T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TÜRKİYE'DE SOSYAL ANTROPOLOJİNİN GELİŞİMİ VE BOZKURT GÜVENÇ'İN ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMI

Yaşar Faruk KANBER
2501190962

TEZ DANIŞMANI
Dr. Öğr. Üyesi Melike AKBIYIK

İSTANBUL-2021

ÖZ

TÜRKİYE'DE SOSYAL ANTROPOLOJİNİN GELİŞİMİ VE BOZKURT GÜVENÇ'İN ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMI

YAŞAR FARUK KANBER

Sosyal antropoloji on dokuzuncu yüzyıl sonunda diğer sosyal bilimlerle beraber, yabanıl, uzak ve öteki olan yazısız toplumları kurulmakta olan modern dünya karşısında anlama ve konumlandırma amacı içerisinde kurumsallaştı. Başlıca temelleri İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa'da atılan sosyal antropoloji, modern dünyanın kaygıları, merakları ve ihtiyaçları doğrusunda şekillendi. Kültürel evrimciler yazısız toplumları gelişim çizgisinin ilk basamağına yerleştirip, modern dünyanın üstün mevcudiyetine bir kanıt sunarken, erken dönemdeki kurucu babalar özelinde, Fransız etnolojisinde Marcel Mauss insanın evrensel özelliklerini keşfetmeye çalıştı, Amerika'da Boas ve öğrencileri farklı kültürlerin kıyaslanamazlığını vurguladı ve Malinowski gibi İngiliz sosyal antropolojisinin önde gelen isimleri kültürlerin işlevsel boyutlarına işaret etti.

Sosyal antropoloji daha on dokuzuncu yüzyılda yalnızca Batılı dünya tarafından kullanılan bir araç olmaktan çıktı. Antropoloji son dönem Osmanlı İmparatorluğu döneminde imparatorluk coğrafyasına ithal edilmeye başlandı. İthal etme girişimi Cumhuriyet'e devredilen bir süreçti ve bu süreç boyunca modern dünyadaki antropolojiye dair gelişmeler sürekli olarak takip edildi. Bozkurt Güvenç'in çalışmaları da dâhil olmak üzere, sosyal antropoloji Türkiye'ye gelişinden iki binli yıllara kadar gerisinde kalınan modern dünyaya ulaşmak için ihtiyaç duyulan kullanışlı bir araç görevi gördü. Bu tezin amacı, Türkiye'de sosyal antropolojinin gelişim sürecini açıklamak ve Türkiye'de sosyal antropolojinin tanıtılması ve kurumsallaşmasında önemli bir rol üstlenen Bozkurt Güvenç'i bu tarihsel süreç içinde konumlandırmaktır. Dolayısıyla bu tezde Bozkurt Güvenç'in antropolojik yaklaşımı mercek altına alınırken, belirli bir zaman ve mekânda ortaya çıkan bir disiplinin, başka bir zaman ve mekânda politik ve ekonomik koşullara ve entelektüel ihtiyaçlara göre nasıl bir dönüşüm sergilediği de incelenmektedir. İlk bölümde Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden 1970'li yıllara kadar sosyal antropolojinin Türkiye'deki serüveni anlatılmaktadır. İkinci bölümde Bozkurt

Güvenç'in çalışmaları, hem o güne değin taşınan antropolojik kaygılardan aldığı pay, hem de teorik anlamdaki yeni tutumu bütünlük içerisinde aktarılmaktadır. Üçüncü bölümdeyse, Bozkurt Güvenç'in tarihsel süreçteki özgün konumu karşılaştırmalı bir yöntemle belirtilmekte ve kendisinden sonraya miras bıraktığı etkileri ile yetiştirdiği tilmizlerinin çalışmaları değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bozkurt Güvenç, sosyal antropoloji, kültür teorisi, Türkiye'de antropoloji, ilerleme ve değişim

ABSTRACT

THE DEVELOPMENT OF SOCIAL ANTHROPOLOGY IN TURKYE AND BOZKURT GÜVENÇ'S ANTHROPOLOGICAL APPROACH

YAŞAR FARUK KANBER

Social anthropology is institutionalized in the nineteenth century, together with the human social sciences, to recognize and place savage, remote, and other oral societies in the modern world that is being established. French ethnology sought to discover the universal characteristics of man, while cultural evolutionists placed unwritten societies on the first rung of the developmental line and provided evidence for the superior existence of the modern world, American anthropologists emphasized the incomparability of different cultures, and founding figures of British social anthropology, such as Malinowski, served to point out the functional dimensions of cultures on the one hand, and on the other hand, illuminate so those colonial governments could govern more equitably.

Social anthropology lost the privilege of being used by only Westerns in the nineteenth century. Social anthropology was started to imported in the era of the late Ottoman Empire. The attempt of imported was a process and the improvements about anthropology in the West were followed. Social anthropology, including the work of Bozkurt Güvenç, served as a useful tool needed to reach the modern world, which was lagging behind from its arrival in Turkey until the 2000s. The aim of this thesis is to explain the development process of social anthropology in Turkey and to position Bozkurt Güvenç, who played an important role in the promotion and institutionalization of social anthropology in Turkey, in this historical process. Therefore, in this thesis, while examining Bozkurt Güvenç's anthropological approach, how a discipline that emerged in a certain time-space transformed according to political and economic conditions and intellectual needs in another time-space was also examined. In the first part, the adventure of social anthropology in Turkey from the Late Ottoman Empire to the 1970s was explained. In the second part, Bozkurt Güvenç's studies, both his share of anthropological concerns and his new theoretical attitude are conveyed in integrity. In the third part, Bozkurt Güvenç's

unique position in the historical process was stated with a comparative method and the effects he left behind and the works of his disciples were evaluated.

Key Words: Bozkurt Güvenç, social anthropology, culture theory, anthropology in Turkey, change and progress.

ÖNSÖZ

"Quis qustodiet ipsos custodes?"[1]

(Decimus İunius Luvenalis)

Bana oldukça uzak, başka zamanlara ait, başka ilgilerle rotasını bulmuş, kendisini kolayca açmaya direnen antropolojik külliyat ve etnografik birikim üzerinde tasarrufta bulunma fırsatım nedir? Beni içeriden ve dışarıdan çevreleyen ön kabullerle, toplumsal ve kişisel beklentilerle, toplumsal hiyerarşiyi kıran Ndembu erginlik ritüelleri, Levililerin kutsal diyet kuralları, Balililerin toplumsal ilişkilerini yeniden düzenleyen sembolik horoz dövüşleri, Amerikalı Puebloların taklide dayalı tanrılı maske dansları ve Trobriand Takım Adaları'nda ikamet eden Melanezya topluluğun karşılıklılık ilkesine dayalı avlanma pratikleri arasında nasıl bir köprü kurabilirim? Benim tecrübe ettiğim hayatta, doğduğum yüzyılda, içinde hareket ettiğim kültürde tüm bu bilgi yığınına anlam kazandıracak muadiller nelerdir? Özetle, tüm bunlardan nasıl faydalanabilirim?

Bu tez konusunu seçmeden önce kafamı böyle sorular kurcalıyordu. Tez konusunu belirleme aşamasında Türkiye ile ilgili çalışmak bir ihtimal olarak bana gösterildiğinde arayışımla yüzleşme imkânını yakalayabileceğimi düşündüm. Lisans eğitimimi sosyal antropoloji alanında tamamlamış olmama rağmen Türkiye'de sosyal antropolojiye dair çalışmalara ve tarihsel sürece dair bilgim oldukça sınırlıydı. Aklımda kalan birkaç malumattan biri Mümtaz Turhan'ın *Kültür Değişmeleri* adında bir metni olduğu, geçmişte köy araştırmalarının yapıldığı ve yakın tarihte Bozkurt Güvenç adında bir antropoloğun vefat ettiğiydi. Bunun dışında sosyal antropoloji denilen disiplin, benim için büyük oranda Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz, Bronislaw Malinowski ve Marcel Mauss gibi büyük isimlerin icra ettiği ve bizim de sürekli takibinde kaldığımız boşlukta yüzen soyut bir teoriler birikimiydi. Zamanla söz konusu isimlerin (özellikle Claude Lévi-Strauss'un *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji* metnini okuduğumda) yazısız ya da "ilkel" toplumlarla

[1]"Gözetleyenleri kim gözetleyecek?" ya da "İzleyenleri kim izliyor?" şeklinde çevrilebilecek olan Latince deyiş.

girdikleri ilişkide kendi toplum ve hayat tarzlarına dair bir kavrayışı tamamladıklarını fark ettim. Türkiye'de bu kavrayışı sunabilecek birisi var mıydı?

Dolayısıyla, Türkiye'de sosyal antropolojinin nasıl bir yol izleyerek tecessüm ettiğini öğrenmem gerekiyordu: hangi ilgilerle ithal edilmeye başlanmıştı, nasıl kurumsallaşmıştı ve başka zaman-mekâna ait kaygılarla üretilmiş bir literatür ile nasıl ilişkiye girilmişti? Bu sorulara cevap bulabilmek için Türkiye'deki antropologlar arasından temsil kabiliyeti yüksek bir isim seçmem gerekiyordu. Beni Bozkurt Güvenç'e yaklaştıran şeyler de Türkiye'de sosyal antropolojinin kurak iklimi dolayısıyla öne çıkan çok fazla ismin bulunmaması, kurucu bir isim olarak pek çok antropolog yetiştirmesi ve antropolojik teorilerle devamlı bir diyalog halinde olmasıydı. Daha önce hiçbir metnini okumamış ve düşünce dünyasının muhtevasıyla temasta bulunmamıştım. Yalnızca kitaplarının taşıdığı başlıklar ve birkaç köşe yazısı ön araştırma yapmaya karar vermem için yeterli oldu. Aynı zamanda daha önce malumat ya da ufak tefek fikir sahibi olduğum konular yerine, benim için bilinmez ve sürprizlerle dolu bir yola girmem gerektiği konusunda hazırlanmıştım. Ben de yazısız toplumları araştıran Batılı etnografların teorik yaklaşımlarını takip eden Türkiyeli bir antropoloğu izleme kararı aldım.

Bu tezi yazmadan önce, aldığım lisans eğitimi boyunca sosyal antropolojinin klasik isimleriyle beni tanıştıran üzerine düşünme imkânı sunan hocalarıma teşekkür ederim. Yüksel Kırımlı lisans eğitimimin son senesinde, bir kırsal alan araştırması yapma imkânını sunarak katılarak gözlem yöntemini birinci elden, kısa süreli de olsa, tecrübe etmemi sağladı. Ebrar Akıncı hem antropolojik yöntem konusunda eğitti hem de ritüel ve sembol çalışmalarında beni Van Gennep, Victor Turner gibi sosyal antropolojinin önemli isimleriyle tanıştırdı. Güldem Baykal Büyüksaraç, lisans eğitimim boyunca alan dışı farklı kaynaklardan da beslenmemi ve bir tartışma istenci kazanmamı sağladı. Antropolojiyle olan ilgim için yüreklendirdi ve bana güven aşıladı. Sosyoloji disiplini altında antropoloji çalışabilmem için gerekli şekilde beni donattıkları için hocalarıma minnettarım.

İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü böyle bir zincirleme iz sürme girişimi için oldukça uygun bir yerdi. Tez yazım sürecinde aynı konunun çok farklı şekillerde ele alınabileceğini öğrendim ve tezde izlemeyi öğrendiğim yol aklımdaki sorularla

yüzleşmeme olanak tanıdı. Mevcut durumu anlamam için gerekli zemini tarihsel süreçte keşfetmeli ve toplumsal, ekonomik, politik koşulların etkisini mümkün olduğunca- ancak konunun kendisinden sapmadan- bağlantılı bir şekilde sunabilmeliydim. Tüm bunların farkına varabilmemde pek çok ismin katkısı oldu. Yüksek lisansın ders döneminde, hocam Yücel Bulut sorduğu sorularla sürekli olarak bildiğimi zannettiğim konular hakkındaki kör noktalarıma işaret etti. Benim için oldukça verimli geçen bu bilinmez çalışma sürecine cesurca atlamama yardımcı olduğu için teşekkür ederim. Bir diğer teşekkür, bu tezde uygulamaya çalıştığım tarihsel sosyolojiyi öğrendiğim hocam Enes Kabakcı'ya. Derste okuduğumuz tüm materyallerden bu tezin arka planını oluşturmak için faydalandım. Hocam İsmail Coşkun'a, hem durmadan daha fazlasını istediği hem de bu tez özelinde cesaretlendirip beni antropoloji üzerine çalışmam konusunda desteklediği için minnettarım.

İki özel teşekkürden ilki Şeyda Sevde Tunçbilek'e, iki yıl boyunca benim gibi heyecanlı ve yazma konusunda frensiz bir ruhu düzeltmekten, okumaktan, uyarmaktan ve sakinleştirmekten asla yorulmadığı için. Aynı zamanda iki yıllık süreçte kendi çalışma yöntemimi geliştirmem, disipline olmam ve işimi hakkıyla yapmak için faydalı bir takıntı kuşanmam konusunda çok büyük örnek oldu. Kendisinden çok fazla şey öğrendim. İkinci özel teşekkürüm elbette tez danışmanım Melike Akbıyık'a. Yazım aşaması boyunca abartılı ve gereğinden fazla süslü cümlelerin üzerini çizdiği, tüm yazdıklarımı bir editör tavrıyla sıkılmadan tekrar tekrar okuyup dışarıdan bir bakış açısıyla kaybolduğum yerlerden beni çıkarttığı ve metnin bütünlüğüne dair her seferinde uyarılarda bulunduğu için müteşekkirim.

Birkaç önemli teşekkür de benim için oldukça yorucu geçen bu yıl boyunca benden desteklerini esirgemeyenlere. Ailem yaptığım işi yapmam konusunda devamlı bir ilgi gösterdi ve aylar boyunca çalışmama odaklanıp kendi içime kapandığımda beni sadece teşvik etti. Dostlarım Abdulhamit Demirhan, Eray Sahillioğlu, Utku İçen, İbrahim Yılmaz ve İlyas Yılmaz kafamı dağıtma konusunda tüm olanaklarımın kısıtlandığı pandemi döneminde dinlendiğimde ve konuşma ihtiyacı duyduğumda bana bolca eşlik etti. Samed Kaplan, en yorulduğum anlarda

yanımda oldu; yüreklendirdi, bitmek bilmez tartışmalarımı dinledi ve teskin etti. Dağılmama müsaade etmedikleri için minnettarım.

Yaşar Faruk KANBER

İSTANBUL, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**
ABSTRACT ..... **iv**
ÖNSÖZ ..... **vi**
KISALTMALAR LİSTESİ ..... **xiii**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM **7**

TÜRKİYE'DE (SOSYAL) ANTROPOLOJİ **7**
1.1. Sosyal Antropolojinin Tarihsel Gelişimi **7**
1.2 Osmanlı İmparatorluğu'nda Antropoloji ile İlk Temaslar **15**
1.2.1 Yeni Bir Zaman Algısı ve Geri Kalmışlık Düşüncesi 15
1.2.2 Materyalist Bir Düzlemde "Tekâmülün Kanunları"nı Aramak 17
1.2.3. Osmanlı İmparatorluğu'nda Irk Tasnifi, İnsanın Menşei ve Antropoloji 21
1.3. İkinci Meşrutiyetten 1940'lara Ulus Kimliğinin İnşasında Sosyal Antropoloji **25**
1.3.1. İdeolojik Bir Enstrüman Olarak Antropoloji 25
1.3.2. Erken Cumhuriyet Döneminin Bilimleri Ulus İnşasında Seferber Etmesi 28
1.3.3. Etnografya: Halkı Terbiye Etmenin ve Millî Şuur Oluşturmanın Yöntemi 32
1.4. İkinci Dünya Savaşı Sonrası Türkiye'de Sosyal Antropoloji **38**
1.4.1. Değişimin İzinde Kalkınmanın Reçetesi 38
1.4.2. Teorik Temeller ve Saha Paylaşımı: Kimin Köyü, Sosyolojinin mi Antropolojinin mi? 43
1.4.3. DTCF'nin Sosyal Antropolojisi: Kültür, Gelenek ve İnanmaların Peşinde 48
1.4.4. İstanbul'da Yeni Bir Kürsü: Göçün ve Gecekondunun Röntgenini Çekmek 54

İKİNCİ BÖLÜM **62**

BOZKURT GÜVENÇ: BİYOGRAFİSİ, ESERLERİ VE ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMI **62**
2.1. Samsun'dan ABD'ye: Biyografik Anlatı **64**
2.2. Entelektüel Kaynakları **69**
2.3. Antropolojide Teorik Soruşturma: Güvenç'in Yaklaşımı **78**
2.3.1 Kültür Anlayışı 78
2.3.2 Kültürel Değişme Anlayışı 85
2.3.3. Ulus-Kimlik Sorununa Antropolojik Bir Yaklaşım 95

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM **107**

BOZKURT GÜVENÇ'İN ÖZGÜN KONUMU **107**
3.1. Bozkurt Güvenç'in Katkısı: Devamlılıklar ve Yenilikler **107**

3.1.1. Mütemadi Nitelikler 107
3.1.2. Tutumlar ve Farklılıklar 113
3.2. Bozkurt Güvenç'ten Sonraya Kalanlar 117
3.3. Tilmizlerin Çalışmaları 120
3.3.1. Sosyal Antropolojiyi Tanıtmak 120
3.3.2. Yöntem Meselesi 123
3.3.3. Modernleşmenin Yansımaları Üzerine 124
3.3.4. Modern Zamanda Dinin Konumu Üzerine 127
3.3.5. Küresel Dünyada Kültürel Çeşitliliğin İzleri 129
SONUÇ 131
KAYNAKÇA 135
EKLER 148

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	**Bakınız**
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
Ed.	Editör
s.	Sayfa
t.y.	Tarih Yok
v.d.	ve diğerleri
Yay. Haz.	Yayına hazırlayan
Ş.B.	Şehir Belirtilmemiş

GİRİŞ

Sosyal (ve fiziksel) antropoloji[2] on dokuzuncu yüzyılda Batılı ülkelerin uzaktaki yazısız toplumlarla kurduğu teması bilimsel bir disiplin dâhilinde düzene sokma ve tasnifleme ihtiyacıyla kurumsallaştı. Okyanus aşırı yeni dünyalardaki bu farklı, yazısız, ilkel yaşam formu ile bu toplumların ahlaki tutumlarındaki yabancılık, hem Hristiyan dünya hem de Hristiyanlığın bağrında yeşeren yeni seküler dünya algılayışlarının karşısında, anlaması güç bir tehdit olarak belirdi. *Uygarlığın* teknolojik ve ekonomik açıdan yükseldiği bir dönemde Avrupalı fatih ve misyonerler aslında yeni bir dünya keşfetmekten ziyade "Eski Dünya'nın geçmişini doğrulama endişesi" (Lévi-Strauss, 2016: 76) ile hareket etti. İlk bakışta Batılı dünya nazarında bu yeni insanlar (hatta insan olup olmadıkları bile bir tartışma konusu edilmişti[3]) olgunluktan noksan kalmış bir çocukluk döneminin tasviri için oldukça elverişliydi. Göğü delen adamlar[4], bu yarı çıplak, dilleri her türlü çağrışıma elverişsiz topluluklara baktıklarında Âdem ile Havva'yı ya da cennetin saf hâlini bulduklarını düşündü[5]. Hatta J.J. Rousseau (1712-1778) gibi Aydınlanma düşünürleri, yazısız halkları toplum sözleşmesinin hükmetmeye dayalı formunun henüz tecessüm etmediği, özgürlüğün hüküm sürdüğü bir örnek olarak ele aldı (Rousseau, 2017: 4-5).[6]

---

[2] İlk defa E.B. Taylor'un 1896'da Oxford Üniversitesine sosyal bir antropolog olarak atandığını (Eriksen ve Nielsen, 2010: 41) göz önünde bulundurursak disiplinler arası ayrımların resmî olarak ne zaman şekillenmeye başladığı daha anlaşılır bir hâle gelebilir. Farklı ülkelerde, Fransa'da Etnoloji, İngiltere'de Sosyal Antropoloji ve Amerika'da Kültürel Antropoloji şeklinde isimlendirilen, antropolojinin sosyal alanla ilgilenen tarafının kendisini ayrı bir disiplin olarak isimlendirmesi oldukça geç dönemleri bulmuştur. "Kültürel Antropoloji" terimi 1934'te ilk defa Robert Lowie tarafından kullanılmıştır, "Etnoloji" başlığı antropolojik çağrışımını 1938'de Paris'te Etnoloji Enstitüsü'nün kurulmasıyla bulmuştur ve "Sosyal Antropoloji" ise daha öncesinde var olmasına rağmen ancak Birinci Dünya Savaşı gelip çattığında yaygınlaşmıştır (Atay, 2000: 142-150).

[3] Mesela Montequieu *Kanunların Ruhu Üzerine'*de zencilerden tepeden tırnağa siyah yaratıklar olarak bahsetmiştir. Erdemli bir Tanrı'nın iyi ruhları kara bedenlere hapsedeceğinden şüphe duyduğunu belirtmiştir (Özener, 2016: 24).

[4] 1988 yılında ilk defa Erich Scheurmann tarafından yayınlanan, Polinezyalı kabile reisi Tuiavii'nin Avrupa'yı gezdikten sonra kendi kültürel perspektifinden sunduğu eleştirel değerlendirmesinin adı *Göğü Delen Adam'*dır. Kitabın girişinde, ismini nereden aldığına dair bir anektod aktarılır: "Papalagi denince beyazlar ya da yabancılar anlaşılır. Ama sözcüğü sözcüğüne çevrilirse göğü delen anlamına gelir. Samoa'ya ilk misyoner bir yelkenliyle gelmişti. Yerliler bu beyaz yelkenliyi ufukta bir delik olarak gördüler, beyaz adamın içinden çıkıp kendilerine geldiği delik. O, göğü delip geçmişti." (Scheurmann, 2019: 4).

[5] Claude Lévi-Strauss, Kolomb'un Antiller kıyılarına vardığında Yeryüzü Cenneti'ni bulduğunu zannettiğini belirtir (Lévi-Strauss, 2016: 76).

[6] Thomas Hylland Eriksen ve Finn Sivert Nielsen, *Antropoloji Tarihi* adlı kitaplarında J. J. Rousseau'nun ilkellere nasıl baktığına dair bir değerlendirmede bulunur. Onlara göre Rousseau'nun

Ancak, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında sosyal antropolojiyi kuran ilk antropologların geçer akçe kabul ettiği bilimsel paradigma pozitivizmdi ve nesnel, hesaplanabilir bir evren algılayışı içerisinde yazısız toplumların kültürlerini aktardılar. Yazısız toplumlarla ilgilenmek hâlâ bir kategorizasyon işiydi. Çeşitli düzlemlerde mesele, modern olanla olmayan arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri keşfetmeye ve modern kategorisini inşa etmeye çalışmaktı. On dokuzuncu yüzyıl İngiliz kültürel evrimcileri en uç noktasını modern uygarlığın oluşturduğu gelişim aşamalarının ilk basamağına ilkelleri yerleştirdi, yirminci yüzyıl Fransız etnolojisi (Durkheim ve Mauss özelinde) insan yaşamının ortak nüvelerini keşfetmeye çalıştı, yine yirminci yüzyılda Amerikalı antropologlar kültürel göreceliği (yani hiçbir kültürün bir diğerine göre kıyaslanamayacağı fikrini) araştırmalarının merkezine oturttu ve İngiliz işlevselcilikleri (Radcliffe-Brown ve Malinowski) toplumsal kurumların bütünülüğünü, birbirleriyle olan ilişkisini ve fonksiyonlarını inceledi.

Dolayısıyla sosyal antropoloji modern dünyanın, geçmişe uzanan daha geniş ve büyük arayışları içerisinde filiz verdi. Yerkürenin neredeyse tamamını politik, ekonomik ve kültürel açıdan domine edecek bir uygarlığın ve modernliğin kurucu ögelerinden biri olarak tecessüm etti. Türkiye gibi modern uygarlığın etkisine giren bir ülkede sosyal antropolojiyi mümkün kılan arayışlar, koşullar ve etkenler, özgün hâlinden derin izler taşıyan başka bir sosyal antropoloji hikâyesi oluşturdu. Son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda ırk tasniflerinden oluşan erken antropoloji metinleriyle ilişkiye geçmenin iki temel sebebi vardı. Bu iki sebep, çökmeye başladığına inanılan devletin bekasına Batılı kaynaklarda çözüm aramak ve modern dünyada ortaya çıkan yeni evren tasavvurunu anlayabilmek için nasıl bir insan kabulüyle hareket edildiğini kavramak çabasıydı. Bu arayışlara imkân tanıyan düşünce ise ilerlemeye duyulan inançtı. İkinci Meşrutiyet'ten sonra ise yine devletin selameti için bir ulus kimliği inşa etmek adına antropolojinin saha çalışması yöntemlerinden faydalanmak oldukça işlevseldi. Erken Cumhuriyet dönemi bu çabayı devraldı ve İkinci Dünya Savaşı'na kadar sürdürdü. Cumuriyet'le beraber, Osmanlı entelektüel *ethos*unda tomurcuklanan bir durum kendisini iyice belli etti.

ideal toplum modeli, "soylu vahşiler", özgür-devletsiz topluluklar arasında keşfedilebilir. Ona göre ilkeller gelecekte doğacak olan rasyonel bireyin sembolleridir (Eriksen ve Nielsen, 2010: 25).

Sosyal antropoloji ve fiziksel antropoloji çalışmaları toplumu ilerletmek endişesinde varlık bulan halk-aydın ayrımı üzerine temellendi. Avrupa ve Amerika'daki antropologların araştırmalarına sinen modern-ilkel dikotomisi, Türkiye'de köylü (halk) güzide (yani Batı tedrisatından geçmiş aydın) ikiliğinde karşılığını buldu. Dolayısıyla, daha ortaya çıkışı itibariyle Türkiye'de sosyal antropoloji pratik bir disiplin olarak tecessüm etti.

1945 sonrasında ise köy temelli ekonomik kalkınma girişimlerinde sosyal antropoloji, sosyoloji ile beraber, değişim ve ilerlemeyi gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan bilimsel verinin tedarikçisi olarak kullanıldı. Bu süreçte sosyal antropolojinin çehresi bir takım değişiklikler gösterdi. Bilimsel bir zeminde hareket etme kaygısı, toplum anlayışı organizmacı, anlama pusulası işlevselci, kesinliği tesis etmek adına mümkün olduğunca kantitatif araştırma yöntemlerine başvuran bir sosyal antropoloji geleneği açığa çıkardı. Bozkurt Güvenç ise 1970'li yıllardan itibaren kalkınma beklentilerinin pratik kullanımına sadık kalmakla beraber Anglo-Amerikan sosyal antropoloji geleneklerinin teorik altyapısını Türkiye'de tartışmaya açarak ve geniş kitlelelere tanıtmaya çalışarak o güne değin yapılanların ötesine geçti.

Bu tez, sosyal antropolojinin Türkiye'deki tarihsel serüveninde Bozkurt Güvenç'in yerini ve antropolojik yaklaşımının özgün konumunu tespit etmeye yönelik bir girişimdir. Güvenç'in tarihsel ve mekânsal düzlemlerde tuttuğu kavşak pozisyon nedeniyle yalnızca Güvenç'in antropolojik çalışmaları ele alınmayacak, aynı zamanda onu tarihsel ve mekânsal boyutlarda anlaşılır hâle getirecek kapsamlı - ancak sınırları net bir şekilde belirlenmiş- bir koşullar bütünü anlatılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla bu tez, Güvenç'ten önce Türkiye'de sosyal antropolojinin geçirdiği dönüşümlere, Güvenç'in Amerikan antropolojisinden (ve psikolojisi ile sosyolojisinden) beslenirken faydalandığı kaynaklardan, kendisinden sonraya bıraktığı akademik mirasa kadar geniş bir tarihsel süreci sosyolojik olarak kavrama teşebbüsüdür.

İlk bölüm, sosyal antropolojinin bilimsel bir disiplin olarak on dokuzuncu yüzyılda Batılı ülkelerde gelişme ve kurulma hikâyesiyle başlayacaktır. Daha sonra sosyal antropolojinin Türkiye'deki gelişim serüvenine geçilecektir. İlk bölümün

antropolojinin önce Osmanlı İmparatorluğu'nda sonra Türkiye Cumhuriyeti'ndeki gelişimini açıklayan detaylı tarihsel sürece ayrılmasının ve bilhassa bu bölümün uzun tutulmasının sebebi, tezin başlığında ifade edildiği üzere, Bozkurt Güvenç'in konumunu tespit etme girişimini bir neticeye bağlamak için uygun bir tercih olmasıdır. Güvenç'in Türkiye'deki antropoloji serüveninde nerede durduğu, nasıl bir tutum sergilediği ve onu Türkiye'deki meslektaşlarından ayıran hususların neler olduğunun ön plana çıkarılabilmesi kendinden öncekilerle kıyaslanmayı mecbur kılmaktadır. Dolayısıyla Batı'daki gelişme aşamaları aktarıldıktan sonra, Türkiye'de sosyal antropolojinin tarihsel arka planı incelenecektir. Tanzimat Fermanı'ndan itibaren Osmanlı entelektüel dünyasının devletin bekası sorununa çare aramak adına Batılı metinlerle kurduğu ilişkide antropolojinin etkisi ve dönemin düşünce alışkanlıklarına sunduğu hizmet ele alınacaktır. Bu dönemde oluşan literatür, daha çok ırk tasnifi ve insanın tarihsel kökenine duyduğu ilgi itibariyle geleneksel (dinsel) bir evren kabulüyle, yeni ortaya çıkmış seküler bir düşünce alışkanlığının yüzleşme sahnesidir.

Ardından İkinci Meşrutiyet ile sosyal antropolojiye özgü araştırma yöntemlerinin dönemin ideolojik arayışları için kullanışlı bir aygıt hâline gelmesi ve söz konusu pratik faydanın Cumhuriyet'e tevarüs etmesi üzerinde durulacaktır. Devamında erken Cumhuriyet döneminin bir ulus kimliği inşa etmek için hem fiziki hem de sosyal antropolojiye başvurduğuna değinilecektir. İkinci Meşrutiyet'ten erken Cumhuriyet döneminde faaliyetlere değin iki husus öne çıkmaktadır. İlki ilerlemenin ve hayatta kalmanın kaçınılmaz şartı olan uluslaşma girişimlerinin Türkçülük ideoloji altında kümelenmesi ve söz konusu uluslaşma çabası için sosyal antropoloji yöntemlerini halka doğru gitmek adına kullanılmasıdır. Son olarak 1945'li yıllardan itibaren değişen dünya konjonktüründe Türkiye'nin kalkınmacı politikalara geçmesiyle beraber Türkiye'de sosyal antropolojinin sosyoloji ile teorik yaklaşımlar ve saha çalışmaları açısından ortak kaderi paylaşmaya başladığı ve çoğunlukla kırsal alanın ampirik yöntemlerle araştırıldığı bir döneme geçildiği anlatılacaktır. Bu süreç, Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndan itibaren geçirdiği politik ve ekonomik dönüşümlerin bir parçası olarak ele alınsa bile, esas itibariyle

sosyal antropolojinin bir disiplin olarak Türkiye'ye girişi, kurumsallaşması ve yıllar içinde şekillenmesine odaklanılacaktır.

İkinci bölümde Bozkurt Güvenç'in antropolojik çalışmalarının genel ve bütünlüklü bir portresi çizilecektir. Güvenç'in ele aldığı farklı konular, birbirlerinin niceliksel boyutundan bağımsız şekilde, birbirini anlamlı kılan bir bütün teşkil etmektedir. O kültür teorilerinden, değişme sorununa, kimlik meselesinden, laikliğin modern dünyadaki yerine kadar geniş bir yelpazede çalışmalar yürütmüştür. Bu bölümde eserleri tek tek tanıtılmayacak, bunun yerine ön plana çıkan yaklaşımları ve kavramları başlıklandırılacaktır. Bunun sebebi, tezin bütünlüğü göz önüne alındığında, nihai hedefin, yani Güvenç'in özgün konumunun tespitinin bu şekilde kolaylaşacağına duyulan inançtır. Güvenç antropolojisinin temel temalarını ele almanın, onun temel araştırma konularını ve üzerinde düşündüğü meselelerin açığa çıkarılmasını ve belirginleştirilmesini sağlayacağı düşünülmüştür. İlk olarak özellikle Amerikan antropoloji geleneği içerisindeki düşünsel kaynaklarına göz atılacak, daha sonrasında kültür teorilerindeki bütüncüllük ve indirgemecilik tartışmalarına getirdiği eleştiriler ve kültürün nasıl değiştiğine yönelik lojik ve sosyolojik değerlendirmesi ele alınacaktır. Devamında *Japon Kültürü* ve *Türk Kimliği* gibi ampirik arka plana dayanan metinlerinde ele aldığı Türkiye'nin modernleşirken uluslaşma ve toplumsal uyumu yakalama hususunda yaşadığı sıkıntıların sebeplerin, çizdiği teorik çerçeve içerisindeki tamamlayıcı rolü bir bütünlük içerisinde sunulacaktır. Son olarak da modernleşme anlayışı dâhilinde tespit ettiği sorunlara laiklik ve demokrasi kavrayışlarına dayanan çözümleri aktarılacaktır.

Üçüncü ve son bölümde Bozkurt Güvenç'in Türkiye'deki sosyal antropoloji geleneğinde sahip olduğu özgün konum o noktaya kadar çizilen resim içerisinde tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunun için, tezin ilk bölümünde açıklanan tarihsel hattaki sosyal antropolog öncülleri ve meslektaşlarıyla bir kıyaslaması sunularak, devamlılık içerisindeki farklılığı incelenecektir. Devamında takipçileri anlatılacaktır. Bozkurt Güvenç yalnızca kendi çalışmalarıyla değil, yetiştirdiği önemli isimlerle de Türkiye'de sosyal antropolojinin gelişmesine hizmet etmiştir. Ele alınacak altı isim Türkiye'nin farklı üniversitelerinde hocalık yapmış, antropolojiyi tanıtan metinler yazmış, makaleler kaleme almış ve Türkçeye önemli çeviriler kazandırmıştır.

Doğrudan hocalarının çalışmalarını takip etmeseler bile Bozkurt Güvenç'in antropolojisi ile yakınlaştıkları noktalar vardır. Burada Türkiye'de sosyal antropolojinin tanınması ve yaygınlaşmasında üstlendikleri görev, Bozkurt Güvenç'in etkileri çerçevesinde okunacaktır. Ancak belirtmek gerekir, bu bölümde Bozkurt Güvenç'in öğrencileriyle Güvenç'in çalışmaları arasında doğrudan bağlantı kurma olanağının kısıtlılığı sebebiyle bu bölüm görece sınırlı kalmıştır. Spekülasyon yaparak Bozkurt Güvenç'in ve öğrencilerinin çalışmaları arasında keyfi bağlantılar kurmak yerine hudutları sınırlı daraltmak tercih edilmiştir.

Çalışma boyunca konuyu çözümlemek için birbiriyle iç içe geçmiş dört değişken dikkate alınacaktır. Bunlardan ilki sosyolojik ve tarihsel koşulların belirleyiciliğidir. İlk olarak Türkiye'de politik yapıların ve sosyal antropolojinin gelişim hikâyesinin inşa ettiği (Bozkurt Güvenç'i kuşatan) şartlar göz önünde tutulacaktır. İkinci ayakta Bozkurt Güvenç'in birey olarak söz konusu koşul ve şartlarla girdiği diyalog, toplumsal olanla bireysel olan arasında sürdürülen bir müzakerenin varlığı kabul edilerek incelenecektir. Üçüncü ve dördüncü ayakta amaçlı eylemle beklenmedik sonuç arasındaki ilişki anlaşılmaya çalışılacaktır. Bozkurt Güvenç bir antropolog, akademisyen, hocaların hocası ve eleştirmen olarak ne yapmayı hedeflemiştir ve eylemlerinin Türkiye'de sosyal antropolojinin günümüze uzanan gidişatı içerisindeki etkileri nasıl olmuştur?

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE (SOSYAL)[7] ANTROPOLOJİ

Bozkurt Güvenç'e uzanan tarihsel sürecin anlaşılabilmesi için tek hatlı bir yol izlemek yerine, farklı yönlere doğru açımlamalar yapmak gerekmektedir. Bunun ilk sebebi Bozkurt Güvenç'in, Türkiye'de sosyal antropolojiye yön veren tarihsel ve toplumsal koşulların bir ürünü olduğu kadar, teorik ilgisi itibariyle farklı bir zaman ve mekânda üretilmiş klasik teorilerden de ziyadesiyle etkilenmiş olmasıdır. Diğer taraftan son dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndan itibaren özelde sosyal antropolojiyi genelde ise antropolojiyi mümkün kılan şartların anlaşılabilmesi için, hem Osmanlı aydınlarının entelektüel arayışlarının bütününe hem de bu entelektüel arayışları modern yazında besleyen kaynakların ve dünya görüşünün kısa bir tasvirine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bu bölümde önce sosyal antropolojinin Batıdaki tarihsel gelişimine ardından son dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndan bin dokuz yüz seksenli yıllara değin Türkiye'deki tarihsel gelişimine değinilecektir.

1.1. Sosyal Antropolojinin Tarihsel Gelişimi

> *"You don't understand the basic assumptions of your own culture if your own culture is the only culture you know."*[8] (Watts, 1969)

Antropoloji, Antik Yunancada *anthropos* (insan) ve *logos* (bilgi) kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Dolayısıyla insanı bir toplum ve kültür içerisinde inceleme fikrine dayanan (özellikle sosyal) antropoloji insanlığın

[7] Antropoloji, insanın fiziksel özelliklerinin ve evrimsel gelişiminin incelendiği fiziki antropoloji ve kültürlerin/toplumların benzer noktaları ve farklı niteliklerinin incelendiği sosyal antropoloji olmak üzere iki temel alana ayrılır. Bu çalışmanın odak noktası sosyal antropoloji çalışmalarıdır. Ancak on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başında, söz konusu iki alanın sınırları hem Türkiye'de hem de dünyanın çeşitli ülkelerinde tam olarak belirgin hâle gelmediği için gerekli yerlerde fiziki antropolojinin gelişim öyküsüne de değinilecektir. Bunun dışında, sosyal antropoloji farklı ülkelerdeki geleneklerde farklı şekilde isimlendirilmiştir. Fransızlar etnoloji, Amerikalılar kültürel antropoloji ve İngilizler sosyal antropoloji demeyi tercih etmiştir. İsimlendirme farkı inceleme nesnesinden değil, farklı kürsü geleneklerinin tarihsel gelişiminden kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada sosyal antropoloji ifadesinin tercih edilmesinin sebebi, Türkiye'deki antropoloji geleneğinin İngiliz işlevselciliğinin derin etkilerini taşımasıdır.

[8] "Eğer bildiğin tek kültür kendi kültürünse, içinde yaşadığın kültürün temel varsayımlarını anlayamazsın."

kendisi kadar eskidir. Ancak günümüzde, üniversitelerde bir disiplin olarak yer alan, kendine ait yöntemlere, inceleme alanlarına ve kavram setlerine sahip antropoloji bilimi modern dünyaya ait yeni bir görüngüdür. Modern kökleri on altıncı yüzyıldan itibaren Batılı kâşiflerin dünyanın ücra köşelerine yelken açıp çeşitli misyoner faaliyetlerde ve gezilerde bulunarak yazısız toplumlara dair bilgi toplamasına kadar uzanır. Bu metinler çoğunlukla çeşitli gezginlerin seyahatnameleridir[9].

Yine de onu belirgin hâle getiren şey on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında modern dünyanın kurulmasında üstlendiği roldür. Sosyal antropoloji, bu zaman aralığında, kendisini ampirik bilgiye dayandırarak felsefenin asırlardır üzerinde kafa yorduğu çeşitli inceleme alanlarını aralarında bölüşmek yoluyla felsefeden kopuş yaşayan sosyal bilimler ailesine ait bir üye olarak kurumsallaştı. Genel bir çerçevede, diğer sosyal bilimlerle paylaştığı ortak nitelik modern dünyayı tesis etmek için kontrol mekanizmalarının işleyişine olanak sağlayacak güvenilir, sağlam ve dolayısıyla pozitif bilginin bir veçhesini inşa etmekti[10]. Sosyal bilimler özellikle İngiltere ve Fransa'da ortaya çıkan sosyal değişmeyi anlama, rasyonelleştirme ve yön verme ihtiyacını karşılamak adına işlevsel araçlardan biri olarak görüldü ve ortaya çıkışı itibariyle sosyal antropolojiye düşen görev "öteki", bilinmeyen, ilk bakışta ele avuca gelmeyen yabancı topluluklarla modern dünya arasındaki sınırı belirleme ve bu topluluklarla ne yapılacağı, onların nasıl yönetilmesi gerektiği sorusuna cevap verecek veriyi sağlamaktı (Wallerstein ve diğerleri, 2016: 14-28).

Modern dünya sistemi Avrupa toplumlarının, yerkürenin geri kalanındaki halklarla karşılaşıp onlar üzerinde politik ve ekonomik hegemonya inşa etmesiyle kuruldu (Wallerstein ve diğerleri, 2016: 27) ve bu durum sosyal antropolojinin ayırt edici niteliğini toplulukların farklılık ve benzerliklerini değerlendirme ödevi olarak belirledi. Söz konusu ödev, sosyal antropolojinin bir disiplin olarak ortaya çıkışından

[9] Bu konuyla ilgili ayrıntılı bir inceleme için Bkz: (Hodgen, 1971)

[10] Gulbenkian Komisyonu yayınladığı raporun daha başında, on dokuzuncu yüzyılda neşet eden beş ana sosyal bilimin hayatın geneline yön verme arzusunda bir araç olarak inşa edildiğini anlatır. Sosyal bilimlerin nesnel gerçekliğe dayanması gerektiği yönündeki şiddetli vurgu, hızlı değişimin yönünü kontrol etme ihtiyacına bir cevap aranmasından kaynaklanıyordu. Örneğin, modern tarih bilimi, gerçekte ne oldu sorusunu sorarak, krallara methiyeler düzmek yerine bugünü açıklayan ve gelecek için aklıselim tercihlerde bulunmayı mümkün kılmanın vasıtası olacaktı (Wallerstein ve diğerleri, 2016: 17-18)

günümüze değin iki uç arasında salındı. Modern olana fazlasıyla uzak düşen yazısız toplumları evrensel kriterlere göre değerlendirmek ve ortak standartlara dayalı bir kültür teorisi oluşturma arzusu ile kültürel göreceliğe kucak açan, hiçbir toplumun birbiriyle hiyerarşik bir düzlemde sıralanmasına sıcak yaklaşmayan yerel bakış açısını geliştirme yönelimleri daha başından sosyal antropolojinin hem özgün karakteristiğini ve güçlü yanını hem de aşılması zor çelişkisini açığa çıkardı. Erken sosyal antropoloji, nomotetik bir kampa yaklaşarak (Wallerstein ve diğerleri, 2016: 28), toplumların daha çok farklılıklara odaklandı. Toplumların ve kültürlerin ilerleme kanunlarını arayan on dokuzuncu yüzyıl girişimleri "modern" ve "ilkel" kategorilerini yaratıp ikisi arasındaki sınırları çizmek görevini üstlendi. Daha basit olan yazısız topluluklardan öğrenilen, daha kompleks bir yapıya sahip modern toplumların anlaşılmasına yardımcı olacaktı (Evans-Pritchard, 2005: 15)[11]. Bu girişime bir dizi karşıtlıklar seti eşlik etti. Özellikle "mit" kategorisi altında toplanan, inanç ve bilgi, akıl ve hayagücü, tarih ve kurmaca, simge ve alegori, doğa ve doğaüstü, kutsal ve dindışı dikotomileri (yani dünyanın ikiye bölünmesine olanak tanıyan bütünlükler), on dokuzuncu yüzyıl antropologlarının modern ile ilkel ayırt edici yanlarına vurgu yaparken başvurduğu kavram setleriydi (Asad, 2016: 35). Hatta erken Viktoryen dönem antropologları kendi toplumları için kullandıkları uygarlık kavramı yerine, öteki, yabancı kabileler için, aradaki farkı işaret etmek adına kültür kavramını tercih ettiler (Braudel, 1995: 30).

Bu ilk kuşak Viktoryen dönem kültürel evrimci antropologlarının inceledikleri ilkel toplumlarla ilişkileri oldukça karmaşıktı. Önde gelen antropologlardan Lewis Henry Morgan (1818-1881), toplumsal evrim aşamalarını göstermek üzere akrabalık ilişkilerini çalışarak, antropolojinin ayırt edici ilk alanlarından birisini açarken, yaşam tarzları kaybolmaya yüz tutmuş Amerikan yerlilerinin kültürlerini hızlıca kayıt altına almayı öngeren "acilci antropoloji"ye öncülük ederek Amerikan yerlilerinin siyasal haklarını savundu (Eriksen ve Nielsen,

[11] Sosyolog Émile Durkheim'ın antropolojik bir mahiyet taşıyan son araştırması *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında yazısız toplumlara dair bakış açısının ideal bir örneğidir. Durkheim, (modern ya da ilkel) tüm toplumlarda var olduğunu ileri sürdüğü din olgusunun özünü, dini daha basit bir formda barındıran Avustralya aborjinlerini inceleyerek keşfetmeye çalıştı. Çünkü insanlığın çok daha temel ve daimi bir yönünü "ilkel" topluluklara bakarak yakalayabileceğini düşünüyordu (Durkheim, 2011: 11-12).

2010: 34-35). Morgan ile etkisi bakımından kıyaslanabilecek ikinci isim İngiliz Edward Burnet Tylor idi (1832- 1917). Tylor, İngiltere'de üniversite bünyesinde "antropoloji" adlı bir kadroya atanan ilk isimdi (Atay, 2000: 139). İlkellerin ilerlemenin ilk halkası olduğu ve Avrupa'nın gelişmede son noktayı temsil ettiği inancını yeniden üretti. Tylor'ın en büyük katkısı *Primitive Culture* (1871)'ın henüz başında geliştirdiği kültür tanımıydı. Bu tanıma göre kültür, farklı derecelerde sahip olunan bir şeydi. Herkes ona sahipti ancak dengesiz oranda. Dolayısıyla bu teoride az kültürlenmişten çok kültürlenmişe doğru çizilen evrimin basamakları belirginleşti. (Eriksen ve Nielsen, 2010: 41-42).

Son büyük Viktoria dönemi evrimci antropoloğu Sir James George Frazer, Tylor'ın öğrencisiydi ve 1908'de Liverpool'da "Sosyal Antropoloji"[12] ismini taşıyan ilk üniversite kürsüsünün onursal profesörlüğünü yapması hasebiyle, sosyal antropolojinin kurumsallaşma tarihinde önemli bir yer işgal etti (Evans-Pritchard, 2005: 11). Frazer'ın evrensel kanunlara beslediği derin inanç, din merkezli bir evrim şeması oluşturmasına sebep oldu. Ona göre insanlık büyü, din ve bilim olmak üzere üç temel aşamadan geçmişti. Her aşamada insanlık bir öncekinin yanılsama olduğunu fark etmiş ve nihayetinde bilimsel seviyeye ulaşmıştı (Evans-Pritchard, 2005: 37). Morgan'ın aksine Frazer, kendisine inceleme nesnesi olarak aldığı yerlilere karşı oldukça mesafeliydi. Evans Pritchard'ın aktardığına göre, bir gün bir dost meclisinde hiçbir yerliyle tanışıp tanışmadığı sorulduğunda, "Tanrı korusun" şeklinde cevap vermiştir (Evans-Pritchard, 2005: 72).

Viktoryen dönem sosyal antropologlarının tek ortak özelliği evrimsel kanunlara duydukları inanç değil, aynı zamanda inceledikleri kabilelere dair genellemelerine başka etnografların, misyonerlerin ve sömürgelerden gelen raporların ikinci el verilerine güvenerek ulaşmaya çalışmalarıydı. Sosyal antropolojiyi daha belirgin bir disiplin hâline getiren bir sonraki kuşak, evrimci antropologların teori ve çalışma yöntemlerine ağır eleştiriler getirdi. Dört kurucu baba; İngiltere'de Bronislaw Malinowski ve Radcliffe-Brown, Amerika'da Franz

[12] Evans Pritchard, yirminci yüzyılın başından önce İngiltere akademik dünyasına ait olmakla tanınan "Sosyal Antropoloji" ismi yerine Etnoloji ve Antropoloji isimlerinin tercih edildiğini belirtir (Evans-Pritchard, 2005: 11). Bu yüzden antropoloji başlıklı bir bölüme ilk atanan Tylor iken, öğrencisi Frazer ilk Sosyal Antropoloji başlıklı bölümde onursal profesörlük yapmıştır.

Boas ve Fransa'da Marcel Mauss sosyal antropolojiyi kurumsallaştırıp disiplinin sınırlarını belirlediler. Dördünün de ortak noktası, geçmişlerine dair yeterince bilgiye sahip olmadığımız yazısız toplumları spekülatif bir değerlendirmeyle evrim çizgisi üzerinde konumlandırmaya karşı çıkmalarıydı. Bu karşı çıkış sosyal/kültürel antropolojinin yöntem ve bakış açısını inşa etti.

Bronislaw Malinowski[13] (1884-1942) genç bir Polonyalı entelektüel olarak 1910'da İngiltere'ye göçtü ve İngiliz sosyal antropolojisine çok büyük katkılarda bulundu. O her şeyden önce, eğitilmiş gözlemcilerin ilk elden toplayacağı bilgiler için ısrarcıydı (Monaghan ve Just, 2007: 42). Dolayısıyla masa başı antropoloji olarak adlandırılan Viktoryen dönem antropologlarının yaptığı işe karşı çıkıyordu. 1915-1918 yılları arasında, yaklaşık iki yıl boyunca Avustralya yakınlarındaki Trobriand Adaları'nda saha çalışmasını yaptı ve *Argonauts of the Western Pasific*'i *(Batı Pasifik Argonatları)* (1922) yazdı. Aynı zamanda, sosyal antropolojinin ayırt edici yöntemi olan saha çalışmasını değil ama onu derinleştirip kuvvetlendiren "katılımcı gözlem" yöntemini geliştirdi. Söz konusu yöntemin devrimci yanı, etnografın üzerinde çalışma yaptığı toplumun arasında yerel yaşama aşina olup yerlilerin dilini konuşacak kadar uzun süre kalarak hayatlarına katılmasıydı (Eriksen ve Nielsen, 2010: 68-69). Katılımcı gözlem sosyal antropolojiye yeni bir standart getirdi ve günümüze dek disiplinin özgün yöntemi olmayı sürdürdü[14]. Malinowski aynı zamanda biyolojik determinizme yaslanan bir işlevselcilik anlayışı geliştirdi. Teorisi, bir noktada tarih karşıtı bir pozisyon alıştı. Kültür, bireylerin biyolojik ihtiyaçlarını karşılmak için ürettiği kurumların işlevsel düzeneğinden meydana gelen bir bütündü (Malinowski, 2020: 46-120) ve antropolog o an bulunan statik durumun fotoğrafını çekmekteydi. Dolayısıyla Malinowski insanın temel ihtiyaçlarına dayandırdığı teorilerinde genellemelere ağırlık verdi ancak kültürel evrimcilerin aksine modern ve ilkel arasındaki ortaklıkları göstererek hiyerarşik algıya karşı savaş

[13] Malinowski 1910'da London School of Economics'e girdi ve 1922'ye kadar kürsüde kaldı. Pek çok büyük antropoloğun hocalığını yaptı.

[14] John Monaghan ve Peter Just, etnografyanın ve katılarak gözlemin muhtevasını özgüyle karşılamakla beraber içinde barındırdığı risk ve çelişkilere de dikkat çeker. Dış gözlemci perspektifi antropoloğa pek çok şeyi daha sarih şekilde görme fırsatı tanır. Ancak 1940'lara kadar antropologlar, özellikle İngiliz sosyal antropoloji geleneğinde, inceledikleri toplumları zamansız ve sonsuz bir şimdi içerisinde kayıt altına aldı. Yani yazısız toplumların da değiştiği gerçeğini gözden kaçırdı. Diğer taraftan kendi gözlemlerini sürekli bir üçüncü şahıs kipinde yazarak, sahadaki kendi varlıklarını toplanan ve yorumlanan bilginin niteliğinden soyutladılar. (Monaghan ve Just, 2007: 39-46)

açtı. Mesela *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek* (1926) çalışmasında, ilkel toplumların sezgisel boyun eğmeler ya da farkında olmadan yapılan eylemlerde bulunmadığını, tıpkı modernler gibi belirli düzenliliklere ve kurallara göre hareket ettiğini göstermeye çalıştı (Malinowski, 2016: 17- 20).[15]

İngiliz sosyal antropolojisindeki ikinci etkili isim Alfred Radcliffe-Brown'dı (1881-1955). Radcliffe-Brown, Émile Durkheim'ın sosyoloji anlayışını İngiltere'ye taşıdı ve Malinowski ile kıyaslandığında küçük ölçekli saha araştırmaları yapmasına karşılık daha çok sosyal bütünlüğe dair evrensel yasaların izini sürdü. Yapısal-işlevselcilik olarak adlandırılan teorisi akrabalık, aile, ekonomi din vb. toplumsal kurumlar arasındaki işlevsel ilişkilere dikkat çekti ve bu kurumlara bağlı olan bireyi, teorik açıdan etkisiz ve ikincil kabul etti. Radcliffe-Brown için önemli olan genel sosyal yapının sürdürülebilirliğiydi. Genel yasalarla ilgilendiği için, Malinowski'ye benzer şekilde zamansız statik yapıların peşinde koştu ve evrimci iddialara her zaman uzak kaldı (Eriksen, 2018: 37-38).

Sosyal antropolojiye özgü benzerlikler ve farklılıklar bulmacasında, zamansız bir uzamda ortak noktalara ve daha evrensel temellere ilgi duyan İngiliz sosyal antropolojisine karşılık, erken Amerikan kültürel antropolojisinde Franz Boas'ın (1858-1942) çalışmaları, daha çok farklı, yerel ve görece olan boyutlarla ilgilendi. Almanya'dan Amerika'ya göçen Boas, 1890'lı yıllarda Eskimolar ve Kwakiutl yerlileri üzerine önemli araştırmalarda bulundu. *The Mind of Primitive Man*'de (1911) kültürel antropolojinin tehdit altındaki yerli halklar adına konuşması gerektiğini iddia etti. Malinowski gibi, saha araştırmasının ve birinci elden bilginin önemi üzerinde durdu. Kültürel görecelik, Boas tarafından icat edilmediyse bile antropolojik çalışmanın merkezine onun sayesinde oturtuldu (Eriksen, 2018: 35). Tarihsel tikelcilik olarak adlandırılan yaklaşımı her kültürün kendi tarihsel koşulunun özgün bir ürünü olduğunu ve yalnızca kendi şartları içerisinde anlaşılabileceğini ileri sürüyordu. Dolayısıyla Boas, kültürler incelenirken (her ne kadar kaçınılmaz olsa da) farklı yaşam biçimlerini tek bir çatı altında değerlendirmeyi sağlayacak evrensel

[15] Benzer tespiti John Monaghan ve Peter Just da yapar: "Malinowski, birçok Batılının uygarlaşmış toplumlara özgü alanlar olduklarını varsaydıkları hukuk ve ileri ekonomi gibi kurumların, bir parça farklı bir biçimde olsa da, ilkel toplumlarda da eksiksiz bir şekilde var olduğunu gösterdi." (Monaghan ve Just, 2007: 79)

kavram ve kriterleri reddediyordu. Her kültür bir diğeriyle kıyaslanmaya müsaade etmeyen bir kendiliğe sahipti (Özbudun, Şafak, ve Altuntek, 2016: 90 92). Dolayısıyla Morgan tarafından derecelendirmeye açık şekilde biriken bir şey olaran kabul edilen kültür, Boas için farklı toplumlarda daha az ya da çok olan bir şey değil, her birimizin taktığı farklı bir gözlüktü (Monaghan ve Just, 2007: 55). Neticede Boas, kurucu babalar arasında benzerliklerden çok farklılıklara, kültürlerin evrensel hâllerinden ziyade yerel niteliklerine dikkat çekerek, özellikle Viktoryen antropologlar tarafından inşa edilen toplumlar arasındaki hiyerarşiyi yıkmaya çalıştı. Yazısız toplumlar Batılı araştırmacılar için hâlâ kendini kurmayı ve anlamayı sağlayan ötekiydi ama geçmişe nazaran çok daha eşit bir ilişkiye tabiiydiler.

İngiliz sosyal antropolojisi ve Amerikan kültürel antropolojisi haricinde kıta Avrupa'sında Marcel Mauss (1872-1950), antropolojinin daha çok karşılaştırma yaparak derin analizler yürüten tarafı, Fransız etnolojisinin kuruculuğunu üstlendi. Dayısı Émile Durkheim ile birlikte *L'Année Sociologique* dergisinde yazdı ve çalışmalarını çoğunlukla aynı dergide yayımladı. Mauss hiçbir zaman saha araştırması yapmadı ancak diller tarihi, kültürel tarih ve etnografik araştırma konularında engin bir bilgi birikimine sahipti ve saha çalışmasını sık sık tavsiye etti. Hediyeleşme, büyü, beden teknikleri gibi geniş bir alana yayılmış başlıklar altında dünyanın dört bir tarafından toplanan saha bilgilerini sistematik bir şekilde karşılaştırarak benzerlikler ve farklılıklar konusunda dengeli bir çizgi tutturdu (Eriksen, Küçük Yerler, 2018: 40-41). Mauss'un çalışmaları yalnızca kendisinden sonra Claude Lévi-Strauss'un yapısalcılığına değil, aynı zamanda Baudrillard, Derrida ve Lacan gibi başka disiplinlerden isimlere geniş bir yelpazede etkide bulundu (Tunçbilek, 2020: 534-535).

Sosyal antropolojinin on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyılın ilk yarısını kurumsallaşma ve bir disiplin olarak belirginleşme süreci göz önüne alındığında ortaya çıkışı itibariyle iki temel özellikten bahsedilebilir. Bunlardan ilki, diğer sosyal bilimlere de büyük katkıda bulunan saha araştırması özelinde "katılımcı gözlem" yöntemiyle araştırma yapması ve inceleme nesnesini "öteki" kabul edilen yazısız toplumların oluşturmasıdır. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından hem diğer sosyal bilimlerin alanının genişlemesi, hem yazısız toplumların modern devletlerle kurduğu

ilişkiler sonucu "ilkel" olarak kurulan toplum kategorisinin yavaşça çözülmeye yüz tutması ve özellikle İngiliz antropolojisi özelinde sömürgelerin özgürlüklerini kazanması antropolojinin inceleme konusunun hudutlarını, sahip olduğu özgün kavram setiyle incelemek üzere modern toplumlara doğru genişletmesine yol açtı[16]. Ancak benzerlikler ve farklılıklar, yerel ile küresel, evrensel ile kültürel görececi diyalektik günümüze kadar antropolojik çalışmaların ana meselesi oldu[17]. Farklı kültürleri birbirleriyle kıyaslamak için ihtiyaç duyulan referans kavramlarının, birbirinden uzak toplumları anlamaya çalışırken ne kadar geçerli olduğuna dair yürütülen tartışma ile incelenen kültüre (ya da gruba) içeriden bakmanın imkânları sosyal ve kültürel antropolojinin ana ekseni olmaya devam etti.

Sonuç itibariyle sosyal antropoloji ötekine bakarak kendini anlamanın, ötekinde kendini görmeyi mümkün kılacak aynalar oluşturmanın, karşılaştırarak yakınlaştırmanın, aşina olanı yabancılaştırmanın, dışarısı ile içerisi arasındaki sancılı diyaloğu başlatmanın, gözlemci etkisiyle araya perde çeken o yabancı kültürlere ulaşmanın, kültür ve toplumları sürekli olarak benzer ve farklı kılan (belki de sonsuza kadar sürecek) dinamik oyunun kurallarını çözümlemenin temkinli bir çabasıdır. Ne var ki sosyal antropoloji Batı'da, hayat tarzı ve kültürel standartlara meydan okuyan *egzotik ötek*ini anlama endişesi taşırken, Türkiye'de Osmanlı İmparatorluğu'ndan itibaren hazır siyasi kabullere dayanan bir *kendi*ni tanıma ve modernleşme faaliyeti olarak şekillenmiştir.

[16] Talal Asad, *Antropoloji ve Sömürgecilik'*te (Anthropology And Colonial Encounter) İkinci Dünya Savaşı sonrası sosyal antropoloji kürsülerinin kendilerine kesin bir alan seçme konusunda yaşadığı krize ve erken dönem kurucu isimlerin etnografya çalışmalarında sömürge yönetimleriyle girdikleri ilişkilere dikkat çeker. Metinde çeşitli antropologlarla beraber yürütülen tartışma aynı zamanda erken dönem sosyal antropoloji çalışmalarının, ötekini inceleyen Batılı erk sahipleriyle, sömürge yönetimi altında olan fethedilmiş topluluklar arasındaki ilişkinin çoğu zaman görmezden gelindiğini belirtir. Sosyal antropoloji tarihini bilim-iktidar ilişkisi içerisinde eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutan kitap için Bkz: (Asad, 2008).

[17] Örnek vermek gerekirse, İngiliz Sosyal antropoloji geleneğine ait iki isim, Jack Goody ve Talal Asad temelde birbirine çok yakın bir işi yaparken antropolojinin ruhuna sinmiş farklılıklar ve benzerlikler oyununu birbirlerinden farklı şekilde yürütürler. Her ikisinin çalışmaları da Avrupa merkezci okumalara karşı sert eleştiriler getirmeyi amaçlar ancak Talal Asad bunu toplumların biricikliğine ve birbirleriyle kıyaslanmalarının zorluğuna dikkat çekerek yaparken, Jack Goody bunu birbirinden çok uzak olduğunu zannettiğimiz toplumların paylaştığı ortak zeminler üzerinde çalışarak sürdürmektedir.

1.2 Osmanlı İmparatorluğu'nda Antropoloji ile İlk Temaslar

1.2.1 Yeni Bir Zaman Algısı ve Geri Kalmışlık Düşüncesi

> *« L'idée de progrès fait de nous tous des fats sur les sommets du temps ; mais ces sommets n'existent point : le troglodyte qui tremblait d'effroi dans les cavernes, tremble encore dans les gratte-ciel. » (Cioran, Précis de Décomposition 1949, s. 249)*[18]

On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı aydınlarının henüz sosyal mi yoksa fiziki mi olduğu tam olarak açıklığa kavuşmamış Batı'daki antropolojik araştırmalarla temas kurması, bu yeni "insan" bilimi hakkında kalem oynatarak kitaplar yazmaları medeniyetlerin, toplumların ve *ırklar*ın üzerinde art arda (ya da büyük aralıklarla) sıralanabileceği doğrusal bir zaman algısının Osmanlı entelektüel ethosunda yerleşmesiyle mümkün hâle geldi. İlerleyen süreçte Türkiye'de antropolojinin serüveni de uzun müddet benzer zaman algısının belirlediği sınırlar içerisinde ihdas etti. Zamanda ilerlemek, kimi zaman çökmekte olan İmparatorluk'u kurtarmanın, kimi zaman ulus-devlet modelinde örgütlenerek muasır medeniyetler seviyesine ulaşmanın kimi zaman da ekonomik ve kültürel olarak kalkınmanın temel motivasyonu hâline gelerek, toplumu düzeltmek vasıtasıyla devletin bekasını korumanın derin endişesiyle şekillendi. (Sosyal) Antropoloji de söz konusu motivasyona göre hareket ederken faydalanılan bilimsel araçlardan birisi oldu.

Döngüsel bir zaman kavrayışından doğrusal zaman algılayışına geçiş elbette "ileri olan"la kendini kıyaslamanın bir sonucu olarak ortaya çıktı. Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin birtakım sorunlarla karşı karşıya olduğunun kabullenilmesi de en nihayetinde böylesi bir karşılaştırmayı zaruri hâle getirdi. Ancak kendini ileri olanla kıyaslama hemen gerçekleşmedi. Osmanlı âlimleri on yedinci yüzyıldan evvel devletin işleyişinde birtakım aksaklıklar olduğunu sezdiklerinde, ilk olarak, kendileri karşısında daha yukarıya konumlandırabilecekleri modern düşünceye gitmek yerine, "Gerileme Risaleleri" olarak adlandırılabilecek, sultanlara verilmesi cesaret isteyen siyasi öğütlerde bulunan edebî eserler ürettiler (Howard, 2011: 225).

[18] "İlerleme fikri bizi zamanın dorukları üzerinde kendini beğenmişlere çevirir; ama o doruklar hiç yoktur: İninde ürküntüyle titreyen mağara adamı, gökdelenlerde hâlâ titremektedir." – Emile Cioran

Bilinmeyen sulara açılmak yerine geleneğin kaynaklarına dönen bu "ıslah literatürü" on sekizinci yüzyılın başlarında özellikle Rusya karşısında alınan yenilginin peşi sıra imzalanan Karlofça Antlaşması (1699) ve akabinde Pasarofça Antlaşması'ndan (1718) sonra yerini, menzilini Avrupa'ya çeviren bir arayışa bıraktı (Berkes, 2003: 40). Böylece ilk olarak askerî alanda Avrupa'nın modern ordularından geri kalındığı kabul edilerek, çözümün ve çarenin uzun yıllar boyunca Batı kaynaklı yeniliklerde aranacağı süreç başladı.[19]

On sekizinci yüzyıldan itibaren Avrupa'dan etkilenilerek yapılan ilk yenilikler askerî ve teknik alanda gerçekleştirildi. Batılı anlamda matematiğe geçiş sağlayan derslerin verildiği Mühendishane 1795'te, reformuna ihtiyaç duyulan ordunun tamamlayıcısı olarak modern tıbbi eğitimin ilk defa verilmeye başlandığı Tıphane-i Amire 1826'da, modern anlamda askerî eğitim veren Harp Okulu 1834'te kuruldu ve tamamlayıcı bir kurum niteliğindeki Tıbbiye Yüksekokulu 1836'da açılarak Viyana Üniversitesinden Charles Ambroise Bernard gibi bir profesör verilecek eğitimin içeriğini ve bu yeni müessesenin yapısını düzenlemek üzere getirtildi (Ülken, 2019: 16-19).

İlk başta Batı'nın yalnızca tekniğini alarak Osmanlı İmparatorluğu'nun kötü gidişatının tersine çevrilebileceği düşüncesi belirli noktalarda geçerliliğini kaybetti ve hukuki alanda birtakım değişikliklere gidildi. 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı askerî ve teknik alanda ilk nüvelerini veren Batılılaşmanın siyasi-hukuki alandaki uzantısı olarak ortaya çıktı. Tanzimat'la beraber azınlıklar birtakım yeni haklara kavuştu ve "tebaa"dan "vatandaş"lık anlayışına geçildi. Eşitlik ve hürriyet fikirlerini getirme arzuları dillendirildi. Ancak bu fikirler İmparatorluk sınırlarındaki çeşitli toplumsal unsurların bağımsızlık hareketlerinde bulunması karşısında devleti daha da güçsüzleştirdi ve Tanzimat Fermanı devletin geleceğini belirsizliğe şartlayan yeni bir geçiş ve buhran devrini doğurdu (Ülken, 2019: 23-88).

[19]Çözüm yollarının Batı'dan tasarruf edilebileceğine dair düşüncenin ilk yansımalarından biri Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin on dokuzuncu yüzyılın başında (1820'lerde) Paris'e elçi olarak gönderilmesi, orada bulunduğu süre zarfı boyunca Saint-Simon gibi isimlerle görüşerek, tabip hane, deva hane, rasathane (Arıkan, 2013: 551-552) ve materyalist doğa biliminin gelişiminde önemli bir yeri olan *Jardin des Plantes* gibi (Okay, 2012: 29) Osmanlı İmparatorluğu'na yabancı kurumları gezerek Batı'yı tanımaya çalışması gösterilebilir.

Bu yeni konjonktürde Batı'da yaşanan dönüşümleri ve yenilikleri anlama çabaları hız kazandı. Namık Kemal ve Ziya Paşa, Fransız İhtilali'ni düşünsel olarak hazırlayan Voltaire, Montesquieu, Rousseau gibi isimlerin çeşitli kitaplarını çevirdiler (Korlaelçi, 2018: 144). Yabancı düşünce sistemleriyle etkileşime geçen Osmanlı seçkinleri, nihayetinde Osmanlı toplumu ve devletinin içinde bulunduğu hayati sorunlara, kendi ihtiyaçlarına yönelik seçmece bir faydalanma faaliyetine giriştiler (Kabakcı, 2008: 44-45).

Dolayısıyla, on dokuzuncu asrın Osmanlı İmparatorluğu'nda antropoloji bilimiyle temas kurmuş olan Osmanlı aydınları da devletin hayati sorunlarına çare olacak devanın modern kaynaklarda arandığı entelektüel ve siyasal bir atmosferin içerisinde hareket etmeye başladı. Bu devanın adı "tekâmülün kanunları"ydı. Avrupa'da ortaya çıkan ve bir disiplin olarak antropolojiye zemin hazırlayan bu materyalist düzlem, söz konusu kanunların üzerinde gelişebileceği en verimli topraktı.

1.2.2 Materyalist Bir Düzlemde "Tekâmülün Kanunları"nı Aramak

İnsanların artık Tanrı'ya inanmaz olmaları, hiçbir şeye inanmadıkları anlamına gelmez; her şeye inanırlar (Eco, Foucault Sarkacı 2017, :830).

Osmanlı İmparatorluğu'nun olumsuz gidişatına çare bulmak için yüzünü modern dünyaya dönmesi, on altıncı ve on yedinci yüzyıldan itibaren Avrupa topraklarında gerçekleşen bilimsel devrimle, dünyayı okumanın yepyeni ve modern bir biçimiyle kendine has bir ilişki kurması demekti. Hem Avrupa'da gerçekleştirilen antropolojik çalışmalar hem de Osmanlı aydınlarının üzerine eğildiği antropolojik eserler esas itibariyle bu yeni *okuma* biçiminin mahsulleriydi. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda antropolojiye gösterilen ilgi, aynı zamanda bu yeni dünya görüşüyle, bu yeni düzlemle temasa geçilmesiyle mümkün oldu.

Bu yeni düzlem on altıncı yüzyıldan itibaren Avrupa'da, bilginin tekelinin Kilise'den bağımsız hâle geldiği bir çözülme süreciyle ortaya çıkmıştı.[20] Nihai gerçeğin papanın ve Katolik Kilisesi'nin iktidarından bağımsızlaşmaya başladığı bu dönem, beraberinde doğanın ve kozmolojinin yeniden sınıflandırılması ve anlamlandırılması ihtiyacını doğurmuştu. İlerleyen dönemde Francis Bacon geleneği ve geleneksel bilgiyi 'deney'i unuttuğu için topa tutarak bilimsel bilginin tarihin itici gücü olacağını ilan etmişti (Cevizci, 2015: 404-405). René Descartes *Felsefe'nin İlkeleri'*nde Tanrı'nın niyetine bakmak yerine yarattıklarını nasıl oluşturduğunu incelemenin gerekliliğine işaret ederek teleolojik bir dünya kavrayışından mekanik dünya kavrayışına geçişin önemli adımlarından birini atmıştı (Descartes, 2007: 67).[21] Thomas Hobbes siyaset felsefesinin mihenk taşlarından *Leviathan*'ın henüz başında gerçeklikle kurulan ilişkide duyu organlarının aldatıcı etkisi karşısında şüpheli bir tavır alarak, geçmişin her tülü hurafesine duyulan yanlış inancın sebeplerini açıklamıştı (Hobbes, 2018: 28). Bir asır sonra İngiliz filozof John Locke, insanı her türlü doğuştan fikir ve ilkeden azade etmek üzere tabula rasa inancını savunurken, hem bilgi hem de ahlak bakımından teleoloji karşıtı bakış açısını sunmuştu (Taylor, 2008: 253). İlerleyen zamanda modern anlamda bilimin temel yapıtaşını oluşturduğu yeni materyalist düzlem kendisini geçmişin hurafelerinden ve yanılgılarından sıyrılmak çabası üzerine inşa etmişti. Dolayısıyla 1500'lü yıllardan günümüze kadar ilerleyen süreç Batı'da, Weberyen anlamda dünyanın büyüsünün bozulmasına, kozmosta etkin rol oynayan Tanrı fikrinden yüz çevrilmesine ve dolayısıyla hayatı ve evreni geleneksel biçimde sınıflandıran eski dünya anlayışının sudaki yansımasının dağılmasına şahitlik etti (Taylor, 2019: 32). Bu dönüşümün bir çıktısı olan

[20] Martin Luther uzun zamandır Lollard'lar ve başka akımlar tarafından Katolik Kilisesi'ne karşı gösterilen başkaldırıların en sertlerinden olan *Doksan Beş Tez*'i 1517'de kilise duvarına astı, bozulmaya yüz tutan Katolik düzenin geçmişteki altın günlerini özlemle ve büyük bir umutla dile getirdiği Ütopya'sı Thomas More tarafından 1516'de yayımladı. Kopernik on altıncı yüzyılda güneş merkezli bir evren resmini savunarak Kilise'nin geleneksel dünya görüşünün temellerine dinamit döşedi ve on yedinci yüzyılda Galileo bu iddiaları yeniden dillendirdi.

[21] Teleolojik dünya kavrayışı görüngü ve olgular arasındaki ilişkileri önceden belirlenmiş erekler üzerinden açıklamaya çalışırken, mekanik dünya kavrayışı söz konusu ilişkileri kendisini her yerde tekrar eden kanunların nedenselliğiyle kavramayı hedefler. Örneğin teleolojik bakış açısı, güneşin dünyaya olan mevcut uzaklığı, sırf dünyada yaşam var olabilsin diye güneşin söz konusu mesafede durduğunu ileri sürerek gerekçelendirecektir. Mekanik bakış açısı ise aynı mesafeyi, (Descartes'e göre Tanrı tarafından belirlenen) doğa kanunlarının doğal bir sonucu olduğunu, yani güneşin, sırf dünyada yaşam var olsun diye sürekli olarak belirli bir mesafeyi korumaktan ziyade, kanunlara bağlı gelişen mesafenin doğal olarak dünyadaki yaşamı mümkün kıldığını ileri sürecektir.

pozitivizm, 19. yüzyılda Auguste Comte'un çabası sayesinde Yunan-Hristiyan geleneğini sekülerleştirmek koşuluyla teslim aldığı ilerleme fikrini üç hâl yasası[22] ile yeniden üreterek dönemin Batı'daki hâkim düşünce paradigmalarından biri olmuştu (Kabakcı, 2019: 130- 132).

On dokuzuncu yüzyılda çözümü Batı'da arayan Osmanlı Devleti'nin ve aydınlarının karşılaştıkları dünya algılayışı, temelleri anlatılan materyalist düzlem üzerinde yükseldi. Yukarıda değinildiği gibi, söz konusu ilişki bir müzakereden meydana geliyordu; çeşitli alanlarda kalem oynatan Osmanlı aydınları ihtiyaçları doğrultusunda modern düşünce sistemleriyle diyalog kuruyor ve materyalist düzlemin sunduklarından da çeşitli şekillerde faydalanıyorlardı. Kimileri kendi dinî perspektiflerini tamamen terk etmek yerine materyalist olanla uhrevi olan arasında imzalanabilecek bir kontratın izini sürüyor, Beşir Fuad gibi isimlerse her türlü dinî dokudan arındırılmış bir hayat anlayışını tercih ediyordu. Kişiden kişiye değişkenlik gösteren fraksiyonlara rağmen, en nihayetinde modern bilimin doğaya ve nesneye karşı takındığı materyalist tutum farklı yaklaşımlar dâhilinde hesaba katılıyordu.[23]

Böylece Osmanlı aydınlarının İmparatorluk'un kötü gidişatına çare aramak için Batı'ya yönelmeleri, hem zaman çizgisi üzerinde kendilerinin Batı'dan geri olduklarını düşünmelerine hem de ilerlemenin yordamını materyalist düşünce sistemlerinden beslenerek öğrenebilecekleri fikrini benimsemelerine yol açtı. Sosyal Darwinizm'in Osmanlı İmparatorluğu'nun entelektüel *ethos*una nüfuz etmesiyle beraber ilerleme düşüncesi ve materyalist arayışlar harmanlandı ve böylece antropolojiyle ilgilenecek münevverlere hareket edecek müsait bir alan açıldı. Sosyal Darwinizm, antropolojiyle temasın ilk kanalıydı.

Batılı felsefi düşünce sistemleriyle ve materyalist düzlemle iletişim kurmak, farklı perspektiflerden ilerleme arzusunun dile getirilmesine sebep oldu. Şinasi

[22] Üç hâl yasası, insanlığın üç temel dönemden geçerek evrildiğini varsayıyordu. Teolojik dönem çocukluk evresiydi, metafizik süreç ergenliğin sancılarıyla doluydu ve nihayet bilimsel düşünceyle erişilecek pozitivist çağ olgunluğun kendisiydi.

[23] Materyalist fikirlerin Osmanlı münevverleri arasında yayılmasında Mekteb-i Tıbbiye'nin oynadığı rol ziyadesiyle önemlidir. Mekteb-i Tıbbiye'de ilk defa fizyoloji, zooloji, cerrahi ve anatomi dersleri yer almış, Sade de Galiére, Karl Ambroso Bernard ve Sigmund Spiter gibi yabancı hocalar kurumda ders vermiştir. 1847'de kurumu ziyaret eden Mac Farlane, izlenimlerinde, okul kütüphanesinde daha önce hiçbir yerde görmediği kadar büyük bir materyalizm koleksiyonu, öğrencilerin natüralist Baron d'Holbach'ın *Système de la Nature*'ünü okuduklarını kaydetmiştir (Işın, 1985: 364-365).

(1826-1871) geleneksel Osmanlı kurumlarının ve insan ilişkilerinin akla uygun olup olmadığını sorarak, insanlık mertebesine Tanrı'nın gölgesi padişahın iradesiyle değil, insanın iradesinin uzantısı olan yasa vasıtasıyla *ulaşılabileceğini* savundu (Işın, 1985: 355).

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında zamanın ruhunu özetleyen "Terakki-i Cedide" kavramına uygun düşecek şekilde Ahmet Mithat (1844-1912) da toplumu *ilerletmek ve geliştirmek* vasıtasıyla kötü gidişata dur demeyi hedefleyen Sosyal Darwinistler arasındaydı. Düşün hayatının erken dönemlerinde, bir taraftan insanların üzerindeki "Acem baskısı eski masal kitaplarının" (Doğan, 2006: 154) etkisini ortadan kaldırarak aydın fikirleri ikame etmek gerektiğini belirtirken diğer yandan da dile getirdiği bu yabancı fikirleri ürkütücü olmayan bir ambalajla sunmak için dinî referanslara başvurdu. Düzen ve uyum odaklı Lamarc'ın evrim teorisine sıkça değinmesinin yanı sıra ilerlemenin kanunlarını insanın rekabet ve hırs duygusunda keşfeden Darwinist yazıları, materyalist bir düzlemde hem düzeni (*ordre*) hem de ilerlemeyi (*progrès)* gerçekleştirmeyi amaçladı. Ona göre insan terakki edebilen hayvandı ve insanlık ulaştığı bu ileri noktaya yıka yıka gelmişti (Doğan, 2006: 147-164).

Beşir Fuat (1852-1887) ise aynı dönemde dünyanın materyalist okumasıyla daha açık ve cesur bir alışveriş sürdürüyordu. Pozitivist olarak nitelenebilecek, kuvvet ve maddenin hayatın iki ana devingen gücü olduğunu ifade eden natüralist yaklaşımı Comte'tan etkilenmiş bir görüşten ziyade on dokuzuncu yüzyıldaki hâkim anlamında maddi vakıalara ehemmiyet verme temayülünün bir neticesiydi (Mardin, 2012: 59). İlk olarak dimağın ve sinir sisteminin dışında bir şeyin olmadığını ileri sürerek metafiziğin işaret ettiği gibi bir insan ruhundan bahsetmenin mümkün olmadığını savundu. O, biyolojik materyalizmi halkın kafasına yerleştirmek için uğraşırken Herbert Spencer (1820-1903) gibi sosyal evrimcilerin teorilerine başvurdu (Doğan, 2006: 165-171). *Beşer* isimli çalışmasıyla maddi açıklamalara dayanan bir insan anlayışı yakalamayı amaçlarken, Voltaire için yazdığı biyografisini kaleme alarak ilerlemenin ilk şartı olan *geleneğin boyunduruğundan kurtulmuş insan*ın portresini çizmeye çalıştı (Işın, 1985: 366).

Sonuç itibariyle, Osmanlı aydınlarının yüzlerini Batı'ya çevirmeleri, geleneksel düşünceyi, geleneksel dünya algılayışını yeniden değerlendirip konumlandırarak, gelenekle aralarına farklı derecelerde mesafe koymalarını gerektiren bir ortamın içinde bulunmalarına sebep oldu. On altıncı yüzyılda Batılı filozofların yaptığı gibi, Osmanlı aydınları da içeriği değişkenlik gösteren gelenek kavramıyla farklı hesaplaşmalara girdiler. Bu hesaplaşmanın etkin araçlarından biri antropoloji oldu. İlerleyen süreçte de antropoloji, geçmişle ve gelenekle hesaplaşma niteliğini değişik tartışmalar ve arayışlar çerçevesinde korudu. Dünyayı, insanı ve toplumu anlamanın gerekçesi çoğu zaman siyasi beklentilere göre şekillenirken, antropoloji ve sosyal antropoloji çalışmaları geleneğin tam karşısında konumlandırılan modern bilime ve dünya algılayışına duyulan sarsılmaz inancın en sarih ifadelerinden biri hâline geldi.

1.2.3. Osmanlı İmparatorluğu'nda Irk Tasnifi, İnsanın Menşei ve Antropoloji

"Ben alçakgönüllüyüm, Avrupa'dakilerin her şeyi
bizden önce bulup, en ince ayrıntısına kadar
incelediklerini kabul ediyorum." (Pamuk, 2020: 123)

Osmanlı İmparatorluğu'nda antropolojiye ilişkin ilk metinlerin fiziki mi yoksa sosyal mi olduğunu kavramların bugünkü anlamıyla tespit etmek zordur. On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde görülmeye başlanan söz konusu metinler, dünyanın çeşitli coğrafyalarında yaşayan toplulukların (ya da dikkate alınan metinlerin ifadesiyle ırkların) kolektif özelliklerini belirleme çabası açısından etnografik bir mahiyet taşımakla beraber, insanlığın kökeni ve ırkların tasnifi gibi sorunlarla ilgilenmesi açısından fiziki niteliklere de sahiptir. Şemsettin Sami'den Satı Bey'e kadar, Osmanlı İmparatorluğu'nun antropoloji ile temaslarının erken örnekleri içerisinde ele alınan tüm çalışmalar, Avrupa'nın on altıncı yüzyıldan itibaren ekonomik ve siyasi gerekçelerle yaptığı deniz aşırı yolculuklar neticesinde keşfedilen yeni toplulukları kendini yeniden kurmak, inşa etmek adına tasnifleme çabasının

sonuçlarından doğrudan etkilendi.[24] Bu, Batı'nın yeni dünya görüşünü anlamaya çalışmanın doğal bir neticesi olarak onun insan ve tarih anlayışıyla da hemhâl olma zaruretinden kaynaklanıyordu.

Doğal olarak antropolojiyle ilgilenen Osmanlı Aydınları, toplumların ilerleme çizgisinde hangi aşamada olduğunu tespit etmek için bir gösterge olarak faydalanabilecek ırk tasnifleriyle ve insanlığın tek bir kökten (*monojenizm*) mi yoksa farklı köklerden (*polijenizm*) mi geldiği sorunu üzerine çeşitli metinler kaleme aldılar.[25] Osmanlı İmparatorluğu'nda on dokuzuncu asrın son çeyreğinden itibaren çeşitli mecmualarda insanlığın başlangıcıyla ilgili hikâyelerin yerine bilimsel gerçeklere dayanan antropolojiyle ilgili pek çok yazı kaleme alınmasına[26] rağmen, bu alanda üretilen ilk ciddi kitap Şemsettin Sami'ye aittir.

Şemseddin Sami (1850-1904), 1878'de yayımladığı *İnsan* ve 1886'da kaleme aldığı *Yine İnsan* başlıklı kitaplarında, dünyanın yaşı, ırkların tasnifi, insanlığın kökeni ve gelişiminde ürettiği aletlerin geçirdiği aşamalar gibi meseleler üzerine yazdı. *Yine İnsan* kitabına göre dünya üzerinde Beyaz, Sarı Zenci, Kızılderili ve

[24] Hobbes dâhil olmak üzere, pek çok erken dönem modern filozof, yeni coğrafyalardan gelen seyahatnamelerin etkisiyle, ilk defa karşılaşılan "ilkel" toplumların varlık zincirindeki yerlerini belirlemeye çalışarak, karşılaştıkları bu kültürel farklılık ortamında tehdit altına düşen kendi yaşama biçimlerini güvence altına almak için, söz konusu toplulukların insan mı yoksa hayvanla insan arasındaki bir geçiş türü mü olduğuna dair sorular sordular (Bernasconi, 2020: 15-40). On yedinci yüzyıldan itibaren ise, on sekizinci yüzyıla doğru giderek yoğunlaşan bir bilimsel tasnif furyası başladı. İlk olarak Fransız düşünür François Bernier, 1684 yılında yayımlanan *Yeni Türkler ya da Irklar Kapsamında Dünyanın Yeniden Bölümlenmesi*'nde insanı dört farklı ırk altında topladı. Daha sonra Carolus Linnaeus 1735'te yayımlanan *Doğa Sistemi* kitabında, insanı ilk defa maymunlarla aynı tür altında sınıflandırarak dinî referanslı dünya görüşlerinin aksine bir tutum sergiledi. Sınıflaması, fiziksel özelliklerle kültürel davranış kalıplar arasında bir eşleşme öngörüyordu. Amerikalılar kırmızı tenli, düşünmeden hareket eden insanlardı. Beyaz tenli Avrupalılar ise neşeli ve atletikti. Sarı Asyalılar melankolik, siyah Afrikalılar duygusuz ve tembeldi. Ardından Blumenbach 1795'te Linnaeus'nin tasnifinin bir benzerini tekrar ederek, beyaz ırkın insanlığın saf hâli olduğunu ileri sürdü (Özener, 2016: 21-29).

[25] On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, farklı renklere ve fiziki özeliklere sahip ırkların, ayrı ayrı mı yaratıldığı (*polijenizm*) yoksa tek bir kökten neşet ederek (*monojenizm*) iklim şartları yüzünden mi çeşitlilik mi kazandığı etrafında bir tartışma patlak verdi. Monojenizm Hristiyanlık öğretisiyle daha uyumluyken polijenizm tehditkârdı (Özener, 2016: 31). Tartışma, Avrupa'nın diğer kültürler üzerinde kurduğu hegemonyanın bir uzantısıydı. Aynı kökten neşet edildiğini savunmak, farklı aşamalardaki toplulukların gelişerek ilerleme çizgisinde nihai insanlık durumuna erişmelerine imkân tanırken, farklı kökenlerden söz etmek, Avrupa dışı toplumların ne yaparsa yapsın ilerleme şansına sahip olmadığı fikrinin bir uzantısıydı (Maksudyan, 2016: 22).

[26] 1885'te Mahmut Celaleddin'in yayımladığı "İnsanların Çoğalışı",1975'te Kırkambar'da isimsiz yayımlanan "Ahval-i İnsan", 1871'de Ahmet Mithat Efendi'nin Dağarcık'ta yayınladığı "İnsan" 1862'de Hayrullah Efendi'nin Mecmua-i Funun'da yayımladığı "Nev-i İnsanın Sath-ı Arzı Üzerine Teksir ve İntiş'arı", 1896'da Mekteb Mecmuası'nda H. Ayni müstear adıyla yayımlanan "İlmü'l Beşer", seçili örneklerdendir (akt. Okay, 2012: 67-69).

Malayi (ki bu tipoloji Blumenbach'ın sınıflandırmasına oldukça benzemektedir) olmak üzere beş ırk bulunmaktaydı (akt. Akın, 2002: 15). Bu ırklar tek bir Âdem-Havva'dan zuhur etmiş, göçler neticesinde dünyanın çeşitli coğrafyalarına yayıldıkları için farklı iklim koşulları yüzünden benzersiz fiziki özeliklere kavuşmuşlardı. Bu noktada tek köken düşüncesini savunmak Osmanlı İmparatorluğu gibi geri kaldığı kabul edilen toplumlara ilerleme imkânının kapılarını aralıyordu. Çünkü eğer bütün insanlar tek bir kökenden geliyorlarsa, bu aralarında niteliksel bir farklılık değil zamansal ve niceliksel uzaklıklar bulunduğunu kabul etmek demekti; geri kalmış bir topluluk çok çalışarak zaman çizgisinde kendisinden önde yer alan ırkların bulunduğunu noktaya, benzer süreçlerden geçerek gelebilirdi. Ancak, Şemsettin Sami insanın biyolojik bir varlık olduğunu kabullenerek her ne kadar materyalist düzlemden faydalansa da onun yaratıldığı düşüncesinden de taviz vermiyordu. Ona göre, insan türü bir yaratıcının vasıtasıyla Hazreti Nuh'un soyundan türemişti (akt. Akın, 2002: 11-14). Aynı zamanda, kutsal kitaplardaki anlatıya ters düşebilecek bir tezi dillendirerek dünyanın başlangıcının binlerce asır geriye uzanmış olması gerektiğini ileri sürüyordu. (Toprak, 2020: 348)

Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal antropolojiye bir adım daha yaklaşacak gelişmeler, Andreas David Mordtmann'ın (1811-1879) Mülkiye'de verdiği etnografya dersleri ve öğrencisi Osman Bey'in (1856-1920) katkılarıyla gerçekleşti. 1846'da Almanya Kentler Birliği'nin elçisi olarak İstanbul'a gelen ve 1860'tan itibaren Osmanlı İmparatorluğu ticaret mahkemelerinde yargıçlık yapan Andreas Mortmann, 1877 yılında yenilenerek açılan Mülkiye'nin yeni müfredatında bulunan Etnografya derslerini vermeye başladı.[27] Vefatına kadar geçen iki sene boyunca işlediği konular, öğrencisi ve Mülkiye'nin ilk mezunlarından Osman Bey tarafından 1885 senesinde *İlm-i Ahval-i Akvam* adıyla kitaplaştırıldı (Okay, 2012: 95-116).

Kitap, dönemin hem Avrupa'daki hem de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki antropoloji anlayışının bir ürünüydü. Osman Bey'in kitaba yaptığı muhtemel[28]

[27] Morthmann'ın vefatının ardından Jan Arsitoklis Efendi on dört sene boyunca, 1895'e kadar Mülkiye'de etnografya deri vermeye devam eder (akt. Okay, 2012: 99).

[28] Muhtemel çünkü dönemin içinde bulunduğu şartlar dolayısıyla metin, aynı anda hem materyalist hem de geleneksel (İslami) dünya görüşlerine dair argümanları aynı anda barındırıyordu. Evrim konusunda, insanın aynı anda maymuna benzeyip diğer taraftan Allah tarafından yaratıldığının savunulması, antropolojik bir bilgi verdikten sonra verilen bilginin reddedilmesinden

müdahaleler, materyalist düzlemle geleneksel İslami dünya algılayışı arasındaki savrulmanın çarpıcı bir portresini çiziyordu. Blumenbach, Buffon ve Cuvier gibi isimlerin ırk tasniflerine yer verdikten sonra, Belçikalı Ameliyuz Dalua'nın sınıflandırmasını kabul eden Osman Bey, kitabın başında insanın memeli hayvanlar gibi bir görünüme sahip olduğunu itiraf etmekle beraber, maymundan türemediğine ve Allah tarafından yaratıldığına değiniyordu. Ona göre insanın ahlakı ve dil kabiliyeti hayvanlardan ayrıldığı noktayı belirlemekteydi. Bu yüzden insanın *ilerlemesi* ve *eğitimi* açısından kritik bir öneme sahip dilin vaziyetini niteleme çabasına girişmekteydi (akt. Okay, 2012: 123-131).

1908'te İkinci Meşrutiyet'in ilanıyla beraber Mekteb-i Mülkiye'de Etnografya dersi müfredata Satı Bey'in eşliğinde geri döndü. İnsan-maymun ilişkisini çok fazla irdelediği gerekçesiyle kısa süre sonra son bulan derslerinin notlarından bir araya getirerek yayımladığı *Etnografya/İlm-i Akvam* isimli kitabı, Osmanlı İmparatorluğu'nda aynı dönem antropolojiye eğilen diğer metinlerin çok daha ötesinde çağdaş bilgiler içeriyordu (Toprak, 2020: 352). Satı Bey'e göre tarih ilmi insanlığın yazılı tarihten öncesini açıklamakta yetersiz kalıyordu. Bu noktada devreye giren ilm-i akvam, beşeriyetin çocukluk, sebavet (sabilik, çocukluk) ve tufulliyet dönemlerine dair bilgi noksanlığını telafi edecek bir yeterlilikle devreye giriyordu. "Akvam-ı vahşiye", yani vahşi kavimler gelişim sürecinde geri kaldığı için insanlığın çocukluk evresini temsil edebilirdi. Etnografyanın sağlayacağı bu inceleme sayesinde *insanlığının ilerlemesinin* genel hatları belirlenebilirdi (Toprak, 2020: 354). Dolayısıyla Satı Bey, tekâmülün kanunlarını elde etmek için, mekânsal uzaklık ile zamansal uzaklık arasında benzerlik kuran evrimci paradigmanın[29] yöntemlerinden yararlanılabileceğini ileri sürüyordu. Bunun dışında Satı Bey de antropolojiyle ilgilenen diğer Osmanlı münevverleri gibi geleneksel, İslami dünya görüşüyle çatışan pek çok yorumun erken dönem sözcülerinden oldu. Mukaddes tarih anlayışına sorgulayıcı bir üslupla yaklaşarak insanın dördüncü zamanda neşet ettiğini belirtti (Toprak, 2020: 354).

---

kaynaklanmaktadır. Bu da Morthmann'ın ders notlarını kaleme alan Osman Bey'in, kendi bakış açısından yola çıkarak metne müdahâle ettiğini düşündürmektedir.

[29] Sosyal antropolojide evrimci paradigmanın kısa bir çözümlemesi için Bkz: (Augé, 2013: 11-33)

Neticede, ırk tasnifi ve insanın menşeini anlama girişiminde bulunan erken dönem Osmanlı antropolojisi yeni bir dünya görüşünün entelektüel *ethos*a dâhil olmasında önemli bir görev üstlendi. Materyalizm ve Darwinizm'le harmanlanan devleti kurtarma çabaları, gelecekte, (Zafer Toprak'a göre özellikle Satı Bey'in metinleri vasıtasıyla) Cumhuriyet yıllarında seküler ve laik bir dünya görüşü için zemin hazırladı (Toprak, 2020: 357).

İkinci Meşrutiyetle beraber sosyal antropoloji en azından metodolojisi ve araştırma araçları bakımından Türkiye'de farklı bir görünürlük kazandı: yine devletin bekasının bekçiliğini yapmak, (halkı terbiye ederek) ilerlemek, geleneksel bilgi ve anlayış karşısında bir mesafe geliştirmek ve en nihayetinde bir ulus kimliği inşa etmek için.

1.3. İkinci Meşrutiyetten 1940'lara Ulus Kimliğinin İnşasında Sosyal Antropoloji

1.3.1. İdeolojik Bir Enstrüman Olarak Antropoloji

Sosyal antropolojinin Türkiye'deki serüveni sıralı olaylar şeklinde vuku bulmadı. Farklı zamanlara hitap eden ve farklı beklentilere cevap veren gelişmeler eş zamanlı olarak yaşandı. Sözgelimi İkinci Meşrutiyet'in ardından Satı Bey'in verdiği tekâmülün izlerine mercek tutan Mülkiye dersleriyle Türkçü ideolojinin giriştiği etnografya çalışmaları aynı zaman aralığında gerçekleşen ancak farklı kaygıların mahsulleriydi. Aynı anda farklı antropolojik ilgiler, farklı ihtiyaçlara ve sorunlara yönelik ortaya çıkıyordu. 1908'den sonra antropoloji (hem fiziki hem de sosyal hâliyle) tekâmülün kanunlarını aramanın haricinde yeni problemlere odaklı çözümlerin peşine düştü. Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı neticesinde yaşanan toprak kayıpları (kendi içinde bölüngüleri olan Türkçülük gibi) yeni siyasi ideolojilerin etkinlik kazanmasına ve böylece antropolojinin de devletin kurtulması gibi eski beklentilerin dönüşüm geçirmiş yeni formlarına uyum sağlamasına yol açtı.

Tekâmülün kanunlarını keşfetmeye yönelik politik kaygılarla, siyasi programları daha açık ideolojik kaygılar birbirinden farklılaşırken birtakım

süreklilikleri muhafaza ettiler. Antropolojinin Batılı bir disiplin olarak ortaya çıkması itibariyle Batılı etkiler, tedricen daha seküler bir dünya algılayışına dönüşen entelektüel ethos ve devleti (ve dolayısıyla toplumu) kurtarmanın çaresinin ilerlemekte görülmesi antropolojinin Türkiye'deki gelişmesinde İkinci Meşrutiyet sonrası ideolojiler için devindirici güç olmaya devam etti. Bunlarla beraber iki yeni nitelik ortaya çıktı. İlki antropolojinin sosyal ve fiziki alanlar olarak özellikle yöntemleri ve inceleme nesneleri açısından ayrışmaya başlamasıydı. Artık ırkların özelliklerini açığa çıkarmaya çalışan fiziki antropolojiyken, otantik kültürel unsurların arkeolojisini yapan sosyal (kültürel) antropolojiydi. İkinci yenilikse, her iki antropolojik alanın da, siyasi temayüllerle olan ilişkisinin önceye nazaran daha fazla belirginlik kazanmasıydı. Bundan böyle antropolojiyi besleyen, onu tarayan, onu temizleyen ve karşılığında ondan ürün bekleyen Türkçülük ideolojisinin bizatihi kendisiydi.

Türkçülük ideolojisinin taraftarlarının artmasıyla sosyal antropolojiye el uzatmasına dair geçiş ne siyasi iklimde ne de ondan etkilenen antropoloji disiplininde birden gerçekleşmedi. Siyasal alanda Genç Osmanlılar tarafından uzun yıllar savunulan çeşitli unsurların tek bir çatı altında toplanabileceği inancına dayanan Osmanlıcılığın ardından Türkçülüğün görünürlük kazanarak ön plana çıkması İkinci Meşrutiyet'ten sonra aşamalı bir süreç hâlinde gelişti. Meşrutiyetin ilanından önce Jön Türkler arasında bile sarih bir Türk milliyetçiliği söz konusu değildi. 1897-1902 yılları arasında çıkan *Osmanlı Gazetesi* gibi Jön Türk yayınlarının Türklere atfettiği önem ideolojik bir programdan ziyade Osmanlıcılık dâhilinde gösterilen bir ilgiydi (Mardin, 2012: 154).

Osmanlıcılığın ve İslamcılığın yanında Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü engellemesi muhtemel ideolojilerden biri olarak Türkçülüğü ilk dillendiren metinlerden biri Yusuf Akçura (1876-1935) tarafından 1904 Rusya'sında yazılan *Üç Tarz-ı Siyaset'*tir. Akçura'ya göre on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti'ni güçlendirmeye yönelik Garp'tan beslenen üç siyasi ideoloji geliştirildi. Hangi siyasetin doğru olduğunu bulmak cemiyet için neyin gerekli olduğunu keşfetmekten geçmekteydi. Akçura, her cemiyetin kuvvetli olmayı aradığını ileri sürdü. Her ideolojinin getirileri ve götürüleri vardı. Ancak Osmanlıcılık takibi beyhude bir fikre

dönüşmüştü ve İslamcılık da gelecek için pek faydalı durmamaktaydı. Türkçülük ise devleti güçlendirebilecek yeni bir öneri olarak masadaki yerini almaktaydı. Türk devletlerinin birleşmesinden dem vuran bu (Turancı) Türkçülük anlayışı dil ve kültürel açıdan ortaklık üzerine inşa fikri etrafında şekillenmekteydi (Akçura, 1976: 8-35).

Ne Türkçülüğün sınırları ve projeksiyonu aşikâr olmayan bu anonsundan sonra ne de İkinci Meşrutiyet'in ilanının ardından milliyetçi düşüncelerin Osmanlıcılıktan bağımsızlaşması bir yıldırım hızıyla gerçekleşmedi. 1908'de kurulan *Türk Derneği Dergisi*[30] dilde sadeleşme yoluyla Türkçenin birleştirici gücünü kullanarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki unsurlar arasındaki bağları kuvvetlendirmeyi hedefledi (Arai, 2008: 48). Benzer şekilde Selanik'te çıkan *Genç Kalemler Dergisi*'nin Jön Türk yazarları da dilde milliyetçiliği savunurken devletin birliğini tesis etme uğraşındaydılar (Arai, 2008: 81). Ancak 1911'de yine Yusuf Akçura'nın öncülüğünde kurulan *Türk Yurdu Dergisi*'yle beraber, bahsi geçen dergilerde daha önce kalem oynatan isimler açık bir şekilde Türk yurtlarının birliğini savundu (Arai, 2008: 81). Dergi amaçlarından biri olarak açıkladığı, Türklerin zekâ ve irfanca seviyelerini yükseltme gayesiyle (Arai, 2008: 83), hem ilerleyen zamanlarda Türk milliyetçiliğinin halkı aydınlatmak (geliştirmek) ödevinin öncülüğünü yapıyor hem de sosyal antropoloji yöntemi olan etnografyaya ihtiyaç duyulmasına sebep olacak ulus inşa etme fikirlerinin tohumlarını atıyordu.

İlerleyen dönemde yaşanan savaşlar ve toprak kayıpları Türkçülük ve dolayısıyla ulusçuluk eksenindeki tavsiyelerin daha güçlü yankılanmasını körükledi. Balkan Savaşları sırasında, 1913'te Ziya Gökalp'in (1876- 1924) pozitivizm ve sosyolojiyle bağlantılı ulusçuluk anlayışı Türkçülüğün Osmanlı Devleti'nin en büyük destekçisi olduğunu iddia ediyordu (Behar, 1992: 73-74). Birinci Dünya Savaşı ile beraber çeşitli unsurların Osmanlı İmparatorluğu'ndan kopması Türkçülüğün elini biraz daha güçlendirdi. 1918'de yayımladığı *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* isimli kitabında Gökalp, üç siyasi akımın arasındaki uyumu bulmaya çalışırken milliyetçiliğe en öncelikli yeri veriyordu:

[30] Yusuf Akçura tarafından kurulmuştur.

> "Dünyanın doğusu da batısı da bize açık bir şekilde gösteriyor ki, bu çağ milletler çağıdır, bu çağın vicdanları üzerinde en etkili güç milliyet mefkûresidir. Toplumu meydana getirenlerin vicdanlarının yönetimi ile sorumlu olan bir devlet, bu önemli kitlenin varlığını yok sayamaz." (Gökalp, 2016: 13).

Kurtuluş Savaşı akabinde geriye Anadolu topraklarının kalması, Anadolu merkezli bir Türkçülük ideolojisinin, güçlü bir ulus inşa etme arzusuyla erken Cumhuriyet dönemine devredilmesinde etkili oldu. Sosyal antropoloji, böyle bir ortamda, diğer bilimlerin yanında, etnografya yöntemiyle beraber en kullanışlı ideolojik aygıtlardandı. O aynı anda hem ulus inşa etmenin hem de halkı terbiyeden geçirmenin en gerekli aletiydi.

1.3.2. Erken Cumhuriyet Döneminin Bilimleri Ulus İnşasında Seferber Etmesi

Benedict Anderson ulusların yatay ve derin bir yoldaşlık olarak tasarlanan hayalî cemaatler olduklarını ileri sürer (2017: 22). Bu yaklaşıma göre uluslar her coğrafyanın kendine has kaderinde farklı yönelimler, temellendirmeler ve araçlar sayesinde inşa edilmişti. Bu bakımdan erken Cumhuriyet dönemi de kendi döneminin araçlarından faydalanarak bir ulus kimliği oluşturmaya yöneldi. Cumhuriyet kurulduğunda Anadolu topraklarına çekilmenin dayattığı şartlar, devralınan Türkçülüğün Anadolu tahayyülü çerçevesinde hayata geçirilmesine sebebiyet verdi. Memleketin tüm entelektüelleri, yeni devletin taze ulusunu yaratma görevine çağırıldı (Özbudun, 2011: 118). Bu aynı zamanda modern dünyada ulus olma iddialarına meşruiyet kazandırmanın şartlarından biri hâline gelen (antropoloji ve arkeoloji gibi) çeşitli bilimlerin özcülüğe dayanan bir Türklüğün ilanında seferber edilmesi demekti.

Pozitif bilimler, erken yirminci yüzyılın *zeithgeist*ının tedavülünde geçer akçe kabul edilen *kesinliğin* tedarikçisi olarak görülüyordu. Aynı zamanda, laik bir devlet kurgusunda geleneksel dünya algılanışıyla bağları koparmak için oldukça işlevseldi. Bunun bir uzantısı olarak, geçmişle, yani Osmanlı İmparatorluğu ve Selçuklu Devleti ile mesafe alma hususunda faydalıydılar. Bu yüzden, Atatürk tarafından

kurgulanmak istenen Cumhuriyet'in "yeni insan"ı (Toprak, 2012: 11) için tarih, antropoloji, dilbilim, arkeoloji gibi disiplinler seküler düzlemde dile getirilecek iddiaların harmanlanacağı en güvenilir alaşımın malzemelerini sunuyordu.

Bu hususta antropolojinin iki alanına farklı sahalarda önemli sorumluluklar düştü. Fiziki antropoloji ırk çalışmalarının öncüsü olarak bir ulus yaratılmasında ziyadesiyle kullanışlıydı. Özellikle Türk ulusunun "resmî" tarihini yazarken dayanılacak (ciddiye alınmama ihtimali düşük olan) fiziki ölçümler, kurgulanacak hayalî cemaatin ortak niteliklerinin en somut örneklerini tedarik ediyordu. Dolayısıyla Türk ulusunun "kan" birliği iddiasını kanıtlama ödevi fiziki antropoloji tarafından üstlenildi. Sosyal antropoloji de bu ulus inşa etme sürecine etnografya yöntemiyle dâhil oldu. İleride bahsedileceği üzere, Anadolu köylüsü tarafından binlerce yıldır korunduğu kabul edilen otantik Türk kültürünün özünü açığa çıkartarak ulusun kültürel boyutunu pişirecek malzeme etnografya yöntemiyle elde edildi.

Etnografya metodunun ilk dönem Cumhuriyeti tarafından kullanılma örneklerinden önce, devletin fiziki antropolojisinin (Yazıcı, 2018: 51) oluşumu ve kullanımının anlaşılması Türkiye'de antropoloji tarihinin bütünlüğü açısından önemlidir: Her şeyden önce ikisi de aynı hedefe yönelen farklı patikalar oldukları için. İkinci olarak da sosyal antropolojinin Türkiye'deki kurumsallaşma hikâyesi fiziki antropolojinin attığı temelden bağımsız okunamayacağı için.

Fiziki antropoloji ilk dönem Cumhuriyet'in hayata geçirmeye çalıştığı geniş kapsamlı bir projenin en önemli sacayaklarından biri hâline gelmesiyle görünürlüğünü kazandı. Söz konusu proje, Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi gibi ulus oluşturucu anlatıların bilimsel savlarla desteklenerek kesinliğe kavuşturulmasıydı. Ancak fiziki antropoloji söz konusu proje sayesinde belirginlik kazanmadan daha önce kurumsallaşmıştı. 1925'te Darulfünûn'da Türk Antropoloji Tetkikat Merkezi Atatürk'ün emriyle kuruldu ve aynı sene itibariyle *Türk Antropoloji Mecmuası* yayımlanmaya başladı. Henüz Türk Tarih Tezi ile ilgili nüvelerden söz etmek tam anlamıyla mümkün değilken, dönemin Türkçü havasının kurum üzerindeki etkisi, derginin ilk sayısında derginin ve kurumun amacını açıklayan bir yazıda açık bir şekilde hissediliyordu:

> "O hâlde Türklerde birçok özellik olması lazım gelir. Siyaset itibariyle milletler aramızdaki yerimizi istemek nasıl hakkımız ise kavim ve insanlık alemi arasında ırkımıza geri dönmesi gereken mevkiyi tesis etmek de öylece vazifemizdir. İşte antropolojiye ilk başta düşen iş budur." (Kurt, 2017: 24)

Dolayısıyla Türk Antropoloji Tetkikat Merkezi daha başından itibaren muasır medeniyetler arasında Türklerin yerini bularak, oluşturulmak istenen Türk kimliğinin doktorluğunu üstlenmişti. Haydarpaşa'daki Tıp Fakültesinde bulunan kurum faaliyetlerini sırf araştırma ve neşriyat olarak belirledi ve 1925-29 arasında Karacaahmet Mezarlığı'ndan toplanan kafataslarının ölçümüyle uğraştı (Maksudyan, 2016: 89)[31]. Ancak ilerleyen dönemde yaşanan gelişmelerle fiziki antropoloji devletin politikalarında daha merkezî bir konum işgal etti.[32] Afet İnan 1930'lu yılların başlarında Dame de Sion'daki öğrenciliği sırasında Avrupa merkezli ırk tasnifinde Türklerin sarı ırka dâhil edildiğini Atatürk'e bildirdi, 1932'de Birinci Türk Tarih Kongresi toplandı, 1935'te Türk Antropoloji Tetkikat Merkezi[33] erken dönem Cumhuriyetin politik-bilimsel ulus kurgusunun başrolünü oynamak üzere devletin kalbi Ankara'ya taşındı, 1934 yılından itibaren fiziki antropoloji uzmanlığı almak üzere Avrupa ve Amerika'ya gönderilen öğrencilerin sayısı arttı (Demirel, 2011: 130), 1937'de İkinci Türk Tarih Kongresi gerçekleştirildi ve tüm bu süreç Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi'nin olgunlaşmasına şahitlik etti.[34]

Türk Tarih Tezi kurgulanan millî kimliğin yaslanacağı tarihsel arka planı sağlıyordu. Tez aynı anda birden fazla netice elde etmeye yönelikti. Türklerin sarı ırkla bir alakası olmadığını ileri sürerek Batılı iddialara bir yanıt içeriyordu. Osmanlı

---

[31] Türk Antropoloji Tetkikat Merkezi'nin yayın organı *Türk Antropoloji Mecmuası*'nda neredeyse tamamen fiziki antropoloji sahne alsa da nadiren sosyal antropolojiye değinen metinlere rastlamak da mümkündür. 1926'da Max Bonnafous'a ait olan "Potlatch" ve 1928'de Monsieur Dumézil tarafından yazılan "Sibirya Hikayelerinde Mani Dininin Bir Tesiri", din antropolojisine eğilim gösteren örneklerdir. (Kurt, 2017: 16-18)

[32] Zafer Toprak, Antropoloji Tetkikat Merkezi 1925'te kurulduğunda Atatürk'ün antropolojiye dair bilgi sahibi olduğuna yönelik bir kanıt bulunmadığını ancak merkezin kurulmasında güdülen başlıca amacın daha en başında toplum mühendisliği yapmak olduğunu belirtmektedir (Toprak, 2012: 76).

[33] 1933 Üniversite Reformu ile Darülfünun İstanbul Üniversitesine dönüştürüldü, aynı yıl Tetkik Merkezi Fen Fakültesine nakledilerek Türk Antropoloji Enstitüsü adını aldı. Kurum 1935'te kurulan Dil Tarih Coğrafya Fakültesine aynı sene taşınarak Türk Antropoloji ve Etnoloji Enstitüsü adını aldı.

[34] Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin kurulmasının Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisinin inkişaf etmesinde doğrudan rolü bulunmaktadır. Sümeroloji'den Çin filolojisine fakültede açılan çeşitli filoloji bölümlerinin, arkeolojinin ve Darülfünundan transfer edilen Antropolojinin doğrudan hizmeti ilk olarak anılan tezleri beslemek üzerine kurulmuştur (Aydın, 2009: 359)

İmparatorluğu ve Selçuklu Devleti öncesinde Anadolu'da binlerce yıl yaşayan toplulukların Orta Asya'dan göçen Türklerin torunları olduğunu savunarak hem Cumhuriyet'in Anadolu topraklarındaki varlığının tartışmaya kapalı gerekçelerini göstermeye çalışıyor hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Selçuklu Devleti'nin geçmişinden silindiği seküler bir kimliği yontuyordu. Son olarak Türklerin brekisefal ırktan ve Avrupa'daki neolitik devrimi başlatan uygarlık taşıyıcısı göçebeler olduklarını dillendirerek uluslararası konjonktürde erken Cumhuriyet döneminin temelleri sağlam bir ulus kimliğine sahip olduğunu göstererek elini güçlendirecek bir hipotez sağlıyordu. Dil Kongreleri'nde tartışılan Güneş Dil Teorisi de Türk dilinin uygarlığın ilk dili olduğunu kanıtlamaya çalışarak söz konusu ulus merkezli tarih yazımına destek veriyordu (Maksudyan, 2016: 55-71).

Antropoloji, yazılan Türk Tarih Tezi'nin "bilimsel kesinliğini"[35] sağlama hususunda hizmet etti. Afet İnan'ın Eugène Pittard'ın (1867-1962)[36] danışmanlığında yürüttüğü doktora çalışması için Türkiye'de toplam 64.000 kadın ve erkeğin kafası ölçülerek Türklerin uygarlığın öncüsü brakisefal ırka dâhil olduğu kanıtlanmaya çalışıldı. Ölçümler Türk Antropoloji Enstitüsü'nün öncüsü Şevket Aziz Kansu'nun (1903-1983) uygulamacılara verdiği dersler sayesinde gerçekleştirildi. Devletin tüm imkânlarıyla desteklediği çalışmanın verileri 1927'de kurulan Devlet İstatistik Enstitüsü tarafından derlendi. Bu çalışmanın yanı sıra çeşitli arkeolojik kazılar da Anadolu'nun ilk sakinleri (mesela Hititler) ile Türkler arasında kurulmaya çalışılan bağlantının teşekkülüne hizmet etti (Toprak, 2012: 104-106).

[35] Bilimsel kesinlik talebi aynı zamanda öne sürülen iddiaların "masalsı", "geleneksel", "din menşeili" ve "hurafe yüklü" olmadığını kanıtlama çabasından ileri geliyordu. Bu noktada hayalî bir cemaat oluşturmak için, bilimsel metotlarla spekülatif bir tarih inşa etmek birbiriyle çelişkili gözükse de Claude-Lévi Strauss, belgelere dayanan tarih yazımı ile yazısız toplumların mitolojisi arasında sandığımız kadar uçurum olmadığının altını çizer. "Bilimsel tarih yapmaya çalıştığımızda, gerçekten bilimsel bir şey mi yapıyoruz yoksa pür tarih kılmaya çalışarak kendi mitolojimizin içinde mi sıkışıyoruz?" sorusunu soran Claude Lévi-Strauss'un konuşma metni için Bkz: (Lévi- Strauss, 2018 : 53-61).

[36] Eugène Pittard İsviçreli antropologdu. 1924'te yayımladığı ve fiziki antropoloji literatüründe önemli bir yeri olan *Les races et l'Histoire: Introduction Ethnologique à l'Histoire* isimli çalışması Atatürk tarafından ayrıntılı şekilde okunmuştu. Atatürk dil ve tarih alanlarında başlattığı devrimlerde söz konusu kitaptan oldukça faydalanmıştır. Pittard, aynı zamanda Türkiye'ye karşı özel bir ilgi duyuyordu. Atatürk'le görüşmeleri ve Kongrelere katılmasının dışında 1931'de *A travers l'Asie-Mineure Le Visage Nouveau de la Turquie* isimli kitabında Türkiye'den övgüyle söz ediyordu (Toprak, 2012: 101).

Erken Cumhuriyet döneminde antropolojiyle kurulan bilim-iktidar ilişkisi ve antropolojinin kurumsallaşmasında devletle kurduğu diyalog Türkiye'ye özgü değildi (Yazıcı, 201: 58-59). Ancak siyasi temayüllerin fiziki antropolojinin üzerinde hissedilen baskısı, uluslaşma çabası için kullanılan sosyal antropoloji yöntemi etnografya ile beraber ortak paylaştıkları bir kaderdi.

1.3.3. Etnografya: Halkı Terbiye Etmenin ve Millî Şuur Oluşturmanın Yöntemi

"Fakat, okumuş bir İstanbul çocuğu ile bir Anadolu köylüsü arasındaki fark bir Londralı İngilizle bir Pencaplı Hintli arasındaki farktan daha büyüktür."
(Karaosmanoğlu, Yaban, 2007: 36).

Türkiye'de sosyal antropoloji tek parti döneminde ne kurumsal yapılarıyla ne de teorik çerçevesiyle tam olarak tecessüm etmedi. Ancak (etnografya gibi) araştırma yöntemleri, özellikle Meşrutiyetten Cumhuriyete doğru gelindikçe ulus inşasında kullanımı gittikçe artan araçlar olarak görünürlük kazandı. Zamanın siyasi beklentilerine göre şekillenen saha araştırmaları çoğunlukla folklor incelemeleri olarak nitelendirilse de hem o dönemde hem de sonrasında antropoloji, sosyal antropoloji, folklor, etnografya ve etnoloji sık sık beraber ve aynı anlama gelecek şekilde kullanıldı. Ancak hangisinin bir alt kol, hangisinin çatı işlevi gören bir disiplin olduğu konusu kişiden kişiye göre değişti. *Halkbilgisi Dergisi* için 1927'de kaleme aldığı *Folklor ve Etnografya Kılavuzu*'nda Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu etnografya tetkiklerinin folklorun ayrı bir parçası olduğunu ileri sürdü (1949: 7). 1932'de Halkevleri'nin yapacağı araştırmalar için yazdığı *Halkbilgisi Kılavuzu*'nda Hamit Zübeyr ise etnografya ve folkloru ilki maddi ikincisi sözlü kültür toplayan Etnoloji'nin alt dalları olarak sınıflandırdı (1932: 13).[37] Neticede sosyal

[37] Atatürk'ün ölümünden ve söz konusu disiplinlerin millî kimlik oluşturma projesi tarafından terkedilmelerinden sonra da Türkiye'de folklorun, etnografyanın ve etnolojinin sınıfları farklı disiplinlerden isimlerce çeşitli şekillerde kategorize edildi. Sedat Veyis Örnek'e göre folklor antropolojinin bir koluydu (Örnek, 1971: 89). Orhan Acıpayamlı'ya göre ise etnoloji, manevi kültürle ilgilenen folklor ve maddi kültürle ilgilenen etnografyanın düşünen beyniydi (Acıpayamlı, 1962: 9).

antropolojinin kokusu İkinci Meşrutiyet'ten itibaren gerçekleştirilen çalışmaların ruhuna sinmişti.

Toplum yaşamının çeşitli veçhelerini mercek altına almak gayesiyle başvurulan etnografya yönteminin Türkiye'de gündeme gelmesi iki temel hedefin peşine düşülmesiyle mümkün oldu: Kökleri Meşrutiyet öncesine uzanan toplumun ilerlemesini sağlamak için halkı terbiye etme fikri ve meşrutiyetten sonra bu fikirle doğrudan ilişkili millî bir kimlik tesis etme çabası. Aydın ve köylü arasındaki uçurum, etnografya yönteminin üstlendiği ikili sorumluluğun devindirici diyalektiği olarak iş gördü. Bu yüzden *milliyetçilik*, *aydın toplum çatışması* ve *halka doğru gitme* fikrinin ayrılmaz birlikteliği, Türkiye'de sosyal antropolojinin ilk defa çıktığı sahnenin kaçınılmaz dekorlarıydı.

Halka giderek onları aydınlatma ve ilerleme çabalarının bir dişlisi hâline getirme düşüncesi, yönetenler ile yönetilenler arasında belirli bir mesafe olduğunu teslim eder. Bu yöneliş Meşrutiyet'ten evvel Jön Türklerin çeşitli yayın organlarında gündeme geldi. İlk defa *Mizan Dergisi*'nde o zamana kadar görülmeyen bir köylü ilgisi göze çarptı (Mardin, 2012: 114). Daha sonra *Osmanlı Dergisi*'nde soyut halk imajı için beslenen sevgi, ihtilalci Jön Türk propagandasına (yani ilerlemeye) ilgi göstermeyen halktan şikâyetle yer değiştirdi (Mardin, 2012: 150). Ancak genel karakteristiği itibariyle, aydınların çeşitli ideolojik ve siyasi saiklerle halka gitmeleri bundan sonraki süreç de dâhil olmak üzere halkın dâhil olduğu, fikrinin alındığı bir süreç şeklinde vuku bulmadı (Karaömerlioğlu, 2006: 14-23). Kimi zaman ilerlemenin kimi zaman ihtilalin kimi zaman devleti kurtarmak için ulus inşa etmenin yolu olarak görülen halka doğru gitmek, çoğunlukla aydınların yürüttüğü bir monologdu.

İkinci Meşrutiyet'in ilanı ve Türkçülüğün yerleşik bir hâl kazanmasıyla beraber çeşitli dernekler halka doğru gittiler ve millî kimliği tanımak ve onu yeniden tanımlamak için etnografya çalışmaları yaptılar. 1908'te kurulan ve faaliyetlerini kültürel Türkçülükle sınırlayan Türk Derneği, dilbilimsel çalışmalarının yanında kültürel veri de topladı. Türk Yurdu Cemiyeti farklı Türk kavimlerine yönelik

---

Pertev Naili Borotav'a göre ise folklor, medeni kavimlerin *ilkel merhaleleriyle* ilgilendiği için etnolojinin bir şubesiydi (Boratav, 1982: 26).

araştırmalarda bulundu ve Türk Yurdu Dergisi'nde etnografya araştırmalarının yayımlanacağı bir forum imkânı oluşturuldu (Öztürkmen, 2006: 44-46).

Cumhuriyet'e yaklaşıldıkça söz konusu faaliyetler artmakla kalmadı, aynı zamanda Türk kültürünün halka gidilerek araştırılması ve incelenmesi gerekliliği entelektüel boyutta daha çok tartışılmaya ve teorik anlamda irdelenmeye başladı. 1913 yılında kurulan *Halka Doğru Dergisi*, Balkan hezimeti sonrasında Anadolu'ya yönelen dikkati yüksek sesle duyurdu. Dergiye göre köylü *cahil ama üretkendi* ve aydınlar *âlimdi* ancak devlet maaşına mecbur memurdular. Bu bir sosyolojik hastalıktı ve bu hastalık kültürü, şarkıları, masalları, destanları araştırılması gereken halka gidilerek halk ile aydın arasındaki uçurumun kapanmasıyla tedavi edilebilirdi. Böylece hem halk kültürünü aydına açar hem de aydın halkın eksiklerini görerek ilerlemenin önündeki engelleri tenkit edebilirdi (Özden, 2011: 110-114). Derginin yazarlarından Ziya Gökalp ilerleyen dönemde erken Cumhuriyet dönemine miras bırakılacak kültür araştırmalarına olan ihtiyacı gideren güçlü bir teori inşa etti. Hars ve medeniyet, onun genel sosyoloji okumasını temellendirdiği bir karşıtlıktı. İlki doğal ve millî iken, ikincisi yapay ve beynelmileldi. Millî bir şuurla bir araya gelecek olan Türkler Batı medeniyetine dâhil olacaktı. Bir millet ancak harsı kuvvetliyse siyasi anlamda etkin olabilirdi (Gökalp, 1976: 37). Bu hars, Osmanlı İmparatorluğu'nun yapay medeniyetinden kendini sakınmayı başarmış halk edebiyatı, şarkıları, efsaneleri ve dilinin keşfiyle inşa edilebilirdi.[38] Dolayısıyla halka gitmenin ve saha araştırmaları yapmanın ikili görevi Ziya Gökalp tarafından yüksek sesle ilan edilmişti:

> "İşte Türkçülüğün vazifesi, bir taraftan yalnız halk arasında kalmış olan Türk harsını arayıp bulmak, diğer cihetten garp medeniyetini tam ve canlı bir surette alarak milli harsa aşılamaktır." (Gökalp, 1976: 40).

Söz konusu düşünsel dizgeye göre halk (ya da köylü) Türklüğün özünü binlerce yıldır içinde işleyip koruyan bir madendi ve aydınlar (ya da Gökalp'in lügatinde *güzideler*) bu madenin içindeki cevheri açığa çıkartacak aletleri ellerinde bulunduran Batı medeniyetinin tezgâhından geçmiş işçilerdi (Gökalp, 197: 41). 1926

[38] Ziya Gökalp harsın keşfedilmesini yalnızca öğütlememiş kendisi de edebiyat alanında çeşitli çalışmalar yapmıştır. Bu konuda ayrıntılı bir araştırma için Bkz: Filizok, 1991.

yılında Türk Ocakları, mesai programlarında, çeşitli şubelerinin hem maddi hem de sözlü kültür ürünlerini toplama amaçladıklarını ve aynı zamanda köylerde Batılı anlamda eğitim vereceklerini ve her şubenin bir etnografya müzesi kurmasını teşvik ettiklerini açıkladı (Öztürkmen, 2006 : 51).

1927'de kurulan Türk Halk Bilgisi Derneği de folklor derlemelerini yurt çapında açılacak şubeler vasıtasıyla örgütlemeyi hedefledi. Derneğin Türk kimliğini ve millî şuuru inşa etme görevinin yanı sıra halka doğru yolu gösterme vazifesi de vardı (Öztürkmen, 2006: 56-58). Derneğin Anadolu şubelerinde yapılacak etnografya araştırmaları için 1927'de yayımlanan kılavuzda faydalanılan isimler arasında Arnold Van Gennep[39] gibi bir sosyal antropolog da vardı (Fındıkoğlu, 1949: 11). Kılavuz aynı zamanda topluma hâkim olmak için onun yasalarına aşinalığın lüzumunu belirterek halkı yükseltmenin peşinde olduklarını yazıyordu. Ancak genel itibariyle, bir metot sunan kılavuzun aydın-halk uçurumunu yeniden ürettiğini belirtmek gerekir. Köylünün toplumsal yapılanmasının "ilkel" niteliği göz önünde bulundurularak araştırmaların gerçekleştirilmesi gerektiğinin altı çizilerek köylülerle aradaki zamansal uzaklık yeniden üretiliyordu, yakınlaşmak uzaklaşmak hâlini alıyordu:

> "İptidai cemiyette dini, ahlaki, hukuki, bedii… bütün bu müesseseler birbirine mütedahildirler, yani birbirinin içindedirler, karışıktırlar. Binaenaleyh bunlardan herhangi birini tetkik etmek dolayısile diğerini de tetkik etmek demektir." (Fındıkoğlu, 1949:10)

Böylece harsına nüfuz edilmesi gereken ve aydınlatılması amaçlanan köylü (halk), zamansal boyutta modern olanın aksini imleyen yazısız (*ilkel*) toplumlarla eşleştirilmekteydi.[40] Bahsi geçen yaklaşımla ele alınan çalışmalar 1929 yılından

[39] Arnold Van Gennep, Alman-Fransız etnolog, etnograf ve folklorist. 1873 yılında bugünkü Almanya topraklarında Wüttemberg Krallığı'nda dünyaya geldi. En çok geçiş ritüelleri ve Fransa folkloru üzerine yaptığı çalışmalarla tanınır. Geçiş ritüellerine dair çalışması için Bkz: (Gennep, 1960). Geçiş ritüellerinin sürecini açıklamak için inşa ettiği "ayrılma", "eşiksellik", ve "bütünleşme" kavramları kendinden sonraki antropoloji çalışmaları için sağlam bir temel sağladı. İngiliz antropolog Victor Turner, eşiksellik kavramını ödünç alarak yapı ve anti yapı teorisini geliştirdi. Bkz: (Turner, 2018)

[40] Folklor ile sosyal antropoloji tam da bu noktada birbirine yaklaşır. Erken Cumhuriyet döneminden itibaren etnoloji, etnografya ve folklor arasındaki karmaşa, bu disiplinlerin modern olmayanlara yönelik olmasıdır. Sosyal antropoloji modern olmayan ötekiyi çalışırken, halkbilim ortaya çıkışı itibariyle modern olmayan beni, modern toplumun içinde kalmış geleneksel tabakaya yönelir. Folklorun ortaya çıkması için önce burjuva ideolojisinin bir "halk" kategorisi tanımlaması gerekmiştir

itibaren Halk Bilgisi Haberleri'nin süreli yayınlarında kendine yer buldu. Derginin sayfaları sözlü türküler, kültürler ve inançlar hakkındaki muhtelif makalelere 1931 yılında dek ev sahipliği yaptı (Öztürkmen, 2006: 61).[41]

1932'de kurulan Halkevleri Batılı kültür formlarıyla yerel repertuvarı uzlaştırma çabasının, siyaset eliyle daha kontrol altında tutulabilir bir ritimde devam etmesini sağladı. Aynı yıl kurumun şubelerine rehberlik etmesi için Hamit Zübeyr tarafından yazılan *Halkbiligisi Klavuzu* canı sıkılmayan, aydınlanmış, sürekli çalışan bir insan yaratma ihtiyacından bahsederken, köylülere yöneltilmesi gereken stratejik soruların bir listesini içeriyordu. Hamit Zübeyr'e göre, köylünün *iptidai* ruhunun keşfi hem millî şuurun teşekkülüne hem de ilerlemeye mâni olan engellerin tespitine hizmet edecekti:

> "Milli varlığın halkın maddi ve manevi medeniyeti üzerinde kurulduğu kabul edilince, halkın *iptidai* diriminde ve *saf* ruhundaki asli enerjileri, eski Türkçe sözle erdemleri (faziletleri), yaratıcı kuvveti keşfile ortak bir hazine hâline koymak, aynı veçhile onun ilerlemesine engel teşkil eden saik ve sebepleri birer birer teşrih ederek meydana çıkartmak lazımdır. Buna yol açan ilmin adı da folklor (halkbilgisi) dir." (Zübeyr, 1932: 9).

Neticede halkı terbiye etmek[42] ve millî şuur oluşturmak erken Cumhuriyet'in tek parti döneminde devlet politikasının kültürel bir tamamlayıcısıydı. Sosyal antropolojinin yöntemleri hem halkı aydına "tanıtma" hem de millî şuura kaynaklık edecek malzemenin toplanmasında pragmatik saiklerle kullanıldı.[43] Sosyal

---

(Atay, 2000: 154). Böyle bakıldığında bu disiplinleri birbirine yaklaştıran yalnızca yöntemleri ve inceleme nesnelerindeki benzerlikler değil, modern olanı belirgin kılan karşıt kategoriler inşa etme yolundaki kullanışlılıklarıdır.

[41] Halk Bilgisi Derneği'nin en önemli faaliyetleri şubelerde yapılan araştırmalarla sınırlı değildi. 1929 ve 1931 yıllarında Anadolu'ya üç ayrı gezi tertiplendi. Bunlardan ilki Trabzon, Rize, Gümüşhane, Erzurum, ikincisi Gaziantep, üçüncüsü ise Maraş sınırları içerisinde gerçekleştirildi. Son geziden toplananlar 1939 yılında Eminönü Halkevi tarafından basılan *Halk Adetleri ve İnanmaları* isimli kitaba kaynaklık etti (Öztürkmen, 2006 : 62-63).

[42] Hamit Zübeyr Koşay'ın 1931'de Türk Ocakları'nın Ankara Binası'nda verdiği *Halk Terbiyesi* başlıklı konferans milli şuur oluşturma süreci için terbiye kavramının, dönemin kolektif dil havuzunda tuttuğu yeri gösteren ve halk ile aydın arasındaki uçurumu dillendiren önemli bir örnektir (Zübeyr, 1931: 51).

[43] Dönemin saha araştırmaları arasından en göze çarpanlardan birisi Halkevlerinin bir üyesi olan Ali Rıza Yalman tarafından yapılan uzun saha araştırmaları sonucunda 1931 yılında basılan *Cenupta Türkmen Oymakları* isimli çalışmadır. Güney bölgesindeki Türkmenlerin hem sosyal organizasyonlarına hem de kültürel nosyonlarına dair bu geniş çalışma için bkz: (Yalkın, 1977). Bunun dışında 1927'de tamamlanan Ankara Etnografya Müzesi'nin başına Hamit Zübeyr Koşay getirilmiştir. 1935 yılında da Hamit Zübeyr Koşay *Ankara Budunbilim* isimli çalışmasını yayımlamıştır (Şakiroğlu, 2002: 225-226).

antropolojinin kurumsal bir niteliği yoktu. Ancak varlık gösteren yöntemler de disiplinin modern dünyadaki örnekleriyle mukayese edildiğinde, farklı bir zaman mekânda yeni formlar almıştı. Sosyal antropoloji Batı'da, hayat tarzı ve kültürel kriterleri tehdit edici derecede *egzotik öteki*ni anlama endişesi taşırken, Türkiye'de hazır siyasi kabullere yaslanan bir *kendi*ni tanıma faaliyeti olarak biçimlendi.

Sonuç itibariyle 20. yüzyıl Batı'sındaki erken sosyal antropolojisinden erken Cumhuriyet döneminin etnografya araştırmalarını ayıran birkaç noktadan söz etmek mümkündür. Her şeyden önce tek parti döneminde, üniversitelerde kurumsallaşmış bir sosyal antropoloji kürsüsü yoktur. İkinci olarak, Türkiye'deki sosyal antropoloji uluslaşma politikaları doğrultusunda şekillenmiştir. Son olarak dernekler vasıtasıyla Anadolu'yu kayıt altına alan araştırmacılar için incelenen yerel topluluklar etkin öznelerden ziyade konuşma hakkı bulunmayan nesnelerdir. Dolayısıyla "etik" yaklaşım "emik" yaklaşımdan önce gelmişti[44]. Bu dönemde yapılan araştırmalar, incelenen köylü toplumları anlamaktan ziyade politik kaygılarla belirlendiği için Malinowskivari bir "yerlinin gözünden bakma" niyetinin varlığından bahsedilemez. Batı'da sosyal antropologlar (örneğin Franz Boas ve Malinowski) beraber vakit geçirdikleri yazısız toplumları Avrupa merkezci okumalara karşı savunan bir konuma yerleşirler. Cumhuriyet memuru (etnografı) benzer bir kucaklamayı yapmaktan uzaktır çünkü "halka rağmen halk için" sloganının hüküm sürdüğü bir ortamın (Karaömerlioğlu, 2006: 49) kurallarına göre hareket etmiştir. Türkiye'de ilerleyen dönemlerde saha araştırması yapacak üniversiteli antropologlar da anlamak yerine açıklamayı tercih eden benzer bir mesafeli tutumu sürdürmüşlerdir.

[44] Etik ve emik kavramları ilk olarak 1960'larda dilbilimci Kenneth Pike tarafından ortaya atılmıştır. Pike dilbilimde phonomic (emik) ve phonetic (etik) ayrımına gitmiştir. Phonotic, bütün dillerde evrensel olarak bulunan seslere işaret ederken, phonomic farklı dillerdeki karateristik ve gömülü sesleri tanımlamak için kullanılmıştır. Kavramlar antropolojide daha farklı bir şekilde ancak çağrışımlarını koruyarak kullanılmıştır (Hofstede, 2001: 25). Etik yöntem, antropoloğun incelediği toplumu kendi kültürünün ya da bilimsel kavram standartlarının gözlüğüyle değerlendirmesiyken, emik yaklaşım Malinowski'nin tabiriyle "yerlinin gözünden", yani yerlinin kavramları ve açıklamalarıyla kültürel fenomeni anlama girişimidir.

1.4. İkinci Dünya Savaşı Sonrası Türkiye'de Sosyal Antropoloji

1.4.1. Değişimin İzinde Kalkınmanın Reçetesi

"Kalkınmakta olan ülkeler, Amerika'nın yardımıyla, asla kalkınmazlar." (Sahlins, 2008: 60)

Mustafa Kemal Atatürk'ün 1938 yılında vefat etmesiyle Türkiye'de, erken Cumhuriyet dönemi boyunca Dil-Tarih Tezleri merkezli Türkçü yaklaşımlar terkedilmeye başladı. Bir yıl sonra patlak veren İkinci Dünya Savaşı ile beraber yerküre, ilerleyen vakitlerde siyasal ve kültürel sarsılmalar yaşayacaktı. Savaş sonrası Amerika Birleşik Devletleri'nin küresel çapta yeni hegemonik güç olmasıyla ve komünizme karşı Truman Doktrini'ni (1947) ilan etmesiyle birlikte Türkiye Marshall Planı (1948-1951) kapsamında bir dizi yardımdan faydalanan ülkeler arasındaki yerini aldı. Bu süreçte yalnızca ulus devletlerin yazgısı taze koşulların ve bağlamların getirdiklerinden etkilenmedi. Bununla beraber sosyal bilimler de bu yeni koşulların hükmünde ilgiye ve dikkate değer gelişmeler yaşadı. Özel olarak sosyal antropoloji, Türkiye'de folklorla paylaştığı yolu kısmen terk etti, sosyolojiyle aynı sahada hareket etmeye başladı ve kurumsal olarak üniversitelerde görünürlük kazandı. 1940'lı yıllardan itibaren genel itibariyle sosyal bilimleri, fakat özellikle sosyolojiyi Soğuk Savaş şartlarında işleyerek şekillendiren rüzgâr, sosyal antropolojinin rotasına yön verenle aynıydı.

1940'lı yıllardan itibaren sosyal bilimlerin çeşitli hedeflerini ve kaygılarını yönlendiren *değişim* problemiydi. Söz konusu problem Osmanlı aydınlarının deva bulmak için yüzünü Batı'ya çevirdiği andan itibaren Türkiye'de tezahür eden gelişmelerin bir neticesi olarak şekillenmişti. İmparatorluğun tekâmül arayışı ve Cumhuriyet'in muasır medeniyetler seviyesine yükselme çabaları, artık geneli itibariyle bu değişimleri anlama ve anladıktan sonra onun üzerinde iktidar sahibi olma arzusuyla değerlendirilmeye başlandı. Atatürk'ün kültür devrimini gerçekleştirmesinin hemen ardından, henüz saha çalışmaları ortaya çıkmamışken, 40'lı yıllarda Hilmi Ziya Ülken gibi isimler retrospektif bir bakışla Tanzimat

döneminden itibaren vuku bulan değişiklikleri anlamaya özen gösterdi (Kayalı, 2018: 109-110).

Ancak sosyal bilimlerin dünyadaki politik gelişmelere göre yeni bir hâl alması, değişim sorununun da Türkiye'de somut yöntemlerle incelenmesine fırsat tanıdı. İkinci Dünya Savaşı esnasında ve sonrasında Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere'nin boşalttığı hegemonya açığını doldururken, dünyayı yönetmek için gerekli bilgiyi üretecek bir mekanizma oluşturmaya ihtiyaç duydu. Böylece Amerika akademilerinde Batı dışı toplumları araştırmaya yönelik birimler kuruldu. Bu çalışmalar toplumları dondurmak yerine değişim ve kalkınma modeli arayanlara kapitalist statükoyu sarsmayacak bir yöntem sunma gayretindeydi (Örnek, 2015: 153-155). ABD meşeli bu yeni sosyal bilim anlayışının analiz birimi bireydi, uyumcu bir bakış açısını benimsedi, liberal perspektife göre sorun teşkil eden olaylara yönelik politika üretmeyi hedefledi ve nicel tekniklere dayanan bir anlayış çerçevesinde şekillendi. Türkiye akademisinde de bu sosyal bilim anlayışı etkili oldu (Örnek, 2015: 195-196). 1950'lerin sonundan itibaren Amerikalı uzmanların liderliğinde ve ABD kaynaklı fonlarla kurulan Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü ve Devlet Planlama Teşkilatı (DTP) Türkiye'deki sosyal bilim araştırmalarına destek oldu. Dönemin Birleşmiş Milletler görevlisi Charles Abrams'ın teklifiyle 1956'da Orta Doğu Teknik Üniversitesinin kurulmasıyla Türkiye'deki sosyal bilim çalışmaları artarak zenginleşti (Bulut, 2021: 10).

İlgisini toplumsal değişim konusu etrafında toplayan bu yeni sosyal bilim yapma biçimi aynı zamanda Türkiye'deki politik ve ekonomik gelişmelerle doğrudan alakalıydı. Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte tarımda makineleşme söz konusu oldu ve en genel anlamıyla Türkiye'deki sosyal bilimciler, köyden hareketle bir kalkınma başlayacağını düşündükleri için köyleri incelemeye yöneldiler. Dolayısıyla, kalkınma merkezli ya da değil, saha araştırması odaklı sosyal bilim çalışmalarının esas meselesi Türkiye'deki sanayileşmeyi anlamak, tarım toplumundan endüstri toplumuna geçişin beraberinde getireceği sorunları tespit etmek ve bu sorunları gidererek daha başarılı ilerlemenin imkânlarını bilimsel olarak sunmaktı.

Dolayısıyla Amerikan sosyal bilim anlayışına matuf Türkiye sosyolojisi ve sosyal antropolojisi (ve diğer sosyal bilimleri) iki hedefi kovaladı. İlki, ilerlemekle neredeyse eş anlamlı kullanılan değişimi anlamak ve elde edilecek bilgiyle ilerlemeye (değişmeye) yön vermekti. İkincisi değişimden kaynaklanan sorunları tespit ederek ilerlemeyi daha az sancılı bir şekilde hayata geçirmekti. Bu arzular ve beklentiler Amerika'da doktora eğitimi alıp yurda dönen D.T.C.F.'li sosyologlar tarafından dillendirildi. Çoğunlukla da bu erken dönemde etnografik araştırma yapan isimler sosyoloji kürsülerinin birer ferdiydi. Niyazi Berkes (1908-1988) 1942 yılında yayımladığı *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma* isimli çalışmasında değişimi anlamaya duyulan ihtiyacı dile getiriyordu:

> "Bizim zamanımızda kendi cemiyetimizle meşgul olma ihtiyacını duyarak sosyoloji ile meşgul olanları iten en mühim mesele Türk inkilabı, Türk cemiyetinin geçirmekte olduğu değişmelerdir." (…) "Halbuki sosyal hayatımızın madem ki değiştiğini görüyoruz *ve bu değişmeyi ilmî olarak sevk ve idare etmek istiyoruz*[45], şu halde her şeyden önce bu değişmeye başlayan şeyin ne olduğunu tayin etmek lazımdır. Ancak o zaman onun değiştiğini, hatta değişip değişmeyen tarafları da olup olmadığını anlayabiliriz." (Berkes, 1942: 9).

Üç yıl sonra 1945'te, ilerleyen dönemlerde sosyoloji ve antropolojinin içinde hareket ettiği saha hâline gelecek köy araştırmalarının bir diğer öncüsü Behice Boran (1910-1987), *Toplumsal Yapı Araştırmaları* isimli kitabında değişimi sosyolojik araştırmaların esas meselesi olarak ilan etti (1992: 9). Ona göre toplumsal organizasyon genel cemiyet yapısının *gelişmişlik* seviyesine *teknolojik-iktisadi* şartlarına göre değişmekteydi (1992: 21). Nihayetinde bu sözler, gelişmişliği ve ilerlemeyi teknolojik şartlara bağlayan sosyal bilim anlayışının gelecekte yeşerecek ilk nüvelerini içerisinde barındırıyordu.[46]

---

[45] İtalikler bize ait.

[46] İbrahim Yasa 1962'de kaleme aldığı *Toplum Kalkınması ve Köylerimizde Yardımlaşma Gelenekleri* adlı makalesinde teknolojik düzey ile gelişmişlik ve değişim arasındaki bağlantıyı kabul eden düşünceye uygun net bir tasvir yapmıştır: "Bu yazının yazılmasında güdülen birinci amaç, teknolojinin, Atom Çağının bütün beşeri ve milletlerarası münasebetlere büyük ölçüde hâkim olduğu bir tarihi dönüm noktasında, asli olarak özelleştirdiğimiz küçük kır ve köy topluluklarında, yardımlaşma gibi işbölümü ve birliğini bu toplulukların geleneksel bir tarzda nasıl ve ne suretle

İbrahim Yasa (1911-?) ise değişimi karşılaştırma yöntemini kullanarak anlamaya çalıştı. Kendisi Cumhuriyet döneminde ulaşım araçlarındaki *teknolojik* gelişmenin Hasanoğlan köyünde bir takım değişiklikler meydana getirdiğini gözlemledi. Tren yolunun bu kırsal bölgeye uzanması, fabrikaların kurulmasına ve bir köy enstitüsü inşa edilmesine sebep olmuştu. Bunun neticesinde nüfus artmış, insan ilişkilerinde ve ictimai yapıda yeni bir organizasyon yapısı teşekkül etmişti. İbrahim Yasa bu değişimin izlerini geçmişle kıyaslayarak anlamaya çalıştı. Köyün otuz yıl önceki hâlini tasvir etmeleri için yaşlı insaların beyanlarını esas alarak bütünlüklü bir araştırma gerçekleştirdi (Yasa, 1955: 3-6).[47] Diğer taraftan dönemin İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanı Bedri Gürsoy esere yazdığı önsözde, "eski"nin yerine "yeni"yi koyan Türk İnklabı'nı anlamak ve ona göre ilerlediğimiz mevkiyi tespit etmemizi sağlayacağı için en önemli bölümerin iktisadi ve ictimai değişimi inceleyenler olduğunu vurguladı (Yasa, 1955: Önsöz) .

1960 Darbesi'yle beraber planlı kalkınma politikalarına geçişin ardından sosyal bilimcilerin kurumsal olarak planlamanın esas unsurları hâline gelmesiyle sosyoloji ve antropoloji siyasi ve iktisadi hedefler açısından gidilecek yolda daha da kullanışlı araçlara dönüştü (Özbudun, 2019: 229). Değişimin temellerini köy hayatının dinamiklerinde keşfetmeyi uman teorik yaklaşımların uzantıları artık doğrudan kalkınmanın imkânlarını aramakla meşgul olmaya başladı. Bu bakımdan ilerlemekle yakın çağrışımlara sahip değişim anlayışının altında ekonomik ve teknolojik kakınma adında büyük bir başlık ve sayfa açıldı.

Hem sosyoloji hem de antropoloji kürsülerinden çeşitli akademisyenler kalkınma sorununu dert edinen muhtelif yazılar yayımladı. ABD'de Missouri ve Nebraska üniversitelerinde sosyoloji, antropoloji ve psikoloji eğitimi alan; Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümüne 1959 yılında asistan olarak giren Orhan Türkdoğan, 1968 senesinde Atatürk Üniversitesinde yürütülen Halk Konferansları'nda bir

---

devam ettirmekte olduğunu göstermek ve bu olaydan ileride toplumsal faaliyetlerde yararlanabilmektir." (Yasa, 1962: 89)

[47] Ancak Hasanoğlan Köyü'ne yönelik ilgisi bununla sınırlı değildi. İbrahim Yasa değişimi kavrayabilmek ve ona göre hareket edebilmek için zaman çizgisi üzerinde önce ve sonra olanı somut bir düzlemde ampirik verilere dayanarak ifade etti. Yirmi beş yıl sonra tekrar Hasanoğlan köyüne gittiğinde, çalışmasının alt başlığını *Karşılaştırmalı Bir Toplumbilimsel Araştırma* olarak belirledi. Çalışmanın bütünü için Bkz: (Yasa, 1969)

konuşma gerçekleştirdi. Türkdoğan daha sonra *Türkiye'nin Kakınma Yolu* ismiyle kitaplaştırılan beyanında sosyal bilimlerin doğrudan dâhil olduğu üç ayaklı bir model önerisinde bulundu. Ona göre toplumsal kalkınmada esas olan bilimin verileri göz önüne alınmalı, *milliyetçiliğin*, Amerikanvari bir başkanlık sistemiyle güçlendirilmiş bir iktidar yapısının ve ülkücü aydınların omuz verdiği bir proje hayata geçirilmeliydi (Türkdoğan, 1997: 41-69). Dolayısıyla değişme ve ilerleme düşüncesinde Cumhuriyetin kuruluş ilkeleriyle uyumlu bir milliyetçi arayış varlığını sürdürüyordu. İki yıl sonra yayınladığı *Köy Sosyolojisi'nin Temel Sorunları'*nın ise henüz başında kalkınmanın, sosyolojiye ait bilimsel metod ve açıklamalarından azade bir yol ile gerçekleştirilemeyeceğini söyledi (Türkdoğan, 1977: 9).

Ancak bu konuya dair akademik görüşler yalnızca tek bir üniversitenin çatısı altında dile getirilmedi. 1970'te Hacettepe Üniversitesinde "Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi" isimli bir konferansa neredeyse her alandan sosyal bilimci iştirak etti. Mübeccel Kıray sosyal bilimlerin değişmeyle ve ilerleme arayışıyla ilgisini tarihsel olarak anlattığı "Sosyal Değişme ve Sosyal Bilimler" başlıklı bir bildiri sundu (Kıray, 1970). Oğuz Arı, Türkiye'deki sosyolojik bilimsel araştırmaların yöneldiği kuramsal nazarın değişimin tampon mekanizmalarını görmeye çalıştığına işaret etti. (Arı, 1970: 136). Emre Kongar ise bundan sonra araştırılacak alanlarda değişimin öncelik konu olduğunu ve *ulusal amaçlarla* tutarlı, adaletli bir endüstrileşmeyi hızlandıramaya yönelik hareket etmek gerektiğini belirtti (Kongar, 1970: 347). İlerleyen senelerde de antropoloji kürsüsünün kalkınma arayışıyla kurduğu (ya da kurması gerektiği) organik bağa işaret eden makaleler yayımlandı. Nermin Erdentuğ, bir "kültür görmezliği" içerisinde olan planlı kalkınmalar için antropolojinin elzem olduğunu belirtti (Erdentuğ, 1987: 1349).[48]

Neticede 1940'lı yıllardan itibaren sosyoloji ve antropolojinin çalışma alanı aynı siyasal motivasyon ve arayışın itici gücüyle beslendi. Ne var ki, onları birbirlerine yakılaştıran tek olgu değişimi kavrama çabası değildi. Özellikle köy çalışmaları bağlamında iki disiplin arasındaki sınırın nerede başlayıp nerede bittiği bir tartışma konusu olarak kaldı.

[48] Nermin Erdentuğ'un kalkınma ve antropolojik köy çalışmaları için kaleme aldığı diğer yazılar için Bkz: (Erdentuğ, 1965).

1.4.2. Teorik Temeller ve Saha Paylaşımı: Kimin Köyü, Sosyolojinin mi Antropolojinin mi?

"Dolayısıyla farklı akademik disiplinlerde yansımasını bulan beşeri dünyada hiçbir doğal ayrım yoktur. Keşfettiğimiz şey dünyayı inceleyen uzman ve âlimler arasında, pratisyenlerinin uzmanlık alanlarına nelerin ait olduğunu anlamalarını sağlayan disiplin sınırlarının pekiştirdiği bir işbölümüdür."
(Bauman ve May, 2019: 16)

Sosyoloji ve antropoloji yalnızca değişmin kaygısını paylaşmadı.Yukarıda belirtildiği gibi İkinci Dünya Savaşı'nın ardından sanayileşme ve serbest piyasa ekonomisine adapte olma sürecine giren Türkiye'de yaşanan köyde makineleşme süreci, köy temelli bir kalkınma ve gelişme planını öngördüğü için sosyal bilimcilerin dikkati kırsal alan üzerindeydi. Bu yüzden köy hem sosyolojisinin hem de antropolojinin nüfuz ettiği araştırma alanlarıydı ve kırsal alana yaklaşımlarındaki teorik önkabulleri farklı değildi. Böylece Türkiye'de sosyal antropolojinin tarihini yazan antropologlar anlatılarına sosyologları da eklediler. Magneralla ve Türkdoğan, "Türkiye'de Antropoloji'nin Gelişimi"ni kaleme aldıklarında, antropolojinin 1940 ile 1960'lı yıllar arasındaki serüvenine Niyazi Berkes, Behice Boran ve İbrahim Yasa gibi sosyologları dâhil ettiler (Magnarella ve Türkdoğan, 1976: 252-254). Bozkurt Güvenç ise Türkiye'de farklı disiplinlerin oluşum sürecinde metodoloji ve alan farklılıkları üzerinden inşa edilmeye çalışan keyfi ayrımların çelişkilerini eleştirerek, İsmail Beşikçi ve İbrahim Yasa gibi antropoloji kürsülerinde eğitim almamış ve çalışmamış sosyologların eserlerini başarılı birer sosyal antropoloji hasadı olarak değerlendirdi (Güvenç, 2018: 495- 498). Benzer şekilde Sibel Özbudun 1980'e kadar incelediği antropoloji tarihinin son kırk yılında hangi çalışmanın soyoloji hangisinin antropoloji hudutları içerisinde olduğunu tespit etmenin zorluğundan bahsederek Türkiye'de sosyal antropoloji tarihini müphem hudutlar dâhilinde yazdı.[49]

[49] Bkz: (Özbudun, https://dunyadanceviri.wordpress.com, 2017)

1940'lı yılardan itibaren bu iki kaynak (sosyoloji ve sosyal antropoloji) birbirine öyle karıştı ki damıtılamaz hâle geldi. İki disiplinin Türkiye'deki sınırları, kürsüler, çalışma alanlarının, teorik yaklaşımların ve yöntemlerin müşterekliği yüzünden muğlaklaştı. Sosyal antropoloji, sosyologların açtığı bilimsel çerçeveden nemalandı, sosyolojiyle köyün ve kırsalın sorunlarını paylaştı ve yurttıdışında antropoloji eğitimi alan bazı akademisyenler sosyoloji kürüslerinde misafir olarak ağırlandı. Nihayetinde Türkiye'de antropoloji ve sosyoloji bir yerden sonra yalnızca devleti kurtarma kaygısına değil (çünkü Tanzimat Fermanından sonraki süreçte her ikisi de devletin bekası için kullanılmıştı[50]), bilimsel olarak çeşitli noktalarda da ortak bir kader paylaşmaya başladı.

Bu yüzden bu bölümde, Türkiye'deki antropoloji bölümlerinin çatısı altında yapılan çalışmaların 1970'li yıllara kadar bir tasvirini sunmadan önce, 1970'li yılara kadar, antropolojik saha araştırmalarına zemin hazırlayan ve sosyologlar tarafından girişilen erken etnografya çalışmalarına ve teorik yaklaşımlarına, antropoloji kürsüleri dışında çalışan ancak genellikle yurtdışında antropoloji eğitimi alan akademisyenlere, bir şekilde sosyal antropoloji perspektifine ve kültür kuramlarına çalışmalarında yer veren araştırmacılara ve Türkiye'de araştırma yapan yabancı sosyal antropologlara yer verilecektir. Çünkü sosyal antropolojinin Türkiye'deki serüveni, hem diğer sosyal bilim dallarıyla olan etkileşimi göz ardı edildiğinde hem de antropoloji kürsüleri dışındaki etkinliği atlandığında eksik kalacaktır.

Sosyolojinin, Amerika'da eğitim gören sosyologlar vasıtasıyla sosyal antropolojiye ilk katkısı ona bilimsel bir alan açarak (işlevselci) teorik anahtarlar sunmasıydı. İlk olarak Berkes, erken Cumhuriyet döneminin ideolojik beklentileriyle üretilmiş köy araştırmalarının millî değil daha evrensel bir perspekteften yürütülmesi zorunluluğunun altını çizdi. Ona göre köy sosyolojisi *köycülük* değil, Auguste Comte'a atıfla değişmenin (sosyal dinamiğin) istatiksel portresini sunan bilimsel bir uğraştı (Berkes, 1942: 5-8). Bu kantitatif metodolojiye eşlik eden nazari bakış Anglo-Sakson -ama özellikle Amerika'da gelişen- yapısal kökenli işlevselcilikti (Arslan,

[50] Son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyolojiyle kurulan ilişkinin de temelde devleti kurtarma arayışına dayandığına dair görüş için Bkz: (Bulut, 2021: 48-73)

2019: 100-102)[51] Berkes orijinalitenin peşinde koşmadığını, mesela kağnının menşeini değil sosyal işlevini açıklamak derdinde olduğunu söylerken millî bir gözlükten görece daha evrensel olana ve daha az ideolojik kaygı taşıyana geçme arzusunu anlatmaya çalışıyordu (Berkes, 1942: 7).

Benzer şekilde Behice Boran'ın ve İbrahim Yasa'nın köy çalışmaları da bilimsel ve teorik anlamda öncü görevler üstlendi. Boran ova ve dağ köylerinde kısa süreli araştırmasından hareketle karşılaştırmalı bir yapı çözümlemesine giriştiği *Toplumsal Yapı Araştırmaları*'nda (1955), incelemesinin sosyolojik bir vakayı ele aldığını, ilgilendiği problemin Çin'de de Amerika'da da geçerli beynelmilel bir hüviyete sahip olduğunun altını çizdi. O toplumu *laboratuvara almayı mümkün kılan saha araştırması* vasıtasıyla, değişim sırasında müesseler arasındaki uyuşmazlıkları yumuşatan tampon mekanizmaları tespit ederek *dengeli ve uyumlu* bir ilerlemenin imkânlarını aradı (Boran, 1992: 7- 27). Yasa ise *Hasanoğlan Köyü*[52] araştırmasında ictimai ve iktisadi bir yapı incelemesi gerçekleştirirken öncüleri gibi, ileride Türkiye'de antropologların ve antropoloji kürsülerinin bilimselliği yakalamadaki aracı hâline gelecek güvenilirliğin ölçütü olacak kantitatif araştırma araçlarından önemli oranda faydalandı.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tecrübî Psikoloji Kürsüsünde sosyal psikolog olarak çalışan Mümtaz Turhan (1908-1969)[53], antropoloji kürsüsü dışından Türkiye'de antropolojinin serüvenine yalnızca teorik olarak katkı sunmakla kalmadı, geniş bir sosyal antropoloji literatüründen faydalanarak çalışmalarında kültür

[51] Yapısal-işlevselciliğin kökeni Émile Durkheim'a, İşlevselciliğin ise Bronislaw Malinowski'ye dayanmaktadır. Her iki yaklaşımın ortak noktası toplumu uyumlu olmaya yatkın bir organizma olarak görmeleridir. Söz konusu yaklaşım daha sonra İngiltere'de Alfred Raddcliffe-Brown gibi antropologlar ve Amerika'da Talcott Parsons ve Robert Merton gibi sosyologlar tarafından geliştirilip çeşitli toplumları açıklamak için bir model olarak savunuldu. İşlevselci yaklaşımların ortak özelliği toplumu organik bir bütün olarak görmeleri ve çatışma durumlarından ziyade ideal uyum hâllerinin varlığını açıklayıp savunmaktı. Bu konuda ayrıntılı bir anlatım için Bkz: (Wallece ve Wolf, 1995)

[52] Bozkurt Güvenç, teknik açıdan bu başarılı çalışmanın (diğer antropoloji çalışmalarında da karşılaşacağımız üzere) değer yargılarından sıyrılma konusunda sınıfta kaldığı yönünde bir eleştiri getirmiştir. Ona göre İbrahim Yasa'nın köydeki çeşitli inanmalarla ilgili soruların "boş inanç", "batıl" şeklinde nitelenmesi çalışmada alınacak cevapların güvenilirliğini zedelemektedir (Güvenç, 2018: 499).

[53] 1981'de Erzurum'un bir köyünde doğan Mümtaz Turhan'ın sosyolojiyle organik bir bağı yoktur. O İstanbul Üniversitesinde felsefe okumuştur ve Millî Eğitim Bakanlığı'nın verdiği bir sınavı kazanarak Almanya'da psikoloji eğitimi almıştır. Doktorasını Almanya'da Wertheimer ve Metzger gibi önemli psikologlarla çalışarak tamamladı (Arslan, 2019: 131). Dolayısıyla onun antropolojiye olan ilgisi ne sosyoloji üzerinden açığa çıktı ne de doğrudan disiplinin içerisinde yer aldı.

teorilerinden beslendi. 1951'de yayımladığı *Kültür Değişmeleri* isimli çalışmasının üç ana bölümü vardı. Bunlardan ilkinde Malinoswki'nin ve başka antropologların kültürel değişme anlayışını uzun uzun açıkladı. İkincisinde Erzurum'da doğduğu köy ve köydeki çocukluk izlenimlerini, yetişkinliğinde aynı köyün çevresindeki Erzurum ve Kars köylerinde yaptığı gözlemlerini karşılaştırarak toplumsal yapıda değişen özellikleri tespit etti. Üçüncüsünde ise Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılından itibaren toplumun kültürel değişmindeki tarihsel boyutu inceledi. Ona göre kültürün değişmesi cemiyet ilerlemesindeki en önemli faktörüydü (Turhan, 1969: 7) ve kitabının bütünlüğü Batılılaşmadan kaynaklanan kültür değişmesini anlamak peşindeydi:

> "Şu hâlde insanlık tarihinde emsaline rastlanılmayan bir genişlik ve şiddette vukua gelmekte olan kültür değişmelerinin tetkiki, dünyanın bugünkü vaziyetinde yalnız nazari ve ameli bakımdan kıymet kazanmakla kalmıyor, aynı zamanda bir zaruret oluyor." (Turhan, 1969: 34).

Mümtaz Turhan hem kendi saha araştırması, hem Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden itibaren anlamaya çalıştığı tarihsel incelemesi hem de yararlandığı antropolojik teorilerin neticesinde kültürel değişimin psikolojik tutumlarda (ruhi atitüd) yol açtığı tahavvülü görmeye çalıştı. Ona göre, üstünlüğü kabul edilip karşısında hakir hissedildiği için hayran olunan Batı medeniyetinden hiçbir fark gözetmemeksizin taklit yoluyla yeni kültürel unsurlar edinilmiş ve Türk kültürünün bu yeni olanlara tekabül eden eski kısımları terk ve tahrip edilmişti (Turhan, 1969: 319). Süzgeçsiz bir taklit etme girişimi Turhan'a göre bir cemiyetin başına gelebilecek en zararlı durumdu. Ona göre böyle davranan bir toplum, Batılı kültürlerde bir işleve sahip kurumları yüzeysel olarak kopyalamaya çalışıp geleneksel annanelerini yeri doldurulmadan attığında artık ne yeni topluma dönüşebilmekte ne de eskiden olduğu toplum olarak kalabilmekteydi. Bunun neticesinde cemiyette huzursuzluk ve buhran baş göstermekte arafta kalmış bir uyumsuzluk hüküm sürmekteydi[54] (Turhan, 1969: 382-384).

[54] Mümtaz Turhan'ın uyumsuzluk ve buhrana yaptığı vurgu, işlevsel yaklaşımın en temel varsayımlarını taşımaktadır. Durkheim'ın işlevsel bozukluk durumunda ortaya çıktığına inandığı toplumsal anomaliyi anımsatmaktadır.

Türkiye'de sosyal antropolojinin bu saçaklı yapısının teşekkül etmesinde yabancı araştırmacılar, sosyoloji gibi başka kürsülerde çalışan antropoloji eğitimliler de önemli bir rol oynadı. Akademik kariyerine Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde asistan olarak başlayan Orhan Türkdoğan, D.T.C.F. sosyoloji öğrencisiyken etnoloji dersleri aldı ve Missouri ve Nebraska üniversitelerinde antropoloji de dahil geniş yelpazeli bir eğitimden geçti. Atatürk Ünivesitesinde Kars bölgesinde Rus asıllı kendine has inançları olan etnik bir grup hakkında yaptığı doktora tezini *Malakanların Toplumsal* Yapısı ismiyle yayımladı (Erdentuğ ve Magnarella: 2000: 58). Mübeccel Kıray (1923-2007) ise Amerika'da, Northwestern Üniversitesi Antropoloji Bölümünde doktora yapmasına[55] rağmen, Türkiye'de anropoloji kürsüleri dışında çalışan bir diğer isimdi. O.D.T.Ü.'deki Sosyal Bilimler Bölümünde çalışmaya başladıktan sonra Mimarlık Fakültesi öğrencilerine antropoloji dersleri verdi ve ilerleyen dönemde *Yassıhöyük: Bir Köy İncelemesi* adındaki monografisini kitaplaştırdı (Erdentuğ ve Magnarella, 2000: 57). Devlet Planlama Teşkilatı'nın isteği üzerine yaptığı ve Türkiye'deki ilk kent araştırması olarak sunduğu *Ereğli: Ağır Sanayi'den Önce Bir Sahil Kasabası* isimli çalışmasında Batılılaşmaya erken başladığı için bir "laboratuvar hâline gelen" bu şehrin, teknolojik gelişmeler sebebiyle insan ilişkileri ve değerler sisteminde yaşanan işlevsel değişimlerin hızını tespit etmeye çalıştı (Kıray, 2000: 9-13).

Türkiye'de sosyal antropolojinin 1945 sonrası üniversiteler dışında kalan vaziyeti daha derinlemesine tasvir edilebilir. Mesela Mahmut Tezcan gibi hiç antropoloji eğitimi almamasına ramen, kültürel ve sosyal antropoloji meseleleri üzerine yazan isimlerden de bahsedilebilir. Ya da Evans-Pritchard'ın öğrencisi Paul Stirling gibi yabancı antropologların Türkiye'deki faliyetlerinden söz edilebilir: Stirling bir etnograf olarak Türkiye'de kalkınma tartışmalarının revaçta olduğu bir dönemde Kayseri'de uzun süreli bir saha araştırması gerçekleştirdi ve bu çalışmasının öncesinde ve sonrasında (kitabın editörleri arasında olan) Ernest Gellner

[55] Kıray, ABD'de bulunduğu dönemde, ünlü antropolog Leslie White'ın Michigan Üniversitesindeki derslerini de takip etti ilerleyen yılarda düşünsel olarak onun fikirlerinden beslendi (Bulut, 2021: 212). Leslie White, o döneme kadar Amerikan antropolojisinde etkili olan ve hiçbir kültürün biricik olduğu için bir ötekiyle kıyaslanamayacağını ileri süren "tarihsel tikelciliğin" aksine kültürlerin enerji tüketimleri üzerinden gelişmişlik düzeylerinin sınıflandırılabileceği bir teori geliştirerek yeni-evrimci (*neo-evolutionism*) paradigmanın okumanın öncülerinden olmuştu.

ve Max Gluckmann gibi önemli antropologların akademik desteğini aldı (Stirling, 1965).[56]

Neticede özellikle sosyolojinin 1940'dan sonra Türkiye'deki gelişimi sosyal antropoloji kürsülerinin teorik ve metodolojik açıdan şekillenmesine ön ayak oldu. Nermin Erdentuğ ve Nephan Seran gibi antropoloji bölümlerinde öncü isimler değişimin değerlendirilmesi için çabaladı. Özellikle İstanbul Üniversitesi Antropoloji Bölümü kantitatif değerlendirmelerle, pozitivist yükümlülüklere uzun süre sadık kaldı. Ama ondan önce D.T.C.F.'de Nermin Erdentuğ öncülüğünden gelişen sosyal antropoloji kürsüsü, memleket meselelerine, otantik bir kültür anlayışıyla ve işlevsel bir perspektifle eğilmeyi tercih etti.

1.4.3. DTCF'nin Sosyal Antropolojisi: Kültür, Gelenek ve İnanmaların Peşinde

1935'te Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesine taşınan Türk Antropoloji Enstitüsü, sosyal antropolojinin kurumsal olarak başını altına sokabileceği ilk çatı oldu. Enstitünün Atatürk döneminde yüklendiği ideolojik misyon sebebiyle otantik Türk kimliğini besleyen ırk üzerine çalışmaları kurumun uzun yıllar taşıyacağı temayülleri şekillendirdi. Daha sonra sosyal antropolojinin bir kürsü olarak bölüm çatısı altında belirdiği dönemde de özellikle Nermin Erdentuğ[57] (1917-2000) öncülüğünde gerçekleştirilen kültürel çalışmalar, söz konusu bagajın ırkçı paradigmasını kabullenmekle beraber çok fazla sahiplenmeden çalışmalarının genelinden uzak tutmaya çalışarak Türkçü yaklaşımını devraldı. Bu tutumlardaki kopuşlar ve devamlılıklar, Nermin Erdentuğ'un akademik kariyerindeki değişimlerde de etkili oldu. Erdentuğ, Şevket Aziz Kansu'nun doğrudan öğrencisi olması

[56] Paul Stirling aynı zamanda Türkiye'de antropologların yetişmesine de ön ayak olmuştur. Aygen Erdentuğ ve Magneralla'nın Türkiye'deki üniversitelerde antropolojinin durumunu değerlendiren metninden sayabildiğimiz kadarıyla, altı Türk öğrencinin danışmanlığını yaptı. Bu konuda daha detaylı bir inceleme için Bkz: (Erdentuğ ve Magnarella, 2000)

[57] Nermin Erdentuğ Türkiye'de sosyal antropolojinin serüveninde ilklerin bilim kadını olmuştur. 1944'te Türk üniversitelerinde antropoloji dalında doçent unvanını alan ilk kadın olmuştur. 1949-1951 yılları arasında Oxford Üniversitesi Sosyal Antropoloji Bölümünde bir yıl kadar çalışmış ve 1951'de D.T.C.F.'ye dönünde ilk defa sosyal antropoloji ve alan araştırması dersleri açarak sosyal antropolojinin D.T.C.F.'deki kurucusu olmuştur. Erdentuğ aynı zamanda 1960'lı yılların başından itibaren Uluslararası Antropoloji ve Etnoloji Bilimleri Daimi Konseyi'nin, Şevket Aziz Kansu'dan sonraki ikinci Türk üyesi olmuştur (Erdentuğ A. , 2000: 7-8).

hasebiyle erken akademik kariyerinde fiziki antropoloji alanında çalışmalar yaptı.[58] 1941'de *Türk Beyinleri Üzerine İlk Antropolojik Araştırma* isimli çalışmasını yayımladı. 1944'te bölümde, Türkiye'nin ilk etnoloji doçenti olarak etnoloji dersleri vermeye başladı (Erdentuğ ve Magnarella, 2000: 49). [59] Sosyal antropolojide uzmanlık belirten bir unvan almasına rağmen iki yıl sonra, bölümün geçmişten gelen hakim araştırma alışkanlığının bir uzantısı olarak "Türklerin Kan Grupları ve Kan Gruplarının Antropolojik Karakterlerle İlgisi Üzerine Bir Araştırma" (1946) isimli fiziki alana ait bir araştırmayı yayınladı.

Sosyal antropolojinin kendine alan açtığı aşamalı geçiş 1946 yılında enstitünün isminin "Antropoloji ve Etnoloji Enstitüsü"ne çevrilmesiyle[60] (Erdentuğ, 1982: 3) ivme kazandı. Bu hususta en ciddi gelişmelerden birisi aslen sinoloji profesörü ve etnograf olan W. Eberhard'ın[61] hem bölümde ders vermeye başlaması (Erdentuğ, 198: 3) hem de 1948'te *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*'ne "Bugünkü Avrupa'da Etnolojinin Esas Cereyanları" isimli metni yazmasıydı. Makalede Eberhard, fiziki ve sosyal antropolojinin birbirinden nasıl ayrıldığına, etnoloji ve etnografyanın ne anlama geldiğine kısaca değindikten sonra Adolf Bastian'dan Maliowski'ye geniş bir yelpazede sosyal antropolojinin tarihsel uğraklarına, Avrupa'da katkıda bulunan isimlerin çalışmalarına yer veriyordu (Eberhard, 1948: 1-15). Yayılmacılık, kültürel evrimcilik ve işlevselcilik gibi teorik yaklaşımların detaylı tasviri dönemine göre çağdaş bilgileri içeriyordu.

[58] 1946'da "İnsanlığın Kültür Tarihi" başlıklı makalesini yayımlayana kadar Erdentuğ pigmeler, kan grupları ve kafatası ile ilgili makaleler yazmıştı. 1945'te "Pigmeler Meselesi" isimli makalesini yayımladığın doçent ünvanını alalı bir yıl olmuştu. Bu, fiziki antropolojiden sosyal antropolojiye geçişin birden olmadığının bir göstergesidir.

[59] "İlkellerde Maddi Kültür", "Din ve Maji", "Erginlenme Seremonileri" ilk dönemde verdiği derslerdi. 1952'de İngiltere'de eğitim aldıktan sonra "Etnolojide Araştırma Yöntem e Teknikleri ile "İlkellerde Sosyal Organizasyon" derslerini 1959'da Amerika'da eğitim aldıktan sonra "İlkel Ekonomi" ve "Kültür Değişmesi" konularını kişisel müfredatına ekledi. (Erdentuğ, 1982: 3) 1959'da ABD'de eğitim almasının ardından ekonomi ve kültür değişmesi meselelerine eğilmiş olması, dönemin ruhuna uygunluğu açısından dikkat çekicidir.

[60] Etnoloji Kürsüsü ancak 1961'de Nermin Erdentuğ tarafından fiziki antropolojiden ayrı ve müstakil hâle getirildi (Erdentuğ, 1982: 3)

[61] W. Eberhard bir Çin uzmanıydı ve akademik etkinliğin dışında kendi alanında Türkiye'de çalışan bir isimdi. Türkiye'de geçirdiği süre boyunca bu konuda çeşitli çalışmalarda bulundu. Hayrünnisa Boratav ile birlikte çevirdikleri *Çin Öyküleri* MEB tarafından okutulmak üzere basılmıştır (Anonim, 1998).

Ancak 1950'li yıllardan itibaren, Nermin Erdentuğ, Orhan Acıpayamlı ve Sedat Veyis Örnek'in girişimleri enikonu belli bir sosyal antropoloji anlayışının oluşmasına imkân verdi. Onların çalışmalarıyla beraber D.T.C.F. Antropoloji kürsüsü, etnolojinin dinî hayatı çözümleme temayülüne uygun çalışmalar yürüttü. Genel itibariyle incelenecek köylerdeki en önemli unsur kültürdü çünkü bu değişimin temelinde yatan sorunlar, esası itibariyle kültürel muhtevanın değişim karşısında gösterdiği direniş ile şekilleniyordu. Kültürün dinî düşünce ve ritüelle kurduğu ilişki ise, modernleşmeye karşı koyan kuvvetler olmaları hasebiyle kürsü üyelerinin eğildikleri en önemli meselelerden biriydi. Diğer taraftan bu kültür, erken Cumhuriyet döneminin özcü yaklaşımlarının etkisini taşıyordu. Otantik bir kimlik inşasında uzun yıllar hizmet veren Antropoloji Bölümündeki bu yeni oluşum da kültürü sınırları sabit ve ülkenin genel sosyal organizasyonundaki etkin öge olarak kabul ediyordu. Nermin Erdentuğ "Türk kültürünün" ailevi ve kadınla alakalı kısımları mercek altına almaya çalışırken Acıpayamlı ve Örnek "batıl inançların" bir listesini çıkartmaya çalıştı.

Nermin Erdentuğ'un araştırma alanları zaman içerisinde giderek çeşitlendi. Kayda değer ilk sosyal antropoloji çalışması 1956'da kitaplaştırdığı *Hal Köyü'nün Etnolojik Tetkiki*[62] isimli saha araştırmasıydı Kendisi, çalışmasının bir etnoloji girişimi olduğunu beyan etti ancak metin etnolojik değerlendirmelerden ziyade monografik bir envanterdi. İnsanlığın ilerlemesi için insanın davranışlarının anlaşılması gerektiğini ileri süren Erdentuğ bu etnolojik tetkikin köylerin kalkınmasında sunacağı pratik faydalara değindiğinde dönemin uygulamalı sosyal bilim anlayışına göre hareket ediyordu. Ona göre bilimin ve pratik işlerin eşgüdümlü olması zorunluydu. *Fonksiyonlist* bir yaklaşımı kabul etti çünkü toplumu bir yığın olarak değil bir *organizma* şeklinde görmeyi tercih ettiğini ileri sürdü (Erdentuğ, 1956: 2-4). Onu sosyolog araştırmacılardan ayıran dikkate değer husus yalnızca teknolojik görünümlerle ilgilenerek kültürel boyuta karşı körleşmemesiydi:

[62] Benzer mahiyetteki bir diğer çalışması *Sün Köyü'nün Etnolojik Tetkiki*'dir. Sün ve Hâl Köyü çalışmaları beş yıl arayla gerçekleştirilir. Her iki köy de Elazığ ili sınırları içerisindedir ve Nermin Erdentuğ'un karşılaştırma projesinin birer unsurudur. Sün Köyü çalışmasında, Halk köyüne ek olarak Dini Hayat başlığı eklenmiş ve iki köy arasında kadının toplumsal konumu ve aile yaşantısı açısından kıyaslama yapmıştır. (Arslan, 2019: 144-145).

> "Ve yine, mesela ciltlerle kitaplar, Teknolojiye tahsis edilmiştir. Fakat hiçbir zaman ekonomik ihtiyaçların tatmini hususunda kullanılan aletlerden bahsedilmemiş ve keza bu aletlerin mülkiyetlerini tayin eden kaideler ve onların birer zenginlik elemanları vazifesi gördüklerine ve bunlar etrafında çevrelenen bir takım psikolojik ve hatta dini, sıhri inanç'lar ve pratiklere bir derece olsun temas etmemişlerdir." (Erdentuğ, 1956: 4).

Hal Köyü çalışmalarında aile yapısı ve kadının konumunu bütün içerisinde ele almasına rağmen söz konusu meselelere 1960'lı yıllarda yayımladığı makalelerinde doğrudan değindi. 1965'te yayımladığı "Türkiye, Pakistan ve İran Kır-köy Toplumlarının Karşılaştırmalı Etnolojik İncelmesi"nde, kendi köy monografileriyle İran ve Pakistan'a dair başkaları tarafından yapılmış çalışmaları karşılaştırdı. Bu karşılaştırmanın neticesinde aile yapısında ortaya çıkan benzerlikler ona göre her üç ülkenin de İslam kültürüne mensup olmasıyla açıklanabilirdi (Erdentuğ, 1965: 4). 1967'de yayınladığı "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri" makalesinde, Batılılaşma sonucu "Türk kültürü"nün bir malı olan evlenme kurumunun seremonilerindeki köklü değişmeleri ayrıntılı bir şekilde betimledi (Erdentuğ, 1967: 27). Aynı sene yayımladığı "Türkiye Geleneksel Toplumlarında Kültür Değişmesi" gibi geniş bir pencereye işaret eden bir başlığa sahip yazısında bile evlilik ve aile yapısı merkezdeydi; evliliklerde baba otoritesinin yıkılmaya başlaması, başlık parası uygulamarındaki dönüşümler ve gelin seçiminde soyluluk gibi kriterlerin yerini, para ekonomisinin beraberinde getirdiği zenginlik kıstasının alması odaktaki asıl meselelerdi (Erdentuğ, 1967: 71-80).

Erdentuğ'un 1977'de o güne kadar gerçekleştirdiği kimi çalışmalarını *Sosyal Adet ve Gelenekler* adıyla kitaplaştırırken yazdığı önsöz hem kürsünün Türkçü kültür anlayışından derin izler taşıyor hem de dönemin Türkiye'de sosyologlar ve antropologlar tarafından antropolojiye atfettiği görevlerden birine uygun çağrışımlara yer veriyordu. Erdentuğ'a göre kültürel antropologlar yaşayan kültürleri incelemek suretiyle kültürlerin özlerini araştırmaktaydı (Erdentuğ, 1977: 12).[63] Ona göre her

[63] Benzer bir fikir İsmail Beşikçi'nin 1969'da kitaplaştırdığı *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar* isimli doktora çalışmasında dile getirildi. Beşikçi'ye göre sosyoloji ile kültürel antropoloji arasındaki en temel fark, sosyoloji toplumsal ögelerin mevcut durumunu incelerken, antropolojinin en saf kültür unsurlarını açığa çıkartmaya çalışmasıydı. (Beşikçi, 1969: 22)

toplumun kendine has değişme sürecinde yeni nesillere aktardığı temel bir kültürü vardır:

> "Bu kuşaktan kuşağa aktarılan *temel*[64] kültür değerleri ve tutumları (normlar), ferdin biyolojik yapısı yanısıra temel kişiliğini oluşturur; işte bir Türk'ü Türk yapan, bir Japon'u Japon yapan şey, söz konusu temel kişilik özellikleridir." (Erdentuğ, 1977: 12-13).

Otantik Türk kültürü anlayışının bir ifade biçimi olmakla sınırlı kalmayarak antropolojik literatürde temellendirilmesi ise Orhan Acıpayamlı tarafından denendi. Henüz asistanken, büyük etnolojik tetkiklere kalkışmadan evvel Denizli'nin Acıpayam ilçesinin çevresindeki köylere dair geniş kapsamlı bir mesken araştırması yaptı. Anket yöntemini kullanarak yaptığı araştırmanın sonuç kısmında farklı köylerin ortak özelliklerini maddeler hâlinde sıraladı (Acıpayamlı, 1954). 1958'de Acıpayamlı'nın doktor ünvanını almasıyla birlikte Erdentuğ, "Maddi Kültür", "İlkellerde Din ve Maji" ve "İlkellerde Ekonomi" isimli derslerini ona devretti (Erdentuğ, 1982: 4).

Acıpayamlı 1962'de yayımladığı "Anadolu'da Nazarla İlgili Bazı Adet ve İnanmalar" makalesinde, toplumun değişen ve değişmeyen yanlarını birbirinden ayırt etmesini sağlayacağını umduğu psiko-sosyal metodu genel hatlarıyla tanıttı. Belçika okulundan neşet eden bu nazari perspektife göre folklor ürünleri, ait oldukları toplumun sosyal değerleri ile o cemiyet bireylerinin psikolojik tepkilerinin birbirlerine yaptığı etkiler neticesinde doğmaktaydı (Acıpayamlı, 1962: 12). Bu teori inşa etme girişimi, kültürel olguları nesnel şekilde değerlendirmeyi sağlayan yukarıdan bir bakışla, kişisel değerlerin müdahil olduğu üstenci bir bakış açısı arasında salınıyordu. Acıpayamlı inceleme nesnesini yalnızca bir olgu olarak ele almanın ötesinde, pozitivist ön kabullerin gölgesinde bir hakikat değerlendirmesine girişiyordu:

> "Bir ulusun bebeğinden ihtiyarına kadar bütün fertlerinin malı olan bu olayı, tabiat kanunları kabul etmemektedir. Bugüne kadar hiçbir lâboratuvar, hiçbir aygıt nazarın varlığını tesbit etmiş değildir. Kısaca, nazar adı verilen hadise mevcut değildir." (Acıpayamlı, 1962: 34).

[64] İtalikler bize ait.

Acıpayamlı iki sene sonra dikkatini yağmur duası inanışları ve ritüellerine verdi. "Türkiye'de Yağmur Duası" isimli makalesi yukarıda bahsedildiği üzere o dönem sosyal antropolojiden beklenen işlevi yerine getirmeye çalışan en önemli örnekler arasındaydı; kültürel ögelerin menşeilerini, yani orijinal hâllerini keşfetmek. Bu orijinalite arayışı, erken dönem Cumhuriyetin ulus kimliği insaşında üretmeye çalıştığı tarih kurgusundan çağrışımlar taşımaktaydı. Acıpayamlı Türk kültürünün özünde saklı duran Orta Asya menşeli nüve ile zaman içerisinde onun üzerine inşa olmuş, onunla çatışmış İslami tonlamaları birbirinden ayırt etmeye çalıştı:

> "Demek oluyor ki memleketimizde yapılmakta olan taşlı yağmur törenleri, islâmlığın bir unsuru değildir. Bu törenler islamlıkdân önce de Türkler tarafından bilinmekte idiler. Türkler müslüman oldukdan sonra da bu törenler yaşamalarına devam etmişdir. Dinin dua, namaz, kurban ve hoca gibi etkileri, bu törenlerin bünyesinde büyük değişiklikler yapamamışlar, hele sihri mekanizmada hiçbir bozukluk meydana getirememişlerdir." (Acıpayamlı, 1964: 237).

Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Antropoloji ve Etnoloji Kürsüsünün bir diğer önemli öğretim elemanı Sedat Veyis Örnek'ti. Örnek Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuştu ve doktorasını Tübungen Üniversitesinde dinler tarihi ve etnoloji alanında yapmıştı (Erdentuğ ve Magnarella, 2000: 55). Dolayısıyla aldığı eğitim açısından kürsünün, modernleşmeye mani bir kurum olarak ele aldığı dini yaşama yönelik ilgisine denk düşen bir akademisyendi. 1961'de Antropoloji ve Etnoloji Kürsüsüne doktor asistan olarak katıldı (Erdentuğ, 1982: 4) ve ilerleyen dönemlerde ağırlıklı olarak, Türkiye'de gerçekleşen değişimler bağlamında dinî hayatı araştırdı.[65]

Bu araştırmaları arasında, bölümün dinî kurumlara duyduğu ilgiyi ve onlara yönelik sergilediği tutumu açık bir şekilde temsil eden çalışması doçentlik teziydi. Örnek'in saha araştırması ve değerlendirmelerinden meydana gelen *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* halkı daha *ileri* bir noktaya götürmek için halkı anlamak kaygısı

[65] Yalnızca Türkiye'deki dinî durumu değil, antropolojinin tarihsel olarak yazısız toplumlara dair ürettiği bilgilere dayanan *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane (*1995) dinî hayatın genel durumunu da inceledi.

taşıyordu (Örnek, 1966: VII). Örnek kendinden önceki isimlerin, Nermin Erdentuğ, Orhan Acıpayamlı ve İbrahim Yasa'nın köy araştırmalarına değinirken Frazer, Malinowski, Seligman ve daha bir çok Avrupalı antropoloğun teorilerini kendi malzemesini değerlendirmek için rehber seçti (Örnek, 1966: 4-6). Böylece, hem işlevselci bir paradigmayı kabullendi hem de dünyanın her yerinde özü itibariyle geçerli bir din kategorisi olduğu ön kabulüyle (çünkü nesnesini incelemeden önce teorisini çok keskin hatlarla şekillendirmişti) tümdengelimci bir yöntem kullandı. Anket yöntemi kullanarak tamamladığı bu araştırma, daha önceki antropologlarda da karşılaşıldığı gibi birtakım değer yargılarını içinde barındırdı:

> "Gerçi bâtıl inancın başlangıcında, gelişmesinde, cinlere, şeytanlara ve devlere inanmak oldukça büyük rol oynamıştır. Ama bu yanlış inancın insanlığın maddî ve manevî dünyasında bu kadar temelli bir şekilde yerleşmesinin ve yayılmasının ana motifini psişik hayatımızın çeşitli safhaları, karışıklıkları, özellikle bazı anlarında aramak gerekmektedir." (Örnek, 1966: 15).

Neticede Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesindeki Antropoloji Kürsüsü etnoloji alanında kendinden önceki fiziki araştırmaların Türkçü okumalarını sosyal alana yansıtırken, kırsal dinî hayatın modernleşme sürecinde teşkil ettiği engelleri incelemeyi merkezine aldı. Özcü bir kültür anlayışı geçer akçe sayıldı ve yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere kişisel değer yargıları dinî fenomenlerin yorumlanmasında etkin rol oynadı. Özellikle 1945-80 arasında Türkiye'de hâkim sosyal bilim anlayışını çeşitli alanlarda yeniden üretti. Bölümün üyeleri işlevselci bir yaklaşımı benimseyerek toplumu bir organizma olarak görmeye devam etti. İstanbul Üniversitesindeki Antropoloji Bölümü ise aynı dönemde, aynı pozitif kesinliği kantitatif yöntemlerle yakalama uğraşına girecek ve milliyetçi beklentilerle kurulacaktı.

1.4.4. İstanbul'da Yeni Bir Kürsü: Göçün ve Gecekondunun Röntgenini Çekmek

İstanbul Üniversitesi Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümünün ilgilerini belirleyecek araştırma pusulası 1960'lı yılların politik ve toplumsal olaylarıyla

kendine özgü rotasını buldu. 27 Mayıs Darbesi planlı iktisada geçişi sağladı ve sosyal bilimlerin politik uygulamalar açısından önemli hâle gelmesine sebep oldu. Artık sosyal bilimciler planlı kalkınmanın çarkının önemli bir dişlisiydi (Özbudun, 2019: 229). 1950'li yıllardan itibaren süregelen tarımsal kalkınma ve çiftçilikte makineleşme girişimleri, köylerde işgücü fazlasının ortaya çıkmasına ve kitlelerin İstanbul başta olmak üzere büyük kentlere göç ederek, yeni kentli sorunlarnı doğmasına neden oldu: nüfus şişkinliği, illegal yapıların (gecekondu) icadı, heterojen kültürel davranış birikmeleri ve altyapı yetersizlikleri. Artık değişimin asli ritminin dinleneceği tek saha köyler değil, aynı zamanda köylü aile yapısının, dünya görüşünün, insan ilişkilerinin tedricen yerleşik hâle geldiği şehirlerdi. Ardından 1968'de tezahür eden öğrenci hareketleri hem üniversitelerin yapısında çeşitli değişiklikler meydana getirdi hem de bu hareketlerin neticeleri bilimsel tetkikin ve ilginin menziline dâhil oldu. Bu durum İstanbul Üniversitesi Antroploji ve Etnoloji Bölümünün öğrenci odaklı tahayyülü ve işleyişiyle paralel ilerledi.

Ancak bölüm, söz konusu olaylar silsilesi vuku bulmadan bir yıl önce kuruldu. Kuruluşunda Türkiye'deki sosyal antropoloji geleneğinin önemli bir parçası hâline gelen milliyetçi ideolojik kaygıların önemli bir payı vardı. 12 Haziran 1958 yılında Mümtaz Turhan, Takiyeddin Mengüşoğlu ve Mehmet Kaplan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanlığı'na bir Sosyal Antropoloji bölümü kurulması için dilekçe verdiler. Gerekçeler arasında Türkiye'nin çokkültürlü bir yapıya sahip olmasının doğurduğu antropolojik araştırma ihtiyacının yanı sıra, böyle bir kürsünün Türk Tarihi ve Türkoloji bölümlerine destek olabileceği ileri sürüldü (Akt: Özmen, 2000: 128). 1960'da kurulan bölümün müessisi de Türkiye'de siyasetin dönem itibariyle sosyal bilimlere yönelik beklentilerine uygun düşen tecrübeli bir antroplogdu: Charles William Merton Hart (1905-1976). Hart hem sosyal antropoloji tarihinin büyük isimlerinin bir tilmizi hem de uygulamalı antropolojinin ustalarındandı. İlk olarak 1923'ten 1929'a kadar Sydney Üniversitesinde Alfred R. Raddcliffe-Brown'la birlikte çalıştı (Cohen, 1977: 111). 1928-29'da Avustralya'nın Tiwi yerlilerine dair etnografik bir çalışma gerçekleştirdi. Araştırması aile ilişkileri ve iktidar mücadeleri çerçevesinde şekillenen kadının durumuna odaklandı. İlerleyen yıllarda kendisiyle aynı kabileyi çalışan Arnold R.

Pilling ile beraber, söz konusu topluluğun otuz yılda geçirdiği *değişim*e eğilen ve birbiriyle çok geç tanışmış iki etnografın aynı malzemeye dair farklı çıkarımlarını mukayese ettikleri özgün bir metin yayımladı (Hart ve Pilling, 1962: v-vii). 1939-42 yıllarında ise Londra Üniversitesi ve Londra Ekonomi Okulu'nda Seligman ve Malinowski'nin yanında bulundu. İlgi alanlarından biri de uygulamalı antropolojiydi. Kanada Gençlik Komisyonu için araştırma direktörü olarak çalıştı. Toronto Refah Konseyi ve United Auto Workers için danışmanlık yaptı. Ayrıca antropoloji bölümünün kurucu kadrosunda görev aldığı tek kurum İstanbul Üniversitesi değildi. T.F. Mc-Ilwraith ve G. Gordon Brown ile beraber Kanada'da ilk gelişmiş antropoloji müfredatının şekillenmesine yardım etti (Cohen, 1977: 111-112).

Profesör Hart antropoloji dersi vermek üzere İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesine 1959'da geldi. 1960 yılında onun önderliğinde Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü kuruldu (Saran, 1970: 115). Bölüm, daha en başından veri yetersizliği sebebiyle teorik okuma temayülünün cılız kaldığı, daha ampirik malzeme odaklı pozitivist bir düsturla hareket etti. Öncelikli hedefleri arasında antropolog araştırmacılar yetiştirmek vardı:

> "İşte 1960 yılında kurulmuş olan bölümümüz bu tip eğitim tarzından kurtulmayı kendisine gaye edindi. Sosyal Antropoloji bölümü talebesine sadece temel bir antropoloji bilgisi verecek, geri kalan zamanda ise ilimlerin vak'alara dayandığını ve sosyal vak'aların ne şekilde toplanması gerektiğini ve toplanan vak'aların manalı sonuçlar verebilecek şekilde tanzimini, tertibini, analizini ve teorilere doğru ne surette gidebileceğini öğretecekti. Bunun yanı sıra ilmin temel ilkelerinden biri olan şüheciliği, buna paralel olarak ilmî merakı geliştirecek, öylece genç kafaları peşin hükümlerden temizleyerek bağımsız düşünebilme yeteneği inkişaf ettirilecekti. Bu tür eğitim taktir edileceği gibi, sınıfta yapılan bilgi aktarma tipinde bir eğitim olamazdı. Öğrenci bu eğitim programına fiilen ve şahsen katkıda bulunarak ve zihni fakültelerini kullanarak katılmalıydı. Öğrendiğini deneyerek, denediğini tatbik ederek, hatalar işleyip hatalarını bizzat düzeltme imkanını bularak öğrenmesi gerekeni öğrenecekti. Sosyal ilimlerde özellikle sosyal antropolojide bu eğitim sosyal araştırma ile mümkün olabilirdi. Araştırma böylece bölümün temeline oturtuldu." (Saran, 1970: 116).

Böylece 1961'de Profesör Hart'ın öncülüğünde bölümün ilk büyük araştırması planlandı.[66] Kırdan şehre göç eden grupların yeni hayata tutunma yöntemleri, şehre getirdikleri ve bunlar neticesinde doğan gecekondulaşma sorunu çalışmanın asıl problemini teşkil ediyordu.[67] Araştırmanın maddi kaynağı İstanbul Ticaret ve Sanayi Odaları ile İmar ve İskan Bakanlığı tarafından temin edildi ve öğretmen, parti görevlisi, ilkokul müfettişi ve kaymakam gibi pek çok devlet ve resmî kurum çalışanından yardım alındı. 1962 ve 1963 yılları arasında yürütülen araştırmanın Profesör Hart'a göre en önemli kazanımı talebelerin yetişmesiydi (Hart, 1969: Önsöz). Araştırmanın neticesinde ülkenin çeşitli yerlerinden Zeytinburnu'na göçen grubun nüfus açısından istikrarlı ve dünyanın başka yerleriyle kıyaslandığında, gecekondunun, devletin planlama eksikliğinden doğan Türklere ait bir mesken tipi olduğuydu (Hart, 1969: 100-101). Özellikle nicel yöntemin tercih edildiği (100'den fazla istatistiki tablo barındırmaktadır) çalışma bir uygulamalı antropoloji çalışması örneği olmasının yanı sıra birtakım politik tavsiyelerde de bulundu:

> "İmdi, belediyenin bundan sonra yapması icab eden üç hususu özetleyebiliriz: 1- Zeytinburnunda tatbik edilecek yeni imar plânını, detaylarıyla fiiliyata geçirmek ve plânın ve politikanın zayıf noktalarının neler olduğunu dikkatlice tetbike çalışmak; 2- mümkün olduğu kadar süratle yeni politikanın tatbik edilebileceği bölgeleri tesbit etmek ve hangi kondu mıntıkalarında bu politikaların yürütülemeyeceğini tesbit etmek ve; 3- diğer gecekondu bölgeleri için imar planı yapma hazırlıklarına geçmek." (Hart, 1969: 112).

İlerleyen yıllarda girişilen bir diğer büyük saha araştırmasının inceleme öznesi üniversite öğrencileriydi. 1968'de yaşanan öğrenci olayları Nephan Saran'ın ilgisini çekti; 1969 yılından sonra yön değiştiren olayların akışında öğrencilerin Marksist-Leninist eylemlere daha kolay katılmalarını teorik bir düzlemde anlamayı amaçladı. Anomi teorisini *deneysel yöntemlerle* sınayan araştırmada bölüm öğrencileri etkin bir rol oynadı. Geniş kapsamlı planlanan çalışmaya ilk başta

[66] Söz konusu araştırma ilk büyük araştırmadır ancak ilk değildir. 1961'de öğrenci yetiştirmek için iki küçük çaplı araştırma planladılar. İlki, "1961-1962 ders yılında İstanbul Üniversitesine kaydolan öğrencinin aday kaydı sırasında ve imtihanlarda karşılaştığı problemler ve öğrencinin sosyo-ekonomik durumu." idi (Saran, 1970: 117). İkincisi 1961 yılında başlayıp dört yıl aralıklarla devam eden, "İstanbul Şehrinde Polisle İlgisi Olan On Sekiz Yaşından Küçük Çocukların Sosyo-Kültürel Özellikleri Hakkında Bir Araştırma" isimli Nephan Saran'ın doçentlik tezidir (Saran, 1976).

[67] Gecekondu meselesinin ele alındığı tek çalışma Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi değildi. Daha sonra 1963 yılında Çağlayan da araştırıldı (Saran, 1985).

İstanbul Üniversitesi ve İstanbul Teknik Ünversitesinin pek çok fakültesi dâhil edilecekti. Ancak Dev-Genç isimli bir öğrenci grubunun ihtarlarından sonra İstanbul Üniversitesinde dört, İstanbul Teknik Üniversitesinde yalnızca bir fakülteden bilgi fişi toplanabildi. Yine istatistiki araçlar aranan şeyi keşfetme nazarında en güvenilir göstergeler olarak kabul edildi. Metnin ismi ("Üniversite Gençliği: Öğrencilerin Sosyo Ekonomik Yapısı ile Öğrenci Hareketlerinin Teorik ve Deneysel Seviyede Açıklanması") bile araştırmayı yürütürken taşınan pozitif endişelerin anlaşılması için yeterliydi. Sadece İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinden 1033 mülakat kapsama alındı (Saran, 1975: 1-9).

Ancak İstanbul Üniversitesi Antropoloji ve Etnoloji Bölümünün şehre yönelik bu meyli kırsalı unuttuğu anlamına gelmiyordu.[68] 1970'te bölüme asistan olarak kabul edilen Taylan Akkayan (Erdentuğ ve Magnarella, 2000: 60) *Göç ve Değişme* adlı doktora çalışmasında köy ile kent ilişkisini karşılaştırmalı bir metodla ele aldı. Araştırmanın odak grubu Kastamonu'nun Aşağıoba ve Yukarıoba köyleri ve bu köylerden İstanbul'a göçen ailelerdi. Çalışma, adından da anlaşılacağı üzere göç öncesi durumu ve göç sonrası değişimleri anlamak gayretindeydi. Bunun için Türkiye'nin en fazla göç veren ilinin köylerinden, en fazla göç alan şehre göç eden insanları mercek altına aldı. Nüfus, göç, ekonomi ve aile yapısındaki başkalaşımlara özellikle dikkat çekti. Akkayan mukayese ve gözlemlerini yaparken kantitatif yöntemlere öncelik verdiğinin özellikle altını çizdi (Akkayan, 197: 1-6).

Bu bölümde, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından 1980'li yıllara kadar sosyal antropolojinin, Türkiye'deki politik, ekonomik ve toplumsal gelişmelerle eşgüdümlü gelişen sosyal bilim ethosu içerisindeki serüveni anlatıldı. Hikâyenin eksik parçası 1970'lerde Hacettepe Üniversitesinde Bozkurt Güvenç önderliğinde kurulan antropoloji bölümüdür. Ancak onun hikâyesi Bozkurt Güvenç'in kişisel biyografisi dâhilinde bir sonraki bölümde aktarılacaktır. O hâlde, sonuç olarak, Bozkurt

[68] Nephan Saran'ın beyanına göre 1964 ile 1970 arasında bölümün öğrencileri tarafından gerçekleştirilen 66 araştırmanın 12'si kırsala dairdi (Saran, 1970: 121). Aynı zamanda 1965 yılından itibaren lisans öğrencileri tarafından teslim edilen 1219 bitirme tezinin büyük bir çoğunluğu kırsal alan çalışmasıydı. Bkz: (http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/results?te=velm=IUMKTEZANT). Aynı zamanda Nephan Saran, 1984 yılında, 1966-73 yılları arasında yapılan köy surveylerinden hareketle iaile yapısını incelediği *Köylerimiz* isimli bir kitap yayınladı (Saran, 1984).

Güvenç'in sosyal bilimler sahnesine çıkmasına değin gerçekleşen olaylar silsilesinde Türkiye'de sosyal antropolojin birbiriyle iç içe geçmiş dokuz temel özelliğinden bahsedilebilir:

Birincisi, antropolojinin ilk defa Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin kötü gidişatına dur demek için Batılı kaynaklara yönelen bir entelektüel anlayışın içerisinde ortaya çıkmasıdır. Türkiye'de antropoloji, Tanzimat'tan itibaren seküler düzlemde çözüm aramanın etkin bir aracı olarak görülmüş ve geleneksel dünya algılayışı ile araya mesafe koymanın, modern dünyayı anlamanın aracı ve ona geçişi mümkün kılacak yollardan biri olmuştur. Seküler kaygılar 1980'lere kadar varlığını sürdürmüştür (gelişmeye mani olan dini kuvvetleri anlamaya çalışmak gibi).

Buna bağlı olarak ikincisi, Türkiye'de sosyal antropoloji (tıpkı sosyoloji gibi) politik beklentilerle birlikte hareket etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde tekâmülün kanunlarını bulmak, Cumhuriyet'te halkı aydınlatarak otantik bir Türk kültürü inşa etmek, 1940'lardan sonra ise kalkınma politikalarının vazgeçilmez destekçisi olmak ödevlerini üstlenmiştir.

Üçüncü olarak, teorik derinliğe kavuşma arzusunda bir girişimden ziyade acil ihtiyaçlara cevap veren pratik bir alet çantası olmuştur. Sosyal antropoloji, Batılı muadillerinin aksine teorik olarak derinleşebilen yönler geliştirememiş daha çok pratik sorunlara cevap veren bir bilim olarak kamıştır. Dördüncüsü, erken Cumhuriyet dönemine kadar antropoloji metinlerini sosyal ve fiziki başlıkları altında konumlandırmak mümkün değildir. Osmanlı entelektüelleri hem fiziki hem de etnografik meselelerle, sınırları net bir ayrıma gitmeden ilgilenmişlerdir.

Beşincisi ve en önemli özelliklerinden birisi de, Sibel Özbudun'un vurguladığı gibi Türkiye'de sosyal antropolojinin "ötekisiz" olmasıydı. ABD, İngiltere ve Fransa'daki antropoloji gelenekleri kendilerini öteki üzerinden inşa ederken, Türkiye'de antropologlar ülke aşırı toplumlardan ziyade "kendi"ni incelemiştir. Bu farkın gerekçelerinden birisi de büyük oranda Türkiye'nin sömürge sahibi olmamasıdır. Altıncısı, bu ötekisizliğin bir uzantısı olarak, incelenen nesnenin konumuna dair belirsizliktir. Yani, ülke aşırı yazısız toplumların çalışılmadığı bir ortamda, Türkiye'deki antropolojik incelemeye konu olan köylüler mekânsal olarak yakındırlar ancak zamansal olarak uzak ve ilerletilerek günümüze

yetiştirilmesi gereken "öteki"lerdir. Türkiye'de sosyal antropoloji, pek çok açıdan incelediği gruplarla belirli bir mesafeyi devamlı olarak canlı tutmuş, içeriden bir bakış açısı üretememiş, çoğunlukla emik bakış açısını ıskalamıştır. Dolayısıyla inceleme nesnesini kendisine uzak tutacak kavrayış şekillerini hep diri tutmuştur. Avrupa ve Amerika'daki pek çok araştırmanın aksine, Türkiye'deki etnografik girişimlerin çoğu birkaç aydan fazla sürmemiştir.[69] İncelenen nesneyi içeriden anlamaya yönelik bir çaba gösterilmemiştir. Cumhuriyet döneminde doğrudan ideolojik bir aygıt, 1940'lı yıllardan itibaren ilerlemeyi engelleyen "pürüzleri" keşfetme aracı olan sosyal antropoloji genel olarak görmek istenileni göstermiş, değer yargılarından kopamamıştır. Daha sonra, görece bilimselliğin arttığı yıllarda da antropologlar inceledikleri toplumların inanışlarının hakikat durumlarını sorgulamış, "yanlış inanç" ve "bilime aykırı olmak" gibi bireysel eleştirilerini de dahil etmiştir. Sosyal antropolojinin egzotik olanı aşina kılma kabiliyeti (Eriksen, 2018: 13) ters yüz edilmiş, (aşina olunan değil çünkü köylü toplumların bilinmediği fikri üzerine bu araştırmalar yapılmıştır) yakın olan egzotikleştirilmiştir.

Yedincisi, ötekisizlik ve mesafenin kaynaklarından olan ilerleme güdülenmesidir. Türkiye'deki sosyal antropoloji ilerletenler ve ilerletilmesi gerekenlerin sahne aldığı bir dünyanın aktörüdür. Dolayısıyla ilerleme fikri, her dönemde, Türkiye'de yeşeren diğer sosyal bilimler gibi, sosyal antropolojinin de en temel motivasyon kaynağı olmuştur. Tekâmül etmek, muasırlaşmak ve kalkınmak, takip edilen modern değer ve gelişmelerin yakalanmaya çalışırken itici güce sahip en güçlü motivasyondurlar.

Sekizincisi, ilerlemenin devindirici gücünün arandığı seküler-pozitivist imkânlardır. Türkiye'de sosyal antropolojinin dünyasını belirleyen sınırlar, başından itibaren seküler dünya algılayışının temsilcisi pozitivizmin taşıdığı kesinlik arayışı tarafından belirlenmiştir. Her dönemde kesinliğe ve uyuma duyulan ihtiyaç pozitivizme duyulan inançla karşılanmıştır. 1940'lı yıllardan itibaren ise organizmacı bir toplum anlayışı hüküm sürmüş, işlevselci teoriler ilgi görmüştür.

[69] 1980'de Carol Delaney'in Türkiye'de yaptığı çalışma, Türkiye'deki akademisyenlerin yaptıklarından farkı gözler önüne sermektedir. Delaney Orta Anadolu'daki bir köyde yaklaşık iki yıl geçirmiştir (Delaney, 2017 : 9).

Son olarak, sosyal antropoloji diğer disiplinlerle sürekli ilişki kurmuştur. Ancak en çok sosyoloji ile ortak bir kaderi paylaşmıştır. Her iki bilim dalı da devleti kurtarmak kaygısıyla ithal edilmiş, Cumhuriyet döneminde ulus inşası için politik kaygılar için işe koşulmuş, kalkınma imkânlarının keşfedilmesi ve değişimin anlaşılması için aynı sahayı paylaşarak aynı metodolojik yaklaşımdan beslenmişlerdir.

İKİNCİ BÖLÜM

BOZKURT GÜVENÇ: BİYOGRAFİSİ, ESERLERİ VE ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMI

Bozkurt Güvenç (1926-2018), 1970'li yıllardan itibaren Türkiye'deki modernleşme çabalarının beraberinde getirdiği tartışmalara katılan bir eğitim bilimci, antropolog ve mimardır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Türkiye'deki kurak sosyal antropoloji ikliminde süregiden kuramsal kısırlığa çare olmaya çalışan bir teorisyen ve sentezcidir. Onu sosyal antropolojinin Türkiye'deki serüveninde ayrıcalıklı kılan niteliklerinin başında söz konusu eğitimci sıfatı gelmektedir. Bu nitelik, Cumhuriyet tarihinde devlet politiklarına temellendirmeler sunan saha araştırmalarının metodolojik aracı olarak kullanılan sosyal antropolojinin, tarihsel ve teorik sorunların anlaşılmasında rehber olabilecek daha incelikli, derin ve bütüncül yanlarını önce çıkartarak onu kapsamlı şekilde tanıtma sorumluluğunu almasında kendini gösterir. Güvenç, 1970'li yıllara kadar İngiltere ve Amerika'da antropoloji eğitimi alan Türkiye'li antropologların aksine, antropolojinin ne olup olmadığını uzun uzadıya tartışmış, günlük dildeki "kültür" kavramının sağduyuya dayanan çağrışımlarıyla mücadele etmiş, Hacettepe Üniversitesinde bir antropoloji kürsüsü kurmuş, değişimin teorisiyle ilgilenmiş, Türkiye'ye bir rehber olarak gösterilen "Japon Mucize"sinin yaygın ancak yüzleşilmemiş imgeleriyle hesaplaşmak için Japonya'da uzun bir saha araştırması yapmış, devletin resmî kültür politikalarına karşı çıkmış, sansürlenmiş ve tüm bunların neticesinde modernleşen Türkiye'nin sorunları için çareyi laiklik ve demokraside aramıştır.

Bozkurt Güvenç'in entelektüel kariyeri düşünce alanında radikal kırılmalara tanık olmamıştır. Bunun başlıca iki sebebi bulunmaktadır. İlki, kişisel anılarında anlattığı gibi, onu dinlemeye yatkın kılan çocukluk tecrübeleri sebebiyle, kalemini, dünyayı keskin ve tartışmasız sınırlara bölen bir iri laflar ortoritesine çevirmemesidir. Güvenç'in yazı üslubu, hükümden çok ihtimale, açıklamadan ziyade anlamaya, dayatma yerine öğretmeye öncelik tanır. İkinci sebep aklındaki esas kaygının, yani memleketin hâli ne olacak ve bu gidişat nereye gibi endişelerin değişmemesidir. Sorusu sabit kalır, ancak cevapları geniş bir alanda kovalar. Bozkurt Güvenç'in

inceleme alanları, yaptığı saha araştırmaları, aynı merkezin etrafında tavaf etmesini sağlayan farklı araçlardır.

Bozkurt Güvenç'in sebat dolu tavrı, onun bir bütün hâlinde karşımıza çıkmasını sağlar. Dünyayı kavrama tarzında, fenonemenleri ve kültürü inceleme hususunda bütüncü (*holistic)* olan Bozkurt Güvenç'in incelediği tüm araştırma konuları, niceliksel genişliklerinden bağımsız olarak, bir bütünü tamamlayan ve eksik olduklarında "Güvenç Projesi" olarak adlandırılabilecek kültürbilim anlayışını akim bırakacak derecede tamamlayıcı bir öneme sahiptir. Bu teorik bütün Güvenç'in kendinden önceki ya da akranı sosyal antropologlar arasında özgün bir yer edinmesini sağlar. Bozkurt Güvenç'e kadar sosyal antropolojinin ve kültür teorilerinin ne olduğu meselesi bu kadar geniş bir çerçevede tartışılmamıştır. Mümtaz Turhan Alfred Kroeber'den faydalanır (Turhan, 1969: 53), Nermin Erdentuğ kültür teorisi için Ruth Benedict'in örüntü (*pattern)* kavramına başvurur[70] ve Mübeccel Kıray değişen Ereğli kasabasını anlamak için Malinowski'nin işlevselciliğini takip eder (Kıray, 2000: 13-19). Ancak hiçbirisi kültür teorilerinin geçerliliğini ve kusurlarını anlamaya girişmez. Güvenç kendi saha araştırmalarını yapmadan evvelki yıllarında, kendi dünyasını inşa etmek için yararlanacağı ve geliştireceği teorilerin meşruluğu ve farklı araştırma alanlarındaki geçerliliği hakkında muhakeme eder. Dolayısıyla Güvenç'in antropolojik yaklaşımını farklı kılan bir diğer unsur da kültür, değişim ve eğitim alanlarında eleştirel bir tavır geliştirme çabasıdır.[71]

Onu hem akran meslektaşları hem de öncülleriyle aynı noktada kavuşturan (ancak yine de ayırmaya devam eden) en çarpıcı özellik bilim-iktidar ilişkisinin kıskacından kurtulamamasıdır. Fakat Güvenç'in devletle olan ikişkisi de kendine has dalgalı ve özetlenmesi zor bir desendir: Devlet politikalarına aykırı görüşleri çeşitli kurumlarda sansürlenmesine yol açarken, aynı zamanda 1974'te kurulan Bülent Ecevit'in CHP'si ile Necmetin Erbakan'ın MSP'sinin ortak koalisyonunda Kültür Müsteşarlığı da yapmıştır. Darbeler akademiyle birlikte kendisini de etkilemiştir. Bir

[70] Doğrusu, Nermin Erdentuğ birden fazla yerde Ruth Benedict'e atıf yapar. Ancak örüntü teorisini tartışmak yerine verili kabul eder. Kısa açıklamalarda bulunur ve kendi incelemelerine geçer. Bunun için bkz: (Erdentuğ ve Erdentuğ, 1985: 9) ve (Erdentuğ, 1977: 9-12)

[71] Belki Japonya Kültürü isimli çalışması, Türkiyedeki bir akademisyenin "öteki" olanı inceleyen, o güne kadar en uzun soluklu araştırma olması hasebiyle de Bozkurt Güvenç'e önemli bir yer tahsis eder.

antropolog olarak iktidar-devlet politikalarını bir kültürel inceleme nesnesi hâline getirmiştir. Kendisini sosyal-demokrat olarak tanımlamasına rağmen Süleyman Demirel gibi sağcı bir cumhurbaşkanına danışmanlık yapmış ve sosyal demokrat çevreler ve CHP'li tanıdıklar tarafından ağır şekilde eleştirilmiştir (Güvenç, 2018: 234). Dolayısıyla bu tez boyunca, Bozkurt Güvenç'in antropolojisi yalnızca sosyolojik ve tarihsel şartlara göre değil, aynı zamanda iktidar-bilim ilişkisi açısından da ele alınmaya ve devletin antropoloji disiplinin kurumsallaşmasına ve icrasına etki eden noktalarına dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

2.1. Samsun'dan ABD'ye: Biyografik Anlatı

Bozkurt Güvenç 1926'da Samsun'da dünyaya gelir. İçine doğduğu aile Cumhuriyet'in kuruluş değerlerine sadıktır. Öyle ki adının o yıllarda H.C. Armstrong'un Atatürk hakkında yayımladığı Bozkurt'tan (*The Gray Wolf)* gelmiş olma ihtimali yüksektir. (Güvenç, 2018: 11). Babası İbrahim Lütfü bir askerdir. Annesi Celadet Hanım İzmirlidir. Bozkurt Güvenç babasının devlete adanmış sert karakteri ile, erken yaşta yetim kalması ve evliliği dolayısıyla depresif bir ruh hâline sürüklenen korumacı anne karakteri arasında büyür. Uysal tarafını annesinden alır. Çelimsiz bir çocuktur; erken yaşta ilkokula yazılır ve orada olup biteni izlemeyi ve dinlemeyi öğrenerek iyi bir gözlemci olur. Erken yaşta kardeş sahibi olduğu için çocukluğunu yaşayamadığını ve bu yüzden erken olgunlaştığını düşünür (Güvenç, 2018: 12-24).

Babası ile olan ilişkisi, onun yeni Cumhuriye'te karşı takınacağı ve hayatı boyunca sürdüreceği tavrın taze tohumlarını atmış gibi görünür. Çorlu'da Cumhuriyet'in 10. Yıl kutlamalarına katılır. Bir bayram namazı sonrasında babasına din hakkında yönelttiği eleştirel bir sorunun ardından bir daha hiç bayram namazına götürülmez. Yine erken okul yıllarında "papyonlu" öğretmeninin Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir soruya, "Muhtemelen var ama henüz isminde birleşemiyoruz," şeklinde bir cevap vermesi de Güvenç'e göre kendisinin laik eğitimi tecrübe ettiğine örnektir. Onun perspektifinden Cumhuriyet'in ilk laik kuşağı böyle yetişmişir ve kendisi o kuşağın bir ferdidir (Güvenç, 2018: 37- 43). Türkiye Cumhuriyeti ile benzer amacı,

yani modernleşmeyi ve endüstrileşmeyi kovalayan Japonya tecrübesine erken yaşta ilgi duyar. Babası daha çocukluk yıllarında onu Taksim'deki bir Japon mağazasına götürür ve Güvenç orada Japon oyuncakları ile oynar. Babası aynı zamanda, akademideki Harp Tarihi derslerinde Japon başarılarından seçmeceler bulup aktarır (Güvenç, 2018: 32-33).

Bozkurt Güvenç'in eğitim hayatı babasının mesleği dolayısıyla oldukça karmaşık ve değişken bir seyir izler. Eğitimini 11 yılda yedi farklı il ve dokuz ayrı okulda tamamlar. Sürekli şehir değiştirmeleri hem farklı ortamlar görmesini hem de devletin üst kademelerinden farklı insanlarla erken yaşta tanışmasını sağlar. Mesela Siirt'te geçirdikleri yıllarda Siirt Valisi ile satranç oynamak küçük yaşta en çok keyif aldığı aktivitelerden biri hâline gelir (Güvenç, 2018: 45). Diğer yandan 1939'da ortaokulu bitirdiğinde babası, oğlunun da bir asker olması gerektiği düşüncesiyle genç Güvenç'i Harbiye'ye yazdırır. Bu sırada, babası Romanya'da, Almanların Balkanlar'daki önceliklerini öğrenmek üzere istihbari bir göreve çıkar. Okuldan bir yıllık izin alarak annesiyle beraber babasının yanına gider ve İkinci Dünya Savaşı'nın gergin atmosferini solur. Bükreş'te ilk defa tramvaya biner. Almanların bir Türk subayının varlığından rahatsız olması üzerine, ailesiyle birlikte İstanbul'a geri döner. Uzun bir süre de İstanbul'un Alman uçakları tarafından bombalanacağı korkusuyla yaşar (Güvenç, 2018: 62-68).

İlerleyen zamanlarda süreç babasının planladığı gibi gitmez. Bozkurt Güvenç Kabataş Lisesine devam eder ve mimarlığa yönelik ilgisi ilk olarak bu yıllarında alevlenir. Altın Şehir (Prag) ve Japonya hayranlığını körükleyen Kwai Köprüsü[72] filmini izler, Smeta'nın "Moldau" senfoni şiiri ile tanışır ve Albert Speer'in *Üçüncü Reich'ın Neo Klasik Mimarlık Sergisi*'nde gördüklerinden esinlenen desenler çizer. Böylece matematiğini geliştirip İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Bölümünü kazanır. Daha sonrasında İsviçre'de eğitim almak ister ancak İkinci Dünya Savaşı kızışınca Avrupa yolları kapanıp Amerika'nınki açılır. TCDD idaresi vasıtasıyla Georgia Tech Üniversitesinde eğitim almak üzere yola koyulur. Mısır üzerinden devam ettiği deniz yolculuğu boyunca Marsilya gibi pek çok durağa uğrar ve İkinci

[72] Kwai Köprüsü 1957'de çekilmiştir. Amerikan yapımı film, İkinci Dünya Savaşı'nda esir düşen Amerikan askerlerinin Japonların savaşta avantaj elde etmek için kurdukları köprünün inşaatında çalıştırmalarını konu alır. Film Türkiye'de 12 Mart 1962 tarihinde gösterime girmiştir.

Dünya Savaşı'nın Avrupa'ya bıraktığı hurdahaş manzaraya şahitlik eder (Güvenç, 2018: 70-84).

Bu ilk Amerika macerası, Bozkurt Güvenç'in zihnindeki (ileriki yıllarda şekillenecek) Türkiye'ye uygun gördüğü modernleşme ve kalkınma fikirlerinin bir canlandırmasıdır. Güvenç Amerika'da (belki de çocukluk yıllarından itibaren beslenen) ruhunun milliyetçi-vatansever-gururlu nüvesini açığa çıkartırken[73], modern yaşama dair pek çok yeni şeyle ve daha önce görmediği modern üretim metalarıyla karşılaşır. Metro, alafranga tuvalet ve deodarant ile Amerika'da tanışır. Popüler bir haftalık dergide Türkiye'yi yeren bir yazı karşısında öfkeye kapılıp sert bir cevap yazarak üniversiteden kovulma tehdidiyle karşı kayşı kalır ancak bu gerçekleşmez (Güvenç, 2018: 89-94). Eğitimini tamamladıktan sonra M.I.T. (Massachusetts Instutude of Technology) den lisansütü eğitim için kabul alır. Bu sırada kendisine asistanlık teklif edilir ancak o Türkiye'ye olan borcunu ödemek için geri döner (Güvenç, 2018: 104-113).

Türkiye'ye yeniden ayak basması, Bozkurt Güvenç'i o dönem için çok fazla ilgi görmeyen mesleklerle süregidecek kariyerinin başlangıcı olur. Çok geçmeden bu ülkede mimarlığa önem verilmediği kanaatini taşımaya başlar. İlk defa adada bir şantiyede kendisine iş imkânı bulur. Bu sırada, 1951'de eşi Melda Hanım ile evlenir. İlerleyen dönemde bir mimarlık bürosunda çalışır. Serbest mimarlığı da dener ancak rüşvet alıp vermeden bu mesleği icra etmenin zor olduğunu görür. Bu güçlüklere dayanmak için Darüşşafaka Lisesinde İngilizce ve Matematik, İTÜ'de Mimarlık dersleri verir (Güvenç, 2018: 115-133). Bu süreçte "Türkiye hızla gelişiyor", "Türkiye hızla batıyor" söylemleriyle açığa çıkan kutuplaşma, Bozkurt Güvenç'i, "Ülkemizde neler oluyor?" sorusuna yöneltir. Bunun yanıtını tarih ve felsefede aramaya başlar. Will Durant'ın (1885-1981) *Felsefe Klavuzu*'nu okur. Bu metin onu "kültür antropolojisine hazırlar" (Güvenç, 1995: 39).

[73] Mesela hatıratında anlattığı kadarıyla, Amerika'da gözlemlediği bir olay "Ulus nasıl olunur?" sorusuna verilecek bir cevap mahiyeti taşımaktadır. Bir gün radyoda bir çocuğun bir kuyuda mahsur kaldığı haberi bütün ülkede seferberlik duygusu uyandırmış ve toplumun tüm kesimleri olup bitenleri saniyesi saniyesine takip etmiş. Bozkurt Güvenç bu olayın kendisine nasıl ulus olunacağını gösterdiğini ve Amerika'yı kıskanmasına sebep olduğunu aktarmaktadır (Güvenç, 2018: 104-105).

İTÜ'de iken Millî Eğitim Bakanlığı, ABD'den gelen üst düzey bir teknik yardım heyetini okula gönderir. Eğitimci Dr. Holmlund, Bozkurt Güvenç'ten üniversite eğitiminin nasıl olması gerektiğine dair en ufak bir fikirleri olmadığını öğrendiğinde, Bozkurt Güvenç'e Columbia Üniversitesinin Eğitim Yönetimi Bölümünde burs ayarlar. Güvenç, Columbia Üniversitesine vardığında, kendisine tarih ve felsefe konusunda yeterli olduğu ancak dışarıdan antropoloji dersleri alması gerektiği söylenir. Profesör Solon Toothaker Kimball'den Kültür Antropolojisi dersi alır ve belki de Bozkurt Güvenç'in gelecek hayatında antropolojik yaklaşımının eğitim bilimle temellendiği o kritik cümleyi öğrenir: "Kültür değişir, ama birey değişmez." Boas ekolünün içinden çıkan kültür-kişilik kuramı Türkiye'nin durumunu özetlemektedir: Ülke hızla değişiyor ancak fertler bu değişime ayak uydurmakta zorlanıyor. Bunun dışında Marie S. White, Prof. Max Wise, Prof. Florence Strayemer'den eğitim bilimle ilgili dersler de alır.[74] Böylece bir eğitim bilimci hâline gelmenin yanı sıra bir antropolog olmaya karar verdiğinde Güvenç, otuz yedi yaşındadır (Güvenç, 2018: 148-154).

Columbia Üniversitesindeki eğitimini tamamlayıp geri döndükten sonra Ankara Üniversitesi Hacettepe Tıp Fakültesini kuran İhsan Doğramacı 1964 yılında, Bozkurt Güvenç'e üniversitenin organizasyonunu geliştirmesi için eğitim uzmanı olarak bir iş teklifinde bulunur. Güvenç işi kabul edip Fakülteyi düzene sokmaya başlar. Hacettepe Üniversitesinde Antropoloji Bölümünün kurulma hikâyesi de böylece hazırlanmış olur. Tıp Öncesi Sertifika Programı için antropoloji derslerinin verilmesi gerekmektedir. Uygun antropolog bulunmadığı için bu görevi 1966 yılında Bozkurt Güvenç üstlenir. 1967'de Fakülte, Ankara Üniversitesinden ayrılarak bağımsız bir üniversite hâline gelir. Bozkurt Güvenç üniversitenin mimarı Sabih Kayan ile beraber bölünmüş kampüsleri incelemek üzere İngiltere'de altı,

[74] Columbia Üniversitesinde aldığı eğitim, Bozkurt Güvenç'i yalnızca antropolojik açıdan değil, çok geniş bir disiplin yelpazesinde besler. O sene okuduğu kitaplar arasından aklında kalanlar şunlardır: Antropolog Carleton Coon'un *İnsanın Hikayesi (1954)*, Arkeolog Gordon Childe'ın *Kendisini Yaratan İnsan* (1939), Psikolog Erick Erickson'un *Çocukluk ve Toplum* (1950), Psikanalist Erick Fromm'un *Sağlıklı Toplum* (1955), MIT'ten tanıdığı Tarihçi Lewis Mumford'un *Tarihte Kent* (1961), Politik İktisatçı Karl Polanyi'nin *Büyük Dönüşüm'ü* (1944), Antropolog E.B. Tylor'un *İlkel Kültürler*'i (1871), Antropolog Leslie White'ın *Kültürlerin Evrimi* (1959), Antropolog E.R. Wolf'un *Köylüler'i* (1966), Tocqueville'nin *Amerika'da Demokrasi'si* (1835) ve Dilbilimci Mario Pei'nin *Dilin Öyküsü* (1949) (Güvenç, 2018:158).

Amerika'da on beş üniversiteyi gözlemler. Bu sırada Yale kütüphanesinde doçentlik tezi için iki ay kadar çalışır (Güvenç, 2018:160-166). Hacettepe Üniversitesindeki Antropoloji Bölümü ise, ilerleyen yıllarda, 1971'de resmî olarak kurulur.

Bölümün kurulmasıyla beraber Bozkurt Güvenç'i tempolu ve siyasal iktidarın sert yüzüyle tanıştıracak bir süreç de başlamış olur. Güvenç'e Türkiye'de marjinal kalma duygusunu mimarlıktan sonra artık antropoloji tattıracaktır. 1972'de CHP'den gelen parti adaylığı teklifini reddeder. Aynı sene Türk Sosyal Bilimleri Derneği Başkanlığı'na seçilir. 1974'de CHP-MSP koalisyonunun önerileri kabul edilmeyen ve çoğu zaman istediklerini gerçekleştiremeyen kültür müsteşarı olur. Koalisyon dağıldığında istifasını verir. Bu süreç ilerleyen yıllarda kendisine ideolojik bir amborga uygulanmasına sebep olur ancak 1975'te pofesörlük tezi olarak sunacağı *Sosyal-Kültürel Değişme*'ye çalışmaya başladığı esnada ülseri sebebiyle geçirdiği ağır ameliyat, etrafındaki sert siyasi ambargonun yumuşamasına sağlar. 1977'de o seneye kadar okuttuğu ders notlarını *İnsan ve Kültür* ismiyle yayımlar. Metin antropolojinin bir disiplin olarak ne olduğu, ne ile ilgilendiği ve neyi aradığına dair geniş kapsamlı eğitici bir içeriğe sahiptir. Aynı sene Japon Vakfı'nın Ortadoğu Semineri'nde verdiği konuşması dolayısıyla Japonya araştırması için burs kazanır. Araştırmasını altı ayda tamamlayıp altı ayda kaleme alır. Bu dönem, etrafındaki baskının arttığı, hatta ölüm tehditleri dahi aldığı bir havada geçer. İnsanlar sağcı mı solcu mu, Müslüman mı laik mi olduğunu bilmek istemektedir. 12 Eylül Darbesi'ne karşı çıkması ve bu süreçte Cumhuriyet Gazetesi'nde yayımlanan Türk-İslam Sentezi'ne karşı keskin (ve bilimsel) eleştirileri dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren tarafından vatan haini olarak yaftalanmasına sebep olur. Darbenin ardından kendisi ve bir grup arkadaşının eleştirileri 1983'te Türk-İslam Sentezi olarak kitaplaştırılır. Derslerinde biyolojik evrimi anlattığı için ölüm tehditleri alır. İktidarla arasının bozulması akademi dışındaki hayatını da etkiler. İstanbul'daki Harp ve Savunma Akademisi'nde vereceği "Türk Kültürü'nün Sorunları" başlıklı konferans resmî bir makamdan gelen bir emirle iptal edilir. TRT Çocuk Yayınları dairesi için

çektikleri 14-15 programlık bilim dizisi yayına girmeden evvel durdurulur (Güvenç, 2018: 177-210).[75]

Güvenç 1980'li yıllara kadar teorik meselelere ağırlık verir. Türk kültürü ve kimliği meselesine ilgi duymaya başladığı yıllarda artık zihninde enikonu belli bir kültür anlayışı ve değişme teorisi mevcuttur. Wilson Bursu kazanarak Kongre Kütüphanesi'ne gider ve *Türk Kimliği* kitabı için çalışır. Kitabı ancak on yıl sonra 1993'te yayımlanır ve dönemin Kültür Bakanı Timuçin Savaş tarafından kendisine Türk Kültürüne Hizmet Plaketi takdim edilir. Güvenç aynı yıl üniversite üyeliğinden emekliye ayrılır. Ekonomik bir darboğaza düşmek üzereyken Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in danışmanı olur ve yedi yıl, 2000'e kadar görevini sürdürür. Demirel'in konuşmalarına yaptığı katkılar arasında en dikkat çekeni *laiklik* meselesidir. Demirel'e seçmen kitlesine laikliğin ne olmadığını değil ne olduğunu anlatması gerektiğini tavsiye eder. Danışmanlığı sırasında ODTÜ'de dersler vermeyi sürdürür. 1997'de TÜBA'ya (Türkiye Bilimler Akademisi) kabul edilir. Güvenç 10 Aralık 2018'de vefat edene dek üretmeyi sürdürür (Güvenç, 2018: 212-246). Kadın sorunu, iklim değişikliği, eğitim, demokrasi ve laiklik son yirmi yılında ağırlık verdiği konular arasındadır. Akademiyle bağını tamamen koparmamıştır. Yeditepe Üniversitesinde öğrencisi Akile Gürsoy'la beraber çeşitli lisansüstü tezler yönetir ve Cumhuriyet Gazetesi'nde gündeme dair görüşlerini teorik çerçevede değerlendirmeyi hiç bırakmaz.

2.2. Entelektüel Kaynakları

Bozkurt Güvenç'in düşünce dünyasını şekillendiren ve besleyen isimlerin etkisini iki yönlü kuvvetler olarak sınırlandırmak mümkündür: ağırlıklı olarak karşı çıktığı için onu bir çözüm aramaya iten teorisyenlerin tetikleyiciliği ile tespit ettiği kuramsal sorunların çözümüne yaklaşmasını sağlayan isimlerin kavramsal ve metodolojik itki gücü. Söz konusu isimlerin etkilerinin menzili, Bozkurt Güvenç'in ilgi alanlarıyla sınırlı olmuştur. Güvenç, çoğunluğu antropolog olmak üzere,

[75] Buna karşılık 1989'da Erdal İnönü, Turgut Özal ve Süleyman Demirel'in katıldığı siyasi açık oturumun moderatörlüğünü yapması için yine TRT'den teklif alır ve bu görevi kabul eder.

psikolojiden felsefeye izini sürdüğü pek çok ismin özelikle kültür kuramlarına yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla, bir kültür kuramını tüm hatlarıyla benimsemediği gibi (mesela kültür yaklaşımının tökezleyen yanlarına işaret ettiği işlevsel ve yapısal-işlevselci okulun tüm varsayımları), katkılarını reddetmesi gibi bir durum da söz konusu değildir.[76] Ya da Bozkurt Güvenç'in Boas'ın öğrencilerinin kültür-kişilik kuramına duyduğu yakınlık, söz konusu yaklaşımı kusursuz birer nazariye olarak ele aldığı anlamına gelmemektedir. Onun esas derdi kültürün ne olduğunu ve nasıl değiştiğini anlayarak Türkiye'nin sorunlarına ışık tutmaktır.

Güvenç'in entelektüel kaynakları genel itibariyle Anglo-Amerikan geleneğine mensup isimlerden teşekkül etmektedir. Kültürün bütüncül yapısını anlamak için Tylor, Kroeber, Ruth Benedict, Margaret Mead ve Leslie White gibi isimlere başvurur. Diğer taraftan Durkheim ve Spencer'a uzanan yapısal-işlevselci ve işlevselci okulun Malinowski ve Radcliffe-Brown gibi ustaları kültür teorisi hakkındaki görüşleri vasıtasıyla Güvenç'in radarına girer. Claude Lévi-Strauss'un ise yalnızca hayaleti teorik tartışmalarının arasında gezinir. Sosyolog Sorokin ise, alan dışından olmasına karşılık, süperorganikçi[77] sistem yaklaşımıyla Bozkurt Güvenç'e en çok katkıyı sağlayan isimler arasındadır. Farklı gelenek ve ilgilere sahip bu düşünürleri aynı ilgiye maruz bırakan, kültürün bütünlüklü yapısına yaptıkları atıf ve kültür-kişilik-eğitim üçlüsüne dair geliştirdikleri argümanlardır. Ama içlerinde öncelik hakkını taşıyan ve Güvenç'in yürüttüğü tüm teorik tartışmaların temelinde yer alan isim Edward B. Tylor'dır. Tylor, kendisini çoğulculuktan ve çeşitlilikten yana bir bütüncü olarak tanımlayan (Güvenç, 1995: 43) Bozkurt Güvenç'in bütüncü kültür teorilerini çözümlemek adına çıkış noktası olarak seçtiği öncü isimdir.[78]

---

[76] Bozkurt Güvenç kültürel kurum ve fenomenlerin işlevlerine sık sık dikkat çekerken Malinowski'nin ruhunu taşır. Mesela üst düzey bir yöneticinin yağmur duasını bilimsel kanıt eksikliği yüzünden yasaklamasının yanlış olduğunu, ritüelin, toplumu bir araya getirmek gibi bir işlev yüklendiğini belirtirken (Güvenç, 2019: 69-70), Malinowski'nin kültürel evrimcilere kültürel kalıntı olmadığını, kalıntı zannettiklerinin toplumsal bir işlev gördüğü itirazını hatırlatır.

[77] Süperorganik kavramı pek çok sosyal bilimci tarafından kullanılmıştır. Bu tezde özellikle Alfred Kroeber ve Pitirim Sorokin'in bu kavrama yönelik yaklaşımları ele alınacaktır. Genel anlamda süperorganik, bireyüstü, toplumsal organizasyonu mümkün kılan, kültürel ve toplumsal değerlerden teşekkül eden bir alana karşılık gelir. Süperorganik'in parçaları, yapıları, işlevleri ve işleyişi hakkında görüşü farklıdır. Kısaca antropolojide kültür denilen şeyi çağrıştırdığı için Güvenç adına önemlidir.

[78] Tylor'un kültür tanımına yönelttiği çeşitli eleştirilere rağmen, Güvenç'e göre belki de en iyi kültür tanımı Tylor tarafından yapılmıştır (Güvenç, 1979: 102). Güvenç'in bu kanaati, kültür meselesine

İngiliz Edward B. Tylor, insanlığın ırk tasnifleriyle kategorize edildiği bir dönemde, insan zihninin ortak niteliğine vurgu yapan, teknolojik gelişimlere öncelik tanıyan evrimci bir antropologdu. Ona göre insanlığın geçirdiği üç ortak evre vardı: yabanıllık, barbarlık ve uygarlık (Özbudun, Şafak veAltuntek, 2016: 62-63). Dolayısıyla kültür, değişmez nitelikleriyle, bu üçlü basamak içerisinde gelişen ve ilerleyen bir bütündü:

> "Kültür ya da medeniyet, en geniş etnografik anlamında, toplumun bir üyesi olarak insanın edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlak, yasa, gelenek ve diğer yetenek ve alışkanlıklardan oluşan *karmaşık bir bütündür.*" (Tylor, 1871: 1).

Bu tanım kültürü ayrı bir varlık türü olarak ele alması açısından, kendinden sonraki kültür incelemeleri üzerinde etkili oldu. Güvenç'e göre tanımın işlevsel bakımdan en yüklü, kuramsal yönden en önemli niteliği kültürün insan tarafından öğrenildiğine yönelik vurgusundaydı. Güvenç, 1970'lerdeki doçentlik çalışmasında, yani kendi antropoloji mesleğini icra ettiği erken dönemde, tanımın analitik bir incelemesini yapar. Buna göre Tylor, toplum, insan, kültürel muhteva ve öğrenme eylemi gibi farklı varlık alanlarındaki dört ana değişkeni birbirine bağlı kılmasıyla bütüncüllük açısından önemli bir aşama kat edilmesini sağlamıştır. Tylor'un kültür tanımı antropolojinin ötesine uzanır: Güvenç'e göre bu tanım, "psikoloji, sosyoloji, pedagoji ve kültürbilimi ve bunların ikili kümelerini içeren geniş kapsamlı, ontik bir bilimler alanıdır" (Güvenç, 1970: 11-18). Güvenç, her ne kadar sağlam bir zemin olarak kabul etse de Tylor''un tanımında iki önemli açık tespit eder. Bunlardan ilki tanımın soyut bir toplum, soyut bir insan yaklaşımıyla evrenselci fakat tekilci olmasıdır. Tylor, temel değişkenlerden oluşan yalnız tek bir kültür olabileceği izlenimine açık kapı bırakmıştır. İki kültürün zemin-zaman boyutunda yan yana gelip birbirlerini etkileyeceklerini öngörememesi değişimi anlaşılmaz kılmaktadır (Güvenç, 1970 : 26- 27). İkincisi, tanımın insanı kapsaması, onu kültürün hükmünde edilgen bir öge olarak ele almasıdır (Güvenç, 1970: 23).

Güvenç, kişilik sistemlerini dışarıda bırakarak yalnızca kültürel muhtevayı bağımsız etken bir değişken olarak ele alan çeşitli teorileri, kendi kültür teorisine

---

eğildiği 1969-70 yıllarından sonra, yani çeşitli kültür, sistem ve süperorganik teorilerine dair ayrıntılı bir değerlendirmenin ardından ifade edildi.

giden yolda negatif (tersten) bir pusula hâline getirip incelediği iki ana hat belirler. Bunlardan ilki Durkheim'dan Radcliffe-Brown'a uzanan bağlantı iken, diğeri Tylor etkisi taşıyan Amerikan antropolojisinin iki büyük ismi Kroeber ve Leslie White'tır.

İlk hatta, Durkheim'ın uzun vadedeki amacı, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçen Üçüncü Cumhuriyet'e ihtiyaç duyduğu ahlaki boyutu kazandırmaktı (Kabakcı, 2019: 172). Bunu gerçekleştirmek için sosyolojik çözümlemenin diğer bilimlere (özellikle psikolojiye) nazaran ayırt edici niteliğini vurguladı. Ona göre her şeyden önce (tüm teorisinin ampirik kanıtı olarak sunduğu *İntihar*'da (1897) gösterdiği gibi) bireylerin davranış ve düşüncelerinin kaynağı sosyal olaylardı. Değişsin veya değişmesin, sosyal olaylar bireyin dışında var olan ve kendini bireye dayatan zorlayıcı güçlerdi (Durkheim, 2014: 31-43). Bu yaklaşım beraberinde, sosyal ve toplumsal olanı insandan ayrı ve insan-üstü bir varlık olarak görme olanağı sundu. Durkheim'ın sosyolojik determinizmi psikolojik açıklamaları birer *indirgeyicilik* olarak kabul ediyordu. Sosyal olgular *sui generis*ti: bir sosyal olgu yalnızca bir ötekiyle açıklanabilirdi (Durkheim, 2014: 171).

Radcliffe-Brown ise yapısal-işlevselci anlayışıyla, Durkheim'ın düşüncelerini İngiliz sosyal antropolojisine taşıdı. O, insan ilişkilerinin şimdiki zamanda verili hâlinin kendisini yani (soyutlaması olmayan) sosyal yapıyı ampirik bir gerçeklik olarak kabul etti. Radcliffe-Brown'a göre toplumsal yapılar, toplumsal bütünlüğün devamını sağlayan işlevler yüklenmekteydi. Dolayısıya işlevini kaybeden yapılar zamanla çözülüp kaybolacaktı. İnsanlar ise bu ilişki yapılarını oluşturan toplumsal rolleri işgal eden varlıklardı: Doğar, ölür, evlenir, boşanır ve toplumsal sürekliliği sağlarlardı. O da Durkheim gibi değişimin nasıl gerçekleştiği sorunu üzerinde çok fazla durmamakta, bunu işlevsel uyumsuzluktan kaynaklanan anomaliye bağlamaktaydı (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2016: 127-133). Neticede her ikisi de, toplumsal olanın bağımsızlığına işaret ediyordu.

Güvenç, (Durkheim'ın kurucusu sayıldığı) yapısal-işlevselci okula iki eleştiri getirdi. İlki, kişilik sistemlerinin ve bireylerin kültürel süreçlere dahil edilmesi kazanımından mahrum olmalarıydı. Yine de hem Durkheim hem de Radcliffe-Brown'un etkin olduğu sosyal bilim anlayışının psikolojik evrensellerden kaçamayarak, kendi indirgeyicilik suçlamalarına kurban gittiklerini düşündü

(Güvenç, 1970: 89-90). İkincisi, yapısal-işlevselci okul Güvenç'e göre değişim konusunda muhafazakâr bir tutum sergilemekteydi: İşlevselcilik burjuva sınfına ait bir dünya okumasıydı ve iktidar alanlarının el değiştirmemesi için uyuma, evrime ve statik yapıya atıf yaparak kültürel değişimi açıklamada kötürüm kalmaktaydı (Güvenç, 2000: 66).

Amerikan kültürel antropolojisinde de benzer yaklaşımlar söz konusuydu. Alfred Kroeber, Frans Boas'ın öğrencisi olması hasebiyle bazı temel konularda Durkheim'ın yaklaşımına uzak düşmekteydi. "On Sekiz İnanç" isimli metninde açık bir şekilde toplumun yasalarını bulmaktan ziyade kendi tarihsel tikelci sınırlarını belirlemek gerekliliğinin altını çizerken daha ideografik bir yerde durmaktaydı. Buna karşılık, üçüncü maddede açık bir şekilde belirttiği üzere uygarlığın insanlar tarafından taşınıp onlar vasıtasıyla var olmasına rağmen, kendi başına bir varlık olduğunu iddia etmekteydi (Kroeber, 1915: 283). Süperorganik kavramı, insandan bağımsız, kendi başına bir sistem teorisini ifade ediyordu (Kroeber, 1917). Kroeber'in kültür anlayışı, kişisel psikolojilerden olduğu kadar, toplumsal belirlenimlerden (determinizmden) de bağımsız amacıyla, yetkinliğe doğru ilerleyen Hegel'in *geist* kavramını andırmaktaydı (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2016: 98). Güvenç, Kroeber'in süperorganik yaklaşımında nedenselliği reddetmesini olumlu karşılar (Güvenç, 1970: 46). Buna karşılık Kroeber'in indirgemeciliğe yenik düştüğünü, süpersistemi yalnızca kültürel muhtevaya indirgediğini düşünür. Ona göre, Kroeber ve izinden gidenler, kültürel muhtevanın insanı ve insanın kültürel muhtavayı yarattığı kabulüyle, insan değişkenini görmezden gelerek kültürel muhtevanın kendi kendini yarattığı ve bağımsız bir değişken olduğu sonucuna varıyorlardı (Güvenç, 1970: 56-62).

Güvenç'e göre aynı hatayı Leslie White da tekrarlamıştır. White, Boasçı gelenekten yetişmekle beraber, kariyerinin ilerlerleyen döneminde kültürel göreceliğe ve tarihsel tikelcileğe mesafe alarak *sui generis* bir kültür yaklaşımı geliştiren Amerikalı antropologlar arasındaki yerini almıştır. White, Tylor ve Morgan'ın mirasına iadeyi itibar yaparcasına, onların evrimci paradigmasını sahiplenerek neoevrimci bir yaklaşım inşa eder. White'ın teorisine göre, kültürler basitten karmaşığa doğru sıralanır ve onların gelişmişlik düzeyini belirleyen şey

*enerji*dir. Bir kültür enerjiyi ne kadar dönüştürme gücüne sahipse ve onun üzerinde ne denli tasarruf edebiliyorsa o kadar gelişmiştir. Dolayısıyla Leslie White, kültüre tek ve temel bir değişken bulurken, onu en önemi unsuru teknoloji olan *bütünlüklü*, dinamik ve simgesel bir s*istem* olarak tanımlar (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2016: 157-159). Güvenç'e göre, White'ın kültürü anlamak için enerji değişkenini hesaba katması kültür teorisi açısından önemli bir kazanımken, onu bağımsız bir değişken hâline getirmesi istenmeyen bir indirgemecilik örneğidir (Güvenç, 1970: 60). Bu yüzden Güvenç'e göre "White'ın kültürbilimciliği, tek örneği kendi tekelinde olan, tanım ve kavramda bütüncü, zaman boyutunda evrimci, evrimde teknolojist bir indirgemedir" (Güvenç, 1970: 67).

Bozkurt Güvenç için yalnızca kültürün nasıl bir varlık alanı olduğunu anlamak değil, aynı zamanda nasıl değiştiğini kavramak da hayati önem taşıyordu. Onun kültürde bütüncülük arayışı temelde kültürün değişim dinamiğini keşfetme arayışıydı (Güvenç, 2000). Kişilik kavramını, bu değişimi açıklama hususunda önemli bulduğundan (Güvenç, 2000: 52) bireyi etkin bir öge olarak kavrayan kültür teorilerinden bolca beslendi. Bunların başında Boas geleneğinden doğan kültür-kişilik kuramı yer alıyordu. Frans Boas'ın tarihsel tikelciliği Ruth Benedicth ve Margaret Mead'e, her toplumun kendi tarihsel koşulunun özgün birer ürünü olduğu düşüncesiyle önemli bir miras bıraktı. Kültürlerin kendi iç dinamikleriyle anlaşılabileceğine gönderme yapan bu anlayış, tek nedenli (deterministik) açıklamaların önünü tıkamaktaydı, ki Güvenç, ileride Boas'ın öğrencileri tarafından taçlandırılacak "gerekirci indirgemeciliğe"[79] karşı bu tutuma değer verir (Güvenç, 1970: 76). Aynı zamanda Güvenç, Boas'ın kültürün zaman-mekân boyutları hesaba katılarak incelenmesi gerektiğini söylemesiyle Einstein'ın görelilik kuramına en yakın çerçeveyi geliştiriğini belirterek olumlar (Güvenç, 2000: 103).

Ruth Benedict (1887-1948), kültür kişilik kuramının gelişmesinde öncü isimlerdendi. Bozkurt Güvenç açısından ayırt edici özelliği kültürü bir bütün olarak

[79] Güvenç gerekirci indirgemecilik eleştirisini deterministik açıklamalar için kullanır. Onun perspektifinden, sosyal fenomenlerin ortaya çıkmalarında tek bir sebebe yer veya ağırlık veren her türlü kuram, fenomeni etkileyen diğer pek çok görüngüyü dışarıda bıraktığı için bir indirgemecilik örneği teşkil eder. Mesela kişilik kuramlarını, kişilik sistemlerini dışlayan ve birey unsurunu etkisiz bir araç olarak ele alan kültür kuramları, söz konusu kör noktaları sebebiyle Bozkurt Güvenç'in yaklaşımına göre indirgeyici davranmaktadır.

kavramasıydı. Temelde her toplumun kendi *kültürel standart*ları olduğunu ve hiçbir kültürünün bir diğerinin standartlarına göre konumlandırılamayacağını savunduğu *Kültür Örüntüleri*'nde (*Patterns of Culture)*, kültürlerin, çevreyle ya da değişik insan etkinlikleriyle sağlanan çok büyük bir yaydan seçmeceler yaparak kendi kimliklerini oluşturdurduklarını ileri sürer (Benedict, 2011: 54). Ona göre kültürler (determinist anlamda değil, doğal bir süreç dahilinde) çeşitli amaçlar taşımaktaydı. Bir bireyin düşünce ve davranış kalıplarını belirleyen kültürel örüntüler bütünleşerek belirginlik kazanma eğilimindeydi. Dolayısıyla kültürün bütünlüğü, tekil bir örneğin diğerleri açısından bir turnusol kağıdı hâline gelmesi, yani evrensel yasaların bulunması değil, her birinin kendi dinamiklerine göre değerlendirilmesi anlamına gelmekteydi (Benedict, 2011: 75-81). Ruth Benedict, kültür anlayışının içine bireyi yerleştirdi ve özünde insan davranışlarını anlamanın peşinde oldu. Ona göre bireysel psikoloji bu arayışı gerçekleştiremezdi. Birey, içerisinde bulunduğu toplumsal durumlara göre şekillenmekteydi (Benedict, 2011: 249-253). Fakat Benedict bireyi yalnızca işin içine dahil etmekle kalmadı. Bir adım daha ileri giderek onu etken bir birim şeklinde sunma cesaretini gösterdi. Birey ve kültürü iki karşıt kutup şeklinde dışlayan on dokuzuncu yüzyıl düalizmini terkederek, birbirlerini tamamlayan uzlaşımlar olarak görmek istedi. Ona göre ne toplum, bireylerden ayı bir bütündü, ne de kültür, bireyin katkısından mahrum kaldığında varolma lüksüne sahipti (Benedict, 2011: 267-269). Güvenç için Benedict'in katkısı piskoloji ve sosyoloji gibi karşıt güçleri bir araya getirerek, psiklojik indirgeyici suçlamasına maruz kalan teorilerin sanıldığından daha bütünlüklü yapıya sahip olduğunu göstermesiydi (Güvenç, 1970: 71-72).[80] Çünkü kişilik sistemleri ve birey, Güvenç'in kültürel değişmeyi açıklamak için başvuracağı anahtar kavramlardandı.

Boas'ın bir diğer öğrencisi Margared Mead kültür-kişilik kuramına, benzer bir yoldan, Batılı psikolojik standartların evrenselleştirimesine karşı çıkarak katkı yaptı. İlk alan çalışması *Samoa'da Ergen Olmak*'ta (*Coming of Age in Samoa,* 1928*)*, biyolojik belirlenimcilik üzerinden okunan ergenliğin, kültürel bir fenomen olduğunu

[80] Yine de Benedict, kültürün bütünlüklü yapısının kişiler üzerindeki etkisini incelerken, istisnai davranışlara dikkat etmemesi gerekçesiyle Güvenç tarafından eleştirilir. Örneğin Pueblo kabilesinde intiharın ne olduğunun dahi bilinmediğini söylemesine karşılık, Hoabel ilerleyen yıllarda Pueblo'da en az üç intihar vakası kaydetmiştir. (Güvenç, 1970: 73-74)

ve Samoa yerlilerinde, Amerika'dakine benzer bir ergenlik sürecinin bulunmadığını savundu. Samoalı genç kızların eğitilme sürecine odaklanırken (Mead, 2018: 44-58) hem psikolojik süreçleri kültürel oluşumun etkin bir nesnesi hâline getirdi hem de kişiliğin oluşmasında çocukluk döneminin önemli rolüne dikkat çekerek Freud'un psikoanalitik okumalarına yaklaştı. Mead, kültürel göreci tutumunu *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*'de (1935) de sürdürdü. Çalışmasında Arapesh, Mundugumor ve Tchambuli adalarının yerli kültüründe kadınların Batı'daki erkekler, erkeklerin de Batı'daki kadınlar gibi davrandığını göstermesi, Güvenç'e göre Boas'ın biyolojik gerekircilere ve indirgeyicilere karşı kazandığı önemli bir savaştı. Mead, öğretmeni Boas'ın ondan beklediği görevi yerine getirerek kişiliğin bio-piskolojik ve kültürel etmenlerle oluştuğu göstermişti (Güvenç, 1970: 76).

Bozkurt Güvenç'in kendi kültür anlayışını ve kültürel değişim sistemini geliştirmek için beslendiği antropoloji disiplini dışından isimlerin başında Pitirim Sorokin (1889-1968) gelmektedir. Sorokin, geniş kapsamlı bir çalışma alanında hareket etmesine karşılık, esasında kültürlerin değişim ve dönüşüm döngülerine odaklandı. Sorokin'e göre, kendisinden önceki antropologların da gösterdiği gibi kültür bir bütündü ve kültürün herhangi bir parçasının bütün içindeki yeri anlaşılmadan ele alınamazdı. Bu bağlamda Sorokin kültürü altı temel ilişkide inceledi: i) mekânsal ardışıklık ve algısal benzerlik ii) mekânsal ardışıklık ve mekanik benzerlik; iii) dolaylı-nedensel-işlevsel; iv) doğrudan nedensel işlevsel; v) anlamlı; vi) anlamlı-nedensel-işlevsel biraradalıklar. Böylesi bir neden-işlev bağlamında, bir araya gelen kültürel değişkenler arasında karşılıklı bir bağımlılık söz konusuydu; her parça ayrı ayrı birbiriyle ve bütünle ilişki içerisindeydi. Unsurlardan birisinde gerçekleşen değişme diğerlerini de dolaylı olarak etkilemekte ve dönüşümü mümkün kılmaktaydı (Karakaya, 2018: 385-386). Sorokin, değişimde içkin nedenleri öncelemekle beraber dışsal etkileşimden doğan nedenlerin varlığına da işaret etti. Aynı zamanda "süperorganik" bir sistem olarak kavramsallaştırdığı teorilerinde, kültür, toplum ve kişilik sistemlerini ayrık ancak bağımlı olarak ele aldı (Karakaya, 2018: 290-292). Neticede Bozkurt Güvenç, Tylor'ın tanımının aksine, farklı kültürlerin zaman-mekân boyutunda yan yana gelmelerinden doğacak etkileşimi

görmesiyle, Sorokin'in teorilerinin değişim mekanizmasını anlamak açısından çok daha kabiliyetli olduğunu düşündü. Aynı zamanda kişilik sistemini, kültür sisteminin dışında bırakmasıyla (yani onu kültüre indirgememesiyle), tek bir süperorganik altında birbirini etkileyen birden fazla sistemin varlığını gösteren, değişim süreçleri için geniş kapsamlı ve çoğulcu bir çerçeve sunmuştu (Güvenç, 1970: 23-28).

Son olarak Bozkurt Güvenç'in teorik yaklaşımını felsefi perspektiften tamamlayan ve bütüncülüğüne katkıda bulunan isim Nicolia Hartmann'dı (1882-1950). Herman Wein, "Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans" isimli metninde Hartmann'ın modern ontoloji yaklaşımını uzun uzun anlatır. Hartmann'ın yaptığı insan ve onu kuşatan çevre arasındaki ilişkinin ontolojik temelini araştırmaktı[81]. Hartmann, insana ve varlık alanlarına yönelik düşünceleri insana çevrelendiği koşullar içerisinde hürriyet vererek materyalist basitliklerden ve idealist dogmalardan kopmayı gerçekleştirir. Hartmann'ın genel teorisine göre evrende dört temel varlık alanı mevcuttur; cansızlığın alanı anorganik dünya, canlıların alanı organik dünya, kültür kavramına yakın manevi dünya ve psişik dünya. Bu varlık alanları arasında kurulan ilişki pozitif bilimler ve sosyal bilimler arasındaki ilişkiye de bir açıklama getirmeye çalışır. Anorganik dünyanın kategorileri ve kanunları, manevi-varlığın prensiplerine tabi değildirler. Organik dünya anorganik dünya olmadan, psişik dünya ise organik dünya olmadan varolamaz. Tersine organik olan, anorganik alanın kanunlarından bağımsız varolamaz. Anorganik olan organik varlığın taşıyıcısıdır. Manevi alan da diğer üç tabakanın altyapısı olmadan var olamaz ancak canlı varlığın kanun ve kategorileri anorganik ve organik dünyaya geri götürülemez. İnsan bu dört temel katmanın hepsine birden katılır. Bedeni anorganik varlık içinde konumlanır, biyolojik varlığı organik varlık kategorisinde mümkün olur ve bireye aile ve cins hayatı yaşayarak diğerleriyle birlik olma imkânını verir. Fakat tek kişinin beni ile olan şuuru onu diğerlerinden ayırır ve kültür denilen manevi varlık düşünme ve konuşma muhtevalarının tümüyle insanları yeniden birbirine bağlar (Wein, 1959: 28-30). Bozkurt Güvenç, 1970'lerde Nicolia Hartmann'ın *Yeni Ontoloji'*sini keşfettiğinde yeryüzü, dünya, evren, canlı, cansız ve canlı üstü varlık alanlarını ve insanın bu alanların yalnız birinde değil tümünün kesitinde yer aldığını

[81] Wein'in, Hartmann'ın yaklaşımını anlattığı bölümün başlığı "Modern Ontolojinin Işığında İnsanın Yeri"dir (Wein, 1959: 27).

gördüğünü belirtir. Ona göre antropolojinin bilimler piramidindeki bütünleyici ve kavşak konumunu sağlayan şey de budur (Güvenç, 1995: 39).

2.3. Antropolojide Teorik Soruşturma: Güvenç'in Yaklaşımı

2.3.1 Kültür Anlayışı

Bozkurt Güvenç'i geniş kapsamlı bir kültür incelemesine teşvik eden yolun başlangıcı henüz mimar olduğu dönemlere uzanır. Demokrat Parti ve Cuhuriyet Halk Partisi arasındaki çekişmenin kuvvetlendiği 1950'li yıllarda kimin haklı olduğuna dair kafa karışıklığı Güvenç'te ülkenin genel durumunu değerlerdirme arzusunu açığa çıkarmıştır. Bu süreçte Güvenç, memleketin kalkındığını mı yoksa battığını mı anlayamadığı için felsefe ve tarih kitaplarına yönelmiştir (Güvenç, 2018: 133). Amerika'daki Eğitimbilim müfredatında Solon Toothaker Kimball'ın verdiği "Kültür Antropolojisi" dersi Türkiye'nin sorunlarına yönelik aydınlatıcı bir etki yaratmıştır. En temel hâliyle Kimball, kültürlerin sürekli değiştiğini ancak çocukluk döneminde çevre ve kültür tarafından şekillendirilen bireylerin bu değişime ayak uydurmakta zorlandığını söylemektedir. Güvenç aldığı bu ilk antropoloji dersinden yola çıkarak ülkesinin genel değişim sorunlarına dair derin düşüncelere dalmıştır (Güvenç, 2018: 150-151).

Dolayısıyla 1970'de doçentlik tezi olarak yayımladığı *Kültür Sorunu* metnindeki kültür ve kişilik sistemleri arasındaki ilişkiye dair inceleme ve kültürün temelde ne olduğuna dair yürüttüğü tüm tartışmalar söz konusu perde arkasına yaslanıyor gibi görünür. Ancak hayatı boyunca kültür meselesine yönelik düşünmeye ve konuşmaya devam eder. Kültür hakkındaki temel fikirlerlerinde hiçbir zaman toptan bir yeniden yapılandırmaya gitmez; akademik kariyeri, kültür teorisine yönelik yeni yaklaşımlar değil yeni ifade biçimlerinin sergilendiği bir bütünlükler ve devamlılıklar alanıdır. O, temel eğilimde her zaman çok dilli, çok kültürlü ve çok inançlı bir dünyanın birlik ve bütünlüğünden yanadır. Erken dönem kültürde bütüncülük incelemelerinde katı, biçimsel ve hatta dogmatik olduğunu itiraf etse de, ilerleyen yıllarda genel perspektifinden sıyrılmayarak, bütünün değişim süreçlerini de incelemiştir (Güvenç, 1995: 43).

Böylece onun toplamdaki kültür anlayışı, en temelde bilimin ve antropolojinin ne olduğuna yönelik temellendirmelerinin hem merkezine oturur hem de bu temellendirmelerin etrafında tavaf eder. Güvenç hayatı, tamamını birbirinden ayrımanın mümkün olmadığı oldukça karmaşık ve çok etkileşimli bir oluşum olarak ele alır ve bu karmaşaya yönelecek tek sebepli deterministik açıklamaları eksik bulur (Güvenç, 1970: 38- 42). Bu konuyla ilgili ayrıntılı görüşünü 1976'da yayımlanan *Sosyal Kültürel Değişme* metninde anlatır. Ona göre, bir fırtınanın uçurduğu bir kiremit yüzünden yaşanan bir ölüme her perspektiften farklı nedenler sunulabilir:

> "Ölüm nedeni, meteoroloji uzmanlarına göre hızı saatte 100 km'yi bulan *fırtına*; mimarlar odasına göre bir türlü denetlenemeyen *inşat kalfaları*; dava avukatlarına göre yapı sahibinin *ihmali*; başsağlığına gelen aile dostuna göre *ecel*; kimi görgü tanıklarına göre ölen kişinin düşüp yerdeki *kiremide çarpması*; hastane raporuna göre *kankaybı*; başhekime göre, kan bankasında aranan *kanın bulunamaması* vb dir." (Güvenç, 2000: 169).

Bilimlerin genel hâli de böyledir. Güvenç tek sebepli kanun açıklamalarının içinde lojik ve bilimsel gerçekler olduğu kadar mitolojik ögeler de barındırdıklarını belirtir. Onun savunduğu bilim anlayışında, rasyonel açıklama daha geçerlisi veya güvenilir bulunana kadar doğru olduğu kabul edilebilecek bir denemedir yalnızca, kesin konuşmaya yer yoktur (Güvenç, 2000: 170-183). Belirsizlikle kavrayıcılık arasında antropolojinin yeri bütün insan ve beşeri bilimleri kapsayabileceği hâkim bir tepedir. Aslında bütün insan ve toplubilimcilerin ortak ilgi alanı kültürdür; geçmişte farklı disiplinler arasında oluşan ayrım çalışma nesnelerindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır ancak giderek bu ayrım silikleşmiştir. Artık antropologlara farklı uçlardaki bu disiplinleri birleştirme görevi düşmektedir (Güvenç, 2019: 42). Hatta antropoloji öyle bir kavşak noktadadır ki, antropoloji bir sosyal-beşeri bilim olduğu kadar çeşitli sosyal-beşeri bilimler de antropolojinin alt dalları olarak görülebilir (Güvenç, 1979: 72).

Bozkurt Güvenç'in ilk olarak kültür sorununa yönelmesinin sebebi, kişi ile kültür arasındaki kişilik olgusunu "psikolojist" olmakla eleştiren sosyolojistler karşısında, bütüncü kültür olgusunun insanı da kapsaması gerektiğini göstermek istemesidir. Ona göre sosyal kurumlar arasındaki etkileşimin nasıl oluştuğu sorusu

ancak insan dahil edilerek cevaplandırılabilir (Güvenç, 1995: 43). Her şeyden evvel Güvenç'in bütüncülük ve indirgeyicilik meselesine temel yaklaşımı, yöntemsel olarak indirgeyicilikten tamamen kaçınılamayacağı ancak bu bütünlüğe yaklaşmak için çabalanması gerektiğidir. Çünkü kültürün bir bütün olduğuna dair yaklaşımların kaynağı tanımsal kavramsal ve kuramsal olmasına karşılık, indirgeyiciliğin gerekçesi yöntembilimseldir (Güvenç, 1970: 6).

Güvenç *Kültür Sorunu'*nda Tylor ve Sorokin'in bütüncü yaklaşımlarının uzun bir çözümlemesini gerçekleştirdikten sonra kültürel bütünü görmedeki metodolojik sıkıntıları anlatır. Ona göre incelenmek istenen sosyal sistem veya sistemin zemin-zaman boyundaki geniş dağılımı ve yerleşme örüntüleri bakımından çeşitliliğin gözlemlendiği durumlarda, yani karmaşık ve büyük toplumlarda inceleme nesnesinin (yani x toplumunun) bütünüyle gözlemlenmesi ihtimali ortadan kalkar. Bir kent, bölge, ülke hatta kıtanın araştırılmak istenmesi hâlinde kültürel bütünlük söz konusu olmayacaktır; çünkü özne bütünün parçalarıyla ayrı ayrı uğraşmak zorunda kalacak ve bütün, parçaların toplamından fazla bir şey olduğu için artık kültürel görüntünün bütünlüğü kendisini saklayacaktır (Güvenç, 1970: 31).

Bununla beraber, yazısız küçük toplumların da bütününe kolayca nüfuz edilebileceği önkabulü şaibelidir. "Etik" ve "emik" yaklaşım ikilemi, inceleme nesnesini hem içeriden hem de dışarıdan aynı anda görmenin imkânsızlığını beraberinde getirir. Antropolog, yazısız küçük topluma dair bilgi toplarken etik yöntem kullandığında ister istemez emik bakış açısına da kaymaktadır ve tam tersi şeyleri yerlinin gözünden değerlendirmek istediğinde kendi standartlarından sıyrılamamaktadır. Gözlemci ve haberciden birinin diğerinin dilini konuşması iki yöntemin sürekli olarak birbirine dönüşmesini sağlayan ortamı hazırlamaktadır. Antropoloji kültürlerin farklılık ve benzerliklerini anlamaya çalıştığı için, farklı kültürlerin kıyaslanmasında iser istemez araştırmacının kategorileri devreye girmekte ve içeriden bir gözleme yer verdiğinde emik yönteme başvurmaktadır. Dolayısıyla Bozkurt Güvenç için her alan çalışması iki farklı kültür sisteminin ortak ürünüdür. Bu ürün kuşkusuz bir bütünlük yakalar, ancak ne gözlemcinin kültür kavramını ne de gözlenen kültürün bütünlüğünü yansıtan saf bir bütünlüktür. Bütünlük kavramı

kültüre ait bir nitelik olabileceği kadar antropoloğun kendi gözlemleriyle uzlaştırmaya çalıştığı bir ön yargı da olabilir (Güvenç, 1970: 33-37).[82]

Kültürü olduğu gibi görme çabalarını bekleyen zorluklara dikkat çektiği bir başka tartışmada ise "ideal kültür" ve "gerçek kültür" ayrımı yapmaktadır. Ona göre her kültür birtakım sembolik değerleri idealize etmekte fakat bireylerin davranışları bu ideallerden sapmaktadır. Antropologlar çoğu zaman ideal davranışlarla ilgilenmişlerdir (Güvenç, 1979: 104-105). İdeal-gerçek ikilemi bir taraftan dil-kültür ikilemidir ve kültür hakkında konuştuğumuzda dahi onun ideal formundan mı yoksa pratik durumundan mı konuştuğumuzdan emin olmamız mümkün değildir. Dilsiz kültür, kültürsüz dil olamaz ancak dil de onu soyutlayan bir mekanizmadır ve ideal-gerçek diyalektiğinin aşılmasını engellemektedir (Güvenç, 2019: 48-49). Nihayetinde Bozkurt Güvenç, bütünsel kültür anlayışını savunurken dahi bütünün tamamına hakim olunabileceğine dair kuşkularını dile getirir. Yöntem, ister büyük ister küçük bir toplumda olsun, doğası gereği indirgeyiciliğe kaymaktadır. Araştırmacı nesnesini kısmen emik bakış açısına kısmen de kendi etik yargılarına indirgeyebilmektedir. O ideal-gerçek ayrımını aşmasını engelleyen zorluklarla karşı karşıyadır.

İndirgeyicilik tartışmaları, kültürün *sui generis* bir yapıya sahip olduğu ve bu yapının yanında bireylere etkin roller verilmesinin yanlış olduğu üzerinden dönmektedir. Güvenç; Durkheim, Redcliffe-Brown, Alfred Kroeber, Leslie White gibi isimlerin kendi bütüncül ve bağımsız kültür yaklaşımlarıyla bireyi dışarıda bırakarak indirgeyicilikten kaçmaya çalışmalarının bir yanılgı olduğunu düşünür. Az önce bahsedildiği gibi Güvençe göre, zaten yöntemsel olarak indigeyiciliği geride bırakmak mümkün değildir. Bu yüzden bir yandan bütüncü olduğu varsayılan kültür teorilerindeki indirgeyiciliği, diğer taraftan indirgeyici olmakla eleştirilen kültür teorilerinin katkılarını göstermeye çalışır. Ona göre on sekizinci yüzyıl determinizmden gelen alışkanlıkla bütün tek bir değişkenle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu tek yönlü bir düşünme şeklidir: x, y'ye sebep olur. Çağdaş kültür ve süperorganik kavramlarının eşiğine kadar gelen Turgot ve D'Holbach gibi isimler kültürün insanı

[82] Güvenç Richard Feinberg'in "Scheneider's Symbolic Culture Theory: An Appraisal" (1979) isimli makalesine yaptığı, Current Anthropology'de yayımlanan yorumunda emik-etik dikotomisinin sembolik okumalar için aşılması zor bir döngü oluşturduğunun altını çizer. Bir sembolün ve işaret dışarıdan bir gözlemci tarafından nasıl yorumlanması gerektiğine dair nesnel kriterler yoktur. Yorumlama keyfidir (Richard Feinberg, 1979: 553).

yarattığı ve insanın da kültürün varlığında bir aracı olduğu kültür-insan-kültür çemberine sıkışmıştır. Oysa Bozkurt Güvenç'e göre değişkenler arasında yön aranmamalıdır (Güvenç, 1970: 40-45). Aynı yanlışa Kroeber ve Leslie White gibi isimler de düşmüştür. Kroeber, madem ki kültürel muhteva insanı ve insan tekrar kültürel muhtevayı yaratıyor; o hâlde, insan değişkenini görmezlikten gelerek muhteva kendi kendini yaratıyor şeklinde akıl yürütmüştür. Güvenç'e göre böylesi bir mantık, kültürel bütünü kültürün kendisine indirgemektedir. Leslie White da kültürel gelişmenin göstergesi olarak enerjiyi belirlemekle kültürü enerji tüketimine indirgemiştir (Güvenç, 1970: 62-67).

Buna karşılık Güvenç, psikolojist oldukları için indirgemecilikle suçlanan kültürel teorilerin bütüncü kültür anlayışına yaptıkları katkılara dikkat çekmektedir. Örneğin kültür kişilik akımının öncüleri Ruth Benedict ve Margared Mead kişiliği kültür kavramının içine yerleştirerek önemli katkılarda bulunmuşlardır. Aynı zamanda kişilik sisemlerini kültürel sürece dahil eden Abraham Kardiner'in teorisini ileri götürerek, çocuk bakımını destek sistemleriyle (yani ekonomik altyapı gibi değişkenlerle) açıklamalarını ve kişilik değişkeninin ikincil kurumları (yani üst yapıyı) belirlemesini önemli bir adım olarak kabul etmiştir. Diğer taraftan John Whiting'in insan davranışlarını açıklamak adına coğrafi çevre değişkenini kültürel bütünü içinde açıklayıcı bir etken olarak çözümlemeye dahil etmesini olumlu karşılamıştır (Güvenç, 1979: 71-88).

Neticede Güvenç, indirgeyici kabul edilen teorilerde bütüncü yanlar, bütüncülük iddiası taşıyanlarda ise tek bir değişkenle kültürün muhtevasını belirlemeye çalışan girişimler keşfeder. *Kültür Sorunu* isimli eserinin sonunda kendisi bütünlüklü bir kültür teorisi önerisinde bulunur. Deneme olarak adlandırdığı şey "yumak modeli"dir (Güvenç, 1970: 106). Akla gelebilecek sonsuz sayıdaki değişkenin eklenip çıkartılabileceği köşegen şeklindeki modelin etrafını on iki temel değişkenle çevreler: Aile, eğitim, gelenek, çocuk bakımı, sağlık ve beslenme, çevre, yerleşme, teknoloji, bilim, devlet, din ve sanat. Kültürün muhtevası ve yapısına göre söz konusu değişkenler kaldırılabilir ve yerine yenileri eklenebilir. Modelin iki önemli özelliğinden ilki kültürün, çevre ve iklim (inorganik), insan (organik) ve dil ve din gibi yüksek dereceden sembolik oluşumların kesişiminde yer almasıdır.

İkincisi ise, her değişkenin bir ötekiyle olan karşılıklı bağımlılığıdır. İnsan ve dil değişkenlerin karşılıklı etkileşimini sağlayan unsurlardır. Böylece insandan bağımsız *sui generis* bir kültür teorisinden bahsetmek mümkün değildir. Güvenç, modelinin değişmez ve zorunlu yani determinist ilişkiler değil, görevsel yani tamamlayıcı sorumluluklar yüklendiğini, böylece kültürün bağların çokluğuna karşılık diri ve oldukça hareketli bir yapı sergilediğini ileri sürer (Güvenç, 1970: 106). Güvenç, ilerleyen dönemde kültürün bu dinamik yapısına dair yaklaşımın daha da incelterek, bütünleşmenin bir kere tamamlanıp donuklaşan bir sabite değil, kültürel bir ideal ve yön olduğunu vurgular (Güvenç, 1979: 107). Yani kültürün bütün olduğu an, iç ve dış dinamiklerdeki etkilerle değişime zorlanarak tamamlanmaktan uzaklaştığı andır.[83]

Daha önce de değinildiği gibi Güvenç ilerleyen dönemlerde iskeleti çizilmeye çalışılan erken dönem kültür teorisinde büyük değişiklikler yapmaz. Aksine yeni kavramlarla kültür anlayışını zenginleştirir. Ona göre hayat ya da doğa canlılar ve cansızlar olarak ikiye ayrılabilirdi. Canlı varlıkların nasıl ortaya çıktığını neden-sonuç ilişkisi içerisinde henüz çözememiş olsak da, onların cansız varlık alanından neşet eden ve onun bir parçası olan varlıklar olduklarını gözlemleyebilirdik. Bütün canlı-türleri arasında kültür adını verdiğimiz canlıüstü varlık alanını yaratıp aynı anda onun tarafından yaratılan tek türün insan olduğunu görmekteydik.[84] Kültürü taşıyan toplumsal ilişkiler insan yavrusunun canlı bedenini etkilemekte ve davranışlarımızın şeması olan kişiliğimizi oluşturmaktaydı. Dolayısıyla canlı-üstü

[83] Bozkurt Güvenç'in bu bakış açısı Ruth Benedict'in kültürel bütünleşmeye dair teorisini çağrıştırır. Benedict, yazısız toplumları incelediği *Kültür Örüntüleri* isimli eserinde, öncelikle kültürlerin amaçlarının peşinden giderken özgül örüntüleriyle bütünleşerek belirginleşmelerine karşılık, bazı kültürlerin bütünleşme eksikliği yaşadığını belirtmiştir. Örnek olarak Britanya Kolombiya'sının iç bölgelerindeki kabileleri örnek verir. Bu kabileler zenginliğe dair örüntülerini bir kültür alanından, dinsel pratiklerini farklı bir kültürden, çelişkili başka ögeleri ise başka kültürlerden almışlardır (Benedict, 2011: 242). Dolayısıyla Bozkurt Güvenç ile Ruth Benedict'in ortak noktası, bir bütünün farklı parçalarındaki farklılaşmaların bütünleşmeyi sekteye uğrattığına dair düşüncedir. Güvenç bu durumu değişmeye karşı koyan kuvvetlerle değişimi olumlu karşılayan kuvvetler arasındaki çatışkıda bulacaktır. Ancak bu kısım bir sonraki bölümde, Bozkurt Güvenç'in değişim anlayışı ele alınırken ayrıntılı şekilde aktarılacaktır.

[84] Bu yaklaşım, Amerikalı Antropolog Clifford Geertz'in "Ben de Weber gibi insanın kendi ördüğü anlam ağlarına takılı bir hayvan olduğuna inanıyorum" (Geertz, 1973: 5), şeklindeki tanımını çağrıştırmaktadır. Orijinal metinde "suspended" kelimesi kullanıldığı için "takılı bir hayvan" ifadesi uygun bulunmuştur.

varlık alanı olarak kültür, kişilik sistemleri ve toplumun tümünden meydana gelmekteydi.

Aynı zamanda üç varlık alanı arasındaki rabıta (Nicolia Hartmann'ın yaklaşımını hatırlatacak şekilde) asimetrik ilişkilere göre düzenlenmişti. Canlılar, cansızlar alemindeki tüm yasalara, canlı bir varlık olan insan canlılarüstü alemdeki yasalara bağlı gibi görünürken; (insan dışındaki) canlıların tümü dolaylı olarak etkilenseler bile canlıüstü varlığın yasalarına, cansızlar da canlı varlık alanında geçerli olduğu sanılan yasalara bağlı değildi (Güvenç, 2019: 16-19). Başka bir ifadeyle kültür sadece birbirinden ayrılamayacak parçaların beraberliğinden fazlası değil, aynı zamanda daha büyük bir bütünün (yani hayatın) gerçekliğini tamamlayan bir parçaydı.

Son olarak Güvenç'in hem *Türk Kimliği* ve *Japon Kültürü* gibi saha araştırmaları hem de kültürel değişme açısından sıklıkla vurguladığı olgu eğitimdi. Aynı zamanda bir eğitimbilimci olarak kültürün eğitimsiz gerçekleşemeyeceğinin altını sıklıkla çizdi. Ancak bu modern anlamda resmî bir eğitim değil; eğitim doğumdan itibaren başlayan ve sosyal sınıf, statü ve kültürel pozisyon farketmeksizin her insanın dahil olduğu bir süreçti. Ona göre her kültürün bilinçli ya da bilinçsiz bir amacı ve yönü vardı. Uygarlığın ereği, doğal çevrenin hudutlarını keşfetmek ve doğanın güçleriyle onun zenginlikleri kullanmaktı. Bu amaçları taşıyan kültür, öğrenilmiş, saklanmış ve öğretilen, *eğitimle* yeni kuşaklara enjekte edilen bir muhtevaydı (Güvenç, 1979: 101-103).

Güvenç için kültürün ne olduğu kadar nasıl değiştiği de önemli bir sorun oldu. O her şeyden evvel kendi ülkesindeki dönüşümün mahiyetini anlayarak konumlanma gayreti içerisindeydi. Yaptığı kültür tasnifi de kültürel değişmeye olan yaklaşımının genel çerçevesini belirliyordu. Kültürler evrimsel bir zorunluluk taşımamakla beraber üç temel başlık altında sınıflandırılabilirdi; Paleolitik (Yontma Taş) yani henüz yerleşik hayata geçmemiş olanlar, Neolitik (Cilalı Taş) yani yerleşik hayata geçerek dünyadaki ilk büyük endüstri devrimini gerçekleştiren toplumlar ve son olarak tarımda makineleşme ile modernleşen kent-endüstri kültürleri (Güvenç, 2019: 96). Bu kültür tasnifi, Türkiye'nin modernleşme serüvenine dair görüşlerinde de ele alınacağı üzere Güvenç'in Türkiye için tavsiye edeceği rotanın güzergâhıydı.

Ama ampirik olaylara yönelik gözlem ve yorumlamalarından önce, farklı kültür tipleri arasındaki, değişme olarak adlandırılan geçiş durumlarının teorisiyle ilgilenmesi gerekmekteydi.

2.3.2 Kültürel Değişme Anlayışı

"Tao Bir'i yaratır.
Bir İki'yi.
Ve Üç her şeyi.
Her şey karanlıktan çıkar (Yin)
Ve aydınlığa koşar, (Yang)
Ve sürekli akış dengeler ikisini." (Tzu, 2018: 42)

Modernleşme ve kalkınma ereğiyle hareket eden Türkiye Cumhuriyet'inde anlaşılması gereken fenomenlerinden belki de en önemlisi değişimdi. Güvenç, teorik gayretini en çok sosyal-kültürel değişimin muhtevasını ve yordamını anlamaya çalışmak için sarf etti.[85] Ağırlıklı olarak bir tarım toplumu olan Türkiye'nin, on dokuzuncu yüzyıl, Cumhuriyet Devrimi ve özellikle 1950'li yıllardan sonraki kalkınmacı politikalarıyla modernleşmeye (yani aynı zamanda kentli bir toplum olmaya) çalışması değişimden kaynaklı sorunlar ortaya çıkartmıştı. Bunların en başında, Güvenç'in erken antropoloji eğitiminde fark ettiği üzere, toplumsal yapıların değiş(tiril)meye yönelik temayülünün, kişiliği erken yaşta oluşan bireylerce takip edilememesiydi (Güvenç, 2018: 150). Türkiye, umhuriyetin kurulmasıyla beraber yalnızca altyapıda değil, üstyapıya dair kültürel devrimlere de girişmişti ancak bir mayalanma sorunu yaşıyordu. Diğer taraftan değişim sorununu gündeme getiren toplumsal gelişmeler yalnızca Türkiye'ye özgü değildi. Güvenç, hızlanan dünyanın bir "bunalım çağı" yaşadığını düşünüyordu. Değişim teorisi ile ilgilendiği altmışlı yılların sonu ve yetmişli yılların başı Güvenç'in perspektifinden bakıldığında ziyadesiyle çalkantılıydı: kalkınma modellerine dair sert tartışmalar, üçüncü dünya savaşı çağrışımı yapan Kore Savaşı'nın ertesi, Soğuk Savaş'ta blokların genişleyip

[85] Kültür teorisine dair yazdıkları, kültürel değişim hakkındaki görüşlerinin bir girişi mahiyetindedir. Aynı zamanda Japon Kültürü ve Türk Kimliği gibi ampirik araştırmalarında da en çok değişimin niteliksel görünümlerine işaret etmiştir.

katılaşması, siyah Afrika'nın uluslaşma girişimi, bilim ve teknolojinin hayatın ivmesini aşarak her şeyi allak bullak etmesi ve bunun sonucunda geri kalmış ülkelerin Batılılaşarak refahlaşma uğraşları, teknoloji devriminin bol tüketim aşamasına ulaşmış refah toplumlarının "kültürel geri kalmışlık"[86] olarak adlandırdığı yabancılaşma sorunun reçetesini Doğu kültürlerinde araması… (Güvenç, 2000: 7). Güvenç için, tarif edilen dinamik zamanın içinde yer alan Türkiye'nin değişim yörüngesinin yeni bir yol ayrımına vardığı 1970'li yıllarda değişim gelecekteki değişimler yaşanmadan önce bilimsel olarak anlaşılması ve üzerinde iktidar kurulması gereken bir görüngüydü (Güvenç, 2000: 9-10).

Ancak tüm bu temel tetikleyicilerin ötesinde iki olay Güvenç'in değişim sorunuyla yakından ilgilenmesine sebep oldu: Cumhuriyet'in kültür devrimiyle yeni bir insan yaratmak istenmesi ve ülkenin kentli bir toplum olmak için kalkınmaya çalışması. Güvenç 1964'te yazdığı "Değişmeye Karşı Koyan Kuvvetler" isimli kısa makalesinde değişmenin yavaşlığından yakındı (Güvenç, 2000: 12). Beş yıl sonra kaleme aldığı "Universals of Agrarian Culture and Change" başlıklı metninde yalnızca değişime karşı koyan kültürel kuvvetlerle ilgilenmekle yetinmedi, aynı zamanda değişimin altyapı ve üstyapı etkileşiminin yönü üzerine kafa yordu. Bu erken metninde Güvenç, katışıksız bir işlevselci yaklaşımla değişim teorisinin kilidini açmaya çalıştı. Kültürü insanın temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik, organik ve uyuma meyilli, çevresel adaptasyon ve biyolojik devamlılığa bağlı bir işlev olarak ele aldı ve tarım ya da kentli olsun her iki kültür tipinin de teknolojik araçlarla hayatta kaldığının altını çizdi (Güvenç, 1969: 24).

Tarım toplumunun genel yapısına dair kısa bir çözümlemenin ardından, Endüstri Devrimi'nin sağladığı yeni enerji kaynakları ve teknolojik araçlarla tarımı daha kolay hâle getirdiğini ve böylece toprağa bağımlı insan nüfusunun düştüğünü belirtti. Güvenç, birbirleriyle farkını gösterdiği bu iki kültür tipinin etkileşiminin değişim sürecini çetrefilli bir hâle getirdiğini düşündü. Değişim için iki kültürün etkileşimi elzem gibiydi. Ancak etkileşim hâlindekiler aynı tipteyseler (yani mesela

[86] Güvenç "kültürel geri kalmışlık" kavramını, teknolojik gelişmeleri güncel olarak yaşayan ve bu sayede belirli bir refaha ulaşmış toplumların, toplumsal ilişkilerinin ve kültürel değerlerinin, teknik alandaki hızlı gelişmelere ayak uyduramaması neticesinde bireylerin yaşadığı yalnızlık, yabancılık ve ilişkisizlik sorunlarına işaret etmek için kullanıyordu.

her ikisi de tarım kültürüyse), kültür mensuplarının kişilik özelliklerini dönüştürmeye dair bir planlama ya da zorlanma yaşanmazdı. Buna karşılık farklı kültür tiplerinin karşılaşması değişime karşı koyan kuvvetlerin açığa çıkmasına sebep olurdu (Güvenç, 1969: 24-27).

Güvenç, değişime karşı koyan kültürel güçleri ikiye ayırdı; iç kaynaklı ve dış kaynaklı olanlar. Ona göre Endüstri Devrimi'nin beraberinde getirdiği kültürel şartlara karşı koyan tarım insanı kendi kültürüyle gurur duymakta ve kendi kökenleri ile geçmişini kayıp bir cennet olarak algılamaktaydı. Dünyaya dair bilgisi o kadar küçüktü ki farklı yaşam formlarını tahayyül edememekteydi. Köylülerin adalet inancı ilahi beklentilerle giderildiğinden sosyal adalet ve sivil haklara ilgi göstermemekteydi. Tarım insanı kutsal inançlara vurgu yapıyordu, pozitif bilgiye değil. Diğer taraftan değişime direnç gösterilmesine sebep olan dış faktörler de kalkınma planlamacılarının ve yöneticilerin eksikliklerinden kaynaklanmaktaydı. Planlamacıların zihinleri gerçekdışı idealler ve saf iyi niyetler tarafından işgal edilmişti. Değiştirilmeye çalışılan kültürlerin işlevsel ihtiyaçları (yani teknolojik kalkınma) ile tarihsel yeniden yapılandırılmalarını uzlaştırmada sorun yaşıyorlardı. Yöneticiler tarım kültürünün medenileşmeyi ve teknolojiyi anlayamadığını varsayarak tarım kültürünün potensiyelini küçümsemekteydi. Oysa Güvenç'e göre köylü bir defa teknolojinin ekonomik faydalarını gördükten sonra yeni duruma kolayca adapte olmak isteyecekti (Güvenç, 1969: 30).

İki taraf arasında (köylüler ve planlamacılar) bir iletişim sorunu da vardı. Yöneticiler iç dinamikleri anlayamamaktaydı. Köylüler "yardım" kelimesinden gücenirken planlamacılar bu sözü dillerinden düşürmemekteydi. Diğer taraftan Güvenç, kalkınmanın yönü konusunda da kuşkuluydu. Batılı toplumlar Endüstri Devrimi'ni gerçekleştirip altyapıda mesafe katettikten sonra kültürel olarak değişmişti. Gelişmeye çalışan ülkelerde ise süreç tam tersi şekilde gerçekleştirilmeye çalışılmış, önce eğitim ve sağlık imkânları geliştirilmiş, ardından teknolojik yenilikler yakalanmaya çalışılmıştı (Güvenç, 1969: 28-31). Tüm bunlar göz önüne alındığında Güvenç birtakım evsensel prensiplerden söz eder. Ona göre ilk olarak, eğitim kalkınma için elzem olsa da yeterli değildi. Teknolojik ve ekonomik bir

kalkınma için iyi bir planlamaya ve güçlü finans kaynaklarına[87] ihtiyaç vardı. Devrimsel değişim geçmişi tamamen silmemeli, bir amaca hizmet eden eski (yani tarım kültürüne ait) kurumların yaşamasına izin verilmeliydi. Ayrıca değişim sürekli ve yavaş bir süreçti, zorlanmamalıydı. Aksi taktirde zorlama, eski kurumları yüzeyden silerken merdiven altında yaşamalarına olanak tanıyacaktı (Güvenç, 1969: 32).

Güvenç'in kültürel değişmeye yönelik erken çözümlemeleri açıklama ve pratik çözümler getirme gayretindeydi. Ancak ilerleyen dönemde bu tavrını değiştirdi. 1975 yılında, *Kültür Sorunu* isimli doçentlik çalışmasının bir eki olarak tasarlamasına karşın beklentisinden hacimli hâle gelen *Sosyal Kültürel Değişme* isimli kitabında, dinamik yüzyılın ihtiyacı olan değişim yaklaşımları için dinamik bir değişim anlayışı geliştirmeye girişti. Ona göre bilim hayatın arkasından geliyordu. Oysa bilimin hayata hükmetmesi, toplumsal (değişmenin) olanın bilime göre şekillenmesi gerekiyordu. Güvenç, *Sosyal Kültürel Değişme*'de, Türkiye'deki siyasi yönelimlere göre mevkilenen sosyal bilimcilerin aksine, erken davranarak devam edecek ve aksamayacak değişim olgusunu öngörmeyi sağlayacak bir değerlendirme yaptı (Güvenç, 2000: 9-11). Çalışmasının taşıdığı amaç yeni bir değişim teorisi geliştirmekten önce, inşa edilmiş mevcut teorileri lojik (mantıksal) çözümlemelere tabi tutarak, ona ilişkin kavram, tanım ve kuramların bir sosyolojisini yapmaktı. Ona göre değişme konusu yöntem sorununa indirgenebilirdi. Çünkü değişmeyle ilgili problem, olguların niteliklerinde değil onlara yakaşırken yürürlüğe koyduğumuz kavramsal bakış açımızdaydı. Dolayısıyla epistemolojik bir incelemeye girmeden anlaşılması mümkün değildi (Güvenç, 2000; 23-28).

Güvenç'e göre hemen her dil ve kültür sisteminde görece durağan bir dünyanın yorumlanmasına elverişli ilkeler Aristotales'in klasik mantığının[88] bir ürünüydü. Hızla değişmekte olan bir dünyanın dinamiği ise (farklı durumlarda doğruluk payı taşısa da) klasik mantığın ilkeleriyle aydınlatılamazdı. Paradoksal ya

[87] Güvenç finans kaynağı olarak UNESCO gibi uluslararası, Ford ve Rockefeller Vakfı gibi ulusal kurumlara başvurmayı bir öneri olarak sunar.

[88] Aristotales, klasik mantığında bir şeyin ya var olduğunu ya da olmadığını iddia eden önermesini üç ilkeyle kanıtlamaya çalışır. Birincisi, bir şey ne ise odur. Yani A, A'dır. İkincisi bir şey hem kendisi hem de kendisinden başka bir şey olamaz. Yani A, B değildir. Üçüncüsü A ile B arasında üçüncü bir hâl yoktur.

da diyalektik mantık Aristoteles'in dünya algılayışına gizil bir alternatif oluşturmaktaydı. Böylesi bir düşünme şekli, A'nın A olmayana eşit olabileceğini, her şeyin (A'nın), karşıtına (B'ye) eşit olabileceğini ve A ile B arasındaki üçüncü hâlin var olabileceğini kabul etmekteydi. Herakleitos, Lao-Tzu ve Çuang-Tzu tarafından önerilip Hegel tarafından geliştirilen diyalektik mantığa göre aklın sadece işleyişi değil özdoğası da çelişkiler yüklüydü ve *olmak*tan çok *oluş* öncelikliydi (Güvenç, 2000: 30-32). Güvenç, kitabın ilerleyen bölümlerinde söz konusu mantıksal tutuma daha yakın bir açıdan yaklaşarak ve bilimsel yolun iki farklı yönünü imleyen tümevarım ve tümdengelim yöntemlerinin aynı anda kullanmayı tercih ederek değişim olgusunu beş lojik (mantıksal) soru altında incedi: değişen nedir, nerede/ne zaman değişir, niceliksel olarak ne kadar değişir, nitel açıdan nasıl değişir ve neden/niçin[89] değişir?

Güvenç'in neyin değiştiği soruna verdiği cevap uzundur ancak yeni değildir. *Kültür Sorunu* çalışmasındaki görüşlerini farklı bir dille tekrar eder. Ona göre tüm sosyal bilimciler değişenin *sosyal-kültürel sistem* olduğu üzerinde hemfikirdir. Ancak sistemin nasıl değiştiği, kişilik sistemlerinin varlığından bağımsız anlaşılamaz. İnsanın değişmeyen doğası değişimdir, o sürekli yeni kültürler yaratıp onlara uyum sağlama peşindedir. Dil ile birlikte insan, bireylere kişiliğini kazandıran aile, gelenek ve görenek, sosyal-kültürel gereksinimleri karşılamaya yarayan araç gereç yani teknoloji, sistemin düzenli işleyişini sağlayan devlet gibi politik yapılar, sistemin düzenli işleyişini sağlayan "adalet, hukuk" gibi kurumlar, bilim-din ve felsefe adını verdiğimiz sistemin nasıl olması gerektiğini idealize eden formlar, sanat adını verdiğimiz yorumlayıcı ve yaratıcı etkenler ve kişilik-kimlik adını verdiğimiz sistem tarafından üretilen ve sistemi üreten unsurlar gibi kalabalık bir değişkenler seti arasındaki dinamik ilişkiyi sağlayan unsurlardır (Güvenç, 2000: 47-54).

[89] Güvenç'e göre, neden sorusu, yeterli ön koşulları geçmişte ararken; niçin sorusu, olayların yeterli gerekçelerini gelecekteki bir erek ya da amaçta bulmayı umar. Nedensel açıklama gücüne önem veren sosyal bilimciler geçmişe odaklanırken buna karşı çıkan sosyal bilimciler toplumun doğa bilimleri gibi incelenemeyeceğini, toplumdaki bireylerin birtakım hedef ve hayalleri olduğunu ve toplumsal olayların bu hedef ve hayaller doğrultusunda, geleceğe bakışla, ereklere odaklanarak incelenebileceğini savunmaktadır. Güvenç açısından lojikçiler ve teologlar arasındaki bu tartışma klasik mantığın doğurduğu, iki olgu arasındaki ilişkinin yönüne takılmış kısır bir tartışmadır. Kendisine göre alternatif nasıl sorusuna odaklanmaktadır (Güvenç, 2000: 43-44).

Sosyal-kültürel sistemin nerede ve ne zaman değiştiğini anlamayı talep eden sual, Güvenç'i zaman ve mekân kavramları üzerinde düşünmeye teşvik etmiştir. Osmanlıcada zaman ve zemin kelimelerinin aynı kökenden geldiğine dair etimolojik bir göstergeye ve Evans Pritchard'ın Nuer kabilesi monografisinde söz konusu yazısız toplumda zaman diye bir kavramın var olmadığını fark etmesi gibi kanıtlara başvurarak, zaman ve mekânın kültürel göreceliğini vurgular. Ona göre, yine kültürel olan ve Newton ile Galile'nin inşa ettiği modern zaman mefhumu günümüzde mutlaklaştırılmıştır ve bu yüzden söz konusu izafi durumun ayırdına kolayca varamayız. Hâlâ zaman-mekân bağımlılığına uygun sosyal-kültürel değişim teorileri oluşturulamamıştır. İlk olarak değişim Montesquieu gibi coğrafyacı okula mensup isimler tarafından mekân boyutunda açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak mekânın yetersiz kaldığı yerde tarihçi yaklaşımlar ideografik ve nomotetik taraflarda kutuplaşarak devreye girmiştir. Güvenç evrimci (Spencer), tarihsel maddeci (Marx) ve tarihi yayılmacı okumaların kısa bir özetini yaptıktan sonra bunların güçlü birer eleştirisi olarak ortaya çıkan Boas'ın tarihi özgücü antropolojisini kabulle karşılar. Ona göre Boas sosyal bilimlerde zaman-mekân sorununa güncelliğini koruyan bir çözüm getirir. Böylece artık tek bir uygarlığın gelişim aşamaları yerine kültürel çeşitliliğin değişimi incelenir hâle gelir. Boas'ın, her kültürün kendi zaman-mekân bütünlüğü içerisinde incelenmesini önermesiyle Einstein'ın fizikteki izafiyet teorisine yakın bulur (Güvenç, 2000: 71-106).

"Ne kadar değişim" sorusuna verdiği cevapta Güvenç farklı toplumsal koşullar ve şartlar için farklı yöntemlerin gerekliliğine duyduğu inancın küçük bir örneğini gösterir. Ona göre sosyal bilimciler nüfusun artma ve düşme hızını anlatmak için ilk olarak fizikçilerin hız ve ivme kavramlarına başvurmuştur. Böylece nicel yöntem diğer alanlarda da, zaman boyutundaki değişme hızının ivmesini belirlemeye belli zaman aralıklarındaki değişme eğilimleriyle (Türkiye'nin de içinde bulunduğu türden tarım toplumundan endistüri toplumuna dönüşmeye çalışmak gibi[90]) geçiş dönemlerini algılamamıza olanak verir. Güvenç buna örnek olarak farklı kültürler arasındaki etkileşim neticesinde bir yeniliğin nasıl yayıldığını gösteren çalışmaları işaret eder. ABD'de eğitimi zorunlu kılan yasaları çıkaran eyaletlerdeki birikimli

[90] Parantez içindeki yorum ve ekleme bize aittir.

artış ve gelişmiş altmış dört ülkedeki genel grevlerin birikimli dağılımı görsel hâle getiren grafiklerin değişimin hızını tespit etmede sunduğu faydaya dikkat çeker (Güvenç, 2000: 107-140). Böylece niceliksel araştırmalar modern çağın toplumsal hareketlerini öngörme açısından oldukça elverişli araçlar sunar.

Nitelik olarak nasıl bir değişimin gerçekleştiğini kavrayabilmek için Güvenç meselenin ideolojik ve etik boyutlarını göstermek ister. Onun için o güne dek üretilmiş değişim teorileri niteliğin biçemini *evrim* ve *devrim* uzlaşmazlığında aramıştır. Her iki cevap da, yani değişimin evrim yoluyla mı yoksa devrim vasıtasıyla mı gerçekleştiğini göstermeye çalışan girişimler, değişimin nasıl olduğu sorusunun içine nasıl olması gerektiği hükmünü karıştırdığı için etik ve ideolojik kapsamlara bulaşmıştır. İşlevselciler toplumun uyumlu ve dengeli olduğunu varsayarak değişimin kararlı, sürekli ve evrimsel olduğunu savunurken, toplumun çelişki ilkesi üzerine kurulu olduğunu söyleyenler değişimin devrimsel özelliğini ön plana çıkartmıştır. Güvenç, bu iki kutubun çıkmazına iki eleştiri getirir. O, bir çatışmacı olan Marx'ın yalnızca anlamakla kalmamayı aynı zamanda dünyayı daha iyi bir yer hâline getirmek uğruna müdahele etmek gerektiği görüşünü kabul etmekle beraber iki ayrı işi birbirine karıştırılmasına karşı çıkar. Bilimin işi anlamaktır; eğer olması gerekenin peşine düşerse her iki işte de başarısız olur. İkinci olarak bu iki ideolojik taraf toplumsal ve tarihsel koşulların ürünüdür. Yani, Güvenç'e göre devrimci ve evrimcileri, tutucu ya da dogmatik olarak suçlayarak bir taraf tutmadan evvel bu iki grubun aldığı pozisyonun kendi toplumsal çıkarlarına göre şekillendiğini görmek gerekir (Güvenç, 2000: 141-145).

Güvenç'e göre evrim ile devrim arasında bir tercih yapmak zordur. O her iki eğilimin de her toplumda bulunduğunu, çatışma ve uyum arasında diyalektik bir işleyişin var olduğunu düşünür. Bir toplumu anlamaya çalışırken her iki eğilimin de göz önünde bulundurulması gerektiğini savunurken, hangisinin daha öne çıkartılarak inceleneceğinin de mercek altına alınan toplumun yapısına göre şekillenebileceğini savunur. Örneğin işlevsel kuramlar ilkel toplumlar için daha uygun olduğu hâlde devingen toplumlara ışık tutma hususunda elverişli değildir. Diğer taraftan oluşa odaklanan diyalektik yöntem de ilkel toplumu açıklamak için yetersiz kalmaktadır.

Böylece, hangi niteliğin üzerinde durulduğu yalnızca ideolojik ya da ethik bir sorun değil, aynı zamanda bir sınıflandırma meselesidir de (Güvenç, 2000: 151-158).

Bir olayın değişim boyutlarını anlamak için işlenen tüm bu sualler en temelde neden/ne için sorularına verilen yanıtlar üzerinde yükselir. Güvenç'e göre iki farklı olay arasındaki nedensel ilişkiyi kurma eğilimimizin altında dünyayı anlamak ve onun üzerinde iktidar kurmak arzusu yatmaktadır. Böylece bilim açıklayarak gerçekleşecek olayları önceden haber verebilir. Fakat Güvenç nedensel ilişkiyi bilimsel etkinliğe indirgemez. Ona göre mitolojik, etik ve bilimsel açıklamanın hüküm sürdüğü çağlar vardır fakat bu üçü arasındaki geçişkenlikler pirüpak değildir. Açıklama fenomeni, iki olay arasında var olduğu kabul edilen önkabullere dayandığı için dine, felsefeye ya da bilime yaslanan her türlü açıklama aslında aynı işlemi farklı otoritelere atıf yaparak gerçekleştirir. Güvenç'e göre mitolojik hikâyelerde bilimsellik olduğu kadar bilimsel önermelerin de mitolojik dokuları mevcuttur. Buradan hareketle Güvenç, bugüne kadar dillendirilmiş tüm bilimsel kuram ve yasaların birer deneme olduğunu ve daha güveniliri gelene kadar kesinliği yakalamaktan uzak kabul edilmeleri gerektiğini düşünür (Güvenç, 2000: 182). Diğer taraftan Güvenç, iki olay arasındaki gerekli neden-sonuç ilişkisinin mantık kurallarıyla bağlandığını söyler. Metnin başında belirttiği üzere klasik ve diyalektik mantığın farklı durum ve toplumlar geçerli olabileceğini savunur. Günümüzün değişme teorilerinin ise özellikle diyalektik mantığın nimetlerinden faydalanması gerektiğini belirtir. Örneğin, belli bir anda "bir varlık ya canlıdır ya da ölüdür," önermesi doğrudur. Oysa, "canlı varlık ya hastadır ya sağlıklıdır," önermesi bir an için doğru gözükse de bugünden yarına sürekli olarak doğru değildir.[91] Bunun için Güvenç, değişimin açıklanabilmesi için olayların hangi sınırlı hâl ve durumda bulunabileceği sorununun değil, bir hâl veya durumdan ötekine hangi koşullar altında ve hangi süreçlerle dönüştüğü konusunun araştırılmasını önerir (Güvenç, 2000: 161-192).

[91] Güvenç'in bu yaklaşımını daha iyi anlamak adına verili anın düşünüldüğü andan itibaren uçup gittiği göz önünde bulundurulmalıdır. Belirli bir anın fotoğrafı, çekildiği anda geçmişin hayaline karışır. Dolayısıyla dondurul(amayan)amamış bir an, yakalanamadığı ve sürekliliğe sahip olduğu için *oluş süreci*nde birden fazla çatışık ve gizil dinamiği içerisinde barındıracaktır. Güvenç'in örneğinde bu, sağlıklı bir insanın her an biyolojik olarak çürüyerek ölüme yaklaşmasıdır.

Bozkurt Güvenç'in değişim teorileri ve anlayışlarına dair kişisel değerlendirmesi çatışmalar ve birtakım çıkmazları belirledikten sonra, görüngülerin değişimlerine nasıl yaklaşılması gerektiğine dair kendi önerilerini sıralar. Ona göre her şeyden evvel insanın ve insani olayların değişimi hem insanın özünde hem de onu kapsayan çevrenin koşullarında aranmalıdır. İkinci olarak bilimin görevi değişimi açıklamak, geleceği haber vermek ve sistemin işleyişini bireylere tanıtmaktır. Dolayısıyla sosyal bilimlerin varlık gerekçesi değişimi açıklamaktır, stratejisi ise bütün değişimleri açıklayacak büyük bir kanun ya da çoklu yasalar boşluğunu doldurmak olmalıdır. Bunu gerçekleştirmek için, ideolojik ve etik çalkantılara sahne olmuş altyapı-üstyapı kutuplaşmasını aşmak, nedensel açıklamadan olumsal açıklamaya geçmek, hipotetik model ve denemeleri sınamak, irdelemek ve değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü tez boyunca ele alınan kısır tartışmalar kavramsal bir döngüden ibarettir. Altyapı mı üstyapıyı belirler yoksa üstyapı mı altyapıyı tekerlemesi, yumurta ve tavuk döngüsünü hatırlatır. Güvenç, aynı anda hem yumurtanın tavuktan hem de tavuğun yumurtadan çıktığını kabul ederek her ikisinin ayrı şekilde tarihsel önkoşullarının incelenmesi gerektiğini savunur. Örnek olarak Endüstri Devrimini mümkün kılan gelişmelerin hem altyapıda hem de üstyapıda meydana geldiğini, önce hangisinin hangisini tetiklediğini belirlemenin imkânsız olduğunu, çünkü aynı anda gerçekleşen (bilimsel ve ticari atılımlar gibi) birbirinden bağımsız tezahür eden gelişimlerin değişimde büyük etkisi bulunduğunu söyler (Güvenç, 2000: 204-212).

Bu önkoşulları tartıştıktan sonra Güvenç "Yeniliklerin Yayılması Yaklaşımı" adında bir değişim kuramı ortaya atar (Güvenç, 2000: 217). Güvenç'e göre değişim, sistemin kendi içinden çıkan ya da başka bir kültürel sistemle girilen dış etkileşimin neticesinde ortaya çıkan yeniliklerle gerçekleşir. Yenilik yeni bir teknolojik aletin ithali, kullanılması, teknik gereklilikleri gibi mekanik boyutlarda ortaya çıkabileceği gibi, bir anayasa tasarısı ya da bir eğitim programı gibi oldukça soyut boyutlarda da meydana gelebilir. Tüm bu yeniliklerin gelmesinin ötesinde, yayılması ve etkinleşebilmesi için birtakım *yayılma koşulları*nın gerçekleşmesi gerekir. Buna göre bu önkoşullar gerçekleşmediğinde bir yenilik kırk yıl rafta bekleyebilir. Dolayısıyla bir yenilik, kabul edilmesi, yayılması, uyarlanıp uygulanması gereken bir görüngüye

karşılık gelir. Güvenç, teknik bir yeniliğin, mesela bir araç üretim fabrikasının sisteme entegre edilebilmesinin yalnızca, hammadde, sermaye ve enerji imkânı gibi teknik ve ekonomik önkoşulların yerine getirilmesine değil, bazı kavramsal-değersel manilerin de aşılmasına bağlı görür. Tüm bunlar göze alındığında, her değişme olayının açıklanmasında *bir dizi yeniliklerin varlığı, ortaya çıkışı, toplumca kabul edilip uygulanması, uyarlanıp yayılması süreçleri*nden yararlanılması gerekmektedir. Değişimi açıklamak için uygulanması önerilen bu stratejiyi hayata geçirirken, iki etkene, değişmeden yana olan ve değişmeye karşı olan güçlere özellikle dikkat edilmesi gerekir (Güvenç, 2000: 216-218).

Güvenç, *Japon Kültürü* ve *Türk Kimliği* gibi ampirik veri odaklı çalışmalarında inşa ettiği değişim anlayışına sadık kalmış, yeniliklere, yayılma hareketlerine, değişmeden yana olan ve ona karşı koyan güçlere dikkat çekmiştir. Söz konusu çalışmalar, *Sosyal Kültürel Değişme* metninde dillendirdiği düşüncelerini öteye taşıdığı değişme ve süreklilikle ilgili inceltilmiş bir görüşle daha da anlaşılır bir perspektife oturtmuştur. Bu yaklaşıma göre, değişim ve süreklilik arasında karşıt değil tamamlayıcı bir ilişki vardır. Hayat ve kültür açısından değişim o kadar elzemdir ki, varolmanın önkoşulu olan süreklilik ancak değişimin kendisiyle mümkün hâle getirilebilir:

> "Değişim ve süreklilik karşıt kavramlar olarak algılanır. Değişim varsa süreklilik, süreklilik varsa değişim yok sanılır. Bu görünüş ya da algılama yanlış ya da yanıltıcıdır. Hızlı ya da yavaş değişim hemen daima sürekli olduğu gibi, süreklilik değişmeye engel değildir. Hatta bir adım daha ileri atarak, "süreklilik" adı verilen olgunun (kesintisizliğin), ancak değişim yoluyla ya da süreciyle gerçekleştiği savunulabilir. Çünkü, sürekli değişen çevre koşulları altında değişmeyen, değişmelere ayak uyduramayan elenir. Öteki canlılar, çevre koşullarındaki değişmelere "doğal seçilim" stratejisiyle, yani daha güçlü olanın kalıcılığı ile direnirken; insantürü, kültürünün değişmesiyle ayakta/hayatta kalır. Kültür tarihi boyunca, sayıları çok yüksek olmamakla birlikte, doğal çevresini bilinçsizce, hovardaca tüketen ya da değişen çevre koşullarına zamanında uyum sağlayamayan kültürlerin önce göçmek, sonra Eskimolar gibi kutupaltı, Buşmanlar gibi çölümsü yörelere çekilmek zorunda kaldıkları; ya da tümden yok oldukları görülmüştür. Günümüzde sayıları 200'e yaklaşan "ilkel" veya

küçük/basit toplumları, eski atalarımızmış gibi görmekten çok belki eski atalarımızın değişmeyen kalıntıları gibi değerlendirmek herhâlde daha doğru olabilir." (Güvenç, 2019: 25).

2.3.3. Ulus-Kimlik Sorununa Antropolojik Bir Yaklaşım

"Yenilik, anadan koparmıştır bizi. Gerçekten özerk olan –ya da olmaya çalışan-her varlık ailesiyle ve geçmişiyle olan bağlarını kopardığı için, bu kopma da gerekli ve kaçınılmazdı. Ama yara yeri hâlâ tazedir ve kanıyor. Bu yüzden, siyasal atılımlarımızda ve kişisel çatışmalarımızda hâlâ bir öksüzlük duygusu içinde olduğumuz sezilir. Koca Meksika yalnızdır, bütün oğulları gibi…" (Paz, 1990: 92)

Güvenç'in Türkiye'nin modernleşme sürecinde ortaya çıkan sorunları anlamaya yönelik ampirik iki temel araştırması birbirini tamamlar, anlaşılır ve görünür kılar. Etnografyasını yetmişli yılların sonunda yaptığı ve 1980'de yayınladığı *Japon Kültürü* ve 1980'li yılların başında tamamlamasına rağmen ancak 1993'te kitaplaştırdığı *Türk Kimliği*, kentleşerek modernleşen ve kozmopolit hâle gelen ülkenin, kimlik sorunu ile başa çıkma çarelerini farklı düzlemlerde arama girişimidir. İlki Türkiye'ye nerdeyse bir asırdır örnek gösterilen ve ideal bir "öteki" olan Japonya'nın kültürel envanterini sunma uğraşıyken, ikincisi kendini tanıma girişimine yardımcı olarak yüzeydeki tüm ayrıntıları gözler önne serecek bir ayna inşa etme denemesidir. Her iki kitap sosyal antropolojinin farklılıklar ve benzerlikler oyununu kurallarına göre icra eder. Güvenç her iki çalışmasında da modern ve kozmopolit bir dünyada bir arada yaşamanın imkân ve kıstaslarını arar.

Aynı zamanda, söz konusu çalışmalarıyla ampirik alanda uygulamaya soktuğu teorik yaklaşımı, Türkiye'de sosyal antropolojinin iktidar ve devletle olan yapılaşmış ilişkisini tersine çeviren örneklerden birini teşkil eder. Güvenç'e kadar özellikle kır araştırmalarından oluşan antropolojik üretimler, devletin kalkınmacı politikalarıyla paralel hareket ederken Güvenç antropolojinin kendisini devletin ve iktidarın kültürel uygulamalarına derin eleştiriler getirmeye yarayan bir araç olarak kullanır. 1970'lerde Aydınlar Ocağı tarafından geliştirilen, Türk kültürünün

değişmeyen özünün İslam ve Türklükten teşkil olduğunu savunan ve 1980 Darbesi sonrasında "Milli Kültür Raporu"nda (1983) kendisine yer bulan Türk-İslam sentezi, Güvenç tarafından indirgeyici olmakla ve modernleşen Türkiye'nin kimlik bunalımına bilimsel olarak hatalı yaklaşmakla eleştirilir. *Japon Kültürü* ve *Türk Kimliği* çalışmaları, radikal bir değişim geçiren bir ülkenin içinde bulunduğu duruma ışık tutarken, diğer taraftan Güvenç'in diğer üç isimle beraber kaleme aldığı Türk-İslam sentezi karşıtı metinlerini tamamlayan ve destekleyen yaklaşımlar geliştirir. *Japon Kültürü* ve *Türk Kimliği*, 1980'li yılların kimlik tartışmalarında Bozkurt Güvenç'in Türk-İslam sentezi iddialarına yönelik cevaplarını barındırır ancak orada takılı kalmaz; güncel tartışmaları aşarak bütünlükçü bir modernleşme önerisi geliştirir.

Bu üç ana metnin birbirini tamamlayan sıralı dizilimi Güvenç'in modernleşme ya da çağdaşlaşma olarak adlandırmayı uygun gördüğü görüngünün üzerine inşa edilmiştir. Güvenç'e göre çağdaşlaşmak kentleşmek demektir. İnsanlık tarihi iki büyük kent devrimi yaşamıştır. Bunlardan ilki avcı-toplayıcı organizasyondan yerleşik tarım hayatına geçerek birden fazla aile için artı ürün üretimini sağlayan Neolitik Devrim'dir. Toplumun kayda değer bir kısmının besin gibi temel ihtiyaçlar adına uğraşma zaruretinden azade olmasıyla daha büyük toplulukların kentlerde birikme fırsatı doğmuştur. İkinci kent devrimi ise Endüstri Devrimi ile birlikte mümkün olmuştur. Bir enerji devrimi olan Endüstri Devrimi, tarımcıların teknolojik yenilikler sayesinde randımanlarını yüzkat arttırmalarına ve bunun neticesinde kol gücünün beyhude hâle gelmesiyle boşta kalan büyük nüfusların kentlere göç etmesine sebebiyet vermiştir. Hâlihazırda İngiltere gibi çağdaşlaşmış toplumlar endüstrileştikten sonra kentleşmiştir. Oysa Türkiye gibi gelişmekte olan ülkeler teknolojik atılımlarını gerçekleştiremeden, köy kültürünün şehirlere taşınmasına yol açan büyük iç göçler yaşamıştır. Güvenç'e göre Türk toplumu büyük bir hızla kentleşmiş ancak *kentlileşememiş*, kentli bir kültür üretememiştir. Bunun en önemli gerekçelerinden biri de, Batı dünyasının 1650 ile 1950 arasındaki üç yüz yılda ve on beş kuşakta tamamladığı çağdaşlaşma sürecinin, Türkiye'de kendisine yalnızca üç kuşaklık bir uygulama süresi bulmasıdır (Güvenç, 2019: 21-23).

Peki, Türkiye gibi dış kaynaklı teknolojik ve kültürel gelişmelere ayak uydurmak durumunda kalan ve modernleşme öyküsüyle Türkiye'ye örnek gösterilen Japonya, *yeni olan*la nasıl başa çıkmış, nasıl bir ilişki kurmuş ve bu yenilikler karşısında ulusal kimliğini nasıl sürdürmüş ve en önemlisi tüm bunların arasında ekonomik olarak nasıl kalkınmıştır? Özünde, Japonya'nın modernleşirken yalnızca teknik alanda yeniliklere ayak uydurduğu, bunun haricinde öz kültürünün temel yapı taşlarını teşkil eden şarklılıklarını, din ve geleneklerini hiç değiştirmedikleri yönündeki iddia ne kadar doğrudur? Güvenç, bu soruların cevabını, tarihsel uzamda, çeşitli araştırmacılar tarafından Japon Kültürü ve Japon ulusal kimliğinde var olduğu iddia edilen karakteristik niteliklerin geçerliliğini irdeleyerek bulmaya çalışır (Güvenç, 1989: 8-9). Böylece *Japon Kültürü* araştırması, Türkiye için, Türkiye'nin ulusal kimlik dönüşümlerine ayna tutması adına kaleme alınmış bir incelemedir. O, Japonya'yı örnek alma ve kıstas kabul etme hususunda kendinden önceki incelemelerden farklı davranmaz. Güvenç'in çalışmasındaki özgünlük, Japonya'nın kalkınma ve modenleşme macerasına dair söylemlerin geçerliliğini katılarak gözlem yoluyla sağlamasını yapmış olmasıdır.

Güvenç Japon Kültürü'ne dair beş kritik başlıkta sorular sorar: Japonya'nın feodal geçmişi, Şinto ve Halk din sorunu, toplum mu topluluk mu olduğuna yönelik kafa karışıklığı, Japon toplumsal karakteri ve kültürde tezahür eden değişimler ve süreklilikler. Buna rağmen metinde her satır arasını belirleyen ve anlatılan meselelerin çalışmada okuyucuya sunulmasını gerekçelendiren şey iki dinamiği aramanın kaygısıdır; Japon kültürünün *değişim*e sağladığı uyum ve bu devamlılıkta kültürün inşa etmeyi başardığı ulusal *bütünlük.*

Güvenç, Japon tarihini inceleyerek başladığı çalışmasında Japonya'nın binlerce yıldır dış kaynaklı kültürel ögeleri özümseme konusunda başarılı bir performans sergilediğini tespit eder. Sekizinci yüzyılda İmparator Şumu Çin üzerinden gelen Zen Budizm'ini kabul ederken Şintoizm'in Güneş tanrıçası Ameterasu'yu yerinden etmemiş, ikisini birarada barındırmayı başarmıştır (Güvenç, 1989: 34). Japonya on altıncı yüzyılda sayıları yüz elli bini bulan Hristiyan misyonerleri kapı dışarı ettiğinde bile, dine hayır demiş ancak dünya ile olan ilişkisini koparmadan bilimsel gelişmeleri takip etmiştir (Güvenç, 1989: 40).

Güvenç, yeniliğe ve çeşitliliğe yönelik bu tutumu Japonların dini kozmolojisinde de keşfeder. Zaman içerisinde o kadar çok din ve tanrı Japon kültürüne dahil olmuştur ki her insanın bir tanrının soyundan geldiğine inanılmakta, bu, seksen sekiz milyon tanrının varlığından bahsedilerek ifade edilmektedir (Güvenç, 1989:101). İstatistiklere göre her ergin Japon'un en az üç dini vardır ve Budizm'in değişime yatkın ruhuyla işlenen Japon dinsel yaşamının değişmeyen boyutu değişimin kendisi olmuştur ve din Japonya'da hiçbir zaman ayrıştırıcı bir doku taşımamıştır (Güvenç, 1989: 110-111).

Güvenç Japon kültürüne değişim esnekliğini bahşeden niteliklerin pek çoğunu dünyaya bakış açılarında ve belli bir düşünme türünün eğitim yoluyla çocuklara nasıl aktarıldığında keşfetmeye çalışır. Japonların daha küçük yaşta klasik Aristoteles mantığının keskin ilkeleriyle değil de, diyalektik mantığın "durum odaklı" algılayışıyla yetiştirildiklerini gözlemler. Japon çocukları daha küçük yaşta, yazı turanın aksine yengi-yenilgi değil de hem yengi hem yenilgi oyunu olan taş kağıt makas oyununu yaygın şekilde oynamaktadır. Güvenç'e göre söz konusu oyunun yaygınlığı, Japon düşüncesindeki "durumsal gerçeklik"in bir izdüşümünü sunmaktadır. Hayatın kurallarını salt doğrular ve yanlışlar değil, her durumun kendisiyle beraber sunduğu şartlara uygun doğrular ve yanlışlar belirler (Güvenç, 1989: 257). Böylece Japon düşüncesi her yeni sürecin kendisini, soyutlamalara yer bırakmayacak şekilde kendi içinde değerlendirme kabiliyetine sahiptir. Benzer şekilde, dil ve iletişim tarzı da durumsal gerçekliğe göre hareket etmeyi zaruri kılmaktadır. Batı dillerinin aksine, Güvenç, Japon dilinin konuşan değil dinleyen merkezli olduğunu belirtir. Japonya'da monolog değil tam bir diyolog mevcuttur. Bir konuşmada dinleyici aktör o kadar önemlidir ki Japonlar haklarında temel bilgilerden mahrum kaldıkları yabancı insanlar karşısında konuşma istidatlarını yitirir hâle gelirler. Televizyonlardaki halka seslenişler bile, doğrudan kameraya bakarak değil, mutlaka bir muhabirin eşliğinde gerçekleştirilir (Güvenç, 1989: 251- 257). Böylece durum odaklı yeniliğe adapte olmaya hazır kişilik tipleri yetişirilmektedir.

Japon ulusal bütünlüğünü sağlayacak uyumlu bireylerin yetiştirilmesi de feodal dönemlerden kalma sembolik değerler ve çocuk yetiştirme teknikleriyle söz konusu olmaktadır. Güvenç, Descartes'a atıfla, varolduğunu bireysel düşünme

yetisiyle açıklayan Batılı kültürün aksine, Japonların varlıklarını aileleri içerisindeki "biz" (uçi) duygusuyla kanıtladıklarını belirtir (Güvenç, 1989: 161). Şimenava (Shimenawa)[92] gibi semboller Japon ulusal birliğini, Japon adalarının bütünlüğünü, doğa ile insanın, erkek ile kadının birliğini simglereken, Japon açısından tanıdık ile yabancıyı, kirli ile temizi ayırmanın bir kıstasını temsil eder ve Japon ailesinin kutsallığının en önemi göstergelerinden biridir (Güvenç, 1989: 81).

Bu kutsallık duygusunu taşıyan Japon kişiliği Tatami adı verilen hasır üzerinde kurulur ve çocuk belirli bir yaşa gelene kadar annesiyle hep bu hasırın üzerinde vakit geçirir. Böylece Japon kişilği *tatami*ye benzer; doğa ile uyum içinde, tek başına değil, örgütlü ve her zaman göreve hazır, dayanışmaya yatkın ve oyunun kurallarına saygılı, temiz, düzenli, güzel ve ayna gibi yansıtıcı: yumuşak basana bir halı kadar yumuşak, sert basana çelik kadar sert, dikkatsiz olana cam kadar keskin (Güvenç, 1989: 306-308). Böylece Japon insanı *on* ve *giri* gibi bazı değerlerin yükümlülüğü altına girer. *On*, her Japon bireyinin kendisine emek verenelere karşı hayatı boyunca yükleneceği borç iken, *giri,* tanıdığı tanımadığı herkese, toplum ilişkilerinde namuslu, şerefli ve haysiyetli davranma ödevidir. Güvenç, Japon insanının bu değerlerin etkisinde çok fazla kaldığını ve intihar oranlarındaki yüksekliğin söz konusu değerler sebebiyle içgüdülerini bastırmasının bir sonucu olduğunu düşünmektedir[93] (Güvenç, 1989: 316). Benzer şekilde *Nihon* kavramı da ülkenin insanı, taşı toprağı ve hükûmetiyle tek bir bütün oluşturduğunu ifade eder. Bu yüzden, Japonlar için devlet kendisinden eylem beklenecek varlık değildir. Birey, devletin bir parçası olduğu bilinciyle kendi görev ve sorumluluklarının farkındalığını

[92] Şimenava uzun pirinç samanı veya kenevir ipinden yapılan uzun halatlardır. Şinto dininde ritüel arınma için kullanılırlar. Şimenava, kutsal olanla olmayanı, tanınanla tanınmayanı ayırt etmek için mabet girişlerine ve çeşitli kötülükleri def etmek için her türlü kapı eşiğine asılır.

[93] Güvenç'in söz konusu yaklaşımı Émile Durkheim'ın intihar fenomeninin yalnızca toplumsal olgularla açıklanabileceğini savunduğu *Le Suicide Étude de Sociologie (İntihar)* kitabındaki "özgeci intihar" tipini çağrıştırmaktadır. Durkheim'ın teorisine göre, modern toplumlarda görülen sosyolojik çözülme aşırı bireyselleşmeye yol açtığı için intihar vakaları artmaktadır. Ancak intiharın tek sebebi insanların topluma tutunamaması değildir. Aynı zamanda birey "toplumun içine iyice yerleştiğinde" ve kolektif bilincin baskısı altında kaldığında da intihar etmektedir. Durkheim, söz konusu intihar tipine modern toplumlarda seyrek rastlandığını ancak ilkel toplumlarda çok fazla örneği bulunduğunu ileri sürmektedir (Durkheim, 2013: 212-213).

taşır (Güvenç, 1989: 336).[94] Güvenç, Japon kalkınmasının başarı sebeplerini buralarda aramaktadır.

Aile kurumu, Japon kültüründeki değişimlerin ve sürekliliklerin en belirgin izlerini taşımaktadır. Güvenç, ekonomik kalkınma, kentleşme ve teknolojik gelişmelerin, geleneksel Japon ailesinde radikal değişiklikler meydana getirdiğini ileri sürerken, Japonların teknolojik yeniliklere ayak uydurdukları ancak öz kültürlerini korudukları iddiasını çürütmektedir. Doğumlar azalmış, çekirdek aileler kök ailelerden kopmuş, aile nüfusu ortalaması 3,3'ün altına düşmüş, kırsal kesimdeki aileler çözülmeye yüz tutmuş, çağdaş ekonomik koşullar oğulları geleneksel baba yolundan ayırmış, dolayısıyla ailenin bireyler üzerindeki tasarruf hakkı zayıflamış, çalışan kadın sayısında artış evlilikleri sarsmaya başlamıştır (Güvenç, 1989: 179-182). Buna karşılık, Japon geleneksel aile yapısının değerleri modern iş hayatının organizasyonunu belirleyerek yeni bir formda can bulmuştur. Her örgüt ve şirketteki çalışanlar *iye* (aile) sayılmış, çalışanların aileleri şirketlerin tüm imkânlarından faydalanma hakkına layık görülmüş, ailenin düşey ilişkileri iş hayatına taşınarak insanlar yeteneklerine göre değil yaş ve kıdemlerine göre sıralanmıştır. Geleneksel aile yapısının kanonları o kadar baskındır ki Japonya'da iş değiştirmek aile değiştirmek kadar zor hâle gelmiştir (Güvenç, 1989: 186-188). Dolayısıyla Güvenç, modenleşen Japonya'nın koruduğu değişmez bir öz bulunmadığını, geçmişten gelen kültürel muhtevaların yeni formlarda değişerek sürekliliklerini kazandıklarını göstermiştir. Ona göre Japonlar söz konusu edilen niteliklerini sürdürerek değişime kolayca uyum sağlama becerilerini korumakadır: Japon mucizesi yoktur, Japon başarısını açıklamaya elverişli ulusal kimlik özellikleri vardır (Güvenç, 1989: 352-360).

Modernleşmeye yönelik sorgulamanın ibresi Türkiye'ye döndürüldüğünde, Güvenç için mesele çok daha açık bir şekilde kimlik sorunudur. Japonya'nın aksine

[94] Güvenç 1991'in Kasım ayında verdiği bir röportajda, Japon eğitim sisteminin Türkiye'ye uygulanabileceğine çok pay vermediğini söylerken Japonların devletle kurduğu ilişkiye parmak basar. Güvenç'e göre eğitim kültürden çıkmaktadır. Japon ve Türk insanın kültürel tavırları o kadar farklıdır ki tepeden inme bir eğitim modeli işe yaramayacaktır. Mesela Türkler, "Bu devlet, kardeşim ne veriyor ki benden ne istiyor?" diye sorarken Japonlar, "Beni yaratan bu topluma karşı ben görevlerimi yeterince yapabiliyor muyum?" diye sormaktadır. Dolayısıyla Güvenç, Japon ve Türk kültürlerinin sanıldığında daha az benzerlik taşıdığını ifade etmektedir (Güvenç, 1995: 20).

Türkiye değişimin getirdiği çalkalanmada bütünülüğü oluşturacak ve uyumu sağlayacak parçaları bir araya toplamakta zorlanmaktadır. Ona göre küçük geleneksel toplumların bir kimlik sorunu yoktur çünkü kim oldukları istikrarlı bir şekilde gelenekleri tarafından belirlenmektedir. Buna karşılık değişimin hızlandığı modern toplumların hepsi kim oldukları yönünde büyük bir kafa karşıklığı yaşamaktadır (Güvenç, 2010: 5). Türkiye de, bir geçiş döneminde olduğu, tebalıktan vatandaşlık anlayışına adapte olmaya çalıştığı için doğal süreç içerisinde bir kimlik bunalımı tecrübe etmektedir (Güvenç, Şaylan, Tekeli, ve Turan, 1994: 56). Güvenç, 1980 yılların sonunda kaleme aldığı Türk-İslam Sentesizi karşıtı yazılarıyla, söz konusu kimlik bunalımına getirilmeye çalışılan "bilimdışı" çözümleri eleştirmiş, *Türk Kimliği* çalışmasıyla Türk ulusal kimliğinin hudutlarını belirlemeye çalışmıştır.

1970 yılında kurulan Aydınlar Ocağı'nın bir çözüm olarak ileri sürdüğü Türk-İslam sentezi, 20 Haziran 1983'teki Devlet Planlama Teşkilatı'ının Milli Kültür Raporu'nda kültür politikasının belirleyicilerinden biri olduğunda (Güvenç, Şaylan, Tekeli ve Turan, 1994: 42) Bozkurt Güvenç, söz konusu teze muhalefet eden isimler arasındaki yerini alır. Güvenç ve arkadaşları, Türk-İslam sentezinin özcü ve indirgemeci bir yaklaşıma sahip olduğunu düşünmektedir. Senteze göre Türk kültürü ve kimliği emperyalist tehdit altındadır. Bu süreçte kimliğin bütünlüğünü koruyabilmek için kültürün özünü oluşturan Orta Asya'dan taşınan Türklük ve İslamlığın korunarak Batı'nın yalnızca teknolojik gelişmelerine açık olmak gerekmektedir (Güvenç, Şaylan, Tekeli ve Turan, 1994: 43). Buna karşılık Güvenç ve arkadaşları kültürün değişmeyen bir özü olduğu iddiasına şiddetle karşı çıkar. Onlara göre millî kültür yaratıcılık süreklilik ve bütüncülük olarak isimlendirdikleri üç temel ayaktan oluşmaktadır[95]. Türk-İslam sentezi taraftarları ise yalnızca süreklilik ilkesine takılı kalmıştır. Oysa süreklilik, millî olanla olmayanın daimi bir gayretle uzlaştırılmasını sağlayacak yaratıcılığa ve demokrasi, çoğulculuk ve hoşgörü ilkeleriyle yaratıcılığa imkân tanıyacak bir bütüncülükle sağlanabilir (Güvenç, Şaylan, Tekeli ve Turan, 1994: 44-45). Onlara göre Türk-İslam sentezi taraftarları, millet ve kültür kavramlarını zamansızlaştırmakta, kültürün teknoloji ve değerler alanının karşılıklı olarak bağımlı olduğu bir bütünden oluştuğunu unutarak

[95] Güvenç'in değişim teorisi hatırlandığında, ortak yazılan bu metindeki söz konusu kavramların oluşturulmasında Güvenç'in açık etkisi hissedilmektedir.

indirgeyicilik hatasına düşmektedir (Güvenç, Şaylan, Tekeli, ve Turan, 1994: 134-177).

Güvenç, *Türk Kimliği*'inde toplumsal değişimin sebep olduğu kimlik sorununa kapsayıcı bir cevap aramaya koyulur. Ona göre kimlik bunalımı, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması neticesinde buyurgan bir yönetimden demokratik bir düzene geçilmesinin doğal bir sonucudur. Toplum katmanlarının üzerinden kalkan baskı sonu gelmez bir "biz kimiz" nevrozuna yol açmıştır. Ona göre buna doyurucu bir cevap vemek için kültür tarihi yapmak, onu okumak ve okutmak gerekmektedir (Güvenç, 2010: 8-9). Kimlik sorunu çözülmelidir çünkü bir toplumda "kimlik özdeşimleri" ne kadar benzer ve uyumlu ise o toplum o kadar sağlıklı ve zindedir (Güvenç, 2010).

Böylece Güvenç, Türkler fethetmeden evvel Küçük Asya'nın tarihinden, Orta Asya'dan Rumeli'ye akın eden göçebe boylarının hikâyesini, Rum Diyarı'nın Türkleşmesinden, Osmanlı ve Cumhuriyet'in Türklükle kurduğu ilişkiye değin geniş bir envanterde doyurucu bir anlatı sunar. Her şeyden evvel Gökalp'in, Türkiye'deki çeşitli unsurları tek çatı altında toplamak ve bir ulus inşa etmek adına getirdiği hars-medeniyet kavramını reddeder. Kendi teorik yaklaşımına (ve Japonya çalışmasıyla ampirik olarak belgelediği üzere) kültürün teknoloji ve değerler dünyası birbirinden ayrılamaz bir bütün olduğunu vurgular. Ona göre böylesi bir yaklaşım milletin dilini Türkçe, ümmetinkini Arapça ve medeniyetinkini Frenkçe ilan ederek büyük bir karışıklığa yol açmıştır (Güvenç, 2010: 27-29).

Buna karşılık, kültürde bütüncülük ve değişim teorilerine sadık kalacak şekilde, iki bin yıllık izlencesini sunduğu bir tarihi anlatının tamamını süreklilik içerisinde kabul etmek gerektiği teklifini öne sürer. Metin boyunca sık sık Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun "hem fethedendik hem de fethedilen" sözüne atıfta bulunur. Güvenç'e göre Çinliler ile savaşıp, Anadolu'ya göç ettikten sonra Küçük Asya'nın yerli halklarıyla ilişki kurup, Hazar boylarında İslamiyet'i kabul eden Türkler hem karşılaştıkları topluluklar tarafından etkilendikleri, hem de onları etkiledikleri devamlı bir kültürleşme sürecine tabi olmuşlardır (Güvenç, 2010: 337). Örneğin Anadolu'ya gelen Türkmen boyları, Anadolu'nun sürekliliği taşıyan kırsal bölgelerle, değişime yatkın kıyı hatlarına ait coğrafi, ekonomik ve kültürel

özelliklerinin mirasında kendilerinde hayat bulmuş (Güvenç, 2010: 79-83), Selçuklular Anadolu'yu fethettiklerinde Anadolu'yu Türkleştirmiş, kendileri de Anadolulaşmıştır. Küçük Asyalılar Türkçe öğrenirken, Elence kökenli binlerce kelime Türkçeye dahil olmuştur (Güvenç, 2010: 123-137). Güvenç'e göre Türkler, gittikleri her yerde ve her kültürlenme sürecinde, değişerek ve karşılıklı etkileşimi diri tutarak devamlılıklarını sağlamıştır:

> "… Hititler kuşkusuz Türk değildi; Ama biz Türkler, biraz Hititli, biraz Frigyalı, biraz Lidyalı, biraz Kapadokyalıyız. Küçük Asya'yı fetheden, yurt edinen Türk boyları ile Türk(men)ler, Latince (Romanca veya Rumca), Ermenice, Elence, Farsça (Kırmança) vb Hin-Avrupa dillerinin konuşulduğu ülkeler, toplumlarla çevrilmiş buldular kendilerini. İslam dünyasının evrensel dili sayılan Arapçayı da sayarsak, dil-kültür mirası açısından, Türk fatihler tümüyle yabancı bir dünyayı fethedip yerleşmişlerdi…", "… Türkçe, Küçük Aya'nın, Balkanlar'ın ve Ortadoğu'nun yeni evrensel dili *(Lingua franc*a'sı) olurken, kendisine yabancı bütün dillerin etkisi altında kaldı. Değişti, gelişti, güzelleşti ama kimliğini kişiliğini yitirmedi." (Güvenç, 2010: 78-79).

Dolayısıyla Güvenç, süreklilik göz önüne alındığında, Türk kimliğini Turan'da ya da İslam'da ya da laik devrimde arayan herkesin esasında haklı olduğunu, hatalarının tercihlerini saltıklaştırarak indirgeme yanlışına düşmekte yattığını düşünmektedir. Ona göre Türk kimliğine dair (Türk-İslam sentezi taraftarlarınınki de dahil olmak üzere) tüm yaklaşımlar doğrudur. Türk kimliği, kültür tarihinin barındırdığı tüm unsurların bütününden oluşmaktadır. Türk kimliğinin dinî bir özü olduğu ve yalnızca Batılı teknolojilere açık kalarak söz konusu özün korunabileceğine dair yaklaşımlar hem Japonya örneği hem de Türk tarihi açısından kördür (Güvenç, 2010: 337-339). Güvenç'in tavsiyesi, kültür tarihinin içerdiği tüm oluşumların kabul edilmesidir. Tek bir Türk Kimliği yoktur, Türk Kimlikleri vardır. Bunun önündeki engel, güncel toplumsal yaşamdaki kişilik yapısının buyurgan niteliğidir. Birlik içindeki çeşitliliği ya da çeşitlilik içerisinde yaratılacak yeni birlik ancak, Türkiye'de yetişen insanların kendi görüşlerini bir diğerine dayatmaya çalışan buyurgan tavır aşıldığında somutlaşabilir (Güvenç, 2010: 352).

Güvenç, buyurgan tavrın ortadan kalkmasının şartı olarak birbirini tamamlayan iki kültürel ögeyi, laiklik ve demokrasiyi modernleşmenin ayrılmaz bir parçası olarak görür. Demokrasi fikrinin kaynağı Antik Yunan'ın toplumsal tabakalarını incelediğinde bugünkü anlamda bir demokrasinin var olmadığını iddia eder. Çünkü Antik Yunan'da seçimlerin eşraf ve soylulardan oluşan *aristoslar* ile orta hâlli *demos*lar arasında geçtiğini hatırlatır. Böylesi bir denklemde yurttaş sayılmayan kadın, yoksul, esir ve kölelerin yani *laikos*ların söz söyleme hakkından mahrum kaldığına vurgu yapar (Güvenç, 2018: 3). Laik sınıfın, yani avamın iktidar alanında etkin aktör hâline gelmesi Fransız Devrimi'nde burjuvaların Kilise ve aristokrasiye karşı ittifak arayışına girmesiyle mümkün olmuştur.[96] Yani tam demokrasi laik sınıfın katılımıyla şekillenmiştir. Güvenç'e göre tüm bu tarihsel zemin göz önüne alındığında, laiklik kültürle ilgisi ve ilişkisi göz önüne alındığında, geleneksel tarım toplumundan, sanayi toplumuna geçişin vazgeçilmez unsuru, olmazsa olmaz şartıdır. İç savaştan uzak bütünlüklü bir toplum yapısı ancak söz konusu mekanizmalarla kurulabilir (Güvenç, 2019: 60-61).

Sonuç olarak Amerikan ve İngiliz antropoloji geleneklerinden beslenen ve Türkiye'nin tekil toplumsal koordiantlarına uygun şekillenen Bozkurt Güvenç antropolojisi en temelde modernleşme olgusuyla ilgilenmiştir. Kültürün bütünsel yapısından değişim dinamiklerine, *Japon Kültürü*'nün ampirik envanterinden *Türk Kültürü*'nün tarihsel hikâyesine, kişilik sistemlerinden, ekonomik kalkınmaya ve demokrasiden laikliğe birbiriyle bağlantılı olarak kalem oynattığı tüm başlıklar, ilerleyerek çağdaşlaşma endişesiyle hareket eden Türkiye'nin, kırsal toplum yapısından endüstriyel toplum yapısına geçişte, ekonomik olarak altyapıda ve değersel olarak üstyapıda yaşadığı savrulmayı anlama kaygısıyla Güvenç'in gündemine girmiştir.

Bir sonraki bölümde, Güvenç'in antropoloji çalışmasının dört değişkeni dikkate alınacaktır. İlk olarak şu ana kadar tarihsel zemin üzerinde aktarılmaya çalışılan hikâyenin hangi koşullar içerisinde gerçekleştiği, geçmişten geleceğe hangi

[96] Güvenç laikliğin dinsizlik olmadığını, dinsizlik olarak isimlendirilmesinin altında Fransız Devrimi tecrübesinin tarihsel yükünün bulunduğunu düşünür. Ona göre Kilise, burjuvalara karşı politik savaşını laikoslar yüzünden kaybettiği için laikliği dinsizlik olarak adlandırmıştır. Türkiye'deki laiklik karşıtı İslamcı okuma da Kilisenin söz konusu argümanından etkilenmiştir. Laikliğe yönelik direncin sebebi söz konusu kafa karışıklığıdır (Güvenç, 2019: 60).

olguları sürdüğü ve hangi noktalarda farklılaştığı açıklanacaktır. İkinci olarak Güvenç'in modernleşme anlayışı ve teorik kritikleri çerçevesinde neyi gerçekleştirmek istediği, antropolojik gişiminin neleri hedeflediği ve özellikle eğitim alanında ne tür tavsiyelerde bulunduğu değerlendirilerek sosyolojik bir vaka olması sebebiyle amaçlı eylemi gözler önüne serilecektir. Son bölümde ise Güvenç'in Türkiye'de sosyal antropolojinin gelişimine hem teorik anlamda hem antropolojiyi tanıtma çabasıyla hem de yetiştirdiği öğrenciler bağlamında ne tür izler bıraktığı üzerine düşünülerek, eyleminin sonucuyla arasındaki mesafe yani beklentilere uyan ve uymayan noktalar üzerinde durulacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BOZKURT GÜVENÇ'İN ÖZGÜN KONUMU

Tezin başında belirtildiği üzere, çalışmanın tamamı dört değişkene odaklanılarak kurgulanmıştır. Bu kurgunun ilk iki ayağı, Bozkurt Güvenç'in tarihsel süreç içerisindeki konumuna uygun düşecek şekilde, onu çevreleyen siyasal, toplumsal ve akademik koşulların eşliğinde anlaşılabilir: Güvenç, geçmişten geleceğe uzanan toplumsal şartların sunduğu hangi paradigma, anlayış ve kavrayış bütününün içinde hareket etmiş, (bir başka değişle) söz konusu bütünü yeniden üretmiş ve hangi noktalarda sergilediği fiiler, amaçlar ve tutumlar bütünü bu yeniden üretimdeki özgün farklılaşmasını sağlamış, (bir başka değişle) yenilikleri ortaya çıkarmıştır? Bozkurt Güvenç antropolojisinin sosyolojik ve tarihsel sahnede sergilediği devamlılıklar ve yenilikler bir madolyonun iki yüzü gibi birbirlerini görünür kıldıkları için birbirlerinden ayrılamaz bir bütünü teşkil eder. Bu sebeple, devamlılıkları ve yenilikleri gözden geçirirken, süreklilik olarak kabul edilebilecek her olgunun bir farklılaşma, her farklılaşmanın da süreklilikten kayda değer bir parça barındırdığını hatırda tutmak gerekir.

3.1. Bozkurt Güvenç'in Katkısı: Devamlılıklar ve Yenilikler

3.1.1. Mütemadi Nitelikler

Bozkurt Güvenç'in sosyal antropolojik yaklaşımı, kültür, değişim ve bilim anlayışı, antropolojinin son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren farklı formlar ve kavramlarla yetmişli yıllara süregelen ilerlemeci paradigmanın üzerinde yükselmiştir. Tanzimat sonrası Osmanlı aydınlarını *tekâmülün kanunlarını* aramaya iten, ilk dönem Cumhuriyetin (sosyal ve fiziksel) antropoloji araştırmalarından muasır medeniyetler seviyesine ulaşma yolunda faydalanmak için motive eden ve 1945 sonrası Türkiye'sinde köy temelli kalkınmaya bilimsel zemin sağlayan (özellikle sosyoloji ve sosyal antropoloji gibi) sosyal bilimleri değişim fenomenini anlamaya yönlendiren geri kalmışlık düşüncesi, Güvenç'in hem tespitlerinde hem de teorik yaklaşımında kendisine yer bulmuştur. O,

Türkiye'deki toplumsal sorunları anlamak için incelediği modernleşme serüveninde, geri kalmışlığın getirdiği bir sıkışmışlık tespit etmiştir. Tezin önceki sayfalarında da anlatıldığı gibi, bu anlayışa göre Batı'nın yaklaşık dört asırda katettiği mesafe Cumhuriyet sonrasında çok kısıtlı bir sürede alınmaya çalışılmıştır (Güvenç, 2019: 23). Dolayısıyla şehirleşme, sanayileşme, uluslaşma; kısaca tarım toplumundan endüstri toplumuna telaşlı bir telafiyle geçiş girişimi toplumsal ve kültürel bütünde uyumsuzluklar doğurmuştur.

Güvenç'in ilerlemeci paradigma dâhilinde düşündüğünü gösteren kavramlardan biri de "değişime karşı koyan kuvvetler"dir. Güvenç söz konusu kavramı ve türevlerini, "Universals of Agrarian Culture and Change" (1969) ve *Sosyal Kültürel Değişme* (1976) Türkiye'nin içinde bulunduğu durumu açıklamak için kullanır. Bu kavramla anlatılmak istenen, modernleşme sürecine direnen çeşitli unsurların anlaşılması ve bunun neticesine göre hareket etmenin gerekliliğidir. Güvenç "Universals of Agrarian Culture and Change" makalesinde, yukarıda da aktarıldığı gibi, yerel(köylü) toplumların teknolojik yeniliklere yönelik direncini, merkezî yönetimdeki kalkınma planlamacılarının kurduğu yanlış diyaloğun çözülmesiyle aşmayı öngörür. *Sosyal Kültürel Değişme* kitabının sonunda değişim fenomenini "Yeniliklerin Ortaya Çıkışı" anlayışıyla ele almayı önerirken, (çoğunlukla modern dünyadan gelen) bir yeniliğin uyarlanıp yayılması için, yalnızca teknik ve ekonomik koşulların yerine getirilmesine değil, aynı zamanda birtakım kavramsal ve değersel manilerin aşılması gerekliliğini vurgular (Güvenç, 2000: 217).

Güvenç'in engelleri aşmaya yönelik bu yaklaşımı Türkiye'de sosyal antropoloji tarihindeki pek çok tutumla benzerlik gösterir. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk sosyal Darwinistlerden Ahmet Mithat'ın, terakkinin kanunlarını bulup hayata geçirebilmek için *Acem baskısı* dinî hikâyelerin etkisini savuşturmak gerekliliğine yönelik düşüncesi, ilerlemek için bazı engellerin üstesinden gelme niyetini ifade eder (Doğan, 2006: 154). Aynı şekilde Hamit Zübeyr Koşay'ın 1932'de Halkevleri'nin etnografya çalışmalarında rehberlik etmesi için kaleme aldığı *Halkbilgisi Klavuzu*'nda (1932), yapılacak araştırmaların amacını ilerlemeye engel teşkil eden sebepleri bulup ortaya çıkarmak olarak belirlemesi benzer bir çağrışıma sahiptir (Zübeyr, 1932: 9). Ya da kalkınma politikalarının etkin

olduğu bir dönemde çalışan Sedat Veyis Örnek'in *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* isimli metninin önsözünde, batıl inançların toplumu daha *ileri* götürmek için anlaşılması zaruretini belirtmesi (Örnek, 1971: VII), geleceği hedefleyen değişime mani olan engellere açıkça atıfta bulunur. Tezin tarihsel boyutu anlamayı amaçlayan birinci bölümünden hatırlanacağı üzere, burada seçilen örneklerin dışında da sosyal antropoloji, genel itibariyle Batı'nın bulunduğu noktaya erişmeyi zorlaştıran handikapların tespit ederek ortadan kaldırılması gerekliliğine işaret etmiştir.

Bozkurt Güvenç'in yalnızca değişim anlayışı değil, aynı zamanda bilimsel yaklaşımı da ilerlemeci paradigmaya uygun şekillenmiştir. Güvenç, yukarıda gösterildiği üzere, *Sosyal Kültürel Değişme* metninde bilimi, mitoloji ve felsefeyle beraber "açıklama" kategorisi altına yerleştirmiştir. Bilimin kendi içinde mitolojik ve felsefi ögeler barındırması ve sahip olduğu yöntemsel zorluklar sebebiyle kesin açıklamalara el vermediğini belirtmiştir. Böylece bilimsel açıklamaları, daha geçerlisi bulunana kadar kabul edilen bir deneme olarak ilan etmiştir (Güvenç, 2000: 182). Bu düşünce, sürekli daha yeterliye doğru uzanan ve ilerleyen bir girişimi betimlemektedir. Bu açıdan bilim anlayışı Thomas Kuhn'un *paradigma teorisi*nden çok Karl Popper'ın *yanlışlanabilirlik ilkesi*ne yakındır.[97] Bilimin yönelimine dair bu varsayımla birlikte, yine son dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndan itibaren taşınan bir diğer anlayışı, kendi bilim kavrayışında barındırmıştır. Güvenç, S*osyal Kültürel Değişme*'nin daha en başında, bilimin gerçeklik üzerinde iktidar kurma görevini dillendirmiştir. Ona göre, ideolojik gözlüklerden bağımsız bir tavırla, bilim değişimi önceden anlayıp, toplumun gittiği yön konusunda söz hakkına sahip olmalıdır (Güvenç, 2000: 8-9). Benzer düşünce, Osmanlı aydınlarının devleti kurtarmak için

[97] Karl Popper'in bilim felsefesi, sosyal bilimlere pozitif bilimler pratiğini izleyerek sınanabilecek ve çürütülmeye açık teoriler inşa etmeyi önerir. Yanlışlamacılık, tümevarımın sonsuz ve tamamlanamaz çabasına değil, tümdengelimin yanlışlanmaya açık yönüyle şekillenir. Teoriler doğrulandığı sürece geçerliliği sürdürür, yanlışlandığında terk edilir. Dolayısıyla bilim adım adım gerçeğe yaklaşır (Baert, 2017: 91-101).Karl Popper, yanlışlanabilirlik ilkesini 1934'te yayımladığı *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'nda tartışmıştır. Buna karşılık Thomas Khun, tarihsel gerçeklerin, Popper'ın öne sürdüğü şekilde olmadığını ileri sürdü. Ona göre bilim adamları genel kabul görmüş teorilerin geçerliliğini sorgulamaktan ziyade, var olan paradigmaya ters düşmeyecek şekilde hareket ediyordu. Dolayısıyla bilimde ilerlemekten ziyade çok derin devrimsel kırılmalar yaşanıyordu. Daha önce geçerli bir bilimsel paradigmanın yerine yenisi geçtiğinde, uzun yıllar boyunca bilim adamları mevcut paradigmaya uygun hareket ediyorlardı (Baert, 2017: 101-105). Khun paradigma teorisini *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda ayrıntılı şekilde tartışmıştır.

tekâmülün kanunlarını aramasında, Niyazi Berkes'in *Bazı Ankara Köyleri Üzerine Bir Araştırma*'da değişimin bilimsel araştırma ile sevk ve idare edilmesi görevini ilan etmesinde (Berkes, 1942: 9) ve Behice Boran'ın *Toplumsal Yapı Araştırması*'nda *tampon mekanizmalar* ile dengeli ve uyumlu bir ilerlemenin imkânlarını aramasında mevcuttur (Boran, 1992: 7-27).

Dolayısıyla Bozkurt Güvenç hem ilerlemeci hem de kalkınmacı bilim paradigmasına uygun şekilde çalışmalarını sürdürmüştür. Bu devamlılık yalnızca bilim anlayışında görülmez. Kültür ve kültürel değişim teorisi bir bütün olarak ele alındığında da tarihsel ve sosyolojik koşulların Güvenç'in çalışmalarındaki etkisi gözler önüne serilir. En teorik yaklaşımından en ampirik araştırmalarına değin her türlü çalışması Osmanlı İmparatorluğu'ndan itibaren süregelen modernleşme hareketiyle benzer kaygıları taşımaktadır. Güvenç kendisinden farklı saiklerle kültürde bütüncülük meselesine ve kültürde değişim fenomenine odaklanan Batılı antropologlarla diyalog kurarken Türkiye'de, son dönem Osmanlı aydınlarından itibaren taşınan endişeleri sahiplenmiştir. Mesela Kroeber süperorganik kavramını, Ruth Benedict ise kültürdeki psikolojik boyutları yazısız toplumların Batılı toplumlar karşısındaki görece konumunu anlamak için ele alırken Güvenç, aynı kavramsal araçlardan kariyerinin ilerleyen dönemlerinde kültürde bütüncülük anlayışında ülkeyi birarada tutacak dinamikleri keşfetmek ve açıklamak için yararlanmıştır.[98] Böyle bakıldığında Güvenç'in kültürde bütüncülüğü "*ordre"*u; kalkınmak için gerekli gördüğü için teorisiyle uğraştığı değişim yaklaşımı ise "*progrès*"yi yani son dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndan itibaren peşine düşülen pozitivisit uyum ve ilerleme hassasiyetini çağrıştırır. Aynı arayış farklı zamanlarda farklı disiplinlerin, farklı ilgiler için üretilmiş kavram setlerinden (bütün ve değişim) faydalanarak yeni ortama uygun bir girişimle Güvenç tarafından tekrar isimlendirilmiştir. Ancak, Bozkurt Güvenç'in ilerleme anlayışı tüm toplumların aynı yere giderken benzer aşamalardan geçtiği bir kavrayışa değil, her toplumun kendi orijinal tecrübesine göre şekillendiği

[98] Güvenç 1992 yılında Yapı Kredi Yayınlarının "Sanat Dünyamız" isimli dergisine verdiği bir röportajda, kültürde bütüncüllük meselesiyle en başta ilgilenme sebebinin çoğulculuk gerekçesiyle olmadığını belirtir. İlk baştaki amacı tamamen teorik düzeydeki bir çelişkiye dikkat çekme uğraşıdır (Güvenç, 1995: 43). Ancak ilerleyen dönemlerde, yukarıda da gösterildiği gibi, *Türk Kimliği, Japon Kültürü* ve *Türk-İslam Sentezi* isimli metinlerinde ulusal birliği sağlamak için gereken çoğulculuğu açıklamak üzere kültürün bütünsel yanına ısrarla dikkat çekmiştir.

bir yaklaşıma sahiptir. Bu bağlamda, *Japon Kültürü* çalışması, farklı rotada aynı hedefe giden, daha ileri bir mevkide bulunan uzak bir toplumun özgün deneyiminden ders çıkarma girişimi olarak da okunabilir.

Güvenç'i belirli bir noktaya kadar kendisini çevreleyen koşulların ürünü yapan bir diğer olgu da Anglo-Amerikan düşünce ve sosyal bilim gelenekleri ile kurduğu yakın ilişkidir. Mevcut etki hem antropoloji eğitimini Amerika'da almasından hem teorik çalışmalarında niceliksel ve matematiksel göstergelerden faydalanmasından, hem de ilgilendiği meseleler mevzubahis olduğunda dışarıda bıraktığı düşünür ve disiplinler göz önünde bulundurulunca anlaşılmaktadır. Mesela metinlerinde, kendi döneminin Avrupa'daki en etkili isimlerinden ve Fransız antropologlardan biri olan Claude Lévi-Strauss'un adını yalnızca birkaç defa anmıştır.[99] Kültür teorilerindeki kişilik sistemlerinin ve bireyin noksanlığına dair eleştirilerinde güçlü bir dayanak olarak kullanabileceği Marcel Mauss'un "bütüncül insan"[100] kavramından habersiz görünmektedir. Buna karşılık İngiliz işlevselciliğinden ve Boas okulunun kültürel görececiliğinden oldukça faydalanmıştır. Özellikle 1950'li yılların Leslie White[101] ve Alfred Kroeber[102] gibi etkili ve üretken Amerikalı isimlerin katkıları Güvenç'in metinlerdinde yer alırken, antropoloji dışından beslendiği sosyolog Sorokin[103], psikiyatr Abram Kardiner[104] ve psikanalist Erich Fromm[105] gibi isimler çalışmalarını Amerikan üniversitelerinde yürütmüştür.

Söz konusu etkide, Güvenç'in kişisel yazgısının (mesela tesadüfi görünmekle beraber eğitim bilimi için Amerika bursu kazanmasının ve bunun neticesinde

---

[99] Bkz: (Güvenç, 1979: 88, 267), (Güvenç, 1970: 2,89,90,100,106), (Güvenç, 2010: 3-5)

[100] Marcel Mauss 1936 yılında "Journal de Psychologie" dergisinde yayımlanan "Bedensel Teknikler" başlıklı makalesinde, farklı toplumların fiziksel davranış özelliklerindeki farklılıkları anlayabilmek için bütünsel insan kavramını öne sürer. Ona göre bireylerin toplum vasıtasıyla edindiği alışkanlıklar (habitus) psikolojinin ortada bir köprü görevi gördüğü fizyoloji ve sosyolojiden oluşan üçlü bir ilişki içerisinde anlaşılabilir. Toplumsal değerler bireysel psikoloji vasıtasıyla fiziksel özellikler üzerinde dönüştürücü kuvvetine kavuşmaktaydı (Mauss, 2013: 512-516).

[101] Bkz: (Güvenç, 1970: 23 ,58, 61, 62, 66, 67)

[102] (Güvenç, 1970: 5, 23, 24, 25, 26, 41, 61, 62, 64, 65, 99), (Güvenç, 2000: 38,64)

[103] Bkz: (Güvenç, 1970: 15, 20, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 42, 52, 54, 93, 99), (Güvenç, 2000: 68), (Güvenç, 1979: 339)

[104] Bkz: (Güvenç, 1970: 78, 79, 80, 101)

[105] Güvenç, Erich Fromm'um *Çağımızın Özgürlük Sorunu* isimli, kişilik sistemiyle toplumsal organizasyon arasındaki ilişkide bireyin özgür olma koşullarını inceleyen kitabını 1973'te İngilizce'den Türkçe'ye çevirmiştir.

kültürel/sosyal antropoloji ile tanışmasının) önemli bir yeri bulunsa da tarihsel süreçte ve daha büyük bir perspektif içerisinde, Türkiye'deki sosyal bilimlerin 1945'lı yıllardan itibaren Amerikan bilim anlayışının tesirinde kalmasının önemli bir belirleyiciliği vardır. Çünkü Bozkurt Güvenç henüz mimarlık mesleğini icra ederken, hem sosyoloji hem de antropolojide, Amerika ve İngiltere ile akademik ilişkiler ve ilgiler mevcuttur. Bu bağlamda Behice Boran ve Niyazi Berkes gibi öncü sosyologların Amerika'da eğitim aldıklarını, Mübeccel Kıray'ın Behice Boran'ın da içinde bulunduğu isimlerin referansıyla ikinci doktorasından oluşan sosyal antropoloji formasyonunu Amerika'daki Northwestern Üniversitesinde tamamladığını (Bulut, 2021: 211), D.T.C.F.de görme fırsatını bulamadığı için "saha çalışması"nı öğrenmek ve kütüphanelerde araştırma yapmak saikiyle Nermin Erdentuğ'un İngiltere'ye gittiğini (Erdentuğ ve Magnarella, 2000: 50) ve İstanbul Üniversitesi Sosyal Antropoloji Kürsüsü'nü kuran W. Hart'ın Anglo-Amerikan gelenekten geldiğini hatırlamak gerekir.

Diğer taraftan, teorik ve ampirik yönden, henüz Bozkurt Güvenç antropoloji çalışmalarına başlamadan evvel, İngiliz işlevselciliği ve Amerikan yapısal-işlevselciliği Türkiye'deki sosyoloji ve sosyal antropoloji çevrelerinde büyük bir etkiye sahiptir ve az da olsa Amerikan antropoloji geleneğinden birkaç ismin tesiri mevcuttur. Behice Boran ve Niyazi Berkes saha araştırmalarında yapısal-işlevselci metotlardan yararlanmış, yine Boran ve Mübeccel Kıray Amerikan kültürel antropolojisinde önemli bir etkiye sahip neoevrimci antropolog Leslie White'ın derslerini takip etmiş (Bulut, 2021: 212), Mümtaz Turhan *Kültür Değişmeleri*'nde kültürel değişmeyi açıklarken İngiliz geleneğinden Malinowski'ye, Amerika'dan Ralp Linton'a başvurmuş (Turhan, 1969: 58-60), Nermin Erdentuğ Ruth Bendict'in *pattern* (örüntü) kavramına atıfta bulunurken Ralph Piddington'ın işlevselci metodu anlattığı *An Introduction to Social Anthropology* (1950) isimli eseri, uzun yıllar başucu kitabı olarak kullanmış ve İstanbul Üniversitesi Sosyal Antropoloji Radcliffe-Brown'un öğrenciliğini yapmış W. Hart'ın öncülüğünde yapısal-antropolojinin pozitivist beklentilerine uygun düşecek şekilde biçimlenmiştir.

3.1.2. Tutumlar ve Farklılıklar

Buraya kadar davranış, düşünce ve tutumları açısından içselleştirdiği entelektüel ethosun genel hatları açıklandıktan sonra, bu alt başlıkta Güvenç'in Türkiye'de sosyal antropoloji sahnesindeki diğer aktörlerden ayırt edilebilir şekilde sergilediği kendine özgü eylemleri ön plana çıkarılacaktır. Bahse tabi tutulacak eylemler, yukarıda genel sınırları ve potansiyel davranışlara imkân aralayan durumuyla varolan toplumsal koşulların dahilinde tecessüm etmiştir. İlerleme inancının kabul gördüğü hatırlandığında, ilerleme yolunda bir araç olarak siyasi beklentiler tarafından desteklenen sosyal antropolojinin içinde bulunduğu bilim-iktidar ilişkisi, Bozkurt Güvenç'in eylemlerinde bir takım yeni ve radikal değişiklikler geçirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun geç döneminde tekâmülün kanunları devletin bekasını korumak kaygısıyla arandığında, erken dönem Cumhuriyet'in ulus kimliği inşa etme sürecinde etnografya yönteminde başvurulduğunda ve İkinci Dünya Savaşı sonrası kalkınmacı politikalara bir temel sağlaması için sosyal antropolojiye ihtiyaç duyulduğunda, bilimsel girişim çok büyük oranda iktidarın beklentilerine göre hareket etmiştir. Ancak Bozkurt Güvenç sosyal antropolojiyi kendi döneminin siyasal iktidarına ve devletin kültür politikalarına karşı eleştirel bir kuvvet olarak kullanmıştır. Kültürün bir bütün olduğu ve herhangi bir parçasının koparılarak değişmez bir öz olarak sunulamayacağı yönündeki teorik tezi, dönemin siyasal hükûmetinin gündemine aldığı Türk-İslam Sentezi'ne yanıt verirken bir istinad noktası teşkil etmiştir. Aynı şekilde *Japon Kültürü* ve *Türk Kimliği* çalışmalarıyla dayanak noktasına ampirik kanıtlarla destek aramıştır. Dolayısıyla kendinden önceki antropoloji çalışmalarının siyasal beklentilerle paralel davranışlarının aksine, geçmişten gelen alışıldık bir ilişkiyi belirli bir noktada ters yüz etmiştir. Elbette, Türk-İslam Sentezi pek çok isim tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur ve bu durum kuşkusuzz Güvenç'e özgün bir yer tertiplemek için yeterli değildir. Onu görece farklı kılan şey karşı çıkışının tonu ya da varlığı değil, eleştirilerinde antropolojik bilgi birikimini açık şekilde kullanmış olması, yani sosyal antropolojiyi siyasetin eylemlerine itiraz etmek için istifade edilecek bir vasıta haline getirme girişiminde bulunmasıdır.

Ancak belirli noktadaki bir ters yüz ediş Güvenç'in yılmaz bir muhalif olduğu anlamına gelmez. Devlet ve iktidar politikalarıyla kurduğu ilişki çok daha karmaşık, inişli ve çıkışlıdır. O, her şeyden önce gerek laikliği Türkiye'nin kaçınılmaz bir devası olarak görürken ve gerek Türk Kimliği kitabının altıncı bölümünde Türk Devrimi'nin ve Atatürk'ün çağdaş bir kültür yaratma girişimini desteklerken (Güvenç, 2010: 229)[106] Cumhuriyet'in kurucu değerlerlerinin bir savunucusudur. Dolayısıyla iktidarın bizatihi kendisiyle ve devletin temel ilkeleriyle ters düştüğü bir durum söz konusu değildir. Diğer taraftan, 1970'ten 2000'li yıllara kadar farklı siyasal iktidarlar döneminde devletle olan ilişkisi gelgitlidir. Bülent Ecevit ve Necmettin Erbakan koalisyonunun kültür müsteşarlığını yapmış, ilerleyen dönemde Türk-İslam Sentezi'ne karşı çıkması sebebiyle Kenan Evren tarafından "vatan haini" ilan edildiği (Güvenç, 2018: 208) için devletin çeşitli kurumlarında sansüre uğramış ve Süleyman Demirel gibi kendi sosyal-demokrat çizgisine uzak bir ismin cumhurbaşkanlığı döneminde danışmanlık görevi üstlenmiştir. Ancak iktidar ilişkisiyle ilgili söylenebilecek son söz Güvenç'in çalışmalarının marjinal kaldığıdır. Suavi Aydın, Güvenç'in antropolojiyi içeriden kavrayan ve sevdirmeye çalışan yaklaşımının Türkiye'de geniş bir kabul görme şansı yakaladığını ancak böyle bir antropolojinin kurulu düzen nezdinde çok da kabul görmesinin mümkün olmadığını belirtir (Aydın, 2000: 39).

İkinci olarak Güvenç'in teorik çalışmaları Türkiye'de sosyal antropolojinin gelişiminde oldukça farklı bir yaklaşımın sonucudur. Yukarıda bahsedildiği üzere, kendisinden önceki sosyal antropologlar Amerikan kültürel antropolojisi ve İngiliz sosyal antropolojisindeki isimleri ve kavramlarından etkilenmiş ve çalışmalarının merkezinde yer vermişlerdir. Ancak faydalandıkları nazariyleri verili kabul ettikleri bir ilişki kurmuşlardır. Nermin Erdentuğ işlevselcilikten istifade ederken ya da Ruth Benedict'in *pattern* kavramını kullanırken, genel geçerliliklerini ya da kendi inceleme nesnesi için uygunluklarını tartışmamıştır. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*'nin henüz başında E. B. Tylor'dan Malinowski'ye, Edward Sapir'den

[106] Cumhuriyet Gazetesi'ndeki pek çok köşe yazısının yanı sıra, *Türk Kimliği* çalışmasında, Cumhuriyet Devrimi yaşandığında, görünürde başka seçeneğin olmadığını ileri sürmesi ve kimlik bunalımını padişahın boyunduruğundan kurtulmanın doğal ve olumlu bir sonucu olarak ele alması da temel Cumhuriyet değerlerini desteklediğinin göstergesidir.

Alfred Kroeber'e, oldukça geniş bir yelpazede öncü antropologların kültür teorileri hakkkında genel bir resim çizmiş, ortak noktalarına ve ayrılıklarına dikkat çekmiş, kendi incelemesi için bir netice çıkartmıştır. Fakat teorik bir tartışma yürüterek bu teorilerin geçerliliklerini sınamaktan ziyade bu yaklaşımlardan pratik birer araç olarak faydalanmıştır.

Benzeri örneklere karşılık Güvenç Amerikan kültürel antropolojisi ve İngiliz sosyal antropolojisindeki kültür teorilerinin bütünlük ve değişim bağlamında ne kadar kullanışlı olduklarını uzun uzun sorgulamıştır. Hatta onları yalnızca bağımsız birer fenomen olarak kabul etmek yerine farklı inceleme nesneleri karşısında avantaj ve dezavantajlarını gözden geçirmiştir. Mesela büyük toplumlarda işlevselci yaklaşımın kısır kaldığına, bir kültürü bütün hâlde görme konusunda etik ve emik yaklaşımlardan kayanaklı yetersizliğin kaçınılmaz bir kısır döngü doğurduğuna, *sui generis* kültür teorilerinin birey kavramı ve kişilik sistemlerine karşı körleştiğinde kısırlaştığına yönelik yürüttüğü münakaşa Türkiye'de sosyal antropoloji teorilerinin tartışılabileceği bir zemin hazırlamıştır.[107] Aynı zamanda bir sentez kurarak, kültürün hangi değişkenlerden, hangi ilişkiler bütünü içerisinde oluştuğunu ve nasıl değiştiğini açıklayan kendi yumak modelini değiştirerek, çalışmalarını eleştirel bir değerlendirmenin ötesine taşımıştır.

Diğer taraftan Güvenç, teorik alana yönelmesi itibariyle, kent-köy karşıtlığı üzerinden kendini inşa eden Türkiye'de sosyal antropolojinin çalıştığı kırsal bölgeye mesafeli tutumundan uzaktır. Daha doğrusu, Güvenç'in köylülük meselesiyle ilgilenen metinlerinin niceliği o kadar cılızdır ki, köylü-kentli karşıtlığına yönelik açık tutumların bulunduğunu söylemek oldukça zordur. O, meslektaşları gibi ekonomik kalkınmanın gerekliliğine derinden inanır ve bu kalkınmanın şehirleşmeyle mümkün olacağına yönelik atıflarda bulunur. Modernleşme ve çağdaşlaşma temelde teknolojik ilerlemeyle birlikte kırsal kesimin üretim fazlası vermesi ve büyük şehirlerin daha da büyümesine bağlıdır. Ancak, birkaç yerde, kalkınma projelerinin köylülerin işlevsel ritüel ve inançlarına dokunmamaları

[107] Bu zeminin üzerinde yeni tartışmaların birikip birikmediği başka bir tartışma konusudur ve tezin ilerleyen sayfalarında ele alınmaya çalışılacaktır.

gerektiğine yönelik düşüncelerinin dışında, meseleye meslektaşlarına göre oldukça kayıtsız kalmıştır.

Güvenç'i Türkiye'deki meslektaşlarından ayıran bir diğer olgu Japonya'da gerçekleştirdiği niteliksel çalışmadır. Türkiye'de sosyal antropolojinin genel özelliklerinden biri, Batılı örneklerinin tam aksine "ötekisiz" olmasıdır. Son dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndan itibaren, Cumhuriyet'in ilk yıllarında ve 1945 sonrası konjonktürde, sosyal antropoloji, ilerlemeyi mümkün kılmak için belirli bir mesafeden kendini izleme çabası olagelmiştir. Dolayısıyla yapılan çalışmalar sürekli olarak Türkiye'deki kırsal alanın durumuyla ilgilenmiştir. Güvenç, kendinden öncekilerle aynı kaygıyı paylaşıp, modernleşmenin önündeki engellerle başa çıkmanın yollarını ararken, Türkiye'nin içinde bulunduğu durumu "öteki"ne, mekânsal ve zihinsel olarak uzaktakine bakarak anlamaya çalışmıştır. 1977'de Japonya Vakfı'nda verdiği bir konferans araştırma bursu kazanmasını sağlamış ve 1980'de yayımladığı Japon Kültürü kitabına olanak tanımıştır. Japonya örneği, kendinden önceki düşünürler, sosyologlar ve antropologlarda olduğu gibi, Türkiye için kaydadeğer bir referans noktası olmaya devam etmiştir. Ancak Güvenç'in farkı, Japonya ile ilgili iddiaları ampirik bir zeminde anlayıp sözkonusu imgelerin geçerliliğini sınamak olmuştur. O aynı zamanda daha kitabının başında, Japonya'yı, kendinden önceki yabancı araştırmalardan farklı olmak üzere, Türk okuyucusu için yazdığının altını çizmiştir (Güvenç, 1989: xix). Neticede, Türkiye'de sosyal antropoloji arştırmaları arasında referans noktasını kendinde değil ötekinde alan ayrıksı bir yer tutmuştur.

Son olarak Bozkurt Güvenç'in eğitimci yönü de ona nevi şahsına münhasır bir konum kazandırır. Güvenç yalnızca eğitimbilim formasyonu almamış, antropolojisinin merkezine eğitimi oturtmuş ve sosyal antropolojiyi Türkiye'de tanıtma, onu popüler hâle getirme sorumluluğunu üstlenmiştir. İstisnasız bütün metinleri sade bir dile sahiptir. Sosyal antropolojinin temel tartışma alanlarına dahil pek çok karmaşık konuyu herkesin anlayabileceği bir üslupla kaleme almıştır. Yetmişli yılların başında Hacetepe Üniversitesinde verdiği derslerden oluşan sosyal antropolojiye giriş kitabı *İnsan ve Kültür* oldukça kapsayıcı, zorlanmadan algılanmaya müsait ve kolay sindirilebilen detaylarla doludur. Yalnızca sosyal

antropoloji tarihini içinde barındırmaz, mevcut araştırma alanlarının gereğine ve etkilerine dikkat çekerek antropolojinin bir disiplin olarak ayırt edici tarafını ortaya koyarken *ne* olduğu, neyi aradığı ve neden aradığına dair sindirilebilir değerlendirmelerde bulunur. Daha geniş popüler bir topluluk için kaleme aldığı *Kültürün ABC'si* Bozkurt Güvenç'in genel sosyal antropoloji anlayışının sade bir şekilde sunulmuş özetidir. Daha öncesinde, sosyal antropolojinin tarihçesi üzerine yazılıp çizilmiştir. Mesela Sedat Veyis Örnek 1967'de "Etnoloji'nin Tarihçesi, Başlıca Ekolleri ve Görevleri" başlıklı bir makale kaleme almıştır. Etnolojinin yunanca etimolojik kökeninden uygulama alanlarına kadar geniş bir yelpazede ne olduğu tarihçesi göz önünde bulundurularak otuz safa boyunca açıklanmaya çalışlmıştır. Ancak Bozkurt Güvenç'in *İnsan ve Kültür'*üne kadar sosyal antropolojinin bizatihi kendisiyle bu kadar geniş bir çerçevede ilgilenilmemiştir.

3.2. Bozkurt Güvenç'ten Sonraya Kalanlar

Güvenç'in antropolojik girişimi birden fazla hedef taşımaktaydı: Kültürün mahiyeti ve yapısına dair Türkiye merkezli bir teorik tartışma yürütmek, sosyal antropolojinin kurumsallaşmasına katkıda bulunmak, geleceğin antropologlarını yetiştirmek ve sosyal antropolojiyi Türkiye'de popüler, tanınmış, kavramları çarpıtılmamış bir bilim hâline getirmek. Ancak söz konusu amaçlı eylemin beklenmedik neticeleri oldu. Belki bir bütün olarak ele alınması gereken bu beklentilerin bazıları sonuçsuz kaldı, bazıları karşılığını buldu ve bazıları da doğru kategoriye yerleşmekte zorlanılan bir muğlaklık durumunu yaşadı. Mesela Güvenç, Türkiye'de sosyal antropoloji alanında en fazla yazılı metin sunan isimlerin arasındaydı ancak bu metinlerin etkileri ne derece oldu bilinmez. *Kültür Meselesi* gibi bazı teorik çalışmalarının internet ortamında yalnızca çok eski baskıları bulunabilmektedir ve *Sosyal Kültürel Değişme* isimli diğer teorik kitabının piyasada dolaşan baskısı 2000 yılına aittir. Buna karşılık *Japon Kültürü* ve *Türk Kimliği* çalışmaları doksanlı yıllarda tartışılmıştır. *Japon Kültürü* en az beş, *Türk Kimliği* ise en az on bir baskı yapmıştır. Bozkurt Güvenç'in açtığı teorik tartışmalar üzerine

yenileri eklenmiş gibi gözükmüyor ve ampirik çalışmaları belirli dönemlerde okutulmuş olsa bile son on beş yılda yorgun düşerek az baskı yapmıştır.

Güvenç yirmiden fazla kitap, sekiz çeviri ve yetmiş sekizden fazla makale yayımladı. Bunların içinde ders notlarından oluşan *İnsan ve Kültür* ile *Kültürün ABC'si* sosyal antropolojiyi Türkçe okuyan kitleye basit bir dille fakat derin bir okumayla tanıtma amacı güdüyordu. *İnsan ve Kültür* ilk defa 1972'de, *Kültürün ABC'si* ise 1997'de yayımlandı. Bu tarihlerden sonra Türkiye'de çeviri ve telif olmak üzere sosyal antropolojinin gerek genel hâlini anlatmak gerek tarihçesini sunmak ve gerekse teorik yaklaşımlarını özetlemek için başka kitaplar okuyucuyla buluştu. Bozkurt Güvenç'in iki temel metni ile söz konusu kitaplar kıyaslandığında, Güvenç'in bilimsel bir disiplin olarak sosyal antropolojiyi Türkiye'de tanıtmayı ve sevdirmeyi amaçlayan başlıca kişi olma ayrıcalığını hâlâ koruduğu görülmektedir. İlk defa 1998'de yayımlanan E. Evans-Pritchard'ın *Sosyal Antropoloji*'si en fazla üç, Güvenç'in üç öğrencisi Sibel Özbudun, Balkı Şafak ve N. Serpil Altuntek tarafından antropoloji kuramlarına yönelik *Antropoloji: Kuramlar Kuramcılar* (2005) kitabı en az altı, Thomas Hylland Eiksen ve Finn Sivert Nielsen'ın 2010'da Türkçeye çevrilien *Antropoloji Tarihi* beş, yine Thomas Hyllan Eriksen tarafından kaleme alınan *Sosyal ve Kültürel Antropoloji: Küçük Yerler Büyük Meseleler* kitabı en fazla dört, John Monaghan ve Peter Just'a ait 2007'de çevirilen *Sosyal ve Kültürel Antropoloji* toplam üç adet baskı yapmış gibi görünmektedir. Buna karşılık Bozkurt Güvenç'in *İnsan ve Kültür*'ü en az on dört, *Kültürün ABC'si* ise en az dokuz baskı yapmıştır.[108]

Dolayısıyla Bozkurt Güvenç sosyal antropolojiyi Türkiye'de tanıtma konusunda, çevresel şartlar dahilinde başarılı olmuştur. Bunun dışında Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü kurucuları arasındaki yerini alarak, sosyal antropolojinin Türkiye'de kurumsallaşma zincirine bir halka daha eklemiştir. Hacettepe Üniversitesinde ve daha sonra öğrencisi Akile Gürsoy'un bölüm başkanlığını yürüttüğü Yeditepe Üniversitesinde hayatı boyunca on yedisi yüksek lisans sekizi doktora olmak üzere yirmi beş lisans üstü çalışmaya danışmanlık

[108] Baskı sayıları kütüphanemde bulunan kitaplardan ve internette satış hâlinde olan nüshalardan yararlanılarak hazırlanmıştır. Bu tezin yazım sürecinde yeni baskıların yayımlanmış veya bir baskıyı gözden kaçırmış olmam ihtimallerine karşılık kitapların kaç baskı yaptığına dair kesin hükümler yerine "en az" ya da "en fazla" gibi görece temkinli ifadeler kullanılmıştır.

yapmıştır.[109] Yirmi beş tezin yazarı arasında, Bozkurt Güvenç'i antropoloji disiplini hocalarının hocası ilan eden önemli isimler yetişmiştir. Doğrudan Bozkurt Güvenç'in danışmanlığında çalışmış beş isim Akile Gürsoy[110], Balkı Şafak Aydın[111], N. Serpil Altuntek[112], Tayfun Atay[113] ve Zerrin Tandoğan[114] Türkiye'deki çeşitli üniversitelerde antropoloji hocalığı yapmış ve çeşitli eserler ve makaleler üretmiştir. Bu isimlerin arasında bir istisna olarak Sibel Özbudun'u[115] da eklemek gerekir. Özbudun tez danışmanlığı olarak Bozkurt Güvenç'in öğrencisi olmasa da, öğrencisi Balkı Şafak'ın danışmanlığında yüksek lisans ve doktarasını vermiştir ve ilerleyen yıllarda yine Güvenç'in talebeleri olan Serpbil Altuntek ve Balkı Şafak ile çalışmaya devam etmiştir.

[109] Bu bilgiler Yüksek Öğretim Kurumu Tez Sistemi'nden ve Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümünün internet sitesindeki "Tamamlanan Tezler" sayfasından alınmıştır.

[110] Akile Gürsoy (1951-) 1970 yılında İngiltere'de Chelthenham Ladies' College'de lise eğitime başladı. Yine İngiltere'de Dulham Üniversitesinde Sosyal Antropoloji Bölümünde lisans eğitimini tamamladı. Yüksek lisansını 1975 yılında Hcettepe Üniversitesinde doktorasanı yine aynı üniversitede 1980 yılında yaptı. Kariyeri boyunca Marmara, Yeniyüzyıl, Yeditepe ve Beykent Üniversitelerinde antropoloji ve sosyoloji bölümlerinde çalıştı.

[111] Balkı Aydın-Şafak Ankara'nın İki Köyünde Örgün Eğitim ve Modernleşme Süreci isimli doktora tezini 1992'de Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümünde tamamladıktan sonra doçentlik derecesini aldı. 1993-1994 yıllarında, Amerika'daki Houston Rice Üniversitesinde konuk araştırmacı olarak görev aldı.

[112] N. Serpil Altuntek (1958-) 1981 yılında Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümünden mezun oldu. 1986'da yüksek lisans, 1989'da doktora derecesini aldı. Altuntek Hacettepe Üniversitesi ve Süleyman Demirel Üniversitesinde çalıştı.

[113] Tayfun Atay (1962-) Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesindeki fiziki antropoloji öğrenimini 1983 yılında tamamladı. 1986 yılında aynı üniversitede paleoantropoloji bölümünde yüksek lisans yaptı. 1990 senesinde Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda ikinci yüksek lisansını tamamladı. Aynı okulda 1994 yılında doktora derecesini aldı. 1995 yılında Hacettepe Üniversitesinde ikinci doktorasını verdi. Kariyeri Boyunca Hacettepe Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, ODTÜ ve Okan Üniversitelerinde antropoloji, sosyoloji ve halkbilim bölümlerinde çalıştı.

[114] Zerrin Tandoğan 1976'da Ankara College'den mezun oldu. 1983'te ODTÜ'de Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde lisansını tamamladı. 1986'da North Carolina University Antropoloji Bölümün'den ve 1987'de Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümünden yüksek lisans derecesini aldı. 1991'de yine Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümünde doktorasını tamamladı. Kariyeri boyunca Hacettepe ve Bilkent Üniversitelerinde çalıştı.

[115] Sibel Özbudun (1956-) 1973'te Amerikan Kız Lisesi'ni bitirdikten sonra Fransa'da sosyoloji eğitimi aldı. 1995'te Hacetepe Üniversitesi Antropoloji Bölümünde Balkı Şafak'ın denışmanlığında doktora tezini verdi.

3.3. Tilmizlerin Çalışmaları

Bahsi geçen altı ismin, tezin bu son bölümünde bahse konu edilmelerinin tek sebebi Bozkurt Güvenç'in öğrencisi olmaları değildir. Her biri kendi alanlarında görece üretken bir akademik kariyer inşa etmiştir ve sosyal antropolojinin Türkiye'de yaygınlaşması, tanınması husunda Güvenç'in çabalarını sürdürmüşlerdir. Eserlerinin ve makalelerinin birbiriyle ortak noktaları olduğu kadar aynı kategori altına sığmayan yönleri de bulunmaktadır. Yine de Güvenç'in tilmizlerinin çalışmalarını beş kategori altında toplanabilir: sosyal antropolojiyi tanıtmak, Avrupa ve Amerika'da süregelen araştırma yöntemlerine dair tartışmaları Türkiye'ye taşımak, Türkiye'deki kültürel örüntülere bakarak modernleşme süreçlerini incelemek, post/modern dünyada dinin pozisyonunu tespit etmek ve bu kategorilere sığmayan ayrıksı çalışmalar olmak.

Söz konusu çalışamalarla Bozkurt Güvenç'in antropolojik arayışlarının birbirine yaklaştığı noktalar vardır. Ancak bu, bahsi geçen isimlerin Bozkurt Güvenç'in izini birebir takip ettiklerini göstermez. Araştırmalar arasındaki benzerlik, ortak bir çalışmanın ve bakış açısının ürünü olmaktan ziyade her birinin temelde aynı meseleyle, sosyal antropoloji ile kurdukları temastan kaynaklanıyor gözükmektedir. Dolayısıyla, belirlenimciliği bir kenara bırakıp, tüm bu çalışmaların benzer zaman ve mekânlarda gerçekleştiği, aynı çağın ruhuna ait oldukları ve Bozkurt Güvenç'le bazı noktalarda (sosyal antropoloji özelinde) benzer inceleme nesnelerine ilgi duydukları hatırlatılarak Bozkurt Güvenç'le olan yakınlaşmalara dikkat çekilecektir.

3.3.1. Sosyal Antropolojiyi Tanıtmak

Sibel Özbudun, Balkı Şafak ve N. Serpil Altuntek 2005 yılında *Antropoloji: Kuramlar Kuramcılar* başlıklı bir kitap yayımladı. Metin çok geniş bir yelpazede sosyal antropoloji disiplininin Antik Yunan'da aranabilecek temellerinden, on dokuzuncu yüzyıldaki kurumsallaşma hikâyesine ve oradan da yirmi birinci yüzyıla değin hangi teorilerin üretildiğine odaklanmıştır. Evrimciliğin biyolojik öncülerinden kültürel evrimcilere, Amerika'daki tarihsel tikelci okuldan İngiliz sosyal antropolojisinin işlevselciliğine, maddeci değişim kuramlarının yeni evrimciliği,

kültürel ekoloji çalışmaları ve kültürel maddeciliğinden yeni işlevselci süreçlere, yapısalcılıktan marksist antropolojiye, bilişsel kuramlardan simgesel yorumsamacılığa ve feminist kuramlardan sosyal antropolojinin postmedern hâline ayrıntılı şekilde değinmektedir. Yazarlar, arka kapak yazısında belirttikleri üzere, kitabı Türkiye'de giderek yaygınlaştığını sevinçle gördükleri antropoloji ilgisine katkıda bulunmak üzere kaleme almıştır. O tarihe değin Türkiye'de antropolojiye dair pek çok kitabın yayımlanmasına karşılık, kuramlar tarihinin derli toplu bir anlatısının bulunmadığı göz önünde bulundurarak bir boşluğu doldurmayı hedeflemiş ve her türlü ilgili ve antropoloji öğrencilerine bir 'akıl haritası' olarak sunulmuştur (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2016).

Bozkurt Güvenç öğrencileri tarafından bu defa antropolojiyi sosyal/kültürel yönünün ötesinde, fiziki ve biyolojik tarafı da dahil edilerek daha bütüncül bir yaklaşımla yazılan kitap *50 Soruda Antropoloji'*dir (2012). Metnin yazarları Sibel Özbudun ve Gülfem Uysal[116] eserlerini hem antropolojiye giriş hem de antropolojiyi yeniden tarif etme atılımı olarak sunmaktadır. Onlara göre antropoloji kültürel ve biyolojik dünya arasındaki hudutları durmadan zorlayan birleştirici bir bilimdir ve artık onu, yalnızca küçük toplumları değil modern dünyayı da mercek altına alan bir araç olarak kavramak gerekmektedir (Özbudun ve Uysal, 2019: 11-13). Dolayısıyla metin, antropolojinin, hem fiziki hem de sosyal/kültürel araştırma alanları hesaba katılarak nasıl bir bilim olduğu, ne yaptığı ve bölündüğü alt-disiplinlerinin ne gibi konularla ilgilendiğine yönelik temel soruları cevaplandırma kaygısı taşımaktadır.

Antropoloji: Kuramlar Kuramcılar ve *50 Soruda Antropoloji, İnsan ve Kültür ve Kültürün ABC'si* ile karşılaştırıldığı zaman, dört kitap da benzer kaygıları taşımaktadır. *İnsan ve Kültür* içerisinde yoğun bir teorik yaklaşım taşısa da A*ntropoloji: Kuramlar Kuramcılar,* antropolojik teoriler konusunda daha yoğun ve özel bir ilgiye sahiptir. *50 Soruda Antropoloji* ise fiziki ve biyolojik antropolojiye yer vermesiyle özgün konumunu yakalar gibi görünmektedir ama Bozkurt Güvenç *İnsan ve Kültür'*de çok derinleşmemekle beraber, evrimden ve fiziki antropolojinin ırk

[116] Gülfem Uysal Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümünden yetişen bir diğer isimdir. Gülfem Uysal yüksek lisans ve doktora tezlerini fiziki antropoloji dalında uzmanlaşmış ve Bozkurt Güvenç'le birlikte Hacettepe Antropoloji Bölümünün önemli hocalarından olan Prof. Dr. Metin Özbek'in danışmanlığında sunmuştur.

çalışmalarıyla kurduğu ilişkiden bahseder (Güvenç, 1979: 28-57). Aynı zamanda *50 Soruda Antropoloji* ile *Kültürün ABC'si,* içerik ve kurgularının birbirinden uzak olmasına rağmen, çok daha basit ve öz bir anlatıma sahiptirler.

Sosyal antropolojiyi tanıtmak adına yazılan bir diğer metin Tayfun Atay'ın 2000 tarihli "Kavramlar Kargaşası Bilimdalları Çatışması: Dünyada ve Türkiye'de 'Sosyal İçerikli' Antropolojiyi Adlandırma Sorunu" çalışmasıdır. Bozkurt Güvenç'in daha önce, etnoloji-sosyal antropoloji ikiliği olarak, Türkiye'de sosyal içerikli antropolojinin farklı üniversitelerde farklı şekillerde isimlendirilmesinden kaynaklanan bir kafa karışıklığından bahsetmiş ve Batı'da farklı ülkelerdeki geleneklerden kaynaklandığının altını çizmiştir (Güvenç, 1979: 162-163). Tayfun Atay'ın makalesi aynı konunun çok daha detaylı ve eleştirel bir sunumudur. O, Türkiye'deki bu kargaşaya halkbilimi (folklor) de dahil eder ve dört kurumsal adın, Sosyal Antropoloji, Kültürel Antropoloji, Etnoloji ve Halkbilim'in Batı'daki kullanımlarının bir soykütüğünü çıkartır (Atay, 2000: 138-154). Atay'a (2000: 157-159) göre Türkiye'deki kavram kargaşası Batı'daki mevzi ve mahalli farklılıkların coğrafya aşırı bir yansımasıdır ve bunların arasında bir tarafgirlikte ısrar etmeye gerek yoktur.

Sosyal antropolojiyi Türkiye'de tanıtma kategorisine sokabileceğimiz son çalışma Serpil Altuntek'e ait "Kültür ve Zihin: Goodenough, Lévi-Strauss ve Geertz" (2006) isimli makaledir. Metin genel olarak kültür kavramının, üç büyük kuramcıdaki görünümlerini, ortaklıklarını ve farklılıklarını okuyucuya tanıtma ve eksik noktalarını göstererek bir öneri getirme amacı gütmektedir. Bilişsel, yapısalcı ve yorumsamacı kuramların üçü de kültürü zihne indirgeyip sosyal olandan ayırmaktadır. Altuntek böylesi bir tutumun kör noktalarına dikkat çeker. Ona göre, tüm farklılıklarına rağmen, her üç kuramın da kültürü zihinsel olan üzerinden tanımlaması, kültürü gerçek hayattan kopartmakta ve onu zaman dışına atmaktadır. Bunun üstesinden gelebilmek için kültürün değişebilme özelliğini analamaya yardımcı olacak "süreç" kavramıyla sosyal alanlara kültürü yeniden dahil etmek statik olmayan bir anlayış geliştirmek gerekmektedir (Altuntek, 2006: 45-58). Altuntek'in bu çalışması sosyal/kültürel antropolojiyi tanıtma görevini üstlenmiş olması kadar, (daha önce Güvenç tarafından ele alınmamış) kültür teorilerine bir

kritik yöneltmesi ve değişimi vurgulaması açısından da Bozkurt Güvenç'in kültürde değişme sorunuyla ilgili teorik çalışmalarına yaklaşır.

3.3.2. Yöntem Meselesi

Bir diğer kategori olan araştırma yöntemlerine yönelik tartışmalar meselesi, Bozkurt Güvenç'in özellikle kültür kuramında eğildiği bir konuydu. O bir kültüre içeriden (emik) ve dışarıdan (etik) handikap ve avantajları üzerine yazmıştı (Güvenç, 1970: 33-37). Bu tartışma esasında gözleyen antropolog ile gözlemlenen yazısız toplum arasındaki ilişkinin muhtemel ya da pratik *vertical* (dikey ya da hiyerarşik) ve *horizontal* (yatay ya da eşit) formlarının gerçek bilgiyi iletme başarısı hakkındadır. N. Serpil Altuntek, Türkiye'deki sosyal antropolojinin Batı'daki yöntembilim tartışmalarından uzak şekillendiği için derin bir mahiyetten noksan kaldığı düşüncesiyle *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar* (2015) derin ve zengin içerikli bir derleme yayımlamıştır. Derleme ilk olarak Malinowski ve Boas'ın antropolojik saha araştırması üzerine klasik metinlerine ve 1945 sonrası bu klasik yöntem savunusuna getirilen dokuz büyük eleştiriye yer vermektedir (Altuntek, 2015: 7-12). Altuntek'in kurgusu, gözlemci antropoloğun nesnel bir yöntemle olanı aktardığı inancına karşılık, klasik etnografyanın sömürgecilik, Batı dünyasının kategorileriyle yerlileri anlama girişimleri ve monolog süreçlerine dair itirazları anlaşılır bir sıralama şeklinde biçimlenmiştir.

Tayfun Atay 2017'de aynı meseleye "Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu: 'Klasik Etnografiden Diyalojik Etnografiye Doğru'" isimli makalesiyle eğilmiştir. Çağdaş antropolojide yöntem tartışmalarının yirminci yüzyılın başında yansız bir bilim insanı sayılan etnoloğun, nasıl oldu da anlattıklarından ziyade ilişkiye girdiği kültüre yönelik sürdürdüğü diyaloğun bir inceleme nesnesi hâline geldiğini araştırmıştır. Atay, Batı'da yürütülen tartışmalara dikkat çekerek, klasik araştırmalarda, araştırmayı gerçekleştiren etnografın sahadaki varlığının araştırmanın gidişatını etkilediğini ileri sürmüştür. Klasik etnografya araştırmacının kimliğini gizlemiştir ancak bu, elde edilen bilginin güvenilirliği konusunda şüpheler doğurmuştur. Klasik dönemde antropoloğun ilkel karşısındaki hakim ve güçlü

pozisyonu, ortaya çıkan anlatının sorgulanmaz bir nesnellikte olduğunu varsaymıştır. Ancak etnografik süreç, etnografın hakikate dair tek taraflı bir sunusu değil, incelenen insanlarla inceleyen arasında yürütülen diyalojik bir etkileşimdir. Dolayısıyla 1970'lerden itibaren, saha araştırmasının "öteki"ye dair bilgi değil, "öteki" ile "ben"in karşılıklı olarak inşa ettiği bir bütün olarak görülmeye başlanmıştır ve Atay'a göre öyle de görülmelidir (Atay, 2017: 191-200).

3.3.3. Modernleşmenin Yansımaları Üzerine

Bozkurt Güvenç'in tilmizlerinin kariyerleri boyuncu üzerine eğildiği bir diğer mesele modernleşme ve Türkiye'nin modernleşme sürecinin çeşitli alanlardaki yansımalarıdır. Güvenç'in çalışmalarının ana eksenlerinden birisi de bu konudur. Güvenç Japonya'ya bakarak Türkiye'nin modernleşmede nasıl bir noktada bulunduğunu, modernleşmeden kaynaklanan ulus kimliği sorunlarını ve modernleşmenin somut nesnesi olduğu değişimin teorik veçhesini çalışmıştır. Bu geniş başlık altında Akile Gürsoy, Balkı Şafak Aydın ve N. Serpil Altuntek'in çalışmalarının genel bir izdüşümünü oluşturan araştırma konuları aslında oldukça çeşitlidir. Türkiye'de eğitim, evlilik, kürtaj, ekonomi ve toplumsal cinsiyet gibi birbirinden ayrı başlıkları tek bir kategori altında toplamaya imkân veren, modernleşen Türkiye'nin durumunu tespit etme çabasıdır.

Bozkurt Güvenç hayatının ilerleyen yıllarında gerek köşe yazılarında gerek *Kadın Sorunları Sözlüğü* (2013) isimli metni kaleme alarak toplumsal kadın sorunlarıyla ilgilenmiştir. Bu noktada, gender çalışmalarına eğilen Akile Gürsoy ile yaklaşırlar. Akile Gürsoy sağlık antropolojisinde uzmanlaşmıştır ve günümüze kadar pek çok uluslararası dergide makaleleri yayımlanmıştır. Erken çalışmaları arasındaki "Parental Education and Child Mortality"de (1994) kadınların eğitim durumuyla çocuk ölümlerine yönelik istatistikleri toplumsal cinsiyet perspektifinden ele almıştır. Gürsoy kırsal alanda çocuk ölüm oranlarıyla anne eğitiminin doğrudan bir bağlantısı olduğunu kabul etse de, kent yaşamında söz konusu rakamları etkileyen farklı dinamiklerin olduğunu düşünür. İstanbul örneği ele alındığında kadının eğitim durumu değişkenlerden yalnızca bir tanesidir. Bunun yanı sıra babanın eğitim

durumu, ailenin kayınvalide ve kayınpederle yaşayıp yaşamadığı ve aile içindeki sigara- alkol tüketim durumu en önemli etkenler arasındadır. Dolayısıyla Gürsoy, çocuk ölüm oranlarına yönelik anne odaklı teorilere bir itiraz sesi yükseltmiştir (Gürsoy, 1994: 183-185).

Gürsoy iki sene sonra "Abortion in Turkey: A Matter of State, Family or Individual Desicion" makalesinde modernleşen Türkiye'de, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndan itibaren kürtaja yönelik anlam dünyasındaki ve tutumlardaki değişimleri incelemiştir. Gürsoy'a göre kürtaj karşıtı tutum Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşmeye ve Batı etkisine karşı bir tavır olarak ortaya çıkmıştır. 19. ve 20. yüzyılda kürtaj geniş halk kitleleri için değil daha çok Avrupa ile temasta olan elit kesim için etik bir sorun teşkil etmiştir. Aynı zamanda devletin nüfusu kontrol etmek ve büyütmek adına Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e miras bıraktığı bir kürtaj karşıtı politika söz konusudur. Gürsoy, diğer yandan Ortaçağ İslam geleneklerinde de kürtaja yönelik yumuşak yaklaşımların bulunduğu önemli düşünce akımlarından bahseder. Dolayısıyla Türkiye'de mevcut kürtaj karşıtı tutum oldukça yeni bir meseledir. Ona göre geçmişe nazaran kürtaja dair muhafazakar duruşların temelinde devletin, erkeğin rızasına öncelik tanıyan aile ideolojisi ve nüfus kontrol mekanizmaları yatmaktadır (Gürsoy, 1996: 531-540).

Gürsoy 1999'da çocuk ölüm konusuna yeniden dönüş yapmıştır. "Economic Growth or Survival? The Problematic Case of Child Mortality in Turkey" (1999) isimli makalesinde modernleşen bir ülke olması hasabiyle beklentilerin aksine bebek ölüm oranlarının neden düşmediğini anlamaya çalışmıştır. Türkiye gelişmekte olan ülkeler arasına girmesine, eğitim oranının yükselmesine ve tıbbi imkânların gelişmesine rağmen binde elli üç bebek ölüm oranı başka hiçbir ülkede karşılaşılmayan bir fenomendir. Aynı zamanda bu yeni bir durum da değildir. Gürsoy Türkiye'deki çocuk ölüm oranlarının son otuz yıldır komşu ülkelerinkinden sürekli olarak yüksek olduğunun altını çizmektedir. Gürsoy neticede meselenin ziyadesiyle karmaşık olduğuna ve bütünlükçü bir cevap vermenin zorluğuna dikkat çekmektedir. Ona göre Türkiye'de kız çocuklarına daha az önem verilmesi, Osmanlı İmparatorluğu'ndan itibaren çocuklara ayrıcalıklı bir ilginin gösterilmemesi, hızlı ekonomik büyümenin stresi, kadınların iş gücüne giderek daha fazla katılması,

çocuklara yönelik davranışla demografik hareket arasındaki uyumsuzluğun sebepleri arasında olabilir (Gürsoy, 1999: 241-275).

N. Serpil Altuntek de farklı alanlarda Türkiye'nin modernleşme hikâyesine dair makaleler yazmış, Güvenç'in Japon kültürüne dair ilgisini sürdürmüştür. 1992'de yayımladığı "Osmanlı İmparatorluğu ve Japonya'daki Yenileşme Hareketleri Üzerine Bir Karşılaştırma" isimli makalesinde –tıpkı Güvenç gibi- Japonya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun aynı dönemde modernleşmeye başlamasına rağmen neden Japonya'nın sanayileşip Osmanlı İmparatorluğu'nun bunu başaramadığını anlamaya çalışmıştır. Altuntek'e göre iki ülke arasındaki fark yenileşme öncesi koşullara bakılarak anlaşılabilir. Ona göre biri ulusal birliğini erken dönemde sağlamışken diğeri bu konuda uzun yıllar mücadele vermiş, Japonya toprak reformunu on altıncı yüzyılda tamamlamışken Türkiye'de bu Cumhuriyet'in atılımıyla başlamış ve Japonya borçlanmadan sermaye biriktirirken Osmanlı İmparatorluğu borçlanmıştır (Altuntek, 1992: 1-9). Altuntek bir yıl sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda yenileşme hareketini matbaanın gelişi üzerinden okumuştur. Modernleşmenin başarısız tarafını vurgulayan "İlk Türk Matbaasının Kuruluşu ve İbrahim Müteferrika" (1993) isimli makalesinde matbaanın geç gelişi ve geldikten sonra da yaygınlaşma husunda yaşadığı zorluklar üzerinde durmuştur (Altuntek, 1993: 191-202). Bir yıl sonra "Kız Çocuklarının Okullaşma Sorunu: Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneği" isili bir makale yayımlamış ve kız çocuklarının doğu ve güneydoğu anadolu bölgelerinde okula gitme oranlarındaki düşüklüğü sosyo/kültürel etmenlerde aramıştır. Altuntek'e göre bunun üç sebebi vardır: Çocukların eğitimi karşılığında maddi bir gelire ulaşılamayacağı düşüncesinin yaygınlığından kaynaklanan ekonomik sorun, standart kültürün erkek yanlı tutumu dolayısıyla eğitimde de erkek çocuklarına öncelik veren sosyo/kültürel etken ve ülkede eğitim hizmetlerinin niteliksel ve niceliksel açıdan yetersiz olması (Altuntek, 1994: 37-40). Ve son olarak, modernleşme kategori altında değerlendirilebilecek çalışması Orta Asya Türklerinin İslam'a girmesiyle beraber dışevlilikten içevliliğe dönen aile yapılanmasının kentleşme ile birlikte evliliğin meslek ve eğitim gibi değerlerle düzenlenmeye başlaması yüzünden azalmaya yüz tuttuğunu belirten

makalesi “Türkiye Üzerine Yapılmış Evlilik ve Akrabalık Araştırmalarının Bir Değerlendirmesi”’dir (Altuntek, 2001: 20-26).

Modernleşme ile ilgilenen bir diğer isim Balkı Şafak Aydın’dır. Aydın, 1994’te yılında “Modernleşmeci Yaklaşım ve İkili Kavramlar” isimli bir makale yayımlamıştır. Makalenin odak noktası Batı tarzı bir modernleşme şemasında oluşturulan modern-geleneksel, açık-kapalı, gelişmiş-azgelişmiş gibi karşıtlıklar setlerinin bir dökümünü yapmaktır. Aydın’a göre sosyal evrim yaklaşımının ilerlemeci değişim anlayışı bahsi geçen karştılıklar altında, kendisini modernleşmeci kuramlarla yeniden üretmiştir. Ancak modernleşmeci kuramlar evrensel bir ilerleme iddiasında oldukları ve gelişmekte olan nesnenin modern özneye göre tanımlandığı için eleştirilmiştir (Aydın-Şafak, 1994: 100-107). Dolayısıyla metin modernleşmeci yaklaşımların mahiyetleri ve tarzlarına ve bunlara yöneltilen eleştirilere yönelik bir tanıtma girişimidir. Bununla bağlantılı olarak Aydın, 2001 yılında, modernleşmeci teorinin idda ettiğinin aksine okuma-yazma oranlarıyla ekonomik kalkınma arasında her mekân ve zaman dahilinde doğrudan bir ilişki bulunmadığını iddia ettiği “Modernleşme ve Eğitim: İki Köy Karşılaştırması” isimli makalesini yayımlamıştır. İki köy baz alındığında, laik ve resmî ideolojinin simgesi örgün eğitim birbirinden farklı şekilde yorumlanmıştır.Köylerden birinde okumuş ve statüsü yüksek olan din bilgisine sahip olan insandır. Oysa diğer köyde okumuş insan aydın ve görgülü, dünya işlerine kolayca akıl erdirebilen insan olarak algılanmıştır (Aydın-Şafak, 2001: 59-64). Dolayısıyla Aydın, modernleşmeye dair zaman-mekân ayrımı göz eden yaklaşımların geliştirilmesi gerekliliğini gösteren bir tablo sunmuştur.

3.3.4. Modern Zamanda Dinin Konumu Üzerine

Din kategorsi altında toplanan iki isim vardır: Tayfun Atay ve Sibel Özbudun. İkisinin çalışmaları hem birbirlerininkinden hem de Güvenç’inkilerden oldukça farklıdır ancak din üzerin yazdıkları, modern bir dünyada dinin ve dini anlatının yerinin ne olduğuna yönelik ilgiler taşımaktadır. Güvenç doğrudan din meselesine hiçbir zaman eğilmemiş olsa da laiklikle ilgili yürüttüğü tartışmalarda, dine ve dini yaşantıya modern dünyada dolaylı olarak bir konum aramıştır.

Tayfun Atay 1994 yılında "Antropoloji ve İslam" başlıklı bir yazı yayımlamıştır. Metin çağdaş antropolojide İslam toplum ve geleneklerine yönelik ilgi artışı dolayısıyla ortaya çıkmış iki alt disiplini tanıtmayı amaçlamıştır. Atay, antropolojik bir pespektiften İslam toplumlarını incelemeyi hedefleyen tartışmalardan oluşan "İslam Antropolojisi" ile antropolojinin temelde Batılı-Hristiyan değerler taşıdığı eleştirisini getirerek İslami bir dünya perspektifinden toplumların incelenmesi gerekliliğini ileri süren "İslami Antropoloji" arasındaki farklılıkları Türkiye'deki okucuya tanıtmaya çalışmıştır. İslam antropolojisi kendi içerisinde İslam'a bir öz barındıran ve buna karşı çıkarak zaman-mekân bağlamlarında İslamların bulunduğunu ileri süren farklı görüşleri barındırırken, Atay'a göre "İslami Antropoloji" marksist ve feminist antopoloji gibi ideolojik kaygılar taşıyan çağdaş disiplinler kervanına katılmıştır. Atay'a göre İslami antropoloji temel tartışmalar konusunda eleştireye ne kadar açık olanabileceğine dair bir sınav vermelidir (Atay, 1994).

Atay'ın doktora çalışması *Batı'da Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nâzım Örneği* 1996 yılında Türkçe olarak basılmıştır. Kitap Batı'da İslam'ın yükselişine ve modernite ile İslamî gelenekler arasındaki etkileşimin mahiyetine dair bir anlatı sunmayı amaçlamaktadır. Atay'ın temel amacı, Türkiye'de ve Batı'da İslam'ın bir özü olduğu görüşüne yönelik eleştiriler kervanına katkıda bulunmaktır. İslam'ı yekpare bir bütün hâlinde algılamak yerine zaman-mekân boyutlarındaki çeşitliliğine seçtiği örnek üzerinden dikkat çekmeye çalışmaktadır. Muayyen örneklemin, yani Şeyh Nâzım Cemaatinin kendi içerisinde ve modern olan dış dünya ile girdiği ilişkide tutum,davranış ve yaklaşımlarını incelemektedir. Modern bir dünyada yaşayan İslami bir cemaat için modern olan nerede başlamakta ve İslami olan nerede bitmektedir sorularını cevaplandırmaya çalışmaktadır (Atay, 1996:11-23 ve 367). Dolayısıyla Tayfun Atay seküler, laik ve modern bir dünyada yükselişe geçen İslami okumaların ve pratiklerin özgün yerini anlamaya girişmiştir.

Sibel Özbudun'un din konusundaki çalışmaları ise konuya çok daha farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Özbudun, Anadolu'da ve İslami gelenekte var olan çeşitli inanış ve anlatılara mitolojiler arasındaki doğru konumu bulmaya çalışmıştır. 1997'de yayımladığı "Bir Söylence Üzerine Çözümleme Denemesi: Anadolu'da

Alkızı/Alkarası"nda Orta Asya, İran ve Anadolu'da lohusalara musallat olduğuna inanılan Alkızı/Alkarası adındaki varlığa dair söylenceyi daha geniş bir mitostlar ağı içerisine yerleştirmeyi denemiştir. Özbudun Alkızı/Alkarası olduğu varsayılan hayvanlardan, Alkızı/Alkarası'nın nasıl yakalandığından ve bereket ile olan ilişkisinden yola çıkarak Grek mitolojisindeki *nympa*lara yani su perilerine benzetmektedir. Ona göre, Alkızı/Akarası'na dair çeşitli inanmlalar onu Mezepotamya ve diğer coğrafyalardaki dişil bereket kültüyle ve Ana/Tanrıça inançlarıyla yakından bağlantılı kılmaktadır (Özbudun, 1997: 220-225). Doktora çalışmasında ele aldığı ve 2003 yılıdna yayımlanan *Hermes'ten İdris'e: Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri* isimli çalışmasında ise tarihsel maddeci bir analizi tercih etmiştir. Araştırmanın argümanı Grek mitoloji geleneğindeki Hermes'in İslam'daki İdris peygambere dönüştüğüdür. Amacı ise bu dönüşümü hangi iktisadi, kültürel ve politik etmenlerin etkilediğini incelemek ve Hermes karakterini çağlar boyunca kültürler arasında aktaranların kim/ler olduğunu bulmaktır (Özbudun, 2015: 9-14).

3.3.5. Küresel Dünyada Kültürel Çeşitliliğin İzleri

Bozkurt Güvenç'in tilmizleri arasında bahse değer son isim Zerrin Tandoğan'dır. Tandoğan'ın çalışmaları buraya kadar anlatılan kategorilerin dışında kalmaktadır. Güvenç ile yakınlaştığı nokta, kozmopolit bir çağda farklı kültürden grupların birarada yaşama olanaklarını soruşturmasıdır. O, çokkültürlülük üzerine yoğunlaşmış, yerkürenin küresel hareketliliğinin doğurduğu çeşitlilik dahilinde birarada yaşamanın olanak ve imkânlarını aramıştır. 1999 yılında Emine Onaran İncirlioğlu ile beraber kaleme aldığı "Cultural Diversity, Public Space, Aesthetics and Power" isimli makalede kamusal alana dahil olma ve dışlanma konusunu estekil ilkesi üzerineden incelemiştir. Avrupa'daki pek çok göçmenin, çokkültürlülük mitine hizmet eden kültürlerin çeşitliliği vurgusuna karşılık, estetik göstergeler üzerinden dışlandığını savunmuştur (Tandoğan ve İncirlioğlu, 1999: 51-60). 2004'te yine İncirlioğlu ile beraber yazdığı "Acedemics in Motion: Cultural Encapsulation and Feeling at Home"da ev kavramını ve Ankara'daki özel bir üniversitede kalan yabancı

hocaların ulus-ötesi tecrübelerini soruşturmuştur. Ulus-ötesi olmanın, evin ne ve nerede olduğuna dair yeniden kavramsallaştırılmasını gerektirdiğini ileri sürmüş ve üniversite kampüsünde ikamet eden misafir hocaların izole bir ortamda bulunmayı nasıl değerlendirdiklerini karşılaştırmıştır. Sonuç olarak, gurbetçi öğretim görevlilerinin dünyayı dolaşmak için göreli bir özgürlük vurgusunda bulunmalarına rağmen, Avrupa'daki işçiler gibi korunaklı ve izole kampüs alanların gettolaşma eğiliminde bulunduklarını idda etmiştir (Tandoğan ve İncirlioğlu, 2004: 99-114).

Bu bölümde Güvenç'in öğrencileri, Güvenç'in Türkiye'deki sosyal antropoloji serüvenine olan katkısı dahilinde incelendi. Söz konusu edilen isimler, görüldüğü gibi çok geniş bir alanda, farklı konularda kalem oynattılar ve Türkiye'de sosyal antropolojinin gelişimine katkıda bulundular. Buna rağmen, sonuca giderken, Güvenç'in kendisine ait bir sosyal antropoloji geleneğinin başlatıcısı olup olmadığı burada mevzu bahis edildi ve tilmizlerinin onun çalışmalarından yola çıkarak hareket etmedikleri görüldü. Dolayısıyla Güvenç'in çalışmalarını ve antropolojik yaklaşımı, önemli bir etki doğurma potansiyeli taşımasına rağmen kendini gerçekleştirme olanağına erişememiştir.

SONUÇ

Batılı bir bilim olarak sosyal antropolojinin ortaya çıkışı ile Türkiye'de tezahür edişi arasındaki fark onları birbirinden uzaklaştırır. İlki, en temelde modern dünyayı inşa etmeye hizmet ederken, ikincisi hazırda bulunan bir modernliği tesis (ya da ithal) etmek için kulanılmıştır. Batılı dünya için sosyal antropoloji karmaşık ve (hassas bir gözle bakıldığında) birbirine indirgenemeyen çeşili toplulukları belirli tasnif etme işlemi olarak ortaya çıkarken, Türkiye'de, sonuçlarıyla mücadele etmek zorunda kalınılan daha ilerideki bir hayat, toplum ve yaşam biçimine dâhil olma arzusuyla şekillenmiştir. Farklı bir zaman-mekânda, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye'nin 2000'li yıllarına kadar sosyal antropolojinin kendine özgü farklı bir form, ödev ve arayışlar bütünü kazanmasında, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren etkisi süregelen birbiriyle bağlantılı bir kavramlar seti etkili olmuştur: İlerleme, değişim, tekâmül, düzen, uyum, uluslaşma, modernleşme vb.

Nihayetinde, sosyal antropolojiyi (fiziksel antropoloji ile) Türkiye'de kurumsallaşmaya iten motivasyon geri kalmışlık düşüncesidir. Bir dönem için evrensel tekâmül kanunlarına uygun hareket etmek, bir başka zaman modern dünyanın ulus-devletleri arasına katılmak, en nihayetinde de ekonomik olarak kalkınmak esas arayış olmuştur. Sosyal antropoloji, aynı düğümden neşet eden bu görece birbirinden farklı arayışlar için geleneksel düşünce kalıplarıyla araya mesafe koymak adına kullanılmıştır. Son dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndan 1970'li yıllara değin, değişimi engelleyen kuvvetler olarak dinî ve mitolojik unsurlar aşılması gereken hurafeler şeklinde nitelenmiştir. Dolayısıyla, sosyal antropolojiden (fiziksel antropoloji ile birlikte) gerek Türkiye'nin geleneksel yaşam formundaki sembolik dizgelerin eleştirilmesi gerek İslami bir toplum örgütlenmesinden vatandaşlık düzeniyle ulus kimliği inşa etmeye verdiği işlevsel katkıyla, Türkiye'de ilerlemenin başat gereği olarak görülen seküler ve laik bir dünya algılayışı tesis etmek için yayarlanılmıştır. Onu en temelde Türkiye'de var ve mevcut kılan, modernleşme için gerekli her türden ihtiyacı giderme talebidir.

Diğer taraftan Batı'da sosyal antropoloji kayda değer bir zaman aralığı boyunca uzak ve ötekiyle kurulan temasların neticesinde neşet etmiştir. Türkiye'deki sosyal antropoloji geleneği ise bir "öteki"ye sahip olamamış ve mekânsal anlamda

“kendi”si üzerine çalışmıştır. Ancak, Batılı bir antropologla Samoalı bir yerli arasındaki zihinsel mesafe, ulus kimliği inşası için otantik Türk kültürünü araştıran Cumhuriyet etnografı ile bir Anadolu köylüsü arasındaki mesafeden fazla değildir. Batı’da sosyal antropolojinin Malinowski, Raddcliffe-Brown, Frans Boas ve Marcel Mauss gibi kurucu babaları inceledikleri yazısız toplulukların kültürlerine müdahele etmekle hiçbir zaman ilgilenmemiş, hatta çoğu zaman bu kültürlerin korunması gerektiğini ileri sürmüştür. Türkiye’deki sosyal antropoloji girişimi ise, gerek erken Cumhuriyet döneminde gerekse 1945’ten sonraki ekonomik kalkınma amaçlı köy çalışmalarında, çoğunlukla varolan kültürel durumun hangi noktalarının nasıl değişebileceğini tespit etmekle uğraşmıştır.

Bu sebeple sosyal antropoloji Türkiye’de teorik ağırlıklı bir yol izlemekten ziyade pratik çıkarlara göre şekillenmiştir. Bu pratik çıkarlar arasında uyum ve ilerlemeye gösterilen özel ilgi sosyal antropolojinin Türkiye’deki tarihsel serüveninin belkemiğini oluşturmaktadır. Hem sosyolojide hem de sosyal antropolojide, çatışmadan çok uyuma, sorunsuz ve dengeli bir kalkınmanın (ya da ilerlemenin) olanaklarını gözleyen, toplum anlayışında organizmacı ve toplumsal yapılardaki değişimi çözümlemek için işlevselciliğe başvuran araştırmalar ağırlıktadır. Diğer taraftan milliyetçi kaygılar yalnızca İkinci Meşrutiyet sonrasına ve erken Cumhuriyet dönemine özgü değildir. Sosyal antropolojinin 1945 sonrası kurumsallaşmasında Türkçülük ve milliyetçilik çoğu zaman bir gerekçelendirme ve haklı kılma aracı olarak kullanılmıştır. Kimi zaman kalkınma politikalarında, değişimden kaynaklanacak sorunların önünü alabilmek için sosyal bilimciler tarafından bir tedbir olarak sunulmuş, kimi zaman kültürü ilerleten devrimlerin zaruri bir tamamlayıcısı şeklinde kabul edilmiş ve kimi zaman da bir üniversitede sosyal antropoloji bölümü kurmak için gösterilmesi gereken gerekçeler arasında yer almıştır.

Bozkurt Güvenç, Türkiye’de sosyal antropolojiye yön veren beklenti ve kaygıların tecessüm ettiği önemli isimler arasındadır. Bir asırdır sürdürülen uyum ve ilerleme endişesini kendi çalışmalarında yeniden üretmiştir. Kalkınmacı bilim paradigmasına uygun şekilde, hızlı kentleşmeden kaynaklanan sorunlara eğilmiştir. Değişime karşı koyan kuvvetler ve değişme mani olan zihinsel engellere dair tutumu, toplumun ve insanların ilerleme yolunda değiştirilmesi gerektiğine yönelik bir arzuyu

barındırmış ancak kişisel olarak eylem önerilerinde muğlak ve daha yumuşak bir tavır almıştır. Ulusal kaygılar, kendinden önceki sosyal bilimciler gibi olmasa da antropolojik yaklaşımının temel dinamiklerinden biri olmuştur. *Türk Kimliği* gibi bir metni kaleme aldığında, hedefi net bir millliyetçilik projesi sunmak değildir belki ama, yapmaya çalıştığı şey Avrupa'nın dört yüz yılda aldığı modernleşme yolunda elli yıldır debelendiği için kimlik buhranı yaşayan, hızlı ilerlediği için toplumsal anomali belirtileri gösteren bir ülkeye, kültür tarihi üzerinden içinde bulunduğu durumu anlatarak mevcut kafa karışıklıklarını gidermeye çalışmaktır.

Bozkurt Güvenç'i akranlarından ve kendinden önceki sosyal antropologlardan ayıran farklar, radikal uzaklaşmalara değil, daha ince ve hissedilmesi güç özgünlüklere denk düşer. Genellikle işlevselci teorilerden etkilenen Türkiye'deki antropologlar, söz konusu nazariyeleri verili kabul etmiştir. Ancak Bozkurt Güvenç, antropolojik teorileri, özellikle Anglo-Amerikan geleneği, eleştirel bir süzgeçten geçirmiş, bu konularda derin tartışmalar açmıştır. Bunu yaparken taşıdığı kaygılar ilerlemenin, değişmenin ve kalkınmadan, uluslaşmadan kaynaklı sorunların çözümüne bir çare arayışına yöneliktir. Ancak onu özellikle ayrı bir yere koyan şey, ele aldığı teorilerin belirli özel durumlar ve toplumlara yönelik şekillendiği ve her toplumun kendi dinamiğine göre incelenmesi gerekliliğinin farkında olmasıdır. Neredeyse ele aldığı tüm teorilerden faydalanmıştır, ancak onların noksan taraflarını gösterirken aslında antropolojik teorileri, içinde bulunduğu uzamsal ve zamansal dünyaya, kendi diline, Türkiye'nin güncel tartışmalarına ışık tutacak şekilde tercüme etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan Güvenç, iktidar-bilim ilişkisinin Türkiye'deki alışılageldik yapısından farklı davranmıştır. Genelde devletin pratik beklentilerine yardımcı olmak için hareket eden antropologların aksine, Bozkurt Güvenç 1980'li yılların kültür politikalarını teorik bir zeminden eleştiriye tabi tutmuştur. Aynı zamanda, genelde antropolojiyi, özelde ise sosyal antropolojiyi Türkiye'de tanıtma ve popüler bir bilim hâline getirmeye çalışmıştır. Üniversite öğrencileri için yazdığı *İnsan ve Kültür* bile oldukça anlaşılır bir üsluptadır ve *Kültürün ABC*'si ise sosyal antorpolojinin ne olduğuna dair somutlaşmış/sarih bilgiler içermektedir. Kendisinden sonraya Türkiye'de sosyal antropolojiyi hoca olarak icra edecek ve bu alanda önemli eserler verecek mühim bir öğrenci grubu yetiştirmiştir. Bu isimler birbirinden

oldukça farklı alanlarda yazmalarına rağmen, Türkiye'de sosyal antropolojinin hem kurumsal hem de üretkenlik anlamında gelişmesine hizmet etmiş ve sosyal antropolojiyi Türkiye'deki okura ve öğrencilere tanıtacak eserler vermiştir.

Sonuç itibariyle Bozkurt Güvenç Türkiye'de sosyal antropolojinin gelişiminde önemli bir sıçrama denemesinde bulunmuştur. Güvenç'in teorik yaklaşımları bağlamını bulamayan vakitlerde üretilmiştir. Güvenç teorik düzlemde, politik ve akademik ethostaki değişimlerle uyumlu oranda ilgi gören pozitivist varsayımlara dayalı bireyin önemsiz olduğu sui generis toplum anlayışına karşı çıkmış ve kişilik sistemleri ve dili toplumsal/kültürel olanın merkezine oturtmuştur. Toplumun yalnızca uyumdan değil, çatışmadan ve farklılaşmadan da meydana geldiğini savunmuştur. Ancak sosyoloji özelinde söz konusu yaklaşımlar Türkiye'de 1985 sonrası yaygınlaşmaya başlamıştır. Dolayısıyla Günveç'in belirli yaklaşımları erken dillendirilmiştir. Bu girişimin karşılığını bulamamasında Türkiye'de sosyal antropolojinin (sosyolojiye nazaran daha kenardaki) marjinal durumu kadar, Güvenç'in kültür teorisi ve kültürde değişme teorilerini kaleme aldığı 1970'li yıllarda yazdıklarının karşılık bulması için uygun bir akademik ortamın henüz Türkiye'de mevcut olmaması etkili olmuştur.

Bunlarla beraber Güvenç, kendisinden önce denenmeyenleri deneyip Japonya'da kültür aşırı bir etnografya çalışması gerçekleştirmiş, antropolojinin ilgi alanına kimlik tartışmalarını sokmuş, kültürün ve değişimin teorisiyle ilgilenmiş, bir antropoloji bölümü kurmuş, kendisinden sonra başka bölümlerde hocalık yapacak öğrenciler yetiştirmiş ve Türkiye'de sosyal antropolojinin yaygınlık kazanmasına yönelik önemli girişimlerde bulunmuştur. Tüm eylemleri arasında belki en çok karşılığını bulan öğrenci yetiştirmesi ve sosyal antropolojiyi genel okuyucu kitlesine tanıtmasıdır. Kültür teorisi ya da değişimle ilgili derin çözümlemelerinin karşılık bulmamasının sebebi ise Türkiye'deki sosyal antropolojinin genel kaygılarının ve aciliyetlerinin dışında kalmış olmasıdır.

KAYNAKÇA

Acıpayamlı, Orhan: "Acıpayam ve Çevresinde Mesken ve Meskenle İlgili Etnogafik Araştırmalar", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,** C. XII, No: 3-4, 1954, s. 163-216.

Acıpayamlı, Orhan: "Anadolu'da Nazarla İlgili Bazı Adet ve İnanmalar", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 1962, C. XX, No: 1-2, s.1-40.

Acıpayamlı, Orhan: "Türkiye'de Yağmur Duası", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt 22, Sayı 3-4, 1964, s. 221-250.

Akçura, Yusuf: **Üç Tarzı Siyaset**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.

Akın, Galip: "Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Antropolojik Çalışmalar", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 2002, s. 9-21.

Akkayan, Taylan: **Göç ve Değişme**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.

Altuntek, N. Serpil: "Osmanlı İmparatorluğu ve Japonya'daki Yenileşme Hareketleri Üzerine Bir Karşılaştırma", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, C. IX, No:1-2,1992, s.1-12.

Altuntek, N. Serpil: "İlk Türk Matbaasının Kuruluşu ve İbrahim Müteferrika", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,** C. X, No:1,1993, s. 191-204.

Altuntek, N. Serpil: "Kız Çocuklarının Okullaşma Sorunu: Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneği", **HUMANA: Bozkurt Güvenç'e Armağan**, 1994, s. 34-47.

Altuntek, N. Serpil: "Türkiye Üzerine Yapılmış Evlilik ve Akrabalık Araştırmalarının Bir Değerlendirmesi", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, C.XVIII, No:2,

2001, s. 17-28.

Altuntek, Serpil N. "Kültür ve Zihin: Goodenough, Lévi-Strauss ve Geertz", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, C XXIII, No 2, 2006, s.45-60.

Altuntek, Serpil N. **Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015.

Anderson, Benedict: **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.

Anonim: Çin Hikayeleri, İstanbul, Cumhuriyet Gazetesi, 1998.

Arai, Masami: **Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

Arı, Oğuz: "Türkiye'de Anket Metoduna Dayanan Sosyolojik Araştırmalar ve Uygulama Açısından Teori ve Kavramlar", **Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişimi**, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1970, s.127-138.

Arıkan, Zeki: "Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi", **TDV İslam Ansiklopedisi,** İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. islamansiklopedisi.org.tr. adresinden alındı, C.XXXXIII, 2013.

Arslan, Hakan: **Türkiye'de Kır Sosyolojisi Araştırmaları**, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2019.

Asad, Talal: **Antropoloji ve Sömürgecilik**, Ankar, Ütopya Yayınevi, 2008.

Asad, Talal: **Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

Atay, Taylan: "Antropoloji ve İslam", **HUMANA: Bozkurt Güvenç'e Armağan**, 1994, s.61-74.

Atay, Taylan: **Batı'da Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nâzım Örneği**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.

Atay, Taylan: "Kavramlar Kargaşası Bilimdalları Çatışması: Dünyada ve Türkiye'de 'Sosyal İçerikli Antropoloji'yi Adlandırma

Sorunu", **Folklor/Edebiyat Dergisi**, C.VI, No: 22, 2000, s.135-161.

Atay, Taylan: "Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu: "Klasik Etnografiden Diyolojik Etnografiye Doğru", **Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi,** C.IV, No:1, 2017, s.189-206.

Augé, Marc: "Antropolojinin Tarihsel Uzamı ve Tarihin Antropolojik Uzamı", A. Marc içinde, **Çağdaş Dünyaların Antropolojisi,** Ankara. Dipnot Yayınları, 2013, s. 11-33.

Aydın, Suavi: "Arkeoloji ve Sosyolojinin Kıskacında Türkiye'de Antropolojinin Geri Kalmışlığı", **Folklor/Edebiyat Dergisi,** C.VI, No: 22, 2000, s. 17-42.

Aydın, Suavi: "Cumhuriyet'in İdelolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yüselişi ve Düşüşü", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, İstanbul, İletişim Yayınları, C.II, 2009, s. 344-369.

Baert, Patrick: **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, İstanbul, Küre Yayınları, 2017.

Bauman, Zygmunt ve May, Tim: **Sosyolojik Düşünmek**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019.

Ersanlı, Büşra, Behar: **İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmi Tarih Teizi'nin Oluşumu (1929- 1937),** İstanbul, AFA Yayıncılık, 1992.

Benedict, Ruth: **Kültür Örüntüleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.

Berkes, Niyazi: **Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma**, Ankara, Uzluk Basımevi, 1942.

Berkes, Niyazi: **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Bernasconi, Robert: **Irk Kavramını Kim İcat Etti?,** İstanbul, Metis Yayınları, 2020.

Beşikçi, İsmail: **Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar**, Ankara, Doğan Yayınevi, 1969.

Boran, Behice: **Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki,** İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1992.

Boratav, Petrev Naili: **Folklor ve Edebiyat (1)**, (Ş.B), Adam Yayıncılık, 1982.

Braudel, Fernand: **Uygarlıkların Grameri**, İstanbul, İmge Kitabevi, 1995.

Bulut, Yücel: **Türk Sosyolojisinin Kısa Tarihi**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2021.

Cevizci, Ahmet: **Felsefe Tarihi,** Ankara, Say Yayınları, 2015.

Cioran, Emil: **Précis de Décomposition**, Paris, Gallimard, 1949.

Ronald, Cohen: "Charles William Merton Hart, 1905-1976", **American Anthropologist**, 1977, pp.111-112.

Delaney, Carol: **Tohum ve Toprak**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

Demirel, F. Arzu: "Türkiye Antropolojisinin Tarihçesi ve Gelişimi Üzerine", **Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,** No:4, 2011, s.128-134.

Descartes, René: **Felsefenin İlkeleri**, Çev. M. Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2007.

Doğan, Atila: **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Durkheim, Émile: **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, Ankara, Eskiyeni Yayınları, 2011.

Durkheim, Émile: **İntihar**, İstanbul, Pozitif Yayınları, 2013.

Durkheim, Émile: **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, İstanbul, Doğu Batı, 2014.

Eberhard, Wolfram: "Bugünkü Avrupa'da Etnoloji'nin Esas Cereyanları", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi,** C.VI, No:1-2, s.1-15.

Eco, Umberto: **Foucault Sarkacı**. İstanbul, Can Yayınları, 2017.

Erdentuğ, Aygen: "Prof. Dr. Nermin Erdentuğ: Özgeçmişi ve Çalışmaları", **Folklor/Edebiyat Dergisi**, C.VI, No: 22, 2000, s. 7-11.

Erdentuğ, Nermin: **Halk Köyü'nün Etnolojik Tetkiki**, Ankara, Ankara

Üniversitesi Dil- Tarih ve Coğrafaya Fakültesi Yayımları, 1956.

Erdentuğ, Nermin: "Köy Toplumları İle İlgili Kalkınma Çalışmalarında Etnolojik (Sosyal Antropolojik) Çalışmaların Yeri", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergis*i***, C.XXIII, No:1-2, 1965, s. 25-28.

Erdentuğ, Nermin: "Türkiye, Pakistan ve İran köy-kır Toplumlarının Karşılaştırmalı Etnolojik incelenmesi", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi**, No:3, 1965, s. 1-5.

Erdentuğ, Nermin: "Türkiye Geleneksel Toplumlarında (Kültüründe) Kültür Değişmeleri", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi**, No:4, 1967, s. 71-80.

Erdentuğ, Nermin: "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi,** No:4, 1967, s. 27-58.

Erdentuğ, Nermin: **Sosyal Adet ve Gelenekler**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977.

Erdentuğ, Nermin: "Etnoloji Kürsüsünde Öğretim ve Araştırma Açısından Gelişim (Tarihçe)", **Antropoloji**, No:10, 1982, s. 3-7.

Erdentuğ, Nermin: "Kalkınma Antropolojisi", **Belleten**, 1987, s. 1349-1357.

Erdentuğ, Nermin ve Erdentuğ, Aygen: "Çağdaşlaşma ve Kültür Yetersizliği", **ANTROPOLOJİ**, No:12, 1985, s. 9.

Erdentuğ, Aygen ve Magnerella, Paul J.: "Türkiye'deki Üniversitelerde "Sosyal Antropoloji"nin Dünü ve Bugünü: (Biyo- Bibliyografik Bir Değerlendirme)", **Folklor/edebiyat**, C.VI, No: 22, 2000, s. 43-104.

Eriksen, Thomas **Küçük Yerler, Büyük Meseleler: Sosyal ve Kültürel**

Hylland: **Antropoloji**, Ankara, Atıf Yayınları, 2018.

Eriksen, Thomas Hylland ve Nielsen, Finn Sivert: **Antropoloji Tarihi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Evans-Pritchard, Edward Evan: **Sosyal Antropoloji**. İstanbul, Birey Yayıncılık:, 2005.

Feinberg, Richard: "Schneider's Symbolic Culture Theory: An Appraisal [and Comments and Reply] ", **Current Anthropology**, 1979, pp.541-560.

Filizok, Rıza: **Ziya Gökalp'ın Edebi Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri: **Folkor ve Etnografya Klavuzu**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, İkitasat Fakültesi İktisat ve Müze Arşivi Neşriyat, 1949.

Geertz, Clifford: **The İnterpretation of Cultures**, New York, Basic Books, 1973.

Gennep, Arnold Van: **The Rittes Of Passage**, Chicago, University of Chicago Press, 1960.

Gökalp, Ziya: **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1976.

Gökalp Ziya:, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, İstanbul, Milenyum Yayınları, 2016.

Gürsoy, Akile: "Parentel Education and Child Mortality", **Health Transition Review**, 1994, pp. 183-185.

Gürsoy, Akile: "Abortion in Turkey: A Matter of State, Family or Individual Decision", **Social Science and Medicine**, 1996, pp. 531-542.

Gürsoy Akile: "Economic Growth or Survival? The Problematic Case of Child Mortality in Turkey", **European Journal of**

Population, 1999, pp. 241-278.

Güvenç, Bozkurt: "Universals of Agrarian Culture and Change", **Hacettepe Bulletin of Social Sciences and Humanities,** 1969, pp. 24-33.

Güvenç, Bozkurt: **Kültür Sorunu**, Ankara, Hacettepe Basımevi, 1970.

Güvenç, Bozkurt: **İnsan ve Kültür**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979.

Güvenç, Bozkurt: **Japon Kültürü**, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1989.

Güvenç, Bozkurt: **Kültür ve Eğitim**, Ankara, Gündoğan Yayınları1995.

Güvenç, Bozkurt: **Kültür ve Demokrasi**, Ankara, Gündoğan Yayınlar, 1995.

Güvenç, Bozkurt: **Sosyal Kültürel Değişme**, Ankara, Gündoğan Yayınları, 2010.

Güvenç, Bozkurt: **Türk Kimliği**, İstanbul, Boyut Yayıncılık, 2010.

Güvenç, Bozkurt: **Anılardan Sayfalar**, Ankara, Efil Yayınevi, 2018.

Güvenç, Bozkurt: **Demokrasi Din Devlet**, Ankara, Efil Yayınları, 2018.

Güvenç, Bozkurt: **İnsan ve Kültür**, İstanbul, Boyut Yayıncılık, 2018.

Güvenç, Bozkurt: **Kültürün ABC'si**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Güvenç, Bozkurt, Şaylan, Gencay, Tekeli, İlhan ve Turan, Şerafettin: **Türk İslam Sentezi**, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1994.

Hart, Charles William Merton: **Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi**, İstanbul, İstanbul Ticaret Odaları, 1969.

Hart, Charles William Merton ve Pilling, Arnold R.: **The Tiwi of North Australia**, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1962.

Hobbes, Thomas: **Leviathan**, Çev.S. Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Hodgen, Margaret T.: **Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,** Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1971.

Hofstede, Geert: **Culture's Consequences,** London, Sage Publications, 2001.

Howard, Douglas, A.: "Osmanlı Tarih Yazıcılığı ve 16. ve 17. Yüzyılların "Gerileme" Edebiyatı", Ed. M. Armağan, **Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak** İstanbul, Timaş Yayınlar, 2011, s. 224-225.

Işın, Ekrem: "Osmanlı Materyalizmi", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi- 2**, 1985, s. 363-370.

Işın, Ekrem: "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, 1985, s. 352-362.

Kabakcı, Enes: "Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2008, s. 41-60.

Kabakcı, Enes: **Sosyolojiyi Kurmak**, İstanbul, Vadi Yayıncılık, 2019.

Karakaya, Muhammet Fatih: "Bütünleşmiş Kültürün Toplumsal Dinamikleri: Sorokin'in Uygarlıklar Okuması", **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, 2018, s. 377-402.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: **Yaban**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

Karaömerlioğlu, Asım: **Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

Kayalı, Kurtuluş: **Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.

Kıray, Mübeccel: "Sosyal Değişme ve Sosyal Bilimler". **Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi,** Ankara Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1970, s. 3-14.

Kıray, Mübeccel: **Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası**, Ankara, Bağlam Yayıncılık, 2000.

Kongar, Emre: "Araştırılacak Konu ve Sorunlarda Öncelikler".

Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi, Ankara, 1970, s. 236-252.

Koralelçi, Murtaza: **Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi**, Ankara, Kadim Yayınları, 2018.

Koşay, Hamit Zübeyr: **Halk Terbiyesi**, Ankara, Köy Hocası Matbaası, 1931.

Koşay, Hamit Zübeyr: **Halkbilgisi Kılavuzu**. Ankara, Kitap Yazanlar Kooperatif Neşriyat, 1932.

Kroeber, Alfred: "Eighteen Professions", **American Anthropologist**, 1915, pp. 283-288.

Kroeber, Alfred: "Superorganic". **American Anthropologist**, 1917, pp. 163-213.

Kurt, Hakan: **Türk Antropoloji Mecmuası Transkripsiyonu (1925-1928),** Ankara Gece Kitaplığı, 2017.

Lévi-Strauss, Claude: **Hüzünlü Dönenceler**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017.

Lévi-Strauss, Claude: **Mit ve Anlam**, İstanbul, İthaki Yayınları, 2019.

Magnarella, Paul ve Türkdoğan, Orhan: "The Development of Turkish Social Anthropology", **Current Anthropology**, 1976, pp. 263-274.

Maksudyan, Nazan: **Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi,** İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

Malinowski, Bronislaw: **Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek**, İstanbul, İthaki Yayınları, 2016.

Malinowski, Bronislaw: **Bilimsel Bir Kültür Teorisi**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2020.

Mardin, Şerif: **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895- 1908**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Mauss, Marcel: **Sosyoloji ve Antropoloji**, Ankara, Doğu Batı Yayınları,

2013.

Mead, Margaret: **Samoa'da Ergen Olmak**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2018.

Monaghan, John ve Just, Peter: **Sosyal ve Kültürel Antropoloji**, Ankara, Dost Yayınları, 2007.

Okay, Yeliz: **Sosyal ve Kültürel Antropoloji**, Ankara, Dost Yayınları, 2012.

Örnek, Cangül: **Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı**, İstanbul, Can Yayınları, 2015.

Örnek, Sedat Veyis: **Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki**, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil- Tarih ve Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1966.

Örnek, Sedat Veyis: **Etnoloji Sözlüğü**, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971.

Özbudun, Sibel: "Bir Söylence Üzerine Çözümleme Denemesi: Anadolu'da Alkızı/Alkarası", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi,** 1977, s. 217-227.

Özbudun, Sibel: "Anthropology as a Nation-building Rhetoric: The Shaping of Turkish Anthropology (from 1850s to 1940s)", **Dialectical Anthropology,** 2011, pp.111-129.

Özbudun, Sibel: **Hermes'ten İdris'e: Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri**, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2015.

Özbudun, Sibel: *https://dunyadanceviri.wordpress.com*. https://dunyadanceviri.wordpress.com/2017/03/15/otekisiz-bir-antropoloji-mi-baslangicindan-1980e-turkiyede-antropolojinin-seruveni-sibel-ozbudun/ adresinden alındı, 15 Mart, 2017.

Özbudun, Sibel ve Uysal, Gülfem: **50 Soruda Antropoloji,** İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2019.

Özbudun, Sibel, **Antropoloji: Kuramlar Kuramcılar**, Ankara, Dipnot

Şafak, Balkı ve Altuntek, N. Serpil: Yayınları, 2016.

Özden, Mehmet: "Bir Halkçı Münevverler Platformu: Halka Doğru Dergisi (1913- 1914)", **Milli Folklor Dergisi**, 2011, s. 109-119.

Özener, Barış: **İnsan Çeşitliliği**, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2016.

Özmen, Abdurrahim: "'Öteki'ni Anlamanın Bilimi?: Türkiye Antropolojisinin Sorunları", **Folklor/Edebiyat Dergisi**, C.VI, No:22, s. 125-134.

Öztürkmen, Arzu: **Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

Pamuk, Orhan: **Sessiz Ev,** İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Paz, Octovio: **Yalnızlık Dolambacı**, Çev.B. Güvenç, İstanbul, Cem Yayınevi, 1990.

Rousseau, Jean-Jacques: **Toplum Sözleşmesi**, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2017.

Sahlins, Marshall: **Foucault'yu Beklerken**, Ankara, Periferi Kitap, 2008.

Saran, Nephan: **Üniversite Gençliği: Öğrencilerin Sosyo Ekonomik Yapısı ile Öğrenci Hareketlerinin Teorik ve Deneysel Seviyede Açıklanması**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

Saran, Nephan: **İstanbul Şehrinde Polisle İlgisi Olan OnSekiz Yaşından Küçük Çocukların Sosyo-Kültürel Özellikleri Hakkında Bir Araştırma,** İstanbul, İstanbul Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.

Saran, Nephan: **Köylerimiz**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

Saran, Nephan: "Çağlayan: İstanbul'un Bir Gecekondu Bölgesinin Tarihi ve Gelişimi", **Antropoloji**, 1985, s.17-33

Saran, Nephan: "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Antropoloji Bölümü Faaliyeti", **Türkiye'de Sosyal**

Araştırmaların Gelişmesi Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1970, s. 115-124.

Scheurmann, Erich: **Göğü Delen Adam**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019.

Stirling, Paul: **Turkish Village**, London, Weidelfend and Nigolson, 29165.

Şafak, Balkı, Aydın: "Modernleşmeci Yaklaşım ve İkili Kavramlar", **HUMANA: Bozkurt Güvenç'e Armağan**, 1994, s. 99-110.

Şafak, Balkı, Aydın: "Modernleşme ve Eğitim: İki Köy Karşılaştırması", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, C.XVIII, No:2, 2001, s. 55-66.

Şakiroğlu, Mahmut H.: "Hamit Zübeyr Koşay", **İslam Ansiklopedisi**, 2002, s. 225-226.

Tandoğan, Zerrin ve İncirlioğlu, Emine: "Cultural Diversity, Public Space, Aesthetics and Power", **European Journal of Intercultural Studie**, 1999, pp. 51-61.

Tandoğan, Zerrin ve İncirlioğlu, Emine: "Academics In Motion: Cultural Encapsulation and Feeling at Home", **City ve Society**, 2004, pp. 99-114.

Taylor, Charles: **Benliğin Kaynakları,** Çev. Baş Selam A., Bilal Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.

Taylor, Charles: **Seküler Çağ**, Çev. D. Körpe, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Toprak, Zafer: **Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji**, İstanbul, Doğan Kitap, 2012.

Toprak, Zafer: **Atatürk: Kurucu Felsefenin Evrimi**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Tunçbilek, Şeyda Sevde: "İkinci Adam ya da Kayda Değer Bir İstisna: Sosyal Bilimlerde Konumlandırılamayan Bir İsim Olarak Marcel Mauss", **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, 2020, s.

499-539.

Turhan, Mümtaz: **Kültür Değişmeleri,** İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1969.

Tylor, Edward .B.: **Primitive Culture,** London, John Murray, 1871.

Wallace, A. Ruth ve Alison, Wolf: **Contamparory Sociological Theory,** New Jersey, Prentice Hall, 1995.

Wallerstein, Immanuel ve diğerleri: **Sosyal Bilimleri Açın,** İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

Watts, Alan: "The Tao of Philosophy 4: Seeing Through Net", **In a Talk Given to The IBM System Group**, 1969.

Wein, Hermann: "Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans", **Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977, s.3-94.

Yalgın, Ali Rıza: **Cenupta Türkmen Oymakları** (**Cilt I- II),** Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977.

Yasa, İbrahim: **Hasanoğlan Köyü'nün İctimai- İktisadi Yapısı**, Ankara, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, 1955.

Yasa, İbrahim: "Toplum Kalkınması ve Köylerimizde Yardımlaşma Gelenekleri", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 1962, s. 89-115.

Yasa, İbrahim: **Yirmi Beş Yıl Sonra Hasanoğlan Köyü: Karşılaştırmalı Bir Toplumbilimsel Araştırma,** Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1969.

Yazıcı, Berna: "Devlet Antropolojisi", **Kültür Denen Şey**, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, s. 51-81.

EKLER

EK-1: Bozkurt Güvenç'in Kitapları, Çevirileri, Makaleleri ve Tebliğlernin Kronolojik Biblografyası[117]

A. KİTAPLAR

1969 Güvenç B. ve Shorter F.C. (eds): *Turkish Demography: Proceedings of a Conference (İzmir, February 21-24, 1968).* Ankara: Hacettepe Institute Population Studies.

1970 Güvenç B. : *Kültür Kuramında Bütüncülük Sorunu Üzerine Bir Deneme.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

1972 Güvenç B. : *İnsan ve Kültür.* Ankara: Türk Sosyal Bilimleri Derneği.

1975 Güvenç B. : (ed) Social Change in İzmir. Ankara: Turkish Social Science Association.

1976 Güvenç B. : *Sosyal ve Kültürel Değişme.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

1985 Güvenç B. : *Japon Kültürü.* Ankara: İş Bankası.

1990 Güvenç B., P. Otman, S. Tözeren, T. Belek, F. Akarsu, A. Özgen : *Japon Eğitimi.* Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

1991 Güvenç B., G. Şaylan, Tekeli İ., ve Turan Ş. : *Türk-İslam Sentezi Dosyası.* İstanbul: Sarmal.

1992 Güvenç B. : *Mantık ve Metod.* Eskişehir: A. Ü. Açık Öğretim Fakültesi.

1992 Güvenç. B. : *Seçilmiş Ülkelerde Yükseköğretime Geçiş.* Ankara: ÖSYM.

1993 Güvenç. B. : *Antropoloji.* : Eskişehir: A. Ü. Açık Öğretim Fakültesi.

1993 Güvenç. B. : *Türk Kimliği.* Ankara: Kültür Bakanlığı.

1995 Güvenç. B. : *Kültür ve Eğitim.* Ankara: Gündoğan Yayınları.

Güvenç. B. : *Kültür ve Demokrasi.* Ankara: Gündoğan Yayınları.

[117] Bu ekte, Bozkurt Güvenç'in kaleminden çıkan metinlerin listesi için 1994'e kadar olan kısımda HUMANA: Bozkurt Güvenç'e Armağan (1994) isimli yayından faydalanılmıştır.

2008 Güvenç. B. : *Dünyanın Sonu mu?.* İstanbul: Sentez Yayıncılık.

2013 Güvenç. B. : *Kadın Sorunları Sözlüğü.* İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

2015 Güvenç. B. : *Demokrasi ve Din.* Ankara: Efil Yayınevi.

2018 Güvenç. B. : *Anılardan Sayfalar.* Ankara: Efil Yayınevi.

Güvenç. B. : *Nereden Başlayalım: Eğitimin ABC'si.* İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

B. ÇEVİRİLER

1973 Güvenç B. : *Özgürlük Sorunu* (E. Fromm'dan). Ankara: Özgür.

1976 Güvenç B. : *Sosyal Değişme ve Tarih* (K. Polanyi'den). *Cumhuriyet Gazetesi*.

1978 Güvenç B. : *Yalnızlık Dolambacı* (O. Paz'dan). İstanbul: Cem.

1983 Güvenç B. : *Genç Sanatçıya Sözbaşı* (P. J. Grillo'dan). *Çağdaş Eleştiri*.

Güvenç B. ve Y. İzbul : *Darwin Gerçeği* (B. Farrington'dan). İstanbul: Çağdaş.

Güvenç B. ve Y. İzbul : *ABD'DE Yüksek Eğitim* (H. Rosokowsky'den). *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi.* I, 141-149.

1985 Güvenç B. : *İnsan ve Dünyası* (C. Wells'den). İstanbul: Remzi..

1992 Güvenç B. : *Tarih Dersleri* (W. Durants ve Durants'dan). İstanbul: Cem.

1973 Güvenç B. ve Y. İzbul : *Özgürlük Sorunu* (E. Fromm'dan). Ankara: Özgür.

1973 Güvenç B. : *Özgürlük Sorunu* (E. Fromm'dan). Ankara: Özgür.

C. MAKALELER VE TEBLİĞLER

1957 Güvenç B. : "Zeka Üzerine Araştırmalar ve Pedagojik Sonuçlar". *Eğitim Hareketleri.* IV, 45-6.

1959 Güvenç B. : "Tarihi Materyalizmi Reddederken Fanatizme Dönmeyelim". *Forum*. (Haziran).

1962 Güvenç B. : "Milli Eğitimimizin Amaçları". *Eğitim Hareketleri.* (Mart): 16-20.

1964 Güvenç B. : "Kültürel Değişmeye Karşı Koyan Kuvvetler". *Pedagoji Dergisi.* (Eylül): 8-12.

1966 Güvenç B. : "Thre Role of Churches in Education in Turkey". *The World Yearbook of Education.* New York: Colombia, 92-112.

1969 Güvenç B. : "Universals of Agrarian Cultures and Change". *Hacettepe Bulletin of Social Sciences and Humanities.* I, 1: 24-31.

Güvenç B. : "An Experimental Family Planning Program in the Etimesgut Health Region". In Shorter, F. C. And B. Güvenç (eds), Turkish Demogrophy. Ankara: *Hacettepe Institute of Population Studies,* 241-248.

1970 Güvenç B. : "Türkiye'de Sosyal Antropolojik ve Etnolojik Araştırmalar". *Türkiye'de Sosyal Araştırmaları nGeliştirilmesi Konferansı.* Ankara, Şubat.

Güvenç B. : "Türkiye'de Üniversite Devlet İlişkileri". *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi.* II, 2: 57-70.

Güvenç B. : "University Goverment and Its Relation to the State: Turkish Case. *CRE-Information* (European University Rectors Conference Monthly Newsletter).Geneva, February 1970". V, 12:32-53.

Güvenç B. : "Kültür Sınıflaması Denemeleri". *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi. III, 1:9-19.*

Güvenç B. : "Some Health Aspects of Population Dynamics in Turkey.". *WHO, Near Eastern Countries Conference,* March.

1971 Güvenç B. : "Family Planning in Turkey". *Cento Workshop Series on Clinical and Applied Research in Family Planning.* Ankara: Cento, 155-169.

Güvenç B. : “Controversies About Culture Concepts”.*Architecture.* February: 24-8.

Güvenç B. : “Towards an Anthropology of Space-Use”. *Architecture.* March: 40-4.

Güvenç B. : “Türkiye’de Sosyal, Kültürel, Antropolojik ve Etnolojik Araştırmalar”. *Sosyal Araştırmaları nGeliştirilmesi Konferansı.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etüdleri Enstitüsü, 95-113..

1972 Güvenç B. : “Kalkınma, Çoğulculuk ve Özgürlük Üzerine”. *Özgür İnsan.* Ankara: 39-48.

1973 Güvenç B. : “Paralı Yükseköğretim”. *Özgür İnsan.* (Şubat): 33-40.

Güvenç B. : “Yükseköğretim Reformu”. *Özgür İnsan.* (Mart): 39-49.

1974 Güvenç B. : “Yükseköğretimde Yığılma”. *Özgür İnsan.* (Şubat)

1976 Güvenç B. : “Comment on Turkish Anthropology-Development of Turkish Social Anthropology”. *Current Anthropology.* XVII, 2:271.

Güvenç B. : “University Research and Development in Turkey”. *Economic Programme. Cento Rectors’ Second Conferance* (İstanbul). Ankara: Cento, EC/25 D2, 11.

1977 Güvenç B. : “Quaid-i Azam. Mohammed Ali Jinnah and Problems of Social Change in Pakistan.” *18th Annual Session of the Pakistan Philosophical Congress,* Lahore.

Güvenç B. : “Sosyal Bilimlerde Kavram Kargaşası Üzerine.” S. Karabaş ve Y. Yeşilçay (eds.), *Türkiye’de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler.* Ankara: ODTÜ Türk Halkbilimi Topluluğu, 15-28.

Güvenç B. : “Sosyal Değişme Sürecinde Aile, Akrabalık ve Soy İlişkileri.” S. Karabaş ve Y. Yeşilçay (eds.), *Türkiye’de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler.* Ankara: ODTÜ Türk Halkbilimi Topluluğu, 161-172.

1979 Güvenç B. : "Sociocultural Aspects of Neighborly Relations." *Keynote Address to the International Seminar of Public Relations Associations.* İstanbul.

Güvenç B.: "Shibui: Astringent Taste of Unripe Parsimmon Japanese."*Architecture.* II, 227-268.

1980 Güvenç B. : "Çocuk, Oyun ve TV." *Trt Çocuk Yayınları Semineri.* (Antalya 1979), Ankara: TRT, 58-63.

1981 Güvenç B. : "Quaid-i Azam Mohammed Ali Jinnah and Problems of Social Change in Pakistan."Islamabad: Quaid-i Azam University, 282-288.

Güvenç B. : "Quaid-i Azam Mohammed Ali Jinnah and Problems of Social Change in Pakistan. *Hacettepe Bulletin of Humanities. 4: 1-14*.

Güvenç B. : "Anthropological Field Work in Japan". *Journal of Asian and African Studies.* 22:56-74.

Güvenç B. : "A Comparison of Turkish and Japanese Culture." Miyagi Gakuin Joshi University, Women's College, Sendai, Japan, April 27.

Güvenç B. : "Cultural Roots of Turkish Society." Tokai University Faculty of Letters, Tokyo, July 24.

Güvenç B. : "A Turkish Antropologist Looks at Japan." *The Japanese Studies Center News.* (August): 1-3.

Güvenç B. : "Popular Version of Tokugawa History Reconsidered from Cultural Standpoint." Tokyo University of Foreign Studies, Institute of Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), Tokyo, September 30.

Güvenç B. : "How Have I Come to Understand the Japanese?" *Inst,tute for the Study of Asian and African Languages and Culture.* ILCAA. (January):1-3.

1982 Güvenç B. : "Japon Politikası Herkese Yaşam Boyu Eğitim, Kültür, Sanat." *Milliyet Sanat Dergisi.* XLII, (Mart): 16-21.

Güvenç B. : "Mimari Tasarıma Japon Yaklaşımı." *Tasarlama I. Ulusal Kongresi.* (İstanbul Teknik Üniversitesi), 24-26 Mayıs.

Güvenç B. : “Kültürel Evrim ve Dilde Değişme.” *Bilişim.* XLII, (Temmuz): 9-12.

1983 Güvenç B. : “Yatılı Yüksek Okullarda Lisans Eğitimi.” Dz. Harp Okulu Komutanlığı, İstanbul, 2-6 Mayıs.

Güvenç B. : “İletişim Teknolojisindeki Gelişmelerin Ulusal Kültürler Üzerindeki Etkileri.” *UNESCO Uluslararası İletişim Teknoloji Konferansı.* İstanbul, 26-28 Eylül.

Güvenç B. : “Darwin’in Yüzüncü Ölüm Yıldönümünde İnsanoğlunun Evrimi Sorunu.” *Çağdaş Eleştiri.* II, 14-21.

1984 Güvenç B. : “Bilgisayar ve Bilişim.” *Bilişim.*

Güvenç B. : “Eski Kent-Yeni Kent, Nerede Bizim Kent?” *Milliyet Gazetesi Şehirleşme Smeiner.* İstanbul, Ocak.

Güvenç B. : “Güncelliğini Koruyan Bir Tarih Sorunu: Sanatta Bireysellik mi, Evrensellik mi?” *Boyut, Plastik Sanatlar Dergisi.* (Nisan): 23-35.

Güvenç B. : “Kültüraşırı ve Tarihi Araştırmalarda Verilerin Güvenilirliği Sorunu.”*I. Felsefe ve Sosyal Bilim Kongresi.* (Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi), Erzurum, 7-11 Mayıs.

1984-86 Güvenç B. : “Turkish Anthropologist Discovers Japan. (A Series of 15 Articles on Japanese Life and Culture). Honno Mado (Book Window). Tokyo.

1985 Güvenç B. : “Ölümünün Yüzüncü Yıldönümünde Hugo’nun Tarih Bilinci Üzerine. T. İnal (ed.) *Victor Hugo.* Ankara: Türk-Fransız Kültür Derneği, 1, 235-38.

Güvenç B. : “Concepts, Methods and Methodology Prevailing in Turkish Education.” In Ö. Demirel, M. Demirezen, C. Tosun and C. Ülgen (eds.), *Quality of Education: Its Future Prospects in the Turkish Educational System. A*nkara: Hacettepe University, Faculty of Education Publication, 146-51.

1985 Güvenç B. : “Japon Eğitimi.” Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Bursa, 2-3 Mayıs.

1986 Güvenç B. : "Tarihilik, Tarihsizlik Sorunu Üzerine." *Tarih İçinde Bursa Smepozyumu.* Bursa, 16-18 Mayıs.

Güvenç B. : "Sosyoloji'de Araştırma." *Bilim Kavramı Smeineri* (Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilim Enstitüsü ve Türkiye Felsefe Kurumu) Eskişehir, 4-6 Ekim.

1987 Güvenç B. : "Türklerin Tarihi Kimliği Sorunu." *Köy Öğretmenleriyle Haberleşme ve Yardımlaşma Derneği, 25. Kuruluş Yılı Konferansı.* Ankara, 12 Şubat.

Güvenç B. : "Serbest Dolaşımın Sosyo-Ekonomik Yönleri."*Türkiye-AET İlişkileri Sempozyumu.* Ankara, 13-15 Mayıs.

Güvenç B. : "AET Ülkelerinde Serbest Dolaşım Sorununun Tarihi Kaynakları." *Prof. Dr İsmail Ercüment'e Armağan.* Ankara: A.Ü. Basımevi.

Güvenç B. : "Kore, Çin ve Japonya Üzerine Türk Araştırmaları." *I. Araştırma Sornuçları Toplantısı.* (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi), Ankara, 22-25 Mayıs.

Güvenç B. : "Amerika Yerlileri." *Ana Britannica.* I, 605-618.

Güvenç B. : "Türk Halk Şiirinde Varlık Bilinci ve Kimlik Duygusu." *II. Milli Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi.* (Selçuk Üniversitesi), Konya, 6-8 Ekim.

Güvenç B. : "Geçmişten Günümüze İnsan-Makine İlişkleri." *Konferans Tutanaklar.* Güneydoğu Avrupa Mühendisler Birliği ve Türk Mimarlar OfASI Sürekli Komitesi (Bursa), (Kasım)*:* 16-18.

Güvenç B. : "Kaldırım Çeşmeleri." *Şehir.* IX, 81-2.

1988 Güvenç B. : "Sinan: The Master Builder." *400th Anniversary of the Ottoman Architect.* Damascus and Aleppo, Syria, December 19-20.

Güvenç B. : "Orta Öğretimde Sosyal Bilimler Öğretimi." *Orta Öğretim Kurumlarında Sosyal Bilimler Öğretimi ve Sorunları: Konferans Tutanaklar.* Ankara: Türk Eğitim Derneği, 40.

Güvenç B. : "Dikensiz Centrum'da Santur Konçertosu." *Şehir.* XIII, 20-24.

1989 Güvenç B. : "İnsan Nedir? Kimdir O İnsan?" *Varlık Dergisi. (Eylül):* 3-6.

Güvenç B. : "Laiklik." *Rotary Klüpleri Toplantısı'nda Konuşma.* İstanbul, 31 Ekim.

Güvenç B. : "Atatürk'ün Kültür Anlayışı." *Atatürk'ün Ölümünün Ellinci Yıl Sempozyumu.* (Ankara ve Hacettepe Üniversiteleri), Ankara 31 Ekim-1 Kasım, 209-216.

Güvenç B. : "Ethnocentrism: Roots and Prospects." *The Worl Community in Post-Industrial Society.* WASCO '88. Seoul: Wooseak, 4: 82-88.

1990 Güvenç B. : "Sosyal Demokrat Kültür Politikaları." TÜSES Vakfı'nın Bir Smeineri, Ankara, 6 Şubat.

Güvenç B. : "An Envoy of love: Yunus Emre." *European Cultural Heritage Conferance.* Krakov, Poland, Juna 3.

Güvenç B. : "Bilgi, Bilim ve Bilişim." *Monitör.* (Eylül):24.

Güvenç B. : "İmages Japan in Turkey." *Kokusai Koryu.* 51: 16-24.

Güvenç B. : "Venacular Architecture as Paradigm Case Argument." In M. Turan (ed.) *Venacular Architecture. Aldershot: Aveburh,* 285-301.

Güvenç B. : "Turkish Higher Education in Transition from a Formal Autonomy to Academic Freedom." Bamberg University, March: 19-31.

1991/2 Güvenç B. : "TAŞI-Toprağı Altın, Tozu-Toprağı Çamur: Yeşil Kend-Temiz Kent." *Peyzaj Mimarlığı.* 11.12.

1993 Güvenç B. : "Ethnocentrism:Roots and Prospects." P. Krüzer (ed.) *Ethnicity and Nationalism.* Marburg: Hitzroth, 21-26. TÜSES Vakfı'nın Bir Smeineri, Ankara, 6 Şubat.

Güvenç B. : “Geleneklerden Kalıntılar: Başlık, Berdel, Kıç Kaçırma, Kuma ve Amca Kızı Evliliği.” *İ.Ü. Kadın Araştırmaları Dergisi. 1:43-48.* TÜSES Vakfı’nın Bir Smeineri, Ankara, 6 Şubat.