tanımlamaya ihtiyaç duyulmayacaktı"(Yıldırım, 1979, 54). Ancak burada şu soru ile karşılaşılmaktadır: Tanımlanan şey nedir? Bize göre tanımlanan şeyin öncelikle nesnenin kendisi olmak gerekir. Ancak bu nesne, düşünme sonunda nesnede var olduğu saptanan yeni'nin nesneye kattığı yeni boyut ya da nesneyi çıkardığı yeni düzlem ile birlikte artık yepyeni bir nesne olarak görülmekte olduğundan, tanımlamamızdaki nesne, o nesneye ilişkin kavramımızdan uzaklaşmamıştır. Tam tersine biz o nesneyi artık daha gerçek bir biçimde, kazandığı yeni formu içinde görebildiğimiz için zihnimizdeki kavram ile nesne daha da yakınlaşmış, birebir tekabül edebilir hale gelmişlerdir. Buradan giderek de en iyi tanımlamanın bir araştırma ile elde edilebildiği ileri sürülebilir. Çünkü tanımımızdaki kavramımız ile nesnenin birebir tekabül etmesi öncelikle bir hipotezdir. Gerçeklenmesi için yeniden nesnelere dönerek sınanması gerekir. Kavramların tanımının bilimsel bir araştırma ile gerçeklenmesi halinde kavramlar terimleşirler. Yadsınması halinde ise öznel imajlar olarak kalırlar.

Öte yandan yukarıda da belirttiğimiz gibi sözel dilin de bir gerçekliği vardır, ve bu gerçeklik bir adım sonra kavramlarımızın oluşmasında belirleyici olabilme gizil gücüne sahiptir. Bir martı ile bir şahinin uçuşu farklıdır ve bunları ayrı sözcüklerle adlandırmakla bir martı ile bir şahinin farklı uçuş tarzlarına sahip olduğunu o zamana değin hiç görmemiş olanların bile dikkatlerinin çekilmesini sağlayabiliriz. Martının uçuşu ile şahinin uçuşunu ayrı ayrı ifade edecek sözcüklerin Fransızca'dan mı, Arapça'dan mı aktarılacağı yoksa Türkçe bir kökten

mi türetileceği, türetmede hangi kurallara uyulması gerektiği gibi tartışma konuları ise kuşkusuz bizim burada söylemek istediklerimizin çok ötesinde kalmaktadır.

KAYNAKÇA

Goode ve Hatt (1964) **Sosyal Bilimlerde Araştırma Metotları**. Ankara, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı.

Güvenç, Bozkurt (1977) "Sosyal Bilimlerde Kavram Kargaşası", **Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler İçinde**, (der.), S. Karabaş ve Yeşilçay, Y., Ankara ODTÜ. Yayını.

Kuhn, Thomas (1982) **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**. İstanbul, Alan Yayıncılık.

Piaget, Jean (1980), **Epistemoloji ve Psikoloji**. İstanbul Havass.

Tolan, Barlas (1980), **Çağdaş Toplumun Bunalımı Anomi ve Yabancılaşma**. Ankara, AİTİA Yayını.

Yıldırım, Cemal (1979), **Bilim Felsefesi**. İstanbul, Remzi Yayınevi.

KAVRAM TANIMLAMALARI

Bu yazı sosyolojide kullanılan kimi kavramların tanımlanması ile ilgili olup, sosyologlarımızın arasında ortak dil geliştirilmesi gereğine işaret etmek için kaleme alınmıştır. Yazı, kavram kargaşasının yol açtığı kaygının giderilmesi için girişilen bir arayışın ürünüdür.

Her ne kadar, bilimsel doğruların belirli bilimsel toplulukların temel sayıltıları ve ön kabullerinden oluştuğu ve bundan başka bir şey olmadığı yönündeki tezlere katılmıyorsak da (ki bu görüş sahipleri konvensiyonalistler olarak adlandırılmaktadır), gerek bilimsel çalışma anlayışının varlığının bir göstergesi, gerek bilimsel çalışmaların niteliğinin geliştirilmesinin bir aracı olarak, bilimsel topluluğun kurulmasını gerekliden öte zorunlu görmekteyiz. Bilimsel topluluk belirli bir bilimin belirli bir alt dalında uzmanlaştığı kabul edilen kişilerin oluşturduğu özel bir gruptur. Bilimsel topluluk üyelerinin o alt daldaki bilgi birikimine derinlemesine nüfuz etmiş olmaları, o dalın konusunu teşkil eden gerçekliğin gerek olgular dünyasında gerek kavram dünyasında hangi düzlemlerde konumlanabileceğini görebilmekte olmaları, bu gerçekliğin gözlemlenebilme ve kavranabilme açılarından en azından haberdar olmaları ve her bir düzlem ve açı için gerekli ve uygun olan yöntemin ne olduğu ve bu yöntemin nasıl uygulanması gerektiği konusunda geliştirilmiş belirli ortak ölçütlerin yerindeliği ve kullanılabilirliği üzerinde düşünmüş olmaları beklenir. Bilimsel topluluk bir bilim dalındaki ortak görüşleri savunan kişilerden oluşan bir akım veya okuldan çok daha farklıdır. Bilimsel topluluk üyelerinin, farklı akım veya okullara mensup olsalar dahi, bir diğerlerinin görüşlerini bilim dışı olarak değil fakat aynı bilimin konusu ve yöntemi için geliştirilmiş farklı birer anlayış ve kavramsallaştırma örnekleri olarak görmeleri gerekir. Böyle konumlandığında, bilimsel topluluğun mevcudiyetinin göstergesinin, topluluk üyeleri arasındaki iletişimde kullanılan tanımlanmış kavramlar, terimler seti olduğu ileri sürülebilir.

Öte yandan, bilimsel bilgi üretimi sosyal bir etkinliktir. Bilimsel bilgi üretiminin sosyal bir etkinlik olması, bilim adamının üretiminin, sos-

yal yaşam içindeki bilim dili dolayımıyla bilimsel bilgi olarak nitelendirilmesinin sonucudur. Bilimsel bilgi sosyaldir ama bilimsel bilgi sosyalliğini bizatihi "bilimsel bilgi sosyaldir" önermesinden ya da toplum içinde üretilmiş olmasından almaz. Tersine, bilimsel bilgi, bilimsel bilgiler ağı içinde öyle tanımlandığı için, bilimsel bilgi olur ve bu nedenle de sosyaldir. Bu nokta bizi bilginin içinde tanımlandığı, adlandırıldığı ağı dikkate almaya götürmektedir. Bilimsel bilgi ağı veya yumağı toplumun sonsuz sayıdaki ilişki ağlarından belirli biridir ve bilimsel topluluk üyelerini birbirine bağlayan da bu ağdır. Bilimsel topluluk üyeleri arasında böyle bir ilişki kurulamamışsa, bilimin de, bilimsel bilginin de, bilim adamının da varlığından söz etmek oldukça güçleşir. Çünkü, yukarıda belirtildiği üzere, bu adlandırılmalar ancak ve ancak yine sosyal karakterli olan belirli bir ilişki ağı içinde yapılabilmektedir. Bu bize, bilim adamlarının birbirleriyle, ürünlerinin adlandırılmaları sayesinde, iletişim kurduklarını göstermektedir. Ne var ki bu adlandırma sürecinde belirleyicilik ne tek başına bilginin üreticisi olanda, ne tek başına üretilmiş olan bilgiyi alan karşıdaki bilim adamındadır. Üretilmiş bilginin kimliğinin belirleyicisi bilgiler ağının ta kendisidir. Bilgiler ağı ya da yumağı o bilim dalında daha önceden üretilmiş ve ad'a kavuşmuş, kimlik edinmiş bilgilerin aralarında oluşturdukları bir bağ olup, yeni üretilip aralarına fırlatılan bilgilerin kendilerine uyup uymadığının, kendi aralarındaki ağın bir eksikliğini giderip gidermediğinin, ya da artık kendileri doymuş ise, kendilerinden bir üst düzlemde yer alıp almayacağının kararının verildiği bir alandır. Klasik iletişim kuramcıları mesajın şifresinin alıcının zihninde, en fazla alıcının kavram dünyasında çözüldüğünü sayıltılar ve sağlıklı bir iletişimin alıcı ve vericinin kavram dünyasındaki girişimin gücü oranında gerçekleştirilebileceğini ileri sürerler. Mesajın (bilginin) iletildiği ortama merkezi rol yükleyen iletişimciler ise ortamı "iletişim ağı" olarak değil ama bir instruman olarak tanımlamak eğilimindedirler. Oysa, buradaki ele alınışı ile mesajın, bilginin ortamı, bilgi ağının kendisidir ve bu bilgi ağı, o ağın ögeleri olan bilgileri üreten kişilerin gerek öznel niyetlerinden gerek kavram dünyalarından değil fakat doğrudan doğruya, hangi niyetten kaynaklanırsa kaynaklansın ve/veya hangi kavram dünyası içinde anlam kazanmış olursa olsun, o ağa fırlatılmış olan ve o ağ içinde o ağın yapısı tarafından bir yere oturtulmuş önceki bilgilerden oluşmaktadır. Bu nedenledir ki kimi bilgiler üreticilerinin hiç de yönelmediği hedeflere ulaşarak üreticilerini aşarlar, kimi bilgiler yıllar sonra bambaşka bir ağ içinde anlam

kazanırlar: Ricoeur'un söylemin ya da eylemin anlamının açık olduğunu, yüzyıllar sonrasına seslenebileceğini belirtmesi gibi. Ancak Ricoeur için söylemin ya da eylemin anlamı yine de muhatapça kurulur. Ricoeur'u yorumlayan Rabinow ve Sullivan'ın şu sözleri Ricoeur hakkındaki düşüncemizi pekiştirir (1990, 9): "Bir yazarı onun kendini anlayabileceğinden daha iyi anlamak, onun söyleminde içkin olan ve kendi varoluşsal durumunun sınırlı ufuklarının ötesine taşan açıklama gücünü anlamak ve sergilemek demektir".

Oysa, bu yazıda söylenen, söylem ya da eylemin anlamının muhataplarınca kurulması değil, tersine, söylem ya da eylemin anlamının söylem ya da söylemin adlandırılma düzlemi olan ortamda belirlendiği ve bu belirlenmiş anlamın, bir adım sonra muhatap tarafından algılanıp muhatabın kavram dünyasına o anlamı ile, o kimliği ile dahil edildiğidir. Bundan dolayıdır ki eylemi, söylemi, mesajı, tanımı anlamak demek sadece onu kendi kavram dünyamız içinde bir yere yerleştirmiş olmamız demek değil fakat öncelikle onun ait olduğu bağlam içindeki yerini görmek ve bağlamı ile birlikte kendi kavram dünyamız içinde ona bir yer ayırmak demektir. Ve bu nedenle de bizim kavram dünyamız, oluşturucu öğeleri birbirleriyle bağlantılı bir dünya olmayıp, farklı anlam yapılarının, farklı bağlamların, farklı düzlemlerde yer aldığı bir dünyadır ve yine bu nedenle farklı paradigmaların bir diğerinin yerini almaları eski paradigma içinde yetişmiş olanların kavram dünyalarının çeperlerini daha da genişletmeleriyle, zihinlerinde yeni anlam yapılarına yeni yerler açmalarıyla gerçekleştirilir.

Bu genel açıklamaların ışığında yeniden bilimsel topluluğa döndüğümüzde, bilimsel topluluğun bilimdeki yerine ilişkin neler söyleyebiliriz? Yukarıda bilimsel topluluğun ortak bir bilim dilini paylaşan bilim adamlarından oluştuğu ifade edilmişti. Bir başka deyişle, bilimsel topluluk bir kez üretilip bilgiler ağına fırlatılmış olan bilgilerin o ağ içindeki konumları, düzlemleri, bağlantıları ve işlevleri hakkında çeşitli yargılara, kararlara, değerlendirmelere sahip kişilerin oluşturduğu bir topluluktur. Bunların bir topluluk oluşturması, birbirine benzer, yakın veya eş yargılara, kararlara, değerlendirmelere sahip olmalarından değil fakat ilgi alanlarını, bu yargılarını, kararlarını, değerlendirmelerini yönelttikleri "bilgi ağı"nın teşkil etmesinden dolayıdır. Ve yine bundan dolayıdır ki, bilim adamları ortak bir dili pay-

laşırlar derken kast edilen bunların ortak yargılara, değerlendirmelere sahip olmaları değil, ki bu halde okul olur, fakat bilgiler ağının oluşturucusu olan bilgilerin konumu, düzlemi, bağlantıları, işlevleri hakkında konuşuyor olmalarıdır. Sözgelimi "sosyal olayların bireyler üzerinde baskıda bulunduğu" Durkheim'a göre bilimsel bir bilgidir. Ama bu ifade kendiliğinden ne Durkheim öyle dediği için, ne Durkheim'ın okuyucuları Durkheim'ca ikna edildikleri için, ne holistik yaklaşımlar yapıları bireyin üstüne yerleştirdikleri için, bilimsel bir bilgidir. Ama "sosyal olgular bireyler üzerinde baskıda bulunur" önermesi, o dönemdeki bilimsel bilgi ağındaki diğer önermeler arasına uyduğu için, mevcut bilgi ağında abes kaçmadığı için, kendisiyle bağlanabilecek başka önermeler zaten var olduğu için, bilimsel bilgi olarak etiketlenmiştir. Ve, sosyal olguların bireylerin eylemlerinden ayrılamayacağını, olgunun eylemin hemen ucunda olduğunu, eylem kesildiği anda olgunun da kaybolacağını sayıltılayan aksiyonel yaklaşım taraftarlarınca, Durkheim'ın önermesi farklı bir dünyanın betimlenmesi olmayıp, sadece sosyal olgulara farklı bir bakışın ürünüdür ama yine de bilim içi bir bilgidir. Aynı durum aksiyonel yaklaşımın önermelerinin holistik yaklaşım taraftarlarınca değerlendirilmelerinde de geçerlidir. Her iki taraf da bilim adamıdır, bilimsel bilgi üretimiyle ilgilenmektedirler ve bilgi ağının gelişimine katkıda bulunmak umuduyla bilgi üretmekte, üretilen bilgiyi o bilgi ağının gelişim düzeyini göz önüne alarak eleştirmekte, değerlendirmektedirler. İşte, bu göz önüne alınan gelişim düzeyi, üretilen bilginin kendisine layık olup olmadığının, kendisine uyup uymadığının mihenk taşıdır. Bir kavramın bir bağlantının, bir ilişki tarzının tanımlanması, adlandırılması, bir kimliğe kavuşturulması bilgi ağının içinde gerçekleştirilir derken, kast edilen işte budur.

Bu, makale için uzun ama konunun açıklaştırılması için kısa girişten sonra, sosyolojide kullanılan bazı kavramların tanımlanması ve böylece sosyologlarımız arasında ortak bir dil geliştirilmesi arayışı şeklinde ifade edilen konuya yeniden dönüldüğünde, belki ilk anda akla, kavramların tanımlanmasının, tanımlanma bilgi ağında yapıldığına göre, bilim çevrelerinin uğraşısı olarak görülemeyeceği olasılığı gelirse de, burada yine de birtakım tanımlamalar önerilecektir. Tanımlamalar önermek kuşkusuz bilim çevrelerinin görevidir ancak önerilen tanımlamaların kabul edilebilirliği muhatapların değerlendirmelerinden önce mevcut bilgi ağının o tanımlamayı kendine uygun bulup bul-

mamasıyla bağlantılı olacaktır. Muhataplar tavırlarını önerilen tanımların bilgi ağına uyup uymadığına göre belirleyeceklerdir. Önerilen tanımlamaların mevcut bilgi ağına uyması halinde o bilgi ağını iyi izleyen her muhatap önerilen tanımlamayı kabul etmek durumunda kalacaktır. Çünkü daha önce o tanımlamayı bilgi ağı içine alabilmiştir. Yok eğer önerilen tanımlama ağa uymuyorsa öneri sahibi ya da muhatap ne denli uğraşırlarsa uğraşsınlar, o tanımlama silinip gidecektir. Bu açıklamamız bize, aynı zamanda, aynı bilim dalında çalışanların birbirleriyle ilişki ve iletişimlerini o bilimin bilgi ağı dolayımıyla kurduklarının sayıltılandığını da göstermektedir.

Konuya ilişkin genel tavrımızı böyle belirttikten sonra, önerilerimizi sunmaya geçebiliriz. Uzun yıllar, sosyoloji yapan kişiler kuram, yaklaşım, yöntem, model, kavramsal çerçeve, teknik, mantık kuralları, akıl yürütme tarzı vb. gibi sözcükleri anlamlarını belirginleştirmeksizin kullanmışlardır. Sözkonusu anlam belirsizliği sorununu sadece Türkçe'de değil, yabancı dildeki sosyoloji yazılarında da gözlemlemek mümkündür. Bu sorunun çözümlenmesi için ilk girişimde bulunan kişi olarak Doğan Ergun'u görüyoruz. Doğan Ergun yöntem ve teknik arasındaki fark üzerinde önemle durmuş ve bu her iki sözcüğün de tekabül ettiği kavramların neler olması gerektiğini göstermiştir (1973). Yöntem ve teknik arasındaki ayrımın bir benzerinin yöntem, yaklaşım ve kuram arasında da yapılmasının gerektiği açıktır. Sık sık işlevselci yöntem, işlevci kuram, diyalektik yöntem, tümdengelim yöntemi, yapısalcı kuram, sistem kuramı, tarihi maddeci yöntem veya kuram gibi etiketlenmeleri duyar ve kullanırız. Bir diğerimizle iletişimimizi doğrudan sözcükler kanalıyla tesis ettiğimizi düşündüğümüz sürece, sözcüklerimizin tekabül ettiği kavramları, o kavramların bilgi ağı içindeki yerini sorgulama kaygısına düşmemiz doğaldır. Ancak bir diğerimizle iletişimimizi bilgi ağı dolayımıyla kurmakta olduğumuzu düşünmeye başladığımızda, öncelikle, kullandığımız her sözcüğün tekabül ettiği kavramı, o kavramın soyutluk düzlemini ve bağlamını dikkate almamızın gerektiği ortaya çıkmaktadır. Konuya böyle bakılınca, sözgelimi işlevselciliği hem yöntem, hem kuram, hem yaklaşım olarak adlandırmanın doğru olmaması gereği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Doğru, söylenen sözün üzerine söz söylenen şeyle çakışması olduğuna göre ve yöntem, kuram yaklaşım vb. sözcükler de aynı bir şeyin farklı görünümlerine değil fakat ayrı ayrı şeylere tekabül ettiğine göre, birbirleri yerine kullanılmamalarının gereği açıktır.

Bu bağlamda, genel sosyoloji içinde işlevselcilik, yapısalcılık, organizmacılık, evrimcilik, tarihi maddecilik, sistem, fenomenoloji, etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik, yorumlayıcılık, ontolojik vb. birer kuram değil fakat birer yaklaşım adıdır. Ancak bu ontolojik yaklaşımlar içinde çok sayıda kuram geliştirmek mümkündür ve nitekim geliştirilmiştir de. İşlevselcilik içinde Parsons'ın Merton'ın geliştirdiği toplum kuramları; Smelser'in, Lerner'in geliştirdiği modernleşme kuramları (ki evrimci yaklaşımın etkilerini de taşırlar); Warner'in, Kingsley-Davis'in geliştirdiği tabakalaşma kuramları; Dahrendorf'un, Coser'in geliştirdiği çatışma kuramları bunlara birer örnektir. Tarihi maddeci yaklaşım içinde Marx'ın, Engels'in toplum (daha doğru bir ifadeyle üretim tarzı) kuramları geliştirilmiştir. Evrimci yaklaşım içinde Comte'un (ki organizmacı yaklaşımın izlerini de taşır), Spencer'in kuramları; organizmacı yaklaşım içinde Ward'ın, Schaffle'nin kuramları; yapısalcılık içinde Levi-Strauss'un, Godelier'nin (ki tarihi maddeciliğin izlerini taşır) kuramları; fenomenoloji içinde Schutz'un, Berger ve Luckmann'un kuramları; sistem yaklaşımı içinde Scott ve Mitchell'in, Perrow'un kuramları; sembolik etkileşimcilik içinde Becker'in, Goffman'm kuramları; etnometodoloji içinde Garfinkel'in, Cicourel'in kuramları; yorumlayıcılık içinde Weber'in, Ricoeur'un kuramları birer örnek olarak verilebilir (Ritzer, 1988, Cuff ve Rayne, 1984). Bu örneklerden de görüleceği gibi, ontolojik yaklaşımlar, içinde çeşitli kuramların geliştirilebilmesine izin ve imkan veren fakat aynı zamanda bu kuramların objelerini hangi açılardan, hangi ilişkiler içinde, hangi düzlemlerde görmeleri gerektiğini de belirleyen kavramsal bütünlüklerdir. Bu anlamda yaklaşımlar gerçekliğe ilişkin en genel sayıltılar bütünü olarak da görülebilirler. Ve, her yaklaşım taraftarları, ki bunlar birer okul veya akımın savunucuları olarak nitelendirilebilirler, o yaklaşımın temel sayıltılarıyla uyumlu kuramlar üretirken, aynı zamanda, yaklaşımın gelişimine de katkıda bulunmuş olurlar. Örneğin Weber yorumlayıcı yaklaşımın gelişimini uyarmıştır. Örneğin Merton'un latent-manifest işlev ayrımı işlevselciliğin sadece gözlemlenebilenlerin incelenmelerine imkan veren bir yaklaşım olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığını göstermiştir. Veya, eleştirel kuram taraftarları tarihi maddeciliğin şematik etkileme-belirleme ilişkisi temelinde yorumlanmasının yerinde olmadığını göstermişlerdir. Dahrendorf ve Coser'in kuramları işlevselciliğin çatışmayı açıklayamadığı tarzındaki görüşlerin eleştirilerini zayıflatan çalışmalar, ki buna bozuk işlev kavramını da ekleye-

biliriz. Öte yandan Braudel başta olmak üzere tüm bir Annales Okulu mensuplarının çalışmaları yapısalcılığın nasıl bir nedensel açıklama getirebileceği sorusunun cevapları olarak değerlendirilebilir. Aynı durum Godelier için de geçerlidir.

Yine bu konuyla bağlantılı olarak işaret edilmesi gereken diğer bir nokta ise, belirli epistemolojik tavır alışların belirli ontolojik yaklaşımlarla özdeşleştirilmesinin yanlışlığıdır. Bu bağlamda pozitivizmin işlevselcilik, realizmin tarihi maddecilik veya konvensiyonalizmin, aksiyoncu yaklaşımlar dediğimiz fenomenoloji, etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik vb. yerine kullanılmasının doğru olmadığını düşünmekteyiz. Belirli epistemolojik yaklaşımların bilimsel yöntem olarak tanımlanıp belirli sosyolojik yaklaşımlara hasredilmesinin bir örneği olarak pozitivizm ile işlevselcilik arasında kurulan yakınlığı gösterebiliriz. "İşlevselci kuramın pozitivistik yöntemi kullandığı"nı ifade edenlere göre "pozitivistikler" gözlemlenebilen olgular dışında başka bir gerçekliğin varlığını kabul etmezler. İşlevselciler de zaten "davranışçı Amerikan sosyolojisinin bir devamı olduklarından, gözlenebilen sosyal olayların düzenli ilişkilerini ele alma yanlısıdırlar". O halde, İşlevselciler pozitivistik yöntemi kullanırlar". Pozitivist yaklaşım ile işlevselci yaklaşım arasındaki bu ilişkinin herhangi bir bilimsel bilgi ağı dikkate alınmaksızın kurulduğu açıktır. Zira "pozitivistik"in yanlışlığı bir yana, ne pozitivizm bir yöntem ne işlevselcilik bir kuramdır.

Yazının başlangıcında belirtildiği gibi, sosyolojide kullanılan kimi kavramların tanımlanması bilimsel topluluğun ortak bir dil geliştirmesine olduğu kadar bilimin gelişmesine de katkıda bulunacaktır. Dileğimiz bilimsel bilgi ağı dolayımıyla tanımlanmış sosyolojik kavramların sayılarının giderek artmasıdır.

KAYNAKÇA

Cuff C. ve F. Payne (1984) **Perpectives in Sociology**, London, George Allen und Unwin.

Ergun, Doğan (1973) **Sosyoloji ve Tarih**, İstanbul, Yar.

Rabinow, Paul ve William Sullivan (1990) **Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, çev. Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı.

Ritzer, George (1988) **Sociological Theory**, New York, Alfred A. Knopf.

SÖZCÜKLERDEN KAVRAMLARA

Biz sosyologların öğrenciliğimizden itibaren sıklıkla duyduğumuz sorulardan biri de sosyolojinin konusunun ne olduğudur. Sosyolojinin konusunun ne olduğuna verilen standart cevap "toplum"dur. Bu satırların yazarı dahil pek çok sosyologumuzun en azından hayatlarının belli bir döneminde, karşılaştıkları bu soruya bir yandan sesli olarak "toplum" cevabını verirken bir yandan da içlerinden şu düşünceleri geçirdiklerini ileri sürebiliriz: "Sosyoloji toplumbilim demek olduğuna göre sosyolojinin nesnesi de toplum'dan başka ne olabilir ki. Sorun, yabancı kökenli sosyolojiden kaynaklanıyor. Sosyoloji yerine toplumbilimin kullanımı yaygınlaştırılabilseydi insanlar da bu soruyu sormak zorunda kalmazlardı". Bu satırların yazarı olan ben uzunca bir süredir ne sosyolojinin konusunun toplum olduğunu ne de insanların bu soruyu sormalarının nedeninin bilgi gövdemizin adının öztürkçe olmamasından kaynaklandığını düşünüyorum. Ve daha ileri giderek önceleri yukarıda belirtilen tarzda konuşuyor ve düşünüyor olmamı, sosyoloji denen bilgi gövdesini zihnimde yeterince sorgulamaksızın, dilimin ucuyla tanımaya, tanıtmaya ve anlatmaya kalkışmama bağlıyorum. Bu durumda sosyolojinin konusunun ne olduğunu düşündüğümü açıklamam gerekiyor.

Sosyolojinin konusu toplum değilse nedir sorusunun cevaplanmasından önce, ya da cevaplanması için önce sosyolojinin konusunun neden toplum olarak alınamayacağı açıklaştırılmalıdır.

Sosyoloji sözcüğü, bilindiği üzere, Latince socius ve Yunanca logos'un A. Comte tarafından biraraya getirilmesi ile oluşturulmuştur. Socius'u Türkçe'ye biraraya geliş, insanların biraraya gelişi, toplanışı olarak çevirmek mümkündür. (Logos üzerinde bu yazıda durulmayacaktır). Buna göre, sosyoloji biraraya gelişin, toplulaşmanın bilimi anlamına gelmektedir. Bu biraraya geliş her zaman toplum (society) formunda olmayabilir. İnsanların biraraya gelişleri ile gruplar, yığınlar, birlikler, topluluklar, toplumlar vb. çeşitli toplulaşma formları ortaya çıkabilir. Bu formların her biri bir takım ortak ögelere sahip olmakla birlikte, zira her biri bir toplulaşma tarzıdır, bir diğerinden ayrı karakteristik-

lere de sahiptir, ki bundan dolayı ayrı birer formdur. Socius bu formların hepsini içerebilecek genişlikte bir sözcüktür. Dolayısıyla sosyoloji sözcüğü, tüm bu biraraya gelişleri kucaklamaya yönelen bir bilim dalı olma yükünü/sorumluluğunu taşıyabilecek kapasitededir. (Bu noktada işaret edilmesi gereken nokta içtimaiyat sözcüğünün, socius'un içeriğini toplumbilime göre daha fazla ifade edebilme gücüne sahip olarak belirmesidir. Ne var ki içtimaiyat'ta da logos'un "loji" tarzındaki okunmuş halinin izlerini bulmak mümkün değildir. Logos'un "loji" tarzındaki okunmuş halinin sosyoloji için bir kazanç mı bir kayıp mı olduğu sorusu ise son derece önemli olmakla birlikte bu makalede konu edilmemektedir). Sosyolojinin toplumbilim olarak çevrilmesi sosyolojinin konusunun, biraraya gelişlerin sadece tek bir formu olan toplum ile sınırlandırılması sonucuna yol açmaktadır. Kuşkusuz sosyolojinin konusunun toplum olduğunu ve/veya sosyolojinin toplumbilim olarak okunması gerektiğini ileri sürenler bu bilgi gövdesinin toplumun yanısıra diğer biraraya geliş formlarını da konu ettiğini, grubun da, yığının da, kategorinin de, birliklerin de, topluluğun da vb. inceleme konuları arasında yer aldığını belirteceklerdir ve bu tezlerinde tamamen haklıdırlar da. Ne var ki, şurası da bir gerçektir ki, sosyologlarımız küçük ölçekli, mikro biraraya geliş formlarını bilimsel incelemeye tabi tutmakta nedense, en azından şimdiye kadar, pek de istekli gözükmemişlerdir. Köy ile özdeşleştirilen topluluklar antropologlara, arkadaşlıklarla özdeşleştirilen gruplar sosyal psikologlara daha bir yakışıyormuş gibi görülebilmektedir. Köyün bir sosyologun dikkatini çekmesi onun bir topluluk formu olmasından dolayı değil fakat makro yapıların ve süreçlerin etkisine maruz kalabilme olasılığı temelinde gerçekleşmektedir.

Sosyolojinin konusunun toplum olarak okunmasının bir diğer sonucu mikro düzeydeki ilişki ve etkileşim formlarının, aradaki düzlemler kolaylıkla gözardı edilerek, en genel, makro yapı ve süreçlerle kolaycacık bağlantılandırılıvermesidir. Nüanslar bir yana, ara değişkenler, yarı bağımlı değişkenler dahi gözönüne alınmadan genellemelere ulaşılmakta, bu ise analizlerin bir türlü rafineleşememesine, sonuçta da yaşamı kucaklayamayan çalışmalar için boşa emek harcanmasına yol açmaktadır.

Yine bu tavır yüzündendir ki Türkiye'de gerçekleştirilen hiçbir sosyolojik incelemede ne sembolik etkileşimcilik ne etnometodoloji ne yo-

rumlayıcı sosyoloji yaklaşımlarının izlerine rastlayabilmekteyiz. Sosyolojinin konusunun toplum olarak okunması sosyologlarımızın toplumaltı biraraya gelişleri gözardı etmelerinin yanısıra bu toplumaltı biraraya geliş formlarının adım adım yapılaşma, kurumlaşma süreçlerini de ihmal etmelerine yol açmıştır. Rol, statü ve pozisyon arası farklılığın ve bu farklılığın öneminin görülmemesi hemen bir adım sonra davranış örüntüleri ile kurumlar arası bağlantının da görülmemesine sebep olmuştur. Tüm bunlar ise aktör ile ajan, birey ile kişi, act ile action, davranış ile hareketlilik arası son derece önemli bağlantıların ve ayrılıkların gözardı edilmesine yol açmıştır.

Bu noktada akıllara şu soru gelebilir: Sosyolojinin konusunun toplum olarak okunması toplumaltı birimlerin analizinin layıkıyla gerçekleştirilmesinin önünü tıkarken toplumun kendisinin analizinin önünü açmamış mıdır? Ne yazık ki bu soruya da cevabımız olumsuz olacaktır. Biz sosyologların çok sevdikleri "yapı" sözcüğü araştırmalarımızda "yapısal-işlevci" yaklaşımın "yapı" anlayışının gerektirdiği kadar bile bir işlev kazanamamıştır. "Yapı" bir nosyon olarak zihinlerimizde değil fakat bir sözcük olarak dillerimizde yer etmiştir. Yapısalcı yaklaşımın hemen hemen hiçbir sosyologumuzun ilgisine mazhar olmamasının ardında, "Şu, zamanı dışlayan" olarak nitelendirilmesinin yanında, ki bu tür hafifsemeleri zihinsel tembelliğin göstergeleri olarak düşünmekten yanayımdır, yapı nosyonunun, devrim heyecanıyla çarpan yürekleriyle toplumu düzeltmeye soyunanları sadece birer ajan (taşıyıcı) olarak nitelemesinin etkisinin de bulunup bulunmadığını sorgulamak, somut durum için, biraz fazla lüks bir komplo teorisi üretmekle eş değerde midir? Yoksa bu görüşle tarihi maddeciliğin yapısalcı yönünün farkedilmediği şeklindeki bir hinliğin işaretinin verilmeye çalışıldığı mı düşünülecektir?

Sosyolojinin konusunun toplum olduğunun düşünülmesinin Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarına en önemli katkısı işlevselci yaklaşımın bir çeşidi olan "toplumsal işlevselciliğin" (societal functionalism) bir paradigma olarak benimsenmesine yol açmış olmasıdır. İşlevselci ve evrimci yaklaşımların evliliklerinden doğan modernleşme teorilerini de bu arada unutmayalım. Toplumun kurumlarından müteşekkil bir bütün olduğu anlayışı ile atbaşı giden ve kişilerin davranışlarını toplum düzleminden kaynaklanan süreçlere tepkiler olarak gören bu

yaklaşımın benimsenme derecesi, yapılan çalışmaların kalitesine adeta birebir yansımıştır. Keşke sosyolojinin tek yaklaşımı hep toplumsal işlevselcilik (societal functionalism) olsaydı ve bu yaklaşım insan birlikteliklerine ilişkin zihnimizdeki tüm soruları cevaplandırabilseydi. Öyle olsaydı sosyolojimiz ve sosyologlarımız dünyanın en iyileri arasında olurdu.

Dikkatli okuyucu yukarıda iki kez toplumsal sözcüğünün parantez içindeki societal ile karşılandığını farketmiş olsa gerekir. Sosyolojinin toplumbilim olarak adlandırılmasının yol açtığı sorunlardan biri de kanımca, social sözcüğünün Türkçe'ye toplumsal olarak çevrilmesinde karşımıza çıkmaktadır. Socius toplum ile eşitlenirse social'in de toplumsal ile eşitlenmesi kaçınılmaz olmaktadır (Ve, bu eşitlemeler benim canımı fena halde sıkmaktadır). Social "socius'a ilişkin olan" demek iken social'i toplumsal olarak Türkçeleştirmenin ve bu haliyle her yerde kullanmanın-toplumsal eylem, toplumsal ilişki, toplumsal etkileşim, toplumsal kişi, toplumsal kurum, toplumsal rol, toplumsal statü, toplumsal sınıf, toplumsal yapı vb.- dilimizin ucuyla sosyoloji yapmamız dışında bir başka sebebin olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Ve iyi ki değildir. Zira, bu durumda sağduyuya seslenerek bu yanlışın giderilebileceği umudu taşınabilmektedir. Social'in toplumsal olarak çevrilmesi societal'i Türkçesiz bırakmanın, dolayısıyla societal'in çağrışımlarına kavram düzleminde sahip olamamanın yanısıra başka vahim bir sonuca sonuca daha yol açmaktadır. Social action, toplumsal eylem olunca aktörün, yani aktte bulunabilme özgürlüğüne, olanağına sahip olan bireyin tüm yapıp etmeleri Türkçe'de hak ve özgürlük arayışına giren ezilmiş kulların direnişine dönüşmekte, social structure, toplumsal yapı olunca bireyin bu yapının kuklası olmaktan başka bir varoluş imkanı kalmamakta, social role, toplumsal rol olunca rollerin beklenen rollerden ibaret olması gerektiği, gerçekleştirilen rolün ancak marjinal kişilerin kullandıkları bir kendini gerçekleme mekanizması olduğu adeta zımnî olarak kabul edilmektedir. İlginç olan bu adlandırmaların toplumumuzun bireyselliği en gelişkin olduğu düşünülen entelektüel kesimi tarafından, üstelik, öztürkçecilik adına da olsa, savunularak kullanılması fakat bu kullanımla bu kesimin kendini cemaatçiliğin sınırlarına hapsetmekte olduğunu farkedememesidir. Social ile societal arası farkı Social'i toplumsal olarak okuyan ve kullanan bir sosyologun Parsons'ın sosyal aksiyon teorisini, Marx'ın burjuvazi ve/veya proleter kavramlarını,

Weber'in sosyal aktör kavramını nasıl ayırtettiğini ve bunları değil bilimsel çalışmalarında fakat günlük yaşamında diğerleriyle ilişkisinde dahi nasıl uyguladığını düşünmek mümkün olamamaktadır. Bu yazıda sosyoloji-toplumbilim örnekleri üzerinde yürütülen bu açıklaştırma girişiminin sosyolojimizde kullandığımız daha başka sözcük/kavramlar için de gerçekleştirilmesinin gerekliliği ortadadır. Örneğin, gerçekliğin aktörlerin inşalarının sonucu mu olduğu yoksa dışsal bir olgu mu olduğu tarzındaki ontolojik ve onunla aynı düzlemde yer alan bu gerçekliğin olgu olarak mı yoksa fenomen olarak mı adlandırılması gerektiği tarzındaki epistemolojik soruların altında yatan önemli ayrımlar gerek sosyal olanın kavramsallaştırılması gerek sosyal olanın bilgisinin teminindeki tavır alışlar için birer mihenk taşıdır. Ve, ne yazık ki, bu ve benzeri mihenk taşları tüm sosyologlarımız tarafından kullanılmamaktadır. Oysa bu mihenk taşları iyi bir sosyolog olmanın da mihenk taşlarıdır.

Kuşkusuz bu noktada akla şu sorular gelmektedir. Sosyolojimiz sosyologlarımız dışında kimsenin anlamadığı yabancı sözcüklerin terim/kavram adı olarak doluştuğu bir bilim mi olsun, sosyolojinin bilim dili olması, girişimleri boş ve anlamsız mıdır, vb. Bu sorular ve çağrıştırdıkları ne denli önemli noktalara parmak basıyor olursa olsun, kanımca, hiçbiri sosyoloji adındaki bilgi gövdesinin teorilerini, kavramlarını hatta konusunu keyfimize göre çarpıtma hakkına sahip olduğumuz şeklinde bir rahatlamaya gerekçe teşkil ettirilemez. Aktör aktördür, ajan ajandır, sosyal sosyaldir, sosyoloji sosyolojidir, fenomen fenomendir, olgu da olgudur. Hiçbir gerekçe aktör ile ajanın veya olgu ile fenomenin karıştırılmasını meşrulaştırmaz. Türkçeleştirme işlemi ise ne sosyoloji bilmeyen dilcilerin ne de sosyoloji heveslilerinin işi olsa gerektir. Dil kendine yakışanı, kendine uyanı kendi içinden çıkaracaktır. Biz dile erken doğum yaptırma hakkına ve yetkisine sahip olamayız. Biz ancak önerilerde bulunabiliriz.

Bütün bunlardan sonra okuyucu şu soruyu sormayı isteyebilir : Aktöre aktör, ajana ajan, sosyolojiye sosyoloji dersek sosyolojinin konusunun ne olduğunu soranların sayısı da azalır mı? A, evet. Hiç kuşkunuz olmasın, azalır. Cevabınızı alan kişi gece yatağına uzandığında bugün de yeni bir şey öğrendiğini düşünerek huzur içinde uykusuna dalar. Siz ise bu soruyu soranın bu soruyu sadece ve sadece bilgi ek-

sikliğinden dolayı sorduğundan kesinlikle emin olmaktan ve cevabınızda zihninizdeki kavramları işaret eden sözcükleri dil zihin barışıklığı içinde birer su damlası duruluğunda kullanılmış olmaktan duyduğumuz tatminle kendinize olan güveninizi tazelemiş olursunuz.

Bu yazı çerçevesinde değinilmesinde yarar görülen bir nokta da şudur: Denebilir ki, göstermeye başladığınız ya da gösterilmesini önerdiğiniz bu titizliğe sanki tüm Batılı sosyologlar dikkat ediyorlar mı? A, evet, bu sorunun da cevaplanması gerekiyor. Doğru, her Batılı sosyologun aynı titizliği gösterdiklerini söyleyemeyiz. Bizim burada muhatap aldıklarımız Batının birinci sınıf sosyologlardır.

DİL SÖZ KONUŞMA

Bir zamanlar dilbilimciler iki düzlemden söz ederlerdi: Dil ve söz düzlemleri. Ben bu yazıda üç düzlem ayırdedeceğim: Dil, söz ve konuşma düzlemleri. Kuşkusuz, bu ayrıştırmalar analitik bir temelde yapılmaktadır; hayatın içinde biz bunları birbiri içine geçmiş halde buluruz, birbirlerini 'öteki'leştirmiş olarak değil. Zaten dil-söz-konuşma ayrımı dışındaki tüm diğer 'öteki'leştirmeler de analitik karakterdir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, insanoğlunun zihninde yaptığı bu ayrıştırmaların ölçütlerini ve bu ayrıştırmalarla ortaya çıkan bütünlükleri, bunlar üzerinde hiçbir dönüştürme, uyarlama işlemi gerçekleştirmeksizin hayata, hayat içindeki birbiri içine geçmiş ilişkiler ağına doğrudan tekabül ettirmeye kalkışmaması, birer düşünme aleti olan kavramları şeylerle özdeşleştirmemesi, kavramlar ve şeyler arası özdeşliğin kırıldığı büyü bozumunun üzerinden yüzyıllar geçtiğinin bilincinde olmasıdır. Bu çerçevede Türkçe'nin günümüzdeki durumunu konu edinen bu yazının amacı, Türkçe dolayımıyla, analitik bir ayrılaştırma sonunda ulaşılan dil, söz, konuşma düzlemlerinin neliklerine bir göz atmak ve onların hayatın içindeki Türkçe'nin irdelenmesinde kullanılabilme imkanlarının kapılarını tıklatmak olarak belirtilebilir.

Dil derken kast edilen, Türkçe'nin dilbilimsel yapısıdır; kuralları, kaynaklarıdır. Cümlelerin kuruluşu, kelimelerin uygun olan yerlere yerleştirilmesidir. Konuşma derken kast edilen tek tek bireylerin birbirleriyle iletişimlerinde kullandıkları kelimeler, kurdukları cümleler, çıkardıkları ünlemler, seçtikleri sıfatlar, başvurdukları eğretilemeler, yinelemeler, dışta bırakmalar, vurgulamalar aksanlardır. Bütün bunlar Ferdinand de Saussure'den Claude Levi Strauss'a oradan Noam Chomsky'ye gelen çizgide yapılan dil-konuşma ayrımında uzun uzun açıklanmıştır. Her ne kadar bu çizgiyi Türkiye'ye taşıyanlar dil-konuşma terimi yerine dil-söz terim çiftini kullanmayı yeğlemişseler de aslında onların söze verdikleri anlamın içeriği zorunlu olarak bizim burada 'konuşma' dediğinizin anlam içeriği ile aynıdır. Zira Saussure-Strauss-Chomsky çizgisi bu ayrımda 'Language' 'parole' kelimelerini kullanır. 'Parole' nin Türkçe karşılığı ise söz değil, konuşmadır. Dolayısıyla, bizim burada yaptığımız parole' yi 'konuşma'

ile karşılama ve 'söz'ü bir sonraki düzlemi adlandırmak için kullanma girişimi yerindedir. Bu yazıda söz derken kast edilen ise, Hans-Georg Gadamer'in yorumsama (hermeneutics) üzerine yazarken işaret ettiği gibi, 'iki veya daha çok kişi arasındaki ortam' dır. Söz, bir şeyi anlama ve yorumlama sürecinin mahallidir. Söz, tarihsel ve kültürel bilincin akıp gittiği bir nehirdir. Dil yatağında akıp giden söz, o nehirde yüzenlerin sıçrattıkları sular olan konuşmalarla kendini bize fark ettirir.

Dil, bir sosyal kurumun olabileceği en uç noktada tarihe uzak düşendir. Dil; yapısıyla, kural ve kaynaklarıyla yüzyıllara meydan okur. Türk dili' de bir mantıksal dizge olarak hep var olagelmiştir. Türk dili' nin nasıl olduğunu öğrenebileceğiniz dilbilim kitaplarımız vardır. Öznenin başta, yüklemin sonda durması gerektiğini öğreten öğretmenlere, Tanrıya şükür, hâlâ sahibizdir. Bu Türkçe mantıksaldır, tutarlıdır, makuldür; bu Türkçe'nin öğeleri ve kuralları birbiriyle uyumludur. Bu Türkçe estetik açıdan güzeldir. Türk dili, tarih ve kültür nehrimizin içinde aktığı yataktır. Bu dil, içinde hep akıp giden tarih ve kültürü, bir nehri bir yatağı ne denli biçimlendirirse o denli biçimlendirir. Söz düzlemi, tarih ve kültür düzlemi, kendini bize biz içine girebildiğimiz, onun içinde yüzebildiğimiz sürece açımlar. Konuşulmayan söz açımlanamadan kalır. Aynen, ıslanmadan nehirde yüzmemizin imkansız oluşu gibi. Söz konuşmayla konuşma sayesinde var olmaz; Zaten tek başına var olmak anlamsızdır, ya da hiçbir anlama sahip değildir. Onun yerine söz konuşmayla, konuşma sayesinde varoluş haline gelir; ve var oluş haline geldiği için de var olur. Burada vurgulanmak istenen, konuşmanın tarih ve kültür bağımlı oluşu, böyle olmak zorunda oluşudur. Tarih ve kültür bağımlı olmayan konuşma boş konuşmadır, tarih ve kültür içinden gelmeyen ses gürültüdür. Tarih ve kültür bağımlı konuşma ise sözü olan, söze dayanan konuşmadır; sözdür. Bu konuşma bir bütüne ait olduğu için anlamlıdır. Konuşma anlamını ait olduğu bütünden, sözden almaktadır. Bu konuşma yoruma açıktır, yorumlanabilmeye değerdir. Zira o anlamayı, anlamlandırmayı mümkün kılan meşrulaştırmaların gerekçelerinin teker teker hesabının verilmesi mümkündür. Bilelim ki anlamak, tekili ait olduğu bütüne yerleştirebilmek; yorumlamak ise bu yerleştirme işleminin gerekçesini gösterebilmek, hesabını verebilmelidir. Bu konuşma, başkaları tarafından da dinlenebilecek bir konuşmadır, işitilebilecek, kavranabilecek bir konuşmadır. Zira söz dolayımıyla yapılan bir konuşmadır. Konuşma söze hayat verirken

kendini de anlamlı kılar. Sözün bu yorumlanışı, aynı zamanda, tarih ve kültürün ne dünde ne de sandıkta kaldıkları fakat hep bizimle birlikte var oldukları, bizlerin hep tarih ve kültür nehrinde çimmekte olduğumuz kabulüne hem dayanır hem de bu kabulü besler.

Tarih ve kültür derken kast ettiğimiz ise bu toprakların, Anadolunun tarihi ve kültürüdür. Tarih ve kültür nehri bu topraklarda akmakta bu toprakların sözünü, sözlerini, şiirlerini, şarkılarını söylemektedir. Bizim yapmamız gereken, o halde, konuşmadan önce sözün içine girmek onun sessizliğini dinlemektir. O sessiz sözü dinlemeye değer bulmamız, o nehirden gelen sese kulak kabartmamız, o sesin tınısını yakalamamızdır. Bunu yapabilmeyi ne denli başarabilirsek, bu dinlemeden sonra yapacağımız konuşmamız da o denli gürültü olmaktan uzaklaşacak, tersine, söze hayatiyet veren anlamlı bir konuşma olacaktır. Zira, sözü dinlememiz bilincimizin de hayatiyet kazanmasına sebep olmuş olacaktır. Konuşmalarımızın karşımızdakilere anlamlı gelmesini sağlamanın bir başka yolu daha yoktur; kuşkusuz, karşımızdaki de önce o sessiz sözü dinlemeyi başarabilmişse.

Konuşma bireye aittir. Birey konuşur. Ama birey sözüşmez; onun yerine, birey, söz söyler. Sözü söyler. Sözü dillendirir. Anlamlı konuşma sözü olan konuşmadır. Sözü ileten konuşmadır. Birey konuşabilmek için söze gereksinir. Birey konuşmasını sözle, söz dolayımıyla, söz üzerinden yapar. Gadamer'in dediği söz ortamı bireylerin düşüncelerinde değil konuşanların aralarındaki konuşmada, müzakerede bulunur. Sözler olmasaydı biz konuşamazdık da, konuşamadığımız için de düşünemezdik bile. Bu yüzdendir ki, kendi kendimize düşünmemiz kendimizi kendimize söz dolayımıyla muhatap kılmamızla, kendimizle konuşmamızla mümkün olur. Yine bu yüzdendir ki, sözden nasibimizi alamamışsak kendimizi muhatap da alamaz, kendimizle konuşmayı beceremez, düşünemez, kendimizle başbaşa kalmaya tahammül dahi edemeyiz. Yine bu yüzdendir ki, anlama da bizim kendi kendimize başardığımız bir şey değil, müzakere içinde anlaşılan, anlamlandırılan olur. Bu bağlamda, söz kamudur; kamusal olandır. Hiç kimseye, ama herkese ait olandır. Ama bu kamusallık varlığını bizim ona dahil olmamızla, onun çevresinde konuşmak üzere biraraya gelmemiz ve onun sayesinde konuşmaya başlamamızla oluşlandırır. Başka bir ifadeyle, konuşma olmasaydı sözü aşikar hale

getiremezdik. Konuşma sayesinde tarihimizi ve geleneğimizi dillendirmiş oluruz. Peki ama, konuşma ile sadece tarihi ve geleneği dillendirir, bugünün yapıp etmelerini konuşma dışı mı bırakırız? Bu sorunun cevabını vermeden önce, konuşmalarımız ve sözümüz arasındaki ilişkiye biraz daha yakından bakmamız gerekmekte.

Biz Türkçe'ye saygının azaldığını söylerken aslında ne demek istemekte, neyi kast etmekteyiz? Saygısızlığı söze mi konuşmaya mı yapıyoruz? Buraya kadar anlatılanların bizi getirdiği yer, bizim bu soruyu saygısızlığı söze yapıyoruz olarak cevaplamamızı gerektirmekte. Evet, Türkçe'yi dilbilgisi kurallarına uygun olarak kullanmamamız bizim dikkatsizliğimizden kaynaklanmaktadır. Ama bu kurallara uygun bir kullanımı başarsak dahi, konuşmalarımızın fikrî içeriklerinin zayıf, soyutlama düzeylerinin düşük, kavramsal bağlantılarının çürük, mantıksal sıralanışının tutarsız, hayatın inceliklerine karşı duyarsız, hatta öfkeli olmasının önüne geçebilecek miyiz? Nedir bizi zihnin derinliklerine kulaç atmaktan ürküten? Nedir bizi hayatımızın en basit bir anını bile düzgün bir konuşma konusu haline getirmekten kaçırtan? Nedir bu işin eğitimini almış televizyon sunucularının "acı var mı acı" diye sormalarına yol açan? Bütün bunlar bana şu iki soruyu sordurtuyor: Acaba, aslında bizim zaten bir sözümüz yok da, ondan mı biz konuşmak yerine gürültü çıkarıyoruz? Yoksa, ikinci soru, aslında bizim bir sözümüz var da biz onun varlığının farkında olmadığımız için mi konuşmak yerine gürültü çıkarıyoruz? Bu soruyu bir başka türlü sorarsak: Sözümüzün olmasına, hem de binlerce yıldır süren bir sözümüzün olmasına rağmen bizim o söze kulak vermemiz kimi gürültü kirliliklerinin kurbanı mı olmaktadır? Cevabın ikinci sorunun peşinden gidilmesi halinde verilebileceğini düşünüyorum. Şimdi, bir önceki soruya dönebiliriz. Sorumuz şuydu: Konuşma ile sadece tarihi ve geleneği dillendirir, bugünün yapıp etmelerini konuşmadan mı bırakırız? Bu soru her ne kadar yanlış bir soru ise de, o denli sıklıkla sorulmaktadır ki, sorunun cevaplanmasından kaçınmak bir yana cevaplanmasını, bir büyük yanılgının altını çizmeye vereceği fırsattan dolayı, memnuniyetle üstlenmek gerekmektedir. Öncelikle vurgulayalım ki, nerede tarihten ve gelenekten söz edilse, sanki orada bir karanlığa çekiliş söz konusuymuş gibi, tarihten ve gelenekten söz edenlere tepki duyulur. Bu tepki yukarıdaki ikinci soruyla bağlantılandırılarak anlamlandırılabilir. Ancak, bizim buradaki niyetimiz bu anlamlandırmanın yapı taşlarını döşemek değildir. Onun

yerine tarihin ve geleneğin bugün içindeki yeri üzerine olan düşüncelerimizi aktarmaktır. Bilmeliyiz ki, tarih ve gelenek ne müzelerde ne sandıklarda olanlardır. Müzelerde ve sandıklarda olanlar tarihin ve geleneğin miadı dolmuş olan maddi unsurlarıdır. Ama sözlükler öyle değildir. Sözlükler ne müzelerde ne sandıklarda korunur. Sözlükler her zaman her kütüphanenin referans bölmesinde bulunur. Zaman oku, evet, vardır. Ama bu ok hep geçmişi ileriye, bugüne ve yarına taşıyan bir oktur. Geçmişin her bir oluşturucu parçası şöyle ya da böyle bugün de bir yerlerde hep bizimle birliktedir. 13. yy'da "iyi"ye "edgü" deniyor olması bugün bizim "edgü" değil ama "iyi" diyor olmamız "edgü"nün işaret ettiği değerin bugün var olmadığı anlamına gelmez. "Edgü" yerine "iyi" diyor olsak da, önceden "edgü" ya da "iyi" gördüğümüz şeyleri artık "iyi" görmüyor hatta "kötü" görüyor olsak da, bu bizim tarihsel geleneğimizde bir şeyleri "iyi", bir şeyleri "kötü" olarak değerlendirme gibi bir tavrımızın olduğu, ve bu tavrımızı bugün de süregitmekte olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu bizi, tarihin ve geleneğin insanları birbirinden ayıran değil bağlayan olduklarını da görür kılar. İnsanoğlu hayatı eyleyerek yaşar. Her eylemiyle de hayata yeni bir renk, yeni bir ses katar. Ama bu eylemini anlatması istendiğinde, ya da kendisi eylemini anlatmayı dilediğinde eylemini ne kadar tarih ve kültürle bağlantılandırarak, onlarla hesaplaşarak anlatırsa, anlatması o kadar konuşma olur, konuşması o kadar anlamlı ve anlaşılır olur. Eylemi değerler dünyasında o denli ahlaki olarak nitelendirilir. Çünkü o eylem o konuşma dolayımıyla gerekçelendirilir, yorumlanır. Kişinin bugünkü eylemini tarih ve kültürle bağlantılandırarak anlatması onun karşısındaki ile iletişiminin mümkün kılıcısıdır, zira konuşmaya katılan taraflar birbirlerinin lakırdılarını ortaklaşa paylaştıkları söz dolayımıyla konuşma olarak algılamakta, deneyimlemektedirler. Konuşmayı manidar kılan sözdür ama bu konuşanların muhatabının söz olduğu anlamına gelmez. Tersine, muhataplar konuşanlardır; söz onların dediklerini birbirlerine manidar kılandır. İşte, "ufukların birbirine nüfuzu"nu mümkün kılan da budur. Sözün zaman içindeki genişliği, tarihe ve kültüre ev sahipliği yapacak denli genişliği, biz konuşanları nokta konuşanı, an konuşanı, şimdi ve burada konuşanı olmaktan çıkartır, sözün genişliği nispetinde hem tarihin konuşanı, kültürün konuşanı, hem de şimdi ve burada olanı, anı, noktayı sözün içinden, söz dolayımıyla konuşanı kılar. Ufuklar söz meydanı üzerinde birbirleriyle karşılaşır ve birbiri içine sızar, siner, süzülür. Ufuklar söz meydanı içinde birbiri içine emilir.

Sözün zaman içindeki genişliği dünle bugünü birbirine bağlar, dünü bugün kılar. Takvim ve saate bağlı dün bugün ayrımını siler atar. Takvim ve saatin birer aletten başka bir şey olmadığını, hayatımızı bu aletlerin belirlemelerine göre yaşamamız gerektiğini, hayatımızı aletlerin oyuncağı haline dönüştürmemiz gerektiğini bize hatırlatır.

Söz ve konuşma, dün ve bugün arası bağın böyle konumlandırılması bizi, yukarıda değinilen, ikinci sorumuza getirir. Sorumuzu hatırlayalım: Aslında bizim bir sözümüz var da biz onun varlığının farkında mı değiliz? Kimi gürültü kirliliklerinin kurbanı mı olmaktayız? Bu yazının mantığı bizim bu soruya vereceğimiz cevabın ne olacağını da adeta belirlemiştir. Bu satırların yazarına göre, biz sanki sözümüzün var olduğunu unutmuş gibiyizdir. Konuşmalarımızı sanki hep bir boşluktan, bir uçurumun kenarından seslendiriyoruz gibiyizdir. Yüklemelerimizi tarih ve kültür dışı olana yapmayı, aslında yapamamayı, modernlik olarak değerlendiriyoruz gibidir. Tarih ve kültürle yüzyüze gelme cesaretini göstermeden modern olunamayacağını bilmiyoruz gibidir. Modern olanın "tarihle ve kültürle hesaplaşmış olan" olduğunu bilmiyoruz gibidir. İşte, konuşmalarımızın bozukluğu, yetersizliği, başka etkenlerin yanısıra, en azından biraz da bu noktada aranmalıdır. Söze var oluş kazandıran bir konuşma bugün yaşadığımız sorunlarımızın hepsinin olmasa bile epeyce bir kısmının çözümüne yardımcı olacaktır: Konuşmalarımızı bu toprakların değil, başka coğrafyaların tarihi ve kültürü dolayımıyla yürütmemize (aslında yürütmememize), mahal bırakmayacaktır. Giderek, başka coğrafyalardan gelen lakırdıları bu coğrafyanın sözünün süzgecinden geçirerek konuşabilmemize imkan hazırlayabilecektir. Farklı kültürlerin ve tarihlerin birbirini tanıyabilmesi, birbirine konuşabilmesi, birbirini konuşmaya muhatap kabul edebilmesi de zaten bu sayede mümkün değil midir? Bütün merkezlerimizi "center", bütün kulelerimizi "tower" yapmamıza, giderek, "cep to cep"lenmelerimize rağmen yine de birilerince muhatap görülmememizin ardında lakırdılarımızı konuşmaya dönüştürememiz de yatmamakta mıdır?

Öte yandan, konunun bizce çok önemli bir başka yönü daha da vardır, ki o da tam bu noktada karşımıza çıkmaktadır: Bırakalım tüm kuleleri "tower" yapmayı, tüm "tower"ları kule yapsak bile, o kuleyi sözün içinden dillendirmediğimiz sürece ortaya çıkan hâlâ konuşma değil de lakırdı olmayacak mıdır? Aynen "information"a bilgi, sosyo-

lojiye toplumbilim, "social" ve "societal"in ikisine birden toplumsal, "to deduce" ve "to induce"un ikisine birden çıkarsama demekle çıkardığımız gürültüler gibi. Bu örnekler de gösteriyor ki, önemli olan, tek tek kelimeler değil, o kelimeleri hangi nehrin içinden söylediğimizdir. O kelimelerin gösterilenlerini ve göndermelerini kendi sözümüzle bağlantılandırabilmemiz, o kelimeler dolayımıyla kendi sözümüzü zenginleştirebilmemizdir. Bu ise bizi bir ileri noktaya getirir: Genişletmemiz gerekenin sadece zaman anlayışımız değil fakat aynı zamanda mekan anlayışımız da olduğu noktasma. Görünen o ki, söz nehrimizi genişletmek bu nehri hep akar kılmanın da tek mümkün yoludur. Bir nehri besleyen kendi dip suları kadar başka coğrafyalardan akıp gelen derelerin suyudur da. Ana nehir yatağımızın ve onun suyunun ethos'unu hiç mi hiç unutmadan, nehrimizi o derelerin sularına açmak, o derelerin yataklarını kendi nehrimizin coğrafyasına doğru kaydırmak, mekansal ufkumuzun açısını genişletmek, sözümüzü başka sözlerle ilişkilendirmeye gönül eğdirmek sözümüzü tümüyle kurumaktan alıkoymanın önde gelen yollarından biri gibi görünmektedir. Bu yolun, en azından, tartışmaya bile açılmaması ise dil yatağımızın öteki tarih ve kültürlerin sözleriyle biçimlendirilmesi olasılığına karşı sessiz kalınmasını baştan kabullenmek olacaktır.

YORUMLAYICI ETKİLEŞİMCİLİK YÖNTEM Mİ, TEKNİK Mİ?

Bu makalede Norman K. Denzin tarafından geliştirilen "Yorumlayıcı Etkileşimcilik" konu edilmektedir[1]. Denzin yorumlayıcı etkileşimciliğin bir yöntem olduğunu ileri sürmektedir. Bu incelemede yorumlayıcı etkileşimciliğin bir yöntem olup olmadığını sorgulamak, yöntem değilse, ne olduğunu, sözgelimi bir teknik olup olmadığını belirlemek amaçlanmıştır. Bu amaca ulaşabilmek için önce yöntem ve teknik kavramları üzerinde durulmakta, sonra da yorumlayıcı etkileşimciliğin bu kavramlardan hangisine daha yakın olduğu sorusunun cevabı araştırılmaktadır.

Yöntembilim doğaya, topluma, bireye, bireyin doğaya kattıklarına ilişkin doğru betimleme, açıklama ve yorumlama getirebilmek için bilim adamının gerek yürüdüğü yol ve harcadığı çaba, gerek yürüyeceği yolu ve bu yolda yürürken harcayacağı her türlü çabayı önceden belirleyen kurallar topluluğu olarak tanımlanmaktadır. Bu haliyle yöntembilim bir yanı ile zihinsel bir yanı ile eylemsel bir süreçtir. Zihinsel olması aklın işleyiş kuralları (mantık) ve akıl yürütme tarzları (tümevarım, tümdengelim, vb.) ile ilgisinden, eylemsel olması ise araştırma kuralları topluluğu olmasından kaynaklanır. Bu yöntembilim tanımı bilimin doğanın, toplumun, bireyin, bireyin doğaya kattıklarının, başka bir deyişle, doğal, sosyal ve kültürel dünyaların, objektif ve objektivate olarak var olduğu sayıltısınm yanısıra, bu dünyalar üzerine doğru söz söyleyebilmenin mümkün olduğu şeklinde ifade edilebilecek bir yöntembilimsel sayıltının da kabul edilmesini gerektirir. Bir şey üzerine doğru söz söyleyebilme o şey ile, o şey üzerine söylenen sözlerin -ki bunlar betimleme, açıklama, yorumlama olabilir- çakışması demektir. Tüm bunlar yöntembilimin bilim ve felsefe etkinliklerinin belirli alanlarıyla yakın bir ilişki içinde bulunduğuna işaret etmektedir: Epistemoloji gibi, metateori gibi.

[1] Denzin'in çalışması için bkz., Norman K. Denzin, 1989, Interpretive Interactionaism, Newbury Park: Sage Publications.

Yöntembilimin kapsamı içinde çok önemli bir yer tutan ve teknik olarak adlandırılan veri toplama araçları ise, laboratuar deneyinden gözleme, görüşmeden belge taramasına, söyleşi çözümlemesinden örnek olay incelemesine yayılan bir yelpazede sıralanırlar. Dışımızdaki doğa, toplum, birey ve kültür alanlarının verilerini, onlara ilişkin informasyonu hangi araçlar yardımıyla toplayabileceğimizi, bir başka deyişle, tekniğimizi kararlaştırmak, öncelikle o alana ilişkin oluşturulan kavramsal çerçeveye, modele, teoriye, bir adım sonra da, ontolojik yaklaşıma bağlıdır. Yöntembilim bilim alanına, epistemoloji ise felsefe alanına ait bir etkinliktir. Yöntem ise belirli bir bilimsel araştırmanın yürütülmesinde izlenen spesifik yol olup bu yolun genel yöntembilim kurallarıyla uyuşumlu olması beklenir. Yöntem, bilim, yöntembilim, teori, kavramsal çerçeve, kavramsal model, yaklaşım, teknik, akıl yürütme tarzı, epistemoloji arasındaki bu bağlantılar, bu içiçe geçmişlikler her birinin sınırının çizilmesini, birleşme ve ayrılma noktalarının belirginleştirilmesini, aralarındaki bağlantının doğasının ve gücünün açıklaştırılmasını güçleştirmektedir. Bu yazıda yorumlayıcı etkileşimciliğin yöntem mi teknik mi olduğu sorusu, yaklaşım, teori, yöntem, uslamlama, çerçeve ve teknik arasında -gerekçelerin açıklanması, bir yana bırakılarak- şöyle bir bağlantıyla cevaplanmaya çalışılacaktır: Akıl yürütme tarzları yöntembilimin zihinsel yanının önemli bir öğesidir. Klasik yaklaşım olarak da adlandırılan hipotetik-dedüktif akıl yürütme tarzına dayalı anlayıştan bilimsel araştırmanın aşamaları hipotez- gözlem- sınama olarak belirlenir. Burada hipotezin başa yerleştirilmesi araştırmanın ya bir teoriden, ya bir kavramsal modelden, ya bir kavramsal çerçeveden hareketle yürütüleceğini işaret eder. Bu tür araştırmalarda seçilen tekniğin teori, model veya çerçevenin tekabül ettiği olgu veya fenomenin doğası dikkate alınarak belirlenmesi gerekir. Alansal yaklaşım (grounded theory) olarak adlandırılan ve tümevarımsal akıl yürütmeye dayalı yöntembilim anlayışı ise araştırmanın aşamalarının gözlem-hipotez-sınama olarak sıralanmasını talep eder. Burada herhangi bir hipotez, giderek, çerçeve, model veya teorinin bulunmaması, seçilecek tekniğin ne'ye göre belirleneceği sorusunu cevapsız bırakır. Böyle durumlarda, tekniğin nereye ilişkilendirilmesi gerektiği sorulabilir. Cevap, ontolojik yaklaşım olabilir mi? Olamaz gibi gözüküyor. Zira ontolojik yaklaşımlar, doğal, toplumsal, sosyal, kültürel alanların belirli olgularını/fenomenlerini veya süreçlerini veya somutluluklar arasındaki birtakım ilişkileri konu edinmezler. Ontolojik yaklaşımlar olguların/fenomenlerin içinde

akıp gittikleri nehir yatakları gibidir. Olguların/fenomenlerin tekil görünümlerinin, tekil varoluşlarının nasılını, niçinini değil, genel varoluş tarzlarının işleyiş düzeninin, ilkelerinin sayıltılarını sunarlar. Ontolojik yaklaşımların önermeleri sayıltı karakterlerinde oldukları için tanım muamelesi görürler, dolayısıyla sınamaya tabi tutulamazlar. Bizce tekniklerin bağlanabilecekleri yer ne ontolojik ne de epistemolojik-metodolojik yaklaşım düzlemidir. Onun yerine, teori, kavramsal model veya çerçeve düzlemidir. Ancak, o zaman da akla şu soru gelebilir: Veri toplama aracı olan tekniğin teori bağımlılığı bu denli yüksekse, o zaman, alansal yaklaşımın savunucularının veri toplamada kullandıkları araçların bağlanacakları düzlem neresi olacaktır? Sözgelimi, bir söyleşi çözümlemesi herhangi bir teoriye bağlantılandırılamıyorsa, bir başka deyişle herhangi bir tekniğin sahip olması gereken karakteristiği gösteremiyorsa, o zaman ne olacaktır? Hemen belirtelim, bu konuda bir paniğe kapılmaya gerek yoktur. Zira sözkonusu teknikler, hipotetik-dedüktif akıl yürütmeye dayalı yöntembilim anlayışıyla (klasik yaklaşım veya aksiyomatik format olarak da adlandırılabilmektedir) yürütülen; hipotezden (dolayısıyla teori, model veya çerçeveden) hareketle gerçekleştirilen araştırmalarda çok geniş bir kullanılma alanına sahiptir. Hatta söz konusu yöntembilimi kullanan araştırmacıların söyleşi çözümlemesi vb. nitel veya yumuşak teknikleri kullanmaları özellikle teşvik de edilmelidir. Zira, bu teknikler inceleme objesinin açıklanma ve betimlenmelerinin ötesinde, anlaşılmalarına da derin katkılarda bulunacak kapasitededir. Öte yandan, alansal olarak da adlandırılan ve tümevarımsal akıl yürütmeyi temele alan, gözlemden hareket eden yöntembilimi savunanlar ise, her ne kadar pür tümevarımın erdemlerine saygı gösterilmesi gereğini işaret etmekteler, pratikte, hakkında hipotez kuracak teorik/gözlemsel bilgiye sahip olamadığımız olguların/fenomenlerin açıklanması için tek çıkar yol olduklarını ifade etmekteler ise, ve kendilerini böylece haklılaştırdıklarını düşünmekteyseler de, aslında, kanımızca uyguladıkları bir işlemi belki kendi gözlerinden de kaçırmaktadırlar. Uygulanan bu işlem "hunch" adı verilen ve hipotez oluşturmaya yetecek kadar elimizde veri/bilgi/bulgu bulunmayan fakat aralarında bir ilişki olduğunu sezinlediğimiz olgular/fenomenler için yaptığımız tahminlerdir. Araştırmasını tümevarımsal uslamlama temelinde gözlemle başlattığını ileri sürenler, kaçınılmaz bir biçimde, yine de zihinlerdeki bir bağlantıdan, hunch'dan hareket etmektedirler. Yine bu hunch'la bağlantılı olarak, ister istemez, zihinlerdeki inceleme konularına ilişkin

bir kavramsal çerçeve oluşturmuşlardır. Veri toplama araçlarını işte bu kavramsal çerçevelerine göre, o çerçeve içinde sezinledikleri hunch'a göre seçmektedirler. Özetle, teknik, burada gerçekten bir teori ya da kavramsal modelle bağlantılandırılmamıştır, ama, henüz teorileştirme bir yana, kavramsal model düzeyine dahi ulaşamamış da olsa, yine de seçilen olguların/fenomenlerin ilişkilerine, bağlantılarına ilişkin araştırmacının zihninde oluşan amorf bir çerçeveye bağlantılandırılmıştır. Bu bağlantı, en başta, konu seçimine karar verme sürecindeki zihinde, değer yargılarıyla bezeşik olarak da olsa, yine de kurulmuştur.

Tekniğin belirli bir teori veya kavramsal modelle bağlantılandırılmadan geliştirilmesi ve kullanılması iki sonuca yol açmaktadır: İlkinde, tekniği geliştiren, onu bir yöntem olarak sunma yanılgısına düşmektedir: ikincisinde, geliştirilen tekniğin kaçınılmaz bir biçimde en azından bir kavramsal çerçeveyle bağlı olduğunun, tekniği geliştiren tarafından görülmemesi tekniği geliştiren ve kullananların teknik-teori (model-çerçeve) bağını görülür kılma çabasına girmelerini önlemektedir. İşte, bu yazının konusunu teşkil eden yorumlayıcı etkileşimcilik, bizce, bu kaderi yaşamaktadır[2].

Yorumlayıcı etkileşimcilik, Denzin'in kendi ifadesine göre, yorumlayıcı yaklaşımın kendince yorumlanması sonunda geliştirilmiş olup, kişilerin yaşam deneyimleri dünyasının bir uğrağına uygulanan bir yöntemdir. Yorumlayıcı etkileşimciliğin uygulandığı uğrağa biraz sonra geri dönmek üzere önce yorumlayıcı etkileşimciliğin yapısı üzerinde duralım[3]. Denzin'e göre yorumlayıcı etkileşimcilik, geleneksel sembolik etkileşimci yaklaşımın Heidegger'in yorumlayıcı fenomenolojik çalışmaları ve hermeneutik geleneğin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Ayrıca feminist sosyal teori ve post-modern teorideki son çalışmalar ile C.W. Mills, J.P. Sartre ve Merleau-Ponty'nin formüle ettiği eleştirel-biyografik yöntemin etkilerini de taşımaktadır. Denzin'e göre, yorumlayıcı etkileşimcilik yaşam deneyimleri dünyasının yorumlanması için şimdiye değin geliştirilen açık-uçlu, yaratıcı

---

[2] Amerikan Sosyolojisindeki teknik-yöntem bulanıklığı, belki, biraz da bundan ileri gelmektedir.

[3] Yorumlayıcı etkileşimcilik Denzin'in yazdıklarından özetlenerek aktarılırken, Denzin'in terminolojisi aynen korunmuştur. Ayrıca, Denzin'in bu konuya ilişkin açıklamaları serbestçe çevrildiği ve özet olarak verildiği için açıklamaların yer aldığı sayfa numaraları verilmemiştir. Genel olarak Denzin, 1989:7-34'e bakılabilir.

görüşme, belge çözümlemesi, yaşam öyküsü, yaşam tarihi, kişisel deneyim ve kendi öyküsünü inşa etme, katılımlı gözlem ve kalın – betimleme yöntemlerinden biri olarak görülmelidir. Ona göre, yorumlayıcı etkileşimcilik öncelikle varoluşsal, etkileşimsel ve biyografik bir karaktere sahiptir.

Denzin, Goffman ve Garfinkel'in sosyal bir "durum"a yerleştirilmiş her bireyin etkileşimsel bir metnin yazılmasını başlattığı tezinden hareketle geliştirdikleri ve böylelikle ortaya çıkan yüzyüze etkileşim ile bu etkileşimin yorumlanmasının nasıl incelenmesi gerektiğine ilişkin önerdikleri dramaturjik, dilbilimsel, yapısal, kültürel ve fenomenolojik yöntemlerin, her ne kadar mikro etkileşim dünyasını toplumun makro yapılarıyla (ve sosyal cinsiyet, ırk, etkinlik, iş, tıp, psikiyatri, bilim, oyun ve boş zaman ile) bağlama başarısını göstermekteyseler de, bazı açılardan da kimi eksiklikler taşıdıklarını ifade etmektedir. Denzin bu yöntemlerin biyografik ve tarihsel-olmayan bir karakterde olduklarını; varoluşsal olarak anlamlı etkileşimsel deneyimleri ihmal ettiklerini; etkileşim metninin okunmasına, dışsal kavramsal şemaları dahil ettiklerini; etkileşim metnini etkileşenler açısından çok, yapısal ve rituel açılardan okuduklarını; "kadınlar, erkekler ve bunların etkileşim uğrakları"nı değil, "uğraklar ve uğraklardaki insanlar"ı incelediklerini ileri sürerek, kendi yönteminin bu eksiklerden temizlenmiş olduğunu belirtmektedir.

Denzin'in üzerinde durduğu diğer bir nokta Garfinkel ve Goffman'ın etkileşim metnini nomotetik ve etik bir tarzda inceledikleri, oysa yorumlayıcı etkileşimciliğin idiografik ve emik karaktere sahip bir yöntem olduğudur. Denzin, yorumlayıcı etkileşimciliği geliştirirken J. P. Sartre'ın önerdiği ilerlemeci-gerilemeci çözümlemeyi, daha açık bir deyişle, yorumlama sürecinin ileriye ve geriye dönük boyutlarını da dikkate aldığını belirtmekte, böylelikle incelenen eylemlerin tarihsel, kültürel ve biyografik koşullarının da çözümlemeye dahil edilebileceğini ifade etmektedir. Denzin'e göre yorumlayıcı etkileşimciliğin başka bir niteliği naturalistliğidir. Yorumlayıcı etkileşimcilik, verileri politika oluşturmaya yarayan bir araştırma stratejisidir. "Sofistike katılık" olarak adlandırılan, yorumlayıcı materyal ve yöntemleri mümkün olduğunca kamusal kılmaya yönelen bir anlayıştan güç almaktadır.

Yorumlayıcı etkileşimciliğin diğer yorumlayıcı yöntemlerden ayrı, hem saf hem uygulamalı bir karakterde olduğunu belirten Denzin, Geertz, Strauss ve Becker'in sosyal ve kültürel problematiklerin anlamlı yorumlarını inşa edebilmek için saf yorumlama yaptıklarını, başka bir deyişle, sosyal etkileşimden kaynaklanan yorumlar inşa ettiklerini; oysa Becker'in aynı zamanda uygulamalı karakterde, yorumlayıcı değerlendirme adı da verilen, ayrı bir tavrı da benimsediğini ve bu tavrın politika üretmeye yaradığını işaret ederek, kendi yönteminin bu her iki hedefi de aynı zamanda karşıladığını yazmaktadır. Denzin'in hem yorumlayıcı yaklaşım hem yorumlayıcı etkileşim için yaptığı bir saptama ise değer-serbest bir yorumlayıcı araştırmanın olanaksızlığıdır. Hermeneutik çember veya durumun bu basit gerçeğe işaret ettiğini belirten Denzin, araştırmacıların inceledikleri fenomene ilişkin önsel yorumlarını önceden açıklaştırmalarının bu noktayı bir sorun olmaktan çıkartabileceğini de kaydetmektedir.

Denzin'e göre öznel insan deneyiminin incelenmesi ve yorumuna dayanan bu yöntemde öznellik, intensiyonalite ve anlam, Wittgenstein'in ünlü "sessiz kalmak" diktumunun tersine, öne çıkarılmakta; niçin sorularının yerine nasıl sorusu geçirilmekte; Marx'tan Habermas'a, Durkheim'den Homans'a pek çok klasik veya çağdaş sosyologun kabul ettiği, insan davranışının anlamlı olarak kategorize edilebileceği ve yine insan davranışının soyut, çeşitli büyüklüklerdeki teorilerin kavramsal öğeleri içinde analiz edilebileceği anlayışı ile ikinci-düzen kavramların insanî gerçekliği kucaklayabileceği sayıltısı bir yana bırakılmakta; mümkün olduğunca kavram-serbest bir söylem tarzı birinci-düzen kavramlar öne çıkarılmakta; Merleau-Ponty'nin deyişiyle "dünyanın şiiri" yakalanmaya çalışılmaktadır. Yorumlayıcı etkileşimcilikte her insanî durumun yeni, taze, çoğu kez çelişik ve çoğul anlam ve yorumlarla dolu olduğu kabul edilmekte ve araştırmacı bu anlam ve çelişkileri yakalamaya yöneltilmektedir. Üstelik sokaktaki adamin dili bu deneyimleri aktarmaya, ifade etmeye yeterli görülmektedir. Yorumlayıcı etkileşimciliğin cinsiyet ayrımcılığı içermeyen bilgiyi de amaçladığını ifade eden Denzin, yorumlama sürecinde tarihin, gücün, duygunun ve bilgiyle ilgili inançların da yer aldığını vurgulamaktadır.

Denzin'e göre, yorumlamanın ölçütleri incelenen deneyimin tarihsel, süreçsel ve etkileşimsel yönlerini aydınlatmayı hedeflemekte olup, bir anlamda araştırmacının yorumlama sürecindeki adımlarını da işaret etmektedir. "İnsanın yıkılması" adımı incelenen fenomene ilişkin önceden yapılmış araştırmaların eleştirel bir analizini ve yorumunu; "yakalama adımı araştırmacının incelenen deneyinin çok sayıdaki, olgusal (naturalist) örneklerini bulmasını; "ayraca alma" veya "indirgeme" adımı incelenen süreçlerin anahtar öğelerinin belirginleştirilmesini; "inşa etme" adımı incelenen fenomenin veya sürecin tüm aşamalarının bir bütün olarak yeniden biraraya getirilerek yorumlanmasını; "bağlamsallaştırma" ise fenomenin yeniden yaşam deneyimleri dünyasındaki yerine yerleştirilmesini ifade etmektedir. Ayrıca, araştırmacının kendisi de bu yorumlama sürecinin bir parçası olduğundan, bu hermeneutik çember içine o da yerleştirilmektedir. Denzin yorumlama ile anlama arasında şöyle bir bağ kurmaktadır: Yorumlama bir olay veya deneyimin anlamının ortaya konulması sürecidir. Anlam kişinin yönelimleri ve eylemlerinden hareketle tanımlanır ve bir sembolün yönelinmiş yorumuna işaret eder. Anlam a- kişi b- obje, olay veya süreç c- o obje, olay veya sürece yöneltilen eylem arasındaki etkileşimle ilgili olduğundan hem etkileşimsel hem de yorumlayıcıdır. Yorum anlamı açıklaştırır. Bir başka deyişle, bir dilde söyleneni diğer dilin anlam kodlarına çevirir. Yorumlama metindeki veya etkileşimdeki anlamı ortaya çıkartır. Anlama ise bir durum veya metinde yorumlanan şeyin kavranması, yakalanmasıdır. Buna göre, yorum anlamanın koşullarını yaratır. İki tür yorumlama ve anlama vardır: Bunlardan duygululuk ve paylaşılmış deneyim, derin- otantik anlamanın koşullarını sağlar. Yorumlayıcı etkileşimciliğin inşa etmeye çalıştığı anlama tarzı da işte budur. Bilimsel yorumlar ve anlamalar ise fenomenin özsel anlamlarını işaret eder. Yorumlayıcı incelemelerin köşetaşı kalın betimlemedir. Kalın betimleme olmasaydı, derin anlama olamazdı. Kalın betimleme bir eylemin bağlamını verir, eylemi oluşturan yönelim ve anlamları belirginleştirir, eylemin gelişimini ortaya çıkartır, eylemi yorumlanabilecek bir metin olarak sunar. Derin anlama, özellikle, negatif örnekler veya empirik düzensizlikler incelenirken ortaya çıkar. Öte yandan, ince betimleme, eylemi çevreleyen koşulları veya yönelimlerden bağımsız olan olguları konu eder.

Denzin'in yorumlayıcı etkileşimciliğin yapısı, karakteristikleri, diğer tekniklerden farkları, yorumlama sürecinin biçimlendiricileri ve yorumlama ölçütleri üzerindeki açıklamalarına ilişkin verilen bu özet bilginin, yorumlayıcı etkileşimciliğin ana çizgilerle de olsa tanınması için yeterli olduğu umut edilmektedir. Görüldüğü gibi, Denzin belirli bir yaşam deneyimine ilişkin nasıl veri toplanacağını ve bu işlemin niçin yapılmakta olduğunu, hangi amaçlara hizmet edeceğini aydınlatmaktadır. Dolayısıyla, yorumlayıcı etkileşimcilik yöntemin değil fakat bir tekniğin adı olabilir ancak. Bu veri toplama tekniğinin sunulması sırasında kullanılan terimler, bu terimlerin ait olduğu bağlamlar yorumlayıcı etkileşimciliğin teknik olmaya aday karakterini ortadan kaldırmamaktadır. Yorumlayıcı etkileşimciliğin gerçek bir teknik olabilmesi ise, yukarda değinildiği üzere, bir teoriyle, kavramsal modelle veya çerçeve ile bağlantılanabilmesiyle mümkündür; aksi halde yorumlayıcı etkileşimciliğin yöntem bir yana, teknik olma niteliğini dahi kazanması güçleşecektir. Ne var ki, Denzin yorumlayıcı yaklaşımın taraftarlarının önemlice bir kısmının tümevarımsal akıl yürütme temelinde (kendi ifadesiyle alansal yaklaşımı izleyerek) geliştirilen bir yöntem anlayışına sahip olduklarını ve böyle yapmalarının felsefi temellerinin de bulunduğunu birincil-ikincil düzen kavramlarıyla dile getirmiştir. Böylelikle Denzin kendini bağlamış, bir başka deyişle, yorumlayıcı etkileşimciliği, değil bir teori veya kavramsal modelle ilişkilendirmek, bir kavramsal çerçeveyle dahi bağlantılandırmanın yaşam deneyimleri dünyasını ne ise o olarak algılamamızı ve kavramsallaştırmamızı çarpıtacağını ifade etmişti. Bu durumda Denzin yorumlayıcı etkileşimciliğe teknik adının verilmesini de engellemiş olmamakta mıdır? Bu sorunun cevabı şöyledir: Evet ve Hayır. Evet, çünkü Denzin tekniğin teoriyle bağlantılandırılması şöyle dursun, teorinin kendisine bile karşı çıktığını ifade etmektedir. Hayır, çünkü Denzin her ne kadar gerek teoriye gerek ikinci düzen tüm kavramsallaştırmalara karşı çıktığını söylemekteyse de, yorumlayıcı etkileşimciliğin yaşam deneyimleri dünyasının bir uğrağına yöneldiğini söylemesi ve hatta bu uğrağı son derece zayıf olsa da, kavramsallaştırma girişiminde bulunması yorumlayıcı etkileşimciliğin Denzin'e rağmen, teknik dahi olamamaktan kurtarılmasını mümkün hale getirmektedir. Zaten böyle bir bağlantı kurulamasaydı, Denzin bu tekniği asla geliştiremezdi. Burada ilginç olan, Denzin'in yaptığı ile düşündüğünün birbirine uymamasıdır. Denzin bir kavramsal çerçeve

dahi oluşturmanın araştırmacıyı yanılgıya sürükleyeceğini ileri sürmesine rağmen içinden en az bir "hunch" çıkarılabilecek bir kavramsal çerçeve oluşturma girişiminde bulunmaktan kaçınamamıştır. Şimdi, Denzin'in yorumlayıcı etkileşimcilik tekniğinin bağlantılı olduğu kavramsal çerçevenin ne olduğunu, yine Denzin'in yazdıklarını özetleyerek sunalım:

Denzin'e göre, yorumlayıcı etkileşimcilik kişilerin kendilerine kendi yaşam projelerine verdikleri anlamları kökünden değiştiren ve biçimlendiren yaşam deneyimlerini konu etmektedir. Kişilerin yaşamlarında iz bırakan bu yaşam deneyimleri aslında birer etkileşim uğrağıdır. Dönüm noktası deneyimleri olarak da adlandırılabilen bu uğraklardan kişiler o zamana kadar olduklarından başka biri olarak çıkarlar. Belirli bir deneyimin yaşandığı bu uğraklara Denzin, James Joyce'un da kullandığı bir adı verir: Epiphany. Denzin, dört epiphany formundan söz eder: Major, birikimli, minor veya aydınlatıcı, yinelenmiş. Major epiphany kişinin yaşamında tam anlamıyla bir dönüm noktasıdır. Kişi o etkileşim uğrağından eskisinden tamamen başka bir kişi olarak çıkar. Birikimli epiphany kişinin yaşamında birdenbire değil fakat ardarda gelen bir dizi olayın sonucunda deneyimlediği bir uğraktır. Minor veya aydınlatıcı epiphany bir ilişki veya durumun altında yatan problem ve gerilimlerin kişi tarafından birden bire kavranılavermesinin adıdır. Yinelenmiş epiphany ise kişinin geçmiş yaşamında deneyimlediği, ama anlamını çok daha sonra, aynı deneyimi bir kez daha yaşadıktan veya anımsadıktan sonra, farkettiği bir durumdur. Denzin'e göre epiphany her ne kadar ilk plânda kişinin karşılaştığı belirli bir bunalımın arkasından ortaya çıkan, ve bundan dolayı da kişisel bir uğrak gibi görünürse de, kişinin her zaman bir grubun, giderek daha geniş yapıların birer üyesi olması yüzünden, epiphany kişisel bir deneyimlemenin ötesine, kamusal alana da izlerini yayar.

Buraya değin yaptığı açıklamalar Denzin'in, iddia ettiğinin aksine, bir teori geliştirme eğiliminde olduğu izlenimini vermeye yeterlidir. Denzin'in bu son ifadesinin arkasından eğer "kişinin deneyimlediği sorun karşısında değişimi, daha yerinde bir ifadeyle başkalaşımı, kişinin bir sonraki ilişkilerinin, ilişki ağlarının, davranış örüntülerinin de değişimine yol açacağından, epiphany'nin izleri kişinin sosyal ve kamusal dünyasında da gözlenebilecektir" şeklinde bir ifade gelmiş ve

konu bu boyutta geliştirilmiş olsaydı, yorumlayıcı etkileşimciliğin bir teori veya modelle bağlantılı olmadığı yargısını bu denli kolaylıkla koymak da mümkün olmazdı. Ne var ki, Denzin, kişisel-kamusal bağlantısını çok daha farklı bir bağlamda kurmaya yönelmiştir. Üstelik C. W. Mills'i bu bağlama, Mills'in amacını gözardı ederek, dahil etmeye kalkışarak. Denzin'in Mills'in görüşlerini kendininkilere nasıl bağlantılandırdığı aşağıda yer almaktadır:

"Epiphany, öznenin bir krizle karşılaşması gibi problematik etkileşimsel durumlarda ortaya çıkar. Genellikle, kişisel bir sorun birdenbire kamusal bir konu haline gelir: Eşinden dayak yiyen bir kadının evinden kaçıp polise sığınmasında veya bir alkoliğin alkolizm tedavi merkezine gitmesinde olduğu gibi. Epiphany öznenin yaşamını çevreleyen tarihsel, kurumsal ve kültürel arenalarda vukubulur. C.W. Mills'in gözlemlediği gibi, yorumlayıcı akademisyenler tarihsel akışı çeşitli bireylerin dışsal kariyerleri ve içsel yaşamlarında onlara verdikleri anlamlar sayesinde anlamaya yönelirler. Bu ise akademisyenlerin, kişisel sorunları ve dertleri daha geniş sosyal, kamusal konulara bağlamalarını gerektirir. Dertler, alkolik olmak veya şiddete maruz kalan eş olmak gibi kişisel konulardır. Kamusal olanlar ise kamusal konularla ve kadın sığınma evleri veya alkolik tedavi merkezleri gibi kurumsal yapılarla ilgilidir" (1988:17-8). Denzin'in C. W. Mills'in "Kişisel sorunlar bireyin karakteri ve başkalarıyla dolaylı ilişkisi içinde vukubulur;... kişisel sorun, özel bir konudur: Bireyin yöneldiği değerlerin tehdit altında bulunduğunu hissetmesi halidir" ... [öte yandan, kamusal olanlar] "bireyin söz konusu yakın çevresini ve içsel dünyasını aşar. Kamusal olanlar çok sayıdaki çevre ve dünyaların tarihsel toplumun kurumlarıyla bağlantılandırılmasıyla ilgili olup... kamusal konu, kamunun yöneldiği değerlerin tehdit altında bulunduğunu hissetmesi halinde sözkonusu olur" cümlelerini ve yine Mills'in "kamusal konuları kişisel dertlere ve bireysel yaşamın sorunlarına nasıl bağlayacağımızı öğrenmek görevimizdir" ifadesini epiphany durumunu yaşayan bir öznenin kamusal kurumlara başvurmasında örneklemesi, bir yandan Denzin'in Mills'in okunmasını bizim için sorunlaştırırken, bir yandan da Denzin'in epiphany kavramından hareketle bir teori (veya model) geliştirme, ya da tekniğini bir teoriye (veya modele) bağlama gayretinde bulunduğunu, fakat bu girişimin bir kavramdan bir teori (veya model) geliştirmek gibi bir uğraşının zorluklarını aşabilmeye yetmediğini de göstermektedir. Denzin, Mills'in kamusal

ve kişisel arasında bağ kurulması gereğini ifade eden cümlesine dayanarak getirdiği son "teorileştirme" girişimini şöyle ifade etmektedir: "Sorunlar her zaman biyografiktir, oysa kamusal konular her zaman tarihsel ve yapısaldır. Biyografi ve tarih yorumlama sürecinde birleşmektedir. Bu süreç her zaman bireysel yaşamı ve onun sorunlarını, kamusal olan tarihsel-sosyal yapıyla bağlantılandırır". Kişisel sorunlar, Denzin'e göre, bireysel ve kolektif krizlerin uğrak noktalarında patlar ve kişinin yaşamındaki epiphany'lerde kendini gösterir. Bu varoluşsal bunalımlar ve dönüm noktaları kişiyi birdenbire kamu arenasına iter ve böylece kişinin sorunu kamusal bir sorun haline gelir. Kamu arenası ise ya sığınma evidir, ya alkolizm tedavi merkezidir, ya da benzeri bir başka yer.

Denzin'in epiphany sözcüğü ve kavramıyla adlandırdığı bu durum hakkında doğrudan yaptığı açıklama, görüldüğü gibi, oldukça sınırlıdır. Denzin bu "durum"un hangi düzlemde ve hangi başka kavramlarla bağlantılandırılarak kavramsallaştırıldığını belirtmemiş; giderek bu durumu bir teorinin ana öğesi olacak biçimde temellendirmek için bilinçli ve istekli bir çabaya da girmemiştir. Denzin epiphany'nin niçinini, nasılını betimlediği, açıklaştırmadığı sürece bu "durum" hakkında bir teori geliştirmiş de sayılmaz. Ama, biz de zaten Denzin'in bir teori geliştirmesini beklemiyorduk. Beklediğimiz, ne denli zayıf olursa olsun, yaşam deneyimleri dünyasının bir uğrağının kavramsallaştırılmasının; ikinci-düzen kavramların oluşturulması çabasının izlerini yakalamaktı. Ki, bu gerçekleşmiştir. Denzin'in bu kaçınılmaz olanın ağına yakalanması, onun, bir adım sonra, somut bir epiphany durumunun analizine zihninde bir hipotezle değilse bile, bir hunch ile başlamak gibi diğer bir kaçınılmaz olanın ağına da yakalanmasını beklememizi haklılaştırmaktadır. Bir tekniğin belirli bir teori veya kavramsal modelle belirgin bir biçimde bağlantılandırılmadan geliştirilmesi ve kullanılması, daha doğrusu, tekniğin aslında kaçınılmaz olarak bağlı olduğu ve aslında var olan bir kavramsal çerçevenin henüz araştırmacı tarafından dahi farkına varılmaması o tekniği geliştiren kişinin ya da o tekniği kullananların bir yandan teknik-teori bağını tesis etme yolunda yoğun bir çabaya girmelerinin zorunluluğunu gözardı etmelerine, bir yandan da geliştirdikleri ya da kullandıkları tekniği bir yöntem olarak sunmalarına yol açmaktadır. İşte, bu makalenin konusunu teşkil eden yorumlayıcı etkileşimcilik, bizce, bu kaderi yaşamaktadır.

Kanımızca, her araştırma süreci zorunlu olarak dışsal bir kavramsal şemayı da yanında taşır. İkincil –düzen varoluşlar dünyası, başka bir deyişle, kavramlar dünyası bizim dilimizin dünyasıdır, sözümüzün dünyasıdır. Bu dünyayı, sokaktaki adamın dünyasına uymadığı gerekçesiyle, olan biteni ne ise o olarak görmemizi engellediği gerekçesiyle bir yana bırakmamız, görmezden gelmemiz bir zorunluluğu, bir yok sayılmazlığı yadsımak değil midir? Sokaktaki adamın sözünün mümkün olabilecek tek "doğru" olduğunun ölçütü nedir? Bu akıl yürütmenin ardından, bir gün sokaktaki adamın dilinin de susturulması gerektiği anlayışının savunulmayacağını kim garanti edebilir? Hermeneutik çemberin işlevi ne olacaktır? Teorisiz olmasa bile kavramsız, hipotezsiz, sezgisiz bilim yapma iddiası Gadamer'i de tersinden okumak değil midir?

Bu incelemenin sonunda yorumlayıcı etkileşimciliğin bir yöntem değil fakat bir teknik olduğuna, pek çok cevaplanmamış soru bıraksak da, okuyucuyu ikna ettiğimizi umuyoruz. Ancak, bu incelemeden bir başka sonuç daha çıkarmak mümkündür, ki o da, bilimsel araştırmanın yönteminin hipotez-gözlem-sınama aşamalarından oluştuğudur. Bu zincirde dedüktif karakterli hipotetik ifadenin bir teoriden ve kavramsal modelden değil de, kavramsal çerçeveden çıkarılmış olması, veya hipotezin sezgiye dayalı bir hunch olması bilimin yöntembilimsel yapısını sarsmaya yeterli değildir. Bir başka ifadeyle, dünyanın şiirini yazmak için yöntemsiz bilim, teori veya kavramsal çerçevesiz teknik arayışları boş çabalardır. Hele, şiirin sözcüklerin rastgele dizilmesi demek olmadığını, şiir yazmanın zanaat olduğunu düşünüyorsak.

EPİSTEMOLOJİDEN TEKNİĞE

Bu yazıyla amaçlanan epistemoloji, metodoloji, metot ve teknik sözcüklerinin zihnimizde çağrıştırdıkları kavramların bir kez daha belirginleştirilmesidir. İlk anda bu sözcüklerin zihnimizde tekabül ettikleri kavramların yeterince belirgin olduğu, bu konuda bir "kavram kargaşası"nın artık yaşanmadığı düşünülürse de, söz konusu sözcüklerin günümüzdeki kullanılış yerlerine biraz daha yakından bakıldığında, aslında var olduğu sayıltılanan fikir birliğinin yeterince sıkı dokulu bir görüntü sergilemediği, söz konusu sözcüklere farklı anlamlar yükleme eğiliminin giderek arttığı, nüansların gözardı edilmekte olduğu görülebilir. Bu tespit kaynağını sadece söz konusu sözcüklerin güncel yayım, tez, araştırma raporlarındaki kullanılışının izlenmesinde değil fakat bu bir adım gerisinde yer alan ve bu kullanışların dayanağını teşkil eden bir adlandırma tarzının da tartışmaya açılmasının gerekliliğinin görülür olmasında bulmaktadır. Bu yazıya yansıyan çabanın bilimsel bilgi üretme konumundaki özellikle genç meslektaşların çalışmalarını yürütme ve raporlaştırmalarında yaşadıkları kimi tereddütlerinin giderilmesine, farklı bilim alanlarına mensup sosyal bilimcilerimiz arasında ortak bir terminoloji kullanımına geçilmesine, yabancı dilde yazılmış metodoloji kitaplarındaki terimlerin Türkçe'ye aktarılmasında karşılaşılan açmazların aşılmasına, bilim etkinliğinin metot ile özdeşleştirilmesinin bilimi araca indirgeyen bir anlayışın yüceltilmesi anlamına da gelmekte olduğunun bilincine varılmasına yönelik kimi pratik etkilere yol açacağı da beklenmektedir.

Öncelikle belirleyelim ki, epistemoloji felsefenin, metodoloji bilimin alanına girer. Epistemoloji felsefenin bir dalıdır. Klasik epistemoloji olarak adlandıracağımız ve kökeni eski Yunan'a dayanmakla birlikte asıl gelişimini genelde modernitenin zihinlerdeki yansıması, özellikle modern bilimin ilerlemesi sürecinde gerçekleştiren bu dalın temel ilgi alanları ve sorunsalları şunlardır: Bilme nasıl mümkündür? Bilme sürecinin tarafları kimler, nelerdir? Obje olan nedir? Suje olan nedir? Obje ile Suje arasında kurulan bağın niteliği nedir? Suje objeyi bilebilir mi? Sujenin objeyi bilme sürecinde hangi aktler bulunur? Algılama,

düşünme, açıklama ve anlama aktlerinin özellikleri nelerdir? Bu aktlerle elde edilen bilgilerin mahiyeti nedir? Bilginin istihraç edildiği kaynak nedir? Bilgi elde etme sürecinde suje objenin neresine, nasıl bakmaktadır? Sujenin obje üzerine söylediği söz ile objenin kendinin çakışması mümkün müdür, mümkün ise bu nasıl mümkün olmaktadır?[1] Klasik epistemoloji bu soruları ne sadece doğanın ne sadece sosyalin objeleştirilmesini fakat her ikisini birlikte dikkate alarak cevaplar; giderek bu soru ve cevaplarının kapsamını bilim dışı tüm bilgi üretme alanlarına ve bu alanlardaki tüm biliş süreçlerine de yaygınlaştırır.[2]

Klasik epistemoloji söylemi kendini tarihin dışında görür. Tarihin dışında olmak sosyalin de dışında olmaktır. "Ebed-müebbet" olmaktır, "evrensel" olmaktır. Evrensel olunca tüm zamanların ve socius' ların (insan birlikteliklerinin) dışında olmakla kalmaz, onların üstünde de olursunuz. "Evrensel" iseniz Tanrı katının yakınlarmdasınızdır ve durduğunuz o yerden aşağıdakilere "doğru olan söz"ü, episteme'yi buyurursunuz. (Ya da hatırlatırsınız). Ne var ki, durduğunuz yerde yalnız değilsinizdir. Tanrı kendi dışındaki her şeyi çoğul yaratmıştır. Sizin katınızda başkaları da bulunmakta ve onlar da kendilerince "doğru olan söz"ü söylediklerini düşünmektedirler. Bu durum, aynı bir şeye ilişkin bir'den fazla ve üstelik bazen de birbirinin tersi "doğru olan söz"lerin birarada bulunmasına yol açar. Dışarıdan bakan biri için ortada olan episteme değil gnosio'dur: Doğru ya da yanlış olabilen sözler. Ama siz kendi sözünüzün doğru olduğundan o denli eminsinizdir ki, kendinizin bilişe, bilmeye ilişkin tüm söylemelerinizi bir sistematiğe yerleştirir, söylemleştirir ve ona gnosioloji değil de epistemoloji dersiniz: Doğru söz için, doğru söz üzerine söylenen sözler anlamında. Dışarıdan bakan biri de geçen sürede yeterince nazikleşmiş, söyleminizin adının epistemoloji olmasını onaylamıştır. Ancak, bu onayının karşılığında öteki epistemolojilerin meşruiyetinin onaylanmasını istemiş, böylece farklı epistemolojik yaklaşımlar yan yana yaşamalarını sürdürür olmuşlardır.[3]

---

[1] Belirtilen ilgi alanları ve sorunsallar için bkz: Mengüşoğlu, 1958, 34 -90. Johnson, 1997, 97-8. Schwandt, 1997, 39-40.

[2] Bilim dışı bilgi üretme alanları mitoloji, felsefe, din, gelenek, sanat vb.'dir. bilgi üretme konusunda G.Gurvitch'in görüşü için bkz: Armağan, 1974, 161 -170.

[3] Episteme doğru olan söz, gnosio doğru veya yanlış olabilen sözdür.

Epistemolojik yaklaşımlar yukarıda belirtilen sorulara, ki bu sorular farklı sorunsalları yansıtır, farklı cevapların verilebilmesi imkanından kaynaklanır. Örneğin, obje-suje ayrılığı, veya birliği, etkileşimi, refleksiyonalite, objenin sujeden bağımsızlık düzeyi, bilgi aktlerinin içerikleri, bilgi aktlerinin birbirleriyle bağıntıları, aktlerden birine ya da diğerine verilen öncelik ve önem, her aktin sujenin zihninde işleyişe geçirdiği mekanizmalar ve yol açtığı zihinsel duruşlar, her bir aktin sayesinde elde edilen bilginin neliği, objenin doğası, bilginin objenin neresinden elde edilebileceği, nesnel bilginin mümkün olup olmaması ve benzeri sorunsallara ilişkin farklı epistemolojik yaklaşımlar farklı açılımlar geliştirmekte, farklı cevaplar getirebilmektedir. Rasyonalizm, empirizm, pozitivizm, realizm, idealizm, skeptizm, eleştirel teori, anlamacı epistemoloji (konvensiyonalist olarak da adlandırılır) temel epistemolojik yaklaşımlar arasında sayılmaktadır. Bu yaklaşımların her biri ya ayrı bir sorunsal alanına öncelik verirler ya da aynı bir alanda bir diğerininkinden tamamen aksi yönde bir açılım gerçekleştirirler. Dolayısıyla, birbirleriyle ilgisiz olabilecekleri gibi birbirlerine karşıt da olabilirler. Bu yaklaşımların bazıları pür epistemolojik bazıları hem epistemolojik hem metodolojiktir. Metodolojik olmaları belirli bilim alanlarıyla içli dışlı olmalarından kaynaklanır. Bu, onların tarih-içi'leşmeye başladıklarını da gösterir. Günümüzde sıkça gözlemlenen epistemolojinin tarih-içi'leşmesi bir yandan epistemolojinin metodolojiye yaklaşmasına yol açarken bir yandan da kendinden önceki epistemoloji anlayışının klasik, kendinin ise "geç-modernite"nin epistemolojisi veya "post-modern" epistemoloji olarak adlandırılması sonucunu doğurmuştur. Burada geçen "post/geç" önekli epistemoloji etiketi dışarıdan bakanlarca kullanılmaktadır, zira içeridekilerin bazıları bu tavırlarını o denli ileriye götürmektedirler ki, klasik epistemoloji kadar metodolojiye de karşı çıkmakta, var olanın sadece stratejiler olduğunu ileri sürmektedirler.[4]

Yukarıda adları sıralanan epistemolojik yaklaşımlardan rasyonalizm bilginin kaynağını sebepleyen akılda (reason) bulur. Empirizm ise kaynağı duyu verilerinde görür. Skeptizm sujenin objeyi bilebilme imkanını reddeder. Pozitivist epistemoloji temelde bilginin kaynağı konusunda empiristtir, buna ilaveten ve bununla tutarlı olarak objenin bilgisinin objenin realite değil görüntü düzleminden elde edilebi-

[4] Epistemoloji-metodoloji yerine strateji için bkz: Schwandt, 1997, 39-40.

leceğini ileri sürer. Realizm ise bilginin kaynağı konusunda dualist bir tavır takınırken objenin bilgisinin realite düzleminden temin edilebileceğini savunur. İdealizm sujenin varlığını objenin bilinebilirliğinin önkoşulu olarak kabul eder. Realizm, idealizmin tersine, objenin varoluşunu sujenin var oluşuna bağlamaz. Anlamacı (veya konvensiyonalist) epistemoloji yeni çağda ortaya çıkıp günümüze kadar ilerleyerek gelen modern bilimin dayanağı Kartezyen obje-suje dualizmine ve tarihsizleştirilmiş suje-obje ilişkisi tasarımına karşı çıkar. Sujeyi sosyal-tarihsel boyuta sahip yaşayan kişiye dönüştürür ve bilme aktlerini bu bağlamda kurgular. Anlamacı epistemoloji taraftarlarının kendileri dışındaki epistemolojik yaklaşımların objenin diğer bir suje veya sujenin ürünleri olduğu durumlardaki bilgiyi ve biliş sürecini temellendirmekte yetersiz kaldığı yönündeki iddialarının, klasik Kartezyen bilim anlayışını ve epistemolojileri yaraladığı ileri sürülebilir.

Klasik epistemolojik yaklaşımlar sujenin obje ile objenin bilgisini elde etmek üzere kurduğu bağda etkili olan (ki bilgi bu bağın ürünüdür ve biliş süreci bu bağın kuruluşu ile başlar), henüz bu bağı kurarken başvurduğu, yardıma çağırdığı aktler arasında algı, düşünme ve açıklama aktlerini vurgularken, anlamacı epistemolojide öne çıkarılan anlama aktidir. Menguşoğlu'nun belirttiği üzere algı akti duyu organlarıyla deneyimlenen duyumların beyine yansımasıyla ortaya çıkan bilgi bağıdır. Düşünme akti algı içeriğinin zihinde tahlil, terkip, mukayese edilmesi sonucunu doğuran bilgi bağıdır. Tümevarım, tümdengelim, analoji, hipotetik-dedüktif gibi uslamlamalar (akıl yürütme tarzları) bu akt ile ilişkilidir. Açıklama akti algılanıp düşünülen materyalin sözgelimi nedensellik gibi bir ilkeye, yasaya bağlanmasını işaret eden bilgi bağıdır. Anlama akti ise algılananların, algı içeriğinin sahip olduğu değer-yapısıyla birlikte hiçbir düşünme aktine uğramadan doğrudan doğruya kavranmasıyla gerçekleşir. Mengüşoğlu'nun belirttiği üzere, anlama akti kavrama ve bilivermenin yanısıra bizden anlamamıza sunulanı sevmemizi, onu sevgi ile karşılamamızı, ona açık olmamızı ve onun içine doğrudan, önyargısız girmemizi de ister. Görüldüğü gibi algı ve anlama aktleri doğrudan, düşünme ve açıklama aktleri dolaylıdır. Bir başka deyişle, zihnin duyu verisi karşısında aldığı tavır ya o veriyi işleyici, değiştirici, dönüştürücü bir tavırdır, ki düşünme ve açıklama aktleri böyledir, ya zihnin fizyolojik yapısının zorunlu sonucu olan bir tavırdır ki, algı akti böyledir (bu tarz bir be-

timlemeye Hanson gibi karşı çıkanlar vardır ve tezlerini de son derece ikna edici ve tutarlı kanıtlarla desteklemektedirler), ya da anlama aktinde olduğu gibi duygu ile, sevgi duygusu ile, bağlantılı bir tavırdır.[5] Algı aktini, şimdilik, bir yana bıraktığımızda, zira o dolaylı aktler için bir hammadde görevini üstlenmektedir, geriye kalanlardan düşünme ve açıklama aktlerinin sistematik, tutarlı, disiplinli, metodik bir bilgi üretimi alanının koşul ve kurallarını işaret ettiklerini görmekteyiz. Düşünme ve açıklama aktlerinin koşul ve kurallarını işaret ettikleri bilgi üretimi alanı ise bilimsel felsefe dahil bilimdir. Klasik epistemolojinin düşünce içeriği olarak betimlediğini kavram veya teori, algı içeriği olarak betimlediği ise empirik veri olarak görmekte ve bunların bir biçimde bir araya getirilmesi ve bu bileşimin sonunda bilimsel bilgiye dönüşmesi için girişilen bir dizi işlenim ve dönüşüm sürecini bilimin metodolojisi olarak betimlemekteyiz. Kavramsal veya teorik bilgi/söz her zaman var olanlara ait bir veri olduğu için klasik epistemolojinin düşünme ve açıklama aktlerine ilişkin söylemelerinin, bazen üzeri örtük kalsa da, her zaman en dikkatli muhatabı bilim olmuştur. Epistemoloji, bir anlamda felsefenin karşı yakadaki bilime seslendiği sözüdür. Ve, her söz bir yolcudur. Epistemoloji felsefeden bilime doğru yola koyulan bir yolcudur. Ne var ki, epistemoloji ister yolcu, ister söz olarak okunsun tüm yolcuların ve sözlerin kaderini paylaşmaktır. Nasıl ki her sözün anlamını kuran dinleyici ise, nasıl ki her yolcu bir kez yola düştükten sonra artık o eski "o" olmaktan çıkar ise epistemoloji de bilim yakasına doğru ister söz olarak ister yolcu olarak yürüyor olsun bir kez bilim yakasına doğru yürümeye başlayınca değişmeye başlamaktadır. Epistemoloji bilim yakasına geçerken karşısına ilk çıkan, ontoloji değil, daha açık bir ifadeyle var olanın neliği, karakteristiği, işleyiş tarzı üzerine söylenen sözler değil fakat var olan üzerine söylenen sözlerdir: Metodolojidir; metot üzerine söylenen sözler anlamında. Metodoloji epistemolojiyi bilim için dönüştürerek bilime sunan alandır. Bu yolculuk süreklidir.

Klasik epistemoloji felsefenin bir dalı iken ve yalıtık bir obje-suje nosyonu temelinde ilerlerken metodoloji bilimsel bilgi elde etmenin yolu olarak karşımıza çıkar. Metodoloji bilim etkinliği temelindeki bilgi üretmenin yolunu gösteren kurallar, ilkeler bütünüdür. Bilim önceleri doğa bilimlerinden ibaretmiş gibi görülürken metodolojinin içeriği de doğa bilimlerinin güvenilir, geçerli, tutarlı "correct" bilimsel bilgi elde

[5] Bu aktler konusunda bkz: Mengüşoğlu, 1958, 42-61. Hanson, 1958, 23-4.

edebilmelerinin kurallarını, yollarını gösteren bir disiplin, bir bilgi gövdesi olarak karşımıza çıkmıştır. Sosyal bilimlerin gelişmesiyle "Sosyal Bilimler Metodolojisi" özel bir metodoloji alanı olarak belirmeye başlamışsa da 1960'lara değin üniversitelerde bu başlık altında okutulan derslerde sosyal bilimin objesinin doğa biliminin objesine benzer bir kurgulamaya tabi tutulduğu, sosyal bilimler metodolojisinin doğa bilimleri metodolojisinden hemen hemen tek ayrılığının veri toplama araçlarının farkından kaynaklandığı anlayışının egemen olduğu görülür. [6]

Metodolojinin epistemolojiden farkı epistemolojinin tüm tarihsizleştirilmiş, yalıtık nosyonlarını, tespitlerini bilime taşıması ve bu taşıma sürecinde o nosyonları, tespitleri içerik sahibi kılmasıdır. Artık sujenin adı inceleme konusu olmuştur. Algı akti gözlem verileri ile düşünme akti tercih edilen uslamlama tarzı –önceleri tümevarım, sonraları hipotetik- dedüktif- ile, açıklama akti nedensellik –sonradan olasılık- ile içeriklendirilmiştir. Bu içerikleştirme işlemi, bu hayatiyet kazandırma süreci kuşkusuz daha önceleri epistemoloji içinde karşılaşılacağı düşünülmeyen kimi sorun alanlarının ve çözüm yollarının da ortaya çıkmasına yol açmıştır: Fizikte karşılaşılan kimi sorunların açıklama aktine olasılığın da eklenmesi ile sonuçlanması gibi [7].

Sosyal bilimler metodolojisi bağlamındaki çalışmalar ise Kartezyen epistemolojiye küçük katkılar veya tadilatların çok ötesinde etkilerde bulunmuş, giderek bu epistemolojinin temellerini sarsacak düzeye ulaşmıştır. Doğa bilimleri metodolojilerini, çeşitli epistemolojik yaklaşımların diktumları arasından yaptıkları seçmeleri tutarlı ve uyumlu bir bukete dönüştürerek kurar ve geliştirirken, sosyal bilimler kurucu babaların tüm uyarılarına rağmen (bu noktada A. Comte'un metodolojik birlik idealini ve bu idealini yansıtan bilim sınıflamasını anımsayalım) doğa bilimlerinin yolunu izlemekte başarılı olamamışlardır. Sosyal bilimlerin tek bir yasa dahi kuramaması, verisinin boynunu nicelleşmeye bir türlü eğdirememesi, araştırmacısını insanî özelliklerinden soyutlayamaması vb. sosyal bilimlere bilim statüsünün tanınmasını dahi tehlikeye düşürten durumlar olarak görülmüştür[8]. Sosyal bilimlerin "bilim" olarak var olmalarına yönelen bu tehditleri aşmala-

[6] Bu konuda bkz: Gulbenkian Komisyonu, 1996. Goode ve Hatt, 1964. Yıldırım, C. 1979.

[7] Bu konuyu Türkçe literatüre ilk taşıyan çalışmalardan biri olarak bkz: Planck, 1982, 49 -63.

[8] Sosyal bilimler arasında özellikle sosyolojiye yöneltilen bu eleştirilerden en naziği için bkz: Nagel, 1961.

rı onların algı, düşünme ve açıklama aktlerini reddetmeksizin fakat anlama aktine de en az onlar kadar önem vermeleriyle, sosyal bilim bilgisinin düşünümsellik karakterini vurgulamalarıyla mümkün olacak gibi görünmektedir[9]. Bu gelişme sosyal bilimlerin epistemolojiye değil ama doğa bilimlerinin epistemolojiyi yorumlayışı olan doğa bilimleri metodolojisine karşı çıktıklarını göstermektedir[10]. Sosyal bilimler bugün epistemolojik yaklaşımların diktumları arasından kendilerinin yaptıkları kendi durumlarına uygun seçmelerini buketleştirme yolundadır. Bu tavrın izini öncelikle sosyal bilimler için geliştirilen ama aslında doğa bilimleri için de dikkate alınması yerinde olacak olan şu metodoloji tanımında görebiliriz: Metodoloji bilim adamının doğa, toplum, birey, bireyin ürettikleri ve bunlar arası ilişkiler üzerine doğru söz söyleyebilme (ki bu söz betimleme, açıklama kestirme ve yorumlama tarzlarında olabilir) hedefine ulaşabilmek için yürüdüğü yol ve harcadığı çabanın gerek ne olduğunu gerek nasıl olması gerektiğini işaret eden bir sözler topluluğu, bir bilgi gövdesidir. Metodoloji bir yanı ile zihinsel bir yanı ile eylemsel bir sürece işaret eder. Zihinsel yanı aklm işleyiş kuralları ve akıl yürütme tarzları ile ilgisinden, eylemsel olması ise araştırma kuralları ile ilgisinden kaynaklanır. Aklın işleyiş kuralları karşımıza mantık olarak, akıl yürütme tarzları ise uslamlamalar olarak çıkar ve bu iki husus birbirini tamamlar. Metodoloji eksik-tam, doğru-yanlış yargısı alabilen, üzerine kural konulabilen, nasıl olması ya da olmaması gerektiği söylenebilen bir alandır. Kuşkusuz, bu söylemeler zaman içinde değişebilmektedir. Örneğin modern bilimin ilk çağlarında bilimsel bir araştırmanın

---

[9] Düşünümsellik (reflexivity) için bkz: Giddens, 1994, 39 -46.

[10] Bunun en güçlü kanıtlarından birini International Sociological Association'un 1998 yılında üyeleri arasında yaptığı 20. Yüzyılın En Etkili Sosyoloji Kitapları anketine verilen cevapla r- da bulabiliriz. Bu ankette liste başında M. Weber'in yer alması, yine M. Weber'in iki ki tabının ilk 10'a girmesi, diğer yazarlar arasında da anlamacı epistemolojiye en yakın duranların çoğunlukta olmaları dikkat çekmektedir. Sözkonusu listeye giren ilk 10 yazar ve kitapları şunlardır:

Weber, Max	Economy and Society
Mill, Charles Wright	The Sociological Imagination
Merton, Robert K.	Social Theory and SocialStructure
Weber, Max	The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism
Berger, P.L. and Luckmann,	The Social Construction of Reality
Bourdieu, Pierre	Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste
Elias, Norbert	The Civilizing Process: Power and Civility
Habermas, Jürgen	The Theory of Communicative Action
Parsons, Talcott	The Structure of Social Action
Goffman, Erving	The Presentation of Self in Everday Life

aşamaları benimsenen akıl yürütme tarzı olan tümevarıma uygun olarak gözlem, sınıflama, analiz, hipotez, sınama olarak belirtilirken, tümevarıma yöneltilen eleştiriler karşısında bu sıralama değişmiş ve hipotetik-dedüktif akıl yürütme tarzına uygun olarak bilimsel araştırmanın hipotezle başladığı anlayışı kabul edilir olmuştur[11]. Metodoloji bilim etkinliğinin eksiksiz bir tarzda gerçekleştirilebilmesini sağlar. Bilim, objesi üzerine söylenen sözler ile ki bu sözler betimleme, açıklama, yorum olabilir, objenin çakışmasını gerektirir, ki bu çakışma çeşitli aktler yoluyla sağlanmış olabilir. Metodoloji obje ile obje üzerine söylenen sözlerin çakışabilmesi için bilim adamına gerek kendinin gerek objesinin imkanlarını, doğasını, yapısını anımsatarak bilim adamının tavrının ne olması, objeye nereden, nasıl bakması gerektiğini, hangi yolda yürürse ve ne yaparsa objeyi doğru ve tam olarak anlatabileceğini, objelerin niteliklerine ilişkin tespitlerde bulunarak, açıklığa kavuşturan bir kurallar topluluğu, öneriler demetidir. Metodoloji tek bilim alanını değil fakat tüm bir bilim etkinliğini kucaklamaya yönelen tespitlerini ve önerilerini ileri sürerken epistemolojik yaklaşımların söylemlerini bir kenara atmak şöyle dursun, tersine, o söylemleri o söylemlere kaynaklık eden sayıltılarla birlikte dikkatle izlemek, dinlemek ve onlardan, bilim etkinliğinin eksiksiz bir tarzda gerçekleştirilebilmesi için, gerekli seçmeleri yine dikkatle yapmak durumundadır.

Yukarıda felsefenin bilime olan sözü, yolcu metaforlarıyla sunulan epistemolojinin bilim yakasına geçerken metodolojiye dönüştürülmekte olduğu, bu sürecin bilim yakasındaki yerleşik metodolojiyi de etkisi altına aldığı, dolayısıyla metodolojinin epistemolojiyi dönüştürürken kendinin de epistemoloji tarafından dönüştürülmekte olduğu ifade edilmişti. Metodolojinin epistemoloji tarafından dönüştürülmesinin en son örneklerinden biri epistemolojide geliştirilen anlama akti söyleminin sosyal bilimler metodolojisinde yol açtığı dönüşümdür. Anlama aktini vurgulayan ve diğer aktler arasında anlama aktini öne çıkaran anlamacı epistemolojik yaklaşım, sosyal bilimler metodolojisinde yaşanan ve "sosyal olanın" açıklamasının "doğal olanın" açıklamasının kurallarına sahip kılınamamasından kaynaklanan sorunsalın çözümlenmesine açılım getirmektedir. Ne var ki bu süreç doğrusal bir yol izlememekte, anlama akti bilim yakasına bilim diline tercüme edilerek girmektedir. Bu süreçte en dikkati çeken, anlamanın bilimde

[11] Bu konudaki değişim süreci için bkz: Çelebi, N.1993.

tekilin ait olduğu bütüne yerleştirilmesi olarak tercüme edilmekte olmasıdır. Bu ise, anlamanın bilim yakasında özel bir düşünme akti dolayımıyla gerçekleştirilmesi demektir. Sosyal olanın bilgisinin açıklama değil fakat onun yanısıra, ve belki onun yerine, anlama yoluyla elde edilebileceğinin ve anlamacı epistemolojiyle uyuşumlu bir sosyal bilim metodolojisinin de geliştirilebileceğinin görülmesi, sözü edilen karşılıklı dönüşüm sürecinin bir göstergesidir[12]. Söz konusu dönüşüm sürecinin yaşanmasını gerekli hale getiren sosyal olanın açıklanmasının doğal olanınki kadar/gibi yapılamaması durumu ise sosyal olanın neliğinden, nasıllığından, karakteristiğinden, işleyiş tarzından kaynaklanmaktadır.

Sosyal olanın nasıllığı, neliği, karakteristiği, işleyiş tarzı üzerine söylenen sözler, ki biz bunlara genelde ontolojik yaklaşımlar adını veriyoruz, ile sosyal olanın çakışması, ancak ve ancak bu sözlerin sosyal olana nüfuz edebilme gücünün fonksiyonudur. Bu ontolojik yaklaşım sosyal olana ne denli derinden nüfuz edebiliyorsa onun neliğine, nasıllığına, karakteristiğine işleyiş tarzına da o denli vâkıf olabilir. Sosyal olanın onto'suna ilişkin sayıltılar geliştiren yaklaşımları temelde iki ana başlık altında toplamak mümkündür: Holistik, bütüncü yaklaşımlar ile aksiyonel, inşacı yaklaşımlar. İşte bu yaklaşımların altında sıralanan sosyolojik yaklaşımların dayandıkları sayıltıların ışığında ve fakat tüm oluşturucu parçaları aktüel hayatta yaşanmış ve yaşanmakta olanlardan, deneyimlerden, empiriden hareketle kurgulanan ve yine hayata ait olan teoriler, modeller, kavramsal çerçeveler tarzında ifade edilen "sosyal olana" ilişkin söylemenin "sosyal olanın" kendisine ne denli uyduğunun, sosyal olana ne denli nüfuz edebilmekte olduğunun, ne denli doğru olduğunun, ne denli hakikatın ifadesi olduğunun tespiti metodolojinin sağladığı imkanlarla mümkündür. Bu ise, sosyal olanın doğasına en yakışan bir metodolojinin kullanılmasını gerektirir. Bir başka ifadeyle, ontoloji; epistemoloji-metodolojiye önceldir. Sosyali yalınkat, görüntülerden ibaretmiş gibi gören bir sosyolojik yaklaşımın gereksindiği metodoloji sosyali çok katlı gören bir sosyolojik yaklaşımın gereksindiği metodolojiden farklı olacaktır (Örneğin Durkheimci bir işlevselciliğin pozitivist epistemo-

[12] Kuşkusuz bu konuda 19. yüzyılın sonlarından bu yana sürekli uyarılarda bulunan, ki ilk temsilcilerinden biri Dilthey'dir, kocaman bir Alman Geisteswissenschaft geleneği vardır. Ancak bu gelenek pozitivist epistemoloji temelinde geliştirilen metodolojik geleneğin h egemonyası karşısında ezilmeden dikelmesini sürdürebilmekle birlikte, akademik hayattaki epistemik cemaatin temel paradigması olma statüsüne de ulaşamamıştır.

loji ile uyuşumlu bir Durkheimci metodoloji ile ilişkisine karşılık, tarihi maddeci yaklaşımın realist epistemoloji ile uyuşumlu metodoloji ile ilişkisi gibi). Sosyali algılanmış realite (fenomen) olarak gören bir sosyolojik yaklaşımın gereksindiği metodolojiyi, sosyali işlevsel bir bütün olarak gören bir sosyolojik yaşamın gereksindiği metodolojiden farklı olacaktır. Ve, her bir metodolojik yaklaşım etkileşim içinde olacağı epistemolojik yaklaşımı kendi gereksinmeleri doğrultusunda seçecektir.

Bu süreç bize epistemoloji-metodoloji arasındaki karşılıklı dönüştürmeyi gösterdiği kadar, ve yan ürün olarak da ontolojinin epistemoloji-metodolojiye öncelliğini gösterdiği kadar, sosyalin kurgulanmasında geçirilen aşamalar ile metodolojinin giderek genişleyip zenginleşen içeriğini de göstermektedir. Araştırma tür olarak ister sosyal fenomenlerin betimlenmesini, açıklanmasını veya anlaşılmasını sağlamaya yönelen, inceleme konusu olan olay, olgu veya fenomenler ve bunlar arası ilişkilere dair yeni bilgilere ulaşmayı hedefleyen, bir teori veya kavramsal çerçeveden çıkarılan hipotezlerin sınanması yoluyla gerçekleştirilen, toplanan verilerin teorik veya kavramsal çerçeve içinde tartışmaya açılmasına ve böylece verinin bulguya dönüştürülmesine yarayan temel (basic/pure) araştırma olsun; ister sosyal bir problemi tespit ederek politika üreticilerine gerek problemi tanıtmaya gerek problemin çözüm yollarını sunmaya yönelen, böylelikle bilimin akademi dışında da işlevsel olmasını mümkün kılan politika-yönelimli, uygulamalı (applied) araştırma olsun; ister sosyal bir probleme uygulanan politikanın probleme katkısını, gerekirse yeni seçeneklerin sunulmasını tespite yönelen değerlendirici (evaluative) araştırma olsun[13] her araştırma öncelikle ontolojik, arkasından da epistemolojik-metodolojik bir tercihe dayanır. Ve bu tercihin etkileri araştırmanın metot ve tekniklerine kadar yayılır.

Fındıkoğlu metot sözcüğünün etimolojik olarak izleme, peşinden gitme anlamına geldiğini belirtmektedir[14]. Türkçe'de metot sözcüğü bilimsel bilgi üretimi bağlamında kullanıldığında bazen metodolojinin kısaltması, bazen bilimsel araştırmanın aşamaları, bazen özel bir alandaki araştırmaların veri toplama sürecinin betimi, bazen veri top-

[13] Araştırma türleri için bkz: Miller, 1991, 4.
[14] Fındıkoğlu için bkz: 1961, 3-5.

lama aracı, bazen de zihinsel bir tutum olarak ifade edilmektedir. Metot'un metodolojinin kısaltılması olarak kullanılması, metodoloji ile metodun birbirine karıştırılmasına yol açma olasılığından dolayı, yerinde görünmemektedir. Her bilimsel araştırmanın bir metodu vardır ama bu, her araştırmacıyı metodolog kılmaz. Hiçbir özel alanın araştırmacısının metodolojik-epistemolojik tartışmaları derinlemesine incelemesini bekleyemeyiz. Bu nedenledir ki özel bir alandaki araştırmanın mantığının kurulması ve veri toplama sürecini metodoloji değil ama metot ve teknikler olarak adlandırmak daha makul gözükmektedir. Özel bir alandaki araştırmanın tümevarımsal veya hipotetik-dedüktif bir uslamlama temelinde kurgulanması, bu kurguya bağlı olarak araştırmanın gözlemden ya da hipotezden başlatılması kuşkusuz metodolojik bir tercihe dayanmakla birlikte o özel alandaki araştırma için metodik bir seçimdir. Özel bir alanın araştırmacısı raporunun Metot ve Teknikler bölümünü yazarken veri toplama sürecini gözlemden veya hipotezden başlatmasının gerekçesini bu konudaki epistemolojik-metodolojik tartışmaları anlatarak temellendirmez. O, bu seçimini inceleme konusunun özellikleri, araştırmasının tipi, amacı ve hipotezi uyarınca yapar ve raporunda anlatması gereken de budur. Bu o kadar böyledir ki, özel alan olarak metodoloji bile seçilmiş olsa ve sözgelimi araştırmacı aile içi şiddetin görüşme formu yoluyla mı, yoksa anket yoluyla mı veya katılımlı gözlem yoluyla mı daha iyi açıklanabileceği veya anlaşılabileceğini sınamaya tabi tutmaya kalkışsa dahi yine de araştırmasının veri toplama sürecini Metodoloji değil, Metot ve Teknikler adı ile belirtmesi daha uygun düşecektir. Zira özel alan olarak metodolojiyi seçen bu araştırmacı bu tekniklerin arkasında yatan Metodolojik tartışmaları okuyucuya zaten araştırmasının Kavramsal Çerçeve (veya teorik çerçeve) bölümünde sunmuş olacaktır.

Araştırma teknikleri ise sosyal hayatı bütün boyutlarıyla dünden bugüne, makro yapılardan tekil bireylere konuşur kılan araçlardır. Sosyal olanı ister betimleme ve açıklamaya ister anlamaya yönelsin her araştırmanın olmazsa olmaz yönü veri toplamadır. Yineleyelim ki, bilimsel bilgi teorik ve empirik bilginin birleşmesiyle elde edilebilen bir bilgi kültürüdür. Ne teorimiz (kavramlarımız) olmadan empirik veri toplayabiliriz ne de empirik verimiz olmadan kavramlarımızı geliştirebiliriz. Araştırma teknikleri ile yaklaşım türleri arasında doğrudan, tam bir tekabüliyetin bulunduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Ama; bu, aralarında hiçbir bağlantının- kurulamayacağı an-

lamına da gelmez. Yaklaşımlar ve teknikler arasındaki mesafe ne denli uzun olursa olsun, aralarında şu iki soruya verilecek cevap temelinde bir bağlantı kurulması yine de mümkündür: Sosyal olanı olgu olarak mı yoksa inşa edilmekte olan olarak mı görmekteyiz? Bu iki sorunun şıkları arasındaki kesişmeler karşımıza iki araştırma tekniği kümesini çıkartmaktadır: Nicel teknikler ve nitel teknikler. Nicel teknikler sosyal olanı bir kaynak (resource) olarak görürken nitel teknikler sosyal olanı konu (topic) olarak görür. Nicel teknikler verinin ölçülmesi ve sayısallaştırılması fırsatını sunarken nitel teknikler veriyi sözelleştirme eğilimini sergiler. Nicel teknikler araştırmacı ve konusu arası geniş bir mesafenin varlığını sayıltılarken nitel teknikler bunun olumsallığını sorgular, nicel teknikler nesnelliği mümkün ve istenilir görürken nitel teknikler bunun tam aksi yönde bir tavır belirler[15]. Nicel ve nitel teknikler arası farkların listesini daha da uzatmak mümkündür. Ne var ki aralarındaki tüm bu farklılıklara rağmen söz konusu iki tekniğin bir arada kullanılışında önemli olan, hangi tekniğin, hangi tür araştırmanın hangi aşamasında ve ne tür bilgi edinmek için kullanıldığının farkında olmaktır. Bu ise öncelikle araştırmanın konusunun, türünün, amacının ve hipotezinin ne olduğunun açık ve kesin bir biçimde belirlenmiş olmasıyla mümkündür. Bir araştırmanın konusunun, türünün, amacının ve hipotezinin ne olduğunun açık ve kesin bir biçimde belirlenmesi ise ontolojik ve epistemolojik-metodolojik yaklaşımlar temelindeki tercihlerimizi belirlememizle mümkündür.

[15] Nitel teknikler konusunda en ayrıntılı bilginin bulunabileceği bir kaynak olarak bkz: Miles, ve Huberman, 1994.

KAYNAKÇA

Armağan, İ. (1974) **Bilgi ve Toplum I**, İstanbul, Otağ.

Bailey, K. (1987) **Methods of Social Research**, The Free Press.

Çelebi, N. (1993) **Bilgi ve Yöntem**, Ankara.

Fındıkoğlu, Z.F. (1961) **İçtimaiyat 2.Cilt**, İstanbul, İstanbul Üniv. İktisat Fak.

Giddens, A. (1994) **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı.

Goode ve Hatt (1964) **Sosyal Bilimlerde Araştırma Metotları**, çev. Ruşen Keleş, Ankara, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı.

Gulbenkian Komisyonu (1996) **Sosyal Bilimleri Açın**, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Metis.

Hanson, N.R. (1958) **Patterns of Discovery**, Cambridge University Press.

Johnson, A.G. (1997) **The Blackwell Dictionary of Sociology**, Blackwell Publisher Inc.

Mengüşoğlu, T. (1958) **Felsefeye Giriş**, İstanbul, İstanbul Matbaası.

Miller, D. (1991) **Handbook of Research Design and Social Measurement**, 5. baskı, California, Sage Publication.

Miles, M ve M. Huberman (1994) **Qualitative Data Analysis**, 2. baskı, California, Sage Publication.

Nagel, E. (1961) **The Structure of Science**, N.Y., Harcourt.

Planck, M. (1982) **Doğadaki Nedensellik**, Çev. M. Yılmaz Öner, Doğa ve Bilim, 9, 49-63.

Schwandt, T.A. (1997) **Qualitative Inquiry**, Sage Publications.

Yıldırım, C. (1979) **Bilim Felsefesi**, İstanbul, Remzi.

UTOPIA'YA YOLCULUK

Hocam Doğan Ergun "bilim yöntemdir" derdi. Bilim gerçekten bir yere kadar yöntem. Yöntem bilimin efradını cami kılmaya yetmese de ağyarını mani kılmaya yarıyor. Doğanın, insanın, toplumun, insanın doğaya kattıklarının ve bunlar arası ilişkilerin belli bir tarzda" incelenmesine, betimlenmesine, açıklanmasına, anlamlandırılmasına, anlaşılmasına, yorumlamasına bilim diyoruz. Burada anahtar "belli bir tarzda" ifadesidir. Zira tüm bu etkinlikler çeşitli tarzlarda gerçekleştirilebilir: Sanat gibi, felsefe gibi, din gibi, mitoloji gibi, ideoloji gibi, gelenek gibi. Bilim bu etkinliklerden ya da bu dillerden sadece biri. Ve, bilim diğerlerinden konusunun neliğine ilişkin söylemelerinin nasıl olması gerektiği üzerine getirdiği kurallar itibariyle ayrılır. Bu kurallar epistemolojik yaklaşımlardan veri toplama tekniklerine kadar çok geniş bir alana yayılır. Bilimi bilim kılan işte bu kurallardır. Bilimi bilim kılan anlatının kendisi değil, anlatının içine döküldüğü kabın çapıdır, boyudur, enidir, yüksekliğidir, normlarıdır, kurallarıdır. Bu bağlamda bilimin yöntem olması kadar felsefenin de , dinin de, mitolojinin de, ideolojinin de, geleneğin de, sanatın da yöntem olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Bilim ile bilim olmayan arasındaki çizgiyi yöntem sayesinde çizmek, görüldüğü gibi, çok kolay. Ne var ki işimiz burada bitmiyor. Tersine, buradan başlıyor. Zira amacımız doğa bilimi ile sosyal bilim arası ilişkiye dikkatleri çekmek. (Daha fazla ilerlemeden hemen şu tespiti yapalım: Doğa bilimini lütfen "doğal bilim" olarak adlandırmayalım. O doğal olunca sosyalin yapay olması gerektiği gibi bir çağrışım uyanıyor. Ayrıca sosyali toplumsal olarak çevirmekten vazgeçelim. Çünkü o zaman 'social' ile 'societal' karışıyor). Doğa bilimi ile sosyal bilimin ortak ve farklı yönleri üzerine bugüne değin çok söz söylenmiştir. Bir açıdan, ortaklıkları her ikisinin de bilim ortak paydasını paylaşmalarına, yöntemlerinin aynı olmasına, farklılıkları ise konu ve veri toplama tekniklerinin özgünlüğüne dayandırılmıştır. Diğer bir açıdan ise, bu iki etkinlikten birinin, sosyal olanın, aslında bilim olarak nitelenmemesi gerektiği zira sosyalin içindeki insan faktöründen dolayı determine edilemeyeceği, genelleştirmeye elverişli olmadığı ileri sürülmüştür. Yaklaşık 200 yıldır süren bu tartışmanın gelecek yüzyılda

da devam edeceği söylenebilir. Ben burada söz konusu kadim tartışmayı zihnimin bir yerinde paranteze alacak ve iki bilim türünün temsilcileriyle bir süre önce çıktığım uçuk kaçık bir yolculukta başımdan geçenleri aktaracağım.

Yolculuğa niçin kalkıştığımı anımsamıyorum. Ama yol arkadaşlarımın fizik ve sosyoloji olmasında ısrar ettiğimi biliyorum. Gideceğimiz yerin adı Utopia. Kalkış yerine geldiğimde fizik olduğunu tahmin ettiğim yaşlı biri beni bekliyordu. Üzerinden soyluluk akan yol arkadaşıma elimi uzattım. Adımı söyledim. 'Siz de fizik olmalısınız' dedim, değilmiş. Fiziğin çocuklarından mekanik imiş. Fizik Nobel ödülü almak için Stockholm'e uçuyormuş. Yerine oğlu mekaniği göndermiş. Aşağılandığımı hissettim. Ama bozuntuya vermedim. Biraz kendisini anlatmasını istedim. Kısa ve öz bir biçimde geçmişini anlattı. İlkçağ filozofu Aristoteles hareketi doğrudan doğruya cismin özünü ilgilendiren bir süreç olarak görürmüş. Sözgelimi bir kuleden boşluğa bırakılan bir taşın yere düşmesinin o taşın içindeki düşme potansiyelinden dolayı olduğunu söylermiş. Düşme potansiyeli düşme anında kendini ortaya çıkarma fırsatını bulurmuş. Taşın içinde düşme potansiyelinin bulunmasının nedeni ise taşın doğal evinin yer olmasıymış. Hareket ile cismin doğasının birleştirilmesi, hareketin cismin doğasına dayanılarak açıklanması Aristoteles'e göre bir açıklama örneğiymiş de. Daha sonra Galileo gelmiş. Galileo hareketi cismin doğasından ayırmış. Ona göre hareket cismin doğası üzerinde ne herhangi bir etkide bulunurmuş ne de hareketin gerçekleşmesi cismin doğasının bir gereğiymiş. Galileo "Düzgün yatay hareket cismin içinde hiçbir şeyi etkilememektedir. Hareket sadece bir cismin kendini içinde bulduğu durumdan ibarettir ve cisim dururken de hareket ederken de aynıdır" dermiş. Galileo bu açıklaması ile hareketin nedenini de cismin dışına çıkarmış. "Bir cismin hareket etmesine yol açan neden o cismin dışında olan bir güçtür" demiş. Mekaniğin sözlerinin burasında araya girdim. "Galileo'nun bu tespiti sadece mekanik biliminde değil fakat nedensellik anlayışında da değişmeye yol açmıştı galiba" dedim. Sözlerinin ilgiyle dinlendiğini görenlerin duyduğu memnuniyeti yansıtan bir ses tonuyla beni onayladı. "Evet" dedi. "Neden Galileo'dan sonra cismin içinde, doğasında değil, dışında olan ve fakat cisme dışarıdan etkide bulunan bir güç olarak görülmeye başlandı." Mekaniği bayağı sevmiştim. Konuşulabilecek az sayıdaki kişilerden biri diye aklımdan geçirdim. Kendimi Forster'ın yıldızcıklarına

benzettim. Gülümsedim. Neye gülümsediğimi kavramadığını boş bakan gözlerinden anladım. Hayal kırıklığına uğradım. Tam o anda hızla valizlerini bizi Utopia'ya götürecek Yağcıbedir'in üzerine yerleştirmeye kalkıştığını gördüm. Kendime müthiş kızdım. Hala akıllanmadım diye söylendim içimden. Sen misin her düzgün cümle kurana gülümseyen, mekanik ne anlasın senin içinden geçenlerden.

Muhteşem mazoşistliğimin zembereğini tam kurmaya başlamıştım ki alı al moru mor biri çıkıp geldi. "Kusura bakmayın geç kaldım, sizi beklettim, ben sosyal mobiliteyim" dedi. genellikle geç kalmazmış, yolculuk terbiyesine sahipmiş ama bugün annesi sosyoloji yeni bir doğum yapmış. Benimle randevusu olduğunu da o telaş içinde unutmuş, neden sonra anımsamış, kendi yerine hemen bunu göndermiş. Senin adın sosyal hareketlilik değil miydi diye sordum. Öyleymiş ama annesi sosyoloji bir süre önce sosyal hareketler diye yeni bir kardeş daha doğurunca bunun adını değiştirmişler. "Böylesi daha Avrupai oluyor" dedi. Sinirime gitti. Zaten mekanik ile ilişkimin sonunda bir bozum yaşamışım. "Benim için sen hala hareketliliksin, desem desem sana en fazla göç diyebilirim" dedim. Anlaştık. Valizlerini sordum. Yokmuş. Ömrü yolculukla geçtiği için pratikleşmiş, sırt çantasıyla idare ediyormuş. Yağcıbedir'e atladı. Ben de sıçradım. Yolculuğumuz başladı. Yolda mekanik hemen hemen hiç konuşmadı. Bizim göçü pek beğenmedi herhalde diye düşündüm. Ne de olsa tüp bilimi. Kaldı ki annesi de Nobelli. Aslında göçün annesi kraliçedir. Ama o kadar çok çocuk yapıyor ki ne kraliçeliğinin gereğini yerine getirip saltanatın keyfini çıkarabiliyor ne de çocuklarına yabancıların yanında çok konuşulmaması gerektiği gibi kimi basit terbiye kurallarını öğretebiliyor. İnanılır gibi değil yolculuk boyunca göç ağzını kapamadı, sürekli konuştu. Ne de olsa laf bilimcisi, önceleri kulak asmadım sözlerine. Zaten keyfim bozuk, dinler gibi yapıyorum. Ama bu göç ne de olsa çok çocuklu aile çocuğu. Böyle durumlarda ne yapılacağını sosyalizasyonunda edinmiş. Hemen taktik değiştirip monoloğunu diyaloga dönüştürmeye başladı. Sürekli soru soruyor, birine olmasa ötekine takılmak kaçınılmaz, soruları da az buz şeyler değil. Bakın neler soruyor? Sosyologlar göçü incelerken nasıl kavramsallaştırıyorlarmış, göçü Webercil aktörlerin aksiyonları temelinde mi yoksa içinde Parsonscıl aktörlerin rollerini ifa ettikleri bir sosyal süreç olarak mı kavramsallaştırıyorlarmış, giderek bazı göç incelemelerini Webercil aktörleri diğer bazılarını Parsonscıl aktörleri vurgulayarak gerçekleş-

tirebilir miymişiz? Bu soruyu şöyle de sorabilirmişiz: Göç incelemelerinde bizim analiz birimimiz göç eden bireyler mi yoksa göçün bizatihi kendisi miymiş? Göç sözlerinin bu noktasında mekaniği de işin içine katıp kendisine dinleyici kılmak için müthiş bir atılım yaptı ve sorusunu şöyle geliştirdi: "Analiz birimimiz göçün bizatihi kendisi ise yani mekanikteki karşılığı ile hareketin kendisi ise, göçe ilişkin informasyonu sadece göçmen rolünü ifa eden Parsonscıl aktörden almanın böyle bir inceleme için yeterli olduğunu kabul edebilir miyiz? Yoksa göçenin dışındaki başka aktörlere, giderek göçle birlikte bulunan diğer değişkenlere (kentleşme, sanayileşme, makineleşme gibi süreçler, zorunlu iskan gibi idari tasarruflar, tehcir gibi ırkçı uygulamalar, doğal afet gibi coğrafi faktörlere) de dikkat yöneltmemiz gerekir mi?" Cevabını kendi verdi: " Benim görüşüm analiz birimi olarak göçü alan bir araştırmanın bireye değil fakat yapıya odaklanması gerekir" dedi. Birey burada sadece informant olarak kullanılmalıymış. Bu bağlamda göç toplumsal yapı çözümlemesi olarak incelenmeliymiş. Böyle bir inceleme ise bize ister yapısal (dönüşümcü) ister evrimci (değişimci) tarzda fakat her halükarda toplumsal düzlemde etkili olan kurumlar, süreçler ve yapıları gözönüne alan bir nedensellik zinciri kurma imkanını verecekmiş. Böyle bir zincirin kurulması ise Galileo'cu hareket anlayışının benimsendiğini gösterirmiş. Bizim göç sonunda turnayı gözünden vurmuş, kendini beğenmiş mekaniğin ilgisini üzerine çekmeyi başarmıştı. Göçün kazandığı bu ilgiyi zafermiş gibi görmekte pek istekliydim nedense. Göçün mekaniğin ilgisini çekmiş olmasından ben de memnun olmuştum. Nedense mekaniği edebiyat bilmezliğinden ötürü acımayla seyreder olmuştum. Ama göç bendeki bu duygu değişimlerinden habersiz entelektüel birikimini dökmeye devam ediyordu. "Analiz birimimiz Webercil aktörler ise" dedi "o zaman toplumsal yapıyı ikincilleştirmek Webercil aktörü (göçe kalkışan, göçmekte olan ve göçmüş olan aktörü) öne çıkarmak gerekir". Webercil aktörlerin mekanikteki karşılığı hareket eden cismin kendisi imiş. Bu tarz bir çalışmada sorulması gereken sorular şunlarmış:" Göçe kalkışan aktörler kimlerdir, göç kararının verilmesi süreci hangi etkileşim ağları kurularak gerçekleştirilmektedir, göç süreci aktörlerce nasıl algılanmaktadır, sorun tanımlama ve sorunla başa çıkma nasıl gerçekleştirilmektedir, vb". Bu sorular bir noktada Aristotelesci mekanikanlayışına uyan sorularmış. Zira göç olayının aktörlerin sosyal etkileşimleri ile kurulduğu ve bu kurmaya bağlı olarak davranıldığı düşünülmekteymiş. Bu bağlamda göç bir toplum-

sal yapı çözümlemesi olarak değil fakat bir etkileşim ağı olarak incelenmiş olacakmış. Böyle bir çözümlemede bireyi göçe iten toplumsal yapıya ilişkin süreçler değil fakat bu süreçlerin birey tarafından algılanması, anlamlandırılması, kavramsallaştırılması, okunması asıl odak noktası olarak alınmalıymış. Böyle bir çözümleme Galileocu anlamda bir hareket açıklaması örneği olmayacakmış. Zira odak noktası hareket ettirten neden değil fakat ondan bağımsız bir varoluşa sahip olan cismin kendisiymiş. Yani aktörmüş. Bu ise bizim Aristotelesci mekanik anlayışını benimsediğimizi gösterirmiş. Göç sözlerinin burasında durup gözlerini bana dikti ve şu soruyu sordu: Hem Galileocu mekanik- Parsonscı aktör geleneğini hem de Aristotelesci mekanik-Webercil aktör geleneğini birleştirerek göçü ve göçeni tek bir çözümlemenin nesnesi yapamaz mıyız? Bu soruyu cevaplamak benim için çok kolaydı. Cevapladım da zaten. Ama benim asıl aklıma takılan konu başkaydı. O da bizim Parsonscıl aktör başka bir ifadeyle toplumsal yapının biçimlediği ve nesneleştirdiği aktör temelli açıklamalarda bulunma alışkanlığımızın kökenleriydi. Toplumu sorgulamakla yükümlü sosyolojinin neden bizde hala bireyi ikincilleştiren yaklaşımların takipçisi olmayı sürdürmeye bu kadar istekli olduğuydu. Sosyologlarımızın neden kendilerini de nesneleştiren bu yaklaşımları yüceltmeye bu kadar istekli olduklarıydı. Bu yüceltmenin sonucu muydu kamusalı devlet olarak okuma alışkanlığımız? Ben kendimi bu sorulara kaptırmışken birden mekaniğin sesini duydum. Yolculuğumuzun bittiğini söyleyeceğini sandım. Yanılmışım. Nasıl olduysa zihnimden geçenleri okumuş. Sorularım için cevaplarının olduğunu söyledi ve ekledi "yolculuğun bundan sonrasında zihninizden geçen sorulara birlikte cevap arayabilir miyiz? Siz olsanız ne derdiniz?

BİLİMSEL ARAŞTIRMA KURALLARI

Bilimsel yöntemi insana, topluma, doğaya ilişkin doğru ve gerçeğe uygun betimleme (description) ve açıklamalarda (explanation) bulunabilmeyi amaçlayan bilim adamının, hedefine ulaşabilmek için gerek zihinsel çizgide yürüdüğü yol ve harcadığı çaba olarak gerek yürüyeceği yolu ve bu yolda yürürken harcayacağı her türlü çabayı önceden belirleyen bir kurallar topluluğu olarak tanımlıyoruz. Bilimsel yöntem bir yanı ile zihinsel, bir yanı ile eylemsel (actional) bir süreçtir. Zihinsel olması yöntemin aklın işleyiş kuralları (mantık) ve akıl yürütme biçimleri (indüksiyon, dedüksiyon, hipotetik-dedüktif vb.) ile ilgisinden, eylemsel olması ise yöntemin bir araştırma kuralları topluluğu olmasından kaynaklanır.

Hipotetik-dedüktif, bilim adamının yolunu hipotez, gözlem ve yorumlama aşamalarından geçirmesini gerektiren bir akıl yürütme biçimidir. Araştırmamız ister açıklayıcı tipe girsin ister betimleyici tipe girsin (Sencer ve Sencer, 1978, 70-72) bilim adamı eğer zihinsel düzlemde hipotetik-dedüktif akıl yürütmeyi izleyecek ise, yoluna hipotez kurarak çıkacak gözlemde bulunacak ve en sonunda da gözlem verileri ile hipotezini karşılaştırarak problem olarak karşısına koyduğu objesi hakkında yorumda bulunacaktır.

Bilimsel bir araştırmanın eylemsel yönünün zihinsel yönüne paralellik göstermesi beklenir. Başka bir deyişle, bilim adamının hedefine doğru yürüdüğü yolda yapacağı işlemlerin, uyacağı kuralların, bilim adamının başlangıçta seçmiş olduğu zihinsel tutumuna denk düşmesi beklenir. İndüktif bir akıl yürütmeyle yola çıkmayı planlayan bilim adamının gerek zihinsel gerek eylemsel düzlemde gözlemden hareket etmesi beklenirken, sözgelimi dedüktif akıl yürütmeyi seçen bilim adamının da araştırmasına bir genel kavramdan, tanımdan ya da formülden hareket ederek başlayacağı umut edilir. Biz bu yazımızda zihinsel planda hipotetik-dedüktif akıl yürütmeyi seçen bir bilim adamının. bilimsel bir araştırma yaparken uyması gereken kurallar topluluğunun neler olması gerektiği hususundaki görüşlerimizi belirteceğiz. Böylece pozitivist bilim anlayışına dayalı araştırmalarda, bi-

limsel yöntemin nasıl uygulanacağı konusunda özellikle genç kuşak mensuplarının karşılaştıkları problemlerin çözümüne ve soruların cevaplanmasına bir ölçüde de olsa yardımcı olacağımızı umuyoruz. (*)

Bilimsel bir araştırmada zihinsel planda hipotetik-dedüktif akıl yürütmeyi seçen bilim adamının eylemsel planda uyması gereken kurallar topluluğunu şu üç aşamada ele alacağız: Hazırlık, sınama ve yorumlama. Buradaki hazırlık aşaması zihinsel düzlemdeki hipotez aşamasına, sınama aşaması ise gözlem aşamasına tekabül etmektedir. Yorumlama aşaması bilimsel yöntemin her iki alanında da aynı adla adlandırılmıştır.

Hazırlık aşaması kendi içinde şu iki basamağa ayrılmaktadır:
1) Kavramsal çerçevenin belirlenmesi.
2) Araştırma tekniklerinin belirlenmesi.

Sınama aşaması ise şu dört basamağa ayrılmıştır:
1) Veri toplama.
2) Sınıflandırma.
3) Analiz.
4) Sentez.

Gerek hazırlık gerek sınama aşamalarına ait basamaklar da kendi içlerinde bir dizi alt basamak veya adımlara ayrılmaktadır. Sözünü ettiğimiz alt basamak veya adımların neler olduğunu sırayla belirtmeden önce, şu üç noktayı aydınlığa kavuşturmak gerekmektedir. Öncellikle, aşağıda sunduğumuz araştırma planı açıklayıcı bir araştırma için rehberlik edebilir. İkincisi, sunduğumuz araştırma planında yer alan alt basamakların ya da adımların sırası bir zorunluluk taşımazlar. Araştırmacı konusu gereği, aynı anda birkaç alt basamakla ilgili işlemleri yerine getirebilir ya da şartlara göre bazı adımların gerekliliklerini önce, diğer bazı adımların gerekliliklerini de daha sonra, gerçekleştirebilir. Verdiğimiz araştırma planı sadece bir rehber olarak kabul edilmelidir. Üçüncüsü, önerdiğimiz araştırma planı sosyolojik bir araştırma gözönünde bulundurularak hazırlanmışsa da, aynı planın diğer sosyal bilim alanları mensupları ve bilimlerin yön-

* Bilimsel yöntem konusundaki aşağı yukarı tüm yazılarda, araştırma kuralları ile ilişkin açıklayıcı bilgi bulunmaktadır. Bizim burada sunduğumuz modelin diğerlerinden farkının dikkatli bir okuyucunun gözünden kaçmayacağını tahmin ediyoruz.

tem ortak paydası üzerinde birleştirilebileceğine ilişkin pozitivist inançtan ötürü, diğer bilim dalları mensupları tarafından da bir kılavuz olarak görülebileceğini düşünmekteyiz.

Bu kısa açıklamadan sonra, hazırlık aşamasından başlayarak, her bir aşama içindeki basamakları ve basamaklar içindeki adımları tanıtmaya geçebiliriz.

1. HAZIRLIK AŞAMASI

Her bilimsel araştırmadan önce, geniş bir hazırlık yapmak gerekir. Eğer bu aşamada yapılması gereken işlemlere yeterince özen gösterilmezse, araştırmadan anlamlı sonuçlar elde etmemiz de güçleşecektir. Hazırlık aşaması, yukarıda da belirttiğimiz gibi, şu basamaklardan oluşur:

1.1. Kavramsal çerçevenin belirlenmesi.
1.2. Araştırma tekniklerinin belirlenmesi.

Kavramsal çerçevenin belirlenmesi şu adımlardan oluşmaktadır:

1.1.1. Olay ve olguları gözleme: Çevremizde oluşagelen olayları kabaca gözleyerek, olup bitenler üzerinde düşünerek, kendi tecrübelerimizle başkalarınınkini karşılaştırarak, gerek tek tek olaylara, gerek süreklilik ve kararlılık gösteren olaylar dizisi ve süreçler olan olgulara ilişkin bir derin bakış kazanmış oluruz.

1.1.2. Konu seçme: Gözlediğimiz olay ve olgular dizisi içinden bize ilginç gelenleri belirleyerek, bunlar arasından araştırmak istediğimiz konunun hangisi olduğunu karşılaştırırız.

1.1.3. Belgesel gözlem: Araştırma konusu seçildikten sonra atılacak adım o konuya ilişkin yapılan tüm araştırmaları, incelemeleri, belgeleri okuma, gözden geçirme ve değerlendirmedir. Seçilen konuya ilişkin daha önceden yapılan araştırmaların sonunda hangi bulguların (finding) elde edildiğini, yapılmış bu araştırmalarda seçtiğimiz konu ve bu konunun içindeki olgulara ilişkin nelerin söylenmiş olduğunu ancak belgesel gözlem yoluyla öğrenebiliriz. M. Duverger belgesel gözlemi "bir konuda araştırma yapmaya karar veren kişinin hipotezini formüle edebilmek için kendisine gerekli bilgileri toplarken yaptığı

gözlem" olarak tanıtmakta ve belge türlerini "yazılı belgeler", "istatistiksel belgeler" ve "teknik, ikonografik ve fotografik belgeler" olarak üç ana başlık altında toplamaktadır (Duverger; 1973, 96-123). Bu adımda gerçekleştirilen işlemler bizi ileride "malumu ilan etmiş olmaktan" korur.

1.1.4. Yaklaşım ve teorileri inceleme: Araştırmacının kendi bilim alanındaki temel yaklaşım ve teorileri genel hatlarıyla bilmesi bir gerekliliktir. İçinde çalışılan bilim alanındaki hakim paradigmanın (Kuhn, 1982) hangisi olduğunu, mevcut yaklaşım ve teorilerin güçlü ve zayıf yanlarının neler olduğunu inceleme ve irdeleme, belirli bir yaklaşım ile o yaklaşımla bağlantılı teorilerin aralarındaki ilişkileri kurabilme, araştırmanın bulgularının "bilimsel bilgi" niteliğinin kazanmasında son derece etkili olan işlemlerdir. (Armağan, 1975) Aksi halde, sosyolojiden bir örnek verecek olursak, başlangıçta yapısal-işlevselci bir yaklaşımla ele alınan bir konuyu P. Baran'ın azgelişme teorisi içinde açıklamaya çalışmak gibi bir yanılgıya düşülebilir. (Türkdoğan, 1977)

1.1.5. Yapılmış bilimsel araştırmaları derinlemesine inceleme: Kendi bilim alanımızdaki temel yaklaşım ve teorilerin bilgisine sahip olmamız, araştırmak istediğimiz konuya şimdiye kadar hangi yaklaşım ve teorilerin ışığında bakılmış olduğunu fark etmemize de yardımcı olur. Araştıracağımız konuya şimdiye kadar hangi yaklaşım ve teorilerin ışığında bakılmıştır? Karanlık ve bulanık olan kalan yönler kullanılan yaklaşımdan mı yoksa o yaklaşım içinde geliştirilmiş olan teorinin eksik değerlendirilmesinden mi kaynaklanmıştır? Ya da araştırma konumuz üzerinde mevcut bilgi birikimimiz ışığında artık söylenecek söz kalmamış mıdır? Zaman ve mekandaki değişiklikler özgül tarihsel koşullardaki farklılıklar, bir vakitler açıklandığı hususu üzerinde "bilim topluluğunca" bir konsensuse varılmış olan olgunun farklı boyut ya da düzlemlerde yeniden ele alınmasına imkan vermekte midir? Görüldüğü gibi, bu adımda yerine getirilmesi gereken işlemler bir literatür taramasının çok ötesinde, derin ve kapsamlı bir literatür irdelemesine girişilmesini gerektirmektedir.

1.1.6. Yaklaşım ve teori seçme: Yapılmış araştırmalar derinlemesine incelendikten, başka bir deyişle gerek kullandıkları yaklaşım ve teori-

ler gerek bunların ışığında yorumlanan veriler kritik bir biçimde gözden geçirildikten sonra, atılacak adım araştırma konusu olarak seçilen olgunun doğru, gerçeği yansıtır bir biçimde incelenmesi için, araştırmacının kendinin hangi yaklaşım ve teoriyi seçeceğini kararlaştırmasıdır. Sözgelimi sosyolojiden bir örnek verecek olursak, küçük sanayi işyerlerinin sistem yaklaşımı ve bu yaklaşım içinde geliştirilen organizasyon teorileri ışığında incelenmesi pekala mümkün iken, bir toplumun tarihsel gelişimini çatışma (conflict) teorilerine dayanarak açıklama çabaları, en başta kavramsal düzeyde çeşitli problemler doğuracaktır. Bir yaklaşım ya da teorik konteks içinde tanımlanmış, anlamlandırılmış ve hatta geliştirilmiş olan bir kavramın başka bir teorik kontekstte aynen kullanılması sakıncalıdır. Öte yandan kavramamız belirli bir yaklaşım içinde çeşitli teorilerde ortaklaşa olarak kullanılıyor olsa bile yine de o kavramı gelişigüzel bir biçimde kullanmaktan kaçınmalıyız. Zira bu kez de teorilerin soyutlama düzeyleri birbirinden farklı olabileceği için, kavramamıza ya kaldırabileceğinden daha fazla bir yük yüklemiş oluruz ya da kavramımızı olası potansiyel sınırlarına kadar kullanamayarak, kavramın atıl kalmasına sebep olabiliriz. Sözgelimi örgütlere ilişkin ve tarihsel boyutu ele almayan, mevcut olanı betimlemeye çalışan statik bir araştırma planında "eşsonuçluluk" kavramanın kullanılmaya çalışılması, bu duruma örnek gösterilebilir. Öte yandan bir yaklaşım içindeki farklı teorilerin sentezinin yapılabilmesi ise her zaman mümkündür (Okay, 1973).

1.1.7. Sayıltıları (assumption) belirleme: Sayıltılar, S. Kaptan'ın da belirttiği üzere, araştırmamıza başlarken sınamaya tabii tutmaksızm doğru olarak kabul ettiğimiz genel yargılar ve önermelerdir (Kaptan, 1973). Sosyal bilimlerdeki sayıltılar matematik bilimlerdeki postulalara tekabül ederler ve bilimsel araştırmanın bir adım sonrası olan kavramsal modelin kurulmasında da önemli bir rol oynarlar. Sayıltılar, daha önceki araştırmalarda "öyle olduğu" belirlenmiş olan ifadelerdir. Sözgelimi Türkiye'deki sanayileşmenin aile üzerindeki etkilerini araştırırken artık Türkiye'de sanayileşme var mıdır yok mudur gibi soruların cevaplandırılmasına çalışılmaz. Türkiye'de sanayileşmenin varlığı bir sayıltı olarak alınır ve varlığı kabul edilen bu etkinin aile üzerindeki etkilerini açığa çıkarmaya çalışan hipotezler kurulur.

1.1.8. Kavramsal çerçeve veya model kurma, kavramları tanımlama: Bilimsel bir araştırmanın son derece önemli bir adımı da kavramsal çerçeve kurulması ve kavramların tanımlanmasıdır. Kavramsal çerçevenin belgesel gözlemlerimizden, teorik bilgilerimizden ve seçtiğimiz yaklaşımın yapı taşları ile sayıltılarımızdan oluşan kavramsal bir bütünlüktür. Kavramsal model veya çerçevenin araştırmacı ile olaylar arasında yer alır. Araştırmacı konusuna kavramsal çerçeve veya modelinin arkasından bakar. Bazı araştırmalarda kavramsal model başkaları tarafından geliştirilmiş bir teoriye ya da sağduyu bilgisine dayanır. Başka bir kültürde veya zaman boyutunda gerçekleştirilmiş olan bir araştırma, farklı bir zaman ve mekanda tekrarlanabilir. Bazı araştırmalarda ise araştırmacı mevcut teoriye kendi gözlemlerini, teorik bilgilerini ve sayıltılarını ekleyerek kendinden de birşeyler katar. Bu tip kavramsal çerçeve veya modeller araştırmanın başında henüz bir teori sayılmazlarsa da teorileşmeye adaydırlar. Araştırmacı geliştirdiği kavramsal model ile konu olarak seçtiği olgunun ya da ilişkiler bütününün kavramsal düzeydeki görünümünü çizmiştir. Bu modelin realite ile tutarlılığı sınama aşamasının sonucunda anlaşılacaktır. Bir araştırmada kavramsal çerçeve veya model ortaya konulurken sorulacak sorular şöyle sıralanabilir: Mevcut teorik bilgilerim, belgesel gözlemlerim, sayıltılarım ışığında konuma baktığımda konumu nasıl görüyorum? Konu olarak seçtiğim olgu ya da olgular bütünü içinde hala cevaplanmamış sorular kalmış mıdır? Kalmışsa bunlar nelerdir? Zihnimde olguyu hangi kavramlarla ve nasıl yeniden üretiyorum. Zihnimdeki kurgulamasını nasıl yapıyorum. Bu kurgulamada hangi kavramları nerede kullanıyorum. Kavramlarımın operasyonel tanımı yapılabilir mi? Kavramsal çerçeve veya modelimin realitedeki izdüşümü nasıldır? Realiteyi hangi düzeyde soyutluyorum? Kavramsal çerçeve veya modelim bana sadece görüntüleri (appearance) mi gösteriyor? Yoksa, o görüntülerin ardındaki realiteye nüfuz edebiliyor muyum? Kavramsal çerçeve veya modelim konumun özünü bana gösterebilme kapasitesine sahip mi?

İşte bu ve benzerleri, araştırmanın kavramsal çerçeve ve modelinin hazırlanması sırasında sorulması ve cevaplanması gereken sorulardır. Bu soruların cevaplandırılması araştırmanın bir sonraki adımı olan hipotezlerin belirlenmesi için de zorunludur.

1.1.9. Hipotezleri belirleme: Hipotez kurulması bir araştırmanın en zor fakat en önemli adımını oluşturur. Hipotez kısaca geçerliliği kontrol edilmek üzere sınamaya tabii tutulan önerme demektir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, hipotetik-dedüktif akıl yürütmeye dayanan bir araştırmada hipotez ile işe başlanır. Belli bir hipotezden hareket etmeyen bir araştırmacı ne arayacağını bilmeden yollara düşen gayesiz gezginlere benzer. F. Bacon'nın doğayı avlamaya çıkan avcısı misali, her taşın altını yoklamak zorunda kalır, bu ise araştırmacıyı sonu gelmez bir arayışa sokar[2]. Belli bir hipoteze dayanmadan toplanan veriler ise ucu olmayan karışık ip yumakları gibidir. Araştırmacıyı sadece ve sadece Alice'in Harikalar Diyarı'na götürürler.

Bilimsel bir araştırmanın eylemsel yanını oluşturan ve şu anda sıralamakta olduğumuz araştırma kuralları topluluğunun tüm bir hazırlık aşaması kısmı, hipotez olarak adlandırdığımız bu çok özel sorunun sorulabilmesini sağlamaya yöneliktir. Hipotezler ya bir teoriye ya da kavramsal modele veya çerçeveye dayanmalıdır. Teoriden veya kavramsal bir çerçeve ya da modelden kopuk hipotezlerin bilime katkıda bulunmasını bekleyemeyiz. Hipotezler realite hakkında kurguladığımız modelin, realiteye gerçekten uyup uymadığını sınamak üzere kullandığımız araçlardır. Hipotezler kavramsal çerçeve veya modelimizdeki değişkenler arasında var olduğunu tahmin ettiğimiz ilişkilerin realitede de var olup olmadığını öğrenmek amacıyla hazırladığımız sorulardır. Hipotezler yargısı belirten düz cümleler olarak ifade edilir.

Bilimsel bir araştırmanın Hazırlık Aşamasının ilk basamağında atılması gereken adımları yukarıda sıralamış bulunuyoruz. Hazırlık Aşamasının ikinci basamağı olan Araştırma Tekniklerinin Belirlenmesi ise şu adımlardan oluşmaktadır:

1.2.1 Araştırma planını belirleme: Araştırma planının belirlenmesi derken kastedilen, konunun sınırlarının çizilmesi, sınama aşamasında gerçekleştirilecek olan alan araştırmasının (ki bu bir laboratuar deneyi

[2] Bacon bu örneği indüktif akıl yürütmeyi temel alan ve gözlemden hareket edilerek gerçekleştirilebilecek bir araştırma için verir ve işin ilginç yanı, realitenin ancak böyle bir çalışma tarzı ile kavranabileceğini ileri sürer. Ama biz Bacon'un indüktif akıl yürütmeye karşı savunan bir düşünür olduğunu bildiğimiz için, Bacon'un görüşlerini sadece hipotetik-dedüktif açısından eleştiriyoruz.

de olabilir) nerede ve ne zaman yapılacağının kararlaştırılması gibi işlemlerdir. Araştırmacının maddi olanakları gözönünde bulundurularak başka bir finansman kaynağına gerek duyup duymayacağını düşünmesi ayrıca, araştırmayı ne kadar bir zaman süresi içinde bitirmesi gerektiğini öngörmesi de yine bu adım içinde kararlaştırılması gereken konular arasında sayılabilir.

1.2.2 Araştırma tekniklerini kararlaştırma: Araştırmanın hipotezlerini belirledikten sonra atılması gereken adım, hipotezde öngörülen ilişkinin var olup olmadığının hangi araştırma teknikleri kullanılarak saptanabileceğine karar vermektir. Araştırmacı kavramsal modelini veya çerçevesini ve hipotezlerini gözönünde bulundurarak görüşme, anket, test, laboratuvar, deney gibi araştırma tekniklerinden hangisini ya da hangilerini kullanacağını karalaştırır. Araştırmada kullanılacak olan tekniklerin seçiminde dikkate alınması gereken diğer faktörler ise araştırmacının fiziki ve maddi olanakları, kullanabileceği zaman süresi, seçilecek tekniğin elde edilebilirliği, ulaşılabilirliği ve gerçekleştirilebilirliğidir.

1.2.3 Teknik geliştirme: Kullanılmasına karar verilen tekniklerin nasıl uygulanacağının karalaştırılması özen isteyen bir başka adımdır. Görüşme ya da anket formunda hangi soruların yer alacağı, soruların nasıl yerleştirileceği, sorularla hipotezlerin bağının nasıl kurulacağı, yeni bir test geliştirilip geliştirilemeyeceği, araştırmanın hazırlık aşamasında planlanması gereken işlemlerdendir. Ayrıca, eğer araştırmada yabancı bir kültürde geliştirilmiş olan bir teknik kullanılacaksa, bu testin kültür farklarından arındırılması, kendi kültürümüze uyarlanması (adaptation) işlemleri de bu sırada bitirilmelidir.

1.2.4 Örneklem seçme: Araştırmanın evreninin ve örnekleminin belirlenmesi, görüşme sayısının kararlaştırılması gibi noktalar araştırmacının sahip olduğu zaman süresi ve maddi olanakları ile araştırma konusunun gereklilikleri gözönünde bulundurularak planlanmalıdır.

1.2.5 İstatistik teknikleri belirleme: Araştırmada hangi istatistik tekniklerinin kullanılacağı, güven sınırlarının ne olacağı, bilgisayar kullanma imkanın olup olmadığı, tabloların ve grafiklerin nasıl gösterileceği gibi soruların cevapları da araştırmanın hazırlık aşamasında

karalaştırılmalıdır. Kullanılacak istatistik tekniklerin seçiminde, araştırmanın açıklayıcı nitelikte mi yoksa betimleyici nitelikte mi olduğunun gözönünde tutulması yararlıdır.

2. SINAMA AŞAMASI

Bilimsel araştırmanın ikinci ana bölümü olan sınama aşaması başlıca şu dört basamaktan oluşur:

2.1. Veri toplama
2.2. Sınıflandırma
2.3. Analiz
2.4. Sentez

2.1. Veri toplama basamağında önceden kararlaştırılan araştırma teknikleri yardımıyla, hipotezlerde ifade olunan sorular olgular dünyasına yöneltilir ve cevapları alınır. Anket ya da görüşme formları deneklere uygulanır, doldurulur, test sonuçları kaydedilir. Özellikle sosyolojide alan araştırması olarak adlandırılan bu işlemler tamamlandıktan sonra, araştırmacı tüm formları yeniden gözden geçirir, ulaşılmayan denek veya cevaplanmayan soruların olup olmadığı incelenir. Mümkünse açık uçlu sorular kapalı uçlu halde döndürülür. Güvenirliğinden kuşku duyulan formlar çıkarılır. Veriler, sınıflandırma ve diğer ileri kullanılabilecek hale getirilir.

2.2. Sınıflandırma basamağında toplanan veriler kendi içlerinde gruplandırılır. Araştırmanın hazırlık aşamasında hangi verinin ne amaçla toplanacağı kararlaştırılmış olduğu sürece, gerek verilerin sınıflandırılması gerek sonraki basamaklarda yapılacak işlemlerde herhangi bir sorun çıkması beklenmez. Alandan elde edilen veriler ilgili hipotezler çerçevesinde olmak kaydıyla, verinin karakteri gözönünde tutularak sınıflandırılır. Veriler demografik, olgusal, davranışsal, bilgisel, tutumsal karakterde olabilir. Veya her bir veri veya veriler kümesi hipotezde dile getirilen ilişkinin farklı bir soyutluk düzeyine tekabül ediyor olabilir. Öte yandan aynı veri ya da veri kümesi başka bir hipotez ya da alt hipotezde dile getirilen ilişkiye dolaylı da olsa, ışık tutucu nitelikte olabilir. Araştırmanın sınıflandırma basamağında bu ve buna benzer hususlar dikkate alınarak, veriler sınıflandırılır.

2.3. Analiz basamağında her sınıfa giren veriler üzerinde analiz yapılır. Önceden karalaştırılmış istatistik teknikler yardımıyla, değişkenlerin neden-sonuç ilişkileri, birlikte bulunma sıklıkları, öncelik-sonralık durumları araştırılır. Analiz basamağında gerçekleştirilen işlemlerde kullanılan değişkenlerin nitel veya nicel karakterde olup olmaması veya değişkelerden birinin nicel, ötekinin nitel olması uygulanacak teknikleri de determine eder. Sözgelimi edebi veya tarihi metin analizlerinde veya kitle iletişim araçlarıyla iletilen mesajların analizlerinde içerik analizi gibi nitel teknikler kullanılırken, test puanları, yaş, hastalanma sıklığı vb. değişkenlerin arasındaki ilişkilerin sorgulanmasında korelasyon, faktör analizi ve benzeri nicel teknikler kullanılır.

2.4. Sentez basamağında, analiz basamağında ortaya çıkarılan ilişkilerin birleştirilmesi, tekil sonuçların sistemleştirilmesi, bütün içindeki yerlerinin belirlenmesi işlemleri gerçekleştirilir. Veriler ile hipotezler karşılaştırılır. Veriler ile hipotezlerin karşılaştırılması demek, aslında veriler ile kavramsal modelin karşılaştırılması demektir. Çünkü olay ve olguların arkasında yatan yapı ve mekanizmaların işleyişine ilişkin oluşturduğumuz kavramsal modelin olgular dünyasından topladığımız verilerle uyuşup uyuşmadığı, bu basamakta ortaya çıkacaktır. Veriler hipotezleri gerçeklemiş midir? (verification) ya da yanlışlamış mıdır? (falsification). Kurgulanan model gerçeklere uygun düşmüş müdür? Çakışma var mıdır? Yoksa hipotezlerde dile getirilen ilişki aslında yok mudur? Hipotezlerin gerçeklenmesi, hipotezlerde dile getirilen ilişkinin gerçekten varlığını gösterirken, aynı zamanda kavramsal modelin de gerçekliğin doğru bir betimlenmesi olduğuna ilişkin ipuçları sunar. Öte yandan hipotezlerin gerçeklenmemesi hipotezlerle dile getirilen ilişkinin aslında var olmadığını gösterirken, aynı zamanda kurgulanan modelin de, eksik ya da yanlış olabileceği kuşkusuna yol açar. Dolayısıyla sentez bir anlamda araştırmacının sadece olgular dünyasına ve olgulara ilişkin hipotezleri ile hesaplaştığı bir basamak değil fakat kurguladığı kavramsal çerçeve veya modeli de sorguladığı bir basamaktır.

3. YORUMLAMA AŞAMASI

Bilimsel bir araştırmanın son aşaması yorumlamadır. Yorumlamada, olgular dünyasından elde edilen verilerle sentez basamağında gerçeklenmiş ya da tadil edilmiş kavramsal çerçeve veya model ile araştırmaya temel alınan teori karşılaştırılır. Kurgulanan modelin teoriye katkısı belirtilir. Gerçeklenmiş hipotezlerde dile getirilen ilişkiler bundan böyle "veri" değil, fakat bilimsel bulgu (finding) olarak adlandırılacaklardır. Bulguların teoriye katkıları ile bir yandan teorinin açıklayıcılık gücü gelişirken bir yandan da araştırılan konuya ilişkin bilgilerimiz genişlemiş olur. Araştırdığımız olgu hakkında kestirimlerde (prediction) bulunma şansımız, giderek olgulara egemen olma şansımız yükselmiş olur.

Eğer bir araştırmada herhangi bir kavramsal çerçeve veya model oluşturulmamışsa onun yerine, doğrudan doğruya başkalarınca geliştirilmiş bir teoriden hipotezler çıkarılmışsa, bu araştırmanın sentez basamağı ile yorumlama aşaması birleştirilebilir. Hipotezlerin gerçekleşmesi ya da red edilmesi doğrudan doğruya araştırmanın başında seçilmiş olan teorinin gövdesi içinde tartışmaya açılır. Ancak, eğer araştırmanın hazırlık aşamasında bir kavramsal çerçeve veya model oluşturulmuş ise, sentez basamağında hipotezlerin sonuçları ile kavramsal model karşılaştırılır. Yorumlama aşamasında ise kavramsal çerçeve veya model ile kavramsal, modelin dayandığı teori karşılaştırılır.

Bilimsel bir araştırmanın Sonuç'u, aynen Giriş'i, gibi araştırmanın ana gövdesinin dışında tutulur. M. Duverger'nin belirttiği gibi Sonuç, araştırmacının yeni bulguların ışığında dünyayı artık nasıl bir gözle gördüğünü anlattığı bir yerdir. Giriş ve Sonuç, araştırmanın bölüm veya kısımlarından sayılmadıkları için, onlara sayı da verilmez.

Bu yazıda bilimsel yöntemin eylemsel yanı olan araştırma kuralları topluluğu üzerinde durulmuştur. Bilimsel, yöntemin diğer yanı olan aklın işleyiş kuralları ve akıl yürütme biçimleri ise, başka bir yazının konusudur.

KAYNAKÇA

Armağan, İbrahim (1975), **Bilgi ve Toplum**, İstanbul: Otağ Matbaası.

Armağan, İbrahim (1983), **Bilimsel Yöntem**, İzmir: Dokuz Eylül Üniv.

Çelebi, Nilgün (1983), " **Yöntem Kavramı Üzerine**", Doğa ve Bilim. 13, 14-9.

Duverger, Maurice (1973), **Sosyal Bilimlere Giriş**, Ankara: Bilgi.

Goode ve Hatt (1964), **Sosyal Bilimlerde Araştırma Metotları**, Ankara: SSY. Bak.

Güvenç. Bozkurt. (1977), "Sosyal Bilimlerde Kavram Kargaşası", **Türkiye'de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler İçinde**, (der.) S. Karabaş ve Y. Yeşilçay, Ankara: ODTÜ.

Hızır, Nusret (1981), **Felsefe Yazıları**, İstanbul: Çağdaş.

Kaptan, Saim. (1973), **Bilimsel Araştırma Teknikleri**, Ankara: Kalite Matbaası.

Kuhn, Thomas. (1982), **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, İstanbul: Alan.

Kurtan, Amiran. (1978), **Sosyal Bilimler Metodolojisi**, İstanbul.

Oskay, Ülgen. (1983), **Geçiş Dönemi Tipi Olarak Zonguldak Kömür Havzası Maden İşçisi**, İzmir: Ege Üniv.

Sencer. M. ve Sencer Y. (1978), **Toplumsal Araştırmalarda Yöntem-Bilim**, Ankara: TODAİE.

Türkdoğan, Orhan. (1977), **Çağdaş Türk Sosyolojisi**, Erzurum: Atatürk Üniv.

Ülken, H. Ziya. (1969), **İlim Felsefesi**, Ankara: A.Ü. Eğitim Fakültesi.

NİLGÜN ÇELEBİ'NİN YAYIN LİSTESİ

(1983) "Yöntem Kavramı Üzerine", Doğa ve Bilim, 13, 14-19.

(1983) "Azgelişmiş Bir Toplum İçin Bir Kavramsal Model Denemesi", Seminer, 2/3, 103-111.

(1986) "Kavram ve Sözcük Üzerine Notlar", Çağrı, 339, 6-14.

(1986) "Bilimsel Araştırma Kuralları", Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi.

(1991) "Sosyoloji: Geçmişten Geleceğe", Milli Kültür, 83, 37-39.

(1991) "1789-1919 Yılları Arasında Osmanlı'da İdeoloji ve Politika", 200. Yıldönümünde Fransız İhtilali ve Türkiye Sempozyumu 15-16 Mayıs 1989 Konya Bildiriler, Selçuk Üniversitesi Yayını.

(1991) "Dün-Bugün İlişkisi Üzerine Bir Deneme", Tarih ve Sosyoloji Semineri 28-29 Mayıs 1990 İstanbul Bildiriler, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.

(1991) "Fihi Ma-Fih'i Okumak", 2. Milletlerarası Mevlana Kongresi 3-5 Mayıs 1990 Konya Tebliğler, Selçuk Üniversitesi Yayını.

(1991) "Toplum, Sınıf ve Üretim Tarzı Üzerine Bir Deneme", İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, 2/3, 1115-126.

(1992) "Metodolojik Sorunlara Bir Bakış", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, 2, 47-59.

(1992) "Sosyoloji ve Nedensellik", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi, 14, 27-40.

(1992) "Aile Araştırmalarında Metodolojik ve Teorik Eğilimler", Aile Ansiklopedisi, Ankara: TC. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayını.

(1993) "Kavram ve Tanımlamaları", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, 1/2, 15-21.

(1993) "Yarının Toplumu ve Yapay Zeka",iç. Toplumsal, Felsefî ve Hukuksal Boyutları ile Yapay Zeka, der. Uğur Halıcı ve G. Üçoluk, Ankara:ODTÜ-TUBİTAK-İEEE.

(1993) "Metodolojik Yaklaşımlardaki Çağdaş Gelişmelerin Türkiye'deki Yansımaları", iç. Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Etkileri, der. Nilgün Çelebi ve Mahmut Tezcan, Ankara: TMK Yayını.

(1994) "Sosyolojiden Psikiyatriye", Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Kriz Dergisi, 1, 188-192.

(1994) "Yorumlayıcı Etkileşimcilik: Teknik mi Yöntem mi", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi, XV, 145-156.

(1994) "Ricoeur'den Sosyolojiye", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, ½, 519-534.

(1995) "Sözcüklerden Kavramlara", Türk Sosyoloji Dergisi, 2, 88-93.

(1996) "Çevre Üzerine Bir Kavramsallaştırma", A.Ü.D.T.C.F. Sosyoloji Dergisi, 1, 11-17.
(1997) "Mekanik ve Göç Utopia'ya Yolculuk", Bilim ve Ütopya, 35.
(1998) "Ziya Gökalp Öldü", Türk Yurdu, 128.
(1999) "Conceptual and Practical Difficultes of a Sociologist" in. Crise de la Recherce Scientifique & Fuite des Cerevaux Dans le Monde Arabe et en Turquie, ed. Abdeljelil Temimi, Zaghouan: Foundation Temimi pour le Recherce Scientifique et l'Information.
(2000) "Üçüncü Milenyumun Bilimleri Bağlamında Sosyoloji ve Tarih", iç. Eyüp Kemerlioğlu'na Armağan, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi yayını.
(2001) "Dil, Söz, Konuşma", Türk Yurdu, 162-3.
(2001) "Sosyolojinin Türkiye'deki Kurumsallaşması" Bilim ve Ütopya, 84.