



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Ziyaüddin Serdar, **İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler**
(İstanbul: Pınar Yayınları, 2006)

İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler, Ziyaüddin Serdar tarafından, farklı zaman dilimlerinde, çeşitli dergi ve kitaplarda yayınlanmış, konferanslarda bildiri olarak sunulmuş, bilim tarihinden İslami gelecek tasarımlarına, ekolojiden kültürel ilişkilere değin, çok geniş bir yelpazede tartışmaları ihtiva eden makaleleri bir araya getirmektedir. Bu yönüyle eser, bu yazıların sahibi; gazeteci, âlim, düşünür, gelenekçi, modernist, İngiliz, Pakistanlı ve dahası, kendi deyimiyle çağdaş bir polimat¹ olan Ziyaüddin Serdar'ın çok yönlü entelektüel birikimine dair önemli bir portre sunmakta, aynı anda pek çok probleme çözüm arama niyetinde olan sorumlu bir zihnin bu karmaşık dünyasına ufak ama önemli bir kapı aralamaktadır. Bu bağlamda, kitap içerisindeki çeşitli tartışmalara büyük bir özgüvenle

¹ Polimati, aynı anda birden fazla ilim dalında detaylı ilmi araştırmalar yapan bilim adamlarının temel özelliğidir. Ziyaüddin Serdar polimatının, Müslüman medeniyetinde bir istisna değil genel bir kaide olduğu vurgulamıştır. Ona göre bu durum, özellikle İslam bilim felsefesinin homojenliğinin ve bu felsefenin senteze, disiplinler arası araştırmalara ve yöntemlerin çokluğuna verdiği önemin de bir kanıtı niteliğindedir.

iştirak eden Serdar'ın nerede durduğu ise, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Serdar, gelenekçi ve modernist ekolleri çok ciddi bir biçimde eleştirirken, geleneksel kavramlara müraacaat etmekte bu kavramların, özünden uzaklaşmadan ancak modern bir yaklaşımla, çağdaş Müslüman birey ve toplumun davranışlarını şekillendiren ve motive eden bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasını önermektedir. Serdar'a göre, Müslümanların bu günkü sorunlarını çözebilecek yegâne anlayış, İslam'ın ölümsüz kavramlarının ihyası yoluyla, gerekli entelektüel enerji ve üretkenliğin tüm canlılığıyla ortaya konulmasıdır. Bunun için Müslüman ülkelerin üzerine düşen en büyük görev de, bilgi politikalarının köklerini bu temel kavramlara sıkı sıkıya sabitlemek ve bu kurucu enerji ve canlılığı bir an önce ortaya çıkartmaktır. Bu bağlamda, kitap, Serdar'ın bu enerji ve canlılığı ortaya koyabilme niyetindeki mülahazalarını ihtiva eden, 'İslam', 'Bilim ve Bilgi' ve 'Kültürel İlişkiler' adlı üç bölüm ve bu bölümlere bağlamsal olarak uyum sağlayan pek çok makaleden teşekkül etmektedir.

Serdar, ilk bölüme "barış için cihad" sözüyle başlar (s.27) ve cihad kavramının, barışı tesis etmenin bir yolu iken nasıl olup ta İslam'ın şiddetle özdeşleştiğini ve savaş kavramıyla eşdeğer kabul edildiğini sorgular. Böylece İslam'ın modern zaman ve şartlara uymayan masalsı yorumlarına ve bu yorumların yol açtığı patolojik durumlara işaret eder. Serdar'a göre sorun modern çağlarda ortaya çıkan gelişmelere, aşırılıkların damgasını vurduğu mekanik reçeteler üreten ve en kutsal kavramları çarpıtan tavidir ve kendileri için düşünemeyen Müslümanlar bu durumun yegâne müsebbibidir.

Devam eden yazısında ise Serdar, Hz. Muhammed'in hayatını anlatan eserlerin hali hazırdaki fonksiyonları üzerinden, yeni bir siyer yazıcılığı geliştirilmesi ihtiyacını cesurca sorgular. Serdar'a göre bu güne kadar siyer alanında yazılmış önemli eserler, tarihsel süreç içerisinde çok önemli görevler ifa etse de, bu günün Müslümanlarının büyük çoğunluğu için artık pek de anlam ifade etmemektedir. Bu eserlerin en önemli özellikleri ise klasik kronolojik

siyer ve “durağan tasvir” olarak da adlandırılabilir “megazi” ağırlıklı siyer yazım mantığına sahip olmalarıdır. Ancak, “siret” hayattan uzak, tarihte kalmış bir biyografi olarak değil, yaşanan bir tarih olarak yeniden yazılmalı ve modern zamanlarda karmaşık gerçeklikler içerisinde bulunan Müslüman birey ve toplumların davranışlarını şekillendirip motive eden kurucu bir yapıya kavuşturulmalıdır. Ancak bu şekilde siyer, durağan ve ansiklopedik değil, aktif ve sorgulayıcı üslubuyla çağlar aşan bir kılavuz olma özelliğine yeniden kavuşabilir.

Serdar’ın, İslam başlığı altında ustaca sorguladığı ve yeni yorumlar getirdiği bir diğer husus da “İslam Üniversitelerini Kurtarmak” (s. 73) başlığı altında irdelediği ve birçok İslam ülkesindeki modeller üzerinden tartıştığı bir “İslam Üniversitesi’nin” imkânı meselesidir. Bu konuda Serdar’ın açıklığa kavuşturduğu birinci husus, İslam Üniversitesi olarak adlandırılan kurumların, eğitim sistemlerinde yer alan ve ‘dini’ ve ‘beşeri’ olmak üzere bir arada kurgulanan modellerin, aslında çokça eleştirilen batılı üniversite modellerinde görülen ‘bilgi’ ve ‘değerlerin’ birbiriyle hiçbir temasının olmaması üzerine kurulu düalist mantığın çelişkilerini tekrarlamalarıdır. Bu şekilde kurgulanan üniversite modeli ise, ‘ilm’ kavramında vücut bulan, bilgi arayışıyla değerlerin birleştirildiği, hakikatin metafizikle bağlantılı algılandığı aşkın bir denge ve sahicî bir sentezi gerçekleştirebilmekten çok uzaktır. Ayrıca, Serdar, İslam ve Bilim, İslam ve Siyaset Teorisi, İslam ve Ekonomi, İslam ve X gibi başlıklarla kurulan üniversite sisteminin İslam’ı -ve ekiyle kendisine bağlanan ikinci bileşeni temizleyen- bir tür deterjan olarak konumlandığını ve kendisine eklenen disiplinlerin bir alt kümesi haline dönüştürdüğünü vurgulamaktadır.

Serdar’ a göre ise, İslami bir üniversitenin özellikleri şu şekilde özetlenebilir: Öncelikle, İslami bir üniversite, kurumsal ve örgütsel yapısını İslam’ın asli kavramlarının oluşturduğu, bütüncül bir bakış açısı sunan normatif bir model olmalıdır. Ayrıca, batılı üniversite modellerinin disiplin merkezli yapısından sıyrılmış, fonksiyonel kategorilerin yer aldığı disiplinler arası bir model oluşturu-

rulmalıdır. Bununla beraber İslam'ın asli kavramlarını gelecek yönelimli bir bakış açısıyla yeniden yorumlayan Ar-Ge birimleri kurulmalıdır. Ancak böyle bir yapı çağını her yönüyle idrak eden, toplumsal sorumluluklara sahip erdemli bireyler yetiştirebilir.

İslam adlı bölümün son yazısı, Müslümanların içerisinde bulunduğu durumdan kurtulmanın yol haritasını oluşturmayı öngören "İslami Gelecek Tasarımları" (s. 91) başlıklı makaledir. Serdar' göre günümüz Müslümanları yön hissini kaybetmiş ve parlak bir geleceği hedeflemekten ziyade geriye bakıp bir 'altın çağ' nostaljisinin tuzağına düşmüştür. Bu durumda, İslam'da gelecek düşüncesi ve hesap verme anlayışının kendisinde vücut bulduğu iki önemli kavrama müracaat edilmelidir. Bunlar; mekân, zaman ve nedensellik sınırlarının ötesinde bir şeyler ifade eden ve bizlere bir zaman tasavvuru sunan 'ahiret' ve Müslümanları bir emanetin koruyucusu olarak konumlandıran 'hilafet' kavramlarıdır. Bu kavramlardan hareketle İslam, bir dünya görüşü olarak ortaya çıkar ve tüm Müslümanları ortak bir hedefe ilerlemek için bir medeniyet çatısı altında birleştirir. Bu yapı ise çağdaş dünya ile her bakımdan yapıcı ilişkiler kurmalıdır. Serdar, bu görüşlerini belirtirken geleneksel düşünceden radikal bir kopuşu önerir ve fundamentalist düşüncenin çelişkileri üzerinden bir meşruiyet zemini oluşturur. Örneğin Serdar'a göre İslam hukuku ve fıkıhı toplumsal olarak inşa olunmuştur ve çağımızın toplumuna pek hitap etmemektedir.

Kitabın Bilim ve Bilgi başlıklı ikinci bölümünün ilk yazısı, "Gezegeenin Koruyucuları Müslümanlar ve Çevre" (s. 145) adını taşımakta ve çevrebilim alanında önemli bilgiler sunmaktadır. Serdar, yazıya hali hazırdaki çevre krizinin, insanları diğer canlılar üzerinde tasarruf sahibi olarak gören tek tanrılı dinlerin özünden kaynaklandığı şeklindeki batılı paradigmanın kabullerini belirtmekle başlar. Bu durumun ortaya çıkmasının sebebi ise genel anlamda tutarlı bir çevre kuramının Müslümanlar tarafından yakın zamanlara kadar formüle edilememiş olmasıdır. İslami bir çevre anlayışı hususunda Serdar, düşünme tarzlarımızı, anlayışımızı ve normlarımızı belirleyen ekolojik davranış ahlakından yani, kendi deyi-

miyle bir 'eko-felsefeden' bahseder ve Kur 'ani kavramların çevre duyarlılığıyla incelendiğinde bizlere sunabileceği etik ve pragmatik faydalara dikkatleri çeker. Bu bağlamda 'tevhid' ilkesi, din, ahlak, siyaset, epistemoloji ve bilim gibi olgular için olduğu kadar çevre için de bir kılavuz ilke olarak sunulur. Bu ilke ise, bizleri çevreye bir 'emanet' olarak bakan 'hilafet' ilkesine yönlendirir. Bu iki ilke ancak 'ilm' ilkesiyle yani doğadaki ayetlerin okunmasına olanak sağlayan bir bilgi arayışı ilkesiyle bütüncül bir perspektife kavuşur. Bu bütüncül terkinin denetlenmesinde ise 'helal' ve 'haram' kavramlarına başvurulmalıdır. Tüm bu temel ilkeler, 'adalet', 'muvazene', 'istihsan' ve 'istislah' gibi kavramlarla bir araya geldiğinde arzulan bir çevre ahlakının genel çerçevesi çizilmiş olur. Bununla birlikte Serdar, İslam'da ahlak ve hukukun birbirinden ayrılmayacağını vurgulayarak bu ilkelerin ancak onları şekillendiren bütüncül bir hukuk şemsiyesi altında mükemmel bir biçimde tecelli edebileceğini savunur.

İslam Bilimi Argümanları (s. 191) bölümüne ise Serdar, öncelikle, İslam bilimine duyulan ihtiyacı haklılaştıran dört argümandan bahseder. Birinci argüman, farklı medeniyetlerin farklı bilimler ürettiği tezidir. Bu teze Serdar, özellikle Yunan, Çin, Hind ve İslam medeniyetlerinin kendilerine özgü bilme ve sorun çözme yolları geliştirdiklerini vurgulayarak, nötr, değerlerden bağımsız ve evrensel bir bilim anlayışından söz edilemeyeceğini vurgular. İkinci argüman ise, kendine özgü doğası ve karakteristik özellikleri bakımından İslam biliminin tarihte apayrı bir yeri olduğudur. Bu teze göre, İslam'da ilm kavramı, en saf gözlemden en derin metafizik alana kadar çeşitli bilgi formlarını bünyesinde barındırır ve bu anlayış, bilimi ibadet kavramıyla ilişkilendirerek bir kulluk vazifesi olarak sunar. Bununla beraber, Serdar' göre, İslam biliminde bilgi değerden ayrıştırılmaz. Basit bir örnekle ifade edilecek olursa, doğaya yönelen bir bilgi arayışı onu kontrol altına almaktan ziyade Allah'ın ayetlerini gereğince anlama niyetini güder. Ve tabi ki İslam bilimi, değerlerle bilgiyi sentezlediği gibi bilgiyle eylem ve erdemi de sentezler ve bu yönüyle eşsiz boyutlara sahiptir. Üçüncü argüman, batı biliminin özü itibarıyla yıkıcı karakterini vurgular

ve Serdar bu görüşünü çeşitli örneklerle pekiştirdikten sonra son argümanına geçer ki bu da, Batı biliminin, Müslüman toplumların fiziksel, kültürel ve manevi ihtiyaçlarını karşılayamayacağıdır. Bu dört argümandan hareketle, Serdar, tüm boyutlarıyla Müslüman toplumların dünya görüşlerinden tevarüs eden ve bu toplumların ihtiyaçlarına hitap eden dört başı mamur bir İslam bilimine olan ihtiyacı gözler önüne serer.

Bu açıklamalardan sonra, genel hatlarıyla İslami bir bilim felsefesinin geliştirilmesi amacı güden çabalara değinen Serdar ilk olarak, Seyyid Hüseyin Nasr ve takipçileri özelinde, sufi mistisizminden ilham alan yaklaşıma kısaca değinerek, bu yaklaşımın ana unsurunu, 'gelenek' ve 'kutsal' kavramlarının oluşturduğunu vurgular. İkinci olarak ise, İslam bilimi hakkında detaylı araştırmalar yapan Maurice Bucaille'nin, Kur'an'ın üstünlüğünün bilimsel gerçekliklerle kanıtlanması gerektiği yönündeki yaklaşımına değinir. Modern bilimin Kur'an ile çelişmediği iddiasını yine Kur'an'dan alınan verilerle kanıtlanma yönündeki bu yaklaşım da Serdar'a göre bir aşağılık psikolojisinin ürünüdür. Serdar, kitabın çeşitli bölümlerinde, Müslüman dünyasında bilimle İslam arasındaki ilişkiye yönelik yaygın kabul gören bu iki yaklaşımı kıyasıya tartışır ve ciddi bir biçimde eleştirir. Bu noktada, Serdar'ın yaklaşımı ise en genel şekliyle, İslam'da bilim ve değerlerle ilgili meselelerin, Müslüman toplumun amaçlarını şekillendiren kavramlar² çerçevesinde ele alınması ve bu kavramların içeriklerine, çağın gereklilikleri bağlamında yeni boyutların eklenmesi suretiyle sağlıklı bir İslam bilimi anlayışının oluşturulması yönündedir.

Kitabın üçüncü ve son bölümü ise, 'Kültürel İlişkiler'(s. 343) başlığı altında yer alan makalelerden teşekkül etmektedir. Bölümün ilk makalesi, batı tarafından düşünsel anlamda istila edilmiş ve kültürel değerleri tahrip olmuş Hindistan'ı etkileyici metaforlar-

² Bu kavramların ilk dördü tek başlarına incelenmelidir. Bunlar; Allah'ın birliği (tevhid), İnsanın Yeryüzü kaynakları üzerindeki gözeticiliği (hilafet), Kulluk (ibadet), Bilgi (İlm)'dir. Diğerleri ise, birbirinin zıddı olan üç çift oluşturur. Bunlar; Övülecek şeyler (Helal) - Suçlanacak şeyler (Haram), Adalet (Adl) - Tiranlık (Zulüm), Kamu yararı (İstislah) – İsrif (Zayi) kavramlarıdır.

la anlatma yoluna giden Saadet Hasan Manto'nun hikâyeleriyle başlar. Serdar'a göre, bu hikâyeler, özelde Hindistan'ın genelde ise tüm diğer medeniyetlerin içinden geçtiği dönemi ustalıklı anlatması yönüyle eşsizdir ve Hindistan'ın dışarıdan uyarılmış bir komplekse dayalı bozulmuş benlik anlayışının çelişkilerini açıkça gözler önüne serer.

Serdar, bölümün ikinci makalesine ise (s. 387), uzun yıllar beraber çalışıp fikirlerinden büyük ölçüde etkilendiği yakın dostu Ashis Nandy'nin düşünce dünyasını tanımlamakla başlar. Ona göre Nandy, batı düşüncesinin iki boyutlu düalist mantığını aşan, batı biliminin disiplin merkezli yapısından sıyrılabilen ve bunlar gibi batıya ait önemli paradigmalara ve yerleşik kalıplara pek de itibar etmeyen önemli bir düşünürdür. Bu anlamda, Nandy'nin doğduğu ülke olan Hindistan özelinde yaptığı mülahazalar, bu ülkeyi batı ve batı olmayan karşıtlığını aşan, geleneksel ve modern olarak adlandırılan alternatiflerin ötesine geçen bir kültür modeli olarak sunar. Bu modele göre batı, çok medeniyetli dünyadaki medeniyetlerden sadece biridir. Özelde Hindistan ve genelde diğer tüm medeniyetler ise, kendisini batıyla ilgisi bağlamında değil öz dinamiklerinden hareketle tanımlamalıdır. Diğer kültürler ancak bu şekilde kendi biricikliğini koruyabilir ve bu tanımlama diğer kültürle sağlıklı ilişkiler kurabilmek için de büyük bir önem arz etmektedir.

Son olarak çok-kültürlülük ve farklılıklar üzerinden birtakım açıklamalara giden Serdar, farklılıkları yönetmek için sunulan çok-kültürlülüğün, Avrupa ve Amerika'da niçin başarısız olduğunu bireycilik ve eşitlik kavramları üzerinden sorgular ve yeni bir 'çok-kültürlülük' mantığı önerisinde bulunur. Bununla birlikte Serdar, kültürel ilişkilerin geçmişini modernite ve çok-kültürlülük bağlamında ciddi bir eleştiriye tabi tutar ve bu iki düşüncenin aşılması gerektiği inancını taşır. Moderniteyi aşan düşünciyi ise 'transmodernizm' olarak tanımlayan Serdar, çok kültürlülüğün ise aşılarak 'karşılıklı güvene dayalı farklılığa' geçişin gerekliliğini vurgular.

Kitabın ilk bölümüne bakıldığında, İslam'ın modern zamanla-

rın getirdiği gelişmelere cevap teşkil edebilecek şekilde yeniden yorumlanması düşüncesinin sıklıkla işlendiği görülmektedir. Ancak, bu bölümde ve genel anlamda kitabın tamamında işlenen bu kanaatin, ne derece haklılık arz ederse etsin modern bir tavrı yansıttığı ve moderniteden kaynaklanan bir motivasyonun ipuçlarını taşıdığı peşinen söylenebilir. Yine, bu noktada Serdar'a yöneltilebilecek en önemli eleştiri, yazılarında göze çarpan ve bilinçli bir biçimde kurgulandığını düşünebileceğimiz müphemliğidir. Bu anlamda, Serdar her ne kadar geleneksel ve modern İslami yaklaşımları eleştirse de, İslam, bilim ve kültürel ilişkiler hakkındaki yorumlarının bu iki yaklaşımdan önemli derecede etkilendiğini ifade etmek de yerinde olacaktır.

İslam Bilimi hususunda ileri sürdüğü argümanlara bakıldığında ise, sunulan yaklaşımların, manevi bilgi ve deneyimlere sınırlı bir rol atfetmesi ve daha fazla rasyonel bir bakış açısını yansıtması geleneksel yaklaşımın kendisine yönelik sunduğu en önemli eleştiriler arasında yer almaktadır. Bununla birlikte Serdar, bu güne kadar çeşitli ülkelerde örneklerine rastlanan İslam Üniversitelerine çeşitli eleştiriler yöneltirken ve İslam biliminin yeniden dört başı mamur bir biçimde teşekkülüne yönelik çeşitli argümanlar ileri sürerken, bu tür önemli oluşumların hangi zeminde gelişeceği meselesine ise sadece değinmekle kalmaktadır. Yani İslam üniversitelerinin ve yetkin bir İslam bilimi anlayışının, İslam'ın ihyası ile olan bağlantısına fazlaca yer vermemektedir. Bu anlamda Serdar'ın söylemlerinin retorik düzeyde bir etki oluşturabileceği söylenebilir.

Kitabı meydana getiren makale, bildiri ve konuşmaların, uzun yıllara yayılmış bir akademik yaşantının çeşitli dönemlerine rastlaması ve geniş bir yelpazede ele alınmasının, kitabın bütünlüklü bir tahlilini yapmayı önemli ölçüde zorlaştırdığını söylemek yerinde olacaktır. Bununla birlikte, son olarak, İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler başlığı altında toplanan ve çok geniş bir çerçevede ele alınan makalelerin, çok yönlü ve çok boyutlu bir düşünür olan Ziyaüddin Serdar'ın sadeceentelektüel endişelerinden ibaret ol-

madığını, sorumlu bir bilinçten kaynaklanan güçlü bir sorgulama ve çabanın ürünü olduğunu da vurgulamak gerekmektedir.

Metin EKEN

(Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, İletişim Fakültesi)



Yasin Aktay, Türk Sosyoloji Tarihine Eleştirel Bir Katkı

(İstanbul: Küre Yayınları, 2010).

Sosyoloji biliminin Türkiye toplumundaki oluşumu, tarihsel olarak Batı'daki oluşumuna yakınlık arz eder. Bu yakınlığı sağlayan şey, esasında tarihsel bir özdeşimden ziyade, bir bilgi alanı olarak sosyolojinin tanımlandığı şekliyle, kendisini tanımlayanın mülkünde olması ile ilişkilendirilebilir. Sosyolojik düşünce, şüphesiz her bilgi gibi kendini var eden toplumsal, tarihsel koşullarla ilişkilidir ve kendi birikimini, ilgisini de bu koşullarla olan müte-kabiliyetine borçludur. Sosyolojiye salt bir bilim alanı olarak bakıp onu tanımlandığı şekliyle, kendini var eden koşulların coğrafyasında anlamak, her şeyden önce koca bir düşünce birikimini ihmal etmekle maluldür. Bu maluliyeti bilmek ve sosyolojik düşünceyi tarihsel art alanda daha gerilere götürebilmek, sosyolojiyi kendimizden kılmayabilir belki; ama en azından zaman zaman sosyolojinin üzerinden kurularak dile getirilen ve sosyolojinin hemen her söylediğini henüz kendini bilmeyen cehaletine gerekçe kılan tenkit noktaları az da olsa zayıflatılabilirdi. Bu zayıflatma sosyolojik düşüncenin bizzat kendisine yarayacak bir şeyken, sosyolojinin batılı bağlamına ilişkin öğrendiklerimizi, hatta sosyolojinin bizzat batıda oluşmuş olmasını tartışmak ve bunu başlangıç noktası yapmak,

“sosyoloji ile hukukumuz”un³ bugüne kadarki seyrini anlamak için gayet yerinde bir adım olurdu.

Sosyolojik düşüncüyü, hemen her sosyoloji tarihi metninin biraz da haklı olarak yaptığı gibi kendi varlığını gerektirecek toplumsal tarihsel koşullar bağlamında kuracak, anlayacak ve tartışacaksak, mesela tarihte büyük kırılmalar ya da değişimler arayacaksak, tarih, bütün bunları bize sunabilecek mümbit bir arazi olarak cömertliğini esirgemeyecektir. Bu kurgu gereği, sosyolojiyi Avrupa toplumunun Aydınlanma sonrasında geçirdiği sanayileşme, modernleşme gibi büyük değişimlerle anlayacaksak; sosyoloji erken değil, aksine geç kalmış bir doğumdur. Öğrendiğimiz şekliyle, aslında bu geç doğumun Avrupa sosyal bilimi için herhangi bir çelişkisi yoktur. Kendisini sosyal bilim algısı, birikimi ve pratiği anlamında eski Yunan’a kadar götürebilen bir medeniyetin, yeni bir bilgi alanını buradaki kurguyla görece geç de olsa ana gövdeden koparması, hayıflanacağı değil, bilakis övüneceği bir şeydir. İhtiyaç duyduğu bir şeyi farkına varıp kendi referans ağı içerisinde o açığı kapatabilmek, her şeyden önce bir birikim, istikrar ve “habitus” gerektirir. Bu anlamda Avrupa düşüncesinin muhafazakârları toplumsal yapı ve algıdaki değişimi eleştirirken referansları, sahip oldukları habitustur ve yeni olanı her şeyden önce retorik olarak kabullenmek istemezler. Burada A. Comte’un metinlerinin, esasında bir kopuştan ziyade, her haliyle devamlılığa işaret etmesi şaşırtıcı olmuyor. Comte, üç hal yasaının sonuncusunu gelinen son aşama olarak telakki ederken, sonradan geleni evvelinin akabinde yerleştiriyordu. Böylece tarih, toplumsal bir devamlılığın neticesi olduğu kadar, kendini dışarıdaki her hangi bir müdahaleye ya da kırılmaya karşı da korumuş oluyordu. Dolayısıyla tarih taşıdığı, kapıldığımız bir sel değil, içerden müdahil olabilecek bir şeydir. Sosyoloji de, Comte’un algısında, Avrupa toplumunun geldiği bir aşamada, kendinde fark ettiği bir ihtiyaca yine kendinde bulduğu bir cevaptır. Cevabın tarihsel/toplumsal bağlamını ve muhtevasını tartışmayacaksak eğer, sosyolojinin bizim

³ Sosyoloji ile “hukuk”umuzun “Cumhuriyet”ten daha uzun bir geçmişe sahip olduğunu hatırlamak yeterlidir.

toplumumuz için de bir cevap, hatta reçete üretmek üzere devşirildiğini söyleyebiliriz.

Genel anlamda sosyolojinin Batı'daki oluşumuna ilişkin ifade edilenler, elbette Türk sosyolojisini de ilgilendirmektedir ve bu ilgi bir yığın soruyu mündemiçtir. Mesela akla gelen ilk sorular olarak sosyolojinin oluşum ve gelişim seyri göz önüne alındığında, bir Türk sosyolojisinden bahsetmek ne kadar mümkündür? Bir Türk sosyolojisinden bahsettiğimizde, onu bizim yaptığımızı belirten özgünlükleri oluşabilmiş midir? Sosyoloji bize, biz de sosyolojiye ne katmışızdır?⁴ Bu sorular kolayca artırılabilir. Fakat görece uzun olabilecek bu girişe rağmen bu metnin imkânları dâhilinde yapmaya çalışacağımız şey, Türk sosyolojisini tartışmak ve ona kendimizce cevaplar üretebilmek üzerine kurulu değildir. Amacımızın, genel anlamda sosyolojiyi özelde de Türk sosyolojisini, tarihi toplumsal bağlamından hareketle, söylemleri, uygulamaları, katkı ve açmazları ile tartışmayı deneyen bir metin olarak Yasin Aktay'ın "Türk Sosyoloji Tarihine Eleştirel Bir Katkı" isimli kitabını anlamaya çalışmak olduğunu söylemeliyiz. Aktay'ın kitapta ne dediği ile ilgilenmekle beraber, daha çok kitabın vurgu yanını yüksek gördüğümüz noktalarına dikkat çekmeye çalışacağız. Bununla birlikte yazının, kitabın, Türk sosyoloji tarihine yaptığı eleştirel katkıdan çok, bize yaptığı katkıyı yansıtacağı söylenebilir.

"Metnin ne dediği, yazarın niyeti" gibi sosyal bilimlerin son elli altmış yılında Richard Rorty, Jacques Derrida, Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur gibi düşünürlerin, doğaları gereği zaten yeterince netameli olan meseleleri daha da bir netameli kılan tartışmalarından sonra, vasat olanı, metnin ne dediğinden ziyade anladığını, anladığı şekliyle ifade etmek, bir anlamda vasatı yakalamak, en makul yol olarak görünüyor ki, burada da yapılan da galiba bu olacaktır.

Yasin Aktay'ın kitabı, kendisinin de belirttiği üzere farklı vesilelerle yazdığı yayımlanmış metinlerden oluşuyor. Kitabın derle-

⁴ Bu soru ilhâmını, Kadir Cangızbay'ın bir kitabının ithafında kullandığı, "bana sosyolojiyi, sosyolojiye de beni kazandıran" ifadesinden almıştır. Kadir Cangızbay, "Sosyolojiler Değil Sosyoloji", Ankara: Ütopya Yayınevi, 1999. s.6.

me yanı, sonra değinmek üzere bir kenara bırakıldığında, kitapta yer alan metinlerin derleme olmanın hakkını vererek birbirini tamamladığı belirtilmelidir. Aktay'ın metinlerinde göze çarpan ilk şeyin, her bir yazının konusunun bir "mesele" olarak sahiplenilmiş olduğu söylenebilir. Özellikle gazetede yayımlanmış yazılardan (kitapta yer alış şekli ile son iki yazı) akademik hırsını geride bırakmış bir sosyoloji profesörünün sosyolojiyi, sosyolojik bilgiyi ve elbette sosyologları, en kaba haliyle istihdamlarını gerekçeleri ve kazanımları ile gündeme getirmiş olmasının (s.185-190) hasbi bir yanı vardır. Yine benzer şekilde, Ulus Baker (s.182), Mübeccel B. Kıray (s. 179) üzerine vefatlarının ardından yazdığı yazılarda da benzer bir samimiyeti görürüz. Ve elbette Erol Güngör de, bir röportaj (s. 155) ve TV programı (s. 159) ile yâd edilmiştir.

Biraz sosyal bilimlerle, sosyoloji ile ilgisi olan herkesin bileceği üzere, bu üç isim bırakın beraber mütalaa edilmeyi, öyle kolayına anlamazlar bile. Evet, yeri geldiğinde sempozyumlara, anma toplantılarına hatta dergilere dosya konusu olabilirler; ama mesela kaç solcu Erol Güngör'ü ya da kaç İslamcı veya sağcı Ulus Baker'i bütün bir ideolojik ön kabullerin ya da retlerin ötesinde, katkıları ile anlamaya çalışır? Aslında kaç solcu ya da İslamcı diye sormak yerine hangi solcu ya da sağcı diye sormak daha vurgulu olurdu; ama Türk sosyal bilimi, sosyolojisi bu kadar iyimserliği hak ediyor olmalı. Aktay'ın tutumu belki her ölümden sonra alışkın olduğumuz "gideni ne olursa olsun kötü anmama" ile temayüz etmiş taziye kültürümüzle ilişkilendirilebilir. Fakat Türk sosyal bilimlere, özellikle de sosyolojisine katkılarını bildiği insanlara, belki de sadece ürettikleri için bir vefanın oluşabileceğini düşünmek fazla mı iyimserlik olur? Bunun cevabını da kendi kitabına koyduğu şekli ile lisans derslerine girmiş, yüksek lisans ve doktora da danışmanlığını yapmış olan hocası Bahattin Akşit üzerine "Türkiye'de Sosyoloji" isimli kapsamlı bir derleme için oylumlu bir makale yazdığını belirterek vermiş olalım. Bahattin Akşit üzerine yazılan makale (s. 73), başlığının hakkını verecek şekilde Türk Sosyolojisi'nin bir patikasını izlemek adına (ki bu izlenebilecek şekilde oluşturulmuş bir patikadır) önemli bilgi ve analizlerle yük-

lüdür. Kitaptaki diğer metinlerde de görülen benzer analizler, iyi okunduğunda Aktay'ın yaklaşımının ya da sosyolojik algısının bir yanı görülebilir.

Klasik sosyolojide, diğer sosyologları da ihmal etmeden, kısmen Max Weber de dâhil olmak üzere, özellikle Marx, Durkheim ve Parsons'da, aralarındaki bütün nüansa rağmen güçlü bir sosyal yapı vurgusu vardır. Bu vurgu ile "insan", sosyal yapıdaki değişim ve dönüşümlerin şekillendirdiği bir istikamette eylemde bulunur. Daha doğrusu eyleyen olarak var olur. Mesela artık bir sosyoloji klasiği olarak, Dostoyevski'nin "İnsancıklar"ından daha az şöhretli olmayan "İntihar" isimli eserinde Durkheim, insanların intihar etmelerini anomi durumu ile izah etmeye çalışırken ve ısrarla intihar üzerine tasnifler geliştirirken, intihar etmeyenler üzerine fazla bir şey söylememiştir. Daha sonraları sosyolojik düşüncede Ferdinand de Saussure gibi dilbilimciler ile Levi Strauss gibi antropologların da katkısı ile yapısalcılık olarak yer edinecek olan sosyolojik perspektifin çıkış noktasını, yukarıda adı geçen sosyologların yaklaşımları ve metinleri oluşturmuştur.

Yapısalcılık, bütün güçlü yanlarına ve yabana atılamayacak kurgusuna rağmen geçen yüzyılın ortalarından sonra, özellikle Derrida gibi kolay tanımlanamayacak düşünürler tarafından ciddi biçimde eleştirilmeye başlanmıştır. Derrida, toplumsal hayatta olup biteni anlamamanın yolunu, her şeyi felsefi bir usla tersyüz edilerek olup bitenin bir anlamda oluşunu, gerekirse gerçekliği, gerçeklik algısının bizzat kendisinin paramparça edilmesinde görüyor ve buna da "yapıbozumu" diyordu. Kaba biçimiyle Derrida'nın yapıbozumu ile yapısalcıların sosyal yapıya yaptıkları vurgu arasındaki gerilimde, sosyolojik düşüncede "kayıp" olup olmadığı, olduysa da ne olduğu matematiğe dökülemez; ama sosyolojik düşüncenin üretken tartışmalar ve metinler anlamında genel olarak kendisine çok şey eklediği bir gerçektir. Halen devam eden bu tartışmaların bir yerinde, Anthony Giddens "yapılaş(tır)ma kuramı" ile Pierre Bourdieu da "özdüşünümsel sosyoloji" ile arabuluculuğu andırır perspektifleriyle yer alırlar. Kuramlarını ve kuramları arasındaki farkları tartışmaksızın her iki sosyologun, kabaca

meseleyi, “yapının ikiliği” üzerinden tartıştıkları, ne bireyi yapıya, ne de postmodernistlerin yaptıkları gibi yapıyı bireye “yedirme”ye çalışmış oldukları belirtilebilir.⁵

Aktay’ın metinleri sahip olduğu sosyoloji perspektifi ve pratiği anlamında, yukarıda kabaca çizmiş olduğumuz sosyolojik düşünce- nin genel seyrinden yeterince müstefittir ve analizlerinin her birinde o istifade hissedilebilir. Buna rağmen metinlerinde perspektif olarak müdahil olamayacağı belli bir perspektifi ne mevzile- nir ne de tamamen dışlar. Bu anlamda, bir bilgi olarak “Gadamer hermenötiği”nin Aktay üzerindeki etkisi, “yakaladığım” bir şey değil, “öğrendiğim” bir şey olduğunu belirtmekte fayda var. Mese- la bir örnek olması anlamında “Entelektüel ve Cemaat” (s. 137) adlı makale, ifade edilenleri örneklendirir niteliktedir. Entelektüelin toplumla olan münasebetinin tartışıldığı makalede, aslında ente- lektüelin bizzat kendisi tartışılır. Tarihsel arka planda bugünkü manada entelektüele tekabül eden konular, isimleri ile geri çağ- rıldığında, bugünün dünyasındaki entelektüel algısını, toplumla olan ilişkisini anlamak adına belli bir güzergâh oluşur. Oluşan bu güzergâhta, toplumla entelektüelin ilişkilerinin temayüz eden yan- ları daha bir belirginleşir. Böylece entelektüelin ve toplumun bek- lenti ve algılarındaki değişim ve dönüşüm anlaşılır hale geldiğin- den, önceden yapılmış herhangi bir kuramsal açıklama, tartışma- nın kendisine, dolayısıyla metne salt kendi rengini veremez. Bu anlamda entelektüelin konumu ve durumu üzerine yapılan tartış- malarda ciddi bir ağırlığı (hatta tipik bir şekilde belirleyici) olan, Edward Said’in *Entelektüel* isimli kitabında, “marjinal”, “yabancı” ve “sürgün” olarak vurgulanan entelektüelin rol kümesine rağ- men, entelektüel için “cemaat” olumlanarak kurulur. Burada ce- maat, entelektüeli var edebilecek ve onu yarına taşıyabilecek bir imkân olarak olumlanırken cemaat entelektüeli olmanın dezavan- tajları da ima edilir. Ki, “cemaat entelektüeli” ayrı bir kavramsal- laştırma değildir.

⁵ A. Giddens ile P. Bourdieu’nun kuramsal bir karşılaştırması için bkz. Ümit Tatlı- can ve Güney Çeğin, “Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği”, Ocak ve Zanaat, Pierre Bourdieu Derlemesi, 2007, içinde, (Der. Güney Çeğin, Alim Arlı, Emrah Göker, Ümit Tatlıcan) İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay'ın, "Cemaat ve Entelektüel" de tartıştığı meselenin, kitabın ilk makalesindeki "Türk sosyolojisinin özdeşünümüllüğü" bağlamında yürütölen tartışmanın (s. 13) da bir yanını oluşturduğu söylenebilir. Diğer makalelere göre daha önce yazılan bu makalenin, içerik olarak vurgusu farklı olsa bile Türk sosyal bilimlerinin genelinde ve özellikle de sosyolojik düşüncedeki kırılmaları, toplumsal/tarihsel bağlamından hareketle, "cemaat" olup içine kapanmanın olumsuzluğu ile yine çevre anlamında cemaat olamayıp "habitus" oluşturamamanın dezavantajlarını tartıştığı düşünülebilir. Emre Kongar'ın "Türk Toplumbilimcileri" başlığını taşıyan çalışması ile hem akademinin kendi içindeki, hem de akademi dışındaki dünyayla kendi arasındaki sınırlar örneklendirilir. Kongar'ın kitabına akademi dışından kimse giremediğı gibi akademi den de giremeyenler vardır (ss. 14-15).⁶ Aktay'a göre, "alabildiğine bollaşmış görüntü verse bile, sosyal bilim ürünlerinin birbiriyle irtibatlanabilir ve tespit edilebilir yörüngelerinin oluşmamasının", "büyük teorilere sahip düşünce damarlarının veya okullaşmaların oluşmamasının" sebeplerinden biri, akademinin kendisi ve dışarısı ile kurduğu sınırlardır (s.16). Bahattin Akşit'in "bölmelenmişlik" olarak tanımladığı bu durum (s. 17, 19), düşünce geleneklerinin, habitusun oluşmasını engellemiştir. Fakat Aktay'ın tespitinde esas belirleyici olan, Türkiye'de yaşanmakta olan siyasal süreçlerin depolitizasyon etkisidir (s. 29). "Türk sosyolojisinin Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin'le başlayan ve siyasal isteminden beslendiğı için bir heyecan üreten ve yayan serüveni, altmışlı ve yetmişli yıllarda Marksist cemaat örüntülerinin baskısı altında görece güçlü ivmeler almış, seksen ve doksanlı yılların alacakaranlığının ardından siyasetten tamamen arındırılmış veya hizaya getirilmiş ola-

⁶ Emre Kongar'ın tutumu yaygın bir durum olsa da istisnaları vardır. İyi bir istisna örneğı olarak Mustafa Aydın tarafından yazılan oylumlu bir makalede (1999), Kongar'ın dışarıda bıraktığı sosyologları görebilmek mümkündür. Aydın'ın "Türkiye'de Din Sosyolojisi" çalışmalarını analiz ettiğı makale, dinin sosyolojik ilgiye konu olduğunda sosyologların neden dışarıda kaldıklarını anlamamıza olanak verecek argümanlarla yüklüdür. Çalışmada Ali Bulaç da, akademik çevrenin dışında bir din sosyologu nitelemesi ile yer almaktadır. Bkz. Mustafa Aydın, "Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmaları: Tarihsel Gelişim ve Bazı Yönelimler", *Din Sosyolojisi*, 1999, içinde, (Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş), Ankara: Vadi Yayınları.

rak faaliyetlerine devam etmektedir” (s. 30). Aktay, bu tespitini sağlamaştırarak şekilde, Türk siyasetinin kayıp halkası olarak imlediği siyasallığı (s. 43), “insanın politik alanın belirleyici bir öznesi olma arayışı” olarak ifade eder (s. 49). Siyasallığı Wright Mills’den mülhem (s. 33), “sosyolojinin yitik imgelemi” olarak kurar (ss. 37-38) ve “siyasallaştırma” deyiminin kendisine günümüzde yüklenmiş olan pejoratif anlamı yüklemekten çekindiğini de belirterek (s. 41), sosyolojiyi siyasallaştırmayı önerir.

Yasin Aktay’ın kitabı, kendisinin de belirttiği üzere, farklı vesilelerle yazdığı, değişik dergi, derleme ve gazete köşesinde yayımlanmış olan makalelerinden oluşmaktadır. Bir akademisyenin ilgisinin bir tarafının, kuşkusuz derlenip toparlandığında bir kitap oluşturacak kadar bazı meselelere hasredebilmiş olmasının üzerinde düşünmemizi gerektirecek değerli bir yanı var. Üzerinde durduğu meseleyi “kendinde bir şey” addedip bütün pratiğini o mesele üzerinden devşirerek kendini var kılan bir akademik vasatta, akademik ilgiyi geniş tutabilmenin ve bunun gayretinde olmanın ayırt edici bir yanının olması gerekiyor. Türkiye toplumundaki azımsanmayacak geçmişine ve ciddi bir yekûn tutan üretimine rağmen sosyal bilimsel pratiğimizin henüz doğa bilimlerinden tevarüs eden uzmanlık algısından yakasını kurtaramamış olması, bu ayırt edici yanı, belirgin bir vasıf haline getiriyor. Uzmanlığın bütün olumlu çağrışımına rağmen söz konusu olan sosyal bilim pratiği olunca, kendi ilgimize konu ettiğimiz bir şeyi derinlemesine etraflıca tartışmak ile onu tüketilecek bir nesneye dönüştürmek arasında salınıp durduğumuzu da fark etmemiz gerekiyor.

Sosyal bilimsel olarak bir meselenin bilgi düzeyinde dahi tüketilmesinin imkânı, yine sosyal bilim tarafından pekâlâ olumsuzlanabilir bir şeyken, bunu unutmak, sosyal bilim pratiğimizin en büyük sorunlarından birini oluşturuyor. Bu tüketimi tersinden de kurmak mümkün. Sosyal bilimsel içerikle yayımlanan o kadar derginin hemen her talebine, bir makaleyi servis etmek bilim adamının özgeçmişine puan katar da, mesela bilime ne katar? Bu bağlamda, elimizdeki kitabı meydana getiren metinlerin, yazarının ilgileri bağlamında nasıl bir yerinin olduğunu ve emeği yoğun

mesaiyi gerektirdiğini görebiliyoruz. Bu değere, sosyal bilimlerde özellikle de sosyoloji söz konusu olduğunda kendi pratiğini de, pratiğinin içinde görmek, yani kendi pratiğini de tartışılabilir kılarak tartışmanın bu değere ekleyebileceği çok şeyin olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Bütün bunları kabul edip etmemek nihayetinde bir tasarruf meselesidir; zira makale derlemelerinin de akademik tüketimi çağrıştıran yanları vardır. Ahmet Çiğdem, makalelerini derlediği bir kitabının girişinde, neden makalelerini derlediğini izaha gerek duymuştur. “Kötü akademisyenlik” olarak değerlendirilebileceğini düşündüğü derleme faaliyetinin tedirginliğini, her bir makaleyi gözden geçirerek, gerektiğinde yeniden yazarak eklemelerde bulunduğunu belirterek aştığını ifade etmişti.⁷ Bütün insani eylemlerimiz gibi, bir akademik eylem olarak yazmanın, yazdıklarını derlemenin de tartışılabilir yanları bulunabilir elbette. Fakat bir kitabı okuduktan sonra, onun devamını beklemek ve bunu da dile getirmek bir kitap tanıtım yazısının yapabileceği bir şey olmasa gerek.

M. Zeki SAKA

(Y.L. Öğr., Selçuk Ün. SBE)



Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*

(İstanbul: İz Yayınevi, 2012).

Türkiye'nin ilk İslamcı sosyologlarından biri olan Said Halim Paşa (1864-1921) *Buhranlarımız* adı altında kitaplaşmış eserlerinde yaşamış olduğu coğrafyanın sorunlarını tespit edip çözümler üretmiştir. Said Halim Paşa, çalışmalarının hacimsel olarak küçüklüğüne ters oranla, tespitlerindeki berraklık, önerilerindeki tutarlılık

⁷ Çiğdem, Ahmet (2001), “Taşra Epiği”, İstanbul: Birikim Yayınları, s.7.

ve her şeyden önemlisi fikirlerindeki yerlilik ile pek önemli meseleleri vazih bir şekilde gündeme getirmiştir.

Devrinin aydınlarına hitap eden bu eserin içerdiği düşünceler, gerek yerli sosyoloji, gerek İslamcı bakış açısını anlayabilmek için önemli bir kılavuz olma özelliğini günümüzde de devam ettirmektedir.

Kitap, birbirinden ayrı başlıklarla ve ayrı zamanlarda yayımlanmış risalelerden oluşmakta. Giriş kısmına Said Halim Paşa'nın hayatını ve şahadetini anlatan bir bölüm ile sonuna Divan-ı Âli'de sadrazamlığı sebebiyle yargılanışına dair sualler eklenerek bizim istifademize sunulmuş.

Biz ise kitaptaki risaleler çizgisinde değil, ama her bir risaleye ana hat olan, her bir risalede tartışılan, Said Halim Paşa'nın def'aten vurguladığı meseleleri izlek yaparak Buhranlarımız adlı eseri anlamaya çalışacağız.

Uzun yıllar Avrupa'da tahsil gören, üst düzey nişan ve vazifelere mazhar olan, 1. Dünya savaşı evkafı gibi Osmanlı'nın en kritik döneminde sadrazamlık sorumluluğu üstlenen Said Halim Paşa, Osmanlı'nın içinde bulunduğu maddi ve manevi sorunları tespit edip dillendirmiş. Yaşamış olduğu tecrübeler ve almış olduğu tahsil, içinde bulunduğu aydın zümresinin o günkü düşünceleri de dikkate alınırrsa Said Halim Paşa çağdaşları içinde mümeyyiz biri olduğu anlaşılmaktadır. Zira dönemin etkisinde kalmayarak yerli bir sosyoloji arayışı içinde olmuş, kitap boyunca toplumların kendilerine has bir kimlikleri olduğu gerçeğinin altını çizmiştir.

Kendisinin Meşrutiyet, mukallitliğimiz, fikir buhranlarımız, cemiyet buhranlarımız, taassup, İslam dünyası neden geri kaldı, İslamlaşmak, İslam devletinin siyasi yapısı adı altında toplamış olduğu sorun ve çözüm paketlerinin temel özelliği "aydın" eleştirisidir.

Zira Said Halim Paşa'ya göre (2012: 70) eğer ortada bir sorun varsa bunun mesulü bir kişi veya bir parti değil dönemin neslidir. Ve yine bugüne değin geçen "her iki devirden de en fazla mesul

olanlar ve töhmet altında bulunanlar ise içimizde en aydın ve tecrübeli geçinenlerdir” (2012: 71).

Bu sebeple Buhranlarımız eseri bir aydın eleştirisidir daha ziyade. Geçmişten bu güne aydınların hatalarını, düştükleri yanlışları sıralar. Ona göre “eski devirlerde aydın sınıfımızın en büyük kusuru, Batı medeniyetini tanımamak, bu yüzden onlara karşı daimi bir düşmanlık beslemektir. Şimdi ise Batı hayranlarının eskisinin tam zıddı bir duruma düştüklerini görüyoruz” (2012: 100). Batılılaşmış aydınlara yaptıkları hataları anlatarak hataların tekrar edilmemesini ister.

Tüm eserlerin ana meselesi bu topraklara has bir sosyolojidir. Kitap boyunca muhtelif yerlerde üstünde şiddetle durduğu konu Garb’ın düşünce tarzı ve ruh halleri ile Şark’ın düşünce ve ruhu arasında fark olduğunu bilmemiz, eğer ilerlemek istiyorsak içinde yaşadığımız muhit ve çevrenin gerçeklerini kabul ve tabii ihtiyaçlarını tespit etmemiz gerektiğidir.

Said Halim Paşa’ya göre aydınların en büyük hatası içinde yaşadıkları topluma yabancılaşmalarıdır. Toplumun gerçek sorunlarını tespitten uzaktırlar. Ve tanımadıkları kendi toplumlarını, ancak bir miktar tanımış oldukları Batı medeniyetiyle mukayese edip o memleketlere has neticeleri, te’sir-i hakiki zannederek Osmanlı toplumuna tatbiki işine girişmeleridir. Böyle yaparak körü körüne bir taklitçilik hastalığına düşülmektedir.

Yazar, Şark ve Garbın geçmiş hayatları, toplumsal nizamları düşünülmeden yapılan her türlü taklidin, taklit eden millet adına büyük felaketlere sebep olacağını belirttikten sonra Şark ve Garbı birbirinden ayıran özellikleri deşifre eder.

Her iki toplumu kanunlarının ortaya çıkması, lokomotifleri olan burjuva ve memur sınıflarının farklılıkları, taassupları, demokrasi ve aristokrasi, eşitlik ve eşitsizlik, kadının iki toplum içindeki konumları, siyasi teşekkülleri, hayatlarının gayeleri olan maddecilik ve maneviyat ve birbirlerine olan bakış açıları gibi mevzularda kıyaslayarak farklılıklarını anlatır. Ona göre bu farklı-

lıklar toplumların bugünlerini ve sosyolojilerini, kanunlarını ve ihtiyaçlarını elbette değiştirecektir. İkisinin de birbirinden farklı bir karakteri ve ruhu oluşacaktır. Bunları görmezden gelerek bugün ve yarın hakkında konuşmak, kendi has kimliğinden tamamen farklı bir milleti taklit etmek tehlikelidir. Yazara göre, “Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı, içtimaiyat ilmi (sosyoloji), hayvanat ilmi (zooloji) ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu” (2012: 76).

Bu farklılığın anlaşılması veya görmezden gelinmesi tüm tartışma konularının içeriğini değiştirecektir. Ancak bu iki medeniyeti oluşturan farklı tarihi tecrübeler, dünya görüşleri, cemiyetlerini teşkil eden esaslar anlaşıldığı zaman anayasa, geri kalmışlık / ileri gitmişlik, değişim, toplumsal sorunlar ve siyasi yapı gibi konular, doğru noktada buluşarak tartışılacaktır.

Yazar, kitap boyunca bu iki toplumun farklarını, tarih boyunca karşılaştıkları noktaları, birbirleri hakkındaki izlenimlerinin şekillenişini anlatmıştır. Aydınların yanılışı bugün Batı’nın Osmanlı karşısındaki maddi üstünlüğün hayranlığına kapılıp Batı’yı her konuda üstün görerek “kendi milletlerinin manevi ve ahlaki hayatını, sosyal ve siyasal kanun ve prensiplerindeki olgunlukları yani milletin dehasını gösteren milli, fikri ve ahlaki varlığını meydana getiren kıymetleri bilmedikleri için” (2012: 97) küçümseyip tahkir etmeleridir.

Batılılaşma düşüncesinde olan aydınlarımız, Batı’nın maddi ileriliğine bakarak o seviyeye çıkabilmek için toplumun baştan sona değişmesi gerektiğini düşünürler. Hâlbuki burada bile taklit etmeye çalıştıkları Batı toplumundan uzaklaşırlar. Zira onlar, tadil ve ıslah ederek muhafaza etme eğiliminde iken bizim aydınlarımız toptan toplumun tüm değerlerini yok etmek arzusundadırlar.

Said Halim Paşa’ya göre bizim Batı’dan geri olduğumuz konular olduğu kadar ileri olduğumuz konular da mevcuttur. Biz ahlaki ve içtimai açıdan Batı’dan üstün, iktisadi ve maddi konularda ondan geriyizdir (tartışma için bkz, 2012: 233-234). Ve bu gerilik tela-

fisi mümkün bir durumdur. Milletler için önemli olan ahlaki, manevi, sosyal ve siyasal alanların kuvvetli olmasıdır.

Ahlaki, manevi, sosyal ve siyasal konularda üstün olan Osmanlı'nın maddi konularda geri kalmışlığının nedenlerini tarihsel süreci anlatarak izah eden Said Halim Paşa, bu geriliğin telafisi için neler yapılması gerektiğini de anlatır.

Fakat yazarın ısrarla üzerinde durduğu konu, maddi ferahın sebeplerini yanlış analiz ederek elimizdeki diğer üstün vasıfları da kaybetmemiz ihtimalidir. Bu sebeple İslam toplumlarının seçkin ve ileri özelliklerini tekrar tekrar vurgulayarak bunların altını çizer.

İhtimamla üzerine eğildiği konu, sahip olduğumuz üstün vasıfların kaynağı olan İslam anlatısıdır. Dinimizden uzaklaşmak, sahip olduğumuz tüm diğer güzel hasletleri de kaybetmemizle neticelenecektir. Zira yazarın defalarca tekrarlandığı kanaatine göre; Osmanlı milletinin inancı ahlakını, ahlakı ise sosyal nizamını, sosyal nizamı ise siyasetini teşkil etmiştir. İslam müesseseleri tabii ihtiyaçlarına göre gelişebilir ama değişemezler çünkü 'kemal halde'dirler (2012: 177).

Aydınların problem olarak gördüğü meseleleri risalelerinde tek tek tartışan Said Halim Paşa, aydınlarla ayrışmak suretiyle bu problemlerin çözümü olarak, İslamlaşmayı teklif eder. Ve İslam'ın İslam milletlerine yapmış olduğu katkıyı anlatır. İslam dini bu toplumun tüm yaşantısını üzerine bina ettiği bir hayat ve düşünme sistemidir. İslam'dan uzaklaştığımız tarihi dönemleri, bunun sonucunda yaşanan olumsuzlukları da tartışan yazar, bu olumsuzlukların İslam'dan değil onu anlayamayışımızdan kaynaklandığı görüşündedir. Adeta tüm risalelerinin bir intacı olan İslamlaşma risalesinde İslam ile ilgili eleştirileri yanıtlar ve İslamlaşmanın neden Osmanlılar için alternatifsiz bir çözüm olduğunu dile getirir.

Toplumların kendi doğal akışları içinde gelişime sebep olan değişim geçirmelerinin mümkün olduğu kanaatindeki yazar, muhit ve çevre dikkate alınmadan toplum yapısına muhalif kanunlar

çıkarmak suretiyle halkı değişime zorlamanın inhisarla sonuçlanacağını, aydınların Müslüman toplumun gerçeklerinden bigâne kalmamaları gerektiği düşüncesindedir.

Maddi geriliğimizin sebeplerini toplum hayatımızda arayan Batıcı aydınların, yapmış oldukları bu işle, farkında olmadan bir toplumu tamamen yıkacakları düşüncesinde olan yazar, Batıcı aydınların Osmanlı halkıyla ayrıştıklarını bunun bir gaye birliği etrafında toplanarak tekrar düzenlenmesi gerektiğini ifade eder.

Yazara göre aydınlar milletlerine karşı vazifelerini yanlış anlamaktadırlar. Ve bu yanlış anlama sonucu halka uyguladıkları baskı, düşüş ve gerilemenin ivmesini arttırmaktadır. Aydınlar mensup oldukları memleketin emel ve gayesinden başka emel ve gaye besleme hakkına sahip değildir. Said Halim Paşa'ya göre aydın sınıfımız mensup olduğu İslam cemiyetinin milli gayelerine hizmet etmek vazifesiyle mükelleftir.

İslam cemiyetinin ihtiyaç duyduğu şey ise, maddi ilerleme önündeki engellerin tespit edilip ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. Yoksa toplumun nokta-i istinadı olan din ile dini hayat ve düşünme sisteminin kaldırılması değildir. Bilakis bu bağın kuvvetlendirilmesi gerekmektedir. Aydınların bütün meselelerini batılılaşmaya sarf etmeleri ve bu uğurda toplumun değerlerini değiştirecek kanun hükümleri çıkarmaları, İslam'a uygun olmayan nazariyeleri topluma kabul ettirmeye çalışmaları cemiyet esasını temelden sarsmak demek olduğu gibi halkın aydınlardan tamamen kopmasına ve fikri olarak gerilemesine sebep olmaktadır.

Said Halim Paşa'ya göre, “ Bir Kant yahut Spencer'ın ahlak görüşüne inanan, sosyal hayatta Fransız, siyasette İngiliz usulünü kabul eden bir Müslüman, ne kadar bilgili olursa olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başa bir şey değildir” (2012: 186). İslam, kâmil bir ahlakı, içtimai hayatı ve siyaset usulü va'z etmektedir. Çare İslamlaşmaktan başka bir şey değildir.

1911 ve 1922 yılları arasında yayımlanmış olduğu risalelerinde Said Halim Paşa, içinde bulunduğu cemiyetin problemlerini sıra-

layıp bunlar için çözüm önerileri getirmiştir.

Said Halim Paşa'yı çağdaşlarından ayıran en önemli özelliği, içinde yaşadığı toplumunun kendine has dinamikleri olduğu gerçeğini kabul edip bu gerçeklere göre sosyoloji yapmasıdır. Önerileri Osmanlı cemiyetinin sahip olduğu din çerçevesindedir. Bu sebeple hem yerli ve hem İslamcı bir sosyolog olma hususiyeti taşır.

Yasemin CİVELEK

(Y.L.Öğr., Selçuk Üniv., Sosyoloji Bölümü)

