

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

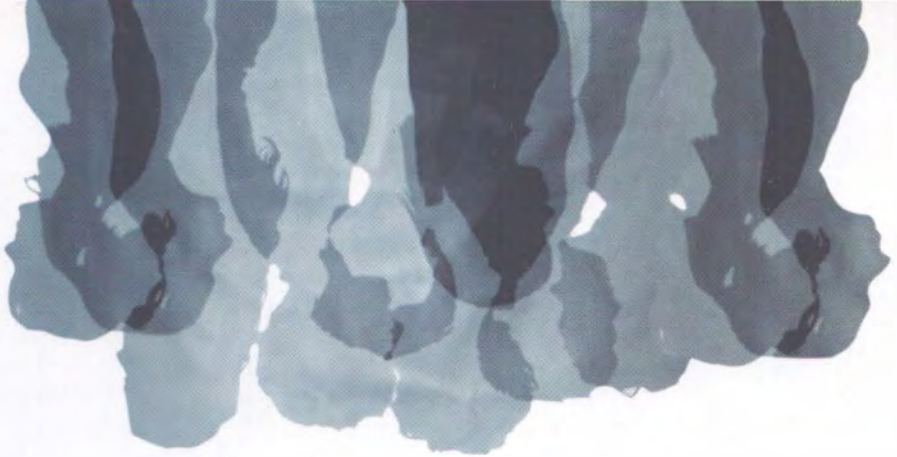
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

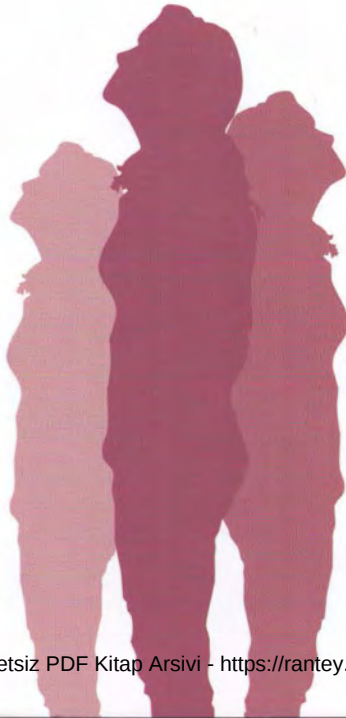
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



SOSYOLOJİ OKUMALARI

Derleyen:
BELMA TOKUROĞLU

Cemil Meriç
Kadir Cangızbay
Nur Vergin
Vedat Bilgin
Suna Başak
Erdoğan Yazıcı
Tevfik Erdem
Gonca Bayraktar Durgun
Muhittin Bilge



Cemil Meriç
Kadir Cangızbay
Nur Vergin
Vedat Bilgin
Suna Başak
Erdoğan Yazıcı
Tevfik Erdem

Sosyoloji Okumaları

Gonca Bayraktar Durgun
Muhittin Bilge
Belma Tokuroğlu

Derleyen: Belma Tokuroğlu
1. Baskı



A Kitap Bir Binyıl Yayınevi Markasıdır!

Yayın Nu: 20

Derleme: 2

© Binyıl Yayınevi, 2013

Tüm Hakları Saklıdır.

ISBN: 978-605-63390-1-1

Sosyoloji Okumaları

Derleyen: Belma Tokuroğlu

Genel Yayın Yönetmeni: Huzeyfe Arslan

Düzeltili: Süleyman Arslan

1. Baskı, 2013 (1.000 adet)

Kapak ve İç Tasarım:

Yasemin Yesirgil

Baskı: Tarcan Matbaacılık

Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. Nu:15

İskitler/Ankara Tel: (0312) 384 34 35 - 37

İdâre Yeri:

Mareşal Fevzi Çakmak Cad. Nu: 84/5 Bahçelievler/Ankara

Tel: (0312) 212 34 11

İçindekiler

Önsöz

VII

Kendi Semasında Tek Yıldız

Cemil Meriç

11

Sosyolojinin Ontolojik Temeli: İnsan Özgürlüğü

Kadir Cangızbay

33

Sosyoloji ve Siyasetin Dayanılmaz Ağırlığı ya da Hafifliği Üzerine

Nur Vergin

69

Etnik Cemaat

Vedat Bilgin

99

Yirminci Yüzyıldan Yirmibirinci Yüzyıla

Sosyolojide Kültür Olgusu Analizleri

Suna Başak

117

Köylülük Çözülürken

Erdinç Yazıcı

143

Yoksulluk
Tevfik Erdem
151

Modernleşme, Bürokratik Elitizm ve Demokrasi
Gonca Bayraktar Durgun
203

Birey ve Toplumun Dizayn Edilebilirliği Açısından Liberal
Teori-Pozitivizm Karşılaştırması
Muhittin Bilge
225

Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı Algısı Üzerine
Belma Tokuroğlu
245

Önsöz

İçinde bulunduğumuz çağın temel tartışma alanları olan; toplumsal değişme, modernleşme, globalleşme, özgürlük, sivil toplum, kentlilik, cemaat, kültür, yoksulluk, toplumsal cinsiyet gibi toplumsal olguların ele alındığı makalelerden oluşan “Sosyoloji Okumaları” birçok sosyolog ve bilim insanının çalışmalarını biraraya getirmektedir.

Orta Çağ'da (14. yüzyılda) Mukaddime adlı eseriyle çağları aydınlatan muhteşem ve münzevî bir yıldız olarak tanımlandığı İbn Haldun'u anlatıyor Cemil Meriç. Osmanlı'nın tam anlamıyla tanıyamadığını ve yararlanamadığını söylerken, cumhuriyetin dil devriminin yeni nesillerin Tunus'lu tarihçileriyle buluşmasının imkânsızlaştığını belirterek, nesiller boyu bilgi aktarımının ehemmiyetine dikkat çeker. İbn Haldun, toplum ve devletin farklılığını, bu olguların insan tarafından oluşturulduğunu, insanın bu çabasında dinî kuralların da etkili olduğunu açıklarken, toplum ve devletin oluşturulmasında Tanrı'nın bir dahlinin olmadığını da ekliyor. Bu nedenle de Tanrı'dan güç aldıklarını ve Tanrı tarafından gönderildiklerini iddia eden zamanın yöneticileri İbn Haldun'u görmezlikten geliyorlar.

Kadir Cangızbay hocamızda makalesine Cemil Meriç'in "İlk Sosyolog İlk Sosyalist: Saint-Simon" kitabını hatırlatarak başlıyor. Saint-Simon'un "Toplum iştir, emektir, çalışmadır" sözü çok önemli; üretildiği kadarıyla ve üretildiği biçimiy-le varolan bir toplum. Her insan bu üretimden sorumludur, dolayısıyla toplumun üretimi aynı zamanda bir sorumluluk ahlâkını da zorunlu kılar. Özgürlük üretimi bir fantazi değildir ve boşlukta zuhur etmez diyen Cangızbay, insanın karşısına çıkan engelleri farkederek onları aşmaya çalışmasının hem bir özgürlük kazanımı hem de tarihin üretilmesi olduğunu söylüyor. Bütün bunları inceleyen bir sosyoloji de "özgürlüğün bilimi" adlandırmasını hakediyor.

Nur Vergin, kendisine yöneltilen bir eleştiriye cevap üzerinden bir makale üretiyor. Sosyologun bilimsel pratiğini sürekli olarak denetlemesi gerektiğini, önyargılardan kendisini kurtarabilmesi için muazzam bir özdenetim irâdesi ve yeteneği gerekir diyerek, önyargıların yanlış ve isnatsız kararlar verebileceğimiz tehlikesine dikkat çekiyor. Sosyolojinin incelediği olgunun toplum olması sıradan insanların âmiyâne sağduyusunun baskın çıkmasını kolaylaştırdığını, bilim adamlarının kaçınması gerekenin tam da bu olduğunu, aksi takdirde sosyologun yaptığı işin sosyoloji olamayacağını makalesinin temeline oturtuyor. Toplumdaki insanların yaptıklarının ve ürettiklerinin dışındaki verilerle çalışıldığı takdirde, sosyoloji de metod ve kuramın pek bir anlamı kalmayacağını belirtiyor.

Vedat Bilgin, tarihsel ve toplumsal formların dayandığı ortak kültür ve kimlik üretimlerine bakıyor ve etnik toplulukların milletleşme sürecinden önce varolduğunu ve milletleşmenin ortak kararlarında varlıklarıyla etkili olduklarını belirtiyor. Bu nedenle de etnik kimliklerin mevcûdiyetinin bir değer olarak benimsenmesinin ve milletleşmeye olan katkılarının önemine dikkat çekiyor. Bütün farklılıkların kabûl edildiği ve dikkate alındığı bir demokrasinin bölücülük değil tam tersine daha fazla bütünleşmeci olacağı üzerinde duruyor.

Suna Başak, bir toplumsal olguyu açıklarken ortaya konulan ikili kültür analizlerinden örnekler vererek, toplumsalı

açıklamaktaki eksikliklerini gösteriyor. Kültür-medeniyet ayırımının kesin-net ikili çerçeveler içinde ele alınmasının belirli siyasî ideolojilerin dayatılması veya kuvvetlendirilmesi için kullanılan mekanizmalar olduğunu, hâlbuki bugün toplumun çok farklı boyutlar ve tezahürler içinde incelenmesi gerektiğinin önemine değiniyor.

Erdoğan Yazıcı, Türkiye'nin cumhuriyetle başlayan değişim ve dönüşüm sürecinin kırsal ve kentsel açıdan ortaya çıkardığı sorunlar çerçevesinde bir inceleme yapıyor. Çözülen gelenekselin yeni ve çözümleyici bir modern üretememesinin yarattığı olumsuzlar, insanların yükselen yaşam talepleriyle çakışınca ortaya çıkan kaostan doğru çözümlerine yeni yeni ulaşmaya başlayan bir Türkiye'den bahsediyor. Yeni bir toplumsal ve kültürel sistem üretmenin sancılarını gidecek aşamaların bugünlerdeki kararlara ve o kararların uygulamaya konmasına bağlı olduğunu da ekliyor.

Tevfik Erdem, yoksul ve yoksulluk kavramlarını tanımlayarak, dünyadaki farklı boyutlandırma ve incelemelere dikkat çekiyor. 90'lı yıllardan itibaren sosyal bilimlerin araştırma konusu hâline gelmiş bulunan yoksulluğun çok boyutlu olarak ele alınması gerektiğini savunurken; farklı toplumsal kuramların/anlayışların farklı çözümler ortaya koymasının yanı sıra yoksulluk konusunda toplumların tarihsel, kurumsal, kültürel, ekonomik farklılıklarının da dikkate alınması gerektiğini belirtiyor. Dünyada yoksulluğu önlemek adına birçok uluslararası kuruluş ve organizasyon olmasına rağmen; kişilerin ve devletlerin yoksulluğu adlandırma, algılama ve anlamlandırmalarının da farklı olması çözüm için ortaya konulan sosyal politikaların da farklılığını zorunlu kılıyor.

Gonca Bayraktar Durgun, Türkiye'de demokrasi üzerine yapılan çalışmaların ortak nesnelerinden birinin modernleşme süreci boyunca kendini sürekli olarak yenileyen elitist demokrasi anlayışı ve davranış biçimleri olduğu üzerinde duruyor. Bu durumun düşünsel ve ideolojik temellerinin ortaya konulması gerektiğinin ve sivil toplum ile bürokratik elit arasındaki ilişkileri açıklamanın önemine değiniyor. Türkiye'de özgürleşme ve

özgürleştirme çabasında olan bir sivil toplum mu yoksa merkezle/bürokratik elitlerle/devletle hemhâl olma derdinde olan bir sivil toplum mu sorunsalı üzerinden; bu yakınlaşma ve uzaklaşmaların toplumumuzda nasıl adlandırıldığını da ekliyor. Bir takımın içinde olmak, takımını ve kendini sorgulamamak ve sorgulatırmamak ve rakipleri “düşman-öteki” görmenin sivil toplumun oluşamamasının önündeki önemli engeller olduğunu vurgulamaktadır.

Muhittin Bilge, birey ve toplumun dizaynı üzerinden liberal teori ile pozitivist teori karşılaştırması yapan Bilge, bireyin etken veya edilgen olması sorunsalı üzerinde duruyor. Kendiliğinden doğal düzenin sürdürücüsü olarak kabûl edilen pozitivistik anlayış, toplumsal yapının doğal düzen üzerinden kendiliğinden değişebilirlik varsayımı üzerine dayanıyor derken, liberalizmin toplumun kendisi için faydalı olana ulaşacağı varsayımının, bireyleri edilgen kılacak bir toplum mühendisliği yapma tehlikesiyle karşı karşıya bırakabileceğinin de altını çiziyor.

Bugün dünyaya ve Türkiye'ye baktığımızda her çağdakinin daha fazla ve daha farklı sorunlarla çevrelenmiş bir toplum/devlet/birey üçgeni görüyoruz. Ancak bu kitaptaki yazarlarında söylediği gibi bunlar çözümü bulunabilecek olan sorunlar; insan üretici, dönüştürücü bir akla sâhip, önümüze sürekli sorunlar çıkacağını ve insanın da sürekli bunların çözümünü araştıracağını biliyoruz, sosyolojinin tam tamına bu süreci inceleyen ve açıklayan bir bilim alanı olduğunun da farkındayız. Elinizdeki bu derlemenin de, bu sürecin açıklanmasındaki katkısının önemli olduğunu biliyorum. Beni de bu işe ortak ederek, bir kez daha bu önemli yazıları okuyup gözden geçirmeyi ve derlemeyi yapmayı sağlayan Huzeyfe Arslan'a ve Prof. Dr. Vedat Bilgin'e teşekkür ederim.

Belma Tokuroğlu
14 Kasım 2012, Beşevler

KENDİ SEMASINDA TEK YILDIZ*



Cemil Meriç

Minerva'nın kuşu, alacakaranlıkta uçar.

Hegel

*Mukaddime'deki tarih felsefesi, nevinin en büyük eseri.
Şimdiye kadar, hiçbir ülkede, hiçbir çağda, hiçbir insan
zekâsı böyle bir eser yaratmamıştır.*

Toynbee

Kaledeki Adam

Karanlık çöküyor Mağrib'e... İbn Selame kalesinde bir adam... Kulaklarında nal sesleri ve çığlıklar, dudaklarında bozgunların buruk tadı. Yirmi yıldan beri tarihle boğaz boğaza. Çağının her büyük faciasında ya oyuncu olmuş, ya seyirci. Saraylar, savaşlar, zindanlar. Ve en mağrur beldeleri yerle bir eden Kader.

*Umrandan Uygurlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s.139-163.

Şuur uçurumların önünde uyanır. Düşünce, buhranların çocuğu.

Adamın bakışları, sisleri deliyor. Kaderin yerine kanûnu oturtuyor adam, kanûnu yani muayyeniyeti. Anlıyor ki, cücelerin muzaffer olduğu bu küçük savaşlarda devlere yer yok. Kılıcı ile fethedemediği ülkeleri kalemiyle fethediyor, ülkeleri ve Ebediyeti.

İbn Haldun (1332-1406), Ortaçağın karanlık gecesinde muhteşem ve münzevî bir yıldız; ne öncüsü var, ne devamcısı. *Mukaddime*, çağları aydınlatan bir fecir, girdapları, mağaraları, zirveleriyle.¹

Bir Kıtanın Cehâleti

Şarkiyat, sömürgeciliğin keşif kolu. *Mukaddime* yazarı, asırlarca kapitalizmin gelişmesini bekler Âraf'da. Batı irfanına İslâm dünyasını tanıtan ilk eser *Doğu Kütüphânesi...*² ve *Doğu Kütüphânesi*'nde Mağrib yok... İbn Haldun'suz bir İslâm düşüncesi.³

Baron de Slane, 1856'da *Berberiler Tarihi*'ni çevirir (imparatorluk Fransa'sı için mühim olan Mağrib'in mâzisisidir), 1862-68'de *Mukaddime*'yi (içtimaî bir talepten çok ferdî bir tecessüs). Tercüme uzun zaman yankısız kalır.⁴ Batı, o büyük

¹ Bkz. Meriç, Cemil, *Işık Doğudan Gelir*, "İbn Haldun ve..." Pınar Yayınları 1984, s. 216 vd. Bkz. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, "İbn Haldun", İletişim Yayınları, 1. baskı, s. 67 vd. ve "Oryantalizm, kapitalizmin keşif kolu ve İbn Haldun", a.g.e., s. 172 vd.

² Herbelot, *Bibliothèque Orientale*, Amsterdam 1776. Bkz. Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, "Muhteşem bir Abide: Doğu Kütüphânesi", Pınar Yayınları, İstanbul 1984, s. 82 vd.

³ *Mukaddime*'nin son Fransızca mütercimi, Vincent Monteil, İbn Haldun'dan bahseden ilk kitabın *Doğu Kütüphânesi* olduğunu söyler. Doğru, ama nasıl bahsediş! Herbelot'nun İbn Haldun'u Hadramut'da doğmuş, Halep kadısıyken Timurlenk tarafından esir edilip Semerkant'a götürülmüş ve orada rahmet-i rahmana kavuşmuş. Başlıca eseri: Beyân Fi Sırr-ı Huruf (?)

⁴ Pierre Larousse'un 17 ciltlik *Grand Dictionnaire Universel du XIX eme Siecle*'i (Ondukuzuncu Asır Kamusu, 1865-1876). De Slane'ın tercümesinden habersizdir, İbn Haldun'a tahsis edilen iki sütun, Sylvestre de Sacy'nin *Mukaddime* hulâsasını ihtivâ eder. Bu zata göre, Kâtip Çelebi Keşfüzzünun'daki birçok makaleleri bu *Mukaddime*'nin 6. kısmından iktibas etmiş. Sonra makale ansiklopedik bazı bilgiler verir: *Mukaddime* XIX, asrın başlarından itibaren Avrupa kütüphânelerinde boy göstermiş, III. Murad devrinde Pirizâde tarafından Türkçeye çevrilmiş, mütercim esâs metni üçte birine yakın ilâveleriyle zenginleştirmiş. Sylvestre de Sacy, *Münfehat*'ına *Mukaddime*'den bazı parçaları eklemiştir. Örneğin *Mukaddime*'yi

kaynaktan sık sık faydalanır ama iktibaslarını titizce saklar. Doğu'nun bütün hazineleri gibi, *Mukaddime* de, her iştihaya açık bir “mirî malı”dır.

Michelet, üstadı Vico'yu tanıtırken “ondan evvel, tarih ilminin tek kelimesi bile söylenmemiştir” der. Marx, tarihî maddeciliğin mübeşşirini bir kere bile anmaz. Weber'e göre, içtimai ilimlerin yaratıcısı Avrupa. Sosyoloji tarihçileri de, sosyolojinin kurucusunu dünyaya gelmemiş farzederler. İrfanıyla övünen bir kıtanın, havsalaya sığmaz hayâsızlığı veya cehâleti.⁵

Sırları Dökülen Bir Ayna

Mukaddime, Osmanlı aydınının XVI. asırdan beri tavaf ettiği bir âbide: Taşköprülüzâde, Kâtip Çelebi, Naima... Fakat bu hürmetkâr âşinâlık samimî bir dostluğa inkılâb etmez. Tunuslu tarihçi, başka bir iklimin adamıdır; daha sert, daha buhranlı,

yayımlamış. Baron de Slane Berberiler Tarihi'ni Fransızcaya kazandırmış vs. Makale şöyle biter: “Avrupa İbn Haldun'un büyük eserini ancak birkaç yıldan beri tanıyor. Ama hiçbir kütüphânede tam bir nüshası yok. Üslûp kâh aydınlık, kâh karanlık. Birçok yeni kelimeler veya esâs mânâlarından farklı mefhumlar ifâde eden kelimeler eserin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bu yüzden son derece mühim olmasına rağmen uzun zaman lâıyk olduğu alâkayı bulamamıştır.” *Mukaddime*'nin Fransızcaya çevrildiğini *Ondokuzuncu Asır* Kamusunun De Slane maddesinden öğreniyoruz. Kuru, kupkuru bir kayıt. De Slane, XIX. asrın başlarında doğmuş, İngiliz asıllı bir müsteşrik. Uzun zaman Fransa'nın Afrika ordusunda baş tercüman. Sonra Paris Şark Dilleri Mektebi'nde Cezayir Arapçası muallimi. Tercümeleri: *İmrûlkays* Divanı, *Ebulfada Coğrafyası*, Berberiler Tarihi... ve *Mukaddime*.

La Grande Encyclopedie'nin (Büyük Ansiklopedi, 31 cilt, 1885-1892) İbn Haldun maddesi bir laubalilik örneği (Tunuslu tarihçi ölümünden yirmi sekiz yıl önce katlettilir, sonra tekrar diriltir). Avrupa'nın en büyük felsefe dergisi *Revue Philosophique*'de (kuruluşu 1876) yalnız bir kere söz edilir üstattan. Yazarın başlığı şu: “İbn Haldun, XVI. asır Arap Sosyologu” İki asırlık bir hata. Durkheim'in kurduğu *Annee Sociologique* adlı derginin (1896-1964) koleksiyonunda İbn Haldun'un adı bile geçmez. İbn Haldun XX. asrın başlarına kadar Batı entelijansiya-sının meçhûlü. Kendini kâinatın merkezi sayan bu gafil entelijansiya'ya, tarih felsefesini kuran adamın Tunuslu bir düşünce fatihi olduğunu ilk haykıran Charles Rappoport'dur, tanınmış sosyalist ve sosyolog Charles Rappoport (Bkz. *Philosophie de l'Histoire comme une Science de l'Evolution*, Bir Evrim Bilimi Olarak Tarih Felsefesi, 1925, 2. baskı). Bu zat hakkında daha fazla bilgi edinmek için Bkz. *L'Homme et la Societe*. No. 24-25, Nisan-Mayıs-Haziran 1972, s. 127.

Cuvillier, *Manuel de Sociologie*'sinin (Sosyolojinin El Kitabı, 1952) bir dipnotuna misafir eder sosyologumuzu. Sosyoloji Sözlüğü'nde (1970) daha insafıdır. Ama yine de Hristiyanî peşin hükümlerin tasallutundan kurtulamaz, Saint-Augustin'in kurduğu tarih felsefesinin müslümanlar arasındaki değerli bir temsilcisidir İbn Haldun... Son şârihi Yves Lacoste'a göre, tarih ilminin yaratıcısıdır bu zat. İngiliz sosyologu Bottomore da İbn Haldun'u tarihî metodun müessesisi sayar. <https://rantey.org>

daha ümitsiz bir çağın adamı. XVIII. asrın başlarında Pirizâde, Mukaddime'nin üçte ikisini Türkçeleştirir. Dürüst bir tercüme, ama dil girift, ibâreler uzun. Geriye kalan kısmını Cevdet Paşa çevirir.

Osmanlının cihânşümûl tecessüsü her düşünceye açıktır, temessüllerinde şuurlu bir tecessüs; tafrafuruşluğa da tenezzül etmez.⁶

İnkıraz devri aydınının fârikası, hazinelerinden habersiz olmak. Bu aydın bir ışık kaynağı değildir artık, sırları dökülmüş bir aynadır, Batı'yı aksettiren bir ayna. İbn Haldun'u nasıl ve nereden tanısn?⁷ Sonra Cumhuriyet ve zaman zaman beliren kendimize dönüş temayülleri. Bu devrin fikir adamları

⁶ İbn Haldun "bazı taraflarıyla" Osmanlı irfanının ana kaynakları arasındadır. Tavırlar nazariyesi, Naima'dan itibaren tarihçilerimizin müşterek kanaatidir. Münecimbaşı'na göre (7-1702), hâdiselerin izâhında yalnız "mücerret nakil"lere değil, "umran'ın mahiyetine de ehemmiyet verilmelidir. Müverrih Namık Kemal'i de, İbn Haldun'un son şakirdi telakki etmek yanlış sayılmaz. Osmanlı Tarihi'ne yazdığı ifâde-i meramda Tunuslu hâkimden büyük bir hürmetle bahseder Namık Kemal: "İbn Haldun'un düvel-i İslâmiyeden her birini ayrı ayrı nazargâh-ı hikmetinden geçirerek vekây-i mühimmesini esbab ve avanzıyle beraber bir kaç sahifeye sığdırmakta gösterdiği kemal şayan-ı hayrettir. Vakıa İbn Haldun'da mevzu-bahs olan asırların bazı vukuatı nakıstır. Fakat bu nevâkis İbn Haldun'un tedkik ve tettebbuunda kusurdan değil, me hazlarının tam olmamasından neşet eder... İbn Haldun fenn-i tarihin mükemmili olduğu gibi, bu fenne bir usûl vaz' etmek, vekayiin sahihini kâzibinden temyize bir mikyas bulmak istemiş; hâvi olduğu malumatın kesret ve tenevvüüne nazaran ayrıca bir kütübhane addine lâıyk olan *Mukaddime*'yi meydana getirmiş; bu cihetle hikmet-i tarihin de mümessilidir" (Osmanlı Tarihi, birinci tab'ı. Konstantiniyye 1305, Matbaa-i Ebüz-ziyâ, s. 14). Cemal Zeki, üstadı tanıtmak için kaleme aldığı bir risaleye şöyle başlar: "Hâdisât-ı tarihiyye ve ahvâl-i umran-ı ümemi tedkik ve tahkik ve muhakeme ile felsefe-i tarihte mucid ve muhakkik nam-ı bülend-i üstâdânesini bihakkin ihraz etmiş olan allame-i cihankadr, İbn Haldun, ümmet'i İslâmiye ve bütün âlem-i insaniyetin medar-ı fâhri olan eâzım-ı zevattan biridir", "Şark u garbde müeyyed olmak üzere âlem-i ulema, müverrih-i hâkim, üstad-ı zaman lakaplarıyla muvakkar ve mübeccel"dir (*İbn Haldun*, Kütüphâne-i İslâm, 1317, s. 3-5). En itimada şayan şahadetlerle sabittir ki *Mukaddime* Osmanlı münevverlerinin başucu kitaplarından biri, âdetâ bir "mekteb kitabı", İbn-ül Emin'i dinleyelim: "Mahdum bey (Prens Sabahattin), İbn Haldun'un *Mukaddime*-i arabîyesinden lâlettayın, bir sahife açarak lisan-ı maderzâde gibi kemal-i suhulet ve fesahat ile okudu; vukuf-u tam ile terceme etti. Biraderi de bilmünasebe... mevzu-u bahse dâir, bazı dekaik-i mühimme irad eyledi" (*Son Asır Türk Şâirleri*, İstanbul, 1969, s. 48).

⁷ Batılılaşan Türk intelijansiyası hikmet-i tarihin mucidini tesadüfen tanır. Başka bir medeniyetin menşurundan geçen çarpık yani muharref bir İbn Haldun. Yusuf Akçura'nın şahadeti-itirafı diyecektik- ne kadar ibret verici. Millî şahsiyetlerimizden nasıl uzaklaştığımızı, mektep kitaplarında dâhi Batı'yı nasıl adım adım ve körü körüne takip ettiğimizi anlatan Yusuf Akçura sözlerini şöyle bağlıyor: "Hasan Âli Bey (Yücel), Almanlardan veya Ruslardan istifade ettiği için olacak ki tarihte usûlün tekâmülünü gösterirken İbn Haldun'a 20 defa Kinay-i Arsiye münhasır 7 anı Yuhâk Kongresi).

içinde, İbn Haldun'la en çok meşgûl olan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'dur. Tek meşgûl olan da diyebilirdik. Hilmi Ziya 1940'da Bouthoul'un *İbn Haldun*'unu dilimize aktarır; der-beder, derme çatma bir tercüme.⁸ Sonra basından üniversite tezlerine sığır, üstat; yani unutulur gider.

Yeni Bir Tercüme

Nasıl unutulmasın? Dil devrimi, genç nesillerin Tunuslu tarihçiyle temasını imkânsızlaştırmıştı. İctimaî ilimlerle uğraşanlar, İslâm dünyasının -belki de bütün dünyanın- bu en büyük içtimaiyatçısını, De Slane'dan okumak zorundaydılar. M.E.B., *Mukaddime*'yi çevirterek Türk irfanını yüz kızartıcı bir mahrumiyetten kurtarmağa çalıştı; çalıştı diyoruz zîrâ yapılan tercüme bir garabetler meşheridir. Başka türlü de olamazdı... Çünkü işin ciddiyetinden Bakanlık da, mütercim de habersizdir.⁹

Mukaddime bir hamlede fethedilmez. Atıfların ve îmâların karanlık dehlizinden geçeceksiniz. Tanımadığınız mefhumlar kesecek yolunuzu.

İbn Haldun, külliyyatını tettebbu etmeyenlere sırlarını ifşâ etmez eser.

⁸ Bakınız, *Eserlerini Nasıl Hazırlıyorlar?* Cemil Meriç, Yücel dergisi, Ağustos, 1944.

⁹ Evvelâ tercümenin Türkçesi perişan. Okuyalım: "Üstad, yukarda andığımız kendi kalemiyle yazmış olduğu hâl tercümesinde adları geçen bilirkişilerden başka..." "Batı Afrika'nın da akli ilimlerle uğraşan bilirkişileri..." Mütercim, bilirkişiyi bilgine karıştırıyor!

"Dünya sosyologlarının pir ve üstadları olan İbn Haldun, cemiyetler hâlinde birbirleriyle yardımlaşarak insanların dünyayı imar ve yaşamaları için gereken geçinme vasıta ve esvab ve âletlerini hazırlamalarını ümran adıyla anar". Anladınız mı?

"Duygu kuvveleri", "nisbeten kısa fakat ifâdeli", "hayat ve beşer cemiyetleri tekâmül edip", "İbn Haldun'un iş ve dehâsını küçültmez" Ne demek? Sonra sayın Ugan'ın Doğulu ve Batılı hiçbir şaire nasip olmayan buluşları var: "İbn Haldun göçebe hayatının düşkünüdür... bu cihetten meşhur Tolstoy'a benzer ki... Üstelik her ikisi de, sâde hayatı takdir ettikleri hâlde, bolluk ve genişlik içinde yaşamışlardır". Ama yine de büyük bir fark var aralarında: "Tolstoy, Rus köylüsü kıyafetinde sâde giyimler giyer ve sakalını uzatırdı. Bizim filozofumuz ise giyim ve kıyafeti ve zarafeti ile tanınmış bir zattı" (Z. Kadiri Ugan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1968).

Sayın mütercim Tunuslu filozofun sakalı ve cübbesiyle uğraşacağına adını öğrenseydi. Mukaddime yazarının adı "İbn Haldun"dur, İbni Haldun, değil. Okuyucuyu bu hatalar sergisinde düzensizlik oluşturmayın: <http://fontise.org>

İssawi, “*Mukaddime* çevrilemez henüz, diyor... Önce dünya kütüphânelerindeki bütün yazmalar karşılaştırılmalı, bir ‘edition critique’i yapılmalı eserin. Sonra bir İbn Haldun sözlüğü hazırlanmalı ve Haldun’cular bir araya gelerek kullanacakları ıstılahlar üzerinde anlaşmalı. Şimdilik kitaptan bazı parçalar çevrilebilir...”¹⁰

İbn Haldun ve “Bugünün Sosyalizmi”

Bakanlık tercümesi, kütüphânelerin tozlu raflarında unutulurken, Türk solu beklenmedik bir kaynaktan İbn Haldun adında bir sosyologun asırlarca evvel Mağrib diyarında yaşadığını... haber alır: Garaudy’dan yapılan bir derleme. Kimdi bu Garaudy? Şarkiyatçı mı, tarihçi mi? Ne biri, ne öteki. Fransa Afrika’daki sömürgelerini kaybedince, Fransız solu, istiklâllerine yeni kavuşan bu ülkelerin “ilerici” aydınlarına hoş görünmek istemiş, bu işle Garaudy’yi görevlendirmişti.

Şarka yönelen bu tecessüs, sosyalizmin “Batıcı” üstatlarını kuşkulandırdı. Ne demekti İslâm düşüncesi? İbn Haldun da kim oluyordu? Türkiye’de konuk olarak bulunan tanınmış bir “toplumcu” irfanımızı tehdit eden bu tehlikeli temayüllerle savaşmak için kemal-i celadetle kaleme sarıldı: “Politik doktrinde vahye dayanan devlet düzenini, ideal devlet düzeni saymaktan kendini kurtaramayan bir düşünürün (İbn Haldun demek istiyor) bugünün sosyalizmine vereceği bir şey yoktu”.¹¹

Görülüyor ki, bu sayın bay, iki satırlık bir fermanla idâmına hükmettiği İbn Haldun’u zerre kadar tanımadığı gibi sosyalizmi de ciddiye almamaktadır. Bugünün sosyalizmi ne demek? Sosyalizm bölünmez bir bütün değil mi? Tefekküre kapılarını kapayan bu bağnaz “izm” olsa olsa “obscurantisme”dir, sosyalizm değil.

¹⁰ Bkz. Charles, İssawi, *İbn Haldun: An Arab Philosopher of History*, London, 1950. Gerçi Avrupalı bilginler İssawi’nin ikazına uymamış, Mukaddimeyi dillerine çevirmişlerdir. (Önce Rosenthal’in İngilizce tercümesi, New-York, 1958; sonra UNESCO tarafından yayımlanan Monteil’in Fransızca tercümesi Beyrut, 1967). Ama onlar uzun bir çalışmanın mirâsıdır. Konuları ile ilgili bütün yayınları incelemiş, İbn Haldun’un dünya kütüphânelerinde mevcut çeşitli yazmalarını karşılaştırmış, ömürlerini harcamışlardır bu işe (bilhâssa Rosenthal).

¹¹ Bkz. Yön dergisi, Nisan 1978, Fikriyatı Sayı 140 <https://rantey.org>

Azgelişmişlik

Bugün “azgelişmiş” denilen ülkelerden birçoğunun neden azgelişmiş olduğunu *Mukaddime*’yi okuduktan sonra daha iyi anlıyoruz. Kuzey Afrika tarihini asırlar boyu damgalayan siyasî, iktisadî ve içtimaî başarısızlıkların sebebi, bu ülkede içtimaî bir zümrenin (Batı’daki burjuvaziye benzer bir sınıfın) yokluğudur. Çağdaş bir Fransız yazarı, Yves Lacoste: Bugünkü azgelişmiş ülkelerin mazisi üç beş kelimeyle hülâsa edilebilir, diyor... Önce hamleler devri, sonra yavaşlayan, durgunlaşan, gerileyen ekonomik ve sosyal gelişme. İbn Haldun, bu medd ü cezirlerin içinde yaşamış ve onları anlamaya çalışmıştır. Buhranı ne Tanrı’nın irâdesiyle îzâha kalkışmıştır ne dış güçlerle. Çöküşün sebebi, kucağında yaşadığı toplumun iç yapısıdır.

Geçen asrın sonlarına kadar hiçbir Avrupalı tarihçi, böyle bir idrâk irtifâna erişememişti. “Anlatımcı tarih”e mahpus bir tecessüs, yeni ülkeler fethine çıkan o cihangir zekâyı, fazla “filozof” buldu. Tanrılarına sadık kaldı Avrupa. Büyük yabancı, sükûtta bir çemberle kuşatıldı; anlayışsız, hain, karanlık bir sükût.

Umran

Mukaddime yazarı yepyeni bir ilim kurduğunun farkındadır; konusu “beşerî umran” olan bir ilim. Tarihi, “insan ilimlerinin ilmi” yapan bir ihtilâl.

Umranla asabiyet, yeni ilmin iki anahtarı. Umran, geniş mânâsıyla medeniyet, yani: bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimaî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar.

Umranın iki merhalesi: Bedevîlikle haderîlik. İki merhalesi veya iki tezahürü. Bedevîlik, bâdiye hayatı. Bâdiye ne çöl, ne köy, ne kır. Belki bunların hepsi, bedevilerin oturduğu veya dolaştığı her bölge. Bâdiyenin başka dillerde karşılığı yok.

Haderiyet de kademe kademe. Her toplumun kaderi, bedeviyetten haderiyete geçmek. Bu inkişâfın muharrik kuvveti: Asabiyet.

Labica, 1968'de Cezayir'de basılan *İbn Haldun'da Siyaset ve Din* adlı eserinde, *Mukaddime*'nin umumî plânını şöyle çiziyor:

“1- Umran, başka bir deyişle medeniyetin umumî sosyolojisi. İçtimaîlik, fizikî coğrafya, beşerî coğrafya ve psikososyoloji.

2- Bâdiye yâhût bedeviyetin sosyolojisi. Umumî bir etnoloji (iki insan topluluğu vardır), mukayeseli bir psikoloji (bedevî ve haderî), bir jeopolitik (çöl) ve bir içtimaî (asabiyetin unsurları) dinamik.

3- Mülk ve siyâsî felsefe. Cismanî (mülk) ve ruhanî (hilafet) iktidarın şartları. Bir devletler dinamiği ve kültür antropolojisi (hiç değilse müesseseler nazariyesi).

4- Haderiyet veya şehir sosyolojisi.

5- Maaş veya ekonomi-politik (insanların emek ve gayretlerini harcadıkları faaliyetler).

6- Ulum. İlimlerin topyekûn bilançosunu yapan bir bilgi sosyolojisi.

Bu mefhumlar arasındaki hiyerarşi bir ağaç şeması ile gösterilebilir: Umran ağacı. Kök: Bâdiye; gövde: Mülk ve Hadara; dallar: Maaş; yapraklar veya meyveler: Ulum; özsuğu: Asabiye.”¹²

Tarihten Sosyolojiye

Tunuslu devlet adamı, bir hazine-i evrak faresi değildir. Çağını anlamak için eğilir tarihe. Çağını anlamak yani olaylara söz geçirmek. Her tarih eseri, doğrudan doğruya veya dolaylı olarak, yazarın hayat tecrübesine bağlıdır.

İbn Haldun, bir kavganın içinden geliyordu ve tekrar dönecekti kavgaya. İbn Selame kalesinde mütareke yıllarını yaşıyordu “yorgun savaşçı”. Kale bir halvetgâhdı, inziva bir sesli itikâf (“la soledad sonora”). Önce şuuruyla altetmesi lâzımdı hâdiseleri. Konuşturmak istiyordu tarihi, mutlaka konuşturmak istiyordu. Bir kütüphâne adamının aylak tecessüsü değildi bu; bir kavga adamının çağıyla hesaplaşmasıydı, çağıyla ve bütün çağlarla. Basmakalıp bilgilerle yetinemezdi. Tarihten sosyolojiye atlamak zorundaydı; sosyolojiye atlamak, daha doğrusu sosyolojiyi kurmak. Dün bugüne, bugün yarına ışık

¹² Labica, G., *Politique et Religion chez Ibn Khaldoun* (İbn Haldun'da Siyaset ve Din), Alger (Cezayir) 1968. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tutar. Tarihin iki görevi var: Maziyi aydınlatmak yani nesilden nesile aktarılan umranı incelemek ve bugünkü umranı, millî mîrâsla münâsebetleri içinde aydınlatmak.

Mukaddime, bütünü kucaklamak ister, bütünü yani beşerî umranı. Kendisini dinleyelim: “Konumuz beşerî umran yani insanın içtimaî hayatı; ve bu hayatı etkileyen olaylar: Yabanîlik (haderiyet), âile ve kabile tesanüdü (asabiyet), devletlerin hanedânların kuruluşuna yol açan içtimaî farklılaşmalar, tabakalaşmalar... İnsanların hayatlarını kazanmak için giriştikleri faâliyetler (meslekler, zanaatlar), ilimler, güzel sanatlar, bir kelimeyle toplum yapısında ortaya çıkan her nevi değişiklik”

Sâti Bey'e göre, Mukaddime'nin birinci kitabı umumî sosyolojiye ayrılmıştır, ikinci ve üçüncü kitaplarda bir siyaset sosyolojisi ile, dördüncü kitapta bir şehir hayatı sosyolojisi ile, beşinci kitapta bir iktisât sosyolojisi ile ve altıncı kitapta bir bilgi sosyolojisi ile karşılaşırız.

Mukaddime yazarının dehâsını, bu katı ve kuru şemaya hapsetmek niçin?

İçtimaî fizik veya fizyoloji, temellerini Saint-Simon'un attığı bir bilgi dalı. Sosyoloji, Comte'un uydurduğu bir kelime. Sınırları hâlâ meçhûl, muhtevası hâlâ müphem. *Mukaddime* sosyolojiyle kaynaşan bir tarih, bir beşerî ilimler ansiklopedisi. C. Levi-Strauss'un anladığı mânâda bir antropoloji, yani bütün tarih ve coğrafyasıyla, insanın ilmi.

Güneş Altında Yeni Bir Şey Yok

Evet... İbn Haldun, hem medeniyet tarihinin hem de sosyolojinin kurucusu. İçtimaî ilimlerin dayandığı temel prensiplerden birçoğunu ilk defa olarak ifâde eder ve uygular. Meselâ:

1- Sosyal olaylar da kanûnlara uyarlar. Gerçi bu kanûnlar tabîat olaylarını yönetenler kadar mutlak değildirler ama yine de sosyal hâdiselerin düzenli ve belirlenmiş örnek ve dizilere uymasını sağlayacaklardır. <http://rantey.org>

2- Bu kanûnlar kitleler için geçerlidir. Teker teker fertler, bu kanûnlar üzerinde ciddî bir etki yapamaz. Bozuk bir düzeni değiştirmek isteyen ıslahatçıların teşebbüsleri başarısızlığa uğrar. Zîrâ sosyal güçlerin karşı konmaz eğilimi, ferdî çabaları hükümsüz bırakır.

3- Bu kanûnlar ancak geniş sayıda olayları bir araya getirmek, ortak unsurları ve zincirlenişleri incelemek sûretiyle bulunabilir.

4- Aynı içtimâî kanûnlar, aynı yapıdaki toplumlar için geçerlidir. Bu toplumların zaman veya mekânca birbirinden uzak olması, neticeyi değiştirmez. Nitekim İbn Haldun, gezginci bedeviler için söylediklerinin, İslâmiyet öncesi veya kendi çağdaşı Arap bedevilerine, Berberîlere, Türkmen ve Kürtlere de pekâlâ uygulanabileceğini ısrarla belirtir.

5- Toplumlar hep aynı durumda kalmazlar. Yani içtimâî yapılar gelişir ve değişir. Bu değişimin âmili, kavimler veya sınıflar arasındaki temas ve bu temastan doğan taklit ve kaynaşmalardır.

6- İçtimâî kanûnlar, biyolojik veya maddî âmillere irca edilemez. Evet, toplumların hayatında iklim, gıda gibi faktörlerin de önemi var, ama asıl üzerinde durulması gereken içtimâî âmillerdir, doğrudan doğruya içtimâî âmiller: Tesânût (dayanışma), meslek, servet... gibi. Meselâ, İbn Haldun, Arapların veya Yahudilerin özelliklerini anlatırken, Arapların dikbaşlılığını, Yahudilerin kurnazlığını ırkî menşeleri ile değil yaşayış tarzları ve mazileriyle îzâh eder.

Taklidin toplum kaderinde oynadığı büyük rolü -Tarde'dan beş yüz yıl önce- vuzuha kavuşturan da o. Mağluplar, galiplerin âdet ve müesseselerini taklit eder, *Mukaddime* yazarına göre. Bu taklidin sebepleri:

a) Şuursuz bir hayranlıktır.

b) Yenilen kavmin, mağlubiyetinin daha aşağı bir moralden veya mânevî değerlerden ileri geldiğine inanmak istememesi ve düşmanının zaferini üstün tekniğine, silahlarına veya müesseselerine atfetmesidir (psikolojik bir tatmin).

c) Mağlupların galiplerin başarı sırrını, onların bazı âdet ve müesseselerinde araması ve bu âdet ve müesseseleri benimsedikleri ölçüde kendilerinin de başarıya ulaşacaklarına inanmalarıdır.

Asabiyet¹³

İnsan, daha güçlü hayvanlara karşı kendini koruyamaz tek

¹³ “Asabiye: Araplarda İslâmiyet’ten evvelki devirde bir kimsenin asaba’sını yani baba cihetinden akrabalarını yâhût da umumiyetle kabilesini, haklı haksız, her meselede müdafaaya hazır olması ve kabile efradının, gerek mal ve mülklerini korumak ve gerek başkalarının mal ve mülklerini zaptetmek için, bir söz üzerine, derhâl birleşmesidir. İbn Haldun’a göre, insanlar arasında karşılıklı yardım, asıl ve nesepte iştirakten veya onun yerine geçen bir sebepten hâsıl olur; çünkü bir insanın akrabasına yapılan zulüm, bizzat kendi nefsinin tezlil eder. Binâenaleyh asabiyet tabii ve cibilli bir hisse istinât etmektir. Bu his karabet-i hükmiye ve sebebiye ile de hâsıl olabilir; meselâ, bir kimsenin azat ettiği köle, yâhût kendisine iltica etmiş bir şahıs hakkında olduğu gibi. Fakat asabiyet, bilhâssa nesepteki iştirake istinât ettiğinden, tabiidir ki, nesebin karışmamış veya çok az karışmış olduğu bedeviler arasında daha çok muhâfaza edilmiştir. Şehirlere gelince, gerek neseb ihtilatlarının çokluğu ve gerekse hukukî ve inzibâtî işlere bir hâkimin bakması sebebi ile, asabiyet azalmış veya yâhût hiç kalmamıştır... Peygamberlik işlerinde de asabiyetin büyük rolü vardır. Zîrâ insanlarda yeni fikir ve itikatlara karşı, tabii bir mukavemet mevcûd olduğundan Peygamber bunu kırarak kadar asabiyet ve kuvvet sâhibi bir kabileden değilse, şüphesiz muvaffak olamayacaktır. Bundan dolayıdır ki, âdet-i ilâhiye, Peygamber ve sultanların en şerefli kabilelerden zuhur etmek üzere, câri olmuştur. Son zamanlarda İbn Haldun’un asabiyet hakkındaki nazariyesi T. Khemiri tarafından teferuatlı bir şekilde tahlil edilmiş ve bu mefhumun milliyetçilikten çok farklı olduğunu neticesine varılmıştır. Fakat daha evvel F. Gabrieli bu iki mefhum arasında fark olduğunda ısrar etmiştir. Şu kadar ki, bugünkü milliyet fikrini meydana çıkaran âmiller bir tarafa bırakılacak olursa, asabiyet ile bunun arasında kısmî bir münâsebet bulmak belki mümkün olur” (İslâm Ansiklopedisi, “Asabiye” maddesi).

Lahbabi’nin Asabiye’yi izâh tarzı oldukça dikkate değer: Asabiye zıtlar diyalektikliği harekete geçiren kuvvet. İbn Haldun hayatın gelişmesini böyle bir diyalektik ile açıklar. İnsanoğlu doğar, büyür, sonra başka insanlar hayata getirir, ihtiyarlar ve ölür. Çocuk babanın nefyidir (negation). Öyle bir nefyi ki, ferdiyi yok ederken umumînin devamını ve inkişafını sağlar. Umumi (âile, aşiret, saltanat, ümmet) ferdiyi aştığı ölçüde inkişâf eder. Ferdileşince asabiyetini kaybeder ve ölür.

Fertler gibi devletlerin de kendine has bir hayatı vardır. Büyürler, olgunlaşırlar, sonra zeval başlar. İnkılâp her devletin alınıyazısı. Her ülkede bedeviliğin yerini haderîlik alır. Aşiretin iktidara geçmesini sağlayan kan akrabalığı. Asabiyet sayesinde başka geçen şeyh ile aşireti birtakım görevler ve imtiyazlar yüklenmiş olurlar. Bunları korumak zorundadırlar. Bu yüzden müsâvâtçı ve tesânütçü olan asabiyetle ters düşerler. Yani asabiyet kendi zıddını da içinde taşır. Asabiyet olmadan siyasî iktidar olamaz. Fakat iktidarı kökleştirmek ve genişletmek için ister istemez aynı asabiyeti paylaşanlar ile çatışmak gerekecektir. Yerini sağlamlaştıran bir hanedan kendini iktidara yükseltenlere dayanmaz artık. Asabiyet üç merhaleden geçer. (Bu itibarla da diyalektik bir mahiyeti vardır.) Bu merhalelerden her biri ötekilerin zıddıdır. “Saf hâlde, asabiyet (bedevî hayat) müsâvâtçıdır, her türlü mutlak iktidara karşıdır. Harekete geçince bu kuvvet yaratıcı bir kudret olup, bir saltanat kurar. Saltanat kurulduktan sonra asabiyet zayıflar (İkinci merhale): Haderî umran merhalesi. Asabiyet görevini bitirdikten sonra kendi kendisini imhâ eder. Bedevî umranın esâs vasfı olan kabile demokrasisinin müsâvâtçılığı, tek şefin (yâhût birkaç şefle âilesinin) istibdâdı içinde kaybolur. Yeni aristokrasinin asabiye ihtiyacı yok, haderî umranın bütün imtiyaz ve nimetlerini korumak için yabancı güçlere bağımlı olur” (İbn Haldun’un Asabiye’yi izâh tarzı, www.terantey.org)

başına, tek başına ihtiyaçlarını karşılayamaz; demek ki, birarada yaşamak tabîi ve zarurî. Ama insanlar saldırgandırlar. Bazı müeyyideler olmadıkça birarada yaşayamazlar. Bu müeyyidelerin kaynağı, ya irâdesini kalabalığa kabûl ettiren güçlü bir ferttir (İbn Haldun, Hobbes'un öncüsüdür), yâhût içtimaî tesânüt (Hobbes'unkinden daha derin bir seziş). Ortak bir otoriteye duyulan ihtiyaçtan devlet doğar. Şekil madde için ne ise, devlet de toplum için odur. Bunlar birbirlerinden ayrılmaz. İçtimaî tesanüdün (asabiyet) kaynağı akrabalıktır, küçük toplumları o bağlar birbirine. Ama aynı çevrede, aynı hayatı yaşayan insanlar için bu bağın hiçbir önemi yoktur. Bir arada yaşayış, akrabalık kadar kuvvetli bir tesânüt yaratabilir.

İçtimaî tesânüt en çok göçebeler arasında kuvvetlidir. Zîrâ göçebelerin hayatı her an yardımlaşmalarını gerektirir. Göçebe doğduğu toprağa bağlanmaz, çöl kısırdır. Her ülke vatandır göçebe. Göçebeler yerleşiklerden daha yiğit, daha dürüst, daha kendine güvenir insanlardır. Çok daha kalabalık ve -görünüşte- kendilerinden çok daha güçlü kavimlerin ülkelerini ele geçirebilirler. Devlet, ancak mücâdele ile kurulur. Sayının da önemli bir payı var şüphesiz. Ama, zafer birbiriyle daha iyi kaynaşmış olan tarafındır. Yeni bir din, kuvvetli bir içtimaî tesanüde dayanmadıkça başarıya ulaşamaz. Ama bir kere yerleştikten sonra, içtimaî tesanüdü bir kat daha sağlamlaştırır. Hatta insanların irâde ve heyecanlarını müşterek bir gaye etrafında toplayarak, kabile tesanüdünün yerine geçer. Filhakika, bir toprağa yerleşmiş kalabalık topluluklar için en kuvvetli tesânüt kaynağıdır, din; kabile tesanüdüyle birleşince karşı konmaz bir güç sağlar. Tesânüt olmadan devlet kurulamaz. Bir devletin gücü, temelindeki tesanüde bağlıdır. Devlet kökleştikten sonra, tesânüt ihtiyacı azalır. Otorite kurulmuş-tur artık, şüphe götürmez ve karşı konmaz bir otorite.

Asabiyet aşiretin bütün fertlerini topyekûn bir müsavaatçılık içinde birleştirir. Haderilik müsâvâtsizlik üzerine kurulur: İmtiyazlılar ve yoksullar arasındaki müsâvâtsizlik. Devlet asabiyetten doğar. Ama ancak asabiyetin enkazı üzerinde yükselir. Bir asabiye-tin yerine yeni bir asabiyet geçer. Her asabiyetin üç nesil devam eden bir hayatı vardır. Yani bir "ezeli dönüş" veya yerinde sayış söz konusu değildir. İleriye doğru giden bir akıştır bu. Merhaleler birbirine benzer fakat bu benzeiş zahiridir, muhteva değişir. (Lahbabi M. Aziz, İktisadî ve Fikrî Tarih, 1978, s. 378) <http://rantey.org>

Fakat devlet de, diğer içtimaî müesseseler gibi değişme ve gerileme kanûnlarına tâbidir. Başlangıçta birlik ve dostluk duygularına (asabiyet) dayanır. Halk, yönetime katılır ve yöneticilerle bölüşür iktidarı. Bir zaman sonra, yerleşiklerin ve lüks hayatın çözücü tesirleri yüzünden, yöneticiler iktidarlarını mutlaklaştırmaya çalışır. Hükümdar, bu amaca ulaşmak için şahsına bağlı bir kurenâ zümresi teşkil eder, eski silah arkadaşlarının ve müşavirlerin yerini paralı askerler alır. Metbu ile teba arasındaki mesâfe günden güne büyür. Bu devrenin ayırıcı vasıfları: İhtişam ve sefahat, asabiyetin zayıflaması... İsrâf arttıkça mâlî sıkıntılar çoğalır. Vergiler ağırlaşır, maaşlar gecikir. Devlet, efendi değiştirmeye hazırdır artık. Talipler de hiç eksik olmadığından, iç ve dış müdâhaleler başlar. Bu bir alinyazısı mı? Evet... Zeval saati geciktirilebilir İbn Haldun'a göre... Temel kanûnları ve müesseseleri baştan başa değiştirmek, yeni bir yaşama fırsatı verebilir devlete. Çöküş uzaklaştırılabilir, ama büsbütün durdurulamaz.

Osmanlı müverrihleri, acı tecrübelerin ilham ettiği bu insafsız hükümlere elbette ki, itibâr etmeyeceklerdi. Bir destanı yaşıyordu onlar. Devlet-i Aliyye, bir devlet-i ebed müddet'di. Bir kıyameti yaşıyordu İbn Haldun, tahtların birbiri ardından yıkıldığı bir kıyameti. Çağımızın medeniyet tarihçileri, bir Danilevsky, bir Spengler, bir Toynbee de ondan daha mı az bedbin?

Mukaddime yazarı, muhabbetlerin ve kinlerin dışındadır. Ne över, ne yerer. Müesseselerin gelişme kanûnlarını arar, tercihlerini karıştırmaz işe.

Çağdaş bir Arap yazarı: “şaşırtıcı bir hayat, diyor... Önce elli yıl süren ve bütün XIV. asır Mağrib'ini damgalayan faâliyetleriyle şaşırtıcı, sonra da bilginin çeşitli alanlarında gerçekleştirdiği devrim, daha doğrusu devrimlerle”.¹⁴

Tunuslu hâkimin en büyük keşfi, kurduğu yeni ilim. Mukaddime ise, bir beşerî ilimler ansiklopedisi. O ummanda biraz daha dolaşalım.

¹⁴ Lahbabi, M. Aziz, *Üçüncü* PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Varlık ve Bilgi

İbn Haldun antolojisi, bir “aşamalar” teorisidir: Madde, bitki, insan ve melekler. Eski Yunan’dan gelen bu nazariye, hem İslâm hem Hristiyan skolastiklerince benimsenmiş. Ama İbn Haldun çağdaş düşünceye çok daha yakın. Bu yaratıklardan her biri, kendinden bir alttaki veya bir üstteki türe dönüşebilir, ona göre. Maymunun bittiği yerde insan başlar. Maymun, düşünce merhalesine erişemeyen insan. Hilkatın her merhalesinde insan maymuna veya maymun insana istihâle edebilir.

Tunuslu filozofun bilgi teorisi, ampirist ve pozitivist bir teori. Bütün bilgilerimizin kaynağı, duyular. Cevherler ve illetler üzerinde münakaşa etmek boşuna. İbn Haldun, îmânın yolunu açmak için felsefeyi bir yana iter. Aklın kavrayamadığı hakikatlere, tasavvuf ve vahiy yolu ile erişilebilir.

Coğrafya

Toplumların kaderini çizen âmillerden biri de coğrafya. İnsanları farklılaştıran çevreleridir, çevreleri yani iklim ve gıda. İklim, toplumlara sürekli vasıflar kazandırır. Soğuk ülkelerde, zekâ daha hudutlu, sanatlar daha az gelişmiş, mesken daha iptidaîdir. Sanatlar, mutedil iklimlerde kemale varırlar. Büyük şehirler ve büyük hanedânlar böyle ülkelerde kurulur. Servetler oralarda teraküm eder. Hâkimâne kanûnlar oralarda hazırlanır. Sıcak iklimlerde, hafifmeşreplik ve tedbirsizlik hüküm sürer. Toprak da insana birçok temayüller kazandırır. Tesânüt bilhâssa çöllerde kuvvetlidir. Zîrâ insan, düşman bir tabîatın ortasında, hemcinsine dayanmak zorundadır.

İbn Haldun, insan mizâcıyla beslenme rejimi arasındaki münâsebetlere de dikkati çeker. Fazla yemek, zekâyı vücûdu uyuşturur. Bedeviler az yedikleri için canlı ve uyanıktırlar vs.

Ama, içtimai âmiller coğrafi âmillerden önde gelir, içtimai âmiller yani yaşayış tarzı.

İktisât

İbn Haldun, devrindeki Hristiyan yazarların tersine, iktisâ-

dı ahlâktan ayırır. İktisadın konusu, iktisâdî olayların tasviri ve bu olayları idâre eden kanûnların keşfidir. Zenginliğin kaynağı ticâret değil üretimdir, üretim ve nüfûs.

İbn Haldun “popülasyonist”tir. Nüfûs ve refah arasındaki münâsebetler giriftir. Nüfûs arttıkça talepler de artar. Talep istihsalî kamçılar. Yeni yeni zanaatlar doğar. Zanaatlar geliştikçe ihtiyaçlar çoğalır: İnsan yeni hazlar arar, yeni vasıtalar bulur. Talep arzı yaratır, arz talebi. “Şehir ne kadar kalabalıksa, ahali o kadar müreffeh, zanaatlar o kadar itibârdadır” Şehrin dilencileri bile daha zengindir, diyor İbn Haldun. “Ülkeler arasındaki zenginlik yoksulluk farkı, şehirler arasındakile aynı sebeplere bağlıdır” Servet nüfûsu, nüfûs serveti arttırır. Ama bir hududa kadar. Sonra zeval başlar. Nüfûs arttıkça lüks ihtiyacı çoğalır, devlet ricali sefahata düşer, vergiler artar, zanaatkârlar ezilir. Toplumların hayatı da fertlerinkine benzer: Önce gençtirler, sonra olgunlaşırlar, nihâyet ihtiyarlık ve ölüm.

Avrupalı iktisâtçılar, İbn Haldun’dan asırlarca sonra serveti altınla gümüşe bağlıyorlardı. İbn Haldun’a göre, altınla gümüş birer madendir sâdece, demir gibi. İtibârları şuradan gelir: Fiyatlarının nisbî istikrârı sâyesinde iyi bir mübâdele vasıtasıdır. Tunuslu, Locke’la Hume’dan asırlarca evvel, devletlerin ihtiyaç duydukları altını dış ticâret yoluyla elde ettiklerini, altın üreten ülkelerin hiç de zengin ülkeler olmadıklarını ileri sürer. Arz ve talebin, ücretler de dâhil, fiyat üzerindeki tesirini anlamıştır. Malların değerini tayîn eden, onları istihsal için harcanan emektir. Fiyatlar birbirine bağlıdır. Bir malın fiyatı düşünce veya yükselince, öteki malların fiyatları da düşer veya yükselir. Serbest rekabetten yanadır İbn Haldun. Tekelciliği şiddetle mahkûm eder. Yalnız ticâret değil, hekimlik, hocalık, hânendelik gibi hizmetler de verimlidirler. Adam Smith’den çok daha anlayışlıdır bu konuda. Medeniyet ilerledikçe, ziraatın nisbî önemi azalır, hizmetlerinki artar diyecek kadar anlayışlı ve ileri görüşlü.

İbn Haldun, “teorik iktisât” alanındaki görüşleriyle bir öncüdür şüphesiz, ama onun asıl değerini yapay “sosyal iktisat”la

ilgili fikirleri. Siyasî, iktisâdî, içtimaî ve demografik âmilleri arasındaki bağı birçok modern iktisâtçıdan daha aydınlık olarak görebilmiştir. İktisat kesimini mâliyeden, ordudan ve mânevî kültürden ayırmak yanlış... Bunların hepsi birbirine bağlı. Devletin verimli çalışması, bu kesimler arasında kurulacak dengeyle kabil. Sosyologumuz, Durkheim'dan beş asır önce, işbölümünün içtimaî tesanüdü güçlendirdiğini söyler. İktisâdî âmil, içtimaî ve siyasî hayatı geniş ölçüde etkiler, İbn Haldun'a göre. Topluluklar arasındaki fark, meslekler arasındaki farklardan doğar.

Eğitim

Üstadın eğitim psikolojisi, kabiliyet veya melekeler mefhumuna dayanır. Her hareket yâhûd düşünce, hareket edenin veya düşünenin zihninde bir iz bırakır. Demek ki, aynı hareketin devamlı olarak tekrarı, bir rûsûh kazandırır kişiye. Zihin ne kadar bâkir, ne kadar işlenmemiş ise, ona herhangi bir meleke kazandırmak o kadar kolay olur. Daha önce kazanılmış bir maharet, yeni bir maharet kazanmayı güçleştirir. Meselâ usta bir terzinin aynı zamanda usta bir marangoz veya dülgere olması, yâhûd da bir insanın kendi dilini iyice öğrendikten sonra başka bir dil öğrenmesi nâdirdir. Nâdirdir ama belli bir rûsûhun kazanılması da zihni biler, düzenli düşünceye alıştırır bizi. Başka bir alana yöneldiğimiz zaman bunun faydasını görürüz.

Bilgi ve zanaat aynı cinsten maharet ve kabiliyetin eseridir. Zarûrî ihtiyaçlar giderilmeden lüks ihtiyaçları karşılayacak sanatlar doğamaz. Bilgi de öyle; o da içtimaî tekâmülün oldukça ileri bir merhalesinde ortaya çıkar, o da diğer zanaatlar gibi, içtimaî bir talebi karşılamak için gelişir ve en çok şehirlerde boy atar, zanaatlar gibi. Ve nesillerce süren fasılasız bir geleceğe dayanır.

Mekteplerde okutulacak derslere gelince, İbn Haldun'un yeni bir teklifi yoktur bu konuda. Yalnız, ilk ve orta öğretimde aritmetik ve geometriye fazla yer verilmesini ister. Ona göre felsefenin tek faydası zihni bilemektir. Dil, mantık, aritmetik gibi bilgiler, kendi kendileri için değil, hukuk, teoloji ve fizikî daha iyi anlamak için öğrenilmelidir. <https://rantey.org>

Bir kelimeyle, okutulan dersleri okutmakta devam edebiliriz. Mühim olan kullanılacak metot. Bir şeyi öğretmenin en iyi yolu tedriciyet ve tekrar. Basitten mürekkebe gidilmelidir. Teferruata geçmeden önce, konuyu toplu olarak ele almak gerek. Her engelin karşısında durmamalı, aşıp geçmeli o engeli, sonra daha geniş bir bilginin ışığında ona geri dönmeli.

Yazarın dil öğrenimiyle ilgili görüşleri de çok dikkate lâ-yık. Gramer kaidelerini ezberleyerek hâkim olunamaz bir dille. Konuşmak, okumak, parçaları ezberlemek sûretiyle hâkim olunur.

Anasız Doğan Çocuk

Mukaddime anasız doğan bir çocuk mu?¹⁵ Bu coşkun ırmak hangi esrarlı kaynaktan fışkırıyor? Haldun'cuların tek başarısı, kullanılan malzemenin menşeyini tespitten ibâret. O sefil malzemenin, bu muhteşem terkibi yaratan dehâ, her îzâh teşebbüsünü iflasa mahkûm ediyor. Devrin bütün irfan hazinesini boşuna tarıyor, Haldun'cular. Önce İslâm tarihçilerini yokluyorlar. Görüyorlar ki, Tunuslu'nun kendilerinden geniş iktibaslar yaptığı bu muhterem zatlar, vakanüvis seviyesini nâdiren aşmaktadırlar. Sonra İslâm'ın siyaset yazarları arasında öncüler aranıyor üstada. Ve aynı başarısızlığa uğranılıyor. Nihâyet Yunanistan'da karar kılıyor, Haldun'cuların tecessüsü. Ve kolayca fark ediliyor ki Tunuslu filozofun Yunan düşüncesine hiçbir borcu yok; zîrâ Arap dünyası, Tukidides gibi Yunan tarihçilerini tanımamaktadır. Gerçi Eflatun'un *Devlet'i* Arapçaya çevrilmiş, İslâm yazarları için (bilhâssa Farâbi) bir ilham kaynağı olmuştur ama İbn Haldun *Devlet'i* de okumamıştır, Aristo'nun *Politika'sını* da.

Bir Alman müsteşriki, Gustave von Grunebaum, bakışlarını tekrar Mağrib'e çeviriyor. Çevrenin düşünce üzerindeki tesirini daha önce Sakkaki belirtmişti, diyor. Fakat Sakkaki ile İbn Haldun nasıl mukayese edilebilir? Biri dere, öteki umman. Ama müsteşrik mutlaka bir öncü keşfetmek ihtiyacındadır,

¹⁵ Montesquieu, *Kanûnların Ruhu*'nu Ovidius'un şu mısraı ile damgalar: "prolem sine matre creatam" (anasız doğan çocuk). Yersiz bir gurur. Anasız doğan çocuk iltifatı düşünce tarihinde tekresiz yansıyan tek münakahtır. <https://rantey.org>

devam ediyor: “İbn Haldun’un üzerine eğildiği temel problem, ondan dört asır önce bir başka müslüman yazar tarafından ele alınmıştı: Mesudi... Ne yazık ki Mesudi’nin meseleye nasıl bir çözüm yolu getirdiğini bilemiyoruz. İbn Haldun Mesudi’nin bu çalışmalarından haberdâr mıydı? Meçhûl”

İhtimâlleri daha da zorluyor İssawi: “Neden İbn Haldun bazı İspanyol yazarlarından esinlenmiş olmasın? Belki de bu eserler daha sonra Müslümanlar veya Engizisyon tarafından imha edilmiştir”

Kılı kırka yaran bu araştırmaların üzerinde ittifak ettikleri hüküm şu: İbn Haldun’un iki kaynağı vardır: İslâm tarihçileri ve kucağında yaşadığı çevre.

Malzeme fakir, binâ muhteşem. Dehânın kaderi anlaşıl-mamak değil mi? İssawi, “Beş asır ümmetsiz kalmış bir peygamber” diyor. Sonra?

Avrupa, İslâm’ın bu en büyük düşünce fâtihini bir asırdan beri tanımaya çalışıyor, tanımaya ve temessül etmeye. Biz, Araf’taki dâhiyi ehliyet-siz mütercimlerin tasallutuna terket-tik. *Mukaddime* tekrarlarla dolu uzun bir eser. Lüzûmsuz teferruattan arınmış, bugünkü nesillerin anlayabileceği bir *Mukaddime*’ye, mutlaka ihtiyacımız var: Önce, belli başlıklar etrafında toplanmış bir seçilmiş parçalara (İssawi’ninki gibi), sonra yedi-sekiz yüz sayfalık bir *Mukaddime*’ye (Davud’un-ki gibi). Kendimize dönmek, bir mânâda, İbn Haldun’a dönmek-tir.

Politikacıların En Ehliyetsizi: Aydın

Büyük kitapları anlamak için reşit olmak gerek. İnsanlık, *Mukaddime*’yi yeni yeni keşfediyor. Tunuslu hâkim düşün-düklerimizi altı yüzyıl önce söylemiş, düşündüklerimizi ve düşünmediklerimizi.

Eflatun şair, İbn Haldun sosyolog; biri hayal, öteki hakikat. Siteyi filozof yönetmelidir diyen Yunanlı, hükümdarına felsefe aşılama için gittiği Siraküza’da canını zor kurtarır. Ütopyalara iltifat etmez İbn Haldun. Ona göre ilim başka, siyaset başka.

Cevdet Paşa'nın Türkçesiyle: "Sunuf-u beşer içinde, emr-i siyasetten" en uzak insanlar âlimlerdir. Son Fransız mütercimin (Monteil) ifâdesi daha sadakatsiz ama daha zarif: "Aydın, politikaya en az ehliyeti olan kimse" Tunuslu, bu zâlim hükmün mucip sebeplerini şöyle hûlasa eder: Ulema ve fukaha, mânâ denizinde yüzmeye alışmış. Bir madde ve bir şahıs ve bir asır ve ümmetin ve nâsdan bir sınıfın hususiyetleriyle uğraşmazlar. Onlar için mühim olan, umumî ve küllîdir. Maaniyi (mefhumlar) hissedilir dünyadan ayırır ve onları umur-u külliye-yi âmme olarak, zihinde tecrit ve tasavvur ederler. Sonra bu külli'yi mevaddı hariciyeye tatbik ederler... "Velhâsıl, kâffe-i hüküm ve nazarlarında enzar-ı fikriyye ve umur-u zihniyye ile me'luf olup başka şey bilmezler" (Cevdet Paşa tercümesi). Oysa politikacı, bütün dikkatini dış gerçeklere ve bu gerçeklerle ilgili siyasî şartlara teksif etmek zorundadır. Çok girift bir dünyadır politika. Siyasî hâdiseler, kıyas yoluyla "umumî fikir" lere irca edilemez.

İbn Haldun, bu vesileyle, Batı sosyolojisinin henüz farkına vardığı bir hakikati ifşâ eder: Medeniyetler farklıdır. Şu veya bu müessese, falan veya filan müesseseye benzeyebilir. Ama bu benzeyiş yalnız bir noktadadır, bütünü kucaklamaz. Âlimler kıyas yoluyla hüküm verirler, kıyas ve genelleme yoluyla. Müşahedelerini zihinlerindeki kalıplara dökerler. Bu alışkanlık, birçok hataların kaynağıdır, İbn Haldun'a göre.

Bu satırları okurken, "bilim" âşıkı medreseçilerimizi hatırlamamak kabil mi? Sathî benzerlikleri kanûnlaştıran bu keskin zekâlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda feodalite tahayyül eder; tarihimizi sınıf kavgasıyla îzâha kalkışırlar.

Buna mukabil, "avamdan tab'-ı selim ve zekâvet-i mutavassıt olan kimse", gördüklerinin, duyduklarının dışına çıkmaz, gerçekler dünyasında kalır, sahilden uzaklaşmayan yüzücü gibi. "Siyasî davranışlarında ideolojilerin tesiri kalmaz, çünkü insanları tanır, onlara nasıl muamele edileceğini bilir" (Monteil tercümesi).

Bir kelimeyle, siyaset âlimlerin işi değildir; ne âlimlerin ne güzidelerin. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İbn Haldun'un bu insafsız gerçekçiliği, fâzıl mütercimi rahatsız ediyor. Filhakika, Cevdet Paşa, ilmiyeden vezarete geçen bir ikbalperesttir. Baş emeli, makam-ı sadaret. Neden, âlimler ülkelerinin idâresinde söz sâhibi olmasınlar. Kendisini dinleyelim:

İbn Haldun'un dediği gibi, fikrin üç mertebesi vardır: Birincisi “yapacağı şeyin esbab-ı mürettebesini tasavvur etmek”; ikincisi “ebna-yı cinsiyle muaşeretin usûl ve rüsûmu lâzimesini bellemek”; üçüncüsü ise “malûmat-ı zihniyyeden meçhûlat'ı istihsal eylemektir” Bu üçüncü mertebenin temeli, “hikmet-i nazariye”. Her insan zekâ derecesine göre ilerler bu mertebede. Fakat gerçekler dünyasından da uzaklaşır. Bu itibarla, doğruyu yanlıştan ayırmak için “kanûn-u mantığa muhtaç olur”. İkinci mertebe tecrübe ile elde edilir; hissedilir dünyadan uzaklaşmaz. “Tamik-i enzara, tetkiki efkâre” hacet yoktur; örnek ve tecrübe yeter. Güzideler, bakışlarını “meanı-yi baide”ye (uzak mânâlara) çevirirler çok defa, ikinci mertebeden uzaklaşırlar. Gerçeği, kendi “kaide-i zihniyetleri”ne uydurmak isterler; tecrübelileri örnek almaz, “eslâfa ittiba” etmez, yükseklerde uçarlar. Oysa, tecrübe edileni tecrübe etmeye kalkışmak, hataya sürükler insanı. Ulemaya gelince, bunlar dâimâ üçüncü mertebeden “enzar-ı fikriyye ve kavaid-i külliye” ile uğraşırlar. Hâdiseleri hafızalarındaki “külliya-fa uydurmaya alışmışlardır. “Umur-u siyâsiye”, fikrin harice tatbikini yani ikinci mertebesini gerektirir. Âlimlerin politika-daki başarısızlıkları bundandır. Peki ama, üçüncü mertebenin elde edilmesi ikinci mertebenin gerçekleşmesine mâni midir? Hayır. Başka bir tabirle, “hikmet-i nazariye”, “hikmet-i amelıyeyi” nakzetmez. Nitekim, “şarkda İbn Sina ve garbda vezir İbn Bâce ile Kadı Rüşd gibi şeyh ve reis-i hükema ve müellif, İbn Haldun ile muasırı bulunan vezir İbn-el Hatib ve Devlet-i Aliyyede Kemalpaşazâde ve İdris Bitlisi ve Ebussuud gibi” nice büyük âlimler, devletin “müşir ve müsteşarı” olarak reyleriyle sultanları aydınlatmış, hükümet idâresinde onlara yardımcı olmuşlardır. Elbette ki, nazarî ve amelî hikmette maharet sâhibi olanların rey ve fikirleri büyük bir değer taşır. Elbette ki, bu çetin tehzibin üsûs şatırlarından biri, “muamela-tı nass”a vu-

kuftur. Paşa, bu geniş ufuklu fikir ve aksiyon adamlarının son derece nâdir olduğunu kabûl eder, nâdir ama mevcûd. Evet, İbn Haldun haklıdır: Dâhiler için kanûn yapılmaz. Ve “meşhud olan, müellifin beyân eylediği kaidenin cereyanı”dır. “Bu misil-lu kavaidde dâhi matlub olan ekseriyettir”

Pareto (1848-1923) da İbn Haldun gibi düşünür bu konuda. Filhakika, İtalya’nın bu tanınmış sosyologuna göre, ilim baş-kadır aksiyon başka. İlim adamı, şüphecidir, kılı kırka yarar, prensiplere iner. Aksiyon sürat ister, îmân işidir. Mit’le ger-çek birbirinden ayrıdır. Hümanitarizm, demokrasi, sosyalizm birer mit, yani herhangi bir gerçeğe uymayan birer inanç. Bilgi olarak değerleri yok, ama amelî olarak önemleri büyük. Zîrâ, insanları harekete geçiren insiyakları, temayülleri, menfaat-leri teorileştirmektedirler. Pareto, îmânla ilmi uzlaştırmak isteyenleri yerden yere vurur. “Hakikati tanımak için, yalnız mantık ve deneye dayanan ilmin değeri vardır. Hareket etmek için duyguların kılavuzluğu çok daha hayırlı. Pratik insanlar, âlimlerden daha iyi idâre ederler devleti”.¹⁶

¹⁶ Bkz. Kozak, İ. Erol, **İbn Haldun’a göre İnsan-Toplum-İktisat**, Pınar Yayınları, İs-tanbul, 1984. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

SOSYOLOJİNİN ONTOLOJİK TEMELİ: İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ



Kadir Cangızbay*

Cemil Meriç Hocamız'ın tabîriyle 'ilk sosyolog' Saint-Simon günümüzde sosyolojiye tekabül eden bilimden, 'özgürlüğün bilimi' olarak söz etmiştir.** Biz de bu çalışmamızda, sosyolojiye böyle bir nitelik yüklemenin belirli bir öznel tercih, ideal veya temenninin değil, varlık düzeyinde belirlenmiş bir durumun ifâdesi olduğunu temellendirmeye çalışacağız.

Ancak, bu sözlerle başlattığımız makalemize devam etmeden, burada hemen şunu da hatırlatalım ki, Cemil Hoca'nın Saint-Simon'u, sâdece 'ilk sosyolog' değil, aynı zamanda 'ilk sosyalist'tir de; ve bu, keyfî bir yakıştırma olmamak bir yana, başka türlü olması da zâten mümkün olmayan bir gerçekli-

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, İktisâdî ve İdârî Bilimler Fakültesi.

** Cemil Meriç, *Saint-Simon: İlk Sosyolog-İlk Sosyalist*, Çan Yay., İst., 1967.

ğe ilişkin bir durum tespitidir. Başka türlü söylersek, Saint-Simon'un ilk sosyolog olmasının yanı sıra ilk sosyalist de olması tesadüfî, arızî, olmasa da olur, yani zorunsuz (contingent) bir durum değil, nasıl ki tek başına ve kendi içinde kadın da olunabilir, erkek de; ama koca'sız karı, karı'sız da koca olmak imkânsız olup, bu iki terim arasında apaçık bir 'birbirini karşılıklı olarak zorunlu kılma/işin içine katma (implication mutuelle)' diyalektiği işlemektedir, işte tamı tamına buna benzer bir durumdur.

“La société, c'est le travail” Bu söz, taa 1800'lerin en başlarından (1803-4) ve de Saint-Simon'a âit; bize öğreten ise, -kendisine ne denli/çok şey borçlu olduğumuzu burada tekrar hatırladığımız- Doğan Ergun hocamız. Tercümesi, “toplum, emektir, iştir, çalışmadır”; Türkçesi ise, “toplum, insanın kendi dışından verilmiş, dolayısıyla belirlenmiş olarak hazır bulunduğu, kendisi karşısında nesne konumunda bulunduğu doğal ve/ya da ilahî bir veri değil, üretilen, -burada Türkçe konuşan, ayrıca sosyolog da ise- ancak üretilirse/üretildiği takdirde/her an yeniden üretilmek şartıyla/üretildiği sürece ve de en önemlisi, üretildiği biçimde varolan bir gerçekliktir”

‘Üretildiği biçimde’ demekle, sosyolojiyi bir sorumluluk ahlâkının felsefî temeli hâline de getirmiş oluyoruz; zîrâ, ancak üretilirse varlık kazanabilen bir şeyin, kendisini üretenden bağımsız, üreteni karşısında öncelliğe ve aşkınlığa sâhip bir biçimi de olamaz; ve de toplumsal gerçekliğin özel bir üretim yer ve zamanı olmadığı gibi özel üreticileri de bulunmayıp, insanın eylem/fiil hâlinde bulunduğu her an ve her yerde bütün insanlar tarafından üretildiğini dikkate alırsak, iyisiyle kötüsüyle, güzeliyle çirkiniyle insanlığın durumundan hepimiz eşit derecede sorumluyuz demektir. Hepimiz eşit derecede sorumluyuzdur; ama bu gerçekliğe biçimini verme konusunda, eşit derecede yetkili/güce sâhip olmadığımız da bir bedâhettir. Söz gelişi, Türkiye’de demiryollarının, ihmâlin de ötesinde imhâ edilmesi ve ana karayollarının, demiryollarını işlevsiz bırakıp, bu çok doğurgan canavarlığa bir meşrûluk temeli oluşturacak şekilde, hep demiryollarına paralel güzergâhlara sâhip olması (Türkiye’de Ulaşım Sorunları ve Demiryollarımız, Osman

Tiftikçi, BTS Yay., İst., 1996) doğanın ya da Tanrı'nın bir cilvesi olmayıp, doğrudan doğruya insanlar tarafından belirlenmiş bir durumdur; ama, bu belirleyenler arasında ben bulunmadığım gibi, babam da, annem de yoktu; yani bizler, yetkili değildik; en azından petrol tekelleri, kamyon imalatçıları ve onların ticarî ortakları, siyasî temsilcileri ve de askerî destekçileri kadar kesinlikle yetkili değildik.

Hem sorumlu olup, hem de yetkiye sâhip olmamak; bu durumu sineye çekmek, bu duruma isyan etmekle eşit derecede meşrûluğa sâhip mümkün iki tutumdan biri değil, doğrudan doğruya haysiyetsizliktir; isyan etmek de, artı bir haysiyetlilik değil, insan-altı bir varlık ya da alçak bir insan olmamanın asgarî koşuludur: İnsan, sorumluluğuna eşit/denk bir yetkiye sâhip olma peşinde koştuğu, bunun için çaba harcadığı, dolayısıyla kendi yetkilerini gasp etmiş unsurlara, kısacası egemenlik odaklarına karşı mücâdele ettiği ölçüde/sürece insandır; ve bu önermemiz etik, yani ahlâkî değer yargılarına ilişkin bir önerme değil, doğrudan doğruya ontolojik bağlamda yer alan bir önermedir. Şöyle ki, insan sâdece kendi dışından verilmiş yapılar çerçevesinde, bu yapılara içkin durumdaki düzenlilikler doğrultusunda davranan bir varlık olsa ve taa en baştan beri böyle davranıyor/davranmış olsaydı, ilk hazır bulduğu dışsal/verili düzenlilik durumundaki doğal düzenliliğe tümüyle tâbi, dolayısıyla doğal gerçekliğe emili basit bir canlı varlık, yani üst-memeliler familyasından bir anthropos olarak kalır ve doğal gerçeklikten farklı bir gerçekliğe, yani beşerî/toplumsal gerçekliğe hayat vermiş olamazdı.

Sosyolojiyi de, insanın özneliğini, yani kendi dışından verilmiş yapıları kendi eylemiyle değişikliğe uğrattırken, ister istemez bu yapıların öngördüğü tekrarlanırlıkları da kırmak sûretiyle tarih üretmiş/üretiyor olması olgusunu kendi problematiği dışında tutup, insanı, aslında kendileri de yine insan ürünü, dolayısıyla tarihsel olan belirli yapılar çerçevesindeki davranışları düzeyinde, yani bir bakıma hayvanın doğal gerçekliğin bütünü karşısındaki konumuna benzer bir konuma oturttarak ele alan sözde bilimlerden ayıran ve toplum ve/ya da davranış bilimleri ile verilen Amerikan varlık ontolojik düzenek-

lerin dışında tutan/tutacak olan da, elifbası “la société, c’est le travail” olan bir disiplinin, erbabının elinde, basit bir meslekî pratik olmanın sınırlarına hapsedilmesi mümkün olmayan tarihsel bir praksis niteliği kazanmaya neredeyse mahkûm olmasıdır.

Şöyle ki, “la société, c’est le travail”, sosyolojinin elifbası olduğu kadar, sosyalizmin de besmelesidir; dolayısıyla ahlâkî ve/ya da entelektüel bir şizoitlikle (çatlaklık, yarıklık, yarılmışlık) malûl olmadığı takdirde, sosyolog -toplum/siyaset/davranış vs... bilimci falan değil, sosyolog- zorunlu olarak sosyalisttir de; zîrâ beşerî varlık alanının, yegâne fiilîleşme çerçevesi durumundaki toplumsal gerçekliğin -bu gerçeklik doğal bir veri olmadığına, insan da yoktan değil, ancak üreterek var edebildiğine göre- yegâne, dolayısıyla da evrensel temeli ‘emek’ten başka bir şey değilse, sosyalizm de, beşerî varlık alanına ilişkin bütün değerlendirme ve düzenlemelerde nihâî ve evrensel atıf/dayanak noktası ve bütün insanî değerlere kaynaklık eden ana-değer olarak ‘emek’in alınması ideali/teklifi/mücâdelesinden başka bir şey değildir. Ve işte tam bu noktada bir lahza durup, sevgi, saygı ve rahmetle anmamız gereken güzel bir insanımız vardır; ki o da, Saint-Simon’un şahsında sosyolojiyle sosyalizmin ikizliğini tespit edip kitabına ad yapan (*Saint-Simon: İlk Sosyolog-İlk Sosyalist*) Cemil Meriç’tir.

Tabîî, yine tam bu noktada altı kalın kalın çizilip açıklığa kavuşturulması gereken bir husûs da vardır ki, emek -gerek ipinin ucu, gerekse semeresi bakımından-, sâhibinin dışındaki birilerinin eline geçmişliği ölçüsünde doğrudan algılanabilirlik kazanan yanından, yani elinleşmiş (yabancılaşmış) emekten ibâret olmayıp, diyelim bir konferans veya konser salonunda ya da câmide, boğazımıza musallat olan gıcığın yol açacağı öksürüğü, konuşma, müzik ya da mevlide ara verildiği ana kadar ertelemek üzere harcadığımız bilinçli çaba da emektir; ve fizyo-anatomik, yani doğal koşul (gıcık) ile davranışımız (öksürmemiz) arasına kendi tercihimizi, yani kendi kendimizi de bir koşul olarak koyup, doğal belirleyiciliğe birebir/mutlak tâbi bir varlık olmaktan çıktığımız ölçüde/sürece, salt doğal düzenlilikle açıklanması mümkün olmayan bir gerçekliğe (konser sa-

lonundaki ya da câmideki, orkestra ya da mevlithanın icraya ara verdiği anlardaki toplu öksürmeleri hatırlayalım) hayat verirken, kendi kendimizi de salt doğal belirlenmişliğinden ibâret, yani doğaya tümüyle emili bir nesne olmayıp, belirleyicilik payı da taşıyan, yani özne niteliğine de sâhip bir varlık olarak yeniden üretmiş oluruz. Şöyle de söyleyebiliriz: İnsanın beşerî bir varlık olarak hayatını sürdürmesi, bir üretim işidir; dolayısıyla da gerek bireysel, gerekse kolektif çerçevelerdeki tezahürleri itibâriyle, insan hayatının beşerî boyutu, yine insan tarafından gerçekleştirilen sınırsız sayıdaki 'iş'lerden oluşan bir bütündür.

Bu noktada şunu aydınlığa kavuşturmamız gerekir ki, emek, tanımı gereği, dâimâ ve dâimâ ve de mutlaka ve mutlaka, zihinsel ve/ya da fiziksel bir çaba/enerji sarfını gerektirir; ama her çaba/enerji sarfı mutlaka emek olarak nitelendirilebilir olmayıp, emekten söz edebilmenin zorunlu koşulu, söz konusu çaba/enerjinin belirli bir iş çerçevesinde harcanıyor olmasıdır: Örneğin yine konser salonunda ya da mevlit okunurken, yokken var edemeyeceğimiz gibi varken de yok edemeyeceğimiz, dolayısıyla "haydi, şimdi geri git, ara verildiğinde gelirsin" deyip geri gönderemediğimiz 'gıcık'ımız bizi öksürmeye zorladığında, sesi azaltmak için elimizle ağzımızı kapatmamızı her ne kadar ilk bakışta bir iş olarak algılamazsak da, öksürüğün sesi az duyulsun diye elimizi ağzımızın değil de, diyelim gözümüzün ya da ensemizin üstüne kapatmanın, eli ağza götürmekten daha da fazla çaba/enerji sarfını gerektiriyor olsa bile, insanların bize çok haklı olarak "arkadaş, bu yaptığın iş değil" demelerine yol açacak bir hareket olduğunu dikkate alırsak, ağzını eliyle kapatarak öksürüğünün sesini azaltmanın en âlâsından (par excellence) bir iş ve de ürünü beşerî gerçeklik olan bir iş olduğunu, ayrıca beşerî gerçekliğin de, öksürüğünü tutmaktan satranç oynamaya ya da birisine bisiklete binmeyi öğretmekten bir otomobilin montajını yapmaya, -yapan ve/ya da gözlemleyen tarafından bir iş olduğu doğrudan algılsın ya da algılanmasın- çok çeşitli, daha doğrusu sonsuz sayıdaki işlerin bütününden başka bir şey olmadığını kolaylıkla yakalayabiliriz. Bu noktada, artık şunu da yakalamış oluruz: Beşerî/

toplumsal gerçekliğin, dolayısıyla da beşerî boyutu itibarıyla insanın, kısacası beşeriyetin ortak ve evrensel bir molekülüdür ki, o da, duyumsal gerçeklik düzeyinde ne denli sınırsız bir içerik ve kapsam çeşitliliği gösteriyor olursa olsun, insanın yaşarken yaptığı/yaparak yaşadığı her bir münferit 'iş'tir.

Böylesi bir molekül tanımına sâhip olmamız sâyesindedir ki, emek'i, basit bir enerji sarfına indirgeme ya da sâdece metalaşmış/metalaştırılabilir, yani değişim değerine vurulabilir tezahürlerinden ibâretmiş gibi görüp, yine sâdece bu tezahürleri çerçevesinde hesaba katma tehlikesini bertaraf edebiliriz. Ve yine, işte bu molekül tanımıdır ki, bizi, bir yandan bilgilerin en âmiyânesine tekabül edip en adisinden/alçakçasından ideolojik manipölasyonlara temel edilen "gerçekte sâdece ve sâdece bireysel öznelere vardır/insanlığın tek gerçek birimi bireydir, kolektif varlık/özne kavramı ise bireysel özgürlükleri reddeden totaliter yaklaşımlara hizmet etmek üzere ortaya atılmış hayalî bir kurgudan başka bir şey değildir" şeklindeki savları çürütme gücüne sâhip kılarken, diğer yandan da, çeşitli ortak paydalar temelinde kurulmuş kategorileri gerçek kolektif öznelermiş gibi görmek/göstermek, sonra da, gerçek bir öznenin dinamiklerine sâhip olması, varlıksal olarak imkânsız olan bu kategorilere hiçbir zaman gerçekleştiremeyecekleri misyonlar yükleyip, bu misyonları yerine getirmedeki -zâten mukadder olan- başarısızlıklarını da, *dışarıdan bilinç götürmeye* dayanan jakoben bürokratizmlerin meşrûluk temeli olarak kullanmak türünden yanılgı ve sapkınlıklara düşmek ya da yem olmaktan kurtarabilir. Biraz açalım: Nasıl ki, öksürürken elini ağzına değil de ensesine götürmek 'iş değil'dir ve ortada bir iş olmadığına göre, bir özne de olamaz, yani bunu yapan insan bu hareketiyle beşerî gerçeklik üretmiş, beşerî gerçeklik üreten bir özne konumuna ulaşmış olamayacağı gibi, burada harcadığı enerji/çaba da emek olarak görülüp değerlendirilemez, aynı şekilde, hiçbiri kendi başına/kendi içinde iş niteliği taşımayan birden fazla işlemden oluşan bir iş söz konusu olduğunda, bu işlemleri yerine getiren insanların da tek başlarına birer özne olmaları, özne olarak kabûl edilmeleri olanaksızdır; ancak bu ikinci durumda, bir işin varlığı söz konusudur, dolayısıyla

mutlaka bir özne de var demektir; ve buradaki özne, zorunlu olarak kolektif bir öznedir; doğrudan duyular düzeyinde algılanması hiçbir zaman mümkün olmayıp ancak ve ancak zihin düzeyinde tanımlayıp sınırlarını çizeceğimiz bu kolektif varlığı yakalamak üzere dolayımına başvurmak zorunda olduğumuz kavram ise, beşerî gerçekliğin molekülü olarak 'iş'tir...

'Bütünsel Bir Toplumsal Yeniden Üretim Tarzı Olarak Özyönetim'in Ulusal, sayı: 5-6,1998.

'İş' kavramı üzerinde niye bu denli uzun durduğumuzu daha bir anlaşılır kılmak üzere, sosyoloji'yi, sâdece doğa bilimlerinden değil, tarih hariç diğer bütün insan bilimlerinden de farklı kılan şeyin, sosyologun toplumsal gerçekliğin hangi vechesini ele alacak olursa olsun, ele aldığı gerçekliğin temelinde mutlaka ve mutlaka belirli bir grup gerçekliği, yani belirli bir toplumsal grubun/kolektif bir öznenin bulunduğunu bir an dâhi olsa akıldan çıkarmayıp hesaba katmak zorunda olması (mealen *Gurvitch*; nakleden *Granai*) olduğunu, söz konusu özneyi teşhis edip tanımlama konusunda ise, elimizde 'iş'ten daha güvenilebilir başka hiçbir nirengi noktası bulunmadığını hatırlatıp, bu bölüme adını veren makalemize geri dönelim:

A) Bilim ve Bilimler

Sosyolojinin ontolojik temelini ele alabilmek için, her şeyden önce genelde bilimin hangi zeminde meşrûluk kazanıp, hangi esâsta bilimler olarak farklılaştığına değinmek gerektiğini düşünüyoruz.

1) Bilimin Varlık Sebebi

Bilim, her şey apaşıkâr olmadığı için vardır. Her şey apaşıkâr değildir; zîrâ bilginin öznesi olarak insan, en geniş anlamıyla sınırlı bir varlıktır: İnsanın, gerek bireysel, gerek kolektif olarak, bütün zamanlarda, bütün mekânlarda ve mümkün durumların hepsini yaşayabilmesi düşünülemeyeceği gibi, üzerinde bulunduğu noktada ve içinde yaşadığı andaki bütün olup bitenleri doğrudan algılayabilmesi de fizyolojik sınırlılığın ve sosyal ve psikolojik şartlılığının bir sonucu olarak imkânsızdır.

Gerçeklik ise, “insanoğlu beni tümüyle görüp anlasın” kaygısıyla, kendisini insanın sınırlılığına göre ayarlamaz. İnsan, evren karşısında kısmîliği içinde kaldığı sürece güneşin Doğu’dan doğup, Batı’dan battığını, yani dünyanın durup, güneşin ise onun çevresinde hareket ettiğini görmeye mahkûmdur. Yeryüzündeki insanların tümü güneşi ve dünyayı bütün zamanlarda ve bütün mekânlarda en büyük dikkat ve en yüce dürüstlükleriyle izleyip gözleseler de, ampirik (görgül) verileri zihinsel inşâlarla bütünleştiremedikleri ölçüde, gerçekliğin bu kısmî tezahürünü aşma şansına sâhip değillerdir. Ampirik verilerin niceliği ile bilginin niteliği arasında doğrudan hiçbir bağ yoktur.¹

2) Bilimin Metodu

Gerçeklik, kendisini bütünlüğü içinde insana sunmak gibi bir niyet taşımadığına göre, bu bütünlüğü yakalamak yine insana düşmektedir. Bu yolda atacağımız ilk adımı şöyle formüle edebiliriz: Duyumlarımızın bize birer bütünlük, birim ya da zâtiyet gibi aktardığı gerçeklikleri böyle kabûl etmemek. Bu ilk girişimi tamamlayacak olan ise, duyumlayabildiklerimizi, duyumlayamadıklarımız (yani bizim için gizli, kapalı, saklı olanlar) ile birlikte içerecek yeni birim, bütünlük ya da zâtiyetleri zihin düzeyinde inşâ etmek olacaktır.²

Örneğin, ‘ses’i ‘titreşim’ temeline oturtmak, sâdece zâten ‘ses’ olarak doğrudan duyulmadığımız sesleri, kısacası duyduğumuz sesleri, yani ampirik verileri değil, ‘duyamadığımız sesleri’, daha doğrusu ‘ses olarak ve/veya hiçbir şekilde duyumlayamadıklarımızı’ da hesaba katıp içeren çerçeveler aracılığıyla mümkün olabilir. Duyumsal çerçeveleri aşmak zorunda olan böyle bir çerçevenin, ancak zihin düzeyinde akıl yoluyla kurulabilecek teorik bir çerçeve olacağı açıktır. Kendi duyabildiğimiz sesler bizim için doğrudan doğruya ve sâdece ‘ses’tir; oysa örneğin köpeğin duyduğu seslerin bazıları bizim için ses değildir.

¹ Cangızbay, Kadir (haz.), **Gurvitch: Sosyoloji ve Felsefe**, Ütopya Yay., Ank., 1999, ss.76.

² Ibid., s.2, Sl.

Bizim için ‘ses’ olanı, yani duyumlayabildiğimiz kısmî gerçekliği ya da gerçekliğin kendi duyumlayabildiğimiz kısmını kendi başına bir bütünlük, bir zâtiyet olarak kabûl ettiğimiz ve bu zahirî bütünlüğü akıl yoluyla yıkıp, sınırlı kapasitedeki duyum organlarımızın bize veremediklerini de hesaba katan zihinsel bütünlükler kuramadığımız sürece, ses’i titreşim esâsında açıklayamayız. Zîrâ köpeğin ‘ses’ olarak duyduğunu, biz ne ‘ses’ ne de ‘titreşim’ olarak algılarız; ‘titreşim’ olarak algılayabildiğimizi düşünsek dâhi, bu bizim için ‘ses’ değildir; bizim için ‘ses’ olan ise ‘titreşim’ değildir: Duyumlar düzeyinde, ‘ses’ ile ‘titreşim’ iki farklı zâtıyettir.

Yalnızca ampirik ve somut gerçekliklere dayanılmasını savunanların “teoriye, felsefeye kaçmayıp gerçekçi olmak”³ diye tanımladıkları zahirî tevazularının altında, ‘renk körü’nün, tüm renklerin, sâdece kendi ayırt edebildiği renklerden ibâret olduğunu iddiâ etmesindekine benzer bir cahillik-küstahlık diyalektiği yatmaktadır. Ancak buna simetrik bir hata da, sınırlı duyumlarımızın bize sunduğu gerçekliğin kısmîliğini, dolayısıyla yanıltıcılığını aşmak üzere zihinsel düzeyde soyut bütünlükler kurarken duyumlanabilen münferit gerçekliği kısmen ya da tümüyle “parantez içine almak”tır.⁴

Aklî yoluyla zihin düzeyinde inşâ edilen soyut (teorik) bütünlükler, duyumlanabilir gerçekliğin bir katresini dâhi göz ardı edip hesaba katmadıkları anda, ‘duyumlanabilir olanla duyumlanamayanı birlikte içermek’ olan varlık sebeplerinden kopmuş, meşrûluk ve geçerliliklerini yitirmiş olurlar. Bu tür (eksikli) bir çerçeve esâsında yapılacak her açıklama, gerçekliğin göz ardı edilmiş yanı veya boyutu söz konusu olduğunda, “aslında ve genellikle şöyledir; ama her nedense ya da istisnâî olarak burada böyle oluyor” gibisinden bir şerh’i gerektirecektir; oysa, bilimde ‘istisnâlar kaideyi bozmaz’ değil, tam tersine kaideyi bozan istisnâdır.⁵

³ Ibid., s.74-75.

⁴ Granai, Georges, “*Les techniques de l’enquete sociologique*” in *Traité de Sociologie* (yön. G. Gurvitch), PUF, Paris, 1967, C. 1., ss.135-136.

⁵ Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (Çev. N. Kuyas), Ajan Yay., İst., 1982, s.86-89. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

3) Metod ve Bilimlerin Farklılaşması

Yukarıda söz konusu ettiğimiz zihinsel inşâ ürünü bütünlüklerin yapı taşları, birbirlerinden farklı biçimler altında duyumlanabilen bir dizi olguyu akıl düzeyinde yalıtılmış ortak bir özellik ya da işleyiş biçimi esâsında tanımlayıp birleştiren kategorilerdir.⁶ Bu kategoriler, soyutlama ürünü bir ilke esâsında oluşturulduklarından, farklı somutluklar aynı kategoriye dâhil edilebildikleri gibi, ampirik düzeyde bütünlüğe sâhip bir olgunun farklı kategorilere aynı anda dâhil edilmesi de mümkündür. Çok basitinden bir örnek verecek olursak, bir insanın gülümsemesini içine yerleştirmek üzere çizilecek teorik çerçeve, bu gülümsemeyi yüz kaslarının işleyişi, hormonal salgıların düzeyi, gülümsemeye bir toplumda atfedilen anlam ve değer, gülümseme ile somurtma ve kahkaha atma arasındaki ki ya da gülümseyenle gülümsedikleri arasındaki ilişkiler, gülümseyenin sosyo-ekonomik durumu ve bu durumun toplumun tümü içindeki konumu ya da gülümseyenin içinde bulunduğu coğrafi-iklimsel koşullar vb... gibi husûslardan hangisiyle birlikte içerirse, aynı bir somut gerçeklik, farklı bilimler açısından ele alınmış olacaktır. Bilimler, ele aldıkları somut gerçekliklere göre değil, ele alacakları teorik nesneyi inşâ ederken izledikleri yola, yani metoda göre birbirinden farklılaşırlar.

4) Metod-Teknik Farklılaşması

Bir bilimin kuracağı zihinsel bütünlüğe, münferit gerçekliğin hangi verilerini dâhil edeceğinin saptanması başka, bunlar hakkında veri toplamak ise daha başka şeydir.⁷ Metod ile teknik arasındaki farklılık da işte bu noktada ortaya çıkar: Verilerin toplanmasında kullanılacak işlem usûllerine teknik adı verilir. Aynı türden bir verinin insandan ya da hayvandan, deniz seviyesinde ya da dört bin metre yükseklikte, konuşabilen birisinden ya da sağır-dilsizden, Fransa'da ya da Afganistan'da elde edilecek olmasına göre kullanılacak teknikler de değişecektir: Hiçbir teknik, ne gibi bir ortamda, ne gibi bir kaynaktan hangi tür verilerin elde edilmek istendiğinden bağımsız olarak hiçbir

⁶ Ergun, Doğan, **Sosyoloji ve Tarih** (2. baskı), Der Yay., İst., 1982, s.164-165.

⁷ Ibid., s. 56-60. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

anlam ve değere sâhip olmadığı gibi, bu unsurlardan bağımsız olarak hiçbir tekniğin bir diğerine göre üstün ya da aşağı olmasından da söz edilemez.⁸ Bu durumda, kullandığı tekniklere bakarak herhangi bir bilimin bir diğerine göre üstün ya da geri kalmış veya herhangi bir girişimin bir diğerine göre daha az ya da çok bilimsel olduğuna karar verilemez.⁹ Herhangi bir bilim dalının bulgularının geçerlilik derecesi ve bu bulgulara dayanan teknolojik girişimlerin etkililiği de doğrudan doğruya o bilimin kullandığı tekniklerle açıklanamaz.

Bir bilimin kendi nesnesini oluşturacak zihinsel bütünlüğü inşâ ederken, münferit gerçeklikler içinden yan yana getirmek üzere seçtikleri, diğer bir bilimin seçeceklerinden farklı olduğuna göre, bunlara ilişkin verilerin toplanmasında kullanılacak tekniklerin, bütün bilimler için aynı olmaları ya da herhangi bir tekniğin bütün bilimler için aynı geçerlilik, güvenilirlik ve elverişliliğe sâhip olması düşünülemez. Örneğin deney tekniğinin, kesin bilimler olarak adlandırılan fizik, kimya vb... türünden bilimlerde kullanıldığı gibi sosyolojide de kullanılması neredeyse tümüyle olanaksızdır; bu tekniğin sosyolojide şu ya da bu şekilde kullanılması söz konusu olsa bile, elde edilen sonuçların fizik vb... bilimlerde elde edilenler derecesinde geçerli ve güvenilir olmayacağı kesindir.¹⁰

5) Kesin Bilimler ve Sosyoloji

Tekniklerin farklı bilimler açısından farklı durumlarda bulunması, bilimler (örneğin fizik, kimya gibi bilimlerle sosyoloji) arasındaki bir gelişmişlik farkından -böyle bir fark mevcût olsa bile- kaynaklanıyor ya da böyle bir şeye işâret ediyor değildir: Fizik, kimya vb... gibi bilimlerin, gerçeklik içinden incelemek ve açıklamak üzere seçtikleri boyut ve düzlemler, sosyolojinin ele aldıklarından tümüyle farklı bir doğaya sâhiptir. Örneğin bir yağmur damlasını oluşturan (H_2O) su ile okyanusu oluşturan suyun molekülleri hep aynı yapıyı gösterirken, iki kişilik bir insan grubuyla yine insanlardan oluşan toplumun yapısı ve

⁸ Ibid., s.61 ve Granai, *loc. cit.*, ss.137, 138.

⁹ Granai, *loc. cit.*, ss.145, 146.

¹⁰ Granai, *loc. cit.*, ss.145-148. <https://rantey.org>

işleyişi arasında çok büyük farklar vardır; üstelik aynı bir küçük grubun deney-dışı ortamda gösterdiği davranış, tutum ve yapılaşma özellikleri, deneye tâbi tutulmak üzere laboratuara alındığı andan itibâren büyük değişiklikler de gösterecektir. Bu durum, grubun sırf deneye tâbi tutuluyor olmasından doğmaktadır. Burada işin içine, maddede bulunmayan bilinç faktörü girmektedir. İnsanın denek olduğu ve beşerî boyutunun ele alındığı durumda deneyin kendisi de, bir sosyal olay olarak yaşanır: Deneye tâbi tutulacak olan grup, deney sırasında, artık deney öncesindeki grup değildir, yeni bir olgu içerisinde değişerek varlığını sürdürmektedir.¹¹ Fizik deneyi, nesnesini sosyal olarak etkilemez iken, sosyolojik deney, nesnesini oluşturan insanları doğrudan doğruya etkilemiş olur. Deneyin gerçekliği, deney öncesi ve deney sonrası gruptan farklı bir gerçekliktir; dolayısıyla deney sırasında elde edilen sonuçların deney-dışı ortama da teşmil edilmesi, ya tümüyle imkânsız ya da fevkalâde sınırlı olacaktır. Zîrâ sosyal olan, insan tarafından doğal olana getirilmiş bütün değişimleri kapsar.

Sosyolojiyi, “gerçekliğin sosyal olan boyutunu ele alan bilim” olarak tanımladığımızda,¹² aynı zamanda bu bilimin diğer bir temel niteliğini de dolaylı olarak dile getirmiş oluruz: Sosyoloji, insan elinin değip etkilediği veya kendisinden etkilendiği her şeyi kendisine konu edinir. Bu durumda sosyoloji, gerçekliği -morfolojik katından, duygu ve heyecanlar katına kadar, bu arada eğitim, din, hukuk ve diğer toplumsal düzenlemeler katı da dâhil olmak üzere- tüm katları esâsında ele alabilecektir.¹³ Bu konuda, insanın kendisi de karşımıza kısmen de olsa sosyal bir ürün olarak çıkmaktadır; zîrâ insanın doğal verisi olan vücûdu, onun fizyolojik boyutunu oluşturur; ve insan, bu fizyolojik verinin tezahürlerini biçimlendirip düzenlemeyi, bu düzenlemelere ilişkin ahlâk kurallarını, felsefî temellendirmeleri öğrenip, duygu ve tutumları edinirken eğitsel, ahlâkî, hukukî vb... birçok sosyal düzenleyiciliğin etkisi altında belirlenip biçimlenir.¹⁴

¹¹ Idem.

¹² Tolan, Barlas, **Toplum Bilimlerine Giriş**, Gazi Ü. Yay., Ank., 1985, s.201.

¹³ Bkz. Gurvitch, Georges, **Trat   de Sociologie**, op. cit., C. I., ss. 157-170.

¹⁴ Cangızbay, Kadir, **Siyaset   desi Toplum**, W Yayınları, 1987, s.2-3.

Kişi, özne olmanın yanı sıra, nesne olma özellikleri gösteren bir boyut da taşır. Ancak en geniş anlamıyla eğitim ve yetiştirmenin her türlü, bir insan etkinliği ve ürünüdür; insan, sosyal bir belirleyicilik karşısında, yalnızca bir nesne ve ürün durumunda bulunmayıp, aynı zamanda bu belirleyiciliğin bireysel ya da kolektif öznesidir de. Bu durumda sosyolojinin, bir bilim olarak kesin ve değişmez belirleyicilikler ortaya koyması, dolayısıyla da açıkladığı olgular arasında net, tek yönlü ve sıkı bir nedensellik bağı kurması imkânsızdır. Bu imkânsızlığı yaratan insanın, sosyal belirleyicilik karşısında, sâdece ve dâimâ bir nesne ve ürün durumunda bulunmayıp, belirleyen etkin özne durumunda da bulunabilmesidir.¹⁵ Bu durumda sosyoloji, gerçekliğin sosyal boyutunu bütünlüğü içinde yakalayabilmek için, insan özgürlüğünün tezahür etme an ve biçimlerini de kendi nesnesi içinde ele almak zorundadır; özgürlük ise, tanım gereği, kurumsallaşmış ve önceden düzenlenmiş bir etkinlik olarak değil, fakat ve ancak, öznesi belli ve bilinçli bir eylem olarak tezahür edebilir.¹⁶ Sosyoloji, bütün olguları gerçek toplumsal gruplar temelinde ele almak zorundadır.¹⁷

Özgürlük, bir fantezi, ‘sebepsiz, boşlukta bir davranış (acte gratuit)’ olarak değil, bireysel ya da kolektif öznesinin gözünde zorunlu bir davranışın gerçekleştirilmesi şeklinde somutlaşır. İnsan müdâhalesi, belirli toplumsal grupların, içinde bulundukları toplumun bütünü açısından belirleyiciliğe sâhip doğal ve/veya sosyal güçler –ki, her sosyal gücün varlıksal dayanağı, gerçek kolektif öznelerdir- karşısında bir direnme, bir karşı koyma, bir başkaldırma ya da bir zorlamada bulunmaları şeklinde tezahür edecektir.¹⁸

B) ‘Sosyal’ın Tarihselliği veya Özgürlüğün Nesne Biçimi

Toplumun tümü açısından “her şeyin yerli yerinde” olduğu, yani genel ve mutlak bir uyumun bulunduğu bir ortamda

¹⁵ Gurvitch, *op. cit.*, ss.236-241.

¹⁶ Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay., Ank., 1982, s.13.

¹⁷ Granai, *loc. cit.*, s. 136.

¹⁸ Cangızbay, *op. cit.*, ss. 180-181. <https://rantey.org>

insanın değiştirici mdhalede bulunması düşünülemez. Bu durumda sosyolojiyi mümkün ve gerekli, dolayısıyla da meşrû kılan, tarihin varlığı olmaktadır.

1) Sosyoloji ve Tarih

Tarih, insanın bilinçli müdâhalesiyle gerçekleşmiş değişimlerin birikmeli bir toplamıdır;¹⁹ ve 'her şey yerli yerinde', yani tam bir uyum içinde olsa idi, değil bir şeyleri değiştirmek, bunun girişiminde bile bulunulmaz, insanlık ezel-ebedî bir 'şimdiki zaman'ı yaşıyor olurdu.²⁰ Tarih boşuna yaşanmış bir deney olsaydı, yani insan, kendi değiştirici eylemi sonucunda hiç değişmeksizin kalsaydı, insan ya teoloji ya da zoolojinin konusu olur, dolayısıyla sosyolojiye gerek kalmazdı.²¹

Bu noktada, sosyoloji ile bir bilim olarak tarih arasındaki farkı yakalayabiliriz. Tarih bilimi, insan müdâhalesiyle meydana gelmiş değişmeleri, her zaman bireysel ya da kolektif bir insan eylemi olan değiştirici etki ile sonuç arasındaki ilişki esâsında ve öznenin hep aynı -insanın özne yanı- kalmasının mümkün kıldığı devamlılık bir yaklaşım içinde ele alır. Sosyoloji ise, insanın değiştirici etkisi sonucu toplumsal gerçeklikte meydana gelen değişik biçimlenmelerin belirleyiciliğini de dikkate alır. Bu açıdan bakıldığında, insanın da toplumsal belirleyicilikler tarafından biçimlenen bir nesne, yani toplumsal ve tarihsel bir ürün olma boyutu gündeme gelmiş olmaktadır.

Bu durumda sosyoloji, tarih biliminin, insanın özne olma boyutuna verdiği ağırlık sonucu sâhip olduğu devamlılık yaklaşıma sâhip olmayacaktır. Sosyoloji, değiştirici (tarihsel) eylem sonucunda yeni bir eğreti denge durumuna ulaşan toplumsal bütünlükleri, yani topyekn toplum tiplerini esâs alır.²² Bu biimlenişlerin tipolojilerini kurabildiği lde de, bunların temelindeki eğreti denge kendi kendisini yeniden üretirken, başka bir eğreti dengeye geçilmesine yol açacak gerilim, sürtüşme ve

¹⁹ Gurvitch, *Trait...*, *op. cit.*, C. I s.217.

²⁰ Ergun, *op. cit.* (1. baskı), s.18-19.

²¹ Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız*, Tercüman Yay., İst. 1973, s.87-93.

²² Gurvitch, G., *Diakroniz ve Sociologie des Structures*, Paris, 1964 ss.224-229.

çatışmaların nasıl üretildiğini yakalamaya çalışır. Zîrâ tarih, bir vakıadır; ve insanlar tarihi, toplumsal gerçekliğin dışında özel bir yerde, özel gün ya da dönemlerde ve özel 'tarih üretme görevlileri' olarak üretiyor değillerdir.

İnsanlar, tarih üretmek amacıyla ya da tarih üretiyoruz diye yaşamazlar; ancak tarih, ne toplumsal gerçekliğin ve insanların dışından verilmiştir; ne de toplumun kendi kendini yeniden üretmesi sürecinden farklı özel bir süreç içinde üretilmiştir. Sosyoloji, betimlediği görece denge durumlarını, kendi içlerinde uyumlu, durağan ilişki sistemleri olarak değil, kendi içlerinde ve aralarında çeşitli uyumsuzluklar, gerilimler, sürtüşmeler ve çatışmalar yaşayan, değiştirme ve değişim eğilimleri taşıyan, kendi değişmezliğini sağlamaya yönelirken bütünsel dengenin değişmesini hazırlayan, buna yol açan ya da kendisini değiştirirken görece denge durumunu pekiştiren kolektif birimlerin sürekli hareketinde kaynağını bulan bitimsiz bir yapılaşma, yapısızlaşma ve yeniden yapılaşma süreci olarak ele almak zorundadır.²³

Mevcût eğreti denge, insan müdâhalesi sonucu kurulmuştur; yine insan müdâhalesiyle değiştirilebilir. Bu eğretiliğin temelinde ise, her an yeniden ortaya çıkan ya da çıkabilecek olan gerilim, sürtüşme, karşıtlık, çatışma ve mücâdeleler vardır. Bu durumu dikkate almayan bir sosyoloji, bu değiştirici gerilimleri gerek tarihin kendisiyle bütünleştirmekten, gerekse toplumsal gerçeklik içine yerleştirmekten âciz kalacaktır. Sosyoloji, toplumu toplumsal grupların değiştirici eylemleri ve değişen davranışları içinde yakalayamadığı ölçüde, toplumun zahiri durağanlığı içinde tasvir etmekle yetinecektir; ki bu durumda, basit bir sosyografi olmanın ötesine geçemeyecektir.²⁴

Sosyoloji olma iddiâsındaki bir sosyografi,

a) Tarihsel gerçekliğin varlıksal temelini oluşturan karşıtlık, gerilim, sürtüşme ve çatışmaların her türlü tezahürünü sosyoloji dışından getirilmiş çerçeveler içinde (örneğin doğa

²³ Granai, *loc. cit.*, C. I., s.238.

²⁴ Gurvitch, *Traité de Sociologie*, R.F., s.133. Arşivi - <https://rantey.org>

bilimlerine özgü organisist bir çerçeve içinde fonksiyon bozulması, fonksiyonsuzlaşma olarak; ahlâkî bir çerçevede bozulma, yozlaşma vb... olarak) açıklamaya yönelecek;²⁵ diğer bir yandan da,

b) Tarih olgusunu

ya

i) Nereden, nasıl kaynaklanıp belirlendiği tam bilinemeyen bir 'muamma' olarak değerlendirecek,²⁶

ya da

ii) Beşer-dışı ilkeler esâsında

- İnsanı ve tarihi aşan bir yasanın (Comte'un Üç Hâl Yasası), bir Ruh'un (Hegel'in Gheist'i) ya da ilahî bir kaderin tecellisi olarak;²⁷ yani, bir tarih felsefesi esâsında,

- Beşerî düzeye ancak saptırılmış hâliyle ve yanıltıcı bir biçimde yansıyan doğa olgularıyla (doğal seleksiyon, üstün ırk kuramları) ya da doğal güdülerle (kısmen, Pareto'nun rezidüler-derivasyonlar-seçkinlerin dolaşımı kuramı) açıklamak ya da bu tür açıklamaları ödünç almak veya zımnen kabûl etmek zorunda kalacaktır.²⁸

2) Toplumsal Gerçeklik ve Yapılaşma

Burada önce, tarih olgusunun toplumsal olgularla toplumsal yapılar arasındaki karşılıklı birbirini aşmalar, gelgitler ve geçişlilikler şeklindeki oluşumuna ilişkin bir örnek geliştireceğiz. Bunun ardından, tarihi yaratan etkin insan müdâhalesinin, öznesi açısından taşıdığı bütünleştiriciliği ve toplumsal gerçeklik üzerindeki *kesikliliklileştirici* etkisini belirginleştirmek istiyoruz:

Hepimiz giyiniriz, giyinme eyleminde bulunuruz; ve hiçbir Türk erkeği (günümüzde Ankara'da yaşayan), sabahları kal-

²⁵ Ergun, *op. cit.*, C. I., s.238.

²⁶ Mills, C. Wright, *Toplum Bilimsel Düşün* (Çev. Ü. Oskay), Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1979, s.56-57.

²⁷ Ergun, *op. cit.*, (2. baskı), s.67,137-140.

²⁸ *Ibid.*, s.108-110. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

kıp “bugün etek mi, yoksa şalvar mı giysem” diye düşünüp, sonra da “ama ben erkeğim, 1988 yılında yaşayan Ankaralı bir Türküm ve de bugünkü Türk erkekleri pantolon giyer, öyleyse ben de pantolon giymeliyim” deyip de giyinmez, pantolonunu ‘bacağına geçirir’; yedi derece miyop birinin gözlüğünü takarkenki ‘doğal’lıkla; miyop gözlüğüyle, erkek de -tabîî belirli bir toplum ve dönemdeki erkek- pantolonuyla organik olarak bütünleşmiştir sanki. Ancak, pantolonsuz ya da etekle sokağa çıkmayı bir kez olsun denediği takdirde söz konusu bütünleşmenin (erkek-pantolon bütünleşmesi) organik değil, sâdece normatif ve toplumsal olduğunu görmüş olur: Bu kıyafet modeli bize ‘doğal gibi’ görünse de, aslında ‘toplumsal’ olarak belirlenmiş ve belirli yaptırımlarla desteklenen bir ‘norm’lar sistemi (burada kıyafet/giyinme sistemi), yani toplumsal bir yapı içinde yer alıyor demektir. Şort üzerine kravat takıp ‘melon’ şapka giyilmez; insan vücûdu pek çok asimetriler taşır -ayakkabılarımızın genellikle bir teki, diğerine göre rahatsızdır, ya sıkar ya da bol gelir-; ama biz tutup da her iki ayağımızı eşit derecede rahat tutacak iki farklı çiftin teklerini giymeye kalkmayız. Burada çift giyme, fizik asimetriye rağmen toplumsal olarak belirlenmektedir. “Beyaz giyen kış günü, zürafanın şaşkıını”dır; ama karakış da olsa “gelin kız, karalar giymez”; cenazeye ise beyaz takımla ya da allı pullu gidilmez vb...

Toplumsal varoluşa katılıp onu var ederken, aslında belirli bir giyinme sisteminin, o anda bizden bağımsız olarak mevcûd bulunan ve beğenilmekten alay edilmeye, hatta ahlâka mugayirlikten hüküm giymeye kadar çeşitli yaptırımlarla desteklenen kurallarına, yani normlara da uymuş oluruz. Bize, “zâten başka türlü sü nasıl olabilir ki” dedirtecek kadar ‘doğal’ geldiği ölçüde, kültürel model niteliği taşıyan sistemin kendisi de, topyekûn toplumsal olgu içinde biçimlenmiştir ve biçimlenmektedir.²⁹ Şöyle ki, giyim-kuşam sistemi, giyinmeye ilişkin davranışlar aracılığıyla fiilîleşirken bu davranışların öz-neleri, aynı anda hem birçok başka kısmî toplumsal yapı ile de ilişki içindedirler, hem de yapılaşmamış çeşitli toplumsal oluşlar içinde yer almaktadırlar. Örneğin hazır-giyim sanayii

²⁹ Gurvitch, *Traité de Sociologie*, 1955, 100, 101, 177; <https://rantey.org>

gelişirken, mevcûd sisteme bir yandan uyacak, bir yandan da sistemi zorlayacaktır; kadınların toplumsal işbölümündeki yerleri, toplumdaki ekonomik ya da siyasal statüleri değıştiğı ölçüde kıyafet sisteminde de değışiklikler meydana gelecektir. Bir rejim, hatta iktidar değışikliğinin bile sistem üzerinde dolaylı ya da doğrudan etkilerde bulunması söz konusu olabilir. Anonim büyük kent ilişkileri ağır bastığı ölçüde, giyim-kuşamın hem toplumsal grup ya da sınıfların gözündeki, hem de ekonomi içindeki yer, önem ve fonksiyonu değışiklikler gösterebilecektir. Amerika ile yakın ilişkilere girmek gibi siyasal bir gelişmenin yanı sıra, ‘demokratlık’ın toplumsal değerler hiyerarşisindeki yerinin, ‘modernlik’in ise içeriğinin değışmesi, bu arada ‘Amerikalı’nın dinamiklik ve başarı sembolü hâline gelmesi vb..., işte bütün bunlar, ‘gündelik’ yaşamını sürdürür iken yakaladıkları özne’de yeni yönelim ve eğilimler yaratacaklardır.

Bu eğilim ve yönelimlerin bir sonraki anda billurlaşarak sistemde yer alması, yani blucin ve naylonun, anayurtlarında hiç de sâhip olmadıkları ‘çağdaşlık, modernlik, ilerilik ve hatta zenginlik’ sembolü olma fonksiyonu ile de donanarak giyim-kuşamımızda ayrıcalıklı bir yer edinmeleri; ya da Türk-Yunan ilişkilerindeki siyasal bir gerginliğin ‘mavili beyazlı’ kıyafetler karşısında ortaya çıkarttığı ‘ad hoc” yaptırımların sistemdeki yansımaları, dinsel ve kültürel ‘baş örtme’nin, ‘sıkma baş’laşarak siyasal bir sembol fonksiyonu edinmesi ve benzer bir mütasyon sonucunda ‘şapkacı’ların ‘kasketli’leşmeleri vb...

Bütün bunlar, giyim-kuşam sisteminin kendi içinden kaynaklanan ve yine sırf kendi içinde yol alan değışimler olmayıp, topyekûn toplumsal olgunun çok farklı alan ve katlarındaki gelişmeler sonucunda, sistemde şu ya da bu ölçülerde kristalize olmuş, yani yapılaşmış biçimlerdir; ve gerek toplumsal olgu ile toplumsal yapı arasındaki, gerekse farklı alanlar arasındaki geçişliliği, dolayısıyla da toplumsal gerçekliğin zaman, mekân ve alanlar açısından bütünselliğini gösterir. Ancak burada şunu da vurgulayalım ki bütünsellik, homojenlik ya da uyumlu

bütünlük demek değildir; hele homeostatik bir dengenin ürünü, hiç değil.³⁰ Her şeyin 'yerli yerinde' olduğu bir durumda, insanın mevcûd durumu değiştirmeye girişmesi, yani tarihi yaratması söz konusu olmaz, dolayısıyla her türlü değişme de sâdece doğal evrim çerçevesinde meydana gelmiş olurdu.

3) Tarihsel Gerçeklik ve Özgürlük

Toplumsal varoluşun bütünselliği içinde meydana gelen oluşumlar, sistemin Z1 anında sâhip olduğu yapıyı yıkarken, sistemi bir entité (zâtiyet) olarak ortadan kaldırmayıp, sâdece Z2 anında yeni bir eğreti dengenin ortaya çıkmasına, yani sistemin yeni bir yapılaşma biçimi içinde varlığını sürdürmesine yol açar.

En fazla 10-15 saatlik efektif ömürleriyle durmaksızın akıp giden günlerin karşısında görelî bir katılık ve kalıcılık gösteren sistem, belirli bir 'an'daki dengesi esâsında betimlenip, tutarlı bütünlüğe sâhip bir tipoloji çerçevesinde tespit edilebildiği ölçüde, aslında uzun dönemdeki değişimin kanıtı ve ölçüm taşı niteliğini kazanır.

Sosyoloji, tarihsel akışı, belirli noktalarında tarihsel tipolojiler hâlinde sabitleştirerek zihin düzeyinde kesiklileştirebildiği ölçüde, bu tipolojilere malzeme oluşturan farklı topyekûn toplum tiplerinin tarihselliğini vurgulamış olur. Bunun ardından yapılması gereken, söz konusu kesikliliğin ancak epistemolojik düzeyde yakalanabilirken, kendisini yaratan kolektif özneler tarafından bir kesiklilik olarak yaşanmaması paradoksunun îzâh edilmesidir. Başka bir ifâdeyle tarih, toplumun dışında bir yerde üretilmediğine göre, dâimâ ve mutlaka bir toplumsal gerçeklik olarak üretilen ve yaşanan tarihsel gerçekliğin, ne durumda bu niteliği kazandığını, yani tarihsel gerçekliğin ne tür bir toplumsal gerçeklik olduğunu ortaya koymak gerekir. Zîrâ tarih, 'tarih üretiyorum' diye ya da tarih üretmek için üretilmez. Tarih, kendisini üreten kolektif öznelerin kendi 'bugün ve burada'larında, yani hayatlarının günlük sürekliliği içinde ger-

³⁰ Bkz. Inkeles, Alex, *What is Sociology?* Prentice-Hall, Englvood-Cliffs, 1964, ss.24-38; Mills, *op. cit.*, ss.49-57.

çekleştirdikleri, ‘tarih üretsın’ diye özel olarak biçimlendirilmiş olmayıp, öznesine zâten başka türlü tasavvur edilemez derecede ‘zorunlu gibi’ gelen eylemler aracılığıyla üretilmiştir.

Bu noktada, yukarıda altını çizerek kullanmış olduğumuz “başka türlü tasavvur edilemez hâle gelmiş” sözünü ele alıp irdelemek istiyoruz. İnsan eylemleri, hiçbir zaman gerçek anlamda ‘zorunlu’ olamaz, yalnızca ‘zorunlu gibi’ görünebilir; zîrâ insanın kendi irâdesi dışında hiçbir güç, hiçbir insan için hiçbir eylemi mutlak olarak belirleyemez, yani zorunlu kılamaz: İnsan en fazla ölümü göze aldığı anda, zorlayıcı güç, belirleyecek olduğu ögeyi, dolayısıyla kendisi de belirleyicilik niteliğini yitirmiş olur. İnsan için mutlak hâle gelebilecek tek belirleyicilik, yine kendi irâdesinden kaynaklanmış olandır.

İnsanın kendi irâdesinin, kendi eylemi, dolayısıyla da kendi varoluşu ve kendi dışındaki varlık üzerinde belirleyicilik kazanması ise, insan özgürlüğünden başka bir şey değildir. Özgürlük serbestlikten farklı bir şeydir: Serbestlik verilmiş bir durumken, özgürlük bir eylemdir; ve bir defada ve bütün zamanlar ve başkaları için de geçerli olabilecek şekilde elde edilip güvenceye bağlanamaz.³¹ Eylem dışında varolan, baştan verilmiş bir durum olmadığı ölçüde, özgürlük, ‘olsa da olur olmasa da’ ya da ‘yerine başkası da olur’ türünden ‘gratuit’, yani engellerden ve belirleyiciliklerden peşinen arınmış bir eylemle değil, öznenin aşamadığı takdirde kendisini ‘kendisi’ olmaktan çıkaracak bir engele karşı ‘kendisi’ olduğu ve ‘kendisi’ olarak kalabilmek için ‘kendisi’ olarak müdâhalede bulunması çerçevesinde zorunlu hâle gelmiş bir eylemde varlık kazanır; keyfî değil, bireysel ya da kolektif öznenin kendi varlığını ‘kendisi’ olarak sürdürebilmesi için mutlaka gerçekleştirilmesi gereken bir eylemdir ve de olağanüstü sıklıkta bir belirlenmişliğe sâhiptir. Ancak bu, dış koşullarla eylem arasındaki doğrudan bir belirlenmişlik değil,³² sıklığını eylem ile özne arasında kazanan bir belirleyiciliktir; zîrâ öznesinin kendi iç bütünlüğü

³¹ Pierre-Jozeph Proudhon, “*Siyasal Sorunun Konumu*” (Çev. A. Işık), in *Sosyalist Siyasal Düşünceler Tarihi* (ed. Mete Tuncay), Bilgi Yay., Ankara, 1976, C. I, s. 201.

³² Gurvitch, *Traité...*, op. cit., ss. 237, 240.

(kendi kendisi olması) ve sürekliliği (kendi kendisi olarak var olmaya devam etmesi) bu eylemi gerçekleştirmesine bağlıdır. Özne, zorunlu gördüğü bu eylemi gerçekleştirirken, gerek belirli bir andaki (tutarlılık), gerekse zaman boyutu üzerindeki (süreklilik) bütünlüğünü en yoğun biçimde yaşamış olacaktır.

Her belirleyicilik, zaman, mekân ya da nitelik bakımından farklı ögeler arasındaki bağlaşımları öngörür; ve belirleyiciliğin en sıkı biçimi nedenselliktir; zorunluluk ise, bir öznenin irâdesini de işin içine katan tek yönlü ve mutlak bir nedensellikğin tezahürüdür. Zorunluluk'u yaratabilecek derecede güçlü bir belirleyicilik söz konusu olduğunda, bir yandan belirleyici özne kendi içinde 'tam'lığa, 'mutlak'lığa yönelmiş, diğer yandan da başlangıçta, yalnızca belirleyici özne'de bulunan bir nitelik esâsında, belirleyici ile belirlenen arasında bir geçişlilik meydana gelmiş olur. Bilinçli ve iradî insan müdâhalesi, üzerinde etkide bulunduğu gayrı-beşerî varlığa beşerîlik aşılar, onu beşerîleştirir; ki, bu, 'beşerî'nin varlık alanının da genişlemesi demektir. Ancak gayrı-beşerîlik, insanın dışındakilere münhasır olmayıp insanın da beşerîleşmesi söz konusudur; ve bu konuda, ideal ya da fatal' hiçbir sınırdan söz edilemez. Bu durumda tarih, insanın 'beşerî-dışı'nı beşerîleştirirken kendisinin de beşerîleşmesi sürecinin münferit toplumsal gerçeklikler şeklindeki tezahürüdür.

Toplumsal gerçeklik içinde yer alan tarihsel gerçekliği yakalayıp çerçevlendirmemiz ise, daha önce de belirttiğimiz gibi, zihnimizde kurduğumuz toplumsal yapı tipolojileri arasındaki kesiklilik aracılığıyla mümkün olur; zîrâ, *toplumsal gerçeklik-tarihsel gerçeklik* ayrımı ve toplum tipleri arasındaki kesiklilik, ancak epistemolojik düzeyde söz konusudur; yoksa yaşarken duyumlayabildiğimiz bir gerçeklik olarak değil. Kesiklilik'e yol açan tarihsel gerçeklikler, kendilerini yaratan özneler tarafından, kendileriyle eylemleri, maddî varlıklarıyla mânevî varlıkları, gerçeklikleriyle idealleri, belirlenmişlikleriyle belirleyicilikleri, dünleri, bugünleri ve yarınları arasındaki

* Kader gibi baştan verilmiş; gerçekleşmesi zorunlu.

bütünlük ve sürekliliğin en üst düzeyde yoğunlaştığı anlar olarak yaşanır.*

Sonuç

İncelediği her toplumsal gerçeklik mutlaka tarihsel olan sosyoloji, 'tarih'i insanın özgürleşme çabaları içine yerleştiremediği ölçüde, nesnesinin özgüllüğünü gözden kaçırmış, dolayısıyla kendi varlık temelini de yıkmış olacaktır. Bu tür bir sosyoloji, toplumun yapısı olarak tezahür eden eğreti dengenin de sürekli insan çabasıyla ayakta durduğunu yakalayamayacaktır. Toplumsal gerçeklik, bu şekilde bir yandan sâdece yapılaşmış ve örgütlenmiş ilişki şebekelerine indirgenirken, bu şebekelerin yaratılmaları gibi değiştirilmelerinin de insan çabasına dayandığı gözden kaçırılmış olacaktır. Bunun sonucu ise, toplumun örgütlü ve öngörülmüş davranış örüntüleri esâsında bazı hayvan (karınca, arı gibi) topluluklarıyla yakınlaştırılmasına ya da bio-sosyoloji gibi sapkınlıklara zemin hazırladığı ölçüde, ilk adı 'insan özgürlüğünün bilimi' olan sosyolojinin kendi kendisini yok etmesinden başka bir şey olamaz.

Mülkiyeliler Birliği Dergisi, cilt: 12, sayı: 98, Ağustos, 1988

Yukarıdaki makalemizde ileri sürmüş olduklarımız, şu sorulara vermiş olduğumuz cevaplarla, daha da açıklık kazanmış olacaktır:

* "Elimdeki bu parayla (belirlenmişlik), şimdilik (bugün) bir Murat 124 (gerçek) alayım da, daha sonra (yarın) inşallah bir Citroën (ideal)..." Bu şekilde gerçekleştirilmiş bir eylemde, öznenin tümünü içermeyen, özneyi bütünleştirme, öznenin 'kendi'sini özümleme, öznenin de bu eylemle özdeşleşme derecesinin düşük olduğu açıktır. Oysa diyelim, topraklarına girip yakınlarına eziyet ve tecavüz eden düşmana karşı direnen bir topluluğun bu eyleminde 'şimdilik'lik, dolayısıyla 'daha sonra da'nın hesaba katılmışlığı, yani 'bugün' ile 'yarın'ın birbirlerinden bağımsız olarak ele alınmışlığı yoktur; "ideal olan ayaklanmamaktır; ama biz, yine de şimdilik ayaklanalım" diye 'ideal-gerçek' ayrımı yaparak ayaklanmış değillerdir; "elimizde olmayan sebeplerle ayaklandık" diye de ayaklanmış, yani sâdece 'belirlenmiş' değillerdir; zirâ ayaklanmak'ın kendisi 'belirlenmiş'lik'i kabûl etmeyip 'belirleyici' hâle gelme irâdesinin tezahürüdür. Ayaklanmaları burada ne amaç, ne de araçtır; ideal-gerçek, araç-amaç, şimdi-sonra, belirlenmiş-belirleyen biçimindeki bölümlerini aşarak bir gerçeklik hâline getirdikleri, 'mümkün kendileri'dir; bu eylemi gerçekleştirmeseler 'kendileri' olarak kalamayacaklar, gerçekleştirdikleri anda ise 'kendileri'ni daha önce sâhip olmadığı bir bütünlük düzeyine ulaştırarak başlangıçtaki 'kendi'lerine göre bir kesiklilik üretmiş olacaklardır. Tarih, bütün boyutlarıyla, insanın özgürleşme çabalarının kristalize olmuş bir ürünüdür.

Sizin bugüne kadar yazdıklarınızdan anlıyoruz ki, sosyolojinin “insan hürriyetinin bilimi” olarak inşâ edilmesi gerektiğini savunuyorsunuz. Bu yaklaşımınızın temellerini açıklayabilir misiniz?

“Sosyoloji hürriyetin bilimidir” derken kastettiğimiz, insan hürriyetidir. İnsan, yoktan var edici bir varlık değildir: İnsan hürriyeti pozitif, yani bir boşluk üzerinde bir şeyler va’z eden bir hürriyet olmayıp, yürürlükte bulunan belirleyicilikler hiyerarşisini değişikliğe uğratmak şeklinde varlık kazanır. Bu, insanın şu ya da bu belirleyiciliğin etkisini geriletmesi sûretiyle gerçekleşen negatif bir hürriyettir ve negatifliği ölçüsünde de ızaftır. Söz konusu hürriyet, kayıtsız-şartsız ve mutlak, dolayısıyla da ancak temaşa edilebilir bir hürriyet değil, neye karşı gerçekleşiyorsa ona göre biçimlenen, bu özelliğinden dolayı da belirli bir çerçeveye oturtulabilecek bir hürriyettir; yoksa zâten, nihâî amacı ‘açıklamak’ olan bir insan faâliyetinin, yani bilimin çerçevesinde ele alınamazdı. Başka bir ifâdeyle, mutlak hürriyeti ele alan bir sosyoloji, bilim olamazdı. Zirâ herhangi bir şeyi açıklamak, o şeyi o şey olmaya götüren, yani o şeyin tâbi olduğu belirleyicilikleri ortaya koymak demektir; oysa, mutlak ve pozitif bir hürriyet, tanım gereği her türlü belirleyiciliğin etkisinden arınmışlık, yani *par excellence* belirlenmişliktir.

Sosyolojinin hürriyetin bilimi olmasını, neyin zorunlu kıldığını ise şöyle açıklayabiliriz: Sosyoloji toplumsal gerçeği inceler; bir yandan sosyoloji, sözgelişi bir hukuk veya ekonomi olayı değilken, gerek hukuk ve ekonomi bilimleri, gerekse bunların incelediği olgular ve ayrıca sosyolojinin kendisi, toplumsal gerçeklik içinde, dolayısıyla da sosyolojinin inceleme alanı çerçevesinde yer alırlar; diğer yandan ise, ister Firavunlar döneminin Mısır’ı olsun, ister Nasır dönemininki, ister bugünkü Eskimo toplulukları olsun, ister günümüz Fransa’sı, birer toplumsal gerçekliğe tekabül eden her beşerî oluşum da sosyolojinin inceleme alanına dâhildir. Bu durum dikkate alındığında, salt betimleme düzeyinde kalan bir sosyolojinin kendi nesnesinin teorik bütünlüğünü kurmaktan âciz kalacağı, sâdece

sistematik kurmakla yetinecek bir sosyolojinin ise, ontolojik olarak her münferit tezahürü mutlaka ve mutlaka tarihsel olan toplumsal gerçekliğin bu boyutunu kendi problematiği dışında bırakmış olacağı açıktır.

Sistematik bir sosyoloji, nesnesinin teorik bütünlüğünü belki kurabilecektir; ama, bu nesnenin varlık temelini oluşturan toplumsal gerçekliğin izlediği kıvrımları ve bunların temelindeki dinamikleri yakalamaktan daha baştan vazgeçmek pahasına. Betimleme düzeyini aşamayan bir sosyolojinin yol açacağı sonuç ise, daha da vahimdir: Toplumsal gerçeklik, münferit tezahürlerini zaman ve mekân üzerindeki bütün çeşitliliği içinde kapsayan ve zihin düzeyinde kurulacak tümel bir teorik nesne olarak bütünleştirilmediği oranda, söz konusu farklı tezahürlerin aynı bir bilim tarafından ele alınmasını meşrû kılan birleştirici unsurun ne olduğu bir muamma olarak kalacaktır; ki, bu durumda ortaya çıkan karanlık nokta, ya kendisi hiçbir şekilde açıklanmayıp her şeyi açıklamada bir joker gibi kullanılan çeşitli 'ağır basan faktör'lerle, ya da toplumsal gerçekliğin gerek kendisini, gerekse bütün çeşitlenmelerini 'toplumsal'ın dışından (öncesinden sonrasından, yani bir ereklilik esâsında, veya üstünden ya da altından) belirleyen bağımsız değişkenler (Evrensel İnsan Doğası; Evrensel Yapılar; Tanrı; Gheist; Tarihin Geri Çevrilmez Çarkları; Parabiyojik bir Devran; Evrensel geçerliliğe sâhip rezidüler vb...) devreye sokularak ya sosyoloji dışından, ya da bizzat 'sosyolog' tarafından aydınlatılacaktır. Bu demektir ki, sosyoloji ya açıklayıcı bir bilim olacaktır, ya da ele aldığı nesneyi tarihselliğinden kopararak veya kendisine özgü teorik bir nesne kuramayarak, bağımsız bir bilim olarak var olmasını meşrû kılacak temelden yoksun kalmış olacaktır.

'Açıklamak', belirleyicilikleri ortaya koymak olduğuna göre, sosyolojinin açıklayıcı bir bilim niteliği taşıması da ancak 'toplumsal gerçeklik'i biçimlendiren belirleyicilikleri ortaya koyması ölçüsünde mümkün olacaktır. Sosyolojinin sosyoloji olarak kalması, yani 'doğal gerçeklik'i ele alan bilimlerden herhangi birine -söz gelişi, zooloji veya biyogenetik- ya da beşer-üstü veya beşer-ötesi belirleyiciliklerin basit ve pasif bir

not-düşeri durumuna indirgenemeyecek bağımsız bir beşerî bilim olma niteliğini koruması için ise, söz konusu belirleyiciliklerin kaynağını da 'toplumsal gerçeklik'in dışında değil, içinde arayıp bulması, bu gerçekliğin içine yerleştiriyor olması gerekecektir. Ve işte tam bu noktadadır ki, yazımızın başında vurgulamış olduğumuz bir husûs, sosyolojiyi özgürlüğün bilimi olarak kurma girişimimizin -bu bilimin, aynı zamanda 'belirleyicilik'leri de ortaya koymak zorunda olması gerçeğine çarparak- akamete uğrama tehlikesini peşinen bertaraf eder: İnsan hürriyetinin negatifiği.

İnsan hürriyeti, boşlukta değil, belirli bir belirleyicilikler hiyerarşisinin hüküm sürdüğü bir alanda, bu hiyerarşiye karşı ve karşın ve şu ya da bu belirleyiciliğin etkisinin şu ya da bu ölçüde geriletilmesi, yani belirli bir engele karşı ve bu engelin şu ya da bu ölçüde aşılması şeklinde fiilileşen bir hürriyettir. Bu hürriyet, söz konusu alanı her türlü belirleyicilikten arınmış bir *no man's land*'e, tümüyle serbest bir bölgeye dönüştürüyor olmayıp, mevcûd belirleyicilikler hiyerarşisinin insanın bilinçli müdâhalesiyle değişikliğe uğraması, yani bir öncekinden farklı yeni bir belirleyicilikler hiyerarşisinin yürürlük kazanması sonucunu doğuran bir hürriyettir. Sosyolojinin, toplumsal gerçekliği açıklama yolunda ortaya çıkartacağı belirleyicilikler, işte bu hiyerarşileri oluşturan ve birbirleri karşısındaki konumlarının temelinde insanın bilinçli müdâhalesi bulunan belirleyiciliklerdir; söz konusu belirleyicilik hiyerarşilerinin her birinde tecelli eden, insan hürriyetinin ta kendisidir. Bu hürriyet, boşluktan fışkırmış değil, yine belirli bir belirleyicilikler hiyerarşisinin hükümlerine tekabül eden belirli bir münferit toplumsal çerçeve içinde ve insanın, ancak bu çerçeve içinde karşılaşp aşmaya yönelebileceği belirli bir engel esâsında biçimlenmiş, dolayısıyla da sosyolojik perspektif içine alınıp hangi koşullar içinde varlık kazandığı ortaya konulabilecek bir hürriyettir. Sosyolojiyi 'hürriyetin bilimi' olarak nitelememiz, hürriyetin bilimi olarak inşâ edilmesinin sosyolojinin *olmazsa olmaz*'ı olarak va'z etmemiz, burada açıklık kazanmaktadır; ki, ideolojik bir telkin, safça bir dilek veya bönce bir inancın ifâdesi olmayıp, kendisinin göz ardı edilmesi, ya sosyolojinin bir

modeller, yapılar metafiziğine dönüşmesine ya da sosyologun, 'görevlerin görevselliği esâsında konformist bir kamu görevlisi' durumuna düşmesine yol açacak olan ve sosyolojinin kendi dışındaki hiçbir disipline indirgenemez bağımsız bir beşerî bilim olarak var olmasını mümkün ve meşrû kılan yegâne husûsu vurgulamak kaygımızdan kaynaklanmaktadır.

Kuşkusuz, sosyolojinin 'insan hürriyetinin bilimi' olarak kurulmasını öngören geleneğin teorik öncüleri ve fikrî öncüleri var. Bunlardan söz eder misiniz?

- Sosyolojiyi 'hürriyetin bilimi' olarak inşâ etmeye ilk girişen olmanın şerefi, tabiî Saint-Simon'a âit. Comte'un 'socio-logie' terimini türetmesinden neredeyse kırk yıl önce Saint-Simon böyle bir bilime 'Sosyal Fizyoloji' ve 'İnsanın Bilimi' adlarının yanı sıra 'Hürriyetin Bilimi' adını da layık görüyor ve bu hürriyeti gerçekleştirme görevini yüklüyor.

Saint-Simon'a göre bu bilim "fiilde bulunma, yani faâliyet/amel/eylem hâlindeki toplum (la société en acte)"u inceleyecektir. Burada dikkat edilmesi gereken husûs, Saint-Simon'un 'değişim, dönüşüm, devinim' gibi -ki, bu kavramların içini, kendi bakış açınıza göre gelişme, ilerleme ya da genişleme, çökme, yozlaşma vb... şeklinde de doldurabilirsiniz-, olan biteni öldürüp bitirenden, yapıp edenden, kısacası aktif öznesinden kopararak ele alan kavramlara itibâr etmemekle, sosyolojik incelemeyi diğer inceleme türlerinden farklı kılan temel metodolojik ilkeyi de telkin etmiş oluyor: "...Sosyolog, toplumsal gerçekliğin hangi veçhesini ele alacak olursa olsun, inceleyeceği her olgu dâimâ ve mutlaka gerçek bir kolektif birime, küllî veya kısmî bir çerçeveye, kısacası belirli bir grup gerçekliğine bağlı olarak varlık kazanmaktadır. Sosyolog, incelediği olguları, bir an dâhi olsun bu olguların temelindeki gerçek toplumsal gruplardan yalıtarak ele alamaz" (Georges Granai, "Les techniques de l'enquête sociologique", in *Traité de Sociologie*). Ancak Saint-Simon'un şu önermesi, bizce ona sosyolojinin gerçek babalığı payesini kazandıracak önemdedir: "La société, c'est le travail"; tercümesi, "toplum emektir, iştir, çalışmadır"; Türkçesi, "toplumsal gerçeklik, insana kendi dışından verilmiş

olmayıp, insanın kendisi tarafından üretilir". Mantıkî sonuçları açısından ise şöyle: "Toplumsal gerçeklik, nasıl üretiliyorsa öyle biçimlenir, yani üretildiği gibi, üretildiği biçimde, üretildiği sürece vardır"

Saint-Simon için toplumsal gerçeklik, en maddî unsurlarından, simge ve bilgi sistemlerine, ahlâk anlayışına kadar bütünsel bir üründür: "La capacité de la société en spritualisme et en matérialisme est égale", yani toplumun mânevî ve maddî kapasitesi birbirine denktir, eşittir. Ancak toplum, insan çabasıyla ve çabasında varlık kazandığına göre, kolektif emeğin, çalışmayan asalak unsurların (rahipler, savaşçılar, metafizikçi hukukçular ya da ulema takımı) varlıklarını, hem de saltanat sürerek sürdürmelerine imkân verecek şekilde örgütlenmesi, söz konusu emeğin yaratabileceği 'mümkün toplum'un gerçeğe dönüşmemesine, yani toplumun kendi kendisini kapasitesinin altında üretmesine yol açar. Bu durumuyla toplum, hayatî fonksiyonlarını tam olarak yerine getiremeyen bir organizmaya benzemektedir; sağlıklı işleme koşullarını inceleyecek olan bilim ise 'Sosyal Fizyoloji'dir. Söz konusu organizma, insanların aynı bir üretim süreci çerçevesinde ortak bir çabaya farklı bireyler olarak ve farklı fonksiyonlar esâsında katılmalarından doğan -söz konusu bireylerin maddesel temeli durumundaki biyolojik varlıkların fiziksel bir aradalıklarına indirgenemeyen- yeni ve hakikî bir varlık olduğuna göre, sağlıklı işlemesi de, kendisine hayat veren emeğin, insanların birbirlerini değil, doğayı sömürüp, nesneleri yönetmelerini sağlayacak şekilde örgütlemesiyle mümkün olacaktır. İşte bu açıdan 'sosyal fizyoloji', aynı zamanda özgürlüğün de bilimidir; hem kendi benzerleri, hem de Doğa karşısında özgürleşen 'İnsanın Bilimi'.

Saint-Simon'un sözünü ettiği özgürlük, kolektiviteden yalıtılmış bireyin mutlak serbestliğine tekabül eden bir özgürlük olmayıp, kendi kendisini yaratan toplumun, bu yoldaki potansiyelini tümüyle gerçeğe dönüştürmesiyle fiilileşecek bir özgürlüktür. Asalak sınıfların iktidarı yüzünden engellenen söz konusu 'tam gerçekleşme'yi başaracak olan ise, endüstri toplumdur. Saint-Simon'a göre, üretici olmayan sınıfların iktidarına dayanan rejimler çerçevesinde negatifliğini ve izafiliğini

zımnen kabûl ettiği insan hürriyeti, endüstri toplumunda artık sâdece va'z eden, yaratan; yani pozitif bir özgürlük olacak, toplumdaki her türlü belirleyiciliğin üstesinden gelecektir; başka bir anlatımla, endüstri toplumuna tekabül eden gerçeklik, özgürlüğün somutlaştığı, yani özgürlükten başka hiçbir etkenin hükmünün geçmediği bir alandır; ki özgürlük, belirlenmemişliğin ta kendisi olduğuna göre, işi toplumsal gerçeklikte geçerli olan belirleyicilikleri ortaya koymak olan sosyolojinin, söz konusu toplumla alıp vereceği hiçbir şey olamaz; tabîî bizim de artık Saint-Simon'la.

Bu konuda, Proudhon'dan mülhem olarak hiçbir sistemin, özgürlüğü bütün zamanlar ve bütün insanlar için garantileyemeyeceğini ve özgürlüğün var olmak için her seferinde yeniden fethedilmeyi gerektirdiğini, dolayısıyla da ancak/sâdece kendisini fethedenler için söz konusu olabileceğini belirtelim. Marx'ın bir önermesini ise, sosyolojinin iyimser bir ilerlemeciliğin ve/veya tekçi bir pozitivizmin meşrûlaştırma aracı durumuna düşmemesine ilişkin bir uyarı olarak değerlendirmeye çalışalım: “İnsanlık, ancak çözebileceği sorunları tartışır” Bu önermeyi “insanlar, ancak aşabileceklerini, üstesinden gelebileceklerini akıllarının kestığı durumları engel olarak algılayıp aşmaya girişirler” şeklinde de okuyabiliriz: Hiçbir olgu kendi içinde, yani kendisini ‘çözülecek bir sorun/aşılacak bir engel’ olarak gören bir özne olmaksızın, böyle bir öznenen bağımsız olarak ne sorundur, ne de engel; dolayısıyla bize evrensel bir engeller seti ve/ya da hiyerarşisi verebilecek hiçbir evrensel ölçüt yoktur. Özgürlük, engellerin aşılması şeklinde ve ölçüsünde fiilileştiğine göre, ne evrensel bir özgürlük, ne de evrensel bir belirleyicilikler hiyerarşisi va'z etmek mümkündür. Bu noktada bize yol gösterecek olan, yani metodolojik bir değer taşıyan maksimi ise Rosa Luxemburg dile getirir: “Özgürlük, dâimâ başkalarının özgürlüğüdür”

Beşerî âlem homojen olmadığına, dolayısıyla da birilerinin özgürlüğü başkalarının köleliğine dayanıyor veya yol açıyor da olabileceğine göre, özgürlüğün bilimi olarak sosyolojiyi fiilileştiren kişi -sosyolog-, hangi özgürlüğü, kimin ve neyin özgürlüğünü özgürlük olarak görecektir? Bizden farklı olanların,

yani bizden olmayanların özgürlüğü olarak algılamadığımız her özgürlük, pekâlâ bizim başkaları üzerindeki egemenliğimize, onları köleleştirmemize tekabül edebileceğine ve bu egemenlik ilişkisi bizi, belirleyiciliklerini ortaya koymaya giriştiğimiz mevcûd düzenliliğin içine emen bir anafor noktası oluşturabileceğine göre, yukarıdaki soruya vereceğimiz cevap, ‘başkalarının özgürlüğü’ olacaktır. Ancak, belirli bir andaki ‘biz’in tek, ‘biz’den farklı olmanın *mevcûd ve mümkün* biçimlerinin ise sonsuz sayıda olabileceğini dikkate alırsak, ‘başkalarının özgürlüğü’nün mevcûd ve mümkün bütün farklılıkların özgürlüğü, yani ‘farklılaşma özgürlüğü’ olarak anlaşılması gerektiği açıktır.

Sosyolog, kendisini de içeren toplumsal gerçekliği farklılaşma özgürlüğü açısından taradığında, bu özgürlüğün ışınlarının nüfûz edemediği alanların oluşturacağı karartı bölgelerinin koyuluk dereceleri esâsında, mevcûd düzenliliğin dayandığı temel öncülleri ve en üst belirleyicilikleri nerelerde araması gerektiğinin ipuçlarını yakalayabilecektir. Ancak bunun yanı sıra ve daha da önemli olarak, söz konusu karartı bölgelerinin kendi bilinciyle örtüştüğü nokta ve çerçeveleri yakalayabildiği ölçüde, toplumsal bir ürün olarak kendisinde taşıdığı belirlenmişlik, yani kendisine içkin nesnelik payını, buna dayanarak da bir bilgi öznesi olma yolunda aşması gereken husûsları tespit etme imkânını bulacaktır.

Luxemburg’un sözünü bir adım daha ileri götürelim: Özgürlük, ‘başkaları’ tarafından ayakta tutulan belirleyicilikler şeklinde tezahür eder. Bu demektir ki, eş-anlı (senkronik) olarak ele alındıklarında bir dikotomi oluşturan *toplumsal belirleyicilik-insan özgürlüğü* terimleri, aslında eş-özlü, yani cevherdeş olgulara tekabül etmektedirler. Sosyolojinin ampirik düzeyde birbirlerine zıt düşen olguları aynı bir teorik nesne çerçevesinde bütünleştirmesine imkân veren de budur. Şöyle ki: “İş, belirleyicilikleri incelemek olan sosyolojinin bu yolda ilerlerken kendisiyle karşılaşacak olduğu şey, *insan özgürlüğünün yol alışlarının sosyolojik incelemesi* (-dir; bu ise) toplumsal belirleyiciliklerin bütün gevşek nokta, çatlak, yarık ve gediklerinden kendisine bir yol bulup nüfûz eden insan

özgürlüğünün, aynı zamanda sosyolojik belirleyicilik formüllerine hayat veren, bunları ayakta tutan... çabaların zorunlu, vazgeçilmez (olmazsa olmaz) temelini de ta kendisi olduğunun ortaya çıkması demektir. Toplumsal belirleyiciliklerin yol alışlarının sosyolojisi ile insan özgürlüğünün yol alışlarının sosyolojisi, işte bu şekilde birbirleriyle karşılaşmış, kesişmiş olmaktadır: Kendi aralarında işbirliğine gidebilirler ve gitmelidirler de” (Georges Gurvitch, *Traité de Sociologie*).

- Georges Gurvitch'e söz konusu gelenek çerçevesinde özel bir önem verdiğinizi biliyoruz. Bu açıdan Gurvitch'in sosyoloji içindeki yerini temellendirir misiniz? Özellikle, egemen pozitivist/ampirik yaklaşımlara bir karşıtlık oluşturma açısından?

- Gurvitch, 'toplumsal belirleyiciliklerin yol alışlarının sosyolojik incelemesi' ile 'insan özgürlüğünün yol alışlarının sosyolojik incelemesi'nin birbirleriyle karşılaşp kesişmelerini öngörmekle, bir yandan özgürlükçü felsefe geleneğini sosyoloji yönünde aşarken, diğer yandan da sosyolojinin, eğer bir bilim olarak kalacaksa, ortaya koymak zorunda olduğu belirleyicilikleri içinde arayacağı özgül teorik nesnenin felsefi temellendirmesini de yapmış olmaktadır.

Gurvitch, münferit toplumsal gerçekliklere tekabül eden sosyolojik belirleyicilik formüllerinin (belirleyicilik hiyerarşilerinin) her birini ayakta tutan çabaların temeline insan özgürlüğünü koymakla, sosyolojiyi kurulu güç dengelerinin konformist jandarması durumuna düşüren ampirizmi bertaraf etmenin yanı sıra, söz konusu özgürlüğü yine münferit belirleyicilik hiyerarşileri esâsında biçimlenmiş somut çerçevelere oturtarak, sosyolojinin pozitivist bir hezeyana kapılıp peygamberliğe soynmasını da daha baştan engellemiş olur.

Gurvitch, sosyolojinin tipleştirici bir yöntem izleyerek, tarihte varolan toplum tiplerini esâs alan ve birbirlerine indirgenemez, birbirleri karşısında kesiklilik taşıyan ve her biri farklı bir sosyolojik belirleyicilik formülüne (belirleyicilik hiyerarşisine) tekabül eden bütünsel toplum tipolojileri kurması gerektiğini ileri sürmekle, beşerî olanın izafiliğini beşer-dışı bir

Mutlak'a başvurmuyup, yine beşerî varlık alanı içerisinde kalarak kurmanın yolunu da göstermiş olur. Zîrâ söz konusu tipolojilere temel olan bütünsel toplumların her biri, insanın, içinde yaşadığı toplumsal yapıları, yani bunların tekabül ettiği belirleyicilik hiyerarşilerini kendi bilinçli müdâhalesiyle değişikliğe uğratması sonucunda, başka bir ifâdeyle insan özgürlüğünün somutlaşması olarak varlık kazanmıştır. Bu bakımdan, söz konusu toplumlar birbirleriyle eş-özlü, yani cevherdeş, ancak birbirlerinden farklı, fakat cevherdeşlikleri esâsında eşdeğerli olup bu eşdeğerlilikleri esâsında da, işin içine herhangi bir Mutlak'ın karışmasına gerek bırakmaksızın birbirlerini karşılıklı olarak izafi kılan birer dayanak çerçevesi veya nirengi noktası oluştururlar.

Buraya kadar söylediklerimizi hem özetlemek hem de daha anlaşılır kılmak üzere Gurvitch sosyolojisinin belkemiğini oluşturan şu üç husûsu vurgulamak istiyoruz:

a) Her toplumsal gerçeklikte şu ya da bu ölçüde mündemiç bulunan tarihsel gerçekliğin varlıksal temeli, insanın kendi bilinçli müdâhalesiyle meydana getirmiş olduğu değişikliklerdir; ve bu müdâhale, insanın mevcûd belirleyicilikler hiyerarşisi üzerinde etkide bulunması şeklinde işlediğine göre, insan özgürlüğüne tekabül eder;

İnsan özgürlüğüne tekabül eden müdâhalenin etkisi belirleyicilikler hiyerarşisi üzerinde ortaya çıktığına göre, insan özgürlüğünün yol alışlarının incelenmesi, ister istemez beşerî (toplumsal) belirleyiciliklerin yol alışlarının incelenmesiyle kesişen bir inceleme olarak gerçekleşecektir; ki bu noktada sosyoloji, belirleyicilik ile özgürlük arasında ampirik düzeyde kurulan avamî dikotomiye de yıkarak aşmış olur;

İnsan özgürlüğünün müdâhalesi, ancak belirli bir belirleyicilikler hiyerarşisine karşı bir eylem olarak gerçekleşebileceğine ve bu eylem de ancak söz konusu hiyerarşinin yürürlükte bulunduğu münferit çerçevede yer alan gerçek bir -bireysel veya kolektif- öznenin irâdesinden kaynaklanabileceğine göre, insan özgürlüğü, içlerinde bir 'olumsallık (contingence, *olabilir-de-olmayabilir-de*lik)' olarak belirlendiği münferit çerçeveler

karşısında izaflık taşır; ve söz konusu özgürlüğü sosyolojik açıdan incelenebilir kılan da zâten bu izaflılığıdır.

Son söz olarak şunu söyleyebiliriz ki, Gurvitch sosyolojisinin temel başarısı, münferit toplumsal gerçeklikler aracılığıyla tezahür eden beşerînin izaflılığını, kökü beşer-dışında bir Mutlak esâsında ya da beşerînin münferit konfigürasyonlarından herhangi birine Mutlak'lık atfederek değil, fakat insan özgürlüğünün yol alışları çerçevesinde kurmuş olmasıdır: İnsan, kendisini herhangi bir Mutlak karşısında izafileşmeyen bir zâtiyet olarak ortaya koyma şansını ancak kendi özgürlüğünü fiilileştirdiği ölçüde yakalayabilir; en fazla ölümü göze aldığı anda, kendi dışından gelen hiçbir şey karşısında izafileşmeme gücünü de kazanmış olur. Ancak Gurvitch sosyolojisi için, iş burada bitmez; zîrâ işi burada bitirmek, insanın kendi özgürlüğü içinde ulaştığı mutlaklığı, ufak bir el çabukluğuyla insan özgürlüğünün kendisine de teşmil edip, sonra da bu özgürlüğün, tanımı gereği kayıt-sınır tanımaz, dolayısıyla hiçbir münferit çerçeveye oturtulamaz olması esâsında haklılaştırılacak ebedî bir istirahat çekilmek olurdu. Oysa insan, özgürlüğünde Mutlak'a ulaşabilir; ama bu özgürlüğün kendisi hiçbir zaman mutlak olamaz. Gurvitch sosyolojisi, böylece insana kendi yakalattırdığı Mutlak'ın üzerine yatmayıp, onu yine kendi elleleriyle izafileştirerek her türlü kolaycılığın oyununu ebediyen bozmuş, ancak bu arada da kendi kendisini her an yeniden yüklenilmeyi gerektiren bitimsiz bir çabaya -tabî, bundan pişmanlık duymaksızın- mahkûm etmiş olur.

Sosyoloji Konuşmaları (Hazırlayan: Sadettin Elibol) Ankara, Ecem Yay., 1991.

Gurvitch üzerinde daha duracağız; ama daha önce, yukarıdaki sorulara verdiğimiz cevapları hem derleyip toplamak, hem de tamamlamak üzere şunları ilâve etmek istiyoruz:

Sosyoloji, diğer bütün beşerî bilimlerle birlikte, ele alacağı nesnenin insan özgürlüğünü mündemiç olduğunu tabî ki dikkate alacaktır. Ancak bunun da ötesinde, toplumu/toplumsal gerçekliği, insan özgürlüğünün yegâne gerçekleşme kerte-

si olan 'fiil' kertesini temelinde, yani 'fiil hâlindeki toplum'u ele alması/ele almak zorunda olması bakımından, *par excellence* 'özgürlüğün bilimi' olacaktır ve de işte tam tamına bu noktada, kendisini çözüp aşmadığı takdirde ya 'özgürlüğün bilimi' olmaktan ya da doğrudan doğruya 'bilim' olmaktan vazgeçmek zorunda kalacağı bir problemle karşı karşıya kalacaktır. Şöyle ki, özgürlük ile belirlenmişlik'in aynı bir skalanın iki karşıt kutbunu oluşturdukları ve bir yandan bilimin nihâî amacının açıklamak, yani determinizmleri/belirleyicilikleri ortaya koymak, özgürlüğün ise *par excellence* belirlenmemişlik olduğu, diğer yandan da, belirlenmişlik payı taşımayan, dolayısıyla kendisinin tâbi olduğu belirleyiciliklerin ortaya konması mümkün olmayan hiç bir şeyin bilimini yapmanın da mümkün olmadığı dikkate alınır, sosyolojinin, insan özgürlüğünü vurgulayıp dikkate aldığı ölçüde bilim olmaktan, böyle yapmadığı ölçüde de, en başta 'özgürlüğün bilimi', tabîî giderek de beşerî/sosyal bir bilim olmaktan çıkması kaçınılmaz olacaktır.

ilk sosyologun (Saint-Simon'un), sonuna kadar sosyolog kalamamasının altında yatan, sosyolojinin bu varlıksal çelişkinin üstesinden gelememiş olmasıdır ki, sâdece Saint-Simon'u değil, ondan da daha yapılaşmış bir biçimde Auguste Comte'u da 'dynamique sociale'-'statique sociale' türünden sun'i ayrımlar arasından kıvrıla kıvrıla, sosyolojiyi, mekanik bir 'toplum kurma teknolojisi'ymiş gibi görüp tasarımılamaya iten/sürükleyen de, yine bu, bizim artık başına 'sözde' sıfatını eklemeyi kendimize hak gördüğümüz çelişkidir.

Sözünü ettiğimiz çelişkiyi kendi bilimsel pratiği içinde aşan, yani fiilen 'sözde'leştiren -böyle yapabilmekle de kendi bilimsel pratiğini 'praxis' konumuna, yani tarih üreten, mevcûd/müesses tekrarlanırlıkları tekrarlanmaz kılan pratik/eylem konumuna yükselten- kişi, en başta Gurvitch'tir: "İşi, belirleyicilikleri (determinizmleri) incelemek olan sosyolojinin, bu yolda ilerlerken kendisiyle karşılaşacak olduğu şey, insan özgürlüğünün yol alışlarının sosyolojik incelemesi ...(dir; bu ise) ...toplumsal belirleyiciliklerin bütün gevşek nokta, çatlak, yarık ve gediklerinden kendisine bir yol bulup nüfûz eden insan özgürlüğünün, aynı zamanda sosyolojik belirleyicilik formül-

lerine hayat veren, bunları ayakta tutan ...çabaların zorunlu, vazgeçilmez (olmazsa olmaz) temelini de ta kendisi olduğunun ortaya çıkması demektir. Toplumsal belirleyiciliklerin yol alışlarının sosyolojisi ile insan özgürlüğünün yol alışlarının sosyolojisi, işte bu şekilde birbirleriyle karşılaşmış, kesişmiş olmaktadırlar: Birbirleriyle işbirliği edebilirler ve etmelidirler de” (Georges Gurvitch, *Traité de Sociologie*).

Ama yine yüce Gurvitch’in kendi felsefî bilgi tanımından kalkarak ve tümüyle/sonuna kadar bu tanıma dayanarak şunu da diyebiliriz ki, söz konusu çelişkinin ‘sözde’liğini, zamandan ve mekândan ve de bu iki boyut üzerinde yer alan bütün münferit koşul, konum ve durumlardan bağımsız bir biçimde evrensel geçerliliğe sâhip bir önerme çerçevesinde resmen ilân edip temellendirme işi, başka bir yerlerde, başka birilerine nasip olacaktır; zîrâ felsefî bilgi “...gerçekleşmiş durumda bulunan diğer bilgiler ya da bilgiye ilişkin olmayan zihinsel eylemler üzerine sonradan aşılana ve bunların kısmî nitelikteki (münferit) tezahürlerini sonluluk-dışı (zaman ve mekânla sınırlı olmayan) bütünlükler içine yerleştirerek temellendirmeye çalışan ikinci dereceden (bir üst kattan) bir bilgidir...” (Georges Gurvitch, *Traité de Sociologie*) ve de sosyolojinin dikkate alıp mevcûdiyet ve işlevini vurgulayacağı özgürlüğün, kendi varlık yapısı itibâriyle, kendisini ele almanın, belirleyiciliklerin varlığını görmezden gelmek, onları keşfedip ortaya koyma amacından taviz vermek, kısacası bilim olmaktan şu ya da bu ölçüde vazgeçmek/uzaklaşmak pahasına mümkün olabileceği bir özgürlük zâten olmadığını; başka bir ifâdeyle, sosyolojinin hem ‘özgürlüğün bilimi’ olabilmek, hem de ‘bilim’ olarak kalabilmek için biraz o taraftan biraz da bu taraftan taviz vermeye dayanan uzlaşmacı ara yollar/formüller bulmaya/uydurmaya, âmiyâne tabîriyle ‘kıvırtma’ya zâten ihtiyacı olmamasının, kendi nesnesi içinde ele alacağı özgürlüğün, bu nesnenin nesnelğine rağmen var olan değil, tam tersine, sâdece bu nesneye özgü, dolayısıyla da nesne olarak ele alınmaya müsâit olmanın da ötesinde, nesne olarak ele alınmayı gerektiren bir varlık yapısına sâhip bir özgürlük olmasından kaynaklandığını felsefî bilgi düzeyinde ortaya koyabilmek için, her şeyden önce şu sö-

zün söylenmiş olması gerekmektedir: “İnsan hürriyeti dâimâ bir şeylere karşı gerçekleşen bir hürriyettir” (Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay., Ankara, 1982).

İnsan özgürlüğü dâimâ bir şeylere karşı gerçekleşir; yani insan hürriyeti, dâimâ negatif bir hürriyettir; dolayısıyla da, neye karşı gerçekleşiyorsa onun karşısında rölattiftir, yani ona göre biçimlenir; en azından, onun bittiği noktadan itibâren varlık kazanabilecek, onun bitiş noktası temel alınıp işe girilmesi koşuluyla gerçekleşebilecek bir hürriyettir. Bu ise demektir ki, buradaki özgürlük, nereden başlayacağı, nereden başlayıp ne yönde yol alırsa gerçekleşebileceği kendi dışından belirlenen, yani belirlenmişlik payı taşıyan, dolayısıyla kendilerine tâbi olduğu determinizmler bulunan/ortaya konulabilecek, kısacası bilimin nesnesi olabilecek bir özgürlüktür. ‘Özgürlüğün bilimi’ tabîrini, kendi içinde çelişik olmaktan kurtarıırken sosyolojiyi de ‘özgürlüğün bilimi’ olarak mümkün, böyle bir bilimin varlığını ise meşrû kılan, buradaki özgürlüğün, yani özgürlüğün bilimi olarak sosyolojinin ele alacağı özgürlüğün, böyle (yani negatif; dolayısıyla, rölatif/görelî/izafî) bir özgürlük olmasıdır.

Ancak burada hemen vurgulanması gereken bir husûs vardır; ki o da ‘insan hürriyeti dâimâ bir şeylere karşı gerçekleşir’ sözü, münferit bir problemi -burada sosyolojinin problemini- çözmeye temel olsun diye söylenmiş olmamanın ötesinde, en genel anlamında ‘problem çözmek’ üzere de söylenmiş olmayıp, tam tersine, o ana kadar var olmayan problemlerin ortaya çıkmasına, yani problematik olmayan bir durum, davranış ya da tutumun problematik hâle gelmesine de yol açabilir/açar; zîrâ buradaki önerme, felsefî bir bilgiye tekabül eder ve de felsefî bilgi, yukarıda Gurvitch’ten alıntılıdığımız gibi “...gerçekleşmiş durumda bulunan diğer bilgiler ya da bilgiye ilişkin olmayan zihinsel eylemler üzerine sonradan aşılana ve bunların kısmî nitelikteki (münferit) tezahürlerini sonluluk-dışı (zaman ve mekân açısından sınırlı olmayan) *bütünlükler* (altını biz çizdik) içine yerleştirerek temellendirmeye çalışan ikinci dereceden (bir üst kattan) bir bilgidir...”

Genelde felsefî bilgiye, özel olarak da Necati Hocamızın buradaki sözüne ilişkin bir alegoriye başvurursak, diyelim nasıl

ki, çoban yıldızı çobanların ya da gemicilerin yönlerini/yerlerini/yollarını tespit ve tayîn etmelerine yarar, ama o yıldız, bunun için orada duruyor değildir; ya da burnumuz, gözlüğümüz suratımızdan kayıp da dudağımızın üstüne düşmesin diye var değildir, felsefî bilgi de münferit bir ereksellik taşımaz; daha doğrusu, münferit bir erekselliğin ürünü ya da aracı olmadığı, böyle bir çerçeveye hapsedilemez olduğu ölçüde felsefî sıfatını hak eden bir bilgidir.

“İnsan hürriyeti dâimâ bir şeylere karşı gerçekleşir” sözü ...o ana kadar var olmayan problemlerin ortaya çıkmasına, yani problematik olmayan bir durum, davranış ya da tutumun problematik hâle gelmesine de yol açabilir/açar” dedik ve gerçekten de açtı: ‘İnsan hürriyeti dâimâ bir şeye karşı gerçekleşir’ olmasaydı, biz rahatlıkla “böyle bir sözü söylemek sonuçta bir Türk’e nasip olmuştur” der, biz kendimiz de Türk olduğumuz için hem kendimize, hem de Türklüğe bir övünme payı çıkartabilir ve bunu yapmakta herhangi bir problem/böyle bir şey yapmayı problematik olarak görmezdik. Oysa, öyle olmadı; zîrâ insan hürriyeti, ancak bir şeylere karşı gerçekleşiyor ve de insan, hürriyetiyle/hürriyeti kadar insan (beşerî bir varlık/ahlâkî bir zâtîyet anlamında) olmuş/olabilir ise, ‘tersi’ni veya ‘karşıtı’ni yapmanın yasak/cezalandırılır olduğu, ‘tersi’ni veya ‘karşıtı’ni yapamadığı/yapmaktan korktuğu bir şeyleri yapmak da, insanı, doğal düzenliliğe tümüyle tâbi/en ufak bir eğim gördü müydü hemen akan/hiçbir zaman kendiliğinden yokuş tırmanamayacak olan bir su damlasından (suyun cansız, kendisininse canlı olması dışında) farksız bir nesne/varlık, yani bitki ya da hayvan konumuna düşürürdü -hele ki, tersi ya da karşıtı yasaklanmış iken, yapılması serbest, üstelik de ödüllendirilen bir şeyleri yaptığı anda, insanın, sâdece doğal belirleyiciliklere değil, bunlara ilâveten sâhibinin/terbiyecisinin belirleyiciliğine de tâbi, yani efendilerinin amaçlarına da hizmet eden, kısacası, tabiattaki ‘serbest’ kardeşlerinden farklı olarak artık ‘kula da kulluk’ eden bir sirk hayvanından hiçbir farkı kalmazdı.

*“Hürriyetin Felsefesinden, Hürriyetin Bilimine”,
Düşünen Siyaset, sayı: 10, 1999.*

SOSYOLOJİ VE SİYASETİN DAYANILMAZ AĞIRLIĞI YA DA HAFİFLİĞİ ÜZERİNE*



Nur Vergin**

Değerli sosyolog dostum Emre Kongar,

10.01.2008 tarihli gazetende yayınlanan ‘*Nur Vergin, Ertuğrul Özkök Tartışması*’ başlıklı yazını ilgiyle ve memnûnlukla okudum. Memnûnlukla, çünkü yazında bir gazeteye verdiğim mülâkatta yaptığımı belirttiğin “*metodolojik hatalar*” konusu, benim sâdece üzerinde düşünmem gereken bir konu olarak karşıma çıkmıyor. Dört gün süren bir nehir-mülâkatın içinde dikkati çeken iki cümlemin yalnızca eleştiri, itiraz, öfke ya da onay vesilesi olmakla kalmadığını, senin ya-

* *Türkiye Günlüğü*, (Kış 2008), Sayı 92, s. 5-21.

** Prof. Dr.

zın sâyesinde salt metodoloji değilse de, yine de çok ciddî bir konuda akademik bir tartışmaya da yol açabileceğini gösteriyor. Senin bunu kısacık bir gazete yazısı ile gerçekleştirebilmiş olmanın bir ilk olduğunu sanıyorum ve seni kutluyorum.

Bunun içindir ki, yazında sıraladığın “*metodolojik hatalarını*” teker teker ele alacağım, tartışacağım ve yanıt vereceğim.

Ama bundan önce beynimi on yıllardır kurcalayan, sosyoloji için bence birinci derecede önem taşıyan bir sorunu seninle paylaşmak istiyorum. Sosyolojinin P. Bourdieu ve arkadaşlarının deyimiyle bir “meslek” olarak icrâ edildiği tüm toplumlarda var olan bir sorun bu. Sosyolojinin dış etkenlerden (psikolojik ya da, bir ironi gibi gelecek ama, toplumsal yani bizâtihi sosyolojik etkenlerden!) yeterince bağımsızlaşmaması ve bu nedenle de doğa bilimlerinde olduğu gibi “tam teşekküllü” diyebileceğimiz ve sorgulanmayan bir bilimsel statüye ulaşmasında karşılaştığı zorluklar.

Bunun içindir ki, aynı bilimsel nesne üzerinde dâhi sosyolojide bunca farklı teoriler, yaklaşımlar ve metodolojiler birbirilerini sâdece zaman içerisinde takip etmekle kalmıyor. Farklı okullar meydana geliyor, zıtlaşıyor, çelişiyor ve birbirleriyle âdetâ rekabet içinde olabiliyor. Sosyal bilimlerin temeli, ana kaynağı olan ve bu itibarla da diğerlerinin üzerinde bazılarının dediği gibi “emperyalist” bir tahakküm kuran sosyoloji, ilginçtir ki, bilimselliği bizzat sosyologlar tarafından tartışılan bir bilim olarak karşımıza çıkıyor. Bunun içindir ki, sosyoloğun bilimsel pratiğini sürekli olarak denetlemesi gerekiyor. Epistemolojik önkabûlleri konusunda farkındalığını yüksek tutması zorunluluğunun yanı sıra, düşüncesini istîlâ eden bilim-dışı belirlemelere karşı da âdetâ teyakuzda olması gerekiyor.

Sosyolojinin bu çetrefil ve zorlayıcı, ama aynı ölçüde de tahrik edici ve heyecanlandırıcı durumunun nedenleri malûm. Bunların en önemlisi sosyolojinin “kendiliğinden sosyoloji” olarak tanımlayabileceğimiz bir toplumsal olgunun varlığı. “Kendiliğinden sosyoloji”, yani bizâtihi toplumun kendi hak-

kında sâhip olduğu ve edindiği bilgi ve kanaatler bütünü. Bazen bir basma kalıp düşünceler manzûmesi olarak meydana gelen ve somut dayanağı olmayan önermeler. Bu stereotip yargılardan (ve önyargılardan) sosyologun kendini tümüyle muaf tutması ya da üstesinden gelebilmesi, kimi saf sosyal araştırmacıların zannettiği kadar kolay değil ve muazzam bir özdenetim irâdesi ve yeteneği gerektiriyor. Çünkü sözünü ettiğim bu spontane sosyolojik söylem, sosyologun bilimsel söylemini geliştirme ve pratiğini sürdürme sürecinde sürekli olarak bir çeşit parazit meydana getirerek, onun toplumsal olguların da pekâlâ saydam olduğu doğrultusundaki yanılısamaya karşı gerekli önlemleri almasına ve direnmesine engel olabiliyor. Bu nedenledir ki, sosyologun, “en” bilimsel ve “en” nesnel olduğunu düşündüğü çalışmasına ve analizine de bu spontane sosyolojinin önermelerinin sirâyet ettiğine tanık oluyoruz.

Sosyologun da âit olduğu toplumun (ya da toplumların) ürettiği ve sıradan insanların âmiyâne sağduyusunun (*common sense*) eseri meydana gelen bu vülger sosyolojinin bu denli baskın çıkması, hiç şüphe yok ki, sosyolojinin bilimsel objesinin toplum olmasından kaynaklanıyor. Zîrâ, toplum hakkında sosyologların yanı sıra ve onlardan çok önce üretilen söylem, toplumsal aktörler tarafından inşâ edilen bir söylem. Kimsenin astrofizik konusunda, organik kimya ya da termodinamik ile ilgili olarak herhangi bir bilgisi, kanaati ya da iddiası yok iken, herkesin toplum hakkında, toplumun ne olduğu, ne olmadığı, nasıl olması gerektiği konusunda kişisel deneyimlerinden, tercihlerinden, koşullanmalarından, psikolojik eğilimlerinden ve, tabii, ideolojilerinden kurulu bir fikri ve “bilgisi” var. Bir veri olarak kabûl ettiği ve tartışılmasını reddettiği, karşı çıkılmasına ya da aksi yönde bir bulgu ortaya atılmasına ise tahammül etmediği “doğruları” var. Bunlar, sosyoloji üzerinde bilimsel özerkliğini koruması bakımından bir yük ve engel teşkil ediyor. Bunun içindir ki, doğa bilimleriyle ilgili olarak bir vülger kimya ya da vülger fizikten söz edilmezken, sosyolojiye paralel olarak varlığını koruyan ve onun sık sık yolunu kesen, bilgi kirlenmesi yaratan bir vülger sosyolojiden söz ediliyor.

Peki, sosyolojinin doğa bilimleri gibi özerkleşmiş bir konuda olamamasında sokaktaki adamın üretimi olan bu “kendiliğinden”, spontane ya da vülger sosyolojiden bağımsız bir biçimde, bizzat sosyologun bir birey olarak yol açtığı özellikler yok mu? Yani bilimsel sosyolojinin vaz ettiği, haritasını çizdiği ana nehirden ayrılıp namütenahi çok sayıda ırmak ve derelerde dolanmasında, dağılmasında, sık sık teklemesinde, U dönüşler yapmasında sosyologun hiç mi payı yok?

Vülger sosyolojinin bilimsel sosyoloji üzerindeki ağırlığının yanı sıra, hiç de küçümsenmemesi gereken bir durum daha var, kuşkusuz. Sosyologun kendi kişisel tercihlerini, duygularını ve yanlılığını, bırakınız yaptığı yorumlarda, bakış açısında, elde ettiği bulguların değerlendirmesinde, bizâtihi araştırma konusunu saptarken dâhi kendi öznelliğinden etkilenmesi hâdisesi. Örneğin, bir sosyologun kendisinin dâhi farkında olmadığı sosyolojik belirlenmelerinden ötürü belirli konuları incelemekten kaçınması, diğerinin toplumsal gerçekliliğin bazı boyutlarını sistematik olarak gözardı etme eğilimi. Bir diğerinin her şeyi ekonomik faktörlere indirgeyerek açıklaması ya da yine bir başka sosyologun kültür faktörüne ağırlık vermeye yatkın olması. Ama farkına varmadan ve bilinçaltı saiklerle.

Sâdece yetkin bir sosyolog olmakla kalmayan, sosyolojiyi bir de seven, sosyolojinin bilimsel statüsü konusunda tasalanmış A.W. Gouldner, mesela, bu durumun sosyolojinin nesnelliğine ve dolayısıyla bilimselliğine gölge düşürmesi keyfiyetine dikkat çekmişti. Tehlikeyi gidermek için sosyologun “refleksif” bir yaklaşım izlemesini önermişti, öngördüğü, aslında asgarî dürüstlüğe sâhip bir sosyologun kolaylıkla üstesinden gelebileceği bir şey. Sosyologun, zahmet edip yaptığı araştırmanın seyrini, hangi koşullarda gerçekleştiğini, araştırma konusunu seçmesinin nedenlerini, toplum içerisindeki konumunu, motivasyonlarını okuru ya da dinleyicileriyle paylaşması, kendini tanıtmayı. Onların, yaptığı analizleri bu verilerin ışığı altında değerlendirmelerini sağlaması ve bu yolla, okurların ve/ya da dinleyicilerin sosyologun bireysel öznelliğinden kaynaklanan çarpıtmaları ve sapmaları belirli bir filtreden geçirmelerine imkân vermesi. Bunu yaparken sosyologun da bu özenli iç ba-

kış ve özeleştiri sâyesinde ister istemez bilinçlenip kendine çeki düzen verme imkânının doğması.

Evet, sosyolog dostum, bunlar sosyolojinin bilimselliğinin tahkim edilmesi, bilimsel statüsünün sağlama alınması için üzerinde düşünmemiz gereken konular. Kendimizi ve sosyolojik düşüncemizi disiplin altına almamız için bilgilenmemiz gereken konular. Riâyet etmemiz gereken kurallar. Ben bir hatırlatayım dedim. Çünkü sosyolog olmamız için araştırmaya, analiz yapmaya, ne bileyim, modeller üretmeye, kendimizi sosyolog zannedip kasılmaya başlamadan önce yapmamız gereken, bilim dalımızın içinde bulunduğu durumu anlamak, kendimizi de samimi ve mütevazı bir didik didik etmeye tâbi tutmak. Tabî ki, sosyolojiyi bilmek. Ama bu bilgilenme süreci boyunca da sosyolojiyle diyalog kurmak. Ve emin ol, bu sâdece yararlı değil, aynı zamanda da keyifli bir uğraş. Denemeye değer.

Aslında bunun denenmesi için bir davetiye olan bu grizgâhtan sonra daha fazla uzatmayacağım. Sıra geldi şimdi senin “metodolojik” dediğin, benim ise metodolojik bulmadığım kusur ve hatalarım konusundaki eleştirilerine.

1) Birinci metodolojik hatam: *“Kendi kişisel ve duygusal deneyimlerini genelleştirmek, tek bir özel ve duygusal olaydan toplumsal sonuçlar çıkarmak”*:

Gazete yazında metodolojik hatalar olarak tanımladığın husûsları teker teker ele almadan önce hemen belirteyim, sözünü ettiğin bu “tek bir özel ve duygusal örnek” benim ‘mahalle baskısı’ konusunda vermiş olduğum bir örnek.

Mülâkatı yapan gazeteciyle ‘mahalle baskısı’ bahsi açıldığında, tarih bilgisiyle sosyolojiyi mezcedebilmesi nedeniyle Türkiye’nin tartışmasız en yetkin ve kayda değer birkaç sosyologundan biri olan Profesör Şerif Mardin’in gündeme getirdiği bu ‘mahalle baskısı’ meselesinin başında ve bir takım politik çevrelerde çok abartıldığını, amacını aşan gereksiz tartışmalara yol açtığını ve ‘mahalle baskısı’ olarak deyimlediği bu olgunun ezelden beri her toplumda var olan bir şey olduğunu îzâh

ettimdi. Gerçi Prof. Mardin, Türkiye’de bir cemâat hâlinde teşekkül eden “mahalle” olgusunu incelemesinde bir toplumsal birim olarak ‘mahalle’nin Türk modernleşme tarihindeki yenilikçiliğe karşı oynadığı tutucu rolünü belirtmişti. Ama ben, yoğunluğu farklı olmakla birlikte her yerde var olan bu tür bir ‘mahalle baskısının’ doğal olarak benim sekülerleşmiş ve modernist ‘mahallemde’ de var olduğunu söyledimdi.

Bir gazete mülâkatı çerçevesinde bu konuda yapamadığım, yapmamın gerekli de olmadığı açıklamaları, izin verirsen sana yapayım. Sosyolojiyle meşgûl olan bir meslekdaşım olarak anlatacaklarımı ilgiyle okuyacağından eminim.

Bu, Profesör Mardin’in deyimiyle ‘mahalle baskısı’ olgusu, Batı’da, özellikle Anglo-Sakson dünyada yayınlanan hemen hemen tüm Sosyolojiye Giriş ders kitaplarında *social control* (toplumsal denetim) ya da *social coercion* (toplumsal baskı) adı altında işlenen bir konudur. Burada söz konusu olan denetim ya da baskı yasalarla olmaz, sopayla da olmaz. Küçük topluluklarda ve/ya da gelişme düzeyi düşük olan toplumlarda daha belirgindir.

E. Durkheim da toplumsal işbölümünü incelediği kitabında (ki, sosyolojinin ana kaynaklarından ve temel yapıtlarından biridir) bu olguyu toplumların farklılaşma düzeyiyle bağlantılandırarak şöyle tarif eder: Toplumsal (ya da kolektif) bilincin (*conscience colledive*) birey bilincini tümüyle kapladığı, örttüğü, bastırdığı toplumlar vardır. Bu tür toplumlarda bireyin bağımsız, özerkleşmiş, kendine özgü bir bilinci yoktur. Oysa ki, toplumların gelişmesi, “toplumsal farklılaşma” dediği sürecin meydana gelmesi, yani ona göre, temel bir etken olan toplumsal işbölümünün artmasıyla birlikte kolektif bilincin bireysel bilinç üzerindeki etkisi nisbî olarak azalır. Ama bu etki tümüyle yok olmaz. Nitekim bu kolektif bilincin bir uzantısı olarak meydana gelen toplumsal denetim olgusudur, zâten bireyin içinde yaşadığı toplumun normlarına, tutum ve davranış biçimlerine uyum sağlamasını sağlayan. Bu denetim mekanizması aracılığıyla (ya da sâyesinde?) insanlar, âit oldukları topluma, çevreye, muhite, çoğu zaman da hiç farkına varmadan, âmiyâne deyimiyle “ayak uydurabilmektedirler”

Durkheim'in bu tezi tabîî ki tartışılabilir ve tartışılmıştır da. Toplumsal denetim mekanizmasının, Durkheim'in bir toplumsal olgu olarak açıkladığı işlevselliğinin yanı sıra olumsuz yönlerine de işâret edilebilir. Toplumsal denetimin (ya da 'mahalle baskısının') uç örneklerinde *conformist*, yani aşırı uyumcu ve kişiliksizleşmiş bir insan tipine yol açtığı da ileri sürülebilir. Bu denetim ya da baskının, çevresiyle uyum sağlama ve herkes gibi olma uğruna en ufak bir farklılık göstermemeye özen gösteren, özen göstere göstere de gerçekten hiç bir farklılığı olmamaya başlayan, başı ağrımayan, ağrımadığı için de mutlu olabilen sıradan insanlar ordusunun ortaya çıkmasına zemin oluşturduğu belirtilebilir. Meseleye sosyolojik düzeyin ötesinde, salt siyasal açıdan bakıldığında ise toplumsal denetim ve/ya da baskının, otoriter, faşizan ve faşist politikalar için uygun bir zemin sağladığı söylenebilir ve söylenegelmiştir.

Bu parantezden sonra dönelim benim gazetede verdiğim, senin de öfke duyduğun örneğe. Ama sadede gelmeden bir parantez daha açmam gerekiyor: Gazeteyi elime aldığımda gördüm ki, bazı okurları ve de seni 'isyana' sevk eden meşhur örneğim, mülâkattaki konuşmamın akışından ve bağlamından editoryal bir düzenlemeyle ayrılmış, çerçeve içine alınmış ve "Türkiye'de Müslümanlara ağır baskılar yapıldı mı sizce?" diye bir sorunun ardına gelmiş oturmuş. Tabîî, bu soruya cevaben vermiş gibi olduğum karşılık evde dua okut(ma)ma örneğim hem anlam-sızlaşmış, hem de senin de dâhil olduğun bazı okurların konuyu yanlış anlamalarına neden olmuş.

Oysa ki örnek, 'mahalle baskısı' bağlamında verilmiş bir örnekti. Amacım bu tür bir 'mahalle baskısının' benim çevremde de olduğunu anlatmaktı. Bunu verirken de tüm samimiyetimle ve dürüstçe kendimle ilgili bir örnek verdim. Hepsî bundan ibâret. Kentlerimizin periferik mahallelerinde olduğu gibi benim âit olduğum çevrede de, hissedilirliği daha az olmasına rağmen 'mahalle baskısı' olarak nitelendirilebilecek bir toplumsal iklimin varlığını belirtmek istedim. Bu sâdece evde dua okutmak/okutmamakla tabîî ki sınırlı değildi. Giyim kuşam, dinlenen müzik türü, konuşma üslûbu, hâl, tavır, adabı muâşeret kuralları ve gündelik hayatımıza ilişkin daha nice alanı

kapsayan bir toplumsal iklim. Bu çok doğal ve olağan bir şeydi. Bana göre, bunda şaşılacak bir şey de yoktu.

Demek ki, ben, Cumhuriyetin, rejimin, siyasal erkin “ağır baskılar” uyguladığını söylemedim. Zâten, az önce de açıkladığım gibi, ‘mahalle baskısı’ denilen olgu sosyolojik bir olgu. Bir çevre olgusu. Devletin yasalarla ya da kolluk güçleriyle uyguladığı bir baskı değil. Zaptiye memurları aracılığıyla uygulanan bir denetim ya da baskı değil burada söz konusu olan. Eş dostun, hısım akrabanın, konu komşunun, birbirini tanıyan ya da aynı çevreye (ya da ‘mahalleye’) âit olan insanların birbirileri üzerinde kurdukları gayri resmî bir kontrol ya da “hizaya çekme” olgusu ve bunun, muhatabı olan insanlar tarafından böyle algılanması. Bunun lütfen altını çizelim ve unutmayalım.

Bu ‘mahalle baskısı’ faslını kapatmadan önce ve konuyu açıklığa kavuşturmak için az önce zikrettiğim Durkheim’in dışında başka bir büyük sosyologun kavramlarına da gönderme yapmak istiyorum. P. Bourdieu’nün, Durkheim’den çok farklı bir hareket noktasından yola çıkarak geliştirdiği ve son çeyrek yüzyıldır sosyolojinin baş köşesine oturtmayı başardığı *habitus* ve *ethos* kavramlarına. Tabii, sen de mutlaka biliyorsundur, Bourdieu’yü okumuşsundur, ama izin ver de bu iki kavramın benim şu mahût ‘mahalle baskısı’ örneğimle nasıl ilişkilendirildiklerini kısaca hatırlatayım.

P. Bourdieu’nün, biliyorsun, *habitus* dediği olgu, bireylerin düşüncelerinde, zevklerinde, eylemlerinde, konuşma üslûplarında, aksanlarında ve hatta beden dillerinde bile, âit oldukları toplumsal grupların etkisi altında olduklarını ifâde ediyor. Şöyle ki, her toplumsal grupta bir çeşit görülmeyen bir orkestra şefi, o toplumsal grubun ürettiği müziği âdetâ ayarlıyor, bestenin kabûlünü denetliyor. Bireylerin bu sesi içselleştirerek, bizzat kendilerine âit olduğunu düşünmelerini, hareket ve davranışlarının bir çeşit otomatige bağlanmasını sağlıyor. Bunun gerçekleşmesiyle yani toplumsal grubun değerlerinin bireyler tarafından içselleştirilmesiyle birlikte karşımıza çıkan *habitus*, bir grup *ethos*’unun (ya da sosyal sınıf *ethos*’unun) inşâsına yol açıyor. Bourdieu’nün, sâdece düşünsel bazda pek

yakınlık duyduğu Husserl’den değil, Weber’den de etkilenererek ödünç aldığı ve sâhiplendiği bu *ethos* kavramını ben bizim bu ‘mahalle baskısı’ tartışmaları bahsinde durumumuza ışık tutması bakımından çok önemli buluyorum.

Neden mi? Çünkü ülkemizde, malûm, birkaç yıldır süregelen bir hayat tarzı tartışması var. O kadar ki, laiklik tartışmaları da bu hayat tarzı meselesi üzerinden yapılıyor. Laiklikten yana olmayanların (ya da öyle farzedilenlerin) mahallesinin hayat tarzı ile laikliği içselleştirmişlerin (ya da içselleştirdikleri var-sayılanların) mahallesinin hayat tarzının bağdaşmazlığı esâs alınarak, bir hayat tarzının diğerinin kapsama alanına tecavüz edeceğinden endişe ediliyor. Belirli bir tehdit algısı ortaya çıkıyor.

Burada hayat tarzları adı altında yürütülen mücâdele aslında Bourdieu’nün sözünü ettiği birbirinden farklı *ethos*’ların rekabeti/çatışması/mücâdelesi. Hangi *ethos*’un hangi *ethos* üzerinde üstünlük sağlayacağını mücâdelesi. Bu nedendir ki zâten özünde, zımnen de olsa, siyasallaşmaya müsâit olan bu mücâdele, bir süre sonra ve koşullar elverdiği takdirde siyasetin odağına yerleşme istidatını gösterebilmekte. Türkiye’de olduğu gibi. Ve biz, Bourdieu’nün analizine dayanarak bu grup (ya da sınıf) *ethos*’unun bireylerin benliklerine ne kadar derinden nüfûz ettiğini göz önünde bulundurursak, bu mücâdelenin tez elden bitmeyeceğini söyleyebiliriz. Maalesef.

Şimdi gelelim, senin eleştirilerine, yani sadede. Yazında “tek bir örnekten toplumsal sonuç çıkardığımı” söylüyor ve bunun bir “*metodolojik hata*” olduğunu belirtiyorsun.

İyi de, sevgili Emre Kongar, düşünmen gerekir ki, tek bir özel ve duygusal olaydan toplumsal sonuçlar çıkarmaya kalkışmayacak kadar benim de karınca kararınca bir sosyoloji formasyonum var. Mesele biricik bir olay meselesi değil. Ve aslında sen de gayet iyi biliyorsundur ki, edebiyatımıza kadar geçmiş olanlar da dâhil, bizim mahallenin baskısına ya da başka mahallelerin baskısına dâir bu tür örnekler saymakla bitmez.

Yoksa böyle bir ‘mahalle baskısı’, bizim toplumumuzda niçin son yıllara kadar Alevi yurttaşlar dinî kimliklerini gizlemek ihtiyacını duyuyorlardı? Niçin birçok İstanbul, Ankara ya da İzmir gibi metropollere yerleşmiş olanlar arasında bile Alevi olduklarını hâlâ saklamayı yeğ tutanlar var? Çaldıran’ın kolektif bilinçaltılarında 500 yıldır süregelen etkisinden dolayı mı, yoksa Sünni hegemonyanın varlığını korumaya devam ettiği günümüz Türkiye’sinde de karşılaştıkları, karşılaşmaktan çekindikleri olumsuzluklardan ötürü mü? Niçin yoğunlukla Hatay ve Çukurova bölgesinde yaşayan Nusayri Aleviler inançlarını açıklamaktan çekiniyorlar? Laik Türkiye’de Alevilere karşı yasaların öngördüğü yaptırımlar, yasaklar mı var? Böyle bir şey yok. Var olan ‘mahalle baskısı’ olarak tanımlayabileceğimiz bir kabûl görmeme ya da dışlanma olgusunun yarattığı endişe. Bunları, sen de kabûl edersin ki, bir gazete mülâkatında teker teker dillendirecek hâlim yoktu. Doğrudan kendimle ilgi bir örneği verdim, içtenlikle.

Diyeceksin ki, efendim, bu örnekler sayıları ne kadar çok olursa olsun bir toplumu bağlamaz. Bir toplumun tamamını, tüm katmanlarıyla bağlamaz tabii. Sosyoloji de zâten bunu diyor. Hiç bir sosyolojik olgu, en yaygın ve ağırlıklı olanı bile belirli bir toplumun, hele günümüz dünyasının türdeşliğini çoktan yitirmiş, heterojen toplumlarının tümünü tabii ki kapsamaz. Dedim ya, bu bir çevre meselesi. ‘Mahalle’ meselesi. Ve benim içinde bulunduğum gerek ultra pozitivist çalışma ortamımda, gerek sosyal çevremde dinsel âdiyete ilişkin davranışlar garipseniyordu. Ben bunu yaşadım, bunu bilirim.

Bildiğim bir şey daha var, o da tanık olduğum örneklerin bir toplumun “yönetici sınıfının” (Milovan Djilas), ya da “siyaset sınıfının” (G. Mosca), ya da yüksek tabakanın, “statü grubunun” ya da istersen, “zümrenin” (M. Weber) konuşlandığı “mahallenin” durumunu yansıttığıdır. Tabii, birileri çıkıp şimdi zikrettiğim bu toplumsal kategorilerin sayısal açıdan ufak bir toplumsal grup teşkil etmesi nedeniyle toplumun genel eğilimlerine yön vermeyeceğini, onları belirleyemeyeceğini ileri sürebilir. Ama gel gör ki, bu tür bir itirazın hiç bir değeri yoktur. Yoktur, zîrâ yine hepimiz biliyoruz ki, birazcık Mannheim oku-

duysak eğer, sözünü ettiğim bu toplumsal kategoriler topluma damgasını vuran, öğrencilerin deyimiyle topluma “ayar veren” gruplardır. Bu arada, herhangi bir kavramsal muğlaklıktan korunmak için hemen belirtmeliyim ki, bu grupların üretim sürecindeki konumları itibâriyle tanımlanmamaları nedeniyle Marksist anlamda “sınıf” olmadıklarının da özenle altını çiziyorum ve çizmek gerekir.

“Kişisel, özel, duygusal deneyimlerime” dayanarak *“toplumsal sonuçlar çıkarmamı”* kınıyorsun. Kınamakta serbestsin tabîi. Yaklaşımı reddetmekte de. Ne var ki, bu tür yaşanmış örneklerden hareketle toplumsal analiz yapmak da pek bana özgü bir şey değil. Biliyorsun, bu, ta 70’li yıllardan bu yana pek rağbet gören ve yaygınlaşan gündelik hayat sosyolojisi (*everyday sociology*, J. Douglas, B. Glassner, D. Inglis) akımının kullandığı bir gözlem ve analiz aracıdır. Tabîi, herkesin bu yöntemi beğenmesi ve kullanması beklenemez. Ama benim, araştırmamın konusu elverdiği takdirde, benimsediğim bir yaklaşımdır.

Yine sözünü ettiğim gündelik hayat sosyolojisinin kapsamında olan ve Erving Goffman’ın çalışmalarının ünlendirdiği sembolik etkileşimcilik (*symbolic interactionism*) de benim âdetâ insiyaki olarak başvurduğum bir yaklaşım. Neden mi? Çünkü ben, örneğin, kentleşme konusunu incelerken, sâdece toplumun kentleşme oranını, iç göç hareketlerini, göç edenlerin nereden geldiklerini, uğraş alanlarını, gelir seviyelerini, kaç adet çocukları olduğunu, eğitim seviyelerini irdelemekle yetinmek istemiyorum. Bu konuda elde edilen bilgilerin olmazsa olmaz nitelikte olduğunu tabîi ki biliyorum. Ama, örneğin, bir Devlet İstatistik Enstitüsü’nün uzmanının benden çok daha büyük başarıyla yaptığı anket çalışmalarının bulgularıyla sınırlı kalmak istemiyorum. Hasbelkader sosyolog olan birinin saptayacağı sâdece somut olgulardan ve ortaya koyduğu envanterden de sonuç çıkarmakla yetinmek istemiyorum. Çünkü ben, bireylerin zihniyetlerini, tahayyüllerini anlamaya çalışan, insanların anlam dünyalarını keşfe çıkmak isteyen bir sosyologum ve ne mutlu bana ki, bu konuda yalnız değilim.

Biliyorsundur tabii, ama yine de hatırlatayım. Ne diyor az önce sözünü ettiğim bu sembolik etkileşimciler? Tam da benim merak ettiğim, deşmek istediğim husûsları anlamlandırmamda yardımcı oluyorlar. İnsanların davranışlarının ve tercihlerinin temelinde belirli nesnelere, fikirlere, olaylara, alınan kararlara ve tabii, siyasetlere yükledikleri anlamların belirleyici olduğunu vaz ediyorlar. Bu anlam yüklemelerin de birbirleriyle toplumsal etkileşim içinde olan bireylerin yaşadıkları deneyimlerle, hayat hikâyeleriyle meydana geldiğine vurgu yapıyorlar. Örneğin, bir sanat eserine, müzik türüne ya da siyasete karşı yüklenen anlamın toplumsal etkileşimin bir türevi olduğunu söylüyorlar. Bireylerin anlam dünyasında var olan toplumsallığın işâretine dikkat ediyor ve dikkati çekiyorlar. Ben bu yaklaşımı ve onun uzantısında gelişmiş olan etnometodolojik yaklaşımın yandaşı A. Schutz ve H. Garfinkel gibi sosyologların bakış açısını üzerinde durduğum siyaset sosyolojisi incelemeleri için çok kullanışlı buluyorum. Bu da benim duruşum.

Sosyoloji de, malûm, bir döneme mihlanmış bir bilim değil. Kurucularından bu yana köprülerin altından epey su aktı. O da diğer bilimler gibi çeşitli çaba ve katkılarla, pozitif bilimler kadar hızlı olmasa da, gelişen bir bilim. Bu nedenledir ki, toplum incelemelerine girişmeden, bu müthiş serüvene atılmadan önce bütün bunları bilmek lazım. Bu işin, yani sosyologluk mesleğinin, öyle kurucularıyla yetinip, suyunun suyu Durkheim bilgisiyle, suyunun suyu Marx bilgisiyle, kulaktan dolma Webergil önermelerle yürütülmesinin pek mümkün olmadığını düşünüyorum. Bu üç büyüğün teorik önermelerini iyice sindirmenin yanı sıra, onlardan sonra gelen, onlardan etkilenen veya onları reddeden teorisyenlerle araştırmacıların bulgu ve katkılarını da bilmek lâzım. Bütün bunları bilmeden sosyolojide ben de varım demenin ya da bilmediğimiz için önemsiz olduklarını farz ettiğimiz kavram ve yaklaşımları bir kalemde yadsımanın da bilimsel açıdan pek muteber bir davranış biçimi olmadığını düşünüyorum.

Evet, ne diyordum? Ben, parti politikalarının nesnel değerlendirmesi bir yana, ideolojik koşullanmaların, önyargıların ya da tercihlerin etkisi bir yana, niçin bazı insanlar, mesela,

falanca siyaset adamının yürüyüşünden nefret ederken, bazı insanlar ise aynı yürüyüş tarzını müthiş câzip buluyor sorusuna cevap arıyorum. Niçin bazı insanlar gerçekte hiç bir somut faydasını görmedikleri belirli bir politikacının peşine düşüyor? Niçin başka bir siyasetçi ağzıyla kuş tutsa dâhi bazı insanlar nezdinde gözardı edilmeye mahkûm ediliyor? Ne tür çağrışımlar, hangi semboller, hangi anlam yüklemeleri bu zıt ve birbirini dışlayan vaziyet alış ya da tepkilerin oluşmasına neden oluyor? Niçin bazı insanlar son zamanlarda İstanbul'un tepelerine dikilen bayrakları gördüklerinde sevinirken, bazıları da aynı bayrağın karşısında nefes almakta zorlandıklarını bildiriyorlar? Ben bir siyaset sosyologu olarak bunları merak ediyorum. Bunları anlamlandırmak istiyorum. Ve bu bağlamda, insanların yaşadıkları dünyayla ilgili olarak ilmik ilmik ördükleri anlamlar ağı ve bu ağın şekillenmesine neden olan yaşanılmış hayat örnekleri benim açımdan önem kazanıyor.

Nesnel durumları bir yana, insanların niçin bazı olguları içselleştirdiklerini ya da içselleştirebildiklerini, kendilerine mâl ettiklerini ve bütün bu mal etme, sâhiplenme, içselleştirmeye birlikte nasıl bir tepki geliştirdiklerini bilmek istiyorum. Neyi niçin özüksediklerini, hangi olaylara karşı hassasiyet ve farkındalık sâhibi olduklarını ve bunların nedenlerini anlamak istiyorum. Bunu söylerken de hemen şunu eklemek istiyorum: Evet, bu bakış açısı, hiç şüphe yok ki Hussergil fenomenolojinin çizgisinde bir duyarlılığı içerir. Evet, doğrudur, pozitivistlerin bilimcilik adına bilim ile gündelik hayat arasındaki çizdikleri katı ve kalın çizginin, ördükleri duvarın üzerinden atlamayı gerektirir. Bu demek değildir ki, nefret edilen ya da tam tersine baş tacı edilip uğruna yollara düşülen bir politikacının nesnel ve somut olarak siyasî programından da hiç haberim olmuyor. Tabii ki, oluyor. Ama benim için sosyolojik açıdan önemli olan o programın nesnel içeriği değil, o programa bireylerin yükledikleri anlam. Anlam dünyalarında yankılanma biçimi. Zihinlerinde uyandırdığı husûslar.

Onun için, değerli dostum, sen benim yaşanılmış örneklerle itibâr etmemi, istiyorsan eleştir tabii ama benim için üzülme. Benim analiz tarzım budur ve ben, şimdiye kadar elde ettiğim

bulgulara ve vardığım sonuçlara baktığımda ve bu sonuçların toplumsal gerçekliği yansıttıklarına tanık olduğumda, izlediğim yaklaşımdan şikâyetçi olmam için bir neden görmüyorum.

2) İkinci metodolojik hatam sana göre: “*Din’ ve ‘sınıfsal tepki’ gibi birbirinden bağımsız iki temel belirleyici arasında bir kavram kargaşası yaratarak, (ve bir anlamda popülizm veya Peronizm aldatmacasının tuzağına düşerek) AKP’nin aldığı oyları hem dindarlığa hem de sınıfsal bilince bağlamak*”:

Sen de biliyorsun ki, sevgili Emre Kongar, din ile sınıfsal tepki arasında tarih boyunca birçok toplumda çok sıkı bir ilişki vardı ve var olmaya da devam ediyor.

Birkaç tanesini hatırlatmakla yetineyim: Bizde geçmişte Babai isyanları, Şeyh Bedrettin hareketi. Batı’da Thomas Münzer olayı, ve Köylüler Savaşı, İngiltere’de ezilmişleri temsil eden Levellers’lerin İncil’e dayanarak gerçekleştirdikleri siyasal eylemler, E. Hobsbawn’ın *Primitive Rebels* adlı kitabında anlattığı din üzerine binâ edilmiş halk ayaklanmaları. Fransa’da Protestanlık ve yeşeren burjuvazinin Kilise’yi arkasına almış olan Katolik aristokrasiye karşı başkaldırısı ve yenilgisi. Kara Afrika’da ezilen halkların kurtuluş mücadelesini dinsel inançlar etrafında örgütlenerek yürütmeleri. Libya’da direnişin Senusilerin önderliğinde yapılması. Çağımızda Latin Amerika’da yoksul kitlelerin “devrimci” papazlar tarafından örgütlenmesi. Bu örnekler de saymakla bitmez.

Neden din? Neden yoksul ve hoşnutsuz kitleler sendikaların olduğu çağda bile “Allah’ın ipine sarılma” yoluna gidiyorlar? Neden Polonya’da *Solidarnosc* işçileri rejimin oligarşisine başkaldırırken Katolik Kilise’nin vaazlarına kulak verdiler? Çünkü din, B. Lewis’in de çok veciz bir biçimde anlattığı gibi, kitlelerin en iyi bildikleri dil. En âşinâ oldukları dil ve bu dil bazı özgül koşullarda bir toplumsal ve/ya da siyasal protesto aracı olarak kullanılmaya elverişli olabiliyor. Ben de, nâcizâne, 1970’lerin başında yapmış olduğum (tabii ki, söylemeye ne gerek var, kalitatif bir metodolojiyle ve katılan gözlem yöntemiyle!), alan araştırmamın bulgularına dayanarak benzer bir

analiz yapmış ve Lewis'in yıllar sonra okuduğum kitabındaki-
ne (*The Political Language of İslâm*, 1991) benzer bir değer-
lendirmede bulunmuştum.

Demek ki, ben, senin ileri sürdüğün gibi “‘din’ ve ‘sınıfsal
tepki’ gibi iki temel belirleyici arasında kavram karga-
şası yaratmış” değilim. Sorun, sevgili Kongar, senin bunlar
arasındaki ilişkiyi, var olan etkileşimi, görmemenden ya da
görmek istemeyişinden kaynaklanıyor.

Demek ki, alt tabakaların, yoksulların, unutulmuşların sı-
nıfsal tepkisi ve ekonomik-siyasal hoşnutsuzluk çoğu zaman
din yoluyla kendini ifâde ediyor. Bu konudaki ampirik bulgu-
larla da desteklenen binlerce örnek ve yüzlerce yayın olduğunu
sen de biliyorsun. Akademik dünyada siyaset ve sosyolojiyle
azıcık olsun ilgilenen herkes biliyor.

Şimdi gelelim sınıfsal tepki/sınıfsal bilinç meselesine.
Gelelim, çünkü ben gazete mülâkatımda da, diğer sözlü ya da
yazılı açıklamalarımda da AKP'nin oy deposunun kentleri çev-
releyen varoşlar olduğunu söylerken hep “tepki” sözcüğünü
kullana geldim. Oysa sen, benim “*AKP'nin aldığı oyları hem
dindarlığa hem de sınıfsal bilince bağladığını*” söylüyor-
sun. Bu doğru değil. “Bilinç”, hâşâ demedim. Demem de. Zîrâ,
söz konusu “sınıfsal tepki” Marksist anlamda bir “sınıf bilinci-
nin” karşılığı mıdır diye soracak olursak, ben hayır derim.

Hayır derim, çünkü “sınıf bilinci” dediğimiz zaman, malûm,
Marx'ın kavramsal dünyasına girmiş oluyoruz. Oysa, burada
söz konusu olan Marksist anlamda bir sınıf bilinci değil. Ya da,
daha doğrusu, eğer onun kavramsallaştırmasını kullanacak
olursak, burada söz konusu olan, onun deyimiyle, olsa olsa bir
“kendiliğinden sınıf” olma durumu. Ama bilinci gerektiren, bi-
linçli bir duruşu tarif eden “kendisi için sınıf” olma durumu ke-
sinlikle değil. AKP'ye oy veren varoşlardaki, kentlerin merkez
mahallelerindeki ve Anadolu'daki insanlar, dar gelirli ya da
sosyolojide “göreceli yoksunlar” olarak tanımlanan kesim-
ler, evet, bir sınıfsal tepkiyle de bu partiye yöneliyorlar. Ama
verdikleri oy bir sınıf *bilincinin* neticesi değil.

Öyle anlaşıyor ki, sevgili Emre, bu ikinci metodolojik hatam bahsinde bana attettiğin bir yandan “din” ile “sınıfsal tepki”, diğer yandan “sınıfsal tepki” ve sınıf bilinciyle ilgili “*kavram kargaşası*” da benden kaynaklanmıyor.

Yine bu ikinci metodolojik hatamla ilgili olarak “*olay dine bağlı ise Erbakancılar nerede? Sınıfsal tepkiye bağlı ise AKP’ye destek veren büyük sermaye, ABD ve AB “ezilen emekçiler” mi oldu?*” diye soruyorsun. Sorunun metodolojiyle pek ilgisi yok ama güzel bir soru.

Söyleyeyim: Erbakan ve Erbakancılar dediğin siyasî heyet hükümet ettikleri dönemde seçmenine vaat ettiği hiçbir şeyi yerine getirmediği gibi, sivri ve gerçekçiliğe dayanmayan söylemiyle ortamı germiş (Taksim’de câmi, Çankaya’nın adını Ezankaya yapmak gibi saçmalıklar), kitlelerin ekonomik koşullarında hiçbir iyileşmeyi gerçekleştirmemiştir. Dahası, 28 Şubat’a neden olmuş ve söz konusu kitlelerin başına deyim yerindeyse “çorap örmüştür”

Bu siyasî heyetten ayrılan AKP’liler ise çok daha ılımlı, dikkatli ve ürkütmeyen bir programla bu kitlelerin ve genel toplumun karşısına çıktı. İlk çıkışında geçerli oyların %34’ünü (kayıtlı seçmenlerin % 24’ünü) de ikna etmeyi başardı. Devlet ve cumhuriyet değerleriyle çok daha barışık ve uyumlu bir profil sergiledi. AKP politikacıları halk nezdinde hem dindar, hem serbest piyasacı, hem kendilerinden biri olarak algılandı. Pragmatizmiyle bilinen seçmen topluluğumuzun büyük bir bölümü bu nedenlerle bu partiye güven duymuş ve oyunu ona vermiştir. Bu yönelişten muhâlefetteki partilerin yandaşlarının ve AKP’nin samimiyetine inanmayanların üzüntü ve endişe duymaları anlaşılabilir bir durumdur. Ama benim bir “muhâlefet fakiri demokrasi” olarak nitelendirdiğim hâlihazırdaki Türkiye demokrasisinde, muhâlefette olan partilere oy vermiş insanların AKP’nin gördüğü teveccühe şaşmaları da şaşırtıcı bir durum olsa gerekir. Şaşılması gereken durum AKP’nin gördüğü ilgi değil, muhâlefet partilerinin sergiledikleri manzaradır.

Büyük sermayenin AKP’yi desteklemesinin nedenini ya da nedenlerini ise hepimiz biliyoruz. Gerçi İstanbul büyük

sermayesinin 2002 seçimlerinde AKP'yi oyuyla, maddî bağışlarda bulunarak desteklediğine dâir benim elimde herhangi bir somut veri yok. Bu konuda bilgim de yok. Ama hükümet kurulduktan sonra bu büyük sermayenin AKP'yi canhıraş bir şekilde desteklediğine dâir herkes gibi benim de yapmış olduğum gözlemler var. Devasa bir ekonomik gücü elinde tutan, seri özelleştirmelere yönelen iktidâr partisinden uzak durmak ya da ona karşı olmak Türkiye koşullarında büyük sermayenin pek harcı olmasa gerektir. Bunun yanı sıra, AKP'nin yönetimindeki ekonominin büyük sermayeyi ürkütmediği, örselemediği, tam tersine, rahatlattığı da bir gerçektir. Bu da sanırım AKP'ye aktif ve alenî bir biçimde, ya da dolaylı olarak verilen desteğe bir etken olabilmektedir.

Bir diğer neden de, tabii, AKP'nin 2006 yılına kadar çok aktif bir AB politikası izlemiş olması ve bu konuda büyük sermayeyi (ve Türkiye'yi Batı'ya entegre etmek isteyen diğer kesimleri) umutlandırmış olması.

AKP'nin güttüğü bu politikalar AB'nin de ABD'nin de AKP'ye iyi, uyumlu, güvenilir ve eski deyimle şayan-ı takdir bir muhatap olarak bakmalarını sağlamıştır. Diğer yandan, AKP'nin AB ile uyum sağlama gayretleri sıklaştıkça diğer siyasî partiler Türkiye'nin tavizkâr bir politika izlediği gerekçesiyle direnmeye başlamış ve AB'ye üye olmamız konusunda isteksiz ya da en azından çekimser bir tutum içine girmişlerdir ki, bu durum da AKP'nin söz konusu güçler tarafından büsbütün tercih edilen bir muhatap durumuna gelmesini sağlamıştır. Yoksa, tabii ki, senin beni eleştirmek için değil de, bir espri olarak söylediğini düşündüğüm *"AKP'ye destek veren ABD ve AB 'ezilen emekçiler' mi oldu ?"* sözünün benim zihnimde hiçbir karşılığı yok ve olamaz. Gülüp geçerim. Ama arkadaşlar arasında bu tür "geyik muhabbeti" vari sözler sarfetmek de pek doğaldır ve sempatiyle karşılarım.

ABD'nin AB'den bağımsız olarak AKP'yi desteklemesine gelince, bunun bir numaralı nedeni bence, AKP'nin küreselleşmeci bir sistemle Türkiye'yi eklemlendirme girişimi ve politikalarıdır. Bunun uzantısında da ABD'nin İslâm ülkelerine yönelik

politikalarının doğrultusunda olmasıdır. En son ne demiş Bush bizim Cumhurbaşkanına? Türkiye çok önemli çünkü “İslâm ve demokrasiyi bağdaştıran bir ülke”. Bu, sen de biliyorsun, ABD için gerçekten de çok önemli bir özellik, Türkiye’yi “model” hâline getiren (ve ülkemizde de model, örnek ya da ağabey olma tutkusundan ötürü pek çok taraftar bulan) bir husûs. İslâm ve demokrasiyi bağdaştırma meselesi Amerikan politikacılarının, akademisyenlerin ve think-tankçıların ta 1980’lerden beri üzerinde önemle durdukları ve Sovyetler Birliği’nin dağılmasıyla büsbütün belirginleşen bir konu. Bush yönetiminin, 11 Eylül’ün ve Irak hezimetinin bu ilgiyi büsbütün kamçılادığı, Türkiye’ye yönelik politikalarının merkezine oturttuğı da bilinen bir gerçek.

Ben de şahsen bu İslâm ve demokrasinin birbiriyle bağdaşması meselesini önemsiyorum. Bu konuda 1991 yılında bol referanslı epey uzun bir makale de yayınladım. Ama bu bağdaşıklığın mümkün olmasının yanı sıra, bağdaşıklığın mümkün olduğunun halkının ezici çoğunluğu Müslüman olan ülkemizde herkes tarafından bilinmesinin de yararlı olduğunu düşünüyorum. Model olmamız, örnek olmamız falan bakımından değil. “Gâvur işidir”, ya da “bizim kendi siyasal modelimiz var” türünden demokrasi karşıtı söylem ve propagandaların Müslüman halkı demokrasiye karşı etkilememesi açısından İslâm ile demokrasinin uyuşması keyfiyetinin özellikle halk tarafından bilinmesini ve özünsenmesini lüzumlu buluyorum. Ama tabii bu konuda kızanlar olmadı değil, bir takım sesler hemen yükselmedi değil. Bir takım öncelik meseleleri vurgulanmadı değil. Hristiyanlığın eninde sonunda demokrasiyle bağdaşır hâle geldiğı gibi, İslâm da demokrasiyle bağdaşır dememeliymiş, aksine, demokrasi İslâm’la bağdaşmak demeliymiş türünden, özünde İslâmi gibi görünen, aslında demokrasi karşıtı, demokrasiyi hedef alan söylemler. Ama sen bu konulara meraklısın, bunları okuyor ve inceliyorsundur, onun için daha fazla uzatmadan ABD-AKP ilişkileri bahsine döneceğim.

ABD’nin AKP ile sıcak ilişkiler kurması kendi rasyonel hesaplarına, ulusal çıkarlarına denk düşen bir tutumdur. Az önce de belirttim, AKP uyumlu bir muhatap. ABD için önemli olan

Türkiye'nin nasıl laik, ne kadar laik olduğu değil, sâdece ve sâdece anlayışlı ve güvenilir bir müttefik olmasıdır. Ekonomik, siyasî ve askerî ilişkilerin ABD açısından yararlı olmasıdır. Gerisi ABD'yi ilgilendirmez. Suudi Arabistan'da erkeklerin entari giymesi ABD'yi ne kadar ilgilendiriyorsa, bizde de kadınların türbanlı olması ya da olmaması o kadar ilgilendirir. Bizim "türban" meselemizin ABD yönetimi açısından hiçbir kıymeti harbiyesi yoktur. Olmadığını da, Cumhurbaşkanı ve Başbakan'ın eşlerine gösterdiği hüsnü kabûl ile alenen belirtmekten kaçınmamaktadır.

3) Bana atfettiğin üçüncü metodolojik hatamla ilgili olarak *"Bilinen kavramları tersine çevirmek. Örneğin 'mürteciler' için kullanılan 'gerici' sözünü 'Aydınlanmacılar' ve 'devrimciler' ya da 'Atatürkçüler' için kullanıp hem onları karalamak hem de kavramın içini boşaltmak (için kullanmış)"* diyorsun:

Bu duyuruda söylemek istediğin şeylerin de metodolojiyle hiçbir ilgisi yok ama benim açımdan asıl önemli olan tespitle-
rinin baştan aşağı yanlış olması. Bu nedenle de açıklama yapmam gerekiyor.

Sözkonusu olan mülâkatta ne "Aydınlanmacılardan" söz ettim, ne "devrimcilerden" ne de "Atatürkçülerden"! Bu isimler telaffuz bile edilmedi. Dolayısıyla "gerici" sıfatını bu gruplar için kullanmadım, kullanmış olmam mümkün değil. Sakın beni bazı postmodernizm "teorisyenleriyle" karıştırmış olmayasın?

Aydınlanmacıları ve Atatürkçüleri *"karaladığımı"* da belirtiyorsun. Eğer bu bana yanlışlıkla yaptığın bir yakıştırma değilse, bir karalamadır. Mesnetsiz bir suçlamadır. Bir iftiradır. Ben seni tanıdığım için bu çirkin yakıştırmayı boş bulunup yaptığını düşünüyorum, öyle düşünmek istiyorum.

Ayrıca senin zihninde kimdir bu sözünü etmediğim, îmâ yoluyla dâhi göndermede bulunmadığım "Aydınlanmacılar", "devrimciler" ve Atatürkçüler?"

Eğer kastettiğin, mülâkatta CHP hakkında yaptığım değerlendirme ise, CHP'nin "Atatürkçülüğü"ne diyeceğim yok tabî.

Kendisini öyle tanımlıyor ve de öyle. Ama “Aydınlanmacı” düşünceden ne derecede nasiplendiği tartışılabilir bir konu olmaya devam etmektedir. “Devrimci”liğine gelince, bunun tartışılacak bir tarafı yoktur: CHP, devrim kavramının sosyolojide ve siyaset biliminde hangi tanımına başvurursak başvuralım, devrimci bir parti değildir.

Diğer yandan CHP, Cumhuriyet değerlerinin, çok şükür, tek temsilcisi de değil bu ülkede. Kaldı ki, CHP’yi de “gerici” olarak nitelendirmedığım gibi “karalamadım” da. Zâten ben analizlerimde gerici/ilerici gibi ikili ve ikici (dualist ve dikotomik) modelleri çok zorunlu değilse kullanmam, onlara itibâr etmem.

Ama haydi gel, gazetede CHP ile ilgili kısmı beraber yeniden okuyalım:

CHP’nin seçim kaybetme nedenini kitlelere umut ve güvence verecek bir söylem geliştirememesine bağlamamdan sonra bana yöneltilen soruyu, cevabımla birlikte aynen aktarıyorum:

— Hâlâ ders alamadılar diyebilir miyiz?

— Bu ders alıp almamak meselesi değil. O insanlardan da yapamayacaklarını beklememek lâzım. Onlar başka bir dönemin insanları. Başka bir zihniyet yapıları var. Benim formasyonumdaki insanlardan ‘Cumhuriyet değerlerini çöpe atalım’ gibi bir söylem beklememek lâzım. Çıkarım dâhi olsa böyle bir söylem üretmeyi beceremem ben. İkincisi zihnim öyle gelişmedi. Küçük yaştan beri cumhuriyetle beynim yıkandı diyelim (Gülüyor). Yanlış anlaşılmasın bunu kötü anlamda söylemiyorum, anlaşılсын diye söylüyorum. Bu bir koşullanmadır.” Nokta son.

Şimdi bu söylediklerimden “Aydınlanmadan”, “devrimcileri” ve “Atatürkçüleri” karaladığım çıkarsamasını nasıl yapabildin, çok merak ediyorum! Başka bir dönemin insanı olmak senin lügatında gerici olmak anlamına mı geliyor? “Başka bir döneme âit olmak” siyaset literatüründeki anlamıyla eşittir “gerici” olmak mıdır sence? Cumhuriyet değerlerinden vazgeçememek ne zamandan beri “gericilik” oluyor? Ayrıca, ben bu

zihniyet dönüşümü yapamama meselesinde kendimi de CHP kurmaylarıyla bir tutmuşum. Ne demişim? “benim formasyonumdaki insanlardan kimse bunu beklemesin” Bu durumda, senin mantığına göre, kendimi de “gerici” olarak tanımlamış olmuyor muyum?

İki satırlık bir cümleyi bu denli çarpıtarak anlamana pes doğrusu! Onu bunu bilmem ama bu konuda bir çift sözüm var: Zihninizi saran bu gerici/ilerici meselesidir işte, insanları bir nevi akıl hocalığını yaptığın CHP’den soğutan. Sana göre, CHP ilerici, diğerleri toptan gerici, öyle mi? Türkiye seçmeninin % 79’unun tamamı gerici, öyle mi? Bu *apparatchik* söyleminden kurtulma zamanının geldiğini düşünmüyor musun, sevgili dostum?

Ancak, her ne kadar ben senin gibi bir CHP uzman sosyologu değilsem de, bu partinin bende de yarattığı izlenimler var. CHP, sâdece küreselleşmecilik karşıtı olmakla kalmıyor, bizâtihi küreselleşmeye, yani durdurmanın mümkün olmadığı bir ekonomik ve sosyolojik sürece de karşı olduğu izlenimini yaratıyor. Bu müphem duruş, CHP’nin yeni bir vizyon geliştirerek Türkiye’nin bu küreselleşme sürecini lehine çevirmesini sağlayacak politikalar üretmesine de engel olduğu kanaatini doğuruyor. Bende ve besbelli ki, seçmen topluluğunda. Bu durumun yarattığı sıkıntının üstesinden gelebilmek için çok büyük bir zihniyet değişimi, zihniyet devrimi gerekir. CHP’nin yönetim kadrosundaki kuşaktan bu değişimi gerçekleştirmesini beklemenin ise bir haksızlık olduğunu düşünüyorum. Yoksa, CHP’yi siyasal anlamda “gerici” olarak sıfatlandırmam söz konusu değil. CHP, bana göre, tabîî ki gerici değil. Ama durağan bir parti.

Bu konuda meramımı anlatmak için, izin verirsen hepimizin bildiği ve senin gibi bir Atatürkçü arkadaşın da kolaylıkla değerlendireceğini düşündüğüm bir örneğe müracaat edeceğim. Yakın tarihimizin en büyüğü ve Türk modernitesinin siyasal anlamda öncüsü Atatürk, bir dâhî idi. Bunda sanırım hepimiz hemfikiriz. Ama gel gör ki, o, kafasında yıllarca düşlediği çağdaş Türkiye’yi hayata geçirmek için Cumhuriyeti

kurduğunda 42 yaşındaydı! Yani senin, benim çocuğumuz olabilecek bir yaşta! Bilmem anlatabildim mi?

Sakın bu saptamamdan ötürü kalkıp bana Churchill, Adenaurer, de Gaulle ve de Mao gibi örnekleri hatırlatmaya kalkma, sevgili Kongar arkadaşım. Bunları benim de bildiğimi lütfedip kabûl et. Mesele sâdece bir biyolojik yaş ve bir tevellüt meselesinden ibâret değil. Zihniyet yaşı meselesi. Ve, tabîî, yetenek meselesi. Sırası gelmişken şunu da eklememe izin ver: Yaş grubu itibâriyle bırakınız genç olmayı, orta yaş da çoktandır tamamlamış olan, bugün ki koşullarda bile üst üste seçim başarısızlığına uğramasından her nedense tek sorumlu tutulan Deniz Baykal olmasaydı CHP, bana göre, 22 Temmuz seçimlerinde barajı bile geçemeyebilirdi. Bunu nereden çıkarıyorum diye soracaksın? Çok basit, sevgili Emre kardeşim, her seçim öncesinde yaptığım gibi, bu seçim öncesinde de çeşitli noktalarda seçim bürolarını gezdim. CHP bürolarındaki partililerin ataletini ve heyecansızlığını gözlerimle gördüm. Buna karşılık, bol bol parti içi dedikoduyla vakit geçirdiklerine de tanık oldum.

Gerçek o ki, şu andaki CHP'nin önde gelen ve görülen kadroları ABD'nin başını çektiği ve maalesef dünyayı saran küreselleşmecî politikalarını iyi okuyamadığı gibi, Türkiye'de cereyan eden sosyolojik ve yapısal dönüşümleri de yeterince değerlendiremiyor.

Hiç şüphe yok ki, küreselleşmeciliğe karşı olmak bir siyasal tutum ve tercihtir. Sosyal demokrat bir partinin dünya yoksullarının bu denli aleyhine işleyen bir politikaya karşı çıkması doğaldır ve kendisinden beklenen bir tutumdur. Ama bu yeterli değil. Hani, nerede artan eşitsizliği, adâletsizliği gidermeye yönelik projeler, çözümler? "Sadaka ekonomisini" eleştirmek iyi de, onun yerine ne öneriliyor? Kocaman bir hiç. Niçin? Çünkü yeni bir öneri geliştirmek için dinamizm gerekiyor, hayal gücü gerekiyor. Takatsizlik değil. Ama, burada da tekrar ediyorum, bana göre CHP'nin yönetim kadrosu başka bir dönemin insanları. Başka bir sentaksın insanları.

Bu tespiti yapmak ne karalamadır, ne de senin pek sevdiğin anlaşılan “gerici” yaftasını yapıştırmak. Gericici olduğunu düşünseydim ve bu sıfatı kullanmayı zorunlu bulsaydım “gericidir” derdim, çekinmezdim. CHP benim gözümde halkın önüne somut projeler sunamayan, yeni hedefler tayin edemeyen bir parti. Milyonlarca insanın katıldığı o görkemli, neşeli ve heyecan dolu “Cumhuriyet mitinglerini” oya çevirmeyi başaramayan, taraftarlarına “yazıklar olsun” dedirten bir parti.

Şimdi gelelim, bana daha spesifik olarak atfettiğin Aydınlanmacıları ve Atatürkçüleri sözde “*karalamam*” meselesine. Böyle bir karalamam olmadığını, Aydınlanmacıları ve Atatürkçüleri hiç zikretmediğimi az önce açıkladım ve tekrar ediyorum.

Bak arkadaşım, söylemesi ayıptır, ama bendeniz gerçekten Aydınlanma değerlerini benimseyen ve kimilerinin nefretle karşıladıkları “modernite”den yana bir siyaset sosyologuyum. Ama bu, tabii, benim Aydınlanma filozoflarından esinlendiği zehabına kapılan politikaların tamamına gözü kapalı katıldığım anlamına gelmez. Hele hele kendilerini sırf Atatürkçü olarak düşündükleri için Aydınlanma’dan dem vuran ve bu konudaki donanımları bir zamanlar pek rağbette olan “100 soruda Aydınlanma nedir ne değildir” türünden kitaplardaki bilgilerle sınırlı olan kişilerin fikirleriyle aynı çizgide olduğum anlamına hiç gelmez. Ben, tabii ve genel duruşum itibarıyla kendimi Aydınlanma felsefesiyle bağdaşık gören bir insanım. Bununla beraber, takdir edersin ki, bu konuda ne sana, ne de hiç kimseye hesap verme ya da kendimi savunma gereğini duymuyorum. İnsanların Aydınlanma düşüncesine itibar etmelerinin bir zorunluluk olmadığını, itibar edenlerin ya da ettiklerini zannedenlerin etmeyenler üzerinde mutlak üstünlük sahibi olmadıklarını biliyorum.

Ama madem ki hakkımda tümüyle yanlış bir değerlendirme ve yakıştırmada bulundun, sana bil diyorum, bil. Eline geçip okuduğunu umduğum, okumadığın takdirde bilgilenmen için okumanı hararetle tavsiye ettiğim *Siyasetin Sosyolojisi* başlıklı kitabımın Aydınlanma ile ilgili bölümünde yazdıklarımın

benim bu konudaki tutumumun göstergesi olduğunu bil. 20. yüzyılda (ve hâlihazırda), Aydınlanma geleneğinin ve modernitenin en büyük filozofu olan J. Habermas'la ilgili sayfaların da bu konudaki düşünceme tercümanlık ettiğini bil. Bu bir.

Peki, Atatürkçü müyüm? Bu konuyu gazetedeki mülâkatta da açıklamıştım. Senin için burada da tekrarlayayım. Benim bu 'cı', 'ci', 'cu', 'çu' ya da 'çü' ekleriyle aram iyi değildir. "İzm"lerden de hiç hoşlanmam. Bu tür eklerle tanımlanan hiçbir görüşün insanı değilim. Diyelim ki, ben de "ben bir Atatürkçü değilim" türünden bir yaklaşımın içindeyim. Bu konudaki duruşumu mahûl mülâkatta da belirttim: Cumhuriyet'e ve Cumhuriyetin değerlerine içten bağlıyım. Mensûp olduğum âile geleneğim, yetiştirilme tarzım, benimsediğim fikirler benim başka türlü olmama cevaz vermez. O, benim gözümde bir kahramandır, Millî Mücadele'yi örgütleyen, vatanımızı koruyan, bu toprakların ezici çoğunluğunun Müslüman olan ahalisinin bir devlete sâhip olmasını sağlamış olan, bu topluma baş döndürücü hamleler yaptırtan bir insandır.

Ben, mesela, bizim kuşaktan bir çoğumuzun gençliğinde Atatürk'ü bir "gardrop devrimcisi" olarak nitelemesine de o yaşında bile havaya uyup hiç ama hiçbir zaman katılmadım. Herhâlde bu yaşında da başka birilerinin etkisi altında kalıp ona karşı olumsuz duygular besleyip karalayan sözler sarf edecek değilim, öyle değil mi? Yeri gelmişken, haydi, sana bir sır vereyim: Atatürk'ü tek kelimeyle, seviyorum. O kadar ki, aleyhinde yazıldığı veya konuşulduğu zaman âdetâ babama hakaret edilmişçesine rahatsız ve rencide oluyorum. İçim burkuluyor. Ama bu sevgimin bazılarında müşâhade ettiğim hem mariz hem de riyâkâr bulduğum bir "şahsa tapma" boyutlarına varmamasından da kıvanç duymuyor değilim. Bu tür yaklaşımlar karşısında da yine içim burkuluyor zîrâ onun ne kadar yanlış anlaşıldığını görüyorum. Bu iki.

O hâlde, değerli dostum, hiç merak etme. Benimle ilgili olarak bu bağlamda yaptığın "*Vergin, 'dincilerin' (dindarların değil) klâsik bir kapanına yakalanmış*" şeklindeki değerlendirmenin de hiçbir dayanağı yok. Ve bu, beni tanıyan,

okuyan, dinleyen herkes tarafından bilinen bir husûstur. Bu konuda müsterih olabilirsin. Korkma, kapana falan yakalanmış değilim.

Yine de, önemsedüğimden değil ama bir şeyi sormadan edemeyeceğim. Allah aşkına söyler misin, senin gözünde ben nasıl biriyim ki, beni kâh “*popülizm ve Peronizm aldatmacasının tuzagına düşmekle*”, kâh “*‘dincilerin’ (dindarların değil) kapanına yakalanmışlıkla*” meşgûl bir insan, yani tuzak ve kapan arasında giden gelen bir budala olarak tarif ediyorsun? Bu bahse tekrar döneceğim.

4) Dördüncü metodolojik hatamla ilgili olarak, “*Vergin’in en önemli yanlışı gözlemlerinin ve çözümlemelerinin, Türkiye’nin tarihsel, toplumsal ve siyasal gerçeklerine uymamasıdır*” diyorsun.

Burada da bana yakıştırdığın “yanlış” da metodolojik bir hatadan kaynaklanmıyor olsa gerek. Çünkü belirtmiş olduğun Türkiye “*gerçeklerine uymama*” durumunun yanlış ya da doğru bir metodolojiyle ilgisi yok. Bunca metodoloji duyarlılığın olduğuna göre, bunu sen de biliyorsundur.

Gerçi metodolojinin bir araştırma sürecinde ya da akıl yürütmeye işlevi çok önemli ve belirleyici olmakla beraber yine de bir araç olmaktan öteye gitmemektir ama metodolojim doğru da olsa, senin deyimimle “*gerçekleri*” göz ardı ettiğim andan itibâren kullandığım bu doğru metodolojinin de hiçbir kıymeti yoktur, öyle değil mi? Zîrâ çok iyi saptanmış ve titizlikle izlenen bir metodolojiyle de yanlış sonuç ve yorumlara varmak mümkündür. Aksi de varit olduğu gibi. Uygun olmayan bir metodoloji uyarınca yürütülen bir araştırmayla doğru sonuçlara varıldığı da görülmüştür. Sosyoloji lisansında okutulan metodoloji ders kitaplarında bu tür örnekler bol bol verilir. En azından benim dersini aldığım 1960’ların metodoloji üstadı, eminim senin de lisans derslerinde kitabını okumuş olduğun Paul Lazarsfeld, öğrencilerini sofistike metodolojilerin göz boyayan yanılsamalarına karşı uymayı görev bilenlerdendi. Ben onun yazdıklarına ve söylediklerine hâlâ geçerliliklerini korudukları için itibâr etmeye devam ediyorum.

Senin de doçentlik tezini yazarken “orta boy kuramlar” yaklaşımından ötürü itibâr ettiğini bildiğim R.K. Merton’a da bu konuda kulak asmanda fayda var derim. Onun *seredenpity* dediği, bizim dilimizde karşılığını bulmakta zorlandığım (belki sen yardımcı olursun?), bilim insanının önüne âdetâ bir tür mucize gibi çıkan hâdiseyi nasıl da güzel anlatır. Bu kazaen keşfedilen bilimsel gerçeklere pencere açan *seredenpity* olayı önemlidir ama tabii, bunun da doğru değerlendirilebilmesi ve ilgili bilim alanında yeni bir buluşun ortaya çıkması için söz konusu olayla karşılaşan araştırmacının da zihninin müsâit, bilgi donanımının yeterli olması gerekir. Ben Merton’un bu konudaki açıklamasını okuyalı 40 yıl oldu, ama hâlâ hatırlıyorum. Nedir bu *seredenpity*? Bilirsin, hani araştırmacının aklında fikrinde olmayan, rüyasında görmediği, yapmakta olduğu araştırmasının öngörmediği, kullandığı metodolojinin de yol açmadığı aniden, hiç beklemediği sürpriz bir buluşla şans eseri karşılaşması olayı. Hiç kuşkusuz, heyecanlandırın bir olay. Arşimed’e “evreka” dedirten, birçok bilimsel buluşa kapıyı açan bu mutlu olaya tesadüf mü demeliyiz, bilim adamının başına talih kuşunun konması mı?

Bilemeyeceğim. Ama hangi metodolojiyi kullanırsam kullanayım benim gibi birinin böyle bir şansa nail olamayacağı da kesin. Çünkü yazında bana atfettiğin bu 4. metodolojik hata ya da “yanlış”, aslında üstesinden gelinebilecek metodolojik bir yanlış falan değil. Ya da senin de tasvibine mazhar olacak kursursuz bir metodoloji kullansam da giderebileceğim türden bir yanlış değil. Değil, çünkü bende gördüğün yanlış metodolojik bir yanlış falan değil, değerli arkadaşım. “Türkiye’nin tarihsel, toplumsal ve siyasal gerçekliği” (hep “*gerçekleri*” diyorsun, “gerçekleri” değil, “gerçekliği”, lütfen!) konusunda bana, belki de farkında olmadan, atfettiğin cehâlettir. Farkında olmadan diyorum, çünkü sen naziksindir, insanları incitmemeye özen gösterirsin.

Ama bana bu konuda yönelttiğin eleştiri besbelli ki, metodolojik hatalarımla eksiklerimin de ötesinde bir durumumdan kaynaklanıyor. Çok daha belirleyici bir niteliğimden ve de nitelessizliğimden. Çünkü Türkiye’nin gerçekliği konusunda benim

bilgi yetersizliğime işâret ediyor. Bu durumda metodolojim iyi mi, kötü mü, ne fark eder ki, değerli dostum? Elde edeceğim bulguları değerlendirme aşamasında nasıl olsa bilgisizliğimden ötürü eninde sonunda yaya kalmaya mahkûm olmayacak mıyım?

Ama olsun, seni kırmamak için câhil olduğumu da kabûl etmeye razı olayım. Tamam, Türkiye hakkında bilgim yok, ya da bu bilgi senin deyiminle “gerçeklere” uymayan âfâkî bir bilgi. Yine de anlamadığım bir şey var: Bu küllî cehâletime rağmen nasıl oluyor da 1973’den bu yana yapmış olduğum siyasal-toplumsal analiz ve tahminlerimin hiçbirinde yanılmamışım? (1970-71 kırsal alan araştırmamda tüm Parsonsgil varsayımların aksine dinselliğin arttığı, 1976 gecekondü araştırmamda da ekonomik alanda değişimcilikle birlikte kültür ve zihniyet alanında muhafazakarlığın yükseldiği, 1983’te Anavatan Partisinin iktidâr olacağı, 1986’da DYP’nin yükselişi ve Anap’ın gerileyeceği, 2003’te AKP’nin bir sonraki genel seçimde oylarını arttırarak yeniden seçim kazanacağı, Şubat 2007’de DYP’nin yani merkez sağın seçimlerde silineceği ve şu anda aklımda olmayan başka öngörüler...). Düşünüyorum da, galiba Türkiye’nin “*tarihsel, toplumsal siyasal gerçekleri*” konusunda senin beni görmek istediğin kadar bilgisiz değilim. Öyle ya, falcı olmadığımı göre, yaptığım doğru gözlem ve analizlerin belirli bir kavramsal donanımın yanı sıra Türkiye’ye dâir özgül ve olgusal bir bilgi birikimine de dayanmış olması gerekmez mi?

Şaka bir yana, bir analizin, malûm, doğruluğu ya da yanlışlığı analizi okuyanın beğenmesi ya da beğenmemesiyle, görüşlerine hitâp etmesi ya da etmemesiyle, yapılan değerlendirmelerin işine gelip gelmemesiyle değil, toplumsal gerçekliğin o analize verdiği yanıtla tespit edilebilir. Yani, analizin öngörülerinin olgusal olarak doğrulanması ya da doğrulanmamasıyla ilgilidir. Ben -şanslıyım. Analizlerim (ki, dikkatini çekerim, bunların çoğu kişisel temennilerimi yansıtan siyasal yorumlar değildir) hep doğrulandı. Bu bakımdan bir yurttaş olarak değilse de bir sosyolog olarak çok mutluyum.

Bu nedenle, sen, aziz kardeşim, dua et de, bu sefer yanılmış olayım ve mülâkatımda “bu gidişle (muhâlefetin yetersizliğini kastediyorum) AKP daha 10 yıl iktidârdadır” doğrultusunda-ki tahminim gerçekleşmesin. Yanılmış olmaktan, emin ol, bir sosyolog olarak fazla yüksünmeyeceğim. “*Errare humanum est*” deyip, oturacağım. Bir yurttaş olarak da dertlenmem. Yeter ki, yerine geçecek olan parti halkın refahını arttırmaya, demokrasiyi geliştirmeye, ülkenin bütünlüğünü sağlamaya ve Cumhuriyeti korumaya istekli ve muktedir olsun. Kısır partcilik, cenah, kamp, sen ben tartışmalarını, çıkmaz sokak kurgularımızı bir yana atıp, temel tercihimizin bu olması gerektiğini düşünüyorum.

Yoksa hâlimiz duman. Bu, bundan galiba 15-20 yıl önce yine bir mülâkatta verdiğim bir örneği yeniden hatırlamama vesile oluyor ve üzüliyorum. Çehov’un piyeslerini bilirsin. Rusya’nın malikânelerinde ve datçalarında, kimi zaman dantel örtülü, gümüş semaverli bir masanın etrafında çaylarını yudumlarken, kimi zaman meyve ağaçlarının altında gezinirken birbirilerine kendi aralarındaki çekişmelerin hikâyesini anlatan insanlar. Zarif, ince ruhlu, kibar insanların küçük ve korunmalı dünyalarında yaşadıkları duygusal dramlar, hüznler, hassasiyetler, çırpınışlar. İncelmiş duyguların serenadı. İncir çekirdeğini doldurmayan yanlış anlamalar, hatalar, alınmalar ve başlarına gelen olaylar karşısında duydukları mahzun çaresizlik. Aslında bir neslin ve hayat tarzının tarih sahnesinden yavaş yavaş silinmeye başlamasının nostaljik resmi. Oysa ki, bulundukları mekândan çok uzakta değil, birkaç kilometre ötede bir uğultu. Gelenler gidenler var, mujikleri örgütleyenler var, başkaldırıyı hazırlayanlar var, devrim çığlıklarını atmaya başlayanlar var. Onları silip süpürecek bir düzenin temelini atma çalışmaları var. Harıl harıl. Ama onlar perde perde yükselen bu sesi duymuyor. Bir şeyler olduğuna dâir gelen haberlere de anlam veremiyor. Kendi iç seslerine kapanmış, kâh seviniyor kâh kederleniyor, kâh neşeleniyor, kâh göz yaşları döküyor, kâh küsüyor, kâh kucaklaşıyor.

Ama hep zarif, hep cici, hep kibar. Çok da kırılğan. Devrim, kapılarını çalmaya hazırlanıyor.

Dileğim, değerli dostum, bizim de bu Çehov kahramanları gibi olmamamızdır. Yükselen sesleri duymamız ve doğru değerlendirmemizdir. Üstelik, bizler onlar kadar zarif ve kibar da değiliz. Birbirimizi hoyratça örseliyor, acımasızca hırpalıyoruz.

Gazete yazındaki eleştirilerle benim bu tartışmayı ve açıklamaları yapmama, sosyoloji lisans öğrenciliğimden bu yana biriktirdiğim ve çoğunu unuttuğumu zannettiğim bazı kitap ve araştırmaları hatırlamama vesile olduğun için teşekkür ederim. Bu düzeyde kalması kaydıyla ben her türlü eleştiriye açığım. Haksız veya yersiz, ya da düpedüz yanlış eleştiriye eleştiriyle karşılık vermemin de doğal kabûl edilmesini beklerim.

Selamlarımla.

ETNİK CEMAAT



Vedat Bilgin*

Giriş

Günümüzün toplumlarında çok tartışılan konulardan biri de etnisite ile ilgili sorunlardır. Hemen hemen gün yoktur ki, etnisite etrafında bir sorun gündeme getirilmesin, etnik kimliklerle ilgili bir tartışma yapılmasın. Etnik sorunları tartışanların önemli bir kısmı bu sorunların etnik kimlikler esâsında çözüleceğini iddiâ etmektedir. Diğer bir kısmı ise, etnik sorunların modernite tartışması içerisinde ya da postmodern sürecin getirdiği değişimler açısından ele alınmasını önerdikleri görülmektedir.

Etnik sorunların tartışılmasının entelektüel bir merak ya da kültür sorunlarına duyulan ilginin artmasıyla bir ilgisi ola-

*Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, İktisâdî ve İdârî Bilimler Fakültesi.

bileceği gibi kültürel varlıkların geleceğine yönelik tamamen akademik ya da entelektüel bir merakın ya da eğilimin sonucu olması da ihtimâl içindedir. Bunun yanı sıra etnik sorunlarla ilgili tartışmaların yoğunluk kazanmasının bir sebebi de, çeşitli ülkelerde zaman zaman yükselen etnik ayrımcılık ya da etnik çatışmalara dâir olayların yarattığı sorunlardır. Bu sorunların yoğunlaşması insanların bu meselenin araştırılması ve bu sorunların aşılması konusunda ilgilerini uyarmış olabilir.

Üçüncü bir neden ise, etnik sorunlarla uluslararası ilişkiler arasındaki bazı politikaların kesişmesiyle ilgilidir. Bilhâssa, son yıllarda etnik sorunlar, uluslararası politikada mücâdele eden tarafların birbirlerine karşı kullandıkları ve daha çok da uluslararası politikanın güç merkezleri arasında, hâkimiyet mücâdelelerinin aracı hâline gelmiş bir konudur.

Etnik sorunların anlaşılmasında işâret edilen bu faktörlerin birisi veya hepsi birlikte geçerli olabilir. Bunlarla etnik sorunun kendisini birbirinden ayırt etmek gerekir. Etnik sorun, ister uluslararası politikanın bir aracı olsun, ister politik mücâdelede içinde siyasî bir problem olarak tanımlansın, isterse tarihsel ve kültürel bir problem olsun her halükârda öncelikli konu, sorunun anlaşılması olmalıdır.

Etnisite denilen olgu, her şeyden önce tarihsel bir sorundur. Tarihseldir, çünkü; toplumların evriminde en başlangıçtaki örgütlenme biçimi olan klan tipi yapılardan, aşiret, kabile gibi yapılanmalara geçiş, oradan etnik kimliklere ve imparatorluklara uzanan çok uzun bir yol bulunmaktadır. Millî devletlerin oluşum aşamasında etnik kimliklerin, millet öncesi yapılarının dönüşerek millî devlete ve milletleşme sürecine evrilmesi ise oldukça sorunlu bir olaydır. Bu sorunlu olayların yaşandığı tarihsel dönemler etnisite ve etnik kimliklerle ilgili kanâatleri de büyük ölçüde etkileyecektir. Söz gelimi millî devletlerin ilk ortaya çıktığı 18-19. yüzyıllarda, millî devlet formasyonunun temel dinamikleri arasında en büyük değişim kaynağı olan modernleşme süreci o dönem için etnik kimliklerin algılanma tarzı üzerinde önemli bir belirleyicilik kazanmıştır. Bu dönemde etnik kimlikler modernleşme sürecinin gerisindeki yapılar olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla, bu geri tarihsel tortuların dö-

nüştürülmesi sorunları hem siyasal düşüncede hem de ideolojik düzeyde en çok üzerinde durulan meseleler olmuştur.

Günümüzde etnik sorunlara bakış açısı ve etnisite ile ilgili algılar büyük ölçüde küreselleşme, postmodernizm tartışmalarının getirdiği yeni bir algılama biçimi içerisinde ortaya çıkmaktadır. Postmodern teorinin, modernizme ve rasyonalizme yönelttiği eleştiri, onun bir modern form olarak milletleşme ve millî devlet sürecine karşı tavrı, aslında tarihsel olarak geri bir formasyon olan etnik kimliklerin, yeni bir siyasal zâtiyet olarak görülmesi gibi tarihsel olarak çelişik bir duygunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu çelişki, büyük ölçüde modernizm ve post modernizm arasındaki sorunlardan beslenmektedir. Yani modernizmin ileri olarak gördüğü, nesneleri ve formları post-modernizmin eleştirmesi, etnik kimliklere yönelik çalışmalarda yeni bir algının ortaya çıkmasını en azından kolaylaştırmıştır diyebiliriz.

Biz burada bu tür teorik sorunların üzerinde durmayacağız. Sâdece bu sorunların meselenin anlaşılması için bir faktör olarak unutulmaması gerektiğini hatırlatarak, etnik sorunun analizinde “anlayıcı” bir yönetime başvuracağız.

Etnisite Nedir?

Aslında etnisite bugünden geriye doğru oluşturulan, tahayyül edilen bir soy vurgusuna dayalı bir mitostur. Bilindiği üzere toplumların tarihleri büyük ölçüde mücâdeleler, savaşlar, göçlerle doludur. En ilkel biçimi, ırkçılığa uzanan soy efsanelerinin etnik kimlikler ekseninde masûmlaştırılması meseleyi değiştirmemektedir. Yani, etnik kimlikleri tarihsel yapılar olarak görmek yerine; onları belli bir soydan gelen insanların giderek ‘saf’ bir örgütlenmesi olarak tanımlayan yaklaşımlar istese de istemese de ırkçılığa açılan kapılardır.

Biz, etnik kimliklerin esâs olarak tarihsel olduğunu söylerken şunu vurgulamak istiyoruz. Etnik kimlikler hangi kökten geldikleri bilinemez durumda olan veya bilinmesi imkânsız olan ya da bilinmesi çok fazla anlamlı olmayan, insanların belli tarihsel zeminlerde birbirleriyle yaklaşarak oluşturdıkları or-

tak toplumsal normlar ve davranış biçimleri etrafında şekillenen topluluklar ve kültürlerdir.

Tarihsel olarak sonsuz sayıda klanın, sonsuz sayıda bileşimle oluşturdukları aşiret ve kabile yapılarının, birbirleriyle akrabalık ilişkileri olsun ya da olmasın, çeşitli toplulukları bir araya getiren kabile federasyonları altında yarattıkları ortak kültür, bugün için onlardan akraba olarak bahsedilmesinin sebepleri arasında sayılabilir. Yine, birbirleriyle akraba olsun ya da olmasın aşiretler, belli kabile yapıları içerisinde birleşmiş olabilirler. Bu kabile yapıları içerisinde ortak kültürler tarihsel olarak yaratılabilir ve nihâyet bütün bu kabile yapıları ister akraba olsunlar isterse olmasınlar daha büyük siyasal yapılar olan göçebe federasyon ya da konfederasyonlar altında birleşebilir ve ortak kültür alanları yaratabilirler. İşte tarihsel formasyon dediğimiz şey bu süreçleri birbirine bağlayan tarihsel inşâ aşamalarıdır. Şüphesiz ki, bu inşâ aşamaları olayların, ilişkilerin iç içe geçmesiyle meydana gelebilir.

Meselâ, imparatorluk yapıları bu formasyonların yeniden biçimlendirildiği ve insanlık tarihine yön veren, büyük siyasal yapıların olduğu tarihsel dönemlere tekabül eder. İmparatorluk yapılarının evrimine baktığımız zaman, yüzlerce yıllık hatta binlerce yıllık Çin, Hint ve çeşitli Türkî imparatorlukları ve diğerlerini düşündüğümüzde, imparatorluk yapıları içerisinde bir araya getirilmiş olan çeşitli halkların, ortak bir payda olarak bir kültürel yapı içerisine entegre olduğu çeşitli örneklerle karşılaşabiliriz. Bu birleşmeler, farklı unsurların farklılıklarını belli ölçüde koruyarak, yeni oluşum veya yeni sentezlere yol açması gibi, tamamen yeni ilişkiler, anlam dünyaları ve örgütlenme biçimleri içerisinde yeni durumları ortaya çıkaran sonuçlarda yaratabilir.

O hâlde, etnisite dediğimiz zaman klan, aşiret, kabile gibi tarihsel ve toplumsal formların yarattığı ortak kültür ve kimlik algısının modern çağdaki durumundan söz ediyoruz diyebiliriz. Tabii ki burada modernleşme sürecinin ortaya çıkardığı yeni örgütlenme biçimi olan millî devlet, bu etnik kimliklerin dönüşümünü, bir başka ifâdeyle bu kimliklerin aşılmasına

işâret etmektedir. Kısaca, millî devlet, ya milletleşme sürecinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır ya da milletleşme sürecini hızlandıran dinamik bir faktör olarak tarih sahnesinde rol almıştır. Bu yönüyle millî devletler bir etnik kimliğe indirgenecek yapılar olarak görülemezler. Onlar, çeşitli etnisitelerin, etnik kimliklerin farklılıklarının dışında, sâhip oldukları ortak alanların üzerinde yükselen yapılardır. Bu yönüyle millî devletler etnik kimliklerin karşıtı ya da alternatifi değildir.

Milletleşme Sürecinin Sorunları

Milletleşme sürecini, kavmî veya ırkî bir oluşum olarak görmek her şeyden önce meseleyi hiç anlamamak anlamına gelmektedir. Milletleşme dediğimiz olay aslında yeryüzünde belli başlı birkaç form içerisinde yaşanmaktadır. Bunlardan birincisi, büyük emperyal geleneğe sâhip olan, bir başka deyişle tarihsel imparatorluk kurmuş halkların milletleşme sürecidir. İkincisi ise, kendileri evrensel ölçekte emperyal bir kültüre sâhip olmasa da, bu emperyal kültür içerisinde belli bir dönem yaşamış veya bu kültürlerle temas etmiş halkların, modernleşme sürecinde yaşadıkları değişimin sonucu olarak ortaya çıkan milletleşme süreçleridir. Üçüncü ya da nihâî bir biçim ise, tarihlerinde büyük imparatorluk kurma gibi siyasal gelenekleri olmadığı gibi, devlet kurma başarısını da çok geç yaşamış toplumların, modern çağın getirdiği sorunlar karşısında milletleşme süreciyle karşılaşmalarıdır. Bu sonuncu örneğe ‘öğrenilmiş milletleşme’ sorunu diyebiliriz.

Kısaca, bunların üzerinde teker teker durmak gerekirse, şunları söyleyebiliriz: Büyük imparatorluk gelenekleri içerisinden gelen, tarihin çok erken dönemlerinde uygarlıkla karşılaşmış, uygarlığın kurumlarına sâhip olmuş, dolayısıyla devlet kurmuş, oradan imparatorluğa geçmiş toplumların milletleşme süreci ve etnik kimliklerin dönüşümü oldukça derin kökleri olan olaylardır. Bu derin köklerin içerisinde şu husûsların üzerinde durmak gerekir:

– Büyük imparatorluklar sâhip oldukları askerî, hukukî, iktisâdî kısaca bir uygarlığın araçları olan birçok faktörü bir

araya getirerek imparatorluğun nüfûsunu oluşturan insanların ve toplulukların ortak değer ve ortak norm geliştirmelerine zemin teşkil ederler. Köklü uygarlıklara sâhip olan, dolayısıyla devlet tecrübesi eski ve güçlü olan bu toplumların imparatorluk sürecinde oluşturduğu kurumlar o halkları birbirine yakınlaştıran, onlardaki farklılıkların yanı sıra benzerlikleri ve homojoniteleri artıran tesirler yaratır. Devlet, ekonomi, pazar, üretim, tarım gibi çeşitli kurum ve yapılar arasındaki ilişkiler bu sürecin en önemli dinamikleri arasındadır.

– Toplumların davranışları üzerinde kalıcı etkiler bırakan faktörlerden biri ve en önemli toplumsal kurumlar arasında yer aldığı hakkında mutabakat bulunan bir kurumda dindir. Bütün imparatorluk yapıları hangi dine mensûp olurlarsa olsunlar meşrûyetlerini belli din ve dinî inançlardan alırlar ve imparatorluk yapıları içerisinde dinî inançlar temelinde yükselen kültürler sâdece dinle ilgili değil, hayatın birçok alanında yeni değerler, normlar üretilmesine yol açar. Din, burada kültürün maddi olmayan unsurlarına olduğu kadar, maddî unsurlarına da belli bir anlam üreten kaynak vazifesi görmektedir. O hâlde diyebiliriz ki, imparatorluk yapıları içerisinden ortak paydaların inşâsına katkı yapan en önemli faktörlerden biri olarak din, imparatorluk sürecinin geride kaldığı bir dönemde, yani milletleşme sürecinin oluşumunda önemli bir role sâhiptir.

– İmparatorluk yapıları çok geniş coğrafi mekânlar üzerinde kurulup yayılabilir. Bir siyasal örgütlenme biçimi olarak, imparatorluk toprakları ne kadar genişlerse genişlesin bir metropol fikrine dayanır. Yani imparatorluğun bir ana merkezi ya da sahası vardır. Bu saha, imparatorluğun yaşadığı tarihsel olaylara bağlı olarak, zaman içerisinde vatan kavramının oluşmasına yol açacaktır. Bu kavramın oldukça yeni bir kavram olduğunu söylemek doğrudur. Fakat, imparatorluğun mülkü ve o mülkün yurt olarak algılanması, milletleşme sürecinin önemli adımlarından ilkinin teşkil edecektir.

İkincisi, milletleşme sürecinde belli bir emperyal geleneği paylaşmış olan fakat kendileri büyük imparatorluklar kurma-mış olan halkların milletleşme süreçleridir. Bu ülkeler içinde

yaşadıkları emperyal geleneklerden etkilenmişler ya da emperyal kültürün içerisinde, kendileri için ortak bir payda olarak kendilerini tanımlayabilecek bir kültür üretme fırsatı bulmuşlardır. Bunların en önemli örneklerinden bir tanesi; Osmanlı İmparatorluğu içerisinde kendi milletleşme süreçlerini yaşayan Yunan halkı ve benzeri toplumların yaşadıkları olaylardır. Burada işâret edilmek istenen husûs, bir imparatorluk içerisinde çeşitli etnik kimliklerin kendilerini dönüşüme uğratacak imkânları ve etkileri bulmasıdır.

Üçüncü örnek ise, uygarlık kurma konusunda oldukça sorunlu olan, dolayısıyla devlet gelenekleri ya hiç olmayan ya da çok zayıf olan, 20. yüzyılın ilk yarısına kadar sömürge ya da yarı sömürge konumunda olan halkların milletleşmesidir. Bu halklar çeşitli etnik topluluklara mensûpturlar ve bu etnik kimliklerini dönüştürerek bir millet olma hâline gelecek imkân ve şartları uzun süre bulamamışlardır. Sömürgecilik (ki bu sömürgeci konumda bulunan ülkeler genellikle Batılı emperyal geleneğe sâhip olan ülkelerdir) bu halklar için kendi toprakları ekseninde bir karşı siyasal kültür yaratarak anti-sömürgecilik üzerinden milletleşme ve millî devlet kurma taleplerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dikkat edilirse bu tür milletleşme süreçleri, sömürgeciliğe karşı ortaya çıkan, anti-sömürgeci milliyetçi tepkilerin uyardığı bir milletleşme olayı biçiminde yaşanmıştır. Fakat, burada unutulmaması gereken husûs, büyük çoğunluğu azgelişmiş olduğu için bu ülkelerin modernleşme çabalarıyla birlikte esâs toplumsal dönüşümlerinin yani milletleşme süreçlerinin sömürgecilik sonrası dönemde de devam etmiş olmasıdır. Burada sömürgecilik sonrası dönemde, millî tepkinin ve milliyetçilik ideolojisinin motivasyonu ile ortaya çıkan, milletleşme hareketi karşısında zaman zaman etnik kimliklere vurgu yapan etnisite esâsındaki ayrılıkçı hareketlerin sebep olduğu çatışmalardan da söz edebiliriz.

Kısaca üzerinde durulması gereken husûslar şunlardır:

1- Milletleşme; imparatorluk yapıları içerisinde etnik kimlikleri aşan, etnisiteler üstünde ortak paydaların yükselmesiyle birlikte başlayan bir süreç olmakla birlikte, milletleşmenin

kurumsallaşması ancak modernleşme derecesine bağlı olarak gelişmektedir.

2- Modernleşme sürecinde sorun yaşayan toplumlar etnik kimliklerin dönüşümü, yani milletleşme sürecinde bazı gecikmeler sonucunda ortaya çıkan sorunlarla karşılaşabilirler. Bu sorunların başında, etnik kimliklerin, millet karşısı bir siyasal zâtiyet hâline getirilmesidir.

3- Modernleşme sürecinin entegre edici dinamikleri modern toplumun ilkelerine bağlı olarak anlaşılabilir. Modern toplumun özelliklerini tanımlarsak; birincisi sanayileşmiş toplumdur, ikincisi, kent egemenliğine dayanan toplumdur, üçüncüsü, toplumsal farklılaşmalara yani etnik ya da tarihsel bölünmelerin yerine fonksiyonel işbölümüne dayanan bir toplumdur. Bu, bir anlamda sınıflar, zümreler, mesleksel ve sivil toplum olarak çoğulculuğu ifâde etmektedir, dördüncüsü ise, modern toplum bireyin özgür ve eşit bir aktör hâline geldiği toplumdur. İşte milletleşme süreci bu entegre edici dinamiklerle birlikte kurumsal özelliklere sâhip olacaktır.

Milletleşme Sürecinin Unsurları

Milleti ve milletleşme sürecini etnik algı içerisinde düşünmek, onu 'soy' ya da 'kavim' olarak algılamak nasıl doğru değilse, milletleşmeyi etnik kimliklerin bir koalisyonu olarak da tanımlamak doğru değildir. Millet bir kavim değildir, millet kavimlerin ya da etnik kimliklerin nitelikleriyle anlaşılacak bir olay olarak görüldüğü zaman sonucun kaçınılmaz olarak ırkçılığa çıkacağını vurgulamıştık. Burada üzerinde durulması gereken şey, kavimde ya da etnik kimliklerde olmayan yeni siyasal niteliklerin kavranmasıdır. Bunlardan bahsetmek gerekirse, kısaca şu tespitleri yapmak mümkündür:

1- Millet, ortak bir uygarlık ve kültür bilincine sâhip olmaktır.

Özellikle, büyük imparatorluk gelenekleri içerisinde sâhip olunan kültür, o imparatorluğun yaratmış olduğu özgün uygarlık değerleri; insanların içinde yaşadıkları etnik toplulukları

aşan, estetik, entelektüel ve mânevî ilkelerdir. Bunları örneklemek gerekirse: Bir uygarlığın yarattığı mimârlık, edebiyat, felsefe, bilim gibi ürünler; hukuk, tarih felsefesi gibi normatif veya entelektüel zenginlikler. Bir imparatorluğun yarattığı bu değerleri paylaşarak, kendi etnik kimliklerinin üstünde, bu değerler üzerinde 'yeni bir hukuk' oluşturan insanlar milletin öznesini oluştururlar. Bu öznenin yaşadığı toprakları vatan olarak algılaması, bu uygarlık değerleriyle topraklar arasındaki özdeşliği hissetmesi ve bu değerleri koruyan, sâhip çıkan bir siyasal bilince ulaşması o insanlarda devlet bilincinin gelişmesine ve zaman içerisinde bu bilincin 'millî devlet' bilincine dönüşmesine yol açar.

2- Millet ortak toprak ve pazarın bilincine varmaktır.

Milletleşme sürecinin temellerini hazırlayan dinamiklerden biri olarak vurgulamaya çalıştığımız ortaklıkların, bir medeniyet mîrâsı şeklinde algılandığı topraklarla özdeşleşmesidir. Bunu tamamlayan diğer bir husûs ise, bu toprakları birbirine entegre eden pazarın gelişmesidir. Vatan kavramı, bu yönüyle ortak bir kültürün, bir pazarla entegre edildiği topraklara dönüşmektedir. İnsanların toplumsal süreçlerde birbirleriyle olan ilişkileri, üretim yapıları ve buralarda aldıkları roller, pazar ilişkisi vasıtasıyla birbirine bağlandıkça, 'ortak kültürün' hissedilmesi aynı zamanda davranışlarda normatif bir şekilde yansımaları giderek yaygınlık kazanacaktır.

Pazarın entegre edici birçok özelliği bulunmaktadır. Birincisi, insanlar ürettikleriyle ve tüketimleriyle birbirleriyle daha yoğun ilişkiye gireceklerdir. İkincisi, insanlar emekleriyle işbölümü sürecinde dolaylı olarak birbirine bağlı hâle geleceklerdir. Üçüncüsü ise, pazar içerisinde ürettiklerini tüketmek için ortak bir değişim aracı olarak parayı kullanarak, faâliyetle bulundukça ulusal parayla, ulusal pazar arasında tamamlayıcılık etkisi ortaya çıkacaktır.

Pazarların birbirine eklenmesi, ülkesel ölçekte ya da vatan denilen toprakta ortaya çıkan, yaratılan değerlerin korunmasını zorunlu hâle getirecektir. Bu bir anlamda millî servetin yaratıl-

ması ve pazarın başka pazarlardan farkının da ortaya çıkması demektir.

Kısaca vurgulamak gerekirse, millî pazarın entegre edici gücü, toprakların vatan hâline gelmesini sağlayan medeniyet ve kültürel olgular kadar önemlidir ya da onları tamamlayıcı bir unsurdur.

3- Millet, kültürel ve ekonomik ortaklıkların üzerinde yükselen siyasal ortak paydadır.

Milletleşme sürecinin en önemli ayırt edici unsurlarından biri, bütün ortak paydaların üzerinde bir siyaset bilincine sâhip olmaktır. Siyaset bilinci bilindiği gibi, devletle toplum arasındaki ilişkilere dâir bilgiler, kanâatler ve görüşlere dayanan bir olgudur.

İnsanlar sâhip oldukları medeniyet birikiminin nerede ve nasıl yaratıldığını, bunun hangi ilişkilerle bir toplumsal ilişkiler ağına dönüştüğünü ve bu ilişkiler ağını siyasal olarak temsil eden devletin niteliklerini ve varlığını hissettikçe onlardaki siyaset bilinci gelişir.

İmparatorluk yapıları içinde milletleşme sürecine geçiş, siyaset bilincinde bir farklılaşmaya yol açar. Bu farklılaşma, imparatorluk devletinden 'millî devlet'e geçiş şeklinde olur. Buradaki 'millî devlet' biraz önce bahsettiğimiz ortak kültürün üretildiği toprakların, ortak toplumsal ve ekonomik ilişkiler üzerinde gelişen ekonominin bir göstergesidir.

Millî devletlerin oluşum süreçleri, bu genel çerçevenin içerisinde açıklanabilir olmakla beraber, tarihsel örneklerinde birçok farklılıkları bünyesinde taşıdığı görülebilir. Şüphesiz, millî devletlerin esâs belirlendiği şartlar, modernleşme süreçlerinde ortaya çıkacaktır.

4- Millet modernleşme sürecinin içinde oluşan bir formasyondur.

Milleti, kavim ya da etnik kimliklerden birine indirgenmeyecek bir yapı olarak düşünmek, onun aynı zamanda inşa edilen tarihsel bir yapı olduğunu söylemek demektir. Bu inşa

sürecinin en önemli faktörlerinden biri modernleşme sürecidir. Modernleşme sürecinin milletleşme üzerinde birçok biçimlendirici tesiri bulunmaktadır. Bunlar arasında; millet öncesi yapıları çözen büyük toplumsal yapı değişimlerini, sanayileşmeyle başlayan yine toplumsal yapının zümre düzenlerinden sınıf yapılarına geçişini ifâde eden değişimleri, millet öncesi klandan etnisiteye kadar uzanan geri toplumsal formların çözümlenerek, bunların yeni örgütlenme tarzları içerisinde yeni yapılara dönüşmesini, kent merkezli yeni bir toplumsal formasyon içerisinde köylülüğün tasfiyesini ve nihâyet bireyin ortaya çıkma aşamalarından bahsedebiliriz.

5- Millet, ortak bir tarihi paylaşmak ve onun bilincine sâhip olmak demektir.

Milletleşme sürecinin en önemli mânevî atmosferi tarih tasavvurudur. Tarih bilinci, bir halkın klandan başlayan etnik kimliklere ve kavimlere kadar eski toplumsal yapıların tortularını aşip, kendilerinin de içinde yer aldığı ortak medeniyet değerlerine ulaşıyorsa, millî bilince dönüyor demektir. Tarih bilincinin, milletleşme sürecini beslediği yer bir anlamda, tarihî bir medeniyet tasavvuru olarak algılamakla ilgilidir. İnsanlar sâhip oldukları etnik, kavmî farklılıkların üstündeki değerlerin bilincine vardıkça, bunun dayandığı kültürün ve uygarlığın anlamını kavradıkça, tarih onlar için, sâdece geçmişte yaşanmış olaylar dizisi olarak görülmez, aynı zamanda gelecek için bir motivasyon ve bir ideal yaratma kaynağı hâline gelir. Milletleşme sürecinin ideolojisi olan milliyetçiliğin beslendiği yer burasıdır.

Etnik Cemaat

Etnik toplulukların, tarihsel olarak millî devletler aşamasından önce milletleşme sürecinde, millî varlığı oluşturan potansiyel olduğu söylenebilir. Yani milletleşme süreci çokça üzerinde durduğumuz gibi, etnik kimliklerin evrimleşmesiyle, bir başka söyleyişle aşılmasıyla ortaya çıkan bir süreçtir.

Burada sorulacak soru şudur: Hangi etnik kimlikler bir millete doğru evrilirler? Açıktır ki, etnik kimlikleri bir millet olma-

ya doğru yönlendiren birçok nedenden söz edilebilir. Bunları sıralamak istersek; birincisi, millet öncesi etnik kimliklerin yaşamış olduğu ortak tarihî tecrübelerden söz etmemiz gerekir. Her etnik topluluk yaşadığı coğrafyada çok sayıda toplulukla karşılaşır, onlarla çeşitli düzeylerde ilişkiye girer, onlarla etkileşerek ortak bir hayat tarzını paylaşır. İşte bu ortaklıkların tarihsel hafızaya yansımaları, geleneği oluşturmaları çok önemlidir. Bu geleneğin milletleşme sürecinde millî bilinç yaratması ise, millî kimliği etnik kimlikler üzerinde inşâ eden bir dinamik hâline getirir.

İkinci bir husûs, etnik kimliklerin millet öncesi aşamada sâhip olduğu ortak bir medeniyet algısına sâhip olmalarıdır. Büyük medeniyetler, etnik kimliklerin üstünde gelişen dinamiklere dayalı olarak yükselirler. İslâm, Hint, Çin ve Batı medeniyeti, Orta Çağ'da bu algılar üzerine yükselmiş olan medeniyet yapılarıdır. Bu medeniyetler içerisinde Türk-İslâm medeniyeti vurgusu İslâm medeniyeti içerisinde Müslümanlıkla karşılaşmış olan Türklerin Orta Asya'dan İran'a kadar karşılaştıkları bütün medeniyetlerden elde ettiklerini İslâm medeniyetinden kazandıklarıyla birleştirilerek yeni bir sentez yaratması sürecini işâret etmektedir. Bu yönüyle Türk İslâm medeniyeti vurgusu aslında Çin'den Hindistan'a, oradan Orta Asya'ya, Arap ve Fars etkileşimine kadar uzanan zengin bir birikimin üzerine kurulu bir sentezi ifâde etmektedir.

Osmanlı çağı, bir yönüyle Türk-İslâm medeniyetinin son ve en gelişmiş dönemini gösteren bir zaman dilimini işâret etmektedir. Büyük Selçuklulardan Osmanlı'lara kadar geçen sürede ortaya çıkan medeniyet aynı zamanda Horasan'dan Viyana önlerine kadar uzanan geniş bir coğrafyayı da ve bu coğrafyalarda yer alan kültürleri de içine alan zengin bir bileşime dayanır. Bu sebeptendir ki, Osmanlı medeniyetinin bütün Türk tarihi içerisinde anlamı nihâî bir medeniyet sentezi olarak yorumlanabilir.

Bir medeniyetin içerisinde hangi unsurların bulunduğunu çok uzun bir şekilde tanımlamak gerekemeyebilir. Fakat, genel özellikleri itibarıyla bir medeniyetin dayandığı husûsları belir-

lemek istersek her şeyden önce ticâret örgütlenmesi, sanayizenaat üretiminin örgütlenmesi ve bunları içerisinde barındıran bir kent kültürüne sâhip olmak bunu bilimden güzel sanatlara, mimârîden mûsikiye kadar kurumsallaştırmak zorunluluğu vardır. Bir yönüyle medeniyet kurmak demek, bu kurumlara dayalı olarak bir hayat tarzını tahayyül etmek, inşâ etmek ve sürdürmek demektir. Tabîî kî bütün bunların yani bu kurumsal yapıların dayandığı bir ideolojik temel, bir dünya görüşünden söz etmek gerekir. Bütün büyük medeniyetlerin dayandığı bu dünya görüşü dinsel temellidir. İşte Türk-İslâm medeniyetinin dayandığı ruh ve düşünce iklimi bütünüyle İslâm'ın belli bir şekilde dünya görüşüne yansımalarıyla ilgilidir.

Büyük medeniyetler, tarihte büyük imparatorluklarla iç içe olmuşlardır. Medeniyetin dinamizmi imparatorluklara ruh ve hayat vermiş, imparatorlukları dinamik hâle getirmiş, imparatorluk yapıları da bu medeniyetin rüzgârıyla dünya görüşüyle kendilerini genişletme ve sürdürme fırsatı bulmuşlardır.

İmparatorluk yapılarının bir medeniyet taşıyıcısı olarak oynadığı çok fazla görülmeyen ve üzerinde durulmayan husûs ise, onların bu yapılar içerisinde yaşayan çeşitli toplulukları, etnik kimlikleri ve kavimleri, içinde yaşadıkları medeniyetin dünya görüşüyle biçimlendirmeleridir. Bu süreci ifâde edecek bir kavram olarak 'ortak medeniyet paradigması'ndan bahsedebiliriz. Ortak bir medeniyet paradigması, imparatorluk yapıları içerisinde yaşayan çok çeşitli ırktan, kültürden, kavimden ve etnik kimlikten ortak algıya sâhip, ortak kültürel davranış kalıplarına sâhip yeni bir büyük topluluk yaratabilir. İşte büyük imparatorluk yapıları içerisinde, milletleşme dinamiğini hazırlayan süreçlerden biri budur. Kuşku yoktur ki, imparatorluk yapısı içerisinde yer alan her topluluk, her etnik kimlik bu ortak medeniyet paradigmasına dâhil olmayabilir. Buna dâhil olanlar büyük ölçüde ya eğitim süreçleriyle ya medeniyetin temsil ettiği dünya görüşünü daha kolay benimseyen ya da aralarındaki ilişkiler bakımından akraba ya da akrabalaşmış topluluklar arasında meydana gelir.

Türkiye'de milletleşme sürecinin yukarıda üzerinde durduğumuz gibi, Osmanlı döneminde imparatorluk yapısı içerisinde

de biçimlendiğini söyleyebiliriz. Siyasal olarak, Osmanlıların temsil ettiği büyük medeniyetin ürettiği dünya görüşü, hayat tarzı, imparatorluk yapısı içerisinde çok farklı kökenden gelen topluluğu bir araya getirdiği gibi, akraba ya da daha sonradan akrabalaşmış topluluğu da milletleşme sürecine katmıştır.

Yukarıda söyledik: Milleti etnik bir temele dayalı olarak gösterme çabaları çok yaygın bir cehalet örneğidir. Millet dediğimiz olayın etnik kimliklerin dönüşümüyle gerçekleştiğini, onun da daha üst bir tarihsel gelişme aşamasına tekabül ettiğini görmek gerekir. Milleti etnisiteye geri götürmek düpe düz ırkçı bir anlayışı ifâde ettiği gibi, etnik kimliklerden oluşan bir koalisyon olarak görmek de oldukça geri bir anlayışı yansıtır.

Bu açıklamalardan sonra şunu söyleyebiliriz ki; Türkiye'nin milletleşme sürecinde, Kürt etnik kimliğinin çeşitli bölgelerde bu sürece katılma konusunda bazı sorunlar yaşadığını görmek gerekir. Bu sorunlar çeşitli Kürt toplulukların yaşadıkları içine kapalı yapılarla ilgili olabileceği gibi, göçebe hayvancılık örgütlenme biçimi olan aşiret örgütlenmesiyle ve İran-Fars kültürüne yakın bölge ile olan sıkı ilişkileri ile de ilgili olabilir. Ayrıca bu sorun, toprak yapısı ve buna dayalı derebeylik örgütlenmesiyle de bağlantılı olarak ele alınmalıdır.

Türkiye'nin 1950'lerden sonra yaşamaya başladığı değişim sürecinin, 1990'lı yıllarda ileri bir aşamaya ulaşmış yukarıda işâret ettiğimiz içine kapalı yapıları çözmeye başladığı aşamada, uluslararası politikaların bölgeye yönelik projeleri Kürt kimliğini 'bir siyasal mesele' hâline getirmeye yöneldiği anlaşılmaktadır.

Kürt topluluklarının, milletimizin temel unsurlarından biri olduğunu, aynı medeniyetin mîrâsçısı olduğunu bilimsel olarak görmezlikten gelmek, ancak etnik kimlikle, millî kimlik arasındaki ilişkileri bilmemekle îzâh edilebilir. Görüldüğü üzere, Türk milletini oluşturan çeşitli toplulukların Kürt topluluğuyla birlikte en az 1300 yıllık bir ortak geçmişe sâhip oldukları bilinmektedir. Daha önceki akrabalık ilişkileri bilinmese bile, bu 1300 yıl içerisinde bu toplulukların ne kadar iç içe geçtiği ne kadar akrabalaştıklarını tartışmak bile anlamsızdır.

Meselenin çok önemli diğer bir yönü ise, etnik kimliklerin tarihsel bir zâtiyet olarak görülmesiyle, sanılmasıyla ilgilidir. Tarihsel olarak bilinmektedir ki, daha öncede üzerinde vurguladığımız gibi, etnik kimlikler kabilesel yapıların etkileşim sürecinde oluşan yapılardır. Yani tarihin her döneminde aynı şekilde bulunan varlıklar değil, tarihsel olarak inşâ edilmiş varlıklardır.

Bunun en açık örneğini 15 ve 16. yüzyılı araştıran tarihçiler rastlamaktadır. Bu dönemin belgelerinde Türk kavramı vergi veren, çiftçilikle uğraşan köylü anlamında kullanılmaktadır. Türkmen kavramı, yaylak ve kışlak arasında göç eden belli düzeyde vergi veren insanları nitelemek için kullanılmaktadır. Kürt kavramı da Türkmen'e benzer bir şekilde ondan sâdece göçebe hayvan yetiştiricisi, dağlarda sürülerini yetiştiren, bir anlamda tam göçebeyi kastedecek bir şekilde kullanılmaktadır. Hatta Osmanlı belgelerinde, 15 ve 16. yüzyıl bu insanları tanımlamak için 'etrak Kürdü' veya 'ekrak Türkmeni' tabîrleri kullanılmaktadır. Yani Kürt sözü etimolojik olarak Türkçe olup, herhangi bir etnik anlam taşımak için kullanılmamaktadır. Tamamen toplumsal bir kategoriye, yaşayan insanlar için bir hayat tarzını tanımlamak için kullanılmaktadır.

Aslında Kürt konusunu ele alırken, bugün onun içerdiği etnik anlamın önemli olduğunu, daha önceki anlamının görmezden gelinmesi gerektiği önerilebilir. Bunu yaparken "etnik zâtiyeti" bütün toplumsal kategorilerin, hatta milletin önüne koymaya çalışmak, meseleyi bütünüyle anlamsız hâle getirecektir. Çünkü milletin kurucusu etnik varlıklar değildir. Milletin kurucusu olan dinamikler yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi, çok karmaşıktır, tarihsel birikim bu karmaşık yapının içerisinde etnik kimliklerin üst bir aşamaya dönüştürme dinamiğine sâhipse milletleşme o zaman gerçekleşir.

Etnik varlığın, 'etnik bir cemaat' bilincine dönüşmesi birkaç nedenden dolayı oluşabilir. Bunlardan birincisi, etnik yapıların içinde yaşaya geldikleri geleneksel formun dağılmasıyla kendilerine yeni bir ilişki dünyası aramak ihtiyacından meydana gelmiş olabilir. İkincisi, uluslararası politikanın güç merkezle-

rinin tasarımsal olarak etnik varlıkları, etnik kimlik etrafında bir siyasal projeye angaje etmiş olmalarından kaynaklanabilir. Üçüncüsü, değişim süreçlerinde, değişen toplumlarda ortaya çıkan sorunların çözülemeyecek bir tarzda yoğunlaşması, 'etnik kimlik merkezli bir cemaat duygusu' etrafında topluluğu içine kapatabilir. Dördüncüsü, değişme süreçlerinde toplumsal farklılaşmaların ilerlemesi, entegrasyon gücünü zayıflatabilir. Bu durumda süreci yaşayan toplumlarda, yönetim tarzı demokratikleşme konusunda yetersizse, demokrasiye karşı dirençli ise toplumun bütünleştirme gücü zayıflayarak etnik cemaatlerin konumunu kuvvetlendirebilir.

Sonuç

Çağımızda etnik sorunların çözümünün nerede aranacağına dair çok farklı tartışmalar bulunmaktadır. Fakat, bu tartışmalar içerisinde etnik ayrılıkçılık üzerinden çözüm arayanların, çağımızın reddettiği ve insanlık için ancak kara bir leke olarak hatırladığı ırkçılık olayıyla karşılaşma ihtimâli oldukça önemli bir sorun teşkil etmektedir. Esâs itibariyle, bir etnik kimlikten bir millet oluşturma iddiâsı hem yapay ve tarih dışı, hem de ahlâkî olarak ırkçılık temelli bir toplumsal tasavvurun gerçekleştirilmesi gibi bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu sebeple etnik meselenin çözüm yolunun ırkçı yaklaşım diyebileceğimiz bu anlayışların dışında aranması gerekmektedir.

Etnik kimliklerin mevcûdiyetini bir değer olarak benimsemek, saygı duymak ne kadar önemli ise, etnik kimliklerin aşılmasının ortak bir medeniyetin mîrâsçısı olan halkların bir millet olarak dönüşümünü görmekte o kadar önemlidir. Bu dönüşüm sürecinde bulunan, yani milletleşme sürecini yaşayan toplumlarda etnik meselenin çözümü, demokrasi içerisinde üretilebilir. Demokrasi aktörleri, bireyden farklılaşmış toplumsal yapılara kadar uzanan geniş bir kadroyu içermektedir. Demokrasinin ilkesel nitelikleri ise, herhangi bir cemaatin bu toplumsal aktörleri sınırlandıracak, onların başta bireysel özgürlükleri olmak üzere, sosyal ve ekonomik özgürlüklerini dikate almayacak yaklaşımları asla kabûl edemez. Demokrasi katılımcı bir sistem olarak, etnik cemaatin ve benzeri yapıla-

rın, başta bireysel özgürlükler olmak üzere bir insanın millî devletler sistemi içerisinde eşit ve özgür yurttaşlar olma hakkını ortadan kaldırarak unsurlar niteliğine bürünmesine izin vermez. Demokrasi, bireyi ve toplumsal, kültürel farklılıkları üretecek, zenginleştirecek bir sistem olarak daha geri tarihsel bir kategorinin bunlarla çelişen bir siyasal alan elde etmesini anti-demokratik bir girişim olarak değerlendirir ve özgürlükleri yaşatmanın her şeyin üzerinde olduğuna inanır.

YİRMİNCİ YÜZYILDAN YİRMİBİRİNCİ YÜZYILA SOSYOLOJİDE KÜLTÜR OLGUSU ANALİZLERİ



Suna Başak*

Giriş

Türk sosyal bilimcileri, özellikle de sosyologları için “kültür”, “medeniyet” ve “kültürlerarası etkileşim” olguları sâdece bir kavram meselesi olmamıştır. Uzun bir dönem ve hâlen “toplum hayatına nasıl yön verilebileceği!” konusundaki görüşlere (Türkçülük, İslâmcılık, Batıcılık) bilimsel destek bulma gayreti olmuş ve bu gayret mevcût bilgi birikimi çerçevesinde sosyologlarca sorgulanmış veya sosyologlardan bir kısmı da bu gayretin içinde yer almışlardır. Bu araştırma da, üç tarz-ı siyaset arasında seçim yapmaksızın makalesini bir soru işareti ile bitir-

*Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, İktisâdî ve İdârî Bilimler Fakültesi.

ren Y. Akçura'nın ve hâlen konuya tartışmaların zihinlerindeki problemlere "üç boyutlu kültür analizi" ile yaklaşarak bir kapı aralanmaya gayret edilmiştir. Ancak konuyla ilgili tartışmaların çözümü öncelikle iki farklı kültür analizinin tespitini ve açıklamasını gerektirir. Bu sebeple, bu araştırmada değişen bilim anlayışından hareketle iki parçalı kültür analizi ve üç boyutlu kültür analizi, bu analizlerde yer alan unsurlar ve bu analizlerin Batı ve Türk literatüründeki önemli temsilcileri ele alınacaktır. Araştırma, yöneldiği konuyla ilgili kaynaklar üzerine yapılan literatür taramasına dayanmaktadır.

Kültür, medeniyet ve kültürlerarası etkileşim sorunsalı hem dünya da hem de Türkiye'de geçmişte olduğu gibi bugünde tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Soğuk savaşın sona ermesini müteakiben başlayan medeniyetler çatışması hakkındaki tartışma veya Türkiye'de son siyasî çalkantıların arkasında yatan sâikler birden bire ortaya çıkmış değildir. On sekizinci yüzyıldan başlayarak Osmanlı İmparatorluğu Batı'ya açılmak zorunda kalmıştır. Batı'yı incelemek, oradan bir şeyler getirmek ve değiştirmek fikri Lale Devri ile başlamış 3. Selim, 2. Mahmut, Tanzimat ve Meşrûtiyetle devam etmiş ve hâlende devam etmektedir.

"Ne olacak bu devletin hâli" sorusuna üç seçenekli bir cevap arayan Y. Akçura'nın ünlü makalesinin üzerinden bugün bir asra yakın bir zaman geçmiş bulunuyor. Üç tarz-ı siyasetin savunucularının kültürlerarası alışverişe ilişkin açıklamaları ne kadar birbirinden farklı olursa olsun dikotomik mantıkta bir ve el edirdiler. Bunlar olguyu iki parçalı olarak analiz ederler ve açıklamaları pozitivistik paradigma içinde yer alır. Üç boyutlu analiz ise son dönem bilim anlayışının bir yansımasıdır.

İki Parçalı Kültür Analizi: Maddî Kültür Mânevî Kültür ya da Medeniyet Kültür Kutuplaştırmacılığı

Bilindiği gibi fizikteki gelişmeler tüm bilimlerin gelişimini etkilemiştir. İki farklı fizik olarak karşımıza çıkan klâsik fizik ve kuantum fiziği iki farklı algılama biçimi olarak karşımıza çıkar. Aydınlanma çağını ve günümüzde hâkim olan mekanistik

dünya, görüşünü klâsik fiziğe borçluyuz ve geleceğin düşünce biçimini de yeni fiziğe yani kuantum fiziğine borçlu olacağız. Kuantum fiziğinin insanın kendisine, topluma, evreni oluşturan canlı-cansız tüm varlıklara bakışını bir şekilde değiştireceğini felsefeciler belirtiyor.

Aydınlanma çağı öncesinde evrene ilişkin “doğrular” ya vahiy yoluyla ya da usavurum yoluyla tesbite çalışılırken, Aristo’yu kaynak edinen Kopernik, Kepler, Galile ve Newton’la devam eden “klâsik fizik” dünya ve evrenin tanımlarını değiştirmiş, dinsel tanımları reddeden bir açıklama getirmişti.

Isaac Newton, vahiye dayanan düşünce biçimini reddederek “doğruların” gözlem sonucu olarak belirlenmesi ilkesini getirmişti. Newton dünyanın çok sayıda ama gözlemlenebilir ve çözümlenebilir olgulardan oluştuğunu ve bütünü kesin olarak açıklayabileceğimizi savunuyordu. Belirsiz olan hiçbir şey yoktu. Klâsik fiziğin dünyası bir “ya-ya da” dünyasıydı. Bir şey ya doğrudu, ya da yanlış. Evren ve dünya belirli kurallara göre işleyen “deterministik” yani başı sonu belli kesin bir sistemdi. Evreni oluşturan parçacıklar belirli fizik kurallarına göre hareket ederlerdi.

Parçacıkların ilişkileri nedensellik çerçevesindeydi. Bu bilim anlayışı ile yola çıkan sosyal bilimcilerin kültür olgusunu parça esâsına dayalı bir hareketle, maddî ve maddî olmayan kültür olmak üzere iki farklı küre esâsında ve nedensellik çerçevesinde ele aldıklarını görürüz. Maddî kültür (material culture) ve maddî olmayan kültür (non-material culture) ya da adapte edici kültür (adaptive culture) ayrımı Batı literatüründe olduğu gibi, Türk sosyal bilimler literatüründe de yer alan bir ayrımdır.

Adapte edici kültür, çoğunlukla Amerikan kültürel antropolojisinde, imâl edilen nesnelerin maddî kültürün karşısında fikirler, inançlar, değerler ve gelenekler alanını karşılamak üzere kullanılan bir terimdir.¹ Kültür kelimesinin kullanımın-

¹ Kendall, Diana, **Sociology in Our Times**, Third Edition, United states of America: Wadsworth, 2001.

da, insan toplumlarının bütünselliği kabûl edilmekle birlikte maddî kültür ile maddî olmayan kültür ya da adapte edici kültür arasında bir ayrıma gidilmektedir.²

Maddî kültür-maddî olmayan (adapte edici) kültür ayrımının yanı sıra da medeniyet-kültür ayrımı da konuyla ilgilidir. Medeniyetin birçok anlamı olmakla birlikte burada bizi ilgilendiren anlamı, maddî kültür karşılığında kullanılmasıdır. Yine kültürün sosyal bilimler literatüründe iki yüze yakın tanımı bulunmakla birlikte, kültür bir anlamıyla da sâdece kültürün elle tutulup gözle görülmeyen değerler, anlamalar ve inançlar kısmını ifâde etmek için kullanılmıştır. Bu çerçevede maddî kültür-mânevî kültür ayrımına denk gelecek şekilde kullanılan bir kavram ikizi olarak karşımıza medeniyet-kültür ayrımı çıkar. Mânevî kültürlerimizin ayrıca moral kültür olarak da adlandırıldığını görebiliriz. Bazı kaynaklarda ise, maddî kültür ve mânevî kültür karşılığı olarak özdeksel kültür-tinsel kültür terimleri kullanılır.

İki parçalı analizde parçaların karşılıklı ilişkisi konusu sosyolojinin tartışmalı alanlarından. Maddî kültüre belirleyicilik yükleyenlerin “gerçekliğin özü nedir?” sorusuna verdikleri cevap madde olup, maddî kültüre belirleyicilik atfetmek Aristo’dan Marx’a ve Marx’ın takipçilerine uzanan bir çizgi oluşturur. Mânevî ya da moral kültüre belirleyicilik atfedenler Plato’dan başlayarak, idealistler diye adlandırılan bir çizginin yaklaşımında yer alırlar ki, bunlarda “gerçekliğin özü nedir?” sorusuna mânâ, töz, cevher, ruh, mutlak varlık gibi felsefî cevaplar vermişlerdir. “Gerçekliğin özü nedir?” sorusuna verilen bu cevaplar bilim adamlarının kuramlarının temellerinde yer alan ontolojik kabûlleridir. Hangi ontolojik kabûlden hareket ediyor olursa olsunlar sosyal bilimciler kuramsal açıklamalarında parçaların belirleyiciliği konusunda çok katı değillerdir. Ancak son kertede belirleyici olarak tespit ettikleri, ontolojik kabûllerinde yer alan belirleyicidir. İnsanın ürettiği, ilettiği veya iletemediği ancak insan müdâhalesinin izini taşıyan her

² Marshall, Gordon, **Sosyoloji Sözlüğü**, (Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları VIII + 917 sayfa, Ank., 1999.

şey kültür olup, iki parçalı kültür analizinde olgunun somut kısmı için maddî kültür, özdeksel kültür, medeniyet kelimeleri eş anlamlı kullanılmaktadır. Olgunun soyut kısmının isimlendirilmesinde ise mânevî kültür, moral kültür, adapte edici kültür, mânevî olmayan kültür ve tinsel kültür kelimeleri eş anlamlı kullanılmaktadır.

Sosyoloji literatüründe maddî kültür mânevî kültür ayrımı yapılırken, bunun olgusal dünyada var olmayıp insan zihninde yani kavramsal dünyada yapılan bir ayırım olduğu, bu ayırımın teorik bir geçerliliği olamayacağı fikrini kabûl etmeliyiz. Nitekim, “Batı Avrupa Toplumsal düşüncesi, yani aslolarak, İngiliz-Amerikan ve Fransız düşüncesi böyle bir ayrıma ihtiyaç duymadığı gibi, bunun ‘teorik bir geçerliliği olabileceğini de ciddiye almamışlardır’”.³ Bu toplumlar medeniyetleri ile kültürleri arasında bir uyumsuzluk, tekabüliyetsizlik yaşamadıkları için, soyut düzeyde medeniyet ile kültür arasında bir karşılıklı itme durumu olmasına ihtimâl vermediler. Her ne kadar Batı literatüründe maddî kültür mânevî kültür ya da medeniyet-kültür ayrımının olgusal dünyada var olmayıp, anlama ve açıklama kolaylığı sağlamak amacıyla analitik çerçevede kavramsal dünyada oluşturulduğunu söylesek bile, Batı literatüründe de pozitivistik paradigmanın etkisiyle bu ayırımdan hareket eden birçok sosyal bilimciden söz edebiliriz.

Bottemore’a⁴ göre A. Weber Mclwer, Thurwold bu şekilde düşünen sosyal bilimciler arasındadır. Tolan’a⁵ göre bu ikili ayırım K. Marx, A. Kroeber ve Hegel’de de göze çarpar. Marx’ın altyapı üstyapı ayrımı, A. Kroeber’in değer (kültür), gerçeklik (medeniyet) ayrımı iki parçalı analize örnektir. Hegel’in öznel ruh nesnel ruh ayırımından hareketle, bunlardan ilkinin kültür, ikincisini ise medeniyetle ilişkilendiren sosyal bilimcilerin hepsini ikili analiz içine dâhil etmek mümkündür.

Yukarda adı geçen sosyal bilimcilerin dışında “kültürel boşluk” kavramını sosyolojiye kazandıran W. Ogburn’ün değişme

³ Baykara, Tuncer, **Türk Kültür Tarihine Bakışlar**, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1996, s.10.

⁴ Bottomore, Tom, **Sosyoloji**, (Çev: Ünsal Oskay), Beta Yayın, İstanbul, 1984, s.129.

⁵ Tolan, Barlas, **Toplum Bilimine Giriş**, Adım Yayıncılık, Ankara, 1996, s.223.

konusundaki görüşleri maddî kültür ve mânevî kültür ayırımına dayanır. Bu ayrımı yapan sosyal bilimcilerin bu parçalar arasında bu etkileşimin var olduğunu vurguladıklarını da tespit edebiliriz.

Türk sosyoloji literatüründe iki parçalı analizi ilk defa sistematik bir biçimde kullanan Z. Gökalp'tir. Ziya Gökalp'ın kültür medeniyet ayrımı, Batı'yla yakınlaşma çabası içinde olan Türkiye'nin problemlerine çözüm bulma çabasını da içerir. Z. Gökalp'in kendisini en çok karakterize eden ve yakın tarihimizde hem sosyal bilimcilerimizin düşüncesinde, hem de üç tarzı siyasetten Türkçü ve İslâmcı kesim içinde en fazla etkili olmuş tezi, yeni bir olgu (sosyolojinin bir gereği) olarak sürdüğü "medeniyet beynelminel, kültür millîdir" önermesi iki parçalı analize dayanır. O zamandan bu zamana onun bu formülasyonları, pozitivistik bilim anlayışının da bir gereği olarak, kuşaklar boyu bize bilimsel/sosyolojik veri olarak öğretilmiştir. Z. Gökalp'ın ayrımı genel kabûl görmüş olup, Türk sosyolojisinde en çok kullanılan ayırım olmuştur. Sosyolojiye giriş kitaplarının tamamına yakını, iki parçalı analizden hareketle konuyu ele almışlardır. Sâdece sosyal bilimlerde değil, kültür kavramını yer aldığı her söylemde, iki parçalı geleneksel analizin (maddî kültür-mânevî kültür ya da medeniyet-kültür) kullanıldığı görülür. Her ne sebeple (akademik, entelektüel ya da ideolojik) olursa olsun, kültür konusuyla ilgili herkes için iki parçalı kültür tasavvuru değişmeyip, değişen sâdece parçalara veya parçaların belirleyiciliğine yapılan vurgudur.

Bu iki parça veya küre şöyle kimliklendirilebilir;⁶ mânevî kültür alanı içinde ahlâkî değerler âdetler, gelenek ve görenekler, kolektif tavırlar, duygular, duygulanma/heyecanlanma nokta ve biçimleri vardır. Maddî kültür alanı içinde (diğer adlandırması ile medeniyet) toplumun maddî varlığına ilişkin teknik modeller yapıp etme teknikleri vardır.

Maddî ve mânevî kültür ayırımına ilişkin soruna felsefî arka plândan bakacak olursak "evrenin başlatıcı ve ana dinamiği

⁶ Cangızbay, Kadir, "*Kültür-Medeniyet Kutuplaştırmacılığı ya da Âmiyâne Bilginin Bir Tuzağı*", **Sosyolojik Praksis**, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, s.105-138,

nedir?” sorusuna ister madde isterse düşünce, töz, cevher vb. gibi cevaplar verilmiş olsun tek, mutlak, değişmez belirleyicinin adı ne olursa olsun her ikisi de pozitivistik bilim anlayışı içinde yer alır.

Sosyal bilimlerde ve sosyolojide iki parçalı kültür analizi pozitivistik sosyolojinin bir sonucudur. “Pozitivistik sosyoloji” terimini A. Comte’a borçluyuz. Kökenleri en azından Aydınlanma düşüncesine dek inen, bazı temel kabûller pozitivistizmin Comte ile başlayıp Viyana çevresinden geçerek günümüze dek ulaşan bilim anlayışını doğurmuştur. Bu temel kabûller gerçeğin doğasının ne olduğu, olgular arasındaki ilişkinin nasıl olduğu, bilimsel bilginin ve sınırlarının ne olduğu, bu bilginin nasıl elde edileceği ve bilimsel bilgi edinmenin hangi amaca yönelik olduğu biçiminde dile getirilebilir.⁷

Evrene, topluma ve insan bedenine mekanik bakış, toplumsal hayatı yarışmacı ve çatışmacı temelde algılama, ekonomik ve teknolojik büyüme sâyesinde ilerlemenin sınırsızlığına inanış pozitivistik bilim anlayışının temel kabûllerini oluşturur.⁸ Yukarıda açıklananlar pozitivistik bilim anlayışının ontolojik, metodolojik ve epistemolojik temel kabûllerinin çok kısa bir açıklamasıdır. Pozitivistik bilim anlayışının, ontolojik alana ilişkin temel kabûlleri, konumuzla birinci dereceden ilişkilidir. Çünkü, pozitivistik bilim anlayışının iki parçalı evren tasarımı, bu anlayıştan hareket edenleri, maddî kültür ya da mânevî kültür ya da medeniyet-kültür ayırımına yöneltmiştir.

Pozitivistik bilim anlayışının gerçekliliğin doğası nedir ve olgular arasındaki ilişkiler nasıldır sorusuna ilişkin verdikleri cevaplar, aynı zamanda onların temel kabûllerini de oluşturur. Bu anlayışa göre soyut ve somut boyutlarıyla, iki parçalı bir görünüme sâhip olan evren, mekanistik yasalara göre işliyordu. Descartes’in zihin (düşünen şey) ve madde (yer kaplayan şey) ayırımına dayanan bu evren tasarımı birbirinden bağımsız

⁷ Giddens, Anthony, “*Pozitivizm ve Eleştiricileri*”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** içinde. Tom Bottemore ve Robert Nispet, (çev. der. Mete Tuncay ve Aydın Uğur), V. Yayınları, Ankara, 1990.

⁸ Cappa, Fritjof, **Kainata Mensup Olmak**, İhsan Yayınları, İstanbul, 1996, s.56.

hatta birbirinden kopuk bu iki varlık alanı, mekanistik bir sistem olarak işlemektedir.⁹ Eski bilim anlayışı, kartezyen anlayış, mekanistik anlayış, naturalistik anlayış veya pozitivistik anlayış/paradigma gibi terimlerle de ifâde edilen bu anlayışın içinde yer alanlar ontolojik alana ilişkin bu temel kabûlleri gereği kültür olgusunun analizinde de parça kavramını tercih etmişlerdir. Kültürü maddî kültür ve mânevî kültür olmak üzere iki parçalı analize tâbi tutmuşlardır.

Üç Boyutlu Kültür Analizi: Bilişsel / Kognitif / İdeolojik Kültür-Davranışsal Kültür ve Maddî Kültür

Pozitivistik bilim anlayışından kaynaklanan iki parçalı kültür analizinin olguyu açıklamadaki tıkanıklıkları, büyük ölçüde yeni bilim anlayışının filizlenmesi sonucunda ortaya atılan üç boyutlu analizle aşılmıştır. 1920’lerde filizlenen bu yeni bilim anlayışının temellerini ortaya atan fizikteki buluşlardır. Yeni fizik yani kuantum fiziğinde insanın “doğru” ya bakışı değişmiştir. Yeni fizikte “kesinlik” ve “tek doğru” yoktur. Einstein’ın “matematik kesin olduğunda gerçeği yansıtmaz, gerçeği yansıttığında kesin değildir” tespiti kuantum fiziğinin başlatıcısı olmuştur.

İki parçalı analizin dışında, anti-pozitivistik yaklaşımda yer alanlar, ontolojik alana ilişkin temel kabûlleri gereği, kültür olgusunun analizinde parça değil, boyut kavramını tercih ederler. Parça yerine boyut kavramının tercih edilmesinin sebebi yirminci yüzyılın başlarında Kuantum fiziğinin atom-altı dünyadaki yeni buluşlarıdır. Atom-altı dünyada parçacıklar değil bağlantılar vardır. Ve bu bağlantılarla maddenin enerjiye, enerjininse maddeye dönüşümü mümkündür. İç içe geçmiş ve birbirine dönüşebilen bu evren tasarımına sâhip bilim adamları, kültür olgusunun incelenişinde üç boyut arasındaki bağlantılara özellikle dikkat çekmişlerdir. Yeni bilim anlayışının epistemolojik temel kabûllerinde, düşünce biçimi rasyo-

⁹ Dikeçligil, Beylû, “Kültür Kavramının Analizi veya Sosyo-Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme”, *Dünyada ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Sosyoloji Derneği Yayınları III, Ank., 1994, s. 42,

nelden sezgisele, indirgemecilikten bütüncülüğe, çizgiselden çizgisel olmayana doğru evrilmiş, ontolojik ve metodolojik temel kabûllerinde ise yayılmacılıktan korumaya, nicelikten niteliğe, yarışmadan işbirliğine bir geçiş söz konusu olmuştur. Bu bilim anlayışı insan ve doğa ayrımını reddederek ikisini bir bütün olarak ele almıştır.¹⁰ Maddî kültür ve mânevî kültürün birbiriyle etkileşim hâlinde olduğunu vurgulayanlar uzun süre kültür unsurlarının* belirlenmesinde iki parçalı analizle sınırlı kalmışlardır. Ancak bilim anlayışındaki değişmelerin yanı sıra iki parçalı analizin olguyu açıklamada tıkanması üç boyutlu analize geçiş imkânı hazırlamıştır. İki parçalı analize ilişkin tespit edilebilecek problem alanları şunlardır:

Öncelikle bazı kültür unsurları somut oldukları hâlde, onların kültür unsuru hâline dönüşmesini sağlayan insanların onlara attettikleri anlamlardır. Örneğin; mabetler, bayraklar, armalar sâdece maddî unsurlar değildir. Bir başka problem alanı ise insan davranışlarına ilişkindir. İnsan davranışlarını maddî unsurlar içinde mi yoksa mânevî unsurlar içinde mi ele alacağız? Ayrıca “iki parçalı analizde değerler ile normal arasındaki ayırma ortadan kalkmıştır”.¹¹ İki parçalı kültür analizinde iki ayrı küreymiş gibi görünen bu boyutların aynı ve tek bir gerçekliğin, sâdece somutluk dereceleri açısından farklı tezahürler olduğu düşüncesinin de silikleştiği görülür. İki parçalı analize ilişkin problem alanlarını çoğaltmak mümkündür; ancak bu kadarı bile maddî kültür-mânevî kültür ayrımı yapmanın yetersiz kaldığını göstermektedir.

Kültür ve medeniyetin birbiriyle etkileşim hâlinde olduğunu vurgulayanlar yine de uzun süre kültür unsurlarının belirlenmesinde iki parçalı analizle sınırlı kalırken, özellikle sosyal psikolojide, insanın duygu ve düşüncelerinin analizinde, bilişsel boyuta ilişkin bilgilerin derinleşmesi üç boyutlu analize

¹⁰ Cappa, Fritjof, “*Sistem Açısından Dünyamız*”, *Derin Ekoloji* içinde (Der. Günseli Tankoç), Ege Yayıncılık, İzmir, 1994, s.56.

* Burada unsur kavramını parça ve boyut kavramlarını da kapsayacak şekilde kullanıyoruz.

¹¹ Dikeçligil, a.g.e., s. 42.

geçişte bir zemin oluşturmıştır. B. Dikeçligil'e göre¹² üç boyutlu analiz sosyoloji, sosyal antropoloji ve sosyal psikolojinin birbiriyle alışverişte bulunmalarının bir sonucudur. Üç boyutlu analizde P. A. Sorokin sosyolojide başı çekmiştir. Ancak sosyolojide davranışları esâs alan naturalistik sosyoloji ekollerinin hâkimiyetinin uzun sürmesi, üç boyutlu analizin daha çok sosyal psikoloji ve sosyal antropoloji tarafından geliştirilmesine sebebiyet vermiştir. W. I. Thomas'ın (1937) insan unsuru, bakış açısı (değerlerin anlamı) ve anlam ayrımı; M. Mead'ın (1937) bireyler, ilişkiler ve etkileşimdeki materyal ayrımı; B. Malinowski'nin (1943) madde, insan, ruh ayrımı, üç boyutlu analizin ilk habercileri olarak karşımıza çıkar. P. Berger ve Luckman (1966) ile Bierstedt (1947) üç boyutlu analizin temsilcileri olarak karşımıza çıkar.

Sosyoloji literatüründe, üç boyutlu analizin temsilcileri olarak ele alacağımız sosyal bilimciler, çalışmalarında kültür-medeniyet, maddî kültür-mânevî kültür ayrımı kullanıyor olmalarına rağmen, açıklamalarının ayrıntısında bilişsel, davranışsal, maddî kültür öğelerini bulabilmek mümkündür. Bu sosyal bilimciler (M. Turhan ve E. Güngör) kültür unsurlarının ayrıntılı açıklamalarına girmemişlerdir. Çünkü, onlar için önemli olan Türkiye'nin modernleşme sürecinde, Batı'dan nelerin alınıp alınmayacağıdır. Kültürün kuvvetli olması ve maddî unsurları kendi bünyesinde eriterek kullanması, yani araç ve amaç değerler ayrımı onlar için asıl ilgilenilecek problemler olmuştur.

Üç boyutlu analizin ilk ve en önemli temsilcisi olarak ele alacağımız M. Turhan'ın görüşleri, her ne kadar siyasî platformda Gökâlp çizgisinde kabûl edilmiş ise de, onda bir siyasî tercihten çok bilim nosyonu ön plândadır. M. Turhan "Garplılaşmanın Neresindeyiz?" ve "Kültür Değişimleri" adlı klâsikleri ile üç boyutlu analizin ilk temsilcisi olarak karşımıza çıkar. M. Turhan'ı üç boyutlu analizin temsilcisi ve ilk tanıtıcısı olarak konulmasında dayanak noktası onun şu cümleleridir. "...Ziya

¹² Dikeçligil, a.g.e., s.45-46.

Gökalp'in kültürle medeniyeti ayırt eden bu görüşünün tamamıyla aksine olmak üzere medeniyetle kültür arasında hiçbir fark veya ayrılık yoktur. Bunları birbirinden ayırmak tamamıyla sun'idir..."¹³

Ona göre¹⁴ kültürün tatmin etmekle yükümlü olduğu insani ihtiyaçlar, biyolojik (fizyolojik ve bedensel), sosyal ve ruhsal ihtiyaçlar olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Bedensel ihtiyaçlar; beslenme, soğuk, sıcak ve nemden korunma, örtünme, barınma ve üreme gibi ihtiyaçlardır. Sosyal organizasyon, kurumlar, örf ve âdetler ahlâkî ve dinî yükümlülükler, kurallar ve yaptırımlar ve eğitim gibi ihtiyaçlar sosyal ihtiyaçlar arasında sayılmaktadır. Sonuncu grubu oluşturan ruhsal ihtiyaçlar ise, günlük hayatın zorluklarından, realiteden kaçmak, açıklanamayan olaylar karşısında duyulan acz, korku, endişe ve hayretten kurtulmak, iç huzura kavuşmak gibi ihtiyaçlardır, işte bu bedensel, sosyal ve ruhsal ihtiyaçlarının tatmininde rol oynayan her vasıtaya kültür unsuru denmektedir.

Türk sosyolojisinde üç boyutlu analizin ilk işâretlerini M. Turhan'da ve ondan sonra E. Güngör'de yakalayabildik. Daha sonra 1992'de K. Cangızbay, 1994'de B. Dikeçligil'in ve 1999'da Yılmaz Özakpınar'ın yaptığı çalışmalar konu üzerinde özenle yoğunlaşmış eserler* olarak karşımıza çıkar.

Konuyla ilgili olarak, K. Cangızbay kültür ve medeniyetin karşılıklı etkileşimi ve bu alanların aslında aynı ve tek gerçekliğin, sâdece somutluk dereceleri açısından farklı olduğunun vurgusu üzerinde ayrıntılı durması ile ilk özelliği gösterirken, B. Dikeçligil bu alanların etkileşimi kadar, üç boyutlu analiz, norm ve değer farklılaşması, olan-olması gereken ayırımına vurgusu üzerinde yoğunlaşması ile ilk özelliğini gösterir. Türk sosyolojisinde, sosyolojiye giriş kitaplarının tamamına yakını iki boyutlu analizden hareketle konuyu ele almaktadır.

¹³ Turhan, Mümtaz, **Kültür Değişimleri**, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1969, s.42.

¹⁴ Turhan, **a.g.e.**, s.37-39.

* Türkiye'de sosyal bilimler literatüründe kültür üzerine odaklanmış yüzlerce çalışmadan söz etmek mümkündür. Ancak biz burada sâdece sosyoloji literatüründe üç boyutlu kültür analizi üzerinde yoğunlaştık.

Ayrıca Cangızbay, iki parçalı analizden hareketle yapılan kültür-medeniyet kutuplaştırmacılığına eleştirel bir yorum getirir. İki parçalı analizin, bilişsel ve siyasal alanlara yansımalarını çözümleyerek bunların nasıl bir düşünsel kargaşa yarattığını ve bu kargaşanın ne tür işlevleri olduğunu net bir şekilde ortaya koyar.

Son dönemde kültür ve medeniyet konusundaki görüşlerini önce seri konferanslar hâlinde açıklayan, daha sonra bu görüşlerini kitap hâlinde yayınlayan Y. Özakpınar'da ise sistem âdetâ tersine çevrilmiştir.

Kurduğu teoride bilişsel, davranışsal ve maddî kültür yerine medeniyet ve kültür terimlerini kullanmasına rağmen biz onu üç boyutlu analize dâhil ettik. Çünkü, Y. Özakpınar bir medeniyet teorisi ortaya koyarken, bu teorinin her teori gibi kesin olmadığını, münakaşa edilmesi gerektiğini ve gerçeğe uymayan tarafları olursa, düzeltilebileceğini, reddedilse bile, doğruya yakın bir istikamet göstereceği için yine de faydalı olacağını belirtir. Onun bu görüşleri, pozitivist bilim anlayışının dışında olduğunun kesin kanıtıdır. Kültür ve medeniyet kavramlarını kullanıyor olmasına rağmen, bu iki kavram çifti arasında öyle bir bağ kurar ki, biri olmadan diğerini anlamak veya birini reddetmek sûretiyle diğerini ikâme edip idâme ettirmek mümkün değildir. Bu sebeple olguyu ele alırken başta belirttiğimiz parça kavramı yerine boyut kavramı onun sisteminin temelini oluşturur. Özakpınar, iki parçalı analizde tespit ettiğimiz kültür alanındaki maddî ve mânevî şeklindeki klâsik ayrıma itirâz etmekte ve kültürün özünde mânevî ve zihnî olduğunu belirtmektedir.

Kültür ve medeniyet ayrımında kendine kadar yapılan açıklamaları âdetâ tersine çeviren uç unsurlarla yer değiştiren Y. Özakpınar'a¹⁵ göre insanın meydana getirdiği her şey kültüre dâhil olurken; inanç ve kültürün oluşmasını, ortaya konmasını, üretilmesini sağlayan, fiillerimizi harekete geçiren şey

¹⁵ Özakpınar, Yılmaz, **Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, s.36-60.

ise, kendine has bir “ahlâk ve inanç nizâmı” öngören medeniyet olarak değerlendirilmektedir. Kültür eserler ve ürünlerdir; medeniyet onların arkasındaki inanç ve ahlâk nizâmıdır.

A. Üç Boyut

Bilişsel, davranışsal ve maddî kültür şeklindeki üç boyutlu analizde ideolojik söylemden etkilenen bir vurgu sorunu yoktur. Zîrâ bu analizin dayandığı paradigma, mantığımızı üçüncü hâlin imkânsızlığı ile sınırlamaktan kurtarır. Yani günlük dille ifâde edersek aklımızı siyah-beyaz tercihindan azad eder. “İki parçadan birinin önceliği” sorunu yerini, “iç içe geçmiş üç boyutun etkileşimi ve bu boyutların, zaman mekân şartları ve objenin niteliklerine göre değişen ağırlık paylarının araştırılması” sürecine bırakır.¹⁶

Üç boyutlu analiz bir kimse ya da grubun toplam ampirik kültürünün üç düzeyden oluştuğunu belirleyerek iki parçalı analizden farklılaşır. Bu düzeyler Sorokin’e göre¹⁷: Bilişsel, davranışsal ve maddî boyutlar olarak belirlenir. Bilişsel kültür bireylerin ya da grupların sâhip oldukları anlamların, değerlerin, kuralların toplamı olup, kültürel sistemi oluşturur. Davranışsal kültür ise anlamların-değerlerin-kuralların yani bilişsel kültürün belirttiği ve gerçekleştiği anlamlı eylemlerin toplamı olup, sosyal etkileşim sistemlerini oluşturur. Maddî kültür ise, bilişsel kültürün dışlaştığı, katılaştığı ve toplumsallaştığı bütün taşıyıcıların maddî, biyolojik şeylerin ve enerjilerin toplamı olup araçlar ve çevreyi oluşturur. Üç boyutlu analizde bir kültür olgusunun ortaya çıkabilmesi dört biçimde olur: Herhangi bir kültür olgusu ya salt bilişsel biçimde ya da bilişsel ve davranışsal, bilişsel ve maddî; bilişsel, davranışsal ve maddî.

Bunların en az güçlü olarak kök salmış ve en yüzeyde kalmış olanı salt bilişsel biçimde kalmış olanıdır. Anlamlar, değerler ve kurallar bir birey ya da grubun davranış ve maddî nesnelerinde kökleşince, insanların açık davranış ve karşılıklı

¹⁶ Dikeçligil, a.g.e., s.40.

¹⁷ Sorokin, Pitirim Alexandrovich, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefesi*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1972, s. 168-169.

ilişkilerini fizikî ve biyolojik nesne ve süreçleri kalıplamakta bir etken hâline gelir.

Bu üç boyuttan birinin bile eksik olması sosyo-kültürel olguyu, sosyo-kültürel olgu olmaktan çıkarır.¹⁸ İdeolojik boyutu ele alacak olursak sosyo-kültürel olgular, temellerinde yatan anlam ve değerler göz önüne alınmadan incelenmezler. Bir sosyo-kültürel olgu anlam boyutundan yoksun bırakıldığında sosyo-kültürel olma özelliğini yitirerek, sâdece fiziksel ya da biyolojik bir olgu hâline dönüşür. Anlamları olmadan, bir kitap-diyelim, Platon'un Devleti düpedüz farelerin bile farkına varabilecekleri belli bir fiziksel ve kimyasal nitelikleri olan belli bir geometrik biçime sâhip bir nesne (kağıt) olur. Anlam ögesi olmadan ırza geçme, zinâ, evlilik dışı birleşme yâhûd yasal evlilik-içi cinsel ilişkiler arasında hiçbir fark yoktur. Fizik ve biyolojik olarak "padişahlar", "papalar", "imâmlar", "generaller", "bilginler", "işçiler", "köylüler", "suçlular", "kahramanlar" diye ayrılan insan organizmaları yoktur. Bütün bunlar ve binlerce öteki anlamlar fizikî nesneler ve biyolojik organizmaların üzerine birey ve gruplar tarafından konur. Maddî kültür boyutunun eksikliği hâlinde anlamlar ve değerler ampirik realitede yer olmayan saf anlam sistemleri olarak kalırlar ki, bu hâllerleriyle de sosyolojinin konusu olamazlar. İnsan bileşenin eksikliği hâlinde ise, sosyo-kültürel dünya Sorokin'in ifâdesiyle, bir "mumya"ya dönüşür.

Toplam Sosyo-Kültürel Dünya

Bilişsel/Kognitif/ İdeolojik Kültür (Potansiyel ve Fiili)	Anlam, Değer, Norm, Bilgi, İnanç, Kanaat ve Düşünceler	Kültürel Sistem
Davranışsal Kültür Potansiyel ve Fiili	Anlamlı Eylemlerin Toplamı	Sosyal Etkileşim Sistemleri (Sosyal Sistem)
Maddî Kültür (Potansiyel ve Fiili)	Bilişsel Kültürel Dışlaştığı, Katılaştığı Tüm Taşıyıcılar	Araçlar ve Çevre

Özetle henüz maddî taşıyıcılar aracılığıyla nesneleşmemiş, dışsallaşmamış fakat insanlıkça bilinen "madde

¹⁸ Sorokin, **a.g.e.**, s.163-167.

dışı” anlamlar-değerler-kurallar toplamı; bütün taşıyıcıları (davranışsal-maddî) ile birlikte nesneleşmiş, dışsallaşmış anlamlar-değerler-kurallar toplamı; son olarak da, -geçmişteki ve bugünkü- düşünce sâhibi bireylerin ve grupların toplamı; bu birbirlerinden ayrılmaz toplamlar, insanlığın fizikî ve biyolojik dünyalarının üstüne kurulmuş toplam sosyo-kültürel dünyayı meydana getirir ve bu dünya üç boyutlu analize tâbi tutulur.

B. Üç Boyutlu Analizle Fark Edilen Farklılık: Değer-Norm ve Olan-Olması Gereken Ayrımı

Pozitivist paradigmanın bir yansıması olarak ortaya çıkan iki parçalı analizde B. Dikeçligil'e¹⁹ göre, birbirine benzeyen ve iç içe geçmiş olan değerler ve normlar arasındaki fark silinmiştir. Bu farkın silinmesi olguyu net bir biçimde algılamamızı engeller. İki parçalı analizde değerler ve normlar mânevî kültür içinde yer alır. Netliğini yitiren mânevî kültür kavramı, her türlü ideoloji için uygun bir hâle dönüşür. Oysa üç boyutlu analizde, değerler ve normlar arasında açık ve net bir ayrım yapılmıştır. Sorokin'de bilişsel boyut, Dikeçligil'de Bilişsel (bilişsel) boyut olarak isimlendirilen ilk boyut; bireyin kendisi, başkaları ve çevresi hakkında sâhip olduğu her türlü anlam, inanç, yorumlama, değerlendirme ve düşünme kalıplarıdır. Bilişsel/bilişsel/bilişsel boyut başka bir ifâde ile birey ve grupların zihniyet dünyasıdır. İnsan davranışları benimsedikleri değerlerden etkilenmektedir. Davranışlara ilişkin beklentiler ise, davranışsal yapıda yazılı ve yazısız kurallar olarak yer alır. Normlar sosyal etkileşimi düzenleyen bütün kuralları kapsar. Kurallar bir davranışın nasıl yapılacağını gösterir, düzenler ve bize “olan”ın bilgisini verir. Bilişsel boyutta yer alan değerler ise, bir davranışın ne için yapılacağını, yani amacını tayîn eder. Bilişsel boyut toplumun ideal kültürü, yani “olması gereken”i bize gösterir.

Kültürün içeriğini açıklarken değer-norm farklılaşmasını ve kültürün en önemli iç çekirdeğini oluşturan değer kavramını

¹⁹ Dikeçligil, a.g.e., s.40-43.

ayrıntılı açıklayan M. Duverger'e²⁰ göre norm hem büyük bir çoğunluğun bilfiil uyduğu davranış kuralını hem de kültürel modele göre uyulması gereken ama her zaman uyulamayan bir davranış kuralını ifâde etmek üzere kullanılır. Aslında bir normun, âit olduğu kültür sistemi içinde bir değer taşımakta devam etmesi, ancak ona uyulması gerektiği yönünde bir inancın bulunması, hem de çoğunluk tarafından bilfiil ona uyulmasıyla mümkün olur. Eğer kuramsal nitelikteki bir normdan, fiilen çok sayıda sapma oluyorsa bu ya normun artık norm olmaktan çıktığını, ya da henüz norm hâline gelmemiş olduğunu gösterir. Değerler ve norm kültür kavramının en önemli ögesidir. İşin aslı aranırsa kültürler bir değer sistemidir. Herhangi bir davranışa bir değer atfetmek, o davranışı iyi, kötü, haklı, haksız, güzel, çirkin, uygun, uygunsuz, kategorilerine göre bir sınıfa koymak demektir. Kültürün içeriğinde var olan normlara uymayı sağlamak üzere gösterilen yaptırımların varlığı ve uygulanabilirliği normlara saygı göstermeye atfedilen değerlerle haklı kılınır. Aynı bir değer, birden fazla norm ve role yol açabilir. Ancak iç çekirdeği oluşturan değer sistemine oranla, gerek normlar gerekse roller daha esnektir ve daha büyük bir çeşitlilik gösterir.

C. Üç Boyutta Potansiyel Gerçeklik-Fiili Gerçeklik Ayrımı

Üç boyutlu analizde değer-norm ayrımı kadar yapılması gereken ayrımlardan birisi de bu üç boyutun kuvveden fiile ne kadar dönüşebildiğidir. Bu üç boyut, fiili gerçeklikte tümüyle gerçekleşmez. Her boyutun bireyler ve gruplar tarafından gerçekleştirilmeyen/kullanılmayan potansiyel gerçeklikte kalan, davranışlar ve maddî araçlarla somutlaştırılmayan kısmı vardır.²¹

²⁰ Duverger, Maurice, *Siyaset Sosyolojisi*, (Çev: Şirin Tekeli), Varlık Yayınları, 4. Bs., İst., 1995, s.76-84.

²¹ Dikeçligil, Beylü, *"Batıda Değişen Bilim Anlayışı ve Türkiye'de Sosyal Araştırmalar"*, *Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Etkisi*, (Yayına Hazırlayanlar: Mahmut Tezcan, Nilgün Çelebi), Unesco Türkiye Millî Komisyonu, Ankara, 1993, ss. 39-58.

Bir kültürde vazedilmiş olsalar bile, bireyler ve gruplar tarafından yaşanmayan değerler, inançlar, kabûller, potansiyel gerçeklikteki bilişsel boyutun potansiyel gerçeklik kısmını oluşturur. Yazılı ve yazısız kurallar ve davranış beklentilerinin davranışlarda yaşanmayanları da davranışsal/davranışsal boyutun potansiyel gerçeklik kısmını oluşturur. Aynı biçimde her türlü insan ürünü maddî araç ve gereç tam kapasite ile kullanılmıyorsa potansiyel maddî kültürü oluşturur.

Üç Boyutta Fiilî Gerçeklik Potansiyel Gerçeklik Ayrımı

Bilişsel/ Bilişsel/ Bilişsel Boyut	Fiilî Gerçeklikte Kültür Unsurları (Nasıl Sorusu çerçevesinde olanın bilgisini verir) Bireyin kendisi, başkaları ve çevresi ile ilgili soyut/somut durum ve oluşlar hakkında sâhip olduğu her türlü anlam, inanç, yorumlama, kabûlü değerlendirme kalıplarının davranışsal ve maddî kültürün derinliklerine nüfûz ederek realize olması.	Potansiyel Gerçeklikteki Kültür Unsurları (Niçin sorusu çerçevesinde yaşanmayan veya yaşanan birey ve grupların zihinlerindeki olması gerekenin bilgisini verir) Bir kültürde vazedilmiş olsalar bile bireyler ve gruplar tarafından yaşanmayan sadece bilinen/bilindiği sanılan (kââl ehli, sözde biliş, ya da gerçekten bilme hâli) anlamlar, inançlar, yorumlamalar, kabûller ve değerlendirme kalıpları
Davranışsal/ Davranışsal Boyut	Anlam, inanç yorumlama, kabûl değerlendirme kalıpları ve normların belirlediği ve gerçekleştiği anlamlı eylemlerin davranışların tümü	Sosyal etkileşim sistemlerinde ve davranışlarda yaşamayan tüm yazılı kuralla (anayasa, kanun, yönetmelik, sözleşme vb.) ve yazısız kurallar (örf, âdet, gelenek ve tabular) ilk davranış beklentileri
Maddî Boyut	Bilişsel kültürün dışladığı, katılaştığı ve toplumsallaştığı maddî biyolojik şeylerin ve enerjilerin toplamı, tüm araç ve gereçler	İnsan ürünü olan maddî biyolojik şeyler ve enerjilerin zaman ve mekan içinde kullanılmayan bölümleri

Örneğin bir birey ya da grubun komünizm, Budizm, Hristiyanlık ya da İslâmiyet'in ideolojisini -yani anlamlar, değerler ve kurallar toplamını- onu uygulamadan da yâhût törensel nesneleriyle Budist tapınağı, kilise, câmi ya da Marx, Lenin ve Stalin'in resimleri ve komünizmin yüzlerce öteki maddî taşı-

yıcı ile bir komünist kulübü gibi bir maddî nesneler ve taşıyıcılar aracılığıyla nesnelleştirmeden de bilebilmesi²² bilişsel boyutun potansiyel gerçeklikteki kısmını oluşturur. Bilişsel olarak dağdaki vaaza inanan Hristiyanlar, İslâm'ın beş şartına inanan Müslümanlar inandıklarının gerektirdiğini davranışlarında ya da maddî kültürlerinde gerçekleştiriyorlarsa bilişsel kültürleri potansiyel gerçeklikte yer alıyordur. Bunlar bilişsel olarak inanan, ancak değerlerini davranışlarında ve maddî kültür unsurlarında dışlaştırmayan bilişsel komünist, Budist, Hristiyan ve Müslümanlardır.

D. Üç Boyutun, Somutluk Derecelerinin Farklılaşması ve Ayrılmazlığı

İki parçalı analizin temsilcileri olan A. Weber, Maclver ve Z. Gökalp'in ayrımlarında iki parçanın bağımsızlığını fazlasıyla abartmışlardır. Gerek E. Güngör gerek M. Turhan konu üzerinde durmalarına rağmen boyutlar arasındaki etkileşimi; bu boyutların somutluk dereceleri itibâriyle farklılaşmış aynı ve tek bir gerçekliğin farklı tezahürleri olduğuna ve ayrılmazlığına ilişkin doyurucu açıklamaları Y. Özakpınar ve özellikle K. Cangızbay'da bulunmaktadır.

E. Güngör* kültürün maddî ve mânevî parçaları arasında kesin bir ayrım yapamayacağımızı belirterek Gökalp'in görüşünü, diğer bir deyişle kültür medeniyet ayrımını ciddî bir tenkide tâbi tutar.²³ E. Güngör kültürle medeniyet arasında kesin bir ayrım yapılmayacağını, maddî olaylarla, mânevî (psikolojik ve sosyal) olaylar arasında karşılıklı etki olduğunu ayrıntılı olarak açıklar.

²² Sorokin, a.g.e., s.168.

* E. Güngör ve Ziya Gökalp'te medeniyet kavramı, kültür ve medeniyet konusunda E. Güngör'ün Z. Gökalp'e yaptığı eleştiriler için bkz. Türköne, Mualla, **Erol Güngör'de Kültür ve Kültür Değişmesi**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1986, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Vayni, Cafer, **Türk Düşünce Ufukları Erol Güngör**, Alternatif Yayınları, Ankara, 2002. Türköne, Mualla, "*Ziya Gökalp ve Erol Güngör'de Medeniyet Kavramı*", **Erol Güngör İçin**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988, s. 179-189.

²³ Güngör, Erol, **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**, Ötüken Neşriyat, 3. Baskı, İstanbul, 1986, s. 9-46.

Y. Özakpınar maddî-mânevî kültür ayrımını yersiz bularak, kültürün özünün tümüyle mânevî ve zihnî olduğunu belirtir. Maddî ve mânevî diye ayırım yapılan kültür öğelerini gerçekte birbirinden ayıran, maddîlik ve mânevîlik değil, onların görünüşteki somutluk ve soyutluk, pratik olarak işe yarama ve pratik ihtiyaçlardan uzak olma farkıdır.²⁴

K. Cangızbay'a²⁵ göre, ampirik algılama düzeyinde birbirleri ile ilişkisi yokmuş ve iki ayrı parçaymış gibi görünen bu boyutlar aslında aynı ve tek bir gerçekliğin, sâdece somutluk dereceleri açısından farklı tezahürlerini içerir. Bu sebeple bu boyutlar ve iki parçalı analizdeki kültür ve medeniyet arasındaki görünen kesikliği veri olarak kabûl eden her türlü düşünce ve proje-Türkçü, İslâmcı ve Batıcı düşüncelerin konuya ilişkin görüşleri-doğrudan doğruya âmiyâne bilgi düzeyinde bulunmaktadır. Bu iki parça, farklı varlık alanlarına âit unsurlardan oluşuyor olmayıp, aynı bir gerçekliğin, yani toplumsal gerçekliğini, biri (maddî ve davranışsal boyut) kişi tarafından doğrudan duyumlanabilir tezahürleri, diğeri de (bilişsel boyut) bunların doğrudan duyumlanabilir olmayanları esâsında oluşmuş algısal kökenli, dolayısıyla da öznel ve izâfî kalmaya mahkûm ampirik çerçevelerdir. Maddî ve mânevî kültür, gerçekliğin kendisinde zâten mevcûd farklı varlık kategorilerine tekabül ediyor olmayıp, içerikleri gözlemlenen nesneye göre değil, gözlemleyen özneye göre değişen algısal, öznel, izâfî çerçevelere tekabül eder. Söz konusu kavramlar, bilimsel açıklamalar için işlemsel olmadıkları gibi, öznel ve izâfî olmalarından dolayı, en basit betimlemeleri dâhi sağlıklı ve güvenilir kılacaklardır. Meselâ Hristiyan bir ülkede inançlar, değerler, örf, âdet ve gelenekle devamlılık gösteren Pazar tatili, Müslüman bir ülkeden bakıldığında toplumsal gerçekliğin maddî yeniden üretiminin zaman boyutu üzerinde düzenlenmesine ilişkin, dolayısıyla da kültürel alan karşısında kesiklik gösteren ve medeniyet alanında yer alan idârî-teknik bir normmuş gibi görülecektir. Hâlbuki, herhangi bir teknoloji veya teknolojik ürün, kendisin-

²⁴ Özakpınar, **a.g.e.**, s. 43.

²⁵ Cangızbay, **a.g.e.**, s. 128-138.

den faydalanan toplumun bir ürünüdür. Bu ürünün tasarlanıp gelişme sürecine katkıda bulunan kendileri de maddeler dünyasında dolaylı olarak fiilleşen inanç, değer, örf, âdet gelenek ya da alışkanlıkların bir sonucudur. Meselâ sanayide ileri ülkelerden ithâl ettiğimiz modern inşaat teknolojileri ve araç gereçleri, bizim gözümüzde doğrudan doğruya maddî kültür alanına âitmiş gibi görünürler. Hâlbuki bunlar belli bir yaşam biçimine mekân oluşturan ve bu yaşam biçiminde mündemiç inanç, değer ve normlar uyarınca tasarlanmışlardır.

Sâdece beslenme dikkate alındığında bile, bu ihtiyacı tatmine yarayan kültür unsurlarının üç boyutta içiçeliği görülür. Besin maddeleri şayet tabiatta verili alanın dışında gübrelenmiş, aşılansın veya yeni bir tür elde edilmiş ise yani insan müdâhalesinin öyle veya böyle en küçük bir izini taşıyorsa maddî kültür ürünleridir. Bu besin maddelerini hazırlarken ve tüketirken kullandığımız tüm araç gereç ve enerjiler maddî bir nitelik taşır. Besin maddelerinin yetiştirilmesi, üretilmesi, hazırlanması ve tüketilmesi husûsundaki usûl, tarz ve davranışlar davranışsal boyutta gerçekleşir. Beslenme ile ilgili inanç, değer, kanaat, düşünce ve tutumlar ise bilişsel boyutta karşımıza çıkar.

K. Cangızbay'a²⁶ göre; medeniyeti ve kültürü birbirinden farklı belirleyicilik hiyerarşilerine tâbi, birbirlerinden bağımsız ve farklı biçimde düzenlenecek iki ayrı küreymiş gibi ele alan siyasal ve toplumsal projelerin âmiyânelikleri ve aldatıcılıkları, bunların beslenme kaynağı durumundaki pozitivizmin bir gereği olarak bilimsel bir kural altında sunuluyor olmalarıdır. Medeniyet ve kültürü birbirinden bağımsız iki ayrı küreymiş gibi ele alan yaklaşımlar, sâdece bilim dışı olmakla kalmayıp, bilim benzeri söyleme başvurarak, aslında belli toplumsal grupların çıkarlarına hizmet etmektedirler. Üstelik siyasî tercih ve uygulamaları sanki kaynağını bilimden alan, dolayısıyla politika üstü bir tarafsızlığın nesnel gerekleri durumundaki teknik işlermiş gibi göstererek meşrûlaştırmaktadırlar. Bu

²⁶ Cangızbay, a.g.e., s. 137-138.

meşrûlaştırmanın zorunlu şartı, medeniyeti hammaddesinden işleyip biçimine kadar her şeyiyle kendisine özgü bir varlık alanıymış gibi ortaya konulmasıdır. Medeniyetin kendisine böyle bir özerklik atfedilerek toplumsal gerçeklik karşısında açığa alınması gibi kültür de ayrı bir öze sâhip ve kendisi üzerine kapanmış bağımsız bir küreymiş gibi ele alınacaktır. Kültür, üretilmeye ve/veya yeniden üretilmeye konu olmayan bir alana sürgün edilerek, varlığını sürdürmesi ancak olduğu gibi, muhâfaza edilmesiyle mümkün bir şeymiş gibi görülecektir. Hâlbuki toplumsal gerçeklikte yer alan tüm bu unsurlar aynı bir süreç çerçevesinde, yani toplumun topyekün yeniden üretimi çerçevesinde varlık kazanırlar ve varlıklarını sürdürürler. Kültürün toplumsal gerçeklikten ve bu gerçekliğin üretildiği süreçten koparılarak kendi başına var olan ayrı bir şey, bir nesne gibi ele alınması; artık sâdece “muhâfazası” değil, “bir başkasıyla değiştirilmesi” ya da ısmarlama biçimde “yeni baştan, yeni bir kültürün inşâ edilmesi” türünden sapkınlıkların boy vermesine sebep olacaktır. Toplum katlarında ve yer yer aydınlar arasında kültürün “muhâfazası” daha ziyâde milliyetçi, “bir başkasıyla değiştirilmesi” Batıcı, “yeni baştan yeni bir kültürün inşâ edilmesi” milliyetçi, İslâmci ve Batıcı aydınlar tarafından sıklıkla karşımıza sürülür. Aynı şeyler medeniyet için de söz konusudur. Medeniyet olarak adlandırılan içerik, insandan soyutlanıp, kendi belirleyiciliklerini kendi içinde taşıyan özerk bir zâtiyetmiş gibi ele alınmıştır. Medeniyet bu hâliyle, kullanma talimât-nâmesindeki husûslara riâyet edildiği takdirde, her yerde ve her zaman ve her kimin elinde olursa olsun, aynı şekilde çalışmaması için hiçbir sebep olmayan herhangi bir alet, bir eşya gibi düşünülmüştür. Medeniyet bu şekliyle ithâl edilebilecek bir nesne niteliği kazanmıştır.

E. Üç Boyutta İlişki mi Etkileşim mi?

İki parçalı analizde parçalar arasındaki bağlantı tek taraflı sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Kültür ile ilgili çalışmalarda toplum maddî kültür-mânevî kültür olarak ayrılarak sebep-sonuç ilişkisi de ilişkiyi başlatan ve belirleyen faktör, kimisinde maddî kültür (Marx) kimisinde de mânevî kültür

olarak belirtilir. Sosyoloji literatürün K. Marx, T. Veblen ve W. Ogburn iki parçalı analizde maddî unsuru belirleyici ve başlatıcı faktör olarak ön plâna çıkarırken A. Comte'a ve M. Weber'de mânevî kültür (düşünce) ön plândadır.

Ancak üç boyutlu analizle belirleyici ve başlatıcı faktörün hangisi olduğu sorusu anlamını yitirmektedir. İlişki teriminin yerini etkileşim terimi almaktadır. Çünkü ilişkide tek yönlü bir belirleyicilik söz konusu iken, etkileşimde karşılıklı belirleyicilik söz konusudur. Üç boyutlu analizde “Etkileşime katılan faktörlerin... etkileşimdeki ağırlık payı/payları, zaman ve mekan şartlarına göre değişir; çünkü bu faktörlerin değişmeyen niteliklerinin yanı sıra zamana mekâna göre değişen nicel ve nitel özellikleri söz konusudur. Kısacası bütünü mutlak anlamda belirleyen herhangi bir parçadan/unsurdan söz edemeyiz”.²⁷ Yukarıda sözü edilen üç boyut arasında dinamik bir etkileşim vardır. Üç boyutlu bu dinamik etkileşimde:

“...(1) Her maddî kültür unsuru, bilişsel boyutta bir anlam koduna karşılık gelir ve iki boyut arasındaki ilişki, davranışsal boyutta yazılı ve yazısız kurallar vasıtasıyla düzenlenir; (2) Bilişsel boyutta içselleştirilmiş bulunan bir anlam/değer hükmü, referans noktası, inanç kalıbı davranışsal yapıda gözlemleyebileceğimiz insan davranışlarında ve çoğu zaman maddî araçlar vasıtasıyla somut biçimde dışsallaştırılır; (3) Ya da bir norm yani davranış beklentisi ve anlamı, bir maddî kültür nesnesi ile somut ifâdesine kavuşur.

Yukarda üç boyut arasındaki dinamik etkileşimi açıklayabilmek için odak noktası olarak; birinci cümlede kültürün maddî unsur, ikincisinden değerler, üçüncüsünde ise normlar alındı. Herhangi bir sosyo-kültürel olgunun analizinde hangi odak noktasından başlanırsa başlansın olgunun bu üç boyutunun, iç içe geçmiş dinamik etkileşimi nedeniyle, neden-sonuç analizini yapmak mümkün olmayacaktır. Ancak aralarındaki karşılıklı bağımlılık çözüldükçe olguyu anlamak ve açıklamak mümkün olabilecektir”.²⁸

Sosyo-kültürel olguların analizinde “karşılıklı etkileşim” kavramı bizim için esâstır. Bilişsel, davranışsal ve maddî boyutlardan herhangi birisi kimi durumlarda başlatıcı, kimi

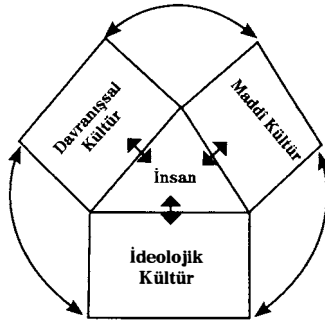
²⁷ Dikeçligil, a.g.e., 1993, s. 653.

²⁸ Dikeçligil, a.g.e., 1994, s. 44.

durumlarda ise sonuç olarak ortaya çıkabilir. Herhangi bir sosyo-kültürel olgunun çözümlenmesinde bilişsel-davranışsal ve maddî boyuttan hangisinin ne kadar etkili olacağı konusundaki soruya verilecek cevap zaman-mekan ve objenin şartlarıdır. Maddî kültürdeki bazı değişimler bilişsel kültürde değişimleri yol açacak uygun bir zemin yaratır. Aynı şekilde inanç ve tutumlardaki değişimler teknolojik değişimleri hızlandırır. İlişkinin tek yönlü -maddî kültürden bilişsel ve davranışsal, bilişsel kültürden maddî ve davranışsal ve davranışsal kültürden bilişsel ve maddî kültüre- olduğu düşüncesi bizi yanıltır.

İlişki mi, etkileşim mi sorusuna olguların oluşum süreci içinde etkileşim cevabını veriyor olsak bile, ilk sebep nedir sorusunun açık cevabı Y. Özakpınar'da bulunmaktadır. Bu konuda Y. Özakpınar şunları belirtir:

“Kültür öğeleri aslında cisimlerin kendileri değildir. Kültür, insan zihninin görüş, bakış, tasarım, tahayyül, duygulanma, anlayış ve değerlendirme tarzı ile ilgilidir. Somut olarak algılanabilir cisimler hâlinde ortaya çıkan ürünleri o şekle getiren, o cisimlere gördükleri işlevi yükleyen insan zihnidir. Maddî kültür mânevî kültür ayrımı yapmak yersizdir; çünkü, bütünüyle kültürün özü mânevîdir, zihnidir”.²⁹



İki parçalı açıklamalarda insan nesne konumunda düşünülmüştür. Üç boyutlu analizde ise odak noktası özne olan insandır. Bu sebeple üç boyut arasındaki etkileşimi anlatan yukarıdaki şemada temele insan yerleştirilmiştir.

²⁹ Özakpınar, Yılmaz, *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1999, s.43.

Sonuç

Bu araştırmada iki farklı bilim anlayışının (pozitivistik ve bütüncü) kültür olgusuna ilişkin sundukları iki farklı analiz çerçevesi (iki parçalı kültür analizi ve üç boyutlu kültür analizi) birbiriyle karşılaştırıldı. Türkiye’de gerek akademik, gerek entelektüel, gerekse ideolojik sebeplerle olsun, kültür konusuyla ilgili şahıslarla, iki parçalı kültür analizi pozitivistik paradigmanın hâkimiyeti sebebiyle kaçınılmaz olmuştur. Üç tarz-ı siyasetin içinde yer alanlarda iki parçalı kültür analizini kullanmışlardır. İki parçalı kültür analizi Türkçülere ve İslâmcılara mânevî kültürün önemini ve belirleyiciliğini savunacakları bir zemin hazırlarken, Batıcılara maddî kültürün önemini, belirleyiciliğini ve üstünlüğünü savundukları bir zemin hazırlamıştır. İki parçalı kültür analizinin sâdece sosyal bilimlerde değil, kültür kavramının yer aldığı her söylemde kullanıldığı görülmüştür.

İki parçalı kültür analizi ve üç boyutlu kültür analizinin içinde yer aldıkları bilim anlayışlarından hareketle üç boyutlu analizin cevabını aradığı soruların sayısının çok daha fazla ve çetrefilli olduğu söylenebilir. Bir bilimsel analizi diğerlerinden üstün kılan hem olguyu ayrıntılı ele alması hem de yeni soruların sorulmasına uygun zemin hazırlamasıdır. Kültür konusuyla ilgili olarak kültürlerarası alışveriş /etkileşim süreci içinde nelerin (bilişsel-davranışsal-maddî), nasıl (etkileşim tipleri: yüz yüze etkileşim, aracılı etkileşim, yarı aracılı etkileşim ya da çatışma, yarışma, işbirliği, uyum), ne kadar (sâdece niceliği değil niteliği de kapsayacak biçimde), ne zaman ve nerede alınıp verilebileceği, değişebileceği veya değişemeyeceği sorusu sorulduğu andan itibaren, kültürlerarası alışverişi savunanlar (Batıcılar) ve kültürlerarası alışverişe kısmen veya tamamen karşı çıkanlar (İslâmcılar ve Türkçüler) veya bu görüşlerin fikri zeminini hazırlayanlardan ayrılarak üç boyutlu analiz içinde yer alınmış olunur. Burada bu beş N (ne, nasıl, ne kadar, ne zaman ve nerede) sorusuna ekleyeceğimiz en önemli sorulardan sonuncusu da kim sorusudur. Yani kültürlerarası etkileşim kim ya da kimler (birey-grup-organizasyon-kurum-alt-orta-üst

sınıf, beyaz yakalı-mavi yakalı) arasında gerçekleştiğini tespit etmek. İki parçalı analizden hareketle üç tarz-ı siyaset yapanlar, aynı zamanda toplum mühendisliğine de temel hazırlamışlardır.

Algısal kökenli ampirik bir kavram ikizi olarak, iki parçalı analizde yer alan parçalar (ismi ne konulursa konsun), gerçeklikte mevcûd farklı varlık alanlarına tekabül ediyor olmayıp, aynı ve bir gerçekliğin somutluk dereceleri itibâriyle farklılaşmış bir görünümüdür. İki parçalı analizin ideolojik ve siyasî uzanımları ise üç tarz-ı siyasette ortaya çıkmaktadır. Bu uzanımlar ise ayrı bir araştırmanın konusunu teşkil edecek geniştir.

KÖYLÜLÜK ÇÖZÜLÜRKEN



Erdoğan Yazıcı*

Türkiye'nin son yüzyılı, savaşlar, göçler, krizler, modernleşme ve yenileşme çabaları üzerinden uzun Türk tarihinin belki de en çetrefil ve zor yüzyıldır. Söz konusu yüzyılda, yukarıda sayılan temalar üzerinden yaşananlar, sıradan bir tarihsel sürecin taşıyıp getirdiği dinamikleri değil, aslında geleneksel bir tarım ve ticâret toplumundan, bir bunalımlar anaforu içerisinde geçerek sanayi toplumuna geçiş çabalarının hikâyesi gibidir. Bu çaba somut plânda fizikî format değişikliği olarak köylülüğün tasfiyesini söz konusu ederken, aslında daha derinde zihniyet dünyası ve kurumsal yapıda köklü bir dönüşümü ifâde etmektedir. Burada söz konusu öneme sâhip dönüşüm, fizikî köylülüğün çözülmesinden daha çok kurumsal köylülüğün çözülmesidir.

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, İktisâdî ve İdârî Bilimler Fakültesi.

Bilindiği gibi, sanayileşme süreçlerinin ortaya çıkardığı toplumsal sonuçlar ele alınırken başvurulmuş bazı temel kavramlar vardır. Şehir, göç ve değişim kavramları bunların içerisinde belki de en sık kullanılanlarıdır.¹ Türk toplumunun Cumhuriyet sonrası dönüşüm süreci incelenirken de aynı kavramlara gittikçe daha yoğun sıklıkla müracaat edilmesi, söz konusu kavramlara denk düşen toplumsal gerçekliklerin gittikçe daha güçlü bir şekilde hissedilir hâle gelmeleri ile ilgilidir. Bir bakıma bu kavramlara müracaat etmeden Türkiye'nin son dönemdeki toplumsal dönüşüm hikâyesi anlaşılamaz.

Türkiye'de Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan ve özellikle çok partili dönemde hız kazanan kırdan şehre göç ve sanayileşme olgusu, geleneksel Türk toplumunun sosyo-kültürel sistemindeki çözülme ve dönüşüm sürecine güçlü bir ivme kazandırmıştır. Bahsedilen dönüşüm ivmesi, bir bakıma kurumsal plânda köylülüğün de dönüşüm ivmesidir. Yeni dalga modernleşme dönemi olarak da ifade edilebilecek bu süreçte, geleneksel-köylü bir yapıdan süratle çıkılırken modern bir sosyo-kültürel sistem üretememe sorunu, Türkiye'de bugünkü sosyo-kültürel kimlik sorununun bir bakıma kaynağını oluşturmaktadır.² Bu sorun, bir bakıma geç modernleşme sorunu olarak da ifade edilebilecek erken doğum bir modernleşmenin, küvez şartlarında tamamlanmasını öngören bir sürecin çetrefil karakterini ortaya koyar.

Genel bir yaklaşım olarak denilebilir ki, her toplumda sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan göç ve köyden kopuş, ciddi bir sosyo-kültürel değişimi zorunlu kılar ve ciddi kurumsal sorunlara sebep olur. Ancak, özellikle Türkiye gibi ülkelerde problem, çözülen kırsal kültürün yerine alternatif ve güçlü bir şehirli sosyo-kültürel sistem üretememektir. Bu sistemsizlik, geçiş dönemlerinde Mübaccel Kıray'ın ifade ettiği gibi tampion mekanizmaları bir fiili geçici kurumsal oluşum olarak öne

¹ Yazıcı, Erdinç, *Ulumelan – Köyden Şehre Göç ve Belenli'de Toplumsal Yapı Değişiklikleri*, İlke-Emek Yayınları, Ankara, 2007, s.18-33.

² Yazıcı, Erdinç, *'Yirminci Yüzyılda Gelenekten Moderniteye Türk Sosyo-kültürel Yapısında Gözlenen Değişimler'*, *Türkiye ve Dünya* (Editör: Erdinç Yazıcı), İlke-Emek Yayınları, Ankara, 2004, s. 274-275.

çıkarmaktadır.³ Bizde bu geçici kurumsal oluşumların sosyolojik zemini, gecekondular ve varoşlar üzerinden oluşan yeni şehirli dokulardır. Türkiye’de son elli yılda ekonomiden siyasete, dinden eğitime pek çok kurumsal dönüşümün dinamik alanları olarak yükselen söz konusu bu şehirli dokular, yeni yüzyılın Türkiye’sinin toplumsal karakterini belirler durumdadır.⁴

Göç kavramı, çeşitli faktörlere bağlı olarak nüfusun yer değiştirmesine bir atıftır. Ancak sanayileşme süreçleri içerisinde hayat bulan göç olgusu; köyden, tarımdan, gelenekselden şehre, sanayiye, moderne doğru bir dönüşümü ifade etmektedir. Genel anlamda göçün bir ucunda köy, diğer ucunda şehir bulunmaktadır.⁵ Türk toplumsal dokusunu değiştiren son elli yılın göçü, Türkiye için sâdece bir mekânsal değişikliği değil, aynı zamanda bir algı ve zihniyet değişimini de ifade etmektedir.

Türkiye’de ve Batı’da geleneksel şehirden sanayi şehrine geçiş ve köylülüğün çözülüşü büyük çapta benzerlik gösterir. Bu duruma karşılık, Türkiye’de şehirleşme olgusunun muhtelif nedenleri/üreticileri düşünüldüğünde, Batı’dan farklı özellikler de dikkat çeker. Bu farklılığın kökleri, Türk toplumunun Batı’dan ayrı tarihsel ve toplumsal dönüşüm mâcerâsında bulunabilir. Söz konusu farklılıklar, farklı değişim süreçlerini belirleyen farklı zihniyet dünyaları ve toplumsal farklılaşma biçimlerinde görülebilir.⁶

Tüm yetersizliğine rağmen kabûl etmek gerekir ki, son yüzyılda Türkiye’de aslında şehirleşmenin en önemli nedeni sanayileşmedir. Sanayileşme olgusu Türkiye’de gerek şehirde, gerekse değişik boyutlarda kırsalda çok önemli yapı değişikliklerinin kaynağı olduğu kadar, kırdan şehre göçün de en önemli kaynağıdır. Türkiye’de göç, büyük toplumsal dönüşümün de başladığı yerdir.

³ Kıray, Mübeccel, *Ereğli–Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, DPT Yayınları, Ankara, 1964, s. 233.

⁴ Bilgin, Vedat, *Türkiye’de Değişimin Dinamikleri Köylülükten Çıkış Yolları*, A Kitap, Ankara, 2009, s. 132.

⁵ Türkdoğan, Orhan, *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*, Dede Korkut Yayınları, İstanbul, 1977, s. 299-303.

⁶ Turhan, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1967, s. 73-76.

Türkiye’de şehirlere göçün en önemli nedenlerinden birisi de, kırsal yapının itici özellikleridir. Verimsiz ve parçalanmış tarım alanları, yoğun nüfusun oluşturduğu huzursuzluklar, çok yoğun geçim problemleri vs. itici nedenler içerisinde sayılabilir. Yine şehirlerin birtakım özellikleri ve imkânları da göçün kaynaklarından birini oluşturmaktadır. İstanbul’un taşı toprağı altın ifâdesinde, çok çarpıcı bir biçimde altı çizilen şehrin çekici faktörlerinin, Türkiye’deki şehirleşmede önemli tesirleri olduğu görülmektedir. Aslında İstanbul vurgusunda dışa vuran beklenti, daha iyi bir gelecek talebidir; daha yüksek bir hayat seviyesine yapılan atıftır. Daha yüksek bir hayat standardına talep, belki de son altmış yılımızın yoğun toplumsal enerjisinin kaynağını oluşturmaktadır.

Türkiye’de 1950’ye kadar kabaca asker/sivil bürokratlar ile eşraf/köylü ikilemi biçiminde ortaya çıkan sınıfsal yapılanma, 1950’den itibaren iç ve dış dinamiklere bağlı olarak önemli değişikliklere uğramıştır. 1950’lerde DP iktidarı ile vesâyette ortaya çıkan kısmî gevşeme, şehirleşme ve sanayileşme süreçleriyle birlikte siyasal yapıda Batı’daki örneklerine pek benzemeyen, fazlasıyla kendine özgü bir süreç ortaya çıkarmıştır. 1950’lerden sonra ortaya çıkan siyasal yapılanma, söz konusu değişimin tesirinde asker/sivil bürokratlar ve eşraf/köylü/işçi bloklaşması şeklinde yeni bir boyut kazanmıştır. Bu yapılanma aynı zamanda, Türkiye’de uzun zaman devam edecek bir siyasal bloklaşmanın ve kısmî demokrasi/anti-demokrasi med-cezirinin de başlangıç noktasını oluşturmuştur. Nitekim Türkiye’de bugün bu ikilemin yeni bir gerilim noktası yaşanmaktadır.⁷

1950’li yıllarda, bir yandan şehirler geleneksel şehirden sanayi şehrine doğru hızlı dönüşüm yaşarken, diğer yandan bu dönüşüm boyunca ortaya çıkan büyük boyutlardaki göç, Türk toplumunu çok kökten etkilemiş ve daha önce de vurgulanan sosyo-kültürel çözülme sürecinin daha da süratlenip çetrefilleşmesine katkı yapmıştır. Söz konusu çözülüş süreci, sosyo-kültürel sisteme dış dinamiğe bağlı olarak giren yeni olgularla yeni boyutlar kazandıracaktır.

⁷ Yazıcı, Erdinç, ‘Yeni Türkiye’ye Açılan Kapı: Demokratik Anayasa Perspektifi’, *Kamu’da Sosyal Politika* dergisi, 2011, sayı 18, s. 70.

1950-1960 arasında geçen yıllar, Türkiye’de altyapı çalışmalarının hızlandığı, ulaşım imkânlarının genişlediği yıllar olarak, Cumhuriyet döneminde yaşanan sosyal değişme ve göçün ciddi bir ivme kazandığı ilk periyot olmuştur. Bu periyot, bir taraftan da Türkiye’de çok partili döneme geçiş ve demokratikleşme yönündeki gelişmeleri içermektedir. Bu dönemde çevre toplumsal grupların merkeze kısmî siyasal müdâhalesi, merkezin çok sert karşı müdâhalesi ile 1960’ta son bulacaktır. Ancak süreç, darbe sonrası koşullarda yeni boyutlar kazanarak devam edecektir.

Diğer taraftan DP dönemi (1950-1960), sanayileşme çabaları ve asker-sivil bürokratlara karşı geleneksel yapıların kısmî bir siyasal inisiyatife sâhip olabilmeleri bakımından, Türk sosyo-kültürel sisteminde çok hızlı bir dönüşüm sürecini de başlatmıştı. Ş. Mardin’in ifâde ettiği merkez-çevre ilişkisinde çevrenin merkez üzerinde ilk kısmî belirleyiciliği DP ile belirginleşmektedir. Ancak bu belirleyiciliğin ağırlıklı köylü karakteri, çevreyi merkez karşısında yeterli toplumsal ve siyasal araçtan yoksun bıraktığı için, seçimi çevrenin sürece tek müdâhale aracı hâline getirmiştir. Genel olarak bakıldığında bu müdâhale aracı, çevre tarafından her müdâhale dönemi sonrasında merkeze karşı, demokrasi kültürünün gelişi bakımından çok yerinde kullanılmıştır. Müdâhaleler sonunda halkın önüne gelen her sandık, müdâhalenin onaylanmadığı anlamına gelecek siyasal sonuçlar getirmiştir.⁸

1960’tan 1980’e uzanan yıllar, sosyo-kültürel yapıda kaybedilen geleneksel kurumlar yerine modern kurumların ikame edilmesi çalışmalarının, süratli göç olgusu ile daha da sorunlu bir boyut kazandığı yıllar olarak da algılanabilir.⁹ Türkiye bu dönemde sanayileşmesiz ve plânsız kentleşmenin bir faturası olarak, toplumsal yapıyı belirleme düzeyine sâhip bir gecekondu olgusu ile tanışmış; gecekondu kültürü ve arabesk kültürel algılar, müzikten mimârîye pek çok alana hâkim olmuştur. Nitekim yine Şerif Mardin’in vurguladığı ‘halk İslâm’ından ara-

⁸ Öznur, Hakkı, *Örtülü Darbe*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 9.

⁹ Türkdoğan, Orhan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1988, s. 114.

besk İslâm kodlarına kültürel ve siyasal iklimin savrulması da bu döneme tekabül etmektedir.

Çözülen geleneksel şehir kültürü yerine modern bir şehir kültürü üretememenin bunalımları üzerine, çözülen köy/yükselelen gecekondu paradoksunun ürettiği yeni kent-çevre kültürü (ya da bazı iddialara göre kültürsüzlüğü), yarattığı yeni gecekondu/varoş olgusu ile sosyo-kültürel sistemdeki derin çözülme-yi süratlendiren bir faktör olarak ortaya çıkmıştır. Burada paradoks, sivil bir siyasal karakter taşımayan fizikî köylülüğün, gecekondu ve varoş yoluyla yaşadığı âdiyet ve dönüşüm sancılarının, siyasal merkeze karşı bir demokratik itirazla iç içe geçerek varlık kazanmasıdır. Nitekim Türkiye, yetmişlerin bu paradoksunu, iki binli yıllarda bu yapıyı yeni Türk şehirlerinin orta sınıfı hâline dönüştürerek aşmak üzeredir.

Yine yukarıda gönderme yapılan 70'ler dikkate alındığında, göçlerle süratli şehirleşmenin yaşandığı bu süreçte sosyal tabakalaşma boyutu bakımından, asker-sivil bürokrasi ve burjuvalaşma sorunu yaşayan kendine özgü bir yeni sermaye unsuruna karşılık; esnaflığın güçlendiği, mikro girişim kabiliyetinin arttığı, işçileşmenin süratlendiği ve bir işçi sınıfının doğmaya başladığı, köylülüğün güç kaybetmesine rağmen iktisadî olarak yeniden yapılanarak siyaseti daha ileri ölçülerde belirlediği bir süreçten de söz edilebilir. Yukarıdaki sürecin soğuk savaşın siyasî çatışmaya dayanan izlerini ve önemli bir sosyo-kültürel değişme olgusunu içinde besleyerek 1980'e kadar geldiği görülmektedir.

Diğer taraftan, Türkiye'nin geçen yüzyılında yaşadığı modernleşme süreci; sanayileşme, şehirleşme ve iç göç gibi süreçler üzerinden Türk tarihinin en önemli iktisadî, toplumsal ve kültürel değişmelerine sebep olmuştur. Bu büyük değişimin somut sosyolojik sonucu, köylülüğün çözülmesidir. Anadolu topraklarında bin yıla tekabül eden, tarım ve ticâret toplumuna hayat veren geleneksel yaşama tarzımız, modernleşme süreçlerinde ciddî bir değişimle karşı karşıya kalmıştır. Gurbet, gecekondu hikâyeleri ve lirik türküler ile süren büyük toplumsal dönüşüm, nihâyet iki binli yıllarda, 60'lı yılların göçmen köylülerinin üçüncü kuşaklarının, yeni Türk şehirlerinin şehirli

sâkinleri hâline gelmeleri ile son bulmak üzeredir. Nitekim bu değişim, bugün de Ankara eksenli iktidar mücâdelesinin toplumsal geri plânını oluşturmaktadır.

1923'ten günümüze önemli sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasî dönüşümler yaşamış Türkiye'de, 1990'larda yaşanan gelişmeler âdetâ yeni bir sosyo-kültürel yapının habercisi gibidir.¹⁰ 1923'lerde Türk toplumu, 13 milyon civarında bir nüfusa sâhip, nüfusunun % 85'i kırdâ yaşayan, kayda değer bir sanayii bulunmayan, dolayısı ile de modern anlamda üretim faâliyeti gerçekleştiren işçi sınıfı bulunmayan köylü bir tarım toplumu iken, 21. yüzyılın başında çok farklı bir sosyo-kültürel yapıya sâhip yeni bir toplum hâline dönüşmektedir.

Bugün 2000'li yılların başında, Türkiye çok önemli sanayileşme hamlelerini gerçekleştirmiş, nüfusunun % 65'ini kentlerde barındıran ve bu nüfusun önemli bir bölümünü modern üretim düzeni içerisinde istihdam edebilmiş, yine nüfusunun % 50'sinden daha fazlası 25 yaşının altında bulunan, yetişmiş insan kaynağı bakımından önemli gelişmeler kat etmiş, ekonomisini büyük çapta dünya ekonomisi ile entegre edebilmiş yeni bir toplumdur. Bugün yeni Türk toplumu büyüme potansiyeli büyük, ancak o oranda sorunları da büyük olan bir toplum olarak belirginleşmektedir.

1990'lı yıllar, dünyada 1989 depreminin sarsıcı etkilerinin görülmeye başlandığı yıllar olurken, Türkiye'de her bakımdan yeni bir sürecin de başlangıcını oluşturmaktaydı. Türkiye'de ekonomik liberalleşmenin çok somut neticelerinin ortaya çıktığı bu dönemde, sosyo-kültürel yapıyı esâslı bir değişime uğratacak gündelik hayatın yeni dinamikleri ile de tanışılmaya başlanmıştır. Yeni iletişim sistemlerinden yeni medya olgusuna, yeni tüketim kalıplarından yeni müzik kültürüne uzanan muhtelif faktörlerin ürettiği yeni bir toplum ile; içine kapalı, devlet merkezli, bürokrasi etkin, sivil inisiyatiflere pek açık olmayan ileri yozlaşmanın hâkim olduğu, değişime direnen bir yapının düalizmi, Türk toplumunun 2000'li yıllarda karşı karşıya kaldığı çelişkinin bir fotoğrafı gibidir.

¹⁰ Bayri, Hakan, *Türkiye'de Kimlik Siyaseti*, A Kitap, Ankara, 2011, s. 14.

Türk toplumunun son elli yılda içinden geçtiği toplumsal dönüşüm süreci dikkate alındığında, bu sürecin bir ucunda gelenek, öbür ucunda modern, bir ucunda geleneksel kurumsal ilişkiler -geleneksel siyaset etme biçimleri gibi-, diğer ucunda modern sanayi toplumunun kurumları vardır.

Bu dinamikleri yeteri kadar harekete geçiremeyen modernist çabaların tabii güzergâhı, şekli modernleşme çabaları üzerinden içerik olarak köylü bir yönetme ve siyaset etme üslûbuna çıkar. Doğası gereği toplumsal ve siyasal çoğulculuğu taşıyıp getiren modernleşme süreçlerinin tam tersine, bu modernist köylülük, kendine yakıştırdığı modernist seçkinci “cılanın” tüm örtücülüğüne rağmen despotik karakterini krizler karşısında gizleyemez.

Trajik bir biçimde gelenekseli tasfiye etmek ve modernî inşâ etmek için yola çıkmış modernleştirmeci elit bürokratik zümreler, varlıklarını sürdürmeyi zamanla köylülüğü kurumsal olarak yeniden üretmekle başarabilirler. Türkiye gibi ülkelerde bu defa çatışma, toplumun dinamiklerinin ürettiği yeni zümrelerin -ki bu zümreler yeni orta sınıfın da inşâ alanıdır- kendi köylülüklerini tasfiye çabaları ile, iktidarını kurumsal köylülük üzerine kurmuş modernist bürokratik elitlerin kurumsal köylülüğü savunma çabaları arasında ciddiyet kazanır. Türkiye bugün tam anlamı ile bize böyle bir fotoğrafı sunmaktadır: Kurumsal köylülüğün savunucusu gerici modernist elitler ve organik modernleşmenin temsilcileri gelenekçi ilerici zümreler... Türkiye, iki binli yılların başında bugün, derin köylülüğünü çözerek yeni bir toplumsal ve kültürel sistemi inşâ etmek bakımından son virajı almak üzeredir.

Bugün Türkiye'nin karşı karşıya olduğu yapay krizler, köylülük düzenine yeniden dönüşün siyasal araçlarını, köylülük düzeninin sâhiplerine yeniden sunabilir mi? Bu soruya evet diyebilmek, geline bu noktada artık ırmakların tersine akıtılabileceğine evet diyebilmek anlamıyla eşdeğerdir.

Türkiye'nin mâkus talihinde kritik eşik aşılacak üzeredir ve asıl modern Türkiye şimdi doğmaktadır.

YOKSULLUK*



Tevfik Erdem**

Özgür bir toplum yoksul olan çok sayıda insana yardım edemezse, zengin olan bir avuç insanı koruyamaz.

Lord Atlee

Yoksulluk ve yoksullar tarihin her dönemi için ciddî bir sorun olarak görülmüştür. Çünkü yoksulluk bir çok sosyal sorunun temelinde yatan bir etkidir. Yoksulluk elbette ki tüm sosyal sorunların en temel nedeni değildir ancak önemli bir nedendir. Ghai, yoksulluğun ülkelerde neden olabileceği sorunları gösterirken yoksulluğun ne kadar ciddî bir sorun olduğunun altını çizmektedir;¹

*Feodaliteden Küreselleşmeye içinde, (Ed. Tevfik Erdem), Lotus Yayınevi, Ankara, 2009, s. 309-351.

** Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, İktisâdî ve İdârî Bilimler Fakültesi.

¹ Ghai, Dharam, “Yapısal Uyum, Küresel Bütünleşme ve Sosyal Demokrasi”,

“Yoksulluğun artışı ve tüketimde göze batan eşitsizlikler, ülkelerin sosyal dokusunda önemli ölçüde gerilim yaratmıştır. Bir çok ülkede suç, şiddet, kaçakçılık ve yasadışı mal ticâretinde büyük artış olmuştur. Ayakta kalma stratejisinin bir parçası olarak, çocuk emeği, fahişelik ve kadın emeğinin daha yoğun kullanıldığı görülmektedir. İstihdâm olanaklarının peşinde göç eden insanların sayısı artmıştır. Sosyal gerilim artmış, düş kırıklıkları, sosyal patlamalar, etnik çatışmalar, gerilim köktenci ve aşırı uçlara dayanan hareketlerin güçlenmesi ile kendini göstermiştir.”

Giddens, yoksulluğun insanlar tarafından yaratılan yüksek mâliyetli dört riskten² biri olduğunu belirterek yoksulluğun dünya üzerinde giderek yaygınlaşmakta olduğunu, dünya nüfusunun % 20'sinin mutlak yoksul olduklarını yani en temel gereksinimlerini karşılayamadıklarını belirtmektedir.³

Modern sosyologlar tarafından yüksek mâliyetli risk olarak görülen yoksulluk, tarih boyunca da tehlikeli olanlar safında yer almıştır. Yoksulluk ve yoksullar tehlikelidir; çünkü onlar, düzeni her an tehdit edebilecek unsur olarak görülmekteydiler. Kimsesizler, âcizler, muhtaçlar, serseriler, dilenciler vs. toplumsal düzenin olağan devamlılığı noktasında birer pürüz olmaları önlenmeye çalışılan, toplumun âdetâ artıkları, dibe vurmuş varlıklarıydı. Toplumlar, bu dibe vurmuş kesimin sorun olmasının önlenmesine yönelik alınmış tedbirlerle doludur. Toplumun düzenli devamlılığı için yoksullar ya da toplumun dibe vurmuşları nasıl tehdit olmaktan çıkarılacaktı? Tehdit edici bir unsur değillerse zâten yardımsever insanların bu niyetlerini göstermeleri için toplumda çok fazla olmamakla birlikte bulunmalarında bir sakınca yoktu. Orta Çağ Avrupa'sında, yoksulların da bulunduğu alt sınıflar için yapılan uygulamaların benzerinin Osmanlı'da da olduğu görülür. Bu dönemde bir işi olmayan yoksullar ve serseriler için çok ciddî yaptırımlar

Piyasa Güçleri ve Küresel Kalkınma, (Ed. R. Prendergast ve F. Stewart), (Çev. İdil Eser), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 61.

² Giddens, insanlar tarafından yaratılan yüksek mâliyetli diğer üç riskin şunlar olduğunu belirtir: Ekosistem çevre; şiddet (büyük ölçekli savaş tehdidi); demokratik hakların inkarı (baskı altına alınması).

³ Giddens, Anthony, **Sağ ve Solun Ötesinde**, (çev. M. Sözen, S. Yücesoy), Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s.101.

vardır. Büyük kentlerde başıboş dolanan serseri ve işsizlere yönelik oldukça zorlu yasa ve uygulamalara bir örnek olarak şunlar gösterilebilir;

“1524’te Londra’da serserilerin “bir at arabasının arkasına bağlanması” ve “şerifin görevlileri tarafından kırbaçlanması” ve “boğazlarına demir halkalar geçirilmesi” emredildi... İşçiler ..işlerini terk ettiklerinde asker kaçağı gibi kovalanıyorlardı... Geçim olanaklarından yoksun olanlar ya krallık sınırları dışına sürülmeyi ya da korkunç kürek mahkûmluğunu tercih etmek durumundaydılar.”⁴

Yoksul, işsiz olmak insanın hayatının denetimi için önemli bir nedendir. Bu denetim hayatın bütün dönemini ve bütün anı kapsayacak kadar katı ve güçlüdür. Kuruluşundan itibaren sosyal düzenin nasıl mümkün olacağı –çünkü sosyolojinin hayatî sorularından biri şudur: Düzen nasıl mümkündür?- ile ilgilenen sosyoloji için düzensizliğin bir unsuru olarak görülebilecek olan yoksullar dikkate değer bir ilgi toplayamamıştır. Belki Marx’ın proleterya kavramı dışında sosyolojinin kuruluş ve sistemleşme dönemlerinde hatta çok yakın zamanlara kadar yoksullar üzerinde durulmamıştır. Marx için proleterya, üretim araçlarına sâhip olmayan ve emeğini satarak yaşamını devam ettiren ancak emeğinin karşılığını tam olarak alamayan bir kitleye göndermede bulunur. Marx’ın proleteryası dışında yoksulları izâh eden başka bir kavramın sosyoloji literatüründe kullanılmadığı görülür. Hatta sosyolojide önemli bir alt başlık olan toplumsal tabakalaşma ve sınıf söz konusu olduğunda, yoksulluğun bir eşitsizlik sorunu olarak dâhi ele alınmadığı görülür. Ancak yakın tarihli sosyoloji ders kitaplarında yoksulluk, tabakalaşma bahsinde bir alt başlık olarak ele alınmaktadır.

Düzen için bir tehdit unsuru olmasının ötesinde, yoksulların uyum, toplumsallaşma vb. türünden sorunları hiçbir ciddi araştırmaya konu olmamıştır. Yoksulluğun kendisi kadar, bilimsel disiplinlerde sorunun ele alınma sayısı da yoksuldur. Yoksullukla ilgili her şey TV’deki birkaç yardım programı ve çok az sayıdaki bilimsel çalışma ile sınırlıdır.

⁴ Dobb, Maurice, **Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler**, (Çev. F. Akar), Belge Yayınları, İstanbul, 1992, s.211-212.

Yoksulluk, özellikle ‘derin yoksulluk’ içinde yaşayanların yoksulluğu, toplumsal huzurun sağlanabilmesi için çözüme kavuşturulması gereken veya en azından yoksulluklarının şiddetinin azaltılması gereken durumlardır.

Bu, hem kamu vicdanını rahatsız eden görüntülerin TV ekranlarından kaybolmasına hem de yoksulluğun neden olacağı sosyal patlamaların daha ortaya çıkmadan engellenmesi ile sonuçlanabilecektir.

1. Yoksulluk Çalışmaları ve Tanımları

Yoksulluk insanlık tarihinin en eski sorunlarından biri olmasına rağmen, onu bir sorun olarak ele alıp, üzerinde çalışma yapmanın tarihi ancak 1899 yılı İngiltere’sine kadar gider. Charles Booth, 1899 yılında İngiltere’de ilk yoksulluk çalışmasını yapan kişidir. Booth, âilelerin geçimleri üzerinde durmuş ve gelir düzeyini, yoksulluğu belirlemede bir ölçüt olarak kullanmıştır. Booth’un çalışmasının sonuçları 1902 yılında bir başka önemli yoksulluk araştırmacısı Seebohm Rowntree tarafından yayınlanmıştır.⁵ Booth’un Londra’da yaptığı çalışmanın bir benzerini Rowntree İngiltere’nin York şehrinde yapmıştır. Rowntree’nin yaptığı bu çalışmada,⁶ yoksulluk sâdece geçimle sınırlanmamış, geçinmek için gerekli temel yiyecekler ve bu yiyecekleri temin için gereken gelir, ayrıca giyim ve barınma ihtiyaçları göz önüne alınmış, böylece daha kesin bir yoksulluk tablosu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Yoksulluk, yoksulluk sınırı, birincil ve ikincil yoksulluk kavramları hep bu ilk çalışmaların ürünüdür. Booth’un çalışmasında Londra’da yaşayanların 1/3’ü yoksuldur. Booth, yoksulluk sınırını, âilelerin geçim ihtiyaçlarını karşılamalarına olanak tanımayan bir düzeyin altı olarak tanımlar. Yoksulluk sınırı gibi birinci ve ikinci derece yoksulluk tanımları da yapılır bu ilk çalışmalarda. Örneğin, Rowntree birinci derece yoksulları, temel ihtiyaçlarını karşılayamayanlar, ikinci dereceden

⁵ DPT, “*Gelir Dağılımının İyileştirilmesi ve Yoksullukla Mücadele*”, Özel İhtisas Komisyonu Raporu, Ankara, 2001, s.108.

⁶ Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. O. Akınhay, D. Kömürcü), Bilim ve Sanat, Ankara, 1999, s.87.

yoksulları, kazandıkları para temel ihtiyaçları için yeterli olan fakat diğer şeyler için yeterli olmayanlar olarak tanımlar. Bu tanımların bugün mutlak ve görelî yoksulluğa tekabül ettikleri düşünülebilir.

İlk yoksulluk çalışmalarında yoksulluğun nedenleri, aylaklık ve bireysel zayıflık gibi, sonucu tamamen yoksulların kendisine bağlanan bir yaklaşımla açıklanmamış, düşük ve düzensiz kazanç ile geniş âile yoksulluğun nedenleri olarak sunulmuştur. 1936 yılında Rowntree tarafından yapılan ikinci yoksulluk araştırmasında yoksulluk nedeni olarak işsizlik, ihtiyarlık daha önemli nedenler olarak ileri sürülmüştür.⁷

Sosyal devlet uygulamalarıyla 1940-1950'lerde ortadan kaybolmuş gibi görünen yoksulluk, 1970'lerde yeniden görünmeye başlar. Sosyal devlet uygulamaları tabakalaşma piramidinin en altında yer alan yoksullar için yararlar sağlamaktadır. Onların sosyal hayata katılımları görelî de olsa, sosyal devletin ayırdığı bütçe ile gerçekleşmektedir. 1929 Büyük Dünya Bunalımı'nın küçük ölçekli bir benzerinin 1970'li yıllarda Petrol Krizi şeklinde ortaya çıkması ve küreselleşmenin getirdiği uluslararası rekabetin hız kazanmasıyla birlikte ulus devletler, devletlerinin 'sosyal' niteliklerinden tavizler vermeye başlamışlardır. Sosyal devletin varlığıyla yaşantılarında az da olsa normalleşme bulan ve bunun devamını bir ölçüde onunla garantileyen yoksulların hâlini tekrar içinden çıkılmaz hâle getirmiştir. Böylece yoksulluk yeniden ve çok uç boyutlarıyla önemli bir sorun olarak gündemdeki yerini almıştır.

Ancak, yoksulluk üzerine yapılan yeni çalışmalarda dikkati çeken yoksulluğun nedeninin toplumsal, ekonomik, siyasî nedenlerle değil, tamamen bireylerin kendi tutum ve inançlarıyla ilişkilendirerek açıklanmaya çalışılmasıdır. Bunun yanında, yoksulluğun belirlenmesinde gelişmiş ülkeler ve yoksul ülkeler için mutlak ve görelî yoksullukta olduğu gibi farklı kıstasların öne sürülmesi gündeme gelmiştir. Mutlak yoksulluk daha çok geri kalmış ve az gelişmiş ülkelerdeki yoksulluğu ölçmek için kullanılırken, görelî yoksulluk gelişmiş ülkelerdeki yoksullu-

⁷ Marshall, a.g.e., s.827.

ğu ölçmek için kullanılmaktadır. Bu duruma bir başka örnek Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) raporlarından verilebilir;⁸ gelişmekte olan ülkeler için İnsanî Yoksulluk Endeksi, insan hayatının üç boyutunu (yaşam süresi, bilgi ve onurlu bir yaşam standardı) kapsarken; gelişmiş ülkeler söz konusu olduğunda bu boyutlara ‘sosyal dışlanma’ da girmektedir.

Yoksulluk, kuruluş amacı olarak yoksullara yardımı hedefleyen yerel, ulusal ve uluslararası sivil toplum kuruluşlarıyla; mütemadiyen yoksullarla ilgili yayın yapan yazılı ve görsel iletişim araçlarının etkisiyle gündelik hayatın olağan bir parçası olarak modern hayattaki yerini almış gibidir. Bunun için en inandırıcı kanıt, yoksullukla mücâdelenin artık hem ulusal hem de uluslararası arenada çok sık gündeme getirilmesidir. Ulusal düzeyde mevcûd hükümet programının yoksullara yönelik yoğun politikaları, bunun yanında özel TV kanallarında yoksullara yardım programlarının periyodik devamlılığı ve yoksulluk çalışmalarının hem aktüel hem de akademik düzeyde artması; uluslararası arenada ise Dünya Bankası’nın 2001 yılı raporuna, yoksulluğu önlemede ne kadar ciddî bir bakışa sâhip olduğu hissini uyandıran şu başlığın atılmasıdır: “Yoksulluğa Saldırı”

Her ne kadar yoksulluk sorununu çözmüş birkaç Kuzey Avrupa ülkesi (İsveç, Norveç), Japonya, Tayvan ve G. Kore gibi ülkeler varsa da,⁹ yoksulluk gelecek yıllarda da varlığını hissettirecek ve hem yoksul olan ve olmayan ülkeler arasında bir gerilim yaratarak, hem de zengin ülkelerin kendi içinde yoksullarla yoksul olmayanlar arasında bir gerilim yaratarak, dünya barışını tehdit eden çok ciddî bir sorun olarak varolacak gibi görünmektedir.

Yoksulluk oldukça geniş içeriğe sâhip bir kavramdır. Çalışma yapanların belirledikleri kriterler esâsında yoksulluk

⁸ UNDP, *İnsanî Gelişme Raporu Türkiye 2001*, Dumat Matbaası, Ankara, 2001, s. 54.

⁹ Şenses, Fikret, *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s.14.

tanımları vardır. Bunların bir kısmı aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

2. Yoksullukla İlgili Temel Kategoriler

2.1. Sosyal Dışlanma

Dışlanma kavramı yoksulluğun yeniden farklı bağlamlarda ele alınması ve tanımlanmasında oldukça işlevseldir. Dışlanmanın merkezinde hem ilişkisel (sosyal) hem de dağıtım (ekonomik) tartışmanın olduğunu belirten Bhalla ve Lapeyre yoksulluk ve dışlanma ilişkisini üç farklı şekilde ele alır;¹⁰ ekonomik, sosyal ve politik dışlanma. Ekonomik dışlanma boyutu, gelir, üretim, mallar ve hizmetlerden faydalanma hakkı sorunları ile ilgilidir. Sosyal dışlanma boyutu, sağlık, eğitim, içme suyundan faydalanma hakkı gibi sorunlarla ilgilidir. Politik boyut ise, politik katılım ve fırsat eşitsizliği ile ilgilidir.

Yoksulluk Tanımları¹¹

Kavramlar	Kullanan	Tanımı
Yoksulluk	(Genel)	Gelir azlığına bağlı olarak asgari yaşam düzeyini sürdürmek için gereken mal ve hizmetlerden yararlanamama ve bu durumun beraberrinde getirdiği sosyal mahrumiyet, duygusu geliştirme.
Mutlak Yoksulluk	(Genel)	Hane halkı ya da bireylerin, biyolojik olarak olağan yaşantılarını devam ettirebilmeleri için ihtiyaç duydukları asgari gelir ve harcama düzeyi.
Görelî Yoksulluk	(Genel)	İçinde yaşanan toplumdaki asgari yaşam düzeyine sâhip olup olmama.
Yoksulluk Sınırı	Booth	Âilelerin geçim ihtiyaçlarına olanak tanımayan bir düzeyin altı.
Birincil Yoksulluk	Rowntree	Ailelerin toplam kazançlarının, fiziksel yeterliliği sürdürmek için yetersiz olması.

¹⁰ Bhalla A. S., and Lapeyre, Frederick, **Poverty and Exclusion in a Global World**, Macmillan Pres. Ltd., Britain, 1999, s.17-28.

¹¹ Kaynaklar: Shekhar, Himanshu, **Culture of Poverty; A Sociological Study**, Ganga Kaveri Publishing House, Varanasi, India.; Özel İhtisas Komisyonu Raporu. Gelir Dağılımının İyileştirilmesi ve Yoksullukla Mücadele, Ankara, 1994, DPT.

İkincil Yoksulluk	Rowntree	Ailelerin kazandıkları paranın fiziksel yeterliliği devam ettirmede yeterli olup, diğer harcamalar için yetersiz olması.
Subjektif Yoksulluk	Drewnowski	Kişi ya da hâne halkının kendi için uygun gördüğü tatmin düzeyini sağlamaya yetecek bir gelire sâhip olmama.
Gelir Yoksulluğu	Drewnowski	Asgari yaşam standardının gerektirdiği temel gereksinimlerin karşılanabilmesi için yeterli miktarda gelirin elde edilememesi durumu.
Yoksulluk	Dünya Bankası	Asgari yaşam standardına ulaşmamak.
Ultra Yoksulluk	FAO(Birleşmiş Milletler Gıda ve Tarım Teşkilatı)	Gelirin tamamını harcadığı hâlde mutlak yoksulluk kriterinde esâs alınan kalorinin % 80'inin ancak karşılanabilmesi.
Kronik Yoksulluk	WHO (Birleşmiş Milletler Dünya Sağlık Teşkilatı)	Ultra yoksulluk durumunun beş yıldan daha fazla sürmesi hâlinde durumlarının düzelemeyeceğinin kesinlik kazanması.
Çalışan Yoksullar	UNCHS (Habitat)	Kamu ve özel sektörün alt düzeylerinde ve marjinal sektörde çalışan eğitim düzeyi düşük ve vasıfsız işgücü.

Yoksulluğun derinleşmesinin önemli bir sonucu, yoksulların yaşamın neredeyse tüm alanlarından dışlanmalarıdır. Onlar, eğitim ve sağlık imkânlarından daha az yararlanırlar,¹² beceri yoksunluğundan dolayı üretim sürecinde yer alamadıklarından, ekonomik süreçlerden ve sermayeden de dışlanmışlardır. Sermayeden, üretim sürecinden dışlanmış olmak beraberinde onların getirdiği-kazandırdığı bir çok şeyden dışlanmaya da neden olur. Üstelik onların toplumsal kurumlarla olan ilişkileri diğerleri kadar sağlıklı değildir. Örneğin, paraları yeterli olmadığı için çocuklarının eğitim hayatı çok kısa sürebilir ve bu durum nesiller boyu devam eden bir yoksulluğa neden ola-

¹² Friedman, John, "Yoksulluğu Yeniden Düşünmek: Yetkilendirme ve Yurttaşlık Hakları", *Doğu Batı*, 2001, (çev. N. Oktik, F. Nas), Yıl:4, Sayı 17, s.141.

bilir. Sağlık güvenceleri olmadığı için sağlık hizmetlerinden yararlanamayabilirler. Veya ‘yeşil kart’a sâhiplerse sağlık imkânlarına en düşük düzeyde sâhip olabilirler. Sâdece bu kartta sâhip olmak bile aslında onların sosyal konumlarının göstergesi olduğu için bu süreçlerin hepsi onlara dışlanmışlıklarını hatırlatacaktır. Dışlananlar yalnızca yoksullar değildir, “ancak onlar dışlanmayı en keskin şekilde yaşayanlardır.”¹³

Yoksulluğun medyatik anlamda da yıldızı sönmüştür. Yoksulluk artık hem medyadan hem de sanat ürünlerinden âdetâ dışlanmıştır. Yoksullukla ilgili haberler ya iç sızlatacak kadar acıklı bir fotoğraf karesi ile sınırlı veya TV haberlerindeki insanın içini burkan ama peşinden hemen çok daha renkli dünyaların görüntülerinin sunularak önceki karelerin hafızalardan silindiği, hiç olmamış, yaşanmamış izlenimi bıraktığı bir başka habere geçişle sınırlıdır. Geçmişin yoksul fakat mert kahramanlarının yerini şimdi hâli vakti yerinde, iş güç sâhibi, okumuş, okumasa bile varlıklı, güçlü, prestijli, sevimli, sempatik ya da karizmatik kahramanlar almıştır. Yoksullar şimdi ya kötü adam ya da uşak rolündedirler. Edebî eserlerde de durum pek farklı değildir. Kahramanlar artık ya orta ya da üst sınıftandırılar.

Yoksullar yaşamın tüm alanlarından dışlanmaktadır. Hatta eskiden zenginlerin daha zengin olmak için ihtiyaç duydukları yoksullar ya da yedek işgücü orduları, artık ilerleyen teknoloji sâyesinde hiç de ihtiyaç duyulmayan nesneler hâline dönüşmüştür.

Yoksulların ekonomik alandan dışlanmalarının nedeni, işleyişin artık onlara ihtiyaç hissettirmemesi iken, toplumsal yaşamdan dışlanmalarının nedeni de yoksulluk kavramına yüklenen anlamdaki sembolik değişimdir. Hensin ve Light’a göre yoksulluğun sembolik değişimi şu süreci takip eder:¹⁴ Eskiden, örneğin 1700’lerde Amerikalılar yoksulluğu sosyal bir

¹³ Bauman, Zygmunt, **Küreselleşmenin Toplumsal Sonuçları**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999-b, s. 9.

¹⁴ Hensin James M.; and Light, Donald W. Jr., **Social Problems**, Mc Graw Hill, New York, 1983, s. 237-239.

problem olarak düşünmemişler ve yoksul insanlar, köylülerin arasında sükûnetle yaşamışlardır. Onlar durumlarını Tanrı'nın isteğinin bir parçası olarak görmüşlerdir. Böylece din adamları, yoksullara yardım etmenin şehir halkı için Hristiyan hayır-severliğini göstermenin bir fırsatı olduğunu telkin etmişlerdir. Ancak zamanla şehirlerdeki yoksul sayısının artışıyla yoksulluk sorunu papazların elinden yardım komitelerine geçmiştir. Böylece yoksulluk anlam değiştirir; hizmeti ve yardımı hak eden (körler, özürlüler, terkedilen anneler) ve hak etmeyenler (dilenciler, seyyar satıcılar, fahişeler, avareler). Yoksulluk zamanla Tanrısallıkla irâdenin dışındaki, şehirlerin ayartması, alkol, kolay suç işleme ve insan ruhlarının yozlaşması gibi etkenlerle açıklanmaya çalışılır.

Yoksulluğun nedeninin Hensin ve Light'ın bahsettiği Tanrısallıkla bağlantılı olması hem yoksulların yoksulluğa katlanabilmeleri hem de yoksul olmayanların yoksullara katlanabilmeleri için bir gerekçeydi. Yoksulluğun, Tanrısallıkla bağlanmanın dışına taşınması, hem yoksulların yoksulluklarına hem de yoksul olmayanların yoksullara katlanabilmeleri için gereken meşrûiyeti ortadan kaldırmıştır. Bir sonraki yaşam için yatırım anlamında yoksullara yardım etmek anlamlı olabiliyordu. Ama “şimdi”yi “şimdi için” yaşayan modern bireye daha “sonra”sı için yapılacak bir yatırım pek rasyonel gelmiyordu.

Böylece yoksullar iyilik yaparak huzura ermenin bir aracı değil, günlük yaşamın rahatsız edici bir unsuru hâline gelmiş görünmektedir. Bauman, bu yüzden yoksulların normları ve düzeni tehdit edenler olarak görüldüklerini belirtir. Onların dışlanmalarına gerekçe de bu nedenlerdir zâten. Bauman'da iki tür dışlanan vardır,¹⁵

1- Düzeni bozanlar

2- Norma uygun olmayanlar

Düzeni bozanların da norma uygun olmayanların da dışlanma nedenlerinin kendilerinden kaynaklandığı ileri sürülmek-

¹⁵ Bauman, Zygmunt, **Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar**, (çev. Ümit Öktem), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999-a, s.124-125.

tedir: Dışlanmanın nedeni dışlananların yanlış eylemleridir. Dışlananlar uyum sorunu olanlar ve suça yatkın olanlardır. Dışlananlar dışlanmadan kurtulmak için gayret etmediklerinden bu durumun devam ettiricisi olarak görülmektedirler. Oysa Bauman, dışlananların kendi kötü yazgılarından sorumlu olmadıkları, olamayacakları gibi, ne denetleyebildikleri ne de direnebildikleri güçlerin hedefi olabileceklerini belirtir.

Diğer dışlananlar ise isteksizlikten değil, kaynak yokluğundan dolayı “norma uygun” olmayabilirler; başka insanların sâhip olduğu ama onların olmadığı az miktarda bulunduğundan, herkes tarafından yeterli ölçüde sâhip olunamayan bu kaynakların yokluğu norma uygun yaşamı imkânsız kılar. Kaynak yokluğu bireylerin tüketim için yeterli kaynağa sâhip olamamalarını, eğitim eksikliklerini vb. ifâde etmektedir. Yoksullar ekonomik ve sosyal donanımına sâhip olmadıkları için norma uymamakta, dışlanmaktadır.

Norma uygun yaşamadıkları için dışlananları Bauman, tüketim toplumunda tüketemedikleri için dışlananlar olarak da açıklar. Tüketememek yoksullar için bir dışlanma nedenidir. Modern toplumda tüketim hayatın merkezinde yer almaktadır. Doyma noktasının olmadığı, devamlı bir şeyler tüketme ihtiyacı içinde yaşayan insanlar ve günlük hayatın inşâsının bunun üzerine kurulu olduğu bir toplum, tüketemeyenleri toplumsal harmoninin dışına atmaktadır. Yoksullar ise doğal olarak en dışta kalmaktadırlar. Tüketimin başat yaşam tarzı olduğu bir durumda yoksul olmak yoksulları toplumun en silik kişileri hâline getirir. Yoksul olmak “tüketim toplumunda mutlu ya da sâdece normal bir yaşama erişememek başarısız ya da yeterince tüketemeyen olmak demektir. Ve böylece tüketim toplumunun yoksulları, her şeyden önce sakat, arızalı, kusurlu ve noksan, diğer bir deyişle yetersiz olarak tanımlanırlar ve kendilerini de böyle tanımlarlar.”¹⁶

Tüketememek, düzeni bozmak ve norma uymamak yoksulların dışlanmaları için bir nedendir. Yoksullar düzeni bozdukları için dışlanırlar, kaynak yokluğundan (sermaye, eğitim,

¹⁶ Bauman, a.g.e., 1999-a, s. 60.

yetenek) dolayı uyum sorunu yaşarlar, tüketemezler, diğerleri gibi yaşayamazlar. Ancak yoksulluk sâdece bunlarla sınırlanamayacak kadar karmaşık görünümlere sâhiptir.

“Yoksulluk fenomeni yalnızca yokluk ve bedensel tehlike anlamına gelmez. Yoksulluk aynı zamanda sosyal ve psikolojik bir durumdur: İnsan yaşamının edebe uygunluğu, içinde bulunduğu nezhîh yaşam standartlarıyla ölçüldüğü için bu standartlara erişememenin kendisi bir sıkıntı, ıstırap ve özsaygı yitimidir. Yoksulluk, “normal yaşam” olarak kabûl edilen her şeyden mahrum bırakılma demektir. “İstenilen düzeyde olmama” demektir. Bu durum kendini beğenme, utanç ya da suçluluk duymayla sonuçlanır. Yoksulluk, ayrıca, mevcûd toplumda “mutlu bir yaşam”ı ifâde eden tüm imkânlardan yoksun bırakılmak, “hayatın sunmak zorunda olduğu”nu almamak anlamına gelir.”¹⁷

Ekonomik işleyişin dışında olma, bireyin içinde yaşadığı toplumdan tamamen dışlanmasına ve kendisini bir sıkıntı, ıstırap ve özsaygı yitimi içinde hissetmesine neden olacaktır.

Derin yoksulluk, bireyin toplumsal ağ-ilişkilerinin tamamen koptuğu, dışlandığı, huzur ve sükûnu bulamadığı bir duruma neden olmaktadır. Bu hâl bireyin anomik bir duruma düşme hâlidir.

Birey geleceğe karşı güvensizlik içindedir. Yapılan araştırmalar yoksulların ne ölçüde gelecekte ümitsiz olduklarını, hatta yalnızca kendileri için değil, çocukları için bile ne ölçüde gelecek korkusu taşıdıklarını göstermektedir.

Yoksul birey güçsüzdür, içinde bulunduğu durumu değiştiremeyeceğine dâir bir inancı vardır. Kendisini sınırlayan çevreyi, içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal durumu aşamayacağını düşünür. “Benim elimden bir şey gelmez”, düşüncesiyle hareket eden yoksullar, kendilerine göre yapabilecekleri tüm şeyleri yapmalarına rağmen içinde bulundukları kötü durumdan kurtulamamışlardır. Bu kurtulamama hissi öylesine içselleşmiş, öylesine kabûl edilmiştir ki, ortam, şartlar değişse bile onlar yine kendileri açısından bir şeyin değişmeyeceğini düşünmek-

¹⁷ Bauman, a.g.e., 1999-a, s. 60.

tedirler. Bu yüzden yoksulların bu durumunu psikolojide kullanılan ‘öğrenilmiş çaresizlik’ (öğrenilmiş acziyet) kavramı ile açıklamak çok uygun düşmektedir. Öğrenilmiş çaresizlik, engellenmeye karşı verilen duygusal tepkidir. Birey kendisini sıkıntıya sokan durumdan kurtulmaya çalıştığı tüm çabalarında, bunu beceremediğinde bir süre sonra her şeyi oluruna bırakır. Rahatsızlık veren durumu ortadan kaldıramadığı için daha az güdülenme içindedir. Engellenme bireyde güdülenmeyi azaltıp, isteksizliğe neden olur.¹⁸

Hayatın anlamsızlığı, bireyin yaşama hedeflerini, gayelerini yitirmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Yaşamını sürdürebilmek için evvela yapması gerekenin karnını doyurmak, sığınacak bir yer bulup hastalanmamak olduğunu düşünen bir insan için hayatın anlamlılığı, uğrunda yaşanmaya değer şeyler çok da sıradan bir insanın ki gibi olmayabilir. Onların yaşama gayeleri de, toplumda çok saygın olmasa da bir yer edinmek, iş-güç sâhibi olmak, kimseye muhtaç olmadan hayatını sürdürmek, çocuk çocuğa karışıp onların mürüvvetini görmek ve bahtiyar ölmektir. Ancak birilerinin yardımıyla hayatta kalmak, birilerinden bir şeyler almak, istediğini yiyememek, istediğini giyememek onlarda anlamlı bir hayat yerine hiç yaşanmaması gereken, ezik, dışlanmış, anlamsız bir hayat sunmaktadır.

Yoksul insanlar diğerleriyle girdikleri ilişkilerde dâimâ düşük pozisyonda olan, muhtaç olan ve isteyen olduklarından kendilerinin normal bir insan olduğu duygusunu geliştiremeyebilirler. Kendileri dâimâ bir şeyleri (para, eğitim, deneyim, görgü, mal-mülk vb.) eksik olanlardır. Onlar bu eksiklikler yüzünden kendilerini dâimâ yaşadıkları toplumun dışında bu toplumun bir üyesi değilmiş gibi, dışlanmış, soyutlanmış hissederek.

Yoksulların yabancılaşma nedeni sâhip olamamak, sıradan bir insanın yaşadıklarını yaşayamamaktır. Bu yüzden onların varlık amacı, diğerleri yani sâhip olanların sâhip olmalarına devam edebilmeleri için, varlıklarını nesneler olarak devam

¹⁸ Ersever, Ö. Hakan, “Öğrenilmiş Çaresizlik”, A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 1993, C:26, Sayı, 2, s.624.

ettirmek durumunda olmaktadır. Veya artık onlara ihtiyaç duyulmayan bir dönemde ise, gözlerin görmediği mekânlarda, şehirlerin kenarında yaşamalarıdır. “Ezilenlerin, nesneler, “şeyler” olarak, ezenlerin kendileri için biçtiği amaçlar dışında hiçbir amaçları yoktur.”¹⁹

Hayatını bir nesne olarak sürdüren yoksulların, yabancılaşmalarının sonucu olarak, sâdece kendi dışındakilerin değil, kendilerinin de kendilerine bakışlarının değiştiği görülür.

“Kendini aşağılamak, ezilenlerin bir başka özelliğidir; ezenlerinin kendileri hakkındaki görüşünü içselleştirmelerinden kaynaklanan bir özelliktir bu. Hiçbir şeye yaramadıklarını, hiçbir şey bilmediklerini, herhangi bir şey öğrenmekten âciz olduklarını –hasta, tembel ve verimsiz olduklarını- o kadar sık duyarlar ki sonunda kendi aczlerine iknâ olurlar.”²⁰

Yoksullar içinde bulundukları zaman ve mekân standartlarının doğru ve uygun diye tanımladığı biçimde beslenmeyen ve giyinmeyen insanlardır; ama onlar her şeyin ötesinde “norma uygun”-bu norm bu tür standartları yakalayabilme gücüdür- olarak yaşamayan insanlardır.²¹

Modern anlamda anomi, hayatın amacının olmaması, toplumda yalnızlık hissi, kendini hedeflere ulaştıracak bir amacın olmayışıdır. Modern anlamda anomi, yabancılaşma kavramı ile yakından bağlantılıdır. Çünkü yabancılaşma, bireyin içinde yaşadığı toplumdaki bireylerle ortaklıklarının en azlığına, bireyin yalnızlığına vurgu yapar. Bireylerin normal yaşayış için gereken kuralları sağlıklı toplumsallaşma yaşayamamaları yüzünden içselleştirememeleri veya bu olsa bile zaman içinde hayatın hedeflerini gerçekleştirmek için toplumsal normların dışına çıkma ve bunu bir davranış biçimi olarak benimseme, içselleştirme bireyin toplumsal yaşantısının normalleşmesinin sonudur. İçinde bulunduğu olumsuzlukları olumluya çevirme yönünde yaptığı, toplumca kabû edilmeyen davranışlar devam

¹⁹ Freire, Paul, *Ezilenlerin Pedagojisi*, (çev. Dilek Hattatoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.38.

²⁰ Freire, a.g.e., s.41.

²¹ Bauman, a.g.e., 1999-a, s.126.

ettikçe, birey kendine ve topluma yabancılaşacaktır. Bu yabancılaşma, hayatın anlamlılığını ve toplumsal değerlere bağlılığı sorgulamaya neden olacaktır. Yaşamak için gereken hedefleri gerçekleştirebilecek araç (para) ve donanımdan (eğitim-statü) mahrum olmak bireyi anlamsız bir hayat ve asla gerçekleştirilmesi mümkün olmayan yaşama amacıyla karşı karşıya getirecektir. Hedefleri gerçekleştiremeyen birey ise insan olarak kendisine ve yaşadığı topluma yabancılaşacak, kendini bu toplumun normal bir üyesi gibi görmeyecek ve toplumdan dışlanmış hissedecektir. Burada dikkat edilmesi gereken toplumsal sorun ise yoksulların sayısının giderek artması ile karşı karşıya kalınacak dışlanmış birey sayısının çokluğudur.

2.2. Yoksulluk Kültürü

Yoksulluk kültürü, gelişmekte olan ülkelerin büyük kentlerinde, göçler sonucu oluşan sefâlet mahallelerinde (slum'larda), yoksulluk içinde yaşayan insanların hayat tarzını ifâde için Antropolog Oscar Lewis tarafından kullanılmıştır. Yoksulluk kültürüne göre, yoksulluk sefâlet bölgelerinde yaşayan insanlarda öyle bir hayat tarzı yaratmaktadır ki, yoksul insanlar arasındaki mekânsal (köy, şehir, bölge) ve ulusal farklar ortadan kalkmakta ve onları benzer sorunlarla baş başa bırakıp, benzer alışkanlıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu alışkanlıklar da yoksulluk kültürünü oluşturmaktadır. Yoksulluk kültürünün bir toplumda ortaya çıkmasını Lewis şu şartlara bağlamaktadır:²²

- 1- Ülkede para ekonomisinin, ücretli işçiliğin ve kâr amacıyla üretimin yapılması gerekir,
- 2- Devamlı ve yüksek oranlarda işsizliğin olması gerekir,
- 3- Ücretler düşük olmalıdır,
- 4- Aşağı tabakada sosyal, politik ve ekonomik örgütlenmenin olması gerekir,
- 5- Hâkim sınıfın, alt sınıfa mensûp olmanın kişisel yeteneksizlikten kaynaklandığını savunan değer yargısına sâhip olması.

²² Lewis, Oscar, *İşte Hayat*, E Yayınları, İstanbul, 1971, s.LI.

Az gelişmiş ülkelerin tipik özellikleri olan yüksek oranda işsizlik, düşük ücretler, örgütlenme bilincinin eksikliği ve yoksullukla yeteneksizlik arasında bağlantı olması, yoksulluk kültürünün kaynağı olarak görülmektedir. Bu özelliklerin bir çoğunun az gelişmiş ülke özellikleri olmasıyla Lewis, yoksulluk kültürünü az gelişmişliğe endekslemiş gibi görünmektedir.²³

Yoksulluk kültüründe, bireylerin ortak değer ve inançlarının nesilden nesile geçtiği düşünülür, bu yüzden Lewis yoksulluk kültürünü yok etmenin yoksulluğu yok etmekten zor olduğunu iddiâ eder. Yoksulluk ve yoksulluk kültürü arasında bir ayırım yapmanın mantığı da burada yatmaktadır. Bireyin içine düştüğü yoksulluk, yoksulluğu ortadan kaldıracı çözümlerle önlenabilir. Fakat, yoksulluk kültürüne sâhip bireylerde, artık içselleşip, yoksulluğun devam etmesinin ana nedeni olan yoksulluk kültürünü ortadan kaldırmak olanaklı değildir. Ancak, birey yoksul olduğu hâlde bir âdiyet duygusu, sınıf bilinci geliştirebilme durumuna sâhip olduğunda, dünya ve olaylar hakkında uluslararası bir bakış açısı kazandığında yoksul olsa bile, yoksulluk kültürü içinde yer almaz. Çünkü âdiyet duygusu ve sınıf bilinci, yaşadığı ve karşılaştığı olay ve durumları sorgulamasına ve görüş bildirmesine, taraf olmasına neden olur.²⁴

Lewis çalışmalarında alt tabakada yer alan âilelerin yaşantılarını inceleyerek alt tabakanın tarihini ve kültürünü aydınlatmaya çalıştığını belirtmiştir. Hatta “aşağı sınıf” üstünde yapılan çalışmaların tüm halk hakkında açıklayıcı niteliklere sâhip bulunacağı tezini” savunmaktadır.²⁵ Lewis iki yıl boyunca Meksika’daki dört gecekondu mahallesinde yüz (100) âile ile ve onların New York’taki yakınları ile görüşmüş ve bu

²³ Lewis, yoksulluk kültürünü az gelişmişlikle bağlantılandırırken Özbudun’da küreselleşme ile ilişkisini kurar. Yeni Dünya Düzeninin neo-liberal politikalarının yer yüzünü tüketenler ve tüketemeyenler gibi birbirinden tamamen farklı kutuplara böldüğünü ve yoksulluğun küreselleştiği ölçüde yoksulluk kültürünün de küreselleştiğini belirtmektedir. Özbudun, Sibel, “*Küresel Bir ‘Yoksulluk Kültürü’ mü?*”, *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, (Ed. Yasemin Özdek), Ankara, 2002, TODAİE, s.66-67.

²⁴ Lewis, *a.g.e.*, s. LVIII.

²⁵ Lewis, *a.g.e.*, s. XII.

görüşmelerinden sonra yoksulluk kültürü teorisini ortaya atmıştır. Yoksulluk kültürünün temel özellikleri Lewis'e göre şunlardır:²⁶

1- Yoksulluk kültürü içinde yaşayanların toplumsal kurumlarla ilişkisi pek sağlıklı değildir. Yoksullar arasında sendikalı olma, siyasî partilere üyelik yoktur. Yani işbirliği ve örgütlenme yönünden çok zayıftırlar. Siyasetle çok az içli dışlı oldukları için düzene karşı hareketlerde kullanılmaları mümkün değildir. Okuma yazma oranları ve eğitime talepleri düşüktür. Bankalar, hastaneler, çok katlı mağazalar, müze ve sanat galerilerine pek az girip çıkarlar.

2- Gecekondu mahallelerinde imar ve konut koşulları berbatır. Birçok evin tek yatak odası vardır.

3- Âile oldukça kalabalıktır. Âilede çocukluk dönemi yoktur. Çocuklar cinsiyetle oldukça erken yaşta tanışırlar. Nikahsız evlilikler dikkat çeker. Kocalar, çocuklarını ve kadınlarını çok sık terk ederler.

4- Bireysel düzeyde, toplumdan ayrı tutulma duygusu, çaresizlik, aşağılık duygusu, zayıf benlik yapısı, içgüdülerin kontrol edilmemesi, bugünü yaşama, yarını pek düşünmeme, kendini bırakma ve tevekkül, erkeğin büyüklüğüne olan yaygın inanç dikkat çekmektedir.

Lewis, yoksulların sağlıklı olmayan ortamlarda yaşadıklarını, örgütsüz olduklarını, çaresizlik, düşük benlik yapısı gibi bir çok olumsuz psikolojik özellikleri taşımalarının yanında, yoksulluk kültürü ile edindikleri olumlu bir özelliğin de olduğunu belirtir. Bu yoksulluğun onlara verdiği zorluklara dayanma gücüdür.

“Âilenin bir özelliği de, patolojiye rağmen, hayat şartlarının zorluğuna rağmen gösterdikleri dayanma gücü. Orta sınıftan bir çok kimseyi şaşırtacak, çaresiz bırakacak durumlar karşısında bile, kuvvetli ve mağrur insanlar. Sert ve haşın çevresinde yaşamaya güç ister. Kaya gibi sert ve dayanıklı.”²⁷

Yoksulluk ve yoksulluk kültürü arasında bir fark olduğunu belirtir Lewis. İnsanlar çok yoksul olabilirler ancak yoksulluk kültürü içine dâhil edilmeyebilirler. Lewis, yoksul olmakla bir-

²⁶ Lewis, a.g.e., s. LIII-LVI.

²⁷ Lewis, a.g.e., s. XXXI.

likte yoksulluk kültürü içine dâhil edilemeyecek kitleleri şu şekilde sınıflar:²⁸

- 1- İlkel, okuma yazması olmayan toplumlar. Bu toplumlarda ava giderken bile bir örgütlenme olduğundan dolayı yoksulluk kültürü içinde kabûl edilemezler.
- 2- Hindistan'daki aşağı kastlar ve klanlar. Bunlar da yoksulluk kültürü içine dâhil edilemezler. Çünkü kastlar ve klanlar insanlara kendine âit tarihi bulunan bir topluluğa âit olduğu duygusu verir.
- 3- Doğu Avrupa Yahudileri. Bunlar yoksullardır ancak okuma yazma oranları yüksektir, eğitime önem verirler. Hahambaşı etrafında örgütlenerek bölgesel birlik oluştururlar.
- 4- Sosyalist toplumlarda yoksulluk kültürü oluşmaz. Çünkü sosyalist toplum aşağı tabakayı insanlığın umudu olarak niteleyen bir doktrine sâhiptir.

Kısaca, Lewis için yoksullar arasında örgütlenme, onları bir arada tutacak, onlara bir ruh âidiyet duygusu verecek bir bağlanma biçimi (din, kast, ideoloji vb.) olmadıkça ve eğitime olan istek düşük oldukça yoksulluk kültürünün varlığını koruyacağını iddiâ etmektedir.

Gelişmekte olan ülkelerin büyük kentlerine yoğun göçlerin yaşanmasıyla bu kentlerin etrafında, kenti kuşatan, insanların sefâlet içinde yaşadıkları gecekondu mahalleleri ortaya çıkmaktadır. Burada yaşayan insanlar alt yapı, ulaşım, eğitim, kültürel imkânlar gibi kent merkezinin sâhip olduğu olanaklardan yararlanamazlar. Yoksulluk kültürü teorisi bu eksikliklerin ekonomik yetersizliklerle birlikte yoksulların en alt kesiminde yoksulluk kültürünün ortaya çıkacağını iddiâ eder. Alt gelir grubunda yer alan bu insanlar gelir ve eğitim eksikliğine bağlı olarak kent hayatına uyum sağlayamayıp olanaklardan yararlanamadıkları için çocuklarının da çok küçük yaşlarda içine doğup benimsedikleri bir yoksulluk çıkmazı içinde büyümesine neden olurlar ve böylece yoksulluk kültürü nesilden nesile aktarılmış olur.

Lewis'in yoksulluk kültürünü ortaya çıkaran nedenlerden birçoğu Türkiye için doğrulanabilir, örneğin para ekonomisi,

²⁸ Lewis, a.g.e., s.LVII.

düşük ücretler, yüksek ölçüde işsizlik. Ancak Türkiye’de kentlere göçün genellikle akrabalarla birlikte ya da akrabaların yanına doğru olduğu düşünüldüğünde dayanışma, hemşehri gruplarının kente ilk yerleşimle birlikte başladığı görülebilir. Bu aslında, yoksulluk kültüründe karşılaşılmayan örgütlenmenin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Çünkü yakın akraba, hemşehrilerin aynı mekânlara göçmeleri hemşehri örgütlenmelerini ortaya çıkarmaktadır. Türkiye’deki sivil toplum kuruluşlarının çoğunu hemşehri derneklerinin oluşturması buna bağlanabilir. Lewis yoksulların örgütlenme eksikliğinin yanında siyasetle de çok az ilgilendiklerini belirtir. Bu apolitikliğin düzen karşıtı hareketlerde kullanılamamaları ile açıklanabileceğini belirtir. Ancak Türkiye’de özellikle 12 Eylül 1980 Askerî Dönem öncesi terörle geçen süreç düşünüldüğünde siyasî hareketliliğin ve çatışmaların en yoğun yaşandığı bölgelerin gecekondu bölgeleri olduğu anımsanabilir. Türkiye’de gecekonduların apolitik bir konumu bulunduğundan bahsetmek pek de mümkün görünmemektedir. Bu benzerlikler ve farklılıklarla düşünüldüğünde Türkiye’de büyük şehirlerin kenarlarında yaşayan insanların yoksulluk kültürü içinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorgulanmaya değerdir.

Lewis, gelişmemiş ülkelerde halkın büyük bir kısmının,²⁹ gelişmekte olan ülkelerde ise aşağı tabakadaki insanlar ve şehir göç eden topraksız köylülerin³⁰ yoksulluk kültürünü benimseydiğini belirtir. Türkiye gelişmekte olan ülkeler kategorisine konulduğundan Lewis’in bakışıyla, Türkiye’de kentlere göç eden topraksız köylülerin yoksulluk kültürünü benimseyeceği iddiâ edilebilir. Bu ilişkiyi kırdan kente göç edip, gecekondu'lara yerleşen alt tabaka insanların eğitim, uyum, cinsellik vb. ölçütlere göre durumunu kıyaslayarak irdelemek gerekir. Örneğin Lewis, yoksulluk kültürü içinde yaşayanları şu şekilde tarif etmektedir;³¹

“Büyük bir hayat tutkusu, sekse düşkünlük, serüven hevesi, yenilik arzusu... Onları canlı ve anlamlı bir yaşamdır. Düşünceden

²⁹ Lewis, *a.g.e.*, s.LXII.

³⁰ Lewis, *a.g.e.*, s.LIII.

³¹ Lewis, *a.g.e.*, s. XXVII.

çok harekete, içe dönüklükten çok dışarıya açılmaya, verimlilikten çok zevke, tasarruftan çok harcamaya yönelen bir hayat tarzıdır bunların sürdüğü. İnsanı, eğlenceyi, müziği, beraber olmayı, kaynaşmayı seven bir topluluktur bu. Yalnız yaşayamazlar. Dar gelirli Meksikalılara kıyasla daha az içlerine kapanık, daha az düşünceli, daha az kontrollü ve kararlılırlar... Âilenin fertleri hiçbir işin derinine inmiyorlar. Öfke, şiddet hatta kan dökücülük âilenin bütün fertlerinde görülen bir özellik. Sekse düşkünlük de öyle.”

Yukarıdaki paragrafta kullanılan nitelemeler dikkat çekicidir: Hayat tutkusu, sekse düşkünlük, serüven, canlılık, harcama vb. Oysa Türkiye’deki gecekonducularda yaşayan insanları niteleyen ifâdelerin daha durgun ve hatta dramatik ağırlıklı olduğu düşünülebilir: Daha tutucu-muhâfazakâr, riskten çok güveni ön plânda tutan, tutumlu vb. Yine cinsellik söz konusu olduğunda aradaki uçurumun büyüklüğü kendini hemen hissettirir: “La Esmeralda’da örnek olarak seçtiğimiz âilelerin yüzde otuz ikisinin kadınlarının geçmişte ya da hâlen fahişelik yapmakta olduklarını öğrendik.”³² Görüldüğü gibi âile yapısı, Türkiye’nin hiçbir bölgesiyle kıyaslanmayacak bir niteliğe sâhiptir.

Lewis’e göre yoksulluk kültürünün temel özelliği, yoksulluğu yaratmada ve devam ettirmede oynadığı etkin roldür. Bu kültüre dâhil olanlar kendi içine kapanmış, dış dünyayla bağını koparmış bir izlenim uyandırır. Yoksulluk kültürü içinde yaşayanların eğitim düzeyleri düşük olduğu gibi eğitime olan istekleri de azdır. Oysa Türkiye’deki gecekonducularda yaşayan insanları bu çerçevede değerlendirmek pek de doğru görünmemektedir. Çünkü burada yoksulluk düzeyi çok düşük olabilir ama kentle bütünleşme çabası, kente yerleşme ile başlayan beklenti düzeyi yüksektir. Bu insanların kent hayatından daha yüksek beklentileri olduğundan içinde bulundukları yoksulluktan kurtulup görelî olarak daha iyi bir yaşam sürme yönündeki çabaları da dikkat çekicidir. Yani gecekondu nüfusu “genellikle yüksek beklentileri olan,”³³ “çalışmaya hazır ve istekli

³² Lewis, a.g.e., s. XXXIX.

³³ Kongar, Emre, “*Kentleşen Gecekonducular ya da Gecekondulaşan Kent Sorunu*”, **Kentsel Bütünleşme**, Türk Sosyal Bilimler Denegî, Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı Ortak Semineri, (yay. haz. Türköz Erder), Ankara, 1982, (23-54), s. 37.

bir kesimden oluşur.”³⁴ Üstelik yoksulluk kültürü içinde yaşayanların tersine gecekondulu âileleri eğitim konusunda daha isteklidirler. Bu istek, eğitim sâyesinde çocuklarının kendi yaşadıkları sıkıntıları yaşamayacakları, yanı sıra eğitimin sosyal hareketliliği sağlayan önemli bir unsur olarak görülmesi düşüncesine dayanır. “Gecekondulu âileler... erkek ve kız çocuklarının öğrenim ve eğitimleri konusunda çağdaş, aydın ve laik eğitimi benimsemişlerdir.”³⁵ Yani yeni kentliler kurumsal düzeyde eğitime önem vermişlerdir. Görüldüğü üzere, Türkiye’de gecekondularda yaşayan insanlar yoksulluklarını kendi çocuklarına mîrâs bırakmak istememekte ve içinde bulundukları yoksulluktan kendilerini kurtarmak istemekte, bunu yapamamaları bile eğitim aracılığıyla çocuklarının kurtulması için çabalamaktadırlar. Bu noktada, yoksulluk kültürünün kaynağı olan slumlarla Türkiye’deki gecekonduların temel özellikleri sıralandığında aradaki farklar anlaşılacaktır.

Slum ve Gecekondulu Arasındaki Farklar³⁶

SLUM	GECEKONDULU
Yoksulluk yuvalarıdır. Genellikle çok katlı birden çok âilenin yaşadığı, ağaçsız, eski, genellikle düşük standartlı yapılardır.	Türdeş görünüşlü, tek katlı, tek odalı, bahçeli, kümesi, ahşap eklen-tileri olan barınaklardır.
Kent kökenli insanlar yaşar.	Daha önceki düşük gelirli köy kökenli insanlar yaşarken bugün artık kentle eklenmiş gecekondulu alanlarından bahsedilebilir.
Hektar başına nüfus oranı gecekondularda göre yüksektir.	Nüfus oranı slumlara göre daha azdır.
Gelişmiş toplumlardaki eski mahallelerdir.	Kentlerin eski ve yeni kesimleri arasındaki maddî ve mânevî geçiş alanlarını oluşturur.

³⁴ Şenyapılı, Tansu, “Ankara Gecekondularının Ekonomik Profili”, **Kentsel Bütünleşme**, Türk Sosyal Bilimler Deneği, Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı Ortak Semineri, (yay. haz. Türköz Erder), Ankara, 1982, (23-54), s.113.

³⁵ Keleş, Ruşen, **Kentleşme ve Konut Politikası**, A.Ü. SBF Yayınları, Ankara, 1984, s.362.

³⁶ Kaynak: Türkdoğan, Orhan, **Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler**, Timaş Yayınları, İstanbul, 1984. Keleş, Ruşen, **a.g.e.** Kavruk, Hikmet, **Anakent’e Bakış-Türkiye’de Anakent Belediyeciliği ve Kent Hizmetlerinin Yönetimi**, Hizmet-İş Sendikası Yayını, Ankara, 2002.

Şiddet, cinayet v.b. yasadışı olayların çok sık görüldüğü yerlerdir.	Gecekondu suçu işleme, kamu düzenini bozucu oranının yüksek olduğu belirtilse de Türkiye gecekondualarında yapılan araştırmalar bu savı doğrulayacak nitelikte değildir.
Kente intibak ve kentle mekânsal ve kültürel bütünleşme gerekmez.	Kente intibak sürecinin olduğu ayrı mekânsal yerleşimlerdir.
Geçici ve konaklama amaçlı kullanılır. Bu yüzden kiracılık oranı yüksektir.	Barınma ihtiyacını sürekli karşılamak, yerleşmek için kurulmuş yapılarıdır. bu yüzden kiracılık oranı düşük, ev sâhipliği oranı yüksektir.
İnsanlar kendi içine kapanıktır ve dış dünyayla bağıni koparmışlardır. Eğitim düzeyleri düşük ve eğitim istekleri azdır.	Kentle bütünleşme çabası olan, beklenti düzeyi yüksek ve eğitime istekli insanlardan oluşur.
Genellikle kent merkezinde yer alırlar.	Gelişmekte olan ülkelerde, hızlı göç alan büyük kentlerin çevresinde bulunurlar.

Yoksulluk kültürü içinde yaşayanlar slumları geçici yerleşim mekânları olarak görmekteyken, gecekonduya yerleşenler buraları uzun süre yaşayacakları mekânlar olarak görmüşlerdir. Gecekondu genellikle bir türlü kurtuluşun olmadığı mekânlar değil daha iyi yaşam koşullarının yakalanabilmesi için bir geçiş aracı olarak görülmüşlerdir. Gecekonduya yaşayan insanlar “bu bölgelerden ‘vaziyetleri düzelince’ şehrin diğer mntıkalarına geçeceklerini düşünürler. Bütün çalışmalarda, oralarda oturanların en çok şehrin apartmanlar bulunan semtlerine taşınmak istedikleri tespit edilmiştir.”³⁷ Yani gecekondu, daha iyi bir hayatın göstergesi olan apartman hayatına geçiş için bir ara mekân olarak görülmüştür. Hiçbir zaman içinde bulunulan zor koşullara karşı baş edememenin çaresizliği ile durumu kabûllenme anlayışı yer etmemiştir.

Gecekonduların bir geçiş aracı, gecekonduya yaşayanların bu durumlarını geçici olarak görmesi, gecekondu hayatını geçici görmese bile, hayatın zorluklarının, karşılaşacağı-karşılaştığı sıkıntıların geçici olarak görülmesinin ardında Türkiye gecekondularına mahsus gecekondulaşma süreci yatar. Kentin

³⁷ Kıray, Mübeccel, **Toplumbilim Yazıları**, G.Ü. İİBF, Toplum Bilimleri Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1982, s.278.

merkezinde ve çevresinde yer alan gecekondu bu mekânsal farklılığa bağlı olarak farklı özellikler sergilerler. Örneğin Ankara gecekondualarında olduğu gibi kent merkezindekiler (Altındağ gecekonduaları gibi) mekân üzerinde yoğunlaşmış ve eski yapılardan oluşmuşlardır. Oysa kent çevresindekiler görece olarak daha yenidirler ve daha geniş bir saha üzerine kurulmuşlardır.

Kent merkezinin çevresine yığılan gecekondualar genellikle aynı köyden veya akraba birkaç âilenin o bölgeye yerleşmesiyle kurulmaya başlar. Sonra diğer akrabalar veya göç edilen bölgeden diğer insanların gelmesiyle genişler. Yerleşim alanı olarak genişledikçe farklı bölgelerden göçlerle birlikte sosyal yapı heterojenleşmeye başlayacaktır. Kırdan kente göçün yoğunluğu arttıkça, kentte bu yoğun göçü barındıracak konutlaşma olmadığı için, konut açığı göç yoğunluğuna bağlı olarak artacak ve böylece gelenlerin çok kısa bir sürede ve çok ucuz bir mâliyetle içinde yaşamlarını devam ettirebilecekleri gecekondu türü konutlar yapılmaya başlanacak ve bu tür konutlar zamanla ticarî bir sektör hâline gelecektir. Gecekondualara ilk yerleşenler hemşehrilerinin yanına veya onlarla birlikte yerleştiklerinden bir dayanışmanın içine girmiş olmaktadır. Kirada oturdukları konutları satın alarak veya yaptıkları konutları satın başka semtlere göç ederek de bir hareketlilik içinde olduklarını göstermektedirler.

Ancak gecekondualarda yaşayanların hep daha iyi koşullara doğru gittikleri veya mevcûd konumlarını muhâfaza ettiklerini düşünmemek gerekir. Çünkü böyle bir varsayım, gecekonduada yaşayan insanların geçimlerini garantiye aldıklarını ve ciddi bir geçim veya diğer sıkıntıların olmadığını işâret eder. Oysa “bu bölgelerde yaşayanları, ne iş ve çalışma sorunları bulunmayan, geleceğini güvenceye bağlamış insanlar saymak, ne de tümüyle işsiz güçsüz, her türlü toplumsal bozukluğun kaynağı ve öznesi olarak görmek olanağı vardır.”³⁸

Yoksulluk kültürü, yoksulluğun insanlar üzerinde silinmeyecek davranış kalıpları ortaya çıkardığını ve bunun yeni

³⁸ Keleş, a.g.e., s. 355.

nesiller üzerinde devam ettirecek izler bıraktığı iddiâsına dayanmaktadır. Türkiye’de yoksulların yaşadığı gecekondular incelendiğinde, yoksulluğun durumu Lewis’in yaklaşımı ile açıklanamayacak veriler sunmaktadır. Türkiye’de yoksulların durumu daha çok içinde bulunulan duruma verilen tepkiler olarak görülebilir. Lewis’in yoksulluk kültürü tezini eleştiren C.A. Valentine’in görüşü tam da bu noktadadır. Valentine’e göre,³⁹ yoksulluğun davranış kalıpları kültürel değil situasyondur, yani duruma bağlıdır. Yoksulluk kalıbı içselleşmiş değildir, kolayca terk edilebilecek dış uyum şartlarıdır. Yoksulluk kültürel kalıplarla ilgili değil, içinde bulunulan duruma yönelik tepkilerle ilgilidir. Türkiye’de yoksullar, yoksulluk kültürünün esâsı olan yoksulluk kalıpları içinde kalmak istemez, bu kalıpları olabildiğince zorlamaya, bu durumdan kurtulmaya çalışır. Dolayısıyla Türkiye’deki gecekondularda yoksulluk kültüründen söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

Yoksulluk kültürü kavramı bugünkü Batı literatüründe daha çok ırk (Amerika’da siyah yoksullar söz konusu olduğunda), cinsiyet (özellikle kadınlar için) ve göçmenlerle ilişkilendirilerek kullanılmaktadır. Bugünkü yoksulluk kültürü açıklamalarında dikkati çeken üç özellik vardır:⁴⁰

- 1- Çalışma etiğinin eksikliği: Yoksulların çoğunun çalışmak istemeyişi, tembel oluşu.
- 2- Uygunsuz âile değerleri: Cinsellikle küçük yaşta tanışma, küçük yaşta anne olma.
- 3- Bağımlılık etiği: Bireyin yardım almaya bağımlı hâle gelmesi.

Yoksulluk kültüründe en çok vurgulanan taraf, yoksulların yoksulluklarının nedeni olarak kendilerinin görülmesine neden olan, yoksullardaki çalışma isteğinin azlığı, tembellikle açıklanabilecek olan ‘çalışma etiği’nin eksikliğidir. Yoksullar, yoksulluktan kurtulmaları için bir çözüm olacak olan bir işe girme, çalışma, iş bulma telaşı, arayışı içinde değillerdir. Bu

³⁹ Türkdoğan, Orhan, **Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler**, Timaş Yayınları, İstanbul, 1996, s.54.

⁴⁰ Jones Rachael K.; Luo, Ye, “*The Culture of Poverty and African-American Culture An Empirical Assessment*”, **Sociological Perspectives**, 1999, Vol. 42, No:3, (439-456), p.440.

çalışmama etiği bir başka özellikle yakından bağlantılıdır. Çalışmayan yoksullar bir süre sonra hayatta kalabilmek için ihtiyaç duydukları şeyleri çevrelerindeki kişi ya da kuruluşlardan yardımlarla elde ederler. Bu yardımlar başlangıçta belki bir kereye mahsus, içinde bulunulan kısa süreli kötü durumdan kurtulduktan sonra başvurulmayacak bir çözüm yoluymuş gibi görünse de bir süre sonra bazı yoksullar için bu hayatta kalabilmenin bir yolu olarak seçilebilir. Birey, iş bulma, çalışma yönünde harcayacağı zaman ve enerjiyi yardım bulma ve arama telaşı içinde geçirebilir. Böylece yardıma bağımlı yoksullar da ortaya çıkmış olur. Yine yoksulluk kültürünün bir başka özelliği Lewis'de de görüldüğü üzere küçük yaşta cinsellikle tanışma ve küçük yaşta anne olmaktır.

2.3. Dip Sınıf ve Derin Yoksulluk

Yoksulluk kültürü ve dip sınıf kavramı tabakalaşma sisteminin en altında yer alanları ifâde için kullanılmaktadır. Daha önceki bölümde yoksulluk kültürünün temel nitelikleri sunulmuştu, dip sınıfın (underclass) nitelikleri ele alındığında benzerliklerin ne kadar çok olduğu görülecektir. “Aşağı sınıfın üyeleri, nüfusun çoğunluğuna kıyasla, ayırt edici derecede kötü çalışma koşulları ile düşük yaşam standartlarına sâhiptirler. Bunların çoğunluğu uzun süredir işsiz olanlar, iş bulamayanlar arasında yer almaktadırlar.”⁴¹ Dip sınıf üyeleri gelişmiş Batılı ülkelerde genellikle ırksal bir görünüme sâhiptirler. Örneğin Amerika'da Afrikalı Amerikalılar ve Avrupa ülkelerinde de göçmenler dip sınıfı oluşturmaktadır. Bunların temel nitelikleri; eğitim düzeylerinin düşüklüğü, meslekî becerilerinin olmaması ve işgücü piyasasında tutunamayanlar olmalarıdır. İşsiz olmalarına bağlı olarak da yoksulluk yaşamlarının ayrılmaz bir parçasıdır. Özellikle Amerika'da istenmeyen bir sınıf hâline gelip, tüm toplumun tepkisini üzerinde toplayan dip sınıf âdetâ bir kast hâline dönüşmüştür. Yoksullukla, kural dışılıkla ve sapkın davranışlarla dikkatleri üzerinde toplayan ve yoksulluğu dâimî bir şekilde yaşayan dip sınıf, sosyal hareketliliğin zirvede oldu-

⁴¹ Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, (Yay haz. H. Özel, C. Güzel), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, s.171.

ğu bilinen ve düşünölen Amerika'da oldukça dikkat çekicidir. Özbudun Amerikan toplumundaki dip sınıfla tabakalaşmanın katı kavramı kast arasındaki bağ şö şekilde açıklar;⁴²

“...tarihin garip bir cilvesi, ‘toplumsal devingenliği’yle, yani yeterince hırslı ve kararlı bir bireyin toplumsal merdivenin basamaklarını tırmanmasının önünde hiçbir engel olmadığı bir ‘fırsatlar ülkesi’ olmakla böbürlenen ABD toplumu, ‘underclass’ kimliğinde, toplumun geri kalanından aşılmaz engellerle ayrılmış ve yalıtılmış, ürkütücü bir ‘kast’la karşı karşıya kalmıştır.”

Özbudun’un deyişöyle rahatsız edici bir kastı andıran dip sınıf aynı zamanda düzeni tehdit edici bir unsur olarak da ele alınmaktadır. Tehdit unsuru olarak görölmesi bile, dip sınıfın nasıl bir sorun olarak göröldüğünü ortaya koymaktadır.

Lewis’in yoksulluk kültürünü temsil eden yaklaşık yetmiş adet sosyal, ekonomik ve psikolojik özelliğın hemen hemen tüm temel yönlerinin dip sınıf tarafından da sunulduğunu belirten Morris “yoksulluk kültürü ve dip sınıf nitelermelerinin benzer fakat özdeş olmayan yapılaraya işâret ettiğini”⁴³ ileri sürer. Bu noktada dip sınıf ve yoksulluk kültürü arasındaki farklılık üç noktada dikkate değeri görölür:⁴⁴

1-Muhâfazakâr yorumcular dip sınıfın sürmesi ve gelişmesinde çeşitli yardım programlarının temel rol oynadığını iddiâ ederler. Ancak yoksulluk kültürü teorisyenlerinin pek çoğu yardım politikalarının rolü üzerinde durmazlar.

2- Dip sınıfın en çok tartışılan ikinci ayırıcı özelliğö, azınlıkların özellikle siyahlar ve hispaniklerin kentsel yoksulluğının göze çarpan rolünü tespit etmektir. Yoksulluk kültürü analistleri ırka daha az önem verirler.

3- Dip sınıf doğrudan ya da dolaylı olarak kültür penceresinden uzaklaşmaktadır.

Morris, yoksulluk kültürü ve dip sınıf arasındaki ilişkide,

⁴² Özbudun, Sibel, a.g.e., s. 57.

⁴³ Morris, Michael, “From the Culture of Poverty to the Underclass: An Analysis of a Shift in Public Language”, *American Sociologist*, Summer, 1989, Vol.20, Issue, 2, (123-133), p.126.

⁴⁴ Morris, *ibid.*, p. 126-128.

dip sınıfın sosyal bilim literatüründe daha sıklıkla kullanılması yönünde bir gelişme gösterdiğini belirtmektedir.

Dip sınıf kavramı, toplumun itilmişleri, kenarda bırakılmışları, dışlanmışları olarak vasıfsız, beceriksiz, yardıma muhtaç yoksullarla ve daha çok da suça bulaşmış veya suç işlemeye eğilimli yoksullarla birlikte anılır olmuştur. En azından Bauman, dip sınıfı daha çok zenginlerin ve genel olarak toplumun dışında kalan, daha doğrusu toplumun dışında bırakılmaya çalışılan ve bu hâliyle dışlanan kesim olarak görmektedir. Bauman'ın kendi sınıflamasıyla daha çok dip sınıfa karşılık gelen “aylaklar” ve varlıklıları ifâde eden “turistler” kavramlaştırması ile ortaya çıkan sosyal gerilim îzâh edilmek istenmektedir. Varlıklılar yani turistler, anlamına uygun olarak sürekli seyahat eden ve dünya nimetlerinden faydalanırlarken, aylaklar, devamlı hareket hâlinde olmalarına rağmen bu nimetlerden hep uzakta kalan, onlara erişmeleri engellenenler olarak görülmektedir. Aylaklar, belki de turistlerin ulaştıklarına erişememenin verdiği hayâl kırıklığı ile saldırganlaşmakta ve onların yaşam tarzlarını örnek almaktadırlar. Dip sınıf “bir yandan, çoğunluğun üstüne titrenilen tüm değerleri çiğnerken, diğer yandan, bunlara sarılıyor ve başkalarının kazanmış olmakla iftihar ettiği tüketim yaşamı hazlarının aynısını duyuyorlar.”⁴⁵ Aylakların özentilerinin gerçekleşmesi olası görünmemektedir. Çünkü onlar tüketimi gerçekleştirecek, harcama yapacak imkâna sâhip değildirler.

Aylaklar; toplumun dışlanmışları, “dünyanın artıkları”,⁴⁶ turistler gibi seyahat ederler ama onlarınki seyahat değil daha çok harekettir. Kimse onlara yardım etmediği, yakın davranmadığı için hareket ederler. Bu hareketlilik turistlerin de işine gelmektedir. Çünkü onlar, aylakları gözlerinin önünde görmek istememektedirler. Onlar bu rüya-dünya'nın kâbusları, görülmek istenmeyenleridir. Bu yüzden onların kamusal görünürlüklerine bile sınırlamalar konulabilmelidir. “Dilencilere ve evsizlere sokakları yasaklayarak, onları uzak “yasak”lı

⁴⁵ Bauman, a.g.e., 1999-a, s.108.

⁴⁶ Bauman, a.g.e., 1999-a, s.105.

gettolara hapsederek, onların sürgününü ve hapsini talep ederek, aylağı halının altına süpüren turist, umutsuz bir biçimde, son tahlilde boşuna olsa da kendi korkularından kurtulmak derdindedir.”⁴⁷

Dip sınıf kavramı yoksulları nitelemek için kullanılan bir kavramdır. Ancak kavramın Batılı ülkelerde daha çok etnik kökenle ilişkilendirilerek kullanılması Türkiye için geçerliliğinin sorgulanmasını gerektirmektedir. Belirtildiği gibi dip sınıf bu ülkelere az gelişmiş ülkelere gelen göçmenleri, Amerika’da siyahları ifâde etmektedir. Etnik kökenden ayrı olarak eşcinseller, evsizler gibi marjinal grupları kapsamaması, kavramın Türkiye’deki yoksulları ne ölçüde ifâde edeceğini belirsizleştirmektedir. Dolayısıyla Türkiye’deki yoksulları ve hatta yoksulların da en altında yer alan derin yoksulları dip sınıf kavramı ifâde etmemektedir.

Yoksullar homojen bir yapı arz etmezler. Yoksullar arasında bile, mutlakattan görece yoksullara bir yaşam standardı hiyerarşisi vardır. Derin yoksulluk, bu hiyerarşi içinde en altta olanları ifâde eder ve derin yoksulluk içinde olan birinin özellikleri şu şekilde sıralanabilir; yüksek bir gelir elde edebilecek bir işte çalışabilmesi için gereken vasıfları taşımayan, iş bulma ümidi olmayan, iş bulduğunda ise vasıfsız, düşük ücretli ve belirsiz aralıklarla çalışan, sağlık hizmetlerinden yararlandığı -eğer sâhipse- ‘yeşil kart’ dışında hiçbir güvencesi olmayan, çok kötü barınma koşullarında yaşayan, resmî ya da gayri resmî yardım alan ve hatta bazen bu yardımlara bağımlı hâle gelen, geçmişte ve hâli hazırda kötü bir yaşantı sürdürmüş olup, gelecekte de bunu düzeltmek için ne maddî olanakları ne de psikolojik gücü bulunmayan insanların durumudur.

Derin yoksulluk içinde yaşayanlar, yoksulluktan kurtulamama noktasında yoksulluk kültürü kavramının işâret ettiği kitle ile benzerlikler göstermektedir. Ancak, yoksulluk kültüründeki davranış kalıpları ile farklılıkları vardır. Yoksulluk kültürü, içinde yer alanların toplumsal kurumlarla bağının olmadığı belirtilir. Oysa Türkiye’deki derin yoksullar, devlet kurumlarıyla

⁴⁷ Bauman, a.g.e., 1999-b, s.111.

bağlarını olabildiğince sıkı tutmak isterler. Bu yoksullar, yoksulluktan kurtuluş için devleti bir araç olarak görmektedirler. Yoksulluğun reçetesi, devletin yoksullara uzatacağı yardım elindedir. Yine yoksulluk kültüründe cinsellikle erken yaşta tanışma ve gayri meşrû ilişkilerin olağanlaşan rolüne vurgu yapılırken, derin yoksulluk, cinsel serbestlik konusunda daha katıdır. Yine âile değerlerine bağlılık da, cinsellikte olduğu gibi yoksulluk kültürü ile kıyaslanamayacak düzeyde önemlidir.

2.4. Yeni Yoksulluk

Yoksulluk, modern literatürde yalnızca ekonomik bir çerçevede tanımlanmamaktadır. Yoksulluğun ölçülmesinde gelir düzeyi önemli olmakla birlikte yalnızca hâne ya da bireylerin gelirlerini göz önünde bulundurarak yoksulluk tanımı yapmak ya da yoksulları nitelemek, sorunu eksik ele almaktır. Yoksulluğu sâdece az kazanmakla ya da açlıkla ele almak onun sosyal yönünü ihmâl etmektir. Yeni yoksulları tarihin diğer dönemlerindeki yoksullardan ayıran en önemli özellikleri, gelir azlığından kaynaklanan tüketememek ve sosyal çevreden, toplumdan dışlanma duygusudur. Sosyal dışlanma yoksulların ele alınmasında özellikle Batı toplumlarında anahtar bir kavram hâline gelmiştir. Batı toplumlarında yoksullar yani düşük gelirliler, bu az gelire bağlı olarak az tüketenler ve toplumun normlarına uymayanlar aynı zamanda dışlananlardır.

Yeni yoksulların temel özelliklerinden biri tüketim olgusuyla bağlantılıdır. Yeni yoksullar modern toplumun temel karakteristiği olan tüketim fonksiyonunu yerine getiremeyen, hâliyle tüketim toplumunda tüketemedikleri için normal toplumsal yaşayışını devam ettiremeyen insanlardır.

“Yoksullar içinde bulundukları zaman ve mekân standartlarının doğru ve uygun diye tanımladığı biçimde beslenmeyen veya giyinmeyen insanlardır, ama onlar her şeyin ötesinde ‘norma uygun’ olarak yaşamayan insanlardır.”⁴⁸

Zaman ve mekân standartlarına uygun giyinmek yani normlara uymak ancak sunulanları alabilme kapasitesi, gücüyle

⁴⁸ Bauman, a.g.e., 1999-a, s.126.

bağlantılıdır. Bu durum da yeni yoksulluğun diğer yüzünü ortaya koymaktadır.

“Tatminkâr bir gelir, kredi kartları ve daha güzel bir yarın umudundan yoksun olan yoksullar... Buna göre, bugünün yoksullarının ihlâl ettiği norm, ihlâl edilmesinin ihlâl edenleri ‘anormal’ kıldığı norm, çalışma değil, tüketici ehliyeti ya da yeteneği normudur. Bugünün yoksulları öncelikle ‘işsiz’ değil ‘tüketici olmayan’lardır; onların yerine getiremedikleri sosyal yükümlülüklerin en önemlisi pazarın sunduğu mal ve hizmetlerin aktif ve etkili alıcısı olmak olduğundan, onları öncelikle tanımlayan şey defolu tüketici olmalarıdır.”⁴⁹

Bu ‘defolu tüketici’lerin bir başka özelliği de toplumsal sorunların kaynağı olarak kendilerinin gösterilmeleridir. Çünkü onlar davranış bozukluğu sergileyen, kurallara uymayan, kontrol altına alınamayan, ahlâkî değer yargıları olmayan “olağan şüpheliler”dir.⁵⁰

Bauman’ın ifâdesiyle yoksullar olağan şüphelilerdir; Çünkü davranış bozuklukları, kural tanımamazlık hâlleri, artık onların kimliğinin bir parçası olarak görülmektedir. İran’ın büyük kentlerinin çevresinde informel ve marjinal bir şekilde büyüyen yoksul toplulukları araştırdığı eserde, yoksulluğun basitçe ekonomik bir durum olmadığını, onun öncelikle sosyal ve kültürel kimliğe işâret ettiğini belirten Bayat’a göre,⁵¹ yoksulluk kategorisi basitçe ekonomik olan değildir. Yoksulluk, öncelikle düşük gelirli, az yetenekli, düşük statülü ve güvencesiz pozisyonları olan marjinal grupları içine alan sosyal ve kültürel kimliğe işâret eder. Yoksulluğun sosyal ve kültürel bir kimliğe işâret etmesi, yoksulluğun bir kültürel devamlılığın sağlayıcısı olduğu gerçeği temeline oturur. Bu çerçevede yoksulluğun devam ettiricisi olarak yoksulluğu gören “yoksulluk kültürü” teorisini anımsatmaktadır.

Yoksulluk hakkında bir araştırmada Keyder, eski yoksullar ve yeni yoksullar üzerinde bir ayırım yaparak, yeni yoksulların eskilerden farklı olarak yoksulluktan kurtuluş umutlarının

⁴⁹ Bauman, a.g.e., 1999-a, s.132.

⁵⁰ Bauman, a.g.e., 1999-a, s.136.

⁵¹ Bayat, Asef, **Street Politics**, Columbia University Press, New York, 1997, p.23.

kalmadıklarını belirtmektedir: “Eskiden kente gelenler önce enformel sektörde iş buluyor, bir süre sonra formel sektöre geçebiliyor, zaman içinde iki göz oda da olsa ev sâhibi olabiliyor, epeyce bir süre alsa da sonunda modern yaşamın bir parçası olabiliyordu. Bugün artık yoksulların böyle bir umudu kalmadı.”⁵²

Yeni yoksulluk, özellikle gelişmiş ülkelerde ortaya çıkan yoksulluk tipine işâret etmektedir. Yeni yoksulluğa bağlı olarak ortaya çıkan yeni yoksullar şu şekilde tanımlanırlar:⁵³ “Gelişmiş ülkelerde yaygınlaşan, sistem dışına atılmış, kronik bir yoksulluğa mahkûm, mücâdele yeteneğini kaybetmiş, kent içerisinde tecrit edilmeye çalışılan insanlar.” Bu tanımdan yola çıkarak yeni yoksulların özellikleri şu şekilde irdelenebilir: Yeni yoksullar gelişmiş ülke yoksullarıdır. Bu hâliyle yoksulluğun yalnızca gıda alımıyla belirlendiği mutlak yoksulluk değil daha çok göreceli yoksulluk yeni yoksullukla daha yakından bağlantılı görülebilir. Ancak, yeni yoksulların bazı tipleri düşünüldüğünde, literatürde tanımlanan göreceli yoksullukla değil de, daha çok mutlak yoksullukla gerçek anlamda bağlantısının olduğu görülmektedir.

Yeni yoksullar, sistemin dışına itilip, marjinalleştirilen, sosyal, siyasal ve ekonomik olarak dışlanan insanlardan oluşmaktadır. Yakın çevreleri, âile, arkadaş vb. sosyal bağları yoktur. Terk edilmişler veya kendileri diğerlerini terk etmişlerdir. Siyasal temsiliyetleri veya sözcüleri yoktur. Ekonomik imkânlardan yararlanamazlar. Paradan, sermayeden nasipleri yoktur, bunlardan dışlanmışlardır. Kent içerisinde tecrit edilmeye çalışılan insanlardır. Kentte yaşıyor gibi görünmekle birlikte kentin olanaklarından yararlanamamak onları dışlanmış bir hayat sürmeye itmektedir. Onlar ne resmî ne de resmî olmayan kesime dâhil olamadıklarından ya uzun süreli ya da hep işsizdirler.

⁵² Keyder, Çağlar ve Ayşe Buğra, **Yeni Yoksulluk ve Türkiye'nin Değişen Refah Rejimi**, (Erişim tarihi: 01.07.2005).

⁵³ Işık, Oğuz, Pınarcıoğlu, Melih M., **Nöbetleşe Yoksulluk- Sultanbeyli Örneği**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s.66.

Yoksullukları kronikleşmiştir (yani uzun süredir -beş yıl- yoksuldurlar ve gelirlerinin büyük bir kısmını -%80- harcadıkları hâlde karınlarını doyuramamaktadırlar), bu hâl onların yoksulluktan kurtulmalarına imkân vermemekte ve yoksulluğa mahkûm etmektedir.

Mücâdele gücünü ve yeteneklerini kaybetmişlerdir. “Yeni yoksullar, yaşamlarını iyileştirecek ‘yapabilirliklerini’ kısmen ya da tamamen yitirmişlerdir.”⁵⁴ Yoksulluktan kurtulamama güçsüzlüğü, geleceğe yönelik beklenti düzeyini de köreltmektedir.

Hayatın zorlukları karşısında dirençli olabilmek için kendinde güç bulamamak, hep geçmişteki tecrübelerle bağlantılıdır. Yoksulların yaşam deneyimleri hüsrân doludur. Girişimleri başarısızlıklarla sonuçlanmıştır. Ne yaparlarsa yapsınlar, sonucu kontrol edemeyeceklerine defalarca şahit olmuşlardır. Tüm denemelere rağmen iş bulamamışlar ve yoksulluk çemberinden çıkamamışlardır. Tüm bu olumsuz yaşam deneyimleri onlara, ne yaparlarsa yapsınlar, olayların sonuçlarını değiştiremeyeceklerini yani olaylar, gelişmeler karşısında acziyeti öğretmiştir.

Yoksulların bu özellikleri, psikolojideki “öğrenilmiş acziyet” kavramı ile bağlantılıdır. Cüceloğlu’na göre,⁵⁵ öğrenilmiş acziyet, engellenmeye karşı verilen duygusal tepkidir. Hayvanlar üzerinde yapılan deneylerde, hayvan ne yaparsa yapsın aynı kötü durumla karşılaşmaktadır. Ortamı değiştirildiğinde (şok gibi) rahatsızlık veren durumdan kurtulma ümidi olsa bile, kurtulma olasılığının olmadığını/olanaksızlığını düşünerek, arayıştan vazgeçmektedir. Ersever,⁵⁶ öğrenilmiş acziyetin daha az güdülenmeye, daha az istekli, hevesli olmaya neden olduğunu; önce iş arayan kişinin, eğer bir süre sonra tüm denemeleri sonucu iş bulamazsa iş aramaktan vazgeçmesini örnek göstererek îzâh eder.

⁵⁴ Işık ve Pınarcıoğlu, **a.g.e.**, s.72.

⁵⁵ Cüceloğlu, Doğan, **İnsan ve Davranışı**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1997, 7. Basım, s.317.

⁵⁶ Ersever, **a.g.e.**, s.624.

Eski ve yeni yoksulluk ana hatlarıyla şu şekilde gösterilebilir:

Eski ve Yeni Yoksulluk⁵⁷

Eski Yoksulluk	Yeni Yoksulluk
Kıtlık yoksulluğu. Yoksulluk doğaya bağılıktan ve kıtlıktan kaynaklanır. Yani ihtiyaç maddeleri kıt olduğu için yoksulluk vardır.	Risk yoksulluğu. Doğa dışı yoksulluk, her şey bol olsa bile yoksulluk varolabilmektedir. Refah devletin koruyuculuğu yoktur. Geniş bir kitle işini kaybetme riski ile karşı karşıya olup, çalışanlar sistem dışına atılma riski ile karşı karşıyadırlar.
Sâdece ekonomik olanla bağlantılıdır.	Sâdece ekonomik değildir. Yani gelir önemli olmakla birlikte tek etken değildir. Gelir azlığı ve buna bağlı olarak tüketememek sosyal çevreden, toplumdan dışlanmak. Tüketim toplumunda tüketemediği için normal toplumsal yaşayışı devam ettiremeyen insanların durumunu anlatan yoksulluktur.
Çalış(a)mamak, iş bulamamakla bağlantılıdır.	Tüketememekle ilgilidir. Tüketici olmayanlar veya çalışıp yoksul olan 'defolu tüketici'lerle bağlantılıdır.
Ekonomik temellidir.	Basitçe ekonomik değil, sosyal ve kültürel kimliğe işaret eder. Yoksulluk kültürel devamlılığın sağlayıcısı olarak görülür.
Yoksulluk dönüşümlü bir süreç olarak görüldüğünden yoksulluktan kurtuluş ümidi vardır.	Yoksulların yoksulluktan kurtuluş ümidi kalmamıştır.

2.5. Evsiz İnsanlar (Homeless People)

Artan yoksulluk özellikle gelişmiş ülkelerde, sayı olarak çok olmamakla birlikte yaşananların bıraktığı derin izler bakımından oldukça olumsuz yönde etkiler bırakan sosyal bir soruna yol açmakta ve 'evsiz insanlar' adı verilen marjinal bir kitleyi ortaya çıkarmaktadır. Evsiz insanların en temel nitelikleri barınacak yer olarak; okullar, kiliseler, bodrum katları, zırlı araçlar, hükümet binaları veya sokaklar, parklar, otobüs ter-

⁵⁷ Işık ve Pınarcıoğlu, Melih M., Nöbetleşe Yoksulluk- Sultanbeyli Örneği, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001. Bayat, Asef, Street Politics, New York, 1997, Columbia University Pres, New York, 1997.

minalleri, arabaların konaklama yerleri, havaalanları, köprü altları, kemerli su yolları, terk edilmiş binalar, kullanılmayan araba ve kamyonetleri kullanmaları, buralarda yatmalarındır.⁵⁸ Evsizliğin tek nedeni yoktur. Birçok neden arasında; insanı sarıp sarmalayan âile bağlarının zayıflaması, gelir elde edemeye bağlı yoksulluk, dayanışma bağlarının zayıflaması, zihinsel bozukluklar gibi nedenler sayılabilir.

Evsiz insanların özellikle 1980'lerden sonra arttığı konusunda genel bir kabûl vardır. Evsiz insanları modern yaşam tarzıyla ilişkilendirerek ardında farklı alt kültür veya duygusal bağlanmaların olduğunu kabûl etmemek gerekir. Türkçedeki “evsiz, barksız, yurtsuz, başboş, serseri, avare” gibi kavramlar bir bağlanılmamışlığı, duyarsızlık ve vurdumduymazlığı ifâde eder. Ancak buradaki “evsiz, barksız” kavramları bile 1980'lerden sonra gelişmiş ülkelerde sayıları giderek artan evsizleri ifâde etmekte yetersizdir. Çünkü, Türkçe’de bu kavramların çağrıştırdığı anlam, bir eve sâhip olamamaktan çok, bir yuvaya (âile yuvasına) sâhip olmamayı ifâde etmektedir. İkinci bir anlamı ise, söz konusu kişinin gelir yetersizliğinden veya serkeşliğinden, başboşluğundan dolayı bir evin mülküne sâhip olamayıp kirada veya başkalarının yanında kalmasını ifâde etmektedir. Giddens,⁵⁹ kavramın bu anlam değiştirmesine kendi toplumunda şu benzer açıklamayı getirir: “İki kuşak önce, çoğu kişi hâlâ ‘evi’ âile evi diye düşünmekteydi. Evsiz insanlar gecekondü mahallelerindeki yurtlarda yaşayan kişiler diye görülmektedir. Bu insanlara evsiz denmekteydi, çünkü yalnız yaşamaktaydılar ve âileleriyle akrabalarını ender olarak görmekteydiler”

Evsiz insanların yaşantılarını bir ‘ev’in⁶⁰ dışında geçirmelerinin temel nedenlerinin kendilerinden kaynaklanmadığı belirtilmişti. Burt, evsizlik ve isteklilik noktasına şu açıklığı

⁵⁸ Hombs, Mary Ellen, **American Homelessness: A Reference Handbook**, Santa Barbara, USA, 1990, p.3.

⁵⁹ Giddens, 2000, **a.g.e.**, s.297.

⁶⁰ Bir ev, çünkü onlar bir yuvaya sâhip olmaktan çok uzaklar. Bu yüzden onlar için gereken önce bir eve sonrada eğer sâhip olabilirlerse bir yuvaya sâhip olmaktadır.

getirmiştir,⁶¹ bu insanlardan pek azı kendi isteğiyle sokaklarda sürtmekte, açıkta yatmaktadır. Bunlar herhangi bir mal mülkten yoksundur. Büyük çoğunluk evsiz olmayı hiç istememiştir; bunlar kendi denetimleri dışında olan etkenler tarafından sınırın ötesine itilerek evsiz olmuşlardır.

Evsizlerin profilleri çizilirse onların yaygın tipi orta yaşlı, beyaz, kentli, erkek, alkolik, portatif, seyyar ve sefil hâlde yaşayan insanlardır.⁶² Evsizleri çeşitli açılardan inceleyen Daly⁶³ onlar hakkında şu sonuçlara ulaşır:

Toplumsal cinsiyet (gender) açısından Amerika'da evsizlerin yarısı bekâr, erkektir. Büyük şehirlerde ise kadın oranı daha yüksektir.

İrk açısından Amerika'da azınlıklar, evsiz insanlar arasında orantısız olarak temsil edilir. Kırsal bölgelerde birçok beyaz evsiz vardır. Fakat bazı büyük kentlerde çoğunluk Afrikalı Amerikalılardır. Yaş açısından, evsiz insanların ortalaması 35'tir. Evsiz kadınlar erkeklerden daha gençtir. Eğitim açısından evsizlerin yarısı liseyi bitirmiştir, önemli bir oranı ise okuma yazma bilmez. Gelir açısından, çok düşük gelirleri vardır. Birçoğu tamamen sosyal yardıma bağımlıdır. Sağlık durumları açısından üçte birinin önemli sağlık problemleri vardır. En azından % 30'u alkol ya da uyuşturucu kullanır. Ortak hastalıkları arasında solunumla ilgili hastalıklar, zihinsel problemler, geçici görme-duyu (şuur) kaybı, göz, kulak, burun, boğaz problemleri ve alkolizmle ilgili (örneğin halüsinasyonlar, nöbetler ve sayıklamalar) sorunlar vardır.

Evsizliğin Nedenleri⁶⁴

Artan yoksulluk ve azalan yardımlar: Evsizlik kronik yoksulluğun bir belirtisidir.

⁶¹ Giddens, 2000, **a.g.e.**, s.296.

⁶² Hombs, **ibid**, p.4.

⁶³ Daly, Gerald P., **Homeless: Policies, Strategies And Lives On The Street**, London, 1996, New York: Routledge, p.23.

⁶⁴ Kaynaklar: Hombs, MaryEllen, **American Homelessness: A Reference Handbook**, USA, 1990, Santa Barbara, 1990.; Anthony Giddens, Sosyoloji, (Yay haz. H. Özel, C. Güzel), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000; Daly, Gerald P., **Homeless: Policies, Strategies And Lives On The Street**, London, 1996, New York: Routledge.

Ev kirasının elde edilen gelirden yüksek olması durumunda çalışan yoksullar da evsiz kalabilmektedir.
Çok düşük gelire sâhip olmak.
Sosyal yardım programlarında yapılan kesintiler.
Serbest piyasa.

Toplumdan tamamen izole bir hayat yaşayan evsizler, toplumla bütünleşmelerini sağlayan birçok yetenekten mahrumdurlar. Bedensel sakatlık, mental sorunlar, uyuşturucu bağımlılığı, alkolizm, sürekli bir işe sâhip olamamaktan kaynaklanan geleceğe yönelik karamsarlık, güvencesizlik, hayatın bir mekânda sabitlenememesi, seyyar bir yaşamı sefil koşullarda sürdürmek durumunda kalmak, evsizleri toplumun dışına itmiş ve onların marjinalleşmesine neden olmuştur.

Yeni çalışmalar evsizlerin bazı eğilimlerini ortaya koymuştur. Bunlar şu şekilde sayılabilir;⁶⁵

1-Evsizler daha çok genç insanlardır. Tahminen % 25 dolayında.

2- Azınlık gruplar orantısız olarak temsil edilir.

3- Çocuklu âileler evsizlerin yaklaşık % 35'ini temsil eder.

4- Bir çok bölgede çalışan insanlar evsizlerin % 30'u olarak hesaplanır.

5- Evsizlik daha çok kroniktir ve tekrarlanan bir olaydır.

Evsiz insanlar üzerinde araştırma yapanlar, bir kere evsiz kalıp, sokakta yaşamaya başlayan insanların bu durumdan kurtulmalarının çok zor olduğunu belirtmektedirler. Evsizlik kronik bir durumdur. Burada anlatılmak istenen,⁶⁶ bir kere evsiz hayatın içine karışan bir kişinin, bu durumdan kurtulabileceği bir ortama kavuşsa bile bu durumun uzun süre devam etmeyeceği, bir süre sonra tekrar sokaklardaki hayatına devam edeceğidir. Bu durum “kısır sokak döngüsü” kavramı ile de ifâde edilir.

Evsizlerin ilginç bir örneği de New York metrosunun kullanılmayan kısımlarında yaşayan ve “Köstebek İnsanlar” ola-

⁶⁵ Hombs, *ibid*, p.5.

⁶⁶ Giddens, 2000, *a.g.e.*, s. 297.

rak adlandırılan insanlardır. Bu insanlar marjinal bir durum olan evsizlerin içindeki marjinaleri temsil ederler. Yer altında yaşayıp, haklarında ilginç hikâyeler üretilen bu insanların metroların artık kullanılmayan bölgelerine inme nedenleri de diğer evsizlerle çok benzerdir ; “...bizi isteyen bir âilemiz yoktu, gidebileceğimiz başka bir yer de yoktu, o nedenle metrolara geldik.”⁶⁷ Yirmi beş bin gibi abartılı bir rakamla açıklanan bu insanların sayısını onlar üzerinde çalışma yapan Tooth, beş bin olarak belirtir. Ancak bu sayı bile oldukça dikkat çekici bir nüfûs yoğunluğu demektir. Bu insanların yer altına inmesinin birçok nedeni vardır ve ilginçtir ki bu nedenler arasında yerüstündeki evsizlerin şerrinden kaçmak da vardır.

“Bu gün New York kentinin yer altındaki sakinleri bazı bölgelerde caddelerin yedi kat aşağısına kadar inen, şu an genellikle kullanılmayan, kalabalık sokakların altındaki metro ve tren tünellerinin keşiştiği korunaklı alanlarda yaşamaktadırlar. Genellikle sokaklardaki evsizlerden kaçan yer altı evsizleri, toplum dışına itilmiş bir dünyanın toplum dışına itilmiş üyeleridir. Bu insanların yer altına inmesinin birçok nesnel nedeni vardır. Konut sıkıntısı ve yetersiz sosyal yardımlar bunlardan sâdece ikisidir. Bazıları hırsızlardan, tecavüzlerden ve olağan gaddarlıktan kaçarak güvende olabilmek amacıyla yer altına inmektedir.

Kanûndan kaçmak, âileleri, arkadaşları ve toplum tarafından engellenmeden uyuşturucu ve alkol bulup kullanmak amacıyla da aşağıya inenler vardır. Bazı âileler ise, çocuklarını evlatlık olarak vermek istemedikleri için tünellere inerler. Bazıları da yoksulluklarından ve toplumdaki “başarısız” görüntülerinden veya sefil görünüşlerinden utanarak, dükkanların önünden geçerken camlara yansıyan görüntülerini görmemek için kaçarlar tünellere. Nihâyet bazıları da yukarıdaki insanların gözlerinden uzak ve kendi evleri olarak nitelendirebilecekleri bir yerde yavaşça silinip ortadan kalkmak için düşerler tünellere.”⁶⁸

Görüldüğü gibi New York metrosunun altında artık kullanılmayan hatlarda, uygun olmayan ortamlarda hayatlarını yaşamaya çalışan, yer altında yaşamalarından dolayı da köstebek

⁶⁷ Tooth, Jennifer, **Köstebek İnsanlar**, (Çeviri: Can Polat), Aykırı Yayınları, İstanbul, 2001, s.21.

⁶⁸ Tooth, a.g.e., s. 46-47.

sıfatı takılan bu insanların yaşantıları âdetâ bilim kurgu filmle-
rini anımsatmaktadır. Evsizler gibi marjinal bir kitlenin içinde
bile, marjinal kalan bu kesimin hayatta kalma süreleri çok da
uzun değildir. Ölüm onların yanı başında hastalık, maruz kala-
cakları bir şiddet, soğuk hava koşulları veya elektriğe kapılma
sûretinde kol gezmektedir. Bedensel ölümün gerçekleşmeme-
sine rağmen, onlar birer 'sosyal ölü' gibidirler. Yukardaki top-
lumla kaynaşmaları da pek olası görünmemektedir.

Evsizlik sorunu, onları toplumla kaynaştırma gayretinden
çok; tekrarlanabilir bir davranış olan evsizliği daha başlangıç-
ta koruyucu önlemlerle engellemekle azaltılabilir. Bunun için
de dayanışma bağlarının güçlendirilmesi, sivil toplum kuruluş-
larının bu soruna el atması ve devletin koruyucu kanatlarını
şefkatle bu insanlara uzatması gerekmektedir.

3. Sosyolojik Teori ve Yoksulluk

Yoksulluk farklı disiplinlerin aynı sorun üzerinde farklı şe-
kilde çalıştıkları nadir toplumsal sorunlardan biridir. Yoksulluk
ekonomik bir kavramdır. Çünkü yoksulluk birey-hâne halkının
geliriyle, gelir dağılımıyla ilgilidir. Yoksulluk aynı zamanda
siyasî bir kavramdır. Çünkü siyasî karar mekanizmasındaki
kişilerin alacakları kararlar yoksullar için hayâtî önemdeki
kararlardır. Aynı şekilde sayısal çoğunluk olarak yoksulların
verecekleri oylar demokratik toplumlarda siyasî dengeleri et-
kileyecek düzeydedir. Her ne kadar bu çalışma ile bağlantısı
olmasa da yoksulluk dinsel bir kavramdır. En azından İslâm
dininin bazı yorumcuları ve Hristiyanlıkta dünya nimetlerin-
den uzaklaşmak anlamındaki fakirlik, övülmekte ve teşvik edil-
mektedir.

Yoksulluk ağırlıkla ilişkilendirildiğinde ve yoksulluğun sonuç-
ları organizma üzerinde incelendiğinde, onun ortaya çıkardığı
organik bozukluklar ele alındığında tıp ile de ne kadar ilgili
olduğu görülür. Yoksulluk psikolojik bir kavramdır. Çünkü
yoksulluk içinde büyüyen insanın edindiği farklı davranış ka-
lıpları vardır. Yoksullar kendilerine özgü tavırlar geliştirirler.
Bu tavırlar içine kapanıklık olabileceği gibi, dışa dönük saldır-
gan bir davranış hâline de dönüşebilir. Yoksulluğun sosyolojik,

sosyal psikolojik ve bireysel düzeyde kapsamlı bir analizini yapan Ritzer, özelde Amerika'daki yoksulluğa dâir, fakat genelde uluslararası arenadaki yoksulluğa dâir oldukça dikkat çekici ip uçları vermektedir.

Yoksulluğun Analiz Düzeyleri⁶⁹

Düzeyler	Uygun Sorular	Kısmen Mevcût Sonuçlar
SOSYOLOJİK	Niçin dünyanın her yerinde yoksulluk problemi kapitalist dünya sistemi ile ilgilidir?	Dünya sisteminin baskın çekirdek bölgeleri yerine sömürülen çevre bölgelerde yoksulluk çok daha olasılıkla bulunur.
	Yoksulluğun Marksist teorisi nedir?	Marks'a göre kapitalizmde hâli vakti yerinde zenginlerin sayısı giderek küçülür ve fakirleşmiş işçilerin sayısının giderek büyümesi yönünde bir eğilim görülür.
	Kapitalizmde yoksulluk kaçınılmaz mıdır?	Hayır. Birçok kapitalist Batı uluslarında yoksulluk sorununu büyük ölçüde sınırlayan sosyal yardım programı geliştirilmiştir.
	Hükümet politikaları yoksulluğu nasıl etkiler?	Hükümetler toplumdaki çeşitli uygulamalarından dolayı yoksulluk seviyesini artırma ya da azaltmaya hizmet edebilirler.
	İrkçılık yoksullukla ilişkili midir?	Evet. Ayrımcılık yoksulluk sınırının altındaki siyahların oransız oranını besler.
	Cinsiyet yoksullukla ilişkili midir?	Evet. Hatta biz "yoksulluğun kadınsılaşması" terimini düşünmeye başladık.
	Yaşlılık yoksullukla ilişkili midir?	Birçok insan yaşlandığında yoksullaşır.
	Yoksullukla aile nasıl bağlantılıdır?	Âiledeki problemler (örneğin parçalanmış aileleri) yoksulluğa yol açabilir. Bazen de tersine yoksulluk aile içinde problemler yaratabilir.
	Yoksulluğun (sözde T.E.) herhangi bir pozitif fonksiyonu var mıdır?	Evet. Birkaç tane. Gerçekte yoksulluğa yok etmeyi ümit ediyorsak, yoksulluktan kârı olanlara alternatif ödüller bulmalıyız.

⁶⁹ Kaynak: Ritzer, George, **Social Problems**, 2. Edition, Random House, New York, 1986.

SOSYOLOJİK	Amerikan kültürü ve yoksulluk arasındaki ilişki nedir?	Amerika'nın bireycilik ideolojisinde onların yoksulluğunun nedeni olarak sistemi suçlamak yerine yoksul insanları suçlama (örneğin onlar tembeldir gibi) eğilimi vardır.
SOSYAL PSİKOLOJİK	Yoksulluk bazı insanların kötü şöhretli olarak etkilenmesine neden olmaz mı?	Evet. En azından Birleşik Devletlerde. Bazı yoksul insanlar özel nedenlerden dolayı (örneğin çalışmayı kabul etmeyen sağlıklı insanlar kötü şöhret sahibi olarak düşünülür). Fakat birçok Amerikalı için bu ortak yorum değildir.
	Yoksulluk öğrenilir mi?	Evet. Yoksul insanlar, yoksul bir insandan nasıl davranış beklenildiğini öğrenir.
BİREYSEL	Bazı insanların yoksullaşmasına yol açan bireysel faktörler var mıdır?	Evet. Fakat çok küçük bir yoksullar yüzdesi için psikolojik sorumlulukların sonucu olarak yoksul olmak olasıdır.
	Zihinsel hastalık yoksulluk nedeni midir?	Belki, fakat daha olası olan, yoksulluk zihinsel hastalıklara neden olur.
	Fiziksel faktörler yoksulluk nedeni midir?	Evet. En azından fizyolojik faktörlerin sosyal tanımları, ırk, yaş, cinsiyet ve fiziksel engeller bunlar arasındadır.
	Yoksulluk ve zeka arasındaki ilişki nedir?	Bazı insanlar düşük zeka dolayısıyla yoksul bir yaşama mahkûm olabilirler. Fakat onların daha çoğunun yoksul yaşantısı yüzünden zekaları sınırlanmıştır.
	Yoksulluk fiziksel sağlıkla bağlantılı mıdır?	Yeme ve beslenme eşitsizliği dolayısıyla sağlık sıkıntısı çekerler. Ayrıca yoksulların daha düşük tıp yardımı almaları olasıdır.

Yoksulluk sosyolojik bir kavramdır. Çünkü yoksulluk bir başka önemli sosyolojik kavramla bağlantılıdır; eşitsizlik.

Yoksulluk, gelir eksikliği-yetersizliği içinde bulunan insanların günlük yaşamlarını devam ettirebilmeleri için, sunulan mal ve hizmetlerden toplumdaki diğer bireylere oranla daha az yararlanmaları veya hiç yararlanamamalarıdır. Sunulan mal ve hizmetlerden yararlanamamak ise eşitsizlikle bağlan-

tıdır. Zîrâ eşitsizlik, “bir toplum içinde yer alan bir grup ya da gruplar içindeki farklı bireylere eşitsiz ödüller sunmayı”⁷⁰ ifâde eden bir kavramdır. Bu noktada yoksullar, içinde bulunan teorik çerçeveye göre; hiçbir ödül alamayan, belki de almak yönünde istekliliği olmayan veya ödül alması engellenen kişiler olarak görülebilir. Böylece eşitsizlik bazen anlamlı ve işlevsel görülürken bazen de istenmeyen ve ortadan kaldırılması veya bu yapılamasa bile azaltılması gereken bir olgu olarak görülür.

Yoksulluk ve eşitsizlik aynı şeyler değil ama birbirleriyle oldukça yakından bağlantılı kavramlardır. “Yoksulluğu tümüyle anlayabilmek için, zenginliğin ve toplumsal eşitsizliğin toplumdaki genel dağılımını incelemek gerekir.”⁷¹ Modern eşitsizliğin nedenleri üzerinde duran Turner, zaman zaman yoksulluk ve eşitsizlik kavramlarını bir arada kullanır. Eşitsizliğin genel belirleyicileri incelendiğinde ise aynı belirleyicilerin yoksulluk için de kullanıldığını görülür.⁷²

Bireylerin eşitsiz konumları aynen yoksullukta olduğu gibi iki farklı şekilde açıklanmaktadır; bir taraftan eşitsizliğin nedenini bireyin kendisi ile açıklayan işlevselcilik; diğer tarafta sorunun bireylerden, bireylerin niteliksizliklerinden değil de, toplumsal yapıdan kaynaklandığını söyleyen sosyalist bakış açısı vardır. Liberallerde yoksulluğun suçlusu birey iken; sosyalistlerde suçlu toplumdur, toplumsal yapıdır.

İşlevselci teori, toplumun sağlıklı devamlılığı için eşitsizliği kaçınılmaz ve uyumlu bir süreç olarak görürken, diğeri onu ortadan kaldırılması gereken bir sorun olarak görmektedir.

⁷⁰ Marshall, a.g.e., s.210.

⁷¹ Marshall, a.g.e., s.827.

⁷² Turner, Bryan, **Eşitlik**, (çev. B. Sina Şener), Ankara, 1997, Dost Yayınları'na göre modern eşitsizliğin belirleyicileri şunlardır:

1- Toplumun demografik yapısı. Örneğin yaşlılık.

2- Ailelerin tek ebeveynle geçinmesi.

3- Etnik kimlik ve göçmen statüsü

4- Cinsel kimlik. Erkekler üstün nitelikli işlerde yoğunlaşırken, kadınlar düşük nitelikli, düşük ücretli işlerde çalışırlar. Yoksulluk bağlamında ilk üç madde yoksulluk nedeni olarak algılanırken bu son durum yoksulluğun kadınsılaşması kavramı ile ifâde edilir.

Yoksulluk söz konusu olduğunda, yoksulluğun tamamen ortadan kaldırıldığı İskandinav ülkelerinden söz edilebilir. Ancak, sorun eşitsizlik olduğunda durum daha karmaşık olabilir. Çünkü eşitsizliğin olmadığı bir toplum olası görünmemektedir. Bu, eşitsizliğin varlığını ve boyutlarını pekiştirerek ona meşrûiyet vermek anlamında bir kabul değildir. Fakat eşitsizliğin modern belirleyicileri (yaşlılıktan, etnik, cinsel kimliğe kadar bütün belirleyiciler) göz önüne alındığında, onun varlığını devam ettirecek bir olgu olduğu görülebilir. Turner'ın bakış açısı eşitsizlik sorununa sosyologların nasıl yaklaştıklarına dâir uygun bir örnek olarak gösterilebilir.⁷³

“Genelde toplumbilimciler ister zenginlik, ister güç, ister saygınlık bakımından olsun belli ölçüde eşitsizliğin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüşlerdir... Eşitsizlik kaçınılmaz olsa bile, asıl sorun son kerte de eşitsizliğin derece ve ölçüsüyle ilgilidir... Toplumbilim açısından akla uygun olan, bütün eşitsizlik biçimlerinin tümünden ortadan kaldırılmasına ilişkin ütöpik sorular ortaya atmaktan çok, zenginliğin daha eşit bölüşülmesini ve daha az yoğunlaşmasını sağlama olanaklarını araştırmaktır.”

Yoksulluk, cinsel, etnik vb. her türden eşitsizliklerin sonucudur. Eşitsizlik, bireylerin ödüllere ulaşmalarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Turner'ın belirttiği gibi eşitsizliklerin olmadığı bir toplum ancak ütöpik olabilir. Fakat eşitsizliği ortaya çıkaran nedenleri ortadan kaldırmak ve eşitsizliğin derinliğini azaltmak için bireyleri ödüllere ulaşabilecek düzeye getirecek niteliklere kavuşturmak, eşitsizliği azaltmaya yarayacak çözüm önerisi olarak görülebilir.

3.1. İşlevselcilik ve Yoksulluk

Yoksulluğun sosyolojide iki temel teori çerçevesinde incelendiği görülür. Bunlar İşlevselcilik ve Marksizm'dir.

İşlevselci yaklaşım yoksulluğun nedenlerini yoksulların kendilerinden kaynaklanan beceri, yetenek yönünden eksiklik ve tutum ve davranışlardaki ahlâkî olmayan tavırlara bağlar. Ahlâkî olmayan tutum ve davranışlarla çalışma isteği duyma-

⁷³ Turner , a.g.e., s.44.

mak, yardım kurumlarına veya başkalarına bağımlı hâle gelmek şeklinde anlatılmak istenmektedir. Çalıştığı hâlde yoksul olanlar ise toplumda yeteneksiz birçok insanın yapabileceği işi yaptıkları için yoksuldurlar.

Liberal ve neo liberal ekonomi politiği temsil eden işlevselciler, bireysel performansın ortaya konulabilmesi noktasında yoksulluğun geçerli olduğunu ileri sürerler. Bireyler yoksulluktan kurtulmak için gayret sarf ederler, bunu yaparken de niteliklerini arttırmırlar. Birey niteliklerini arttırmazsa yani çabalamazsa yoksul olur. Dolayısıyla bireyin yeteneksizliği, tutum ve davranışları onun yoksullaşmasına neden olur.

Toplumsal normal işleyişi için gerekli görülen yoksulluk aslında ters işlevsel değil tersine işlevseldir. Hatta yapısal işlevselci Gans'a göre olumlu işlevleri de vardır. İdeal şeklini Davis ve Moore'un görüşlerinde bulan işlevselcilik eşitsizlik üzerine kurulu bir argümana sâhiptir. Davis ve Moore'un görüşleri kısaca şudur:

“Bütün sistemlerde, işlevsel önemleri aynı olmayan mevki ve görevlerin birbirinden ayrıştığını, öte yandan bu mevkilere talip olan insanların da yetenek veya yetiştirme yönünden eşit olanaklarla donatılmadıklarını göz önünde bulundurarak, en önemli mevkilere en yetkin kişilerin getirilmesini bilinçli olarak sağlamak üzere eşitsiz bir ödüllendirmeye gidildiği”dir.⁷⁴

Turner, sosyologların zenginlik, güç, saygınlık vb. bakımından belli ölçüde eşitsizliklerin kaçınılmaz olduğunu ileri sürdüklerini belirterek, sosyolojik açıdan uygun olan bir davranış tarzının nasıl olması gerektiğine dâir görüşünü şu şekilde açıklar:

“Toplumbilim açısından akla uygun olan, bütün eşitsizlik biçimlerinin tümünden ortadan kaldırılmasına ilişkin ütöpik sorular ortaya atmaktan çok, zenginliğin daha eşit bölüşülmesini ve daha yoğunlaşmasını sağlama olanaklarını araştırmaktır.”⁷⁵

⁷⁴ Moore Wilbert E., “İşlevselcilik”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, (ed. T.Bottomore, R. Nisbet), (Çev. Şirin Tekeli), V Yayınları, 1990, s.346.

⁷⁵ Turner, a.g.e., s. 44-45.

İşlevselcilere gelinceye kadar yoksulluk hep istenmeyen, olumsuz çağrışımlar yapan bir sosyal gerçeklik olarak algılanmıştır. Yoksulların işlevselliğini tartışan Gans bu konuda oldukça ilginç görüşler ileri sürmüştür.

Gans, yoksulların bazı işlevleri olduğunu ileri sürerek onları şu şekilde sıralar:⁷⁶

Gans, bazı grupların böyle bir grubu kullanmak zorunda olduğunu, hâliyle toplumun yoksullaştırılmış bir parçasının varlığının devam etmesi gerektiğini düşünmektedir. Yani yoksulluk işlevseldir. Yoksulluğun dört fonksiyonu vardır;

1- Ekonomik fonksiyonları:

a- Toplumun kirli işlerinin bir grup insan tarafından yapılmasına hizmet eder. Yoksulların seçim hakkı yoktur ve daha düşük ücret için çalışırlar. Üstelik onlar tehlikeli, bayağı ve kimsenin yapmak istemediği işleri yaparlar.

b- Yoksullar, zenginler için bir çeşit ekonomik sübvansiyon sağlama yoludur. Yoksullar istihdâm için daha düşük mâliyetlidirler.

c- Bir dizi mesleğin tamamı varlığı yoksullara borçludur. Örneğin polis ofisleri, yardım işçileri, birçok hukukçu, ceza uzmanı, tefeci bunlar arasındadır.

d- Son olarak yoksul insanlar başka sûretle satın alınmayacak eşyaları alırlar ve kullanılmayacak hizmetleri kullanırlar. Örneğin, yeteneksiz doktorlar, ekonomik olarak geri kalmış bölgelerde müşteriler bulabilirler.

2- Sosyal fonksiyonlar: Yoksulların birçok pozitif sosyal fonksiyonu vardır:

a- Onlar neyin toplumsal norm olduğunu göstermeye hizmet ederler. Onların ki daha çok normlardan sapan şüpheli durum olmasına rağmen daha kolay sapkın olarak etiketlendirilirler. Çünkü, onların yoksulluğu politika ve mahkemeleri kapsayan birçok sosyal kontrol ajanı için onları korunamaz yapar. Eğer orta sınıf ve yoksul gençler aynı sapkın davranışı yaparsa daha büyük bir olasılıkla yoksul genç bir suçlu olarak etiketlenecektir. Yoksullar toplumun değerlerini sürdürmesini sağlayan değerli fonksiyonları sergilerler. Örnek olarak sıkı çalışma, dürüstlük ve başarıma. Bazı insanlar bunları çiğnediğinde toplum değerlerinin ne olduğunu daha açık bir şekilde görmektedir.

⁷⁶ Ritzer, *ibid.* p.357-359.

b- “Hakeden” (deserving) yoksullar için yapılan hayırseverlik yukarı sınıfların ilgilerini, merhamet ve altruizmlerini sergileme imkânı sunar.

c- Zengin insanlar, yoksulların seksüel, alkolik ve narkotik davranışların içinde zevk alarak yer aldıkları hayâliyle birlikte yaşarlar.

d- Yoksullar, kendilerini kıyaslayabilen ve sosyal sınıf sisteminde daha üst derecenin hoşnutluğunu çıkarabilen diğer gruplara referans noktası sağlar.

e- Sonuç olarak yoksullar, yeterli eğitim ve diğer avantajlardan dışlanmış olmaları nedeniyle, tabakalaşma sisteminde yükselmezler.

3- Yoksulluğun iki temel estetik fonksiyonu vardır:

a- Yoksullar, toplumlara göz kamaştırıcı başarılar üreten emek ve aşırı sermayeyi sağlarlar. Örneğin Mısır Piramitleri gibi.

b- Yoksullar tabakalaşma sisteminde kendilerinden yukarıda olanlar için estetik ürünler sağlarlar. İyi bir örnek, orta ve yukarı sınıflar tarafından benimsenen ancak orijinali yoksul siyahların ürünü olan New Orleans Jazz’ıdır.

4- Politik fonksiyonlar: Yoksullar bazı temel politik fonksiyonlar da üretirler:

a- Yoksullar çeşitli politik gruplar için bir sorundur. Sol, yoksullar etrafında toplanır ve onlara yardım için hükümet programları geliştirmek için çabalarırken, sağ, sıklıkla “yardım hilecileri” gibi hakaret edici sözlerle yoksullara saldırır.

b- Yoksullar şehirleri inşâ ederler, büyüme ve değişimin yükünü çekerler daha sonra “ilerleme” adına kentsel yeniden yapılanma program ve uygulamalarıyla kentin dışına itilirler.

c- Yoksullar sıklıkla bir ülkenin büyüyen uluslararası gücünün insanî değerinin büyük kısmını paylaşmayı sağlar. Yoksullar, toplumun yukarı sınıfları tarafından başlatılan savaşlarda mücadele ederler. Yoksullar politik arenaya aktif olarak katılamazlar, böylece politik sistemin dengesine yardım ederler. Eğer onlar aktif olsaydı sosyal bir devrim için iyi bir itici olabilirdi.

Gans, eğer gerçekten yoksulluktan kurtulmak isteniyorsa, yoksullar tarafından hâlen gerçekleştirilen fonksiyonların çeşitlerine alternatifler bulmak gerektiğini söyler. Yoksulların toplumda yapacağı kirli işler yerine en azından bu işlerden bazılarının makineleştirilmesinin (automate) gerektiğini ileri sürer.

İşlevselci teori, yoksulluğun nedenlerini yoksulların kendi niteliklerine (veya niteliksizliklerine) bağladığı için yoksulluktan kurtuluşun çözümünü de bireylerde aramaktadır. Bireyler niteliklerine göre ödüllere ulaşmaktadır. Bireyler (eğer daha az ödül alan konumdaysalar; yani yoksul) daha fazla ödüle ulaşmak için ve eşitsiz ödül dağılımından kurtulmak için niteliklerini arttırmak zorunda kalacaklardır. Bu noktada yoksulluk ya da daha az ödül, bireyleri daha fazla ödül için teşvik edici olarak işlevsel görünümde olacaklardır. Ancak, bireylerin niteliklerini arttırabilme imkânlarına sâhip olup olmadıkları sorunu, tartışmanın dışında kalıyor gibidir. Eğer bireyler, niteliklerini arttırma noktasında eşitsiz bir yarış içindeyseler suçlu bireylerin dışında aramak gerekmektedir.

Devletin Refah Programları

Bütün ülkeler yoksulluğu çözmenin yolu olarak merkezi plânlamayı seçmedi. Ülkelerin çoğu zenginlik yaratmada piyasanın önemini kavradı. Bu ülkeler, zenginlik üretildikten sonra, onun bir kısmının toplumlarının daha az talihli üyelerine vermek istedi. Bu ülkeler, bu yolla, hükümetlerinin ekonomiye müdâhale etmeyeceğine, zenginlik yaratılmasının süreceğine ve fakirlerin bundan yararlanacağına inandılar.

ABD, İngiltere ve bazı Batı Avrupa ülkeleri devletin refah programlarının zenginlik yaratılması sürecini tahrip etmeksizin yoksulluğu ortadan kaldıracabileceğine inandı. Bu yüzden, 1960'lardan 1990'lara kadar bu ülkelerin hükümetleri fakirleri kaldırmak için muazzam miktarlarda paralar harcadı.

Sosyal güvenlik ödemeleri, gıda pulları, ev edindirme sübvansiyonları, istihdâm yaratma programları, evlilik dışında anne olmuş kadınlara yardımlar, eğitim bursları ve benzeri yollarla hükümetler fakir insanlara yardım etmek için ellerinden geleni yaptı.

Niyetlenmemiş Sonuçlar

Bu yoksullara yardım programları başarılı oldu mu? Şüphe yok ki, bazı fakir insanlar bu programlardan istifâde etti. Fakat, birçok gözlemci gösterdi ki, bu programlardan en çok istifâde edenler fakirler değil, işi bu programları geliştirmek ve idâre etmek olan orta sınıflardı.

Gerçekte tecrübe, bir kere daha, insanların genel olarak kendi şahsî menfaatlerine olacak şekilde davrandığını teyit etti.

Bu refah yardımı alanlar için de, almak isteyenler için de, mâliyeti ödemek mecbûriyetinde kalanlar için de ve bu programları idâre edenler için de geçerlidir. Meselâ, işsiz oldukları için refah yardımı/işsizlik ödemesi yapılanları ele alalım. Refah yardımı alınca bu kimselerin iş bulma veya sâhip oldukları işi koruma müşevviklerine ne olur? İşsiz kalmak onların çıkarına olmayacak mıdır?

Ya refah yardımı almayı kıl payı kaçıranlar kimselerin durumu ne olur?

Şüphesiz, bir şey elde etmelerini sağlayacak şekilde mütemadiyen sızlanma, şikâyet etmek onların menfaatine olacaktır ve hükümet, bir sonraki seçimde bu kimselerin oyunu elde etmek isterse, onları refah/işsizlik sigortası sistemine dâhil edecektir. Böylece refah sisteminin mâliyeti yükselmeye devam edecektir.

Bu arada mâliyeti ödeyenler ne yapacaklardır? Bu duruma nasıl tepki göstereceklerdir? Unutmamalıyız ki, hükümetler, birileri lehine para harca-yabilmek için, önce başkalarından para almalıdır, aksi hâlde olmayan paraları harcamaları söz konusu olamaz.

Maalesef büyük refah programları yüksek vergilerle yan yana gider ve yüksek vergiler bu vergileri ödemek zorunda olanların davranışlarını etkiler. Bu insanlar, bir süre sonra, çok verimli olmanın kendi menfaatlerine hizmet etmediğini keşfederler.

Otuz yıl boyunca fakirlere yardımı hedefleyen, çeşitli programların tekrar tekrar tasarlanmasının ve uygulanmasının ardından, fakirlik probleminin çözülemediği aşikâr biçimde ortaya çıkmıştır. Refah programlarının devlet tarafından öngörülemeyen neticeleri vardır.

Meselâ evlilik dışında anne olmuş kadınlara yardım çabaları, daha çok sayıda evlilik dışı annelerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Refah ödemeleri hamile kalmayı ve evlenmemeyi teşvik eden bir unsur teşkil etti. Bu ise, daha çok çocuğun bir anne ve bir babanın istikrâr verici etkisinden mahrum hânelerde büyümesi sonucunu verdi. Buna benzer birçok problem doğdu. Fakirler arasında işsizlik ve suç arttı. Okula giden fakir çocukların sayısı yükseldi, fakat eğitimin kalitesi düştü. Son olarak ve muhtemelen en önemlisi devletçi refah sistemi belirli toplumsal organizasyonları tahrip etti.

Kaynak: Sefâletten Zenginliğe: Marc Swanepoel, (Çev. O. Çakmak; A. Yayla), Ankara, Liberte Yayınları, 2002, s. 47-50.

3.2. Marksizm ve Yoksulluk

İşlevselciler, eşitsizliği bireylerin yeteneksizliğine, tutum ve inançlarındaki ahlâkî kusur ve disiplinsizliğe bağladıkları için, yoksulların yoksulluklarının nedeni olarak da yoksulların kendilerini görmekte oldukları. İşlevselciler, yoksulluğun nedenini bireylere bağlarken, Marksist sosyoloji, yoksulluğun nedenlerini bireylerin dışındaki etkenlere bağlayarak açıklar.

Marx, yoksulluğun nedenini, üretim araçlarını elinde bulunduran burjuvazinin proleterlere, kölelik çağında ve feodal dönemde ezilenlere tanınan koşulları sağlamaması olarak görmektedir.⁷⁷

“Toprak köleliği çağında serf kendisini komün üyeliğine yükseltmiştir; nasıl ki feodal mülkiyetin boyunduruğu altında küçük burjuva da gelişerek tam burjuva olmayı becerebilmişse. Modern işçi ise, bunun tersine, sanayinin ilerlemesiyle, yükseleceği yerde, kendi sınıfının varlık koşullarının gitgide daha altına batmaktadır. İşçi yoksullaşmakta ve yoksulluk nüfûstan ve servetten daha hızlı yükselmektedir.”

Marx için ezenle ezilen arasında verilen tarihsel mücadele doğal olarak yalnızca ezen ve ezilen sınıfların olduğu dikotomik bir sınıf yapısını ortaya koymaktadır. Orta sınıf zamanla aşınıp alt sınıfa katılacaktır. Marx’a göre,⁷⁸ orta sınıfın bütün tabakaları (küçük sanayiciler, satıcılar ve rantiyeciler, zanaatçılar ve köylüler) giderek proleterleşeceklerdir. Bu iki sınıfın dışında, bugün dip sınıf olarak adlandırılabilir olan lümpen proleterler vardır. Bunlar sınıf bilincine sâhip değildirler, aynı zamanda bu bilinci elde etmek için bir gayret de göstermemektedirler:

“Toplumsal tortusundan başka bir şey olmayan ‘ayaktakımı’ (lümpen proleterya), eski toplumun aşağı tabakalarının içlerinden çıkıp attığı o kendi kendine çürüyen yığın...”

Marx’ın, lümpen proleterleri tasviri âdetâ bugünün dip sınıfını hatırlatır; toplumun tortusu, ayaktakımı, kendi kendine çürüyen yığın.

⁷⁷ Marx, Karl; Engels, Friedrich, **Komünist Manifesto**, (Çev. Süleyman Arslan), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1976, s.41.

⁷⁸ Marx ve Engels, **a.g.e.**, s.36-37.

Yoksulluğun nedenleri Marksist sosyologlara göre bireylerin kişiliğinde, vasıflarında değil toplumda aranmalıdır. Turner'a göre,⁷⁹ Marksist sosyoloji için eşitsizlik ve yoksulluğun nedeni, kişisel eksiklikler veya ahlâkî kusurlardan kaynaklanan bireysel nitelikler değil, toplumun bir ürünüdür.

Marksist sosyolojide, yoksulluğun oluşumunda kapitalizmin özel bir yeri vardır. "Yoksulluk kapitalizmin varlığı için temel bir ön koşuldur⁸⁰." Kapitalizm, en yüksek kâra ulaşmak istediğinden buna olanak sağlayan işçi ücretlerinin düşük tutulmasını öngörür. Gerçekte bunun anlamı emeğin sömürsüdür. "Yoksulluk kapitalist ücretli emek piyasası süreci tarafından üretilir. Çünkü etkili olarak işlemesi için düşük emek gücü piyasasına ihtiyaç vardır⁸¹." Yoksulluk kapitalist toplumun bir ürünü olarak görülür.

İşçi sınıfının yoksullaşması onun sınıf bilincinin artmasını sağlayacaktır. Bu yüzden yoksulluk proleterya tarihsel misyonunu yükleyecek bir neden olarak ortaya çıkmaktadır.

Novak, yoksulluğun nedenleri olarak ileri sürülen çeşitli değişkenlerin aslında yoksulluğu açıklayamadığını, çünkü yoksulluğun "sınıf"la bağlantılı ekonomik sistemin bir ürünü olduğunu belirtir:

"Sosyal bilimciler yaşlılık, hastalık, işsizlik ve geniş âilelerin yoksulluğun nedenleri olduğunu söylerler. Bu, ilişkilerin altında yatanların anlaşılmasını güçleştirir. Bu tür faktörler yoksulluğun nedenlerini kendi kendilerine açıklamaz. Yaşlı, hasta ve aşırı zengin olmak mümkündür. Yaşlı, hasta ya da iş bulmak için beceriksiz olmak yoksulluğun sonuçlarıdır. Bunlar, yalnızca bir iş için ekonomik gereksinimlerdir. Yoksulluk bu yüzden en başta ve ilk olarak bir sınıf fonksiyonudur. O, basitçe eşitsizlik değil sosyal zenginliğin üreticileri ve sâhip olanları arasındaki temel bölünme olan ekonomik sistemin bir ürünüdür. Yoksulluk, yalnızca ekonomik eşitsizliğe değil, sosyal zenginliğin üreticileri ve sâhip olanları arasındaki temel

⁷⁹ Turner, **a.g.e.**, s. 59.

⁸⁰ Novak, Tony, **Poverty and The State: On Historical Sociology**, Open University Press, England, 1988, p.19.

⁸¹ Alcock, Pete, **Understanding Poverty**, 2. Edition, Macmillan, Hong Kong, 1997, p.42.

ayırma dayanan bir ekonomik sistemin ürünüdür. Ve yoksulluğun sürmesini teşvik edici olarak ücretli emek sistemini gerektirir.”⁸²

Neo Marksistler ise azgelişmişlik ve yoksulluk üzerinde durarak bunların uluslararası sömürü sonucu ortaya çıktığını ileri sürerler. Bağımlılık Okulu ile örneklendirilebilecek bu yaklaşım, kapitalist dünya ekonomisi üzerinde yoğunlaşarak, kapitalizmin dünyayı merkez ve çevre olarak iki kutba ayırdığını ve merkezle çevre arasındaki ilişkinin bir tarafın (bu çevre'dir) kesinlikle kaybedeceği bir ilişki olduğunu belirtmektedirler.

Siyasî Bir Sorun Olarak Yoksulluk⁸³

Sosyalizm	Liberalizm
Yoksulluk nedeni: Bireylerin dışındaki etkenlerdir. Yaşlılık, hastalık, yeteneksizlik yoksulluğun nedeni değil, sonuçlarıdır.	Yoksulluk nedeni: Yoksulların kendilerinden kaynaklanan beceri, yetenek eksikliği ve tutum ve davranışlardaki ahlâkî olmayan tavrılardır (örn. tembellik, çalışma isteği duymamak, yardım kurumlarına bağımlılık gibi).
Yoksulluğun nedeni kapitalizmdir. Liberal politikalar olan, yüksek kâr güdüsü, düşük işçi ücretleri emeğin sömürülmesine ve yoksullaşmaya neden olur.	Yoksulluğun nedeni devlet müdahaleleridir. Liberal politikalar yoksulluk ve mahrumiyet istisnâ hâle getirmişlerdir.
Piyasa ekonomisi insanlara hak ettiklerini, emeğinin karşılığını vermeyecek onları yoksullaştırır.	Piyasa ekonomisi, herkes işgücünü satma ve zenginlik yaratma imkânı vermek sûretiyle yoksulluğu ortadan kaldırır. Çalışan yoksullar neden yoksul? Toplumda yeteneksiz bir çok kişinin yaptıkları işi yaptıkları için.
Yoksullara refah programları aracılığıyla onurlu bir yaşam için gerekecek kadar yardım yapılmalı.	Refah programlarının öngörülemeyen olumsuz işlevleri vardır. Yardımlar insanları bağımlı hâle getirir.
Yardım devlet yükümlülüğü altında olmalıdır.	Hak eden yoksullara (öksüz-yetim, kimsesiz, âcizler ve yaşlılar) mahallî topluluklar yardım edebilir (devlet değil).

⁸² Novak, *ibid*, p.19-20.

⁸³ Alcock, Pete, *Understanding Poverty*, 2. Edition, Macmillan, Hong Kong, 1988; Norberg, Johan, *Küresel Kapitalizmi Savunmak*, (Ed. M. Acar, M. Toprak), Liberte Yayınları, Ankara, 2003; Swanepoel, Marc, *Sefâletten Zenginliğe*, (çev. O. Çakmak, A. Yayla), Liberte, Ankara, 2002.

Herkes emeğinin karşılığını alırsa yoksulluk sorunu çözümlenir.	Bireylere sınırsız girişim imkânı tanı- nırsa yoksulluk ortadan kalkar.
---	---

Marksizm ve işlevselciliğin yoksulluğa ve yoksullara bakış- ları taban tabana zıttır. Yoksulluğun nedenlerinden ortadan kaldırılmasına yönelik çözüm önerilerine kadar birbirinden farklı çözüm önerileri sunulur.

Sonuç

Günlük yaşamın birçok alanında yok sayılıp, görmezden ge- linerek dışlanan yoksullar kendilerini 90'lı yılların sonundan itibâren sosyal bilimlerin araştırma nesneleri olarak buldular. Aslında yoksulluk üzerine yapılan sosyal bilimlerdeki çalışma- ların bu artışını bile en azından onların varlığından haberdar olup, sorunlarını çözmeye yönelik politikaların gelişmesine yardımcı olabilir düşüncesinden hareketle olumlu bir gelişme olarak görmek gerekir.

Yoksulluk modern dünyanın en ciddî ve ivedilikle çözüme kavuşturulması için ele alınması gereken sorunlarından biridir. Yoksulluk, yoksullara yardım yapmakla çözüme kavuşturula- mayacak kadar kapsamlı, kalıcı ve uzun soluklu bir sorundur. Bir toplumda yoksullara yardım yapan derneklerin sayısının artması yoksulların iyiliğine, onların kurtuluşuna değil ancak içinde bulundukları durumun devam edeceğine dâir bir işâret olarak algılanmalıdır. Çünkü, yapılan yardımlar yardımsever- lerin iç huzura kavuşmalarından öte fazla bir işleve sâhip de- ğildir. Yardımlar onlarda bağımlılık duygusu yaratmaktan ve sorunun çözümünü geçici bir süreye ertelemenin ötesinde bir işe yaramamaktadır. Bu, yapılan yardımların hiçbir işe yara- madığı anlamında okunmamalıdır. Ancak yoksulluğa gerçekten bir çözüm aranmak isteniyorsa bu, çözümün yardım kuruluş- ları veya yardımlarla olmayacağını anlaşılmamasını vurgulamak içindir.

Yoksulluk sosyal bir sorun olarak, yalnızca onunla iç içe yaşayan yoksullar için değil, yoksulluktan kaynaklanan sorun- ların tüm toplumu etkilemesinden dolayı onları da aşan, toplu- mun tamamını saran bir sorundur.

Yoksulluk, bireyin yaşadığı toplumla bütünleşmesini önlemekte, yoksul bireyi toplumdan ayrı, yabancı birisi olarak ortaya çıkarmaktadır. Kendi toplumunda kendini yabancı, dışarıda bırakılmış hissedene birey sıkıntı, ızdırap ve özsaygının yitirildiği hislerini yaşayacaktır.

Yoksulluk ve yoksullar sâdece bir disiplinin ele alıp inceleceği basit bir sorun değildir. Yoksulluk sömürü, eşitsizlik, yabancılaşma, öğrenilmiş çaresizlik, yoksulluk kültürü, dip sınıf, evsizler, gecekondular, güvensizlik vb. gibi sosyoloji, ekonomi, antropoloji, tıp, siyaset, psikoloji gibi birçok farklı disiplini bir arada çalışmaya zorlayacak bir sorundur.

MODERNLEŞME, BÜROKRATİK ELİTİZM VE DEMOKRASİ*



Gonca Bayraktar Durgun**

Giriş

1990'lı yıllarda Susurluk Hâdisesi ile “derin devlet” ilişkileri deşifre olunca heyecana kapılmış; Mumcu ve diğerlerinin katledilmesinin ardından zikredilen ümitleri hatırlayıvermiştik temiz siyaset, temiz toplum için. Bu amaçla “bir dakika karanlık” eylemi yapanlar buzdağının su üstündeki kısmını görmeyi gerektirecek kadar bile bilgiye sâhip değil iken; açıklık ve şeffaflık sloganı ile iktidara gelenler en fazla yolsuzluğa, hukuksuzluğa, adâletsizliğe batmışlar arasındaydı. 1990'lardan

* “İdeolojik Modernliğin Tek Biçimciliğinin Nesnelleştirilmesi Bağlamında Vesayet Rejimi, Bürokratik Elitizm ve Demokrasi”, 21. yüzyılda Türkiye’de Sosyal Bilimler ve Toplum Sorunları Konferansı, Yalova, 2009.

** Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, İktisâdî ve İdârî Bilimler Fakültesi.

beri yüzyüze kaldığımız ekonomik ve siyasî istikrârsızlıklar, yolsuzluklar ve artan terör olayları arasında, bazı siyasetçilerin Yüce Dîvân'a sevkî ve aklanması dışında, anayasal düzeni darbe yoluyla yıkanların dâhi hâkim önüne çıkarmayı başaramamış bir toplumda sivil toplumun gelişimi tartışılıyordu. Doksanların son döneminde meydana gelen iki yıkıcı deprem sonrası, devlet-toplum, devlet-birey, toplum-birey tartışmalarında sivil topluma beslenen ümitler yeniden yeşerdi, ancak uzun soluklu olamadı. Önceki yıllarda olduğu gibi kategorik zıtları üreten siyasal dil (laik-dindar, Alevi-Sunni, Türk-Kürt gibi) muktedir devlet-zayıf sivil toplum denkleminde siyasetin kurtarıcısı olmaya devam etti. Böyle bir iklimde demokrasinin ilkelerinden olan yönetenlerin yönetilenlere hesap verme yükümlülüğü üzerinde düşünülecek son konular arasındaydı. Yönetici elitler açısından bakıldığında “rüştünü ispat edememiş” ve edeceği de şüpheli bir yığına hesap vermek düşünülemezdi herhâlde. Değerler üzerine kurulu çatışmacı siyaset pratiğinde bir kaç ‘sivil toplum’ kuruluşunun da içine dâhil edileceği ve adına ‘toplumsal’ denilecek eylemlerle “rejimin kurtarılması” retorik olarak çoğu zaman iş yapıyordu. Bu iklimde en dikkat çeken performanslar bir kısım sivil toplum kuruluşu denilen örgütlerde ve varlık sebebi çoğulcu siyasal alanın kendisi olan siyasal partilerde kendini gösteriyordu. Bu eylemlerde ülkenin eğitilmişleri de üstlerine düşen görevi, bilerek veya bilmeyerek, yerine getirirdi çoğu zaman. Siyasetçi, işadama, bürokrat, mafya arasındaki çıkar ilişkisinin üstü, işe yarar bir kaç ideolojik slogan, bir kaç eylem ile kapanabilir; en alâsından propaganda ile kitle iletişim araçları bu süreçte kendi rollerini oynarlardı. Bu çerçevedeki, ‘sivil’ eylemlerde laik rejime bağlılık, gerekirse zamanın siyasal iktidarının her türlü yoldan devrilmesini ‘haklılaştıran’ tahakkümcü bir dil ile ilân edilirdi. Orduyu seçilmiş iktidara karşı darbe yapmaya davet etmenin “yurtseverlik” olarak resmedildiği ‘sivil eylemler’ yargı bürokrasinin de desteği ile ‘erdemli tepkilere’ dönüşürdü.

Kendini tamamıyla “öteki”nin pozitifî olarak üreten bu söylemsel ve davranışsal farklılığın açıklanması siyasal kültürün temellerini ortaya koymak bakımından kaçınılmazdır. Türkiye’de

demokrasi üzerine yapılan çalışmaların ortak nesnelerinden biri kuşkusuz modernleşme süreci boyunca kendini sürekli olarak yenileyen elitist demokrasi anlayışı ve davranış biçimleridir. Bu sürekliliğin “doğal durum” olarak meşrûlaştırılması veya normalleştirilmesinin tarihsel, iktisâdî, siyasî ve düşünsel temellerinin analizi ülkemizdeki demokrasiyi anlamak ve açıklayabilmek açısından önemlidir. Bu yazının amacı, demokrasi bağlamında Türkiye’deki bürokratizmin ve elitizmin genel bir tarihsel anlatısı yapmak değildir. Söz konusu durumun düşünsel ve ideolojik temellerinin ortaya konulması ve “sivil toplum” ile bürokratik elitizm arasında kurulan ilişkinin belirlenmesidir. Elitizmin ve bürokratizmin kendini meşrûlaştırdığı düşünsel ve ideolojik çerçeveyi evrenselci pozitivist bilim anlayışında temellendirmektedir. Baskıcı toplumsallığın ve yetkeci devletin kuvvete dayalı olarak sürdürülemeyeceği açık iken, siyasal alan üzerindeki devlet vesayetini, giderek çeşitlenen bürokratik müdâhaleler ve ‘sivil toplumculuk’ ile genişletmeye çalışan siyasal ve toplumsal pratiğin düşünsel plânda nasıl ve hangi zeminde yeniden üretildiği, meşrûlaştırıldığı ve devamının sağlandığı önemlidir. Bu çerçevede, yetkeci siyaset ve sivilleştirilmiş darbeciliğin dayandığı ontolojik ve epistemolojik temellerin ve öncüllerin tartışılması çalışmanın amacıdır.

Baskıcı Sivil Toplumculuk

1980 Askerî Darbesi sonrası dönemde akademik ilginin kaynağı hâline gelen sivil toplum fikrine yüklenen değer, daha demokratik bir Türkiye tahayyülünde olmazsa olmazlar arasına alınmıştı. Pek çok tartışma zayıf sivil toplum-güçlü devlet ikilemi çerçevesinde kaleme alınmıştı. Çoğunlukla olduğu gibi bu konuda da klâsik varlar-yoklar kıyaslamasıyla tarihsel kökenleri ile içinde bulunduğumuz mevcûd durum analiz edilmeye çalışılmıştı. Ortalıkta âdetâ bir sivil toplumculuk enflasyonu vardı. Öyle ki, 1999 depreminin yolaçtığı felaketlerinin ardından dikkat çeken bir husûs, depremle birlikte kendini gösteren sivil inisiyatif neticesinde, 28 Şubat süreci sonrasında daha demokratik bir Türkiye’nin oluşmasında, sivil toplum açısından depremin bir mîlât olarak anılmasına bile yol açmıştı.

Bu tavır, sosyal yardımlaşmada gösterilen yeteneğin, siyasetin sahasını devlete karşı ve devlete rağmen genişletmeyle sonuçlanacağı ümitlerini besliyordu. Peki ya siyasetin yollarını tıkayan ‘sivil’ güçler ne olacaktı? Çünkü sivil toplum, aşkın, soyut ve genellikle baskıcı siyasal yapı ve kurumlara karşıt olarak bu dünyaya âit, somut, sorgulanabilir, değişebilir, özgürleştirici ve özerk program ve söylem geliştirebilen, anlam sistemi oluşturabilen sosyal grupların faâliyet alanı olarak kabûl görüyordu, en azından retorik olarak. Devletin mutlak üstünlüğünü kurarken aynı zamanda kendi iktidarını pekiştiren veya devam ettiren, yetkeci devlet ideallerini topluma kabûl ettirirken, ‘sivil toplum’ söylemi altında, kendi idealleri ile karıştıranlar değimliydi, başta doğmadan çocuğu boğanlar? O hâlde, siyasal iktidardan bağımsız, bürokratik/teknokratik elitin kültürel ve siyasal hegemonya alanının karşısında, farklı sosyal kategorilerin varlığına işâret etmiyordu genelde sivil toplum bizde.

Retorikte özgürleşmeyi, özgürleştirmeyi vadeden sivil toplumculuk, devlet iktidarının dayanılmaz çekim gücüne kapılan, özgürlükten öte özerkliği bile doğru kodlayamayan “sivil” için pratikte ne ifâde ediyordu? Devlet merkezli her hareketin meşrû, gayrısının gayri-meşrû olduğuna hükmedilen bir iklimde, istisnâları hariç, devletten ve devlete karşı özgürleşmenin ve özerk olmanın anlamı merkeze, devlet gibi veya devletle birlikte hayatın her alanına alternatif yapılar vasıtasıyla hükmetmek anlamına geliyordu. Siyasal ve toplumsal ilişkinin önemli özelliği olan geleneksel patron-yanaşma ilişkisi ‘sivil toplum’ altında kendini üretmeye devam edebilirdi böylece. Bu durumda söz konusu olan özgürleşmek değil, bir efendiden boşalan iktidar alanına başka bir efendinin yerleşmesi idi. Adında sivil olmasının, toplum olmasının retoriksel cazibe olmaktan öte bir şey ifâde etmesi beklenmezdi. Çünkü bozulan resmî ezberlerin yerini bu sefer adına sivil denilen, ancak bu sivillikte özgürlük ve özerklik barındırmayan, aksine bir takımdan olmayı, kendini sorgulamamayı, boyun eğmeyi ve top yekûn bağlı ve bir olmayı istemekte bu sivillik çoğunlukla. Bu birlikte rakip, “düşman öteki”dir. Aksi takdirde, bize birey olduğumuzu sürekli hatırlatan sivil toplumculuğun, kendisine karşı işlenen suçlar-

la daha başarılı mücâdele etmesi beklenirdi. Taraf tutmacılık, devlete bir şekilde eklemlenme ve devletten nemalanma kültürünün hâkim özellikler olarak ortaya çıktığı sivil toplumculuğumuzun, uzlaşının siyasetin unsuru olmadığı bir atmosferde farklı değil, bilinen davranış kalıplarını tekrarlayacağı sır değildi. Yeniden ve sürekli üretilen baskıcı toplumsallık, sivillîğe, özgürlüğe, özerkliğe değil; çoğunlukla resmî ya da gayri-resmî tarzda devletle eklemlenmiş ve devletin uzantısı olarak kontrol etmeye, hükmetmeye, bilindik kalıplar içinde kurgulanmaya devam edecek demektir.

Modernleştirici Misyoner Elit ve Demokrasi

Türkiye'nin modernleştirilme tarihi Oktay'ın ifâdesiyle "bir tür "devleti yeniden ihya etme tarihidir ve sınırlandırılmış iktidarın zorunlu ifâdesi olan hukuk devletini kurma girişiyle başlar. Bağımsız yargının, belli belirsiz olsa da özerk birey anlayışının, siyasal hayatın tartışma gündemine girmesi Tanzimat döneminde olmuştur."¹ Modernleştirilmemizin özelliklerine geçmeden önce şu husûsun altının çizilmesi gerekir: "Modernleşmekte olan toplum"larda devletin ekonomi ve sivil toplumla olan ilişkilerinin tarihî ve karşılaştırmalı analizinde temel analitik sorunun devletin oluşma süreci ile kapitalist gelişme arasındaki ilişkide yoğunlaşması gerekir. Bu bağlamda "muasır medeniyet seviyesine ulaşmayı" devlet politikası olarak benimseyen Cumhuriyet dönemi devletinin kalkınma hedef ve özellikleri bu analitik çerçevenin temelini oluşturur. Kalkınma sürecinde ve değişen sosyal ilişkiler bağlamında modernleşmenin analizi, kalkınma devletinin özelliklerinin ve devletin sosyal sınıflarla olan ilişkilerinin ortaya konulmasını kaçınılmaz kılmaktadır çünkü siyasî amaçları ve kurumsal yapısı kalkınma odaklı olan devletin, kalkınma amaçları siyasî odaklıdır.

Siyasî iktidarın yukarıdan/devrimci bir hareketle ele geçirilmesi ve iktidarın milliyetçilik ve "Batıyı yakalamak" amacı doğrultusunda, korporatist kalkınma modeli çerçevesinde

¹ Oktay, C., "Bağımsız Yargı ve Çoğunluçu Demokrasi", "Hum" Zamirinin Serencamı içinde, 1991, s.30.

meşrûlaştırılması iktidarın merkezde yoğunlaştırılması ile sonuçlanmıştır. Ulusal karar alma mekanizmasının bürokrasinin üst mercilerince kontrol edilmesi ve iktidar ve siyasî katılmanın sınırlandırılmasına siyasî grup ya da sosyo-ekonomik sınıfların bağımlı kılınması/ tasfiyesi eşlik etmiş ve sivil haklar baskı altına alınmıştır. Bu çerçeve, devletin tarihî olarak oluşturulmuş norm ve değerlere sâhip siyasî-ideolojik bir yapıda olduğunu göstermek ve kalkınma sürecinde siyasal yapının geçirebileceği değişimin sınırlılığını çizebilmek açısından faydalıdır.²

Modernleşme üzerine yapılan çalışmaların önemli bir kısmında yer bulan temel önkabûller³ şunlardır: (a) Geleneksellikten modernliğe geçişi yöneten devletin ilerlemeci role sâhip olduğu; (b) a priori olarak Kemalizm'in devrimci, ilerlemeci ve modernleştirici bir ideoloji olduğu; (c) Kemalizm demokrasiye evirilen potansiyelini barındırdığından devletin modernliği temsil ettiği, dolayısıyla modernlikle özdeşleştirilmesi. İlerlemecilik, temsili hükümet biçimine geçişi simgeler. Ancak temsili kurumların oluşturulması demokratikleşme sürecine tekabül etmez, çünkü siyasal iktidar toplumsal bir ürün değildir. Siyasal kurumların modernleşmesine rağmen ancak 1940'ların son çeyreğinde siyasal hak ve özgürlükler sınırlı olarak tanınmıştır. Çünkü reformculuk siyasal katılımın önündeki engellerin kaldırılması veya siyasal liberalizmden ziyâde devletin modernleşmesini hedeflemiştir. Yani reformcu cumhuriyetçi elit anti-liberaldir.⁴ Siyasî gelişme daha çok siyasî istikrâr temelinde "düzen içinde değişim" amacına dönüktür. Bu açıdan bakıldığında, demokrasi plânlı kalkınma ile uyumsuzdur. İstikrâr, statükonun korunması için keyfî bir araca dönüşmekte ve sosyal güçlerin kontrolünü gerektirmektedir.

² Bknz. Bayraktar, G., "*Kalkınma Devleti*", ve *İdeoloji: Teorik ve Metodolojik Sorunlar*", *Türkiye Günlüğü*, 1999. s.58.

³ Karşılaştırma için bknz., S. Savran, "*Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Burjuva Devrimi*", 1985; Ş. Mardin, "*Centre-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics*", 1973; M. Heper, *The State Tradition in Turkey*, 1985; N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 1964.

⁴ Sunar, İ., *State and Society in the Politics of Turkey's Development*, 1974, s.63-64.

Modernleşme tarihimizin temel özelliği, misyoner elit vasıtasıyla devlet tarafından yönetilmiş olmasıdır. Siyasal merkezin misyoner tutumunun bir fonksiyonu, merkez tarafından üretilen ve merkezin koruması altına alınan, anlamı ve içeriği dönemsel değişiklikler gösteren bir ideoloji sâhipliği ile siyasal iktidarın, sivil toplumculuk ya da özerk bireyin gelişimi bağlamında sınırlandırılmasının önünde (düzen, ilerleme ve hukukî yapının korunması amacı ile) oluşturulan yapısal engelleri, günün siyasal konjonktürünün gerektirdiği geçici denge hesapları ile olması gereken doğal durum olarak normalleştirmektir. Yani, hem hukuk devletinin savunucusu olup hem de hukuk devleti olmayı engelleyen uygulamaları sistemleştiren merkezin kendisidir.⁵

Moderniteye giden evrimci bir yolun varlığının önkabûlü ile bir proje olarak başlatılan modernleşme faâliyeti, toplumun dünü ve bugününü, model olarak aldığı ve “evrensel, akılcı, çoğulcu ve laik” olduğu sorgusuz kabûl gören Batılı model (yaygın pazar ilişkileri, akılcılık süreci ve yarışmacı devlet sistemi ile özdeş) kapsamında ne olmadığı çerçevesinde tanımlamıştır. Tahayyül edilen topluma götürecek ve mecbûren devlet tarafından eğitilecek “değişim aktörleri” üzerinde yoğunlaşmış ve misyonerlik fonksiyonu ile yüklenmiş makbûl seçkinleri ön plâna çıkarmıştır. Böylece azgelişmişliğin sebepleri toplumun eksik ya da hatalı yapısı ile ilgilidir. Bu bağlamda dikkatler toplumdaki bazı engellere çekilmiştir. Örneğin, geleneksel değerler (din gibi), rasyonalitenin ya da girişimci sınıfın eksikliği azgelişmişliğin sebepleri arasındadır. Resmî modernleşme söylemi kendini modernlik (Cumhuriyet dönemi) ile modernlik öncesi (Osmanlı dönemi) arasındaki çekişme bağlamında üretirken, “geleneksel devlet” mevhumu yerini laik ulus-devlet mevhumuna terk etmiştir. Osmanlı geçmişi modernlik öncesi-ni, geriliği, tepkiyi temsil ederken; ilerlemeyi, akılcılığı ve pozitivizmi simgeleyen Cumhuriyet dönemidir. Daha açık bir ifâde ile, azgelişmiş yapının arkasında yatan değişmez karakteri ile geleneği temsil eden İslâm kültürüdür.⁶ Burada gelenek olarak

⁵ Oktay, C., a.g.e., s.31-32.

⁶ Bknz. Toprak, B., *Islam: A Political Development in Turkey*, 1981.

tanımlanan fenomenin, değişimi uygulamaya koymak isteyen için engel teşkil ettiği varsayıldığı için modernleştirme temel sorunsalını din-devlet ikiliği üzerine binâ etmiştir.

Kültürel değerler anlamında gelenekten radikal kopuşu simgeleyen yeni siyasetin devamlılık yönü ise, seçkincilik ve dışlayıcılıktır. Liderlik kültü ile taçlandırılan seçkinci siyaset, lider ile halk arasında bir gerilimi sürekli içinde barındırır. Çünkü liderin yanılmazlığına karşın, liderlik edilecek halkın yanlıya düşme potansiyeli yüksektir, dolayısıyla siyasal alanın devlet vesayeti altına alınması, amacı gerçekleştirmek için zorunluluktur. Geri kalmışlığı devletten tescilli toplumun fertlerini “muasır medeniyet seviyesine ulaştırma” misyonu, seçkinci siyasetin meşrûlaştırılma temelini oluşturmuştur.⁷ Şöyle ki; toplumun kendi kendine ne bu amacı gerçekleştirme kapasitesi ne de irâdesi mevcûttur. Dolayısıyla reformların tepeden inmece olması zorunluluktur. “Toplumsal cehâlet” halkın kolaylıkla yanlış amaçlar için yönlendirilebilme tehlikesini taşıdığından egemenlik halka devredebilir olmaktan çıkmaktadır. Bu nedenle “ulusal irâde”nin, “ortak yarar”ın belirlenmesi halkı aydınlatacak ve medenî bir yaşama ulaşmalarını sağlayacak olan lidere/liderlere bırakılmalıdır. Böylece, reformculuğun ana hedeflerinden biri elitin Batılılaştırılması ve ülkenin Batıcı elit için güvenilir bir yer haline getirilmesidir.⁸ Bu nedenle laiklik siyasası modernleştirmenin ana eksenlerden birini oluşturmuş ve rejimin garantisi olarak tasavvur edilmiştir. Yapılan reformların içeriği ve niteliği bu amaca dönük olarak şekillenmiştir. Laiklik din ve devletin birbirinden ayrılması değil, dinin devlet tarafından sıkı kontrol altına alınması anlamındadır. Laikleştirme siyasasının uygulanması devletin bireysel alanı düzenleme yetki ve yeteneklerinin genişletilmesine tekabül eder. Bu resimde kitlelerin siyasete katılımı oldukça ikincil bir amaçtır. Yasama faâliyeti ile zuhur edecek irâde ulusal irâde ve tek taraflı olarak belirlenen irâdenin ancak bir kısmını

⁷ Bknz. Özbudun, E., *Social Change and Political Participation in Turkey*, 1976.

⁸ Göle, N., “*Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites*”, *Middle East Journal*, Vol. 51, No.1, 1987, pp.49-50.

oluşturabilirdi.⁹ Siyaset bir buyurma alanı olduğu için, kamu siyasası farklı çıkarların temsili ile oluşan ortak bir sonuçtan ziyâde, tek doğrunun ve en iyi tek yolun dayatılması sürecidir.¹⁰ Bu süreçte egemenliğin devri halka değil, soyut millet düşüncesindedir ki, bu devir halk nezdinde iktidarın meşrûlaştırılması amacını taşır. Popülizm temelinde, sınıfsal fakhlıkların reddi çerçevesinde dayanışma ruhunu yücelten organik toplum anlayışı ve bu bağlamda kurumsallaştırılan ekonomik yapı, devletin modernleştirmede tartışmasız erdemli birincil güç oluşunu güçlendirdi.¹¹ Eskinin yerini almak üzere formüle edilen laik kimlik, birliği temel aldığından ve devlet tarafından temsil edildiği ve güçlendirildiğinden, farklılıkların siyasal alandan dışlanması ile sonuçlandı. Bu, alternatif yapıların, kimliklerin ya da güç odaklarının erdemsiz, liyakatsiz “öteki”, “düşman” ya da “vatan haini” olarak nitelenmesine veya tasfiyesine siyasetten cevaz verdi. Bu gelenekte, siyasal iktidar sâhibinin erdemi her şeyden üstündür ve bu erdem ideoloji bağlamında şartlara göre kendini yeniden üretmektedir. Toplum ile siyasetin bir ve bütün olduğu; milletin kendi kendini yöneten bir zâtiyet olduğu kabûlü, devletin topyekun milleti temsil ettiği, aslında kendisi olduğu inancını kuvvetlendirdi. Dolayısıyla bütün modernlik iddiâsına rağmen yeni devlet, eskiyi gelenek bağlamında muhâfaza eden paternal bir devlet anlayışını günün şartlarında kendi açısından otokratik çerçevede yeniden olgunlaştırdı. Devletten cevaz almayan sosyal, ekonomik ve siyasî gelişmeler bu açıdan sorundu ve ideolojik bağlamda çoğunlukla gayri meşrû idi. Sanırım bu noktanın vurgulanması, sivil toplumculuğumuzun neden devlete eklemlenerek geliştiğini, kendini, istisnâlar hariç, devletten ayrı zor tahayyül ettiğini ve benzer siyasal retorik ve araçları kullandığını açıklamak açısından önemlidir.

Hedeflenen süreçte eksik ve patolojik olarak nitelenen toplumu, olması gerekene dönüştürecek olan nihâî ve tek rehber

⁹ Parla, T., **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, 1989, s.7.

¹⁰ M. Heper, **a.g.e**, 1985, s.51.

¹¹ Ayrıntılı tartışma için bkz. Köker, L., **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, 1990, ss.196-201.

olarak modernleştirici elitin kendisini tanımlamasının sonucu, ideolojik olarak inkârına rağmen, meşrûluğu sorgulanmaz bir siyasî sınıfın oluşması ve bu sınıfın çıkarlarının korunmasının siyasetin olmazsa olmaz ön koşulu hâlini almasıdır. Darbeciliğin ve darbe taraftarlığının bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir. Bunun anlamı, modernleştirici elit dışındaki toplumsal aktörlerin veya kontrolü dışındaki her türlü toplumsal gelişmenin modernlikten, diğer bir deyişle evrensellikten, akılcılıktan, laiklikten, bilimden, sanayi toplunundan sapma ya da bunlara karşı gerici tepki olarak tanımlanma riskini taşımasıdır. Toplumun dönüştürülmesinin kültür ekseninde tartışılması; kültürün, gerikalmışlığın sebebi olduğu önkabûlüne dayanır. Kültürün genelde, dinin özelde değişmez özlere sâhip olduğu düşüncesi, siyasetin pratiğinin tepeden inmesi, dışlayıcı, otoriter doğasının meşrûlaştırılmasında önemli bir araçtır. Kültüre özcü ve belirleyici bir karakterin atfedilmesi; yerel kültürün (negatif), sürekli olarak genelde Batılı kültürle (pozitif) özelde ise Batıcı elit kültür ile karşılaştırılması ve bu karşılaştırmada sürekli olarak yerel kültürün eksikliklerinin, yanlışlıklarının, evrenselin (Batılı) karşısındaki aşağı statüsünün teyididir. Kültüre homojen bir karakter atfeden bu yaklaşım kültürü gerikalmışlığın (gerçeklik) belirleyicisi olarak resmeder (kültürel/teolojik determinizm). Batılı değerlerle uyumsuzlukları bağlamında tartışmaya açılan yerel kültürün devlet tarafından dönüştürülmesinin gelişme/ilerleme için zorunluluk olarak belirlenmesi, dönüşüm sürecini yöneteceklere koşulsuz bir meşrûyet kaynağı oluşturmaktadır. Siyasal analizin, modele kıyasla, sâhip olunan toplumun kültürel farklılıkları üzerinde kurulması, modele ulaşmayı engelleyici geleneksel, dilsel, dinsel veya tarihsel engellerin teşhisi ve tedavisi anlamındadır.

Modernleşme ile laiklik arasında kurulan ilişki nedeniyle, toplumun dönüştürülmesi bağlamında laiklik siyasası, bürokratik vesayetin anahtarı durumundadır. Çünkü bürokratik elitin, iktidarı kontrolünün meşrûluk temeli olarak sunduğu laik milliyetçilik, hem toplumu vesayet altına almanın aracı hem de statükoyu korumanın hegemonik söylemidir. Statükoyu koru-

manın en etkin yolu siyasete ordu müdâhaleleri olarak karşımıza çıkmaktadır. 1960'dan beri defalarca siyasete doğrudan ya da dolaylı olarak yapılan askerî müdahaleler, kültürel bir bakış açısından Atatürk'ün mîrâsı, askerî kurumların tarihî ve gelenegi çerçevesinde açıklanmış ya da meşrûlaştırılmıştır.¹² Ancak, askerî müdâhaleler bu perspektifle açıklanamayacağı gibi; askerî darbelere sebep olduğu ileri sürülen ekonomik krizler, artan dış borç, elitler arası çatışma, siyasî kutuplaşma ya da siyasî şiddet açısından da açıklanamaz. Bunlar, ancak darbeye yeterli değil, etkili koşullar olarak değerlendirilebilir. Bu tür açıklamaların sınırlı yönü devlet iktidarının, siyasî bir aktör olarak ordu tarafından kullanılmasını ortak amaçların ya da modernleşme projesinin takibine bağlanmış olmasıdır. Modernleşme Kemalizm tarafından tanımlandığından, ordu, gelenegi, kültürü ya da modernleşme sürecindeki pozisyonu dolayısıyla meşrû otoriteye sâhip görülür. Bu yaklaşım, ordu tarafından kullanılan iktidarı, çıkar çatışmalarından koparmakta ve böylece orduyu toplum adına "genel çıkar"ın gerçekleştirilmesine en bağlı kurum olarak kabûl etmektedir. İktidarın ordu tarafından kullanılmasını otoriteye ve "ortak amaçlar"a bağlayan bu yaklaşım, iktidarı sistemin malı olarak görmektedir. Yani, fonksiyonel bir bakış açısından ordunun iktidar yapısı içindeki yeri güçlendirilmektedir.¹³ Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi askerî müdâhalelerin, kapitalist kalkınma modeli ve ordunun yönetici sınıf yapısı içindeki yeri ve rolü çerçevesinde açıklanması gerekir.

Kısaca, sanayileşme, Batılılaşma ya da modernleşme bağlamında oluşturulan ve sömürgeciliğe karşı bir tavır simgeleyen organik toplum tasavvuru, farklılıkları reddeden, dayanışmacılığı kalkınmanın temel itici gücü kabûl eden toplulukçu bir anlayışla siyasetin bekçiliğini ordunun gözetimindeki paternal devlete emanet ederken; bu siyaset, temsilden ziyâde, devletçe meşrû değerlerin üretilmesi ve tepeden inmece tavrıyla radikal

¹² Bknz. örneğin Tachau, F., and Heper, M., "The State, Politics and the Military in Turkey", *Comparative Politics*, Vol.16, No.1, 1983, pp.17-33.

¹³ For a discussion of the conceptualisation of power, see Lucas, S., *Power: A Radical View*, 1974.

olarak topluma dağıtımı ve kabûl ettirilmesini ifâde etmektedir. Laik milliyetçiliğin formüle ettiği toplum bilinci ve değerlerinin üretimi bu çerçevede gerçekleşmektedir. Bu bilincin şekillendiği ve kendini evrensel olarak dogmalaştıran düşünsel temeller aşağıda ele alınmaktadır.

“Evrenselci Pozitif Toplum” Ütopyasının Siyasallaşmış Bilimciliği ve Muhâfazakâr Siyasetin Evrenselleşmesi

Tanzimat’tan 1950’lere kadar Fransız pozitivizmi, 1950’lerden itibaren beri Anglosakson pozitivizmi ve Anglo-Amerikan liberalizminin yön verdiği fikir ve siyaset hayatımızın genel özellikleri etnosentrik pozitivist sosyal bilime dayanır.¹⁴ Evrenselci sosyal bilimler Newtoncu-Kartezyen bilim anlayışının etkisiyle¹⁵, doğa ve toplumun, insanın dışında ve aynı insanın öznel çıkarlarından, amaç ve değerlerinden bağımsız olarak “nesnel” bir gerçeklik alanı olarak varolduğu kabûlüne dayalıdır. Bilen özne ile bilinen nesne arasında ayırım yapar ve bunu bilimsel nesnelliğin “vazgeçilemez” ölçütü olarak görür. Descartes’in özne merkezli epistemolojisi ile İngiliz deneyci epistemolojinin bir karışımı olarak beliren 19. yüzyıl pozitivizmi ile en yaygın biçimini kazanan evrenselci bilimin ön-varsayımı dünyanın çizgisel denge süreçleri biçimini alan determinist yasalar tarafından yönlendirildiğidir. Doğanın akla uygun, evrensel yasalara dayalı bir düzeni olduğu kabûlü; doğadaki düzenin deney zemininden hareketle insan zihni tarafından tam olarak kavranabileceği ve evrensel bilgiye ulaşabileceği düşüncesi ile inkâr edilemez, geri döndürülemez evrensel bir başlangıç (başarı) noktası almakta ve bunu (geçmişin ve geleceğin şimdiki zamanda birleştirilmesi ile) gerçekliğin ve geleceğin her yerdeki yüzü olarak görmektedir.¹⁶ Ancak evrensel genellemeler yerel,

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkzn. Özlem, D., **Kavramlar ve Tarihleri I**, 2002.

¹⁵ Evrenselci bilim anlayışının ayrıntıları için bkzn. Özlem, D., “*Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler*”, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Yeni Bir Kavrayışa Doğru-Sempozyum Bildirileri**, 1998; Khella, K., **Universalist Tarih: Avrupa Merkezci Tarihsel Bilincin Yıkımı**, (çev. İ. Kaygusuz), 2005.

¹⁶ Pozitivizm üstüne ayrıntılı bir analiz için bkzn. Arslan, H., “*Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi*” **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu** içinde, (Yay. Haz. S. Şen), 1995, ss.541-583.

dolayısıyla göreceli olduğu unutulmamalıdır.¹⁷ “Evrensel doğru” ile iktidar arasında kurulan ekonomik, siyasal ve ideolojik ilişkinin zaman içinde gösterdiği seyir sosyal olguları açıklamadaki epistemolojik temelin iddiâ edildiği kadar nesnel ve evrensel olmadığını kanıtlar. Bilgi üretme faaliyetleri ile siyaset arasındaki ilişkinin doğası, “nesnel ve evrensel” olarak tanımlanan doğal yasaların içeriği ve oluşturulma biçimini etkiler.

Bilgi üretimi, içinde bulunulan zaman, yer ve kültürden soyutlanmış bir ortamda yapılmadığı için, çevreleyen dünya inşa edilmiş gerçek ile gerçek olmayan kategoriler bağlamında ele alınmaktadır. Ancak gerçeğin ve gerçek olmayanın birbirinden nasıl ayırd edileceği önemli bir sorundur. Sosyal gerçekliği açıklama iddiâsındaki, öznenen bağımsız, kendini olduğu gibi sunan, keşfedilmeyi bekleyen bir dış dünya olmadığı gibi, zaman ve mekân boyutları soyut düşünme biçimleri üzerinde etkilidir. Şöyle ki; bir yüzyıl önceki “gerçeklik” varsayımlarının bugün için de geçerli, şaşmaz doğrular olduğunu iddiâ etmek, temelini sürekli bir ilerleme fikrinden aldığını iddiâ eden bir düşünme biçimi için kendi içinde çelişkilidir. Örneğin, (doğrusal) dogmatik ilerleme fikri ile akılcılık temelinde ortak bir kültüre doğru hareket eden (gelenekselden moderne) bir dünya tahayyül eden ortak aklın ne olduğu ve takip edilecek yönü bellidir. Bunun tek yön ve tek yol olduğu iddiâsı, kavrayışın siyasî-ideolojik yönüne işâret eder. Buradaki sorun, insanlık tarihini bir aşamada dondurmaktır.¹⁸ Bu düşüncesin temeli, sosyal bilimin doğasına ilişkin Batı’nın belli bir tarihî döneminde oluşturulmuş bilim anlayışıdır. Pozitivizm olarak adlandırdığımız bu düşünce biçimi, tabii ve sosyal dünyaların aynı yöntem ile açıklanabileceği inancına dayanır. Buna göre sosyal dünya da, tabii dünya gibi düzenliliklere sâhiptir. Olgular ile değerler arasında ayırım vardır.

Türkiye’de nesnellik ve evrensellik iddiâsı ile daha fazla bilimsellik örtüsü bürünmeye çalışan ideolojik bilgi üretme faaliyetinin kendine kalkan olarak kullandığı ve sorgulanmaz

¹⁷ Wallerstein, I., *Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*, (çev. T. Doğan), 1997, s.187.

¹⁸ Arslan, H., *a.g.e.*, s.564.

ön kabûllere dayalı bilimcilik söylemindeki statükocu tavır, “değişim” dinamizminin gerisinde kalmanın ötesinde, iktidar ile bilim arasındaki ilişkinin önemli oranda birincinin lehine sonuçlanmasına hizmet etmiştir. İktidardakilerin ideolojisi durumundaki pozitivist ve evrenselcilik iddiâsındaki bir epistemolojik anlayış, belli siyasî-ideolojik istek ve amaçlar doğrultusunda toplumu düzenlemek, yönlendirmek, hâkim olmak amaçlarını da taşıyan yönlendirilmiş bir bilgi faâliyeti olarak kurumsallaşmıştır. Bu çerçevede, akla hitap ettiğini, akli kullandığını, akılcı olduğunu ilân eden, statükonun amansız savunucusu olmaya kendini adayan bilimcilik, modernlik durumu, modernleştirici elit ve iktidarının meşrûluğu hakkında, sözde bilim semsiyesi altında, siyasî-ideolojik motiflerle örülüp pek çok anlatılar türetmiştir. Modernleştirici elitin kültürel kibrini yansıtan istisnâilik/üstünlük önkabûlü, beraberinde sözde bilim ile bilim arasında ayırım yapmayan; inanca dayalı varsayımlarla dolu bir bilim ideolojisine dönüşmüştür. Modernleşmenin bir süreçten ziyâde bir proje olarak ele alınması, projeyi uygulamaya koyanlara ve yürütenlere sözde bilimle meşrûlaştırılmış bir kutsallık alanı oluşturmıştır. Kutsallarla (üst kültür) kutsal olmayanları (alt kültür) birbirinin zıddı olarak kategorileştiren bu ayırımı, siyaset, tepeden inmece, inşâ edici bir toplumsal mühendislik eylemi olarak algılanır. Siyaset karşıt kimliklere (pozitif-negatif) ve tâlî kutuplaşmalara indirgenmiştir.¹⁹ Dolayısıyla pozitif kimliğin şiddet kullanma tekeline sâhip devlet tarafından sâhiplenilmesi, kimlik dönüşümü sürecine eşlik eden baskı araçlarının normalleştirilmesi anlamına gelir.

İlerleme kavramını fetişleştiren (dogmatik hâle getiren) ve bunu önemli oranda kültürel imaja, yaşam biçimine indirgeyen modernleştiriciler için, ilerlemeyi içselleştirme olgusu basit bir mesele olmayıp, bir iktidar konusu hâline gelmektedir. Bilginin inşâsında gösterilen statükocu yaklaşımlar ve “merkezi” temsil etmeyenlerin meşrûluklarının, liyakatlerinin tartışılması, düşünce özgürlüğünün önünü önemli oranda kesmekte; farklı

¹⁹ İnşâ edici zihniyetin, kimliklerin oluşturulması bağlamında bir tartışması için bknz. Kadioğlu, A., “Cumhuriyet Epistemolojisi ve Aşırı-Gerçekçi Kimlikler”, Kadioğlu, A., Cumhuriyet İrâdesi Demokrasi Muhâkemesi içinde, 1999.

düşünceler, hareketler ya da yaşam biçimleri meşrû kurumsallaşmış davranışlar ve düşünce biçimi nezdinde gayri meşrû ilân edilmektedir. Bu çerçevede değişmeyen, değişime dirençli düşünce yapısının sosyal olguları kabûllenmekteki engelleri, açıklamadaki sınırlılıkları, fetişleştirilen “ilerleme” mantığı ve bu mantığın dayanağı olan ön kabûller sorgulanamaz tabulara dönüşmektedir. Statüko bir kez kurulduktan ve ilelebet meşrû ilân edildikten sonra sistem içindeki “normal/kabûl edilebilir” gelişme ilerleme olarak onaylanmaktadır. Ekonomik, siyasî veya ideolojik sıkışmanın yol açabileceği yapısal/köklü değişimler ise tehlike olarak algılandığı için kurucu önkabûller ve varsayılan denge içinde köklü değişim (ilerleme) olanağı dışlanmaktadır. Tâli zıtlıklar retoriği eşliğinde kendini gösteren toplumsal ve siyasal değişim sürecini, değişime direnç ve siyasal alanın sınırlarının yeniden hegemonya lehine belirlenmesi süreçleri izlemektedir.

Değişim olasılığını dışlayan ‘evrensel yanılmazlık’ iddiâsındaki egemen anlayışın kavramsal sığılığı “çevre”de kendini gösteren ve tarihsel sonuçları bakımından önemli olayları dışlama, baskılama, öngörememe ya da açıklayamama ile sonuçlanır. Epistemolojik sığılık ‘modernliğe direnen’ ötekinin patolojik durum tespitleri ile kendini tekrar eder. Söz konusu modernite anlatılarında modernleştirici elitin kendine biçtiği rol, (iyi) bilim ve uygarlığı, (kötü) “barbar”a (kendi toplumu) armağan eden iyi kalpli beyaz adamı oynamaktır.²⁰ Buradaki “adam” sözcüğünün altının özellikle çizilmesi gerekir. Çünkü o bütün modernlik iddiâsına rağmen ataerkil kültürünü içselleştirmiş olan ancak, cumhuriyet ile birlikte baba rolünden kardeş rolüne geçmiş olan (ataerkil) erkek öznedir.²¹ Modernleştirme anlatılarının pek çok örneğinde resmedildiği şekliyle, tarihin modernleştirici özneye yüklediği misyondaki ulvî amaçlar (devleti kurtarmak ve muasır medeniyet seviyesine ulaşmak), ‘mo-

²⁰ Evrenselci pozitivist sosyal bilim anlayışının epistemolojik ve metodolojik sorunlarının uluslararası ilişkiler disiplini bağlamında daha genel bir çerçevede tartışılması için bknz. Bayraktar, Durgun, G., “*Siyasî İdeolojik Bir Bilgi Faaliyeti Olarak Pozitivist ‘Evrenselci’ Sosyal Bilim Anlayışı*”, *Folklor/ Edebiyat*, C.13, S.49, ss. 31-50, 2007.

²¹ Bknz. Berktaş, F., *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları.

dernliğin düşmanı' olarak sınıflandırılanlara karşı 'kaçınılmaz bir savaş'a girilmesini siyaseten meşrûlaştırmakta; siyasal alanın mümkün olduğunca dar tutulmasını ideolojik zorunluluk hâline getirmektedir.

Etnosentrik bakış açısından dualist ontolojik mantıkla modernleştirici elit (modern, rasyonel) ile modernleştirilcekler (geleneksel, irrasyonel) arasında inşa edilen kategorik şablonlar, toplumun "geriliğini", sonuçta devlet karşısındaki aşağı statüsünü ve devletin topluma öncelliğini bu eksiklikler bağlamında açıklama ve meşrûlaştırma eğilimindedir. Evrensel kategoriyi temsil iddiâsındaki modernleştirici elit ile bu evrensellikten yoksun, özneliği temsil ettiği ve özsel engelleri olduğu varsayılan edilgen nesne anlatıları, büyük oranda Avrupa kolonyalizminin parçası olarak Avrupalı kültürlerin istisnâîliği hakkında türetilen ve sömürgeci ülkelerin çıkarlarına hizmet eden efsaneleri andırmaktadır.²² Şöyle ki; sosyal bilim (ekonomi, sosyoloji, siyaset bilimi veya tarih) çalışmalarında oluşturulan dualist kategoriler, model olarak aldığı Batı'nın diğer kültürler karşısındaki tartışılmaz üstünlüğünü, Edward Said'in dikkat çektiği "Şark'ın Şarklılaştırılması"²³ bağlamında modernleştirici öznenin, geleneksel nesne karşısındaki üstünlüğüne dönüştürür. Modernleştirici öznenin istisnâî özellikleri ve liderlik meşrûiyeti sanki deizmi andırır ilk sebep önkabülüne tekabül eder; ekonomi, sosyoloji, siyaset, psikoloji ve din temelinde açıklamalarla bezenir. Ancak, toplumsal geri kalmışlık "gerçekliği"ni açıklamak üzere yaygın olarak kullanılan ve Batı'dan iktibas edilen anahtar kavramların dış dünyadan soyutlanmış, değer (ideoloji) bağımsız bir nesnel bilimin ürünü olmadığı dikkatlerden uzaktır.

Olan ile olması gereken arasında kurulan hiyerarşik ilişki-de, olması gerekeni temsil etme iddiâsındakine açılan iktidar alanı, siyaseti bir değer üretimi ve dağıtımı olarak kavramsallaştırırken; bu değerler monist nitelik taşıdıklarından, farklılığı

²² Ayrıntılı analiz için bknz. Gunder, Frank, Andre, "ReOrient: Global Economy in the Asian Age", http://www.rrojasdatabank.org/agfrank/reorient_intro.html (15.05.2006).

²³ Said, E. W., **Orientalism**, Vintage, New York, 1979.

negatif “öteki” (düşman) kategori olarak yapılandırır. Batı’nın geçmişi veya bugünü, Batılı olmayanın geleceği iken aynı hiyerarşik ilişki modernleştirici özne ile modernleştirilen nesne arasında kurulur. Dolayısıyla ilelebet devam edecek bir liderlik/rehberlik kurumuna karşılık, vesayete gerek duyacak, neredeyse hiç olgunlaşamayacak bir çocukluk statüsü vücut bulur, gelecekte modernlik statüsüne ulaşacaklar için. Geleneksel irrasyonel nesnenin, modern-rasyonel olana doğru evrilmesi, arzulanan, olması gereken bir durum iken, bunun ne zaman olgunlaşacağını kararı ancak bu ilişkideki hiyerarşik üstün tekelindedir. Ayrıca, özne-nesne arasında kurulan hiyerarşik ilişkinin hegemonya yerine liderlik/rehberlik bağlamında kavramsallaştırılması, hegemonyayı siyasî ve ideolojik olarak nötr hâle getirir.

Bu projede modernleştirici özne kendi rolünü tanımlama gücüne sâhipken; edilgen nesnenin rolünü tanımlayan kategorik zıddıdır. Birinin ne olduğu, ötekinin ne olmadığı çerçevesinde tanımlanır. Dolayısıyla kurulan kategoriler değer bağımsız değil, tamamıyla iktidar sâhibi öznenin değerlerinin, inançlarının, çıkarlarının etkisinde kurulur. Söz konusu değerlerin rasyonel bir ortak geleceği kuracağı varsayılırken; karşıt olarak kategorileştirilenlerin değerleri irrasyonel bir çöküşe gidişi, geçmişe dönüşü (kötü) simgeler. Bu şablonda negatif öteki karşısındaki kategorik üstünlük verili doğal bir durum olarak meşrûlaştırılır. Öyle ki; tarih, modernleştirici öznenin iktidara yükseldiği zamandan itibaren yeniden yazılırken; eş zamanlı olarak vücut bulan ideolojik bilgi üretme faaliyeti de “evrensel anlayışının” tezlerini oluşturur. Kendini oldukça sınırlı bir tarihî veritabanından besleyen bu faaliyet açısından tarih, etken özne ile edilgen nesnenin belirli bir söylemsel kurulumunun ayrıcalıklandırılmasıdır. “Gerçekliğin” basit, şemalaştırılmış, özcü, her şeyi kapsayan, evrenselci ve kendi kendini doğrulayan açıklamalarındaki indirgemeci, determinist ve ideolojik tavır, kendi “soyut gerçekliği”ni türetirken mantıksal ve analitik açıdan “rasyonel” modernist geleneğin kendi içindeki eleştirel potansiyelden faydalanmaz. İzci psikolojisi²⁴ ile kendi-

²⁴ Bknz. Kadioğlu, A., *Cumhuriyet İrâdesi Demokrasi Muhâkemesi*, 1999, s.11.

sine yüklenen misyonu yerine getirme irâdesine sâhip bireyler yetiştirmeyi siyasetin hem elzem bir amacı hem de aracı olarak benimseyen bu ideolojik tavır, kamu yararına devlet iktidarını güçlendirmek için hukukun üstünlüğünü hiçe sayan düşünceleri ya da eylemleri aklileştirirken oldukça Makyavelist bir tavır sergiler.

Siyasal kültürümüzde evrenselliğin özneye yüklediği doğal ve zorunlu liderlik misyonu; siyasetin gündemini belirleyen, sınırlayan, dolayısıyla kontrol eden iktidar ilişkilerini, statü-konun kurulması ve yeniden üretimini “ortak yarar”a dönük nötr süreçler olarak sunar. Nelerin siyasetin konusu olabildiği, daha geniş bir açıdan aslında nelerin olamadığı ve bu süreçte başvurulacak araçlar (baskı, manipülasyon, ikna, zor kullanma gibi) iktidar ilişkilerinin doğasını göstermesi açısından önemlidir. Bunu kavramayı kolaylaştırması açısından bu sürece eşlik eden bilgi üretme faâliyetinin işlevinin genel özelliklerine bakmak gereklidir. Söz konusu faâliyet, iktidara, inşa edilen statükoyu meşrûlaştırıcı araçları mı sağlamakta; yoksa toplumsal iktidar ilişkilerini sorgulayarak düşüncenin, insanın, toplumun özgürleşmesine, iktidarın sınırlandırılmasına katkıda mı bulunmaktadır? Farklı görüşlerin dışlanarak bilimsellik dışı, arkaik, gerici olarak tanımlanması ve aşağı statüye layık görülmesi, kendinden onaylı üst statü için iktidarın ilânı durumudur ki; bu, ideolojik ve tek taraflı bir tavidir. Bu şekilde kendinden onaylı “tek gerçek, tek doğru anlayışı”, farklılığı tehlike veya anomali olarak kavramsallaştırır. Bu anlayışta farklılık, çoğul gerçeklikler/doğruluklar durumuna işâret etmekten ziyâde geriliğin, irrasyonelliğin, tehlikenin ölçütüdür. Hâkim epistemoloji, geliştirdiği ideolojiye gelişimini tamamlamış, mükemmelliğe ulaşmış bir organizma muamelesi yaptığından, ne yeni sorulara ne de yeni yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Her şey baştan ebedi olarak çözümlendiğinden, ideologun sunduğu seçili (ön-yargılı) tarih okuması tek “tarihsel gerçeklik” muamelesi görür. Hâlbuki belli olayları önemli kılan ideolog tarafından ona atfedilen değerdir. Alternatif tarih anlatılarının siyasal ve ideolojik olarak dışlanarak iktidar ilişkilerindeki mevcûd eşitsizliğin ortak yarara yorumlanması, değerler ile olgular arasında

hiyerarşik bir ilişkinin kurulduğunu gösterir. Siyaseti toplum mühendisliği olarak kavramsallaştıran bir anlayışta, siyasal katılımın yaygınlaştırılması sistemin özüne ters olmakla beraber, iktidarın popülist temelde meşrûlaştırılması, statükonun ayrıntıdaki bir kaç değişikliğe rağmen (elitin çeşitlenmesi gibi) devamı yönünde gereklidir. Bu ise yanlışlıkla, modernleştirici öznenin demokrasiye olan inancı olarak yorumlanmaktadır. Sonuç olarak, ortak yarara hizmet ettiği varsayılan, ideolojik olarak meşrûlaştırılmış elitin devlet iktidarını siyasal alanın genişlemesinin aleyhine kullanması doğaldır. Çünkü ideolojik taraftır. Aksi sistem/rejim düşmanlığıdır. Bu yargılar inançlara, (ideolojik) değerlere, önyargılara dayanmaktadır ve tarihsel olayları da bu ideolojik gözlükten yorumlamaktadır.

Sonuç

Tek doğru, tek bilim iddiâsı bir efsane olması gibi, bilimin değer bağımsız olmadığı da âşikârdır. Bilimin siyasileşmesi “gündem kontrolü”nün, yani bilim iktidar ilişkisinin hiç de yadsınamaz boyutlarda olduğuna işâret eder. Devlet-toplum ilişkisinin her düzeyde kurulması, devlet iktidarının nötr olmadığını; iktidarın yapısal olarak sınıfsal, ırksal, etnik ve toplumsal cinsiyet temelli çıkar ilişkilerini barındırdığını gösterir. Devlet iktidarının ideolojiden bağımsız olmadığına kabûlü evrenselci sosyal bilimin olgularla değerleri birbirinden soyutlayan nesnel sosyal bilim iddiâsı ile çelişir. Sürekli olarak yeniden üretilen bilimsel bilgi, farklı faktörler arasındaki tarihsel ilişkinin ürünü olarak karşımıza çıkar. Üniter, herkesin çıkarına, zaman ve mekânı dışlayan bir siyasetten söz etmek imkânsızdır. Hangi zaman diliminde hangi soruların sorulduğu, hangi konuların nasıl çalışıldığının dökümü egemen güçler (iktidar) ile bilgi üretme faâliyeti arasında ilişkinin analizinde önemlidir. Önemli olan gündemde olan/tutulan sorular ve konular değil, gündem dışında tutulan, gündeme girmesine izin verilmeyenlerdir. Sözü edilen bilginin hegemonik kontrolüdür. Her düzeyde iktidar ilişkilerinin analize dâhili iktidar hiyerarşisinin resmini çıkarmada ve siyaset oluşturma belirlayici ve sınırlayıcı faktörlerinin her seviyede nasıl işlediği ve hangi

temellerde meşrûlaştırıldığını görme bakımından zorunludur. Bu aynı zamanda devlet ile toplum arasındaki sunî ikiliğin ortaya koyduğu durumun sorgulanmasını ve modernleşmenin verili durumu olarak sorgusuz kabûllenilen birbirine zıt ikili yapılar oluşturma geleneğinin ötesine geçmeyi sağlamaktadır. Modernlik sorunsuz verili kimlik, modernleştiriciler rasyonel aktörler olarak kabûl edilemez.

Rasyonel olarak kabûl edilen devlet ve modernleştiricilerin davranışlarını rasyonalize etmeyi ve meşrûlaştırmayı amaç edinen ve sorularını buna göre soran anlayış için bunun dışında kalan alan (toplum) ve aktörler ancak asıl ve anlamlı konuyu ilgilendirdiği ölçüde resme dâhil edildiğinden, geçmiş, şimdi veya gelecek için kurulacak retoriğin öznesi, iktidara sâhip, iktidarı paylaşan aktörlerdir. Kategorik olarak rasyonel sınıflandırılan davranışlar bu aktörlere bağlandığından “öteki”nin değerlendirilmesi bu rasyonellik değerine göredir. Dolayısıyla rasyonellik daha baştan evrensellik (ve aynı zamanda olması gereken) iddiâsı yüklenen, gerçekte ise oldukça sınırlı bir kesimi temsil eden değerlere bağlanmıştır. Devletin özerk, dolayısıyla nötr ve rasyonel bir aktör olduğu ön kabûlü belli bir ontolojik duruşa tekabül eder. Bu bakış açısından devletin otonom ve nötr olmadığına dâir sorular baştan gündem dışıdır. Değerlerin sorgusuz kabûlü ontolojik bir tercihtir ve bilginin yeniden üretilmesinde anahtar rol oynar.

Kaynaklar

Arslan, H., “Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi” **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu** içinde, Yay. Haz. S. Şen, Bağlam Yayınları, 1995, ss.541-583.

Bayraktar, G., “Kalkınma Devleti”, ve *İdeoloji: Teorik ve Metodolojik Sorunlar*”, **Türkiye Günlüğü**, 58, 1999.

Bayraktar Durgun, G. “Siyasî -İdeolojik Bir Bilgi Faâliyeti Olarak Pozitivist-‘Evrenselci’ Sosyal Bilim Anlayışı”, **Folklor/ Edebiyat**, C.13, S.49, ss.31-50, 2007.

Berkes, N., **The Development of Secularism In Turkey**, Montreal University Press, Montreal, 1964.

Berktaş, F., **Tarihin Cinsiyeti**.

Göle, N. “Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites”, **Middle East Journal**, Vol. 51, No.1, 1987, pp.46-58.

Gunder Frank, A., “ReOrient: Global Economy in the Asian Age”, http://www.rrojasdatabank.org/agfrank/reorient_intro.html (15.05.2006)

Heper, M., **The State Tradition in Turkey**, The Eothen Press, Beverley, 1985.

Kadıoğlu, A., **Cumhuriyet İrâdesi Demokrasi Muhakemesi** içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

Khella, K., **Universalist Tarih: Avrupa Merkezci Tarihsel Bilincin Yıkımı**, Çev. İsmail Kaygusuz, Su Yayınevi, İstanbul 2005.

Köker, L., **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Lucas, S. T., **Power: A Radical Review**, Macmillan, London, 1974.

Mardin, Ş., “Centre-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics”, **Deadalus**, Vol.102, No.1, 1973, pp. 169-190.

Oktay, C. “Bağımsız Yargı ve Çoğulcu Demokrasi”, “**Hum**” **Zamirinin Serencamı** içinde, Bağlam Yayınları, 1991.

Özbudun, E., **Social Change and Political Participation in Turkey**, Princeton University Press, Princeton, 1976.

Özlem, D., “*Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler*”, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Yeni Bir Kavrayışa Doğru-Sempozyum Bildirileri-**, Metis Yayınları, İstanbul 1998.

Özlem, D., **Kavramlar ve Tarihleri I**, İnkılap Kitabevi, 2002.

Parla, T., **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

Savran, S., “*Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türkiye’de Burjuva Devrimi*”, **Onbirinci Tez Kitap Dizisi 1**, Uluslararası Yayın, İstanbul, 1985.

Sunar, I., **State and Society in the Politics of Turkey’s Development**, Ankara University, Ankara, 1974.

Tachau, F. and Heper, M., “*The State, Politics and the Military in Turkey*”, **Comparative Politics**, Vol.16, No.1, 1983, pp.17-33.

Toprak, B., **İslam: A Political Development in Turkey**, E. J.Brill, Leiden, 1981.

Wallerstein, I., **Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları**, Çev. Taylan Doğan, Avesta, İstanbul, 1997.

BİREY VE TOPLUMUN DİZAYN EDİLEBİLİRLİĞİ AÇISINDAN LİBERAL TEORİ-POZİTİVİZM KARŞILAŞTIRMASI



Muhittin Bilge*

Giriş

Birey ve toplum ilişkisi, beşerî bilimlerin en temel problematiklerinden biri olarak, hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan yoğun ilgi ve farklı değerlendirmelere konu olmuş, buna ilişkin yaklaşımlar beşerî bilimlerin diğer alanlarındaki farklı anlayışlara da temel teşkil edecek işlevsel roller üstlenmiştir. Birey ve toplumun yapısı, ilişkileri ve bu ilişkilerin temel dinamiklerine dâir önceledikleri argümanlar açısından liberalizm ve pozitivistizmin oldukça farklılık arz eden iki yaklaşım olduğu bir vâkıdır. Bu iki yaklaşımın hem ontolojik hem de episte-

* Dr., Siyaset Bilimci, Radyo ve Televizyon Üst Kurulu.

molojik açıdan çok ayrı, hatta taban tabana zıt birer birey ve toplum geometrisi çizdiklerini söylemek yanlış olmayacaktır.

Aşağıda daha kapsamlı görüleceği üzere, toplumu canlı bir organizmaya benzeten ve bu organizmanın işleyişinin bütünden soyutlanarak yapılamayacağını, dolayısıyla da toplum dediğimiz büyük organizmanın organları olarak bireylerin, toplumdan soyutlanarak kendi başlarına ele alınmasının anlamsız ve yetersiz olduğunu öne sürerek, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi toplumun işleyişinde de yasaların olduğunu ve insanın amacının da olaylar arasındaki değişmez yasaları bularak toplumu dizayn etmek/edebilmek olması gerektiğini söyleyen pozitivizm ile; bireyi merkeze alan ve toplumun tek tek bireylerin toplamından başka ve fazla bir şey olmadığını söyleyerek, toplumsal yapı ve değişimleri anlama ve açıklamanın biricik yolunun bireyden geçtiğini, dolayısıyla da, toplumun total bir yapı olarak, dizayn edilmeye müsâit bir karakteri içkin olmadığını öne süren liberalizmin, birey ve topluma bakışlarında, yukarıda da belirttiğimiz üzere, bir arada anılamayacak kadar büyük bir farklılık olduğu görülmektedir.

Biz bu makalede, her iki düşüncenin, birey ve toplum arasında kurduğu bağın büyük farklılıklar içermesine rağmen, toplumsal olguların Durkheim'in ifâdesiyle, "şeyler" gibi incelenebileceği¹, dolayısıyla da istenilen biçimde şekillendirilebileceğine dâir, bazı paralellikler arz ettiğini göstermeye çalışacağız. Böylelikle, liberalizmin, bireyden bağımsız bir zâtiyeti olmadığı anlayışının doğal sonucu olarak, toplumun, üzerinde mühendislik uygulanarak, dönüştürülmeye müsâit bir yapı teşkil etmediği düşüncesinin, aslında çok da muhkem temellere sâhip olmadığı ve bu temelleri, bizzat liberalizmin birey ve topluma ilişkin perspektifinden kaynaklanan bazı izdüşümlerin zayıflatıldığını ortaya koyma çabası içerisinde olacağız.

Birey ve Toplum

Girişte de belirttiğimiz üzere birey ve toplum arasındaki

¹ Durkheim, Emile, **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, (Çev, Cemal Bâli Akal), Dost Kitabevi, Ankara, 2010, s. 38.

ilişkilerin niteliği beşerî bilimlerin en tartışmalı konularından biridir. Bu nedenle, pozitivism ve liberalizm açısından bu ilişkinin fotoğrafını çekmeden önce birey, bireyselleşme ve topluma ilişkin bir projeksiyonda bulunmak yararlı olacaktır.

Kişilik, kimlik, şahsiyet gibi çeşitli kavramlarla da tanımlanıp anlamlandırılmaya çalışılan ve Lâtince “individuum” sözcüğünün Batı dillerine çevrilmesinden türemiş olan “birey”in; kendisi ve dünya hakkında sorular sorarak cevaplar aramak ve bu cevaplara uygun bir tutum ve davranışa sâhip olmak, kendisiyle ilgili durumlar karşısında sorumluluklar da üstlenerek kararlar verebilmek gibi temel özelliklere sâhip bir varlık olduğu söylenebilir.² Mounier, bireye ilişkin olarak, psikolojik ve sosyolojik araştırmaların insanın gerçek varlığı hakkında bizi yeterince bilgilendirmediğini söyleyerek, insanın sürekli yeni şekiller aldığını ve böylece soruşturmadan geriye maddî bir yığın kaldığını belirtir. Ona göre gerçek “ben”, her zaman olayların ve insanların gölgesinde kalan bilincin derinliğine gömülmede, görünüşteki “ben” ise birey adını almaktadır.³

Horkheimer’e göre, bireyden bir tarihsel varlık olarak bahsederken kastedilen, sâdece insan türünün bir üyesinin uzay-zaman içindeki duysal varoluşu değil, bunun yanı sıra, bilinçli bir varlık olarak kendi bireyselliğinin farkında oluşu ve kendi kimliğini tanıyışıdır.⁴

Bireysellik denilen olgunun, Rönesans’ın ürünü olduğu konusunda genel bir mutâbakat vardır. Bununla, bireyin Orta Çağ’daki ortaklık biçimlerinden, hayatının faâliyetlerinin ve temel sâiklerini homojenleştirici gruplar içinde kısıtlamış bi-

² Etan, Akın, “*Kişilik ve Eğitim*”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, (Haz. İoanna Kuçuradi), Ankara, 1997, s. 237.

³ Dindar, Bilal, *Emmanuel Mounier’de Personalizm*, Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, Ankara, 1988, S. 29. Fert (individu) ve şahıs (personne) sözcüklerinin anlamını farklı bir şekilde kullanan Mounier, şahsı kendisini ön plâna çıkarmayıp, başkasına uyabilen bir varlık olarak tarif ederken, ferdi, bencilce güvence isteyen, başkalarından ayrılarak kendi üstüne kapanan varlık olarak görür. Ancak, Mounier insanı, “fert” ve “şahıs” olarak, iki bağımsız unsura bölmaz. Ona göre, insan dâimâ birdir ve onda ferdiyetçilik yönüyle şahsiyetçilik yönü, sürekli olarak vardır ve eylemlerinde her biri hürdür. Bkz., a.g.e., s. 15,31.

⁴ Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, (Çev., Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 67.

çimlerden içsel ve dışsal olarak kurtulmuş olması kastedilir. Söz konusu biçimler, bireyin sınırlarının bulanıklaşmasına yol açmış, kişisel özgürlüğün, bünyevî biricikliğin ve kişinin sorumluluk hissini gelişmesinin önünde büyük bir engel teşkil etmiştir.⁵ Simmel, Orta Çağ'ın her türlü bireysellik izinden yoksun olup olmadığı meselesi bir yana, ilkesel bir problematik olarak bireyselliğin üzerindeki bilinçli vurgunun Rönesans özgü bir gelişme olduğunu söyler. Ona göre Rönesans bireyde, güç sâhibi olma, temâyüz etme, şan şöhret sâhibi olma isteğini daha önce şahit olunmadık bir ölçüde yaygınlaştırarak gerçekleştirmiştir ve Rönesans insanının hırsına, kendine aşırı şekilde düşkünlüğüne, eşsiz ve biricik olmaya yaptığı vurguya bağlanan temâyüz etme odaklı bireyciliğin davranışsal gerçeği budur.⁶

Birey ve bireyselleşmeyi merkeze alan bir anlayışın ifâdesi olarak “bireycilik” teriminin ilk kullanımları, Fransızca biçimiyle, “individualisme” Aydınlanma düşüncesi ve ondan mülhem Fransız Devrimi'nin bireyi öne çıkaran anlayışına karşı gösterilen tepkiye bir cevap olarak ortaya çıkmıştır.⁷ Bireycilik kelimesini bilindiği kadarıyla, ilk 1820'de De Maistre kullanmış olup, sistemli olarak kullanan ise 1820'lerin ortalarından itibaren Saint Simon olmuş ve onun etkisiyle terim, 19. yüzyıldan itibaren, Fransa'da çok geniş bir biçimde kullanılmaya başlanmıştır.⁸ 19. yüzyılın ortalarından itibaren ise, Protestanlar ve 19. yüzyılda fizyokratlar tarafından ortaya atılan “laissez faire, laissez passer” “bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler!” şeklindeki klâsik iktisat kuramını savunanlar da kendilerine bireyci demeye başlamışlardır.⁹ Ancak Lukes'in belirttiğine göre, Fransız düşüncesinde “individualisme”nin genellikle toplumsal çözülmenin kaynaklarından biri olarak algılandığı görülmektedir. Bunu yine Lukes'in katolik Louis

⁵ Simmel, Georg, **Bireysellik ve Kültür**, (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 211.

⁶ Simmel, **a.g.e.**, s. 211.

⁷ Lukes, Steven, **Bireycilik**, (Çev. İsmail Serin), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006, s. 14.

⁸ Lukes, **a.g.e.**, s. 15.

⁹ Lukes, **a.g.e.**, s. 18.

Veuillot'tan aktardığı şu ifâdeler açıkça ortaya koymaktadır:

“Fransa’nın baş belası bilinmiyor değil; herkes ona aynı adı veriyor; bireycilik. Bireyciliğin egemen olduğu bir ülkede, artık toplumun, olağan koşullar içinde olmadığını görmek çok zor değil; zîrâ toplum çıkar ve düşüncelerin birliğidir. Oysa bireycilik sonsuz derecede bölünmek demektir. Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için, bu toplumdur; herkes kendisi için ve böylelikle herkes herkese karşı ise bireyciliktir.”¹⁰

Dönemin Fransa’sındaki önemli değerlendirmelerden biri de, Tocqueville tarafından yapılır. Ona göre bencillik erdemi köreltir, bireylerin toplum yaşamından kayıtsızca elini eteğini çekerek, özel alana çekilip birbirlerinden yalıtılmasına ve toplumsal bağın zayıflamasına ön ayak olan bireysel tutum ise, ilk bakışta toplum hayatının erdemlerini zayıflatır, uzun vadede bütün diğer erdemlere saldırır ve yok eder. Böylelikle, saf bencillik hâline dönüşür.¹¹

Lukes, bireyciliğin, kapitalizmi ve liberal demokrasiyi esâs selamladığı yerin ise, ABD olduğunu söyler. Ona göre bireycilik, doğal haklar felsefesiyle, serbest girişim fikri ve Amerikan rüyasıyla değişik zamanlarda ifâde edilmiş geniş bir ideolojik anlayışın sembolik kilit sözcüğü olmuştur.¹² ABD’de bireycilik ne toplumsal çözülmenin kaynaklarıyla veya istikbâldeki uyumlu toplumsal düzene sancılı geçişle, ne de biricikliğin güçlendirilmesi veya organik toplumla ilgilidir; tam tersine eşit bireysel hak ve özgürlüklerin, sınırsız yönetimin, laissez-faire’in, doğal hukuk ile fırsat eşitliğinin, ahlâkî gelişimle ağırbaşlılığın kendiliğinden birleştiği toplumda ilerlemenin fiili olarak gerçekleşmesiyle ilgilidir.¹³

Hayek, bireyciliğin çok katmanlı anlamlar yüklenen yapısına dikkat çekerek, hiç bir politik terimin “individualism” kadar,

¹⁰ Veuillôt, L., “*Lettre a M. Villemain*” (Ağustos 1843), *Mélanges religieux, historiques et literai res de (1842-1856)*, Paris, 1856-1861, 1. Dizi, Cilt 1, s. 132,133’dan aktaran Lukes, a.g.e., s. 19.

¹¹ Tocqueville, Alexis de, *Amerika’da Demokrasi*, (Çev., İhsan Sezal-Fatoş Dilber), Yetkin Yayınları, Ankara, 1994, s. 167.

¹² Lukes, a.g.e., s. 37.

¹³ Lukes, a.g.e., s. 37.

bu anlam yükleme çeşitliliğinden mustarip olmadığını söyler. Bireyciliği doğru ve yanlış olmak üzere ikiye ayıran Hayek'e göre doğru bireycilik; insanın sınırlılıklarının farkında olduğu, dolayısıyla da kazanımlarını kısmî akli ve sınırlı yeteneklerine rağmen elde ettiğini öngören bireyciliktir. Yanlış bireycilikte ise insan akla aşırı güç atfeden ve insanın tüm yapıp etmelerinin kendi aklının ürünü olduğu inancı söz konusudur.¹⁴ Doğru/gerçek bireyciliğin John Locke'dan çizgisinden gelen faydalı bireycilik olduğunu belirten Hayek,¹⁵ doğru bireycilikle demokrasi arasındaki ilişkiye de dikkat çekerek, bu bireyciliğin sâdece demokrasiye inanmakla kalmadığını, aynı zamanda demokrasi idealinin bu bireyselliğin temel prensiplerinden ivme aldığını/ alacağını söyler.¹⁶

Yukarıda da belirtildiği üzere beşerî bilimlerin en tartışmalı konularından biri olan birey-toplum ilişkisi ve toplumsal yapının mâhiyetine ilişkin olarak liberalizm ve pozitivizme kaynaklık eden iki önemli damar vardır. Bunlardan biri, toplumu tek tek bireylerin toplamından ibâret gören ve bireyin dışında ondan bağımsız bir toplum düşünölemeyeceğini öngören birey merkezli akım; öbürü ise, toplumun tek tek kendisini oluşturan bireylerden daha öncelikli ve kendine has dinamizmi olduğunu söyleyen akım. A.D. Lindsay, ilk anlayışın bireyci köklerini Epikurosçuluğa kadar götürerek şunları söylemektedir:

“Toplumsal, bireylerin toplamından başka bir şey olmadığı görüşü; devlet hukuk ve adaletin en iyi durumda bile zorunlu olduğu irâdesi; psikolojik atomculuğun ve hazcılığın kabûlüne yol açan akıllın bilimsel tavrı; gönüllü ortaklık ve sözleşme ilişkisi üzerine kurulu yüksek değerler.”¹⁷

¹⁴ Hayek, F. A., **Individualism and Economic Order**, The University of Chicago Press, London, 1948, s. 2,8

¹⁵ Hayek, F. A., **a.g.e.**, s. 4.

¹⁶ Hayek, **a.g.e.**, s. 29. Lukes de, terimin tarihçiler ve toplumbilimciler tarafından farklılaşan bağlamlarda epeyce değişik çağrışımlara yol açacak şekilde kullanılmaya müsâit olduğunu örneklerle anlatır ve Bireyciliğin Temel Düşünceleri'ni on bir başlık altında toplayarak inceler. Bu başlıklar şu şekildedir; 1) İnsanın Yüceliği, 2) Özerklik, 3) Mahremiyet, 4) Kendini Geliştirme, 5) Soyut Birey, 6) Siyasal Bireycilik, 7) İktisâdî Bireycilik, 8) Dinsel Bireycilik, 9) Ahlâksal Bireycilik, 10) Bilgikuramsal Bireycilik, 11) Yöntembilgisel Bireycilik. Daha geniş bilgi için bkz., **a.g.e.**, s. 58-158.

¹⁷ Lindsay, A. D., **“Individualism” Encyclopedia of the Social Sciences**, New York,

Liberalizmle ilgili bölümde daha geniş biçimde ele alınacak bu anlayış, toplumsal dinamiğin itici gücü olarak bireyi görür. Buna göre, bireyden ayrı, bireyi dışarıda bırakan bir toplumun varlığından söz edilemez, toplumsal olgu ve olayların anlaşılması ve açıklanabilmesinin biricik yolu bireyden geçmektedir.

Toplumun tek tek bireylerin toplamından öte bir zâtiyeti olduğu düşüncesini ise Aristo'nun, toplum ve devleti; birey ve âileden önceye alarak, bütünü parçadan daha önemli bulan yaklaşımına kadar götürmek mümkündür. Daha sonra çeşitli bilim ve düşünce adamlarınca sistematize edilerek geliştirilen bu yaklaşım, ilk bölümde dile getirilen bireyciliğe yönelik eleştirilerden de beslenen bir diyalektikle birey merkezli toplum anlayışına karşı çıkarak, toplumun kendine âit bir ruhu olduğunu ve bunun bireysel çözümlemelerle anlaşılmasının mümkün olmadığını öne sürer.

Biz, aşağıda pozitivizm ve liberalizm başlığı altında hem bu iki anlayışın temel paradigmlarını hem de toplumsal yapının dizayn edilebilirliğiyle ilgili olarak birbirleriyle telif edilemez görülen bu paradigmların koştur ve/ya da birbirlerine dönüşebilen özellikleri hâiz olup olmadıklarını tartışacağız.

Pozitivizm ve Liberal Teorinin Birey ve Topluma İlişkin Yaklaşımı

Pozitivizm, bilimsel bir yönetime işâret etmek amacı ve bu yöntemin felsefeye uygulanması anlamında ilk kez Saint Simon tarafından kullanılmıştır. Daha sonra Auguste Comte ile birlikte felsefî bir hareketin ismi hâline geldiği görülen pozitivizm sâdece bir ekol olarak felsefede değil, bilimde, sanatta, edebiyatta, hukukta belirli bir düşünce biçimini ifâde eder olmuştur. Felsefî bir görüş olarak pozitivizmin temel özelliği bilimi tek geçerli bilgi türü olarak görmesi ve olguları bilinebilen ve üzerinde inceleme yapılabilecek biricik obje kabûl etmesidir.¹⁸ Bu anlayış açısından sâdece doğrulanmış bilgiler bilimin konusu

1930-35, Cilt VII, s. 647'den naklen Lukes, a.g.e., s. 51.

¹⁸ Ural, Şafak, **Pozitivist Felsefe**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 17, 18.

olabilir. Çünkü bilim, görebildiğimiz, işitebildiğimiz ve dokunabildiğimiz şeyler üzerine kurulur ve bu nedenle, yani doğrulan-
dığını için de tek güvenilir bilgidir.¹⁹

Çıkış noktasını dolaysız olgular, yani doğal ve toplumsal süreçlerin duysal olarak algılanabilen yüzeysel fenomenleri oluşturan pozitivistizmin²⁰ kurucusu Comte, sâdece aşkın (transandantal) olanı reddetmekle kalmamış, metafiziği insanlık tarihi dışına itmiştir.²¹ İnsanlık düşüncesinin günümüze kadar, teolojik, metafizik ve bilimsel olmak üzere üç farklı aşamadan geçtiğini söyleyen Comte şu şekilde devam eder:

...teolojik ya da kurgul hâl; metafizik ya da soyut hâl; bilimsel ya da pozitif hâl. Başka bir deyişle, insan zihni, doğası gereği, tüm araştırmalarında, her şeyden önce karakterleri farklı olan, ve hatta kesinlikle birbirine zıt olan bu üç felsefe yapma yöntemini kullanır; önce teolojik yöntem, sonra metafizik yöntem ve son olarak pozitif yöntem. Bundan dolayı üç çeşit felsefe ya da tüm fenomenlere dâir üç çeşit genel kavramlar sistemi birbirine ters düşer: Birincisi insan zihninin zorunlu hareket noktasıdır; üçüncüsü insan zihninin sabit ve belirgin hâlidir; ikincisi yalnızca bir geçişi teşkil eder.”²²

“Üç hâl yasası” olarak meşhûr olan bu aşamaların ilki olan teolojik hâlde, evrenin tüm görünür anormalliklerini açıklayan doğrudan ve sürekli doğaüstü etmenlerin göz önünde tutulduğu yani tinsel varlıkların eylemleriyle belirlenen bir evren kavrayışı söz konusudur. Metafizik hâlde -ki Comte’ye göre bu hâl esâsında ilkinin basit bir dönüşümünden başka bir şey değildir- doğa-üstü etkenlerin yeri soyut güçlerle, dünyanın çeşitli varlıklarının içinde olan gerçek kendiliklerle yani cisimleştirilmiş soyutlamalarla doldurulmuştur.²³ Teolojik aşamada

¹⁹ Chalmers, Alan, **Bilim Dedikleri**, (Çev., Hüsamettin Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 31.

²⁰ Özügül, Oğuz, **Pozitivizm ya da Mantık Olarak Felsefe**, Us Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 15

²¹ Giddens, Anthony, *“Pozitivizm ve Eleştircileri”*, (Çev., Levent Köker), Tom Bottomore-Robert Nisbet, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, içinde, (Haz., Mete Tunçay-Aydın Uğur), Ayraç Yayınları, Ankara, 2002, s. 244.

²² Comte, Auguste, **Pozitif Felsefe Kursları**, (Çev., Erkan Ataçay), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s. 32,33.

²³ Comte, a.g.e., s. 33.

hareket hâlinde bulunan tinselliklerin yerini bu aşamada soyut özne almış ve böylece düşüncenin sabit ve belirli aşaması olan pozitif aşamaya gelinmiştir.²⁴ Comte'un ifâdesi ile bu pozitif hâlde:

“Mutlak kavramları elde etmenin imkânsızlığını kabûl eden insan zihni, kendini yalnızca iyi düzenlenmiş akıl yürütmenin ve gözlemin kullanımıyla, fenomenlerin gerçek yasalarını yani onların değişmez art arda geliş ve benzeşim ilişkilerini keşfetmeye adanmak için, evrenin başlangıcını ve yöneldiği yeri aramaktan ve fenomenlerin asıl nedenlerini öğrenmeye vazgeçmekten vazgeçer.”²⁵

Comte'un devamında belirttiği üzere, zihin, hâdiselerin biricik harekete geçirici nedenlerini aramak yerine, gözlem ve akıl yürütme yoluyla fenomenlerin kanûnlarını keşfetmeye yönelir.²⁶

Görüldüğü gibi, ilk evrede doğal hâdiselerin doğa-üstü güçlere izâfe edilmesi, ikinci evrede ise doğa-üstü güçler yerine soyut kuvvetlerin bu olaylara sebep olduğu inancı bu üçüncü evrede bambaşka bir paradigmaya dönüşmektedir. Bu bakış açısına göre artık olgu ile değer, olan ile olması gereken arasında kesin bir ayrım söz konusudur. Öznenin olgulara hiçbir müdâhalesinin olamayacağını, sâdece olgulardan çıkarak yasalara ulaşacağını söyleyen bu anlayış, iki olgu arasındaki ilintiyi “doğa kanûnu” olarak ifâde etmektedir. Bu anlayış, belirli bir olgunun beraberinde düzenli olarak bir diğer olguyu saptayabilirsek, bu bilgimizi ilerleten bir buluştur ve böylelikle ileride olacak bir gelişmeyi de önce gelen bir olgudan çıkarmak mümkündür diyerek, toplum bilimlerinin de yasalarının olabileceğini ileri sürmektedir.²⁷ Yani pozitivizm sâdece doğayı değil, doğa ya da toplumsal hayatı da, insan öznesinin dışında kalan, dolayısıyla da nesnel bir biçimde incelenmeye ve/veya dönüştürülmeye uygun bir yapı olarak görmektedir. Böylelikle, pozitivizmin bilim alanında olgusal olmayanın bilgisinin ol-

²⁴ Giddens, a.g.e., s. 247

²⁵ Comte, a.g.e., s. 33.

²⁶ Comte, a.g.e., s. 34

²⁷ Mardin, Şerif, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 76

mayacağı/olamayacağı dolayısıyla da bilime konu edilemeyeceğine dâir yaklaşımının siyasal/toplumsal alana da yansıdığı görülmektedir. Şöyle ki, nasıl ki bilimsel alanda gözlem ve deneylerle sınınamayacak olguların varlığı söz konusu olmayacaksa, toplumsal/siyasal alanda da olgusal bir içerik taşımayan “değer”ler söz konusu edilmeyecektir. Levent Köker’in ifâdesi ile: “Üç hâl yasası’ndaki ‘bilimsel’ olanın ‘metafizik’ olana üstünlüğü formülasyonunun doğurduğu metafizik aleyhtârlığı.”²⁸ siyasal/toplumsal alana ilişkin yaklaşımında da belirleyici olan pozitivistlik göre toplum, dinin, metafiziğin olgusal olmayan dolayısıyla da sınınamayan “iyi”, “doğru” vs. gibi ilkeleriyle dizayn edilemez, toplumu pozitif bilimin yasalarıyla dizayn edip yönetmek gerekmektedir. Birey ise değer taşıyıcı özne olarak pozitivistlik açısından zâten dikkate değer bir aktör değildir. Çünkü, tıpkı doğadaki gibi toplumu da yöneten/yönetecek yasaların varlığını öngören pozitivistlik açısından, olgu-değer ayrımının toplumsal alana yansımaları olarak bireylerin, birer nesne olmaktan öte bir anlamı yoktur ve bu, yukarıda da değinildiği üzere, dayandığı temel paradigmlar açısından da çok anlaşılır bir durumdur. Kuşkusuz pozitivistliğin “değer yüklü” olanı anlaşılmasız ve açıklanamaz gören bu toptancı ve tahakkümcü yaklaşımına yönelik olarak hem bilgi ve bilim bağlamında, hem de toplumsal/siyasal bağlamda dile getirilen yetkin ve sarsıcı eleştiriler bu makalenin konusu dışında kalmaktadır. Bu nedenle biz, pozitivistliğin “değerler”e ilişkin temel negatif yaklaşımının, ister birey öncelikli toplum isterse de toplum öncelikli birey açısından olsun birey-toplum ilişkisini ve toplumsal/siyasal tablodaki anlamlı bir çok hareketin anlaşılması ve açıklanabilmesini neredeyse imkânsız kılacak bir özelliği içkin olduğunu belirterek liberalizmle ilgili kısma geçmek istiyoruz.

Liberalizmi, 1215 Magna Carta’ya hatta Yunan Polis’ine kadar götürülenler varsa da, genel olarak Locke’un eserleriyle doğduğu ve özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda gelişmesini tamamlayarak olgunlaştığı üzerinde bir ittifak vardır. İspanyolca asıllı olduğu ve literatüre ilk 19. yüzyılda girdiği ifâde edilen terimin,

²⁸ Köker, Levent, *İki Farklı Siyaset*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 19.

basitçe, “özgürlükçü bir sosyal, siyasal ve ekonomik sistemi” ifâde ettiği söylenebilir.²⁹

Genellikle, klâsik ve sosyal liberalizm olarak iki gruba ayrılan liberalizmin, başlangıcı ve bir sosyal teori olarak olgunlaşması klâsik liberalizm ile olmuştur.³⁰ Klâsik liberalizm ile sosyal liberalizmin temel unsurları göz önüne alındığında, birbirinden çok farklı elementler içeren bu iki teorinin aynı adla anılmasının şaşırtıcılığına dikkat çeken Yayla, klâsik liberalizmin, negatif özgürlük, negatif adâlet, bireycilik, liberal rasyonalizm, devletin sosyal hayattaki hareket alanının daraltılması, kendiliğinden gelişen sosyal düzen, müdâhalesiz piyasa ekonomisi gibi özellikleri hâiz olmasına karşın; sosyal liberalizmin, pozitif özgürlük, toplumculuk, sosyal adâlet, devletin toplum ve birey üzerinde daha fazla etkili olması, pozitivizmin belli ölçülerde benimsenmesi gibi, klâsik liberalizme neredeyse taban tabana zıt ilkeler üzerinde yükseldiğini söyler.³¹ Birey ve bireycilik, özgürlük, kendiliğinden doğan düzen ve piyasa ekonomisi ve sınırlı (gece bekçisi) devlet, olmak üzere dört önemli özelliğiyle nitelenen³² liberalizmin, bu özelliklerin hangisi açısından ele alınırsa alınsın, modern bireycilikten ayrılmadığı görülür. Toplumsal grubun birey üzerinde tahakküm oluşturmaya

²⁹ Yayla, Atilla, **Liberal Bakışlar**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993, s. 144.

³⁰ Yayla, **a.g.e.**, s.145. Kuşkusuz, Mustafa Erdoğan'ın da belirttiği gibi, günümüzde “liberalizm” terimi, ortak noktaları kadar farklılıkları da ifâde eden bir terim hâline gelmiştir. Liberalizm deyince, 19. yüzyılın ortalarına kadar sâdece klâsik liberalizmin anlaşılırken; 1880'lerden itibaren terim, “sosyal liberalizm” veya “yeni liberalizm” olarak anılan ve demokratik sosyalizmden mülhem bir yaklaşımı da ifâde eder biçimde dillendirilmeye başlanmıştır. (Bkz. Mustafa Erdoğan, “*Hangi Liberalizm*”, **Diyalog**, 1996, S.1, s. 228). Liberalizme olan farklı yaklaşımların değerlendirilmesi farklı bir konudur ve bu makalenin kapsamı dışındadır Bu sebeple biz bu makalede, klâsik liberalizm ile diğer liberal anlayışların özgürlük anlayışının kısa bir karşılaşmasını yaptıktan sonra, bireyselliğe yaptığı vurgu ve özgürlüğe yüklediği negatif anlam itibarıyla diğer liberal yaklaşımlardan daha başından beri ayrı bir yerde duran ve “klâsik liberalizm”i merkeze alacağız.

³¹ Yayla, Atilla, **Liberal Bakışlar**, **a.g.e.**, s. 145. Yayla, klâsik liberalizmin pozitivizmle olan bağıyla ilişkili olarak da klâsik liberal rasyonalizmin, sosyal dünyadaki olayların, fizikî dünyadaki olaylar gibi yasalara bağlanamayacağını öngördüğünü, dolayısıyla sosyal bilimlerin amacının sosyal dünyadaki ampirik düzenlilikleri keşfetmek olduğu inancını reddettiğini ve fakat değerlerin sosyal bilim alanına katılmaması gerektiği yani olgu-değer ayrımı anlamına gelen yaklaşımıyla da pozitivist olduğunu söyler. **A.g.e.**, s. 201.

³² Yayla, **a.g.e.**, s.149.

eğilimli kolektif bakışa karşı çıkararak bireye toplum karşısında öncelik tanıyan³³ liberal teorinin bireye verdiği önem Yayla tarafından şu şekilde vurgulanmaktadır:

“Klâsik liberalizmin, tek vasıflı bir tanımını yapmamız istenseydi, liberalizm bireyi esâs alan ve bu çerçevede kural ve kurumlar geliştiren, daha doğrusu bir evrim süreci içinde kendiliğinden gelişen kuralları ve kurumları bireysel insan gerçekliği çerçevesinde açıklamaya çalışan bir sosyal teoridir demek yeterli olurdu”³⁴

Klâsik liberalizmin bireyciliğinin her şeyden önce ontolojik bir bireycilik olduğunun üstünde duran Yayla, liberalizmin, beşerî ilişkilerin merkezine bireyi koyduğunu vurgular. Buna göre, birey “toplum”, “halk”, “millet” gibi sosyal bütünlerin yapısından daha somut ve gerçektir. Birey, toplumsal tüm yapı ve kurumların esâsını oluşturmaktadır ve toplum, halk ve/ya da başka bir kolektif bütünden çok daha önemlidir.³⁵ Dolayısıyla, ontolojik açıdan bireyi merkeze alarak toplumu ikinci plâna iten bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak da, toplumsal yapı bireyden yola çıkılarak değerlendirilmekte yani liberalizm sâdece ontolojik açıdan değil metodolojik açıdan da bireyci bir tutum sergilemektedir.

Liberalizmin birey ve bireyciliğe verdiği önemle bağlantılı olarak özgürlüğe yaptığı vurguya da değinmek gerekmektedir. Çünkü liberal düşünce geleneğinde özgürlük, hemen hemen her yazar tarafından üzerinde önemle durulmuş bir husûstur. Bir açıdan liberalizm bir özgürlük teorisidir ve liberalizm kelimesinin etimolojik temelleri ile özgürlük ve serbestlik arasında kopartılamaz bir bağ vardır.³⁶

Liberal düşüncenin özgürlük anlayışının referans alındığı en önemli kaynaklardan biri olan “On Liberty” kitabında J.S.Mill’in, vicdan özgürlüğü ile düşünce özgürlüğü arasında

³³ Berten, André - Silveria, Pablo da - Pourtois, Hervé, **Liberaler ve Cemaatçiler**, (Çev., Z. Özlem Üskül Engin), (Der. A. Berten- P. da Silveria- H. Pourtois), Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 189.

³⁴ Yayla, Atilla, **Liberal Bakışlar**, a.g.e., s. 149.

³⁵ Yayla, a.g.e., s. 150.

³⁶ Yayla, Atilla, “*Liberalizm Ne Değildir?*”, **Diyalog**, 1996, S.1, s. 49.

yakın bir bağ kurduğu ve ifâde özgürlüğünün de düşünce özgürlüğünün olmazsa olmazı olduğunu temellendirmeye çalıştığı görülür. Özgürlüğü birey olma ile ilişkilendirerek, ferdiyeti, “saadetin önemli unsurlarından”³⁷ biri olarak gören ve insanların düşünce ve eylemlerinde özgür davranmalarının da ancak başkalarına zarar vermesi durumunda toplum ve/ya da devlet tarafından engellenebileceğini düşünen Mill’e göre: “Herhangi bir ferdin hareketinden cemiyete karşı mesul olabileceği kısım, o hareketin başkalarına taalluk eden kısmıdır. Yalnız kendisini ilgilendiren kısmında, onun istiklâli, hak olarak mutlaklıdır.”³⁸

Yukarıda bireycilikle ilgili fikirlerine yer verdiğimiz çağdaş liberal düşüncenin başta gelen temsilcilerinden Hayek’de de özgürlüğün önemli bir yer tuttuğu görülür. Hayek, liberalizmin, diğer özgürlük anlayışlarından tefrik edilmek gayesiyle “negatif özgürlük” olarak adlandırılan özgürlük anlayışının birey merkezli bir anlayış olduğunu vurgular. Hayek’e göre, bireyin özgür eyleminin belirleyicisi başkaları değil sâdece kendi özgür irâde ve arzusudur.³⁹ Bu sebeple liberal düşüncenin özgürlük anlayışı, bireyin herhangi bir dış zorlama olmadan, kendi irâdesiyle hareket edebilmesi üzerine kurulmuştur.⁴⁰

1971’de yayınlanan “A Theory of Justice” adlı kitabıyla büyük etki doğuran liberal düşünür Rawls’ın, temel paradigmasını adâlet üzerine kurduğu, adâleti de eşitlik ve özgürlüğün biricik sağlayıcısı olarak temellendirdiği görülür. Adâleti toplumsal kurumların ilk erdemi olarak tanımlayan ve adâlet üzerine inşâ edilen bir toplumda sâhip olunan dokunulmazlıkların, toplumun esenliği ve toplumsal çıkarlar adına bile olsa ihlâl

³⁷ Mill, J.S., **Hürriyet**, (Çev., Mehmet Osman Dostel.), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 106.

³⁸ Mill, **a.g.e.**, s. 18. Kuşkusuz, Mill’in özgürlük anlayışı, tüm öğeleriyle liberallerin benimsediği bir anlayış değildir, ancak düşünce özgürlüğüne yaptığı vurgu ve temellendirme yöntemiyle liberallerin özgürlük anlayışına verdiği ilham da yine liberallerce teslim edilmektedir. Gerek Mill’in özgürlük anlayışına yönelik liberal eleştirilerin yoğunlaştığı hususlar, gerekse de liberal teorinin dayandığı negatif özgürlük anlayışıyla, kolektif özgürlük anlayışlarının detaylı bir karşılaştırması için bkz., Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar*, **a.g.e.**, s. 158-169.

³⁹ A. Hayek, **Friedric, The Constitution of Liberty**, The University of Chicago Pres, Chicago, 1978, s. 21.

⁴⁰ A. Hayek, **a.g.e.**, s. 13.

edilemeyeceğini söyleyen Rawls'a göre, adâlet, başkaları tarafından paylaşılan daha büyük bir iyi adına bile olsa, insanların özgürlüklerinin ellerinden alınmasına izin vermez.⁴¹ Rawls hakkaniyet olarak adâlet ilkesinin iki kısım ve amacı içkin olduğunu söyler. İlki, her bir kişinin, herkesin temel özgürlüklerinin eşit olarak sağlandığı bir sistemde yaşaması; ikincisi ise toplumsal ve iktisâdî eşitsizliklerin, hem herkese âdil bir fırsat eşitliği sunacak hem de elverişsiz şartlarda yaşayanlara daha fazla fayda sağlayacak şekilde düzenlenmesidir.⁴²

Görüldüğü gibi, liberal düşüncenin önde gelen düşünürleri, liberalizmin birey merkezli yaklaşımına paralel bir şekilde özgürlüğü, birey olmanın olmazsa olmaz koşulu olarak ele almakta ve eşitliği, bireysel özgürlüğe yaptığı/yapacağı katkı bağlamında değerlendirmektedirler. Bu anlayışta, birey ve bireysel özgürlüğe yapılan bu vurgunun doğal uzantısı olarak da, toplum, birey olmadan varlığından söz edilemez bir olgu hâline indirgenmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Yukarıda görüldüğü üzere, liberalizmin birey hesaba katılmadan dikkate almadığı toplumun, pozitivist anlayış açısından merkeze alınarak dizayn edilebilir bir aygıt olarak görülmesi, bu iki anlayışın daha baştan temel “aktör”e ilişkin radikal bir farklılığı hâiz olduklarına işâret etmektedir. Birisinde ana aktör “birey” iken, öbüründe “toplum”dur. Toplumu istenildiği gibi dizayn edilebilir bir bütün olarak gören anlayışlar, doğal olarak, toplumdan yola çıkarak bireyleri ikinci plânda gören

⁴¹ Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 3.

⁴² Rawls, a.g.e., s. 302. Dworkin de liberalizmin eşitlik ile olan bağına parmak basarak, en azından Kant'tan beri, siyaset kuramının temel sorularından birinin, hükümetin vatandaşlara eşit davranmasının ne anlama geldiği sorusu olduğunu söyler ve bu sorunun, ilki, hükümetin iyi hayat olarak tanımladığımız şey karşısında tarafsız olması, ikincisi ise, hükümetin bu konuda tarafsız olamayacağı, çünkü insanın ne olması gerektiğine bağlı bir kuram olmadan vatandaşlarına eşit davranamayacağı olmak üzere iki temel yaklaşım olduğunu belirtir. Ona göre birinci eşitlik kuramı, siyasi kararların birey ve toplumun değerlerinden bağımsız olması gerektiğini öngörürken, ikinci kuram, eşit davranma fikrinin insan ya da hayat için neyin iyi olduğu hakikatinden yola çıkmaktadır ve liberalizm de bu ilk anlayışı temel almaktadır. Bkz., Ronald Dworkin, “*Liberalizm*”, (Çev., Eylem Özkaya), *Liberaller ve Cemaatçiler*, içinde, a.g.e., s. 61,62.

bir karaktere sâhip olacaklardır ki, pozitivizmin yaklaşımı da bu yöndedir. Liberal bakışın ise, hem devletin bir ideolojisi olmaması gerektiğine dâir yaklaşımı hem de tek tek bireyler üzerinden toplumsal bir dizaynın olası zorluğuna işâret eden birey merkezli vurgusuyla, toplum mühendisliğini olumsuzlayan bir tavır sergilediği görülmektedir.

Ancak, Dworkin'in ısrarla vurguladığı, liberalizmin, devletin bireylerin kabûl ettikleri farklı değerler konusunda tarafsız olmasının⁴³ mümkün olup olmadığı ve/ya da bunun sağlanıp sağlanamayacağı ve devletin sâhip olduğu hukukî düzenleme hakkının bireysel özgürlüklerle çelişip çelişmediği gibi dünden bugüne hep tartışıl原因emiş husûslar bir yana, biz, liberalizmin olgu-değer ayrımı konusunda paralellik arz ettiği ve akıl, bilim ve ilerleme gibi değerler konusunda bir benzerlik içerisinde olduğu pozitivizmle⁴⁴ olan bağının sâdece bu epistemoloji ile sınırlı olmadığı/olmayacağı düşüncesindeyiz.

Liberalizmin öngördüğü bireysel özgürlüklerin güvence altına alınmasının aynı zamanda iyi düzenlenmiş/düzenlenecek bir toplumun olmazsa olmaz koşulu olduğunu görmüştük. Bunu sağlayacak, yani rasyonel esâslara uygun bir yasama faâliyetiyle, bireylerin hak ve özgürlüklerini güvence altına alacak, üstün emredici güç olan devletin, bu buyurgan gücüyle bireysel özgürlükler arasındaki çelişkinin de farkında olan liberalizm, bu çelişkiyi en aza indirmek için de, devletin, siyasî, ekonomik faâliyetini asgariye indirmeyi öngörmektedir. Ama bize göre asıl problem de buradan kaynaklanmaktadır. Yani, liberalizm, her ne kadar birey öncelikli bir toplum ve devlet öngörse de, toplumsal yaşamda bireylerin sâhip oldukları değerlerin belirleyiciliğini yadsıyarak, objektiflik adına değerlerinden boşaltılmış amorf bireyler oluşmasına yol açacak bir sakıncayı da beraberinde getirmekte, böylelikle, Horkheimer'in ifâdesi ile: "Kitle kültürünün sunduğu bütün araçlar ve kolaylıklar, bireysellik üzerindeki toplumsal baskıları güçlendirmekte ve

⁴³ Dworkin, "*Liberalizm*", *a.g.m.*, s. 16.

⁴⁴ Arblaster, Anthony, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, s. 79-83.

bireyin direnme imkânını, modern toplumun atomize edici işleyişi içinde kendini koruma imkânını elinden almaktadır.”⁴⁵

Kuşkusuz, liberal teorinin en temel özelliklerinden biri olduğu yukarıda belirtilen, bir müdâhale olmaksızın toplumun kendisi için en faydalı sonuca, yani, “kendiliğinden doğan düzen”e ulaşacağı varsayımı; pozitivistizmin, toplumun pozitif kurallara göre dizayn edilmesi/edilebilirliği anlayışına taban tabana zıt bir mâhiyet arz etmektedir. Ancak, liberal teorinin toplumsal sistemin müdâhalesiz, mutlaka doğal bir düzene kavuştuğu/kavuşacağı anlayışı, aslında onun, birey ve bireysel özgürlükleri merkeze alan anlayışıyla paradoksal bir çelişkiyi de içinde barındırmaktadır. Çünkü liberal teorinin en önemli parametrelerinden “kendiliğinden doğan düzen”, bireysel değil toplumsal bir duruma tekabül etmektedir ve öngörülen bu düzen içinde bireyler edilgen birer figür olmaktan herhangi bir belirleyiciliğe sâhip de değildirler. Her ne kadar bireylerin, liberalizmin öngördüğü doğalarından kaynaklanan reflekslerle toplumsal yapıyı oluşturması ve zor kullanmaya yetkili devletin bireyin bu etkinliğinin önündeki engelleri ortadan kaldırarak özgürlüğünü garantilemesinin, birey ve toplum/devlet arasında bir karşılıklılık oluşturduğu ve bunun söz konusu çelişkiyi ortadan kaldıracığı iddia edilebilse de, bu doğal düzenin, liberal teori tarafından toplumun geleceği için bir ideal olarak sunulması,⁴⁶ bireyi, bu düzenin basit bir savunucusu durumuna düşürmektedir. Mahçupyan’ın ifâdesiyle: “Bu birey, ‘doğal düzeni’ oluşturan, etken bir varlık değil, ‘doğal düzenin’ sürdürülmesi için gerekli özelliklere sâhip edilgen bir varlıktır.”⁴⁷

Görüldüğü üzere, tüm bu handikapların önceliğini tartışmalı hâle getirdiği liberal birey, teorik olarak, pozitivistizmin âdetâ hiçleştirdiği bireyi ile bir arada anılamasa da, pratik açıdan, birey ve toplumun dizayn edilebilirliğine imkân vermesi açısından az da olsa bazı noktalarda kesişebilmektedir. Kuşkusuz, makalemizde de göstermeye çalıştığımız üzere, bu iki anlayış,

⁴⁵ Horkheimer, **a.g.e.**, s. 166.

⁴⁶ Mahçupyan, Etyen, **Liberalizmi Anlamak: Temeller, İşlevler ve İkilemler**, Diyalog, 1996., S.1, s. 22.

⁴⁷ Mahçupyan, **a.g.m.**, s. 23.

çıkış noktaları, öncelikleri ve metodolojileri açısından asla aynı fotoğraf içine konulamayacak bir farklılık arz etmektedir. Ancak biz, tüm paradigmasını birey ve toplumun dizayn edilebilirliği üzerine kurmuş olan pozitivizmin karşısında, alabildiğince bireysel hak ve özgürlüklere vurgu yapan ve böyle bir düzenlemeyi şiddetle reddeden liberalizmin de, kendi bireyle-rini, edilgen birer varlık hâline getirecek bir paradoksu içkin olduğuna dikkat çekerek, bunun sonucu olarak, hiç de öngörmediğı bir toplum mühendisliğinin aktörü durumuna düşebileceğini tartışmaya çalıştık.

Kaynaklar

A. Hayek, Friedric (1948), **Individualism and Economic Order**, London, The University of Chicago Press.

A. Hayek, Friedric (1978), **The Constitution of Liberty**, Chicago, The University of Chicago Press.

Arblaster, Anthony (1984), **The Rise and Decline of Western Liberalism**, Oxford, Basil Blackwell.

Berten, André - Pablo da Silveria- Hervé Pourtois (2006), **Liberaler ve Cemaatçiler**, (Çev., Z. Özlem Üskül Engin), (Der. A. Berten- P. da Silveria- H. Pourtois), Ankara, Dost Kitabevi.

Chalmers, Alan (1994), **Bilim Dedikleri**, (Çev., Hüsamettin Arslan), Ankara, Vadi Yayınları.

Comte, Auguste (2001), **Pozitif Felsefe Kursları**, (Çev., Erkan Ataçay), İstanbul, Sosyal Yayınlar.

Dindar, Bilal (1988), **Emmanuel Mounier'de Personalizm**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Durkheim, Emile (2010), **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, (Çev, Cemal Bâli Akal), Ankara, Dost Kitabevi.

Dworkin, Ronald (2006), *“Liberalizm”*, (Çev., Eylem Özkaya), **Liberaler ve Cemaatçiler** içinde, Ankara, Dost Kitabevi.

Erdoğan, Mustafa (1996), *“Hangi Liberalizm”*, **Diyalog**, S.1.

Etan, Akın (1997), *“Kişilik ve Eğitim”*, **Yüzyılımızda İnsan Felsefesi**, (Haz., İoanna Kuçuradi), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Giddens, Anthony (2002) *“Pozitivizm ve Eleştiricileri”*, (Çev., Levent Köker), Tom Bottomore-Robert Nisbet, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** içinde, (Haz., Mete Tunçay-Aydın Uğur), Ankara, Ayraç Yayınları.

Horkheimer, Max (2002), **Akıl Tutulması**, (Çev., Orhan Koçak), İstanbul, Metis Yayınları.

Köker, Levent (1990), **İki Farklı Siyaset**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Lukes, Steven (2006), **Bireycilik**, (Çev. İsmail Serin), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.

Mahcupyan, Etyen (1996), “*Liberalizmi Anlamak: Temeller, İşlevler ve İkilemler*”, **Diyalog**, S.1.

Mardin, Şerif (1993), **İdeoloji**, İstanbul, İletişim Yayınları.

Mill, J.S. (1997), **Hürriyet**, (Çev., Mehmet Osman Dostel.), Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Özügül, Oğuz (1991), **Pozitivizm ya da Mantık Olarak Felsefe**, İstanbul, Us Yayıncılık.

Rawls, John (1999), **A Theory of Justice**, Oxford, Oxford University Press.

Simmel, Georg (2009), **Bireysellik ve Kültür**, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul, Metis Yayınları.

Tocqueville, Alexis de (1994), **Amerika’da Demokrasi**, (Çev., İhsan Sezal-Fatoş Dilber), Ankara, Yetkin Yayınları.

Ural, Şafak (1986), **Pozitivist Felsefe**, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Yayla, Atilla (1993), **Liberal Bakışlar**, Siyasal Kitabevi, Ankara.

Yayla, Atilla (1996), “*Liberalizm Ne Değildir?*”, **Diyalog**, S.1.

TOPLUMSAL CİNSİYET AYRIMCILIĞI ALGISI ÜZERİNE



Belma Tokuroğlu*

Toplumsal cinsiyet biyolojik cinsiyetten farklı olarak, bir toplumsal yapının ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel üretilmişliklerine uygun olarak biçimlenir. Bilinen anlamıyla önce kadın ya da erkek olarak doğar, daha sonra da içinde yaşayacağımız toplumun bize biçtiği-uygun gördüğü şekile bürünürüz. Erkek ve kadın olmak bu yönüyle öğretilir, öğrenilir ve aktarılır. Âile ve eğitim bu öğrenmeleri ve aktarmaları gerçekleştiren en temel iki kurumdur. Erkekliğin ve kadınlığın öğrenilmesi ve aktarılması donmuş, olmuş bitmiş kalıplar aracılığıyla olmaz. Toplumsal cinsiyeti belirleyen unsurlar da insanların kabûl veya reddetmesine göre zaman içinde değişikliklere uğrarlar. Homojen hiç bir toplumsal yapı yok-

*Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, İktisâdî ve İdârî Bilimler Fakültesi.

tur, bütün toplumsal yapılar heterojendir, birbirinden çok farklı özelliklere sâhip insanlardan oluşur. Dolayısıyla varolan toplumsal cinsiyet kalıplarının algılanışı ve içselleştirilmesi de farklılık gösterecektir. Farklılık ve homojenlik tartışmalarında devreye insanların zaman içinde ürettiği iki önemli süreç/yapılanma girmektedir: Ataerki ve milliyetçilik. Toplumsal cinsiyet kavramını ve toplumsal cinsiyetin insanlar tarafından nasıl öğrenildiğini (veya insanlara nasıl öğretildiğini) ve içselleştirildiğini bilebilmek için bu iki önemli yapılanmayı incelemek gerekir.

Fransız Devrimi ile birlikte ortaya çıkan milliyetçilik anlayışı milleti ve millet içindeki uzlaşma ve anlaşmayı ön plâna çıkarmasına rağmen, zamanla devletler milletler karşısında baskın ve belirleyici hâle gelmişlerdir. Devletlerin otoriter zihniyetlerinin değişen belirleyiciliğine bağlı olarak, devletler toplumlarını (milletlerini) belirli kültürel kimlikler çerçevesinde homojenleştirmeye başlamışlardır. Devletle millet arasında hiyerarşik bir bağ oluştuğundan, millet devlet, devlet millet hâline gelmiştir. Çoğu zaman “büyük millet” derken aslında kastedilen “büyük devlet” olmaktadır. Çünkü, millet kendi içinde kabûl ettiği çeşitli toplumsal sözleşmelerle farklılıkları öngören heterojen bir yapı olabilecekken, devlet zihniyeti bu olabilecekliliği ortadan kaldıracılabilmektedir. Bu bağlamda, yönetim mi meşrûyetini toplumdan alır, toplum mu meşrûyetini devletten alır? Sorusu tartışılması gereken temel sorulardan bir tanesidir. Toplum kendini devletin normları çerçevesinde mi biçimlendirecektir? Eğer devlet topluma bakarak, verilerini toplumdan alarak normlarını oluşturuyorsa bu soruya evet cevabını verebiliriz. Devlet toplumdaki farklılıkları düzenleyen veya hiyerarşilendiren bir yapıya sâhip olduğu sürece değişik düzeylerde otoriter olacaktır. Toplumsal cinsiyetin yani kadınlıkların ve erkekliklerin tanımlanmasını da bu minval üzerinden tartışabiliriz.

Cumhuriyetin veya demokrasinin çok çeşitli tanımları var ancak her ikisi de temelde, milletin içindeki herkesin birbirlerinin yaptıklarından ve kaderinden sorumlu olmasını içermektedir diyebiliriz. Topluluk hâlinde hep beraber yaşanacaksa ve

farklılıklar da, kaçınılmazsa sorumluluk ve vicdan da devreye girmektedir. Devlet ise, millet içinde üretilmiş bu sorumluluk ve vicdanları (ahlâkları) norm hâline dönüştüren kurumdur. Ortak bir toplumsal vicdan, ahlâk ve sorumluluk üretemeyen milletlerin devleti de bazen kaçınılmaz olarak otoriter olabilmektedir. Toplumsal cinsiyet ayrımcılığı milletin kendi içinde yaptığı bir ayrımcılık olduğu zaman, bu ayrımcılığın kural ve kanunları da devlet içinde şekillenecektir. Toplumsal cinsiyet ayrımcılıklarının üretilmesini ve devam ettirilmesini “millet” ve “devlet” zemininde ayrı ayrı tartışmak gerekir.

Devletin referansı millet mi olacaktır, yoksa milletin referansı devlet mi olacaktır? Bu sorunun cevabı tartışmalı, hatta büyük olasılıkla tek bir cevabı da yok gibi. Tarihe baktığımızda, yerleşik hayat, üretimin insan tarafından yapılması, şehirleşme ve artı ürün ile birlikte ortaya çıkan bir toplumsal farklılaşma-toplumsal sınıflar ve toplumsal işbölümü var. Daha sonra sanayi devrimiyle birlikte ev içinde, tarlada, imâlâthâne de yapılan üretim fabrikaya taşınıyor ve evin dışındaki yaşam, evin içindeki yaşamdan tamamen ayrılıyor, üretim ve tüketim biçimiyle birlikte zaman ve mekân algısı da değişiyor. Yöneten yönetilen ayrımı kesinleşiyor. Yönetenlerle (devletle) işbirliği yapan sınıflar olduğu gibi, devletin çok uzağında olan sınıflar da var, dolayısıyla hiyerarşik yapı çıkar ilişkilerini de beraberinde getiriyor. İşte tam bu noktada “kadın” varlığı, yaşamı, çocuğu doğuran olmasıyla başlı başına bir problem olarak algılanmaya başlanıyor.¹

Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan eşitlik, özgürlük ve kardeşlik şîarı bazı milletlerde erkeklerin özgürlüğü, erkeklerin eşitliği ve erkeklerin kardeşliğine dönüşüyor. İnsan hakları denince akla erkek hakları geliyor; çünkü “güç” kavramı önemli, evin dışında olan, devletle işbirliği hâlinde olan, hatta devletin kendisi erkek bir formata sâhip. Kadının doğurganlığı tarihte ilk kontrol altına alınan unsurlardan biri. Devlet ve ataerkil yapı evin içinde olmasını tercih ettiği kadın için; “eğitim görececek mi, evin dışında çalışacak mı, mülk edinebilecek mi, bedeni üzeri-

¹ Akal, Cemal Bali, *Siyasi İktidarın Cinsiyeti*, İmge Yayınları, 1989.

nde karar verme hakkına sâhip olmalı mı, kendi isteğiyle âile kurabilmeli mi, seçme seçilme hakkı olmalı mı?” sorularının cevabını aramak zorunda kalıyor. Nâmûs ve şeref temsiliyeti kadının üzerine yıkılarak bu soruların bazılarını kısmen cevap bulunabiliyor. Eğitim görmek, evlenmemek, çalışmak-meslek edinmek, çocuk doğurmamak, siyasal-toplumsal ve ekonomik alanda karar sâhibi olmak isteyen kadının karşısına ilk dikilen sorun, kadının bedenine içkin olarak üretilmiş olan nâmûs kavramı oluyor. Nâmûs kavramı erkekler için önemli, o kadar önemli ki kadın vatanın milletin de nâmûsu, vatanın milletin anası da çünkü. Kocanın karısıyla isteği dışında cinsel ilişkiye girebilmesinin ve savaşlarda yaşanan tecavüzlerin hak görülmesi de bunun bir uzantısı. Kadın kutsansa da, ana olarak yüceltilse de, tarihin değişik zamanlarında ve değişik mekânlarında kadın erkeğin mülkü görüntüsü var.

Devlet otoritesi gücünü kısmen de olsa, kökleri kendisinden daha eski olan ataerkil zihniyetten alıyor. Sosyolojik anlamıyla statü, kişinin başkalarını kontrol edebilme ve etkileyebilme gücü. Kadının meslek sâhibi olması, eğitim görmesi, seçme ve seçilme hakkını elde etmesi, mülk sâhibi olması bugün için kısmen teknolojinin, modern yapılanmaların etkisiyle çözümlenmiş ve aşılmış sorunlar olarak görülmesine rağmen; hemen hemen her türlü toplumsal yapıda kadının statüsü, erkeğe kıyasladığımızda daha düşük. Kadın karar mekanizmalarında yer almıyor ya da çok az yer alıyor. Ancak, devletler kadını vitrine koymayı ihmâl etmiyorlar. Doğurgan olması kadının toplumsal, ekonomik ve siyasal açıdan konması gereken yer konusunda, erkek egemen düzenin yöneticilerini kararsızlığa itiyor. Anne ve gelecek kuşak yetiştiricisi ve evin-kocanın düzeninden sorumlu olması nedeniyle milletin ve devletin görmezden gelemeyeceği ama görmezden gelmeyi arzu ettiği bir varlıktır kadın. Evin içinin ve evin dışının toplumsal cinsiyet bağlamında dizaynı milletlerin ve devletlerin sorunlarından bir tanesi. “İktidar icrââtıyla ve söylemiyle, bir millet ve bir kimlik kurar: ‘Aslında kimiz?’ ve ‘nasıl olmalıyız?’ sorularının cevabını sabitler.”²

² Bora, Tanıl, **Türk Sağının Üç Hâli**, Birikim Yayınları, İstanbul, 2007.

Âile ve bekâret bu nedenle hem kurumsal yapılanmalar hem de metaforlar olarak iktidar olmanın (erkek iktidar) arkasında duran kalelerdir. Walby'nin söylediği gibi “biz bir millet (ulus) olarak gerçekleşip öyle kalmayız, sürekli bir yenisinden yapılanma” söz konusudur. Aynı kodlamalar, kimlikler, kurumlar sürdürülmelidir. Âile kurumu, devletin ve milletin varlığı, yeni nesillerin ortaya çıkması için, ama aynı zamanda gelişmenin ve değişimin önünde duvar da oluşturabilmektedir. Daha önemlisi âile, devletin milleti dizayn edebilmesinin yegâne aracıdır.

Kadınlıkların ve erkekliklerin tartışmasını boş bir zeminde yapamayız, o toplumlardaki güç ilişkilerini de göz önüne almalıyız. Cinsiyetimize bağlı olarak gösterdiğimiz sosyal-yaşamsal pratikler, aslında bedenlerimizi nasıl cinsiyetlendirdiğimizi de gösteriyor. Erkekler de kadınlar da verili sosyal pratikleri, oluşturulan kanûnları, kabûl veya reddedererek yeniden yapılandırılmasını ve sürmesini sağlıyorlar. Kadının görünümünün erkek beğenisine uygun olmasının yanısıra, belli nâmûs-ahlâk anlayışlarının da çerçevesinde olması, kadının çözmesi veya tartışması gereken birincil sorunu “bedeni” Engels, “modern çekirdek âile, kadının evcil köleliği üzerine kuruludur” derken biraz da bunu söylemek istiyor.

Bu nedenle kadınlık ve erkeklik kurgularına birlikte bakmamız gerekiyor. Erkeklik kurgularına bakarken de kadınlık kurgularını çözümlemiş oluyoruz. Erkeklerle nasıl erkek olunacağı öğretilirken, her şeye ve kadına nasıl bakacağı da öğretiliyor. Araştırmalarımızda incelenmesi gereken aslında bu. Erkeklerle neyi nasıl öğretiyoruz ki, devleti ve milleti ona göre dizayn ediyorlar?

Kadınlar millete ve milleti millet yapma ideolojisine (milliyetçilik) katılacaklar/katkıda bulunacaklar; ancak bunun sınırlarını ve biçimini erkek egemen düzen belirleyecek düşüncesinin, hemen bütün Ortadoğu ve Üçüncü Dünya ülkelerinde gözlemleyebiliyoruz. Enloe, “milliyetçilik hareketlerinin erkek deneyimlerinden ve erkek bilgisinden doğduğunu; kadınların da bu deneyime ve bilgiye destek verdikleri sü-

rece kabûl gördüklerini” belirtmiştir. Milliyetçilik projeleri, kuşkusuz sınıfsaldır ve “güç” gerektiren projelerdir. Erkeklerin kendi arasındaki sınıf ve güç savaşıdır aynı zamanda milliyetçilik projeleri, kadınlar bu tür projelere sonradan dâhil edilirler veya destek verirler. Sınıf ve toplumsal cinsiyet belirlenimi açısından bu durum farkın önemini ortaya koymaktadır. Devletler, global sermaye ile bütünleşirken kadın daha da geri plânda kalmaktadır; çünkü içerideki erkek egemen kararlar, kadını “sermayeye odaklı becerilerden yoksun” bırakmıştır. (Buradan global sermayeye odaklanmayı olumluladığımız anlamı çıkmasın; global sermayeye odaklı olmanın faydaları ve zararları başka bir tartışma konusudur).

Kadın evin dışında kamusal yaşama dâhil edilirken, varolan durum farklı yaşam biçimleri tezahür ettirebilir. Örneğin, eğitim ve evin dışında çalışarak gelir elde etmek, kadına ekonomik bağımsızlık ve mutsuz bir evlilikten kurtulabilme imkânı da sunabilir; tersine ev işlerinin ve çocuklarının bakımının üzerine eklenen bir yük hâline de dönüşebilir. Bu nedenle de, âile içindeki toplumsal cinsiyet rollerinin paylaşımı ve belirlenmesi önemlidir. Her ne olursa olsun, ev işleri ve çocuğun bakımı kadına âit bir sorumluluk olarak belirlenmişse, kadının eğitimi, mesleği ve çalışması yük olacaktır. Aynı zamanda meslek ve çalışma hayatındaki başarısızlıkları kadının hânesine “becerisizlik ” olarak eklenerek, varolan ataerkil yapının devamını destekleyici bir veri oluşturacaktır. Kadınlar, verileri kendilerine âit olmayan verili bir dünyada yaşamaktadırlar, dolayısıyla bu dünyayı değiştirip, dönüştürebilir, yeni bir yapılanma kurabilirler. Bu yapılanma, toplumsal cinsiyet ayrımcılığını gerçekleştiren ve kullanan milliyetçi söylemi de değiştirecektir.

Son söz olarak; toplumsal cinsiyet, bir milletin ve devletin “modernleşme” “demokratikleşme” ve “insanileşme” boyutunu ölçmek açısından en önemli göstergedir diyebiliriz. Bütün milletlere bu açıdan toplumsal cinsiyet ayrımcılığı açısından bakarsak, manzarayı görebiliriz. Dünya devletleri “kadın ayrımcılığı” konusunda sınıfta kalmışlardır. Önemli bir de itirafımız-delilimiz var; CEDAW: Kadına Karşı Ayrımcılığın

Yokedilmesi Sözleşmesi. Sözleşme Birleşmiş Milletlerce 1979'da kabûl edilmiş, Türkiye 1985 tarihinde imzalamış. Bu sözleşme, hemen tüm ülkelerde bu ayrımcılığın yapıldığının ve hangi ülkelerde bu ayrımcılığın önlenmesi için nelerin yapılp yapılmadığının bir kanıtıdır.

Kaynaklar

Akal, Cemal Bali, **Siyasî İktidarın Cinsiyeti**, İmge Yayınları, Ankara, 1989.

Bora, Tanıl, **Türk Sağının Üç Hâli**, Birikim Yayınları, İstanbul, 2007.

Enloe, Cynthia, “*Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm*”, **Vatan-Millet-Kadınlar**, (der. Ayşe Gül Altınay), İletişim Yayınları, 2000.

Hobsbawm, Eric, **Milletler ve Milliyetçilik**, Ayrıntı Yayınları, 1993.

Walby, Sylvia, **Theorizing Patriarchy**, Blackwell, 1990.

Bugün dünyaya ve Türkiye'ye baktığımızda her çağdakinden daha fazla ve daha farklı sorunlarla çevrelenmiş bir toplum-devlet-birey üçgeni görüyoruz. Ancak bu kitaptaki yazarların da söylediği gibi bunlar çözümü bulunabilecek olan sorunlar; insan üretici, dönüştürücü bir akla sâhip, önümüze sürekli sorunlar çıkacağı ve insanın da sürekli bunların çözümünü araştıracağını biliyoruz, sosyolojinin tam tamına bu süreci inceleyen ve açıklayan bir bilim alanı olduğunun da farkındayız.

İçinde bulunduğumuz çağın temel tartışma alanları olan; toplumsal değişme, modernleşme, globalleşme, özgürlük, sivil toplum, kentlilik, cemaat, kültür, yoksulluk, toplumsal cinsiyet gibi toplumsal olguların ele alındığı makalelerden oluşan "Sosyoloji Okumaları" birçok sosyolog ve bilim insanının çalışmasını bir araya getirmektedir.



ISBN 978-605-63390-1-1



9 786056 339011