

EPİSTEMİK CEMAATİN DÜŞÜNÜRÜ: HÜSAMETTİN ARSLAN

İmdat Demir — Filozof Kirpi

ÖZET

Hüsamettin Arslan'ın düşünce dünyasını yedi bölümde inceleyen bu çalışma, onun epistemik cemaat kavramından hareketle Türkiye'de bilginin üretimini, meşrulaştırılmasını ve iktidarla ilişkisini eleştirel bir otopsiye tâbi tutuyor. Arslan, bilimi toplumsal bağlarından koparılmış tarafsız bir faaliyet olarak görmeye karşı çıkar; bilim insanlarının ortak dil, kurum, gelenek ve kabul ölçütleri içinde yetiştiğini gösterir. Bununla birlikte inceleme, bir bilginin toplumsal olarak kabul edilmesiyle doğru olmasının aynı şey olmadığını vurgulayarak epistemik rölativizmin sınırlarını sorgular. "Mahallesizlik" iddiası da bu çerçevede yeniden yorumlanır: Entelektüel bağımsızlık hiçbir topluluğa mensup olmamak değil, mensubiyetin düşünce üzerindeki baskısını fark edebilmektir. Kiraathane, üniversite ve yayınevi, farklı imkânlar kadar farklı hiyerarşiler de üretir. Eleştirel akıl, yalnızca rakiplerinin önyargılarını değil, kendi aidiyetlerinin kör noktalarını da teşhir etmekle yükümlüdür. Bu sorgulama, eserin ahlâkî ve epistemolojik merkezidir. Pozitivizm eleştirisi üzerinden bilimin yöntemsel disipliniyle bilimciliğin dogmatik iddiaları ayrıştırılır. Hermeneutik yaklaşımda tarihsel bilinç, gelenek, yorum ve anlamının imkânları değerlendirilirken yorum özgürlüğünün keyfiliğe dönüşme tehlikesi tartışılır. Cemil Meriç'le kurduğu düşünsel yakınlık, entelektüel babalık, yerlilik ve Batılaşma meseleleri etrafında incelenir. Arslan'ın çeviri faaliyetleri ve Paradigma Yayınları aracılığıyla Türkçe düşünce dünyasına katkısı, aynı zamanda bilgi seçme ve dolaşıma sokma iktidarının bir örneği olarak okunur. Türkiye üniversitesindeki akademik hiyerarşi, uzmanlık, liyâkat, bürokratikleşme ve entelektüel bağımlılık sorunları, epistemik cemaatlerin hem üretici hem dışlayıcı niteliğiyle ilişkilendirilir. Son bölümde kavramın dijital platformlar ve yapay zekâ çağındaki yeni karşılıkları araştırılır. Böylece Arslan, kusursuzlaştırılmış bir düşünür olarak değil, kendi kavramlarının eleştirisine de açık bir entelektüel olarak değerlendirilir. Çalışmanın temel tezi şudur: Bilgi toplulukları düşünceyi mümkün kılar; fakat kendilerini hakikatin sahibi saydıklarında özgür araştırmanın önünde engel hâline gelebilirler.

1

MAHALLESİZLİĞİN PARADOKSU

Beyazıt'ta bir kiraathane. Bardakların ince sesine nargile dumanı, öğrencilerin tereddütlü sorularına kitapların ağır kavramları karışıyor. Bir masada üniversite kürsüsünün resmî ciddiyetinden uzak, fakat aynı ölçüde zorlayıcı bir tartışma sürüyor. Hüsamettin Arslan'ın Erenler Kiraathanesi'ndeki varlığını anlatan tanıklıklar böyle bir entelektüel atmosfer çiziyor. Bu tasvirin her ayrıntısını tarihsel belge sayamayız; ancak işaret ettiği gerilim gerçektir: Akademinin bilgiyi tekeline alan düzeniyle sokağın açık, düzensiz ve karşılaşmalara müsait düşünce iklimi arasında gidip gelen bir sosyolog. Arslan'ın fikrî otopsisine kitap rafından değil, bu masanın yarattığı sorudan başlamak gerekir: Düşünceyi cemaatlerin sınırlarından kurtarmak isteyen biri, gerçekten herhangi bir cemaate mensup olmadan düşünebilir mi?

Arslan, 1956'da Ordu'nun Mesudiye ilçesinde doğdu. Tunceli Öğretmen Okulu'nun ardından Hacettepe Üniversitesi'nde tarih okudu; yüksek lisansını da tarih alanında tamamladı. Sonra İstanbul Üniversitesi'nde sosyolojiye yöneldi. Bu geçiş, bir diplomanın başka diplomayla değiştirilmesinden ibaret değildi. Tarih, hadiselerin nasıl meydana geldiğini araştırırken bilgi sosyolojisi, hadiseleri anlatan bilginin hangi şartlarda ortaya çıktığını da sorgular. Arslan'ın asıl merakı tam bu ikinci kapıda yoğunlaştı: Kim konuşuyor, hangi

kavramlarla konuşuyor, sözüne kim meşruiyet kazandırıyor? Bu sorular Türkiye’de modernleşme tartışmalarının görünmeyen sinir uçlarına dokunuyordu.

Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi 1992’de yayımlandığında mesele yalnızca bilimsel bilginin toplumsal karakterini göstermek değildi. Arslan, bilimin üzerinde yükseldiği insan ilişkilerini, eğitim süreçlerini, meslekî normları ve kabul mekanizmalarını tartışmaya açıyordu. Bilgi, boşlukta duran saf bir cevher değildi; dilin, geleneğin, kurumların ve uzlaşmazlıkların içinde biçimleniyordu. Bununla birlikte epistemik cemaat kavramı, bilimin yalnızca bir çıkar pazarlığı olduğunu söylemek için kullanılamaz. Bir iddianın toplumsal yollarla tanınması başka, o iddianın gerekçelerinin doğru ya da yanlış olması başkadır. Arslan’ı anlamak kadar onun düşüncesini sınamak da bu iki düzlemi ayırmaya bağlıdır.

Türkiye’nin entelektüel hayatında “mahalle” genellikle siyasî aidiyetin kısa adıdır. Hangi gazeteyi okuduğunuz, hangi hocayı dinlediğiniz, hangi kelimeden rahatsız olduğunuz daha cümleleriniz bitmeden yerinizi belirleyebilir. Arslan’a yakıştırılan “mahallesiz” sıfatı burada çekici görünür. Farklı görüşlerden insanlarla konuşabilen, yerleşik kategorilere teslim olmayan, bir düşünceyi sahibinin kimliğine göre değil gerekçesine göre tartışmaya çalışan entelektüel tasavvurunu çağırır. Ne var ki kavramın şiirsel cazibesi, sosyolojik bakımdan kusursuz olduğu anlamına gelmez. Her dil bir mirastır; her düşünme biçimi belli okumalardan, arkadaşlıklardan, itirazlardan beslenir. Mutlak mahallesizlik, toplumsuz bir zihin tasarlamak kadar güçtür.

Üstelik Arslan’ın kendi ifadesi de böyle bir toplumsuzluk iddiasına izin vermez. *Epistemik Cemaat*’in 1991 tarihli önsözünde kendisini modern bilimsel epistemik cemaat içinde yetişmiş ve onun içinde yer alan biri olarak tanımlar. Bu öz-konumlandırma çok önemlidir. Eleştirdiği kurumların dışında, dokunulmaz bir seyirci koltuğuna oturmaz; eleştirinin kendisini de aynı sosyolojik soruya açar. Dolayısıyla Arslan’ın entelektüel bağımsızlığını, cemaatsizlik efsanesiyle değil, mensubiyetinin farkında olarak düşünme çabasıyla tartışmalıyız. Eleştirel özgürlük, bağlantısız olmak değil; bağlantıların hükmünü mutlaklaştırmamaktır.

İsmail Fatih Ceylan’ın 2026’da yayımlanan portresi, Arslan’ın Erenler Kırathanesi’ndeki tartışmalarını, öğrencilerle ilişkisini ve yayıncılık faaliyetlerini canlı sahnelerle anlatıyor. Bu sahneler, biyografik incelemeye insan yüzü kazandırıyor; yine de aktarılan konuşmaların bir bölümü bağımsız tanıklıklarla doğrulanmaya muhtaç. Tam burada anma edebiyatının eski tuzağı belirliyor. Ölümünden sonra bir düşünürü kusursuz cesaretin, yorulmaz çalışmanın ve sınırsız cömertliğin heykeline dönüştürmek kolaydır. Zor olan, ona duyulan saygıyı korurken fikrî sınırlarını araştırabilmektir. Otopsi, ölüyü mahkûm etmek değildir; hayranlığın susturduğu soruları yeniden duyulur kılmaktır.

Erenler masası bu bakımdan yalnızca hoş bir hatıra değildir. Üniversitenin kapısından geçemeyen soruların, farklı yaşlardan ve çevrelerden insanların önünde dolaşıma girebilmesi, bilginin demokratikleşmesi açısından değerlidir. Fakat bir masa, duvarları bulunmadığı için kendiliğinden özgür değildir. Orada da sözün sahibi, konuşma sırasını belirleyen kişi, anlaşılır sayılan jargon, makbul itiraz ve dışarıda kalan ses vardır. Hocanın öğrenciyi ezberden kurtaran sertliği, başka bir anda öğrencinin sesini bastıran otoriteye dönüşebilir. Bir düşünce mahfilinin değeri, kurucusunun ne kadar parlak konuştuğuyla değil, ona karşı çıkan en zayıf sesin ne kadar güvenle konuşabildiğiyle ölçülmelidir.

Arslan’ın kurucusu olduğu Paradigma Yayınları, düşüncesiyle hayatı arasındaki daha somut ilişkiyi gösterir. Kitap çevirmek, bastırmak ve dolaşıma sokmak, yalnızca kültürel hizmet değildir; hangi soruların Türkçede sorulabileceğine müdahaledir. Felsefenin ve sosyal bilimlerin önemli metinlerine erişim sağlamak yeni tartışmaların dilini açar. Fakat yayıncılık da seçme ve eleme işidir. Hangi eser çevrilir, hangisi bekletilir, hangi yaklaşım önsözle meşrulaştırılır? Epistemik cemaatleri eleştiren bir düşünürün kurduğu yayınevi de ister istemez bir seçicilik düzeni üretir. Bu, başlı başına suçlama değil; Arslan’ın teorisinin kendi pratiğine uygulanmasıdır.

Burada Cemil Meriç ilişkisi ayrıca belirleyicidir. Arslan'ın *Entelektüel Babam Cemil Meriç* başlıklı eseri, bu düşünsel yakınlığın açık işaretidir. Bir entelektüel baba, insana kavram hassasiyeti, çalışma disiplini ve tarih karşısında dikkat kazandırabilir. Aynı bağ, fark edilmediğinde miras alınan hükümleri tartışılmaz kabullere dönüştürebilir. Bu nedenle soru, Arslan'ın Meriç'ten etkilenip etkilenmediği değildir; etkilenmenin nerede yaratıcı hesaplaşmaya, nerede sadakate dönüştüğüdür. Düşünsel akrabalık ile epistemik bağımlılık arasındaki çizgi, çoğu kez fikirlerin içeriğinden çok onlara yöneltilen itiraz karşısında görünür.

Arslan'ın pozitivism eleştirisinde de benzer bir ayırım gerekir. Bilimsel yöntem adına konuşan her otoritenin sorgulanması değerlidir; fakat buradan bilimin hiçbir ayırt edici doğrulama imkânı bulunmadığı sonucu çıkmaz. Bir laboratuvarın kurumsal iktidarını eleştirmek, deneyin kanıt değerini ortadan kaldırmaz. Aynı şekilde Batı'dan gelen kavramlara şüpheyle bakmak, onları otomatik olarak yabancı ve geçersiz kılmaz. Asıl mesele kavramın doğduğu coğrafya değil, açıklamaya çalıştığı olguyla kurduğu ilişkidir. Yerli düşünce, tercüme yasaklayarak değil, tercüme edileni eleştirel üretime dönüştürerek gelişebilir. Arslan'ın mirası böyle bir sinamayı kaldırabilirdiği ölçüde canlı kalacaktır.

Arslan'ın Türkiye teşhisinde klasik ve modern epistemik cemaatler arasındaki ayırım merkezî yer tutar. Bu ayırım, modernleşmenin niçin ortak bir düşünme dili oluşturmadığını açıklama gücüne sahiptir; fakat toplumun karmaşık tarihini iki büyük zihniyet bloğuna indirgeme tehlikesi de taşır. Aynı insan bilimsel bir tedaviye güvenirken dinî bir geleneğin mensubu olabilir; aynı akademisyen modern yöntemlerle araştırma yaparken siyasî aidiyetinin dogmalarını koruyabilir. İnsan zihni birbirine değmeyen kapalı odalardan oluşmaz. Dolayısıyla epistemik cemaat kavramı bir harita olarak yararlıdır, insanların bütün hayatını açıklayan tek anahtar olarak değil. Kavramın gücünü korumak için onun açıklayamadığı karşılaşmaları da hesaba katmak gerekir.

3

Bir başka sorun, entelektüel cesaretin üslûpla karıştırılmasıdır. Alay, sert soru ve güçlü hitabet bazen zihni uyandırır; bazen de tartışmayı konuşmacının gösterisine dönüştürür. Öğrencinin ezberini kırmak ile öğrenciyi küçük düşürmek arasında pedagojik ve ahlâkî bir sınır bulunur. Arslan hakkında anlatılan hoca portresini değerlendirirken bu sınırı kişisel sempatiyle geçiştiremeyiz. İnsanların kendi cümlelerini kurabilmesi, yalnızca yanlış söylemekten korkmamalarına değil, hocalarına itiraz edebilmelerine de bağlıdır. Özgür düşüncenin sınavı, öğretmenin sorusuna verilen doğru cevap değil, öğretmenin itirazla karşılaştığında gösterdiği tavidir.

Onun hayatında üniversite, kuraathane ve yayınevi üç ayrı mekân olmaktan çok, birbirine bağlı üç bilgi dolaşımı biçimidir. Üniversite uzmanlık ve unvan üretir; kuraathane karşılaşma ve itiraz imkânı sunar; yayınevi tartışmanın araçlarını çoğaltır. Fakat üçünün de kendi eşikleri, sessiz hiyerarşileri ve kabul ritüelleri vardır. Akademiye yöneltilen eleştiri kuraathaneyi kutsamamalı; resmî müfredata itiraz yayınevinin tercihlerini görünmez kılmamalıdır. Arslan'ın hayatındaki verimli çelişki tam buradadır: Bilgiyi cemaatlerden bağımsız düşünemezken, cemaatlerin kurduğu duvarlara razı olmamaya çalışmak.

Dolayısıyla Hüsamettin Arslan'ı "mahallesiz" diye anmak mümkündür; ama ancak bu sözcüğün eksikliğini kabul ederek. O, hiçbir düşünsel bağa sahip olmayan bir boşluk insanı değil, bağlarının içinden bakışını genişletmeye çalışan bir entelektüel olarak okunabilir. Övgüyle eleştiri arasındaki ahlâkî mesafe de burada korunur. Bir düşünürün haysiyeti, eleştirilmezliğinde değil, düşüncelerinin eleştiriye açık tutulmasındadır. Yedi bölümlük bu otopsinin ilk kesiği biyografiye değil, bir yanılsamaya yöneliyor: Mahallesizliğin mümkün olmadığı yerde, mahalleye teslim olmamak hâlâ mümkündür.

Filozof Kirpi: "Mahallesiz düşünür yoktur; kendi mahallesinin sınırlarını hakikat sanmayan düşünür vardır."

EPİSTEMİK CEMAAT: BİLGİNİN SOSYOLOJİK İKTİDARINA OTOPSİ

Bir üniversite koridorunda bekleyen genç araştırmacının elinde kalın bir dosya vardır. Aylarını verdiği makalesi iki hakemden dönmüştür. Birisi yöntemi yetersiz bulmuş, öteki konunun derginin kapsamına girmediğini söylemiştir. Araştırmacı kapalı kapının önünde yalnızca çalışmasının doğruluğunu düşünmez; kimin hangi soruyu sormaya yetkili olduğuyla da yüzleşir. Hüsamettin Arslan'ın epistemik cemaat kavramı tam bu eşikte önem kazanır. Bilimsel bilginin nasıl üretildiğini anlamak için yalnızca laboratuvara, kütüphaneye veya kitaba bakmak yetmez. Hakemlere, kürsülere, meslekî dillere ve bunların ardındaki görünmez mutabakatlara da bakmak gerekir.

Arslan'ın *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* adlı çalışması, bilimin insanî ve toplumsal şartlardan bağımsız, kendiliğinden konuşan bir hakikat makinesi olduğu fikrini tartışmaya açar. Sorusu basit görünür: Bilgiye kim bilgi der? Fakat bu soru bilginin nasıl gerekçelendirildiğiyle, nasıl dolaşıma sokulduğunu ayırmayı gerektirir. Bir araştırmacının yapılması, uzmanlar tarafından kabul görmesi ve iddialarının doğru olması aynı şey değildir. Arslan'ın kavramını güçlü kılan, ikinci sürecin görünmez bırakılmış kurumlarını açığa çıkarmasıdır. Tehlikeli hâle gelebileceği yer ise toplumsal kabulün hakikatin tek ölçütü sanılmasıdır.

Epistemik cemaat bir arkadaş topluluğu yahut kapalı bir siyasî hizipten ibaret değildir. Üyeleri belirli meseleleri önemli sayan, kavramları paylaşan, delili tanıma biçimleri ve eğitim alışkanlıkları geliştiren bir bilgi çevresidir. Bir fizikçiyle bir hukuk tarihçisi aynı belgeye baktıklarında farklı şeyler arar; çünkü neyin soru, neyin cevap sayılacağını farklı geleneklerden öğrenmişlerdir. Başlangıçta gerekli olan bu ortak dil, zamanla düşünsel bir sınır da çizebilir. İçeride anlaşılan kelime dışarıdakini susturur. Sınırı bekleyenler çoğu zaman kapıda nöbet tutmaz; yalnızca kendi ölçütlerini doğal ve tartışılmaz kabul ederler.

Arslan açısından bilim insanı, tarihsiz bir aklın beden kazanmış hâli değildir. Bir okulda yetişir, ustalardan öğrenir, belirli problemleri çözmenin değerini benimser. Hangi sorunun meşru, hangi yöntemin güvenilir ve hangi yayının itibarlı olduğuna ilişkin kanaatler tek tek kişilerin vicdanında başlamaz. Eğitim ve meslekî sosyalleşmeyle kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu yüzden epistemik cemaat yalnızca bilgiyi dolaşıma sokan araç değil, bilgi üretiminin şartlarından biridir. Bilim insanı önce bir dili öğrenir; ancak o dilin imkânları içinde kendisine yeni bir cümle kuracak yer açabilir.

Burada modern üniversitenin çelişkisi belirir. Üniversite, tek kişinin yanılgısını başkalarının denetimine açtığı için değerlidir. Hakemlik, tekrarlanabilirlik, açık yöntem ve uzmanlık keyfi iddialara karşı korunma imkânı sunar. Fakat aynı kurum, alışılmadık bir soruya sırf alışılmadık olduğu için kapıyı kapatabilir. Bir makalenin reddi kimi zaman gerçekten zayıf kanıttan, kimi zaman disipliner alışkanlıklardan kaynaklanır. İkisini eşitlemek kadar, ikinci ihtimali yok saymak da hatalıdır. Bilimsel cemaatin otoritesi aynı anda hem eleştirel güvence hem de dışlama mekanizması olabilir. Mesele bu iki işlevi somut örneklerde ayırabilmektir.

Bir doçentlik jürisinin odasını düşünelim. Masada yayın listeleri, atıf sayıları, imzalanacak tutanaklar duruyor. Dışarıdan bakılınca teknik bir değerlendirmedir. Oysa adayın seçtiği problemler, yazdığı dil, çalıştığı arşiv, hatta hangi çevrelerin dergilerinde görüldüğü değerlendirme üzerinde etkili olabilir. Bunun her jüri için geçerli olduğunu iddia etmek doğru olmaz; ama kurumsal tanınmanın yalnızca eserlerin içerdiği önermelerle açıklanamayacağı açıktır. Arslan'ın çerçevesi, akademinin kendi ölçütlerini tarafsızlığın ta kendisi olarak sunabildiği anları incelemek için kullanışlıdır.

Arslan, kendi yaklaşımında rölativist stratejiye açıkça yer verir; evrensellik iddiasının güçlü epistemik merkezler tarafından bir meşruiyet aracına dönüştürülebileceğini savunur. Bu tavır, çevredeki bilgi topluluklarının merkez karşısında söz hakkı aramasını sağlar. Ne var ki sosyolojik çoğulluğu savunmak, hakikat fikrinin bütünüyle tasfiyesini gerektirmez. Bir köprünün taşıyıcılığını hesaplayan mühendislerin meslekî kabul süreçleri sosyolojiktir; köprünün fiziksel dayanımı ise yalnızca mühendislerin uzlaşmasına

bağlı değildir. Yanlış hesap, komisyon onay verdi diye doğruya dönüşmez. Benzer biçimde doğru bir bulgu da hakemi tarafından reddedildiği anda yanlış olmaz. Toplumsal meşruiyet ile nesnel dayanıklılık arasında gerçek bir fark vardır. Bu fark unutulursa bilgi sosyolojisi, eleştirdiği otoritelerin yerine başka bir otorite yerleştirir: Her şeyi açıklayan cemaat sözcüğünü.

Arslan'ın Türkiye için ileri sürdüğü epistemik bunalım teşhisi, kavramın tarihsel cephesini oluşturur. Klasik ilmî çevrelerle modern bilimsel çevrelerin farklı meşruiyet kaynakları, dilleri ve kurumları bulunduğunu vurgular. On dokuzuncu yüzyılda hızlanan dönüşümlerle birlikte bilgi yalnızca yeni okullara taşınmamış, onu taşıyan toplulukların devletle ilişkileri de değişmiştir. Bu yaklaşım, modernleşmeyi tek çizgide ilerleyen bir aydınlanma hikâyesi olmaktan çıkarır. Farklı bilgi rejimleri aynı toplumda yan yana yaşarken birbirlerini hem dönüştürmüş hem de sınırlandırmıştır. Arslan'ın teşhisinin kuvveti, bu çatışmanın yalnızca fikirler arasında değil kurumlar arasında da yaşandığını görmesidir.

Ancak klasik ve modern ayrımı, dikkatli kullanılmadığında tarihi iki karşıt mahalleye böler. Medresede yetişmiş bir âlimin yeniliğe bütünüyle kapalı, modern okul mezununun da daima eleştirel olduğunu varsayamayız. Geçişler, melezlikler ve ortak sorunlar vardır. Dinî eğitimle bilimsel araştırmayı birbirinin düşmanı saymayan entelektüel örnekler de bu keskin ikiliği zorlar. Üstelik devletin bilginin üretimindeki rolü dönemlere ve kurumlara göre değişir. Böyle durumlarda bir kuramın değeri, çok sayıda olguyu aynı şemaya sığdırmasında değil, şemayı bozan istisnaları açıklayabilmesindedir.

Daha güç bir mesele şudur: Bilgi çevresinin otoritesi eleştirildiğinde, eleştiren kişi hangi yerden konuşur? Arslan'ın kendisini modern bilimsel epistemik cemaatin içinde konumlandırması, sorunun kolay bir dışarıdan bakışla çözülemeyeceğini gösterir. Sosyolog da araştırma tekniklerini, kavramlarını, itibarını bir toplumsal dünyada edinir. Bu nedenle eleştiri kendisini muaf tutamaz. Bir topluluğun kör noktalarını teşhis eden düşünce, kendi kabul görme yollarını da araştırmalıdır. Aksi hâlde epistemik cemaat eleştirisi, yeni bir seçkinler grubunun kendisini tek özgür akıl olarak ilân ettiği konuşmaya dönüşür.

Bilginin iktidarı yalnızca yasaklarda görünmez. Bazen bir tez konusunun "çalışılmaya değer" bulunmamasında, bazen taşradaki bir araştırmacının adının bilinmemesinde, bazen de Türkçede karşılığı yerleşmemiş bir kavramın küçümsenmesinde belirir. Dışlama her zaman kötü niyetin sonucu değildir; kimi zaman yoğun uzmanlaşmanın, sınırlı zamanın, alışkanlığın ve kaynak dağılımının yan ürünüdür. Fakat niyetin masumiyeti, ortaya çıkan eşitsizliği ortadan kaldırmaz. Epistemik adalet, herkese aynı kanaati benimsetmek değil; farklı kişilerin kanıtlarının aynı ciddiyetle sınanabileceği imkânı oluşturmaktır.

Buradan bugünün dijital bilgi alanına geçildiğinde kavram yeniden canlanır. Akademik dergi, bilimsel toplantı ve üniversite kürsüsüne arama motoru, algoritmik sıralama ve platform görünürlüğü eklenmiştir. Artık yalnızca hangi bilginin doğru sayılacağı değil, hangi bilginin görülme ihtimali bulacağı da dağıtılmış iktidar ilişkileriyle belirlenir. Ancak sosyal medya takipçilerinin oluşturduğu çevreyle bilimsel araştırma topluluğunu özdeşleştirmek de yanlıştır. İkisinde de kabul mekanizmaları vardır; delil standartları ve düzeltme usulleri aynı değildir. Arslan'ın kavramı yeni çağda ancak bu farkları koruyarak genişletilebilir.

Otopsinin asıl kesisi burada yapılmalıdır. Epistemik cemaatler olmadan bilgi birikiminin sürekliliği, uzman yetiştirme ve hataları ortak denetime açma imkânı zayıflar. Fakat cemaatin kendisi sorgulanamaz bir hakikat makamına dönüşürse uzmanlık, bilgiye hizmet eden bir usul olmaktan çıkıp statüyü koruyan bir ayrıcalık hâline gelir. Ne her akademik uzlaşma hileli bir dayanışmadır ne de her muhalif iddia bastırılmış hakikattir. Akıl, ikisini de kanıtlarla sınamak zorundadır. Arslan'dan kalan verimli miras, bilimi reddetme gerekçesi değil, bilimin toplumsal örgütlenmesini de eleştirinin konusu yapma cesaretidir.

Birinci sahnedeki araştırmacı dosyasını yeniden açtığında önünde iki yol bulunur: Hakemlerin gerekçelerini sınavarak çalışmasını güçlendirmek ya da reddedilmiş olmayı tek başına haklılığının kanıtı saymak. İlk yol

eleştirel bilimin imkânıdır; ikincisi mağduriyeti epistemolojiye dönüştürür. Cemaatin otoritesini sınırlamak, eleştiriyi otoritenin yerine geçirecek yeni bir dokunulmazlık üretmemelidir. Zira hakikat ne mühürlenmiş bir kurul kararına sığar ne de yalnız başına itiraz edenin sesine emanet edilebilir. Her iddia, gerekçesini başkalarının denetimine sunabildiği ölçüde kamusal bir bilgi iddiasıdır.

Filozof Kirpi: “Hakikatin kapısında bekçilik yapan epistemik cemaat, bir gün kendisini hakikatin sahibi sanırsa bilgiyi değil, kendi iktidarını korumaya başlar.”

POZİTİVİZMİN OTOPSİSİ: BİLİMCİLİK, HAKİKAT VE AKADEMİK ORTODOKSİ

Üniversitenin bir araştırma odasında genç bir sosyolog, önüne bırakılan formun son satırına bakar: “Yöntem.” Sorusu henüz olgunlaşmamıştır; sahada karşılaşacağı insanlar, beklemediği ilişkiler ve değişken olaylar araştırmanın gidişini değiştirecektir. Fakat form, keşfin sonunda ortaya çıkabilecek yolu daha baştan ayrıntılarıyla bildirmesini ister. Kutucuğu boş bırakırsa çalışması eksik sayılacaktır. Hüsamettin Arslan’ın pozitivism eleştirisini anlamak için bu gündelik akademik sahne yeterince açıklayıcıdır. Burada sorun yöntemin bulunması değil, yöntemin düşünceden önce gelip düşüncüyü buyruğu altına almasıdır. Araştırmacının gerçeği anlamak üzere geliştirdiği araç, birdenbire neyin gerçek sayılacağına karar veren makam hâline gelir.

Pozitivism, bilimsel bilginin gözlem, olgular ve denetlenebilir açıklamalar üzerinde yükselmesi gerektiğini savunan tarihsel bir düşünce geleneğidir. Bunun tıbbın, doğa bilimlerinin ve kamu sağlığının gelişmesindeki rolünü görmezden gelmek entelektüel bir kolaylık olur. Arslan’ın karşı çıktığı ise yalnızca deneyin veya gözlemin değeri değildir. *Epistemik Cemaat*’ın bilimsel ortodoksi eleştirisi ile *Yöntemi Aşan Bilim*’de yöntem fikrine yönelttiği sorular, bilimsel araştırmanın tek geçerli insanî bilgi biçimi sayıldığı anlayışı hedef alır. Bilim ile bilimcilik arasındaki mesafe buradadır: İlki iddiasını sinamaya açar; ikincisi kimi zaman sinamanın ne olduğunu da kendisinin tartışmasız belirlediğini varsayar.

Türkiye’de pozitivism, yalnızca felsefî bir tercih olarak kalmadı; modernleşmenin kurumlarıyla birlikte bir ilerleme sözlüğüne dönüştü. Okul, bürokrasi, uzmanlık ve kalkınma söylemi arasında bilimsel olana duyulan güven, kimi dönemlerde siyasal ve kültürel meşruiyet de üretti. Bunun tarihini tek cepheli bir baskı hikâyesine indirmek yanlış olur. Modern bilimsel eğitim, dogmatik kabulleri sorgulama, hastalıkları önleme ve teknik kapasite geliştirme imkânları sağladı. Ancak ilerleme düşüncesi bir kurumun diline yerleştğinde başka bilgi geleneklerini anlamak yerine onları kolayca “geri” diye damgalayabildi. Arslan’ın eleştirisi bu noktada keskinleşir: Bilim adına konuşan otorite hangi şartlarda bilgi üreticisi olmaktan çıkıp zihniyet bekçisine dönüşür?

Yöntemi Aşan Bilim’in alt başlığı olan *Kurtarıcı ve Kutsal Bilim Anlayışına Reddiye*, polemğin yönünü açık eder. Kitabın odağı tek tek araştırma tekniklerinin verimliliğini ölçmek değildir; yöntemin entelektüel tarihte nasıl ayrıcalıklı bir konum kazandığıdır. Yöntem düşüncesinin toplumsal dayanakları var mıdır? Yöntemleri hangi yöntemle inceleyebiliriz? Yönteme duyulan inancın kendisi bilimsel bir ispatla mı ayakta durmaktadır? Bu sorular yıkıcı görünür, çünkü yöntemi tarafsız bir araç olmaktan çıkarıp araştırılması gereken tarihsel bir nesneye dönüştürür. Herhangi bir usulün işe yaraması, o usulün bütün olgulara ve bütün zamanlara hükmedebileceği anlamına gelmez.

Buna rağmen yöntemle yöneltilen sorgunun kendi sınırı vardır. Bir ölçüm cihazının nasıl seçildiğini araştırmak, o cihazla yapılan bütün ölçümleri geçersiz kılmaz. Bir istatistik tekniğinin hangi tarihsel koşullarda geliştirildiğini öğrenmek de hesaplamanın mantığını ortadan kaldırmaz. Yöntemler yanılabilir ve değişebilir; tam da bu nedenle açıkça tarif edilmeleri, başkaları tarafından denetlenebilmeleri gerekir. Eleştirel bilgi

sosyolojisinin başarısı, yöntemden kurtulmuş büyüğü bir kavrayış ilân etmekte değil, yöntemin yetki alanını belirlemektedir. Her meseleye tek anahtar arayan bilimcilik kadar her anahtarı kırmayı özgürlük sayan yöntem karşıtlığı da düşüncüyü yoksullaştırır.

Bir şehir mahallesinde alan araştırması yapan sosyoloğu düşünelim. Anket, hanelerin gelirini, eğitim düzeyini, ulaşım süresini gösterebilir; fakat komşuluğun utancını, bir evin sessizliğini, gündelik hayatta saklanan haysiyet kaybını aynı kolaylıkla göstermez. Görüşme, gözlem ve tarihsel bağlam burada yeni kapılar açar. Öte yandan birkaç etkileyici anlatıdan bütün mahalle adına hüküm çıkarmak da sakıncalıdır. Sayıların göremediği yüzler vardır; yüzlerin tek başına kanıtlayamadığı örüntüler de. Yöntem tartışması insanı iki düşman kampa ayırmamalıdır. Ölçmenin imkânını anlamının derinliğiyle karşı karşıya getirmek yerine ikisinin sınırlarını göstermek gerekir.

Arslan'ın güçlü yanı, sosyal bilimlerin insanı inceleyen öznenin kendi tarihinden kaçamayacağını hatırlatmasıdır. Araştırmacının sorusu bir dilde kurulur, değeri bir üniversitede tanınır, cevabı belirli bir dönemin meselelerine çarpar. Tamamen boş, kültürsüz ve konumsuz bir gözlem noktası yoktur. Ama bundan bütün açıklamaların eşit olduğu sonucu çıkmaz. Araştırmacının konumunu görünür kılmak, delilin önemini azaltmak zorunda değildir; tersine, önyargıların başkalarınca denetlenebilmesi için gerekli olabilir. Burada nesnellik insanüstü tarafsızlık değil, kendi hatalarını açığa çıkarabilecek kamusal bir çalışma disiplini olarak yeniden düşünülebilir.

Akademik ortodoksiye ilişkin otopsi, bilimsel otoritenin iki farklı yüzünü ayırmalıdır. Bir cerrahın ameliyat yöntemini uzmanlık standartlarına göre belirlemesi ile bir fakülte kurulunun alışılmadık bir tez konusunu gereksiz biçimde dışlaması aynı şey değildir. İlkinde sınırlar hastanın güvenliğini koruyabilir; ikincisinde yeniliğin önü kapanabilir. Uzmanlığı toptan tahakküm saymak, bilim karşıtlığının elini güçlendirir. Uzmanın her hükmünü sorgulanamaz saymak ise bilimi kendi eleştirel ilkesinden koparır. Sağlıklı ilişki, uzmanlığa hesap verebilirlik yükler: Delilin niteliği, hata payı, itiraz usulü ve gerektiğinde görüş değiştirme cesareti görünür olmalıdır.

Burada eğitim kurumlarına düşen sorumluluk da önemlidir. Öğrenciye yalnızca araştırma tekniği öğretildiğinde bilgi üretiminin ahlâkî yükü görünmez kalır. Bir anketin hangi soruları dışarıda bıraktığını, bir arşivin hangi hayatları kayda geçirmediğini, laboratuvar bütçesinin neden belli problemlere ayrıldığını sormak bilimsel titizliğin düşmanı değildir. Tam tersine, yöntemin arkasında gizlenen tercihleri açık hâle getirir. Ancak tercihlerin varlığını göstermek, araştırmayı bütünüyle keyfi saymamızı haklı çıkarmaz. Seçimlerin açıklanmasıyla sonuçların sınanması birlikte yürümelidir. Bilimin kendi toplumuna karşı sorumluluğu da böyle başlar: Ne yalnızca uzmanlara hesap vermek ne de popüler kanaate teslim olmak.

Bilimciliğin en sinsi biçimi bazen sonuçta değil, kelimedede yaşar. "Veri" denildiğinde tartışmanın bittiği, "objektif" denildiğinde konuşanın çıkarlarının silindiği, "bilimsel" denildiğinde etik soruların sustuğu sanılır. Oysa bir araştırma doğru ölçülmüş olsa bile hangi amaçla kullanılacağı ahlâkî bir meseledir. İnsanların davranışını başarılı biçimde tahmin eden bir model, o insanları yönetmenin adil olup olmadığını belirlemez. Teknolojik maharet, siyasî meşruiyetin yerine geçemez. Arslan'ın bilgi sosyolojisinin güncelliği burada büyür: Ölçebildiğimiz şeyi yönetmeye yetkili olduğumuzu sanmaya başladığımız anda, yöntem iktidarın diline dönüşür.

Yine de Arslan'ın eleştirisini yalnızca Batı kökenli bilim paradigmasının teşhiri olarak okumak onu daraltır. Bir fikrin coğrafyası onun doğruluğunun ölçütü değildir. "Yerli" olduğu için korunmuş bir yanlış ile "yabancı" diye dışlanmış bir doğru arasında ahlâkî ve epistemik fark vardır. Dahası bilimsel yöntemin evrensellik iddiasını tartışmak başka, farklı toplumların ortak gerçeklik hakkında anlaşabilme imkânını reddetmek başkadır. Kültürler değişse de salgının yayılması, suyun kirlenmesi ya da bir köprünün çökmesi ortak denetime açık

olgulardır. Bilginin tarihselliği, dünyanın bizim kabullerimizden bağımsız direnç gösterdiği gerçeğini yok etmez.

Arslan'ın reddiyesine yöneltilecek en ciddi itiraz, bilimin kutsallaştırılmasına karşı çıkarken eleştirinin hangi ortak ölçütlere dayanacağını yeterince belirginleştirme ihtimalidir. Yöntemlerin tarihsel kökenini göstermek gerekir; fakat bu gösterimin kendisi de seçilmiş belgelere, tutarlı çıkarımlara ve yanlışlanabilir tarihsel iddialara yaslanır. Araştırmacının kendi dayanağını görünmez kıldığı anda, yöntem eleştirisi metodolojik bir ayrıcalığa dönüşebilir. Aynı titizlik eleştirene de uygulanmadıkça otopsi tamamlanmış sayılmaz.

Şimdi baştaki araştırma odasına dönelim. Genç sosyolog yöntem kutucuğuna ne yazmalıdır? Ne hazır bir formülü kutsamalı ne de hesap verme yükümlülüğünden kaçmalıdır. Kullanacağı yolu geçici bir gerekçe olarak tarif edebilir; sahada değişen koşullar karşısında neden değiştirdiğini açıklayabilir. Böylece yöntemi hem kullanır hem de yöntem tarafından kullanılmayı reddeder. Araştırmanın ciddiyeti, işlemlerin değişmezliğinde değil, değişikliklerin gerekçeli ve denetlenebilir oluşundadır. Bir yöntem araştırmacının merakını öldürüyorsa sorun vardır; merak hiçbir kanıt istemiyorsa başka bir sorun başlamıştır.

Pozitivizmin otopsisinden bilim düşmanlığı çıkarmak, Arslan'ın açtığı felsefî soruları en kolay sloganlara kurban etmek olur. Bilim, hatasını gösterebilecek kanıtı kabul ettiği için güçlüdür; kutsallık iddiası taşıdığı anda değil. Düşüncenin özgürlüğü de yöntemden azade olduğunu ileri sürmekle değil, yöntemlerin neden, nerede ve kimin yararına kullanıldığını sorabilmekle genişler. Bir toplumun ihtiyacı daha az bilim değil, bilim adına konuşanların da sorgulanabildiği daha olgun bir bilgi kültürüdür. Akademinin kapısında asılı "yöntem" levhası, hakikatin geçiş izni olmamalıdır; araştırmacı için yanlış kapılara girmemeyi sağlayan, gerektiğinde değiştirilebilen bir işaret olmalıdır.

Filozof Kirpi: "Bilim, soruların önünü açtığında özgürleştirir; yöntemini kutsadığında kendi laboratuvarında dogma üretir."

8

HERMENEUTİK DÖNEMEÇ: YÖNTEMİN SINIRLARI VE ANLAMIN EGEMENLİĞİ

Eski bir mahkeme defterinin başında oturan araştırmacı, sararmış sayfada tek kelimeye takılır: "fitne." Kelimeyi bugünkü sözlük karşılığıyla okursa bir hükme varacaktır; yazıldığı yüzyılın siyasî korkularını, hukuk dilini ve tarafların konumunu hesaba katarsa başka bir anlama yaklaşacaktır. Defter yerinden kıpırdamaz, mürekkep değişmez; fakat metnin söylediği şey, ona sorulan soruyla birlikte genişler. Hüsamet'in Arslan'ın hermeneutik ilgisini anlamak için bu sahne elverişlidir. Çünkü mesele yalnızca bir metni çözmek değil, anlayanın tarihsel yerini de soruşturabilmektir. Yorumun konusu kadar yorumcunun kendisi de inceleme masasına yatırılır.

Arslan'ın düşünce serüveninde hermeneutik, geçici bir akademik moda olarak değerlendirilemez. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* eserini İsmail Yavuzcan'la birlikte Türkçeye kazandırması, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* derlemesini hazırlaması, farklı yorum gelenekleri arasındaki tartışmaları Türkçede erişilebilir kılma çabasını gösterir. Bu emeği, Arslan'ın söz konusu metinlerdeki bütün görüşleri kayıtsız şartsız benimsediğinin kanıtı sayamayız. Çeviri ve derleme, bir düşünürün kendi kuramıyla aynı şey değildir. Yine de kitap seçimi entelektüel bir tercihtir. Türkiye'de hangi soruların hangi kavramlarla tartışılabileceğine doğrudan müdahale eder.

Hermeneutik en genel anlamıyla anlama ve yorumlama meselesidir; ancak onu eski metinlerin doğru karşılığını bulma tekniğine indirgemek yetersizdir. İnsan, dünyayla önce kavramlar ve alışkanlıklar aracılığıyla karşılaşır. Bir mezar taşını, çocukluk hatırasını, mahkeme kararını veya şiiri yorumlarken bütünüyle boş bir bilinçle başlamaz. Önceden öğrendiği dil, benimsediği değerler ve tanıdığı örnekler onun dikkatini

yönlendirir. Hermeneutiğin sarsıcı tarafı, bunları yalnızca giderilecek kusurlar saymamasıdır. Anlama, tarihin dışında değil, tarih boyunca biriktirdiğimiz anlam imkânlarının içinde gerçekleşir.

Gadamer'in önyargı kavramını yeniden tartışmaya açması, her peşin hükmün savunulması demek değildir. Önyargı burada önceden sahip olunan yargı ufku anlatır; bu ufuk anlama için başlangıç koşulu olabilir, fakat eleştiriden muaf tutulamaz. Bir öğretmen öğrencinin suskunluğunu saygı diye okuyabilir. Aynı sessizlik korkudan, dışlanmışlıktan veya düşünmek için gereken zamandan doğmuş olabilir. Öğretmenin ilk yorumu kaçınılmaz diye doğru değildir. Başkasının sözünü gerçekten dinlemek, başlangıçtaki kanaatin değişebilmesi için yer açmakla mümkündür. Gelenek böylece ne çöpe atılacak bir yük ne de dokunulmaz bir mirastır.

Arslan'ın yöntem eleştirisi burada yeni bir derinlik kazanır. Doğa bilimlerinde belirli koşullarda tekrarlanabilir bir deneyle sınanabilen iddia, tarih ve edebiyat gibi alanlarda her zaman aynı biçimde denetlenemez. Bir ağtın matematiksel ölçümünü yapabiliriz; ses aralıklarını, sözcük sıklıklarını ve icra süresini belirleyebiliriz. Fakat ağdın taşıdığı kaybı bu toplamla tüketemeyiz. Ölen kişinin kim olduğu, yasın kimler arasında paylaşıldığı ve susmanın ne anlama geldiği başka sorular gerektirir. Bu, ölçümün yanlışlığı değil, sorunun ölçümden geniş oluşudur. Hermeneutik, yöntemin kapısını kapatmaz; yöntemin bütün anlamı içerdiği iddiasını sınırlar.

Ne var ki anlamayı yöntemden bağımsızlaştırmak, onu keyfiliğe teslim etmemelidir. "Ben böyle yorumluyorum" cümlesi tek başına gerekçe değildir. Metnin kelimeleri, dönemin belgeleri, yorumlanan kişinin itirazı, karşılaştırmalı örnekler ve tutarlılık denetimi yorumu sınırlayabilir. Tarihçi arşivde bulunmayan bir cümleyi bulmuş gibi davranamaz. Edebiyat araştırmacısı şiire istediği anlamı yükleyebilir, ama her yorum aynı açıklayıcılığa sahip değildir. Yorumun özgürlüğü, nesnenin direncini ortadan kaldırdığında özgürlük değil, yorumcunun iktidarı başlar. Hermeneutiğin korunması gereken epistemik haysiyeti burada yatar.

9

Sanat tecrübesi, anlamının tarihsel niteliğini daha görünür kılar. Aynı tiyatro oyunu farklı kuşakların karşısında sahnelendiğinde metni değişmeden kalabilir; fakat seyircinin savaş, göç, yoksulluk veya özgürlük hakkındaki tecrübeleri oyunun anlam dünyasını dönüştürür. Bundan sanat eserinin sınırsız sayıda keyfi anlama sahip olduğu sonucu çıkmaz. Eserin kendi yapısı, dili ve tarihsel bağlamı yorumcuyla konuşmayı sürdürür. Gelenek ile bugünün karşılaşması, geçmişin bugüne zorla benzetmek değildir. Geçmişin yabancılığını koruyarak onun bugünkü kabullerimizi sarsabilmesine izin vermektir. Hermeneutik bilincin dönüştürücü imkânı burada belirir.

Gadamer'in "ufukların kaynaşması" fikri de kolay bir uzlaşma romantizmine indirgenmemelidir. İki insanın birbirini anlaması, mutlaka aynı düşüncede birleşmeleri değildir. Bir işçi ücret kesintisini haksızlık olarak anlatırken işveren işletmenin ayakta kalmasından söz edebilir. Her iki tarafın sözlüğünü öğrenmek anlaşmayı kolaylaştırır; fakat ekonomik güç farkını ortadan kaldırmaz. Güçlü olanın ufku ortak ufuk ilân edildiğinde hermeneutik diyalog, eşitsizliği zarif kelimelerle örter. Bu nedenle yorum yalnızca anlamaya değil, kimin konuşma şartlarını belirlediğini sorgulamaya da açık olmalıdır.

Arslan'ın hazırladığı *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* derlemesinin Gadamer çevresindeki farklı tartışmaları bir araya getirmesi burada anlamlıdır. Gelenekle kurulan diyalog, ideoloji eleştirisinin yerini otomatik olarak alamaz. Bir kurumun diline yerleşmiş sözler, kendisini doğal gösteren çıkarları da taşıyabilir. "Hizmetin gereği", "kurumsal teamül" veya "ailenin itibarı" gibi ifadeler kendi bağlamlarında anlamlıdır; fakat kimi zaman haksızlığı görünmezleştirmek için kullanılır. Yorumcu sözcüğün tarihini araştırırken, o sözcük aracılığıyla susturulanları da sormalıdır. Anlama, iktidar sorusunu dışarıda bıraktığında eksik kalır.

Türkiye'de bu sorun, tercüme edilmiş kavramların dolaşımında keskinleşir. Bir kavramı başka dile aktarmak, sözlükte karşılık bulmaktan ibaret değildir. "Gelenek", "otorite", "önyargı" ve "hakikat" farklı kültürel geçmişlerin yükünü taşır. Çevirmenin kararı, ileride bir öğrencinin hangi ayrımı kurabileceğini etkiler. Arslan'ın

çevirmenliği bu bakımdan yalnızca aracılık değil, kavram üretiminin toplumsal sahnesidir. Bununla birlikte çevrilmiş bir düşüncenin değeri, geldiği ülkeyle değil, yerel meseleler karşısında gösterdiği açıklama gücüyle sınanmalıdır. Yerlilik, yabancı kelimeleri yasaklamak değil, onları gerekirse dönüştürerek düşüncüyü kendi sorularımızla buluşturmadır.

Hermeneutik ile epistemik cemaat kavramı burada birbirine yaklaşır. İnsan hangi metni nasıl okuyacağını çoğu zaman bir yorum çevresi içinde öğrenir. Bir hukuk fakültesi, medrese, edebiyat bölümü veya siyasî hareket belirli yorumları daha makul bulabilir. Ancak bu ortak alışkanlığı ortaya çıkarmak, dışarıdaki her yorumu otomatik olarak haklı kılmaz. Bir cemaatin körlüğünü başka bir cemaatin sezgisi düzeltebilir; iki çevre de aynı belgeyi yanlış okuyabilir. Doğruya yaklaşmanın imkânı, tarafların birbirine yabancı olması değil, gerekçelerin sınır aşabilmesidir. Tarihsel aidiyetleri tanımakla onları bilgi için son mahkeme saymak arasında büyük fark vardır.

Arslan'ın kendi düşüncesine uygulanacak soru da budur: Bir yorumun tarihsel şartlarını göstermekle yorumlar arasında hüküm vermek nasıl bağdaştırılır? Eğer bütün ölçütler yalnızca ait oldukları gelenekte geçerliyse, haksızlık karşısında evrensel bir itiraz geliştirmek güçleşir. Eğer yorumcu kendi geleneğinden büsbütün sıyrılabildiğini sanırsa, Hermeneutiğin başlangıç dersini unutmuş olur. Çıkış yolu kusursuz tarafsızlık masalı değildir; yorumun dayanaklarını görünür kılan, muhatabının karşı çıkma hakkını koruyan ve yeni kanıt karşısında değişebilen bir akıl yürütmedir. Her yorum nihâî değildir; fakat bu, her yorumun eşdeğer olduğu anlamına gelmez.

Bir çocuğun okulda "tembel" diye kayda geçirilmesini düşünelim. Dosyada devamsızlık ve düşük notlar bulunabilir. Oysa evdeki bakım yükü, yoksulluk veya okulda karşılaştığı küçümseme hiç yazılmamıştır. Veriler yalan söylemiyor olabilir; fakat anlatılmamış hayatı tek başına açıklayamaz. Çocuğu anlamak için öğretmen, ailenin ve çocuğun kendi sözünün karşılaşması gerekir. Yine de hiçbir yetişkin onun yerine son hükmü vermemelidir. Hermeneutik duyarlılığın ahlâkî ölçüsü, güçsüz kişinin hikâyesine ne kadar yer açabildiğidir. Anlama, başkasını kendi kavramlarımızla ele geçirmek değil, onun bizi değiştirebilecek sözünü ciddiye almaktır.

Eski mahkeme defterindeki "fitne" sözcüğüne geri dönelim. Araştırmacı artık kelimeyi hem çağının siyasî dili içinde okuyacak hem de kaydı tutanın kim olduğunu soracaktır. Yazılan kadar yazılmayanı araştırarak; ulaştığı hükmü yeni bir belgeyle değiştirmeye hazır kalacaktır. Arslan'ın hermeneutik mirası, bütün yöntemleri geride bırakmış serbest bir yorumculuk olarak değil, anlamının tarihsel ve toplumsal şartlarını görünür kılan bir uyarı olarak değerlidir. Metni anlamaya çalışan kişi yalnızca geçmişin kapısını aralamaz; elindeki anahtarın nerede yapıldığını da öğrenir. Fakat anahtarı tanımak kapının ardındaki insanı dinlemenin yerini tutmaz.

Filozof Kirpi: "Yorum, metnin üzerine kapanan bir hüküm değil; başkasının hakikatine kendi önyargılarını da sorgulayarak açılan kapıdır."

CEMİL MERİÇ'İN GÖLGESİNDE: YERLİLİK, BATILILAŞMA VE ENTELEKTÜEL KİMLİK

Hüsamettin Arslan, 1980'li yıllarda Cemil Meriç'in karşısına çıktığında yanında kitaplarını neredeyse ezbere bilen gençliğinin heyecanını taşır. Yıllar sonra anlattığı sahnede, ustasına metinlerinden parçalar okuyan bir genç ve dinlerken duyulanan bir yazar vardır. Arslan bu karşılaşmayı yalnızca bir ziyaret olarak anlatmaz; zihninin kurulduğu dönemin kurucu anlarından biri sayar. Fakat hatıranın asıl değeri duygusunda değil, sonraki itirafındadır: O günlerde Meriç'e eleştirel mesafeden bakamamaktadır. Hayranlık, düşüncüyü

harekete geçirdiği kadar onu askıya da alabilmektedir. Hüsamettin Arslan'ın fikrî otopsisinde ne bu hayranlığı küçümsemek ne de onu sorgulanamaz bir sadakate dönüştürmek gerekir.

Arslan'ın *Entelektüel Babam Cemil Meriç* başlığı bir soy kütüğü önerir: İnsan biyolojik ailesinden başka bir düşünce ailesinin de çocuğudur. Bir kitap insana yalnızca yeni bilgiler vermez; hangi soruları sorabileceğini, hangi cümlelerden şüpheleneceğini, hangi kelimelerde haysiyet arayacağını öğretir. Meriç'in Arslan'a açtığı kapı böyle okunmalıdır. Arslan'ın kendi tanıklığına göre Meriç, ona modern Batı düşüncesinin kapılarını açmıştır. Bu ayrıntı, Batı karşıtlığına indirgenmiş bir Meriç–Arslan anlatısını daha başlangıçta bozar: Düşünsel bağımsızlığa çağıran hoca, öğrencisini düşman sayılan bir dünyanın bilgisinden uzak tutmamış, ona doğru göndermiştir.

Meriç'in Türkiye'deki entelektüel serüveni kavramlara karşı duyduğu şüpheyile belirginleşir. *Bu Ülke, Mağaradakiler ve Umrandan Uygarlığa* yalnızca fikir koleksiyonları değildir; aydının kullandığı dilin kime ait olduğunu soran metinlerdir. Kültür, uygarlık ve ilerleme gibi sözcükler belirli bir tarihsel tecrübenin içinden geliyorsa, bunları başka toplumlara tartışmasız uygulamak ne kadar meşrudur? Ancak bu soru kelimenin kökenini onun hükmü hâline getirmemelidir. Bir kavram Batı'da doğmuş olabilir; açıklamak istediği insanî durumu anlamak için yine de yararlı olabilir. Tercüme edilmiş düşünce ile taklit edilmiş düşünce aynı şey değildir.

Arslan, bu eleştiriyi bilgi sosyolojisinin diline taşır. *Epistemik Cemaat*'te bilginin dolaşımı, meşrulaştırılması ve sınırlandırılmasının toplumsal şartlarıyla ilgilenir. Buradaki yakınlık önemlidir: Meriç, entelektüel taklitçiliğin ahlâkî ve kültürel maliyetini keskin bir üslûpla teşhir eder; Arslan ise bilginin arkasındaki cemaatleri araştırmaya yönelir. Yine de aradaki çizgiyi doğrudan bir fikir aktarımı şeması gibi göstermek eksik olur. Arslan'ın bilim sosyolojisi ve hermeneutik ilgileri başka tartışmalarla da beslenmiştir. Etkilenme, teorik üretimin yerine geçmez; hangi mirasın nerede dönüştürüldüğünü ayrıca göstermek gerekir.

2018'de yayımlanan bir sempozyum metninde Arslan, gençliğinde Meriç'i okurken hayranlığın kendisine mesafe bırakmadığını açıkça anlatır. Daha da önemlisi, olgunluk çağında hocasını eleştirebilmenin hâlâ zor olduğunu söyler. Burası düşünsel dürüstlüğün nadir rastlanan eşiklerinden biridir: Kendi büyülenmesini teşhis edebilmek. Ancak teşhis her zaman tedavi değildir. Bir düşünür ustasına duyduğu bağlılığı itiraf ederken yine de onun hükümlerinin bir kısmını koruyabilir. Bu yüzden yapılması gereken Arslan'ın Meriç hakkında ne hissettiğini ölçmek değil, hangi konularda ondan ayrıldığını ve bu ayrılığın ne kadar ileri gittiğini incelemektir.

Somut ayrım Doğu–Batı meselesinde ortaya çıkar. Arslan, aynı metinde Meriç'in dünyayı iki karşıt kutup üzerinden okumasının sınırlı olabileceğini söyler; kendimizi yalnızca bu ikiliğe göre anlayamayacağımızı savunur. Onun önerisi, medeniyetleri karşı karşıya dizmekten çok tarihsel çağlar ve üst üste binmiş miraslar üzerinden düşünmektir. Burada entelektüel babaya sadakat, görüşlerinin tamamını tekrar etme zorunluluğuna dönüşmez. Arslan'ın kendi cümlesiyle, "Cemil Meriç bu noktada yanılıyor olabilir." Bu ihtimal küçük görünür; oysa entelektüel mirası hür bir tartışmaya dönüştüren kapı tam buradan açılır.

Arslan'ın İbrâhimî gelenek ile Grek mirası arasında kurduğu bağlantı, yerli düşüncenin saf ve yalıtılmış bir kaynak olmadığını hatırlatır. Müslüman düşünce tarihinin felsefî birikimi tercüme, yorum ve ihtilâfla gelişmiştir. Bir kültürün kendisi olarak kalması, dışarıdan gelen her düşüncüyü reddetmesine bağlı değildir. Fakat bu büyük tarihsel şema da eleştiriden muaf değildir. Bütün tarihsel tecrübeyi iki geleneğe indirgemek, Hint, Çin, Afrika ve başka düşünce havzalarının katkılarını arka plana itebilir. Doğu–Batı ikiliğini aşmaya çalışırken başka bir büyük ikilik kurmak mümkündür. Kavramsal cesaret, kendi çizdiği haritanın dışarıda bıraktıklarını da görmelidir.

Arslan'ın yayınevi faaliyeti bu çatışmanın somut karşılığıdır. Paradigma Yayınları aracılığıyla bilim felsefesi, hermeneutik ve sosyal teori metinlerinin Türkçede dolaşıma girmesine katkı sunması, eleştirdiği Batı'yı okuma zorunluluğunu ciddiye aldığını gösterir. Arslan'ın tavrı kendi ifadesiyle kısa bir cümlede belirir: "Direneceksek, anlayarak direnmeliyiz." Buradaki direnme, okumamayı erdem sayan kapanmadan farklıdır. Anlamak, karşı tarafı haklı bulmak değildir; onun hangi delillere, hangi tarihe, hangi iktidar kaynaklarına yaslandığını öğrenmektir. Bilmediğine karşı öfkelenen zihin, çoğu kez eleştirdiği şeyin esiri olur.

Ne var ki çeviri aynı zamanda bir seçme siyasetidir. Bir yayınevi hangi metinlerin Türkçeye kazandırılacağına karar vererek düşünce hayatının gündemini de etkiler. Batı merkezli bilgi dolaşımına itiraz eden Arslan'ın yine Batılı eserler üzerinden yeni bir entelektüel dil kurması çelişki sayılmak zorunda değildir; fakat açıklanması gereken bir gerilimdir. Okurun önüne açılan seçenekler çoğaldıkça düşünsel özerklik artabilir. Bununla birlikte çevrilmiş kuramları tartışmayı yeterli sayıp Türkiye'nin arşivlerine, şehirlerine, emek ilişkilerine ve sıradan insanların tecrübelerine dönmemek, yeni bir aktarmacılık üretir. Kavramsal bağımsızlık yalnızca iyi çeviriyle değil, yeni sorun ve açıklama geliştirmekle mümkün olur.

Meriç'in üslûbu da bu mirasın tartışmalı unsurudur. Arslan, onun keskin cümlelerinin gençliğinde kendisini sarstığını, Tanpınar'ın fırcası karşısında Meriç'in çekicini seçtiğini anlatır. Çekiç, pas tutmuş kavramları parçalayabilir; aynı darbeyle ayrımları da ezebilir. Aforizma hafızayı uyandırır, fakat kanıtın yerini tutmaz. Etkileyici bir cümle, kendisini doğrulayan araştırma yapılmadığında yalnızca etkileyici kalır. Türk düşünce hayatında parlak üslûbun güçlü argüman sayılmasına alışılmıştır. Oysa düşünürün sorumluluğu okuru sarsmakla bitmez; kırdığı kavramların yerine hangi ölçütlerle konuşacağını da göstermek zorundadır.

Yerlilik meselesi böylece kimlik gösterisinin dışına çıkar. Yerli düşünce, geçmişin kelimelerini aynen tekrarlamak değildir; yaşanan toplumun sorunlarını tarihsel hafızayı inkâr etmeden kavrayabilmektir. Bir köy okulunun kapanması, bir işçinin güvencesizliği, kent yoksulluğu veya üniversitede bilginin dağıtımı, tercüme edilmiş teorilerle de incelenebilir. Asıl soru, bu teorilerin vakaya kulak verip vermediğidir. Bir açıklama yerel tecrübeyi yalnızca kendi kavramlarının örneğine dönüştürüyorsa, ister Batı'dan ister gelenekten gelsin düşünsel tahakküm üretir. İnsanlar kavramlara uymak için yaşamaz; kavramlar insanların hayatını anlamak için kurulur.

Arslan'ın Meriç'te gördüğü sınırdan durma hâli burada önem kazanır. Entelektüel kendi geleneğine bütünüyle kapanmadığı, fakat onu küçümseyerek terk de etmediği zaman eleştirel mesafe kazanabilir. Yine de sınırdan bulunmak kendi başına erdem değildir. Sınırdan bakarken kimlerin görünmez kaldığı, hangi geleneklerin daha dokunulmaz sayıldığı ve kadınların, yoksulların, taşranın ne ölçüde konuşabildiği sorulmalıdır. Büyük medeniyet tartışmaları, gündelik eşitsizlikleri örttüklerinde soyut bir ihtişama dönüşür. Entelektüel kimliğin ahlâkî değeri, geçmiş adına kimin konuştuğuyla değil, geçmişin susturduğu insanların sesine ne kadar yer açıldığıyla da ölçülür.

Meriç'in karşısında heyecanla duran genç Arslan ile yıllar sonra hocasının bazı hükümlerine itiraz eden sosyolog arasındaki mesafe, bu bölümün asıl hikâyesidir. Düşünsel babalık, oğlun kendi cümlesini kurduğu anda değer kazanır. Ne Meriç'i bütün cevapların sahibi saymak ne Arslan'ı yalnızca onun devamı olarak okumak gerekir. Aralarındaki bağ, hayranlık kadar ayrılabilme hakkıyla da anlaşılmalıdır. Türkiye'nin entelektüel açmazı belki de burada düğümlenir: Büyük isimler yetiştirmekten ziyade, o isimleri sevebildiği kadar eleştirebilen okurlar yetiştirmek. Miras, itaatle korunmaz; ona soru sorulabildiği sürece yaşar.

Filozof Kirpi: "Entelektüel babasına sadık kalan, onun her hükmünü tekrarlayan değil; gerektiğinde babasının yanlışına kendi aklıyla itiraz edebilen çocuktur."

TÜRKİYE’NİN ENTELEKTÜEL PATOLOJİSİ: AKADEMİ, İDEOLOJİ VE EPİSTEMİK BAĞIMLILIK

Bir taşra üniversitesinin koridorunda genç bir araştırmacı, elinde hazırladığı dosyayla bölüm toplantısını beklemektedir. Çalışması, yakınındaki sanayi sitesinde iş kazalarının aile hayatını nasıl değiştirdiğine ilişkindir. Ancak kendisinden konuyu uluslararası literatürde kabul gören bir modelin diliyle yeniden kurması istenmiştir. Model yararsız değildir; fakat işçinin suskunluğunu, patronla komşuluk ilişkisini, evde saklanan yaralanmayı açıklamakta zorlanır. Araştırmacı iki dünya arasında kalır: İncelediği toplumun yaşadığı hayat ve akademinin tanımaya hazır olduğu bilgi. Hüsamettin Arslan’ın Türkiye’deki epistemik bunalım teşhisi bu iki dünya arasındaki mesafeyi düşünmek için elverişli bir başlangıçtır.

Arslan, *Epistemik Cemaat*’te Türkiye’nin on dokuzuncu yüzyıldan beri yaşadığını düşündüğü epistemik kargaşayı tartışır. Teşhisinde modern bilimlerin gelişile klasik bilgi çevrelerinin yanına başka bir epistemik cemaatin yerleşmesi belirleyicidir. Bilgiye duyulan güvenin kaynakları, eğitim kurumları ve meşruiyet ölçütleri değişmektedir. Onun derdi, yalnızca eskiyle yeninin çatışması değildir; modern bilginin toplumun kendi tarihî ihtiyaçlarıyla nasıl ilişkilendirileceğidir. Ne var ki “bunalım” sözcüğünü açıklama yerine kullanmamalıyız. Bunalımın nerede görüldüğü, kimleri etkilediği ve hangi göstergelerle saptanacağı ayrıca araştırılmalıdır.

Arslan’ın tarihsel ayırımında klasik epistemik cemaatin ilmiyye, medrese ve vakıf çevreleriyle; modern cemaatin ise yeni okullar, bürokratik dönüşüm ve devletle yakın ilişkilerle bağlantısı öne çıkar. Böylece modernleşme yalnızca yeni bilgi türlerinin kabulü değildir; bilgi üretenlerin iktidarla kurduğu ilişkinin yeniden düzenlenmesidir. Bu açıklama ufuk açar. Fakat klasik kurumları devletten bütünüyle bağımsız, modern kurumları da yalnızca devlete bağlı saymak aşırı genelleme olur. Vakıf kaynakları, siyasî himaye, atama ve makam ilişkileri tarih boyunca farklı bağımlılıklar üretmiştir. Geçmişin özerkliğini romantikleştirmek bugünün sorunlarını anlamayı kolaylaştırmaz.

Üniversitenin kamusal kaynaklarla ayakta durması başlı başına bir kusur değildir. Tam tersine toplumun ortak bütçesi, pahalı araştırmaların ve herkes için erişilebilir eğitimin güvencesi olabilir. Asıl sorun, kaynağı sağlayan hangi sonuca ulaşılması gerektiğini de belirlemek istemesidir. Akademik özgürlük, kurumun sorumluluktan muaf tutulması değil; bütçe denetimiyle bilimsel kararın birbirine karıştırılmamasıdır. Devletin hizmet beklentisi ile araştırmacının itiraz hakkı arasında sürekli bir gerilim bulunur. Üniversitenin niteliği, bu gerilim hiç yaşanmadığında değil, açık kurallarla yönetilebildiğinde anlaşılır.

Akademik hiyerarşinin başka bir yüzü gündelik değerlendirme usulleridir. Bir genç araştırmacı, çalışmasının neden reddedildiğini açık ve denetlenebilir gerekçelerle öğreniyorsa kurum işlevini yerine getirir. Aynı araştırmacı yalnızca hangi hocanın çevresinde bulunması gerektiğini öğreniyorsa bilgi ilişkisi kişisel sadakate kaymış demektir. İkisini ayırmak zorundayız. Her hakem kararı keyfi değildir, her akademik uzlaşma bir çıkar ortaklığı sayılmaz. Ancak kararların gerekçesizliği, itiraz kanallarının kapalılığı ve kaynak dağıtımındaki belirsizlik, epistemik cemaatin meslekî ölçütlerden ayrıcalık rejimine doğru kayabileceği alanlardır.

Yayın baskısı da benzer bir ikilik taşır. Düzenli yayın yapmak bilginin paylaşılmasını ve tartışılmasını sağlar; atıf ve görünürlük ölçütleri bazı yararlı karşılaştırmalara imkân verir. Fakat bu araçların tek başarı tanımına dönüşmesi, araştırmacıyı büyük bir soruyu yıllarca izlemek yerine parçalı sonuçlar üretmeye yöneltir. Bir şehrin su sorununu araştıran sosyoloğun yerel arşivle geçirdiği zaman, hızlı yayımlanabilir bir literatür taraması kadar kolay görünür olmayabilir. Sorun sayıların tutulmasında değil, ölçmenin düşünmenin yerine geçmesindedir. Akademik performans göstergeleri sonuç değil, sınırlı işaretlerdir.

Arslan’ın Batı merkezli epistemik otoriteye itirazı burada anlaşılır hâle gelir. Bir toplum kendisi hakkında konuşurken sürekli başka toplumlarda oluşturulmuş problem listelerine bağlı kalıyorsa, teorik bakımdan bağımlılaşabilir. Ancak yabancı bir kavramın kullanılması tek başına bağımlılık değildir. Araştırmacı onu

eleştirerek değiştirebilir; yerel deneyim başka ülkelerdeki araştırmacıların da öğrendiği bir açıklamaya dönüşebilir. Entelektüel bağımsızlık, kavramların pasaportunu denetlemek değil, onları açıklamak zorunda oldukları hayat karşısında sınamaktır. Bilginin evrensel dolaşımı ile entelektüel taklitçilik arasındaki ayırım korunmalıdır.

Arslan'ın 2010 tarihli söyleşisindeki çeviri eleştirisi bu noktada beklenmedik bir açıklık sunar. Türkiye'nin "çeviri trenini" kaçırdığını söyler; üniversitelerin temel eserleri eleştirel çevirilerle dolaşıma sokmakta yetersiz kaldığını savunur. Bu sert teşhis, Batı kaynaklı düşünceye kapıları kapatmak yerine onu dikkatle okumayı gerektirir. Çeviri onun için ikincil bir zanaat değildir; kavramların Türkçede tartışılabilir olmasının şartıdır. Fakat çeviri emeğinin değerini kabul etmek, çevirilen metinlerin kendiliğinden yerli bir teoriye dönüşeceğini varsaymak anlamına gelmez. Okumak, düşünmenin başlangıcıdır; son durağı değil.

Paradigma Yayınları'nın oluşturduğu külliyat bu sebeple bir entelektüel müdahaledir. Çevrilecek metinleri seçmek, kavramların karşılıkları üzerinde durmak ve okura anlaşılır bir dil sunmak, akademinin dışında bir bilgi altyapısı kurar. Arslan'ın yayıncılığına ilişkin anlatılar bunun önemini gösterir. Yine de yayınevi kurmak kendi başına epistemik özgürlük garantisi değildir. Editörün tercihi, çevirmenin yorumu ve okurun erişim imkânı yeni bir seçicilik oluşturur. İyi kurum, seçiciliğini inkâr eden değil, neden hangi metne öncelik verdiğini tartışmaya açabilendir.

Arslan'ın aynı söyleşisinde başka bir gerilim belirir: Felsefenin geniş toplum kesimlerine yayılmasını neredeyse imkânsız görür; modern dünyada ancak "felsefe klanları" bulunabileceğini ileri sürer. Bu görüş, onun kiraathane sohbetleriyle hatırlanan kamusal entelektüel portresiyle birlikte düşünülmelidir. Felsefi metinleri derinlemesine incelemek uzmanlık ister; fakat soru sorma, gerekçe isteme ve haksızlığa itiraz etme hakkı uzmanların tekeli değildir. Entelektüel emeği ciddiye almakla halkın düşünme kapasitesini küçümsemek birbirinden farklıdır. Otopsi, düşünürün seçiciliğini yalnızca sivri bir üslûp sayarak geçiştiremez.

Türkiye'de bilgi üretiminin sınıfsal şartları da bu tartışmanın parçasıdır. Arşive ulaşabilen, yabancı dil eğitimi alabilen ve yıllarca karşılıksız çalışmaya dayanabilen araştırmacıyla geçimini sağlamak için aynı anda birkaç iş yapan öğrencinin imkânları eşit değildir. Epistemik cemaatin kapısında yalnızca kavramlar beklemeyiz; zaman, para ve tanışıklık ağları da durur. Bu eşitsizliği göstermek, herhangi bir çalışmanın doğruluğuna peşinen karar vermek değildir. Bilgiye katılımın şartlarını iyileştirmekle delil standartlarını korumak birlikte mümkündür. Aksi durumda liyâkat kelimesi, eşitsiz başlangıç çizgisini örten rahat bir savunmaya dönüşebilir.

Arslan'ın tarihsel şeması da sınanmalıdır. Klasik ve modern bilgi toplulukları her zaman birbirini bütünüyle dışlamamıştır. Dinî bilgiyle bilimsel yöntemi birlikte kullanan kişiler, okul dışındaki araştırma çevreleri ve çok dilli entelektüeller bu ayrımı karmaşıklaştırır. Ayrıca üniversitenin bütün disiplinlerini aynı zihniyetin örnekleri saymak, kurum içindeki gerçek ihtilâfları görünmez kılar. Bir kimyacının kanıt ölçütüyle bir tarihçinin belgeyi yorumlama usulü aynı değildir. Türkiye'nin sorunlarını tek bir kavramla açıklama tutkusu, Arslan'ın eleştirdiği dogmatik bütüncülüğün başka bir biçimine dönüşebilir.

Onun entelektüel çöl benzetmesi de tam burada ölçülü değerlendirilmelidir. Çöl sözcüğü sarsıcıdır; fakat hangi araştırmaların yapılmadığını, hangi alanlarda özgün katkılarının ortaya çıktığını ve hangi üretimin görünmez bırakıldığını tek başına göstermez. Ülkenin düşünce hayatını bütünüyle verimsiz saymak, akademi dışındaki emekleri de silme tehlikesi taşır. Bir metafor araştırmanın sorusunu açabilir, fakat araştırmanın cevabı yerine geçemez. Arslan'ın teşhisini ciddiye almanın yolu, onu kanıt aramaktan muaf tutmak değil, daha ayrıntılı inceleme programlarına dönüştürmektir.

Bu programın ilk koşulu kurumsal açıklıktır: Gerekçeli hakemlik, şeffaf atama süreçleri, çıkar çatışmalarının duyurulması, güçlü çeviri ve eleştiri kültürü, uzun vadeli saha araştırmalarına alan açılması. Bunlara Türkçede

kavram üretimini küçümsemeyen, uluslararası tartışmaları da dışlamayan bir eğitim anlayışı eşlik etmelidir. Fakat hiçbir düzenleme kendiliğinden özgür zihin yaratmaz. Mevzuat kadar akademisyenin vicdanı, öğrencinin itiraz hakkı ve araştırma nesnesi olarak görülen insanların haysiyeti önemlidir. Bilginin kamusal değeri, yalnızca nerede yayımlandığıyla değil, hangi sorumluluk altında üretildiğiyle belirlenir.

Başlangıçtaki araştırmacı sanayi sitesine yeniden döndüğünde artık iki ayrı yük taşır: İşçinin yaşadığını dikkatle anlamak ve anladığını başkalarının denetimine açık biçimde gerekçelendirmek. Birini ötekine feda etmez. Akademiye sırf dışarıdan ithal edildiği için düşmanlık etmez; kuruma sırf diploma verdiği için teslim de olmaz. Arslan'ın epistemik cemaat eleştirisinin bugün açabileceği kapı buradadır. Üniversite kendi otoritesini hakikatin yerine koymadığında, eleştiri de kendi öfkesini kanıt yerine koymadığında düşünce nefes alır. Koridordaki kapı yalnızca unvan sahibine değil, iyi gerekçeye ve dürüst itiraza da açılmalıdır.

Filozof Kirpi: "Üniversitenin çöküşü bilgisiz insanların kapısından girmesiyle değil, bilgiye hangi kapının açılacağını liyâkat yerine sadakatin belirlenmesiyle başlar."

HÜSAMETTİN ARSLAN'IN EPİSTEMOLOJİK MİRASI: BİR DÜŞÜNCENİN GÜCÜ VE SINIRLARI

Bir yayınevinin kapanış saatinde masanın üzerinde iki nesne kalır: Kenarları notlarla dolu bir felsefe kitabı ve ekranı henüz kararmamış bir bilgisayar. Kitabın sayfalarında çevirmenin kararları, silinmiş karşılıklar, yeniden yazılmış cümleler vardır. Ekranda ise bir arama motorunun sıraladığı yüzlerce sonuç. İlkinde anlamın ağır emeği, ikincisinde bilginin olağanüstü dolaşım hızı görünür. Hüsamettin Arslan'ın 2018'de sona eren hayatını bugünden düşünmenin verimli yolu, bu iki yüzeyi karşı karşıya koymaktır. Çünkü onun açtığı mesele artık yalnızca bilginin kim tarafından üretildiği değil, hangi araçların bilgiyi görünür, güvenilir ve dolaşıma değer kıldığıdır.

15

Arslan'ın epistemolojik mirası, her şeyden önce bilimin toplumsal kurumlarını bilimin ürettiği önermelerden ayırmayı öğretmesindedir. *Epistemik Cemaat*, bilgiye dışarıdan yapılandırılmış sosyolojik bir etiket değil, bilgi üretiminin mümkün olduğu insan ilişkilerine yöneltilmiş bir sorudur. Araştırmacı uzmanlığını nerede kazanır? Meslekî dili kimden öğrenir? Hangi dergiye niçin güvenir? Bu sorular bilimsel faaliyeti küçültmez; kendiliğinden işlediği sanılan otorite mekanizmalarını görünür kılar. Bilim insanı toplumdan muaf bir akıl değildir. Fakat bilimin toplumsallığı da her bulgunun bir grup çıkarından ibaret olduğunu kanıtlamaz.

Arslan'ın güçlü tarafı, hakikat adına konuşmanın toplumsal maliyetini sormasıdır. Bir düşünce çevresi delile ihtiyaç duyduğu kadar sürekliliğe, eğitime ve karşılıklı güvene de muhtaçtır. Tam bu ihtiyaç, zamanla bağımsız eleştiriye kapanma ihtimalini doğurur. Meslekî ortaklık ile entelektüel itaat arasındaki sınır çoğu zaman görünmezdir. Bir doktora öğrencisinin hocasına karşı çıkabilmesi, yalnızca cesaret meselesi değildir; bursunun, danışmanlığının ve geleceğinin bu itiraz yüzünden zarar görmeyeceğinden emin olabilmelerini de gerektirir. Bu yüzden epistemik özgürlük bireysel kahramanlıktan önce kurumsal bir meseledir.

Ne var ki Arslan'ın kavramı bütün bilgi sorunlarını çözen bir maymuncuğa dönüştürülemez. Epistemik cemaatin belirli bir iddiayı kabul etmesiyle iddianın doğru olması birbirinden ayrıdır. Bir hekimler topluluğu bir tedavi konusunda uzlaşabilir ve yeni kanıtlar karşısında bu uzlaşmayı değiştirebilir. Uzlaşmanın sosyal tarihi incelenmeye değerdir; tedavinin etkisi ise ayrıca araştırılmalıdır. Bu iki soruyu karıştırırsak bilgi sosyolojisi hakikatin yerine geçer. Bilimsel ortodoksinin tahakkümünü eleştirmek için, her uzmanlık ölçütünü keyfî iktidar saymamız gerekmez. Gereken şey gerekçelerin sınanabilirliği ve otoritenin düzeltilebilirliğidir.

İkinci sınır, rölativizm meselesidir. Bir hükmün tarihsel şartlarını göstermekle onun yalnızca kendi topluluğu içinde geçerli olduğunu savunmak aynı değildir. Her ölçüt bütünüyle cemaatine hapsedilirse farklı topluluklar arasında adalet talebi nasıl temellendirilecektir? Bir öğrencinin haksız yere dışlandığını hangi ortak

gerekçeyle söyleyebiliriz? İnsanî tecrübenin çoğulluğu, başkasının uğradığı zararın yalnızca yerel bir yorum olduğunu gerektirmez. Arslan'ın antipozitivist mirasını ileri taşımak, toplumsal konumların farkında olan fakat kanıt, tutarlılık ve itiraz hakkından vazgeçmeyen bir eleştirel akıl geliştirmeyi gerektirir.

Üçüncü sınır, Türkiye'yi açıklarken kurulan büyük tarihsel ikiliklerdir. Klasik ve modern epistemik cemaat ayrımı, okulun, devletin ve bilgi otoritesinin dönüşümünü görmeyi kolaylaştırır. Ancak medresenin içinde farklı eğilimler, modern üniversitenin içinde birbirine muhalif bilgi gelenekleri bulunabilir. Düşünce hayatını iki kapalı kutuya yerleştirmek, iki kutunun arasında yaşamış insanları tarihten siler. İyi bir teori yalnızca çizgileri kalınlaştırmaz; sınırdan geçenleri, iki dil konuşanları, kendi kurumuna itiraz edenleri de açıklayabilir. Arslan'ın haritası işlevseldir; ülkenin tamamı haritaya sığmaz.

Bununla birlikte Arslan'ın etkisi yalnızca kitaplarının önermelerinde aranamaz. Paradigma Yayınları üzerinden sürdürdüğü çeviri ve yayıncılık faaliyeti, Türkiye'de düşünmenin maddî şartlarına yapılan müdahaledir. Bir metnin Türkçeye kazandırılması, yeni bir okuma imkânı kadar yeni bir anlaşmazlık imkânı doğurur. Çeviri emeği çoğu kez özgünlük hiyerarşisinin alt basamağına itilir; oysa kavramların karşılığını belirlemek başlı başına yorumdur. Burada da eleştirel ihtiyat gerekir. Bir yayınevinin açtığı ufuk, bütün düşünce iklimini temsil etmez; seçtiği kitaplar kadar dışarıda bıraktıklarıyla da sorgulanabilir.

Cemil Meriç'le kurduğu yakınlık, entelektüel mirasın başka bir cephesini gösterir. Düşünsel baba, öğrenciye yalnızca cevap vermez; öfkesini, okuma alışkanlığını, kelimelere duyduğu hassasiyeti de aktarır. Fakat mirasın çocuk üzerinde kurduğu otorite, itiraz başladığında sınırlanır. Arslan'ın Meriç'in bazı büyük tarihsel ayrımlarına mesafe koyabilmesi önemlidir. Daha zor soru ise şudur: O mesafe başka konularda da korunmuş mudur? Bu araştırmanın verebileceği hüküm sınırlıdır; eserleriyle farklı dönemlerdeki konuşmaları yan yana okumadan kolay bir bağımsızlık destanı yazılamaz. Sevgi, düşünsel soy bağına açıklar; doğruluğu garanti etmez.

Arslan'ın kiraathane ile üniversite arasında dolaşan portresi de benzer bir sorgu ister. Kiraathanenin açıklığı, akademinin resmiyetine karşı çekici görünür; fakat karizmatik konuşmacının kurduğu masa da kendi sessiz hiyerarşisini üretebilir. Sözü kesilen genç, belki kurula giremez ama masaya oturabilir; oturduğunda da konuşabilecek midir? Eleştirel hocalığın ölçüsü kaç kişiyi susturduğu değil, kaç kişiyi kendisine itiraz edebilir hâle getirdiğidir. Arslan'a yönelik anma anlatılarındaki hayranlığın ötesine geçmek, bu pedagojik soruyu sormayı gerektirir. Entelektüel cesaret, başkasının korkusuzca konuşabilmesine de alan açmalıdır.

Bugün epistemik cemaatin kapısında yalnızca editör, jüri veya hoca beklemiyor. Arama motorları, platform sıralamaları ve yapay zekâ sistemleri, hangi ifadenin karşımıza çıkacağına etki ediyor. Burada Arslan'ın kavramı yeni bir araştırma programına dönüşebilir: Bilgiyi seçen aktör kimdir, seçim ölçütleri denetlenebilir mi, yanlış sonuç nasıl düzeltilebilir? Yine de algoritmayı insanlardan oluşan bir bilim topluluğuyla özdeşleştirmek kavramsal özensizlik olur. Algoritmik sıralama, uzmanların ortak kanıt standartlarına sahip olmasıyla aynı şey değildir. Benzerlik otoritenin dağıtılmasında; fark meşruiyetin kurulma biçimindedir.

Üstelik dijital araçların herkes için aynı sonucu ürettiğini varsayamayız. Öneri sistemlerinin insanları zorunlu biçimde daha kutuplaşmış hâle getirdiği iddiası, araştırmalarda her koşulda doğrulanmış değildir. Kısa süreli deneylerde önerilerin izlenen içerikleri değiştirmesine rağmen tutumlar üzerinde sınırlı etkiler bulunduğu da gösterilmiştir. Burada önemli olan, teknoloji hakkında yeni bir kader teorisi yazmamak; platform tasarımı, kullanıcı tercihi ve toplumsal bağlamı birlikte araştırmaktır. Bir içerik çok görüldüğü için doğru değildir; az görüldüğü için bastırılmış hakikat de sayılmaz. Görünürlük ile doğruluk arasındaki ayrım, dijital çağın temel epistemolojik görevlerinden biridir.

Üretken yapay zekâ ise bu ayrımı daha da hassaslaştırır. Akıcı bir cevap, kaynakları doğru kullandığını kendiliğinden kanıtlamaz. Bir modelin ürettiği metin kullanıcıya güven verebilir; fakat hangi belgenin hangi

iddiayı desteklediği ayrıca sınanmalıdır. Arslan yaşasaydı yapay zekâyâ ne diyeceğini bilemeyiz ve onun adına kehanette bulunamayız. Ancak sorularından hareket ederek yeni bir soru sorabiliriz: Bilgiyle karşılaşan insan, gerekçesini incelemek yerine kusursuz görünen ifadenin otoritesine teslim olduğunda hangi yeni bağımlılık biçimi doğar? Cevap teknolojiyi kutsamakta da bütünüyle reddetmekte de değildir.

Yedi bölümlük bu otopsinin sonunda geriye yekpare bir düşünür heykeli kalmıyor. Bir tarafta epistemik otoritenin toplumsal temellerini teşhir eden sosyolog, diğer tarafta kendi seçtiği kavramların sınırlarına çarpan yorumcu var. Kurucu yayıncıyla keskin eleştirmen, usta saydığı kişiye bağlanan öğrenciyle onu aşmaya çalışan entelektüel aynı hayatta bulunuyor. Bu gerilimler bir kusur listesi oluşturmak için değil, düşünceyi insanın gerçek ölçüsünde tutmak için önemlidir. Arslan'ın mirasını korumak, ona yöneltilecek soruları azaltmak değil; soruları eserlerinin içine kadar götürmektir.

Yayınevinin masasına dönelim. Kitabın arasındaki kurşunkalem izi, bir çevirmenin bir kelimeye kolayca razı olmadığını gösterir. Ekrandaki arama sonuçları yenilenir; ilk sıradaki bağlantı birkaç dakika sonra aşağı düşebilir. Kitap da ekran da kendi başına hakikatin sahibi değildir. Okur, bir cümlenin dayanağını ararken sayfayı çevirir; ekrandaki sonucu açarken kaynağını sorar. Masanın üstünde bırakılmış boş bir defter vardır. Bir sonraki kişinin oraya ne yazacağını ne usta ne editör ne de algoritma kesin olarak belirleyebilmelidir.

Filozof Kirpi: "Hakikati bir cemaatin tekeline kurtarmak yetmez; onu yeni cemaatin, yeni hocanın, yeni algoritmanın mülkü olmaktan da korumak gerekir."