

ÇEKMECE

İZÜ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

IZU JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

**Şerif Mardin
Anısına**

İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi

IZU Journal of Social Sciences

Cilt/Volume 6 • Sayı/Number 12 • Bahar-Güz/Spring-Autumn 2018

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

DOSYA KONUSU: ŞERİF MARDİN ANISINA

Kadir CANATAN, Şerif Mardin'in İslam Hakkındaki Eserlerinin Eleştirel Değerlendirilmesi01

Erkan ÇAV, İki Sosyoloji Akımının Temsilcisi Cahit Tanyol İle Şerif Mardin'in Eğitimleri, Çalışma Hayatları, Eserleri Ve Sosyal Bilime Katkıları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme29

SÖYLEŞİ

Nurullah ANDIÇ, Şerif Mardin'in Akademik Hayatı ve Sosyal Bilimlere Katkıları Üzerine Bir Söyleşi63

DiĞER MAKALELER

Ömer AYTAÇ, Türk Sosyolojisinde Bir Öncü İsim: Prens Sabahattin.....75

Berna Uslu KAYA, Sokaktaki Gölge: Kaçıştıklar.....121

Zülfünaz ÖZER, Zehra TEKİN ŞENER, Ayşegül KAYA ÖNAV, Ahsen ŞİRİN, Dâhili Kliniklerde Çalışan Hemşirelerin Örgütsel Sinizm ve Tükenmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi.....135

SÖYLEŞİ

Yunus BABACAN, Kadir Canatan ile "Yarımın Tanrısı" ya da Tanrı Tasavvuru Üzerine Bir Söyleşi.....155

Richard SWINBURNE, Açıklamanın Temellendirilmesi.....175

KİTAP TANITIM, ELEŞTİRİ VE DEĞERLENDİRME

Çağlayan Kovanlıkaya ve Erkan Çav, **Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol-
Mübeccel B. Kıray-Şerif Mardin**.....203

Leyla Yıldırım, **Siyasal ve Sosyal Bilimler (Makaleler 2)**.....211

EDİTÖRDEN

Değerli okuyucular!

ÇEKMECE İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi'nin 2018 yılı Bahar sayısı-
la yeniden birlikteyiz. Bu arada geçen süre içinde Türk sosyal bilim camiası,
önemli bir bilim insanını kaybetti. Uluslararası platformda çok iyi tanınan Türk
sosyal bilimcilerinden biri olan Şerif Mardin hoca aramızdan ayrıldı. Hoca,
her şeyden önce bağımsız bir düşünce adamıydı. Bir ömrünü Türk düşünce
tarihi, din, toplum, siyaset ve kültürünü anlamaya ve araştırmaya adanmıştı. O
hiçbir zaman bir ideoloji ya da fikriyatın adamı olmadı. O eleştirel düşünce ve
yaratıcılığın bir simgesi oldu hep. Onun bu bağımsız duruşu, pek çok kimseyi
rahatsız etmiştir. Çünkü Türkiye'de düşünce hayatı, hep birilerinin adamı ol-
mayı, başka şeylerden daha önemli bulmuştur.

Şerif Mardin hocanın aramızdan ayrılmasını sessizce geçirmek olmazdı.
Onun anısına 27 Şubat 2018 Salı günü Üniversitemizin İSEFAM Konferans
Salonunda bir çalıştay yaptık ve Şerif Mardin'i çeşitli yönleriyle konuştuk.
Altı farklı başlık altında yapılan sunumlara üniversitemiz Öğretim Üyesi Prof.
Dr. Mehmet Emin Köktaş moderatörlük yaptı. Program İZÜ Rektörü Prof. Dr.
Mehmet Bulut'u açılış konuşmalarıyla başladı. Rektör Bulut konuşmalarında
bu tür çalışmaların düşünce dünyamızı zenginleştirmedeki önemini altını çiz-
di. Rektör Prof. Dr. Mehmet Bulut'un konuşmalarının ardından Şerif Mardin
Çalıştay sunumları başladı.

Program, Prof. Dr. Ergün Yıldırım'ın "Şerif Mardin'in Türk Modern-
leşmesini Okuma Biçimi" başlıklı sunumu ile başladı. Ardından Prof. Dr. Kadir
Canatan, "Şerif Mardin'in İslam Okumaları" adıyla bir tebliğ sundu. Doç. Dr.
Süleyman Doğan, "Şerif Mardin'in Kamuoyu Tartışmalarındaki Rolü"nü anlattı.
Yrd. Doç. Dr. Erkan Çav, Şerif Mardin'i Cahit Tanyol ile karşılaştırmalı bir
analize tabi tuttu. Yrd. Doç. Dr. Murat Özkul, "Şerif Mardin'in Jön Türkleri
Okuma Biçimi"yle ilgili bir sunum yaptı. Son konuşmacı Prof. Dr. Özcan

Hıdır'ın “Şerif Mardin'in İslami Kavramları Kullanma Biçimi” başlıklı sunumuyla program sona erdi.

Bu çalışıydan sonra Prof. Dr. Kadir Canatan ve Yrd. Doç. Dr. Erkan Çav, sunumlarını bir makale olarak düzenleyerek dergimizin bu sayısına ulaştırdılar. Bu iki makale ile, Nurullah Ardıç'la, “Şerif Mardin'in Akademik Hayatı ve Sosyal Bilimlere Katkıları Üzerine Bir Söyleşi”imizi bu sayıda bulacaksınız.

Şerif Mardin'in anısına hazırlanan bu makale ve söyleşi dışında, dergimizin bu sayısında biri sosyoloji, biri edebiyat ve bir tanesi de sağlık yönetimi alanında hazırlanmış olan üç makale bulunmaktadır. Sosyoloji alanında Ömer AYTAC, “Türk Sosyolojisinde Bir Öncü İsim: Prens Sabahattin”i ele alan bir makale yazdı. Berna Uslu Kaya, “Sokaktaki Gölge: Kaçıştıklar” adıyla edebiyatın bazı önemli isimlerinin çalışmalarına yer vermektedir. Zülfünaz ÖZER, Zehra TEKİN ŞENER, Ayşegül KAYA ÖNAV ve Ahsen ŞİRİN, birlikte hazırladıkları “Dâhili Kliniklerde Çalışan Hemşirelerin Örgütsel Sinizm ve Tükenmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi” adlı makalede hemşirelerin çalışma koşullarına ışık tutmaktadır.

Bu sayımızda ikinci bir söyleşi, Yunus BABACAN tarafından genel yayın yönetmenimiz sosyolog ve kültürel antropolog Kadir Canatan ile “Yarının Tanrısı” ya da Tanrı Tasavvuru hakkında yapıldı. Bu söyleşi, değişen toplum ve Tanrı tasavvurunun eleştirel bir değerlendirmesi olarak okunabilir.

Her zaman olduğu gibi “KİTAP TANITIM, ELEŞTİRİ VE DEĞERLENDİRME” bölümünde bu kez, bir kitap ve bir çalıştay değerlendirmesi yer almaktadır. Leyla Yıldırım, Şerif Mardin'in makalelerinden oluşan “Siyasal ve Sosyal Bilimler (Makaleler 2)” adlı eserini tanıtmaktadır. Çağlayan Kovankaya ve Erkan Çav ise, “Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanıyol-Mübeccel B. Kıray-Şerif Mardin” adıyla yayınlanmış bir çalışmayı özetlemektedirler.

Şimdiden haber verelim. Bu yılın GÜZ sayısını “Manevi Rehberlik” özel sayısı olarak hazırlıyoruz. Bu konudaki çalışmalarınızı bekliyoruz.

Yeni sayı ve dosyalarda buluşmak üzere,

Prof. Dr. Kadir CANATAN
Prof. Dr. Mehmet Emin KÖKTAŞ

ŞERİF MARDİN'İN İSLAM HAKKINDAKİ ESERLERİNİN ELEŞTİREL DEĞERLENDİRİLMESİ

Prof. Dr. Kadir CANATAN

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

ÖZ

Şerif Mardin'in çalışmalarında din (İslam) konusu önemli bir yer tutmaktadır. Bu konuda yazdığı gerek makaleler gerekse kitaplar önemli bir hacme sahip olmakla kalmıyor, ele aldığı konularda da önemli tahlillerde bulunmaktadır. Ona göre Türkiye'de din ve din-siyaset ilişkisi, başka Müslüman ülkelerle kıyaslanması zor, özgün bir biçim arz etmektedir. Bu özgünlük nedeniyle Mardin, ne Batılı-oryantalist ne de Kemalist tezlere katılır. Bununla birlikte söz konusu çevrelerin ortaya koyduğu problemler ve tezler etrafında yazıp çizdiği için pek de bağımsız ve orijinal olduğu söylenemez. Hatta kullandığı kaynaklar ve dili bakımından çoğunlukla Batılı oryantalist literatüre bağlıdır. Kısacası Şerif Mardin'in İslam'a bakışı dışardan, sosyolojik, analitik ve tarihseldir.

Anahtar Kavramlar: Şerif Mardin, İslam, Türkiye İslamı, İslamcılık ve Oryantalizm.

CRITICAL EVALUATION OF ŞERİF MARDİN'S WORKS ABOUT ISLAM

ABSTRACT

Religion (Islam) has an important place in the works of Şerif Mardin. He has a considerable amount of articles and books on this subject in which he sets forth vital analyzes. According to him, religion and religion-politics association in Turkey, is difficult to compare with other Muslim countries since it poses an original way. Because of this authenticity, Mardin participates in neither Western-Orientalist nor Kemalist theses. However, it can not be said that his view of Islam is totally independent and original because it draws around the problems and theses that surrounds both views. Even in terms of the resources and language he uses, it is mostly connected to the Western Orientalist literature. In short, Şerif Mardin's view of Islam is external, sociological, analytical and historical.

Keywords: Şerif Mardin, Islam, Turkish Islam, Islamism and Orientalism.

Giriş

Türkiye’de Şerif Mardin hakkında yapılan tezlere şöyle bir göz attığımızda iki konunun ağırlıklı olduğu görülür. Bu konulardan birincisi modernleşme ise, diğeri de din sosyolojisidir. Bu iki konu birbirinden bağımsız değildir. Türk modernleşmesi, çoğu zaman dinle gerilimli bir ilişki içinde olmuştur. 19. yüzyılda modernleşmeci-Batıcı akıma mensup aydınlar geri kalmışlığımızda dinin bir rolü olduğuna inanıyorlardı. İlerlemek ve gelişmek için sekülerleşmek, neredeyse zorunluydu. Bu iddialar, karşıtlarının da (İslamcı akım) söylemini belirlemiştir. İslamcılar, bu iddialar karşısında savunmacı bir pozisyona sürüklenmişler ve İslam’ın ilerlemeye mani olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre geriliğimizin sebebi, İslam’a bağlılığımız değil, İslam’dan uzaklaşmamızdır! Bu uzaklaşmanın temelinde kimisi Batı etkisini görürken, çoğunluk İslam’ın gelenekle ilişkisinin sorunlu olduğuna inanıyordu. İkinci söyleme göre Müslümanlar taklid sürecine girdiklerinden bu yana eski görüş ve içtihatları izliyor ve kendi kendilerinin ayaklarını zincire vuruyorlardı. Tam da bu noktada İslam’ın özüne dönmek ve içtihat kapısının açılması çözüm olarak öneriliyordu.

Şerif Mardin’in İslam konusundaki çalışmalarını ve görüşlerini anlamak için şöyle bir güzergâh izlemek yerinde olacaktır. İlk olarak onun çalışmalarında İslam’ın ne kadar yer tuttuğunu inceleyeceğiz. İkinci olarak İslam’a ilgisinin hangi alanda ve ne türlü problemlerle ilgili olduğunu yakalamaya çalışacağız. Bu noktada çalışmalarını problem tanımı ve çözümlemeleri açısından ele alacağız. Üçüncü olarak çalışmalarında kullandığı kaynaklara ve referanslara göz atacağız. Burada beslenme kaynakları ve çalışmalarını biçimlendiren unsurları bulgulamayı amaçlıyoruz. Dördüncü ve son olarak incelediğimiz eserlerden hareketle onun İslam hakkındaki dilini çözümlemek için bir girişimde bulunacağız.

Bir sosyal bilimci olarak Şerif Mardin İslam karşısında ne kadar taraflı ya da tarafsız, değer yargılarında ne kadar isabetli ya da isabetsiz, İslam karşısındaki pozisyonu nedir? İşte, bu soruya bir cevap bulmaya çalışacağız. Bu konu ve sorular etrafında yapacağımız analizlerle birlikte Şerif Mardin'in İslam'a bakışını ya da bakamayışını bir nebze ortaya çıkarmış olacağız.

Şerif Mardin çalışmalarını mercek altına aldığımız zaman, onun makale ve kitap olarak ürettiği eserlerinde İslam'ın önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Türkiye'de yayınlanan kitaplarını kronolojik olarak incelediğimizde en az dört çalışmasının doğrudan din ve İslam hakkında olduğunu söyleyebiliriz. İlk çalışması, 1969 tarihli "Din ve İdeoloji" adlı eseridir. Eser, Türkçe olarak yazılmış ve ilk kez Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi yayınları arasında çıkmıştır. Aynı yıl profesörlüğe yükseltildiği dikkate alınırca bu çalışma Mardin hocanın doçentlik yıllarına aittir. Kitabın alt başlığından anlaşılacağı üzere Mardin "Türkiye'de halk katındaki dinsel inançların siyasal eylemi etkilendirmesine ilişkin bir kavramsallaştırma modeli" kurgulamak amacıyla bu çalışmayı yapmıştır. Toplam 133 sayfa olan eserin ilk bölümünde "Din ve İdeoloji" ilişkisi, ikinci bölümünde "Din Sosyolojisi ve Dinsel Davranış", üçüncü bölümünde "Din Sosyolojisi Açısından İslam", dördüncü bölümde "Osmanlı İmparatorluğunda Yapı ve Kültür", beşinci bölümde ise "Cumhuriyet Devrinde "Volk" İslamı" ele alınmaktadır. Eser, son kısmında "Ampirik Kanıtlar" ve "Sonuçlar"la tamamlanmaktadır. Bu başlıklardan anlaşılacağı üzere Mardin, teorik olarak İslam'ı değil, bir sosyal bilimci olarak İslam'ın tarih, kültür ve toplum içinde tezahürlerini ve etkilerini incelemektedir.

Uzun süre İslam hakkında makaleler yazan Mardin, bu kez 1989 yılında Amerika'da yayınlanan "*Religion and Social Change in Modern*

Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi” adlı çalışmasıyla karşımıza çıkar. Bu çalışma, üç yıl sonra “Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursi Olayı” (1992) adıyla Türkçe olarak yayınlanır. Bu çalışmasıyla Mardin, Kemalist ve laikçi kesimin hışmına uğrar ve hedef haline gelir. Bundan sonra onun lehinde ve aleyhinde birçok yazı yazılır. Sözü edilen kesime göre Şerif Mardin bu çalışmasıyla öyle bir hata yapmıştır ki, ölümünden sonra bile bu kitabı hatırlanmış ve eleştirilere konu olmuştur. Bu çerçevede dikkat çeken önemli eleştiri ve değerlendirmeler, herhalde meslektaşı Emre Kongar’a aittir. Kongar, hızını alamamış olacak ki, ölümünden sonra Cumhuriyet gazetesinde yedi adet yazı yazmıştır.¹ Eleştirilerin tamamında gözlenen ortak yön, Şerif Mardin’in dinci bir lideri ve onun izinden giden grupları meşrulaştırmış olmasıdır. Oysa Mardin hocanın kaygıları tamamen başka türdendir. Bu çalışmaya nasıl başladığını ve neden yaptığını kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle cevaplanmıştır:

1980’lerin başıydı. Said Nursi konusuna yöneldim. Cemil Meriç’e gitmiştim. Cemil bey bana, “Bu Said Nursi denen adamı ciddiye almak lazım” dedi. “Eh, peki” dedim ben de, “madem ki ciddiye almak lazım bir bakayım.” Ondan sonra, Said Nursi üzerine çalışmaya başladım.²

Görüldüğü gibi Mardin hoca, Cemil Meriç’in tavsiyesi üzerine kendine bir vazife çıkartmış ve çalışmasına böyle başlamıştır. Said Nursi hakkındaki ilk makalesini ise bir kitap çalışması içinde bir bölüm olarak yazmış ve bu kitap, 1982 yılında Londra’da yayınlanmıştır.³ Bu makale, daha sonra yazacağı kitabın bir taslağı mahiyetindedir.

1

http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/833278/Serif_Mardin'in_Said_Nursi_kitabina_elestiri.html# (Erişim tarihi: 02-11-2017).

² Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 207, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

³ “Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): The Shaping of a Vocation”, In: Religious Organization and Religious Experience”, Der. J. Davies, Londra, Academic Press, Sh. 65-

Toplam 403 sayfa olan bu kitap, Said Nursi'nin biyografisi için yaklaşımlar, hayatı, 19. yüzyıl sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda din, ideoloji ve bilinç; kalıp ve anlam, veli ve takipçileri, tabiatın işleyişi ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Çoğu eserlerinde rastladığımız, bir olayı tarihsel ve kültürel ortamı içinde ele alan yaklaşımını burada da görmekteyiz. Kendisinin de itiraf ettiği gibi Şerif Mardin, bu çalışmayı uzun ve zorlu bir süreç içinde yazmış ve tamamlamamıştır. Bu onun çalışmalarında ne kadar kararlı ve sabırlı olduğunu da gösteren bir göstergedir.

1991 yılında çeşitli zamanlarda yazılmış makaleleri, “Türkiye’de Din ve Siyaset” adıyla kitap olarak yayınlanmıştır. Bu kitabın ilk bölümünde İslamcılık ve laiklik yazıları, ikinci bölümünde Türkiye’de din ve siyaset yazıları, üçüncü bölümde ise aydınlarla ilgili kısa yazıları yer almaktadır.

Son olarak 2011 yılında, yine farklı zamanlarda yayınlanmış olan makaleleri “Türkiye, İslam ve Sekülerizm” adıyla yayınlamıştır. Bu kitapta İslam’a ilişkin üç önemli makale yer almaktadır: Osmanlı ve Türkiye’de İslam, Kitle Toplumunda İslam ile Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı. Kitabın sonunda Şerif Mardin ile yapılan iki söyleşiye yer verilmiştir. İlki, “Türk Siyaset Düşüncesi”, ikincisi ise “Merkez-Çevre Analizi Üzerine”dir.

79. Bu makale, Türkiye’de Din ve Siyaset adlı kitapta “Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): Bir Tebliğin Şekillenmesi” (Sh.169-191) yayınlanmıştır.

Eserlerinin İçerik Açısından Değerlendirilmesi

Din ve İdeoloji

İlk kitabından başlamak gerekirse, Şerif Mardin “Din ve İdeoloji”de “yumuşak” bir ideoloji olarak İslam’ın siyasette oynadığı rolü çözümlenmeye çalışır.⁴ O, “yumuşak” ideoloji ile kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilgisel (cognitive) sistemlerini kastetmektedir.⁵ Dini Türkiye’de bir “eylem aracı” (meditor of action) olarak ele almasının sebebi, dinin Türk kültüründe önemli bir unsur olarak belirmesidir.⁶ Şerif Mardin, araştırmasını geliştirmek ve temellendirmek için iki yönlü bir çalışma yapar. Bir taraftan ekseriyetin dini olarak İslamiyetin nitelikleri ve tarihsel rolü hakkında çözümlenelerde bulunurken, diğer taraftan da İzmir’de bir grup işçi üzerinde yaptığı anketten elde ettiği bulgularla tezlerini doğrulamaya çalışır.

Mardin, İslamiyet’in nitelikleri arasında onun bir dinden öte millet olmasını, şeriata teslimiyet fikrini ve ikincil/aracı kurumların varlığını reddetmesi gibi özelliklerini irdeler. Sonuncu husus, onun çözümlenmesinde önemli bir yer tutar. İslam toplumlarında fert ile devlet arasına giren kuruluşların olmaması, ferdin bunların yerine geçecek bir sığınak aramasına sevk eder. Batı’da ikincil yapıların yerine getirdikleri koruma fonksiyonunu Doğu’da bir taraftan “ümme” yapısı, diğer taraftan da “tarikat” yapısı görmektedir.⁷ Ümme öyle bir cemaattir ki iyiyi

⁴ Din ve İdeoloji, Sh. 32, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

⁵ Din ve İdeoloji, Sh. 13, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

⁶ Din ve İdeoloji, Sh. 31, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

⁷ Din ve İdeoloji, Sh. 57, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

emreder, kötünden sakındırır. Ümmetin bu işlevini pratikte yerel cemaat ve tarikatlar üstlenir.

Tarikatların rolünü ve toplumdaki yerini açıklığa kavuşturmak için Mardin Osmanlı toplumunda kültürel piramidin “üst” kültür (havas) ve “alt” kültür (avam) olarak ayrıldığına dikkat çeker. Osmanlı modernleşmesinin başlangıcı olan Tanzimat ve sonraki modernleşme süreçlerinde bu iki kültür arasındaki mesafe azaltılamamıştır. Hatta üst kültür, zamanla Fransız kültürüne kaymış ve alt kültürle arasını açmıştır.⁸ Mardin'in en önemli argümanlarından birisi, Cumhuriyet'in Osmanlı mirasını reddetmesine rağmen ondan farklı olmayan halk kültürü ile aydınlar kültürü arasındaki ayrımı sürdürmesidir.⁹ Daha ilginç olan bir nokta da şudur ki, seçkinler dine önem veren kimseler bile olsalar “halk islami”ni (volk İslamı) kuraldışı saymışlardır. Halk İslamı bir nevi “hurafe” mesabesinde görülmüştür.¹⁰

Kemalizmin en önemli zaafı, kendisine rakip olabilecek ideolojilerin ortaya çıkmasına müsaade etmediği gibi kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratamadığı ve yeni bir fonksiyon göremediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır.¹¹ Bu nedenle Türkiye’de 1940’ların sonlarından itibaren “dine dönüş” isteği ortaya çıkmış ve bunun iki şekli şaşırtıcı bir şekilde gelişmiştir. Bunlardan birincisi Ortodoks, Sünni, Ulema-yı rüsumun fikirlerini devam ettirenler,

⁸ Din ve İdeoloji, Sh. 99, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

⁹ Din ve İdeoloji, Sh. 107/109, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

¹⁰ Din ve İdeoloji, Sh. 110, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

¹¹ Din ve İdeoloji, Sh. 111, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

ikincisi de geniş halk kitlelerinin “hurafe” ve “halk İslamı”na dönme isteğidir.¹² Bu iki gelişme siyaseti de etkilemiştir.

Şerif Mardin Müslümanlar arasında İslam’ın nasıl bir rol oynadığını anlamak için İzmir’de sınırlı bir işçi grubu üzerinde bir anket uygulamış ve anket sonuçlarını yorumlamıştır. Bu anketten elde ettiği verileri, Osmanlı ve Türk toplumu üzerine yaptığı çözümlerle yüzleştirmiş ve sonuçta dinin halk tabakası arasında hala etkili olduğu sonucuna varmıştır. Araştırmaya göre işçilerin yüzde 40’a yakını hala sosyal kimliğini “Müslümanlık”tan almaktadır. İşçiler, politikacıların dindar olup olmaları sorusuna ağırlıklı olarak “mühim ve çok mühim” şeklinde cevap vermişlerdir. Bir taraftan kendini Müslüman olarak tanımlayan diğer taraftan da dindar politikaları açıkça tercih edecek olan işçiler olgusu, Şerif Mardin’in beklentilerini teyit etmiştir.

Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim: Bediüzzaman Said Nursi Olayı

“Bediüzzaman Said Nursi Olayı” (1989-1992) Şerif Mardin’in doğrudan bir dini bir önderin yarattığı bir etkinin dayandığı temelleri ve kaynakları ortaya çıkarma yönünde bir girişimdir. İlk çalışmasında Mardin “yumuşak” bir ideoloji olarak İslam’ın siyasete dönük işlevini incelerken, bu çalışmasında dini bir önder üzerinden dinin etkisini başka bir açıdan ortaya çıkarmaya yönelir. Temel sorusu şudur: Nasıl olup da Türkiye’nin çevre bir ilinden (Bitlis) çıkmış olan bir dini şahsiyet, Türkiye toplumunda etkili olmuştur? Mardin, etkili gördüğü üç eksen üzerinden bir

¹² Din ve İdeoloji, Sh. 113, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

çözümlemeye girişir ve kitabının ana hatlarını bu eksenlerin tartışması biçiminde kurgular.¹³

Birinci eksen, canlandırdığı “lehçe”dir ki, aynı toplumların kendilerini yeniden üretmeleri süreciyle bağlantılıdır. Said Nursi, lehçeyi “kök paradigma” (Victor Turner) anlamında kullanmaktadır. Kök paradigma, bireyler için kültürel “haritalar” olarak işlev görürler.¹⁴ Toplumsal davranış çerçevesi olarak Şerif Mardin pek çok İslami kavramın (haram, namus, hürmet, kanaat, rızık, hak, adalet, insan ve gazi gibi) bu işlevi gördüğüne inanmaktadır. Mardin’in bu noktada tam olarak neyi kastettiğini anlamak için Nurcuların kullandığı dile dikkat etmelidirler. Risaleler üzerinden kendi aralarında ortak bir dil kullanmaktadırlar ki, bu dil onları birbirine bağlarken, diğer Müslümanlardan da ayırmaktadır.

İkinci eksen, Şerif Mardin, “iletişim devrimi” olarak adlandırmaktadır. Modern İslami canlanış hareketleri, genel modernizasyon süreçlerinin ilk aşaması ile ilişkilidir ve bu ilişki günümüz iletişim olanaklarının İslami canlanma üzerindeki etkisi aracılığıyla da izlenebilir. Türkiye’de Nurcu hareket, en çarpıcı evrenselci özelliklerini 1950-75 yılları arasında kazanmıştır. Paradoksal bir biçimde İslami canlanma, modernleşme politikalarıyla organik bir ilişki içinde şekillenmiştir.¹⁵

Üçüncü eksen izleyicilerin “içsel durumları”yla ilgili iki farklı düzeyde gözlemlenen motivasyon kaynaklarıdır. Bunlardan biri, öznenin kendi kültürel sistemine ilişkin anlayışını, toplumun nasıl işlediği

¹³ Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Sh. 30, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

¹⁴ Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Sh. 12, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

¹⁵ Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Sh. 35, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

konusunda hem onun hem de bizlerin sahiplendiği kavrayışa götürücü bir araç olarak kullanmaktır ki, izleyicilerin davranışının bu yönü “lehçe” kavramıyla açıklanmaktadır. İkinci tahlil düzeyi, toplumsal kurullarla şekillenen davranışa nisbetle daha da az bilinçli bir şekilde çalışan psikolojik süreçlerin araştırılmasıdır. Çünkü Nurcu, kimlik kurmanın bilinçsiz süreçlerinde ve kendini kuşatan dünyaya intibakta, çoğu kez, İslami lehçenin öğelerine başvurur. Nurculuğa yönelen kişilerin içsel dürtülerine ışık tutulmasında, psikolojik yönü ağır basan veriler önemli bir rol oynamaktadır.¹⁶

Şerif Mardin, Said Nursi’nin etkisini araştırırken sadece yukardaki süreçlerle ilgilenmez, aynı zamanda “veli” ile “takipçileri” arasındaki ilişkiye de odaklanır. Ona göre yandaşlarının büyük bir bölümünü kırsal kesimden devşiren Said Nursi takipçiler arasında veli bir kişi olarak karşılanmıştır. Veli, Hristiyanlıktaki “aziz” kavramıyla benzese de ondan ayrılan yönleri olan kendisine olağanüstü güçler atfedilen bir kişidir. “Türkiye’nin batısına sürgüne gönderilmesi ve burada zorunlu ikamete tabi tutulmasından sonradır ki, tanınmış bir din hocası olmasının yanına bir de yaşayan bir veli kişi olarak kendisine atfedilen karizma eklendi.”¹⁷ Şerif Mardin bu ilişkinin mahiyetine ilişkin verileri, Abdülkadir Badıllı, Hulusi Yahyagil, Mustafa Sungur, Abdullah Yeğin, Mehmet Emin Birinci gibi önemli izleyicilerin yaşamlarını ve algılarını inceleyerek derinleştirir.

Şerif Mardin, kitabının giriş bölümünde de ifade ettiği gibi çalışmasında Said Nursi’nin hayatına katkıda bulunan unsurların karşılıklı bağlantısına ilişkin *sistematik* bir açıklamadan ziyade bazı boyutlarına ışık tutmak istemek istemiştir. Lehçe, söylem ve pratik kavramlarını kullanarak

¹⁶ Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Sh. 31, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

¹⁷ Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Sh. 290, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

bir tebligatın şekillenişini ve etkilerini analiz etmiştir. Said Nursi kitabında “Tabiatın İşleyişi” gibi ilginç bölümler de bulunmaktadır, ancak biz konuyu temel problematikle sınırlandırdık.

Türkiye’de Din ve Siyaset

Üçüncü eser olarak ele alacağımız “Türkiye’de Din ve Siyaset” (1991) adlı eserde Şerif Mardin öncelikle İslamcılık konusuna eğilmiştir. İslamcılığı iki dönem itibariyle incelemiştir. Osmanlı’da İslamcılık 1870’lerden itibaren İmparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik harekettir. İslamcılık cereyanının en az iki eksen bulunmaktadır.¹⁸ Birincisi İslamcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden okumuşların ve aydınların fikirlerinden oluşmaktadır. Mısır müftüsü Muhammed Abduh (1845-1905) bu kesimin bir örneğidir. İkincisi bir “İslami Nizam” gerçekleştirmeye çalışan bir arayıştır. Pakistanlı Mevdudi bu kesime tercüman olmaktadır. Bu iki eğilime bir de Şerif Mardin üçüncü bir eksen olarak tasavvufu eklemek ister ama bu henüz iyi bilinen bir olgu değildir.

Şerif Mardin İslam dünyasındaki “ilk gelişmeleri” ele alırken ta 17. yüzyıla ve Hindistan altkıtasına iner ve Ahmet es-Sirhindi (İmam-ı Rabbani) ve Şah Veliyyullah gibi kişileri ele alır. Buradan Arabistan’da Muhammed İbn Abdülvehhab hareketine ve 19. yüzyıldaki gelişmelere değinir. Abdülhamid’in İslamcılık politikasını ve Reformcu İslamcılık olarak adlandırdığı 2. Meşrutiyet akımlarına gelir. Meşrutiyet’in en ilginç dergileri olarak Sırat-ı Müstakim ve Sebilü’r-Reşad’ı anar ve bu dergilerde yazan yazar kadrosunun isimlerine yer verir.

¹⁸ Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 9, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Konu bu dergilere ve yazarlara gelmişken, Şerif Mardin Osmanlılarda “Hadis Ehli”nin temsilcisi olarak gördüğü Kadı Birgivi ile onun çizgisinde ele aldığı Mustafa Sabri Efendi’yi bunlardan ayırır. Hadis Ehli’ne dâhil edilebilecek bir başka grup olarak 1909 tarihinde kurulan İttihad-ı Muhammedi’yi inceler. Bu kuruluşta bir araya gelen ulama kendisini “fırka” olarak nitelese de “misyoner” bir teşkilata benzemektedir. Fırka kendisini “tek” olan hakikati bulma ve yaymayla vazifeli görmektedir. Yayın organı olan Volkan gazetesi, İstanbul’da en cesur muhalefet organları içinde yer almıştır. Tarihimizde “31 Mart Hareketi” olarak ortaya çıkan isyan hareketi, bu kesimin üst tabakasından ziyade alt tabakasına mensup olan nefer, onbaşı ve çavuşlardan oluşan bir harekettir.

Bu analizlerden anlaşılacağı üzere 19. yüzyılda Osmanlı’da İslamcı olarak nitelenebilecek bir değil en az iki hareket vardır. Birincisi yenilikçi bir İslamı temsil eden Sırat-ı Müstakim ve Sebülü’r-Reşad etrafındaki yazar ve düşünürlerden oluşmakta, ikincisi ise Ehli Hadisi temsil eden gelenekçi kesimdir. Şerif Mardin, İttihad ve Terakki içinde yer alan Ziya Gökalp ve onun çıkardığı İslam Mecmuası’nı da birincilere dâhil etmektedir. Bu kesime yakın Yusuf Akçura ve bir “İslam reformatörü” olarak takdim ettiği Musa Carullah’ı yenilikçilikte daha ilerde isimler olarak anmaktadır.¹⁹

Cumhuriyet dönemi İslamcılığına başlarken Şerif Mardin şöyle bir tanım yapar: “İslamcılık, İslam topluluklarında, önceleri belli belirsiz bir takım eğilim, özlem ve arayışlar olarak beliren sosyal kıpırdanmaların 19. yüzyılın sonuna doğru daha bilinçli bir akım olarak şekillenmesine verilen addır.”²⁰ İslamcılık Meşrutiyet dönemindeki gazetelerde üç temel fikir

¹⁹ Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 21, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

²⁰ Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 23, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

ortaya koymuştur.²¹ İslam, sosyal politikalar konusunda ilkeler getiren bir dindir. Bu ilke, bir başka sosyal ilke ile bütünleşir: Müslümanlar kardeşler ve bir ümmet fikri altında birleşmeye ihtiyaç duyarlar. Üçüncü ve son ilke, İslam'da yöneticiye körü körüne itaat yoktur. Yönetici, Müslüman topluma ve önderlerine danışmak zorundadır.

Şerif Mardin'e göre İslamcılık, İkinci Dünya Savaşı sonlarında Büyük Doğu dergisiyle yeniden neşvünema bulmuş, bazı siyasi partiler de köksözlüğe karşı itiraz ederek siyasal alanda temsilcilik üstlenmişlerdir. Tarikatlar ve tasavvuf İslam'ın canlanmasında önemli bir kaynak olmuştur. Birçok İslamcı yazar ve lider, Mehmet Zahit Kotku'dan ilham almıştır. Nakşibendilik Kotku yanında Süleyman Tunahan, Şeyh Abdülhakim Arvasi ve Hüseyin Hilmi Işık yoluyla ifade edilmiştir. Said Nursi ve Nurculuk, kendi içindeki çeşitliliği ile birlikte önemli bir akım olmuştur. Şerif Mardin, yazısında entelektüel tasavvufçuluğun bir temsilcisi olarak Nurettin Topçu ve Hareket dergisi çevresini önemli bulur. Son olarak Millet Partisi ve daha açık olarak İslamcı tanınan MSP gibi partilerin İslamcılık akımının bir parçası olarak görülüp görülmeyeceğinin tartışılması gerektiğini belirtir. MSP, Mardin'e göre İslami felsefeden çok, Batı kültürünün Türkiye'ye geçmesine karşı pratik tedbirler öneren tipik bir "taşralı İslam" davranışdır.²²

Bu makalesindeki son cümlelerinde Mardin, karamsar bir tablo çizer: "Olsa olsa, bölük-pörçük bir hareket, düşünce planındaki fakirliğini "İslam enternasyonalı" gibi bir örgüte bağlanarak telafi etmeye çalışmaktadır."²³ Bu yazının yazıldığı tarih 1983 yılıdır ve Suudi Arabistan

²¹ Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 25, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

²² Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 32, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

²³ Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 33, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

kaynaklı Rabita ve İmam Humeyni'nin katkılarıyla, İslami bir enternasyonalin oluşumundan bahsedilmektedir.

“Türkiye’de Din ve Siyaset” kitabının ikinci bölümünde “Modern Türkiye’de Din” olgusunu irdelemektedir. Mardin’e göre son 25 yıl içinde dini inanç koyu bir şekilde yaşanırken, İslam değişik kesimlerin bakış açılarına göre de değişik manalar kazanmaktadır.²⁴ Bu bakış açılarının ne olduğunu, ilerleyen bölümlerde üç grupta değerlendirir: Resmi Sünni İslam, Heterodoks İslam ve pazarın (yani zanaatkâr ve esnafın) temsil ettiği Müslümanlık.²⁵ MSP’nin ortaya çıkışına kadar sivil bir karakter taşıyan İslami uyanış, Türkiye’de siyasi bir karaktere kavuşmuştur. Ancak bu “clerical” görüşlü parti, Türk tarihinde daha önce görülmemiş bir şekilde modernizmle şu veya bu şekilde başarılı bir sentez oluşturmayı bilmiştir.²⁶

Bu makalenin sonuç kısmında Mardin beklenmedik bir biçimde, kapitalizmin ruhu ile Protestan etik arasında ilişki kurarak Avrupa’nın nasıl geliştiğini, bunun tersine Asya ve Müslüman dünyanın neden gelişemediğini tartışan Weberyen tezi gündeme getirir ve Osmanlı toplumunun üç açıdan dezavantajlı bir konum arz ettiğini vurgular. Öncelikle Asya ve Müslüman toplumlar dağılmış toplumlardır. İkinci olarak monarşinin kaprislerine maruzdurlar. Üçüncü olarak İslam içinde faaliyet gösteren “ikincil” örgütlerin ideolojik açıklık niteliği yoktur.²⁷

Bu bölümün ikincisi makalesi, “Modern Türkiye’de Din ve Siyaset”tir. Şerif Mardin, çağdaş Türkiye’de din-siyaset ilişkisini anlamak için Osmanlı ile Türkiye Cumhuriyeti arasında bir kıyaslamanın gerekliliğini savunur. Osmanlı’da devlete öncelik tanınmış ve sistem

²⁴ Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 82-83, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

²⁵ Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 90, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

²⁶ Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 104/108, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

²⁷ Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 112, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

içinde İslam'ı temsil eden ulema fiilen memur sınıfına dâhil edilerek devlete bağımlı hale getirilmiştir. Atatürk ve Cumhuriyet bu mirası devr almış, devleti ulema ve tarikat önderlerinin etkisinden korumak üzere bir sistem dizayn etmiştir. Durkheim gibi Atatürk de, modern devletin bir “yurttaşlık dini” (civic religion) ile desteklenebileceğine inanıyordu.²⁸

Atatürk'ün Türkiye'yi katı biçimde laikleştirmesi, onun bir devlet dini olarak İslam'ın vatandaşa yeterince özerklik sağlamadığına inanmış olmasında aranmalıdır. Bu bakımdan onun fikirleri, mirasçısı olduğu geleneksel bürokratik seçkinlerin düşüncelerinden temelden farklıydı.²⁹ Tek parti döneminde ilmiye sınıfını ve tarikatları yer altına itmek suretiyle dini gücün iki dayanağı fiilen yıkılır. Çünkü yetkililer muhalefet hareketlerinde tarikatların rolü olduğuna inanıyorlardı ve 1925 yılındaki Şeyh Sait isyanında bu kesin bir şekilde ortaya çıkmıştı.³⁰

Şerif Mardin'e göre demokratik döneme geçişle birlikte Türkiye'de İslam güç kazanmaya başlamış ve yetmişli yılların sonunda, İran Devrimi'nin de etkisiyle Türkiye'nin “İslam'a kayıp kaymayacağı” sorusu sorulmaya başlamıştır. Bu sorunun cevaplandırılmasındaki güçlük, Mardin'e göre Türk aydınlarının Türkiye'de dini biçimlendiren yaygın ve protoplasmik (bünyevi) sosyal güçler hakkında açık-seçik bir fikre sahip olmamalarıdır.³¹ İslam'ın potansiyel gücünü değerlendirmek amacıyla Mardin dört değişken (anayasal sistem, siyasal süreç, sosyal değişme ve gerçeklik inşası) üzerinden bir analiz yapılması gerektiğini vurgular. Sonuç olarak Mardin Türkiye'de dinin aynı anda birkaç sosyal, siyasal ve iktisadi etken tarafından biçimlendirildiğini söyler. Seksenli yılların ikinci yarısında (1986) yazılan bu makalesinde şöyle bir kestirimde bulunur: “..

²⁸ Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 119, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

²⁹ Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 120, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

³⁰ Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 121, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

³¹ Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 125, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

eğer terörizm kontrol altına alınabilir ve ayrıca parlamenter kurumlar yeniden işler hale getirilirse; o vakit bir İslami diriliş, hukuk sisteminde ve laikliğin şimdiki uygulamasında önemli bir değişiklik olmaksızın, İslami dünya görüşlerinin yavaş yavaş Türk toplumuna sızması biçimini alacaktır.”³² Dahası Mardin, Türkiye’deki eğilim ve ideolojilerin varlığı, İslam’ı İran’dakinden farklılaştırdığından İranlaşma gibi bir şey söz konusu olmayacaktır.

Bu bölümdeki bazı makaleler, ya daha önce değindiğimiz³³ ya da kısa gazete yazılarından³⁴ oluşmaktadır. Bunların dışında iki makale üzerinde durmaya değer görünmektedir. “Türkiye’de Dini Sembollerin Dönüşümü Üstüne Bir Not” adlı makale, Türk toplumu koşullarında sembollerin dönüşümsel kapasitesinin ana hatlarını sunmak iddiasındadır. Ancak “cemaat” kavramı üzerinden yaptığı analizlerden hangi sembollerin nasıl bir dönüşüm içinde olduğu pek açık değildir. “2000’e Doğru Kültür ve Din” makalesinde kültür ve din araştırmalarına yer verir ve bu kavramları Türk sosyal biliminin yeni keşfi olarak adlandırır. Bu makalede İslami yayıncılığın Büyük Doğu ile başlayan serüveni anlatılır ve Batılıların Türkiye’de de bir “molla”nın iktidarı ele geçireceği kaygısının temelsiz olduğunu vurgular.

Türkiye, İslam ve Sekülerizm

Son olarak Şerif Mardin’in “Türkiye, İslam ve Sekülerizm” (2013) adlı eserini ve burada yer alan üç makale hakkında analizler yaparak bu bölümü tamamlamak istiyoruz. İlk makale, “19. ve 20. Yüzyıllarda

³² Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 142-143, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

³³ Bakınız: “Bedüz zaman Said Nursi: Bir Tebliğin Şekillenışı”, Sh. 169-193 ve “Türk Devriminde İdeoloji ve Din”, Sh. 145-169.

³⁴ Bakınız: “Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken”, Sh. 237-243 ve “Din İptidailiği”, Sh. 243-249.

Osmanlı'da ve Türkiye'de İslam" başlığını taşımaktadır. Bu makalede Mardin, modern Türk-İslam tarihinin kurumsal yönlerini ele alarak bir girizgâh yapmakta ve ardından modern Türkiye İslamı'nın "taşıyıcıları"nın katkılarını incelemektedir. Şerif Mardin'e göre Osmanlı'da reform süreci ilerledikçe, ulema hem prestij kaybetti hem de yönetici ve yargıç olarak üstlendiği çifte rolünden feragat etmek zorunda kaldı.³⁵ Osmanlı'da başlayan bu süreç Cumhuriyet'le birlikte, geleneksel kurumların tasfiyesiyle sonuçlanmış, böylece geleneksel dini kurumlar ve figürler tahtından edilmiştir.

Mardin, zaman içinde İslam'ın etkisinin azaldığını ileri süren seküler görüşün (Niyazi Berkes) yakın tarihin iyi bir okuması olmadığını ve Cumhuriyet dönemindeki diğer gelişmeleri göz ardı ettiğini belirtir. Bu görüşe karşı deliller anlamında Cumhuriyet tarihinde İslami düşünür ve yayınların uzun bir listesini verir. Bu bağlamda Nakşibendi tarikatı kadar Ziya Gökalp, Said Nursi, Mehmet Zahid Kotku, Necmettin Erbakan, Fethullah Gülen, Recep Tayyip Erdoğan, Ali Bulaç, İsmet Özel, Hayrettin Karaman, Sezai Karakoç gibi siyasetçi ve yazarlara ayrı bir yer verir.

19. yüzyıldan itibaren başlayan İslamlaşma sürecinde dört önemli gelişmenin altını çizer: Sivilleşme, entellektüelleşme, tarikatlerin tedrici gelişimi ve son olarak sınır bölgelerindeki azınlık konumunda olan veya heterodoks dini hareketler.³⁶ Son nokta hariç Mardin diğer konularda çalışmalar olduğunu ve yeterli olmasa da bilginimizin mevcut olduğunu söyler. Ona göre sivilleşme ve entellektüelleşme bir madalyonun iki ayrı yüzünü anlatmaktadır. Ulema yerinden edildikçe yerine modern eğitim kurumlarından yetişmiş olan aydınlar geçmiştir. Böylece dini temsil eden grup değişmekle kalmayıp, onlar resmi ulemadan farklı olarak sivil bir

³⁵ Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 47, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

³⁶ Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 57-60, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

oluşumu da başlatmışlardır. Bir de buna yeraltına itilmiş olan tarikatlar eklenince İslami diriliş hem entelektüel bir kadroya hem de toplumsal bir temele kavuşmuştur. Bu temele oynayan Milli Görüş partileri hızla yükselme şansı bulmuşlardır. Tarikatların ekonomik girişimlerini de işin içine katan Mardin, “Türkiye İslamı”nın bütün bu katmanların bir toplamı olarak değerlendirmektedir.

Aydınlar ile halk arasındaki ilişkiyi Mardin giderek birbirinden uzaklaşan iki ayrı tecrübe olarak görmektedir. Modern Türkiye’de entellektüelleşme, halkın tecrübe ettiği İslam ile “entellektüelleşmiş” İslam arasındaki mesafe giderek açılmaktadır.³⁷ Öte taraftan tüm Anadolu’ya yayılmış bir ermişler şebekesinden bahsetmektedir. Bu insanlar medyanın ilgisinden uzak ve münzevi-mütevazi mevkiiler işgal etmekte olan bir “görünmez koleji” olarak çalışmaktadır.³⁸ Bu görünmez koleji Mardin tasavvufi akımların rehberlerini kastetmektedir. Bu analizlerden sonra Mardin, Batı’da üretilmiş bir kavram olarak “siyasi islam” temasının bize bir gerçeği unutturduğunu belirtir. O da İslami dirilişin temelini toplumsal veya “sivil” boyutudur.³⁹

Bu eserdeki ikinci makale, “Kitle Toplumunda İslam: Uyumla Kutuplaşma Karşı Karşıya” adlı yazıdır. Kısa metrajlı bu makale, modern Türkiye’de İslami araştırmalarda dikkate alınması gereken noktalara işaret etmekte ve sivil dinin oluşumundan bahsetmektedir. Yazara göre dinin günümüz Türkiye’sindeki halini anlamının ilk yolu, seküler Cumhuriyetçi Türkiye’nin adap ve üslupta bıraktığı boşlukları anlamakla mümkündür. İkinci olarak modern Türk İslamı’nın önemli bir başka boyutu, kabul gören

³⁷ Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 104, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

³⁸ Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 105, İletişim Yayınları, İstanbul 2013

³⁹ Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 106, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

bir ulemanın eksikliğidir. Bu nokta Türkiye'yi de İran'dan ayıran bir noktadır.⁴⁰

Bu sebepten dolayı Türkiye'de aydınların ve gençlerin temsil ettiği Türkiye İslamı “sivil din”e dönüşmektedir. 1980 sonrasında birçok genç Müslüman kültürün zengin mirasını yorumlama yanında Batılı felsefi söylemi de ciddiye almaktadır.⁴¹ Madalyonun bu iki yüzünü de okuduğumuzda, dini siyasete alet etmek şeklinde tanımlanan yorumlar oldukça sathi ve yetersiz kalmaktadır.

Eserdeki son makale, 2005 yılında yayınladığı “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı” başlığını taşımakta ve Mardin burada, din-devlet söylemi konusunda bir tez ortaya atmaktadır. Batı dünyasında Arap Selefî İslamı üzerine bir yoğunlaşma olduğuna dikkat çeken Mardin, bu çalışmalarla Türk İslamını anlamak mümkün olmadığı gibi Türk İslamı'nın istisnai özelliğini de göz ardı etme riskinden bahsetmektedir. Yazar üç analik kavram (operasyonel kod, “un faire” ve kültürde paylaşılan fakat “söylenmeyen” anlamlar)⁴² üzerinden Türk İslamı'nı, özellikle devlet ve din ilişkisi açısından yeni bir okumaya tabi tutmaktadır.

Mardin'e göre geriye doğru bir okuma yapılırsa Türk İslam anlayışında ve uygulamalarında her zaman iki söylem yan yana ve iç içe olmuştur. Bu söylemlerden biri bürokrasinin “seküler” söylemi, diğeri de ulemanın daha “dinsel” söylemidir. Osmanlı'da belirli dönemler ve şahıslar üzerinden bir iz süren Mardin, günümüze kadar gelir ve günümüzde İslami parti ve grupları bu çerçevede bir yere koyar. Bir ara 60 ve 70'lerin Türkiye'sinde Seyyid Kutup ve Said Havva gibi Arap yazarlar

⁴⁰ Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 162, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

⁴¹ Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 166, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

⁴² Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 167, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

İslam'ın "sesi" olmuşlarsa da bunların etkileri uzun sürmemiş ve Türkiye yeniden yerli yapılara dönüş yapmıştır. Yerli yapılarda "devlete devlet olarak" olumlu bir bakış tarihsel ve güncel bir çizgi oluşturmaktadır. 80 sonrası ortaya çıkan muhafazakâr ve İslami partilerde, dergilerde ve gruplarda hep devletle iş yapma alışkanlığı devam etmiştir. "Türkiye'deki İslami sesin yaşamı üzerinde birçok açıklama yapıldı: Kültür, kurum, inanç, kimlik bu açıklamaların etrafında döndüğü birkaç kutuptan bazısı. Ama can alıcı nokta bu sesin yaşamını sürdürmesinden ziyade devlet alanı içinde iş görebilme yeteneğidir. Bu noktada, Charles Taylor'ın ortak inançların paylaşılan zımnî arka planına yaptığı vurgu son derece önemlidir."⁴³

Mardin'e göre Orta Asya'dan beri Türklerin farklı unsurları organize etme ve onlar üzerinde hâkimiyet kurma yeteneği ile İslam'dan aldıkları siyasete dini bir meşruiyet sağlama anlayışı, bir başka deyişle biri seküler diğeri dini söylemi bir potada birleştirme çabası, söz konusu güçlerin açık fakat aynı anda zımnî uzlaşma noktaları olmuştur. Buradan Mardin Türk İslamı'nın kendine özgü modernliğini ilan etmek ister ve farklı modernliklerin tartışıldığı bu dönemde bunun dikkate alınmasını talep eder.

Dil, Üslup ve Kaynaklar Açısından Değerlendirme

Şerif Mardin'in çalışmalarında İslam'ın yerini ve ele aldığı sorunları çözümleme biçimine değindikten sonra, şimdi onun İslami miras karşısında kullandığı dil, üslup ve atıf kaynaklarını tartışmak istiyoruz. Bu konuda yapılmış çok az çalışmadan birisi, Alim Arlı'nın yaptığı ve onun oryantalist mi yoksa oksidentalist mi olduğunu sorguladığı tez

⁴³ Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 198-199, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

çalışmasıdır.⁴⁴ Arlı, oryantalizmin tarihi-ontolojik soykütüğüne dayalı analizinde, oryantalizmi gündelik hayat söyleminden edebî ve bilimsel söyleme, oradan da büyük bir düşünce geleneğine dönüşmüş bir söylem olarak tanımlamaktadır. Oryantalizmin bu serencamı, doğu-batı adı verilen iki farklı dünya söyleminin ontolojik bir ön kabul olarak her düzlemde yerleşmesidir. Buna göre oryantalizm, batının aynasında doğu hakkında, doğuluların akıl edip üretemedikleri, verili bilgiler sunmaktadır. Kısacası, oryantalizm ontolojik-felsefî kökleri, zihnî imajları, siyasî ve coğrafi çerçevesi olan temel bir politikadır.

Oryantalizmin doğuya dair tespit ve yaklaşımlarda bulunurken benimsediği ve içinde konuştuğu dil, bir tür yokluklar söylemidir. Doğuda kapitalizm neden geç doğdu, burjuva sınıfı veya sivil toplum neden yoktu, sanayi neden gelişmedi türünden oryantalizmin doğu için kurguladığı yokluklar söylemi örnekleri, oryantalizmdeki Avrupa-merkezciliğin izdüşümleri olarak okunmalıdır.

Oksidentalizm için akademik bir disiplin ve tüzel bir kurum düzleminden hiçbir şekilde bahsedemiyoruz, fakat kısmen de olsa bir düşünce üslûbundan bahsedebiliyoruz. Yine de, oksidentalizmin düşünce üslûbu ile oryantalizmin düşünce üslûbu arasında derin siyasal ve ontolojik farklar var. Bunların başında, oksidentalizmin sistematik bir işleyişten ve mantıksal bir bütünlükten yoksun oluşu geliyor. Batı-dışı dünyanın iç dinamiklerinden kaynaklanan sosyal değişme olgusu ile kendi dışında sömürgecilikle dayatılan “ekonomik bağımlılık ve denetim ilişkilerinin” meydana getirdiği “tarihsel gecikme” bilinci oksidentalist söylemin üretim nedenlerini/kaynağını oluşturuyor. Bu iki tarihsel-sosyal olgunun oluşturduğu yeni bilinç düzlemindeki oksidentalist söylem, kültürel

⁴⁴ Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Ekseninde Şerif Mardin, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Ankara 2003.

şizofreninin bir ürünü olarak bir yanıyla direnişçi, diğeryanıyla apolejetik bir tavrın adıdır.

Şerif Mardin'in, oryantalizmin belirleyici unsuru olarak ifade ettiğı üç düzlemlerle, akademik bir disiplin, bir düşünce üslubu, tüzel bir kurum olarak oryantalizmle bir ilgisi yoktur! Arlı'yı böyle kesin bir yargıya götüren gerekçeler, aynı zamanda Mardin'i Türkiye'deki diğersosyal bilimcilerden ayıran özelliklerin de temelini oluşturuyor. Mardin, evvela, ilk eserlerinden itibaren, Osmanlı'nın hangi sosyal ve siyasî yapılardan teşekkül ettiğine dair, Doğu despotizmi, Asya tipi üretim tarzı, patrimonyalizm, sultanizm gibi Batı merkezli modellemelere karşı oldukça mesafeli ve eleştirel davranmıştır. İkinci olarak Mardin bazı Türk meslektaşlarının aksine, Osmanlı modernleşmesinin tümüyle Batı'dan bazı değerlerin aktarımı şeklinde açıklanamayacağını, bilinenlerin aksine bunun çok düzlemliler ve adı konmamış bir süreç olduğunu ifade ve iddia etmiştir. Üçüncüsü, Mardin'in Osmanlı modernleşmesi meselesine, Türkiye'nin tarihsel/toplumsalı içinde bakma çabası, Yeni Osmanlıları bin yıllık bir düşünce geleneğı içinde değerlendirmeye çalışması, bir tür Avrupa-merkezciliğın reddi olarak okunmalıdır. Dördüncüsü, Mardin'e göre, Osmanlı modernleşmesi çok katmanlı bir sürecin ürünüdür, tam da bu nedenden dolayı basmakalıp yargılardan kaçınılması ve bu meseleler hakkında hükme varmadan evvel çok araştırma yapılması gerekir.

Mardin'i oryantalist söylemden farklılaştıran konulardan biri de din meselesidir. Mardin'in, dinin sembolik ve varoluşsal boyutunun kurucu niteliğine vurgusu, kezâ Türk modernleşme sürecinde dinin siyasal ve kültürel pratiklerdeki anlamını belirlemesi, hem oryantalist söylemi hem de resmî söylemi aşma çabasının bir örneğı olarak görülmelidir.

Arlı'ya göre, Mardin, çalışmalarında oksidentaliler söylemdeki iki dünya arasında kalma bilinç durumu ve anti-batıcılığın getirdiğı verimsiz

bakışı safdışı bırakmıştır. Bu anlamda, Mardin, Batı'ya dönük olarak üretilen tüm dışlayıcı bakışları reddetmektedir. Sonuç olarak Mardin ne Oryantalist söylemlere ne de Oksidentalist veya Anti-Oksidentalist söylemlere ilgi duymuştur.

Onun oryantalist veya oksidentalist olup olmadığı bir yana, bizzat kendisinin İslam ile ilişkisinin akademik düzeyde nerede olduğu sorulması gereken ilk sorudur. Şerif Mardin özgüveni yüksek bir insan olduğu için kendisi ve çalışmalarıyla ilgili detayları söyleşilerinde açık yüreklilikle de ifade etmiş biridir. O, 1988 yılında “İslam Etütler Kürsüsü”ne (American University) davet edildiğinde tereddüt eder, çünkü kendisinin İslami araştırmalar uzmanı olmadığını söyler. Ama sadece İslam hakkında değil, başka konularda da dersler için davet edildiğini öğrenince bu görevi kabul eder. Üstelik bunu bir fırsat olarak da değerlendirmek ister ve şöyle der kendine: “bu arada madem burası bir İslami kürsüdür, en azından ben de konuya hâkim olmalıyım diye İslam hakkındaki bilgilerimi çok ciddi bir şekilde geliştirmeye çalıştım. Yani 1989’da çok hâkim olmadığım bazı konuları geliştirmeye çalıştım. Literatürü inceledim. O konuda dersler vermeye devam ettim ve 1990’dan 1996-1997’e kadar bu işi yaptım.”⁴⁵ Bu kürsüde kaldığı yıllarda Türkiye hakkında açtığı derslere kimse katılmaz, İslam modernleşmesi vs. hakkında dersler verir. Kısacası çok sıkıldığı için de bir süre sonra bu kurumdan ayrılır.

Seksenli yıllarda Said Nursi ile ilgili olarak yaptığı çalışma sürecinde de şu duygu ve düşüncelerini aktarır. “1980’lerin başıydı. Said Nursi konusuna yöneldim.... Çok uzun sürdü o çalışma. 1982’den 1989’a kadar. Tespitlerimi sınavacağım kimse de yoktu. Çünkü, yeni materyaller üzerinde yeni bir çalışma tarzına girmiştım. Suat Alkan isimli bir Nurcu

⁴⁵ “Şerif Mardin ile Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine”, Sh. 210, Türkiye, İslam ve Sekülerizm, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

arkadaşımız vardı. Bir gün, artık tahammül edemeyecek bir duruma gelmiştim. “Şu Said Nursi’nin yazılarını bir türlü anlayamıyorum” demiştim. “Suat Bey siz bana anlatın, bu nasıl anlaşılır?”⁴⁶ Söyleşinin devamında Suat beyin de ona pek yardımcı olamadığı anlaşılmaktadır, buna rağmen hoca 1988 yılında bu çalışmayı bitirmiş ve yayınlamıştır.

Çalışmalarından da anlaşılacağı üzere Şerif Mardin, Osmanlıca bilen ve bu kaynaklara girebilen bir kişidir. Buna rağmen Risaleleri anlamaması nasıl izah edilebilir? Said Nursi çalışmasından sonra İslam Araştırmaları Kürsüsü’ne geçtiği ve İslam ile ilgili bilgilerini burada geliştirdiği dikkate alınır, Şerif Mardin’in bilmediği şey aslında Risalelerin dili değil, ruhudur, yani İslam’dır. Çünkü hoca, dinle ilgili çalışmalarını sosyolojik ve tarihsel bir çerçeveye içinde sürdürdüğü için İslam’ın inanç, ibadet, ahlak ve hukuk meselelerinden ziyade toplumsal tezahürlerine yoğunlaşmıştır. Birçok sosyal bilimcinin yaşadığı dilemmayı o da yaşamaktadır: Dini bilenler (ilahiyatçılar) sosyal bilimi bilmiyorlar, sosyal bilimciler de dini bilmiyorlar!

Daha da kötüsü İslam’ın içeriğine dair bilgilerini Şerif Mardin müsteşriklerin kaynaklarından derlemektedir. Bu, onun kendisini İngilizce kaynaklarla çok sınırlamış olmasından kaynaklanmaktadır. Anlaşılan o ki, bu iş kolayına gitmiştir. Bir örnek vermek gerekirse “Din ve İdeoloji” (1969) eserinde -ki, bu çalışma çok onun kariyerinde erken bir döneme işaret eder- “Din Sosyolojisi Açısından İslam” adlı bölümde D. S. Margoliouth’ten bir alıntı yapar: “Her ne kadar İslamiyeti, biz bir din olarak tanımlamaya eğilimliyse de, Peygamberin onu daha çok millet olarak tanımlamış olması muhtemeldir.” Bu ifade hakkında Mardin şöyle der: “Margoliouth’un bu açıklaması, İslamiyet’in esaslarını anlatmak

⁴⁶ “Şerif Mardin ile Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine”, Sh. 207, Türkiye, İslam ve Sekülerizm, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

yolundaki girişimlerin içinde bize belki en derin görüşü sağlayandır.⁴⁷ Eğer Şerif Mardin herhangi bir İslami kavramlar ya da Kur'ani kavramlar sözlüğünü açsaydı, rahatlıkla dinin, şeriat, millet, yol, itaat, ceza-ödül vs. çoklu anlamlara sahip olduğunu görecekti. Fakat bu kaynaklara uzak olduğu için, bunu bilen bir müsteşrikin “Mohammedanism” adlı kitabından alıntı yapması ve bunu en derin görüş olarak sunması, yabancılaşmış bir aydının ikileminden başka bir şey değildir.

Onun sadece oryantalist kaynaklarla ilişkisini değil, aynı zamanda oryantalist tezlerle ilişkisini göstermesi açısından aynı çalışmada “ikincil yapı” (aracı kurumlar) kavramı hakkındaki görüşleri ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Mardin, tıpkı oryantalist gibi, İslam toplumlarında ve Osmanlı'da, Batı'da olmayan bir şeyi keşfetmektedir, o da ikincil yapı dediği devlet ile toplum arasındaki aracı kurumlardır. Şimdilerde biz buna “sivil toplum örgütleri” de diyoruz. Hocaya göre Ortadoğu'daki şehirler, Batı'da olduğu gibi müstakil, siyasi güce sahip, kendi kanunlarını çıkararak ve özel mahkemeleri olan bir birim olmadığı gibi, ikincil kuruluşlar ve bunların yarattığı tutumlar, alışkanlıklar, değerler de İslam toplumlarında yoktur.⁴⁸ Bu tam da, Doğu toplumlarında, Batı'ya özgü kurumları arama ve bulamayışla karakterize olan oryantalist söylemin ta kendisidir. Ya da başka bir şekilde söyleyecek olursak, Batı-merkezci söylemin temel yaklaşımıdır.

Benzer bir yaklaşımı “Modern Türkiye’de Din ve Siyaset” kitabında kapitalizmin ruhu ile Protestan etik arasında ilişki kurarken yapmaktadır. Avrupa'nın nasıl geliştiğini, bunun tersine Asya ve Müslüman dünyanın neden gelişemediğini tartışan Mardin burada Weberyan tezi gündeme

⁴⁷ Din ve İdeoloji, Sh. 51, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

⁴⁸ Din ve İdeoloji, Sh. 56, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

getirir ve Osmanlı toplumunun üç açıdan dezavantajlı bir konum arz ettiğini vurgular. Öncelikle Asya ve Müslüman toplumlar dağılmış toplumlardır. İkinci olarak monarşinin kaprislerine maruzdurlar. Üçüncü olarak İslam içinde faaliyet gösteren “ikincil” örgütlerin ideolojik açıklık niteliği yoktur.

Şerif Mardin’in dilini çözümlenmeye kalktığımızda en dikkat çeken unsurlardan bir tanesi, ampirik malzeme kullanmaktan kaçınmasıdır. Türkiye’de sosyolojik pek çok araştırma yapılmış olmasına rağmen, o bunlara itibar etmemiş ve hep masabaşı çalışma yapmayı tercih ederek metinler üzerinden yeni metinler oluşturmaya çalışmıştır. İkincisi, yerli (Türkçe ve Osmanlıca) kaynaklar kullanmak yerine yabancı ve İngilizce kaynaklar kullanmayı tercih etmiştir. Ona ve çalışmalarına yurtdışında orijinal bir boyut ekleyebilecek olan yerli kaynakları kullanmaktan kaçınması bir kolaycılık ve entelektüel bir konfor arayışı olarak yorumlanabilir. Bu ikinci eleştirimiz, onun hiç yerli kaynak kullanmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis kullandığı durumlar da vakidir. Fakat bu durumlar da bile “İslami” ya da “İslamcı” literatürü kullanmak hiç aklına gelmemiştir. Tipik bir örnek vermek gerekirse İslamcılıkla ilgili yazılarında, İslamcılığa dışardan bakan ve hatta karşı-propaganda niteliği taşıyan kaynakları bolca kullanmıştır.⁴⁹ Son olarak Osmanlıca kaynakları okuma imkânına sahip olan hocanın hem bu kaynakları kullanma hem de Risale-i Nur metinlerini anlama konusundaki zaafiyeti, onun entelektüel ve ilmi donanımını sorgulatacak bir kritik durum oluşturmaktadır.

⁴⁹ Bakınız: Ahmet Yücekök (1971), Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı 1946-1968, Sevinç Matbaası, Ankara; Binnaz Toprak (1981), Islam and Political Development in Turkey, E.J. Brill, Leiden ve Çetin Özek (1964), Türkiye’de Gericî Akımlar ve Nurculuğun İyüzü, İstanbul.

Sonuçlar

Şerif Mardin hakkında yapılan konuşma ve yazışmalarda sıklıkla onun bir “sosyolog” olduğu vurgulanmaktadır. Bu ifade, onunla ilgili temel ezberlerden birisidir. Oysa bilindiği üzere Mardin, lisans eğitimini Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümünde yapmış, mezuniyetinin ardından lisansüstü eğitimini Johns Hopkins Üniversitesi Hoover Institute’de “*The young Ottoman movement: a study in the evolution of Turkish political thought in the nineteenth century*” adlı bir tez savunmasıyla sonuçlandırmıştır. Hem aldığı eğitim hem de doktora yazdığı tez, siyasetbilim ve siyasal düşünceler tarihiyle ilgilidir. Türkiye’ye geldiğinde Siyasal Bilgiler Fakültesinde 1973’e kadar ders vermiş ve burada profesör olmuştur. Onun çalışmalarının çok yönlü olduğu doğrudur, bazen “sosyologca” sözler söylediği de bir gerçektir. Fakat bu çalışmalar ve ifadeler, onun sosyolog olduğunu göstermez. Bildiğimiz kadarıyla ne doğru dürüst bir saha araştırması yapmıştır ne de çalışmalarında başkaları tarafından sunulan verilere itibar etmiştir. Tezlerini desteklemek için hiç bir zaman sosyolojik veri kullanma gereği duymamıştır. Hocanın en zayıf yönü ve dolayısıyla da sosyolojiyle ilgisinin en az olduğu boyut, ampirik veri kullanma konusundaki çekingenliğidir. Masabaşı ve metinsel alıntılarla yürüttüğü bir yazma ve düşünme biçimi vardır.

Mardin’in çalışmalarında en güçlü olduğu yan, ele aldığı konulara tarihsel arkaplan ve süreçler içinde yaklaşmasıdır. Bu ona uzun vadeli bir bakış açısı kazandırmış ve muhtemelen geleceğe yönelik tahminler yapma imkânı da sunmuştur. Uzun bir zaman aralığından topluma ve siyasete bakmak, başka bir deyişle “orta-zaman” ve “uzun zaman” tarihi yapmak, ona yapısal eğilimleri kavrama ve anlama imkânı vermiştir. Bu yaklaşımın avantajları yanında dezavantajları da olduğu bir gerçektir. Dinamik

analizde başarılı olan Mardin statik analizde başarılı değildir. Tarihsel dinamiklerle güncel ve yapısal dinamiklerin nasıl etkileştiği konusu çoğu zaman geçirilen bir konu olmuştur. Kendisinden çok şey beklenen hoca çoğu zaman bu beklentileri boşa çıkarmıştır.

Onun oryantalist söylem ve dilin dışında kaldığına dair iddia, çok iyimser ve duygusal bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Mardin, Batılı literatür içinde kalmış ve bu literatüre özgü dil ve söylemlerden etkilenmiştir. Onu, içinde yazdığı gelenek ve kaynaklardan bağımsız düşünmek bilimsel bir yaklaşım değildir.

Belki Türkiye için Şerif Mardin'i özgün kılan şey, onun Türkiye'de Kemalist ve laikçi ezberlere itibar etmemiş olmamasıdır. Fakat bu onun İslam karşısında her zaman pozitif ve tarafsız olduğu anlamına gelmemektedir. Şerif Mardin Türkiye'de İslam'ın farklı tezahürleri hakkında farkındalık sahibidir. Ve bu tezahürler söz konusu olduğunda kırsal kaynaklı halk İslam'ından tedirginlik duymaktadır. "Mahalle baskısı" kavramı üzerinden yapılan tartışmalarda o İslamcılığın "çevre"ye ait bir olgu olarak şehri ele geçirdiğini ve bunun seçkinlerin İslamı açısından bir talihsizlik olduğunu vurgular. Ona göre Türkiye'de ulema geleneğinin olmaması hem bir eksiklik hem de Türkiye'yi İran ve benzer ülkelerden ayırt eden bir noktadır.

İKİ SOSYOLOJİ AKIMININ TEMSİLCİSİ CAHİT TANYOL İLE ŞERİF MARDİN'İN EĞİTİMLERİ, ÇALIŞMA HAYATLARI, ESERLERİ VE SOSYAL BİLİME KATKILARI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Dr. Erkan ÇAV

ÖZ

Sosyal bilimcilerin karşılaştırmalı incelemesi, ilgili kişilerin kendisi ve eserleri hakkında bilgi verdiği kadar temsil ettikleri düşüncelerin ve akımların değerlendirilmesini de sağlar. Bu kapsamda Cahit Tanyol (1914- ...) ile Şerif Mardin (1927-2017) arasında yapılacak karşılaştırma bu yönde derinlikli bir bakış sağlar. Cumhuriyet dönemi sosyal bilim ve sosyoloji çalışmalarının bu iki öncü ismi, 1950'li yıllardan itibaren çalışmaları, faaliyetleri ve eserleri ile kendilerini Türkiye'deki sosyal bilim alanlarında göstermişlerdir. Çalışmamız, bu iki sosyal bilimcinin/sosyoloğun üzerinden Türkiye'deki sosyal bilim eğitimi, akademik yapıları, sosyal bilim akımlarını, eserlerinin teorik arka planlarını, özelliklerini, üretim dönemlerini ve metodolojilerini ortaya koyar, çalışma alanları üzerinden karşılaştırmalı düşünme imkânı sağlar.

Anahtar Kelimeler: Cahit Tanyol, Şerif Mardin, Sosyoloji Akımları, İstanbul Sosyolojisi, Yorum Sosyolojisi, Sosyoloji Tarihi, Karşılaştırmalı Sosyoloji.

ABSTRACT

A comparative study of social scientists also provides an assessment of the thoughts and trends they represent as much as they give information about themselves and their works. In this context, the comparison between Cahit Tanyol (1914- ...) and Şerif Mardin (1927-2017) provides an in-depth look at this comparison. The names of the two leading Republican era of social science and sociology, studies beginning in the 1950s, showed themselves in activities and social sciences in Turkey with his work. Our study of these two social scientists of / sociologist out of the social science education in Turkey, academic structure, social science streams, the theoretical background of the artifacts, features, revealed the production period and methodologies, provides comparative thinking about the opportunity through the work area.

Key words: Cahit Tanyol, Şerif Mardin, Sociological Schools, Istanbul Sociology, Commentary Sociology, History of Sociology, Comparative Sociology.

Giriş

Sosyal bilim alanlarındaki karşılaştırmalı incelemeler; düşünceleri, yaklaşımları ve eserleri kendi zamanı, mekânı, koşulları ve olası etkileşimleri içerisinde her bakımdan doğru ve tüm yönleriyle açıklayabilir biçimde ortaya koymak konusunda önemli riskler içerir. Bu olgu, biyografik özelliklerin karşılaştırılmasını da inceleyen bir çalışmada daha öne çıkabilir. Çalışmamızda karşılaştırmalı olarak incelediğimiz Cahit Tanyol ve Şerif Mardin, Türkiye’deki sosyal bilim hayatında çeşitli yönlerden etkileri olmuş iki sosyal bilimcidir.

Cahit Tanyol, lisans eğitimini Felsefe bölümünde tamamlamış ve ömrü boyunca sosyoloji bölümünde çalışmış bir sosyolog, Şerif Mardin ise Siyaset Bilimi eğitimi almış, bununla birlikte ABD, Almanya ve Fransa’da farklı üniversitelerde Siyaset bilimi ve/veya İslâm/Ortadoğu Enstitülerinde görev yapmıştır. Bu açıdan dünyanın farklı akademik ortamlarında yer almıştır. Bu bağlamda, Türkiye içinde akademik hayatını sürdürmüş Cahit Tanyol ile Şerif Mardin’in karşılaştırmalı incelemesi çok boyutlu değerlendirmeleri dikkate almayı gerektirir. Haliyle bunun çeşitli olası yetersizlikleri ve eksiklikleri çağırması olağandır.

Karşılaştırmalı incelemenin önemini ortaya koyan bir örnek olarak, 2007 yılında yapılan “Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol-Mübeccel Kıray-Şerif Mardin” Sempozyumu verilebilir. “Türk Sosyolojisinin Osmanlı’dan günümüze uzanan gelişim sürecinde, farklı düşünsel alanları temsil eden, birikimleri ve deneyimleri ile gelecek kuşaklara örnek olan üç bilim insanını bir arada değerlendirmek, düşünce dünyalarına giriş yapmak ve sosyolojik düşünme ortamı sağlamak” hedefiyle hareket ederek, Türkiye’deki düşünce haritasının sosyoloji ile kesişen boyutunu çok yönlü olarak ortaya koyan sempozyum, yayımlanan metinlerden tespit edilebileceği üzere, önde gelen bu sosyal bilim

insanlarını, temsil ettikleri akımları ve birbirlerine göre konumlarını ortaya koyacak “bütünlüklü” bir yaklaşım ortaya koymak, zihin açıcı ve yeni yaklaşımlar sağlayıcı bir perspektif sunmuştur. Şurası çok önemlidir: Türkiye’deki sosyolojiyi doğru anlamlandırabilmek ve bütünlüklü bakış için “Karşılaştırmalı Sosyoloji Çalışmaları” yapılmalıdır.

Türkiye’deki düşünce hayatının konuları, tartışmaları, boyutları; yansdıkları söylem ve pratiklerle birlikte Türkiye’deki sosyoloji çalışmalarından izlenebilir olduğundan, Cahit Tanyol, Mübeccel Kıray ve Şerif Mardin’i bir arada değerlendirmek, ana akımları oluşturan üç sosyoloji geleneği üzerinden Türkiye kapsamında bütünlüklü bir düşünce oluşumları dizgesi oluşturmamızı sağlamıştır. Programdaki başlıkların ortaya koyduğu şekliyle, her bir oturum bir akımı temsil eden sosyolog üzerinden Türkiye’deki sosyoloji tarihini derinlikli olarak ele alırken, öte taraftan ilgili sosyoloğun Türkiye’nin entelektüel haritasındaki konumu ortaya çıkarmıştır. Bu türlü, karşılaştırmalı akademik programların ve tartışmaların, Türkiye’deki zihniyet yapılarının, düşünce hareketliliklerinin ve entelektüel gelişimin ortaya konulmasında önemli yöntemlerden biri olduğunu, daha fazla yapılması gerektiğini ve içeriklerinin çeşitlendirilmesinin önemli olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın ortaya koyduğu sonuçlar, Türkiye’deki sosyolojik düşüncenin birbiriyle etkileşimini, konumlarını ve fikir alışverişlerini ortaya koyması bakımından önemli olmuştur.

Karşılaştırmalı incelemenin fikirlerin ardı ardına sıralanmasından öte, ele alınan sosyal bilimcilerin aynı konulardaki fikirlerinin karşılaştırması üzerinden yapılmasının etkili bir yaklaşım olduğunu görmekteyiz. Bu hem ilgili kişilerin konu hakkındaki görüşlerini ortaya koyan, hem de birbirleri arasındaki farklara, kesişmelere ve bitişmelere

dikkati çekerek yeni düşünme alanları açan bir girişimdir.¹ Bu makalede, bu girişime bir giriş mahiyetinde olan ve ileriki aşamalardaki kavramlar, fikirler, yaklaşımlar, yorumlar düzeyinde karşılaştırmalar için zemin sağlayan bir karşılaştırma yapacağız.

Makalede, “Karşılaştırma Zemini: İstanbul ile Yorumlamacı/Anlamacı/Yorumbilgisel Sosyoloji Gelenekleri” başlığından sonra, “Doğum Tarihleri ve Dönemleri”, “Eğitimleri”, “Çalışma Hayatları”, “Kitapları-Eserleri ve Özellikleri”, “Sosyal Bilime ve Akademiye Katkıları” ile “Cahit Tanyol ve Şerif Mardin’in Hocalık-Akademisyenlik Tavırları” şeklinde olmak üzere, iki sosyal bilimciyi altı başlıkta ele aldık.

Nihayetinde, bu makale, Cahit Tanyol ile Şerif Mardin üzerine yapılacak daha kapsamlı karşılaştırmalar için bir giriş mahiyetindedir.

Karşılaştırma Zemini: İstanbul ile

Yorumlamacı/Anlamacı/Yorumbilgisel Sosyoloji Gelenekleri

Cahit Tanyol, İstanbul Sosyoloji Geleneği’nin temsilcisi, genişleticisi ve taşıyıcısı olmuş, Şerif Mardin ise Yorumlamacı/Anlamacı/Yorumbilgisel Sosyoloji Geleneği’nin Türkiye’deki öncülerinden olmuştur. Bu bağlamda iki ismin

¹ Bazı bölümlerinde aynı dönemin sosyologları, bazı dönemlerde birbirinin ardılı sosyologların ikili olarak ele alındığı ve başlıkları itibariyle karşılaştırmalı bir Türkiye Sosyoloji tarihi izlenimi veren, ancak içeriğinde bakıldığında ilgili sosyologların ayrı ayrı başlıklar altında monografik bir yöntemle ele alınması sebebiyle, karşılaştırma konusunda zayıf olan bir çalışma için bakınız: *Türkiye Sosyolojisinin Yüz Yıllık Serüveni*, Editör: Hale Okçay, Duvar Yayınları, İzmir, 2015. Bu makalede yaptığımız karşılaştırma ile fikirlerin karşılıklı değerlendirilmesi bağlamında “karşılaştırmalı bakış” konusunda daha iyi bir örnek için bakınız: Akpolat, Yıldız, “Türk Devrimine Muhafazakâr Kanattan İki Bakış: Peyami Safa ve Mümtaz Turhan”, *Türkiye’de Karşı Muhafazakarlık Biçimleri: Modern Muhafazakarlık Biçimleri*, Editörler: Ertan Eğribel, Ufuk Özcan ve H. Bayram Kaçmazoğlu, Sosyoloji Yıllığı 23, Doğu Kitabevi, İstanbul, s. 361-370.

karşılaştırılması, bize Türkiye’de, bugün ana akım sosyoloji gelenekleri haline gelmiş yaklaşımların karşılaştırmasını vermesi bakımından verimli bir düşünsel alan sunar. Aynı zamanlara denk düşen çalışmaları, düşünceleri ve incelemeleri, bize ilgili dönemlerin sosyoloji çalışmaları hakkında, benzeşik, ayrışık veya karşıt olmaları yönlerinden önemli fikirler verir.

1914 yılında Darülfünun’da Ziya Gökalp’in İctimaiyyat/İlm-i İctimai dersi vererek resmen kurulduğu kabul edilen İstanbul Sosyoloji Bölümü, 1933 Üniversite Reformunun bir devamı olarak 1940’larda Edebiyat Fakültesi’nin bir bölümü olarak devam eder.² Cahit Tanyol, 1945 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nden mezun olduktan sonra başlayan akademik yaşamını, 1945-1982 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde sürdürmüş, 6 yıl Felsefe Bölümü’nde asistan olarak görev yaptıktan sonra emekli olduğu 1982 yılına değin akademik yaşamını Sosyoloji Bölümü’nde sürdürmüştür. Temsil ettiği, savunduğu ve yaydığı sosyoloji İstanbul Sosyoloji Geleneği olmuştur. Şerif Mardin, kendi tabiriyle “Sosyolog değilim, siyaset bilimciyim”³ demesine rağmen, sosyolojiye ve sosyolojide Anlamacı-

² Kurumsal Sosyolojinin Türkiye’deki başlangıcı olan Darülfünun İctimaiyat/İlm-i İctimaiyat derslerinin devamı olan İstanbul Sosyoloji hakkında detaylı bilgiyi, 100. Yıl sebebiyle hazırlanmış çalışmalarda yer almaktadır: *Türkiye’de Sosyolojinin 100. Yılı*, Editörler: Yücel Bulut ve Enes Kabakçı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, Sayı: 28-29, 2014; *Asırlık Sosyoloji*, Editör: Köksal Alver, Sosyoloji Divanı Dergisi Özel Sayısı, Sayı:4, 2014; *Türkiye’de Sosyolojinin 100 Yılı*, Editör: Nevin Güngör Ergen, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyoloji Konferansları, Sayı: 52 / 2015 ve EK Sayı: 53 / 2016; *Türkiye’de Sosyoloji Üniversitede 101. Yıl*, Editörler: Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, H. Bayram Kaçmazoğlu, Sezgin Kızılcıkelik, Sosyoloji Yıllığı 24, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2016. 19. Yzyıldan günümüze değin sosyoloji tarihini inceleyen bir çalışma için bakınız: H. Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihi – I (Ön Koşullar)*, Doğu Yayınları, 3. Baskı, 2013; *Türk Sosyologları Tarihi – II (II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e)*, Doğu Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2018; *Türk Sosyoloji Tarihi – I (Yeni Türkiye’de Sosyolojinin Düşünsel ve Kurumsal Temelleri)*, Doğu Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2018.

³ Erkan Çav, “Sosyolog değil, siyaset bilimciyim” -Şerif Mardin Yazı Dizisi 2-, *Milat*, 14 Eylül 2017

Yorumlamacı akımın oluşmasının öncülerinden olmuştur.⁴ Bu anlamda Cahit Tanyol ile Şerif Mardin'in karşılaştırmalı incelemesi, bir nevi İstanbul Sosyoloji Geleneği ile Yorumbilgisel Sosyoloji Geleneğinin karşılaştırılması demektir.

Cumhuriyet tarihi boyunca, devletin resmi/merkez ideolojisi ile daha yakın ilişkide olan İstanbul Sosyoloji Geleneği ile bu noktada daha esnek ve serbest bir pozisyonda bulunan Yorumlamacı Sosyoloji Geleneği'nin birlikte değerlendirilmesi, Türkiye'deki düşünce sistemi hakkında da çeşitli bilgiler verir. Bunlar, Türkiye'deki aydınların pozisyonlarını, düşünce dünyalarını ve etkileşimlerini anlamak için değerli bilgilerdir.

Bu çerçeveden bakıldığında, makale sınırları içerisinde, temel eserlerinden, ilgili çalışmalarından, bu çalışmaların yapılış tarihlerinden ve içerdikleri fikirlerden hareketle, genel düzeyde yaptığımız inceleme, diğer bir ifadeyle, Türkiye'deki iki ana sosyoloji akımının temsilcisi olan Cahit Tanyol ile Şerif Mardin'in karşılaştırması, bize, Türkiye'deki sosyoloji tarihi, çalışmaları, içerikleri, etkileri ve etkileşimleri üzerine yeni bakış açıları sunma potansiyeline sahiptir.

Doğum Tarihleri ve Dönemleri

Cahit Tanyol, 1914 yılında, Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıç yılında doğmuş, Trablusgarb ve Balkan savaşları ile hırpalanmış bir devletin sancıları içinde birkaç yıl sonra işgal atlına girecek Anadolu'nun güzide şehri Antep'in kazası Nizip'te dünyaya gözlerini açmış bir asker çocuğudur. Şerif Mardin, 1927 yılında, 3 Mart 1924'te kurumsal olarak sonlandırılan ancak varlığı TBMM'ye mündemiç kılınan Halifeliğin sonlandırılmasından üç yıl, ancak Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'ndan

⁴ Erkan Çav, "Yorum sosyolojisinin Türkiye'deki kurucusu" (Şerif Mardin Yazı Dizisi 3), *Milat*, 15 Eylül 2017.

“Devletin dini, din-i İslâmdır” ibaresinin çıkarılmasından bir yıl önce, imparatorluk (emperyalist değil) bakiyesi bir ülkede ulus-devlet inşası için birbiri ardına devrimsel adımların atıldığı bir dönemde İstanbul’da doğmuştur.⁵ Tanyol, başkent İstanbul’a göre taşra olan bir coğrafyada ve şehirde, Mardin ise Osmanlı Devleti’ne ve İslâm âlemine yaklaşık 470 yıl başkentlik yapmış, kültür ve medeniyet merkezi İstanbul’da doğmuştur. Tanyol’un ailesi bulunduğu bölgenin eşrafından olmakla birlikte, Mardin’in ailesinin payitahttaki konumuna göre daha alt sınıfa mensup bir ailedir.⁶ Mardin, Kasımiye Medresesi’nin müderrisleri gibi içinden önemli ilim ve bilim insanları, din adamları, entelektüeller ve şahsiyetler çıkarmış, gerek Osmanlı’da gerekse Cumhuriyet döneminde ulema, bürokrat ve akademisyen olarak devlet yönetiminde çeşitli kademelerde yer almış ve alimlerin yetiştiği bir aileden gelen, bu aile birikimi yanında doğumundan itibaren (1927) Türkiye Cumhuriyeti’nin ulus-devlet serüvenine yakından tanıklık eden, bu deneyimleri zihnine ve kalbine kazıyan bir bireydir.⁷ Mardin’in, aile ve toplumsal konum olarak yaşadığı tanıklık, ona eserlerinde önemli bir bilgi ve ilham kaynağı olacak, çalışmalarının güçlü derinliği, içselleştirdiği yaşam tecrübesinin ve birikiminin izlerini taşıyacaktır.⁸ Tanyol’un doğduğu bölgenin insanı Cumhuriyet ile birlikte İstanbul’da doğan Mardin’in aile çevresindeki insanlarla büyük ölçüde

⁵ Halifeliğin kaldırılması sonrasındaki yakın dönemdeki duruma ilişkin bir değerlendirme için bakınız: Yasin Aktay, “Halife Sonrası Şatlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı”, *İslâmcılık-Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt:6, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 69-95.

⁶ Erkan Çav, *Dramın Aydını Cahit Tanyol: Şair-Öğretmen-Felsefeci-Sosyolog*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2011, s. 25.

⁷ Alim Arlı, *Oryantalizm & Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2014, s. 80-81.

⁸ Bir ziyaretimde, Şerif Mardin’e yönelttiğim “Hocam, neden hayatınızı, hatıralarınızı, yaşadıklarınızı yazmıyorsunuz?” soruma verdiği cevap, birey ve toplum olarak yaşadığı durumun özeti gibiydi: “Her şey, hayatım çok karışık, mümkün değil!” İsrarcı olmak beyhudeydi. Masaların üzerindeki farklı kültürel kimliklere ait onlarca fotoğraf, aileden gelen birikim ve yaşanan tarihsel tanıklıkların izini bir şekilde şimdilik çalışmalarından bulmak gerekiyordu. (Erkan Çav, “Öncü bir sosyal bilimci” -Şerif Mardin Yazı Dizisi 1-, *Milat*, 13 Eylül 2017).

hukuki ve sınıfsal zeminde yakınlaşırken, bu yakınlaşma Mardin ailesi açısından kayıplar, Tanyol ailesi açısından kazanımlar getirmesi bağlamında yorumlanma olanağı verirse eğer, bu şahsiyetlerin Cumhuriyet ile kurulan varoluşsal irtibata dair bazı çıkarımlarını bu yönüyle yapmak mümkün hale gelir. Bu anlamda, Cahit Tanyol'un yeni kurulan devletin düşüncesi ile bağı, Şerif Mardin'e göre daha güçlü yönler içermektedir. Nihayetinde, doğum tarihleri, ailelerinin toplumsal tabakadaki yeri, doğdukları koşullar ve doğumlarının gerçekleştiği şehirler, düşünce kodlarının oluşumunda belirleyici olmuştur.

Eğitimi

Cahit Tanyol, “Padişahım çok yaşa!” dediği Ertuğrul İlk Mektebi'nde başladığı ilköğrenimini Cumhuriyet politikaları ile ismi değişmiş olarak Nizip Cumhuriyet İlkokulu'nda bitirir. Devamında Adana Erkek Muallim Mektebi'ne yaşını büyütürerek kaydolar ve 1931 yılında buradan mezun olur.⁹ Şerif Mardin, Mekteb-i Sultani'de, yani Galatasaray Lisesi'nde başladığı orta öğrenimini ABD'de tamamlar. Fransızcasını ve devamında İngilizcesini orta öğretim döneminde geliştirir. Tanyol, Adana Muallim Mektebi'nden sonra başarılı öğrencileri Amerika'da eğitim almaya teşvik eden Amerikan Koleji'nden kendisine gelen teklifi kabul etmeyerek Ankara'da Gazi Eğitim Enstitüsü'ne gider, 1935 yılında enstitüyü bitirerek öğretmen olur. 5 yıl Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde yaptığı öğretmenlikten sonra 1940 yılında Hilmi Ziya Ülken'in önerisi ve desteği ile İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne girer, buradan 1945 yılında mezun olur, ardından aynı bölümde asistanlığa başlar. Aynı yıllarda Mardin 1948 yılında Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü'nü tamamlar. Bu döneme kadarki eğitim hayatlarından Tanyol'un

⁹ Cahit Tanyol'un eğitim hayatı için bakınız: Erkan Çav, *Dramın Aydını Cahit Tanyol*, s. 25-26.

İngilizce ve Fransızca'yı belirli düzeyde bildiğini Osmanlıca'yı iyi derece okuyup yazdığını görüyoruz. Mardin, Fransızcasını ve İngilizcesini yüksek seviyeye getirmiş, Almancayı da geliştirmiş, Osmanlıca'yı rahat bir şekilde okuyabilmektedir. Cahit Tanyol, 1949'da doktorasını, ikinci kez girdiği jüri sonrasında ise 1952'de doçentliğini ve profesörlüğünü ise 27 Mayıs 1960 Darbesi sonrasında zorlu zamanlarında 1962'de alır. Şerif Mardin, 1950'de John Hopkins Üniversitesi'nden yüksek lisansını, 1958'de Stanford Üniversitesi'nden doktorasını, Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde 1964'te doçentliğini ve 1969'da ise profesörlüğünü alır.¹⁰

Çalışma Hayatları

Cahit Tanyol, Felsefe lisansı ve sonrasındaki tüm titrlerini aldığı İstanbul Üniversitesi'nde, bilfiil olarak hiç ara vermeden 1945 yılından 1982 yılına değin, 37 yıl çalışır. 1970 yılından sonra bir dönem vekaleten olmak üzere Sosyoloji Bölümü Başkanlığı'nı, Sosyoloji Enstitüsü Müdürlüğü'nü ve Tecrübi Sosyoloji Sertifikası'nı da bünyesine alan Umumi Sosyoloji Kürsüsü'nü 1982 yılında emekli oluncaya kadar yürütür. 1991-2003 yılları arasında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde misafir profesör olarak dersler verir. Eylül 1952'de İstanbul'da gerçekleşen 16. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi'nde, 1964'te Londra'da (İngiltere) gerçekleşen Psikiyatri Konferansı'nda ve 23-28 Ekim 1967 tarihlerinde Madrid'de (İspanya) yapılan 21. Milletlerarası Sosyoloji Konferansı'nda uluslararası alanda tebliğler sunar. Tanyol, Türk Folklor Derneği, Muallimler Birliği, Darüşşafaka, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, Yahya Kemal'i Sevenler Derneği, Türk-İngiliz Kültür Cemiyeti, Sosyoloji Cemiyeti, Türk Sosyoloji Derneği, Edebiyatçılar Derneği, Sosyalist Kültür Derneği,

¹⁰ Bu bilgiler için, Şerif Mardin'in İletişim Yayınları'ndan çıkan kitaplarında yer alan biyografisinden faydalanılmıştır.

Türkiye Yazarlar Sendikası, Turing Kulübü, 27 Mayıs Derneği ve bunların dışında birçok derneğin kurucusu ve üyesi olur, faaliyetlerine katılır, 27 Mayıs Darbesi sonrası Basın İlan Kurumu'nun kurucuları arasında yer alır.¹¹ Emekli olana değin, dışarıdan dersler vermek haricinde sadece İstanbul Üniversitesi bünyesinde çalışır. Şerif Mardin'in çalıştığı üniversiteler ve bulunduğu görevler ise oldukça çeşitlidir. Ankara (1954-1956), Princeton (1958-1961, 1970-1971), Harvard (1960-1961), Colombia (1965-1966, 1970, 1971-1973, 1986), California (1975 ve 1985), Boğaziçi (1973-1991), Oxford (1980-1982), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) (1985), Washington (1989-1999), Wissenschaft College (1997-1998), Sabancı (1999-2010 / Emeritus), Syracuse (2005) ve Şehir üniversitelerinde çalışır.¹²

Cahit Tanyol, akademik hayatı boyunca bir üniversitede ve bölümde çalışırken, Şerif Mardin çeşitli dünya üniversitelerinde farklı isimlere ve çalışma alanlarına sahip fakültelerde, bölümlerde ve merkezlerde uzun zaman dilimleri içinde görev yapmış, farklı bilimsel yaklaşımları temsil eden küresel akademik çevrelerle iç içe giren bir akademik çalışma hayatını sürdürmüştür. Akademik yaşamları, Tanyol ile Mardin arasındaki akademik eğitim ve görev alanlarının farkını somut biçimde ortaya koymaktadır. Cahit Tanyol'un aynı çevre içinde gelişen akademik hayatına karşın, Şerif Mardin'in, yeni yaklaşımları, anlayışları, çeşitli bilimsel kaynakları ve bilimsel bakış açılarını görebileceği ve kendisini zenginleştiren farklılıklarla karşılaşabileceği daha geniş ölçekte bir akademik hayatı olmuştur. Mardin, çeşitli dünya üniversitelerinde farklı zaman dilimleri içinde görev yapmış, farklı bilimsel yaklaşımları temsil

¹¹ Erkan Çav, *Dramın Aydını Cahit Tanyol*, s. 25-26.

¹² Şerif Mardin'in detaylı eğitim hayatı biyografisi ve yayınlarının bibliyografyası için bakınız: Alim Arlı, "Şerif Mardin bibliyografyası: 1950-2007", *Şerif Mardin Okumaları*, Doğubatı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013, s. 267-310.

eden akademik çevrelerle iç içe giren bir akademik çalışma hayatı sürdürmüştür. Akademik yaşamları, Tanyol ile Mardin arasındaki entelektüel çalışma kapasitesindeki farkı somut biçimde ortaya koyar. Akademik yaşamın geçtiği yerlerin akademisyenlerin yaklaşımlarında etkili olduğu düşünülürse, akademik eğitim ve görev alanlarının farklılığından kaynaklanan süreçler, aralarındaki perspektif farkını, uluslararası kaynak kullanımını, akademik üretim anlayışlarını, yayın ve bilimsel üretim farklarını açıklaması bakımından önemlidir.

Kitapları-Eserleri ve Özellikleri

Cahit Tanyol'un ve Şerif Mardin'in kitapları, fikri gelişimleri ve yönelimleri detaylı değerlendirme imkânı sunar. Kitapların basım tarihleri ve içerikleri üzerinden yapılacak bir karşılaştırma ilginç veriler gösterir. Cahit Tanyol, Felsefe Bölümü'nde öğrenci olmadan önce 1939-1940 yılında Aramak dergisini İzmir'de 16 sayı, İstanbul'a geldikten sonra ise bir sayı daha çıkartarak toplam 17 sayı çıkartır. Sosyolojide eserler vermeden önce edebiyatçı kimliği ile tanınan bir genç yazar olmuştur.¹³ Edebiyatçı kimliği hayatı boyunca yazılarında kendini gösterecek, edebiyat çalışmaları yanında sosyoloji çalışmalarındaki edebiyat üslubu her zaman kendini ortaya koyacaktır.¹⁴ Cahit Tanyol, doktora ve doçentlik tezlerinde incelediği konuları 1954'te *Sanat ve Ahlak*¹⁵ başlıklı kitap olarak yayımlar. 1960 yılında *Sosyal Ahlak: Laik Ahlaka Giriş* basılır.¹⁶ Bu ilk iki kitap, Von Aster'den aldığı *Schopenhauer'de Ahlak Felsefesi* başlıklı bitirme tezinin, *Haz ve Elemin Ahlakta Yeri* başlıklı 1949'da verdiği

¹³ Aramak dergisinin bibliyografyası için bakınız: Erkan Çav, *Dramın Aydını Cahit Tanyol*, s. 672-680.

¹⁴ Yazın hayatının detayları için bakınız: Erkan Çav, "Cahit Tanyol'un Düşünce Hayatı ve Türkiye Sosyolojisindeki Yeri", *Sosyologca*, Sayı: 11-12, Ekim 2016, s. 259-275.

¹⁵ Cahit Tanyol, *Sanat ve Ahlak*, İ.Ü.E.F. Yayınları, Yayın No:577, İstanbul, 1954.

¹⁶ Cahit Tanyol, *Sosyal Ahlak: Laik Ahlaka Giriş*, İ.Ü.E.F. Yayınları, Yayın No:848, İstanbul, 1960.

doktorasının ve 1952 yılında verdiği *Örf ve Âdetler İçinde Ahlaki ve Estetik Değerlerin Gelişmesi ve Münasebeti* başlıklı doçentlik çalışmalarının bütünleştirilmesinden ve geliştirilmesinden meydana gelirken, aynı zamanda Tanyol'un sosyoloji alanına ilişkin oluşturduğu ve sonraki yıllarda oluşturacağı yaklaşımlarının temellerini barındırır. Bu kitaplar, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde yıllarca ders kitabı olarak okutulur. Cahit Tanyol, bitirme, doktora ve doçentlik çalışmalarında Cumhuriyet'in tasavvur ettiği ve yerleştirmek istediği birey tipini yetiştirmek için ihtiyaç duyduğu "laik ahlak" üzerine çalışmıştır. Aynı yıllarda Şerif Mardin, Osmanlı-Türkiye düşünce tarihi için bir başyapıt özelliğini kazanacak "The young Ottoman movement: a study in the evolution of Turkish political thought in the nineteenth century" isimli doktora tezini hazırlamış ve 1958 yılında tamamladığı doktorasını *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*¹⁷ başlıklı bir kitap olarak 1962 yılında bastırmıştır. Araştırma bursu ile yer aldığı Harvard'daki çalışmalarının ürünü olan *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*¹⁸ başlıklı kitabını ise 1964 yılında yayımlamıştır. Tanyol, Cumhuriyetin yetiştirmek istediği birey tipinin nasıl olması gerektiğini ortaya koyarken ve bu yaklaşımını laik ahlak temelinde biçimlendirirken, Mardin, Cumhuriyet'in resmî-merkez ideolojisinin, zihniyetinin ve pratiklerinin Osmanlı'daki kökenlerine yolculuk yapmakta, 1950'lerin Türkiye'sini anlamak için yaklaşık yüz yıl gerilere giderek düşünsel bir arkeoloji yapmaktadır. Tanyol, olması gereken olarak tasavvur ettiği laik ahlaka sahip ideal birey tipini tanımlarken, Mardin, Cumhuriyet'in getirdiği yapısal dönüşümün arzuları, sorunları ve boşlukları üzerine eğilmekte, bunları açıklamaya dair

¹⁷ Şerif Mardin, *The Genesis of The Young Ottoman Thought*, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton (ABD), 1962. (Türkçesi: *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çevirenler: Mümtazer Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996 –Türkçe ilk baskı).

¹⁸ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1964.

yorumbilgisel bir yaklaşımla siyasi-toplumsal tarihin derinliklerine inerek Osmanlı Devleti-Türkiye Cumhuriyeti çizgisindeki siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel, dini ve askeri alanları belirleyen düşünce ve hareket çizgilerinin anlamlı bir tanımını, tasvirini ve çözümlenmesini ortaya koymakta, getirilen yeni yaşam kodlarına uyum sağlamaya çalışan bireyin ve toplumun gündelik pratiklerine eğilmektedir. Devletin resmi-merkez ideolojisine yaslanan “laik ahlaka dayalı birey tipi” ile “toplumu anlamaya ve onu temsil etmeye dayalı birey tipi”ni ortaya koymak olarak tezahür edebilen düşünceleri beseleyen yaklaşımlara ilişkin bu temel ayrım, her iki sosyoloğun sonraki akademik serüvenlerinde daha somut biçimde görülecektir.

Cahit Tanyol’un, İslâmi bir geleneği Marksist bir okuma ile yorumlama çabasının ürünü olan, 1950’lerde başladığında tarihsel arka planı ile epik bir destana ulaşmayı amaçlayan, 1960 sonrasında Marksist bir eğilimle yön verdiği için ideolojik olarak eklektik bir yapı gösteren Osmanlı Devleti’ni kuruluşunu ve İstanbul’un fethini ele alan 1969 yılında basılan *Kuruluş ve Fetih Destanı*¹⁹ ve 1970 yılında basılan laik ahlaka dayalı birey, toplum ve devlet tasarımını genişleten radyo konuşmalarından oluşan *Sosyolojik Açından Din Ahlak Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar*²⁰ kitaplarındaki düşüncelerin aksine, Tanyol’un dile getirdiklerini şerh eder biçimde Şerif Mardin, İslâm’ın giderek yükselen ideolojik zeminini, kullanımını ve toplumsal dinamikteki etkisini tespit ettiği ve Demokrat Parti dönemi ile birlikte, toplumsal ve siyasal yaşamda kendine yeniden yer bulan “din” görünümünün düşünceye ve ideolojiye yansımalarının olacağını erken dönemde fark ettiği, dinin, daha 1960’larda

¹⁹ Cahit Tanyol, *Kuruluş ve Fetih Destanı*, Gün Matbaası, İstanbul, 1969 (2. baskı, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2004).

²⁰ Cahit Tanyol, *Sosyolojik Açından Din Ahlak Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar*, Okat Yayınevi, İstanbul, 1970.

Türkiye'nin gelecek toplumsal-siyasi hayatında belirleyici bir etken olacağını somut biçimde ortaya koyan *Din ve İdeoloji*²¹ kitabını, 1969'da yayımlar. Mardin sadece din ile ideoloji arasındaki derin ve güçlü bağıntıları kurmakla kalmaz, 1970'lerin ideolojik kavga ortamında teröre dönüşen sürecin ortasında siyasi ve sosyal alanda giderek yoğunlaşan ideoloji tartışmaları içerisinde önemli bir yaklaşım getiren, önceki ideoloji tanımlarını genişleten *İdeoloji* kitabını 1976 yılında yayımlar. Ulus-devlet ideolojisi Kemalizm'in birey tipini tanımlayan ve savunan Tanyol ile bu ideolojinin getirdiği ideolojik, düşünsel ve pratik "boşlukları" birey ve toplum planında ele alan Mardin, 1950'lerdeki çalışmalarındaki karşılaşmanın benzerini bu dönemde daha keskin ve sert biçimde yaşamaktadırlar.

12 Eylül 1980 Darbesi'nden sonra, Türkiye, 1970'lerin kan ve gözyaşı yıllarından sonra farklı bir sürece girecektir. "Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılı Dizisi" kapsamında Türkiye İş Bankası Yayınları tarafından basılmaya başlanan kitap serisi kapsamında Cahit Tanyol, daha önce yayınladığı çeşitli makaleleri de içeren *Atatürk ve Halkçılık*²² (1981), devamında Yahya Kemal üzerine yazdığı makalelerin ve Yahya Kemal'in ona tuttuğu özel notların/anıların düzenlemesinden oluşan *Türk Edebiyatında Yahya Kemal*²³ (1985), daha önce yayınlanmış çeşitli makaleleri de içeren *Laiklik ve İrtica*²⁴ (1989) ve gazetelerde seri hâle çıkmış makalelerin toplamı ve buradaki görüşlerinin genişletilmiş hâlden oluşan *Çankaya Dramı: Silahlı Ordu/Silahsız Ordu*²⁵ (1990)

²¹ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Ankara, 1969.

²² Cahit Tanyol, *Atatürk ve Halkçılık*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılı Dizisi No:6, Ankara, 1981.

²³ Cahit Tanyol, *Türk Edebiyatında Yahya Kemal*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985 (Genişletilmiş 2. baskı, Özgür Yayınları, 2008).

²⁴ Cahit Tanyol, *Laiklik ve İrtica*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1989.

²⁵ Cahit Tanyol, *Çankaya Dramı: Silahlı Ordu/Silahsız Ordu*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1990 (2. baskı, Altın Kitaplar, 2007, yeni önsözle).

kitapları yayımlanır. Yahya Kemal kitabı dışındaki üç kitapta ortaya konulan yaklaşım; önceki düşünce ve kitap çalışmalarının devamı niteliğinde olup, laik ahlak ve resmî-merkez ideoloji kapsamında Kemalizm'i esas alan, temsil eden ve savunan bir düşünce sistematigi ile gündeme yoğun biçimde getirilen "Siyasal İslâm" (Türk-İslâm Sentezi) tartışmalarında Müslümanların, İslâmi düşüncenin ve hareketlerin kamusal ve siyasal alanda görünür olma süreçlerini "irtica" bağlamında yorumlayan ve Osmanlı'yı yöneten sınıflardan bugüne gelen süreç içerisinde, öğretmen, bürokrat ve asker bağlamında Cumhuriyet ile birlikte dönüşen Türk devlet felsefesinin ifadesi olarak gördüğü Kemalizm'in birey, toplum ve devlet projesini yıktığı iddiasında olduğu Turgut Özal dönemi yönetimlerine karşı konumlanan çizgiyi tahkim eder. 1970'lerin anarşisi ve zayıflayan devlet için çare Kemalizm'dir, "irtica" ancak laiklik ile önlenabilir ve Çankaya'ya çıkan ve Cumhuriyetin devlet bilincini yok eden Turgut Özal ve düşüncesi, Cumhuriyetin tasarladığı bireyi tipini yetiştiren öğretmenler ile durdurulabilir. Cahit Tanyol'un bu tezleri savunduğu yıllarda Şerif Mardin üzerinde altı yıl çalıştığı *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* kitabını önce İngilizce, sonrasında ise Türkçe yayınlar.²⁶ Kitapta, Cumhuriyetin ilk yıllarında Büyük Millet Meclisi'nden bulunmasına rağmen İslâm'a aykırı gördüğü durumlar sebebiyle Mustafa Kemal Paşa ile, dolayısıyla kurulmakta olan ulus-devlet anlayışı ve onun resmi-merkez ideolojisi ile çatışan Said Nursi'nin Cumhuriyet döneminde otuz yılı aşkın süren mücadelesini siyasi, sosyal, kültürel, iletişim, dini söylem ve hareketler bağlamında açıklamaya yönelik Mardin, bu bağlamda mevcut Cumhuriyet resmî-merkez ideolojisini tek çözüm olarak savunan Tanyol'un

²⁶ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, Çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992 (İngilizce: *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany & New York: Suny Press, 1989).

çalışmalarına ve savunduğu görüşlere bazı bakımlardan neredeyse taban tabana zıt konular üzerine eğilir. Mardin'in, Resmî-merkez ideoloji ile çatışmalar, sorunlar ve ayrışmalar yaşayan, izlediği yol ve yöntem ile toplumda geniş kitleleri etrafında kenetleyen, yazdığı Risale Nurlar ile milyonlarca kişiye ulaşan, Osmanlı dönemindeki faaliyetleri de düşünüldüğünde İslâm Aktivisti yönleri öne çıkan, İslâm'ın yeniden gerçekten yaşandığı günler için bireyin imanından başlayarak, onlara modern ve çağdaş meseleler içinde çözüm yolları gösteren, yeni bir retorik, söylem ve dil geliştiren, etrafındaki kitleleri bu amaçla harekete geçiren, Türkiye toplumunda ve siyasasında dinin dönüştürücü etkisini derinliğine ele aldığı ve anlamlandırdığı bir şahsiyet olarak Said Nursi'yi incelemesi, Tanyol ile ilk çalışmalarından itibaren gelen düşünce çizgilerindeki ve buna bağlı olarak sosyoloji geleneklerindeki farklılaşmalarının devamlılığını gösterir.

Böylece, 1989 yılında din ilişkisi bağlamında laiklik ve irtica kavramlarına yönelen Tanyol'un 1990'larda etkinliği artacak olan Siyasal İslâm'ın gelişimine yönelik "laik ahlakı" savunan ve siyasi kanallarla harekete geçen dindar Müslüman siyasetçileri "irtica" kapsamında değerlendiren yaklaşımlarını toplayıp bir kitapta (*Laiklik ve İrtica*) ortaya koyduğu 1989 yılında, Şerif Mardin Bediüzzaman çalışmasını yayınlamış olur. Bu iki kitabın basılma tarihleri ve içeriklerinin yönelimleri 40 yılı bulan üretim hayatlarındaki düşünsel farklılığının resmini ortaya koyar. Tanyol, İslâmı referans alan bir siyaset üretmeyi amaçlayanları "irtica" kapsamında tanımlarken, Mardin, Said Nursi üzerinden İslâmi bir yaşamı temel alan toplumsal, dini ve kültürel zemine ve cemaate dayalı bir hareketin derinliğini ele almakta, bunun sosyolojik-siyasi koşullarını ortaya koymakta, çeşitli sınırlılıklarına rağmen savunduğu demokratik ilkeler ve sivil toplum anlayışı çerçevesinde İslâmi değerleri referans alan siyasete alan açmaktadır. Tanyol, muhafazakâr bir tutumla toplumun dini

değerlerine dayalı olarak kamusal alanda var olmak isteyen bireylere, gruplara, kurum ve kuruluşlara karşı baskılayıcı ve engelleyici bir tavır gösterirken, Mardin ilgili kişi ve kurumlara kamusal alanın açılması gerektiğini çalışmalarında arka plan düşüncesi olarak ortaya koymaktadır.

1990'ların hemen başında Mardin'in, on yıllar boyunca İngilizce yazdığı makaleler, Türkiye'deki siyaset ve sosyoloji çalışmalarına etki edecek, defalarca baskı yapan ve artık klasikleşmiş kitaplara dönüşmüş biçimde belirli konu başlıkları altında ardı ardına yayımlanır. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler 1, 1990), *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Makaleler 2, 1991), *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3, 1991), *Türk Modernleşmesi* (Makaleler 4, 1991).²⁷ 1990'lı yılların başlarında ise Tanyol, ilk defa şiirlerini kitaplaştıracığı *Son Liman*²⁸ (1992), Resmî-merkez ideolojii, Kemalizm'i savunan bir sosyolog olarak on yıllarca savunduğu görüşlerinden önemli sapmalar içeren, yayınlandığı yıllara göre konuya bakışta özgün nitelikleri olan ve özünde "Türkler ile Kürtlerin birliğine" yapılan vurgu ile Ziya Gökalp'in yaklaşımlarına dayanan çalışmasını, *Türkler ile Kürtler*²⁹ (1993) kitabını yayımlar. Schopenhauer'un görüşlerinin sınırlı incelemesinden oluşmakla birlikte, 1940'ların felsefe dünyasının içinden bir bakış sunan, Tanyol'un düşünce hayatında ilgileneceği konuların habercisi olması bakımından ayrıca önem taşıyan 1945 yılında Von Aster'den aldığı bitirme tezi *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*³⁰ (1998) başlıklı kitabı ise öğrencisi Felsefeci Ömer Naci Soykan'ın hatırlatması ile yayımlanır.

²⁷ Makale derlemelerinin tamamı İletişim Yayınları (İstanbul) tarafından hazırlanmış ve basılmıştır.

²⁸ Cahit Tanyol, *Son Liman*, Armoni Yayınları, İstanbul, 1992.

²⁹ Cahit Tanyol, *Türkler ile Kürtler*, Era Yayınları, İstanbul, 1993 (2. baskı, Gendaş Yayınları, 1999).

³⁰ Cahit Tanyol, *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, Gendaş Yayınları, İstanbul, 1998.

Edebiyat ve sanat ürünlerini yayınlarken, bir taraftan siyasi gelişmelere uzak durmayan Tanyol, 1990'larda, toplumsal taleple birlikte seçimlerde kazandığı oylar ve geniş halk kitlelerinin desteği ile yükselişe geçen İslâmi fikirlere dayanan siyasal gelişmeleri dikkatle takip etmekte, savunduğu düşünceler bağlamında bunları yorumlamaktadır. 1990'larda kamuoyu gündeminden hiç düşmeyen "irtica", "şeriat", "türban" ve "laiklik" kavramları Tanyol'un da yıllardır ele aldığı konular olarak, 28 Şubat 1997 Darbesi'nin öncesinin ve sonrasının soğuk günlerinde yazdığı yazılarını da içeren bir tasarımla *Neden Türban: Şeriat ve İrtica*³¹ (1999) kitabı altında bütün olarak basılır. Dönemin Tanyol gözüyle değerlendirmesini ve yıllar içinde geldiği din-laiklik-irtica yaklaşımlarındaki yeri göstermesi bakımından dikkat çekici olan kitaptaki bazı değerlendirmeler, Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Savcısı Vural Savaş tarafından 2000 yılında hazırlanan Fazilet Partisi'nin kapatılması davası iddianamesinde kullanılmıştır.³²

Şerif Mardin, Türkçe yayımlanan makale derlemelerinden ve 1992'de Türkçeye çevrilen Bedüzzaman Said Nursi kitabından sonra, yaklaşık 15 yıl kitap yayınlamaz. 2006 yılında, misafir profesör olarak gittiği Syracuse Üniversitesi'nden 1960'lı yıllardan bugüne yazdığı makalelerden seçmeler içeren ve yeni yazılarından oluşan *Religion, Society, and Modernity in Turkey* kitabını yayımlar.³³ Son kitabı ise, bir tanesi 1983 diğeri 1994 yılına ait olan iki yazı dışında kalanı 2000'li yıllardaki son yazılarından ve iki söyleşisinden oluşan, İslâm, Sekülerizm ve Milliyetçilik konularını birlikte ele aldığı *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm*

³¹ Cahit Tanyol, *Neden Türban: Şeriat ve İrtica*, Gendaş Yayınları, İstanbul, 1999.

³² Erkan Çav, *Dramın Aydını Cahit Tanyol*, s. 302-303.

³³ Şerif Mardin, *Religion, Society, and Modernity in Turkey*, Syracuse University Press, 2006.

(Makaleler 5, 2011)³⁴ başlıklı kitabıdır. Bu kitaplarında önceki düşüncelerini genişleterek devam ettiren Mardin, özellikle 2002’de iktidara gelen ve halen ülke yönetimini yürüten AK Parti’nin toplumsal ve siyasal zeminini yıllar öncesinden detaylarıyla öngörür, değerlendirir ve ortaya koyar.

Bu yıllarda Cahit Tanyol, *Kuruluş ve Fetih Destanı* ile *Son Liman* şiirlerinin birleşimi yanında yeni ve yayınlanmamış şiirlerini de içeren toplu şiir kitabı *Düş Yorgunu*³⁵ (2001), ilk temellerini 1956 yılında ortaya koyduğu “partisiz parlamento” fikrini teorik çerçevede ele alarak bu görüşünü devlet felsefesiyle birleştirdiği ve “rüya” bölümünde tarihî ve önemli kişiliklerin ağzından verdiği görüşlerle Cumhuriyetin günümüze ilişkin bir eleştirisini sunduğu *Hoca Kadri Efendi’nin Parlamentosu*³⁶ (2003) ve gençlik yıllarını yansıtan otobiyografik romanı *O Zaten Yoktu*³⁷ (2007) kitaplarını yayımlar. Cahit Tanyol, son yıllarda, yayınlanmamış notlarından, eski kitaplarının yeni baskısından ve makalelerin derlenmesinden oluşan yeni kitaplar yayımlamaya devam etmektedir. 2012’de, Eşkıyalık yaparken İstiklal Savaşı döneminde Milli Mücadele’ye katılan Kahraman Mamato’nun hikayesini kendisiyle yaptığı görüşmelerden aktardığı *Mamato: Bir Milli Mücadele Öyküsü Eşkıyalıktan Çete Reisliğine*³⁸ kitabı yayımlanır. Daha önce yayımlanmış makalelerinden derlenen kitapları; *Sancılı Toprak*³⁹ 2014’te, *Düşünce Dünyamın Konukları*⁴⁰ 2015’te, Osmanlı Devleti son döneminden bugüne

³⁴ Şerif Mardin, *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm* (Makaleler 5), İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2015.

³⁵ Cahit Tanyol, *Düş Yorgunu*, Gendaş Yayınları, İstanbul, 2001 (*Kuruluş ve Fetih Destanı* ve toplu şiirler).

³⁶ Cahit Tanyol, *Hoca Kadri Efendi’nin Parlamentosu*, Gendaş Yayınları, İstanbul, 2003.

³⁷ Cahit Tanyol, *O Zaten Yoktu*, Altın Kitaplar, İstanbul, 2007.

³⁸ Cahit Tanyol, *Mamato: Bir Milli Mücadele Öyküsü Eşkıyalıktan Çete Reisliğine*, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2012.

³⁹ Cahit Tanyol, *Sancılı Toprak*, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2014.

⁴⁰ Cahit Tanyol, *Düşünce Dünyamın Konukları*, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2015.

öne çıkan şahsiyetlerin konuştuğu genişletilmiş haliyle *Ahirette 1 Açıkoturum*⁴¹ 2016'da ve İngiltere'nin devlet ve toplum yapısını ele aldığı yazılarından oluşan *Türünde Tek Devlet İngiltere*⁴² 2015 yılında yayımlanır. Edebiyat makalelerinden oluşan *Edebiyat Yazıları, 1956-1957* yılında Havadis gazetesinde basılan yazılarından oluşan *Dost Gözü*⁴³, 2003 yılında ilk baskısını yapan *Hoca Kadri Efendi'nin Partisiz Paramentosu*⁴⁴'nin 2. baskısı, İstanbul Üniversitesi'nde aldığı felsefe eğitimi sırasında tuttuğu notlardan oluşan *Hocam Ernst von Aster'in Penceresinden 16. Ve 17. Yüzyıl İngiliz Felsefe Dünyasına Bakmak*⁴⁵, *O Zaten Yoktu*⁴⁶ otobiyografik romanının 2. baskısı, çoğunluğu son yıllarda yazdığı yeni şiirlerden oluşan *Limana Dönseydi Gemi*⁴⁷ ile din ve sosyalizm alanında yazdığı yazılardan oluşan *İslâmiyet ve Sosyalizm*⁴⁸ kitapları 2016 yılında yayımlanır. 2017 yılında ise, 1961 yılına Sosyoloji Dergisi'nde yayımlanan *Peşke Binamlısı Köyü*⁴⁹ makalesinin ilk kitap hali ve *Laiklik ve İrtica*⁵⁰ kitabının 3. baskısı basılır. Bu kitaplarında, daha önce dile getirdiği düşüncelerinin farklı boyutları yer alır, ancak bunları aşan yeni bakış açıları geliştirilmez.

Şerif Mardin, sorgulayıcı bir bakışla Kemalizm'in Osmanlı'daki, özel olarak Tanzimat'taki köklerine eğilirken, bunun için dönemin muhalif hareketleri Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler üzerine çalışırken, Cahit Tanyol, Kemalizm'i, resmî-merkez ideolojiyi meşrulaştırmak üzere laik

⁴¹ Cahit Tanyol, *Ahirette Bir Açıkoturum*, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

⁴² Cahit Tanyol, *Türünde Tek Devlet İngiltere*, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

⁴³ Cahit Tanyol, *Dost Gözü*, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

⁴⁴ Cahit Tanyol, *Hoca Kadri Efendi'nin Partisiz Paramentosu*, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

⁴⁵ Cahit Tanyol, *Hocam Ernst von Aster'in Penceresinden 16. ve 17. Yüzyıl İngiliz Felsefe Dünyasına Bakmak*, PiyaArt Yayınları, İstanbul 2016.

⁴⁶ Cahit Tanyol, *O Zaten Yoktu*, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

⁴⁷ Cahit Tanyol, *Limana Dönseydi Gemi*, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

⁴⁸ Cahit Tanyol, *İslâmiyet ve Sosyalizm*, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

⁴⁹ Cahit Tanyol, *Peşke Binamlısı Köyü*, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2017.

⁵⁰ Cahit Tanyol, *Laiklik ve İrtica*, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2017.

ahlak üzerine çalışır, Cumhuriyet ideolojisinin en sorunlu alanı din ile devlet ilişkilerinde Kemalizm'in savunduğu görüşlerin savunuculuğu ekseninde doktora ve doçentlik çalışmalarını yürütür. Mardin'in doktora ve doçentlik çalışmaları ise tam aksi istikamette olmasa bile, büyük ölçüde eleştirel bir tavır takınarak Kemalizm'in temellerindeki boşluklara, meşruluğunu sağlayan ilkelerdeki ve özelliklerdeki kaygan alanlara, kendisini ortaya çıkaran düşünce-tarih süreçlerindeki çatışmalı ve farklı yönelimlere ve bunların toplumsal dinamizm olarak "milliyetçilik", "muhafazakârlık" ve özellikle "din" üzerinden gelişen tepkisel geri-dönüş biçimlerine, ideoloji ve toplumsal yapı unsurları üzerinden Edvard Shills ve S. N. Eisenstadt'tan alarak uyguladığı merkez-çevre etkileşimi üzerinden kurduğu bir siyasal-sosyal model ile ekonomik ve kültürel boyutları da içeren geniş bir perspektifle bakar. Mardin, merkezin çevre üzerindeki hakimiyetini kurma süreçlerini ortaya koyarken, öteki taraftan çevrenin meşruiyetini, olası nüfuz alanlarını ve iktidar olabilme olasılıklarını da ortaya koyar. Tanyol'un mevcut iktidar pratiklerini destekleyen düşünsel üretimi ise merkezin siyasi ve sosyal tahkim edilmesi üzerine kuruludur. Nihayetinde, merkezin temsilcisi ve savunucusu olmuş Tanyol ile merkezin eleştirel incelemesini yapmış olan Mardin, tam da bu noktada en keskin farklılaşmasını, ayrışmasını ve çatışmasını yaşar.

Sosyal Bilime ve Akademiye Katkıları

Buraya değin her iki sosyoloğu da sosyolojiye yaptıkları katkılara dair, eserleri ve düşünceleri bağlamında çeşitli cevaplar verilmiş olmakla birlikte, bazı özellikleri daha geniş biçimde ortaya koymak gerekir. Cahit Tanyol, İstanbul Sosyoloji geleneği içerisinde Gökalp-Ülken/Kösemihal ile bir sonraki atılım Baykan Sezer arasında bir köprü olarak bu geleneği sürdürmüş, kimi yönlerden genişletmiş, yeni yönler ve boyutlar katmıştır. Ancak nihai noktada, Ziya Gökalp'i, Hilmi Ziya Ülken'i veya Nurettin

Şazi Kösemihal'i ve eserlerini aşan, gelenekte paradigma değişimi getiren ve geleneği bir üst seviyeye çıkararak bir atılımın temsilcisi olmamıştır.

Cahit Tanyol'un, bir kısmı 1948'den 1990'lara değin düzenli gazete yazıları olan, haftalık ve aylık dergilerde yayınlamış 1400 civarında gazete ve dergi yazısı ile söyleşisi vardır. 2007 yılında, kendisinin bizatihi yayınladığı, bazılarını yazdığı makaleleri birleştirerek oluşturduğu ve eklemeler yaptığı 15 telif kitabı vardır. 2007 yılından sonra bazı kitapları, basılı makaleleri ve yayınlanmamış notları ayrı kitaplar olarak 15 kitabın dışında 14 kitap olarak yayımlanmıştır.⁵¹ On yıllar boyunca gündelik gazetelerde yazması Cahit Tanyol'un tanınırlılığını sağlamış, bu tanınma ona kamuoyunda düşünsel etki gücü oluşturmasını sağlamış ve fikirlerinin yayılmasını getirmiştir. Akademik alanda ise, görev yaptığı Anabilimdalı başkanlığı ve sonrasındaki bölüm başkanlığı ile İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü odağında etkili olmuş, Türkiye'de bugün hocalık seviyesinde olan, hatta emekli olmuş onlarca akademisyenin yetişmesinde söz sahibi olmuştur. Ancak kamuoyundaki veya öğrencileri üzerindeki etkisinin akademik dünyada "bilimsel otorite" olarak aynı şekilde yansıdığını ve dikkate alındığını söylemek çok mümkün değildir. Cahit Tanyol, takipçileri olmasını gerektiren özgünlüğü, orijinalliği ve derinliği yüksek bir eser ve düşünce üretimi ortaya koymamış, içinde bulunduğu sosyoloji ekolünün genel sınırlarını dönüştürücü yönde zorlamamış ve farklılık anlamında yenilik getiren orijinal düşünceleri derinliğine aktarmamış olduğu için akademik alanda şahsiyet olarak kendisinin izleyenlerinin olduğunu ve farklı bir çizgi oluşturduklarını söylemek

⁵¹ Merkez İstanbul'da olan PiyaArt Yayınevi tarafından basılan kitapların listesi şöyledir: *Mamato*, 2012; *Sancılı Toprak*, 2013; *Düşünce Dünyamın Konukları*, 2015; *Türünde Tek Devlet İngiltere*, 2015; *Ahirette 1 Açıkoturum*, 2015; *Edebiyat Yazıları*, 2016; *Dost Gözü*, 2016; *Hoca Kadri Efendi'nin Partisiz Parlamentosu*, 2016; *Hocam Ernst von Aster'in Penceresinden Felsefe Dünyasına Bakmak*, 2016; *O Zaten Yoktu*, 2016; *Limana Dönseydi Gemi*, 2016; *İslâmiyet ve Sosyalizm*, 2016; *Laiklik ve İrtica*, 2017; *Peşke Binamlısı Köyü*, 2017.

mümkün değildir. Tanyol'u, İstanbul Sosyoloji Geleneği'nin tarihi ve özellikleri içerisinde bütünlüklü olarak değerlendirmek en anlamlı yorumları verir. Öte taraftan, Tanyol, Türkçe dışında bir makalesini Almanca bir dergide yayımlatabilmiştir, bu bağlamda küresel akademik vizyonu güçlü değildir. Şerif Mardin ise esas itibarıyla İngilizce yazdığı için akademik düzeyde küresel bir vizyon oluşturabilmiştir.

Şerif Mardin, daha önce hiç ele alınmamış konuları ele almaz.⁵² Bununla birlikte ele aldığı konuları inceleme biçimi, metodolojik tercihleri, anlatım biçimleri ve akademik üslubu, onun, aynı konuları daha kapsamlı, derinlikli ve verimli değerlendirmesini sağlamıştır. Bununla birlikte kendinden önceki çalışmalarla konular bağlamında bağı olmasına rağmen, kaynak kullanımı ve metodolojik uygulamaları ile farklılaşan, siyasi bilimlerde ve sosyolojide yeni bir kulvar açan Şerif Mardin'in anlaşılmasının, konumlandırılmasının ve güçlü biçimde önem atfedilmesinin Türkiye'deki sosyal bilim camiası ve akademik dünya içerisinde geç bir döneme denk geldiğini görüyoruz. Mardin, bu özellikleri ve İngilizce yazmasının da etkisiyle öncülü olmaması bakımından anlaşılması zor olan bir sosyal bilimci olmuştur. Sürecin sosyolojiye bakan tarafında ise tarih, sosyoloji, edebiyat eleştirisi ve kültürel incelemelerden yararlanan geniş sosyal bilim anlayışı ve yorumbilimden aldığı yöntemsel bakışla sosyolojide Yorum/Yorumlamacı/Yorumbilgisel Sosyolojisinin Türkiye'de temellerinin atılmasında ve yerleşmesinde öncü bir sosyal bilimci olmuştur. Nihayetinde, Mardin, yazdıklarının anlaşılması, düşüncelerinin kavranılması ve toplumda zemin bulması için, kendi akademik ve entelektüel habitusunu oluşturmak zorunda kalan bir sosyal

⁵² Bu yönlü bir değerlendirme ve 1930'lardaki ve 1940'lardaki Tanzimat çalışmaları ile Mardin'in çalışmaları arasındaki ilişkiler için bakınız: Necmettin Doğan, "Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori", *Şerif Mardin Okumaları*, Editör: Taşkın Takış, Doğubatı Yayınları, 2. Baskı, 2013, s. 19-41.

bilimci olmuştur. Akademik mecrada ismi bilinmesine rağmen, İngilizce yazması, akademik dergilerde makalelerini yayınlaması ve uzun yıllar akademik dünyadan kamuoyunun önüne pek çıkmaması, toplumsal tanınırlılığının düşük olmasının sebebidir. Buna karşılık uluslararası alanda akademik çalışmaları ile takip edilen ve Türkiye'deki akademik dünyada da dikkate alınan, yaklaşımları etkili isimlerden olmuştur, olmaktadır.

Şerif Mardin'in, 87 makale, 14 söyleşi, Forum dergisinde çıkan 45 deneme/yazı, 18 kitap tanıtımı, beş tanesi telif olmak üzere toplam 10 kitaplık bir külliyatı vardır.⁵³ Mardin'in, Tanzimat, Sultan II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemleri boyunca belirleyici olan düşünce ve eylem alanlarının arka planını belirli süreklilikler, ilişkiler ve etkileşimler içerisinde ortaya koyma becerisini gösterdiği kadar, dönemi içerisinde çok az insanın dile getirebildiği şeyleri akademik alanda söyleme cesareti göstermesi, büyük ölçüde akademik dünyada kalacak şekilde ününü oluşturmuş, onlarca akademisyen yetiştirmesini, çeşitli kesimlerden takipçilerinin gelmesini ve ekol sayılabilecek bir akademik şahsiyet olmasını sağlamıştır.⁵⁴ Cahit Tanyol'un, ne akademisyen olarak kendisinin ne de eserlerinin bu ölçüde bir etkisi olmamıştır. Öte taraftan, Şerif Mardin, eleştirilebilecek özelliklerine, metodolojisine ve yorumlarına rağmen, günümüz akademisyenleri ve araştırmacıları için titizlikle

⁵³ Alim Arlı, “Şerif Mardin bibliyografyası: 1950-2007”, *Şerif Mardin Okumaları*, Doğubatı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013, s. 267-310.

⁵⁴ Şerif Mardin'in Yeniköy Cami'nden kaldırılan cenazesindeki topluluğun çoğunluğunun akademisyenlerden oluşan dokusu bunun bir yansıması olmuştur. Doktora öğrencisi olan Eski Başbakan ve Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu, Şerif Mardin'e Bediüzzaman üzerine çalışmasını öneren Cemil Meriç'in kızı Prof. Dr. Ümit Meriç, Dr. Mehmet Genç, Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üniversitesi Rektörü), Prof. Dr. Faris Kaya, Prof. Dr. Bedri Gencer, Prof. Dr. Bahattin Akşit, Prof. Dr. Mehmet Özkan (Boğaziçi Üniversitesi Rektörü), Prof. Dr. Hüseyin Yayman, Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu, Prof. Dr. Zafer Toprak, Prof. Dr. Binnaz Toprak, Prof. Dr. Fuat Keyman, Soli Özel ve diğerleri (Erkan Çav, “Şerif Mardin'i eleştirmek...” -Şerif Mardin Yazı Dizisi 4-, *Milat*, 16 Eylül 2017).

dikkatte alınması gereken bir sosyal bilimci olmuş, Türkiye’deki cari düşünce ve eylem haritasının genel tanımlarına karşı çıkmış, farklı bir yöntemsel yaklaşım ve üslup ile başka bir sosyal-düşünce tarihi açıklama modeli geliştirmiştir. Bu da sosyal bilimci olarak düşüncelerinin ve yönteminin takip edilmesini sağlamaktadır.

Cahit Tanyol ve Şerif Mardin’in Hocalık-Akademisyenlik Tavrıları

Her iki hocanın çalışma disiplinine bakıldığında, öğrencilerine karşı tavrılarından, kendilerinden faydalanmak isteyenlere karşı gösterdikleri ilgiden, çalışma disiplinlerinden, akademik birikimlerini paylaşma isteklerinden, düşüncelerini aktarmak konusundaki tavır, tutum ve davranışlarından bahsetmek, Türkiye’deki akademik yaşamın daha güçlü olması bağlamında ihtiyaç duyulan temel özellikleri ortaya koyması bakımından önemlidir.

Şerif Mardin, olaylarda derinlikli bakış sahibi, çalışmalarında detaycı, insan ilişkilerinde nazik, cümlelerinde incelikli ve çalışmalarında toplumunu büyük ölçüde önceleyen, toplumun değerlerini alamaya yönelik ve bunları ülkenin gerçekleri ile bütünleştirmeye çalışan bir sosyal bilimci olarak akademik ilişkilerinde de özenli hareket etmeye dikkat eden bir akademisyendir. Mardin, 2007 yılında dahi onu oldukça rahatsız eden sağlık problemlerine rağmen, beden sağlığının elverdiği son zamanlarına kadar, 2017 yılı dahil, bilimsel çalışmalarını devam ettirmiş, ödevlerini ve tezlerini yakından inceleyerek öneriler geliştirdiği öğrencileri için çalışmış, akademik faaliyetlerini büyük bir şevkle yürütmüştür. Cahit Tanyol da bugün, halen sağlığı elverdikçe canlı zihni ile elinden geldiğince bildiklerini ziyaretine gelenlere aktarmaktan geri durmamakta, bilgi ve birikimini talep eden herkesle paylaşmaktadır.

Ortaya koydukları akademik çalışma disiplinleri ile, her iki hoca da öğrenci yetiştirmeyi görev saymış, öğrencilere, yani kendilerinden bilgi/ilim talep eden talebelere karşı sıcak, samimi ve içten davranmış, gerektiğinde ortak çalışmalar için evlerini açmış, kişisel ilişkilerinde yüksek nezaket ve incelik göstermiş, öğretmek için çabalarken aynı zamanda kendilerine yönelik soruları ve eleştirileri büyük bir dikkatle dinleyerek açıklamalı olarak cevap vermiş, kendilerinin de bu süreçte yeni bilgilerle tanışmasına olanak sağlamış, böylece nihayetinde her ikisi de öğretmeye değer veren, öğrencilerine rehberlik eden ve yanlarında olduklarını gösteren bir yaklaşım geliştirmiştir.

Sonuç

Sosyal bilimcilerin karşılaştırmalı incelemesi, kişilerin kendisi ve eserleri hakkında bilgi verirken, öte taraftan temsil ettikleri düşüncelerin ve akımların derinlikli değerlendirilmesini de sağlar. Cahit Tanyol (1914-...) ve Şerif Mardin (1927-2017) üzerinden, iki sosyal bilimci/sosyolog aracılığıyla Türkiye'deki sosyal bilim eğitimi, akademik yapıları, sosyal bilim akımlarını, eserlerinin teorik arka planlarını, özelliklerini, üretim dönemlerini ve metodolojilerini, çalışma alanları ile birlikte karşılaştırmalı olarak, genel düzeyde değerlendirdik, bu kapsamda önemli bilgiler ve düşünceler ortaya koyduk. Cumhuriyet dönemi sosyal bilim ve sosyoloji çalışmalarının bu iki öncü isminin, özellikle 1950'li yıllardan itibaren günümüze çıkan sosyoloji çalışmaları, faaliyetleri ve eserleri, günümüz Türkiye'deki sosyal bilim çalışmalarını, akımlarını ve yaklaşımlarını anlamak için takip edilmesi gereken izler bırakmıştır.

Cahit Tanyol, aldığı eğitim ve görev yaptığı üniversite olarak ulusal ve yerel sınırlarda kalan bir düşünce üretimi gerçekleştirirken, Şerif Mardin aldığı eğitim ve görev yaptığı farklı ülkelerdeki üniversiteler ile küresel bir sosyal bilimci özelliği göstermektedir.

Cahit Tanyol İstanbul Sosyoloji Geleneği ve Şerif Mardin kendisinin öncülerinden olduğu Yorumlamacı Sosyoloji Geleneği olmak üzere, her ikisi de temsil ettikleri sosyal bilim/sosyoloji akımlarının karakteristik ve tipik özelliklerini eserlerinde geniş biçimde yansıtmaktadırlar. Bu ekseninde, Tanyol resmî-merkez ideolojiyi temsil etmek ve savunmak noktasında muhafazakâr bir tavır gösterirken, Mardin resmî-merkez ideolojiye karşı daha eleştirel, sorgulayıcı ve müdahale edici bir düşünsel yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu fark, her iki sosyoloji geleneği arasındaki temel bir farklılığa işaret eder.

Bununla birlikte, Şerif Mardin, sisteme, onu yürüten resmî-merkez ideolojiye karşı daha etkili, yoğun, sistematik, isabetli ve kalıcı eleştiriler getiriyor olsa da, nihai noktada Cahit Tanyol ile laik-Kemalist bir düzenlemenin, en azından bunun çeşitli özelliklerinin devamlılığında birleşirler. Her iki sosyoloğun da mevcudun dışında bir sistem önerisi yoktur. Ancak, içerdiği sorgulayıcı ve eleştirel bakış ile Yorumlamacı Sosyoloji Geleneği'nden bu yönde atılımlar geliştiren çalışmalar beklemenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Cahit Tanyol, metodolojisinde makro düzeyde bir yaklaşımı esas alırken, Şerif Mardin mikro olana daha fazla yönelir, toplamda mikro-makro dengesini kurarak Yorumbilgisel yaklaşımı bu çizgiden besler. Bu, Mardin'in gündelik hayat bağlamında Tanyol'a göre daha isabetli tespitler ve çözümler üretebilmesini sağlayan bir özelliktir.

Cahit Tanyol, mevcut düşünsel paradigmalara sosyolojisini oluştururken, geliştirirken ve devam ettirirken, Şerif Mardin mevcudu değiştirmek, dönüştürmek ve geliştirmek noktasında bir sosyal bilim yaklaşımını kurar ve buna bağlı düşünsel paradigmaya yönelir.

Şerif Mardin, eğitimi ve görevleri ile farklı üniversitelerde görev yapmışken, Cahit Tanyol bütün akademik hayatı boyunca sadece bir

üniversitede görev almıştır. Bu olgular, Cahit Tanyol'un sınırlılığına sebep olan bir durum olurken, Şerif Mardin'e düşünsel üretim ekseninde küresel açılım imkânı sağlamıştır.

Cahit Tanyol, Şerif Mardin'den daha fazla telif eser yazmış olmakla birlikte, akademik makale konusunda oldukça geridedir. 1400 civarındaki gazete ve dergi yazısı, Mardin'in 90 civarındaki makalesinin yaptığı akademik etkiyi karşılamaz. Şerif Mardin, çalışmaları ile akademik hayatta daha kalıcı izler bırakırken, Tanyol'un akademik çalışmalarından ziyade hocalık, Bölüm sorumlulukları ve zaman zaman baskın olan kişisel tavırları öne çıkar. Bu anlamda Mardin'in çoklu düşünmeye ve üretime daha yatkın bir akademik üretim geliştirdiğini söyleyebiliriz.

Cahit Tanyol'un akademik çalışmaları, Turhan ve Ayda Yörükan'ın yazdığı Cahit Tanyol ve Sosyoloji isimli içinde esaslı eleştirilerin bulunduğu kitap sebebiyle oldukça prestij kaybetmiş, ilgili alandaki akademik çalışmalarda temel kaynak olma özelliğini oldukça yitirmiştir.⁵⁵ Bu sebeple, Tanyol'un İstanbul Sosyoloji Geleneği'nin tarihsel süreci içerisinde değerlendirilmesinin yapılması, kendisine yöneltilecek eleştiri ve görüşlerde daha isabetli sonuçlar verebilir.

Eleştirilecek, itiraz edilecek ve karşı çıkılabilecek birçok yönleri olmakla birlikte, etkileri, kuramsal ve metodolojik sağlamlıkları, kaynak ve yazım kalitesi ve ufuk açıcı özellikleri ile Şerif Mardin'in kitapları ve makaleleri, halen araştırmacılar ve yeni araştırmalar için ön alan, yol açan, yön gösteren, temel kaynak ihtiyacını karşılayan, ilgili konularda rehberlik eden ve düşünsel zenginlik katan temel eserler olma değerini taşımaya devam etmektedir.

⁵⁵ Ayda Yörükan ve Turhan Yörükan, *Cahit Tanyol ve Sosyoloji*, Batur Matbaası, İstanbul, 1963.

Cahit Tanyol, yaklaşık 80 yılı bulan yazın hayatı ile Cumhuriyet tarihinin adeta düşünsel ve tarihsel günlüğünü tutmuşken, bundan daha az bir zamana denk gelen süre içinde yazan Şerif Mardin ise bu tarihe yönelik en güçlü eleştirilerden ve sorgulamalardan birini yöneltten sosyal bilimcilerden bir tanesi olmuş, Türk modernleşmesine ve Türk düşüncesine yönelik yaklaşımları daha etkili ve düşündürücü olan kalıcı sonuçlar getirmiştir.

Nihayetinde, karşılaştırmamız göstermiştir ki, İstanbul ve Yorumlamacı sosyoloji gelenekleri arasındaki resmî-merkez ideoloji ile kurulan mesafe/yakınlık, bütüncü/makro ile mikro sosyoloji bakışı, laiklik konusundaki ulus-devlet inşa sürecine bağlı muhafazakâr veya esnek tutum, toplumsal değerlere yönelik bakışta görülen olumlu-olumsuz yaklaşımlar, bireyin kendisini temsil ettiğine inandığı değerler ile ona dikte edilen değerler arasındaki farklara ilişkin teorik ve pratik farklılıklar, Cahit Tanyol ile Şerif Mardin ekseninde açık bir şekilde görülebilmektedir. Tanyol'un, resmî-merkez olanı tahkim eden, güçlendiren ve yayan sosyoloji anlayışının aksine, resmî-merkez alana karşı çevrenin sosyolojisini ve siyasasını tahkim eden Şerif Mardin'in sosyoloji anlayışı, bu bağlamda Türkiye'de baskın olan din-laiklik, din-devlet ve toplum-devlet ilişkileri gibi temel kırılma alanlarındaki dinamikleri ele almaktadır. Mardin'in, yeni bir sistem önerisi geliştirmeyen ve mevcudun belirli özelliklerini benimseyen ve olumlayan yaklaşımına rağmen, geliştirdiği bakış ile 2000'li yılların sosyal ve siyasi dönüşümlerine karşı daha duyarlı, öngörülü ve isabetli bir sosyoloji yaptığı ortaya çıkarken, devlete yönelik tehditler bağlamında ise Tanyol'un makro düzeyde daha etkili yaklaşımlar geliştirdiği görülebilmektedir. Belki de daha etkili sosyoloji anlayışları, bu geleneklerin çeşitli etkileşimleri aracılığıyla oluşacaktır. Nihayetinde, gelinen noktada, her iki sosyolog üzerine yapılacak daha derinlikli çalışmaların, Türkiye'nin düşünce hayatını, sosyoloji tarihini, sosyoloji

geleneklerini, çalışmalarını ve pratik etkileşimlerini daha somut biçimde ortaya koyacağını söylemek mümkün olmuştur.

KAYNAKLAR

Akpolat, Yıldız, “Türk Devrimine Muhafazakâr Kanattan İki Bakış: Peyami Safa ve Mümtaz Turhan”, *Türkiye’de Karşıt Muhafazakarlık Biçimleri: Modern Muhafazakârlık Biçimleri*, Editörler: Ertan Eğribel, Ufuk Özcan ve H. Bayram Kaçmazoğlu, Sosyoloji Yıllığı 23, Doğu Kitabevi, İstanbul, s. 361-370.

Aktay, Yasin, “Halife Sonrası Şatlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı”, *İslâmcılık-Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt:6, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 69-95.

Arlı, Alim, “Şerif Mardin bibliyografyası: 1950-2007”, *Şerif Mardin Okumaları*, Editör: Taşkın Takış, Doğubatu Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013, s. 267-310.

Arlı, Alim, *Oryantalizm & Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2014

Asırlık Sosyoloji, Editör: Köksal Alver, Sosyoloji Divanı Dergisi Özel Sayısı, Sayı:4, 2014.

Çav, Erkan

Dramın Aydını Cahit Tanyol: Şair-Öğretmen-Felsefeci-Sosyolog, Kesit Yayınları, İstanbul, 2011.

“Cahit Tanyol’un Düşünce Hayatı ve Türkiye Sosyolojisindeki Yeri”, *Sosyologca*, Sayı:11-12, Ekim 2016, s. 259-275.

“Öncü bir sosyal bilimci” (Şerif Mardin Yazı Dizisi 1), Milat, 13 Eylül 2017

“Sosyolog değil, siyaset bilimciyim” (Şerif Mardin Yazı Dizisi 2), Milat, 14 Eylül 2017

“Yorum sosyolojisinin Türkiye’deki kurucusu” (Şerif Mardin Yazı Dizisi 3), Milat, 15 Eylül 2017

“Şerif Mardin’i eleştirmek...” (Şerif Mardin Yazı Dizisi 4), Milat, 16 Eylül 2017

Doğan, Necmettin, “Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori”, *Şerif Mardin Okumaları (içinde)*, Editör: Taşkın Takış, Doğubatu Yayınları, 2. Baskı, 2013, s. 19-41.

Mardin, Şerif

Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Çevirenler: Mümtazer Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2004 (İlk baskı 1962, İngilizce; Türkçe ilk baskı 1996).

Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1905-1908, İletişim Yayınları, 11. Baskı, İstanbul, 2004 (İlk baskı 1964).

Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul, 13. Baskı, 2004 (İlk baskı, 1969)

İdeoloji, İletişim Yayınları, 10. Baskı, İstanbul, 2004 (İlk baskı 1976).

Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Çeviren: Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, 9. Baskı, İstanbul, 2003 (İlk baskı 1989, İngilizce).

Türkiye’de Toplum ve Siyaset (Makaleler 1), Derleyenler: Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, 12. Baskı, İstanbul, 2004.

Siyasal ve Sosyal Bilimler (Makaleler 2), Derleyenler: Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2003.

Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3), Derleyenler: Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, 10. Baskı, İstanbul, 2004.

Türk Modernleşmesi (Makaleler 4), Derleyenler: Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, 14. Baskı, İstanbul, 2004.

Türkiye, İslâm ve Sekülerizm (Makaleler 5), İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2015

Tanyol, Cahit

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

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

Kuruluş ve Fetih Destanı, Gün Matbaası, İstanbul, 1969 (2. baskı, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2004).

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

Atatürk ve Halkçılık, Türkiye İş Bankası Yayınları, Atatürk’ün Doğumunun 100. Yılı Dizisi No:6, Ankara, 1981.

Türk Edebiyatında Yahya Kemal, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985
(Genişletilmiş 2. baskı, Özgür Yayınları, 2008).

Laiklik ve İrtica, Altın Kitaplar, İstanbul, 1989.

Çankaya Dramı: Silahlı Ordu/Silahsız Ordu, Altın Kitaplar, İstanbul, 1990 (2. baskı, Altın Kitaplar, 2007, yeni önsözle).

Son Liman, Armoni Yayınları, İstanbul, 1992.

Türkler ile Kürtler, Era Yayınları, İstanbul, 1993 (2. baskı, Gendaş Yayınları, 1999).

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

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

Düş Yorgunu, Gendaş Yayınları, İstanbul, 2001 (*Kuruluş ve Fetih Destanı* ve toplu şiirler).

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

O Zaten Yoktu, Altın Kitaplar, İstanbul, 2007.

Mamato, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2012.

Sancılı Toprak, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2013.

Düşünce Dünyamın Konukları, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2015.

Türünde Tek Devlet İngiltere, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2015.

Ahirette 1 Açıkoturum, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2015.

Edebiyat Yazıları, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

Dost Gözü, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

Hoca Kadri Efendi'nin Partisiz Parlamentosu, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

Hocam Ernst von Aster'in Penceresinden 16. Ve 17. Yüzyıl İngiliz Felsefe Dünyasına Bakmak, PiyaArt Yayınları, İstanbul 2016.

O Zaten Yoktu, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

Limana Dönseydi Gemi, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

İslâmiyet ve Sosyalizm, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2016.

Laiklik ve İrtica, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2017.

Peşke Binamlısı Köyü, PiyaArt Yayınları, İstanbul, 2017.

Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol-Mübeccel Kıray-Şerif Mardin, Haz. Çağlayan Kovanlıkaya ve Erkan Çav, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2010.

Türkiye Sosyolojisinin Yüz Yıllık Serüveni, Editör: Hale Okçay, Duvar Yayınları, İzmir, 2015.

Türkiye'de Sosyoloji Üniversitede 101. Yıl, Editörler: Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, H. Bayram Kaçmazoğlu, Sezgin Kızılcıkelik, Sosyoloji Yıllığı 24, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2016.

Türkiye'de Sosyolojinin 100 Yılı, Editör: Nevin Güngör Ergan, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyoloji Konferansları, Sayı: 52 / 2015 ve EK Sayı: 53 / 2016.

Türkiye'de Sosyolojinin 100. Yılı, Editörler: Yücel Bulut ve Enes Kabakçı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, Sayı: 28-29, 2014.

Yörükan, Ayda ve Yörükan, Turhan, *Cahit Tanyol ve Sosyoloji*, Batur Matbaası, İstanbul, 1963.

SÖYLEŞİ

Prof. Dr. Nurullah Ardıç ile Şerif Mardin'in Akademik Hayatı ve Sosyal Bilimlere Katkıları Üzerine Bir Söyleşi

Şerif Mardin, yetmiş yıla yaklaşan verimli akademik serüveniyle ülkemiz sosyal bilimler tarihinde derin izler bırakmıştır. İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi olan Nurullah Ardıç, Şerif Mardin ile aynı üniversite ve bölümde hocanın son yıllarında çalışma imkânı bulmuş ve onunla kavramların tarihsel sosyolojisi, Aydınlanma Düşüncesi, modern eğitimin doğuşu ve okur-yazarlık, Fransız İhtilali, TBMM'deki toplumsal-ideolojik tartışmalar konularında dersler vermiş ve seminerler yapmıştır. Kendisiyle onun akademik hayatı ve Türk sosyal bilimlere katkıları konusunda bir söyleşi gerçekleştirdik.

Şerif Mardin'in yetiştiği ortam ve eğitiminden başlarsak neler söylemek istersiniz?

1927 yılında İstanbul'da doğmuş olan Şerif Mardin köklü bir aileye mensuptu. Halil Şerif Paşa, Şeyh Yusuf Sıdkı Mardini, Necmettin Molla (Kocataş), (gazeteci) Ahmet Cevdet Bey, Ebul'ula Mardin, Betül Mardin ve Arif Mardin gibi önemli isimleri yetiştirmiş olan bu aileye mensubiyeti, Hoca'nın hem iyi bir eğitim almasına, hem de kozmopolit (ve çok dilli) bir ortamda yetişmesine imkân sağlamıştı. Babası Büyükelçi Şemsettin Mardin, annesi ise İkdâm Gazetesi sahibi Ahmet Cevdet Bey'in kızı Reya hanımdır. Şerif Mardin, orta öğrenimini Galatasaray Lisesi'nde, Lisans ve Doktora eğitimini ABD'de, Stanford Üniversitesi'nde (Hoover Enstitüsü -

Siyaset Bilimi Bölümü), Yüksek Lisansını ise Johns Hopkins Üniversitesi - Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde tamamladı.

Hocanın akademik yaşamı hangi evrelerden geçmiştir? Bir dönemleştirme yapmak mümkün müdür?

Prof. Dr. Şerif Mardin'in yetmiş yıllık akademik hayatı ana hatlarıyla beş dönemde ele alınabilir. Stanford Üniversitesi yıllarında odaklandığı klasik incelemeleri ve siyasi fikir tarihi çalışmalarıyla ilk gençlik araştırmalarının kapılarını açmıştır. Halen referans eserler olan *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* ve *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* çalışmaları bu eğitimin mahsulüdür. Türkiye'deki ilk akademik yıllarını (1961-1972) Ankara Üniversitesi - Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde geçiren Mardin bu yıllar boyunca geç dönem Osmanlı tarihinde siyasi fikirlerin değişimi, modern kurumların doğuşu, iktisat düşüncesinin gelişimi, sosyal tabakalaşma, Osmanlı toplumsal yapısındaki değişimler üzerine odaklanmıştır. Yaklaşık yirmi yıl süren Mülkiye döneminin son yıllarında Şerif Mardin *Din ve İdeoloji* konusuna yoğunlaşan araştırmalar yaparak, Osmanlı-Türk tarihinde dinî kurum, fikir ve temaların araştırmasına başlamıştır. Sonraki yıllarda bu konularda birçok çığır açıcı makale yayınlamaya devam edecektir. Mülkiye yıllarında kısa süreli bir Hürriyet Partisi deneyimi ve Forum yazarlığının yanı sıra Türkiye Sosyal Bilimler Derneği'nin kurucu başkanlığı (1967-1970) gibi birçok siyasi ve entelektüel etkinliğin içinde yer almıştır.

Şerif Mardin 1970'lerin başında Prof. Aptullah Kuran'ın daveti ile akademik yaşamının ikinci dönemini oluşturan Boğaziçi Üniversitesi'ne geçti. Burada kurucusu olduğu İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dekanlığı'nın yanı sıra Türkiye'de bütünsel bir sosyal araştırmanın

gelişimi için Alman geleneklerinden mülhem bir Sosyal Bilimler bölümü kurdu. YÖK'ün kuruluşu sonrasında kapatılacak olan bu bölümü kurma amacını anlamak Şerif Mardin hocanın disiplinlerarası araştırmalarının mahiyetini kavramak için fikir verebilir. Bu dönem (1973-1991) Mardin'in Türkiye siyaseti, Osmanlı kültür tarihi, gençlik ve şiddet çalışmaları ve sosyal epistemoloji üzerine araştırmaları ile geçmiştir. *Deadalus*'ta yayınlanan ünlü merkez-çevre makalesi (1973) bu dönemin ilk yıllarının ürünüdür. 70'lerin çatışmalı ortamında yazılmış en önemli metinlerden *İdeoloji* kitabının yayını, dönemin sığ siyasi tartışma ortamında kapsamlı bir bilgi sosyolojisi denemesidir. Mevcut siyasal toplumsal ortama Şerif Mardin *tarzında* bilimsel bir müdahaledir. 1980'lerin ortasına doğru Cemil Meriç'in tavsiyesi ile Said Nursi'nin dini söylemi ve anlayışı üzerine çalışmaya başladı. Nursi üzerine yazdığı eserin (*Bediüzzaman Said Nursi Olayı/Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul: İletişim) 1989'da yayınlanmasının ardından bazı tartışmalar başlamış, ancak Şerif Mardin kendi “anlamacı” yaklaşımından taviz vermeden benzer yayınlar yapmayı sürdürmüştür.

Üçüncü akademik dönemi bu eserin yayınlanmasının ardından başlamış ve Şerif Mardin aldığı teklifle Washington'daki American University'de *Islamic Studies* (İslam Araştırmaları) Merkezi'nin başına geçmiştir. Yaklaşık yirmi yıllık Boğaziçi tecrübesi sonrasında, üçüncü önemli akademik durağı olan American University'de yaklaşık on yıl çalışmıştır. Bu yıllar boyunca Şerif Mardin'in Osmanlı-Türk entelektüel tarihi, modern dünyada İslam, müceddidi Nakşibendilik, sekülerizm ve sivil toplum konularında çok sayıda makalesi yayınlanmıştır. 1980'lerin ortası ve 1990'lı yıllar aynı zamanda Şerif Mardin'in çalışmalarının toplu eserler halinde İletişim Yayınları tarafından basılmaya başlandığı, geniş kamuoyu ve sosyal bilim çevrelerinde yoğun ilgi gören yıllardır. Bu yıllar boyunca Şerif Mardin ayrıca Harvard, Princeton, Columbia ve UCLA gibi

dünyanın önde gelen üniversitelerinde misafir araştırmacı ve profesör olarak görev almıştır. Ayrıca 1994 yılında başlayan Yeni Demokrasi Hareketi'nin kurucu üyeleri arasında yer almıştır. Kısa süren bu tecrübeden sonra aktif siyasetle ilgisini kesmiştir.

Hayatının hangi evresinde Türkiye'ye gelip yerleşiyor?

Dördüncü durağı olan 2000'lerin başından 2011'e kadar Sabancı Üniversitesi'nde çalışan Şerif Mardin burada lisansüstü seviyede ders ve seminerler verir, öğrenciler yetiştirmiştir. Bu dönemde ağırlıklı olarak Osmanlı entelektüel tarihi, modern bilimlerin Osmanlı'ya girişi, İslami oluşumlar ve modern Türkiye'de kitle siyaseti üzerine çalışmıştır. Sabancı yılları çok sayıda genç araştırmacının hocanın yönlendirmeleri ile siyaset felsefesi, bilim felsefesi, ahlak felsefesindeki yeni açılımlar ile Türkiye tarihi ve toplumu üzerinde çalıştıkları birçok çalışmaya yol açıcı bir zaman dilimidir. Bu yıllarda bizzat kendi seçtiği ve kısa önsözler yazdığı makalelerinden seçmeleri kapsamlı İngilizce bir kitap olarak yayınlamıştır.

Şerif Mardin Hocanın son durağı 2014'ten vefatına kadarki yıllarda İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyoloji bölümünde geçmiştir. Bu yazının yazarı da bu dönemde hocanın hem aynı bölümde iş arkadaşı hem de -daha önemlisi- fiilen öğrencisi oldu. Şerif Hocamız lisansüstü düzeyde dersler vererek genç araştırmacılara yeni araştırma heyecanları aşıladı. Engin Deniz Akarlı ve Nurullah Ardıç'la birlikte kavramların tarihsel sosyolojisi, Aydınlanma Düşüncesi, modern eğitimin doğuşu ve okur-yazarlık, Fransız İhtilali, TBMM'deki toplumsal-ideolojik tartışmalar konularında dersler verdi ve seminerler yaptı. Son üç yıldır öğrencilere evinin kapılarını açmış, derslerini cömert ikramlar eşliğinde evinde yapmaktaydı. Şerif Hoca'nın dinmek bilmeyen eğitim ve araştırma heyecanı son aylarda sağlığı kötüleşinceye kadar dur-durak bilmeden devam etti. Nitekim vefatından üç ay kadar önce hastanedeki yatağında 2017 Güz döneminde vereceği

dersin hazırlıklarına başlamıştı. Son dönemde Alman, İngiliz ve Fransız Aydınlanmaları üzerine bir kitap ve 1930'lu yıllarda TBMM'de yaşanan temel tartışmalar üzerine (Nurullah Ardiç'la beraber) bir makale yazmayı planlıyordu, ancak bu projeler vefatıyla akim kaldı.

Pekişi Şerif Mardin hocanın Türk sosyal bilimine katkıları neler olmuştur, bu konuda bir değerlendirme yapabilir misiniz?

Profesör Şerif Mardin Osmanlı-Türk modernleşme tarihinin çeşitli veçheleri üzerine yaptığı araştırmalarla Türkiye sosyal bilim tarihinde kurucu bir rol oynadı. Bu çerçevede Mardin'in Türkiye'deki sosyal bilimlere yaptığı katkıları yedi noktada özetleyebiliriz. İlk olarak, Mardin din-devlet ilişkileri ve İslam'ın bir toplumsal güç olarak Türkiye toplumundaki rolü, Osmanlı-Türk düşünce tarihi, Türkiye'de merkez-çevre ilişkileri, din ve ideoloji gibi konularda bugün hala temel referans kaynağı olarak kullanılan kurucu metinler yazdı; ayrıca bu konularda yüzlerce ilim adamının gelişimine kişisel yönlendirmeleriyle doğrudan ve örnekliğiyle dolaylı katkılar yaptı. Özellikle *Genesis*, *Jön Türkler*, *Din ve İdeoloji*, *İdeoloji ve Türkiye'de Din ve Siyaset* kitapları ile “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri” makalesi, her biri kendi konusunda öncü ve kurucu metinler olarak büyük bir etki yapmıştır.

İkinci olarak, kamuoyunca yeterince bilinmiyor olsa da, Şerif Mardin iktisat tarihi ve edebiyat sosyolojisi alanlarında da bazı öncü çalışmalara imza attı ve bu alanlarda birçok araştırmacının yetişmesine vesile oldu. Örneğin 1970'lerin sonunda, 20. yüzyıl boyunca Türkiye'de yerel esnaf örgütlenmeleri konusunda öncülüğünü yaptığı projeye kıymetli araştırma(cı)ların önünü açmıştı. Aynı şekilde Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* romanı üzerine ilk akademik çalışmayı yaparak ülkemizde edebiyat sosyolojisinin erken örneklerinden birini verdi.

Şerif Hoca'nın bu kurucu ve öncü çalışmaları, onun yalnızca ülkemizde değil, dünya sosyal bilim çevrelerinde de çokça tanınmasına vesile olmuştur. Öyle ki, özellikle Osmanlı-Türk modernleşme tarihi ve Türkiye'deki merkez-çevre ilişkileri konusunda Mardin'e atıf yapılmaksızın ciddi bir akademik metnin yazılamayacağı konusunda alanın uzmanları arasında neredeyse bir görüş birliği mevcuttur. Ancak gerek yöntemsel ve teorik yaklaşımıyla, gerekse de şahsi destek ve yönlendirmeleriyle çok sayıda araştırmacının yetişmesine katkı yapmış olan Mardin'in literatürdeki etkisi aldığı metinsel atıflarla ölçülemeyecek kadar büyüktür. Nitekim 90'lı yıllarda görev yaptığı American University bünyesinde Şerif hoca adına ödül verme uygulaması halen devam etmektedir (*The Serif Mardin Award for Outstanding Scholarship in Islamic Studies*).

Üçüncüsü, yukarıdaki ilgi ve çalışma alanlarının çeşitliliğinin de gösterdiği gibi, Şerif Mardin disiplinlerarasılığı temel bir metodolojik yönelim olarak benimsedi ve bunu genç kuşaklara öğretti. Hocanın bu yaklaşımı, çalışmalarında sosyoloji, siyaset bilimi, felsefe ve tarih disiplinlerinin teorik ve metodolojik araçlarını birleştirerek kullanmasını mümkün kıldı ve onun Türk sosyal bilimler tarihindeki özgün yerine işaret etti. Bu çerçevede 1960'lardan beri yaptığı çalışmalarla, Türkiye'de yaygın olan pozitivist ve indirgemeci yaklaşımları aşarak *verstehen* odaklı yaklaşım ve muhteva analizi gibi perspektif ve teknikleri Türk sosyal bilimlere tanıttı.

Dördüncü olarak, Şerif Mardin yaptığı bütün çalışmalarda tarihsel derinlik ve toplumsal bağlama hassasiyet gösterdi. Bu anlamda tarihsel sosyoloji geleneğinin de Türkiye'deki öncülerinden biri oldu. Tanzimat döneminden İkinci Meşrutiyet'e, oradan Cumhuriyet dönemine uzanan geniş bir zaman dilimine yayılmış konular üzerine birincil kaynaklara

dayalı araştırmalarında incelediği temaları daima tarihsel bağlamaları içerisinde ve girift bağlantıları dikkate alarak anlamaya ve açıklamaya çalıştı. şerif Bey'in eserlerindeki derinlikli vukufiyetin de temel kaynağı olan bu yöntemsel yaklaşım, onun tarihsel (ve güncel) olayları indirgemecilikten uzak bir biçimde, değişik yönleri ve farklı dinamiklere atıfla açıklayabilmesini de mümkün kılmıştır.

Beşinci olarak, şerif Mardin'in Avrupa sosyal bilim geleneği içerisinde en fazla etkilendiği isimlerden biri olan Max Weber'den ilhamla uyguladığı "anlamacı-yorumsamacı" yaklaşım 60'lı ve 70'li yıllarda Türk sosyal bilimine yeni bir soluk getirmişti; zira dönemin bir yanda Comte-Durkheim çizgisinin, diğer tarafta da Marksci yaklaşımın izinden giden iki zıt, ancak yöntem açısından benzer olan pozitivist açıklama şemalarına dayalı baskın yaklaşımlarına bir alternatif (ve meydan okuma) sunmuştu. Weber'in ve hermenötik geleneğin Batı'da bile (Almanya dışında) nispeten yeni keşfedilmeye başladığı yıllarda bu "anlam" (*verstehen*) merkezli metodoloji anlayışını özümseyip Türkiye'ye uygulamaya başlamış olması Mardin'in ülkemizde sosyal bilimlerdeki öncü rolünün bir göstergesidir. Bu yaklaşımın dünyanın çeşitli bölgelerinde birçok disipline rengini vermiş, çok etkili bir akım olduğu gerçeği, şerif Mardin'in ülkemizdeki etkisinin geleceğine dair bir fikir verebilir.

Altıncısı, Mardin'in yine Weberyen gelenekten aldığı ilhamla, "kültür" alanını bilimsel araştırma programının ana odağı haline getirmiş olması da Türkiye sosyal bilimleri açısından ilginç bir açılım anlamına gelmekteydi. Yukarıda sözünü ettiğimiz "hermenötik" yöntemsel tavrın merkezinde (din de dahil olmak üzere) kültürün ve genel olarak fikirlerin önemli olduğu vurgusu vardı; zira kültürel unsurlar sosyal bilimciler tarafından ihmal edilmesi gereken edilgen birer faktör değil, aksine toplumu ve tarihi şekillendiren en güçlü amillerdendi. Bu anlamda Türk-

İslam kültürünün çok-katmanlı ve karmaşık yapısı Şerif hocanın teorik ve ampirik düzlemlerde temel ilgi alanı olagelmişti; zira bu kültürün Osmanlı'dan beri “bu topraklarda” gündelik hayattan siyasete kadar birçok alanı derinden etkileyen en önemli şekillendirici güç olduğunu tespit etmişti. Bu çerçevede daima peşinden koştuğu “gerçek”, Türkiye'nin söz konusu kültür tarafından şekillendirilen kimlik, mikro ve makro düzeyde iletişim, ilişki ağları, elitlerle halk yığınları arasındaki gerilim ile gündelik ve siyasi anlam dünyaları gibi temaların ne idüğüne matuftu. Diğer bir ifadeyle Mardin, hayatı boyunca hep “biz”i aradı, o “biz”i anlamaya ve anlatmaya çalıştı. Ayrıca bu yaklaşım söz konusu kültürel unsurların taşıyıcılarını (örneğin dini cemaatleri, ulemayı) da anlamayı gerekli kılmaktaydı; Mardin de akademik hayatının büyük bölümünü bu anlama çabasına adadı. Haddizatında Şerif hocanın neredeyse kariyerinin başından beri Kemalist-laisist akademik çevrelerce dışlanmasının esas sebeplerinden biri de budur. Zira hocanın Türkiye’de Osmanlı’dan beri toplumsal hayatı şekillendiren en önemli sosyal güç olarak gördüğü İslam kültürünü salt bir ilmi tecessüsle *anlamaya* çalışması dahi konuya yalnızca “irtica” prizmasından bakmaya alışmış bu çevreleri rahatsız etmeye yetmişti. Diğer taraftan, Mardin’in tam olarak bilmediği (ve kendisinin de bize itiraf ettiği üzere, hayatının sonuna kadar tamamıyla kuşatamayacağı) bir alana bilimsel merak ve anlama saikiyle girmeye cesaret etmiş ve bu samimi anlama ve keşif yolculuğunda sebat etmiş olması da genç kuşaklar için eşsiz bir örnektir.

Son olarak, Şerif Mardin’in söz konusu “hermenötik” yaklaşımı ve tarihsel bağlam vurgusu ona yakın tarih söz konusu olduğunda resmi ideolojiyi aşma imkânı sunmuştu. Bu anlamda gerek geç-Osmanlı döneminin ana dinamiklerini gerekse de Cumhuriyet rejiminin kurucu fikir ve pratiklerini anlamak üzere giriştiği samimi çaba, ona Türkiye akademisinde oldukça baskın durumdaki resmi tarih ve toplum söylemini

aşarak Kemalist tarih yazımına eleştiri getirmesini sağlayacak yolu açmıştır. Nitekim Şerif Mardin Osmanlı-Türkiye modernleşmesi literatüründeki baskın pozitivist, “çatışmacı” yaklaşıma meydan okuyan ve daha incelikli bir metodoloji öneren “intibak” paradigmasının kurucu figürlerinden biri olmuştur.¹ Bu yaklaşımın mantıksal sonuçları Kemalizm’in ve resmi tarih tezlerinin sorgulanmasını da içeriyordu, ki 2000’li yıllara kadar Türkiye’nin akademik ve entelektüel hayatında bu sorgulamanın meşruiyet zemini güçlü değildi. Şükrü Hanioglu’nun ifadesiyle “dindarlıkla modernliğin bağdaşamayacağını savunan, din-bilim çatışması temelli ideolojisini yüksek felsefe ürünü bir ‘Aydınlanma reçetesi’ olarak kutsayan” (Hanioglu 2017) sağ ve sol versiyonlarıyla Kemalist akademik ve entelektüel cemaat(ler) Şerif Mardin’i hazmedemedi. Zira standard Türk aydınına göre din ve dindarlar üzerine bilimsel çalışma yapmak “irtica” ve “gericilik” alanına adım atmak demektir; en iyi ihtimalle “onlara” meşruiyet kazandırmaktır. Dinî gruplar üzerine çalışma yapılacaksa bunun tek hedefinin bu grupların (örneğin resmi olarak var olmayan cemaat ve tarikatların) “çağdaş dünyada” var olmaması (ve ortadan kaldırılması) gerektiğini ortaya koymak olduğunu varsayan bir zihniyet ortamı için Mardin’in çalışmaları “tehlikeli” idi. Zira Mardin sınıfsal ve kültürel arka planı ve uluslararası saygınlığı olan bir bilim insanı kimliğiyle kolaylıkla “mürteci” sıfatıyla etiketlenip itibarsızlaştırılmayacak bir figürdü. Üstelik Kemalizm’in felsefi derinlikten yoksun, pragmatik bir ideoloji olduğunu düşünen Mardin bu sığ ideolojinin, “iyi, doğru ve güzel”in ne olduğunu kapsamlı bir şekilde ortaya koymuş olan İslam’a bir kimlik/aidiyet kaynağı olarak alternatif olamadığını öne sürmüştü. (Şerif hoca, siyasete etkisinin ötesinde İslam’ın

¹ Söz konusu “çatışma” ve “intibak” paradigmalarının bkz. Nurullah Ardıç, “Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 6, no. 11, 2008, s.61-92.

özellikle -kendi ifadesiyle- “rahmanî boyutunu” gerek şahsi hayatında gerekse de günümüz Türkiye toplumunda kimlik kurucu ve birleştirici bir faktör olarak çokça önemsiyordu.) Bu anlamda Cumhuriyet ideolojisi ve eğitim sisteminin Türkiye toplumunun kültürel kodlarını dönüştüremediğini, zira “kültürün kimlik yaratıcı katmanlarına” nüfuz edemediğini, dahası “Cumhuriyet’in öğretmenin Osmanlı’nın imamına mağlup olduğunu” soğukkanlılıkla tespit etmişti (*Din ve İdeoloji*). Mardin’in kendi kültürel arka planı itibariyle pek de yabancı olmadığı bu ideolojiye eleştirel bir mesafe alarak, tarihsel derinliğe atıfla ve bilimsel bir soğukkanlılıkla yapmış olduğu bu tespitler korporatist bir örgütlenme tarzına dayalı Türk akademik ve entelektüel cemaati için affedilmez bir kabahat anlamına gelmişti.

Ancak yukarıda da belirtildiği gibi uluslararası saygınlığa sahip bir akademisyen olarak Mardin, üstenci bir tavırla yaftalanıp etkisizleştirilebilecek bir figür değildi. Amerika’da aldığı lisans ve lisansüstü eğitimin ve sonraki okumalarının kendisine kazandırdığı geniş donanım ve -yukarıda izah edilen- anlamacı ve “tarihsel” yaklaşımıyla Şerif Mardin akademik kariyerini Türkiye’nin yakın geçmişi ve bugünü derinlikli bir biçimde anlamaya, bu bağlamda farklı ideolojik kamplarca inatla inanılan mitleri deşifre etmeye adanmıştı. Bu “istikşafi” yaklaşımının şekillendirdiği “de-mistifikasyon” misyonunun peşinden koşarken temel yönetsel vurgusu toplumsal olguların karmaşıklığı ve çok-katmanlı yapısıydı. Tarihin ve toplumun bu karmaşık katmanlarını çözümlenmek ise hiç de kolay değildi. Şerif hoca bu zor göreve talip olmuş, belki -her bilim insanı gibi- zaman zaman bilgi ve yorum hataları da yapmış, ancak iyi niyetini ve ilmî teccüsünü hiçbir zaman kaybetmemiş, hayatını önyargılarından sıyrılarak “hakikati aramaya” adanmıştı. Bu arayışını ve öğrenme tutkusunu, kendisini tanıyanların çok iyi bildiği tevazuuyla, şöyle

ifade etmişti: “Kendimi basit hakikatler avcısı olarak görüyorum – basitçe anlatılan karmaşık meselelerin peşinden giden bir dedektif...”

Şerif Bey’e rahmet-i Rahman diliyoruz.

Biz de size bu söyleşi için teşekkür ediyoruz.

TÜRK SOSYOLOJİSİNDE BİR ÖNCÜ İSİM:

PRENS SABAHATTİN

Prof. Dr. Ömer AYTAÇ

Fırat Üniversitesi

ÖZ

Prens Sabahattin, Ziya Gökalp ile birlikte Türk Sosyoloji geleneğinde iz bırakan seçkin simalardan biridir. O hem bir sosyolog hem de bir düşünce insanı olarak Türkiye'nin Nasıl Kurtarılacağına dair geliştirdiği tezlerle, hem sosyoloji kültürümüze hem de düşünce atlasımıza derin bir iz bırakmıştır. Yaşadığı çalkantılı dönem itibarıyla de Türkiye'nin yenileşme sürecine görüşleriyle katkıda bulunmuştur. Paris'te Osmanlının kurtuluşu yolunda tezler geliştirmiş, toplumsal yapının dönüşmesi gereğinden söz ederek soruna toplumbilimsel bir nokta koymuştur. Osmanlı toplum yapısının ihyası ve Anglosakson örneğinde olduğu gibi bireyci, hür teşebbüsçü bir eksende, merkez dışı bir yönetim anlayışı ile düzlüğe çıkabileceğini savunmuştur. İttihatçı aydınlarla yönetsel ayrılığa düşmüş olan Prens, fikirleriyle Osmanlı toplum yapısında köklü değişiklikler yapmak suretiyle, devlete yaslanmayan, özgür ve güçlü bireyler ve etkili bir sivil toplum arzulamıştır.

Anahtar Kavramlar: Prens Sabahattin, sosyal yapı, teşebbüs-i şahsi, adem-i merkeziyet, sosyoloji

ABSTRACT

Prince Sabahattin is one of the prominent figures that left a mark in the Turkish sociology tradition, As a sociologist and thinker, he and made a lasting impression on our culture of sociology and atlas thought with the theses he developed on How to Save Turkey. By means of the turbulent period he lived in, he contributed to the modernization process of Turkey with his onions. He developed theses in Paris on the way of liberation of the Ottoman Empire, and he made a sociological end to the problem by stating the necessity of the transformation in the social structure. He supported the problems can be solved in a private enterprise axis and by an eccentric understanding of administration that can be seen in the example of reclamation of Ottoman social structure and individualistic Anglo-Saxon example. The Prince, who had procedural divergence with Ittihatçı (Unionist) intellectuals, desired free and strong individuals and effective civil society which does not depend on the state by means of making changes in the ideas of making changes in the social structure of the Ottoman Empire.

Keywords: Prince Sabahattin, social structure, private enterprise, decentralization, sociology

Giriş

Prens Sabahattin Türk Sosyolojisinde ve düşünce tarihinde özgün ve aykırı bir yere sahiptir. O, kalıplaşmış, sürekli yeniden üretilen geleneksel şablonların dışında düşünen ve modeller öneren bir düşünce ve eylem adamı olarak, dönemin hâkim ideolojisi ve devletçi geleneğine ters düşen bir söylemi temsil eder. Onun düşünceleri devrin siyasal ve yönetsel anlayışına bir tepki, protesto niteliğindedir. Devletin/toplumun içinde bulunduğu güç koşullardan kurtulmanın çarelerini, bir toplumbilimci duyarlılığı ile irdeler ve bugün de kabul gören toplumsal projeler ortaya koyar.

Prens'in düşünceleri/eylemleri, ülkenin çözüm bekleyen sorunlarına ivedi ve doğrudan müdahaleleri içerir. Onun düşünsel yaklaşımlarında toplumbilimci hassasiyeti hemen göze çarpar. Fransa'da Science Social ekolüyle kurduğu temaslar, onun toplumsal meselelere bakışında toplum/birey odaklı düşünmesini ve çözümler getirmesini olanaklı kılar. Bu yaklaşım, Prens'in meselelere belli kuramlar üzerinden yaklaşan, belli kalıplar içinde disiplinler düşünce ortaya koyan, sosyolojik bakışa sahip biri olarak sivrilmemesinin de önünü açar. Görüşleri, faaliyetleri, ortaya koyduğu eserler vs. itibarıyla Prens Sabahattin, erken dönem Türk sosyolojisinin filizlenmesinde emeği geçen öncü bir sosyolog olarak kabul görmesini sağlar.

Prens'in koyduğu teşhisler ve yaklaşımlar, sosyolojik çabanın odaklandığı toplumsal analizlere dayanır. Yaşadığı dönem itibarıyla her şeyin politik olarak görüldüğü ve irdelendiği bir zaman diliminde, onun toplumsal işaret etmesi, topluma odaklanmayı, toplumsal yapı, değerler ve süreçlerin sorun üreten, risk ve geleceğe dönük karamsarlıkları tetikleyen bir alan olduğuna temas etmesi, onu ve düşüncelerini *biricik* kılmaya yeter. Politik merkezde yaşanan sıkıntılar, kaos ve çatışmalar

toplumsal merkez tarafından üretilmekte, toplumsal örgütlenme tarzımızdan kaynaklanan problemler az gelişmişlik ve çağın gerisinde kalmaya dönük meselelere kaynaklık etmektedir. Bu durum, 19. Yüzyılın yeni ve iddialı bilimi olan sosyolojinin de odak yönelimini temsil eder. Zira 19. Yüzyılda kökleşmeye başlayan sosyolojik çabalar, doğrudan toplumu referans olarak alır, toplumsal dünyada yaşananların, iktisadi, siyasi, kültürel ve aktüel sorunların başlatıcısı olduğuna gönderme yapar. Comte, Durkheim, Le Play ve daha sonraki sosyologların yönelimi hep toplum üzerinden, toplumsallık çözümlenmeleri üzerinden olmuş, bu yaklaşım o dönemlerde Prens Sabahattin'in kendi ülkesinin farklı sorunlarına yaklaşımında, özellikle birey ve toplumsal merkez üzerinden yanıtlar getirmesinde etkili olur. Zira toplumsal yapı risk ve tehlike üretiyorsa, bu yapının iyi analiz edilmesi ve bundan hareketle sosyal sorunlara doğru teşhisler konulması bir gereklilik arzeder. Üst yapı öğeleri üzerinden meselelere bakmak sadece zaman kaybı ve geçici/palyatif çözümlere prim vermek olur ki bunun ivedilikle çözüm bekleyen ülke sorunlarının daha da kabarık hale gelmesinden başka bir etkisi olmayacaktır. Bu yüzden Prens Fransa'da çok farklı düşünce okulları olmasına rağmen, ülkesinin sorunlarını çözmede işlevsel olduğuna inandığı Science Social okulunun yaklaşımından yana bir duruş geliştirir ve çözüm reçeteleri üretmede bu okulun görüşlerinden yararlanır. Prens bu yaklaşımı, aynı zamanda ülkemize ilk sistematik sosyolojik yaklaşımların girmesi, tanınması ve taraftar bulmasının da önünü açar.

Bu bağlamda Prens Sabahattin'in Türk fikir hayatındaki yeri ve özgünlüğü önemini korur. Prens, bu konuda dönemin aydınları ve düşünürlerinden farklı olarak sorunu toplumbilim ekseninde ve sosyal yapımızın dönüştürülmesi ile çözümlenebileceğini ve bunun mümkün yollarını bir *kurtuluş reçetesi* ibraz etmek suretiyle bir paket program halinde önümüze serer. Bu bağlamda, Prens, yönetsel tikanıklığın

toplumsal alana odaklanarak aşılabileceği, yapısal/fonksiyonel başkalaşmanın örgütlenme tarzımızı değiştirerek mümkün olacağına dikkatlerimizi çeker.

Prens Sabahattin düşüncesini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışan bu yazıda, Prens Sabahattin'in hayatı, sosyolojisi, temel görüşleri ve ülkenin düşünce ve siyasi hayatına getirdiği katkılar genel bir çerçevede ele alınmaktadır.

Hayatı ve Yetiştigi Ortam

Prens Sabahattin 1877 yılında İstanbul'da doğdu. Abdülhamit'in kız kardeşi Seniha Sultan'ın oğludur. Prens lakabı Osmanlı'da baba tarafından alınmasına karşın o annesinin Osmanlı hanedanına mensup olması hasebiyle alır. Babası Mahmut Celalettin Paşa II. Abdülhamit'in idaresine muhaliftir. Babasına yönelik suikast girişimi sonrasında 1899 yılında babası ve kardeşi Lütfullah ile birlikte Fransa'ya kaçar. Burada Jön Türklerle ilişki kurarak siyasi faaliyetlerine başlar. I. ve II. Jön Türk Kongreleri'nin Paris'te toplanmasını sağlar. Jön Türkler arasında tez zamanda sivrilir ve hareketin ateşli bir savunucusu haline gelir. Abdülhamit'e karşı siyasal muhalefetin lideri konumuna yükselir.

Avrupa'daki tüm Abdülhamit muhaliflerini toplayarak gerçekleştirdiği I. Jön Türk Kongresinde, Osmanlı yönetiminin etkisiz kılınması ve yönetim değişikliği için siyasal bir örgütlenme içine girilmesine ön ayak olur. Kongrede dile getirilen görüşler, aynı zamanda toplantıya katılanlar arasında ayrışmaya sebep olur. Bu görüş ayrılıkları iki noktada toplanabilir. Birincisi, sadece propaganda ve yayın yoluyla inkılap yapılamayacağı, devrime askeri güçlerin de katılımlarının sağlanması yönündeki görüştür. İkincisi ise, yabancı hükümetlerin müdahalesini davet

ederek, ülkede ıslahat hareketlerinin başlatılması düşüncesiydi. İkinci görüş daha çok Ermeni temsilciler tarafından dile getirilmiştir. Prens Sabahattin Ermenilerin ortaya attıkları fikirlerin sakıncalarını bilmekle birlikte sınırlı ve kontrollü bir müdahaleye karşı çıkmamıştır. Gerçekte, Prens bir ihtilal yapılmaması taraftarıdır ve kargaşa sırasında rastgele müdahaleleri önlemek için, ortak çıkarlar konusunda uzlaşa sağlanabilecek “hür ve demokratik hükümetlerle anlaşmak gerektiğine” inanmaktadır. Bu hükümet İngiliz ya da Fransız hükümetlerinden biridir (Akşin, 1987:44; Karakaş, 2013:19). Prens, bu görüşüyle müdahaleci bir tavır sergilemiştir. Bu onun ileride mandacı bir düşünür olarak itham edilmesinde etkili olacaktır. Şükrü Hanioğlu, Prens'in bu yaklaşımını yorumlarken, onun müdahalenin bir başka devletin yardımıyla hatta o devletin garantörlüğünde yapılmasından yana olduğunu ancak, bu görüşün altında bir Batı devletinin mandası olma arzusunun olmadığını dile getirir (Hanioğlu, 1981:234; Karakaş, 2013:19).

Kongrede müdahalecilik fikrine çok sert biçimde karşı çıkmıştır. Bunların başında Ahmet Rıza Bey gelir. Ancak, Ahmet Rıza Bey de daha önceki yazılarında dolaylı bir biçimde yabancı ülkelerin Abdülhamit idaresine ıslahat yapması yönünde baskı yapmalarını talep ettiği bilinir. Diğer görüşleri de dikkate alındığında Ahmet Rıza Bey'in bu isteği doğrudan bir müdahale talebi değil Jön Türk hareketine destek maksatlı olduğu anlaşılır. Kongre, farklı ve tezat görüşlerin çatışması temelinde cereyan etmiş, beklenen sonuç yerine Jön Türk Hareketinin ikiye bölünmesi ile sonuçlanmıştır. Müdahaleciler ve Adem-i Müdahaleciler diye iki ayrı grup ve örgütlenme hasıl olmuştur. Müdahaleciler yabancı ülkelerin müdahalesini gerekli görürken, Adem-i müdahaleciler birinci görüşü savunmuşlardır. Müdahaleciler Prens Sabahattin'in önderliğinde Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'ni kurmuş, yabancı müdahalesine karşı olan Adem-i Müdahaleciler ise Ahmet Rıza'nın

öncülüğünde Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti olarak yollarına devam etmişlerdir. Bu ayrışma hareketleri, Kongre'nin olumsuz neticelendiğine dair görüşlere yol açmış ve birleştiricilik beklentisi gerçekleşmemiştir (Erkul, 1993; Akkaya, 2005; Karakaş, 2013:19).

Prens Sabahattin, Osmanlı halkları konfederasyonunu savunurken, Ahmet Rıza çağdaş örgütlenmiş merkezci bir yapının, ülkenin parçalanmaması için, kaçınılmazlığını savunur. Kongre sonrasında Sabahattin ile ittihatçılar arasında bitmez-tükenmez bir polemik dönemi başlar; bu gelişmelerin sonucunda Paris'te kurduğu *teşebbüs-i şahsi ve adem-i merkeziyet* adlı derneğin yanında aynı yerde 1906 yılında *Terakki* adında bir gazete çıkararak görüşlerini daha etkili kılmayı amaçlar. Sabahattin'in görüşleri, ayrıca, *The Times*, *The Levant Herald And Eastern Express*, *Le Temps* ve *Pro Armenia* gazetelerinde yayınlanır (Kansu, 1995:261-3; Bayraktar, 1996: 53).

Fransa'da kaldığı dönemde, siyasal çalışmalarının yanısıra Le Play'in öncülüğünü yaptığı sosyoloji çevresiyle yakın ilişkiler içinde olur. Science Social ekolü ile kurduğu ilişkiler onun ülkesine, toplumuna ve bireylere bakışını büyük ölçüde değiştirir. Özellikle Demolins'in toplum ve siyaset ile ilgili görüşlerinden oldukça etkilenir. Osmanlı'da hakiki bir ıslahat hareketi başlatacak kadroların Science Social mantalitesiyle yetiştirilmiş gençlikle başarılacağına olan inancı güçlenmeye başlar.

Prens, Science Social ekolü ve temsilcileri ile temasını kuvvetlendirir. Le Play ve Demolins'in savunduğu bireyseliği esas alan sosyoloji anlayışının sıkı bir takipçisi olur. Fransa ve diğer gelişmiş Avrupa ülkelerinin toplumsal örgütlenme şekillerini yakından inceleme imkânı bulur. Avrupa ülkelerinin gelişmelerinin temelinde hür teşebbüs ve bireyselci bir toplumsal örgütlenme anlayışının var olduğunu görür. Oysa Osmanlı devleti kamucu bir toplumdur. Bireylerin/toplumsal kesimlerin

gelişme ve kalkınma çabalarına katkısı yoktu. Devlet, hantallaşmış ve her şeyi devletten bekleyen zihniyet her yerde hâkim durumdadır. Bu yapının Osmanlının çözülmesindeki önemli faktörlerden biri olduğunu düşünür.

Prens II. Meşrutiyetin ilanı ile İstanbul'a döner (1908). Ancak görüşleri ve hanedan ile yakınlığı İttihat ve Terakkinin hoşuna gitmez. Prens hakkında devrin gazetelerinde ve kamuoyunda eleştiriler ve asılsız dedikodular yapılır. Prens'in görüşleri bölücülük ve yıkıcılık esasına dayandığı yayılarak kamu vicdanında mahkûm edilmek istenir. Bir ara adı 31 Mart vakasına karıştırıldığından tutuklanır. 1913 de ülkesinde özgür bir siyasal ve düşünsel ortam bulamadığı için Fransa'ya geri döner.

Fransa'da Osmanlının kurtuluşuna dair tezler geliştirmeye devam eder. Bu arada II. Abdülhamit'in yönetimden uzaklaştırılması için İttihat ve Terakki ile birlikte mücadelesini sürdürür. Osmanlının Almanya yanında savaşa girmesine karşı çıkar. Savaş sonrası ittihatçıların Malta'ya sürülmesi ile tekrar yurda döner. Siyasetle ilgilenmez ancak bir bilim adamı olarak görüşlerini ifade eder ve toplumu aydınlatmaya çalışır. 1924 de, Osmanlı hanedanlarının yurt dışına çıkmasını öngören yasa gereği tekrar Paris e gider ve bir daha dönmemesine orada kalır. Prens, Fransa'ya ilk gittiğinde tanışıklık kurduğu Science Social grubuyla tekrar temas kurar. Le Play ve ekolünü eksen alan çalışmalar yapar. Demolins aracılığıyla Science Sociale ekolü ile tanışınca Paris te, *Teşebbüsü Şahsi ve Ademi merkezîyet cemiyetini* kurar. Cemiyetin yayın organı olarak da *Terakki* gazetesini çıkarmaya başlar. Türkiye'de de örgütlenme çabası içine giren cemiyetin İstanbul'daki şubesi "*Cemiyeti inkılabiye*" tarafından kurulur (Tunaya, 1952: 143). Prens'in düşünceleri giderek netlik kazanmaktadır. Teşebbüs-i şahsi, adem-i merkezîyetçilik ve bireyciliğe dayalı düşüncelerini Osmanlının kurtuluşu için gerekli reçeteler olarak formüle etmeye çalışır. 30 Haziran 1948 de İsviçre, Neuchatel'de vefat

eder. Sonradan naaşı yurda getirilir ve Eyüp Sultan da aile mezarlığına defnedilir.

Devrin Düşünsel Akımları İçerisindeki Yeri

Prens düşüncelerinin anlaşılabilmesi için dönemin sosyal, siyasal ve kültürel atmosferine ana hatlarıyla da olsa bakmak gerekir. Çünkü Prens görüşleri ve toplum projesi, büyük ölçüde devrin siyasal anlayışı ve toplumsal örgütlenme biçimiyle bir tür hesaplaşma ihtiva eder. Son dönem Osmanlı yönetim biçimine ve bütün sorunların kaynağı olarak gördüğü toplumsal yapıya eleştiriler yönelterek, mevcut problemleri vasatı dönüştürme peşinde koşar.

16. Yüzyıldan sonra Osmanlı devletinin toprak kaybetmeye başlaması, siyasi ve iktisadi kurumlarda görülmeye başlanan aksaklıklar, Osmanlıyı ıslahat yapmaya, kötü gidişi engellemeye itmişti. Bu süreçte, aydınların ülke sorunları üzerine düşünmeye başladığı, çözüm önerileri getirdiklerini görmekteyiz.

İkinci Meşrutiyetin ilk yıllarında bireyciliğin en güçlü savunucusu, Prens Sabahaddin ve *Teşebbüs-i Şahsi* ve *Adem-i Merkeziyetçi* grubun yanı sıra, Mehmet Cavid Bey'in başını çektiği *Ulum-i İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası* idi.

Prens Sabahaddin gibi toplumbilim ışığında soruna yaklaşanlar Le Play'i izleyerek *teşebbüs-i şahsi ve adem-i merkeziet* görüşünü benimsiyor, Cavid Bey ve yandaşları ise klasik iktisattan esinlenerek devletin iktisadi yaşamın dışında kalmasını, her türlü kayıt ve engelin ortadan kaldırılmasını savunuyorlardı. Aslında her iki görüş de, değişik disiplinlerden kaynaklanmalarına karşın, liberal çağın bireyciliğini gündeme getiriyordu (Toprak, 1995:2).

Cavid Bey'e göre, toplumsal refah kişisel çıkar gözeten bireylerin çabalarıyla yükselir, *menfaat-i şahsiye* insanlara mutluluk yolunu açardı. Bu nedenle bireycilik her zaman toplumculuktan üstündür. Bireycilikten kaynaklanan liberal toplumda insan, sözleşme özgürlüğü, mübadele özgürlüğü, başkasının özgürlüğüyle sınırlı olmak koşuluyla hareket özgürlüğü, kısaca her türlü özgürlüğü bulacaktı (Cerrahoğlu, 1975'den akt. Toprak, 1995:II). Cavid Bey, Osmanlı toplumunun ancak sermaye vasıtasıyla kendisini yenileyip düzlüğe çıkabileceğine inanıyordu. Sermaye, üretim için gerekli bir koşul olmanın yanı sıra emeğin varlığını sürdürmesi için de gerekli bir unsur idi.

Liberal düşünceye yakın duran çevreler, genel planda, *kapıkulu geleneğini* eleştiriyor, bireyciliğin çağdaş toplumun temel felsefesi olduğu, devlete karşı bireyin savunulması gerektiği üzerinde duruyorlardı. Bundan böyle birey girişimci kılınacak, *teşebbüs-i şahsi* Osmanlı toplumunun yaşam felsefesini oluşturacaktı (Toprak, 1995:2).

Ancak, 1908 Devrimi ile birlikte iktisadi düşün alanında yaygınlaşan *teşebbüs-i şahsi* görüşüne ilk eleştiriler de gelmeye başlamıştı. Bunlar arasında Meşrutiyet Kooperatistleri ilk sırada yer almaktaydı. Osmanlı toplumunun temel sorununu *faaliyetsizlikte, teşebbüssüzlükte* gören düşün çevreleri *teşebbüs-i şahsi*'yi diğer bir deyişle devletten arınmış, kişisel girişimciliğiyle topluma yön verebilecek Osmanlı bireyinin girişimci niteliklerini iyice körelttiğini savunuyor, meşrutiyet yönetimiyle birlikte "teşebbüs-i şahsi" için her türlü olanağın sağlanabileceğini ileri sürüyorlardı. *Teşebbüs-i şahsi*'yi ilk eleştiren düşünürlerden biri Mustafa Subhi'ydi. Toplumbilim ya da o günkü adıyla "içtimaiyat" la ilgilenen, bu arada C. Bougle'den *ilm-i İctimai Nedir?* başlığı altında bir çeviri yapan Mustafa Subhi, Fransız solidarizminden etkilenmiş, Charles Gide'in kooperatifçilik üzerine görüşlerini

benimsemişti. Mustafa Suphi geçmiş dönemlerin Osmanlılarda yalnız *teşebbüs-i şahsi*'yi değil, *teşebbüs-i içtimai*'yi de körelttiğine değiniyor, "kuva-i ferdiyemizle beraber, hele son zamanların tazyikatı altında kuva-i içtimaiyemizin de" harap olduğunu savunuyordu. Mustafa Subhi"ye göre, bir toplumda sermaye sınıfının küçük tasarruf sahiplerinin paralarını *teşebbüs-i şahsi* adı altında işletmeleri sonucu toplumsal denge bozulacaktı. Osmanlı toplumunda ancak çalışanların ve küçük üreticilerin *teşebbüs-i içtimai*'leriyle oluşturacakları kooperatifler (tesai cemiyetleri) servet ve gelir bölüşümünden doğacak çarpıklıkları giderebilirdi (Toprak, 1995:128)

1900'lü yılların başında Osmanlı siyasi ve toplumsal düşünce ortamında liberal kanat dışında asıl güçlü grubu devletçi/elitist düşünceleri savunan İttihat ve Terakki oluşturuyordu. Bu iki grup arasında zaman zaman ivmesi artıp azalan bir düşünsel mücadele yaşanmaktaydı. İttihat ve Terakki'nin temsil ettiği elitist-devletçi kutup ile Hürriyet ve ihtilaf partisinin temsil ettiği ve Prens Sabahattin düşüncesinin şekillendirdiği liberal kutup arasında köklü fikir ayrılıkları mevcuttu.

İttihatçıların ya da Jön Türklerin söylemi, genelde iktidar ve politika değişiklikleriyle sınırlıyken Prens Sabahattin çok daha köklere, derinlere inerek toplumsal reform peşinde olmuştur. Ona göre "memleket siyasi reformdan önce içtimai reforma muhtaçtır" (Tütengil, 1954:21). Prese göre toplumsal çözülmemizin temelinde ittihatçıların ileri sürdükleri gibi Abdülhamit istibdadı gibi yüzeysel bir neden yer almamaktadır. Sorunun asıl nedeni, toplumsal hayatta kişisel girişimciliğe dayalı bir yaşam tarzının, değer ve kültür kalıplarının yerleşmemiş olması ve katı bir merkeziliğin egemen olmasıdır (Köseihal, 1965: 13). Bu iki temel faktör etkisiz kılınmadığı ve yerine özel teşebbüse ve adem-i

merkeziyetçiliğe dayalı bir toplumsal ve siyasal düzen kurulmadığı takdirde çözülme mukadderdir.

Düşüncelerindeki Ana Doğrultular:

Sosyoloji ve Sosyal Bilimler

Prens Sabahattin, sosyolojinin Türkiye'ye girişinde ve tanınmasında Ziya Gökalp ile birlikte rol oynayan ikinci isimdir¹. Fransa'da Science Social'in görüşleri ile tanıştıktan sonra Le Play ve Demolins gibi sosyologların görüşleri ve yaklaşımlarını benimser ve onların bilimsel yaklaşımlarını toplum/toplumsal yapı analizlerinde kullanmaya çalışır. Bu yüzden olsa gerek Prens Sabahattin Le Play ekolünün ülkemizdeki temsilcisi olarak kabul görür.

İlk olarak sosyoloji ve sosyal bilim ayrımı yapan Prens Sabahattin, özellikle Spencer, Tarde ve Durkeim gibi sosyologların monografik çalışmalar yapmadan toplum hakkında geliştirdikleri düşüncelerin tutarsızlığına ve bu tutarsızlığın Le Play tarafından geliştirilen uygulamalı sosyoloji yöntemiyle giderileceğine dikkati çeker. Bunun yanı sıra Demolins tarafından yapılan kamucu ve bireyci toplum sınıflamalarının, diğer sosyolog/sosyal bilimciler tarafından geliştirilen toplum

¹ Türkiye'de sosyoloji tarihi çalışmalarında Comte-Durkheim çizgisinin temsilcisi olarak Ziya Gökalp, Le Play sosyolojisinin temsilcisi olarak da Prens Sabahattin zikredilir. Ancak Gökalp'in sosyolojisi genel bir tevaccühe mazhar olurken Prens Sabahattin sosyolojisi gereken ilgiyi görmez. Gökalp'le birlikte Durkheim sosyolojisi ön plana çıkararak üniversitelerde ve liselerde okutulur. Bu etki daha çok Gökalp'in iktidar kadrolarına yakınlığından kaynaklanır, bu kadroların dışında kalan Prens Sabahattin ve onun görüşlerine temel aldığı Le Play sosyolojisi ikinci planda yer alır. Prens Sabahattin ve Gökalp'in siyasal alandaki karşıtlıkları sosyoloji gündemimizde de karşılığını bulmuştur (bkz, Okan, 2006:164).

tipolojilerinden daha bilimsel ve kullanışlı olduğunu ileri sürer. Ona göre bu tipolojilerin mevcut toplumların hangisine daha uygun düştüğü, sosyal gelişmenin hangi yapıda ortaya çıktığı ve sosyal gelişme/kalkınmayı gerçekleştirmek için hangi toplumsal yapıya yönelmek gerektiğini anlamak açısından da işlevsel olduğunu dikkatlere sunar. Bunun önemi, yani sosyal gelişmenin yönünü bilmek, modernleşme sürecinde yapılacak olası reformlara ışık tutacak ve sorunların çözümünde doğru sentezlere kapı açabilecektir. Bu görüşler, Prens Sabahattin'in sosyolojiye yüklediği anlamın oldukça pragmatik olduğunu ve toplumsal sorunları anlama ve yol göstermede bir rehber, bir kilometre taşı olarak gördüğünü de ortaya koyar. Sosyoloji işlevsel, toplumsal sorunları anlama ve çözümler getirmede bir araç, toplumsal yapıyı çözümlenmede etkili teşhisler koymayı kolaylaştırıcı bir bilim olarak konumlandırılır. Bir başka ifadeyle sosyoloji, ona toplum mühendisliği yapma, sosyal evrim/ilerlemenin yönünü tayin etme olanağı verecektir. İlerleme ise hiç kuşkusuz, zamanın gerçek beklentilerine ve pratiklerine uymakla başarılabilir, bu ise, ancak sosyal evrimin yarattığı bireyci yapıya yönelmekle mümkün olacaktır (Sabahattin, 2002:12-21; Özyurt, 2014:96).

Prens Sabahattin, Le Play ve Demolins'in öncülüğünü yaptığı *particulariste* sosyoloji akımının kurucusu ve tanıtıcısı sayılır. Ona göre “hem toplumun, hem de devletin temelini bireyler oluşturur. Toplumu kuran ona anlam ve yaşama gücü kazandıran bireyler olduğu için işe bireyi ele alarak başlamak gerekir. Bireyin varlık nedeni, toplum içindeki yeri, görevleri, bireyler arasındaki karşılıklı davranışları, bireylerin birbirleri karşısındaki tutumlarını, sorumluluklarını araştırmak, açıklamak sosyolojinin görevidir. Birey toplum için değil, toplum birey için vardır. Devlet, bireylerin ortak bir başarısı olduğu için bireye yönelmeli ve onun varlık ilkelerine göre düzenlenmelidir. Devletin görevi bireyin mutluluğunu sağlamaktan başka bir şey olamaz. Bu sosyolojik yaklaşıma

göre toplum ve devlet ancak bireylerle açıklanabilir; devletten bireye değil bireyden devlete varılır. Birey devletin temel taşıdır..." (Çağla, 1994:32).

Prens'in yaklaşımında birey/topluma odaklanma esastır. Sosyolojik teorinin esasını oluşturan bu yaklaşım Prens'in devlet/toplum çözümlerinde daima önde gelir. Örneğin, kendisi dışındaki Jön Türklerin söylemi, çoğu kez iktidar/politika değişikliğiyle sınırlıyken Prens Sabahattin, topluma/sosyal yapıya odaklanmakta ve toplumsal reforma işaret etmektedir. (Tütengil, 1954:21; Çağla, 1994:31).

Prens Sabahattin'in sosyoloji sisteminin temeli, Fransız sosyoloğu Le Play tarafından kurulan Science Social'dir. Prens Sabahattin Le Play'den etkilenmiş, onun düşünce örgüsü, yöntemi ve sosyolojik ufkunun mirasçısı olarak kendi sosyolojisini bu temel üzerine inşa etmiştir. Bu sosyolojik yaklaşım daha sonraları Demolins, De Tourville ve Descamps tarafından geliştirilmiştir. Özellikle Demolins'in "*A quoi lient la superioite des Anglo-Saxons?*" (Anglosaksonların Üstünlüğü Neye Bağlıdır) adlı eseri Prens üzerinde özel bir etkiye sahiptir. Prens aynı zamanda Demolins'in yakın arkadaşıdır ve alandaki araştırmaları maddi olarak da desteklemiştir. İbrahim Alaettin Gövsa'nın da ifade ettiği gibi, Prens'in, hem Demolins hem de Science Social'in öğretilerine kesin ve mutlak bir inancı vardır ve onun gözünde bu öğretiler mevcut tüm sosyoekonomik sorunlara çözüm getirecek sihirli formüllere sahiptir (Gövsa, 1946:332; Durukan, 2009:151).

Prens Sabahattin, *İlmi İctima* olarak adlandırdığı sosyal bilimlere getirdiği izahta şunları söyler: "Bir cemiyeti ıslah edebilmek için önce o cemiyetin içtimai bünyesini tanımalı. Bu bünye içerisindeki farkları belirlemeli. Bunu yapmadan ıslahat programları çizmeye kalkmak dümensiz bir gemiyle seyahate çıkmaya benzer. Bunu başarmanın –içtimai

bünyenin tanımlanması ve farklarının belirlenmesinin- tek yolu *İlmi İçtima*'dır" (Ülken, 2001:336).

İlmi içtima, toplumu ve ülke sorunlarını tanıma ve çözümler getirmenin yegâne yoludur. Ona göre, Türk milletinin topyekün kalkınması için, gelişigüzel ıslahat programlarının bir işe yaramayacağını, bunlardan önce toplum yapısının *ilm-i içtima=sosyal bilim*'e göre incelenmesi gerekir. Onun yöntemi tümevarıma dayanır. Sentez yapabilmenin yolu bir takım analizlerden geçer. Oysaki o güne kadar yapılan/yapılmaya devam eden ıslahat tasarıları ve düzenekleri, bilimsel çözümlene sonucu ortaya çıkarılan bileşimler (sentez) değil, sadece, günü kurtarmak için yapılan dogmatik ve yüzeysel bakış açılarını yansıtır (Bayraktar, 1996: 56-57).

Prens Sabahattin, sosyal sorunların anlaşılmasında gözlem tekniğinin işe yarayabileceğini ileri sürer. Bunun gerçekleşebilmesi için, uygulamalı araştırmalara ihtiyaç olduğundan söz eder. Toplumsal değişmeyi kavrayabilmek, toplumun ilerlemeci çizgide evrilmesinin önünü açabilmek, toplumsal değişmenin yönünü tayin edebilmek herşeyden önce yetkin sosyal araştırmaların varlığına ihtiyaç hissettirir.

Prens, Science Social'in monografi yöntemiyle varmış olduğu gerçekleri tüm toplumlar için geçerli doğrular olarak görür. Ancak Prens, monografi yöntemiyle Türkiye'nin sorunlarını inceleme yolunu tercih etmemiş, daha çok teorik düzeyde kalarak, teorik çalışmalarla toplumsal sorunların anlaşılması yolunda bir çaba içinde olmuştur (Sencer, 1965:23). Le Play'in uygulamalı sosyoloji ekolünü Türkiye'ye tanıtmaya rağmen hiç sahaya çıkmamış ve sosyolojik saha araştırmaları yapmamıştır. Bu realite, onun eleştirilen yönlerinin başında gelir (bkz. Keser, 2002; Hanioglu, 1985; Özyurt, 2014:96). Belki dönemin hızlı ve yoğun siyasi çalkantıları arasında buna fırsat bulamamış olması veyahutta siyasi bir elit

olarak verili pozisyonu, onun toplum kesimleriyle, bireylerle doğrudan ve yoğun sosyal bağlantılar, görüşmeler yapmasını olanaklı kılmamıştır. Zira sosyal araştırma yapmak, yatay, karşılıklı, interaktif bağlantılar kurmayı gerektiriyor. Prens, hanedandan gelen verili statüsü ile belki de geniş toplum kesimlerine karışabilme olanağını hiç bulamamıştı. Le Play gibi, bütün Avrupa ülkelerini dolaşarak birebir işçi aileleri ile görüşmek suretiyle yapmaya çalıştığı ve *Avrupa'da İşçi Aileleri* adını verdiği çalışmasına benzer bir çalışma gerçekleştirememiştir. Ancak şu da bir gerçektir ki, uygulamalı/saha araştırmaları yapmamış olsa da sosyolojinin esaslı bilgi edinme yolunun uygulamalı araştırmalardan geçtiğini, topluma inerek, toplumun nabzını tutarak toplumsal yapının ve sorunların anlaşılabilceğine ilk kez yüksek perdeden işaret eden ve bunu savunan yine kendisi olmuştur. Bu yönüyle Prens Sabahattin'in sosyolojik yaklaşımı ve yöntem anlayışı, bugüne kadar gelen ve hala revaçta olan bir yöntemsel eğilimi imlemesi açısından büyük önem taşır.

Prens'in sosyolojik yöntemi ve düşünsel perspektifi, görüldüğü üzere bir hayli kuramsaldır. Mardin, Prens'in bir sosyoloji tekniğini siyasal bir teori olarak, biraz da aceleyle sunmasının onun en belirgin zaafı olarak ifade eder. Zira Prens, *İlm-i İçtima*'nın iki önemli unsuru olan saha çalışmalarından uzak durur, monografilere de yönelmez. Demolins'i Descamps'a tercih eder, zira Descamps özellikle monografik çalışmalarıyla tanınmıştır. Niyazi Berkes de, tümüyle sosyolojik modeller üzerine kurulu kuramsal yargıları, Osmanlı gerçeğini, toplumsal ve tarihsel realiteleri izahta yetersiz kaldığını dile getirir (Mardin,1992; Hanioglu, 1985; Berkes, 1978; Durukan, 2009:152).

P.Sabahattin'in sosyolojik görüşleri, ülkemizde birçok takipçi bulmuştur. Bunlar arasında Mehmet Ali Şevki, Selahattin Demirkan, Tahsin Demiray, Nezahat Nurettin Ege vs. başta gelir. N.Ş. Kösemihal,

Z.F. Fındıkoğlu, C.O. Tütengil, C.Tanyol ve H.Z.Ülken de, Prens Sabahattin ve Science Social'in yöntem anlayışından etkilenmişlerdir. Ancak, Prens Sabahattin'in görüşlerinin en etkili ve samimi takipçisi, uygulamalı çalışmaları ve bu ekole bağlılığı ile bilinen Mehmet Ali Şevki olmuştur.

Prens, Science Social okulunun daha çok sınıflama ve sistemleri üzerinde durmuş, yöntem ve monografi araştırmalarını gözardı etmişken, Mehmet Ali Şevki Bey, okulun daha çok, yöntemi üzerinde durmuş, monografi anketleri ile ilgilenmiştir. Böylece Prens'in eksik bıraktığı analitik yönü tamamlamış, 1918 yılında monografi çalışmalarını yürütmek üzere "meslek-i İctimai" derneğini kurmuş ve aynı adla bir dergi çıkarmıştır. Ancak ülkedeki savaş ve istikrarsızlık yüzünden derginin düzenli çıkması mümkün olmamıştır. Şevki bey 1931 de Muallimler Derneği'nde çalışmalarına yeniden başlamış ve tüm aydınları monografi yönteminin önemi konusunda bilgilendirmeye çalışmıştır. Bir yandan da çevirilerle ülke insanlarına fikirlerini ulaştırmaya, mülkiyede okuyan genç idareci adaylarını konu hakkında bilgili kılmaya çaba göstermiştir (Köseihal, 1965).² Ayrıca, Science Social ekolünün yöntemini memleket gerçeğine uygulayarak ilk monografik incelemeyi yapmıştır (Kurna Köyü/İstanbul yakınlarında bir muhacir köyü ayrıca *Ortakçı Destanı* adlı incelemesi 1934).

² Mehmet Ali Şevki Bey, çalışmalarını üniversite kürsülerinde de devam ettirmeye çalışır. 1938-1940 yılları arasında İ.Ü. Ed. Fakültesinde verdiği derslerde Le Play ekolünü tanıtmaya imkânı bulmuştur. Zaten o zamandan beri Le Play'ın Deneysel Sosyolojisi, Edb. Fak. Sosyoloji kürsüsünde yerleşmiş bulunuyordu. Ayrıca öğrencilerle toplu olarak köylere gidiliyor, ekip halinde monografi incelemesi yapıyordu. Memleketin her yanında köyler hakkında monografiler yapmak ve arşivler kurmak, fikri "köy İşleri Bakanlığı'nın hazırladığı teşkilat kanununda da yer almış ancak, uygulanmadığını bugün de görüyoruz. Ne var ki toplumsal yapımızın bilimsel analizi ancak köylere, en küçük yerleşmelerin yerinde incelenmesi ile gerçeklik kazanabilir. Bu sayede doğru/yerinde idari ve politik kararlar almak mümkün olabilir (bkz. Köseihal, 1965).

Toplum Sınıflaması ve Osmanlı Toplumu

Prens Sabahattin (1965) Le Play'in öncülük ettiği Science Social ekolünün en özgün buluşu olarak, dünya toplumlarını *kamucu ve bireyci* diye ikili bir ayrıma tabi tutar. Kamucu toplumları, güney Amerika, Güney Avrupa, Afrika, Asya ve Türkiye olarak sınıflandırır, bireyci gruba ise İskandinavya, İngiltere ve ABD'yi dâhil eder. Bu iki tip toplumlardan bireyciler gelişen/kalkınan bir formu, kamucular ise, geride kalan, az gelişen bir formu temsil ederler.

Sabahattin'e göre, kamucu yapı, "kendine bağımlı olanları üretimden çok tüketime sürüklediği için, sosyal yetenek ve kişiliğin gelişmesine engel. Bu yüzden bireyi; aile, topluluk, parti ve hükümete yani kişileri birbirine bağlayarak dayanak noktalarını kendileri dışındaki insanlardan kurulu duruk bir toplum yaratır (P. Sabahattin, 1965:40).

Kamucu toplumlarda bireyler aile, devlet, cemaat vb. grupların şemsiyesi altındadır. Bireyler kendi başlarına bir şey yapamazlar. Herkesin bir başkasına bağlı olduğu, bireylerinin bağımlı ve özgürlükten yoksun olduğu bir toplumda yaratıcılık, üretim artışı, yeni ve özgün buluşlara rastlanmaz. İnsanların davranışlarının toplumsal/kültürel değerlerle sıkı sıkıya kodlandığı/kısıtlandığı toplumda kişiler kendilerini yenileyerek üretecek gücü bulamazlar. Bir başka ifadeyle kamucu toplumlar güçsüz ve kabiliyetsiz toplumlardır.

Prens'e göre, toplumsal örgütlemesi bütüncü-kamucu olan toplumların yönetim biçimi ne olursa olsun, ister monarşi, ister mutlakiyet isterse cumhuriyet olsun, hâkim olan gerçek, siyasal zorbalık ve yoksulluklardır (Sencer, 1965: 23).

Prens'e göre bireyci yapı ise kamucu yapıdan birçok yönden daha üstündür. Maddi çalışmanın sığılığında doğan bireyci yapı teşebbüs-i

şahsi ile etkin üretim doğurarak sosyal yeteneğin tam bir şekilde gelişmesini arzular. Ve bütün yapılarda olduğu gibi kişiyi kişiye değil, özel mülkiyeti doğuran çetin ve etkin bir tarımla önce toprağa sonra da diğer üretim araçlarına bağlayarak dayanaklarını kendi kendinde bulan bağımsız ve üstün kişilerden kurulu bir etkin toplum yaratır" (P. Sabahattin, 1965:40).

Bireyci toplumlarda, birey kendisinden başka hiç bir güce dayanmaz, kişisel çaba ve girişkenliğe sahip, kendi kendine yeten bir anlayışla yetiştirilir. Kişisel girişkenlikle etkin bir üretim doğurarak sosyal yeteneğin tam bir teşekkülüne zemin hazırlar. Kişiyi kişiye değil, özel mülkiyeti doğuran etkin bir tarımla önce toprağa sonra da diğer üretim unsurlarına bağlayarak, bağımsız, yaratıcı, özgür ve girişken kişiliklere kapı aralar. Dolayısıyla bireyci toplum, kişisel başarı ve yükselme için gerekli vasatı kendiliğinden üretmiş olur. Bu yüzden toplumsal örgütlenmemiz kişisel yetenek ve başarıyı öne alıcı girişimci tipler üzerine kurulmalıdır.

Preense göre, toplumsal inkişaf için bireyci topluma geçmek elzemdir. Bunun için de bireysel hayatta; şimdi olduğu gibi aileye ve devlete muhtaç tüketici aydınlar, memurlar değil, kendine yeten, girişken, üretici insanlar yetiştirmek; genel hayatta da merkezciğe değil merkez dışıcılığa dayanan bir yönetim kurmak gerekir (Kösemişal, 1965: 16).

Prens, söz konusu yapısal değişim için işe mevcut toplumsal yapının tetkiki ile başlamak gerektiğini dile getirir. Bir başka ifade ile, işe Osmanlı toplum yapısının analizi ile başlar. Science Social'in bireyci/kamucu toplum dikotomisinde bir yerlere oturtmak istediği Osmanlı toplumu, bireyciliğin gelişmediği bir toplum idi. Kamucu toplum Osmanlıyı tanımlamada en uygun ayıraçtı.

Prens Osmanlı toplum yapısını irdelerken, cemaatçi yapılanmaya dikkatleri yöneltir. Ona göre, Osmanlı toplumunda birey; aile, akraba ve devlet gibi kurumlara bel bağlar, onların yardımı ile yaşamını sürdürür. Hayata ilişkin dayanakları onu kendi başına çalışmak, üretmek ve kendi ayakları üzerinde durmaktan alıkoyar. Bu durum onları, atalete, miskinliğe ve uyuşukluğa sevkeder. Bunun dışında toplum kültürünün değişimci/yenilikçi değerlerden uzak olması da girişimci güdülere sahip olma şansını ortadan kaldırır. Bundan dolayı toprakla uğraşanlar dışında Osmanlı insanı gözünü tek işveren olarak devlete dikmiştir. Devlet dairelerine kapaklanma arzusunun gerisinde konformist eğilimler yatar (bkz. Çağla, 1994).

Toplumsal düzlemde hâkim dayanışmacı/kamucu hususiyetler, aynı zamanda insanların başkalarına bel bağlamaları ve onlardan yardım beklemelerinin de ana nedenini oluşturur. Gelişme/kalkınma için ihtiyaç duyulan insan gücü bu yüzden tedarik edilemez. Çünkü insanlar daha fazla çalışma ve kendi adlarına mücadele edecekleri güdülerden yoksundurlar. Onlar dayanışmacı/ yardımlaşmacı bir toplumsal yaşama göre yetiştirilirler. Eğitim sistemi ve halk kültürü de kapitalist anlamda çalışmayı/başarıyı men eden değerleri ihtiva eder. Kanaatkârlık ve haline şükretmeyi öğütleyen toplum kültürü bireyin egosu için çalışıp didinmesini hoş karşılamaktan uzaktır.

Osmanlı toplumu hassas bir birey-toplum dengesine sahiptir. Bireyin varolma şartı, toplumun desteği ve ilgisidir. O ailenin, akraba çevresinin, hayır kurumlarının, vakıfların bir bütün olarak toplumun gözetim ve denetimi altındadır. Bu yüzden başkasına yük olma, külfet oluşturma konusunda eziklik duymaz, çabalarını üretime kanalize edemez. Toplum için yaşar ve toplum onun için çalışır. Osmanlı'nın cemaatvari yapılanması bireysel çaba ve üretimi devre dışı bırakır. Osmanlı iktisadi

düzeni de kapitalizmde olduğu gibi öznelerin birbirini yok etme mücadelesi şeklinde geçen kar marjını yükseltme sürecine cevaz vermez. Osmanlının iktisat sistemi toplumun değer, norm, inanç ve anlayışlarının bir tezahürüdür. İktisadi sömürü ve sınıflaşmaya meydan vermeyecek bir birey-toplum dengesi gözetir ve tüm toplumu bir tarağın dişleri kadar birbirine eşit kılmanın gayreti içindedir.

Osmanlı toplum yapılanması bu yüzden, kamuya dayalı, biz duygusunun hâkim olduğu, her şeyin devletten beklendiği, kişisel çabanın/girişkenliğin teşvik görmediği, yetki ve otoritenin merkezde toplandığı, mesleki işbölümü/uzmanlaşmanın az olduğu, insanların kendi adına çalışmak yerine devlete kapılandığı, tüketme hırsıyla dolu olduğu bir toplumdur.

Prens'e göre Osmanlı toplumunda fazlasıyla mevcut bulunan söz konusu olumsuzluklar, Avrupa ülkelerinin seviyesine ulaşmada engelleyici bariyerleri oluşturur. Bu yüzden Prens (1965), modernleşme ve ilerlemenin siyasal bir başkalaşımdan çok toplumsal bir başkalaşımın mümkün olacağına inanır. Dinimiz ve siyasi yapımız ilerleme ve gelişmeye engel değildir. Ancak toplumsal örgütlenmemiz ki bu bireyi/bireyciliği yadsıyan, hür teşebbüsü gereksiz/önemsiz addeden ve her şeyin hantal ve paraziter bir kurum haline gelen devlet tarafından yerine getirilmesi esasına dayalı kamucu toplum anlayışı, toplumsal buhranlarımızın baş müsebbibidir.

Prens, bütün sorunların kaynağı olarak gördüğü bu toplumsal vasatın mutlak surette dönüştürülmesi gerektiğini şart koşar ve bireyci toplumsal modele geçiş için iki yol önerir: Bunlardan birincisi, özel hayatta (ailede) Teşebbüs-i Şahsi öteki ise genel hayatta (yönetim alanında) Adem-i Merkeziyettir.

Prens'e göre, teşebbüs-i şahsi; bir cemiyeti teşkil eden fertlerin her birinin, hangi cemiyette olursa olsun yaşamak için ailesine, cemaatine ve hükümete dayanacak yerde doğrudan doğruya kendisine güvenmesi, muvaffakiyetini kendi teşebbüsünde aramasıdır (P. Sabahattin, 1965). Prens, Osmanlı da teşebbüs-i şahsi'nin olmadığını ve bunun büyük bir eksiklik olduğuna değinir. Ülkelerin hür, ileri ve müreffeh olmalarını fertlerinin girişimci, üretici ve bağımsız tutum ve tavırlara sahip olmalarına bağlar. Türk toplumunun ileri ve hür bir toplum olabilmesi için, eğitim sisteminin, kadın-erkek, mezhep ve cins ayrımı gözetmeksizin, fertlerin teşebbüs sahibi ve üretici bireyler olarak yetiştirilmesi gerekir (P.Sabahattin, 1327:106). Eğitim işlevini yerine getiren başta aile ve okul olmak üzere tüm kurumlara önemli görevler düşer. Aile, okul ve siyasal kurumların yeniden düzenlenmesi, *yeni birey ve toplumun oluşması için çaba sarfedilmesi* gereklilik arz eder.

Prens Sabahaddin, *adem-i merkeziyet*'i ise, Türk yönetim biçiminin ıslahı için gerekli görür. Ona göre, Adem-i merkeziyetçilik, toplumun tek bir merkezden değil, merkez dışı yerel idareler yoluyla yönetilmesi ve halkın bu yönetime doğrudan katılımını esas alan bir idaredir. Prens Adem-i Merkeziyeti savunmasındaki amacı, bunun bireysel girişimciliği ve yaratıcılığı geliştireceğine olan inancından kaynaklanır. Merkeziyetçi yönetimin sürmesi halinde girişimcilik ruhu hiç bir zaman ortaya çıkıp gelişme imkânı bulamayacak, ekonomik gelişme/kalkınma mümkün olmayacak ve sefalet kronik hale gelecektir³.

³ Şerif Mardin, adem-i merkeziyetin sihirli bir değnek gibi tüm sorunları halledeceği görüşüne karşı çıkar. O, Prens Sabahattin'in adem-i merkeziyet tezinin iç mantığı yapısında bazı zaafırlar olduğunu savunur. Ona göre Prens Sabahattin'in tezi, Batı ülkelerindeki eğitim biçimi ve adem-i merkeziyetçi sistemin endüstriyel uygarlığı yaratmış bir insan tipi ortaya çıkardığıydı. Oysaki gerçekte endüstriyel gelişmeye paralel olarak merkeziyetçilik artmıştı. İngiltere'de bu süreç 1835'te, *Municipal Corporation act*'in geçmesiyle belirmiş, Amerika'da 1860'lardan sonra merkeziyetçilik kendini göstermeye

Osmanlı'da Meslekleşme ve Memurluk

Prens Sabahattin, Osmanlı toplumunu çözümlenmeye dönük yaklaşımında, meslekleşme olgusuna ve memurluğa büyük yer verir. Osmanlı'daki mesleki tabakalaşma ve hâkim mesleki pozisyon olarak memurluğa eleştirel yaklaşır. Toplumsal değişim/dönüşüm için mevcut mesleki yapılanmanın değişmesi gerektiğine dikkatleri çeker.

Bilindiği üzere, Osmanlıda mesleki farklılaşma ileri derecede gelişmiş değildi. Belli başlı mesleki alanlar olarak ziraat, ticaret, küçük imalat işleri, askerlik ve memuriyet gibi iş-uğraş kalemleri mevcut idi. Son dönem Osmanlı toplumunda ticaret ve zanaat da neredeyse gayrimüslimlere tevdi edilmişti. Devlete zabıt olmak kâtip olmak en fazla teveccüh edilen mesleklerin başında geliyordu.

Tanzimat ile birlikte hem siyasal iktidar nezdinde hem de toplumsal düzlemde memuriyet ayrıcalıklı ve üstün bir mesleki alan haline gelmişti. Bir mesleki kategori olarak memuriyetin öne çıkmasının yönetsel ve toplumsal kültürden kaynaklanan nedenleri vardı. Devletin merkezîyetçi yapılanması ve modernist politikalar, bürokrasinin gücünü ve yaygınlığını artırmıştı. İslahat programları geniş ve yaygın bir memurlar ordusuna ihtiyaç hissettiriyordu. Alınan siyasal kararları uygulayacak olanlar memurlar idi.

Modernist politikalar ve ıslahat hareketlerinin bir neticesi olarak bürokrasi ve memurluk yaygın ve üstün bir konuma yükseldi. Memuriyete büyük rağbet vardı ve memur prestiji zirvedeydi (bkz. Us, 1973; Heper, 1974). Davison, II.Mahmut dönemindeki söz konusu memuriyet arzusuna ilişkin şunları söyler: "Avrupa'ya aşinalık seviyeleri ne olursa olsun

başlamıştı. Bu bakımdan, Sabahattin Bey'in erişmek istediği gelişmişlik düzeyiyle adem-i merkezîyet arasında bir bağ yoktu (1992: 295).

memurların bazıları ehliyetli ve gayretli idiler. Fakat çoğunluk için bunu söylemek mümkün değildir. Çoğu, herkese yetmesi imkânsız olan arpalıklar peşindeydi. Tahminen İstanbul nüfusunun yarısı şu veya bu yolla devletin sırtından geçiniyordu. Gerek İstanbul'da gerekse diğer merkezi vilayetlerde memurların çoğunluğu Paşalara yakınlıkları sayesinde iyi bir konuma gelebileceklerini umuyorlardı. Üst düzey yöneticilerinin bekleme salonlarını dolduran akraba ve parazitlerden oluşan kalabalıklar, Osmanlı yönetiminin kayırmacılık, verimsizlik ve rüşvete yol açan felaketlerinden biri idi" (Davison, 1963; 34; Çelik, 1991:67).

Prens, memurların merkezi ve güçlü hale gelmelerini eleştirerek, bunun rasyonel ve işlevsel bir durum olmadığına dikkatleri çeker. Ona göre, memurların yüksek prestiji ve kutsiyet atfedilen konumları, memurlar sınıfının yönetimde ve toplumsal hayattaki tahakkümünden kaynaklanır. Osmanlının son döneminde esas problem II. Abdulhamit'in istibdadı değil, aksine memurların devlete olan ekonomik faturalarıdır. "İstibdadı uygulayanlar memurlardı ve onlar da midelerinden saraya bağlıydılar. Bu yönü ile bakıldığında memuriyetin aslında insanın elini kolunu bağlayan, hatta zaman zaman şahsiyetinden feragat etmeye mecbur bırakan bir geçim kaynağı olduğu sonucu da çıkarılabilir" (Çelik, 1991:68). Memurların geçimleri hükümet kapısına bağlı olduğundan, hükümetten gelecek her emre uyma eğilimi gösterirler (Mardin, 1992:293).

Osmanlıda, tarım, sanat ve ticaret ortamlarını girişkenlikleriyle düzenleyip genişletecek kimselerin, yönetim alanına geçmekte olmaları (P. Sabahattin, 1965:52) devletin kutsiyeti ve prestijiyle ilişkili olduğu kadar, devlet dışı istihdam alanlarının azlığı ya da zayıflığıyla da ilişkilidir.

Bir bakıma devlet tek işveren gibi algılanmakta ve bu durum memuriyete olan ilgiyi artırmaktadır.

Memuriyete olan ilginin bürokrasi/devlet dışı nedenlerinin başında, toplumsal kültürümüz, hakim yaşama ve düşünme kalıplarımız gelmektedir. Osmanlıdaki durgun ve atıl hayat anlayışı (bkz. Ülgener, 1981), rahat ve güvenli bir uğraş olarak insanımızı memuriyete çekmiştir. Prens'e göre, "gerek köylü ve gerek kentli ailelerimiz çocuklarını bağımsız bir hayata hazırlamıyor, onlara özel çalışma ve girişkenliklerine dayanarak yaşama ve yükselme gücü veremiyor, tersine onlarda hayat güçlüklerini çözmek için hep bir dayanak arama eğilimi meydana getiriyor" (1965:48). Bu yüzden, genelde resmi görevler özelde memurluk mesleği, ticaret, esnafılık, zanaatkârlık ve üreticilik gibi mesleklerin hep önüne geçiyor.

Yine Prens Sabahattin, toplumsal düzlemde himayeci beklentiler ve arzuların bürokrasinin rasyonel işleyişini imkânsız kıldığına işaret eder. Ona göre, "lüzumundan yüz kat fazla memur olan bir hükümette vazife almak için tek çare liyakat değil, fakat himayedir. Demek ki daha cemiyete birinci adımı atarken başkalarının himayelerine sığınıyoruz. Şahsi haysiyetimizden bu ilk fedakârlığı yaptıktan sonra da kayırıldığımız yerde ilerleyebilmek için yine himayeye muhtacız. Kayırılmaktan başka bir terakki vasıtası olmayan bir genç kuvvetli bir şahsiyete sahip olabilir mi? Elbette olamaz..." (Ege, 1977:166). Dolayısıyla himayeci, dayanışmacı, kayırılmacı kültürel kalıplar, memuriyete temayül yaratarak, hem devlet çarkı içinde hem de toplumsal alanda teşebbüsçülük karşıtı sosyal ve psikolojik tutumlara zemin hazırlamakta.

Prens, bürokraside geçerli ahlaki ölçüler ile toplumsal kültürde var olan atıl/ durgun yaşama üslubunun bir bütün olarak memuriyen bir toplum ortaya çıkardığı kanısındadır. Osmanlıdaki güçlü ve kadim merkezîyetçi

bürokrasi kültürü, memur zihninin inşasında önemli bir paya sahiptir. Bürokrasiye egemen kural, ilke ve ahlaki ölçülerin topluma nüfuz etmekte, toplumda karşılık bulmakta, böylelikle, kamucu kafa yapısı devlet dışı alanda da çoğalma eğilimi göstermektedir (Aytaç, 2006). Bir başka ifade ile, memur zihniyeti ya da düşünme kalıpları -ki son dönem itibariyle işlevsizlik ve yozlaşma içeren- toplumsal alanı dönüştürmede etkili bir rol oynamaktadır. Yönetimsel kültürden kaynaklanan hususiyetler, örneğin, merkezîyetçilik, mevzuatçılık, kırtasiyecilik, rutinlik, sabitlik, itaatkarlık, konformizm, kayırmacılık, rüşvet-yolsuzluk vs. yönetsel alanı deforme ettiği gibi, toplumda da benzer patolojilere sebebiyet vermektedir. Memuriyette yaşanan işlevsizlik ve ahlaki çürüme, toplumda da yozlaşma ve çözülmeye kapı aralamakta, hatta ekonomi, hukuk, din, eğitim, üretim, adalet, asayiş ve insani ilişkilerde genel bir ahlaki zaafiyet göze çarpmaktadır.

Prens memurların yönetim alanında ve toplumsal düzlemde yarattığı tahribatı Osmanlıyı çöküşe götüren sebeplerden biri olarak görür. Bu yüzden memurların ve memur mantalitesinin etkili bir sorgulamasını yapar. Memurların gücünü azaltmayı ve memur sınıfını çökertmeyi, kamucu yapıdan bireyci yapıya geçişin önemli bir adımı olarak görür. Ona göre yüzyıllar boyunca İmparatorluğun en yetenekli kadroları kamucu kafa yapısının etkisiyle devlete memur olmayı tercih etmişler, bu sayede varolan sistem kendini başarılı biçimde tekrar üretmiştir (Durukan, 2009:152-3).

Prens, bu yüzden memuriyeti sakıncalı ve memur zihniyetini toplumsal geriliğimizin müsebbibi olarak görür. Hatta jön Türklerden bir adım daha ileriye giderek memurluğa karşı hepten cephe alır. Memurları, asalak, sömürücü, tembel, miskin, kendi çıkarını düşünen, sorumluluk sahibi olmayan, statükocu, yenilikten hoşlanmayan, verili yapıyı sürdürme

adına faydalı görüşlere karşı olan, ülkenin gelişmesinin önünde bir engel olarak görür. Bundan daha kötüsü memurların kendi bilinç yapılarını topluma yayarak kendi mantaliteyi yönünde toplumu reorganize ettiklerini savunur (bkz, Aytaç, 2006).

Prens Sabahattin yanında, Murat bey de Yıldız bürokrasisini asalak ve sömürücü bir mekanizma olarak eleştirmiştir. Yine Ahmet Rıza Bey de devlet işlerinin uzman kişiler tarafından yerine getirilmesini ve Osmanlı memur sisteminin gözden geçirilmesini talep eder. Ancak Osmanlı bürokrasisine ve bu bürokrasiden geçimini sağlayan memur kitlesini tümüyle dışlayıcı ve memuriyeti zararlı bir uğraşı olarak göstermek oldukça radikal bir eleştiri niteliği taşıyordu. Bu aynı zamanda devletin örgütlenme biçimine karşı yöneltilen en büyük eleştiri olma özelliğine de sahipti. Osmanlı yönetim örgütlenmesinin temelini oluşturan bürokrasi, etki ve yaygınlık bakımından toplumu çepeçevre kuşatan bir ağ gibidir. Bu ağın alanını daraltmak ve memurlara yeni ve çok yönlü görevler yüklemek, sistemin optimal işleyişi için elzemdi. Jön Türklerin görüşleri, Osmanlı toplum düzenine yönelik köklü eleştiriler içermekle birlikte bu yapıyı yeniden yapılandıracak kapsamlı alternatifler sunmaktan uzaktı (bkz. Mardin, 1990).

Prens Sabahattin'in memurlarla ilgili görüşleri aslında *communautaire* Osmanlı toplumu için çok farklı ve radikal bir toplum tahlil reçetesi idi. Osmanlı yönetsel düzeninin belkemiğini oluşturan memur sınıfına hepten savaş açmıştı ve bu sınıfın taşıdığı moral ölçülerin toplumsal kültür için olumsuzlayıcı tesirler içerdiğine işaret ediyordu. Prensın attığı neşter, bir bakıma sadece Fatih'ten bu yana Osmanlı bürokrasisini değil, bin yıllık Türkiye tarihinde yönetim anlayışının değiştirilmesini gerektiren örtülü cerahati temizlemeye yönelik idi. Sabahattin Bey, zamanlamayı doğru yapmamıştı, ama itiraf etmek gerekir

ki, Türk bürokratik muhafazakârlığını ya da "hikmet-i hükümet" fedailerini fena sorgulamış idi. Sabahattin'e göre memurlar sultası da demek olan bürokrasiyi sınırsız bir güce ulaştıran esaslı neden, bireyin ve sosyal kurumların yetersizliği idi (Bayraktar, 1996:60).

Prens Sabahattin'in memurlara ve onların temsil ettiği bürokratik sisteme dönük eleştirileri, yöneten sınıfın hoşuna gitmeyecekti. Çünkü onlar, verili konumlarını kaybetmek istemiyorlardı ve sahip oldukları güç ve prestijin devamından yanaydılar. Cari düzenin bahsettiği nimetlerden feragat ederek kapitalist ülkelerdeki yaşamak için sürekli mücadele içinde olan insanlar konumuna düşmemek için bürokrasinin iktidarını onaylıyor ve resmi devletin kapıkulu olma ayrıcalığını sürdürmek istiyorlardı.

Birey, Bireycilik ve Girişimcilik Olanakları

Prens Sabahattin, bireyi, bireyciliği ve toplumsal kesimlerin/sınıfların tıpkı Batı'da olduğu gibi ön planda ve öncü birer aktör olarak toplumsal/siyasal gidişatı belirlemesi gereğine inanır. O bireyin yapabileceklerine, bu potansiyelin mevcutiyetine olan inancıyla bireycilik felsefesinin ete kemiğe büründüğü bir toplumsal vasat oluşturma peşinde koşar.

Bu bağlamda Prens Sabahattin'in sosyolojisinde fert, geniş bir hürriyet alanına sahiptir. Aktif bir vatandaş olan fert, bir bakıma sosyal yapının mimarıdır. Değiştirici, yenilikçi, yerleşik kalıpların üzerinde hareket eden bir aktördür. Bu aktörlerden oluşan toplum ilerleme ve kalkınma için gerekli koşulları haiz demektir. Batılı toplumlar bu açıdan avantajlıdırlar. Zira Batı toplum ve ekonomilerinin temelinde bireycilik, özel teşebbüs, liberalizm, parlamentarizm ve kapitalizm vardır. Bu toplumlarda rejimi, iktisadi sınıfların çıkarları belirler. Özellikle

girişimcilik ve rekabetçilik önemli rol oynar. Bizde yani Osmanlı'da ise tam tersi eğilimler örneğin, devlet ya da toplumsal güçler bireyin özgürlük ve girişim ruhunu köreltirler (bkz. Berkes, 1978:390-1). Özel mülkiyete konulan kısıtlamalarla sermaye birikimi olanaksız hale getirilir. Eğitim, hukuk, bürokrasi, siyaset, kültür/değerler vs. topyekûn birey'in öne çıkması ve sermaye oluşumunu ketleyici fonksiyon görürler.

Bundan dolayıdır ki, toplum içinde statü sahibi olmak, yükselmek, zengin/varlıklı biri olmak, doğal olarak devlete kapılanmayı, devlette vazife edinmeyi gerektirir. Bu realite, Osmanlıyı bir kamu devleti haline getirmiş ve devlet kazanç temin edilen en güçlü aygıt olarak belirlemiştir (Özlem, 2004:459). Bu durum, ne yazık ki, insanları, pasif ve atıl bir haleti ruhiye içerisine hapsetmeye yaramış, girişimcilik ruhunun inkişafını engellemiştir.

Bu yüzden Prens Osmanlı'da bireycilik ya da girişimcilik için gerekli toplumsal/siyasal iklimin mevcut olmadığı kanaatindedir. Batılı anlamda liberalizmin kök salmasının önünde devasa toplumsal bariyerler vardır. Onun penceresinden bakıldığında Osmanlı devleti, merkeziyetçi temelde örgütlenmiş, sınıfsal ayrışmayı önleyici kamusal mülkiyete dayalı bir toplumdur. Bu sayede sınıfsal farklılaşma belirmemiş, yalnızca yönetici sınıf gücünü ve otoritesini koruyabilmiştir. Osmanlıda bu yüzden daha çok devlet ekseninde ortaya çıkan meslekler ve mesleki kategoriler öne çıkmıştır. Örneğin, askerlik, hükümet yöneticiliği, dini hizmet memurlukları ve toprakla uğraşmak gibi kategoriler mevcuttu. Prens Sabahattin, söz konusu meslekleşme olgusuna, toplumdaki sınıfsal piramidin tek yönlü işleyişine ve üretimden çok hizmet eksenindeki yapılanışına karşı çıkmıştı. Bu toplumda halkın/bireyin gizil güçleri ve dinamizmini harekete geçirici bir vasat oluşmamakta, devlet hiç de üstüne düşmeyen görevlerle bünyesini genişletmek durumunda kalmaktadır.

Resmi görevler, üretim işlerinden üstün tutulmakta, ticaret ve endüstriyel faaliyetler rağbet görmemektedir. Bu tür faaliyetlerle uğraşmak itibar celbetmeyen işlerden sayıldığından daha çok azınlık gruplar tarafından icra edilmektedir.

Bunun dışında yabancıların kapitülasyonlar sayesinde bazı ekonomik haklar elde etmeleri, ekonomik çabaların başarısızlığa uğramasına ve girişkenliğe dayalı ticaret ve endüstri imkânlarını ortadan kaldırmıştır (Sencer, 1965:29). Tarım ve sınırlı endüstriyel faaliyet üzerinde katı bir devletçilik anlayışının egemen olması da, bürokrasiyi artırarak, işlerin uzamasına ve formalistik duvarlarla karşılaşılmasına neden olmuştur. Devletçilik ve aşırı merkezilik ekseninde yapılanan toplumsal formasyon, Prens Sabahattin'in siyasal toplum tasarımlarına taban tabana zıttı. Prens Sabahattin'in Osmanlı toplumunu bireyci, özel girişimci ve adem-i merkezizetçi temelde dönüştürme çabaları, İmparatorluğun toplumsal koşulları ve tarihsel tecrübelerle tezat teşkil ediyordu.

Batıda kapitalist toplumun gelişim sürecine bakıldığında sınıfsal mücadelelerin başat bir yere sahip olduğu görülür. Ekonomik bakımdan güçlenmekle birlikte, toplumsal hiyerarşide üstün ve ayrıcalıklı bir yere sahip olan aristokratlara karşı mücadele eden burjuva sınıfı, toplumsal/siyasal iktidarı ele geçirmek ve kendi değerleri etrafında toplumsal sürecin akışını sağlamak adına, eşitlik, özgürlük, insan hakları vb. değerler etrafında çaba göstermiştir. Bu yolla demokratik ve laik kurumlar ortaya çıkmış, özel mülkiyet ve kişisel girişkenliğin önündeki engeller kaldırılmış ve toplumsal kesimler ilerlemenin/kalkınmanın motor gücü haline gelmişlerdir. Oysa Osmanlı toplumunda, bu yönde mücadeleyi ateşleyen bir sınıfın bulunmayışı, bireyin güçsüzlüğü, toplumsal kesimlerin örgütsüzlüğü ve devlet iktidarının sürekliliğini önceleyen

toplumsal algının mevcut olması, Batının yaşadığı süreci Osmanlı toplumunun yaşama imkânından mahrum bırakmıştır.

Prens, Osmanlı toplumunda özel toprak mülkiyetinin olmayışını da büyük bir eksiklik olarak görüyor ve mülk sahibi olmanın kişinin çalışma/üretim azmini artıracacağı, sosyal ve iktisadi hayata dinamizm getireceğine inanıyordu. Osmanlıda toprak mülkiyeti devlete, topraktan tasarruf hakkı reyaya verilmişti. Halk, toprağı vergi karşılığı kullanma, ekip biçme hakkına sahipti. Prens, Osmanlı toprak rejimini, özel mülkiyete izin vermediğı için eleştirir ve toplumsal değışme için toprak üzerinde özel mülkiyetin mevcut olmasını savunur. Osmanlıda tarımın kapalı ve kendi kendine yeterli bir nitelik arzettiğı ve ticari bir anlayışa hizmet etmediğini ifade eder. Üretimin artması ve sosyal refahın tesisi için *ortak mülkiyetten özel mülkiyete* mutlak surette geçilmelidir (Prens,1965:52-54). Bu yüzden, tımar sistemine karşı çıkar ve özel mülkiyete dayalı kapitalist sistemin gereğini savunur (Erkul, 1982: 123).

Netice olarak, Prens Sabahattin "iktisadi, toplumsal, siyasi, idari alanlarda özel girişimcilik ruhuna sahip bireyler arzular. Ona göre bu bireylerden oluşan toplum bağılıktan kurtulur. Sermaye birikimi verimliliğı ve üretimi artırır. Müteşebbis ruhlu insanların yetişmesi için, bürokrasinin kaldırılması, burjuva sınıfının oluşturulması, mülkiyetin özelleştirilmesinin gereğini savunur" (Sılan, 1991:29). Ancak bu yolla Osmanlı toplumsal örgütlenmesi yeniden yapılandırılabilir ve gelişme/ilerleme için gerekli önkoşullar sağlanmış olur.

Toplumsal Yapı, Değışme ve Modernleşme

Prens Sabahattin'in düşüncesinde toplumsal yapı ve değışme kavramları özel bir yere sahiptir. Onun düşüncesinin özünü bütün

sorunların kaynağı olarak gördüğü toplumsal yapı ve bunu ihya etmenin yolu olarak formüle ettiği köklü bir değişim sürecinin yaşanması oluşturur. Bütün çabaları ve düşünsel sancılarının odaklandığı ana nirengi noktası, köklü yapısal/işlevsel değişmelerin nasıl gerçekleştirileceği hususudur.

Prens Osmanlı Devleti'ndeki dezavantajlı hali, mevcut toplumsal yapıya bağladığından bu yapının değişimini öngörür. Mevcut toplumsal yapı ve merkezi yönetim anlayışı karşısındaki çözümü ise, bütüncü yapının ve merkezi yönetim anlayışının terk edilmesi, bireyci toplumsal yapı ile adem-i merkezîyetçi bir yönetim anlayışının hayata geçirilmesi esasına dayanır. Toplumsal hususiyetler coğrafi koşulların sonucu olduğunda bu iş ilk etapta imkansız gibi görünse de, bu handikap *ilm-i içtima* sayesinde aşılabilecek ve toplumu değiştirmede önemli bir avantaj olarak belirecektir (Erkul,1982:120).

Toplumsal yapı reorganize olmadan yönetim biçiminin değiştirilmesi bir işe yaramayacak, mevcut sorunlar çözülemeyecektir. Örneğin, meşrutî yönetim biçimi İspanya'da, İngiltere'de, Amerika Birleşik Devletlerinde ve Amerika kıtasının Orta ve Güney'indeki devletlerde de var ve bu ülkeler cumhuriyetle yönetiliyor. Oysa bu devletler arasında keskin yapısal farklılıklar bulunur. Bu farklılıklar sosyal/kültürel yapılarıdaki ayrılıklardan ileri gelir. İdari hayatı özel hayata üstün tutan bütüncü yapılarda yönetim şekli meşrutîyet ya da cumhuriyet olsun sonuç değişmez, siyasi baskı, tahakküm, eşitsizlik ve yoksulluklar varlığını korur. Bu yüzden yönetim biçimi ya da yasalar değişse de gerçek bağımsızlığa kavuşulamaz. İdari alanda yapılacak reformlar yüzeysel ve sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Ülkenin kurtuluşu, Tanzimat ve ıslahat hareketleri ya da meşrutîyetle değil toplumsal yapının radikal ölçekte değişmesiyle mümkün olur.

Toplumsal yapının değişmesi, kuşkusuz kamucu yapıdan bireyci/girişimci bir yapıya doğru olacaktır. Bireyci topluma geçmenin en temel yolu eğitimden geçer. Toplumlar ancak, eğitim yolu ile değişebilir. Kamucu toplumun eğitim anlayışı terkedilerek, bireyciliği, hür teşebbüsü, bireyin kendi ayakları üzerinde durmasını sağlayıcı kişisel hürriyetin tesis edilmesini motive edici ve bireyci değerleri kazandırıcı eğitim sistemine geçilmelidir. Prens bu konuda şunları söyler: "Bireyci yapıya geçmek ilkece eğitim sorunudur. Her hangi bir toplumda eğitim yapan ve onu düzenleyen ailedir. Bu yüzden ulusal eğitimi, tüketim, girişim ve bağımsızlığa yönelmek için biricik yol, bireyci aileleri koruma gücünde olan kız ve erkek yetiştirmektir"(P.Sabahattin, 1965:63).

Prens Sabahattin Tanzimat'tan bu yana köklü değişimler yaşanmasına ve Türk ıslahatçılarının her geçen gün sayıları artmasına rağmen, ülkede modernleşme teşebbüslerinin istenilen başarıyı gösteremediğini dile getirir. Kendince bunun nedenini, meseleye sathi/yüzeysel yaklaşılmasında görür. Türkiye'nin geri kalması ya da modernleşmemesini sadece hürriyet, meşrutiyet, maarif, ahlak ve batılılaşmak gibi kavramlarla izah etmeye çalışmanın sorunu doğru koymamak olduğu gibi çözümü de yanlış okumak anlamına geleceğinin altını çizer (Bayraktar, 1996:55).

Prens'in toplumsal değişme anlayışının odağında birey yer alır. Bireyin değişmesi ile toplumun en küçük birimi olan aile de değişim süreci içine girerek fonksiyonel açıdan farklılaşacak ve ailenin dönüşümü toplumu yapısal ve fonksiyonel bakımdan yeniden yapılanma sürecine itecektir. Toplumdaki değişim siyasal iktidar değişikliği ile değil tabanda meydana gelecek değişimlerin tavana yansımaları ile yani doğal bir süreç dahilinde gerçekleşecektir. Değişim tepeden inme yöntemlerle değil, insan faktörünün öncülük üstlendiği, girişimci insan tipinin üretilmesi ile

spontan şekilde gerçekleşecektir.

Prens (1965) modernleşmek için sadece, Batının bilim ve teknik gelişmelerini almayı yeterli görenlere karşı çıkar ve yalnızca biçimsel uygarlık ürünlerini transfer etmekle hiç bir zaman Batı formunda bir ülke olamayacağımızı dile getirir. Ona göre Batıdaki gelişmelerin temelinde yer alan bireyci yapılanmayı kendi toplumsal koşullarımız içinde üretmediğimiz takdirde bilimsel ve teknik araçların transferi bütüncü yapıya hükmedenlerin elinde tahakküm ve denetim sağlayıcı bir araç fonksiyonu görür. Bu nedenle devlet ve benzeri bütüncü kurumların kontrol ve gözetimi dışında hareket alanı bulan bireyci insan ve toplum tipinin tesis edilmesi şarttır⁴.

Ne var ki, Prens'in tüm bu görüşlerinde işaret ettiği değişimin araçları ve nasıl gerçekleşeceği hususu yeterince açık değildir. Onun önerdiği şey, kız ve erkek çocukların girişimci özellikler kazandırmaya dönük olarak bireyci bir mantıkla eğitilmesidir. Ancak kendisi sürekli olarak siyasi bir iktidar istemediğini vurguladığından, bu amaca yönelik bir sivil toplum hareketi de örgütlediğinden bu düşüncesinin nasıl gerçekleştirileceği hayli belirsizdir (Durukan, 2009:152). Bundan başka, toplumsal yapılanmaya dair bir sorunun sadece eğitim üzerinden çözümlü çözülemeyeceği de tartışmaya açık bir husustur.

⁴ Benzer bir düşünceyi devrin önemli simalarından biri olan Abdullah Cevdet de dile getirmektedir. O da, Prens gibi bazı radikal değişikliklerin mutlak surette yaşanması taraftarıdır. Her ikisi de temel eğitimin tamamen Batılı bir eğitim olmasını isterler. Osmanlı'nın ancak yeni bir insan tipinin yaratılmasıyla kalkınabileceğini ikisi de yüksek perdeden dile getirir. Aralarındaki fark Abdullah Cevdet'in düşüncesinde önemli bir rol oynadığını anladığımız tesanütçü akımın *toplum menfaatleri* gibi soyut bir kavrama oldukça geniş bir yer vermesi, buna karşılık Sabahattin Bey'in düşüncesinde bireyin gelişme yeteneği üzerinde durulmuş olmasıdır (bkz.Mardin, 1992: 296).

Toplumsal Değişme, Eğitim ve Aydınlar

Prens sözünü ettiği yapısal değişme, her şeyden önce bir eğitim sorunudur. Toplumsal sürecin bireyci temelde reorganizasyonu için eğitim kurumuna büyük görevler düşer. Gerek formel gerekse enformel eğitim sürecinin bireyci, ferde kendi ayağı üzerinde kalmayı öğreten değerleri benimsetmesi gerekliliktir. Küçük yaştan itibaren bu değerler benimsetilmek suretiyle toplum bireyci bir boyut kazanabilir. Eğitim sistemi, memur namzeti tipler yerine girişken, üretici tiplerin yetiştirilmesi esasına dayanmalıdır.

Eğitim işlevini yerine getiren aile ve okul gibi kurumlar kişiyi, gözüpek, atılgan, cesur, girişken, üretken vb. değerlere sahip şekilde yetiştirmelidir. Hatta bu konuda bir adım daha ileri giderek ferdiyetçi okullar açılmasını ve İngiliz okullarından ehliyetli, *işinin eri eğitimci aileler* getirilmek suretiyle, girişimci kültür geleneğinin oluşturulmasını salık verir. Prens, adem-i merkezîyetçiliğin eğitim sahasında da uygulanmasını savunur ve eğitimin yerelleşmek suretiyle merkezci yönlendirmelerden uzak tutulmasının gereğine işaret eder (Güngör, 1991:158).

Eğitim sistemi genel anlamda merkez dışılığa özel hayatta da bireyci aileler kurmağa yetenekli bireyler yetiştirmelidir. Prens bireyci insan tipinin üretilmesinde Anglosakson ülkelerde işlevsel olan eğitim modelinin işe yarayabileceğini düşünür. Çünkü bu ülkelerin eğitim sistemleri bireyci tipler yetiştirecek değer ve ilkeleri benimsetmeye yönelik olarak düzenlenmiştir. Prens sözünü ettiği bireyci eğitim, "gözlem ve deneye dayanan, uygulamaya ve katılmaya yönelik bir sistem" olarak bugün bile eksikliği hissedilen bir şeydir.

Prens Sabahattin, eğitimin sorunlarına ilişkin saptamalarında eleştirel ve sorgulayıcı bir yol izler. Eğitim sisteminin ezberciliğe

dayandığını, kural öğrenmekle nasıl ki dil öğrenilemezse, kuramsal dersler ile de fen öğretiminin yapılamayacağını dile getirir. Türkiye’de aile ve okulun öğrencilere verdiği eğitimin onlarda girişimcilik ve bağımsızlık düşüncesi geliştirmek yerine, sadece görenek ve esaret anlayışına yatkınlık yarattığını ileri sürer. Birey bağımsız kişilikli, eğitim-öğretim sürecini değiştirebilecek bir donanıma sahip olacakken, yalnızca öğrendiği konuların ya da olayların etkisi altına girer. Bir bakıma, eğitim sistemimiz memuriyete teşne kişilikler ve toplumsal kültür yaratmış olur (Bayraktar, 1996: 57).

Fındıkoğlu da, Prens’in bu konudaki görüşlerinden hareketle eğitim sahasındaki merkezîyetçilikten yakınlıkla bunun hür teşebbüsçü bireyler yetiştirilmesinde engel teşkil ettiğini ileri sürer. O, "her şeyin devlet ve hükümetten beklendiği ve buna çok kötü surette alışıldığı, bu yüzden hür meslek teşekküllerinin istendiği kadar alaka görmediği" (Fındıkoğlu, 1954:15; Güngör, 1991:158) kanaatindedir. Fındıkoğlu, 1948'deki bir yazısında, eğitimin adem-i merkezîyetçi temelde inşasının gereğinden söz eder. Ona göre, "ilkokulların memur ve kalem efendisi hedeflerine uygun yetiştirdiği çocuklar, artık hayata hazırlayan okullarda 'iktisadi havza adamı' ve şahsi teşebbüs sahibi olarak yetiştirilmelidirler. Bunun için ülkeyi belli başlı maarif bölgelerine ayırmak, her bölgenin ekonomik ve sosyal özelliklerini inceleyerek yetiştirilen öğrenci ile hayat arasında sıkı bir ilişki bulunduğu esastan yürümek gerekir" (Güngör, 1991, s.158).

Prens gibi Fındıkoğlu’da mevcut eğitim anlayışının bizi düzlüğe çıkaracak bir potansiyel içermediği, eğitimin ve yönetimin merkezîleşerek yerel sorunlara duyarlı, bireyci, aktif, teşebbüs ruhuna sahip kişilikler yetiştirme maksadına yönelik yapılanmasının gereğine işaret eder.

Prens üzerinde durduğu noktalardan biri de toplumsal değişme için aydınlara önemli roller düştüğü hususudur. Ona göre, Osmanlı toplumunda aydınlar bağımlı pozisyonadırlar, devletten maaş aldıkları için değişimci, yenilikçi, öncü bir sınıf olarak varolamıyorlar. Memur aydınların değişimin öncü gücü olmalarının mümkünatı yoktur. Memuriyet, düşünme/usavurma melekesini dönüştürerek, devletçi zihniyet kalıplarının yerleşmesini sağladığından, devletçi refleks dışında hareket kabiliyetine sahip bir aydın zümresine ihtiyaç vardı. Zira bağımsız aydınlar ancak topluma yön verebilir, değişimin motorize gücünü oluşturabilirler. Bu aydın tipi, özgür, özerk, devlet kapısını arzulamayan, üretici, katılımcı ve kendi ayağı üzerinde duran bir kişilikte olmalıdır.

Ne var ki, Osmanlı aydınları, kolayca elde ettikleri mevki/makamları kaybetme korkusu ve devletin rantına konmanın verdiği konformizm tutkusunu ile, statükonun şaşmaz savunucusu idiler. Onlar tipik memur zihniyetine sahiplerdi ve kamunun imkânlarından yararlanmak adına insani/erdemsel duyarlılıklarını yitirmişlerdi. Statükoya kan taşımaktalar, radikal dönüşümlerin gerçekleşmesi yolunda çaba sarfetmek yerine kurulu düzenin yeniden üretimini sağlayıcı fonksiyonlar icra etmektedirler. Devlet dışında işverenin olmaması da aydınların geçimleri için gözlerini devlet kapısına dikmelerine yol açmıştır. Devlet bürokrasisinde vazife alan aydınların devleti ve siyasal işleyişi tenkit etmeleri ve ona karşı tavır almaları mümkün değildi.

Kılıçbay'ın da ifade ettiği gibi, bu dönem aydını genel özellikleri itibariyle devletçi, seçkinci, bürokrat zihniyetli ve aktarmacı özelliğe sahipti (1985:60). Bu aydın ülke sorunları konusunda duyarlılık sergilemekten ve ülke sıkıntılarının sancısını derinden hisseden bir sorumluluk taşımaktan uzaktı. Tanzimat'la birlikte ülkenin gelişim ve değişim yönünün Batıya çevrilmesi ile aydınlar da Batı bilim ve düşünce

geleneğini ülkemize aktarma çabası içinde olmuş, yerel sorunlar ve hakikatlere yabancılaşmışlardır.

Ne var ki, aydınların devletçi ve statükodan yana pozisyonları, içinde buldukları reel şartlarla yakından ilişkiliydi. Serbest iş piyasasının olmadığı Osmanlı toplumunda aydınların bu teslimiyetçi tavrı anlaşılabilir bir şeydir. Zira aydınlar da memurlardı ve maaş aldıkları devlet karşısında eleştirici ve özerk bir tavır sergileyemiyorlardı. Aydınların bağımlı olduğu toplumda, mevcut düzeni tersine çevirmek, değişmeyi/gelişmeyi ateşleyici öncüller ortaya çıkmıyordu. Siyasal iktidar ise ne yazık ki, kendi kapısında çalışan ve karnını doyurduğu memurlardan mutlak itaat beklemekte, kurulu yapının sürekliliğini sağlama misyonu yüklemektedir. Bir memur olarak aydın, bir bakıma verili yapının bekçisi rolünü üstlenmek durumunda kalmaktadır (Erkul, 1982: 144). Ancak şu da bir gerçektir, toplumsal yapının dönüştürülmesinde aydınlara büyük görev düşmekte, siyasal iktidar karşısında bağımsız olmaları ve özgür bir tavır sergilemeleri gerekmektedir.

Sonuç Yerine

Prens Sabahattin, Türk sosyolojisinde Frederic Le Play'in takipçisi olarak bilinir. Fransa'da etkili sosyoloji okullarından biri olan Science Social'in sıkı ve samimi taraftarıdır. Bu okulun, birey, toplum ve iktisat anlayışını Osmanlı toplumunu ayağa kaldıracak sihirli bir reçete olarak görür. Birey(cilik), teşebbüsçülük, kapitalizm, liberal hareketler, sivil haklar, sermaye, yatırım, çalışma kültürü, eşitlik, özgürlük, insan hakları, değişim/dönüşüm vb. kavramlara dayalı sosyolojik imajinasyonu, aynı zamanda onun bir düşünce insanı olarak liberal ideolojiye yakınlığını açığa vurur.

Prens Sabahattin, Le Play ekolünden etkilenmekle birlikte, bu ekolün başlıca uğraşısı olan saha çalışmaları ya da uygulamalı sosyoloji yerine, teorik çalışmalar yapar. Ancak, sosyolojinin monografik saha çalışmaları üzerinden bilgi üretmesi ve sosyolojik tetkikler yoluyla toplum meselelerinin çözüme kavuşturulmasını savunur. Onun sosyolojisi, bireyci ve liberal değerlerin hayata geçirilmesinde ve bir takım ıslahat programlarının uygulanmasında kullanışlı bir aparat işlevi görür. O, toplumu tanıma, toplumsal süreçlere müdahale etme ve onu dönüştürmede *ilm-i içtima* ya da *sosyolojiye* operasyonel bir anlam atfeder.

Prens Sabahattin'in düşünsel/bilimsel çabaları, çöküş buhranları yaşayan bir ülkenin nasıl kurtulacağına dair çözümler arama noktasında yoğunlaşır. Science Social ekolünün toplumsal görüşlerini Osmanlı toplum yapısının ihyasına elverişli formülasyonlar olarak görür. Bu çerçevede, toplumsal yapının reorganizasyonu için belli hareket noktaları belirler. Bunlar, “toplumsal yapının bireyselleştirilmesi”, “adem-i merkeziyet”, “teşebbüs-i şahsi” ve “mülkiyetin özelleştirilmesi” gibi noktalarda yoğunlaşır.

Prens Sabahattin, dönemin diğer aydınları gibi *bu ülke nasıl kurtulur?* sorusuna cevap aramaya çalışır, ortaya koyduğu fikirler ve yaklaşımlar ile ülke sorunlarına toplumbilim temelinde çözüm yolları önerir. Bu fikir ve yaklaşımlar dönemin hakim görüş ve yaklaşımlarına göre nispeten daha radikal ve özgün bir nitelik taşır. Ancak bu radikal ve özgün yaklaşımlar, Prens'in, düşünce ve sosyoloji dünyasında kabulü ve iz bırakması için bir handikap oluşturur.

Prens Sabahattin'in merkezi yapının gözden geçirilmesi ve bunun yerine adem-i merkeziyetçi (yerel yönetim) yönetime dayalı federatif bir yapı öngörmesi, dönemin siyasal/yönetimsel anlayışına karşıt bir formülasyondur ve şimşekleri üzerine çekmesine yol açmıştır. Dönemin

şartları ve imparatorluğun etnik çoğulculuğa dayalı yapısı düşünüldüğünde bu nispeten tehlikeli bir yaklaşımdı. Ancak daha sonraları, Cumhuriyet (Osmanlının yıkılışı ve etnik çoğulculuk profili dağılan ve kısmen üniter bir nitelik kazanan) ile birlikte, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi, merkezin gücünün azaltılması yönündeki kimi reorganizasyon çabalarını, ademi merkeziyete geçişi kolaylaştırıcı adımlar olarak görmek mümkündür.⁵

Ayrıca, bir kamu devleti olan ve memuriyetin merkezi öneme sahip olduğu Osmanlıda, bireycilik ve bireysel girişimciliğin savunulması da Prens'in görüşlerinin topyekün reddine ve tepkisel bir karşı blokun oluşmasına neden olmuştur. Buna ilave olarak, Osmanlıdan tümüyle farklı Anglosakson gelişme/kalkınma modelinin Osmanlıyı ihya edecek tek çözüm olarak sunulması da, onun fikirleri ve sosyolojisine dair kuşku ve soru işaretlerinin çoğalmasına neden olmuştur. Ancak, bugüne gelindiğinde, siyasal programların en başta gelen argümanının bireyci, girişimci bir toplum yaratma ülküsü olduğu ve takip edilen ekonomi politikalarının büyük ölçüde bu amaca hizmet edecek liberal, girişimci, milli burjuvazi yaratmaya dönük yaklaşımları ihtiva ettiği görülecektir. Nitekim, Prens'in, milli burjuvazinin oluşturularak devletin üstlendiği kimi fonksiyonların (burjuvaziye kaydırılarak) devre dışı bırakılmasına yönelik fikirleri, Cumhuriyetin ilk yıllarında da kabul görmüştür. 1923 İzmir İktisat Kongresinin en önemli kararı, milli bir burjuvazi oluşturulmasının önemine yöneliktir. İlk dönemlerde bir sanayi burjuvası değilse de bir ticaret burjuvası oluşturulmaya çalışılmıştır. 1950'lerden sonra hızlanan

⁵ Örneğin, bugün geliştirilen belediyeçilik anlayışı, "bütçelerin merkezden belirlenmesine karşın, harcamanın kendi içinde, kendi ihtiyaçları çerçevesinde gerçekleştirilmesini gerektirmektedir. Daha da ilerisi belediyelere icraatlarını finanse etmede kendi kaynaklarını kendilerinin borç alma (dış borç dâhil), tahvil satma veya üretime ve gelir getirmeye yönelik yatırım yapmak suretiyle oluşturmak yetkileri tanınmıştır. Bunların yanında daha dar ve farklı yetkilerle donatılmış valilerin durumu modern siyasî merkezîyetçi devlet görüntüsünü yansıtır" (Silan, 1991:30).

liberalist uygulamalar ve devletçi bürokratik gelişme modellerinin tedrici olarak terkedilmesi sayesinde bir sanayi burjuvası oluşmuş durumdadır. Bu olgu sermaye birikimine yol açmış, toplumsal talepleri karşılamaya yönelik yatırımlara kapı aralamıştır. Prens'in Osmanlı toplumunun kurtuluş reçetesi olarak sunduğu hür teşebbüse dayalı iktisadi modelin bugün uygulama alanında oluşu da Prens'in görüşlerinin isabetlilik payını artırmaktadır.

Prens'in, kamucu yapının dönüşümü için özel eğitim kurumlarının açılması yönündeki görüşleri de, bir kısım Osmanlı aydını tarafından destek bulmuş, o dönemlerde (1910) *Say ve Tetebbu* dergisinde kişisel girişkenliğe dayalı eğitim sisteminin erdemlerine ilişkin yazı ve makalelere yer verilmiştir. Bundan başka Sati Bey, *Yuva* adıyla kurduğu okuluyla bu eğitim anlayışını pratize etmeye çalışmıştır. Daha sonraları Prens'in kimi görüşleri, Cumhuriyet idaresi ile birlikte tedrici olarak uygulama olanağı bulmuş; Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla eğitim tekdüzeleştirilmiş, dini eğitim kurumları (medreseler, tekkeler...) kapatılmıştır. Yine günümüzde kolej, teknik ve fen okulları gibi özel alanlara münhasır, özel kabiliyetlere sahip kapasiteli birey yetiştirme hedefindeki okul uygulamalarını Prens'in eğitimsel yaklaşımının tezahürleri olarak görmek mümkündür (Silan, 1991: 30).

Prens'in liberal öğretiyeye dayanan siyasal projesi, Türk siyasal hayatında liberal çizgide çok sayıda siyasal hareketin doğmasına kaynaklık etmiştir. Örneğin Prens'in öncülüğünü yaptığı Teşebbüs-i Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti'nden sonra, 1908 yılında Mahir Sait ve arkadaşlarının İstanbul'da kurdukları Ahrar Fırkası, daha sonraları, Hürriyet ve İtilaf Partisi, Müdafaa-i Hukuk, Birinci Mecliste İkinci Grup, Terakkiperver Fırka, Serbest Fırka, Demokrat Parti, Adalet Partisi, Doğru Yol ve Anavatan Partileri ile son olarak Adalet ve Kalkınma Partilerini söz

konusu liberal siyasal düşünce geleneğinin türevleri ya da uzantıları olarak görebilmek mümkündür

KAYNAKLAR

- Akkaya**, Rukiye (2005), *Prens Sabahattin*, Ankara: Liberte Yayınları
- Aytaç**, Ömer (2006), “Memurluk Zihniyeti ve Memuriyen Toplum: Prens Sabahattin’in Görüşleri Işığında Bir Çözümleme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 8, sayı 1
- Bayraktar**, Bayram (1996), “Günümüzde Yeniden Değerlendirilmesi Gereken Bir Düşünür: Prens Sabahattin Bey”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 18, Sayı 29
- Berkes**, Niyazi (1978), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları
- Cerrahoğlu**, A. (1975), *Türkiye’de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, İstanbul: May Yayınları
- Çağla**, Cengiz (1994), “Bir Türk Aydını Olarak Prens Sabahattin”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 26
- Çavdar**, Tevfik (1992), *Türkiye’de Liberalizm (1860-1990)* Ankara: İmge Yayınları
- Çelik**, Hüseyin (1991), “Mansur Bey'den Bu Yana Bürokrasimizde ve Personel Rejimimizde Ne Değişti" *Türkiye Günlüğü*, Sayı 26, Ocak-Şubat
- Davison**, Roderic (1963), *H. Reform in The Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton
- Durukan**, Kaan (2009), “Prens Sabahattin ve İlm-i İçtima. Türk liberalizmin Kökenleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 1 Cumhuriyete Devreden Miras Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, 8. Baskı, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingin, İstanbul: İletişim Yayınları
- Ege**, Nezahat Nurettin (1977), *Prens Sabahattin Hayatı ve İlmi Müdafaaları*, İst: Güneş Neşriyat
- Erkul**, Ali (1982), “Prens Sabahattin” E.Kongar, *Türk Toplum Bilimcileri I. (iç.)*, İst: Remzi Kit.

- Güngör**, Nevin (1991), *Kültür-Eğitim-Dil Üzerine Görüşleri İle Ziyaddin Fahri Fundıkoğlu*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Hanioğlu**, Şükrü (1985), *Bir Siyasi Örgüt Olarak "Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti" ve "Jön Türklük"*, Cilt 1: 1889-1902, İstanbul: İletişim Yayınları
- Heper**, Metin (1974), *Bürokratik Yönetim Geleneği*, Ank: ODTÜ Yayınları
- Kansu**, Aykut (1995), *1908 Devrimi*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Kansu**, Aykut (2009), "Prens Sabahattin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakâr Düşüncenin İthali", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1 Cumhuriyete Devreden Miras Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, 8. Baskı, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingin, İstanbul: İletişim Yayınları
- Karakaş**, Mehmet (2013), "Sosyoloji ve Liberalizm Bağlamında Prens Sabahattin'e Yeniden Bakmak", *TYB Akademi. Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 3 Sayı 9 Eylül
- Kılıç**, Murat (2010), "Türk Siyasal Hayatında Bir Muhalif İsim ve Hareket: Prens Sabahattin ve Meslek-i İçtima", *SDE Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 2010/2, Sayı 12
- Kılıçbay**, Mehmet Ali (1985), "Osmanlı Aydını", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, I. Cilt.
- Kösemihal**, N.Ş. (1965), "Önsöz", *Paul Descamps, Deneysel Sosyoloji* (iç.), İst: Remzi Kit.
- Mardin**, Şerif (1992), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İst: İletişim Yay.
- Mardin**, Şerif (1990), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, İst: İletişim Yay
- Okan**, Oya (2006), "Prens Sabahattin'in Ölümü ve 50'li Yıllarda Yeniden Gündeme Gelişi" *İstanbul Üni. Sosyoloji Dergisi*, Cilt 3, Sayı 12
- Özlem**, Doğan (2004), "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C 1, İstanbul : İletişim Yayınları

- Özyurt**, Cevat (2014), *Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi* (1839-1923), Ankara: Kadim Yayınları
- Prens Sabahattin** (1327) *İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar: Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah*, (Derleyen: Safvet Lütfi) İstanbul.
- (1334), *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Meslek-i İçtimai ve Programı*, İstanbul
- (1908), “*Teşebbüsü Şahsi ve Tevsi-i Mezuniyet Hakkında bir İzah*” 18 Ekim 1908;
- (1965), *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*. (Çev.Muzaffer Sencer) İstanbul: Elif Yayınları
- Reyhan**, Cenk (2009), “Prens Sabahattin” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 1 Cumhuriyete Devreden Miras Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, 8. Baskı, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekinin, İstanbul: İletişim Yayınları
- Sayar**, Ahmet Güner (1986), *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, İst: Der Yayınları
- Sencer**, Muzaffer (1965), “Türkiye’nin Sosyal Sorunları Açısından Prens Sabahattin”, Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir* (içinde), İst: Elif Yay.
- Silan**, Hakan (1991), “Osmanlı Hanedanından Bir liberal: Prens Sabahattin”, *Dördüncü Boyut*, Sayı 2, Haziran-Temmuz
- Tanyol**, Cahit (1949), “İçtimai Monografi Hazırlıkları, Prens Sabahattin” *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 4-5
- Toprak**, Zafer (1995), *Millî İktisat-Millî Burjuvazi, Türkiye’de Ekonomi ve Toplum (1908-1950)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- Tunaya**, Tarık Zafer (1952) *Türkiye’de Siyasi Partiler 1859-1952*, İstanbul
- Tütengil**, Cavit Orhan (1954), *Prens Sabahattin*, İst: İstanbul Matbaası
- Us**, Öznur (1973), “Memurluk Prestiji”, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 6, Sayı 3, Eylül

Ülgener, Sabri F. (1981), *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*,
İst: Der Yayınları

Ülken, Hilmi Ziya (2001) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul:
Ülken Yayınları

SOKAKTAKİ GÖLGE: KAÇIŞTAKİLER

Dr. Berna Uslu Kaya

Bilkent Laboratory & International School (BLIS)

ÖZ

Türk edebiyatında 1940 sonrasında yazılan romanlarda varoluşsal bunaltımın izlerini görmek mümkündür. Bu bunaltımın sosyal sebeplerinin başında da yakın dönem tarihine iz bırakan askerî darbeler ve sıkıyönetim gelmektedir. Sıkıyönetim baskıları, yasakları ve sürgünleri içinde kalan entelektüelin varoluşsal çıkmazları da derinleşmektedir. Adalet Ağaoğlu'ndan, Sevgi Soysal'a, Ayla Kutlu'dan, Tezer Özlü'ye, Leyla Erbil'e, Bilge Karasu'ya, Latife Tekin'e ve Oya Baydar'a uzanan 1960 sonrası kadın yazarların dilinde hep aynı şarkı vardır: Kaçış! Çalışmamız yukarıda bahsi geçen kadın entelektüeller ile sınırlandırılmıştır. Çalışmamız amacı ise sokağın edebiyata yansıyan yüzüne, 1960 sonrası yaşanan sıkıyönetim baskıları, yasakları ve sürgünleri içinde kalan entelektüelin varoluşsal çıkmazlarına ışık tutmaktır.

Anahtar Kavramlar: Sokak ve Edebiyat, Kaçış, Bunaltı.

SHADOW ON THE STREET: ESCAPE

ABSTRACT

It is possible to see the anxiety of existentialism in novels written after 1940 in Turkish literature. At the beginning of the social causes of this anxiety are the military coups and martial law that left a mark on the recent history. Existential dilemma of the intellectual got deeper within the martial law pressures, prohibitions and exiles. There is always the same song in the works of post-1960 female authors from Adalet Ağaoğlu, Sevgi Soysal, from Ayla Kutlu to Tezer Özlü, from Leyla Erbil to Pınar Kür, Latife Tekin and Oya Baydar: Escape! Our study is limited to the aforementioned authors. The aim of our study is to shed light on the face of the streets reflected in literature, existential dilemma of the intellectual got deeper within the martial law pressures, prohibitions and exiles experienced after 1960.

Keywords: Street and Literature, Escape, Anxiety

1. GİRİŞ

Psikologlar aidiyeti, her insanda doğal olarak var olan bir ihtiyaç olarak görme eğilimindedirler. Örneğin, şiddet ve yoğunluğunda kişisel farklılıklar bulunsa ve ifade etme biçimleri kişilere ve kültürlere göre değişiklikler gösterse de aidiyetin tüm kültürlerde ve tüm insanlarda belirli bir derecede bulunduğunu belirten Baumeister & Leary, (1995:520) kişilerarası bağlılık arzusu anlamında aidiyet ihtiyacının “fundamental bir insan motivasyonu olduğunu” ileri sürer. Aidiyet, Maslow’un “İhtiyaçlar Piramidi”nde de önemli bir yer tutar. Onun piramidinde, ait olma/aidiyet gereksinimi, fizyolojik gereksinimler ve güvenlik gereksiniminden sonra gelmektedir (Solak, 2017:20).

“Tanzimat’tan bu yana Türk aydınının alınyazısı iki kelimedede düğümleniyordu: Aldanmak ve aldatmak. Senaryoyu başkaları hazırlamıştı, biz sadece birer oyuncuyduk. Nesiller bu ütopyanın kurbanı olmuşlardı” (Meriç, 2007, s. 323). Sokakta olan, evinden mahrum bırakılan, eve dönemeyen, yaşamın ucuna sürülen ve hiçbir yere dönemeyen kadın entelektüelin bunaltısı sadece sosyalist bir tabandan gelen ideolojik sebeplerden kaynaklanmaz. Tanrı’yı öldürmüş, bunaltısı yeri göğü aşmış, isimsiz ve köksüz kalmış aydının kadınca dramı, Türkiye’de hem yazar olmak, hem de kadın olmak çizgisinde birleşir. Virginia Wolf, Kendine Ait Bir Oda adlı eserinin girişinde şöyle der: “Eğer kurmaca eserler yazacaksa, bir kadının parası ve kendine ait bir odası olmalıdır; bu da, göreceğiniz gibi, kadının gerçek doğasına ve kurmaca edebiyatın gerçek doğasına ilişkin önemli sorunu çözümsüz bırakıyor.” (Wolf, 2014, s. 6). Türkiye’nin yakın siyasi geçmişinde kendini sokaklara atan kadın yazarların odası, çizginin diğer ucunu gösterir çoğunlukla. Küçük burjuva aydınını, kadın erkek omuz omuza gece gündüz sokağa sürükleyen bu yazgı, bizde romanın odalarda değil, sokakta yazılışına en

önemli sebeptir. İçsel bir başkaldırı ile başlayan ve sonrasında sokağa taşan söz konusu kaçış, Türk edebiyatında entelektüel bir paranoya olarak karşımıza çıkar. Başka bir ifade ile, aydın tutunamaz, Yusuf Atılgan'ın Aylak Adam romanında ifade ettiği gibi, tutamak sorunu yaşar, çevresine yabancılaşır, bunalır ve kaçar. Özellikle 1940 sonrasında kaleme alınan eserlerde bu kaçış ve yabancılaşma varoluşsal bir bunaltıyla/boğuntuya dönüşür. Çalışmamızda sıkça geçen bunaltı/boğuntu/bunalım kavramlarını bu noktada açıklamak gerekmektedir. “Varoluşçu felsefede önemli yeri olan bu kavram (bunaltı), insanoğlunun içinden çıkmış olduğu hiçlik ve yöneldiği gelecek karşısında duyduğu yürek daralmasını, endişeyi, tedirginliği dile getirir. Heidegger’de boğuntu hiçliğin tehdidi karşısındaki insan varoluşunun içinde bulunduğu güvensizliktir. Sartre’da boğuntu duygusu, özgürlüğümüzün kendi kendini kavramasından; kendi kendini fark edip bilince varmasından doğar” (Hilâv, 1993, s. 183). Temel bunalım (basic anxiety) problemi ise “Çocukluk döneminde düşman olarak görülen çevre karşısında duyulan düşmanlık, yalnızlık, çaresizlik” (Hançerlioğlu, 1997, 225) olarak karşımıza çıkarken, Erich Fromm, boğulmuşluk hissini, insanın başlangıçtaki günahına atfedilen bir paradoks biçiminde değerlendirir. Erich Fromm’a göre; “İnsan cennetten kovulmuştur ve oraya geri dönemez. Kendisi ile doğa arasındaki çatışmanın laneti omuzlarına yükletilmiştir. Dünya insan için yapılmamıştır; insan doğaya atılmıştır ve kendi eksiksiz gelişmesine hizmet eden, kendi insanca yuvası olan bir dünyayı ancak kendi etkinliği ve aklıyla yaratabilir.” (Fromm, 1993, s. 329). Çalışmamızın sınırlılıkları içinde ele alınan eserlerde kaçışın en önemli sebebi sayılan yabancılaşmanın hem felsefi hem de psikolojik sebepleri ön plandadır. “Felsefi-varoluşçu öğretisi yabancılaşmanın kaynağını insanın dünyada bir yabancı olarak varoluşunun sonlu ve yalıtılmış doğasında bulduğu yerde, psikolojik yaklaşım yabancılaşmanın kökünü Oedipus kompleksiyle, uygar toplumdaki engellenme olgusu ile

arar” (Cevizci, 2000, 996). Varoluşsal bunaltıya göre, insan yaratılmamış, evrene bırakılmıştır. Bu sebeple de sahipsizdir. İnsanın mutlak olan bu sorumluluğu varoluşçuluğun çekirdeğine böylece yerleşir. Sonuç ise, kişinin kaçınılmaz bunaltısı ve kendini kendisi ile var etme noktasındaki cinnetidir. Sartre’a göre, “insan bunaltıdır” (Sartre, 1999, 36). Sartre, Bunaltı adlı kitabında, bunaltıdan keyif alan bir noktada bulur kendini. Zira insanla özdeş olan bunaltı, artık insanın kendisidir. Sartre bunu şu sözlerle ifade eder: “(...)ama bir dert gözüyle bakmıyorum ona artık. Benim için bir hastalık, bir hırçınlık nöbeti olmaktan çıktı: Bunaltı benim çünkü...” (Sartre, 2005, 172). Sokaktaki Gölgeleler “Gün geçtikçe daha iyi anlıyorum. Türk entelektüeli, Türk ülkesi denilen bu engin ve ıssız dünya içinde bir garip yalnız kişidir” (Karaosmanoğlu, 2002, s. 36). Kadın entelektüellerin kaçıışı başlangıçta sosyal sebeplerden kaynaklanır. Bunun en önemli sebebi aydınının sosyal çevreye yabancılaşmasıdır. İnsanın kendine ve öteki olana yabancılaşması, entelektüel anlamda yaşanacak pek çok sorunu da beraberinde getirir. Bu noktada yabancılaşmak, yalıtılmış bir yaşam biçimi anlamı da taşır. Toplumun yaşam biçiminden koparak, yalnız kendileri olan bir dünya inşa eden kötücüller, yabancılaşmanın kendilerine ve topluma dönük yüzünde ruhsal anlamda da pek çok sıkıntı yaşar. Ahmet Cevizci, yabancılaşmanın yalıtılmışlık düzlemini şöyle ifade eder: “Yabancılaşmanın yalıtılmayla ilgili boyutu, insanların toplumun norm ve değerlerinden uzaklaşmış ya da kopmuş oldukları hissine kapıldıkları, toplumsal ilişkilerde dışlanmışlık ya da yalnızlık duydukları zaman ortaya çıkar. Öte yandan, yabancılaşmanın ‘normsuzluk’la ilgili boyutu, Kabul görmüş ve gelenekselleşmiş davranış kalıplarına uyamama ya da bağlanamamayı ifade ederken, yabancılaşmada, kendinden uzaklaşma, kişinin psikolojik bakımdan ödüllendirici olan etkinlikler bulunamamasıyla ilgilidir” (Cevizci, 2000, s. 994). Yalnızlık, yabancılaşma, yeraltına sığınma bir müddet sonra sosyal ve bireysel

anlamda yaşanacak kötücül algıyı besler. Kurmaca dünyanın içinde kaçış yasaksız ve ayıpsız olsa da, yazar/anlatıcı bağlamında esere bakıldığında bu kaçış toplum tarafından dışlanmışlığı da yansıtır. Kaçışını Türk romanında Kaçış adlı romanı ile vurgulayan Ayla Kutlu söz konusu romanında entelektüel duruşun dramını şu sözlerle özetler: “Sorun bir takım acılara, yokluklara katlanmak değil, bir başkasının onu bunlara zorlaması. Düş kurmasını bile yasaklayabilmesi. Daha doğrusu bu zorlamanın bilincine erip ermekte” (Kutlu, 1986, s. 173). Ayla Kutlu’nun acı, yokluk, zorlama, yasaklama kelimeleri ile gönderme yaptığı askeri darbelerin izlerini dönem romanlarının pek çoğunda görmek mümkündür. Çalışmamız çerçevesinde ele alınan yazarlardan Adalet Ağaoğlu’nun Dar Zamanlar üçlemesinin sonuncu romanı olan Hayır’da da sıkıyönetime karşı benzer bir eleştiri söz konusudur. Adalet Ağaoğlu, Ayla Kutlu’nun “düş kurmanın yasaklanmasına” ilişkin tepkisini Hayır adlı eserinde konunun çerçevesini genişleterek şöyle özetler: “Bu ülkede yine bir asker darbesinin olduğu, sıkıyönetimce binlerce insanın tutukevlerine tıkıldığı, henüz dava bile açılmadan haklarında yasaların biçebileceğinden öte cezalar biçildiği, onların çeşitli işkencelere uğratıldıkları, bazılarının ortadan kaybolduğu, bazılarının sakat kaldığı, hatta üstlerine yüklenen görevlerin çokluğu ve ağırlığı altında ezilen birçok emir kulunun, yeterince robotlaşmamış bir yığın işkencecinin de delirdiği, ya intihar ettiği bir gerçek” (Ağaoğlu, 2014c, s. 55). Darbeler ile gelen sıkıyönetim, sokağa çıkma yasağı, işkenceler, intiharlar ile yüzleşen aydının bunaltısı bu noktada artar. Sıkıyönetimin, aydın muhayyilesinde duvarın, engelin, yasakların, sürgünün diğer adıdır. Aydın bu baskı içinde ruhsal ve zihinsel anlamda kendine kaçacak, sığınacak bir nokta arar. Bu noktada ise aydının kendisi ve çevresi ile yüzleşmesi başlar. Batı’nın kendi içindeki çatışmalarının bir neticesi olarak karşımıza çıkan varoluşçuluk 1940’lı yıllarda değişen siyasi ve sosyal şartlar nedeniyle Türk aydınına da etkisi

altına alır. Buna göre II. Dünya Savaşı'nın tüm dünya üzerindeki etkileri, aydınların kendilerine ve dönemlerine karşı içe çekilmelerine neden olduğunu bilmekteyiz. Evrene güvenemeyen aydın, huzuru kendinde aradıkça, huzuru huzursuzluğunda duyumsadıkça ve ruhsal anlamda derinine indikçe, bunaltısı da artar. Türkiye'de 1960 Mayıs'ında gerçekleşen darbe belki de en büyük tesirini aydınlar üzerinde yapar. Derin hayal kırıklarının ardından, inançlarının hiçe sayılması, aydını sonsuz yokluk buhranına/boğuntusuna sürükler. Başka bir ifadeyle yenilen, yorulan ve aldatılan aydın, kendini ve değerlerini sorgular. Böylece, ruhsal yıkım, içsel bir başkaldırımı, zihinde patlayan bombaların ruhsal tahribatını da beraberinde getirir. Askeri darbenin altında fikren ve ruhen ezilen aydının delirmesini ya da intihar etmesini doğal bir sonuç olarak gören Adalet Ağaoğlu, Hayır romanında, özgür düşünce karşısında duran tüm yinelemelere “hayır” der. Romanın sonunda, “aynılaşmaya da hayır!” diyen yazar, tüm genellemelerin karşısındadır. Adalet Ağaoğlu, Dar Zamanlar üçlemesinde değişen zamanın sokaklara ve odalara yansıyan yüzüne ışık tutar. Ölmeye Yatmak romanı modern zamanın sabahını, Bir Düşün Gecesi kararın havayı/akşamı/geceyi, Hayır bir tam günün kaosunu, entelektüel algının sıkışan zaman imbiğinden süzer. Yazar, üç romanda da aynı ölüm havasını, sonsuz kaçış algısını okura sunar. Adalet Ağaoğlu, Ölmeye Yatmak, Hayır ve Bir Düşün Gecesi romanlarının siyasi ve sosyal arka planına, devrim Cumhuriyeti'nden, darbe günlerine kadar geniş bir tarihsel süreci koyar. Adalet Ağaoğlu, Ölmeye Yatmak romanındaki zaman kaygısını, ân'ı yazamamış olmasını ise şu sözlerle anlatır: “İlk adımda, ânı yazmadım, ama bir saat 20 dakikanın romanını yazdım. Roman kendisiyle hesaplaşırken kahramanın da kendisiyle hesaplaşması gerekiyordu” (Andaç, 2000, s. 66). Adalet Ağaoğlu'nun Ölmeye Yatmak romanı, dakikalara sığan roman zamanında, kendisi ile hesaplaşan, hayata dair her şeyi arkasında bırakan aydının ölüme yatarken

kendisi ve hayat ile arasındaki hesaplaşmasını anlatır. Modern çağın toplumda başgösterdiği krizlerin, bireysel ve kimliksel bir paradoksa dönüşmesi, varlık deneyimlerinin toplum tarafından ötekileştirilmesi, entelektüel anlamda sıkışmışlığın da ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Bu durum Giddens'in da ifade ettiği gibi bir süre sonra bireysel paradoksa dönüşür. Giddens'e göre; "(...) insanlar modernite koşullarında genellikle bu tür sorunlarla genellikle doğrudan yüzleşmezler: Bu sorunlar bireyin kişiliği içinde çözüme kavuşturulmaktan ziyade, kurumsal olarak bastırılır. Bu durum kaygının kontrolünde paradoksal sonuçlara sahiptir" (Giddens, 2014, s. 234). Romanın başında Aysel'in otel odasında soyunup yatağa girmesi onun tabiri ile ölmeye yatması da yukarıda işaret edilen paradoksal sıkışmışlığı yansıtmaktadır. Aysel, belki de bir saatlik bir zaman içinde, tüm geçmişini ve şimdisini hesaba çeker. Onun, çıplak olarak yatağa serilişinde kadın kimliğinin başkaldırısı, bastırılmış dürtüler ve yabancılaşmış entelektüel korkularından da izler vardır. Ölmeye Yatmak romanında kendini bir otel odasında ölmeye yatıran Aysel, "Ölmek nedir? Ölmek, yaşamış olmayı bilmeyi gerektiriyor" (Ağaoğlu, 2014a, s. 282) der. Yaşamın sınırlarını kendinde sorgulayan Aysel'in sokaktan odaya kaçışında, ölmeye yatmasında hem cinsel kimliğin baskılanan yüzüne ve kadının sokaktaki rolüne de bir isyan vardır. Ölmeye Yatmak romanında sokağın kadın üzerindeki yıkıcı etkilerini de görmek mümkündür. Örneğin, Aysel bir otel odasında kendini hesaba çeker, geçmişi ile yüzleşir. Bu yüzleşmede çocukluğuna ve gençliğine dönen yazar, o dönemlerde toplumun kızlar üzerindeki baskıcı yüzü ile hesaplaşır. Aysel, sadece kocasını öğrencisi ile aldatan bir kadın olduğu için ölmeye yatmaz, o aynı zamanda sosyal anlamda yaşadığı sıkışmışlık hâli ve bunaltısı ile otel odasına kaçır. Tezer Özlü'nün Yaşamın Ucuna Yolculuk adlı romanında da kendini böylesi bir sıkışmışlık hâli içinde sokaklara ve otel odalarına atan anlatıcının öyküsü vardır. Tezer Özlü'nün yazar/anlatıcı bağlamında

doğrudan eserin muhtevasına dâhil olduğu eserinde, kendini en sevdiği yazarların peşinden sürükleyen yazarın hayatından da izler bulmak mümkündür. Tezer Özlü Yaşamın Ucuna Yolculuk adlı eserinde yaşamında iz bırakan yazarlardan Cesare Pavese, Italo Svevo ve Kafka'nın hayatlarına yaptığı yolculuğu anlatılır. Kentlerin sessizliğini, boşalan sokakları, meydanları tek başına gezen yazar, yalnızlık duygusundan beslendikçe, kendini her şeye karşı daha yabancı olarak görmeye başlar. Onun, “ve bana geceler yetmiyor. Günler yetmiyor. İnsan olmak yetmiyor. Sözcükler, diller yetmiyor” (Özlü, 2015, s. 9) cümlelerinde geceleri, günleri, sözcükleri, dilleri, hatta insan olmayı bile aşmak isteğinin isyanı vardır. Tezer Özlü, Berlin Duvarı insanların üzerine yıkılırken, onların fikirlerini de ezen duvarlara olan tepkisini şu sözlerle anlatır: “Hiçbir kent Berlin kadar ölümü, hiçbir kent insana Berlin kadar yaşamı düşündürmüyor. Her duvar dar. Her duvar kapalı. Her duvar insanın üzerinde bir baskı. Bu kentin her yerine daha önceki duvarlarımla birlikte gidiyorum. Ana babamın evinin dar duvarlarıyla” (Özlü, 2015, ss. 15-16). Kendisi gibi pek çok aydını etkileyen, inandığı değerleri siyasi baskının altından kurtaramayanlar, “duvara” bambaşka bir anlam yükler. Bu noktada duvar, sokaktaki engelin, meydanlardaki sınırın, kısıtlanmışlığın ve ötekileşmenin adıdır. Yaşamı boyunca devrimci mücadelenin içinde olan Tezer Özlü, Çocukluğum Soğuk Geceleri romanında bu mücadelenin kendindeki yansımaları şu sözlerle anlatır: “Ölüyorum, devrimci mücadeleyi bensiz sürdürün diyorum. Ne 12 Mart döneminde, ne öncesi ne de sonrası devrimci mücadele içinde kendime bir yer vermiş değilim. Düşünce ve davranışlarımın küçük burjuva özgürlüklerinin sıkıcı sınırlarını yıkmaktan öte bir anlam taşımaz. (...) Ölümle burun buruna gelince, kendiliğinden dışa yansımış bir dilek. Düşüncelerin özü” (Özlü, 2012, ss. 52-53). Ölmeye yattığında, son dileğinin devrimci mücadele için olması ve bunun yazara göre bir “öz” anlamı taşıması da önemlidir. Tezer

Özlu, devrimci ve anarşist ruhunu yalnız siyasi düzlemde yaşamaz. Onun, insanların dayatmaları ile şekil alan her şeye karşı ruhu devrimcidir. Herkes gibi olmaya, kendisi olamamaya karşı koydukça da, ötekilerin evrenine kötücülleşir. Tıpkı Oya Baydar'ın Hiçbir Yere Dönüş'ünde ve Ayla Kutlu'nun Kaçış'ında olduğu gibi, burada da fikirlerin, ülkülerin sokaktakiler tarafından değersizleştirilmesine karşı üzüntü ve öfke vardır. Oya Baydar'ın Hiçbir Yere Dönüş romanı, "Duvar henüz üstümüze yıkılmamıştı" (Baydar, 2013, s. 11) cümlesi ile başlar. Romanda Berlin Duvarı'nın yıkılması ile fikirleri de taşların altında kalan neslin sürgün günlerini taçlandıran tek fikir dönüştür. Hiçbiryer'e Dönüş romanın diğer dönem romanlarını özetleyen yanı da burada karşımıza çıkar. İsimsiz iki kahramanın, kadın ve erkeğin, değerler içinde değersizleşmesi, entelektüel acıları, tutunamayışları ve köksüzlükleri Oya Baydar'ın "dönüş" teklifi ile bir başka kapıya açılır. Buna rağmen yazar, kaçışın sonrasında artık dönüşün olmadığını açık bir şekilde okura gösterir. Sürüldükleri yerden çıkıp yeniden yurtlarına döndüklerinde hiçbir şeyi başlangıçtaki gibi bulamayan entelektüellerin dramı da burada ortaya çıkar. Bir zamanlar uğruna ölümü göze aldıkları ideolojilerin itibarsızlaşması, verilen mücadelenin yok sayılması entelektüel anlamda yaşanacak kaçışın da sebebi olur. Kaçan/kaçmak zorunda olan/sürülen entelektüel, yaşamın ucuna yolculuk ederken bulur kendini. Burada varılacak yer de rota da meçhuldür. Aynı boşluk Adalet Ağaoğlu'nun Bir Düşün Gecesi romanında benzer bir ses tonu ile karşımıza çıkar. "Boşluk. Hiçlik. Gecenin karanlığı. Değil. Yeterince karanlık değil. Gece dediğin katran gibi olmalı. (...)böyle işte, ne gece ne gündüz. İkiisi arası bir şey. Benim gibi. Ben de bir şeyin ikisi arasındayım" (Ağaoğlu, 2014b, s. 36). İtibardan düşen siyasi düşüncelerin, "şimdilerin gözünde" masallaşması ve moda rüzgârının içinde sadece bir "dekor" oluşturması Tezer Özlu için de kötücüllüğün adıdır. Tezer Özlu'nün bu kötücül algısını ve onun

ülkesinden kaçışını Batı Günü'ndeki şu sözlerinde görmek mümkündür: “Evet, nereden geliyorum? Bana yabancı olan ana-babadan. Bana yabancı bir dilden. Beni sevindiren ve ürküten bir doğadan. Acı çektiğim, kaçmak istediğim bir ülkeden” (Özlu, 2014, s. 45). Kalben bağlanılan, uğruna işkencelere katlanılan, sürgün günlerinde onlara kutsal bir kaçış edimi sağlayan fikirlerin, yeni nesil için bir şarkıya dönüşmesi, tıpkı Adalet Ağaoğlu'nda, Oya Baydar'da, Ayla Kutlu'da olduğu gibi kötücül algının insana ve evrene yansımaya neden olur. Sokaktaki/dışarıdaki gecenin altının çizildiği romanlarda da böylesi bir tutunamayışın karanlığın içinden yükselen sesine kulak verir okur. Leyla Erbil, Karanlığın Günü romanında aydınlığa değil; karanlığa tutunan “belleğimi dibinden kazısam” (Erbil, 2014, s. 130) diyen aydının bir gecesini anlatır. Bir zamanlar kutsal değer ve mefkûrelere tutunanların, gerçekler karşısındaki “aydın travmasını” ortaya koyar. Bir vakitler kendini halkı için unutanlar, sosyal gerçeklik karşısında bedbindir. Zira ne çabaları ne kendileri ne de mücadeleleri halk tarafından yeteri kadar algılanmamaktadır. Kendini unutma pahasına çıkılan yolda, elinde halka dair bir umut ışığı ile eve dönemeyen aydının dramıdır bu. Latife Tekin'in Gece Dersleri romanı sosyalizme gençliğini vermiş Gülfidan'ın kendisiyle ve çevresiyle hesaplaşma hikâyesindedir. Gülfidan, Sekreter Rüzgâr kod adı ile sokaktaki devrim ateşini savunucusu iken zamanla kendi mağarasına sığınmışların bedbinliğini üzerinde taşır. Gece Dersleri, cadde ve sokaklarda karanlığa bürünmüş öğretilerin entelektüel üzerindeki dramını yansıtır. Söz konusu dram ve sıkışmışlık hali de kötücüllüğün ve öfkenin önce kendinden başlamasına neden olur. Gülfidan'ın “Ben on sekiz yaşındayken artık ölü bir canavardı hayat bilgim(...) soluğum sığacak yer bulamazdı. Küskün bükülmelerle uçup gittiğini görürdüm. Açık kalan ağzımdan içeri nefret dolardı. ‘Ah hayat hiç benim olamadın’” (Tekin, 2012, s. 55) cümlelerine, Adalet Ağaoğlu'nun dar zaman

aralığında süzülen bunaltısı yansımış gibidir. Devrim sancılarının meydandan odalara sızışını, dar zamanlarında bulan Ağaoğlu, sokakta kaybettiklerini ölmeye yatarak arayanlardandır. Sevgi Soysal'ın Yenişehir'de Bir Öğle Vakti romanında da kendisine ait olamayan hayatların savruk hikâyesi vardır. Sevgi Soysal, söz konusu romanında zamanı ve mekânı sosyolojik bir algı ile okuruna sunar. Roman Yenişehir'de, bir öğle vakti yıkılmak üzere olan kavak ağacının etrafındaki insanların yaşamından kesitlerden oluşur. Yenişehir'in bir sokağında yıkılmak üzere olan kavağın göndermeleri, yıkılan Berlin Duvarı'nın sosyolojik anlamdaki algıları ile benzerdir. Bu noktada, meydanların ve sokakların simgesi olan kavak ya da duvarın altında kalan yine halkın kendisidir. Emekle dikilen, üzerine siyasi ve sosyal bir anlam yüklenen nesnelere sokakta yıkılışı/tahribi/hiçe sayılması entelektüelin zihninde ve ruhunda devrilen devrimin acısına ortaktır. Ağacın etrafında toplanan kalabalığa tepeden bakan Sevgi Soysal, aynı olayı farklı gözlerden ve farklı kültürel seviyelerden seyreden insanların fotoğrafını çeker. Kurgu, siyasi ve sosyal düzendeki insanların yerlerini ve hayata bakışını anlatır. Bunun içindir ki kavağın yıkılışına bakan kalabalığın, temelde birbiri ile ilişkisi yoktur. Buna rağmen romanda, sokakta omuz omuza değmeden, aynı siyasi düzen içinde varlık kazanmaya çalışan tiplerle karşılaşırız. Yenişehirde Bir Öğle Vakti romanında Ali, lümpenleri, kenar mahalle hırsızlarını “düzenin çamuru” olarak niteleyen Doğan'a hak vermez. Ona göre, bunun tam aksine onlar bu düzenin çürüklüğünü ve bozukluğunu en iyi ortaya koyanlardır. Sevgi Soysal, sokaktakileri/onları Ali'nin dilinden bunu şu cümleler ile aktarır: “Bana sorarsan onlar düzenin çürüklüğünü, bozukluğunu en iyi yansıtan kişiler. Onların tavırları, bozulmuş, çürümüş, çarka karşı denenmiş savunmalar. Kimse onlar gibi, onlar kadar düzenle bağlarını koparmamıştır. Onların bu çarkın bir yerine takılma umudu falan yoktur” (Soysal, 2007, s. 211). Sevgi Soysal'ın “onlar” olarak adlandırdığı

kişiler sokaktakilerdir. Onlar yani halk sokakların nabzını tutan ve entelektüel anlamda zihnen ve ruhen verilen tüm mücadelenin kahramanlarıdır. Sonuç “İşte buyuz... Bu Nevakâr'ız. Bu Mahur Beste'yiz, bunlara benzeyen nice nice şeyleriz! Onların içimizdeki yüzleri, bize ilham edecekleri hayat şekilleriyiz” (Tanpınar, 2004, s. 234) Türk romanının Batılılaşma serüveni Batı'dan gelen rüzgârla gözünü dışarıya diker. Başlangıçta halk için yazmak, onların yazarı olmak, onları bilinçlendirmek için ortaya konan eserler, bir müddet sonra bireyin içsel çıkmazlarına da ışık tutar. Yukarıda da ifade edildiği gibi özellikle sıkıyönetim, darbe zamanlarında yasaklanan sokak, entelektüel muhayyilede bunaltının kaynaklarından biridir. Özellikle 1960 askeri darbesinin sonrasında kadın yazarların ortaya koydukları eserlerde içe dönük bir savaşımın izleri kendini gösterir. Bu noktada varoluşçuluğun açık biçimde ayak izlerini takip eden yazarlarda, sokak için verilen mücadele karşısında yılgın, bedbin, kötücül bir ruh hali ön plana çıkar. Meydanlarda sıkılan yumrukların, emekle dikilen ve ayakta kalması için mücadele edilen ağaç ya da duvarın karanlığa gömülmesi entelektüel anlamda yaşanacak drama, ölmeye yatmaya, tutunamamaya, bunaltıya ve kaçışa da zemin hazırlar. Kendine ait odasından kovulan, sokaktaki dönüş yolunu kaybeden, karanlığın içinde, dar zamanlarını bunaltı ile yaşayan kadın yazarların kaçışları da bu sebeple sancılıdır. Zira, aydın kaçmak ve kurtulmak istedikçe kısır bir döngünün içine hapsolür. Nihayetinde de kaçılarak varılan yer, gidilenden farksız değildir. Türk edebiyatı, yasaklıların, yasaklanmışlığın, iki dünya arasında kalanların, sokaktan kaçıp odaya/yeraltına saklananların, kendini yaşamın ucuna sürenlerin ve neticede hiçbir yere dönemeyenlerin izleri entelektüel muhayyilenin büyük fotoğrafından şöyle yansır: Onlar, sokaktaki gölgelerdir. Onlar, ötekilerin gölgesi bedenlerini aydınlatsın diye kendi sürgünlerinde sürünen, kaçıştakilerdir.

KAYNAKLAR

- Ağaoğlu, A.** (2014a). *Ölmeğe Yatmak. Dar Zamanlar I.* İstanbul: Everest Yayınları.
- (2014b). *Bir Düşün Gecesi. Dar Zamanlar II.* İstanbul: Everest Yayınları.
- (2014c). *Hayır. Dar Zamanlar III.* İstanbul: Everest Yayınları.
- Andaç, F.** (2000). *Adalet Ağaoğlu Kitabı. Sen Türkiye'nin En Güzel Kazasıdır.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Baydar, O.** (2013). *Hiçbiryer'e Dönüş.* (12. Baskı). İstanbul: Can Yayınları.
- Cevizci, A.** (2000). *Paradigma Felsefe Sözlüğü.* (4. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Erbil, L.** (2014). *Karanlığın Günü.* (7. Baskı). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fromm, E.** (1993). *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri Birinci Kitap.* (Ş. Alpagut, Çev.) (2. Baskı). İstanbul: Payel Yayınları.
- Giddens, A.** (2014). *Modernite ve Bireysel Kimlik. Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum.* (Ü. Tatlıcan, Çev.) (2. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Hançerlioğlu, O.** (1997). *Ruhbilim Sözlüğü.* (3. Baskı). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Hilâv, S.** (1993). *100 Soruda Felsefe El Kitabı.* (6. Baskı). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Karaosmanoğlu, Y. K.** (2002). *Yaban.*(43. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları..
- Meriç, C.** (2007). *Mağaradakiler.*(15. Baskı).(Haz. Mahmut Ali Meriç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özlü, T.** (2012). *Çocukluğumun Soğuk Geceleeri.* (18. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- (2014). *Kalanlar.* (13. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

(2015). *Yaşamın Ucuna Yolculuk*.(24. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Sartre, J. P. (2005). *Bulantı*. (E. Alkan, Çev.) İstanbul: Oda Yayınları.

Tanpınar, A. H. (2004). *Huzur*.(2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tekin, L. (2012). *Gece Dersleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Wolf, V. (2014). *Kendine Ait Bir Oda*. (H. Saraç, Çev.) İstanbul: Remzi Kitapevi..

DÂHİLİ KLİNİKLERDE ÇALIŞAN HEMŞİRELERİN ÖRGÜTSEL SINIZM VE TÜKENMİŞLİK DÜZEYLERİNİN BELİRLENMESİ

Zülfünaz ÖZER¹, Zehra TEKİN ŞENER², Ayşegül KAYA ÖNAV³,
Prof. Dr.Ahsen ŞİRİN⁴

ÖZ

Amaç: : Bu araştırma, Diyarbakır'da Eğitim ve Araştırma Hastanesi dâhili klinik ve yoğun bakımlarda çalışan hemşirelerin örgütsel sinizm ve tükenmişlik düzeylerini belirlemek amacıyla yapılmıştır. Gereç ve Yöntem: Tanımlayıcı tipte olan araştırmanın örneklemini hastanenin dâhili birimlerinde çalışan (n:330) ve araştırmaya katılmayı kabul eden bireyler oluşturmuştur (n=300). Veriler Sosyo-demografik Bilgi Formu, Sağlık Çalışanlarında Örgütsel Sinizm Ölçeği (ÖSÖ) ile Maslach Tükenmişlik Ölçeği (MTÖ) kullanıldı. Verilerin analizi t testi, tek yönlü varyans analizi ve korelasyon analizi ile yapılmıştır. İstatistikî anlamlılık düzeyi $p<0.05$ olarak kabul edilmiştir. Bulgular: Kadın hemşirelerin sinik davranışlarını ifade edebilmek için alaycı mizahı kullandıkları, yorgunluk, bıkkınlık ve duygusal enerjilerinin azaldığı bulunmuştur. Nöbet sisteminde çalışan hemşirelerde tükenmişlik ve duygusal tükenme boyutunda anlamlı farklılık bulunmuştur. Hemşirelerden kıdemi 5 yıldan az olanların daha çok tükendiği, öfke, hor görme ve kınama gibi olumsuz duygular sonucu, kurumun kendilerine dürüst davranmadıklarına inanmaktadırlar. ÖSÖ alt boyutları ile MTÖ alt boyutları arasında anlamlı bir ilişki vardır. Her iki ölçekten alınan toplam puanlara bakıldığında hemşirelerin tükenmişlik yaşadığı ve buna bağlı olarak sinik duygular geliştirildiği görülmüştür. Sonuç: Araştırma sonuçlarına göre mesleki deneyimi az olan bireyler sinik ve tükenmiş olduğundan, işe yeni başlamış çalışanlar için periyodik görüşmelerin yapılarak hemşirelerin görüşlerinin ve beklentilerinin alınması, bunlara önem verilerek desteklenmesi gerekmektedir.

Anahtar Kavramlar: Örgütsel sinizm, tükenmişlik, hemşire.

¹ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

² Dicle Üniversitesi Hastaneleri, Uzm. Hem.

³ Dicle Üniversitesi Hastaneleri, Uzm. Hem.

⁴ Hemşirelik Bölümü Emekli Öğretim Üyesi

DETERMINATION OF ORGANIZATIONAL CINISM AND BREEDING LEVELS OF NURSING IN INTERNAL CLINICS

ABSTRACT

Aim: This research was done to determine organizational cynism and burnout levels in nurses working at internal clinic and intensive care units in Diyarbakır Training and Research Hospital. **Material and Method:** As a descriptive type, the sample of the research consisted of individuals working at internal units of the hospital (n:330) and accepting to participate in the research (n=300). In evaluation of data, Socio-Demographical Information Form, Organizational Cynicism Scale (OCS) regarding Health Staff and Maslach Burnout Scale (MBS) were used. The analysis of data was done with t-test, one way variance analysis and correlation analysis. The statistical significance level was regarded to be $p<0.05$. **Results:** This research showed that the nurses used sarcastic humour to express females' cynical behaviours, so their tiredness, boredom and emotional energy reduced. Significant differences were found in the dimension of burnout and emotional exhaustion among the nurses included in the shift system. The nurses with seniority less than 5 years had more burnout levels, as a result of anger, insult and condemnation, they believed that the institution did not behave themselves honestly. There was a significant relation between the sub-dimensions of OCS and the sub-dimensions of MBS. When looked at the total points from both scales, the nurses were observed to experience burnout and depending on this, have cynical emotions. **Conclusion:** It is required to take health staff's opinions and expectations by having periodical interviews with for staff just starting work, give importance to these issues and support the ones since individuals having less professional experience are cynical and exhausted.

Keywords: Organizational Cynicism, Burnout, Nurse.

Giriş

Günümüzde meydana gelen hızlı teknolojik değişimler, sanayi üretiminden bilgi toplumu haline gelinmesi gibi birçok gelişimle birlikte olumsuz durumları da ortaya çıkarmaktadır. Örgütler açısından bakıldığında çalışan tutumları, artan rekabet ortamında bu olumsuzluğa ağır külfetler yüklemektedir. Bu durum, özellikle çalışanların örgütlerine karşı güvensizlik, yılma, monotonluk, tedirginlik, ciddiyetsizlik ya da dalga geçme gibi birçok şekilde örgütleri derinden etkileyecek olumsuzluklara sebep olmaktadır. (Gül ve Ağıröz 2011)

Bir düşünce tarzı olan sinizm, geçmişte Yunanlı felsefeci Antishenes'e dayanan bir öğreti olup, en meşhur sinik Sinoplu Diogenes'dir, Diogenes gündüzleri gece lambasıyla dolaşır, soranlara “dürüst bir adam arıyorum” cevabıyla ünlüdür. Sinizm, genellikle yaşanan tecrübelerle beslenen, negatif duyguları anlatan bir kavramdır ve kaybolmuş inançlar durumu olarak da ifade edilmektedir (Çakıcı ve Doğan 2014). Sinizm literatüründe yer alan önemli yapılardan birisi, bireyde sinik davranış oluşmasına neden olan örgütsel etkenleri esas alan örgütsel sinizmdir (Özen ve Dikili 2010). Örgütsel sinizm, kurum yönetiminin sadece örgütsel çıkarlar doğrultusunda hareket ettiği, işlerin örgütsel çıkarlar doğrultusunda ve çıkarıcı yönetim tarafından yapıldığı ve bu çıkarıcı koşulların değişmeyeceği inancıyla şekillenen bir davranış olarak tanımlanabilir (Topçu ve ark. 2013).

Örgütsel sinizm üç boyutta incelenmektedir. Bunlar; bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyuttur. Örgütsel sinizmin ilk boyutu bilişsel (inanç) boyuttur. Bu boyut, “çalışanların örgüte karşı öfke, hor görme ve kınama gibi olumsuz duygular beslemesinin sonucu olarak, örgütün kendilerine dürüst davranmadıklarına inanmalarınıdır. Bu açıdan sinizm, eylemlerin ve insan güdülerinin iyiliği ve samimiyeti ile ilgili inançsızlığa

olan eğilimdir. Bu nedenle sinikler; adalet, dürüstlük ve samimiyet gibi prensiplerin eksikliği nedeniyle, örgütlerinin uygulamalarıyla kendilerine “ihamet” ettiklerine inanmaktadırlar. İkinci boyut olan duyuşsal boyut, örgütte sinik tutuma sahip olan çalışanların, sinik düşüncelerinin sadece inanç boyutunda değil, örgüte yönelik bir takım duygu ifadesi şeklinde ortaya çıkmasıdır(Tayfun ve Çatır 2014). Örgütsel sinizmin duyuşsal boyutu; “saygısızlık, öfke, sıkıntı ve utanç duymak gibi kuvvetli duygusal tepkileri” kapsamaktadır. Davranış boyutuna göre, “örgütlerinde sinik davranışta bulunan çalışanlar, örgüt içinde gelecek olaylar hakkında karamsar tahminleri, alaycı mizah gibi unsurları ve örgütle ilgili hakir görmeleri ve güçlü eleştirel ifadeleri” kapsamaktadır (Kutaniş ve Çetinel2010). Çalışanlar, sinik davranışlarını ifade edebilmek için alaycı mizahı kullanmaktadırlar (Tayfun ve Çatır 2014).

Literatürde, örgüt içinde sinizme neden olan farklı etkenlerin olduğu belirtilmektedir. Yanlış yönetilen değişim çabaları, aşırı stres ve rol yükü, kişisel ve örgütsel beklentilerin karşılanmaması, yetersiz sosyal destek, rekabete karşın yetersiz düzeyde terfi, amaç çatışması, artan örgütsel karmaşıklık, karar alımında etkili olma düzeyinin düşüklüğü, iletişimsizlik, psikolojik kontrat ihlalleri, işten çıkarma sinizmin nedenlerinden bazılarıdır (Baz ve ark. 2011). Kurumlarda istenmeyen örgütsel sonuçların nedeni olarak görülen sinizm, örgütsel alanda acilen üzerinde durulması gereken bir sorun olarak nitelendirilmektedir (Topçu ve ark. 2013).

Çalışanların yaşadıkları olumsuz durumlar kurumla ilişkilerinde strese ve uzun vadede tükenmişlik olgusuna dönüşmektedir (Üçok ve Torun 2014).Tükenmişlik kavramı; çalışanlar üzerinde, çalışma gücünün azalması, yıpranma ve iş ile ilgili istek ve arzularının en düşük seviyeye düşmesi sonuçlarını doğuran bir kavram olarak tanımlanabilir. Uzun

dönemli iş stresinin tükenmişliğe yol açtığını belirten Maslach, tükenmişliği; “profesyonel bir kişinin mesleğinin özgün anlamı ve amacından kopması, hizmet verdiği insanlar ile artık gerçekten ilgilenemiyor olması” biçiminde ifade etmiştir. Literatürde tükenmişlik; duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve kişisel başarı eksikliği olarak adlandırılan üç boyutta incelenmektedir. Duygusal tükenme boyutu; kişinin yaptığı iş nedeniyle duygusal olarak kendini çok fazla yüklenmiş, tükenmiş hissetmesidir ve tükenmişliğin en önemli belirleyicilerindedir. Duyarsızlaşma boyutu; kişinin hizmet sunduğu bireylere duygudan yoksun biçimde tutum ve davranışlar sergilemesidir. Kişisel başarı eksikliği boyutu ise; sorunun başarı ile üstesinden gelememe ve kendini yetersiz olarak görme şeklinde tanımlanır. Bu durumda bulunan bireyin işe karşı motivasyonu düşmüştür; kendisinde kontrol eksikliği ve çaresizlik hissederek. İş hayatının çeşitli evrelerinde ortaya çıkabilen tükenmişlik kavramı, bireysel yaşantı da olduğu kadar, örgütsel etmenler üzerinde de olumsuz etkileri olabilmektedir. Uzun süren ve yoğun iş stresi faktörleri çalışanlarda tükenmişlik sendromuna neden olur. Tükenmişlik sendromu insanlarda duygusal, fiziksel ve mental yönden negatif sonuçlar meydana getirir. Bu nedenle tükenmişlik olgusu da, son yıllarda üzerinde sıkça durulan konular arasında yer almaktadır (Üçok ve Torun 2014; Bez ve Emhan 2011;Piko 2006; Fettahlıoğlu 2015).

Tükenmiş ve sinizm kavramları, bir arada ele alınabilecek kavramlardır. Çünkü tükenmişliğe neden olan; kişisel ve kurumsal hedeflerde farklılıklar, terfide adaletsizlik, rol çatışmaları ve işten çıkartma gibi faktörler aynı zamanda sinizm olgusunun da temel nedenleri arasında yer alabilmektedir. Tükenmişlikte, olumsuz duygular iş arkadaşlarına ve bireyin kendisine yönelik iken; sinizmde bu duygular daha çok kuruma ya da üst düzey yöneticilere yöneliktir (Üçok ve Torun 2014; Bez ve Emhan 2011;Piko 2006; Fettahlıoğlu 2015).

Sinizm ve tükenmişlik kavramlarının bir arada ele alındığı hemşirelerle yapılan çalışma sayısı azdır. Bu eksiklikten yola çıkılarak planlanan bu araştırma, dahili kliniklerde çalışan hemşirelerde sinizm ve tükenmişlik durumunu belirlemek amacıyla gerçekleştirilmiştir.

GEREÇ VE YÖNTEM

Araştırmanın Evreni ve Örnekleme: Araştırma Aralık 2015 ve Şubat 2016 tarihleri arasında; Diyarbakır’da bir Eğitim ve Araştırma Hastanesinde dâhili klinik ve dahili yoğun bakımlarda çalışan hemşireler üzerinde yapılmıştır. Araştırmada herhangi bir örnekleme yöntemi kullanılmamış olup, uygulama zamanında hastanede bulunan ve gönüllü olarak çalışmaya katılan hemşirelerin tümü örneklem (n:300) olarak alınmıştır.

Veri Toplama Araçları: Verilerin toplanmasında, demografik bilgiler formu, hemşirelerin sinizm ve tükenmişlik düzeylerini belirlemek amacıyla iki ayrı ölçekten yararlanılmıştır.

a) Demografik Bilgiler Formu: Çalışmaya katılan hemşirelere ait demografik bilgileri toplamaya yönelik olan bu formda; yaş, cinsiyet, öğrenim durumu, medeni durum, iş tecrübesi, çalışılan birim ve görevi gibi özellikler yer almaktadır.

b) Sağlık Çalışanlarında Örgütsel Sinizm Ölçeği (ÖSÖ): Kurumda çalışanların sinizm düzeylerini belirlemek için Brandes (1997) tarafından geliştirilen ölçek, bilişsel, duyuşsal ve davranışsal olmak üzere 3 alt boyutta toplam 14 maddeden oluşmaktadır. Kuruma yönelik bilişsel, duyuşsal ve davranışsal tepkilerin toplamı örgütsel sinizm düzeyinin belirtmekte olup, anketin bilişsel boyut kısmında 5., 6., 7., 8., 12. (5 madde) maddeler, duyuşsal boyut kısmında 1., 2., 3., 4. (4 madde)

maddeler, davranışsal boyut kısmında 9., 10., 11., 13., 14. (5) maddeler bulunmaktadır. Ölçekte yer alan ifadeler 5’li Likert tipte 1’den 5’e (1:“asla”, 2:“çok nadir”, 3:“ara sıra”, 4:“sıklıkla”, 5:“her zaman”) şeklinde puanlanmaktadır. Ölçekten alınan puanlar arttıkça katılımcıların daha fazla sinik davranış gösterdiği şeklinde değerlendirilmektedir (Brandes 1997). Ölçek Türkçeye Erdost ve ark tarafından 2007 yılında uyarlanmış ve geçerlik-güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır (Erdost ve ark. 2007). Topçu ve ark. tarafından 2013 yılında Sağlık çalışanlarına uygun şekilde geliştirilmiş, geçerlik ve güvenilirliği yapılmıştır. ÖSÖ bütününde Cronbach’s alfa güvenilirlik katsayısı 94 olarak yüksek derecede güvenilir olduğu bulunmuştur. ÖSÖ’ nün bilişsel alt boyutunda Cronbach alfa değeri 0.91; duyuşsal alt boyutunda Cronbach alfa değeri 0.93; davranışsal alt boyutunda Cronbach alfa değeri 0.86 olarak bulunmuştur. Bu durum ölçeğin üç alt boyutunun da güvenilir olduğunu göstermektedir.

c) *Maslach Tükenmişlik Ölçeği (MTÖ)*:Çalışanların algıladıkları tükenmişliği belirlemek için Maslach ve Jackson tarafından 1981’de geliştirilen Maslach Tükenmişlik Ölçeği (Maslach Burnout Inventory-MBI) kullanılacaktır. Toplam 22 maddeden oluşan ölçek tükenmişliği duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve kişisel başarı duygusunda azalma olmak üzere üç alt boyutta değerlendirmektedir. duygusal tükenme alt ölçeği 1., 2., 3., 6., 8., 13., 16., 20. (8 madde) maddeler, duyarsızlaşma alt ölçeğinde 5, 10, 11, 15, 21, 22. (6 madde) maddeler, kişisel başarı duygusunda azalma alt ölçeği 4., 7., 9., 12., 14., 17., 18. ve 19. (8 madde) maddelerini içermektedir (Fettahlıoğlu 2015).

Ölçeğin ülkemize uyarlama çalışmaları 1992’de Canan Ergin tarafından yapılmıştır. Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin iç tutarlılığının elde edilen verilerle Cronbach Alfa değeri duygusal tükenme için 0.83, duyarsızlaşma için Cronbach alfa değer 0.71, ve kişisel başarı duygusunda

azalma için Cronbach alfa değeri 0.72 dir. Duygusal tükenme, duyarsızlaşma alt boyut puanları, her madde için 1: hiçbir zaman, 5: her zaman olarak 5 li likert tipi derecelemeye göre değerlendirilerek elde edilmektedir. Kişisel başarı duygusunda azalma boyutunda ise bunun tam tersi olacak şekilde değerlendirilmektedir. Böylece tüm alt boyutlardan alınan puan yükseldikçe tükenmişliğin yükseldiği kabul edilmektedir (Ergin 1992).

Verilerin Analizi: Araştırmada elde edilen verilerin değerlendirilmesinde SPSS 18.0 istatistik programı kullanılmıştır. Elde edilen verilerin analizinde parametrik (ANOVA, *t*-testi) testler ve korelasyon analizi kullanılmıştır. İstatistikî anlamlılık düzeyi $p < 0.05$ olarak kabul edilmiştir.

Araştırmada kullanılan ölçeklerin güvenilirlik değerleri incelendiğinde ise; örgütsel sinizm ölçeğinin alt boyutlarının sırası ile .770, .899 ve .764 güvenilirlik değerlerine sahip olduğu; tükenmişlik ölçeğinin alt boyutları ise .860, .718 ve .743 güvenilirlik değerlerine sahip olduğu belirlenmiştir. Bu veriler doğrultusunda boyutların güvenilirlik değerlerinin yüksek olduğu ve anketlerin katılımcılar tarafından uygun bir şekilde doldurulduğu söylenebilir.

BULGULAR

Araştırma kapsamında katılımcıların, demografik özelliklerine ilişkin elde edilen bulgular tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Katılımcılara Ait Demografik Bulgular

Özellikler (N:300)		N	(%)	Özellikler (N:300)		N	(%)
Cinsiyet	Kadın	174	58.0	Çalışılan Birim	Klinik	147	49,0
	Erkek	126	42.0		Yoğun bakım	153	51,0
Medeni Durum	Evli	124	41.3	Çalışma Sistemi	Mesai	43	14,3
	Bekar	176	58.7		Nöbet	70	23,3
Çocuk Durumu	Var	101	33.7		Bazen mesai bazen nöbet	187	62,3
	Yok	199	66.3	Meslekte Çalışma Süresi	5 yıldan az	193	64,3
Eğitim Durumu	Sağlık Meslek Lisesi	63	21,0		6-10 yıl	86	28,7
		112	37,3		11-15 yıl	11	3,7
		120	40,0		16 yıl üzeri	10	3,3
	Lisans	5	1,7	Mesleğin Ekonomik Açıdan Tatmin Etmesi	Çok iyi	13	4,3
Lisansüstü			Orta		115	38,3	
Çalışma Pozisyonu	Hemşire	181	60,3		Az	104	34,7
	Sorumlu hemşire	23	7,7		Tatmin etmiyor	68	22,7

Araştırmaya katılan hemşirelerin yaş ortalamaları 26 olup %42'sini erkekler, %58'ini kadınlar oluşturmaktadır. Medeni durum açısından değerlendirildiğinde hemşirelerin %58.7'si bekar, %41.3'ü evli ve %33.7'sinin çocuğu vardır. Eğitim düzeylerine bakıldığında katılımcıların %21'i lise, %37.3'ü ön lisans, %40'ı lisans mezunu olduğu görülmektedir. Katılımcıların hastanede çalışma durumları incelendiğinde %60.3'ü klinik hemşiresi, %32'si yoğun bakım hemşiresi, meslekteki çalışma sürelerinin dağılımına bakıldığında, katılımcıların %64.3'ü 1-5 yıl, %28.7'si 6-10 yıl arasında hizmet ettikleri, mesleğin ekonomik açıdan tatmin etme durumu incelendiğinde %38.3'ü orta düzeyde, %34.7'si az düzeyde, %22.7'si ise tatmin etmediği sonucuna ulaşılmıştır (Tablo 1).

Araştırmada kullanılan ölçeklerin güvenilirlik değerleri incelendiğinde ise; örgütsel sinizm ölçeğinin alt boyutlarının sırası ile .770, .899 ve .764 güvenilirlik değerlerine sahip olduğu; tükenmişlik ölçeğinin

alt boyutları ise .860, .718 ve.743 güvenirlilik değerlerine sahip olduğu belirlenmiştir. Bu veriler doğrultusunda boyutların güvenirlilik değerlerinin yüksek olduğu ve anketlerin katılımcılar tarafından uygun bir şekilde doldurulduğu söylenebilir.

Demografik özellikler ile örgütsel sinizm ve alt boyutları, tükenmişlik ve alt boyutları arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını incelemek için t testi ve Anova testi yapılmıştır. Hemşirelerin cinsiyet değişkeni bakımından örgütsel sinizm ile tükenmişlik alt boyutların karşılaştırılmasında kadınlarda davranışsal boyutta (t:16,46 p<0,05) ve duygusal tükenmede (t:19,60 p<0,05) anlamlı farklılık bulunmuştur. Nöbet sisteminde çalışan hemşirelerde tükenmişlik (F:3,23 p<0,05) ve duygusal tükenme boyutunda (F:3,55 p<0,05) anlamlı farklılık bulunmuştur. Hemşirelerden kıdemi 5 yıldan az olanlarda tükenmişlik (F: 2,71 p<0,05) ve bilişsel boyutta (F: 2,94 p<0,05) anlamlı farklılık bulunmuştur.

Tablo 2: Örgütsel Sinizm ve Tükenmişliğe Ait Puan Değerleri

Örgütsel Sinizm Boyutları	N	Minimum	Maksimum	Ortalama	Standart Sapma
Bilişsel Boyut	300	5	25	15,81	0,24
Duyuşsal Boyut	300	4	20	12,39	0,23
Davranışsal Boyut	300	5	25	16,04	0,24
Örgütsel Sinizm	300	14	70	44,22	0,64
Tükenmişlik Boyutları					
Duygusal Tükenmişlik	300	8	40	18,80	0,38
Duyarsızlaşma	300	6	30	11,60	0,29
Kişisel Başarıda Düşme	300	8	40	20,13	0,30
Tükenmişlik	300	22	110	50,53	0,78

Hemşirelerin algılarına göre örgütsel sinizm düzeyleri ve örgütsel sinizmin alt boyutları “bilişsel sinizm”, “duyuşsal sinizm”, “davranışsal sinizm” ile tükenmişliğin alt boyutları “duygusal tükenme”, “duyarsızlaşma”, “kişisel başarı” arasındaki ilişkinin belirlenmesi için korelasyon katsayıları hesaplanmıştır. Bu hesaplama ile ilgili bulgular, Tablo 3’te sunulmaktadır.

Tablo 3. Örgütsel Sinizm ile Tükenmişlik Arasındaki Korelasyon Analizi Bulguları

DEĞİŞKENLER		1	2	3	4	5	6
Örgütsel Sinizm	(1) Bilişsel Sinizm Boyutu	1					
	(2) Duygusal Sinizm Boyutu	,679**	1				
	(3) Davranışsal Sinizm Boyutu	,741**	,561**	1			
Tükenmişlik	(4) Duygusal Tükenme Boyutu	,672**	,728**	,574**	1		
	(5) Kişisel Başarıda Düşme Boyutu	,571**	,488**	,523**	,612**	1	
	(6) Duyarsızlaşma Boyutu	,292**	,412**	,247**	,382**	,262**	1
** Sperman Correlation, $p < 0,001$ değerinde anlamlı							

Örgütsel sinizmin alt boyutları arasındaki ilişki incelendiğinde; “bilişsel sinizm boyutu” ile “duygusal sinizm boyutu” ($r = ,679, p < ,01$) ve “davranışsal sinizm boyutu” ($r = ,741, p < ,01$) arasında; “duygusal sinizm boyutu” ile de “davranışsal sinizm boyutu” ($r = ,561, p < ,01$) arasında pozitif yönlü yüksek düzeyde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Örgütsel sinizmin alt boyutu olan “bilişsel sinizm boyutu” ile tükenmişliğin alt boyutu olan “duygusal tükenme boyutu” ($r = ,672, p < ,01$), “kişisel başarıda düşme boyutu” ($r = ,571, p < ,01$) ve “duyarsızlaşma boyutu” ($r = ,292, p < ,01$) arasında orta düzeyde pozitif yönlü bir ilişki vardır.

Örgütsel sinizmin alt boyutu olan “duygusal sinizm boyutu” ile tükenmişliğin alt boyutu olan “duygusal tükenme boyutu” ($r = ,728, p < ,01$) ile arasında pozitif yönlü yüksek ilişki, “kişisel başarıda düşme boyutu” ($r = ,488, p < ,01$) ve “duyarsızlaşma boyutu” ($r = ,412, p < ,01$) arasında orta düzeyde pozitif yönlü bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Örgütsel sinizmin alt boyutu olan “davranışsal sinizm boyutu” ile tükenmişliğin alt boyutu olan “duygusal tükenme boyutu” ($r = ,574, p < ,01$), “kişisel başarıda düşme boyutu” ($r = ,523, p < ,01$) ve “duyarsızlaşma boyutu” ($r = ,247, p < ,01$) arasında orta düzeyde pozitif yönlü bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

TARTIŞMA

Bu araştırmada hemşirelerde örgütsel sinizmin alt boyutları ile tükenmişliğin alt boyutlarının birbirleri üzerine etkileri incelenmiştir. Araştırmada cinsiyet farklılıkları açısından bayan hemşirelerde örgütsel sinizm ve tükenmişlik alt boyutları arasında anlamlı farklılık bulunmuştur. Yapılan istatistiksel analize göre kadın çalışanlarda davranışsal boyutta ve

duygusal tükenmede erkek çalışanlara göre daha yüksek olduğu ve sonuçların literatür ile benzer olduğu saptanmıştır (Bez ve Emhan 2011; Günüşen ve Üstün 2010). Gün'ün (2015) öğretim elemanları üzerine yaptığı çalışmada cinsiyet değişkeni bakımından davranışsal sinizm boyutunda anlamlı bir farklılık olduğu ve kadın çalışanlarda erkek çalışanlara göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışma ortamında tükenmişliğe en çok neden olabilecek değişkenler çalışma saatlerinin gereğinden fazla olması, nöbet usulü çalışma, iş yükünün ağır olması, çalışma ortamından çok fazla memnun olmama, hastalar, meslektaşlar ve diğer ekip üyeleriyle olan ikili ilişkiler, rol çatışması ve rol belirsizliğinin olması, bakım verilen hasta sayısının standartlarını üstünde olması, yoğun bakım ve acil ünitelerinde çalışma olarak belirtilmiştir. İşten alınan doyumunun yüksek olması, takdir edilme, sağlık hizmetlerinden yararlanma tükenmişlikten koruyucu faktörler arasındadır. Kurumsal değişkenler çalışanların tükenmişlik yaşamasında önemli bir role sahiptir (Günüşen ve Üstün 2010).

Çalışma süresinin tükenmişlik düzeyine etkisini inceleyen çalışmalarda (Altay ve ark 2010; Kebapçı ve Akyolcu 2011;) çalışma yılı azaldıkça tükenmişlik düzeylerinin yükseldiği görülmüştür. Elde ettiğimiz sonuçlara göre 5 yıldan az çalışan hemşirelerde tükenmişlik düzeyinin yüksek olduğu saptanmıştır. Hemşirelerde çalışma yılı arttıkça işyerindeki sıkıntılarla daha kolay baş edilebileceği ve meslekte tükenmenin deneyime bağlı olarak azalabileceği; çalışma süresi 20 yıl ve üstü olan hemşirelerin kişisel başarı puanlarının yüksek olmasına paralel olarak yaşın ve meslekte deneyimin artmasıyla güven duygusu fazlaşmakta, insanlara yararlı olduklarını düşünmelerinden dolayı tükenmişlik düzeyleri azalabilmektedir (Kaçan ve ark. 2016).

Araştırmamızda elde edilen sonuçlarla ile literatür bilgisi örtüşmekte ve sinizm ile tükenmişlik arasında pozitif yönlü ilişki olduğu görülmüştür (Özler ve Atalay 2011;Karcıoğlu ve Naktiyok 2015; Feyza ve Başkan 2016). Hemşirelerde kurumlarına karşı güven ve inanç azaldıkça daha fazla sinik davranış gösterdiği (Karcıoğlu ve Naktiyok 2015) bu tutumun hemşirelerde tükenmişlik düzeylerini artmasına neden olduğu söylenilebilir. Yöneticilerin, örgütsel sinizm boyutunda ortaya çıkabilecek sorunları göz ardı etmesi ile çalışanların tükenmişlik duygusunu algılamalarında artışlar görülebileceği, bu durumun da kurumun işleyiş ve politikalarına zarar verebileceği ön görülmektedir.

Araştırma sonucumuza göre örgütsel sinizmin alt boyutu olan bilişsel sinizm boyutu ile tükenmişliğin alt boyutu olan duygusal tükenme boyutu, kişisel başarıda düşme boyutu ve duyarsızlaşma boyutu arasında orta düzeyde pozitif yönlü bir ilişki vardır. Kurum yönetiminin çalışanların refahından çok kendi ihtiyaç ve hedeflerini benimsediğini, insan davranışlarının tutarsız ve güvenilmez olduğunu, ilişkilerin kişisel çıkarlara bağlı olduğunu düşünen ve geleceğe dönük umutsuzluk duyguları yaşayan kişiler olumsuz bir örgüt ikliminde çalışmaktadır. Bu durumda bulunan çalışanların kendilerini duygusal yönden aşırı yıpranmış hissettikleri, hizmet verdikleri kişilere karşı kayıtsız kaldıkları ve performans ve yeterlilikleri hakkında da olumsuz değerlendirmeler yaptıkları anlaşılabilmektedir(Fettahlıoğlu 2015; Karcıoğlu ve Naktiyok 2015). Gün ve Başkan'ın (2016) yaptığı çalışmada öğretim elemanlarının örgütsel sinizm ve tükenmişlik düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu belirtilmiştir.

Örgütsel sinizmin alt boyutu olan “duygusal sinizm boyutu” ile tükenmişliğin alt boyutu olan “duygusal tükenme boyutu”, “kişisel başarıda düşme boyutu” ve “duyarsızlaşma boyutu” arasında pozitif yönlü

bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Kurumdaki işleyişin çalışanlar arasında eleştiri ve alay konusu olması ve bunların kurum dışındaki kişilerle de paylaşılması durumunda, bu davranışları gösterenlerin duygusal enerjilerinin tükendiği ve hizmet alanlara karşı daha mesafeli durdukları görülmektedir (Karcioğlu ve Naktiyok 2015). Sinizm ile duygusal tükenmişlik arasındaki ilişkileri inceleyen çalışmalar (James 2005;Özler ve Atalay 2011) ve sinizmin duygusal boyutunu gösteren öfke, kızgınlık, hayal kırıklığı, ümitsizlik gibi olumsuz duygular ile tükenmişlik arasında pozitif yönlü bir ilişkinin varlığına işaret eden araştırma sonuçları da (Naus et.all. 2007; Karcioğlu ve Naktiyok 2015) elde edilen bulguları destekler niteliktedir. Araştırmada örgütsel sinizmin alt boyutu olan duygusal sinizm boyutu ile tükenmişliğin alt boyutu olan duygusal tükenme boyutu arasında pozitif yönlü yüksek ilişki, kişisel başarıda düşme boyutu ve duyarsızlaşma boyutu arasında ise orta düzeyde pozitif yönlü bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Bu sonuçlara göre davranışsal sinizm algılarının artması ile çalışanların tükenmişlik alt boyutlarına ilişkin olumsuz algılarının artacağı söylenebilir. Tam tersi durumda ise, sinizm algısının düşmesi, tükenmişlik düzeylerinin azalmasına yol açacaktır. Kurumsal değişkenler çalışanların tükenmişlik yaşamasında önemli bir role sahip olmaktadır. Birimde çalışan sayısının az olması iş yükünü artırmaktadır. Hastalarla yoğun etkileşim şeklinde geçen uzun çalışma saatleri ile vardiya usulü çalışma yorucu olmaktadır. Vardiyalı çalışma saatleri yaşam düzenini bozmakta, uykusuzluğa ve buna bağlı fiziksel olarak zorlayıcı olabilmektedir. Çalışanların rollerinin açık olarak tanımlanmaması rol belirsizliğine yol açmakta ve ekip içinde çatışma yaşamaktadırlar. Bu nedenle tükenmişliği azaltacak önlemler alınırken kurumsal faktörlerin göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Sinizm tutumunun önlenmesi için hiyerarşik örgüt yapısından uzak durulmalıdır. Burada önemli olan, kurum yöneticilerinin adil ve şeffaf bir yönetim tarzı sergileyerek, yapılan işlerin görüldüğü, çalışanların desteklendiği, çalışmaya belli yaptırımların uygulandığı, rol ötesi davranışların ödüllendirildiği, terfi imkânlarının objektif ve tüm çalışanlar için eşit olduğu, ikili ilişkilerin birbirine karıştırılmadığı bir çalışma ortamı oluşturmalıdırlar (İncesu ve ark.2017).

Öneriler: Mesleki deneyimi az olan bireyler sinik ve tükenmiş olduğundan, işe yeni başlamış çalışanlar için periyodik görüşmelerin yapılarak sağlık çalışanlarının görüşleri ve beklentileri alınarak çalışanlara destek olunabilir. Hemşirelerde, bakım kalitesini büyük ölçüde etkileyebileceği ve bakım sunumunun temeli olduğu için çalışma ortamında sinizmin ve tükenmişliğin oluşmasına neden olabilecek etkenlerin ortadan kaldırılmasıyla güven ortamının oluşturulması çok önemli bir konu olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKLAR

Altay B., Gönener D., Demirkan C. (2010) Bir üniversite hastanesinde çalışan hemşirelerin tükenmişlik düzeyleri ve aile desteğinin etkisi. Fırat Tıp Dergisi,15(1):10-16.

Baz M., Kaya S., Savaş K. (2011). İşveren ve iş gören ilişkileri, Uluslararası Hakemli Akademik Sosyal Bilimler Dergisi, 1(1), 91-92.

Bez Y., Emhan A. (2011). Psychological distress of women working in banks. Asia-Pacific Psychiatry, 3(3), 145-150.

Brandes, PM. (1997). Organizational cynicism: Its nature, antecedents and consequences, Unpublished Phd Dissertation:The Universty of Cincinnati.

Çakıcı, A., & Doğan, S. (2014). Örgütsel sinizmin iş performansına etkisi: meslek yüksekokullarında bir araştırma.

Erdost, HE., Karacaoğlu, K., Reyhanoğlu, M. (2007). Örgütsel sinizm kavramı ve ilgili ölçeklerin Türkiye’deki bir firmada test edilmesi, 15. Ulusal Yönetim ve Organizasyon Kongresi (Kongre Kitabı). Sakarya. 25-27 Mayıs, 514-523.

Ergin C.(1992) “Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Uyarlanması”, VII. Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları, Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 143-154, Ankara

Fettahlıoğlu Ö.O.(2015). Günümüz İşletmelerinin Temel Hastalığı: Örgütsel Sinizme Yönelik Algılamaların, Tükenmişlik Boyutları Üzerine Etkisi. Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, 3;13: 178-191

Feyza G. Ü. N., Baskan G. A.(2016) Öğretim Elemanlarının Algılarına Göre Örgütsel Sinizm ile Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi An Investigation of the Relationship between Organizational Cynicism and Burnout Regarding the Perceptions of Academicians. Hacettepe University Journal of Education, 03/2016

Gül, H. ve Ağıröz, A. (2011). “Mobbing ve Örgütsel Sinizm Arasındaki İlişkiler: Hemşireler Üzerine Bir Uygulama”. Afyon Kocatepe Üniversitesi İİBF Dergisi, 8 (2), 27-47.

Günüşen N., Üstün B. (2010). Türkiye'de İkinci Basamak Sağlık Hizmetlerinde Çalışan Hemşire ve Hekimlerde Tükenmişlik: Literatür İncelemesi. Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi, 3 (1), 40-51

İncesu, E ,Yorulmaz, M , Evirgen, H . (2017). The effect of organizational cynicism on burnout: a study on hospital employees. Uluslararası Sağlık Yönetimi ve Stratejileri Araştırma Dergisi, 3 (3), 370-380. Retrieved from <http://dergipark.gov.tr/usaysad/issue/33254/370343>

James, M. (2005). Antecedents and Consequences of Cynicism in Organizations: An Examination of the Potential Positive and Negative Effects on School Systems, Dissertation of Doctor of Philosophy, The Florida State University, Florida.

Kaçan C.Y,Örsal Ö., Köşgeroğlu N.(2016) Hemşirelerde tükenmişlik düzeyinin incelenmesi. Cumhuriyet Hemşirelik Dergisi; 5(2):65-74

Karcıoğlu M. S., Naktiyok A. (2015). Örgütsel Ortamda Algılanan Güven Düzeyinin Sinizm Üzerindeki Rolü: Atatürk Üniversitesi İdari Personeli Üzerinde Bir Araştırma. Journal of Economics &

Administrative Sciences/Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 17(1).

Kebapçı A., Akyolcu N. (2011) Acil birimlerde çalışan hemşirelerde çalışma ortamının tükenmişlik düzeylerine etkisi. Türkiye Acil Tıp Dergisi, 11(2):59-67.

Kutaniş, R. Ö. ve E. Çetinel, (2010), “Adaletsizlik Algısı Sinizmi Tetikler mi?”, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi SBE. Dergisi, Cilt: 12 (2), s. 186-195.

Maslach Christina, Jackson Susan E.,(1981).“The Measurement Of Experienced Burnout” Journal Of Occupational Behaviour, Vol. 2.99-113, University of California, Berkeley

Naus, F., Iterson, A. V. ve Roe, R. (2007). “Organizational Cynicism: Extending the Exit, Voice, Loyalty, and Neglect Model of Employees’ Responses to Adverse Conditions in the Work Place”, Human Relations, 60(5), 683-718.

Özen Kutaniş, R., Dikili, A. (2010). Değişim boyutuyla örgütlerde sinizm, Örgütsel Davranışta Güncel Konular, İçinde DE.Özler (Ed.) (1.Baskı, sy. 269-283) Bursa:Ekin Basın Yayın Dağıtım.

Özler D. E., Atalay, C. G. (2011). A research to determine the relationship between organizational cynicism and burnout levels of employees in health sector. Business and Management Review, 1(4), 26-38.

Piko, B. F. (2006). Burnout, role conflict, job satisfaction and psychosocial health among Hungarian health care staff: A questionnaire survey. International journal of nursing studies, 43(3), 311-318.

Tayfun A., Çatır O.(2014) Hemşirelerin Örgütsel Sinizm Düzeylerinin İncelenmesi. İşletme Araştırmaları Dergisi.6,1: 347-365

Topçu, İ., Türkkan, N. Ü., Bacaksız, F. E., Şen, H. T., Karadal, A., & Yıldırım, A. (2013). Sağlık çalışanlarında örgütsel sinizm ölçeğinin geçerlik ve güvenilirliği. Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi, 6(3).

Üçok D., Torun A. (2014). Tükenmişliği Etkileyen Olumsuz Tutum Ve Beklentiler: Sinik Tutum Ve Psikolojik Sözleşme İhlali Algisi Üzerine Bir Araştırma. *Ataturk University Journal of Economics & Administrative Sciences*, 28(1).

KADİR CANATAN İLE “YARININ TANRISI” YA DA TANRI TASAVVURU ÜZERİNE BİR SÖYLEŞİ

Söyleşiyi Yapan: Yunus BABACAN¹

Amerikalı yazar Neale Donald Walsch, dilimize de çevrilen "Yarının Tanrısı" (2008) adlı kitabında, geleceğin Tanrı tasavvuru hakkında birtakım önermeler formüle etmiştir. Bu önermeler üzerinden sosyolog ve kültürel antropolog Prof. Dr. Kadir CANATAN ile Tanrı tasavvuru üzerine bir söyleşi yaptık. Her bir önermeyi kendisine arz ettik ve cevaplarını aldık. Bu söyleşiyi ilginç bulacağınızı ve beğeneceğinizi umuyoruz.

1. Önerme: “Yarının Tanrısı, kendisine inanılmasını arzulamaz. Bu, dünün Tanrısı ile yarının Tanrısı arasındaki en önemli ilk farktır.”

Geleneksel İslam kaynaklarında, özellikle mutasavvıfların başvurduğu kudsi bir hadise göre Allah şöyle der: "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve kâinatı yarattım". Tanrı kendi başına kaldığı sürece bilinmesi ve tanınması söz konusu değildir. Ancak kendisinin varlığına tanıklık eden birileri olduğu zaman o bilinebilir. Bu hadisi esas alarak diyebiliriz ki, yaratılış epistemolojik bir sorunla alakalıdır. Allah, bilinç sahibi insanı ve onun yaşaması için gerekli olan dünya

¹ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Araştırma Görevlisi, yunus.babacan@izu.edu.tr

koşullarını yaratarak, kendisinin varlığını farkedenden bir özneye yeni bir süreci başlatmıştır.

Amerikalı yazar Neale Donald Walsch, “Yarının Tanrısı, kendisine inanılmasını arzulamaz” önermesiyle tam olarak ne anlatmak istemektedir? Bu önermeyi ifade etmeden önce, kitabında söylediği bir söz onun niyeti hakkında bize ipucu vermektedir: “Burada yeni bir Tanrı’dan bahsetmiyoruz; “eski” Tanrı’ya ilişkin yeni bir deneyimden bahsediyoruz (2008:30). Ona göre eskiden kalma anlayışlarımız modern çağa göre yeniden ifade edilmektedir. Bu durumda, yazarın niyetine bağlı olarak önermeyi daha doğru bir şekilde şöyle formüle edebiliriz: “Yarının insanı, Tanrı’yı kendisine inanılmasını arzu eden bir Tanrı olarak algılamayacaktır”.

Geleneksel Tanrı algımızda, Tanrı bizim kendisine inanmamızı isteyen ve bu konuda bizi icbar/mecbur eden bir Tanrı’dır. Bize inanma veya inanmama konusunda hiçbir seçenek bırakmamıştır. Bu algı, geleneksel kadercilik inancıyla da sıkı sıkıya bağlantılıdır. Tanrı, bizim neye inanacağımıza ve nasıl yaşayacağımıza karar vermiştir. Biz O’nun senaryosunda oyun oynayan figüranlardan başka bir şey değiliz. Nasıl hayvanlar ve bitkiler içgüdüsel olarak O’nun kanunlarına bağlı olarak hareket ediyorsa biz de onlardan farksız olarak Allah’ı teşbih etmek zorundayız.

Modern zamanlarda geleneksel yapılar çözüldükçe, modern kent hayatında insanlar bireyler şeklinde atomize oldu ve kolektif yapının zorlamalarından kurtularak ilk kez Tanrı’ya inanmayı bir seçenek olarak deneyimledi. Bireycilleşme ile Tanrı’ya zorunlu olmaksızın inanma baş başa gitmektedir. Modern toplumda Tanrı’ya geleneksel anlamda inanma ve bağlanmayı sürdüren insanlar bulabileceğimiz gibi, Tanrı’yı inkâr eden ateistleri de bulabiliriz. Bu iki uç arasında büyük

insan kalabalıkları, Allah'a inanma ve bağlanma konusunda farklı seçeneklerle baş başadır: Geleneksel inanma, modern yaşama en fazla başvurulan yoldur. Bu insanların zihinleri ile günlük pratikleri arasındaki bağ kopmuştur ve çoğunlukla şizofrenik bir kişiliğe sahiptirler. Ama bu fazlaca şikâyet edilen bir mesele değildir. Bu sorunu keşfeden insanlar yeniden bir din araştırmasına çıkarlar ve şizofreniyi aşmak için ya yeniden hidayete ererler ya da tümüyle seküler bir hayatı tercih ederler.

Gerek bugünkü gerekse yarınki hayatımızda Tanrı'ya inanmak bir seçenektir. Hem de seçeneklerden bir seçenektir. İnanma ve bağlanmanın bir değil, birçok biçimleri bulunmaktadır. Belki Tanrı da bizden bunu istemektedir: "Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapıtılmışsa kendi aleyhine sapıtılmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz" (İsra Suresi, 17:15).

İnanmak ve bağlanmak, tam bir özgürlük meselesidir. Bu özgürlük ortamı olmadan inanmak ve bağlanmak, insanları ikiyüzlü (münafık) yapmaktan başka bir işe yaramamaktadır.

2. Önerme: "Yarının Tanrısı, yaşayan varlıklara özgü olan cinsiyet, ebat, biçim ve renk gibi herhangi bir özelliğe sahip değildir."

Çoğu geleneksel din ve inanç biçimlerinde Tanrı antropomorfik (insan-yapılı) bir varlık olarak tavsir edilir ve algılanır. Tanrı yaratıklarından ne kadar tenzih edilirse edilsin yine de o bizden birilerine benzer. Bazen bir Kral, bazen bir Baba olarak tasvir edilir. Hristiyanlıkta Baba-Tanrı figürü sıkça vurgulanır. Baba'nın bir de Oğlu vardır: İsa. Ruhül Kudüs ile birlikte teslis inancı "üçlü birlik" olarak lanse edilir.

İslam, Allah'ı tek Tanrı olarak ilan eder, mümkün olduğunca O'nu yaratıklarından tenzih eden bir anlayışla dile getirir. Herkesin dilinde olan İhlas Suresi'nde ifade edildiği üzere “O, Allah'tır, bir tektir. Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir). O'ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir.” (112:1-4). Manifesto niteliğindeki bu ifadeler, Mekke döneminde, ümmi olsun Ehl-i Kitap olsun tüm politeist halklara duyurulmuştur.

Fakat şunu da kabul etmek gerekir ki, Kur'an mesajlarını tarihsel-kültürel ve yerel formlar içinde vermektense kaçınmamıştır. Sözelimi “Allah Kur'an'da bir krala benzetilmiştir. Kral ilk hitap çevresindeki toplumun muhayyilesinde zihninde güç ve iktidarın timsalidir. Dolayısıyla bu benzetmeye konu olan melik sıfatı Allah'ın sınırsız güç, kudret ve egemenlik sahibi olduğunu belirtmeye yöneliktir. Allah'tan söz eden ayetler incelendiğinde bu tarihsel imgelemlerle ilgili başka birçok unsura daha rastlanabilir. Mesela, kimi ayetlerde Allah zaman ve mekânla mukayyet bir varlık gibi tasvir edilmekte, böylece zat-ı ilahiyye bir anlamda içkinleşmekte ve hatta nesnelleşmektedir. Yine Allah birçok ayette kendisine el. yüz, göz vb. uzuvlar ile öfkelenmek, tuzak kurmak, intikam almak gibi fiiller atfetmekte: kimi ayetlerde evreni altı günde/evrede yarattığını söylemekte, kimi ayetlerde ise Arş ve Kürsi sahibi olduğundan bahsetmektedir.”²

Ortada hem zihniyet hem de dille ilgili bir anlatım sıkıntısı olduğu açıktır. İnsan zihni, Tanrı bazen soyutlaştırmakta bazen de

² Mustafa Öztürk, Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti, İslami İlimler Dergisi, Yıl 1, Sayı 2, Güz 2006 (59-77).

somutlaştırmaktadır. Her iki Tanrı tasavvurunun da avantaj ve dezavantajları bulunmaktadır. Geleneksel antropomorfik Tanrı tasavvurunun sakıncaları ortaya çıktığı ve bu algının birilerince suiistimal edilmeye açık olduğu için modern zihin soyutlayıcı bir Tanrı tasavvuruna daha yakın görünmektedir. Bu tasavvur tümüyle diğerinden daha iyi ve sorunsuz değildir. Bilakis, Tanrı'yı hayatın dışına itmek isteyen seküler zihniyetle uyumlu bir algıdır. Ama yazar Walsch'nda ifade ettiği üzere yarının Tanrısı her türlü antropomorfik ve organizmacı anlayışlardan uzak olacağı benzerdir.

Tenzihe dayalı Tanrı tasavvurunun en büyük açmazı, insan hayatında Tanrı'yı buharlaştırması ve uzaklarda bir yere göndermesidir. Bu uzaktaki Tanrı, ahlaki ve sosyal yaşamda hiçbir işlev üstlenmediği gibi, kendisiyle sıradan insanlar arasına da araçların konulmasına müsait bir Tanrı'dır. Kur'an bu Tanrı tasavvurunu şöyle dile getirmektedir: "De ki: "Sizi gökten ve yerden kim rızıklandırıyor? Ya da işitme ve görme yetisi üzerinde kim mutlak hâkimdir? Ölüden diriye, diriden ölüyü kim çıkarıyor? İşleri kim yürütüyor?" "Allah" diyecekler. De ki: "O hâlde, Allah'a karşı gelmekten sakınmayacak mısınız?" (Yunus, 10:31). "O"nu bırakıp taptıkları şeyler şefaata edemezler. Ancak bilerek hakka şahitlik edenler şefaata edebilirler. Andolsun, onlara kendilerini kimin yarattığını sorsan elbette, "Allah" derler. Öyleyken nasıl döndürülüyorlar? (Zuhruf, 43:86-87).

Aracılık ve araçların kutsallaştırılması, genellikle tenzihi Tanrı algısının yarattığı mesafe probleminden kaynaklanmaktadır. Bugünün ve yarının tenzihi Tanrı tasavvuru böyle bir sorunu yeniden gündemimize taşıyacak niteliktedir. Bizi bu sorundan kurtaracak bir

tenzihi/aşkın Tanrı tasavvuru geliştirebilirsek, o zaman endişeye mahal kalmayacaktır.

3. Önerme: “Yarının Tanrısı her zaman herkesle konuşacaktır.”

Geleneksel dinlerde Tanrı, kendisine elçi olarak seçtiği kişilerle konuşur. Ancak bu konuşma genellikle yine bir elçi (Vahiy Meleği: Cebrail) yoluyla veya dolaylı bir şekilde gerçekleşir. Nitekim Kur'an'da “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder” (Şura, 42:51) denilmektedir. Bunun dışında başka kişilerle konuşması istisnai bir durumdur ve tarihte peygamberler dışında kişilerin vahiy alıp almadığı tartışmalı bir konudur. Kaldı ki peygamberler bile geldikleri toplum tarafından çoğunlukla ciddiye alınmamış ve alay konusu olmuşlardır.

Durum böyle iken, Walsch'ın söylediği Tanrı'nın her zaman ve herkesle konuşması nasıl olacaktır?

Biz yine onu anlamaya çalışacağız ve bununla tam olarak neyi ifade ettiğini araştıracağız. Walsch'a göre Tanrı zaten bizimle her an konuşuyor, fakat insanlar pek bunun farkında değiller. Bu konuda şunları söylüyor: “Hayatın şu anda size kendini gösterme şeklinin Tanrı olduğuna inanıyorsanız, onu Tanrı olarak görürsünüz. Hayatın şu anda size kendini gösterme şeklinin Tanrı olduğuna inanmıyorsanız, onu Tanrı olarak görmezsiniz. Bazıları görmenin inanmak olduğunu söylerler, fakat ben sana inanmanın görmek olduğunu söylüyorum” (2008:36-37). Bu sözlerle konu bir nebze olsun açıklığa kavuşuyor. Tanrı bizimle farklı biçimlerde konuşuyor, ancak biz bunu anlamakta güçlük çekiyoruz. Eğer görmek isterseniz, onunla görüşme ve konuşma imkânını ortadan kaldırmış oluyorsunuz.

Geçmişte de “Tanrı bizimle konuşsun”³ diyenler olmuştur, ama Tanrı kendisini göstermemiştir. Eğer göstermiş olsaydı, zaten işin esprisi kalmazdı. O zaman Walsch’ın bahsettiği konuşma da “dolaylı” bir konuşmadır.

Şu an insanların Tanrı’yı tanıma ve deneyimleme çabası, gözleri bağlı bir insanın fili tanıma çabasına benzemektedir. “Göz bağlarımızı” çıkardığımızda Tanrı’nın aslında biçim değiştiğini, o sırada yaşanan hadiselere, yer ve zamana bağlı olarak ortaya çıktığını göreceksiniz. Walsch, bunu mu kastediyor? Evet, şöyle diyor: Geçmişte sınırlı bir Tanrı’ya inandınız. Pek çok insan Tanrı üzerine sınırlar koymaya kalktı. Fakat bunun sonucu olarak sadece kendilerine ve Tanrı’yı görme ve hissetme yeteneklerine sınır koydular. Gelecekteki kutlu yarınlarda her durumda, her biçimde, herkese ve gerçekten de her zaman, her yerdeki bütün insanlara belirebilen, sınır bir Tanrı’ya inanmaya başlayacaksınız (2008:37-38). Walsch, Tanrı’yı görme ve onunla konuşma eylemini, evrim sürecinin bir parçası olarak uyanma ile ilişkilendirir. Hayat bir uyanma sürecidir. Olma sürecidir. İnsanın aslında daima olduğu şey haline geldiğini bilme sürecidir.

Walsch’ın Tanrı’yla konuşma meselesini, doğal hayat içinde O’nun ayetlerini (göstergelerini) algılamak ve onları tefekkür etmek şeklinde alsak bile, onun kurtuluşçu bir tarih felsefesine doğru adım adım ilerleyen görüşlerini Hıristiyanlığın eskatolojik gelecek anlayışından bağımsız düşünmek zordur. Burada şu soru sorulmalıdır: Eğer insanlık kaçınılmaz bir uyanma süreci içinde Tanrı’yı görmek ve O’nunla konuşmak şansını elde edecekse o zaman insanları belirli bir

³ “Bilmeyenler, “Allah bizimle konuşsa, ya da bize bir mucize gelse ya!” derler. Bunlardan öncekiler de tıpkı böyle, bunların dedikleri gibi demişti. Onların kalpleri (anlayışları) birbirine benziyor. Biz âyetleri, kesin olarak inanacak bir toplum için açıkladık” (Bakara, 2:118).

bilinç şekline (yazarın deyimiyle yeni bir Ruhaniliğe) çağırmanın ne anlamı olabilir? Kaçınılmaz olarak başımıza gelecek olan o kutlu yarını beklememiz gerekmez mi?

4. Önerme: “Yarının Tanrısı hiçbir şeyden ayrılmamıştır, her yerde mevcuttur.”

Bu önerme, bize bir yerlerden tanıdık gelen bir fikri içeriyor. Ama bu fikri belirtmeden önce şunu söylemeliyiz: Bu önerme, bir öncekiyle ilişkili görünüyor. Uyanma süreci, parçaların birleşme sürecidir. Ayrılmaz olanı bir araya getirme sürecidir. Her bir kişi uyanacaktır, çünkü Tanrı'nın hiçbir parçası Tanrı tarafından terk edilmeyecektir. Çünkü Tanrı, Tanrı'nın kendisini Tanrı'nın hiçbir parçasından ayıramaz. Tanrı'nın parçası olmayan bir şey yoktur, Çünkü Tanrı hiçbir şeyden ayrı değildir, o Her şeyin içindeki Her Şeydir, Alfa ve Omegadır, Başlangıç ve Sondur, var olmuş olan, şu anda varolan ve var olacak olan her şeyin Tüm Toplamıdır, sonu olmayan bir dünyadır (2008:40).

Bu ifadeler, bizim Varlık Birliği (Vahdet-i Vücut) olarak tanıdığımız öğretiyi tanımlıyor. Yazar, bu doktrinden haberdar olduğunu da kitaplarında dile getiriyor. Bu öğretiye göre Varlık Birdir. Ama Varlık bize bir yönüyle birlik (vahdet) diğer bir yönüyle de çokluk (kesret) şeklinde görünür. Tanrı'yla bütünleşme sürecinde insan sürekli olarak çokluk dünyasından mesafe alır ve sonunda çokluğu, birlik içinde görmeye başlar. Walsch'ın uyanma süreci dediği ya da Yeni Ruhaniyet olarak tanımladığı şey tam da bu süreci anlatmaktadır.

Yazar, bu önermeye, diğerlerinden apayrı bir önem atfetmektedir. Yeni Ruhaniyetin en önemli tek mesajı, Her Şeyde Mevcut Olan Tanrı fikridir. Bu Kayıp Mesajdır. Bu mesaj kaybolduğu

için dünya barışı, uyum ve mutluluk yaratma çabalarında hedefi şaşırılmış ve dinler, Hayatın kendisinin anlamını yakalayamamış, milyonlarca insanın Yaratan ile Bir Olma deneyimi yaşama şansını kaçırmalarına neden olmuştur. İnsanlık, bu Kayıp Mesajı dinin yeni gerçeği olarak benimserse dünya bir gecede değişebilir. Çünkü senin ve tüm insanların Tanrı'yla ve birbirleriyle bir oldukları düşüncesi psikolojik ve ruhani açıdan devrim niteliğindedir (2008:42).

Yazar kendi açısından kesinlikte doğrudur. Eğer Varlık Birliği fikrinin sonuçlarını insanlık idrak ederse bu devrimci bir dönüşüme yol açacaktır. Fakat dinler ve dinler tarihinde en temel sorun, Tanrı'nın bizle ilişkisidir. Bu ilişkinin bir ucunda uzak ve bize hiç benzemeyen Tanrı, diğer ucunda ise bize benzeyen ve bizimle birlikte olan Tanrı fikri bulunmaktadır. Varlık Birliği, Yaratan ile Yaratılan arasındaki ontolojik ayrılığı ortadan kaldırmaktadır. Vücut (Varlık) ile Mevcud (Varolan) ayrımı ortadan kalkınca her şey Tanrı'dan ibaret bir hale gelmektedir. Varlık da, Varolan da Tanrı'nın farklı yüzleri olarak telakki edilmektedir. Bu durumda, sözgelimi kul olarak Allah'a ibadet eden, aslında kendi kendine ibadet eden Tanrı olmaktadır. Kulluk, ayrımla anlamlıdır. Yaratan ile Yaratılan arasındaki ontolojik farklılığı ve ayrımı ortadan kaldırdığımız zaman kulluk da anlamlı olmaktan çıkmaktadır. Yine dinler, bize Tanrı'dan gelen ve Tanrı'nın kendi kendine gönderdiği bir sistem oluvermektedir.

Profetik/nebevi dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) Varlık Birliği fikrine meşruiyet kazandırması düşünülemez. Söz konusu dinler içinde mistik anlayışlar olagelmış ve hatta Varlık Birliği baskın bir trend olarak kabul görmüştür. Ancak bunun genelleşmesi ve baskın bir inanç haline gelmesi pek mümkün gözükmemektedir. Eğer Walsch insanlık barışını ve birliğini sağlamak adına böyle bir öğretiyeye

ihtiyaç olduğunu söylüyorsa, bu geleneksel anlayışı bağlı dinlerle Yeni Ruhanilik arasında yeni bir çatışmaya yol açmaktan başka bir işe yaramayacaktır. İnsanlık barışını ve birliğini sağlamanın makul yolu, profetik dinlerin öğrettiği Tanrı'nın hepimizin Tanrısı olduğunun farkına varmamız ve yine onun yarattığı kulların aynı kökenden gelen büyük bir aile olduğu gerçeğini kabul etmemizdir.

5. Önerme: “Yarının Tanrısı, tek bir Üstün Varlık değil, Hayat olarak adlandırılan olağanüstü bir süreçtir.”

Bu önermenin en az, bir önceki kadar radikal bir değişim anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Walsch, kitabında bu önermeyi formüle ettiği bölüme şöyle bir başlık atmıştır: “Tanrı'nın Adını Değiştirmek”. Evet, yazar Tanrı'nın adının değiştirilmesini önermektedir. “Tanrı” sözcüğünün yerine bulunduğu şey ise “Yaşam”dır. Ona göre Tanrı ile Yaşam eş anlamlı ve birbirinin yerine konabilir kavramlardır. “Yaşam” pek çok dilde, “Allah” veya “Tanrı” veya “Brahman”, “Vişnu” ya da “Şiva” kelimelerini kullandığınızda ifade etmeye çalıştığınız anlamı taşımaya en çok yaklaşan ve “Tanrısal özü” içine toplayacağını ve tanımlayacağını umduğumuz kelimedir. Tek kelimeyle YAŞAM “Tanrı özüdür.” (2008:71).

Peki yazar neden böyle bir kelime oyununa ihtiyaç duymaktadır? Ona göre “Öze, Varlığa, Her Şey ve Tek Olana Tanrı “Tanrı”, “Allah”, “Yahova”, “Brahman” ya da başka isimler verdiğinizde bu konuda birbirinizle uyuşmanız mümkün olmadı. Şimdi Tanrı için, hepimizin anlamı üzerinde uzlaşabileceği başka bir kelime olduğunu öne sürüyorum.” (2008:70). Bu öneri aslında, bundan öncekiyle birlikte değerlendirildiğinde pek de şaşırtıcı sayılmaz. Çünkü Varlık Birliği teorisinin Tanrı hakkında söyleyeceği bir başka kelime Yaşam ya da Hayat'tan başka bir şey olamaz. Eğer Tanrı, biz

yaratıklardan ayrı ve bizden farklı bir varlık değilse, O bizle beraber ve bize içkindir. Yaşam denilen şey, hem bizim hem de onun için geçerlidir.

Sadece YAŞAM vardır. Yaşam varolandır. Onun biçimi yoktur, kalıbı yoktur, cinsiyeti yoktur. Rengi, kokusu ve ölçüsü yoktur. O BÜTÜN şekiller, kalıplar, renkler, kokular ve ölçülerdir. Her iki cinsiyettir ve aynı zamanda cinsiyeti olmayandır. O HEPSİ ve Her Şeydir ve Her Şeyin doğduğu Hiçbir şeydir (2008:71).

Yazara göre Tanrı'yı YAŞAM'la eş anlamlı ve birbiri yerine konabilir kavramlar olarak gördüğümüzde insan zihni büyük bir değişim geçirecektir. "Başkasının bedenine hiç düşünmeden yaptığınız şeyleri kendi bedeninize asla yapamazsınız. Başkasının duygularına hiç tereddütsüz davrandığınız şekilde kendi duygularınıza davranmazsınız. Başkalarının ailelerine ve ülkelerine yaptıklarınızı asla kendi ailenize ya da ülkenize yapamazsınız. Başka ülkelere, başka kültürlere, başka insanlara karşı davranış şeklinizi haklı göstermenin tek yolu, onların sizden ayrı olduklarını hayal etmektir. Hayır, aslında böyle olduklarında ısrar etmektir. Bu ayrılığı daha da canlı hale getirmek ve bu şekilde davranışlarınızı haklı göstermek için başkalarının aynı zamanda Tanrı'dan da ayrı olduklarında ısrar ediyorsunuz. Sadece SİZ Tanrı ile birliktesiniz, sadece SİZ Tanrı'nın halkısınız, sadece SİZ Tanrı'nın kurtuluş planını takip ediyorsunuz." (2008:76).

Galiba bu sözleriyle yazar ne(den) yapmak istediğini açıklığa kavuşturmuştur. Farklılıkların fetiş haline getirildiği Amerika'da insanlar ırkları yüzünden aşağılanmış ve birbirinden uzak yaşamak zorunda kalmıştır. Yahudiler ve Evanjelikler kendilerinin Tanrı'nın halkı olduklarını iddia etmektedirler. İster ırksal isterse dinsel

temellere dayansın bu üstünlük fikirleri, mutlaka başka insanları öteki ilan etmeyi ve ayrımcılığı beraberinde getirmektedir. Yazar, farklılıkları bir zenginlik ve Tanrı'nın kudretinin bir göstergesi ilan etmek yerine bunları kaldıracak yeni bir teoloji tasarımılamaktadır. Oysa Kur'an bize farklılıklarla nasıl ilişki kuracağımız konusunda daha gerçekçi ve aynı zamanda idealist bir fikir sunmaktadır. "Göklerin ve yerin yaratılması, **dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir.** Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır." (30:22). Yine toplumların farklı millet ve kabilelere ayrılmasının hikmetini şöyle açıklamaktadır: "Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve **birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık.** Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır." (49:13).

6. Önerme: "Yarının Tanrısı edebi değişimdir."

Her şey değişir; doğar, büyür, yaşlanır ve ölür. Bu anlamda değişim insana ve yaratılmış nesnelere özgü bir durumdur. Tanrı, yaratıklarına benzemez ve dolayısıyla da değişmez. Değişme, ya evrimi ve ilerlemeyi ifade eder. Tanrı mükemmel olduğu için onun tekâmüle ihtiyacı yoktur. Ya da gerileme ve ölümü ifade eder. Bu da Tanrı'ya yakışmaz. Kadim felsefe Tanrı'yı İlk Sebep ya da İlk Kıvılcık olarak tanımlar. Doğada varolan hareketi, kendisi hareket etmeyen Tanrı başlatmıştır. O her şeyin sebebi ve kaynağıdır.

Walsch, bir önceki önermesinde Tanrı'yı Yaşam'la eş anlamlı kıldığı için bunun sonuçları üzerinde de düşünmüş olmalıdır. Yaşam değişmektedir, eğer Tanrı Yaşam ise, demek ki Tanrı da değişmektedir. Nitelim 6. Önermesi budur: Yarının Tanrısı ebedi değişimdir. Bu önermenin yer aldığı başlık: "Tanrı'nın Karakterini

Yeniden Tanımlamak". Walsch, dünün değişmeyen, durağan Tanrısı'nın karşısına değişen Tanrı'yı koyuyor.

Bu önermesini şöyle tasvir ediyor: "Tanrı" ve "Yaşam" kelimelerinin birbirinin yerini alabileceğini de söyledim. Şimdi de sana, Yaşamın bir Değişim süreci olduğunu söylemek istiyorum. "Tanrı" ve "Yaşam" kelimeleri bu yüzden eşanlamlıdır. İşte şimdi anlayışında bir başka değişim geliyor. Dünün Tanrısı'nın asla değişmeyen olduğu söylenirdi. Bu Tanrı'ya, Hareket Etmeden Hareket Ettiren adı bile verildi. O yüzden işte Dünün Tanrısı ile Yarının Tanrısı arasındaki altıncı önemli fark budur." (2008:79).

Bu Tanrı'yı yeniden tanımlamak mıdır? Bu soruya Walsch, "Tanrı'yı yeniden tanımlamıyoruz, aslında Tanrı'yı ilk defa tam olarak tanımlıyoruz" (2008:78) cevabını vermekte ve şöyle devam etmektedir: "Tanrı tanımını, insan zihninin Tanrı'nın doğasını ya da Tanrı'nın karakterini daha derinden anlamasına, bu suretle de Tanrısallığı daha çok yerde görmesine neden olacak daha ince ayrıntıları kapsayacak şekilde genişletiyoruz. Böylece ayrılık ve yabancılaşma duygusunu iyileştirip İlahla birliğini benimsemesine izin verecek." (2008:78-79).

Peki "Yaşam" ya da "Tanrı" değişiyorsa nereye doğru evrilmektedir? Bu soruda, tam da evrim sözcüğünü kullanmak yerinde olacaktır, çünkü yazar değişimin gidişatı konusunda Evrim, Hareket, Özfarkındalık, Kaos Teorisi ve Kuantum Fiziği gibi birçok sözcük üzerinden büyük değişimi anlatmaya çalışıyor. Burada bir ruhaniden çok fizikçi ve bilim adamı gibi görünüyor. Ya da daha doğru deyimle kendi teolojisini fiziksel kavramlarla yorumluyor. Özetle; Tanrı için bir varlık olarak Yaşam içindedir. Farkında Olan Şey olarak Farkında

Olduğu şeyi etkilemekte ve değiştirmektedir. Her birimiz için geçerli olan bu durum tüm Yaşam için de geçerlidir.

Yazara göre yaşam döngüsü asla sona ermez. Çünkü yaşam buna asla müsaade etmez. Her şey kendi varlığını sürdürmek üzere kurgulanmıştır. Yaşam üç temel prensiple yönetilir: İşlevsellik, uyum sağlama ve sürdürülebilirlik. Yaşam işlev görür ya da işlevsiz hale geldiğinde yeniden uyum sağlar. Yeniden uyum sağlama yaşamı sürdürme demektir (2008:90). O zaman endişeye gerek var mıdır? İkinci kural uyumdur ve sistem her şeyi uyarlayarak yoluna devam etmektedir. Sistem, birden büyük olduğu için uyarlanma sürecinde bizi işlevsel hale getirebilir. İşte, sıkıntı bu noktada başlamaktadır!

Yazar bu görüşleriyle Doğu öğretilerinden bir hayli etkilenmiş görünüyor. Söz konusu öğretilere göre de fiziksel kavram ve teorileri yorumluyor. Bu, Amerika başta olmak üzere Yeni Ruhaniyet olarak ifade edilen hareketin temsilcilerinin sık sık başvurduğu bir yöntemdir. Yeni Ruhaniyet denilen şey, kesinlikle melez bir yapıdır ve her dinden/öğretiden bir şey alıp onu kendi öğretilerine katmaktadır.

7. Önerme: “Yarının Tanrısı gereksizdir. Çünkü Tanrının size, sizin de ona ihtiyacınız yoktur.”

Yazar, Tanrı’ya duyulan gereksinim konusunda iki şeyi vurgulamaktadır. İlk olarak Tanrı bize gereksinim duymaz. Bu yüzden Tanrı gereksinimsiz olacaktır. İkinci olarak biz gelecekte Tanrı’ya gereksinim duymadığımızın farkına varacağız. Özellikle ikinci husus, tartışmalı bir mahiyet arz etmektedir. Tanrı’nın bize ihtiyaç duymaması anlaşılır bir durumdur. O hiçbir şeye muhtaç değildir, ama bizim O’na muhtaç olmadığımız nasıl söylenebilir? Walsch, Tanrı ve Dostluk kitabında Gereksinim Yanılsaması’nın İnsanın On

Yanılsamasından ilk olduğunu açıklamıştır. Yukarıdaki önermeyi bu bağlamda temellendirmeye çalışmaktadır.

Yazara göre Yarının Tanrısı şunu diyecek: Senden hiçbir şey talep etmiyorum. Dilediğini yapabilirsin. Sana Özgür İrade veriyorum. Özgür İraden var ama talep ettiğim gibi yapmazsan seni sonsuza kadar cezalandırırım demeyecek. Derse bu nasıl Özgür İrade olur ki? Sizden istediğim şeyi yapmakla mı özgürsünüz? Buna özgürlük diyebilir misin? (2008:168). Başka deyişle Tanrı özgürsün deyip sonra da bunun hesabını sormayacaktır. Sorarsa bu verilen özgürlüğün yeniden alınması anlamına gelecektir.

Walsch, Tanrı'ya ihtiyacımız olmadığı önermesini şöyle bir fikir üzerine bina etmektedir: Tanrı hakkındaki pek çok fikrimiz, kendi hakkımızdaki fikirler tarafından biçimlendirilmektedir. Konuyla bağlantısına gelince, biz kendimizi ihtiyaçları olan bir varlık olarak tanımlıyoruz ve buradan Tanrı'nın da ihtiyaçları olduğu fikrine ulaşıyoruz. Bu antropomorfik düşünce tarzı, Tanrı'nın bizim ibadetimize ihtiyacı duyduğu fikrini üretmektedir. İhtiyaç duymayan bir Tanrı fikrine ulaştığımızda, bizim de ona ihtiyaç duymayacağımız sonucuna ulaşırız. O, bizden hiçbir şey talep etmez, çünkü onun buna ihtiyacı yoktur.

Şimdi bu ne demektir? Biz Tanrı'nın ihtiyacı olduğu için mi ona ibadet ediyoruz? Geleneksel profetik dinler, genellikle ihtiyacı olan İnsan karşısında ihtiyacı olmayan Tanrı fikrini koyarlar. Bizim ona ihtiyacımız var ama onun bize ihtiyacı yoktur. Bu temelden hareketle de ibadetler Tanrı'nın gereksinim duyduğu şeyler olarak değil, bizim gereksinim duyduğumuz şeyler olarak algılanır. İbadetler, Rabbin bize yönelik eğitim tarzıdır. Bu eğitim tarzı bize takvayı, yani sürekli olarak Tanrı karşısındaki durduğumuz bilincini aşılır ve bizi uyanık tutar.

Değilse, insanın aşkın bir güçten kopması, onun hızla içkin ve dünyevi bir varlık haline getirmektedir. Dolayısıyla Tanrı bizim ibadetimize ihtiyacı yok ama bizim ona ihtiyacımız var.

Tanrı'ya ihtiyacımız olmadığı fikri, insanı her şeyden müstağni kılacak ve azdıracak olan bir fikirdir. Kur'an'ın ilk gelen Alak Suresi özellikle bu hususa dikkat çekmektedir. "Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı "alak"dan yarattı.⁴ Oku! Senin Rabbin en cömert olandır. O, kalemlle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir. **Hayır, insan kendini yeterli (müstağni) gördüğü için mutlaka azgınlık yapar (yatgâ).** Şüphesiz dönüş ancak Rabbinedir." (96:1-8). Müstağni olmak, ihtiyacı olmamaktır. İnsan, özellikle Rabbi karşısında kendini böyle bir konumda gördüğü zaman artık onu durduracak hiçbir güç yoktur. Ortada, bir yanılsama vardır ama bu asla Walsch'ın bahsettiği tarzda bir yanılsama değildir. İnsanın en büyük yanılsaması, kendini yeterli görme yanılsamasıdır. Bu yanılsamaya düşen nice figürler, geçmişte ve günümüzde azgınlamışlar ve bir insandan ziyade bir Frankeştayn (Kur'an deyiimiyle Şeytan-İnsan) olarak işlev görmüşlerdir.

8. Önerme: "Yarının Tanrısı hizmet/kulluk beklemez, fakat o tüm yaşamın Hizmetçisidir."

Profetik dinlerde kulluk, Tanrı ile insan ilişkisinin mihveridir. Sözelimi Kur'an'da Allah, insanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattığını bildirir. Walsch'ın önermesine göre bu ilişki gelecekte tersine dönecek ve Tanrı kullardan hizmet veya kulluk beklemeyecektir. Hatta Tanrı'nın kulu ve hizmetçisi olmayacaktır.

⁴ "Alak", yahut "alaka", erkeğin spermiyle döllenmiş dişi yumurtadan bir hafta zarfında oluşan hücre topluluğunun rahim cidarına asılıp gömülmüş şekli demektir.

Herkes Efendi olacaktır. Bu önermesini temellendirmek için işe İncil’de yer alan şu fikri esas alır: İnsan Tanrı’nın suret ve benzerliğinde yaratılmıştır! Bu, ona göre insanın Tanrı’ya benzediği anlamına gelir. Eğer insan Tanrı’ya benziyorsa, bir başka şeye de benzeyebilir. Çünkü burada fiziksel biçim önemli değildir. Tanrı’ya benzemek demek, herhalde biçimsel olarak ona benzemek değildir. Ona benzemek, “yaratma gücü olan, Sonsuz Bilgelik ve Koşulsuz Sevgi kaynağı olarak ifadesini bulan Saf Enerji” demektir (2008:172). Başka bir deyişle Yaşamın Kendisi demektir.

“Tanrı” ile “Yaşam” eş anlamlı kelimeler olduğuna göre Tanrı’ya kulluk hızla Yaşama Hizmet’e dönüşüvermektedir. Yazar, tam da Tanrı’ya kulluk yerine Yaşama Hizmet felsefesinden bahsetmektedir. “Yaşama hizmet ettiğinde, Yaşam da sana hizmet eder. Bunun nedeni senin ve Yaşamın bir olmanız. Yaşama hizmet etmek sana hizmet etmektir. İşte bu yüzden Tanrı’nın görevi sana hizmet etmektir.” (2008:137). Bir başka açıdan Tanrı’nın ihtiyacı mı var ki ona hizmet edesin. Önemli olan Tanrı’yla eş anlamlı olan Yaşama hizmet etmektir. Bu hizmetin sana dönüşü olacak ve böylece Yaşam da (yani Tanrı da) sana hizmet edecektir.

Kendinin Yaşam olduğunu bilersen, buradan Yaşama hizmet etmenin Kendine hizmet demek olacağı da ortaya çıkmaktadır. Fakat yazara göre burada bir sorun var: İnsanlar kendilerini düşündüklerinde Küçük Benliklerini düşünürler. Oysa önemli olan kişinin “kendi Özünü” düşünmesidir. Bunu düşündüğünde Büyük Benliğini düşünürsün! Ya da kendi benliğini Büyük Benlik içinde düşünmelisin. O zaman kendine hizmet Yaşama hizmet, Yaşama hizmet kendine hizmet şeklinde bir döngü ortaya çıkacaktır. Büyük adamlar hep bunu yapmışlardır. Eğer sen de büyük adam olmak istiyorsan, bunu

yapmalısın. O zaman “Başkaları için en iyisini”, “kendin için en iyisi” olarak göreceksin. Yaşam formülü budur.

Yazar, Tanrı ile insan arasındaki kul-ilah ilişkisini hiyerarşik bir zeminden eşit bir zemine kaydırduğunda ortada kul diye bir şey kalmamaktadır. Bu durumda “Hepiniz Tanrı’larsınız burada. Sizler ilahlarsınız.” (2008:181). Varlık Birliği öğretisinin insanı getirip bıraktığı nokta, bir nevi ilahlaşmadır. Buradan nasıl bir politeizm çıkacağını varın siz düşünün! Bu politeizm Arap paganizminden daha koyu bir paganizmdir. Hiç olmazsa Araplar “tek Tanrı” yanında aracı olarak işlev gören bazı ilahlar icat etmişlerdi. Walsch, Varlık Birliği teorisiyle, herkesi ilahlaştırarak paganizm tarihinde görülmeyen bir işe imza atmaktadır. Şimdi artık Tanrı herkesle ya da herkeste değil, şimdi herkes küçük bir ilah olmaktadır.

Yaratan ile yaratıklar arasındaki fark, ontolojik bir farklılıktır. Bu ontolojik farklılığı ortadan kaldırmak demek, bildiğimiz dünyayı tersyüz etmek demektir. “Yarının Tanrısı” bize nasıl bir dünya armağan etmektedir. Bunu anlamak için tam da Hz. Yusuf’un arkadaşlarına sorduğu şu soruyu sormak gerekir: “Ey zindan arkadaşlarım! Ayrı ayrı ilâhlar mı daha iyidir, yoksa mutlak hâkimiyet sahibi olan tek Allah mı?” (12:39). Bu ve benzer ayetlerden hareketle Müslüman düşünürler Allah’ın birliğini akılcı bir tarz da ispat etmeye çalışmışlardır. Evrende birden fazla Tanrı olsa, bir anlaşmazlık durumunda ne olacaktır? Eğer ilahların güçleri eşitsiz ise bu durumda güçlü olan diğerlerine kendi kararını dikte edecektir ki, güçsüzlük Tanrı’ya izafe edilemez- demek ki diğerleri Tanrı değildir. Yok eğer güçleri eşit ise bu durumda her biri diğerini zorlayacak ve çatışma çıkacaktır. Çatışmanın olduğu bir yerde ise düzen ve ahenk ortadan kalkacaktır. Oysa biz yeryüzünde ve gökyüzünde bir düzen olduğunu

her gün gözlemliyoruz. Demek ki Tanrı birdir ve her şey onun yönetimindedir.

9. Önerme: “Yarının Tanrısı koşulsuz sevendir, her şey hakkında hızla yargılamaz, kınamaz/mahkûm etmez ve cezalandırmaz.”

Önceki önermelerin birinde (7. önerme) Tanrı'nın gereksiz olduğu belirtilmişti. Bu sonuncu önermede ise bir adım daha ileri atılıyor ve Tanrı'nın insanları koşulsuz sevdiği, hızla yargılamayacağı ve mahkûm etmeyeceği söylenmektedir. Eğer biz Tanrı'ya, Tanrı'da bize ihtiyaç duymuyorsa, o zaman sevgiden bahsetmek anlamsız ve çelişkili bir hale gelmektedir. İnsan açısından bakılınca “sevgi” bir “ihtiyaç”tır. Maslow'un ihtiyaçlar piramidinde üçüncü kademede yer alan bir ihtiyaçtır. Tanrı gereksizse, onun bizi sevmesine de gerek yoktur!

Yazar, bu noktada da bir kelime oyunu yaparak bize üçlü (yani teslis) bir Tanrı'dan söz etmektedir. ““Tanrı”, “Yaşam” ve “Sevgi” kelimeleri birbiri yerine kullanılabilirler. Üçlünün hepsi birdir ve bu Kutsal Üçlüdür. Gerçek sevgi koşulsuzdur. Koşul koyan sevgi, sevgi değil onun sahte versiyonudur. Gerçek sevgi, gerçek Tanrı ve gerçek yaşam gibi, hiçbir koşul tanımaz.” (2008:187). Tanrı'nın önce “Yaşam”, sonra da “Sevgi” olarak ilan edilmesi, aslında bir başkalaştırma operasyonudur. Tanrı koşulsuz sevensen, o zaman, bu şu demektir: Tanrı, insanlara merhamet ve sevgiyle yaklaşan bir kişi ile insanlara zulmeden ve nefretle yaklaşan bir kişi arasında fark göz etmez. Her ikisine de sevgiyle yaklaşır! Bu artık Tanrı adına sözün bittiği yerdir.

Koşulsuz sevginin akabinde yargılama ve ceza da gelmez. Tam da yazar bunu söylemektedir. Tanrı ne yargılar ne de cezalandırır.

Peki bu Kıyamet ve Yargı Günü'nün olmadığı anlamına mı gelmektedir? Yazar burada da retorik yapmaya ve kelime oyunları yapmaya başlıyor. Önce ölümden başlayalım. “Sizin ölüm dediğiniz durum kesinlikle ölüm değil, başka bir Yaşam biçimidir... Demek ki Yaşam hiçbir koşul olmaksızın vardır. Bu Tanrı'nın hiçbir koşul olmaksızın var olduğu anlamına gelir.” (2008:187). Peki Mahşer Günü olacak mı? “Yarının Tanrısı bir Mahşer Günü'nün OLDUĞUNU söylüyor. Son Yargılamanın OLDUĞUNU söylüyor... HER gün Mahşer Günüdür. Her an Son Yargılamadır.” (2008:189). Yazar vakıa olarak ölümü ortadan kaldırdığı gibi vakıa olarak Mahşer Günü'nü de kaldırmaktadır. Kişilerin kendileri hakkında düşündüğü, konuştuğu ve yaptığı her şeyi yargı olarak telakki etmektedir. Her birimiz her gün bu işlemi yapıyoruz. Ayrıca Tanrısal bir yargılama söz konusu olmayacaktır. “ÖLÜM yok, ölümden sonra Yargılama Günü nasıl olsun? Yaşam asla son bulmaz. Kendin hakkında düşündüğün her şey bu yaşamdaki ve sonraki yaşamdaki senin gerçekliğinde kendini ortaya koyar. Söylediğin ve yaptığın her şey Kim olduğunu yaratır.” (2008:190). Yazar, sözleriyle okuyucuyu şaşırtıyor, ancak hakikati söyleyip ya da söylemediği konusunda çok emin değiliz.

AÇIKLAMANIN TEMELLENDİRİLMESİ¹

Richard SWINBURNE

Çeviren: Turan KOÇ

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Bir *E* olayı hakkında öne sürülmüş açıklamanın doğru bir açıklama olduğuna inanmak için ne gibi dayanaklarımız vardır? (“Belli” bir doğru açıklama değil de “bir” doğru açıklama diyorum; zira gördüğümüz gibi, aynı olay hakkında birkaç doğru açıklama bulunabilmektedir.)

Bilimsel Açıklamanın Doğruluğu ve Geçerliliğinin Ortaya Konulması

Her şeyden önce, öne sürülmüş bir bilimsel açıklamayı doğru bir açıklama saymak için elimizde ne gibi dayanaklar vardır? Buna cevap verirken, önce bilimsel açıklamanın (42 vd. sayfalarda anlatılan) güvenilir Hempelci yorumunu göz önünde bulunduracağım. (Cevabım çok kısa olacaktır; zira ben daha çok kişisel açıklama üstünde duruyorum ve öyle sanıyorum ki bu, çoğu bilim filozofu tarafından kabul görece kadar genel bir açıklamadır. Sağlıklı ya da güvenilir Hempelci açıklamaya göre, eğer *L* tabiat yasaları ve *C* ile gösterdiğimiz, “temel şartlar” denen öteki hususi olaylar *E*’nin vukuunu fiziksel olarak gerekli (veya son derece muhtemel) kılarsa, *E* olayının açıklaması yapılmış olur. Açıklamanın kaydettiği ve

¹ Yazarın *The Existence of God*, Oxford-1989 adlı kitabının 3. Bölümünün çevirisi.

zikrettiği bu yasa, gerçekten bir tabiat yasasıysa ve zikredilen temel şartlar gerçekten vuku bulmuşsa (ve L ile C , fiziksel açıdan E 'nin vuku bulmasının zorunluluğunu veya son derece muhtemel olduğunu gerektiriyorsa) öne sürülen açıklama doğru bir açıklama olacaktır. Eğer (zikredilen bu gerektirmede) L tabiat yasası ve C 'nin vukuu ihtimal dâhilinde ise ileri sürülen açıklama da muhtemelen doğru açıklama olacaktır. “Tüm maddî cisimler kütlelerinin büyüklüğü ile doğru, uzaklıklarının karesiyle ters orantılı olarak birbirlerini çekerler.” gibi genel bir ifadenin bir tabiat yasası olduğuna inanmak için elimizde bulunan dayanaklar, onun yüksek bir ihtimaliyet önceliğine ve büyük bir açıklama gücüne sahip bir bilimsel teoriye ait olmasıdır.

Bir teorinin ihtimaliyet önceliği demek, onun kendisini desteklemek için öne sürülmüş gözleme dayanan ayrıntılı delilleri mütalaa etmeden önceki ihtimaliyeti demektir. İhtimaliyet önceliği basitliğe, evveliyatı oluşturan bilgi birikimine ve uygulama alanı ile olan uygunluğa dayanır. Bir teori, akledilir (*intelligible*) türden şeyler arasında geçerli, matematiksel açıdan birkaç basit yasayı postulat olarak koyduğu sürece basit bir teoridir. “Akledilir türden şeyleri” postulat olarak koyan bir teori ile ben, onun yapı ve etkileşimleri bize doğal görünen türden şeyleri postulat olarak koymasını anlıyorum.² Nitekim böyle bir teori, bilardo toplarında olduğu gibi, birbirine çarparak etkileşimde bulunan çok küçük parçacık ve atomların bulunduğunu postulat olarak koyabilir. (Şüphesiz ben, ‘eğer bir teori gözlemlenemez şeyleri postulat olarak koyarsa’

² Böyle bir kuramın genellikle anlaşılır bir model oluşturduğu söylenir. Modellerin bilimdeki rolü tartışması için bkz. M. B. Hesse, *Models and Analogies in Science* (Robert, A. (1965). *Models and Analogies in Science* Mary B. Hesse. *The British Journal For The Philosophy Of Science*, (62), 161.)

demiyorum, postulat olarak koyması gerektiğini söylüyorum. Açıkça, iyi teoriler genellikle çok tuhaf şekillerde hareket eden varlıkları postulat olarak koymaktadır. Ben sadece başka varlıklar karşısında, akla uygun türden şeyleri postulat olarak koyan bir kuramın daha büyük bir ihtimaliyet önceliğine (*prior probability*) sahip bulunacağını, böylece de, bir eşitlik durumu söz konusu olduğunda, bunların doğruluğunun daha muhtemel olacağını söylüyorum.)

Bir teorinin, postulat olarak koyduğu varlık ve yasa türleri aklen başka alanlarda da geçerli olduğunu kabul ettiğimiz ilkelere benzerlik gösterdiği sürece, o teori, bizim dünyanın nasıl çalıştığına ilişkin genel bilgi birikimimize uygunluk gösteriyor demektir. Nitekim potasyumun düşük sıcaklıktaki davranışına ilişkin bir kuram, ona düşük sıcaklıktaki benzeri maddeler için, öteki kabul görmüş kuramlar tarafından postulat olarak konulmuş olan hareketlere benzer bir hareketi postulat olarak koyduğu sürece bilgi birikimi ya da zemin oluşturan bilgi (*background knowledge*) ile pekala uygunluk gösterecektir. Bir kuram ne kadar basit olur ve bilgi birikimi ile ne kadar iyi uygunluk gösterirse ihtimaliyet önceliği de o kadar büyük olur.

Ne var ki bir kuramın uygulanma alanı genişledikçe onun ihtimaliyet önceliği de azalır. Bundan kastım, kuram ne kadar çok şeye uygulanırsa ve ne kadar çok bilgi verirse ihtimaliyetinin de o ölçüde azalacağıdır. Açıkça söyleyecek olursak, ne kadar çok iddiada bulunursanız muhtemelen o kadar çok hata yapmak durumunda kalırsınız. Bu kıstasın gücü, teorilerin (sözgelimi) sadece tüm dünyaya yakın cisimler veya tüm madenler hakkında değil de, tüm maddi cisimler hakkında olduğunda onları daha az muhtemel kılmasında yatar. Fakat işin tuhaf yanı, eğer bir kuram uygulanma alanını kaybedecek olursa, basitliğini de kaybeder; çünkü uygulama alanına ilişkin herhangi bir sınırlama genellikle

keyfi ve yeni sorunlar yaratan bir şeydir. Keyfi bir sınırlama niçin tüm dünyaya yakın cisimlere yönelik olsun? Tüm maddi cisimlerin hareketine (davranışına) ilişkin bir iddia daha basit görünmektedir. Bu yüzden, ben ihtimaliyet önceliğini belirlemede küçük uygulama alanı kıstasının pek önemli olmadığını düşünüyorum ve bunun için de ihtimaliyet önceliği konusunda, buna sadece çok gerekli hallerde başvurarak, daha çok öteki iki kıstas üzerinde duracağım. Postulat olarak konan kuramın uygulama alanı arttıkça (sözgelimi, her alanda ne olduğunu söylemeye yeltenen iddialar) zemin oluşturan bilgi ile olan uygunluk ölçüsü de, açıkça, o ölçüde önemini yitirir; çünkü o zaman bunun teorileriyle uyuşmak zorunda olduğu çok az alan kalacaktır. Büyük ölçekli kuramlar için en önemli ihtimaliyet önceliği belirleyicisi basitliktir.

Bir kuram, gözlemlenen ve vukuu beklediğimiz gibi çıkan çok sayıda farklı olayın vukuunu gerektirdiği veya muhtemel kıldığı sürece açıklayıcı güce sahip demektir.

Nitekim Newton'un, 1689 yılında *Principia*'sında öne sürdüğü şekliyle, kendisine ait üç hareket yasası ile yerçekimi yasasından ibaret olan hareket kuramı bu kıstasları çok iyi tatmin etmiştir; öyle ki bu kuram öne sürülen yasalardan her birinin gerçekte bir tabiat yasası olduğunu muhtemel kılıyordu. Kuram basitti; çünkü tüm maddi cisimler arasında geçerli mekanik ilişkiyi dile getiren, matematiksel olarak son derece basit, topu topu çok genel dört yasa söz konusuydu. Nitekim çekim yasası, tüm maddi cisimlerin kütleleri ile doğru orantılı, m ve m^l ve aralarındaki uzaklığın karesiyle ters orantılı olarak birbirini çektiğini ifade ediyordu: $(r)\text{-}\underline{mm^l}/r^2$. İlişki basittir; çünkü uzaklık karmaşık bir güç ve etkiye götürülmemiştir (sözgelimi bize $r^{2.0003}$ veya $r^{\text{Log } m}$ verilmiyor); sadece tek bir terim bulunmaktadır (sözgelimi bize $mm^l / r^2 - mm^l / r^4 - mm^l / r^6$ verilmiyor vs.) Newton'un yasası çok doğal bir yasadır. Onun belirli ama

sadece belirli yasası açısından, bir cismin, onu merkeze alan belli sabit hacim ve yoğunluktaki boş bir küreye sarf ettiği toplam güç, kürenin yarıçapı ne olursa olsun, aynı kalır. Bu cisim tarafından kullanılan gücün, cisimden yayılan ve boyutu büyüdükçe de incelen bir çeşit kabarcık olarak görülebileceği anlamına gelir. Kuram, dünyadaki ve gökyüzündeki tüm cisimlerin mekanik hareketlerini kapsamak istediğinden, bunun uygunluk gösterebileceği pek de başka bilimsel bilgi yoktu. Tüm maddi cisimler hakkında söz söylemesi bakımından, onun faaliyet alanı çok geniştir; fakat bu, cisimlerin mekanik etkileşimleriyle ilgilenir, onların, söz gelişi, kimyasal ve elektriksel etkileşimleriyle değil. Keza kuram, çok farklı ortamlardaki çok farklı cisimlerin hareketlerini, büyük bir doğrulukla tahmin ettiğinden, oldukça büyük bir açıklama gücüne de sahiptir - gezegenlerin hareketleri, med ve cezir olaylarındaki yükseliş ve düşüş, çarpışan cisimlerin etkileşimleri, sarkaçların hareketleri, vs.- ki bunları, Newton'un kuramı olmasaydı, onun açıkladığı şekilde ayrıntılı olarak öğrenemezdik. Buna göre, bu kuram, çok geniş uygulama alanı olması hususunu dışarıda tutacak olursak, ifade edilen kıstaslara çok iyi uymaktadır. Bunun, her şeyde son derece muhtemel olduğuna hükmedilmiş olması olgusu benim, faaliyet alanı kıstasının öteki kıstaslardan daha önemsiz olduğu şeklindeki görüşümü göz önüne sermektedir.

C temel şartlarının vuku bulduğuna ilişkin inancımızın dayanakları ya bunların gözlemlenmiş olmaları veya daha dolaylı olarak C 'nin vuku bulmuş olması varsayımının bizatihi büyük bir ihtimaliyet önceliğine ve izah gücüne sahip olmasıdır. İşte, sonraki türden bir nedene dayanarak, biz, çok uzak gezegenler gibi, gözlem alanına girmeyen varlıkların olduğu varsayımında bulunuyoruz. Diyelim ki belli bir şekilde hareket eden uzak bir yıldız gözlemliyoruz; eğer o yıldızın yakınında, Newton yasalarına uygun olarak, onun o şekilde hareket etmesini sağlayacak şekilde bir çekim gücü uygulayan muazzam bir gezegen düşünecek olursak, bu durumu

açıklamamız mümkün olur. Eğer Newton yasalarının çalıştığını varsayarsak (ki bu konuda kaba batlılarıyla anlattığım çok sayıda delil bulunmaktadır), yıldızın hareketini, en azından ona çekim gücü ile etkide bulunan ve gözlem alanına girmeyen bir cisimi postulat olarak koymak suretiyle, basit bir biçimde izah edebiliriz. Aksi takdirde, böyle bir hareket çok esrarengiz bir hareket olacaktır.³ Bu tür sadece bir tek cisim bulunduğunu varsaymak, açıkça daha basit ve daha kolaydır; dolayısıyla bu en yüksek ihtimaliyet önceliği ve açıklama gücüne sahip bir varsayım olmaktadır.

Yine bu tür bir nedenden dolayı, biz atomlar, moleküller, foton ve protonlar gibi gözlemlenemez şeylerin var olduğu, etkileşimde buldukları ve etkileri olduğu varsayımında bulunuyoruz. Radyoaktivite ölçme aletinin çıkardığı bazı sesleri ve fotografik levha üzerindeki lekeleri bu tür bazı parçacıkların meydana getirdiği varsayımıyla açıklıyoruz.⁴

³ Sözgelimi, yerçekimi gücünden başka bir gücün iş başında olduğunu postulat olarak koymak durumunda kalsaydık, tüm öteki yıldız hareketlerini belirleyen güçten başka, yıldız hareketini belirleyen bir gücün çalışmasını postulat olarak koymamız gerekecekti; bu da bizi metindekinden daha karmaşık bir dünya tasavvuruna götürecekti.

⁴ Bunlar ve 4. Bölümde tartışılacak olan benzeri örnekler şu açık gerçeğe işaret etmektedir: Bilim sık sık olayların sebebini gözlemlenmesi imkânsız bir varlık ya da süreçte görmek zorunda kalabilmektedir. Hume olsun, Kant olsun bilimin, gözlemlenebilen olayların gözlemlenemeyen sebeplerini keşfetmede bugün sahip olduğu başarılarla sahip olmadığı bir zamanda yazmışlardı; bu bakımdan, onların din felsefeleri sık sık şu şekildeki açık ya da gizli bir ilkeyle ihlal edilmektedir: Biz gözlemlenebilen bir olayın sebebini postulat olarak koymakta eğer o sebep de gözlemlenen bir şeyse ancak o zaman haklı olabiliyorduk. Nitekim Kant şöyle demektedir: “Eğer deneysel yönden geçerli olan nedensellik yasası orijinal varlığa götürecekse, sonrakinin deney nesnelere zincirine ait olması gerekir.” *Critique of Pure Reason* (Çev. N. Kemp-Sanith), A636. Kimya ve fiziğin, bu ilkenin son

Buna göre, özetleyecek olursak, bir E olayı hakkında farazi bir h bilimsel açıklamanın muhtemelen doğru olduğuna hükmetmek için elimizde bulunan dayanaklar, e 'nin, E 'yi ihtiva eden gözleme dayalı bilgimiz olduğu durumlarda, h 'nin ihtimaliyet önceliği ile bunun e açısından izah gücüdür.

Basitlik kıstasının son derece önemli olduğunu vurgulamak istiyorum; ama onun bu önemi her zaman takdir edilmemektedir. Bazen insanlar bunu anlamamazlıktan geliyor ve bir kuramı muhtemel kılan şeyin onun açıklama gücü olduğunu söylüyorlar; hatta daha da kötüsü, sadece, ondan delilimizi, yani gözlemlenmiş olayları dile getiren ifadeleri çıkarabilmemiz olgusu olduğunu söylüyorlar. Bu iddianın sıkıntısı herhangi bir sınırlı olaylar kümesi için sınırsız sayıda farklı kuramların bulunacak olmasıdır. Öyle ki (temel şartlara ilişkin ifadelerle birlikte) bunların her birinden son derece dikkatli bir şekilde gözlemlenmiş olayları bildiren ifadeleri çıkarmak mümkündür (yani öyle oluyor ki bu kuramlardan biri olmasaydı bu olaylar beklenmezdi). Kuramlar bizi şimdiye kadar ne gibi bir şeyin gözlemlendiği beklentisine götürmekte anlaşıyorlar; ama bundan sonraki tahminlerinde anlaşmazlığa düşüyorlar. Kuramlar arasında bir seçimde bulunabilmemiz için olaylarla ilgili yeni gözlemleri bekleyebiliriz; fakat gözlemlerle uyumsuzluklarını anladıktan sonra ne kadar çok sayıda kuram saf dışı edersek edelim, açıklama gücü dışındaki dayanaklara göre seçimde bulunmak için sonsuz sayıda kuramla baş başa kalacağız demektir. Eğer komşu alanlar hakkında, bazı kuramların ötekilerden daha uygun düşeceği hiçbir kuram yoksa en önemli

derece hatalı olduğunun farkına varılmasında, atomların, elektronların, protonların vs. varlığına inanmak için sağlam dayanaklar bulmada sağladığı kesin başarıları düşünmek yeterlidir.

kıstas basitlik kıstası olacaktır. (Dolayısıyla, kuramlarımız geniş kapsamlı olduklarında komşu alanlarla ilgili kuramlar açısından pek bir şey bulunmayacaktır).

Bu hususu eğri-uyumu (*curve-fitting*) problemi diye bilinen şeyle anlatabiliriz. Farz edelim ki Kepler Mars'ın hareketini incelemektedir. Onun, Mars'ın daha önce bulunduğu yerlerle ilgili oldukça fazla bilgiye sahip olduğunu düşünelim.⁵ Niyeti, Mars'ın takip ettiği yolu bulmaktır; bilgisi onun daha sonraki konumlarını tahmin işinde kendisine yardımcı olacaktır. Geçmiş konumları bir gökyüzü haritasında işaretleyebilir; fakat bu konumlardan hareketle o, gelecekte birbirinden ayrılıp uzaklaşacak olan sonsuz sayıda eğri çizebilir. Şüphesiz, kuramlardan biri Mars'ın hareketinin bir elips oluşturduğu şeklinde olacaktır. Ötekisi, Mars'ın hareketinin, onun şimdiye kadar çalıştığı süre içinde elipsten hemen hemen hiç sapma göstermeyen, fakat ileride önemli ölçüde ayrılacak olan, helozonvari bir yörüngede hareket ediyor olmasıdır. Bir başkası ise Mars'ın sonunda parabolik bir şekil alacak olan, gittikçe genişleyen elips çizen bir yol takip etmesidir. Ve bu böyle devam eder gider. Kepler ya da bu alanda çalışma yapan bir başkası tarafından, bu kuramlardan şüphesiz çok azı ele alınıp ciddi bir şekilde gözden geçirilmiştir. Yani demek istiyorum ki eğer kuramlar arasında bir karara/hükme varmak için tek ölçü bunların tahmin güçleri ise, bu kuramların hepsi de tahminde aynı derecede başarılı olduklarına göre, muhtemelen eşit bir şekilde doğru çıkacaktır. Kuramların birçoğu üzerinde ciddi bir biçimde durulmamış olması olgusu, başka bir

⁵ Şüphesiz, bu varsayım tarihi Kepler'in sahip olduğu bilgiden çok daha fazlasını vermektedir. Tarihsel Kepler sadece Mars'ın çeşitli zamanlarda dünyadan etkilendiği davranışları biliyordu; ama aynı şekilde onun dünyadan uzaklığını bilmiyordu. Bense varsayımımı açıklamayı kolaylaştırmak için yapıyorum.

kıstasın bulunmasına dayanak teşkil etmektedir ve bu da, açıkça, basitlik kıstasıdır. Verileri değerlendirmeye çalışan kuramların çoğu, Mars'ı ancak çok karmaşık bir denklemle anlatılabilecek, oldukça bükük bir eğri içinde hareket eden bir gezegen olarak tasvir etmektedir. Mars'ın hareketinin elips oluşturduğunu söyleyen kuram çok basit bir kuramdır.

Eğer geleceğe yönelik doğru bir tahminde bulunmamız isteniyorsa, yapılan gözlemleri tahmin ve değerlendirme işinde aynı derecede başarılı olan sonsuz sayıda kuram arasında seçim yapmak için bir kıstasın bulunması gerekir. Güneşin yarın doğacağını tahmin edeceksek, bunu yapmak için, Güneşin nasıl hareket ettiğine ilişkin bir kurama gereksinimimiz vardır. Böyle bir kuram elde etmek için de, gezegenin hareketi ile ilgili geçmiş gözlemleri değerlendirme işinde aynı derecede başarılı olmuş kuramlar arasında seçim yapmak için bir kıstasa ihtiyaç dayarız. Bilim tarihi göstermektedir ki evveliyatı oluşturan bilginin olmadığı durumlarda, bu kıstas temelde basitlik kıstasıdır. Bir kuramın ne zaman bir başkasından daha basit olduğu hususundaki anlayışımızın büyük ölçüde matematik konusundaki bilgimize ve bilimsel yetişme tarzımıza bağlı olduğu doğrudur; fakat bu, anlayışımızın yanlış olduğu anlamına gelmez. *Bize* sezgisel olarak doğru görünen kararları almak durumundayız. Bu kıstası kullanmadan rasyonel araştırmada hiçbir ilerleme kaydedemezdik. *Simplex sigillum veri* (“Basit doğrunun alametidir.”) ilkesi, ilerledikçe daha iyi görüleceği üzere, bu kitabın ana konusunu teşkil etmektedir. Burada bütün göstermeye çalıştığım şey basitlik kıstasının bilimde ne kadar önemli olduğudur. Eğer dinî araştırmalarımızda da, bilim ve günlük hayatta kullanılan rasyonel

araştırma yöntemlerini kabul etmek durumunda isek, bu, bu kıstası orada da kullanmak zorundayız demektir.

Bilimsel açıklamanın ihtimaliyetini belirleme kıstası konusunda şimdiye kadar yaptığım tanımda, bilimin yasalar ve temel şartlara dayanarak açıklama yaptığı varsayımından hareketle, bilimsel açıklamaya ilişkin Hempelci yorumu kullandım. Bölüm 2’de bunun pek de doyurucu bir bilimsel açıklama olmadığını görmüştük; bu bakımdan, bilimin nesnelere ve onların durumları, güçleri ve yatkınlıkları ile açıklama yaptığını düşünmek daha doğru gelmektedir. Bu kısmın sonucunu şu terminoloji içinde yeniden ifade etmek mümkündür: Bir E olayını, bir O nesnesinin P gücü ve K yatkınlıkları ile S konumundaki hareketiyle izah ediyoruz. K sayesinde ve S konumunda olmasından dolayı O , P ’yi kullanmak durumunda oldu ve bu gücün kullanılması da E ’nin meydana getirilmesiyle sonuçlandı. S konumunda K ’ya sahip bir nesne ister istemez (veya yüksek bir fizikî ihtimaliyetle) P ’yi kullanmak zorunda kalacaktır; dolayısıyla böyle davranan bir şey de E ’yi meydana getirecektir. O ’nun var olduğu ve S konumunda bulunduğu ilişkin dayanaklarımız ya bunun gözlemlenmiş bir şey olması veya bu varsayımın büyük bir ihtimaliyet önceliği ve açıklama gücüne sahip olmasıdır. O ’nun P ve S ’ye sahip olduğu konusundaki dayanaklarımız ise O ’nun belli türden bir nesne olması ve bu tür nesnelere tamamı ya da büyük bir çoğunluğunun P ve K ’ya sahip olduğu varsayımının büyük bir açıklama gücü ve olasılık önceliğine sahip olmasıdır.

Bu sonuçlara daha sonra döneceğiz. Şimdi bizim ilgi alanımızın hemen hemen merkezinde bulunan, kişisel açıklamanın geçerli ya da haklı

kılınması meselesine geçiyorum. Deliller kişisel açıklamayı ne zaman muhtemel kılmaktadır?

Kişisel Açıklamanın Doğruluğu ve Geçerliliğinin Ortaya Konulması

Belli bir E olayına ilişkin kişisel açıklamanın standart örnekleriyle standart olmayan örnekleri arasında ayırım yapıyorum. Standart örnekler E 'nin vukuunu ortalama yeteneklerini kullanan bir insana (veya hayvana), P , atfettiğimiz bir durumu kastediyorum.

Bir insanın ortalama yetenekleri ile de, çoğu insanın yaptığı temel eylemleri yapmamızı sağlayan olağan gücü kastediyorum; yani kollarımız, bacaklarımız, ağız, gözler ve dudaklarımızla herkesin yaptığı şekilde hareket ettirme gücünü. Böyle olağan durumlarda, olayları bir kişinin eylemine atfetmemizin dayanağı durumunda olan hususları anlatmaya ayıracak fazla yerimiz yok. Açıkça söylemek gerekirse, biz bazı olayları (sözgelimi bir adamın elini kaldırmasını) olağan bir biçimde temel eylemlerin sonuçları olarak seçiyor ve karşıt bir delilin bulunmadığı durumlarda da bu olayları temel eylemlerin sonuçları sayıyoruz. Bu tür sonuçlar, tanıma göre, kasıtlı, yani bilerek isteyerek elde edilen sonuçlardır. Nihayet biz insanın temel eylemlerinden, kasıtlı olanlarla olmayanların sonuçları arasında ayırım yapmasını öğreniyoruz. Belki de biz bardağın kasıtlı bir hareketin sonucu olarak değil de bir kimsenin temel eyleminin kasıtsız bir neticesi olarak devrildiğini anlayabiliyoruz. Veya muhtemelen, bir politikacının konuşmasının sebep olduğu bir savaşın vukuunu kasıtlı bir netice, dolayısıyla kasıtlı bir eylemin sonucu olarak görebiliyoruz. Böyle yapmakla da çeşitli insanların niyet, kasıt ve kanaatleri hakkında görüşler elde etmeye başlıyoruz. Bazı olayları eylemlerin kasıtlı sonuçları, başka bazılarını ise eylemlerin kasıtsız neticeleri olarak nitelendirmemizin dayanaklarına gelince, bunlar hem çok

sayıda, hem de oldukça değişiktir. Sözgelimi, öteki şartlarda da eşitlik sağlandığında, biz, bir insanın niyet ve maksadının ne olduğu konusunda onun söylediklerine inanıyoruz. (Eğer o niyetinin bardağı devirmek olmadığını söylerse, ona inanıyoruz.) Kuşkusuz, bu kıstası kullanmak için, adamın ne söylediğini bildiğimizi ve onun ağzından çıkan seslerin bizim onlara attığımız anlama sahip olduklarını varsaymak durumundayız. Bununla birlikte, onun söyledikleriyle ne kastettiğine ve şimdiye kadar bilinmeyen dilin bu tek tercümesinin doğru bir tercüme olduğuna hükmetmek için de elimizde başka kıstaslar da bulunmaktadır.

Her ne kadar sonuna kadar savunacak olmasam da, şunun akla uygun olduğunu öneriyorum: Karşılaştığımız insanlarla ilgili olarak kendi davranışımıza son derece benzeyen (şefkat ilkesi) ve olabildiği kadar basit (basitlik ilkesi) açık bir davranışı beklemeye yönelten bir tasavvur elde etmeye çalışırız. Böylece öteki şartlarda da eşitlik sağlandığında, bizimle aynı görsel duyumu alan başkalarının da aynı kanaatlere sahip olacaklarını farz ederiz. Sözgelimi bizim, bir uçağın inişe geçtiği sırada sahip olduğumuz duyumlara sahip olan bir kimse uçağın iniş yaptığı kanaatine sahip olacaktır (tabii, eğer, daha önce hiç uçak görmemiş veya işitmemişse, böyle bir kanaate sahip olmayabilir de). Biz, öteki şartlarda da eşitlik sağlandığında, başka insanların mesela, çok ilgisiz olmadığı durumlarda, söyledikleri ile doğru bilgiyi vermek bakımından bizim kendi maksatlarımıza benzer maksatlara sahip olduklarını varsayırız. Nitekim biz yabancı dilleri yorumlamayı bu varsayım sayesinde öğreniyoruz.⁶ Ve insanların maksat ve kanaatlerini birdenbire ve gelişigüzel değiştirmediklerini varsayıyoruz; öyle ki insanların kanaatleri bir süre sabit kalıyor ve alınan duyu uyaranlarına bağlı olarak bir düzen içinde

⁶ Bu hususu ss. 271 vd.'nda daha ayrıntılı bir şekilde anlattım.

değişim geçiriyor. Bu basitlik ilkesinin bir uygulamasıdır; fakat insanlar hakkında geliştirdiğimiz tasavvur bizi karşılaştığımız davranışı beklemeye yöneltecek şekilde olmalıdır. Bir adamın sadece postaya bir mektup atma niyetini taşıdığını ve posta kutusunun yukarıda, bize göre caddenin solunda olduğunu sandığını varsayarsak, o aşağıya ve sağa doğru inmeye başladığında varsayımımızı geri almamız gerekir. Şefkat ilkesi (*the principle of charity*) gerçekte basitlik ilkesinin anlattığım şekilde bir uygulanmasından ibarettir; zira başkalarının niyet ve kanaatlere sahip olma şekillerinin bizimkilere benzediği varsayımında bulunurken, bunların bizimkilerden farklı olduğu varsayımına göre daha makul olduğu kadar da daha basit bir varsayımda bulunuyoruz. Buna göre, enine boyuna bir kanıtlanma çalışması yapmamakla birlikte, benim söylemek istediğim şey şudur: ortalama yeteneklere sahip olan insanlar tarafından gerçekleştirilmiş olaylara ilişkin izahlar yaparken, insanların maksat ve kanaatleri hakkında geliştirebileceğimiz ve bizim fiilen karşılaşacağımız açık bir davranış beklentisine sevk eden açıklamalar arıyoruz.

Bu genel açıklamayı hayvanları da içine alacak şekilde genişletiyoruz. Basitlik ve şefkat ilkesini, hayvanlara atfettiğimiz güçlerde de gözetiyoruz. Yani bizimkilere benzer (sözgelimi, ağız, bacaklar vs.) organları olan hayvanlara ve elimizden geldiğince benzer güçleri bu organların hareket ettirilmesi için de atfederiz. Aynı şekilde, elimizden geldiğince, hayvanlara da bizimkilere benzer niyet ve kanaatler edinme şekilleri atfederiz. Söz gelişi, uzun süredir aç kalmış bir hayvan yiyecek bir şeyler bulma niyetini taşıyacaktı; dolayısıyla eğer hayvanın gözüne yemlikteki yiyeceklerden bir şeyler ilişirse, o yemlikte yiyecek bir şeyler olduğu kanaati ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, tasavvurumuz bizi karşılaşacağımız davranışı beklemeye sevk etmeli; dolayısıyla böyle yapmak için de o ya geniş tutulmalı veya değiştirilmelidir. Biz hayvanlara bizim güçlerimizden başka güçler atfediyoruz; mesela, temel bir eylem

olarak kuyruk sallama gücünü. Dolayısıyla, onları belli bir şekilde davranmaya sevk eden güç, niyet ve kanaatleri ile ilgili olarak basit bir tasavvura sahip olduğumuzda, onların bizim niyet ve maksatlarımıza benzer niyetlere sahip olacaklarını kabul etmiyoruz; sözgelimi karmaşık bir ifadeyi dile getirme niyetine.

Simdi ben standart olmayan kişisel açıklama durumlarında buna benzer bir açıklamanın uygun düştüğünü ileri sürüyorum ve bunu örneklerle kanıtlamaya çalışacağım. Bir *E* olayına ilişkin standart olmayan kişisel açıklama durumu ile ben, *E*'nin vukuunu, standart yeteneklerini kullanan insan ya da hayvan dışındaki, rasyonel bir failin eylemine atfettiğimiz durumları kastediyorum. (Bir hayvanın standart yeteneği ile de kendi türünden olan çoğu hayvanın sahip olduğu temel eylemleri yapma gücünü kastediyorum.) Bu tür atıfların arkasındaki asıl fikir, öyle sanıyorum ki, bizim mümkün olduğu kadar tanıdığımız akıllı faillere benzeyen, birtakım yetenekleri ve niyetleri olan ve kanaat edinme şekillerine sahip failleri postulat olarak koymaya çalışmamızdır; yani insanlar (ve hayvanlar)⁷ ve onların sahip olduklarına inandığımız niyetler, yetenekler ve kanaat edinme şekillerine. Onların hareketine ilişkin gözlemlediğimiz şeyler insan hareketlerine benzediği sürece bunu yapmakta haklı oluruz. Fakat farklılıklar olduğu sürece de, akıllı faillerde ve onların niyet, yetenek ve kanaat edinme şekillerinde var olduğunu farz ettiğimiz farklılıkları postulat olarak koymak mecburiyetindeyiz. Bulduğunu varsaydığımız farklılıklar ne kadar büyük ve karmaşık olursa, onların var olduğunu farz etmek de o kadar az makul olur. Yine de

⁷ Basit bir anlatım hatırına, bundan böyle, kişisel açıklamanın haklı kılınmasında hayvanlarla karşılaştırma yapmanın yararını görmezlikten geleceğim.

varsayımlarımız, bizi fiilen gözlemleyeceğimiz hareketleri beklemeye yönelttikleri sürece haklılık kazanır.

Standart olmayan durumların çeşitli türleri vardır. Birincisi, belli bir E olayının, tanınan bir akıllı failin temel eyleminin sonucu olduğunu iddia edebiliriz; hatta sadece standart yeteneklerini kullanan bir failin E'yi meydana getirmesi mümkün olmasa bile. E failin bedenine ait veya bedeninin içindeki bir hareket olabileceği gibi -mesela, kulaklarını oynaması veya kalbinin atışlarının değişmesi- onun dışında bir hareket de olabilir; mesela bir kaşığın bükülmesi. Bu tür bir atıfta bulunmamızın haklılığı E hareketinin P'nin eylemlerinden kaynaklandığı şeklindeki varsayımı onun niyeti, kanaati ve yetenekleri konusunda bildiklerimize kolayca uydurup uyduramayacağımız şekline dönüşecektir. Açıkça söylemek gerekirse, P'nin hemcinslerinden farklı yeteneklere sahip olduğunu varsaymak zorundayız ki bu da dünyaya ilişkin tasavvurumuzun karmaşıklığını yüzeysel olarak artırmak demektir. Biz bunu sadece eğer o tasavvurun izah gücüne bir şeyler katacaksa yaparız; yani bu E gibi olayların vukuunu daha muhtemel kılıyorsa ve aksi takdirde bunların vuku bulması pek muhtemel görünmüyorsa. Açıkça, E ile ilgili olarak başka hiçbir açıklamaya sahip değilsek, P'nin E'yi meydana getirme yeteneğine sahip olduğu varsayımı bu işi yapacaktır. Eğer kuram E gibi bir olayın bir vesileye bağlı olarak ortaya çıkışını sadece muhtemel kılmakla kalmayıp, bu tür olayların ne zurnan vuku bulacağını da aşağı yukarı kesin bir biçimde tahmin etmemizi sağlayabilseydi, onun izah gücü büyük ölçüde artmış olacaktı. Eğer P'nin başkalarının yapılmasını istediği bir şeyi yapma niyetine sahip olmakta, istenen şey ahlaka aykırı veya fazlasını istemek olmadığı durumlarda, onun da başka birçok fail gibi olduğunu kabul etmek için birtakım nedenlerimiz olsaydı ve eğer (söz gelişi) kulak oynatmanın çok ahlaksızlık veya fazlasını istemek olmadığını

düşünseydik, P 'ye kulaklarını oynatmasını istediğimizde onun kulaklarının oynayacağını umardık. Eğer bu birçok kez vuku bulur ve P 'nin kulaklarını o anda başka türlü oynatması hiç ihtimal dâhilinde olmazsa, bu takdirde özgün oynatmanın, yani E 'nin, P 'nin eyleminin bir sonucu olduğunu varsaymakta sağlam dayanaklara sahibiz demektir.

Çeşitli bedensel durum değişikliklerine uğrayan ve bir E organının harekine benzer hareketler yapan maddi bir P nesnesine sahip olduğumuz, fakat onun akıllı bir fail olup olmadığına belirsiz olduğu yerlerde durum daha da güçleşmektedir. P , bizim aşına olduğumuz akıllı failere hiç benzemeyen, başka bir gezegenden gelmiş ve hareketlerinin bazı eylemlerin sonuçlarına ilişkin standart örneklerimizi oluşturan bir yaratık olabilir. Eğer P 'yi akıllı bir fail ve E 'yi de bir eylemin sonucu sayacak olursak, açıkça, dünya hakkında önceden bildiklerimize pek de uymayan bir varsayımda bulunuyoruz demektir. Tarihi, görüntüsü ve fizyolojisi ile bizim tanıdığımızdan çok farklı olan akıllı bir failin bulunduğunu varsayıyoruz. Aynı şekilde, P 'nin, insanlarınkinden çok değişik yetenek, niyet ve kanaat edinme şekillerine sahip olduğunu (sözgelimi, duyu organlarına gelen uyarılar aracılığıyla değil) varsaymak durumunda kalmamız da mümkündür. P hakkındaki varsayımlar da karmaşık olmak durumunda olabilir? Sözgelimi, P 'nin tutarsız ve âniden değişen niyetlere sahip olduğunu varsaymak ihtiyacı hissedebiliriz. Şimdi açıkça söyleyecek olursak, P ile bilinmeyen akıllı fail arasında bulunduğunu varsaydığımız farklılıklar ne kadar büyük ve P hakkındaki tasavvurumuz da ne kadar daha az basit olursa, P gerçekten farz edildiği şekilde olması da o kadar az ihtimal dâhilinde olur. Bununla birlikte, başlangıçta varsayımımız ne kadar ihtimal dışı olursa olsun, yine de onun açıklama gücü kendisini muhtemel kılacak kadar büyük olabilir. Eğer P hakkındaki varsayım, yani onun kanaatlerini nasıl edindiği, yetenek ve niyetlerinin neler olduğuna ilişkin belli bir varsayım, ondaki veya ona ait başka türlü çok ihtimal dışı olan

belli bazı hareketleri büyük bir ihtimal dâhiline sokmuşsa (sözgelimi bu varsayım, ayrıntıya inen çok başarılı tahminleri kesin kılmıştır), bu durumda onun doğruluğuna inanmak için iyi dayanaklara sahibiz demektir. Keza P 'nin niyetleri, kanaatleri ve yeteneklerine ilişkin varsayımlar arasında, P 'nin dili hakkında da ayrıntılı bir varsayım bulunabilir. Yani öyle ki o, birtakım bilgiler ulaştırmak niyetiyle bazı heceler telaffuz ediyor ve bu heceleri sarf etmenin o bilgiyi aktaracağına (başkasına ulaştıracağına) inanıyor ve çeşitli başka heceleri için de aynı durum söz konusu. Eğer bu varsayım, belli şartlar altında, onun birtakım başka heceleri değil de, bazı heceleri sarf etmesini olası kılıyorsa ve o da bu sonraki heceleri sarf ediyorsa, bu takdirde bu durum P 'ye ilişkin varsayımın ihtimaliyetini artıracaktır; yani bu tür delillerin çokluğu o ihtimaliyeti büyük ölçüde yükseltecektir.

Daha da güç olan (ve bizi en çok ilgilendiren) durum ise, hayalet ya da periler gibi, cismani olmayan bir failin eylemine atfetmenin dışında izahı mümkün olmayan olaylarla karşılaştığımızda ortaya çıkmaktadır. İzahı gereken olaylar kitapların, sandalyelerin, mürekkep şişelerinin vs. odamda bir aşağı bir yukarı uçuşmaya başlamaları olabilir; bunlardan sorumlu olanın belli bazı niyetleri, kanaatleri ve yetenekleri olan bir P hayaleti olduğunu postulat olarak koyarız. Açıkça, P 'nin hem yetenek, hem de kanaat edinme şekli bakımından bildiğimiz akıllı faillerden çok farklı olduğunu varsayarız. (Bu, sözgelimi, duyu organları aracılığıyla olmuyor.) Fakat P 'nin, tıpkı bizimkiler gibi, eşyanın durumundan etkilenen kanaatlere ve bizim sahip olduğumuz türden maksatlara sahip olduğunu farz edebiliriz; sözgelimi, tipik olarak insanlarınkine benzeyen türden belli bazı nitelikleri ve tarihi olan niyetlere sahip olabilir. Mesela, P 'nin daha önce X tarafından büyük bir darbe yemiş ve Y 'ye hayran müşahhas bir (bedenli) kişi olduğunu, X ve Y 'nin de hâlâ hayatta olduklarını farz edebiliriz. Eğer biz onun öyle bir tarihle X 'e zarar vermek ve Y 'yi zarardan

korumak niyetinde olduğunu ve *Y* ile iletişim kurmak maksadını taşıdığını varsayacak olursak, bu takdirde *P*'nin bizden birçoklarına benzediği varsayımında bulunuyoruz demektir. Eğer *P*'nin bu bakımlardan bize benzediğini farz edecek olursak (her ne kadar cismanî olmayan bir kişinin postulat olarak konulmasından ötürü, bu pek mümkün olmasa da) *P*'nin var olduğu varsayımı, belli bir yere kadar bizim daha önceki bilgilerimizle uygunluk gösterecektir. Varsayım basit olduğu sürece, yani postulat olarak çok az sabit niyet, basit kanaat edinme şekilleri ve değişmez yetenekler koyduğu sürece, daha mükemmel olacaktır. Tüm bunların üstünde, eğer varsayım yüksek bir açıklama gücüne sahipse muhtemel kılınır. Sözelimi, eğer kitaplar, sandalyeler, mürekkep şişeleri vs... *X*'e vurursa veya bunlar kendilerini, *Y*'yi yaklaşan bir tehlikeden uyarayan bir söz şekline sokarlarsa yahut da buna benzer şeyler olduğunda, varsayım bu gücü elde edecektir. Eğer *P*, düşündüğümüz gibi, sıradan beklentilerimizin ötesinde bir konuma sahipse böyle bir şeyin vuku bulmasını umarız. Olup bitenlerin (hortlak ve hayalet ya da perilerin niyetine dayanarak yapılan herhangi bir izah dışında) akla uygun bir bilimsel açıklamasının olmaması son derece önemlidir. Kitaplar, sandalyeler ve mürekkep şişelerinin ortalıkta uçuşmaları gibi. Eğer bunları olağan bilimsel yollardan açıklamak mümkünse, bir fırtınaya veya benim birden büyük bir kütle ele geçirmek suretiyle büyük bir çekim gücü elde etmeme bağlanmamalıdır; çünkü bunlar olup bitenleri bir maksada matuf olarak yapmamaktadır. Keza, bir hayaletin eylemiyle açıklamanın dışında, müşahhas bir failin eylemine dayanan bir kişisel açıklama olmaması da çok önemlidir. Eğer sandalyeleri, telekinesis yoluyla müşahhas bir kişi kaldırmışsa, bu takdirde bunları hayaletin hareket ettirmesi söz konusu olamaz. Standart yeteneklerini kullanan bir insanın dışında, akıllı bir failin eyleminin sonucu sayabileceğimiz olayların durumu ile ilgili olarak şimdiye kadar verdiğim örnekler, olayı, basit bir eylemin sonucu olarak gördüğümüz

örneklerdir. Eğer bir olayın, dolaylı bir eylemin sonucu olduğunu söyleyecek olursak, bunun, kasıtlı bir neticesi olduğu basit bir eylem bulmamız gerekir. Buna göre, eğer biz insanlar dışındaki faillerin dolaylı eylemlerinin sonuçlarını keşfetmek durumunda kalırsak, önce onların temel eylemlerinin sonuçlarını keşfetmemiz gerekecektir. Biz bir kez standart olanlardan başka temel eylemler bulunca, neticelerinin fail tarafından kastedilip kastedilmediğini, dolayısıyla bunları dolaylı eylemlerin sonuçları olarak görmek gerekip gerekmediğini belirlemek için daha önce işaret ettiğim türden kıstaslar kullanabiliriz.

Bütün bunlarda, öne sürülen kişisel açıklama teorilerini değerlendirmek için, araştırmacının, tıpkı öne sürülen bilimsel açıklama teorilerinde olduğu gibi, ihtimaliyet önceliği ile açıklama gücü kıstasını kullandığını görüyoruz. Bir teorinin ihtimaliyet önceliği, gördüğümüz gibi, onun evveliyatı oluşturan bilgi birikimine olan uygunluğu, basitliği ve uygulama alanından yoksun oluşudur (*lack of scope*). Kişisel açıklama kuramları söz konusu olduğunda bilgi birikimi ile olan uygunluk; tarih ve psikolojilerinde, yeteneklerinde, niyetlerinde ve kanaat edinme şekillerinde bilinen kişilere benzer kişileri postulat olarak koyma meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸ Gördüğümüz gibi, postulat olarak konan kişilerin bildiğimiz kişilere (yani insanlara) benzerlikleri ne kadar azsa, onların var olmaları da o kadar azdır. Kişisel açıklama kuramlarının

⁸ Veya bu daha çok, metinde tartışılan durumlarda olduğu gibi, bilgi birikiminin ne tür kişiler bulunduğu konusunda bazı bilgiler ihtiva ettiği yerlerde böyledir. Eğer biz sadece totolojik anlamdaki bilgi birikimini alacak olursak bu düşünceyle bir ilgisi kalmaz. Tanrı'nın varlığı lehindeki kanıtları göz önünde bulundururken totolojik anlamda bir bilgi birikimi durumuyla işe başlayacağız. Sonuç olarak da insanlarla postulat olarak konan Tanrı arasındaki farklılıklar, buna bağlı olarak, teizmin ihtimaliyet önceliğini etkilemeyecektir.

durumunda basitlik, postulat olarak sabit niyetleri, kalıcı yetenekleri ve basit kanaat edinme şekillerini koyma meselesi olmaktadır. Daha açık söylemek gerekirse, bir kuram kişinin niyetleri, yetenekleri vs, hakkında ne kadar az ayrıntıya inerse, doğru olması da o kadar ihtimal dâhiline girer; fakat o ayrıntılı bir kuram olsa bile, onu ihtimal dâhiline sokmak için yeterli delil elde etmemiz de mümkündür. Bir kişisel açıklama kuramının izah gücü, her şeyden önce, onun, fiilen gözlemlediğimiz olayları önceden tahmin edebilmesidir. Nitekim *P*'nin kaşıkları uzaktan bükme gücüne ve insanların kendisinden istediği şeyleri yapma niyetine sahip olduğu şeklindeki teorimiz bizi, ondan kaşıkları bükmesini istediğimiz zaman kaşıkların büküleceğini tahmine götürmektedir. Eğer tahminimiz doğru çıkarsa, bu, gerçekten teori lehinde bir delil olacaktır. Bir teorinin izah gücünün bu yönüne ben ileride onun “tahmin edici gücü” diyeceğim. Fakat gördüğümüz gibi, bir teorinin büyük bir açıklama gücüne sahip olması için, onun tahmin ettiği olayların, bu tahmin dışında, vukuu beklenmeyecek türden olaylar olmaları gerekmektedir. Ben bu hususu ileride delilimizin düşük bir ihtimaliyet derecesine sahip olması gerektiği şeklinde açıklayacağım. Bir teori yüksek bir tahmin gücüne sahip olduğu sürece yüksek bir açıklama gücüne sahiptir; dolayısıyla, delil de teorimizi doğru farz etmedikçe düşük bir ihtimaliyet önceliğine, yani düşük ihtimaliyete sahiptir, demektir. Akla uygun başka hiçbir izahın bulunmadığı durumlarda, kaşıkları uzaktan bükebilecek güce sahip hayalet ya da insanlara ilişkin kuramları kabul etmek durumunda kalışımızın büyük bir önem arz etmesinin nedeni işte bu son şıktır. Yani tuhaf gelen teori doğru olmadıkça, olayların vuku bulmasının son derece ihtimal dışı olması gerekir; daha açık bir ifadeyle, mevcut bilimsel bilğimiz de içinde olmak üzere, dünyaya ilişkin ve onda olup bitenlerle ilgili normal bilgi birikimimiz açısından bunların hiç de beklenmeyen olaylar olmaları gerekir.

Bayes'in Teoremi

Şimdi doğrudan doğruya h 'nin ihtimaliyet önceliği ve tahmin edici gücüne, dolayısıyla tersinden ifade edildiğinde de, e 'nin ihtimaliyet önceliğine dayanan bir h teorisinin e 'ye göre olan ihtimaliyeti konusunda söylediklerimizi sembolik bir şekle (formül,) sokabiliriz. Burada k , dünyada olan şey ve bunun nasıl iş gördüğüne ilişkin bizim genel bilgi birikimimizdir; e bizim açıklanması gereken olaylarımız ve gözleme dayanan öteki ilgili delildir; ve h de varsayımımızdır; $P(h/e.k)$ da h 'nin, yani $P(h/k)$ 'nin ihtimaliyet önceliğinin ve e açısından açıklama gücünün bir fonksiyonudur. Bu sonuncusu h 'nin tahmin edici gücüyle artan $P(e/h.k)$ ve e 'nin ihtimaliyet önceliğiyle azalan, $P(e/k)$, bir etkendir. $P(e/h.k)$ ise, h hipotezi doğru olduğunda, delil olan e olaylarının muhtemelen nasıl olmaları gerektiğinin bir ölçüsüdür. Buna göre h , e 'ye ilişkin beklentiyi ne kadar muhtemel kılarırsa $P(e/h.k)$ ⁹

$P(e/k)$ da o kadar büyük olur. $P(e/k)$, e 'nin ihtimaliyet önceliğini, h olsun veya olmasın, sadece belli bir k ile, vuku bulmasının ne kadar ihtimal dâhilinde olduğunu ölçer. Açıkça, ne kadar çok delilimiz bulunursa ve delilimiz ne kadar farklı türden ve başka yollardan izah edilemez olursa $P(e/k)$ o kadar düşük ve $P(e/h.k)$ de yine o kadar büyük olur.

$$P(e/k)$$

Bu hususlar, teyit teorisinin temel bir teoremi, yani Bayes'in teoremi ile şu şekilde izah edilmektedir:

$$P(h/e.k) = \frac{P(e/h.k)}{P(e/k)} \times P(h/k)$$

$$P(e/k)$$

⁹ $P(e/h.k)$ tabii, $P(e/h.k)$ 'nin $P(e/k)$ 'ya bölüneceği anlamına gelir.

$P(e/k)$

Bu teorem doğrudan doğruya matematiksel olasılık hesapları aksiyomlarına dayanmaktadır ve bunun doğruluğu lehinde sağlam, bağımsız dayanaklar bulunmaktadır.¹⁰ Fakat bunu ileri sürerken, bu bölümde şimdiye kadar zikredilen belli başlı dayanaklar dışında, bu sonraki dayanaklara fazla müracaat etmiyorum. (Her ne kadar $P(h/e.k)$ 'nın $P(h/k)$ ve $P(e/h.k)$ ile arttığı, fakat $P(e/k)$ ile azaldığı hususî şekil, şimdiye kadar söylediğimiz herhangi bir şeye dayanmasa da, bu elde ediş şekline dayanması gerekir).

$P(h/k)$, yani h 'nin ihtimaliyet önceliği, gördüğümüz gibi, olağan durumlarda h 'nin hem içsel basitliğine (ve uygulama alanından yoksunluğuna) ve hem de h 'nin k 'da toplanmış olan, dünya hakkındaki genel bilgi birikimimizle ne kadar iyi uygunluk gösterdiğine dayanır. Fakat birinci bölümde gördüğümüz gibi, delili e ile k arasında herhangi bir bölme, bir bakıma keyfi bir bölme olacaktır. Olağan durumlarda, gözleme dayanan delilin en son parçasını e , geri kalan kısmını da k diye adlandırmak uygun düşmektedir; fakat bazen e 'nin tüm gözleme dayanan delile ve k 'nın da salt 'totolojik delil' olmasına müsaade etmek uygun düşmektedir. Sonraki durumda $P(h/k)$ ihtimaliyet önceliği, h 'nin aslî ihtimaliyeti diye adlandıracağım şey olmaktadır ve (az da olsa onun uygulama alanından yoksun olduğu kadar) büyük ölçüde h 'nin basitliğine yaranacaktır. Buna karşılık, eğer k dünyada ne olduğu ve bunun nasıl çalıştığı konusunda mantık açısından olumsal bir delil ihtiva edecek olursa, $P(h/k)$ aynı zamanda h 'nin delile ne kadar iyi uygunluk gösterdiğine de

¹⁰ Bayes'in teoreminin matematik aksiyomlarından elde edilmesi ve bu aksiyomların doğruluğu konusundaki bağımsız dayanaklar için bkz. benim, *An Introduction to Confirmation Theory*, Bölümler, 3 - 6 .

bağlı olacaktır; yani k 'nin “salt totolojik bir delil” olduğu yerde $P(e/k)$ e 'nin arizî ihtimaliyeti dediğim şey olacaktır.

Bayes'in teoreminin doğru olduğunu söyledim; ancak, burada ne kastettiğime açıklık kazandırmam iyi olacaktır. Ben çeşitli e , h ve k için, onlarda vuku bulan olasılıklara sayısal bir değer verilebildiği sürece, bunun haklı olarak onlar arasında geçerli olan bir sayısal ilişkiyi dile getirdiğini kastediyorum. Bunlara kesin değerler verilemediği durumlarda ise, Bayes'in teoreminin doğru olduğu şeklindeki iddiam, sadece, teoremin gerektirdiği tüm karşılaştırmalı ihtimaliyet ifadelerinin doğru olmasına yöneliktir. Karşılaştırmalı ihtimaliyet ifadesiyle de, bir ihtimaliyetin ötekinden büyük veya ona eş veya ondan küçük olmasını kastediyorum. (Bazen birtakım olasılıklar hakkında haklı olarak bu tür ifadeler kullanabilmekteyiz. Bkz. s. 17). Buna göre, Bayes'in teoreminden şöyle bir şey çıkıyor: Eğer $P(e/h_1.k) = P(e/h_2.k)$ olacak şekilde, h_1 ve h_2 varsayımları bulunursa, bu takdirde ancak ve ancak $P(h_1/k) > P(h_2/k)$ olduğunda $P(h_1/e.k) > P(h_2/e.k)$ olur. Bunun söylemek istediği şudur: hem h_1 , hem de h_2 belli bir k bilgi birikimine göre e delilini bulacağımızı aynı derecede muhtemel kılar, dolayısıyla ancak ve ancak eğer, yalnız evveliyatı oluşturan delile göre, h_1 h_2 den daha olası ise, bu durumda e ve k toplam deliline göre, bunlardan h_1 ötekenden daha ihtimal dâhilinde olacak demektir. Bunu daha teknik bir dille söyleyecek olursak; eğer h_1 ile h_2 eşit tahmin gücüne sahipse ve eğer ancak ve ancak h_1 daha büyük bir ihtimaliyet önceliğine sahipse, bu takdirde h_1 , ister istemez, h_2 'den daha büyük bir ihtimaliyet derecesine sahip olacaktır (yani, e ve k toplam deliline göre daha muhtemeldir). Buna göre, bazı gözlemleri tahmin etmede aynı derecede başarılı iki bilimsel kuram varsa, gözlemler yapılmadan önce daha muhtemel olan ötekine göre daha ihtimal dâhilinde olacaktır. Ve yine, Bayes'in teoreminden şu da çıkmaktadır: eğer $P(h_1/k) = P(h_2/k)$ ise, ancak ve ancak, $P(e/h_1.k) > P(e/h_2.k)$ olduğu takdirde

$P(h_1/e.k) > P(h_2/e.k)$ olur. Bu demektir ki, belli bir e delili elde edilmeden önce iki varsayım aynı derecede ihtimal dâhilinde ise ve e 'nin bulunacağı varsayımlardan birine göre ötekinden daha muhtemel ise, bunlardan bu varsayım, sadece toplam delile göre ötekinden daha muhtemel olacaktır. (En uç bir durumda h_1 , e 'yi gerektirebilir; yani e 'nin vuku bulması h_1 'in tümdengelimli bir neticesi olabilir; dolayısıyla h_2 de $\sim e$ 'yi gerektirebilir; bu durumda da e vuku bulmayacak demektir.)

Bayes'in teoreminin çalışmasını iyi anlatabilmek için, şimdiye kadar kullandıklarımızdan birazcık değişik başka bir örneği ele alalım. h , Jones'un Barclays Bank'ı soyduğu varsayımı; e , soygun anında onun bankanın yakınlarında bulunduğu delili ve k da, Jones'un başka bir defasında da Lloyds Bank'ı soyduğuna ilişkin daha önceki bilgimiz olsun. Bu durumda $P(h/e.k)$, h $P(e/h.k)$ izah gücü ve h 'nin, $P(e/k)$ yani $P(h/k)$ 'nin ihtimaliyet önceliği ile belirlenir. $P(e/h.k)$, belli bir h ve k 'ya göre e 'nin ihtimaliyetini temsil eder. Bu durumda bu 1'dir; çünkü eğer bankayı Jones soymuşsa soygun sırasında onun oralarda bir yerlerde olması gerekir. Onun daha önce başka bir bankayı da soyduğu farz edildiğinden, $P(e/k)$ olay anında onun oralarda olacağı ihtimalini verir. Bu ise, $P(h/k)$ 'dan, yani (mademki o başka bir bankayı da soymuştur) bu işi onun yapmış olması ihtimalinden daha büyük olacaktır; zira onun orada bulunmasının oldukça masum nedenleri de olabilir. Bu durumda, onun Barclays Bank'ı soyması olasılığı, bu işi onun yaptığı varsayımını yapmadığı varsayımına göre e 'yi daha beklenir kıldığı şeklindeki ihtimaliyet önceliği olmaktadır.

Bu aşamada, ana kanıtı geçmeden önce, Bayes'in teoremi ile anlatılabilecek teyide ilişkin önemli başka bir hususa daha değinmek yararlı olacaktır. Zaman zaman, eğer bir varsayımın tahmin ettiği olayların doğru çıkıp çıkmayacaklarını gözlemlerle denemişsek ve olaylar böyle bir şeyi haklı çıkardıklarında, onun doğruluğunu o zaman kabul

edebileceğimiz, dolayısıyla varsayımı kabul etme hakkını da ancak o zaman elde edeceğimiz söylenmektedir. Şimdi bana öyle görünüyor ki biz varsayımları genellikle böyle test etsek bile, delilimiz onları olası kılıp ve biz de böylece onları kabul etmekte haklı olduğumuz zaman, böyle yapmak zorunda değiliz. Şüphesiz, Bayes'in teoreminden, varsayımların, delil tarafından muhtemel kılınmaları gerekiyorsa (yukarıda yorumlandığı şekilde) başarılı bir tahminde bulunmaları gerektiği anlamı çıkmaz. Bu teorem açısından e 'nin, h 'nin formüllendirilmesinden önce ya da sonra gözlemlenmesinin pek önemi yoktur. Bütün mesele e ile h arasında geçerli olan ihtimaliyet ilişkileridir. Dolayısıyla teorem, bu açıdan bakıldığında elbette doğru olmaktadır.

Newton'un hareket teorisinin, her ne kadar o günlerde bilinen yasalarca zaten yapılmış ve bunun izah ettiği tahminler dışında (sözgelimi, Kepler'in gezegenlerin hareketine ilişkin yasası ile Galileo'nun düşüş yasası) doğrudan teste tabi tutulabilecek hiçbir tahminde bulunmamış idiyse de, on yedinci yüzyılın sonlarında yaşayan insanların elde edebilecekleri delillere dayanarak, oldukça muhtemel olduğuna hükmedilmişti. Onun yüksek ihtimaliyeti sadece, değişik yasaların aklen kendisinden çıkarılabildiği yüksek düzeyden çok, basit bir teori olmasından kaynaklanıyordu. Daha genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, e 'nin h 'yi muhtemel kılması kesinlikle e 'yi görmeden önce h 'yi düşünmemize bağlı değildir. Eğer böyle olacak olursa, bu durumda ihtimaliyet delille varsayım arasındaki nesnel bir ilişki olmaktan çıkıp oldukça öznel bir konuya dönüşecektir. Fakat Bayes'in teoremi, bizim genellikle, doğrusu *normal olarak*, niçin, teorisinin formüle edilmesinden sonra kontrol edebileceğimiz tahminlerle ilgilendiğinizi izah edebilmektedir. Bunun nedeni şudur: Biz gerçekten hangi delilin $P(e/h.k)$ 'yi çok büyük kıldığını ancak teoriyi kurduğumuz zaman bilebiliyoruz; teoriyi

$P(e/k)$ son derece muhtemel kılmak için hangi delile gereksinimimiz olduğunu ancak bundan sonra biliyoruz. Pek büyük bir olasılıkla o delil elimizde hazır bulunmamaktadır; normal olarak onu aramak durumundayız. Yine de, elimizde hazır bulunmuş olması da *mümkündür*. Bu bakımdan, böyle bir şey, Tanrı'nın var olduğu varsayımına karşı bizatihi bir itiraz değildir; öyle ki bu, başarılı olduklarını bugün değil, ancak gelecekte bilmemiz mümkün olan tahminler ortaya koymamaktadır. Teistin delilinin, bu şart tatmin edilmeden de, kendi varsayımını muhtemel kılması mümkündür.

Bayes'in teoreminden doğrudan doğruya çıkan sonuç şudur: ancak ve ancak $P(e/h.k) > P(e/k)$ ise, $P(h/e.k) > P(h/k)$ 'dir. Bu önemli ilke Mackie'nin "nisbet kıstası" (*relevance criterion*) dediği kıstastır.¹¹ Oldukça kısa bir mantık adımıyla bundan çıkan da, ancak ve ancak $P(e/h.k) > P(e/h.k)$ ise $P(h/e.k) > P(h/k)$ olduğudur. Bu demektir ki bir h varsayımı e delili tarafından, ancak ve ancak, eğer o delilin vukuu, varsayım yanlış olduğunda değil de, doğru olduğunda ihtimal dâhiline giriyorsa teyit etmektedir. Bu sonuç kesinlikle doğrudur. Günlük hayatta verdiğimiz birçok yargıda zımnen böyle bir şey vardır. Eğer suçu işlememesine göre işlediği takdirde Jones'in parmak izlerinin kasada bulunması daha muhtemelse, ancak o zaman onun kasa üzerindeki parmak izleri kasayı onun soyduğu varsayımını haklı kılar. Eğer kasa üzerinde parmak izlerine rastlanması, kasayı soyup soymama açısından aynı derecede ihtimal dâhilinde ise (söz gelişi Jones'in, kasanın bulunduğu büroda, onu sık sık açan bir görevli olması durumu söz konusu ise), bu takdirde bu parmak izleri kasayı onun soyduğu varsayımını teyit etmez. Bundan da çıkan şudur

¹¹ Bkz. J. L. Mackie, "The Relevance Criterion of Confirmation," *British Journal for the Philosophy of Science*, 1969, 20,27-40.

ki eğer (ancak ve ancak eğer) e 'nin bulunması, h yanlış değil de doğru olduğunda daha muhtemel ise, bu durumda e 'den h 'ya giden kanıt doğru C-tümevarımlı bir kanıt olur.

Teist, dünyadan, onun var olması olgusundan ve çeşitli özelliklerinden yola çıkarak, onu meydana getiren bir Tanrı'ya ulaşmaya çalışmaktadır. Onun kanıtının yapısı daha küçük çaplı olaylar dizisinden hareketle, hayaletler gibi bedensiz kişilere ulaşan bir kimsenin kanıtının yapısı olduğuna göre; onun izahını değerlendirirken, olaylar dizisi arasındaki farkları da şüphesiz akılda tutarak, aynı kıstası (yani, Bayes'in teoreminde kullanılan kıstası) kullanmamız gerekir. Teist tecrübe konusu olan tüm olay ve olgulardan yola çıkmaktadır, onların küçük bir bölümünden değil. Şimdi e 'nin, sırasıyla, teistin Tanrı'nın varlığı lehinde delil olarak kullandığı, dünyanın farklı veçheleri ile; ateistin Tanrı'nın varlığı aleyhinde delil olarak kullandığı veçheleri temsil ettiğini kabul edelim. h , Tanrı'nın var olduğu hipotezi ve k da, başlangıçta, salt totolojik bir delil olacaktır. Her iki durumda da $P(h/e.k)$ 'ya değer biçmek için $P(e/h.k)$ ve $P(h/k)$ 'ya değer biçmeye ihtiyaç duyacağız. Delile göre, Tanrı'nın var olması $P(e/k)$ ihtimali O 'nun varlığına ilişkin varsayımın, Tanrı olmadığında vukuu son derece ihtimal dışı görünen olayların vukuunu ne kadar iyi izah ettiğine bağlı olacaktır; dolayısıyla varsayımın ihtimaliyet önceliğine göre ve bunun gibi salt basitliği ifade bakımından her şeyi kuşatan bir varsayım için, Tanrı vardır.

Bölüm 5'te, totolojik anlamda evveliyatı oluşturan delile, yani teizmin aslı ihtimaliyetine, $P(h/k)$, dayanarak Tanrı'nı varlığının ihtimaliyet önceliğini değerlendirmeye çalışacağım. Teuzmun izah gücü, gördüğümüz gibi, e 'nin değişmesiyle değişecektir. Fakat değişik e 'nin, yani farklı kanıtların delil olma açısından gücünü tartışmadan önce, onun değerini belirlemede söz konusu olan genel ilkeleri gözden geçirmemiz

gerekmektedir. $P(e/k)$, çeşitli olayların her halükarda vuku bulmalarının ne kadar ihtimal dâhilinde olduğunu gösterir; yani onları Tanrı'nın meydana getirip getirmediğini. Eğer onları başka bir sebep meydana getirseydi veya sebepsiz olarak vuku bulsalar, denebilir ki yine vuku bulacaklardı. Burada söz konusu olan genel ilkeleri Bölüm 4'te tartışacağım; özellikle sebepsiz (yani, izahı olmayan) bazı olayların vukuuna ilişkin iddiaların dayanaklarının neler olduğunu. Bölüm 6'da, teizmin e olaylarına yönelik açıklama gücünü belirlemek için $P(e/k)$ 'nin $P(e/h.k)$ ile nasıl mukayese edilmesi gerektiği üzerinde duracağım ki bu da, şüphesiz, Tanrı'nın e 'yi meydana getirmesinin ne kadar ihtimal dâhilinde olduğuna dayanacaktır.

Dikkat edilecek olursa, h 'yi sadece, "Tanrı vardır" olarak aldım. h , herhangi bir e için, onun tam açıklamasını sağladığı şeklinde görülmemektedir. Bölüm 6'da ayrıntılı olarak anlatılacağı üzere, Tanrı'nın varlığı -sözgelimi, kozmolojik kanıt tarafından, O'nun varlığının delili olarak görülen- âlemin varlığını bütünüyle izah etmemektedir. Tanrı'nın varlığı (bundan, Tanrı'nın, mahiyeti icabı, bir âlem yaratma kudretine sahip bir varlık olduğu sonucu çıktığından) sadece O'nun bir evren yaratma niyeti ile birlikte âlemin varoluşunu tamamen izah edebilir. Fakat Tanrı'nın varlığı, izahın (yani açıklamanın) bir kısmını oluşturmaktadır. Elbette biz h 'yi "bir âlem yaratma niyetine sahip bir Tanrı vardır" şeklinde de alabiliriz; bu takdirde h evrenin varoluşunun tam bir açıklamasını verecek ve $P(e/h.k)$ da 1'e eşit olacaktır. Fakat eğer biz her bir kanıtta benzeri bir işlemi takip etmek durumunda kalsaydık, h kanıtı göre değişecek, böylece de o farklı kanıtların (her birisi ile temin edilen desteği lehine değerlendirebildiğimiz) ortak sonucu olmayacaktı. h 'yi benim yaptığım gibi e le almak daha uygun düşmektedir. Ve bu durumda da kuşkusuz $P(e/h.k)$ 1'e eşit olmayacaktır.

KİTAP TANITIM, ELEŞTİRİ VE DEĞERLENDİRME

TÜRK SOSYOLOJİSİNDE ÜÇ BİLİM İNSANI: CAHİT TANYOL-MÜBECCEL B. KIRAY-ŞERİF MARDİN

Çağlayan Kovanlıkaya¹ ve Erkan Çav²

26-27 Kasım 2007 tarihinde, Mimar Sinan Üniversitesi Güzel Sanatlar Bölümü'nün organizasyonu ile gerçekleşen “Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol-Mübeccel B. Kiray-Şerif Mardin” başlıklı Sempozyumun konuşma metinlerinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş metinlerini içeren kitap, 2010 yılında Bağlam yayınlarından çıkmıştır. Türkiye’deki karşılaştırmalı sosyoloji çalışmaları için önemli ve öncü bir program olan sempozyumun metinleri, üç sosyal bilimcinin birlikte düşünülmesi ve Türkiye’deki sosyoloji çalışmalarının bütünsel bir perspektifle ele alınması, incelenmesi ve anlamlandırılmasını sağlayan önemli bir çalışmadır. Kitabın sunuş kısmını, güncelliğini koruması sebebiyle aynen aktarıyoruz.

Türkiye’deki düşünce hayatının konuları, tartışmaları, boyutları; yansıdıkları söylem ve pratiklerle birlikte Türkiye’deki sosyoloji çalışmalarından izlenebilir. Bu düşünce temelinde, bu sempozyumu düzenlerken şu soruları somutlaştırarak hareket ettik: “Neden böyle bir sempozyum?” ve “Türk sosyolojisinde neden bu üç bilim insanı?”. Türk

¹ Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

² Maltepe Üniversitesi Sosyal Hizmetler Bölümü.

sosyolojisine, tarihsel süreçte sosyolojik tartışmaların gelişimine ve Batı sosyolojisi karşısında yerli bir sosyoloji oluşturma çabasına bakmamız, cevabı bulmamızda yardımcı olur.

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

Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşması tartışmaları; Ziya Gökalp'ın 1911 yılında, Selanik'te İttihat ve Terakki Cemiyeti çerçevesinde başlayıp, 1914/1915 yılında Darülfünun'da (İstanbul Üniversitesi) devam eden sosyoloji dersleri vermesiyle başlatılır. Böylece sosyoloji geleneğinin temelleri atılmış olur. Bu, günümüze kadar süregelen ekolleşmeyi belirler. Bugün birçok üniversitede bulunan sosyoloji bölümlerinde, Cumhuriyet tarihinde ayrışacak, dönüşecek ve yayılacak farklı ekollerin temsilcilerini görmek olanaklıdır. 1940'lı yıllara gelinceye kadar Türkiye'de tek yönlü, teori temelli siyasa içeren tarihsel bakışın etkin olduğu sosyolojik yaklaşımın egemenliğinden söz ederken, daha sonra bu bakışın yerini iki farklı sosyolojik yönetime bıraktığını

söyleyebiliriz. 1940'lı yıllarda, bir tarafta Comte-Durkheim etkisinin görüldüğü Fransız sosyolojisi ile Weberyen etkiyle Alman sosyolojisinin temsilcilerini barındıran İstanbul geleneği, diğer tarafta Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi bünyesinde oluşan ve Amerikan sosyolojisi etkisinde alan araştırmasına dayalı, ampirik bir sosyoloji geleneği oluşur. Bu iki geleneği yerleştiren düşün insanları -ki bunlar; İstanbul'da Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken, Z. Fahri Fındıkoğlu, N. Şazi Kösemihal, Ankara'da Niyazi Berkes, Behice Boran, Mediha Berkes gibi sosyologları sayabiliriz- sadece Batı sosyolojisinin temsilcileri olmayıp, aynı zamanda “yerli bir sosyoloji” oluşturma amacını güderler.

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

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

İlk oturum, farklı yaklaşımlar ve düşüncel ilişkilerle temelde Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin’in fikirlerinin devamçılarından, ortaya attığı görüşlerle her dönem akademi ve akademi dışı dünyada dikkat çeken Cahit Tanyol Hocamız için düzenlendi. Kendisini, konuşması yanı sıra, öğrencileri ve düşüncelerini çalışma konusu yapan araştırmacılarla tekrar tanıma olanağı bulduk. “Tarihe Sosyoloji ile Bakmak” sunumuyla, Tanyol’u, tarihe sosyolojiyle bakışında uyguladığı sosyoloji yaklaşımıyla ele alan Sabahattin Güllülü, Doğu-Batı ayrımı, devlet ve sosyalizm kavramlarını, hocanın etkin olduğu yılların atmosferiyle birlikte değerlendir. Güllülü, Tanyol’un genç sosyologlara tarihten yararlanmalarını, kendi tarihlerini bilmelerini önerdiğinin altını çizer. “Babam ve Hocam” sunumuyla önce baba ve sonrasında hoca olarak Cahit Tanyol’u ele alan Tuğrul Tanyol, aynı ilişkinin bazı yönlerini kendi oğlu üzerinden paralelleştirerek “sosyolog olmak” üzerine, iki baba ve iki oğul etkileşimi dolayısıyla, farklı bir yaklaşım sunAR-maktadır. Cahit Tanyol’un birçok çevre tarafından eleştirilmesine neden olan

aforizmalarından örnekler verirken, sempozyuma ismini veren üç sosyoloğun “sosyal düşünür” olduğunu özellikle belirtir. “Cahit Tanyol’un Düşünce Dünyası ve Türk Sosyolojisindeki Yeri” başlıklı sunumuyla Tanyol’un uzun yaşamını farklı yönlerinden, aynı zaman ve mekâna bağlı süreçler içinden tanımlayan, kişisel ve yazın hayatını aktaran Erkan Çav, Tanyol’u ve temsil ettiği sosyoloji anlayışını, Türk sosyolojisi içindeki yerine vurgu yaparak tanımlar, ilişkilendirir ve eleştirilerini sunar. Cahit Tanyol’un, üzerine konuşulanları somutlaştırır konuşması, teorik ve pratik düşüncesinin özünü veren saptamalarla biçimlenir. Tanyol konuşmasında, Osmanlı devletinin son aşamaları ve çöküntü döneminin, Türkiye Cumhuriyeti’ne aktarılacak sorulan “Devleti nasıl kurtarabiliriz?” sorusuna cevap aramakla geçtiğinin altını çizer, bu yaklaşımlar üzerinden Doğu-Batı tartışmasına değinir.

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

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

Üçüncü oturum, ilk çalışmalarından itibaren Türkiye'deki düşüncenin geleneksel ve güncel tartışmalarına katkıda ve etkide bulunmuş olan Şerif Mardin Hoca'mızın konuşmasıyla başlar. Hoca'nın konuşmasından sonra katılımcılar söz alır. Hoca'nın “ethos”unu yakından gördüğü eğitiminin ilk yıllarından itibaren Mardin'i hoca ve insan olarak incelikli tanımlayan H. Ünal Nalbantoğlu, Mardin'in düşüncesinin tüm uzantılarına ilişkilendirdiği “sivil toplum” ve bireylerin yaratıcılığını olumlu/olumsuz belirginleştirmede kullanılan “daimon” kavramları üzerinde durur. Bu kavramları güçlü bakış açısı, karşıt düşünceleri ile hem tanımlar hem de daha anlaşılır ve tartışılır bir yörüngeye oturtur. Hoca-öğrenci ilişkisinin bir sonucu olan “borçlu olma” durumu üzerinden konuşmasına başlayan Ali Akay, Mardin'in oryantalizm tuzağına, yani

Doğu-Batı epistemelerinin ve söylemlerinin kopuşları üzerine değil, farklılığın üzerinden karşılıklı bakışla yoğunlaşan bir düşünme ve yorum alanı açtığına vurgular. Mardin'in "Necip Fazıl Kısakürek ve Nakşibendilik" üzerine makalesi ile "Said-i Nursi" üzerine yaptığı çalışmasını ele alarak Hoca'nın epistemolojik ve ontolojik kopuş meselesine bakışını inceler. Şerif Mardin'in, kendi düşünme biçimi üzerine yaptığı etkiyi temellendirerek konuşmasını belirleyen Fuat Keyman, Mardin'in "paradigma kurucu" düşüncesinin bağlamı içinden, bugünün Türkiye'sine farklı bir bakış açısı getir. Son yıllarda tartışılan "akültüralist" ve "kültüralist" modernite kuramlarından yola çıkarak, Mardin'in modernite tartışmasını çok daha önce başlatmış olduğunun ve "Türk modernleşmesi"ni kültüralist kuram içinde çözümlediğinin altını çizer. Buradan hareketle Türkiye'de yaşanan modernleşmenin kodlarını Mardin'in belirlenimleri üzerinden hareket ederek çözümlene yollarına dair saptamalar yapar. Mardin'in "sivil toplum" kavramını, sosyoloji düşüncesinde "metodolojik ve taktik" bir kavram olarak ele aldığını belirten Yılmaz Yıldırım, Anthony Giddens'ın düşüncesinden aldığı altkültüralist ve kültüralist modernite tanımları üzerinden "yapılaşma" odağında Osmanlı'dan günümüze "sosyal zembereği" çözümlenmeye karşılaştırmalı bir boyut açar. Şerif Mardin konuşmasının başında, Avrupa sosyal, toplumsal, kültürel, ekonomik ve yönetim merkezine yerleşen ve arkaplanını belirleyen "anlaşma" üzerinden zihniyet çözümlenmesi yapar. Avrupa ile yapılması zorunlu "mukayese" ilişkisinden bakarak, dışta kalan oryantalist kanala düşmeden, konuşmasını "hürriyetin" anlamsal boyutları yoluyla Aydınlanma üzerinden günümüze bağlarken, Türkiye'de düşünme biçiminin Batı'yı algılamasına ve aktartmasına ilişkin saptamalarını ortaya koyar. Verimli ve kapsamlı geçen Mardin oturumu sonrasındaki tartışma bölümünde, Mardin'in konuşmasında vurguladığı "Ben sosyolog değilim" sözü ile başlayan tartışmanın, yaratıcılık ve Nietzscheyen düşünmeye

yönelmesi, oradan Türkiye’deki siyasi atmosferin ve son yıllardaki dönüşümünün eleştirisinin yapılması, genel tartışmalara zenginlik kattı.

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

SİYASAL VE SOSYAL BİLİMLER

(MAKALELER 2)

Leyla Yıldırım

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Doktora Öğrencisi

Şerif Mardin'in "*Siyasal ve Sosyal bilimler (Makaleler 2)*" isimli kitabı, başlığından da anlaşıldığı üzere farklı makalelerden oluşmaktadır. Bu makaleler siyasal ve sosyal bilimler, iktisadi kültür ve bağımsız makaleler olarak üç bölümde toplanmıştır. Kitabın sonunda ise beş tane kitap tanıtımı yer almaktadır.

Mardin, ilk bölümünü oluşturan "*Siyasal ve sosyal bilimler*" bölümü içinde yer alan *Siyasi Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi* makalesinde, milliyetçiliğin fikir tarihinin tam olarak yazılmış olmadığını ve bu kavramla ilgili esaslı bir çerçeve ortaya konulmasının zor olduğunu ifade eder. Ancak yazar buna rağmen Türk düşüncesinde milliyetçiliğin birçok yeni açılardan ele alındığını vurgulamakta ve bu yeni yönelimlerin siyasal bilimlerde alt alanlar açtığını ifade etmektedir. Bu anlamda, örneğin 'davranışsal' siyasal bilimlerin metodu milliyetçiliğin daha iyi anlaşılmasında önemli imkânlar sunmuştur. Şayet bu şekliyle milliyetçilik ele alınırsa ve bununla elde edilen sonuçlar klasik siyasi fikirler tarihi metodolojisiyle birleştirilirse, klasik yaklaşımın hükümlerini kontrol etmemizi sağlayan değişik yönde kanıtlar elde ederiz. Mardin, bu noktada kendisinin milliyetçilikle ilgili yaptığı araştırmayı örnek olarak vermektedir. Yazar, 1965-66 yılları arasında Türk milliyetçiliği üzerine yaptığı bir başlangıç araştırmasında bu akımın niteliklerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda 1930 ve 1940 yılları arasında çıkmış

kaynakları okurken, o yıllardaki milliyetçiliğin iki ana başlık altında toplanabileceği kanaatine varmıştır. Bu tiplerden ilki, Türk medeniyetini üstün bir seviyeye getirip o şekilde onu kuvvetlendirme çabasında olan ‘*modernist milliyetçilik*’ tipidir.

Mardin’e göre “modernist milliyetçilik” içinde mündemiç (içkin) başka bir milliyetçilik türü daha vardır ki, bu da “*geleneksel milliyetçilik*”tir. Bu durum bize çelişki gibi görünüyorsa da Mardin modernist ve geleneksel milliyetçilik anlayışlarının iç içe geçmişliğini meselenin karışıklığı ile açıklar. 19. yüzyıla gelindiğinde ise, artık milliyetçilik yaklaşımlarında toplumun ve kültür farklılıklarının da giderek belirginleşmeye başladığı görülecektir. Bu milliyetçilik tipi, birincisi ile kıyas edildiğinde milliyetçi ruha ve kültürel bilince daha çok önem vermektedir. Bu milliyetçilik türünün en önemli temsilcisi, iktisadın yanı sıra din ve töre gibi kavramlara da önem veren Ziya Gökalp’tir. Ancak, Mardin, her iki milliyetçilikte birleşen noktalar olduğu gibi, ayrışan noktaların da olduğuna işaret eder. Yazara göre, bu iki modeli test etmenin iki yolu mevcuttur: 1930-40 arasındaki dönemde siyasi fikir olarak tanımlanabilir eserlerin derinlemesine incelenmesi yahut davranışsal siyasal bilimlerin araştırma metodu olan empirik davranış kalıplarının ne derece sezgiyi doğruladığını araştırmak. Mardin, bu araştırmasında ikinci metodu benimsediğini söyler ve bu anlamda bir Ülke dergisi üzerinden bir muhteva analizine girişir.

Yazara göre, Ülke dergisi tek başına 1930-40 arası Cumhuriyet’in seçkinlerinin taşıdıkları ideolojilerinin bir rehberi olarak görülemez. Cumhuriyet Halk Partisi tarafından her ne kadar bir ülkü ve ideal oluşturmak amacıyla çıkarılsa da, realitede bu fonksiyonu çok belirgin olmamıştır. Mardin’e göre, bu gerçeğe rağmen Ülke dergisi Cumhuriyet Halk partisinin ideolojik değişmelerini açık bir şekilde ortaya koyan bir

göstergedir. Yazar, metodolojik olarak belirli bir eğilimin sembolü olarak kelimelerin hangi sıklıkla ve hangi manada kullanıldığını incelemeye karar verir. Böylelikle Ülkü'nün muhtevasının analizinde bazı kelimelerin frekansını sayarak tanım yapmaya karar verir. Bu şekilde Ülkü dergisini üzerinde yaptığı çalışmanın ana eksenini, seçilen kelimelerin ve makale konularının frekansının incelenmesi olur.

“*Sosyal ve siyasal bilimler*” başlığı altında toplanan bir başka makale ise, ‘*Freud ve Sosyal İlimler*’ başlığını taşımaktadır. Mardin, Freud’un ölümünün 100. yıl kutlamalarının olduğu senede kaleme aldığı bu makalede, Freud’un çalışmalarının cinsiyet meselelerinden daha fazlasını kapsadığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Mardin’e göre Freud’un orijinalitesi, bulunduğu ‘cinsiyet’in keşfi değil, aslında en önemlisi bunu izah etmede bulunduğu metodolojidir. Ve bu anlamda Freud’un sosyal ilimlere etkisi olmuştur. Onun metodundan Antropoloji’de Margareth Mead, Siyasi ilimlerde Harold Lasswell ve Erich Fromm gibi isimler de etkilenmişlerdir. Ayrıca sömürge ülkelerin idaresini sağlamak için bazı sosyal antropologlar yerlilerin karakter yapılarını anlamada Freud’ten yararlanmışlardır.

Bu bölümün üçüncü makalesini oluşturan ‘*Siyasal Bilimlerde Araştırmaların Gelişmesi’nde* ise, düzenlenen konferansta sunulan tebliğler hakkında Mardin’in yaptığı değerlendirmeler yer almaktadır. Mardin’in bu bölümde Kemal Karpat’ın ve Ahmet Taner Kışlalı’nın tebliğlerini tartışmaya açmaktadır. Mardin, Karpat’ın ‘siyasi bilimler’in gelişmesini toplumun farklılaşmasına bağladığını ifade eder ve sonuç olarak siyasi bilimlerin tarihselleştiğini savunur. Aynı zamanda siyasi bilimlerin modern devletlerin oluşmasıyla hukukun bir parçası haline geldiğini ve bu durumun siyasal bilimleri kötü etkilediğini ifade eden Karpat’a, Mardin de hak verir. Son olarak Karpat’ın kullandığı ‘devlet’

‘güç’ ve ‘otorite’ gibi ifadelerin kültürler üstü kavramlar olduğunu ancak bu kavramları kullanarak vardığımız sonuçları kendi ideolojik amaçlarımız için kullanmamız gerektiğini savunur. Kışlalı’nın tebliğinde yer alan kuşak çatışmasını ve oy verme eğilimlerini değerlendiren Mardin, son olarak Türkiye’de Siyasal Bilimlerin neden gelişemediğini değerlendirir ve bunun sebebinin insanların kitle halinde bir düşünce şeklini benimsemeleri ile açıklar. Aynı zamanda sosyal bilimler Türkiye’de bir sorunu çözecek araç değil, iktidara giden yolun anahtarı olarak görülmektedir. Mardin, 1930’larda Türkiye’de sınıf yoktur diyen kişilerin 1960’larda bunun tam tersini söylemelerini, kitlesel fikir değiştirmeye bir örnek olarak sunar. Ve bu kitlesel değişimin sosyal bilimleri anlama yolu olarak değil de, iktidardan pay alma kaygısından kaynaklandığını ifade eder.

Aynı bölümün son makalesi ‘*Siyasi İlimler-Sosyal İlimler*’ de ise, Mardin, fakültelerde uygulanacak programları değerlendirir. Bu anlamda o dönem itibariyle İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından kurulmak istenilen Siyasal İlimler Fakültesi’ni inceleyen yazar, bu bölümün kapsamlı bir siyasi bilimler metodolojisini ne şekilde uygulayabileceği gibi problemleri gündeme getirmiştir. Yazar, ‘ancak sosyal ilimlerin bir bütün olarak ele alındıkları yerlerde siyasi ilimler fakültelerinin önder rolünü oynayabilmelerinden ileri gelmektedir’ diye durumu izah etmeye çalışır. Mardin, ayrıca İstatistik ve Matematik ve Sosyal psikoloji bölümünün ise şimdiden düşünülmesi gerektiğini savunur. Yazarın istatistiklere ve matematiğe verdiği önem de, o dönem Türkiye sosyolojisi açısından alan çalışmalarına gittikçe artan ilgiyi göstermektedir.

Mardin'nin bağlı olduğu Anglo Sakson sosyal bilim geleneğinin bu noktada etkili olduğu söylenebilir.¹

Kitabın ikinci bölümünü oluşturan *İktisadi Kültür* bölümünün ilk makalesini '*Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)*' oluşturmaktadır. Mardin'e göre iktisadi düşüncenin gelişiminde, Osmanlı'nın çöküşünde iktisadi faktörlerin de etkili olduğu gerçeğinin farkına varılması önemli bir rol oynamıştır. Mardin ayrıca, hususi mülkiyetin korunması mefhumunun Osmanlı devlet adamlarının fikirleri arasında yer almasının iktisadi düşüncenin gelişmesinde bir dönüm noktası olduğunu ifade eder. Bir başka gelişme ise, dış ticaret sahasıdır. Mardin, Osmanlı iktisadının 'gaza'ya yönelmiş bir toplum olduğunu ve bundan gelirinin büyüğünü elde eden ekonomik bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Aynı zamanda Osmanlı iktisadi düşüncesinde verim ve kar gayesi ve sermaye birikimi gibi konulara çok az yer verildiğini söylemektedir. Mardin'e göre, İttihatçıların zamanında bile milli iktisadi müesseselerin kurmaya çalışmalarındaki rasyonellik payı çok küçüktür ve Osmanlılık olma daha belirleyicidir. Bu durum Varlık Vergisi tecrübesinde bile görülmektedir. Mardin, son olarak iktisadi manada bundan 70 yıl öncesine oranla kat edilen mesafenin makineleşmenin artmasıyla birlikte, rasyonellik unsurunun günlük hayatımızda yerleşmeye başlamış olmasıyla açıklar.

Kitabın üçüncü bölümünü oluşturan *Bağımsız Makaleler* bölümünün ilk makalesi, '*Max Weber Üzerine*' başlığını taşır. Bu makale de Mardin, kendisince Weber ile ilgili ülkemizde olduğunu düşündüğü bazı yanlış algıları ele almaktadır. Örneğin ülkemizde 'idealist' düşünür olarak nitelenen bir görüş olduğunu ancak bunu yanlış bulduğunu ifade

¹ Mehmet.C. Şahin, Türk Sosyolojisinin Kısa Tarihi: Dönemler, Şahıslar ve Ana Yönelimler, İslami İlimler Dergisi, Yıl 12,Cilt 12, Sayı 1 Bahar 2017,s.25

eder. Weber'in ampirik ve toplumsal hadiselerle ilgilenmediği öne sürülür. Ancak Weber tarihsel verileri toplamış ve 1890 ise iş ve işçi anketi hazırlamış biridir. Mardin'e göre Weber'in metodolojisinin önemli olan yönü toplum içinde grupların belirleyici rolüyle ilgili fikridir ve Sosyoloji'ye özellikle Kapitalizm sosyolojisi, Siyaset sosyolojisi, Örgüt ve din sosyolojisi alanlarında büyük katkılar sunmuştur.

Bu bölümün ikinci makalesi, *Arnold Toynbee* hakkında kaleme alınmıştır. Mardin, Toynbee'nin tarihestü sorunlarla uğraşan ve tarihin anlamını araştıran bir kişi olarak tanımlar. Mardin'e göre Toynbee "kendi uygarlıklarının gidişinden endişeli olan, nereye gittiklerini bilmeyi çabalayan, hayatlarına tarih içinde bir anlam vermeye çalışan bir kümeye bir 'bilinçsel harita' sağlamıştır". Toynbee'ye eleştirisi ise, Türkiye ile ilgili kendisinin bazı basmakalıp görüşleri (stereotipleri) aşamadığı ile ilgilidir. Hatta Osmanlıyla ilgili yazılarını okurken bir 'deja vu' yaşadığını ifade eder. Yalnız bu önyargılı bakışın sadece Toynbee de değil, Marx da da olduğunu ifade eden Mardin, bu konunun araştırılması gerektiği ve şu sorunun cevaplandırılması gerektiğini söyler: Batı ve Doğu'yu sürekli karşıt taraflar olarak gösteren yalnız Batı'nın hunharlığı mı yoksa Batı ve bizim kültür arasında daha keşfetmediğimiz derin yapı farkları mı var?

'*Kontrol Felsefesi ve Geleceğimiz*' adlı makale, bu bölümün üçüncü makalesini oluşturmaktadır. Mardin, bu makalede özellikle aydınlar arasında yaygın olan, gerekli şekilde müdahale edildiği takdirde toplumun istenen şekilde yönlendirilebileceği düşüncesi üzerinde durmaktadır. İnsan eliyle toplumun değiştirebileceği düşüncesi günümüzde en yaygın siyasi ilkedir. Ancak bu istek akılcı bir hümanistlikten ziyade zorbacı bir tahakküm isteğine dayanmaktadır. Bu zihni tutumu hem sağcılarda hem solcularda gözlemlemek mümkündür; dolayısıyla Mardin'e göre bu durum partiler üstü bir özellik arz etmektedir ve nedenlerini geleneksel bürokratik

sınıflarımızın toplum felsefesiyle açıklamak mümkündür. Bu sınıfa göre devlet toplumu yönetendir ve bunu yapacak kişiler ise, devleti temsil eden bürokratlardır. Mardin'e göre, bu felsefenin tehlikeye dönüştüğü süreç ise, toplum sorunlarının kolayca çözülebileceği düşüncesinin benimsendiği süreçtir. Ayrıca toplumu değiştirmeye kalkışırken toplumsal dalgalanmaları kısmen kontrol altına alabileceğimiz unutulmamalıdır. Zira bu sınırların farkına varılmadığı takdirde karşımıza beklenmedik sonuçlar çıkabilir. Ancak genellikle bu sonuçların sorumluluğundan kaçınılmak suretiyle yaşanan hayal kırıklığı yahut başarısızlıklarda 'düşman', 'fesatçılar', 'komünist' veya 'provakatör'ler sorumlu tutulur.

Dördüncü makale olan '*Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Silahlı Kuvvetler*', başlığında yazar daha çok Jön Türkler üzerinde durur. Jön Türkler hareketinde askeri mektep mezunlarının büyük rol oynadığını söyleyen Mardin, Batı'da geliştirilen birçok bilginin ilk olarak askeri okullarda okutulduğunu iddia eder. Ancak, Mardin'e göre, daha az bilinen aynı zamanda siyasi fikirlerin de askeri okullarda geliştiği gerçeğidir.

Bu bölümün beşinci makalesini '*Sınıf, Grup ve Kişilik*' adlı yazı oluşturmaktadır. Mardin, günümüzde 'elit' ve 'sınıf' gibi kavramların toplum yapılarını araştırmada önemli bir rol oynadıklarını ancak bunların kendi başlarına bir anlam ifade etmediklerini savunur. Aynı zamanda birçok toplumbilim yaklaşımının bazen çok genel ve soyut olduğunu ve o durumu anlatmada yetersiz kaldığını vurgular. Ancak yazarın burada ve kendisinin üzerinde durmak istediği esas konu, bu yaklaşımların yetersizliklerinden ziyade ancak bu yetersizliklerin neden bu çağda birden ortaya çıktığı sorusudur. Kendisi bu soruya şu cevabı verir "Bu gelişmenin çağdaş topluluklarda eskiden 'donmuş' olan toplum unsurlarının artık 'hareket' haline geçmiş olmasından kaynaklandığıdır." Ayrıca bütün toplumsal gruplar artık 'gönüllü katılıma (participation)' dayalı

topluluklardır. Mardin, o günlerde öngördüğü önemli sosyolojideki gelişme ise, sonraki yıllarda önem kazanan etnik ve dinsel grupların sosyolojideki öneminin artması öngörüsüdür.

Altıncı makalede, yani *'Türkiye'de 'Kitle Kültürü Sorunu,'*nda Mardin, çağımızın bir özeliği olarak halk tabanında bir kültür eksikliği olduğunu iddia ederek bunu gidermeye yönelik çalışmalar yapma temayülüne dikkat çeker. Yazara göre, “halk kültürü sorununu tarihsel çerçevesi içine yerleştirmek, konuyu analitik olarak incelemenin birinci basamağını teşkil” eder. Bu açıdan bu konunun yeniden değerlendirilmesi gerekir.

“*Siyasal Sözlüğümüzün Özellikleri: 1. Faşizm*” makalesinde Mardin, ‘Faşizm’ kelimesinin Türkiye’de kullanım şekli üzerinde durur. Almanya’da yaşanan anomalinin faşizme yol açtığını savunan Mardin, Türkiye’de ‘gaza’ kültüründen ‘pazara’ doğru gidişin beraberinde kültürel huzursuzluklar getirebileceğini ancak Türkiye’de Almanya gibi totaliter potansiyelinden bahsetmenin doğru olmadığını söyler. Mardin şöyle devam eder: “Dengesini kaybetmiş unsurlardan küçük memurların ‘anomi’ bakımından en ileri gittikleri söylenebilir ve esas tehlike bu noktada toplanmaktadır, fakat burada da billurlarmış bir ‘Faşizm’in izlerine daha rastlanmıyor. Aydınlarımıza gelince, onlar arasında kuvvete tapma temayülü yavaş yavaş belirmektedir, fakat onlar arasında ırkçı nazariyelerim pek revaç bulmayacağı anlaşılıyor.”

Bu bölümün son makalesi olan ‘*Siyasal Sözlüğümüzün Özellikleri:2. Solcu*’ adlı makalede Mardin, Batıda ‘solcu’ kelimesinin siyasi sözlükte sınırlanmış bir şekilde kullanılmadığını ifade eder. Amerika gibi ülkelerde birini suçlamak için kullanılsa da, bu sözcük hiç bir yerde Türkiye olduğu kadar ‘aforoz’ mahiyeti taşımaz. Türkiye de sosyal reform isteyen biri bunu din esasına oturtursa solcu değildir ancak

fakat Mardin'e göre özel mülkiyetin ve girişimin en ateşli savunucusu din aleyhindeyse bu durumda o kişi solcu olarak kabul edilir. “Esasen, der Mardin, “solculuk Türkiye’yi İslam’dan uzaklaştıran Batılı tipler arasında kabul görüyor ve dolayısıyla toplum nezdinde ona karşı mesafeli bir duruş sergileniyor.”

Kitabın son kısmında ise, beş tane kitap tanıtımı bulunmaktadır. İlk önce Mardin okuyucuya Arthur Lovejoy’ın bir kitabını (*Fikir Tarihi Nedir?*) tanıtır. Lovejoy’un fikir tarihi alanının ilk mübeşşirlerinden olduğunu ifade eder ve onun bu alana yaptığı önemli katkıları anlatır. İkinci olarak ise İrfan ve Margarete Orga’nın *Atatürk* adlı kitabı tanıtılır. Kitabı başarısız bulan Mardin, bu çalışmanın kaynaklarının zayıf olduğuna değinir ve bu esere ona biyografi demenin güçlüğünden bahseder. Üçüncü kitap ise, Prof. Bernard Lewis’in *The emergence of Modern Turkey* adlı kitabıdır. Kitabı ciddi bir tarihçinin başvurduğu tekniklerden yararlanmış başarılı bir kitap olarak değerlendiren Mardin, yakın tarihimizi bu kadar derli toplu bir şekilde nakleden başka bir eserin olmadığını ifade eder. Dördüncü tanıtımı, *Bir Kitap Hakkında* adlı makalede geçmektedir. Bu makalede Stanley Edgar Hyman’ın *The Armed Vision* kitabıdır. Son kitap tanıtımı ise *Koestler Diyor ki* başlığı altında Arthur Koestler’in hatıratının bir değerlendirilmesidir. Mardin bu kitabın kendi benliğini yeniden keşfetme açısından iyi bir hikâye olduğunu savunur.