
*EPİSTEMİK CEMAAT; BİR BİLİM
SOSYOLOJİSİ DENEMESİ KİTABI
ÜZERİNE BİR DERKENAR*



*Adem PALABIYIK**

GİRİŞ

Sosyoloji bilimini diğer sosyal bilimlerden ayıran en önemli niteliği tekil olana değil tümel olana yönelmesi ve tümel olanın da “toplum” olmasıdır. Diğer sosyal disiplinler toplum ile alakalı olarak ayrıntılı bir sınıflama ya da çözümlene yapamazken, sosyoloji ilgi alanı sebebiyle bu tür durumlarda sürekli olarak söz sahibi konumundadır. Çünkü sosyoloji bir toplumu incelerken onu yalnız siyaset, tarih ya da diğer farklı disiplinlerin sadece biri ile anlamaya ve yorumlamaya çalışmaz, bu disiplin, çözümlenmeye çalıştığı toplumu birden fazla sosyal bilimi bir araya getirerek analiz etme metodunu takip eder. Bu analize kimi zaman yukarıda belirtildiği gibi toplum dahil edilirken, kimi zaman topluluk, kimi zaman grup, kimi zaman ise anlatımın tam karşılığını bulabilmesi açısından cemaat ya da cemiyet gibi sosyolojik kavramlar dahil edilmektedir. Durkheim’a atıfta

* Araştırma Görevlisi, Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

bulunarak (Aron, 2010) iki nosyon arasındaki dayanışmanın da farklı olduğu bilinmelidir. Topluluk denen yapıda mekanik bir dayanışma hakîmken, toplum denen yapıda daha çok organik bir dayanışma mevcuttur. Mekanik dayanışma birbirlerine benzeyen yapılarda hakîmken, organik dayanışma birbirini tamamlayacak işlevlere sahip kişiler arasında hakîmdir. Buradan çıkan sonuç, toplulukta bulunan bireylerin, toplumda bulunan bireylere göre daha benzer olduğudur. Yerleşik hayat öncesi duruma bakılsa bile benzer yaratıkların birbirlerine karşı daha yakın tavırlar sergiledikleri anlaşılabilir. Dolayısıyla topluluk hali kendi içerisinde bir savaş patlaması durumunu da yaşatır. Yani; topluluk, bir biz duygusunu yansıtırken, toplulukların oluşturduğu daha büyük toplulukların (toplum) duygusu öncesinde siz ve bizken, sonrasında ben duygusuna dönüşmektedir. Büyük toplulukların içinde bulunan birey, siz ve bizin karmaşasından doğal olarak kendisini kurtarma çabasına girecek ve ben duygusunu içinde yaşamaya başlayacaktır. Dolayısıyla toplumda bulunan birey, daha önceki komünlerde, yani kendisinden daha küçük oluşumlarda bulunan bireyden daha bencil olacaktır. Sonuç olarak toplumun üyesi, topluluğun üyesine nazaran daha az benzer; fakat daha çok bencil bir konumdadır.

Cemaat ve cemiyet kavramlarına geldiğimizde ise karşımıza şöyle bir ayrım çıkmaktadır: Tönnies'in sınıflandırmasına göre (Marshall, 2005) cemaat; duygusal ilişkilerin hakîm olduğu bireylerin tüm kişilikleriyle grup değerlerine bağlı olduğu gruplardır. Cemaat üyeleri arasında sıcak, samimi, içten, duygusal ilişkiler vardır. Aile, akrabalık, klan gibi kana bağlı; komşuluğa dayanan köy gibi yere bağlı, düşünce ve duygu benzerliğine dayalı topluluklar cemaate örnek verilebilir. Cemiyet ise akılcı, sözleşmeye dayanan çıkar ilişkilerinin bulunduğu gruplardır. Kişisel olmayan, soğuk, rasyonel ve özgür ilişkiler üzerine kuruludur. Sanayi ve ticaret işletmeleri, baskı grupları, şehirler gibi örnekler cemiyete karşılık gelmektedir (Tönnies, 2001). Kavramsal düzeyde yapılan bu ayrımların, gerçek yaşam içindeki bir birlikteliğin niteliğinin ortaya çıkarılmasında kullanılabilecek, modelleri oluşturuyor oldukları gerçeği göz ardı edilmemeli ve ele alınan birlikteliğin gerçek yaşamdaki dinamikleri çerçevesinde yorumlar geliştirilmesi gerekmektedir. Epistemik ve cemaat kavramlarının bir arada anılması, yukarıdaki tahlil ile beraber bazen kavram bulanıklığı da getirmektedir. Bilginin doğası, bilginin temel özellikleri, bilginin tam olarak neden meydana geldiği, bilgi iddialarının nasıl haklılandırılacağı, bilginin kuşkuçuluk karşısında nasıl temellendirileceği, bilginin kaynağı ve sınırları gibi

problemlerle ilgili olan (Cevizci, 2005) epistemoloji kavramı, cemaat kavramı ile birlikte kullanıldığı zaman, anlamının içeriği ile çelişkiye düşebilmektedir.

İşte biz tüm bu tartışmalar bağlamında, Hüsamettin Arslan'ın, *Epistemik Cemaat; Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* adlı önemli çalışması üzerinde duracağız. Bunun sebebinin ise Arslan'ın kendisinin belirttiği bir olgu olduğu söylenebilir. Arslan, "Sosyal bilimlerde klasik fikirler ve kitaplar dışında, fikirlerin ve kitapların ömrü çok kısadır" (s, XI) demektedir. Fakat bu çalışmanın böylesine bir yoruma tabi olamayacağı da bizim iddialarımız arasındadır. Çünkü bilim cemaatinin ya da cemiyetinin varlığını her zaman devam ettirecek bir yapıya sahip olması, aynı zamanda onun hakkında yazılabilecek her şeyin de tüketilemez olmasına vesile olmaktadır. Bu açıdan bu çalışma zaman içinde tükenmek yerine, yeniden üretilerek ortaya çıkabilecek bir gerçekliği de içinde barındırmaktadır. Tabi bize göre eleştirilebilecek noktalar da mevcuttur. Bu tür eleştiriler ise yeri geldiğinde dile getirilecektir.

EPİSTEMİK CEMAAT TAHLİLİ

Yazar kitapla alakalı olarak şöyle bir giriş yapmaktadır:

"Elinizdeki metin en iyi, karşı çıktığı bakış açısı ve entelektüel konum bilindiğinde anlaşılabilir. Epistemik Cemaat'ın satır aralarında, Türkiye'deki egemen bilime bakış açısının veya egemen bilim ideolojisinin ya da daha anlamlı bir söyleyişle ortodoksinin eleştirisi olduğu kolayca anlaşılabilir. O bilimin ve bilimsel düşüncenin değil, bilim ve bilimsel düşünceyle ilgili bir ortodoksinin, bir "bilimsel" ideolojinin, literatüre başvurmak gerekirse Aydınlanma geleneğinin, "bilimizmin", pozitivistimin, Türkiye'de müfredat programlarına ve devletin resmi ideolojisine içeriğini armağan eden bir bilim anlayışının eleştirisidir. Elinizdeki metin bilime değil, onun egemen kavranış biçimine; bilime değil, bilimle ilgili egemen bilim ideolojisine muhaliftir" (s XVI).

Arslan, bu söyleminde Türkiye'deki egemen bilime karşı eleştirel bir tavır takındığını ve ortodoksi bir eleştirel yaklaşım geliştirdiğini belirtir. Bu eleştirinin hedefi bilimin kendisi değil, ideolojikleştirilen bir bilime yönelik görünmektedir. Tabi yazar, bu eleştirileri yöneltirken aynı zamanda kendisine karşı takınılan tavırlara da zaman zaman yer vermektedir. Örneğin neden cemaat kavramını kullandığını açıklama zorunluluğunu hissederek şu ifadelere yer vermiştir:

“Yine burada belirtmem gereken şeylerden biri, kitabımın on beş yıl önce yayınlandığında, “cemaat” terimini kullandığım için, neredeyse aforoz edilmiş olmasıdır. Cemaat terimini kullandığım için metnim “modern” yobazların hışmina uğradı. İşin aslı şundan ibarettir, “cemaat” terimi İngilizcedeki “community” terimin karşılığıdır. Cemaat topluluk değildir. Topluluk terimi cemaatin çağrışımlarına sahip değildir. Topluluk gereğinden fazla kuru, dolayısıyla anlam açısından gereğinden fazla yüzeysel ve yoksuldur. Cemaat, camia değildir. Bir zamanların sosyolojisinde bir yasaymışçasına kabul gördüğü üzere, toplumların cemaatten, cemiyete doğru evirdiği ve değiştiği tezi, bugün artık savunulabilir bir tez değildir. Bu tez, tam bir aydınlanmacı ortodoksi formudur; ilerleme kavramında ve akıl ile gelenek arasında kurulan karşıtlıkta temellenir. Bu karşıtlık formuna göre, akıl geleneğin tersidir; cemaat gelenek, cemiyet akıldır; cemaat de tıpkı gelenek gibi irrasyoneldir. Gelenek ve dolayısıyla cemaat formu reddedilmelidir. Bu ortodoksi formu, artık savunulabilir değildir. Geleneğin bu reddi de artık bir geleneğe dönüşmüştür. Reddettiği geleneklerden farkı, geleneği reddeden bir gelenek olmasıdır. Geleneğin reddi bile bir geleneğe dayanıyor olmalıdır” (s, XVIII-XIX).

Aslında bir eleştiri olarak yazarın cemaat kavramı yerine cemiyet ya da camia kavramını kullanması daha yerinde olabilirdi. Çünkü Arslan’ın uzun uzun bahsettiği ve adına cemaat dediği grubun, yine yazar tarafından belirtilen nitelikleri daha çok cemaat dışı özellikler arz etmektedir. Eleştiri eğer bilimin ideolojisine yöneliyor, modern bilimin kaynağı da akıl ise ve cemiyet akıl ile paralellik arz ediyorsa, bir geleneği temsil eden cemaat kavramının kullanılması eleştirilecek önemli bir noktadır. Yazara göre yine aynı zamanda bu ifadeler bir iktidar çatışmasının da kaynağı sayılabilir:

“Keza bu çatışma, Nietzsche’ci bir yaklaşımla, her çatışmanın iktidar çatışması olduğu göz önünde bulundurulursa, bir iktidar çatışması olarak da görülebilir. Elinizdeki metni şimdi yazmış olsaydım, iktidar kavramını ısrarla vurgulardım” (s, XX).

Her ne kadar iktidar durumunun tam olarak vurgulanması yapılmış olsa bile, cemaat, cemiyet ve camia arasında iktidar ile daha fazla yakınlık kurulabileceği de bir hayli tartışmalıdır.

Yazar, kitap içerisindeki satırlar arasında önemli olan kısımların, yani püf noktaların anlaşılması için şu ifadeleri dile getirmektedir:

“Çok sevdiğim bir yazar kitaplarla kadınlar, kadınlarla şehirler arasında analogiler kuruyordu: kitaplar kadınlara, kadınlar şehirlere benzerler. Önemli olan satır araları ve ara sokaklardır. Eğer bir kitabı okurken satır

aralarında kulaklarınıza metafizik fısıltılar gelmiyorsa, der Car, bilin ki yazar, ahmak bir yazardır. Kitaplar metafizik fısıltılarıyla kanatlanırlar. Tersi entelektüel sürüngenlik, dar ufukluk ve muhteva yoksulluğudur” (s, XVI).

Bununla beraber yazarın ısrarla vurguladığı “ülkemizde bilim sosyolojisi disiplinde yapılan ilk çalışma olmasıdır” ifadesi, eğer gerçekten bir entelektüeller sosyolojisi incelemeleri niyetindeyse böylesine bir argüman-ilk çalışma argümanı- öne sürülebilir fakat bu tartışmalar Niyazi Berkes’te de, Kösemihal’de de (Kösemihal, 1993) da olsa dile getirilmiştir. Özellikle entelektüel sorunu için Berkes’in dile getirdiği (Berkes, 2002) ve biraz da milliyetçilik ve ulusçuluk kokan ifadeler ilk örneklerden sayılabilir. Aynı zamanda yazarın entelektüeller sosyolojisini ele alırken akademi dışına pek çıkamadığı gözlemlenmişken, bir entelektüelin aynı zamanda farklı alanlara yönelmesi üzerine kısıtlı açıklamalar yapmıştır. Yine bu kısaç içinde yazar, bu çalışmanın Arşimed noktasının entelektüel bunalım olduğunu dile getirirken, bunu Osmanlı yıllarına kadar götürmesi ve yaşanan bunalımın tarihsel sosyolojisini yapması olumlu sayılabilir ama Osmanlı da ne olduğu konusunda yine hafızalarda kalıcı bir bilgiye yer verilmesi de eleştirilecek belki de en önemli noktadır.

TEMEL AYRIMLAR

Arslan, çalışmasının bir yerinde biraz da meydan okurcasına bir konvansiyonalist olduğunu söylemekte ve şu ifadelerle yer vermektedir:

“Ben bir konvansiyonalistim. Bir insanın konvansiyonalist olup olmadığını anlamının pratik yollarında biri ona şu soruyu sormaktır: Bilim’in, Doğa’da bulunduğu öne sürdüğü yasalar Doğa’da içkin yasalar mıdır yoksa toplumun (veya insanın) Doğa’ya yüklediği yasalar mıdır? Konvansiyonalist bu soruya, bilimin Doğa’da bulunduğunu öne sürdüğü yasalar toplumun Doğa’ya yüklediği yasalardır, diye cevap verir. Konvansiyonaliste göre genelde bilginin, özel olarak da bilimsel bilginin nihaî belirleyicisi doğa değildir. Realistler, bilginin nihaî belirleyicisinin, bizim onu kavrayışımızdan bağımsız varolan reel bir dünya olduğunu varsayarlar. Konvansiyonalist bu metafizik varsayımın altını çizdiği reel dünyayı görmezden gelmez; fakat onu belirleyiciler hiyerarşisinde tâli bir konuma yerleştirir. Pozitivistler, bilginin nihaî belirleyicisinin olgular, gözlemler ve deneyler olduğunu; rasyonalistler akıl ve mantık olduğunu savunurlar. İster bilimsel bilgi, ister başka türlü bilgi olsun, bilginin nihaî belirleyicisi, bilgiyi inşa eden insanlar ve toplumdur. Konvansiyonalist olmak, insanın belirleyiciliğine, daha yerinde bir söyleyişle toplumun belirleyiciliğine inanmaktır” (s, XXIX).

Spencer'in dile getirmiş olduğu organizmacı yaklaşımla, toplum bilimlerin, doğa bilimlerinden ayırdığını ileriki sayfalarda dile getiren yazar, kendisinin de böylesine bir yaklaşımı belirlediğini daha ilk sayfalarda dile getirmiştir. Durkheim'ci bir yaklaşımla bilginin nihaî belirleyicisinin toplum olduğunu vurgulayan yazar böylelikle aynı zamanda bir antipozitivist olduğunu, bu yüzden bilim adamlığının bir peygamberlik iddiası taşınamaması gerektiğini de ifade etmiştir. Aydınlanmadan sonra –sözüm ona- dinin ortadan kalkmasıyla yerine bırakılan akıl, bilimi insandan uzaklaştırmış ve pozitivistimin ilkeleri doğrultusunda ilerlemesine sebep olmuştur. Aslında, başkaldırı dine değil, kilisenin kendisinedir. Dine karşı bir başkaldırı olsaydı, bugün Avrupa'da Hıristiyanlık diye bir din yer bulamazdı. İnsanlar, Tanrı ile bireyin arasına, kilisenin olmasından bıkmışlardı, kilise Tanrı ile birey arasında bir aracı konumundaydı ve isyan da bundan kaynaklanmaktaydı. Din, kilisenin elinde zaten seküler bir hale bürünmüştü bile, kilisenin, Tanrının sembolü olarak yer edinmesi, insanlara Tanrı adına vaatler veriyordu, bu sekülerleşmenin en önemli belirtisidir. Ortaçağdan sonra, din sekülerleşmedi, tam aksine sadece kilise ortadan kalktı ve din, dünyevî hayat için varlığını sürdürmeye devam etti. Akıl ise, dinin yerine geçmiş gibi görünerek, egemenliğini ilan etmiş oluyordu. Böylece bilim ile alakalı birçok şey, akıl ile özdeşleştirildi. Hâlbuki yazarın dediği gibi bilim, ancak toplumun varlığıyla varlığını koruyabilecektir. Bunlarla birlikte yazar, konvansiyonalist olmasını da yine şu şekilde gerekçelendirmektedir:

“Ben bir konvansiyonalistim. Pozitivizm, dünyamızda mevcut bir yığın entelektüel gelenekten biridir yalnızca. Bu çalışmada gelenek, anahtar bir terim olarak kullanılmış ve strateji aynileştirilmiştir. Gelenekler, evreni açıklamak üzere başvurduğumuz entelektüel stratejilerdir. Gelenek, süreklilik kazanacak stratejidir. Bilimsel yöntemler yoktur, bilimsel stratejiler ve taktikler vardır” (s, XXXIV).

EPİSTEMİK BUNALIM

Arslan, Epistemik Cemaat ile alakalı olarak başlangıçta dile getirdiği epistemik bunalımı ise şöyle vurgulamaktadır:

“Türkiye’de ondokuzuncu yüzyılın başından günümüze epistemik bunalım yaşanmaktadır. Bu bunalımın kaynağında, bütünüyle toplum değil, ondokuzuncu yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu’nun Batı ülkelerinde, Batılı Devletler’in de Osmanlı İmparatorluğu’nda tesis ettiği elçilikler ve yine Batılı Devletler’in Osmanlı toprakları üzerinde tesis ettiği “yabancı

okullar" eksenini etrafında doğarak büyümüş entelektüel bir zümrenin, bir epistemik azınlığın, bir epistemik cemaatin bunalımıdır" (s, 3).

Yazara göre Osmanlılar, Comte'un bahsettiği metafizik dönemi, olağanüstü sıçrayışla pozitivist döneme geçmiştir, esas bunalımın yaşanma sebebi de budur aslında. Peki, bu epistemik bunalımı başlatan kişiler kimlerdir diye bir soru sorduğumuz zaman, alabildiğimiz bir cevap kitapta mevcut değildir. Yazar, bunun nasıl başladığına dair, ipucu vermekten başka bir şey yapamamıştır. Bu da aslında en önemli konu olan epistemik bunalımın başlangıcından bir haber olmamıza sebep olmuştur. Aslında biz bu ifadelerle Osmanlı İmparatorluğundan, Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte yaşanan bunalımı da ekleyebiliriz. Çünkü Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşanan "millet oluşturma" ideolojik tasavvuru bu epistemik bunalıma oldukça olumlu katkı sağlamıştır. Zubaida bu durumu şöyle ifade etmiştir:

"Hemen hemen her ideoloji de hayali bir çarpıtma söz konusudur. "Tasarım" olması dolayısıyla, bir tahayyülün ürünü olması da niteliği gereğidir. Türkiye'nin kuruluş tarihine baktığımız zaman da böylesine bir tasarım'ın olduğunu görmekteyiz. Bu tasarımın önemli bir ayağı da bunun sosyolojik yol ya da dil ile elde edilmesidir. Sosyolojik bir milliyetçilik kuramı "ideolojik/siyasal olguların" temelini oluşturan ortak toplumsal yapıların ve süreçlerin varlığını varsaymak durumundayken, genel bir milliyetçilik kuramı "milliyetçiliği" belki özel değişkenleri ve alt-türleri de olan bölünmez bir genel olgu olarak kavramsallaştırmak zorundadır (Zubaida, 1977: 7).

Peki, bu halde epistemik bunalım cemaat içerisinde nasıl yer bulmuştur? Yazara göre bu, perspektifle alakalı bir durumdur ve bunu şöyle ifade etmektedir:

"Perspektif der Mannheim, insanın nesneye bakış tarzını, nesnede algıladığı şeyi düşüncesi içerisinde değerlendirme tarzını tayin eder. Böylece perspektif, düşüncenin biçimsel belirleniminden daha fazla bir şeyi dile getirir" (s, 23).

Perspektif aynı zamanda düşüncenin yapısı içinde yer alan niteliğe ilişkin hususları da belirler. Saf, formel mantığın gözden kaçırdığı hususlara da imada bulunur. Mannheim'a göre tek bir mutlak doğru vardır, o da bütün doğrunun rölatif olduğudur, yani göreceli. Bu açıdan bilginin mutlaklığı konusunda yaşanan bunalımın böyle bir bunalım olduğu söylenebilir. Yazar da bu ifadeye atıf yaparak şunu vurgular:

"Bizim bu çalışmamızın temel stratejisi rölativist bir stratejidir ve evrensel doğruların bulunabileceği tezini reddeder" (s, 31).

Bu tür bir stratejiyi benimseyen yazar, Epistemik Cemaat adlı kavram-sallaştırmasına karşı direnmenin tek yolunun rölativist stratejiyi benimsemek olduğunu ileri sürer ve şunları belirtir:

“Bu statükoya karşı direnmenin tek bir yolu vardır; rölativist stratejiyi benimseyerek, Batı dışında kalan toplumların da kendi gerçeklerini yansıtan doğrularının bulunabileceğini öne sürmek. Böylece, bilgi sistemleri arasındaki farklılıklar vurgulanmalıdır, benzerlikler değil. Rölativizm, entelektüel güce ve entelektüel statükoya karşı başvurulabilecek biricik silahtır, biricik stratejidir. Bilgi sosyolojisinin handikaplarından birinin, belki de en önemlisinin “rölativizm” problemi oluşunun, rölativizme bir strateji olarak başvurulduğunda hiçbir önemi yoktur” (s, 31).

Bunlarla beraber yazara göre Epistemik Cemaati, cemaat yapan şey, bu rölativist anlayışla birlikte dil’dir:

“Dil bir kurumdur. Birey, konuşucunun arka planında daima geleneğin devasa kaynaklarınca paylaşılmış, hayat tarzlarıyla birlikte bir “dil cemaati” vardır. Her insan gelenekler ve kurullarla örülmüş bir sosyal pratiğin varisidir. Bu pratikten sapılabilir fakat görmezlikten gelinemez. İnsan konuşarak doğmaz, üstelik dil, dünyanın nötr yansıtıcısı değildir; kusursuz bir ayna değildir; daha çok tahrif edilen bir aynadır. Dil bir gelenekler sistemidir; bir dili öğrenmek, geleneklerin belirlediği bir yaşama tarzını öğrenmektir” (s, 49).

İlk bölümü bu ifadelerle bitiren yazar, ikinci bölüme hipotezini öne sürerek başlamaktadır. Yazar hipotezini şöyle dile getirmektedir:

“Bu bölümde, çalışmada öne sürülen hipoteze, yani, bilimsel bilgi dahil bütün bilgi türlerinin varoluş temeli epistemik cemaattir, eğer epistemik cemaat varlık kazanmamışsa, bilgi de varolmaz; epistemik cemaat genelde bütün bilginin, özel olarak da bilimsel bilginin *sine quanun**udur, şeklindeki hipotezimize makul bir açıklama bulmayı deneyeceğiz. Bir ön belirleme olarak Epistemik Cemaatin, bir norm cemaati, bir doğmalar cemaati olduğunu ifade edelim. Epistemik cemaat iki düzeyde varolur. Dar anlamda bilgiyi inşa eden, işleyen ve taşıyan uzmanlar düzeyinde epistemik cemaat ve geniş anlamda uzmanlar düzeyinde epistemik cemaatin icra ettiği faaliyete inanan, bu faaliyete yüksek bir değer atfederek bulgularını kullanan bütün insanlar düzeyinde global epistemik cemaat” (s, 71-72).

“Temel hipotezimizi tekrarlayalım, bilimsel olsun ya da olmasın bilginin varlık temeli epistemik cemaattir. Cemaat bilgiyi önceler ve bilginin zorunlu şartıdır; çünkü bilginin hem kaynağı ve yaratıcısı, hem inşa edicisi ve

* Olmazsa olmaz anlamındadır. Yani birincisi varsa, ikincisi de vardır, birincisi yoksa ikincisi de yoktur. Vurgu bana aittir.

taşıyıcısı, hem de daha sonraki kuşaklara intikal ettiricisidir. Bilginin varoluş şartı cemaattir, çünkü bir öne süreni ve bir alıcısı ya da kabul edeni bulunmadığı sürece bir hiçtir” (s, 74).

Bilimsel bilgiye vurgu yapan yazar, bilimsel bilginin sosyolojik araştırmanın odağına ve R. K. Metron ve Khun tarafından alındığını ifade eder ve şunları belirtir:

“Bilimi ve Bilimsel bilgiyi sosyolojik araştırmanın odağına almak şerefi, başka bir söyleyişle bilim sosyolojisinin öncüsü ya da kurucu babası olmak şerefi, 1938 yılında yayınlanan ‘17. Yüzyıl İngiltere’inde Bilim, Teknoloji ve Toplum’ adlı kitabıyla R. K. Merton’a aittir. Genel olarak bilginin ,özel olarak da bilimsel bilginin sosyolojisindeki köklü dönüşümler Kuhn’un 1960’lı yılların başlarında yayınlanan ‘Bilimsel Devrimlerin Yapısı’ adlı eserinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın etkisi o kadar belirleyici olmuştur ki bazı sosyologlar, disiplin tarihini Kuhn öncesi ve Kuhn sonrası olmak üzere ikiye ayırmıştır” (s, 73-74).

Arslan’a göre bilginin temeli cemaat, cemaatin temeli ise iletişimdir. Bilginin cemaatin ürünü olması onun bireye daha uygun bir deyişle sosyal bağlarından tecrit edilmiş doğa durumundaki bir bireye indirgenemeyeceğini gösterir. Cemaatin belirlediği bir çevre de söz konusudur. Yazar bunu şöyle belirtir:

“Her toplumun olduğu gibi entelektüel cemaatin de, bir çevresi vardır. Fakat entelektüel sistem yalnızca bir düşünceler sistemi değildir; insanların içlerinde entelektüel roller için eğitildikleri ve edindikleri bu rolleri icra ettikleri bir kurumlar sistemidir. Merkez entelektüel yaratıcılığın teminat altına alındığı yerdir; bir ülke, bir şehir ve hatta bir kıta bile olabilir” (s, 82).

Aslında bu yaklaşım ideolojik olarak da ele alınabilir. Ş. Mardin, sosyolojisinde bu durum sıkça tekrar eden bir olgudur. Böylesine bir yaklaşımın epistemik cemaat için de bu kadar daraltılabilir mi, bu muallâk bir soru. Peki, daraltılan bu yaklaşım, cemaati, cemiyet haline getirmez mi? Bahsedilen nitelikler bir cemiyete dönüşüme neden olmaz mı? Yine yazar başka bir yerde epistemik cemaatin bir normlar cemaati olduğundan bahsederken şöyle der:

“Epistemik Cemaat ya da başka bir söyleyişle bilimsel cemaat norma dayalı bir cemaattir, bir normlar cemaatidir. Epistemik, bilimsel ya da entelektüel normlar bilim adamlarının faaliyetine rehberlik eden paylaşılmış talimatlardır. Sınırlayıcıdır ve epistemik cemaatin varlığını sürdürmesi, üyelerinin bu normları içselleştirmiş olmalarına bağlıdır. Bu normlar cemaatin temel değerlerini teşkil eder” (s, 96).

İçselleştirme diye bahsedilen durum cemiyet için de geçerli değil midir? Ayrıca normlar nasıl bir yapıya sahiptir? Yazılı normlardan bahsediliyorsa, bu bir cemiyet de olabilir, yazar buraya bir netlik kazandırmamıştır. Netice itibariyle yazılı normlar da içselleştirilebilir.

SONUÇ

Yazar sonuç kısmına şu vurguyla başlar:

“Bu kitapta klasik sosyoloji geleneğinin bilimsel bilgiye verdiği ayrıcalıklı konum reddedilerek, bilimsel bilginin sosyolojisi veya bilim sosyolojisi alanında Batı’da yapılan incelemelerin ışığında, bilimsel bilgi dahil bütün bilginin varoluş temelini toplum veya daha uygun bir ifadeyle “epistemik cemaat” olduğu ileri sürülmüştür” (s, 157).

Arslan, sonuç bölümünde farklı bir çözümleme yaparak yeni bir başlangıca sebep olmaktadır. Epistemik azınlık ve modern epistemik cemaat tanımlamasını dile getiren yazar bu iki cemaat hakkında şöyle bir ayırım yapar:

“Türkiye’de ondokuzuncu yüzyılın başlarında doğan ve günümüze kadar gelişimini ve yayılmasını sürdüren modern epistemik cemaat, Osmanlı Toplumunu karşısındaki konumu dikkate alındığında bir epistemik azınlıktır. Onyedinci yüzyılın ilk yarısında İngiltere’de doğan bilimsel epistemik cemaatin, dönemin şartları içinde bir azınlık konumunda olduğu doğrudur. Ancak, bu azınlık olma durumu, Türkiye’deki modern epistemik cemaatin azınlık olma durumundan farklıdır. Çünkü Batı’da, Hıristiyan epistemik cemaatten bilimsel epistemik cemaate geçiş, bu toplumun kendi iç devrimleri ve kendi için evrimi sonucunda gerçekleşmiştir. Onlar modern bilimi Batı dışında bir toplumdaki almamışlardır. Oysa Türkiye’de durum farklıdır; Türkiye’de modern epistemik cemaat Osmanlı bürokratlarının Batılılarla girdikleri ilişkilerin ürünüdür. Burada bir dış unsur, bir harici faktör söz konusudur. Türkiye’deki modern epistemik cemaat, merkezi, Batı’da bir epistemik cemaattir. Bu epistemik cemaat, savunduğu düşünceler, icra ettiği entelektüel faaliyet bakımından radikal değildir; toplumuzda işgal ettiği konum bakımından radikaldir; o, tam bir radikal epistemik cemaattir ve modern Türkiye’deki bütün modern epistemik cemaatler, ondokuzuncu yüzyıl başlarında ortaya çıkan bu epistemik cemaatin alt-şubeleridir” (s, 176).

Her ne kadar bazı yerlerde tekrarlara düşülmüş ve okuyucunun dikkatini dağıtıcı büyüklükte dipnotlara yer verilmiş olsa da, Arslan’ın *Epistemik Cemaat* adlı çalışması, akademi dünyası ve bu dünyanın dışındaki diğer pozitivism kurbanlarını anlamak için oldukça zihin açıcıdır. Zaten yazar

buna önsöz kısmında şöyle değinmektedir: “Şimdi yazsaydım metnimin adını ‘yorum cemaatleri’ koyardım” (s, XV).

Mehmet Niyazi, bir yazısında haklı olarak şunu dile getiriyor:

“Bu kitap, fikir dünyası gelişmiş bir toplumda kıyametler koparırdı. Arslan, bir cemiyet doktoru gibi toplumumuzdaki çatışma noktasına parmak basıyor. Batı’da ilim dünyası dine sırt çevirip, seküler bir anlayışın üzerine kurulmuştur. Batı’da seküler cemaat, kendi kültüründen çıktığı için, kendi kültürü ile uzlaşma noktasını bulmuştur. Bizdeki epistemik cemaat ise, Batı’daki seküler cemaatin uzantısıdır; bizim kültürümüze yabancıdır; hiçbir uzlaşma noktası aramamakta, bize ait ne varsa gözüne batmaktadır. Bizdekiler bilim adına materyalisttirler; metafizik derinliğe dair ne varsa, hurafe yığını olarak görürler. Dolayısıyla üniversitelerimizin amacı ilim yapmak değil, cemiyetimizi modernleştirmektir. Bu doğru tespitin sayısız örneklerini her gün televizyon ekranlarında, gazete sütunlarında görmüyor muyuz? Bu da bizim ilimdeki geriliğimizi tam anlamıyla izah etmiyor mu? Bizdeki epistemik cemaatin fark etmediği, fark etmesinin de mümkün olmadığı Batı’daki modern gelişmelere dair yaptığı tercümele ilim dünyamızın eksikliğini tamamlamaktadır...Bunlar sosyal bilimci olmak isteyen gençlerimizin baş ucu kitabı olmalıdırlar” (Niyazi, 2003). ∇

KAYNAKLAR

- Arslan, H. (2007) *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Aron, R. (2010) *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev: Korkmaz Alemdar. Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Berkes, N. (2002) *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2005) *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Köseihal, N. Ş. (1993) *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Marshall, G. (2005) *Sosyoloji Sözlüğü*, çev: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Niyazi, M. (2003) *Doğru Bir Değerlendirme*, ZAMAN, 10.02.2003.
- Tönnies, F. (2001) *Community and Civil Society*, Edited by: Jose Harris, Translated by: Jose Harris and Margaret Hollis, Cambridge University Press, USA.

-ZUBAIDA, Sami. (1977) *"Theories of Natiolazim"*, British Sociological Association, Annual Conference, Sheffield, Mimeo.

