

6 – 9 ARALIK 2010



PROF. DR. EROL GÜNGÖR'ÜN ANISINA

Sosyal-Kültürel-Siyasal-Ekonomik-Dinsel Açıdan

TÜRKİYE'DE DEĞİŞİM

SEMPOZYUMU

GAZİ ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ

Ankara – 2010

Redaksiyon Kurulu

Prof. Dr. M. Çağatay ÖZDEMİR

Prof. Dr. Galip YÜKSEL

Yrd. Doç. Dr. Halük ÜNSAL

Arş. Gör. Serkan KOŞAR

Arş. Gör. Emel TÜZEL

Arş. Gör. Subhan EKŞİOĞLU

Türkçe Redaksiyon

Yrd. Doç. Dr. Yusuf DOĞAN

Arş. Gör. Başak UYSAL

Arş. Gör. Ersoy TOPUZKANAMIŞ

Kapak Tasarım

Zeynep ACUN

GAZİ ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ

Teknikokullar/ANKARA

Tel : 0 312 202 22 22

Fax : 0 312 221 32 02

ISBN: 978-975-507-244-9

Baskı Sayısı: 1000 Adet

Baskı:



PROF. DR. EROL GÜNGÖR

(1938 – 1983)

BU SAYFA BOŞ...

İÇİNDEKİLER

Açılış Konuşmaları.....	1
Prof. Dr. Rıza AYHAN (Gazi Üniversitesi Rektörü)	3
Prof. Dr. M. Çağatay ÖZDEMİR (Düzenleme Kurulu Başkanı).....	7
Doç. Dr. Ersin ÖZARSLAN, (Prof. Dr. Erol GÜNGÖR (1938-1983))	13
I. OTURUM (Bilim Adamı Prof. Dr. Erol GÜNGÖR).....	35
<i>Bireyin ve Toplumun Yaşamında Manevi Yaşamın Yeri ve İşlevi</i>	
Prof. Dr. Doğan CÜCELOĞLU	37
<i>Aynı Mahalleden Olmak</i>	
Prof. Dr. Hasan BACANLI, Gazi Üniversitesi.....	51
<i>Milletin Organik Aydını –Erol Güngör’ü Örnek Alarak ve O’nun Hatırasına –</i>	
Prof. Dr. Erol GÖKA, Selçuk Üniversitesi.....	57
<i>Prof. Dr. Erol Güngör’ün Bilimsel Çalışma Çizgisi</i>	
Prof. Dr. Galip YÜKSEL, Gazi Üniversitesi	75
II. OTURUM (Düşünce Adamı Prof. Dr. Erol GÜNGÖR)	99
<i>Erol Güngör’ün Tarih Anlayışı</i>	
Prof. Dr. Mehmet ÖZ, Hacettepe Üniversitesi	101
<i>Erol Güngör’ün Modernleşmeye Bakışı ve Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi</i>	
Prof. Dr. Suna BAŞAK, Gazi Üniversitesi	111
<i>Erol Güngör’ün Batılılaşma ve Değişime Bakışı</i>	
Doç. Dr. Cahit GELEKÇİ, Hacettepe Üniversitesi.....	147
<i>Sosyal Değişme ve Modernleşme Bağlamında Erol Güngör’ün Milliyetçiliğe Bakışı</i>	
Dr. Fahri ATASOY, Kültür ve Turizm Bakanlığı	157

III. OTURUM (Prof. Dr. Erol GÜNGÖR'ün Düşünce Eserleri, Çevirileri ve Makaleleri)	171
<i>Üslubun Şahsiyet Bulduğu Bir Münevver: Erol Güngör</i>	
Prof. Dr. Namık AÇIKGÖZ, Muğla Üniversitesi	173
<i>Erol Güngör'ün Sosyolojisinde Sosyal Bütünleşme</i>	
Doç. Dr. Hayati BEŞİRLİ, Gazi Üniversitesi	179
<i>Erol Güngör'ün Kelamî Sahada Estetik Yapı Organizasyonu Adlı Eseri Üzerine</i>	
Yrd. Doç. Dr. Serdar SAĞLAM, Hacettepe Üniversitesi	187
IV. OTURUM (Türkiye'de Sosyal Değişimin Göstergeleri ve Yönelimi)	203
<i>Nasıl Bir Kamusal Sosyal Bilim</i>	
Prof. Dr. Nilgün ÇELEBİ, Ankara Üniversitesi (Emekli)	205
<i>Türk Düşünce Dünyasının Farklı Yönelimlerine Dar Bakmamak</i>	
Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI, Ankara Üniversitesi	215
<i>Kent – Köy Bağlamında Türk İnsanın Yeni Değerleri</i>	
Prof. Dr. Ercan TATLIDİL, Ege Üniversitesi	223
<i>Erol Güngör'ü Anarken</i>	
Avni ÖZGÜREL, Gazeteci – Yazar	247
V. OTURUM (Türkiye'de Ekonomik Değişimin Göstergeleri ve Yönelimi) ...	255
<i>Türk Modernleşmesi ve İktisadi Zihniyet (1839 – 1908)</i>	
Doç. Dr. Abdülkadir İLGEN, Bilecik Üniversitesi	257
<i>Türkiye'de Modernleşme ve Demokratikleşmenin Bir İz Düşümü Olarak Yeni Orta Sınıf</i>	
Doç. Dr. Tevfik ERDEM, Gazi Üniversitesi	285
<i>İktisadi Gelişmenin Kültürel Dinamikleri</i>	
Yrd. Doç. Dr. Erdiç YAZICI, Gazi Üniversitesi	305
<i>İktisadi Kalkınmanın Siyasal Sosyo-Kültürel Temelleri ve Erol Güngör</i>	
Yrd. Doç. Dr. Halil MUTİOĞLU, Adnan Menderes Üniversitesi	311

VI. OTURUM (Türkiye’de Siyasal Değişimin Göstergeleri ve Yönelimi)	323
<i>Bir Düşünür Olarak Erol Güngör’ün Dünyası</i>	
Prof. Dr. Vedat BİLGİN, Gazi Üniversitesi	325
<i>1930’lar Kemalizminin Bir Örneği Olarak; Ord. Prof. Dr. Mustafa Hayrullah Diker’in Gazi İnkılâbının Psikolocisi (1933) Kitabı</i>	
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEN, Hacettepe Üniversitesi.....	337
<i>İslam, Demokrasi ve Siyaset</i>	
Doç. Dr. Yıldız AKPOLAT, Atatürk Üniversitesi.....	357
<i>Ulus – Devletlerin Krizi ve Geleceği</i>	
Yrd. Doç. Dr. Durmuş HOCAOĞLU, Marmara Üniversitesi	379
VII. OTURUM (Türkiye’de Kültürel Değişimin Göstergeleri ve Yönelimi) ...	401
<i>Modernlikle Yüzleşme / Erol Güngör</i>	
Prof. Dr. Naci BOSTANCI, Gazi Üniversitesi	403
<i>Tek Partili Sistemden Çok Partili – Demokratik Sisteme Geçişi Etkileyen Faktörler Üzerine Bir Deneme</i>	
Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU, İnönü Üniversitesi	407
<i>Cumhuriyet Döneminde Düşünce ve Kültür Hayatı (1918’den 1938’e)</i>	
Dr. Necmettin TURİNAY, Yazar	419
<i>Kültürel Değişme Sürecimizde Kimlik Algısı</i>	
Yrd. Doç. Dr. Nuray KARACA, Atatürk Üniversitesi	465
VIII. OTURUM (Türkiye’de Dinsel Değişimin Göstergeleri ve Yönelimi)	489
<i>Din – Siyaset İlişkisi Bağlamında Türkiye’de İslam’ı Yeniden Düşünmek</i>	
Prof. Dr. Hasan ONAT, Ankara Üniversitesi	491
<i>Türkiye’de Devlet – Din İlişkileri</i>	
Prof. Dr. İştâr GÖZAYDIN, İstanbul Teknik Üniversitesi.....	505
<i>Sosyal Hayatta Tasavvufun Yeri</i>	
Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Üniversitesi.....	529
<i>Türkiye’de Dinsel Değişimin Aktörleri: Katı Laikçiler mi Katı (Radikal) Muhafazakarlar mı Yoksa Yenilikçi (Modernist) İslamcılar mı?</i>	
Prof. Dr. Sönmez KUTLU, Ankara Üniversitesi	541

BU SAYFA BOŞ...

Açılış Konuşmaları

(Mimar Kemaleddin Salonu)

Prof. Dr. Rıza AYHAN, Gazi Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. M. Çağatay ÖZDEMİR, Düzenleme Kurulu Başkanı

Doç. Dr. Ersin ÖZARSLAN, Prof. Dr. Erol GÜNGÖR (1938-1983)

BU SAYFA BOŞ...

GAZİ ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ PROF. DR. RIZA AYHAN'IN AÇILIŞ KONUŞMASI

Değerli öğretim üyeleri, sevgili gençler;

Bugün burada Türk düşünce hayatında önemli bir yere sahip Prof. Dr. Erol Güngör'ün anısına düzenlenmiş *Sosyal, Kültürel, Siyasal, Ekonomik, Dinî Açından Türkiye'de Değişim* Sempozyumu için toplanmış bulunuyoruz. Öncelikle, başta sayın Prof. Dr. M. Çağatay Özdemir olmak üzere sempozyumun hazırlanmasında emeği geçen herkesi kutlarım.

Bilindiği gibi milletlerin tarih içindeki yolculuklarında devlet adamlarının, bilim insanlarının, sanatçıların, düşünürlerin, 'yol göstericilik, yol açıcılık' gibi çok büyük bir görevleri vardır. Bu düşünürler, bazen devlet görevlerini de tercih etmişler, böylelikle bilgi ve deneyimlerini doğrudan millete sunmuşlardır. Mesela; Göktürklerde Vezir Bilge Tonyukuk, Büyük Selçuklu Veziri, dünyanın ilk üniversitesi kabul edebileceğimiz Nizamiye Medreseleri'nin kurucusu ve ünlü "Siyasetname"nin yazarı Nizamül Mülk, Divan-ı Lügat-it Türk'ün yazarı Kaşgarlı Mahmut... bu dehalara birer örnektir.

Türklerin bilim dünyasına en ciddi katkıları, yerleşik hayata geçmelerinin yanı sıra İslam'la tanışmalarından sonraya rastlar. İlk cebir kitabını Abdülhamit İbn-i Türk yazmıştır ve meşhur matematikçi Harezmi ile de çağdaştır. İslam dünyasının ilk felsefecisi Farabi, tıpta İbn-i Sina, astronomide Uluğ Bey, bugünkü robot teknolojisi ve sibernetiğin temelini atmış Biruni, hemen akla gelen büyük isimlerdir. Ünlü yazar Thomas Carlyle gibi 'tarihi, kahramanların ve fikir adamlarının oluşturduğunu' tamamen kabul etmesek bile aydınların siyasal ve toplumsal yapının biçimlenmesindeki rolünü inkâr edemeyiz. Bu etki, aydınların doğrudan devlette rol üstlenmeleriyle olabileceği gibi, onların fikirlerinden ilham alan siyasetçiler marifetiyle de gerçekleşebilir. Büyük Önder Mustafa Kemal Atatürk, hem bir fikir hem bir siyaset adamıydı. Her iki özelliğinin de bir gerekliliği olarak çevresindeki sanatçılardan, düşünürlerden, yöneticilerden faydalanmasını bilirdi. Bir millî devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti'ni ilan etmesinde, "fikir babam" dediği rahmetli Ziya Gökalp'in yeri hepimizin malumlarıdır. Sonuçta; bir ülkenin yönetici elitlerinin çok önemli bir kanadını fikir adamları, düşünürler oluşturur. Milletlerin, büyük toplulukların onlarsız yollarına devam etmeleri beklenemez.

Bilindiği gibi 1970'ler, Türk düşünce hayatının yoğun bir şekilde yeni fikirlerle, yeni tartışma konularıyla yüz yüze geldiği fırtınalı yıllar olarak dikkat çekmektedir. Bu aynı zamanda soğuk savaş dönemi olarak adlandırdığımız bir zaman dilimidir. Bir yanda, içinde entelektüel arayışlar olsa da belirli bir ideolojik ve politik literatürün hızla tercüme edilerek siyasal mücadelelerin emrine verilmesi söz konusudur. Bu durum, Türkiye pratiğine indirgenmesi imkânsız, hep tercüme olarak kalmaya mahkûm, fikir hayatımıza katkı sağlamaktan çok politik çatışmayı güçlendirici, bir arka plan birikimi sağlamıştır. Diğer yanda ise gelenekle yeniden bağ kurmaya çalışan, modernlikle yerlilik, millîlik ve ihtiyaçlar arasında köprüler kurmaya gayret eden bir başka çaba ortaya çıkmıştır. İşte bu ikinci kesimin içinde yer alan ve kökü Osmanlı'nın son dönemindeki üç tarz-ı siyasete kadar ulaşan milliyetçilik çizgisini bilhassa belirtmem gerekir. Çünkü her türlü eleştiriye, saldırıya, hatta hakarete rağmen son iki yüzyıla evrensel ölçekte damga vuran milliyetçilik olmuştur. Bizde de bu çizginin çok önemli politik ve entelektüel önderleri vardır. Erol Güngör, buradaki zincirin çok önemli bir halkası ve yine kendinden önceki saygıdeğer Mümtaz Turhan hocanın öğrencisidir.

Erol Güngör'ü önemli kılan hususlar, değerli arkadaşlarım tarafından burada dile getirilecektir. Kullandığı bilimsel metodoloji, aydınlanma ve rasyonaliteyle ilişkisi kadar gelenek ve kutsalla derin bağı, meseleleri evrensel bir bağlama taşıma becerisi üzerine eminim birçok söz söylenecektir. Bunların yer aldığı kitaplarından bahsedilecektir. Bunları arkadaşlarıma bırakırken, size bir parça tanıdığım Erol Güngör'den bahsetmek istiyorum.

Rahmetli Erol Güngör'ü, okumaya, öğrenmeye, bilgi edinmeye çalışan akranlarım gibi ben de kitaplarından, konferanslarından tanıdım. İlerleyen zamanlarda Sayın Güngör'ü şahsen tanıma şansım da oldu. Ayrıca, değerli hocamızın kurduğu Selçuk Üniversitesinde akademisyen olarak görev de yaptım.

Akademik hayatın başlangıç dönemlerinde kişi bir yandan içine girdiği okuryazarlık evreninde teorik yönden kendisini tamamlamaya çalışır; kitaplar okur, yazılar yazar, toplantılara katılır. Şüphesiz başka meslekler için olduğu gibi akademisyenlikte de sadece kitaplar, sadece makaleler, sadece toplantılar, işin sözle ilişkili yönü yetmez. Akademisyenlik, okur-yazarlıkla ona tekabül eden bir karakteri birleştirme işidir. Karakter, okumalarla tamamlanamaz; sadece okur-yazarlık üzerinden insan bir şahsiyet olamaz. Kişi kendisine, etrafından rol modelleri benimser; başkalarının davranışlarına, ilişki kurma biçimlerine bakar; buradan kendisi için sonuçlar çıkarır; tercihlerini parça parça kendi hayatına ve karakterine taşır; kuşun yuva yapması gibi kendi karakterini inşa eder.

Rahmetli Erol Güngör, bu toplumun evladı bir entelektüel, bir deha olduğu kadar aynı zamanda kesinlikle sonraki kuşaklar için, bizler için bir rol modelidir. Sanatçıdan, fikir adamından bahsedilirken bazen hayatlarıyla eserleri arasındaki mesafe sebebiyle, “Efendim, kişinin eserine bakın, hayatıyla ilgilenmeyin.”, derler. Bunun halk katındaki karşılığı olan söz malum: İmamın dediğini yap, gittiği yoldan gitme. Hayır, bunu uygun görmek, buna katılmak mümkün değildir. Hayatla fikir arasındaki mesafe, o fikrin inanılabilirliğini, gerçekliğini, başkaları için yol gösterici olma niteliğini ortadan kaldırır. İşte, rahmetli Erol Güngör Hoca, sadece fikirleriyle değil hayatıyla, ilişkileriyle, tutumlarıyla her tür hâl ve hareketiyle başkalarının üzerinde derin tesirler bırakan, onlara ilham veren bir insandı. Onunla konuşup da sadece fikirlerinden değil aynı zamanda insanlığından etkilenmemek, ait olduğumuz medeniyetin tarihten damıtılmış meziyetlerini temsil eden bu kişi karşısında ona hayran olmamak mümkün değildi. Vefat ettiği tarihte Selçuk Üniversitesi rektörüydü. Konya’da hem bürokratik çevrelerle hem halkla çok yakın ilişkiler kurmuş, üniversiteyi kendi içinde işleyen bir kapalı mekân olmaktan çıkartmıştı. İnsana saygıyı ve sevgiyi, bürokrasiye atfedilen fakat daha çok yöneticilerin kaprisleri için bir örtmece olarak kullanılan hiyerarşik mesafeliliğe hiçbir zaman kurban etmemişti. Onunla karşılaşan, onunla aynı mekânda bulunan bir araştırma görevlisi de geleceğin büyük bir fikir adamı muamelesi görür, saygı ve sevgiyle karşılanır, akademik yolda yürümenin aynı zamanda insanlık yolunda yürümek olduğunu, bu sessiz, bu sadece hâl ve harekette kendini ortaya koyan öğreticilikten çıkartırdı.

Hepinizin bildiği üzere Erol Güngör, 24 Nisan 1983 tarihinde İstanbul’da vefat etti. Onunla şahsi tanışıklığımı özel ve akademik hayatımın en kıymetli hatıralardan birisi olarak bilirim ve bunu paylaşmaktan mutluluk duyarım. Çünkü paylaştığım, bu aziz milletin şan ve şeref kadar acı ve kederle dolu tarihinden muhteşem bir gelecek çıkartma iradesi, akli ve dehasının, onun şahsında hayat bulmuş karşılığıdır. O, Konya gibi ticaretin, düşünce hayatının ve mistik tecrübelerin merkezi olmuş bereketli bir şehirde, bu tarihle barışık bir kuruluş ve gelecek için Selçuk Üniversitesinin iddiası olmuştur. Bunu her adımında, hayatının her ayrıntısında gözlemek mümkündür.

Kendisini saygı ve rahmetle anıyorum. Bu sempozyumu, aziz milletimizin asil evladına bizlerin göstermek zorunda olduğu bir mükellefiyet olarak değil, aradan 27 yıl geçtikten sonra bile ondan alacaklarımıza “Nerde kalmıştık?.” diye başlamanın bir vesilesi olarak görüyorum.

Selam ve saygılarımla!

BU SAYFA BOŞ...

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU BAŞKANI
PROF. DR. M. ÇAĞATAY ÖZDEMİR'İN KONUŞMASI

2009 yılının Kasım ayında Türkiye’de sosyal psikolojinin kurucusu, düşünce adamı Prof. Dr. Mümtaz Turhan’ı aramızdan ayrılışının 40. yılı münasebetiyle bu salonda anmıştık. Gazi Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Rıza Ayhan, sempozyumu açış konuşmasında kadirşinaslık örneği göstererek Prof. Dr. Mümtaz Turhan’ın asistanı Prof. Dr. Erol Güngör’ün de anılmasının yerinde olacağını ifade etmişti. Bugün burada hocası gibi seçkin bir bilim ve düşünce adamı vasfını hak etmiş Prof. Dr. Erol Güngör’ü hem anacağız hem de günümüz Türkiye’inde büyük ivme kazandığı gözlemlenen değişim meselesini sosyal, kültürel, dinsel, siyasal ve ekonomik boyutlarını da dikkate alarak değerli katılımcılarla değerlendireceğiz.

Erol Güngör kimdir? Türk düşünce hayatında düşünceleriyle kalıcı hâle gelen Erol Güngör, hocası Mümtaz Turhan gibi taşra doğumludur. Selçuklu döneminin ve Türk-İslam kültürünün bütün hususiyetlerini taşıyan Kırşehir il merkezinde mütevazı bir ailede gözlerini dünyaya açmış bu müstesna insanın ilk entelektüel birikimini ailesinden aldığını görüyoruz. Baki’den Fuzuli’den beyitler okunan bir evde kendi kültür kaynaklarına merak duymaya başlayan Erol Güngör daha ortaokul dönemindeyken eski yazı öğrenmiştir. İstanbul’a geldiğinde meslekten tarihçilerin dahi okuyup anlamakta zorluk çektiği metinleri kolaylıkla okuduğunu, eski yazıyla yetinmeyip Farsça öğrendiğini, Arapçayı da okuyup anladığını yakın çevresi bize teyit ediyor.

Erol Güngör’ün temayüz eden bir başka hususiyeti, yabancı dile hâkimiyetidir. Kendi kendine Fransızca ve İngilizce öğrenen Erol Güngör, güzel Türkçesini çeviri yaptığı eserlere büyük bir ustalıkla yansıtmıştır. Onun yaptığı çeviriler asla tercüme tadında değildir. Amerika’dan döndükten sonra, Batı’daki ilmî eserlerin Türkçeye çevrilmesine öncülük yapan Güngör’ün bu tercüme faaliyetlerinde, Hilmi Ziya Ülken’in “Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü” isimli eserinin önemli bir tesiri vardır. Paul Hazard’dan “Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme”, Robert B. Downs’dan “Dünyayı Değiştiren Kitaplar”, Raymond Aron’dan “Sınıf Mücadelesi”, Kenneth Boulding’den “Yirminci Asrın Manası”, Walt W. Rostow’dan “İktisadi Gelişmenin Merhaleleri”, John Neft’den “Sanayileşmenin Kültürel Temelleri”, David Krecek’ten “Sosyal Psikoloji, Nazariye ve Problemler” bu eserler arasında zikredilebilir. Tercüme ettiği kitapların sadece başlıkları dahi Erol Güngör’ün Batı’daki bilimsel ve düşünsel gelişmelerden

haberdar olduğunu; Türkiye’deki aydın kesimin de bu gelişmeleri yakından takip etmeleri gerektiğine işaret ediyor. Dolayısıyla Erol Güngör’ n Batı dillerinden yaptığı tercümeler 1970’li yıllarda bilimsel zihniyeti ve sosyal bilimlerin dünyayı anlamada ne kadar önemli olduğunu bizlere ifade etmesi bakımından çok önemli ve değerlidir.

Daha lise sıralarındayken Hilmi Ziya  lken’in eserleriyle ve kendi yaşıdığı  vrenin kültür imk nlarıyla tanışan Erol Güngör 1956 yılında İstanbul Hukuk Fakültesine kaydolmuş ve bir yıl bu fakültede okumuştur. Erol Güngör’  hocası Mümtaz Turhan ile tanıştıran Fethi Gemuhluğlu olmuştur. Güngör’ n meziyetlerini yakından tanıyan Mümtaz Turhan talebesini asistan olarak yanına almaya tereddüt etmeyecektir. Bugün  niversitelerde çektiğimiz en büyük sıkıntılardan biri, geleceğin akademisyenlerini tanımada ve seçmede gösterdiğimiz zafiyettir. Sayısal verilere dayalı olarak yapılan akademisyen adayı seçimi entelektüel birikimi ve kişinin yetiştirme tarzını tanımaya yetmemektedir.

Benim mensup olduğum kuşak onu sanırım 1970’li yılların başında Töre dergisindeki yazılarıyla tanıdı. O yıllarda doçentti. Meslektaşları Mehmet Eröz, Necmettin Hacıeminoğlu ile birlikte dillerinin döndüğünce yerli ama milli bir tavır ve üslupla yazılar yazıyorlardı. Erol Güngör düşünce yazılarını 1960-1983 yılları arasında kaleme aldı.. Yazılarıyla hem yaşadığı dönemin tanığı oldu hem de tarihten devraldığımız devasa kültür meselelerini sosyal bilim yöntemini kullanarak açıklamaya çalıştı. 1960-1980 yılları Türkiye’nin en çalkantılı yıllarıydı. Türkiye ‘Garplılaştırma’nın bütün çelişkilerini en şiddetli bir biçimde yaşamaya devam ediyordu. Demokrasi ve sanayileşmeyi tercih eden Türkiye’yi bu sefer kültür buhranı sıkıştırılmaya başlamıştı. Bu buhranın yarattığı boşluk yabancı ideolojilerin düşünce dünyamızı baştan başa sarmasını da beraberinde getirdi. Düşüncede yaşanan ideolojik körlük ve sığlık ortaya çıkan meselelere doğru ve isabetli yorum getirmeye engel oluyordu.

İşte bu noktada Erol Güngör’den ışık gelmeye başladı. Türk tarihine, İslam tarihine, yakın  ağ Türk tarihine ilgi duyan ve eğilen, temel kaynakları mükemmel derecede okuyup sahip olduğ  bilgi ve ehliyetle yoğuran Erol Güngör’ n esas amacı kültürümüzün geçirmekte olduğ  büyük buhranı disiplinler arası yaklaşımla  z mlenmekti. O, Türkiye’nin garplılaştırma yönelimiyle daha belirgin hâle gelen kültür buhranını sadece sosyal psikolojinin değil, sosyoloji ve tarih disiplininin de desteğini alarak açıklamaya çalıştı. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren geçmişe, özellikle Osmanlı’ya karşı takınılan tavrı doğru bulmayan Erol Güngör, yazılarıyla Türk kültürünün geçmişten getirdiği birikimi toptan reddeden zihniyetin Türkiye’yi

kültür buhranına ittiğini teşhis etti. Erol Güngör'ün bu teşhisinde, kültür değişmesini asla anlamsız bulan veya reddeden bir taraf yoktu. Türkiye'deki sosyokültürel değişimin, toplumun yapısı ve ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde seyretmesi gerektiğini düşünüyordu. Her şeyden önce sosyokültürel değişimin halkın iradesine ve ihtiyaçlarına dayandırılması gerektiğini sosyal psikolojinin ortaya koyduğu sağlam bilimsel verilerle izah ediyordu. 1980 yılında basılan **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik** başlıklı kitabına yazdığı önsözde Türkiye'nin çok hızlı ve geniş çaplı bir değişim içinde bulunduğunu, bu değişimin kendi hâline bırakılmadığını ve kontrol altına alınmak istendiğini, yerli kültürün parçalandığını ve gündün güne eski bütünlüğünü kaybettiğini ve bunun için süratle bir şeyler yapılması gerektiğine inananların kültür değişmesi çerçevesinde "Neyi alalım, neyi atalım?" sorusunu sorduğunu ifade eden Erol Güngör, bizim bu soruya cevap vermeden önce neyi alıp neyi atacağımıza karar verebilmek için, önce bu konularda bizim irademizin ne kadar geçerli olduğunu bilmemiz gerektiğini, daha açık bir ifadeyle çağdaş bir millî kültür kurabilmek için millî bünyeyi kuvvetlendirici tedbirler üzerinde çalışmanın doğru olacağını kabullenmektir. Erol Güngör'ü o yıllarda bu derece endişelendiren ve hemen tedbir alınsın noktasına getiren durum 1980 öncesinde yaşanan anarşi ve kargaşa ortamındaki fikri sefalet ve aydın kesimdeki keskin ideolojik söylemdi. O yıllarda topluma zorla giydirilmek istenen deli gömleği, Batı'dan ithal edilen ve asla Türk kültürüne uygun olmayan ideolojik yaklaşım ve zorlamalardı. Kültür değişmesi nereye gideceği belli olmayan bir yönde savrulup gidiyordu.

Elbette sadece Türkiye'de değil, dünyada yaşanan kültür değişmelerine karşı takılan tavırlarda sadece bir zihniyeti, bir tavrı mahkûm etmek doğru değildir. Devlet eliyle ve bürokratik aydınların öncülüğüyle uygulanan sosyokültürel değişimlerin önceden düşünüldüğü gibi sonuçlar doğurmadığı gerçeği bugün eskisinden daha açık-seçik bir biçimde görünmektedir. Esas mesele memleketin ihtiyaç duyduğu değişikliklerin toplumca ve onun bireyleri tarafından nasıl kabul edileceğidir? Bir başka ifadeyle sosyokültürel değişim olgusunu toplumun ve bireyin ihtiyaçlarına dayandırmak mı veya bunu devlet eliyle dayatmak mı doğrudur? Erol Güngör'ün bu konudaki görüşü çok açıktır: Kültür değişmesi çok seçici bir olaydır. Bir kültür başka bir kültürden bir şeyler alırken, bunları otomatik sıraya bağlı olarak değil de, seçerek almaktır. Bu unsurlardan bazıları alınmak üzere seçilirken, bazıları da ilgi sahası dışında kalabilmektedir. Bu noktada önemli olan bireyin farkındalık sahibi olmada hem kendisinin hem de bizim gibi ülkelerde bireylerine(halkına) yabancılaşmamış aydınların öncülük yapmasıdır. Erol Güngör bu yaklaşımıyla, gönüllü kültürel değişimden yana tercihini yapmaktadır.

Erol Güngör'de yabancı kültür karşısında peşin hükümlülük yoktur. Türkiye'deki kültür değişmesini *yabancı kültür-millî kültür* ikilemiyle açıklamak doğru değildir. Güngör'e göre, *millî kültürün geliştirilmesinde Batı ile olan münasebetlerin kısılmasına değil genişletilmesine ihtiyaç vardır. Bizim yabancı kültürlerden ve özellikle Batılı kültürlerden doğrudan doğruya taklit etmemiz gereken unsurların olabileceği akıldan çıkarılmamalıdır. Her kültür çevresindeki maddî medeniyete uymak zorundadır ve çağdaş bir kültürün çağdaş medeniyetteki örneklerden faydalanması hem daha kolay, hem daha verimli bir yoldur. Kültürler alışverişle zenginleşir, izole olan kültür kısırlaşır. Batı kültürü ile temaslar bize büyük fayda sağlayabilir.*

Önemli olan burada sağlam bir strateji takip edebilmeyi başarmak ve aydın ile halk arasındaki köprüyü kurabilmektir. Aydınları inkılâpçı (solcu) ve muhafazakâr (sağcı) olarak ayrılan bir ülkede bunu ne ölçüde başarabildik? Bunun cevabının hemen burada kolayca vermenin mümkün olup olamayacağını sizlerin takdirlerinize bırakıyorum.

Düşünce dünyamızda Erol Güngör'ü milliyetçiliği yayan bir akademisyen olarak görmekten ziyade sosyokültürel değişmeler karşısında millî kültür savunuculuğu yapan, yazılarında ve üslubunda kimi zaman milliyetçi, kimi zaman muhafazakâr, bazen liberal bazen de İslamcı eğilimleri tespit etmek mümkündür. Ama bütün bu eğilimlerinin en önemli tarafı kültür değişmesi konusunda zorlamadan yana olmaması ve dünya görüşünün temelinde **millet, milliyetçilik, kültür ve demokrasi** kavramlarını oturtmasıdır. Güngör milleti sosyal organizasyonun bugün ulaştığı olduğu en ileri merhalesi olarak görür. O milleti meydana getiren unsurlar içinde en çok kültür birliğine vurgu yapar. Kültürel bir birliğe dayanan milletin milliyetçiliğini savunur. Millet aynı dili konuşan ve konuştuğu dille yazan, aynı vatani ve aynı sosyal hafızayı paylaşan insanların mecmuudur, der. Dolayısıyla milliyetçiliği millî birlik ve tecanüs davası olarak görür. Milliyetçiliğin halka dayanan bir hareket olması münasebetiyle, demokrasi ve bu bağlamda fikir hürriyetine imkân vermeyen bir milliyetçilik düşünülemez. Milliyetçiliğin millî hâkimiyet doktrinine dayanması yüzünden siyasî iktidarın da millet çoğunluğuna ait olacağını kabul etmemizdir.

Sempozyumun başlığını **Türkiye'de Değişim** olarak seçmemiz bir tesadüf değildir. Bu isim tercihimizin altında yatan neden, hem Prof. Dr. Erol Güngör'ün olağanüstü entelektüel çaba sarf ettiği değişim meselesine daha çok açıklık getirmek hem de bugün yoğun olarak yaşanan çok boyutlu değişim olgusunu anlamaya çalışmaktır. Erol Güngör, değişim konusunda çok temkinlidir. Bazı bilim

adamlarının ve siyasetçilerin dillerinden düşürmediği “**Değişmeyen tek şey değişimdir.**” yaklaşımına aşağıdaki görüşüyle cevap verir:

İnsanların ortak inanışları ve uygulamalarıyla bir araya gelerek kurdukları toplum değişen bazı şartlar karşısında kendini değiştirmek zorunda kaldığı için değişebilir, ama her zaman işi “en az değişme” ile kapatmaya çalışır; onun gayesi ayakta kalmak ve hüviyetini kaybetmemek, istikrar ve düzeni sağlamaktır. Toplum değişmeye direnemeyecek olursa, bu defa kabul etmek zorunda kaldığı değişikliği süratle kendi bünyesine uydurmaya, yani bu değişmeden en az sarsıntıyla çıkmaya çalışır. Eğer bu değişme mevcut norm sisteminin pek büyük kısmını değiştirecek kadar geniş çaplı ise toplum buna karşı koyamayacak derecede zayıf kalıyorsa, o zaman sosyal çözülme ve dağılma dediğimiz şey meydana gelir; insanlar belki ölmez ama dağılır ve ortadan kalkar; aynı topraklar üzerinde -tabii herkes göç etmemişse- mahiyeti tamamen farklı bir toplum kurulur.

Dört gün boyunca burada toplam 8 oturumda sunulacak 30 bildiriyle Prof. Dr. Erol Güngör’ün düşünceleri ve aynı zamanda ağırlıklı olarak Türkiye’de hemen hemen herkesin çok yakından yaşadığı, hissettiği ve gözlediği değişim meselesi üniversitelerimizin ve düşünce dünyamızın seçkin isimlerince ele alınacaktır.

Bizlerin davetine bildirimleriyle icabet eden tüm meslektaşlarıma, düzenleme ve danışma kurulu üyelerine ve siz değerli misafirlerimize saygılarımı sunuyorum; sempozyumun bilim ve düşünce dünyamıza yeni ufuklar açmasını diliyorum.

BU SAYFA BOŞ...

PROF. DR. EROL GÜNGÖR (1938-1983)

Doç. Dr. Ersin ÖZARSLAN*

1. Aile Çevresi

a. Baba tarafı

Cumhuriyet devri Türk ilim ve fikir hayatının önemli simalarından Prof. Dr. Erol Güngör Kırşehir il merkezinde Hacıhafızoğulları namıyla maruf bir ailenin çocuğudur. Ailenin adı hatırlanan en eski ismi Ömer Efendi'dir. Onun oğlu Hacı Hafızoğlu Hidayet Efendi, Erol Güngör'ün büyük dedesi olup 1932'de vefat etmiştir. Bu zatın Kırşehir Ahi Tekkesi'nin son şeyhi olduğu ileri sürülmüşse de (Yurt, 1983) aile fertleri bu bilgiyi tasdik etmemişlerdir.

Dedesi Hafız Osman Hamdi Efendi (1875–1958) ise ömrünü imamlıkla geçirmiş bir zattır. 1924 yılında cumhuriyet idaresi tarafından imamlık vazifesiyle Adana şehir merkezine tayin edilmiş; bir süre çalıştığı Adana'da küçük bir çocuğunu kaybetmiştir. Ardından İstanbul'un Bebek semtine tayin edilmişse de İstanbul'da durmak istememiş ve çok geçmeden Kırşehir merkezine tayin edilerek memleketine gelmiştir. Uzun yıllar Kırşehir'de imamlık eden Osman Hamdi Efendi'nin buradaki ilk görev yeri Kapıcı Camii'dir. Bu camideki imamlığını Câca Bey Camii imamlığı takip etmiştir. Son görev yeri ise Âhi Evran Camii imamlığıdır.

Osman Hamdi Efendi'yi tanımış olan Mehmet Lütfi İkiz (1998, s. 159), onu “mehib görünümlü, bembeyaz sakalları ile, parlayan bir iman âbidesi” olarak tasvir etmiştir. Osman Hamdi Efendi, II. Abdülhamid devrinde yaşamış, devrinin medrese eğitiminden geçmiş (Yıldız, 1998, s. 16), geleneğin zemininde yetişmesinin yanında, bu gelenek zeminini canlı olarak devam ettiren, zühd ve takva sahibi, gönül ehli, renkli bir şahsiyettir. İkiz'in, Osman Hamdi Efendi hakkında söyledikleri ilgi çekicidir:

“Elli beş sene güneşi üzerine doğdurmayan Osman Hamdi Efendi, deryadil bir zattı, eski ediplerle hemhâl olmuş, bitmez tükenmez muhacir kabileleri içinde Kırşehir'den geçen fuzelayı, bülegayı, üdebayı misafirperverliğin en üstünü ile misafir etmiş, Meşhur

* Gazi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü.

Diyarbakır'lı Ali Emirî Efendi'nin sohbet ve çalışmalarında ön sırayı işgal etmiş bir zattı." (İkiz, 1998, s. 159).

Torunlarının ifadelerine göre ise Osman Efendi'nin dinî destanî eserlerden oluşan mütevazı bir kütüphânesi vardır. Okumayı sever. Âşık Dertli'nin, Yunus Emre'nin dîvânlarını, Bağdatlı Ruhî'nin, Eşref'in hicivlerini okur. Şu beyt Osman Efendi'nin vird-i zebânıdır:

"Ey Ertuğrul oğlu Osman Gazi Ebu'l-himmet!

Uyan da gör bak, ne hâle düştü te'sis ettiğin devlet!"

Torunu Erol Güngör'ü erken yaşta eski yazı eğitimine tâbi tutarak, ona eski yazı okumayı ve rik'a harfleri ile yazı yazmayı da öğreten Osman Efendi 1958 yılında 83 yaşında vefat etmiştir.

Erol Güngör'ün babaannesi Fatma Hanım'ın babası Lütfü Efendi de münevver bir zat olup müftülük görevinde bulunmuş ve 1956 yılında vefat etmiştir. Ailenin bu kolu hakkında fazla bir şey bilinmemektedir.

Güngör'ün babasının adı Abdullah Sabri, annesinin adı ise Zeliha Gülşen'dir. Babası Abdullah Sabri Bey, 1914 yılında Kırşehir'de dünyaya gelmiştir. Uzun yıllar Kırşehir Adliyesi'nde zabıt kâtibi olan bir devlet memurudur. Emekliliğinden sonra İstanbul'da 11 Kasım 1988 tarihinde vefat etmiştir. Annesi Zeliha Gülşen Hanım ise ev hanımıdır.

Erol Güngör, bu memur baba ile ev hanımı annenin çocuğu olarak Kırşehir'de, Kaya Şeyhi Mahallesi'nde, dedesi Osman Hamdi Efendi'nin Ermenilerden satın aldığı, Değirmen Sokağı'nda bugün boş durumda olan dört numaralı konakta, ailenin dört çocuğundan üçüncüsü olarak dünyaya gelmiştir. Aile nüfus kütüğüne Bağbaşı Mahallesi'ndeki ev üzerinden kaydolunduğu için, nüfusta Bağbaşı'na kayıtlı görünür. Erol Güngör, nüfus kaydına göre 25 Kasım 1938 tarihinde doğmuş görünmesine karşılık, eşi Şeyma Güngör'ün, kayınvalidesi Zeliha Gülşen Hanım'dan naklettiğine göre bu tarih doğru değildir. Zeliha Gülşen Hanım, oğlunun nüfusa olduğundan daha büyük kaydedildiğini söylemiştir. Bu itibarla Erol Güngör'ün doğum günü tam olarak bilinmemektedir (Güngör, 2005).

Ailenin diğer çocuklarından Hidayet, ilk çocuk olup 1933 yılında Kırşehir'de doğmuş, Kara Harp Okulu'nu bitirerek subay çıkmış, tümgenerallikten emekli olmuş ve 1989 yılında vefat etmiştir. İkinci çocuk Dirayet Güngör 1936 Kırşehir doğumludur. PTT başmüfettişliğinden emekli olup hâlen İstanbul'da yaşamaktadır. Ailenin son çocuğu Aysel Güngör, 1943 Kırşehir doğumlu olup, İstanbul

Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Emekli Edebiyat öğretmeni olan Aysel Güngör, İstanbul'da yaşamaktadır.

Adliye'de zabıt kâtibi olan baba Abdullah Sabri Bey, adli hizmetler gereği sık sık il dışında göreve gittiği için Erol Güngör ve diğer kardeşleri dedeleri Osman Hamdi Efendi'nin evinde ve onun nezaretinde büyümüş, hatta babaları yerine dedelerine nispetle çağırılmışlardır.

Geleneğin henüz canlılığını koruduğu Kırşehir'de geleneği yaşatan bir aile çevresinde özellikle dedesi Hafız Osman Hamdi Efendi'nin verdiği terbiye ile büyüyen genç Erol'un zihniyet dünyası Dede'sinin müktesebât, tecrübe ve tavsiyelerinin tesiri ve yönlendirmesi doğrultusunda şekillenmeye yüz tutmuştur. Osman Hamdi Efendi, Erol Güngör'e diğer torunlarından daha farklı bir ilgi, belki de düşkünlük göstermiştir. Torununu misafirlerine sitayişle tanıtırken, onun profesör olacağını söylemesi, dedenin torununa ilgisini yahut düşkünlüğünü göstermekle birlikte, genç Erol Güngör'ün bu ilgiye lâyık olan yönelişlerini de ihsas eder. Bu hususta Mehmet Lütfi İnkiz'in ifadeleri değer kazanmaktadır:

“Dedesinin tavsiyesi doğrultusunda Kırşehir'in güzide simaları ile çok küçük olmasına rağmen düşüp kalkmış, Yozgatlı Akif Paşa nesrinin temsilcisi olarak Şakir Ağazade Şevki Beyi ve onun «divan sohbetleri»ni takip etmişti. Ayrıca Eski Türk astronomi âletlerinden irtifa tahtasını ve onun üzerindeki işaretleri merakla büyük âlim irtifacı Mehmet Efendi'den öğrenmeye çalışmıştı. İttihat ve Terakki'nin bakıyyet'üs-süyufundan Ali Galip ve diğerlerinin lise talebesi iken, dünya görüşlerini öğrenmişti” (İnkiz 1998, s. 159).

Bu satırlarda sözü edilen faaliyet, mahiyet itibarıyla sadece büyüklerin tavsiyesi ile icra edilebilecek hususlar değildir. İnsanın yaş ve kültür bakımından kendisinden yukarıda olan kişilerle ülfet edebilmesi için, zihni ilgi, yeterlik, merak ve ufuk sahibi olmasına ilaveten muhataplarını anlayacak derecede bir bilgi birikimi ve şahsî olgunluk sahibi olması da gerekir. Erol Güngör'ün de bu niteliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bütün bunlara karşılık Erol Güngör'ün ailesi varlıklı bir aile değil, aksine fakir bir ailedir. İmkânları kıt olduğu için, kitapçıdan, emanet yahut kira ile kitap alır, kardeşleri ile okuyup bitirdikten sonra geri verirler. Kiralanan kitabın formalarını kesmeden masanın üzerine açar ve sayfaları, sayfaların durumuna göre sıra ile masanın iki tarafından, yer değiştirerek okurlar. Evlerine devrin gazetelerinden Yeni Sabah alınır. Gazetede tefrika romanları topluca okurlar.

Bunun yanında evde gelenek hâlinde okuyanı dinlemeye dayanan bir okuma dinleme faaliyeti sürdürülür.

Evlerindeki kitap okuma hususunda kendisinin ifadeleri dikkat çekicidir. Ona göre eskiden belirli kitapları insanlar tek tek değil ailece hatta toplum olarak okumaktaydılar:

“Bizim daha düne kadar çocukluğumuzda evlerimizde okuduğumuz kitaplar vardı. Bu kitapları sadece evlerimizde değil mahallenin bütün halkı arasında, kış gecelerinde okuma yazma bilenler okurlardı ve öbürleri de dinlerlerdi. Yazıcızâde'nin eserleri Ahmediye ve Muhammediye bunlardan bir kısmıdır. Biz çocukluğumuzda okurduk. Aşağı yukarı Tâberî tarihini de ezber bile etmişizdir. Bunların bugün için aynı değeri taşıdığını söyleyemem. Şüphesiz ki birçokları bugünün insanı ve bugünün hayatı için gerilerde bir hatıra olarak kalmıştır. Ama onların yerinde ne vardır? Hiçbir şey yoktur.” (KÜ)

b. Anne tarafı

Erol Güngör'ün annesi Zeliha Gülşen Hanım Kırşehirli Demirsoylar ailesinin kızıdır. 1915 yılında Kırşehir'de dünyaya gelmiştir.

Zeliha Gülşen Hanım ümmi olmasına rağmen zeki, dirayetli ve mükemmel bir irfan sahibidir. Sözlerinde çok belirgin bir vuzuh vardır. Konuşurken meseleyi tam kalbinden yakalar ve şaşılacak bir vuzuhla ortaya koyar. Karar verirken ne olursa olsun hakkı teslim eder. Yetmiş yaşından sonra ilkokulu bitirmiş ve Kuran okumayı öğrenmiştir. Erol Güngör'ün hayatında babasından ziyade annesi Zeliha Gülşen Hanım'ın tesiri olduğu anlaşılıyor. Çünkü ebeveynlerden çocuklarla ilgilenen babadan ziyade anne Zeliha Gülşen Hanım'dır. Hatta asıl ilgilenenin anne olduğunu söylemek hakkı teslim olacaktır (Güngör, 2005).

Zeliha Gülşen Hanım'ın babası berberlikle meşgul olan Hakkı Efendi, annesi ise Döndü Hanım'dır. Babası Hakkı Efendi'nin vakitsiz ölümü üzerine, annesi Döndü Hanım kayınbiraderi Nâfi Efendi (1898–1954?) ile evlenmiştir. Döndü Hanım'ın ilk eşinden Osman ve Zeliha Gülşen, ikinci eşinden Hakkı ve Ramazan adlarında dört çocuğu olur. Zeliha Gülşen Hanım'ın ağabeyi Osman Demirsoy (1913–1998) albaylıktan emekli olup İstanbul'da vefat etmiştir. Anne bir baba ayrı kardeşlerinden Hakkı Demirsoy (1925–2001) ziraat mühendisi olup Kırşehir'de vefat etmiştir. En küçük kardeşi Ramazan N. Demirsoy (1928-) avukat olup, on ikinci dönem Nevşehir milletvekili olarak meclise girmiştir. *Demokrasi Oyununda*

Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına

Figürandım (1997) adlı bir hatıratı ve bazı kanun kitapları vardır. Erol Güngör'ün yetişmesinde dayılarının da mühim tesir ve payları vardır.

2. Tahsil Hayatı

İlk ve ortaokulu Kırşehir'de okuyan Erol Güngör, resmî tahsiline ilâveten hususî dersler aldı. Eski harflerle okuyup yazmayı ortaokul yıllarında dedesi Osman Hamdi Efendi'den öğrendi.

Lisede okuduğu sırada ise Mehmet Lütfî İkiz'den ders alarak Arapça öğrenmeye başladı. Yaşadığı çevrenin manevî havası doğrultusunda tarihî ve kültürel mevzulara yakınlık duyan Erol Güngör, bir yandan bu sahalarda ana kaynaklarını okurken, diğer yandan da Ziya Gök-Alp ve Hilmi Ziya Ülken gibi fikir adamlarının eserlerini okuyarak ilerdeki ilmî ve fikrî hayatının yerli, millî ve dinî zeminlerini oluşturdu (Ayvazoğlu, 1996; Güngör, 2005). Hilmi Ziya Ülken hakkında yazdığı bir makalede lise yıllarını ve ünlü hocayı tanıyışını şöyle anlatır:

“Ben onu bir taşra kasabasında lise talebesi bulunduğum sıralarda, Yeni Sabah gazetesinde çıkan haftalık makalelerinde tanımıştım. Hatırimda yanlış kalmamışsa «Büyük İhtidalar» adlı bir yazısı beni adeta büyülemişti. Sonra kitaplarını aradım ve büyük bir kısmını buldum. «Türk Tefekkür Tarihi», «Millet ve Tarih Şuuru», «İçtimai Doktrinler tarihi», «Tarihi Maddeciliğe Reddiye» bunların ilkeridir. O zamanki bilgilerimle bu kitaplarda yazıların çok azını anlıyordum, ama o tarihte Türk fikir aleminin senyörü olan bir kimsenin eserlerini sadece karıştırmış olmak bile iftihar vesilesidir.” (HZÜİ)

Erol Güngör'ün yetişmesinde önemli bir katkı daha vardır. Bu katkı dayılarından gelir. Güngör, kültürünün Batı ile ilgili kısmını dayıları vasıtası ile edinmiştir. Batı kültürü ile ilgili eserleri asker olan dayıları Osman ve Hakkı Demirsoy'un çok zengin olan kütüphanelerinden okur. Emekli Albay olan büyük dayısı Osman Demirsoy'un geniş kütüphânesinden çok rahat şekilde istifade eder. Osman Bey, yeğenine iki ciltlik bir çocuk ansiklopedisi göndermiştir.

Kırşehir, öteden beri bir ilim ve irfan merkezidir. Erol Güngör, geleneğin canlılığını, eski kültür mahfillerinin varlık ve işlevini sürdürdüğü Kırşehir'in irfan potasında yetişmiştir.

1952 yılında Kırşehir ortaokulundan mezun olan Erol Güngör, Kırşehir'de lise olmadığı için 1952–53 ders yılında Sivas'a giderek Sivas Lisesi'nde okumaya

başlamış, fakat orada barınma ve geçinme hususunda bir düzen tutturma imkânı bulunmadığını anlayınca Kırşehir'e geri dönmüştür. O ders yılını kaybetmekle birlikte, Karayolları'nda işe girmiş ve burada mutemet olarak görev yapmıştır. Ertesi yıl açılan Kırşehir Lisesi'ne kaydolarak tahsiline devam etmiş ve Kırşehir Lisesi'nden mezun olmuştur.

Her ne kadar Yağmur Atsız (2005) ve ondan naklen Hilmi Yavuz (2005) Erol Güngör'ün Haydarpaşa Lisesi'nde okuduğunu yazmışlarsa da, söz konusu ifadeler Yağmur Atsız'ın zühulünden doğmuş olup gerçeği yansıtmaz. Atsız ve Yavuz'un ifadelerinin aksine Erol Güngör, Haydarpaşa Lisesi'nde talebe olması söz konusu değildir¹.

Kırşehir Lisesi'ndeki tarih hocası Hilmi Bey'dir. Derslerde çok zorladığı için önceleri Felsefe hocası Fuat Bey'le yıldızları pek barışmaz. Fakat sonradan iki yakın arkadaş gibi olurlar. Edebiyat öğretmeni Necdet Eruygur, öğrencisinden çekinir. Osmanlı dönemi Türkçesine vâkıf olan Erol Güngör hocasının hatalarını görür. Bu durumun farkında olan Necdet Eruygur, öğrencisi için "Erol benim korkulu rüyamdı." der.

Erol Güngör'ün Kırşehir'deki yakın arkadaşlarından Ahmet Yastıman liseden arkadaş olup, erken yaşta, Gürbüz Berk ise muhtemelen 1995'te vefat etmiştir.

Kırşehir Lisesi'nde sınıf arkadaşları arasında yayıncı yazar Ercümen Özkân (1938–1995) ile sıra arkadaşı mahallî gazeteci Dursun Yastıman vardır. Müzik öğretmeni ünlü araştırmacı ve derlemeci Veysel Arseven (1919–1977), Fransızca öğretmeni ise asıl adı Emrullah İlhan Birsen olan şair İlhan Berk'tir. Erol Güngör, Fransızca dersinde de başarılı bir öğrenci olup metinleri en güzel şekilde tercüme eder (Yastıman, 2003). Erol Apaydın'dan aldığı derslerle iyi derecede İngilizce öğrenir ve üniversiteye geldiğinde, bu bilgisiyle İngilizce'den muafiyet imtihanını verir.

¹ Yağmur Atsız, hatıralarında zuhulen Erol Güngör'le Haydarpaşa Lisesi'nde sınıf arkadaşı olduğunu öne sürmektedir:

"Rahmetli Erol Güngör ve Rahmetli Mehmed Çavuşoğlu benim arkadaşlarımdı. Erol ve Mehmet benim Haydarpaşa lisesi'nden arkadaşlarımdı. Erol sınıf arkadaşım, Mehmet'se paralel sınıftan arkadaşım." (Atsız, 2005, s. 55).

Yağmur Atsız muhtemelen Hukuk fakültesindeki sınıf arkadaşlığını liseye teşmil etmektedir. Bu zühul, Yağmur Atsız'ın Haydarpaşa Lisesi'nden arkadaşı Mehmet Çavuşoğlu ile Hukuk Fakültesi'nde aynı sınıfta okuması ve burada her ikisinin de Erol Güngör'le yakın arkadaş olmalarından kaynaklanmış olmalıdır.

Klasik Batı müziğine tutkun olduğu için müzik dersini seçer ve Arseven'in dersinde kurmalı gramofondan Batı müziğinin seçme eserlerini dinleme imkânı bulur (Yastıman, 2003).

Erol Güngör, Kırşehir'de iken boş zamanlarında Sülükçü'nün Kahvesi'ne giderek, yaşlı başlı kişilerle sohbet edip vakit geçirir. Bu kahvehâne bugün yıkılmış olup, yerindeki arsa boştur.

Erol Güngör, 1955–1956 ders yılı bahar döneminde Kırşehir Lisesi edebiyat kolundan pekiyi derece ile mezun olmuştur. Güngör, yüksek tahsil yapabileceği okullar ve hocalar hakkında malumat edinmek üzere Ankara'ya gitmiştir. Arapça hocası M. Lütfü İkiz'in tavsiyesi ile kütüphâneci Necmeddin Sefercioğlu'yu aramış, bu hususlardan ondan bilgi almış, daha sonra da aynı gaye ile İstanbul'a gitmiştir (Sefercioğlu, 2005, s. 305). Güngör, 1956–1957 ders yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydolunarak hukuk tahsiline başlamıştır. Yakın arkadaşlarından Mehmed Çavuşoğlu ile de burada arkadaş olur.

Erol Güngör'ün Hukuk Fakültesi'ndeki tahsil hayatının da oldukça renkli geçtiği anlaşılmaktadır. Hukuk Fakültesi'nde Hüseyin Nihal Atsız'ın büyük oğlu Yağmur Atsız'la aynı sınıfta okuyan Erol Güngör, Atsızlar'ı evlerinde sık sık ziyaret edecek yakınlıktadır. Yağmur Atsız, hatıralarında Erol Güngör ve Mehmet Çavuşoğlu'nun Atsız ailesinin evlâdı gibi görüldüklerini kaydeder: “İkisi de bizim evin «ilâve oğullar tâifesi»ne mensubdu. Sıkça gelir giderler ve yemeğe de kalırlardı...” (Atsız, 2005, s. 55).

Profesör Mümtaz Turhan'ın teklif ve tavsiyesi üzerine 7 Ekim 1957 tarihinde Hukuk Fakültesi'nden ayrılarak Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne tahsile başlamış ve 30 Haziran 1961 tarihinde, “Kültür Temaslarının Atitüdü Üzerindeki Tesiri” konulu lisans tezinin savunma imtihanında pekiyi derece ile başarı göstererek buradan mezun olmuştur (Vayni, 2002, s. 16).

Buradaki öğrenciliği sırasında Fransızcasını geliştiren Güngör, muhtemelen hocası Mümtaz Turhan'ın tavassutuyla dekanlıkça memur olarak istihdam edilir. Bölümde ders veren misafir öğretim üyesi Prof. Hains'in laboratuvar yardımcılığını deruhte ederek derslerini Türkçe'ye çevirir. Erol Güngör, Prof. Hilmi Ziya Ülken'in, “Türk Düşüncesi Tarihi” dersinde anlattıklarını eski harflerle eksiksiz bir şekilde kaydeder. Prof. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı ünlü eserini, Erol Güngör'ün, bu derste tuttuğu notları tadil etmek suretiyle vücuda getirmiştir. Güngör, bu hususu şöyle anlatır:

“Ben onun anlattığı mevzulara âşina olduğum ve Eski Türk alfabesi ile not tutabildiğim için sene sonunda bu notları Latin harfleriyle teksir ederek hem talebeye dağıttır, hem de kendisine verirdim. Tanzimat’tan sonraki Türk tefekkür tarihi üzerine neşrettiği iki ciltlik eserin büyük bir kısmı bu şekilde toplanmıştır.” (HZÜİ)

Erol Güngör’ün öğrenciliği sırasında bugünün profesörleri Yılmaz Özakpınar bölümün asistanı, Doğan Cüceloğlu da bölümde öğrencidir.

3. İlmî Hayatı

Mezuniyetinin ardından 1961 yılında Edebiyat Fakültesi Tecrübî Psikoloji Kürsüsü’ne asistan oldu. Aynı kürsüde Prof. Dr. Mümtaz Turhan’ın yönetiminde hazırladığı «Kelâmî (Verbal) Yapılarda Estetik Organizasyon» adlı tezini savunarak doktor oldu.

1966 yılında Kolorado Üniversitesi Davranış Bilimleri Enstitüsü Başkanı Sosyal Psikolog Dr. Kenneth Hammond tarafından Amerika’ya davet edildi². Burada milletler arası bir heyetçe yürütülen çalışmalara dâhil oldu. Fransızca’dan İngilizce’ye tercümeleriyle çevrenin dikkatini çekerken, bu husustaki başarılı çalışmaları gıpta ile karşılandı. 1968’de döndüğü İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tecrübî Psikoloji Kürsüsü’nde Sosyal Psikoloji dersleri vermeye başladı.

Askerliği sırasında hazırladığı «Şahıslar Arası İhtilaflarda Lisanın Rolü» başlıklı teziyle 1970 yılında sosyal psikoloji doçenti oldu. 1978 yılında verdiği «Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar» isimli takdim teziyle sosyal psikoloji profesörü oldu.

1982 yılında, Yüksek Öğretim Kurulu’nun teşkili ile üniversitelerin yeniden teşkilatlanması ve yeni üniversiteler kurulması sırasında, Yüksek Öğretim Kurulu Başkanı Prof. Dr. İhsan Doğramacı’nın, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi rektörlüğü teklifini sıhî endişelerle kabul etmedi. Ardından Doğramacı’nın Konya Selçuk Üniversitesi rektörlüğü teklifi geldi. Aynı sebeplerle bu teklifi de geri çeviren Erol Güngör, Doğramacı’nın devamlı ısrarları karşısında daha fazla direnemedi ve Selçuk Üniversitesi rektörlüğünü kabul ederek Konya’ya gitti. Kısa süren bu görevi

² 1989 yılı yaz aylarında TOEFL imtihanına Kolorado Üniversitesi’nde girmiştim. Erol Güngör’ün bu üniversitede araştırmacı olarak iki yıl çalıştığını bildiğim için heyecanlanarak üniversitenin Davranış Bilimleri Enstitüsü’nü görmek istedim. Tatil günü olduğu için kimse yoktu. Sadece binayı gezmiştim. (EÖ)

sırasında üniversite ve halkın kaynaşmasını temin etti. Bu kısa dönemin izleri Konya’da hâlen canlılığını sürdürmektedir.

4. Moral Portresi

Erol Güngör, aileden tevarüs ettiği zekâ ve teccüssle küçük yaştan beri bilgiye karşı bir düşkünlük göstermiştir. Bu bakımdan derin bir merak ve teccüss yanında fikrî takip sahibi bir insandır. Sakin yaradılışlı olmasına karşılık sahip olduğu itminan duygusu, onu yakından tanımayanlar tarafından kendini beğenmişlik olarak değerlendirmiştir. O, yaptığı işi büyük bir ciddiyetle yapan, işinde azamî tertip ve düzeni sağlayan bir insandır. Onun zeki, temkinli, sabırlı, yardımsever, insana değer veren ve arkadaş kadri bilen mert bir kişi olduğu kadar, muzip bir mizaç taşıdığı da ifade edilmiştir. Hukuk Fakültesi’nden sınıf arkadaşı Yağmur Atsız, Erol Güngör hakkında şunları yazmıştır:

“Ben ömrümde Erol kadar tertipli ve çalışkan pek az insan tanımışım. Kırşehirliydi. Tavırları, oturup kalkması, konuşması orta Anadolu insanlarına has «**ağır çekim**» özellikler taşımasına rağmen bu dış görünüşün ardında son derece muzib ve mizah dolu bir zekâ yatardı. Taşı gediğine oturtmakta mâhirdi.

/.../

1957 yazı Sevgili Erol yine o peygamberâne sabrıyla beni kendine vazîfe edinip üç ay haftada en az iki gün benimle Roma Hukûku tâlim etdi...” (Atsız, 2005, s. 55).

Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay (1998), onun “çok esprili ve hazır cevap bir insan” olduğunu, “kısa ve çok özlü cevapları ve ifadeleri ile bazen” söylediğinden çok şey anlattığını kaydeder. Hiciv ve takdir hislerini aynı cümlelerin muhtevasına dâhil ettiği; uygun bulmadığı, davranış ve zihniyetleri hicvetmek için hikâyeler kurarak, bunları gerçek vakalarımış gibi anlattığı olur.

Haksızlıklar karşısında susmayan ve hakikatleri her zeminde dile getiren bir insandır. Buna karşılık, çok konuşkan bir insan da değildir:

“...sohbetinde çok konuşan bir kimse değildi. Kendisi az konuşur ama daha çok dinlerdi. Dinlerken de konuya pek ilgili görünmezdi; fakat sanki başka bir âleme dalmış gibi dururdu. Ama sonunda bir çift söz söyler, bu sözde hem söylenenleri gayet veciz bir şekilde özetler, üstelik kendi kanaatini özlü bir şekilde ifade ederdi” (Bolay, 1998, s. 240-241).

Erol Güngör’le ilmî toplantılarda ve değişik kültür heyetlerinde birlikte çalışan Prof. Dr. M. Orhan Okay, onu Şöyle anlatır:

“Skin, az konuşan ve bu karakterdeki birçokları gibi, konuştuğu zaman meselenin müşahhas ve pratik çözümüne karŐısındakileri kolaylıkla ikna eden insanı, kitap ve makalelerindeki gibi, daima açık ve berrak bir tutum içinde gördüm ve değerlendirdim” (Okay, 1991, s. 234).

Erol Güngör, eşi Şeyma Güngör’n ifadelerine göre ciddi, sağlam Őahsiyetli, bir insan olarak yaşamıştır. z sözü birdir. Mübalağa’dan hiç hazzetmeyen bir kişiliğe sahiptir. Söyleyeceği sözü gayet açık ve vazıh bir Şekilde söyler. Tarihî anekdotları misal olarak verir. Günlük hayatında insanlarla pek ilgilenmeyen, soru sorulmazsa hiçbir Şey yapmayan mizacını taşımıştır. Ev içinde tertipli olmadığı gibi hiç de pratik değildir ve meknla ilgilenmez. Ama çok ciddi çalışan biridir. Gani gönüllü ve çok mert bir insandır (Güngör, 2005).

Arapça dersleri aldığı Mehmet Lütfi İkiŐ’in anlattığına göre eski usl terbiye ile yetiŐtirilmiŐ, çevresinde büyük küçük herkesin sevgisini kazanmıştır. “Derslerini dinlemekle iktifa eden, artan zamanlarında kitap okuyan” ve kendisine ilgi çekici gelen insanları ziyaret etmekten hoşlanan biridir. Eski harflerle, rik’a hattı ile son derece seri not tutan Erol Güngör, bulunduğu sohbetlerde dikkat çekici hususları eğer müsaade edilirse kaydeder (İkiŐ, 1998, s. 160).

Hıristiyan iken ihtida ederek Garip adını alan Ermeni asıllı bir zatın nezdinde bulunan, Kızılırmak Őairi ÂŞık Said’in, Mesrop Alfabetesi ile tespit edilmiş olan Őiirlerini, 1952 yılında “Őenmeden rik’aya tahvil etmiş ve kaybolmaktan kurtarmıŐtır” (İkiŐ, 1998, s. 159).

Millî kültür unsurları ile yakından ilgilenen ve öğrenmeyi, incelemeyi görev bilen Erol Güngör, inkılplık veya batıllık gayreti ile millî kültür karşısındaki yıkıcı tavırlardan rahatsızlık duymuŐtur. Bu hususta Şahidi olduğu olayları Şöyle anlatır:

“Benim doğup büyüdüğüm kasabada Mengcekoğulları’ndan kalma bir cami vardı. Orta mektebin tarih ğretmeni tam devrimcilere yakışır bir kahramanlıkla camiin kitabesini kazma ile kazıdı ve orayı kasabanın Rum mezarlığından getirdiği taŐlarla bir müze haline koydu. Sonra gezdiğim birçok yerlerde yine eŐme ve camilerin kitabelerinin kazınmış olduğunu gördüm. Bazı yerlerde bizimki kadar cesur olmayan yenilik taraftarları bu yazıları sıva ile rtmŐlerdi. Yine

gezdiğim bazı köylerde eskiden her evde bulunduğunu öğrendiğim Battal Gazi kitabına dahi rastlamayınca merak edip sebebini sormuştum. Köylüler bana yazısı eski olan kitapların toplanarak meydanlarda yakıldığını, kurtarılmak üzere toprağa gömülenlerin de uzun zaman toprak altında kalınca çürüdüğünü söylediler.” (TKM, s. 122-123).

Erol Güngör, yüksek tahsili sırasında İstanbul’un değişik kültür mahfillerine devam eder. İlgilendiği farklı sahalardan mensuplarıyla rahatça konuşabilecek bir bilgi birikimine kavuşmasında aile çevresi ve Kırşehir muhitinden aldıklarının yanında İstanbul’daki birbirinden farklı ve değişik mahfil ve muhitlerin yardımı olmuştur.

Üniversite yıllarında evine gidip gelecek kadar yakın olduğu Hüseyin Nihal Atsız’ı çok sever. Kardeşleri ile de ziyaretine gittiği Atsız’ın vefatından sonra adına Bir Armağan çıkaran heyetin başında yer alması bu sevgisinin göstergesidir. Arapça öğrendiği Mehmet Lütfi İkiz’i ilk eserini ithaf edecek kadar sever ve sayar. Mahir İz, Mükrimin Halil Yinanç, Nureddin Topçu, Abdullah Atay, Mithat Baharî Beytur, Ali İhsan Yurd, Ziya Uygur, Nuri Karahöyükü, Şemseddin Yeşil, Ziya Nur Aksun gibi kişilerle yakın münasebet hâlinde olmuştur.

Yakın arkadaşları arasında, İktisat Fakültesi’nde Prof. Dr. Ömer Lütfi Barkan’ın asistanı olan Mehmet Genç, hukuk fakültesinden arkadaşı Mehmed Çavuşoğlu, Mustafa Necati Sepetçioğlu, Cahit Kibaroğlu, Rasim Cinisli ve Hidayet Yavuz Nuhoglu vardır. Mehmet Genç en yakın arkadaşındır.

Erol Güngör’ün yakın dostları da kalabalık bir topluluk oluşturmaktadır. Sevdikleri arasında Dündar Taşer (1925–1972)’in ayrı bir yeri vardır. Şahsiyet ve fazileti yanında düşüncelerini de çok beğendiği Taşer’i bir dost olarak, hatta dostluğun da ötesinde çok sevdiğini şu satırlarında görmek mümkündür:

“Fazileti kıskanan biri olsaydım, bu adamdan nefret etmem için her türlü sebep mevcuttu. İyi niyetim kusurlarıma galebe çaldı ve ben onu bir insana duyulabilecek sevginin de ötesinde bir ihtirasla sevdim. Hayatta olduğu sürece ona olan yakınlığımı şiddetli bir dostluk gibi görüyordum; şimdi de bu dostluğun hatırası bana sonsuz bir gurur veriyor. Ama aradan zaman geçip de şahsî münasebetler bir hatıradan ibaret kalınca, aramızdaki şeyin bir dostluktan çok farklı olduğu yavaş yavaş ortaya çıkıyor” (TKM, s. 136).

Taşer'in vefatı Erol Güngör'ü ciddi şekilde müteessir eder. Taşer'in vefatı üzerine büyük üzüntülere gark olan Güngör uzun süre kendine gelemmez. Şu satırlarda bu teessürün ifadesi yer alır:

“Kendisini kaybettiğimiz zaman uzun müddet yarı mefluç dolaştığım hâdleş bu ızdırabı hatırlatacak herhangi bir duygu tahlili de yapmaya girişmedim” (TKM, s. 157).

Erol Güngör, Taşer'in ardından birbirine bağlı üç yazı neşreder ve bunlara bir başka yazı daha ekleyerek “Bir Kültür Bir İnsan” başlığı altında bir bölüm hâlinde kitabına alır (TKM, s. 133–163). Taşer'i Türk milletinin gördüğü rüyayı temsil eden bir şahsiyet olarak değerlendirir ve onu sadece bu vasfıyla değil faziletleri ve dostluğu ile sevdiğini söyler (TKM, s. 136). Taşer'in fikirlerine ayrı bir ilgi ve sevgi duyan Güngör bu hususta yalnız değildir:

“...onu dinlerken, onunla bir arada bulunurken kendimizi birden bire büyümüş hissediyorduk; üzerimizde yüz yılın biriktirdiği pis ağırlıktan eser kalmıyor[du], kaybolan şahsiyetimize yeniden kavuşuyorduk. Taşer efsunlu konuşmasıyla, parlak muhakemesiyle, bütün tavır ve hareketleriyle bizim gözlerimizdeki perdeyi aralıyor, önümüze yeni bir dünya açıyordu. Bu dünya aslında gerçektir, ama biz körlüğe alıştırdığımız için onu yine kapalı gözle görülen bir rüya sanıyorduk” (TKM, s. 136).

Ölüm gerçeğinin ardından Taşer'le münasebetini sürdürmek arzusu onu Taşer'in mirasını devralmaya götürür:

“Onunla münasebetimizi devam ettirmenin en iyi yolu herhalde bize öğrettiklerini başkalarına da öğretmek, yetiştirirken yarım bırakıp gittiği gençlerin eğitimini onun bıraktığı yerden devam ettirmek olacaktır.” (TKM, s. 163).

Erol Güngör'ün Taşer'in vefatı ile yarım kalan görevi tamamlama gayretini götüğü, ciddi, seviyeli ve verimli yazı faaliyetinden anlaşılır. Onun bu gayreti aynı zamanda vefalı bir insan olduğunu hatta nasıl vefalı olunabileceğini de gösterir.

Prof. Dr. Ayhan Songar ile çok yakın bir dostluğu vardır. Onu bir ağabey olarak görür ve öyle hitap eder. Şair Âsaf Hâlet Çelebi yakın dostları arasındadır. Fethi Gemuhluoğlu ise sayıp sevdiği bir büyüğüdür. Diğer dostları arasında mütefekkir şair Sezai Karakoç, şair Dr. Abdullah Öztemiz Hacitahiroğlu, Prof. Dr. Necmeddin Hacıeminoğlu, Prof. Dr. Yılmaz Özakpınar, Ömer Öztürkmen ve Ahmet Güner Elgin gibi isimler vardır.

Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına

Fakat bunların en başında, Erol Güngör' n büyük saygı duyduğu hocası büyük  lim Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın geldiğini kaydetmek gerekir.

5. Askerliği

Erol Güngör 1969 yılı Ekim celbinde vatan  görevini ifa etmek üzere askere gitmiş, Piyade Okulu'nun dördüncü b l ğinde yedek subay eğitimi tamamlamıştır. Kıtta hizmetini ifa için yedek subay olarak Karamürsel'e tayin edilmiştir. Birinci Ordu Kararg hi'nda iki yabancı dil bilen bir yedek subaya ihtiyaç duyulması  zerine, İngilizce ve Fransızca bildiği için, Kararg h bünyesinde istihdam edilmek üzere İstanbul'a nakledilmiŐ ve Selimiye'de görevlendirilmiŐtir. Askerliğini tamamlayıp buradan terhis olunca üniversitedeki görevine dönmüştür (Bolay, 1998, s. 233; Vayni, 2002, s. 16; Deliorman, 2004, s. 26).

6. Evliliği

İlm  çalışmalarının yoğunluğu, birçok ilim adamı gibi Erol Güngör' n de evlenmesini geciktirmiŐtir. Kurucularından olduğu Türk Edebiyatı Cemiyeti'nin Topkapı Sarayı'ndaki bir toplantısında görüp beğendiği Şeyma TaŐçioėlu ile yakın çevresinin aracılığı ile 1973'te niŐanlanmıŐtır. Bu arada bir kalp rahatsızlığı geçiren Güngör, ameliyat olarak sağlığına kavuşur. 19 Temmuz 1973 tarihinde Beyoğlu Evlendirme Dairesi'nde akdedilen nik h töreninde Şeyma TaŐçioėlu ile dünya evine girer.  iftin nik h Őahitleri Fethi Gemuhluoğlu'dur.

Bu evlilikten, 1977 yılında hocası Mümtaz Turhan'ın soyadını verdiği Turhan adlı bir oğlu olmuştur. Turhan Güngör, Bilkent Üniversitesi, İktisat Fakültesini bitirmiş, Ohio  niversitesinde yüksek lisans yapmıştır. Hâlen bir havayolu Őirketinde çalışmakta ve İ.  . İŞletme Fakültesinde doktora yapmaktadır.

EŞi Şeyma Güngör, Sivaslı TaŐ ioėulları ailesinin kızı olup 1946 yılında İstanbul'da doğmuştur. BeŐiktaŐ Kız Lisesi'nden 1964'te, İ.  . Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden 1969'da ve aynı  niversitenin İŞletme Fakültesi İŞletme İktisadı Enstitüsü'nden 1971'de mezun oldu. 1972–1973 yılları arasında Koç Holding bünyesinde Halkla İlişkiler kısmında çalıştı. 1974–1977 yıllarında Adapazarı, Hasköy ve Galatasaray Liselerinde edebiyat oğretmenliği yaptı. 1977'de akademik hayata intisap ederek İ.  . Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne asistan oldu. 1985'te Eski Türk Edebiyatı sahasındaki doktorasını tamamladı. 1987'de oğretim görevlisi, 1989'da yardımcı doçent,

1992’de doçent oldu. Hâlen çalıştığı bölümdeki Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı başkanlığını, dalın ihdas edildiği 1996’dan beri yürütmektedir.

7. Vefatı

Erol Güngör, rektörlüğünün sekizinci ayında, 24 Nisan 1983’te İstanbul’dan Konya’ya doğru yola çıkmak üzere iken, evinin önündeki arabasının yanında, geçirdiği kalp sektesi üzerine, kırk beş yaşında iken vefat etmiştir. Cenazesi uzun yıllar görev yaptığı İstanbul Üniversitesi’nden kaldırılmıştır. Ölümü, Türk ilim ve fikir dünyası için büyük bir kayıp olarak nitelendirilmiştir.

Prof. Dr. İsmail Yakıt (1998), Güngör’ün vefatına eski usûlde şu mücevher tarihi düşürmüştür:

Erol Bey dostumuz yaşardı Hakk’la
O kim ilmiyle olmuştu yekta
Mücevher bir beyit târîh-i fevti
Mülâkî eyledi gufrân-ı Hakk’a
Makâmıdır anın cennât-ı a’lâ

1983

8. Yazı Hayatı

Erol Güngör’ün yazı hayatı, lise yıllarında Kırşehir’deki bir mahallî gazetede, müstear isimle çıkan bir yazı ile başlar. Bu ilk yazısı hakkında kendisi şunları söyler:

“İlk yazımı lisede öğrenci iken mahallî gazetede yazmışım. Konusunu tam hatırlamıyorum, ama bir fikir yazısı idi. İçinde bazı siyasî temalar da bulunduğu için takma adla vermişim. Lisede hocalar okumuşlar, üslubumu ağır buldukları için beni (yazarı) yaşlı başlı biri zannetmişler. Bunun bende bir heyecan yarattığını hatırlamıyorum. Çünkü bir taşra gazetesi idi.” (FDSAGİ)

Taşra gazetelerinde imzasını basılı olarak görmenin heyecanlandırmadığı müstakbel yazarı heyecana sevkeden ilk ciddi yazısı Milliyet yazarlarından Ref’i Cevad Ulunay’a (1955) gönderdiği bir mektuptur. Ref’i Cevad, bu mektubu, “İmzasız Okuyucuma Cevap” başlığı altında, 8 Mart 1955 tarihli Milliyet’teki köşesinde neşretmiştir. Bu yazı hakkında kendisi şunları söyler:

Prof. Dr. Erol Güngör’ün Anısına

“Beni asıl heyecanlandıran o günlerde Rahmetli Ulunay’a yine isim vermeden gönderdiğim bir tenkid mektubu idi. Bu mektup Milliyet’te Ulunay’ın sütununda çıktı. Ulunay devşirmeciliğin kötü bir şey olmadığını yazıyor, ben de ona şiddetle çatıyordum. Yazının nereden gönderildiği açıklandığı için bizim kasabada günlerce herkes bunu konuştu ve kimin yazdığını araştırdılar. Şimdi o mektuptaki fikirlerimi çok çocukça bulduğumu itiraf etmeliyim.” (FDSAGİ)

Bu yıllarda İstanbul’daki başka yayın organlarına da mektup ve yazılar gönderdiği ve bu yazıları dolayısıyla yetişkin biri kişi zannedildiği vakidir. Bu hususta Altan Deliorman’ın anlattıkları ilgi çekicidir:

“Gazeteye okuyucular da yazı gönderiyorlardı. Bunların çoğu ilk kalem denemeleri gibiydi. İyice olanları biraz da düzelterek yayımlıyordum. Bir gün, zarfların birinden bir yazı çıktı. Okudum ve gözlerime inanmadım. Türkçesi gayet düzgün, ifade tarzı tam bir olgunlukta idi. Sistematik bir görüş açısı olduğu besbelliydi. Yazı Kırşehir’den gönderilmişti ve A. Buğra imzasını taşıyordu. Yazının sahibi Kırşehir Lisesi’nde öğrenci olduğunu belirtiyordu. Yazıyı büyük bir memnuniyetle yayımladım ve yazarına bir mektup göndererek takdirlerimi bildirdim. Ancak o yazının arkası gelmedi. Acaba o kadar güzel bir yazıyı çok daha yetişkin biri yazmıştı da bir lise öğrencisinin imzasını mı kullanmıştı?” (Deliorman, 2004).

Erol Güngör, daha sonra kalemi kuvvetli bir yazar olarak kendini gösterecek ve yazdıkları ile okuyanları hayran bırakacaktır. İlk Yazılarını A. Buğra ve E. Kırşehirlioğlu müstearları altında **Diriliş, Hisar, Türk Yurdu, Türk Birliği Dergisi** ve hocası Mümtaz Turhan ile arkadaşlarının çıkardığı ve Tarık Buğra’nın yönettiği **Yol** mecmuasında neşreder. Daha sonra kendi imzasıyla kültür hamulesiyle yüklü, fikrî seviyesi yüksek tahlilî ve terkihibî yazılarını yayımlamaya başlar. Bu yazılarıyla geniş bir ilgi görür. Makaleleri kitaplaştıkça ilgi daha da büyür. Güngör bu yazılarını bilhassa **Töre, Türk Edebiyatı, Millî Eğitim ve Kültür** dergilerinde neşreder. Töre dergisi, onun yazılarıyla bir neslin yazılı eğitim mahfili olur. Bunların dışında Erol Güngör’ün yazılarının yer aldığı dergiler şunlardır: **Klinik Sempozyum, Düşünen Adam, Toprak, Ülkücü Öğretmen, Ticaret Odası Dergisi, Ziya Gökalp, Millî Kültür, Türk Kültürü, Yeni Sözcü, Yeni Düşünce, Doğuş, Çakıl, Konevî, Yeni Hamle, Tecrübî Psikoloji Çalışmaları Dergisi**. Erol Güngör’ün dergilerin dışında

gazete yazarlığı da önemlidir. **Ortadoğu**'daki başyazılarıyla tanınmış, **Millet**, **Ayrıntılı Haber** ve **Yeni İstanbul** gazetelerinde başyazarlık yapmıştır³.

Erol Güngör yazdıklarında, belli bir seviyeyi gözetmiş, ama kolay anlaşılır olma endişesinden de vazgeçmemiştir. Onun yazılarını okuyanların karşılaşacakları ilk husus, bu yazılardaki “vuzuh”, yani açıklık ve berraklıktır. Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun, Erol Güngör'ün milliyetçi yelpazede tanınmasını, geniş bir kitlenin sevgi ve ilgisine mazhar olmasını, yazdığı kitaplar ve ömrünün sonunda çok kısa süren idareciliğinin yanında Ortadoğu gazetesindeki başyazılarına bağlamaktadır. Ercilasun, onun Ortadoğu'daki başyazılarını vasıf ve mahiyet bakımından şöyle değerlendirir:

“...yazılarında günlük politikaya da temas ediyordu, ama onun yazıları o güne kadar alıştığımız politika yazılarına hiç de benzemiyordu. O ne objektif olma sevdasıyla hiçbir fikir beyan etmeyen, çoğu defa sadece olayları özetleyen yazarlara benziyor; ne de bir politikacıdan farksız davranan yazarlar gibi yazıyordu. Günlük politika meselelerini, sosyal ilimlerin, tarihin ve millî kültürün süzgecinden geçiriyor, sonra da en öz ve anlaşılır bir şekilde yazıya döküyordu. /.../ Ben Erol Güngör'de bir fikrin bıktırıcı tekrarına veya kötü ifade edilmesine hiç rastlamadım. Pek nâdir de olsa iştirak etmediğim fikirlerinde bile daima faydalı bir taraf gördüm.” (Ercilasun, 1983).

Erol Güngör'ü en iyi şekilde değerlendiren ve bir mütefekkir olarak hakkını teslim edenlerin en önünde hocası, yakın dostu, meslektaşı ve onunla aynı vadede fikrî mesaisini sürdüren, aynı zamanda kendisi de Erol Güngör gibi değerli bir yerli mütefekkir olan Prof. Dr. Yılmaz Özakpınar gelir.

Prof. Dr. Özakpınar, Erol Güngör'ü bir “müstesna zihnî terkip” olarak değerlendirir. Erol Güngör, hayatı ve kâinatı idrâk bakımından Ahmet Hamdi Tanpınar'la ruh, Yahyâ Kemal'le tarih duygusu, Mümtaz Turhan'la ilim zihniyeti ve Anadolu velileri ile de ilham bakımlarından ortaklık taşıyan bir “müstesna zihnî terkip” hâlinde kendini göstermiştir (Özakpınar, 2005).

Erol Güngör, üniversite tahsiline altyapısı hazır olarak başlayan nadir öğrencilerden biridir. Tarih şuuru ile memleket meselelerinin farkındadır. Eski harfleri rahatça okuyup yazabildiği için “eski yazı ile muhafaza edilen kültür

³ Bu yazıların bibliyografyası için Başer, 1998; Yıldız, 1998; Bostan, 1994; Vayni, 2002 ve Güngör, 1993 künyelerine müracaat edilmelidir.

mirasımızdan yararlanmak bir yana “Fransızca eserleri okuyup anlayabilen”, ciddi tecessüs sahibi “sessiz sakin, insana yakınlık hissi veren, konuşmasa bile sıkıntı vermeyecek kadar tabii, yaşından olgun, zeki bir genç” (Özakpınar, 2005) olarak tahsiline başlar ve devam eder.

Prof. Dr. Özakpınar’ın Erol GÜNGÖR değerlendirmesini geniş şekilde iktibas etmek, bütünlüğüne müdahale etmekten daha doğru olacaktır:

“Yaştlarının çok üstünde bir bilgi dağarcığı ile gelen bu genç, Mümtaz Turhan’ın yanında bir değişim geçirdi. Erol, Turhan’ın yanındaki çıraklık yıllarında zekâsına, bilgisine, olgunluğuna bir de bilim zihniyetini kattı. Düşünceleri yeni bir kavrayış tarzı ile çalkalandı. Sosyal psikolojide uzmanlaştı. Bilimsel bilgisi, tarih bilinci, bilim zihniyeti ve içinde yaşadığı toplumun olaylarını gözleme kabiliyeti onu, Türkiye’nin meselelerini en iyi yorumlayan düşünür yaptı. Erol GÜNGÖR halis bir Türk düşünürüydü. Onun yorumunda basmakalıp ideolojilerin izi yoktur. Batı ülkelerinin sosyal psikoloji ve sosyoloji araştırmalarından, o bilimlerin kavramlarını ve metotlarını birer analiz aleti olarak kullanmak suretiyle yararlanmıştır. Fakat meselelerin teşhisi, analizi ve çıkarılan sonuçlar Türkiye’nin tarih gerçeklerine, sosyal ve iktisadi şartlarına göredir. /.../ Erol GÜNGÖR, bu anlamda özgün ve modern bir düşünce adamıdır; sosyal sorumluluk üstlenmiş bir aydındır.

Erol GÜNGÖR modern bilimin önemini kabul eder ve onu erişilmesi gerekli başlıca hedeflerden biri olarak görür. Fakat GÜNGÖR, Gökâl’den farklı olarak Selçukluların ve Osmanlıların Anadolu’daki bin yıllık geçmişinin İslam medeniyetine dayandığını bilincindedir. Birçok yazılarında medeniyetin bir inanç ve değerler sistemi olduğunu belirtir. Fakat Ziya Gökâl’te ve Mümtaz Turhan’da olduğu gibi Batı medeniyetinin bilime dayandığı görüşü o kadar ağır basar ki GÜNGÖR de Batı medeniyeti ile ilgili bağlamlarda medeniyeti bilim ve teknoloji olarak görür.

Bu kavramsal belirsizliğe rağmen, Erol GÜNGÖR’ün yazıları topluca değerlendirildiği zaman onun Türk toplumunun içinde bulunduğu problemleri İslam medeniyeti bilinciyle sezdiği görülür. Bin yıllık tarih içinde Türk toplumunun sosyolojik temelini oluşturan İslamiyet’in siyaset ya da ideoloji olmadığını söyleyen Erol GÜNGÖR, bireysel inanç ve toplumsal ilişki kaynağı olarak İslamiyet’in laiklikle bağdaşmayan bir tarafı olmadığını da belirtir. GÜNGÖR, millî kültürün daha çok geçmişe

özlem duymak ya da geçmişi diriltmek gibi bir gelenekçilik gibi algılanmasının yanlışlığına dikkat çeker. Bu yanlışlık, millî kültürü sosyolojik anlamda milletin yaşam biçimi olarak değil, esas yeri geçmişte olan, ancak kitaplarda, müzelerde ve hatıralarda muhafaza edilen öğeler olarak tasarlıyor.

Bu öğeler zaman zaman gösteri tarzında canlandırılıyor. Bu takdirde, millî kültürün, yaşatamadığımız kültür öğelerine duygusal bağla bağlanmanın ötesinde bir anlamı yoktur. Erol Güngör'e göre o öğeler, dedelerimizin her günkü yaşamının bir parçası idi; onlar muhafaza etmiyor ve canlandırmıyorlardı; şartların zorlamasına ve kendi tercihlerine göre yaşıyorlardı. Ne şimdiki yaşamlarında bir eksiklik görüyorlar ne de geçmişe özlem duyuyorlardı. /.../

Bu düşünceleriyle Erol Güngör, kültürün değişmesini süregelen bir temel olgu olarak görüyor.

Batı medeniyeti kültürlerinin, teknolojiyi de arkalarına alarak bütün dünyaya yayılmakta olduğunu, bu arada iyi-kötü her türlü kültür öğesinin girdiğini söyleyen Güngör, sosyal yapıyı bozucu etkilere karşı sansüre ya da kontrol mekanizmasına başvurarak değil sağlam bir millî kültür kurarak önlem alınabileceğini savunur. Erol Güngör'ün bu düşüncelerinden çıkan sonuç kültür değişmesinin yaşanılan zamanın gereklerine göre olması, medeniyet bilinciyle seçici olarak yapılmasıdır. Bir medeniyet kaynağından beslenmeyen kültür, seçme ve özümleme kabiliyetini ve bütünlüğünü kaybeder." (Özakpınar, 2005).

9. Eserleri

Erol Güngör velûd bir yazardır. Öğrenciliğinden beri yazı yazan bir kalem olarak onun yazı faaliyeti ölünceye kadar devam etmiştir.

a. Tezleri

1. Mezuniyet Tezi, *Kültür Temaslarının Atitütler Üzerindeki Tesirleri, Tecrübî Psikoloji Çalışmaları*, III (1961) 21-32; (Mezuniyet tezinin özetidir).
2. Doktora Tezi: *Kelami Sahada Estetik Yapı Organizasyonu*, İstanbul, 1999.
3. Doçentlik Tezi: *Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü*, İstanbul, 1998.

4. Profesörlük Takdim Tezi: *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*, Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenleri Birliği Yayınları, 1993.

b. Kitapları

1. *Türkiyede Misyoner Faaliyetleri*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1963. (E. Kırşehirlioğlu müstearı ile)
2. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1975.
3. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ankara: Töre-Devlet Yayınları, 1980.
4. *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.
5. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1982.
6. *Dünden Bugünden - Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, Ankara: Mayaş Yayınları, 1982.
7. *Tarihte Türkler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1988.
8. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.
9. *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, [Hazırlayanlar: R. Güler-E. Kılınç], İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993.

c. Ders Kitapları

1. *Ahlâk (Dersleri) Orta I*, (Emin Işık, Yaşar Erol ve Ahmet Tekin ile birlikte) Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1976.
2. *Ahlâk (Dersleri) Orta II*, (Emin Işık, Yaşar Erol ve Ahmet Tekin ile birlikte) Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1976.
3. *Ahlâk (Dersleri) Orta III*, (Emin Işık, Yaşar Erol ve Ahmet Tekin ile birlikte) Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1976.
4. *Ahlâk Lise I*, (Emin Işık ile birlikte) Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1976.
5. *Ahlâk Lise II*, (Emin Işık ile birlikte) Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1976.
6. *Ahlâk Lise III*, (Emin Işık ile birlikte) Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1976, 1977.
7. *Psikoloji -Lise II*, (Sabri Özbaydar ve Belma Özbaydar ile), Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1976.

8. *Psikoloji* -Lise III, (Sabri Özbaydar ve Ayhan Songar ile) Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1976. *Psikoloji*, Yaykur (Yaygın Yüksek Öğretim Kurumu) ders kitabı, Ankara: Yaykur, 1976 (?).

d. Tercümelere

1. McKinney, Fred, (Doğan Cüceloğlu ile birlikte), *Türkiye'de Psikoloji* İstanbul, 1962.
2. Krech, David ve Richard S. Crutchfield. *Sosyal Psikoloji: Nazariye ve Problemler*. İstanbul. Baha Matbaası, 1965. (2. basım, İstanbul. Edebiyat Fak. Matbaası, 1970; 3. basım, İstanbul. Ötüken Neşriyat A.Ş., 1980.)
3. Boulding, Kenneth E. *Yirminci Asrın Mânası*. İstanbul. Millî Eğitim Basımevi, 1969. (2. basım, İstanbul. Millî Eğitim Basımevi, 1971; 3. basım, İstanbul, Kalem Yayıncılık, 1980.)
4. Rostow, W. Whitman. *İktisâdi Gelişmenin Merhaleleri*. İstanbul. Millî Eğitim Basımevi, 1970. (2. basım, İstanbul, Kalem Matbaacılık, 1980.)
5. Robert, B. Downs. *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*. İstanbul. Tur Yayınları, 1980.
6. Nef, John U. *Sanayileşmenin Kültür Temelleri* İstanbul. Millî Eğitim Basımevi, 1971. (2. basım, İstanbul, Kalem Matbaacılık, 1980.)
7. Aron, Raymond. *Sınıf Mücadelesi*. İstanbul. Millî Eğitim Basımevi, 1973.
8. Hazard, Paul. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. İstanbul. Millî Eğitim Basımevi, 1973. (2. basım, İstanbul. Tur Yayınları, 1981.)

e. Makaleleri ve Ayrıbasımları

1. “Kültür Temalarının Atitütler Üzerindeki Tesirleri”, **Tecrübî Psikoloji Çalışmaları**, III (1961) 21–32.
2. “Kelâmî (Verbal) Yapılarda Estetik Organizasyon”, İstanbul. Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1966. (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi **Tecrübî Psikoloji Çalışmaları**, IV (1966) 9–40’dan ayrıbasım.)
3. “Şahıslar Arası İhtilaflar ve Sübjektif Mânâ Sistemleri -The Role of Differential Connotations in Interpersonal Conflict” İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi **Tecrübî Psikoloji Çalışmaları**, VII (1968) 25–50.

Prof. Dr. Erol Güngör’ün Anısına

4. “Interpersonal Conflict Reduction: The Effects of Language and Meaning”, (Carl E. Kuhlman ve Monroe J. Miller ile birlikte) *Human Judgement and Social Interaction*, Amerika Birleşik Devletleri, 1973, s. 229–237

5. “Kültürde Eski ve Yeni”. İstanbul. Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974. (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi **Tecrübî Psikoloji Çalışmaları**, XI (1974) 'den ayrışım.)

6. “Denotative and Connotative Meaning Interpersonal Conflict”, *Leadership and Management Appraisal*, London, 1974, s. 361–374.

Kaynaklar

A. Erol Güngör’ün Eserleri

- FDSAGİ Güngör, E. (3 Haziran 1983). Fikir, daima serbestlik, açıklık ve genişlik ister
Konuşan: Şehsuvaroğlu, Lütfü. *Millet*.
- HZÜİ Güngör, E. (16 Haziran 1974). Hilmi Ziya Ülken için. *Orta Doğu* 1-7.
- KÜ Güngör, E. (1985). Kütüphâneçilik üzerine. *Konevi*, 26 (Nisan 1985), 10–12.
- TKM Güngör, E. (1989), Düünden bugüne geçiş. *Türk kültürü ve milliyetçilik* (7. Basım). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

B. Yararlanılan Diğer Kaynaklar

- Atsız, Y. (2005). Erol’a, Mehmet’e, 1950’lere dâir. *Türk Edebiyatı*, 33 (379), 54–55.
- Ayvazoğlu, B. (1996). *Defterimde 40 suret*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- Başer, V. (1998). Erol Güngör Bibliyografyası. *Erol Güngör İçin* (M. C. Özönder, Haz.) içinde. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Bolay, S. H. (1998). Erol Güngör üzerine hatıralar. *Prof. Dr. Erol Güngör’ün anısına armağan* içinde (233-242) Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Bostan, M. H. (1994). Prof. Dr. Erol Güngör Bibliyografyası’na Ek. *Yedi İklim*, 8 (55), 69-70.
- Deliorman, A. (1997). *Sessiz bir ses*. İstanbul: Bayrak Basım Yayın Dağıtım.
- Deliorman, A. (2004), Eski albümden çehreler-erken düşen yıldız: Erol Güngör. *Türk Edebiyatı*, 374 (Aralık 2004), 24-30.

- Ercilasun, A. B. (1983). Erol Güngör hakkında. *Töre*, 145 (Haziran 1983), 4.
- Güngör, A. ve Güngör, D. (2005). *2005 yılı eylül ayında Erol Güngör'n ağabeyi Dirayet Güngör ve kız kardeşi Aysel Güngör ile Dirayet Bey'in evindeki görüşme*.
- Güngör, Ő. (1996). Erol Güngör. *TDV İslâm ansiklopedisi*. içinde (14, 305-307). İstanbul: TDV Yayınları.
- Güngör, Ő. (2005). *2005 yılı Eylül ayında İ.. Edebiyat Fakültesi'ndeki görüşme*.
- İkiz, M. L. (1998). Erol Güngör hakkında birkaç söz. *Prof. Dr. Erol Güngör'n anısına armağan* içinde (158-160). Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Özakpınar, Y. (29 Nisan 2005). Az bilinen büyük bir değer: Erol Güngör. *Zaman*. 18.
- Okay, M. O. (1991). *Kültür ve edebiyatımızdan*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sefercioğlu, N. (2005), *Tanıdığım Türküler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ulunay, R. C. (8 Mart 1955). İmzasız okuyucuma cevap. *Milliyet*. 3.
- Vayni, C. (2002). *Erol Güngör*. Ankara: Alternatif Yayınları.
- Yakit, İ. (1998). Tam bir ay sonra. *Prof. Dr. Erol Güngör'n anısına armağan* içinde (218-220). Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Yastıman, D. (2003). Arkadaşım Erol Güngör. *Kırşehir Arena*, 10 (831), 1-3.
- Yavuz, H. (9 Kasım 2005). Yağmur Atsız'ın «mr[n]n ilk 65 Yılı», *Zaman*.
- Yıldız; H. (1998) Erol Güngör'n hayatı ve eserleri. *Prof. Dr. Erol Güngör'n anısına armağan* içinde (15-83). Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Yurt; A.İ. (1983). Erol Güngör zerine bir konuşma. *Dağarcık*, 3 (4-5), 6.

6 Aralık 2010 Pazartesi

I. OTURUM

10:30-12:30

Bilim Adamı Prof. Dr. Erol GÜNGÖR

(Mimar Kemaleddin Salonu)

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Selahiddin ÖĞÜLMÜŞ, Ankara Üniversitesi

Bireyin ve Toplumun Yaşamında Manevi Yaşamın Yeri ve İşlevi

Prof. Dr. Doğan CÜCELOĞLU

Aynı Mahalleden Olmak

Prof. Dr. Hasan BACANLI, Gazi Üniversitesi

*Milletin Organik Aydını –Erol Güngör’ü Örnek Alarak ve O’nun
Hatırasına –*

Prof. Dr. Erol GÖKA, Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Erol Güngör’ün Bilimsel Çalışma Çizgisi

Prof. Dr. Galip YÜKSEL, Gazi Üniversitesi

BU SAYFA BOŞ...

BİREYİN VE TOPLUMUN YAŞAMINDA MANEVİ YAŞAMIN YERİ VE İŞLEVİ

Prof. Dr. Doğan CÜCELOĞLU*

Erol Güngör benim arkadaşımды. İkimiz de Prof. Mümtaz Turhan'ın gözde öğrencileriydik ve ikimiz de mezun olduktan sonra onun asistanı olduk. Erol ve ben aynı odada dört yıl asistan olarak çalıştık. Hocam Prof. Mümtaz Turhan'ı ve arkadaşım Prof. Erol Güngör'ü Türk düşünce tarihine katkıları nedeniyle huzurunuzda rahmetle ve saygıyla anıyorum.

Toplumsal Değişim Planlanırken

Hem birey için hem toplum için değişim, yaşamın değişmez bir kuralı. Hiçbir birey ve toplum doğal koşullarda sürekli olarak aynı kalmaz. Değişim, ya doğal ortamında kendiliğinden oluşur, ya da zorunluluk sonucu bir gereksinim olarak planlanarak yapılır.

Konuşmamda planlanmış toplumsal değişimden söz etmek istiyorum. Bu konuşmanın temelindeki aksiyom şudur: Bireydeki değişim toplumu ve toplumdaki değişim bireyi sürekli etkiler. Böylece toplumsal değişimin temel dinamiğini ifade etmiş oluyorum; değişim birey ve toplumun iki yönlü etkileşimiyle ortaya çıkan bir süreçtir. Toplumsal değişim stratejileri bu iki yönün farkında olarak oluşturulmalıdır.

Toplumsal değişim planlanırken birey hesaba alınmazsa, yani değişim sadece ekonomik ve yasal bir altyapı olarak algılanırsa, değişim sağlıklı olmaz. Her insanın içinde hem değişimi tetikleyen, teşvik eden hem de değişime direnen yönleri vardır. Kişinin içindeki bu şey onun *anlam verme sistemidir*.

Bu konuşmam aslında anlam verme sistemi üzerine olacak çünkü anlam verme sisteminin iyi anlaşılması gerekir. Anlam verme sisteminin içinde hem değişimi teşvik eden hem de değişime direnen öğeler vardır.

İnsan neye direnir ve neyi teşvik eder? Bu sorunun cevabı insanın kim olduğuna ve değişen şeyin ne olduğuna bağlıdır. Kimin neyin değişmesini

* Emekli Öğretim Üyesi

istiyorsunuz? Ben yurt dışında adını içine girdiği toplum daha rahat söylesin diye değiştiren de gördüm, buna şiddetle direnerek herkese adını babası, anası gibi söylesin diye ısrar eden de. Değişime maruz kalan ‘şey’in anlam verme sistemi içindeki işlevi kişiden kişiye, toplumdan topluma değişebilir.

Tek bir birey için geçerli olan bu ifade bireylerin oluşturduğu toplum için de geçerlidir: Toplumun anlam verme sistemi o toplumun kültürüdür. Bir toplumun kültürü hem değişimi teşvik eder, hem de bazı yönleriyle değişime direnir.

Anlam ve Yaşam, Manevi Yaşam ve Din

Bireyin insan olarak evrenle ilişki kuruş sistemine “manevi yaşam” diyorum; manevi yaşam bireyin anlam verme sisteminin en temel ögesidir. Bireyin anlam verme sisteminin tümü bu temelle uyumlu olmak, bütün olmak, “entegre olmak” baskısı altındadır; beyin yaradılışının doğası gereği farkında olmadan bu bütünlüğü arar. Böylece kişi içinde yaşadığı evreni, kendini, olayları bölük pörçük değil, anlamlı bir bütün içinde algılar ve anlamlandırır. Bu bütünün kaybetmek demek kişinin yaşamının anlamını kaybetmesi demek olur. Toplumun bir bütün olarak evrene anlam verme sistemi dindir. Birey için manevi yaşam ne ise, toplum için de din odur.

Bu noktada bireyin manevi yaşamıyla toplumun dini arasındaki ilişki çok ilginç bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır, ama bu konuşmanın temel amacına uymadığı için bu yönde bir irdelemeye girmeyeceğim.

Burada üzerinde duracağım temel konuyu şöyle özetleyebilirim: Değişim stratejilerini iki türlü oluşturabilirsiniz: 1- bireyin/toplumun anlam verme sistemini hesaba katarak; 2- bireyin/toplumun anlam verme sistemini hesaba katmayarak.

Bu konuşmanın temel savı bireyin/toplumun anlam verme sistemini hesaba katmayarak oluşturulan değişim stratejilerinin uzun vadede verimli olmayacağıdır; sürdürülebilir değişim için bireyin ve toplumun anlam verme sistemi o değişim süresinin bir parçası olmalıdır. Bu temel anlayışı açıklamak için insandan söz etmek gerekiyor; insan kimdir? İnsan deyince ne anlamalıyız?

İnsan Donanımı ve Yazılımı

Evet, şimdi birey dediğimiz zaman ne anlamış oluyoruz? Benim alanım bilişsel psikoloji ve ‘birey dediğimiz zaman ne anlamış oluyoruz’ konusundaki bakış tarzımı sizinle paylaşmak istiyorum.

Artık bilgisayar terminolojisi çok yaygın; özellikle bilgisayarla ilgilenenler donanım ve yazılım kavramını bilirler. Şimdi insan donanımına bakalım; sinir sistemi temel bir yapıt olarak karşımıza çıkıyor. Sinir sisteminde yüz milyanın üstünde sinir hücresi var. Çocuk bununla doğuyor ve bu çocuk doğduktan sonra ilk üç yaş içerisinde saniyede otuz milyon sinaps oluşturmaya başlıyor. Böylelikle insanın sinir yapısı içerisinde her bir nöronun bin ile on üç bin arasında değişen sinaptik bağlantısı oluşmaya başlıyor. Bunları bir araya koyduğumuz zaman insanın sinir sisteminde on üzeri yirmi altı (10^{26}) sinaptik bağlantı oluşuyor. Bu on üzeri yirmi altı sinaptik bağlantıların her birisini teker teker saymaya kalksak, saniyede bir sinaps saysak, benim yaptığım hesaba göre, otuz yedi milyon yıldan daha fazla zamana ihtiyacımız olur. İşte insan böyle müthiş bir potansiyel olarak doğuyor. Bu kapasitede bir bilgisayar yapmaya kalksak hacmi yer küresinden daha büyük olacaktır. (Parantez içi gözlem: Zannedirim ilerinin bilgisayarları biyolojik öğelerden oluşacak diye düşünüyorum; beynin yapısı bir model olarak karşımızda duruyor.)

Çocuk doğuştan böyle bir donanımla, (hardware'la) geliyor. Peki, acaba doğuştan getirmiş olduğu yazılım (software) var mı? Benim alanım bilişsel psikoloji (cognitive psychology) ve bilişsel psikolojinin konusu aslında insan yazılımıdır. Bana göre insanın doğuştan getirdiği bir yazılım vardır. Şöyle ki, hiçbir anne baba dünyanın herhangi bir yerinde sağlıklı çocuğu için şunu söyleyemez: “Efendim bizim çocuk doğuştan meraksız, bu çocuk hiçbir şeyi merak etmiyor.” Hiçbir akli başında anne/baba böyle söyleyemez, çünkü böyle bir çocuk yoktur.

Bana göre her bir çocuk doğuştan kodlanmış ya da programlanmış diyebileceğimiz bir beyinle doğuyor. Bu programın bazı komutlarını ben dile getireyim:

“Belirsizlikten rahatsız olacaksın, belirgin hâle getirmek için elinden geleni yapacaksın. Merak edeceksin, soru soracaksın ve deşeceksin. Öğrendiklerin arasında ilişkiler kuracaksın. İlişkilere anlam vereceksin. Deşeceksin, takip edeceksin. Sadece malumat sahibi olmakla yetinmeyeceksin, bilen insan olmak için çabalayacaksın. Tutarsızlıktan rahatsız olacaksın. Tutarlı bütünler oluşturmak için sürekli gözlemler yapacaksın.”

Evet, bizim beynimiz gerçekten sürekli bir bütünlük arayışı içindedir. Böyle bölük pörçük, birbiriyle tutarsız malumatları koyduğumuz zaman kafamız karışır, içimiz sıkılır. O nedenle dürüst huzur duyar, çünkü söylediği söz, yaptığı davranış

ve düşünce arasında tutarlılık vardır. Dürüst olmayan, yalan dolan peşinde olan kişi ruhen sıkıntı içindedir. Çünkü beynin bütünlük arayışını karşılayamaz. Binlerce yıl önce Sokrat “Akıllı insan dürüst olur; çünkü ancak dürüst insanın gönül huzuru vardır” demiştir.

Doğuştan getirilen yazılım “Keşfetmekten, öğrenmekten zevk alacaksın.” diyor. Bir çocuğu karınca yuvasının başına koyun, saatlerce gözler. Ama bir çocuğu karşınıza alın, ona karıncalar hakkında malumat yüklemeye çalışın, sıkıntıdan patlar. (Bir parantez içi daha; o nedenle eğitimin planlanmasında bu ikisi arasındaki farkı çok iyi gözlemlememiz gerekiyor.)

Evet, her doğan çocuk potansiyel bir filozof ve bilim insanıdır. Felsefenin ve bilimin kaynağı çocuk doğarken çocuğa kodlanmıştır. Ama biri diyebilir ki: “Efendim bazı toplumlarda çok sayıda düşünür ve bilim insanı çıkmış. Ama bazı toplumlar çöl gibi, kup kuru. Niye böyle olmuş?”

Sorun toplumun nasıl çiftçilik yaptığında. Bir meşe palamudu muhteşem bir potansiyeldir. Eğer ortamını bulursa gür bir meşe ağacı, ortamını bulamazsa cılız bir meşe ağacı olur. Doğan her bir çocuk potansiyel bir filozof ve bilim insanıdır. Bunun farkında olarak çiftçilik yapan toplumların çok sayıda filozof ve düşünürü olur.

İnsan Olaylara Verdiği Anlamdan Sorumludur: Anlam Verme Sistemi

İnsan anlam vermek için yaratılmıştır. O nedenle elinde değil, çocuk doğuştan altı saat sonra anlam verme sistemi inşa etmeye başlar. İlk inşa ettiği anlam verme sistemi hipokampus temellidir, orta beyin temellidir ve duygusal bellekte, örtük bellekte yer almaya başlar. Ama aylar sonra yavaş yavaş korteks devreye girmeye başlar.

Şimdi anlam verme sisteminden neyi kast ettiğimi anlatmak istiyorum. Beyaz perdeye çok kısa bir süre bir şekil yansıtıyorum; göz kırpma zamanı kadar. “Ne gördünüz?” diye soruyorum. Salondakilerin büyük bir çoğunluğu, ellerini %90 veya 95’i kaldırıyor. Evet, çok kişi iki insan yüzü görüyor. “Başka bir şey gören oldu mu?” diye sorduğumda birkaç kişi tuhaf bir şekilde sağına soluna bakarak el kaldırıyor. “Siz ne gördünüz?” diyorum. “Efendim biz bir vazo gördük.” diyorlar. “Evet,” diyorum ve sonra perdede şekli yeniden gösteriyorum.

“Şimdi diyorum lütfen beyazı zemin olarak kabul edin, siyah önde şekil olarak dursun. Ne görüyorsunuz?” İki insan yüzü görüyorlar. “Peki, siyahı zemin

olarak kabul ettiğiniz zaman ne görüyorsunuz?” diye sorduğumda o zaman da beyaz bir vazo görüyorlar. Biraz yamuk gibi falan ama ortaya bir vazo çıkıyor.

Ve burada olayın tanımını veriyorum; *olay, duyu organlarının alabileceği enerji kümesidir*. Perdede bir olay var, ama seminer salonunda iki algı var; iki tane anlam potansiyeli var orada. Demek ki hangi zeminden baktığınıza göre olayın anlamı değişiyor. Beyaz zeminden baktığınız zaman yüz görüyorsunuz. Siyah zeminden baktığınız zaman vazo görüyorsunuz. Herhangi bir *olayın belirli bir zeminden bakılarak algılanmasına anlam diyoruz*. Bu kavram felsefede “görüngü,” “fenomen” adını alır. İnsan aslında olaylar dünyasında değil, fenomen dünyasında kendini var eden bir yaratıktır.

İşte yaşamın formülü bu: Kişi olayı duyu organları aracılığıyla fark ediyor; kendisinde var olan (ama genellikle kişi kendisinde var olan zeminin farkında değildir) bir zeminde olayı yorumlayarak bir anlam veriyor ve verdiği anlam çerçevesinde de davranıyor. Tabii ki bu davranışın sonucunda da hayatında bir sonuç oluşuyor.

Görüyoruz ki *zemin, algılamayı belirliyor*. Ve bunun hemen bir türevi karşımıza çıkıyor: *Zemin değişmeden algı değişmez*. Böylelikle çok önemli bir şeyi keşfetmiş oluyoruz: Olayların anlamı yok, olaylara biz anlam veriyoruz. Bunun farkına varan insan olgun bir insandır. *Olgun insan olaylara verdiği anlamdan sorumluluk alır*.

Örnek verelim; bir çocukla bir baba arasındaki ilişkide çocuk ağlarken “Niye ağlıyorsun?” diye soran babaya çocuk “Oyuncağımı aldılar.” diyor. Eğer baba “Ağlanacak bir şey yok, ağlanacak bir şey yok. Sana yeni oyuncak alırsın, ağlama.” derse çocuğun gözünden olaya bakmıyor demektir. Çünkü gerçek şu ki *ağlanacak bir şey yoksa hiçbir çocuk ağlamaz*. Bir çocuk ağlıyorsa mutlaka ağlanacak bir şey vardır. Kimin gözünden baktığınıza göre anlam değişir. Müşteri temsilcisi durumunda olan bir kişi sorunlarını dile getiren bir müşteriye; “Niçin öfkeleniyorsunuz Hanımefendi/Beyefendi? Bunda öfkelenen ne var?” derse yanlış yapmış olur. Çünkü dünyada *hiçbir insan öfkelenen bir şey yoksa öfkelenmez*. Müşteri öfkelenmesine göre mutlaka öfkelenen bir şey var demektir. Onun gözüyle baktığınız zaman anlarsınız niçin öfkelenmiş. Olgun insan bunun farkındadır.

Biz algılamada *kullandığımız zeminin farkında değiliz*. İçinde yetiştiğimiz çocukluk ortamında zeminleri farkında olmadan öğreniyoruz. Aynı ana dili öğrenirkenki gramerin farkında olmadığımız gibi. Anlam verme sistemimizdeki

zeminlerin farkında değiliz. Farklı bir kültüre gittiğimiz zaman çocukluktan öğrendiğimiz ve farkında olmadığımız zeminlerin farkına varırız.

Ben Amerika'ya ilk gittiğimde yüzüme gülen, "Günaydın." diyen her kızın bana âşık olduğunu sandım. Ama daha sonra öğrendim ki kızların yüzüme gülmesinin bana âşık olmalarıyla hiç alakası yok. Kadın erkek ilişkisine benim kullandığım zeminden farklı bir sosyal zeminden bakıyorlar.

Gerçek şu ki çocukluktan öğrendiğimiz zeminlerin farkında olmadığımız sürece biz bir kültür robotuyuz. Zeminin farkına vardıkça seçimler yapmaya başlarız ve böylece birey olma fırsatını yakalamaya başlarız.

Ayrıca şunu bilmeliyiz ki biz insanlar ancak *paylaşılan zeminler çerçevesinde iletişim kurabiliriz*. Şu anda benim bu konuşmamı anlıyorsanız paylaştığımız bir zeminden dolayı anlıyorsunuz. Ortak zeminimiz Türkçe, Türk kültürüdür; o nedenle birbirimizi anlıyoruz.

Olayların Farklı Anlamları Her Zaman ve Her Yerde Olacaktır

Günlük yaşamda algılama farklılıkları sürekli vardır; bunlar ortamda var olan ifade özgürlüğünün derecesine göre ifade edilir ya da edilmez, ama algılama farklılıkları sürekli vardır. Örneğin ailede, kadın erkek arasında algılama farklılıkları olacaktır. Eğer bir aile algılama farklılıklarının ifade edilmesine izin vermiyorsa o ailede kişiler ilişkilerinde zorlanmaya başlar; muhtemelen burada ilişkiler "mış gibi" olmaya başlayacaktır. Yani erkek vazo görüyorsa kadın iki yüz gördüğünde, erkek "Yanlış görüyorsun, orada iki yüz değil vazo var; doğru dürüst bak." diye zorlayacak olursa zaman içerisinde kadın çok muhtemelen erkekten korkusundan, "Sen ne görüyorsan ben de onu görüyorum." demeye başlar. Vazo görmese dahi vazo görmüş gibi konuşmaya başlar. "Mış gibi yaşamlar"ın temelinde böyle zorlayıcı, ifade özgürlüğünü kısıtlayıcı ortamlar bulunur.

Bir örnek daha vermek istiyorum; çocuk, "Anne korkuyorum." diyor. Annesi, "Korkulacak bir şey yok" diyor. Bu tür anne çocuk etkileşimi, çocuğun sağlıklı gelişimini olumsuz etkiler.

Öğretmen öğrenci, yönetici çalışan, devlet vatandaşı ilişkisi de ortamdaki ifade özgürlüğü yönünden ele alınabilir. Özgürlükçü demokratik ortamda kişinin algısını olduğu gibi paylaşma özgürlüğü vardır; totaliter korku ortamında bu özgürlük yoktur; o nedenle korku ortamlarında yukarıda belirttiği gibi, *mış gibi*

yaşamlar oluşmaya başlar. Totaliter korku ortamında zemin farklılıkları toplumun zenginlik kaynağı değil, o toplumun sorun kaynağı olarak görülür.

Çocuğun Gelişim Ortamı ve Anlam Verme Sisteminin Gelişmesi

Şimdi biraz anlam verme sisteminin gelişmesinden söz edelim. İki çocuk yetiştirme ortamı düşünün. Şimdi bu sağ kısma geçtiğinde ben çocuğun korkusuna konuşulan türden bir ortamı dile getireceğim.

Diyelim ki bir babanın beş yaşında bir oğlu var. Oğlunun adı da Timur olsun. Kendi oğlumun adını kullanayım. “Gel buraya.” diyor. “Efendim baba.” diyor. “Gel buraya.” diyor. “Buyur baba.” diyor. “Bana bak yatmadan önce dişlerini fırçala.” “Niye baba?” diyor. “Niyesi miyesi yok oğlum.” diyor. “Ben senin baban değil miyim? Dediğimi yap, dediğimi yap akıllı çocuklar babasının dediğini yapar. Hadi dediğimi yap.” Çocuk “Peki” diyor. Dişini fırçalamaya başlıyor ve bakıyor annesinin babasının fırçaladığı yok, ama kendisi fırçalıyor. Şimdi bir süre sonra o da artık ara sıra unutupuyor. Ve babası görüyor görmüyor. Gördüğü zaman bağıyor. “Niye fırçalamıyorsun ben sana demedim mi?” diyor. “Ama baba siz de arada sırada fırçalamıyorsunuz.” diyor. “Sus benimle böyle konuşamazsın. Karşı gelme bana, dediğimi yap; yapmazsan döverim.” diyor.

Bu çocukla ilgili dört gözlem yapalım: Bir, bu çocuğa sorsanız “Neden dişini fırçalıyorsun?” diye, ne cevap verir? Herhâlde, “Babam istediği için.” diyecek. İki, “Fırçalamazsan ne olur?” “Babam kızar, babam döver.” Üç, etrafta annesi, babası yoksa bu çocuk dişini fırçalar mı? Hayır. Dört, peki, bu çocuk anne baba yokken dişini fırçalamamaktan zevk alır mı? Evet. Niçin? Çünkü dişini fırçaladığı zaman babasının robotu oluyor. Fırçalamadığı zaman kendisi oluyor, özgür insan oluyor.

Bu ortam *çocuğun korkusuna konuşulan aile ortamıdır*. Çocuk korkutularak yetiştiriliyor. Şimdi sahnenin sol tarafına geçiyorum. Şimdi bu sol kısım *çocuğun anlamasına konuşulan bir aile ortamını* temsil ediyor.

Diyelim ki baba çocuğun dişlerinin temiz olmasını, çocuğun diş bakımını öğrenmesini istiyor. Emek veriyor, zaman veriyor, çalışıyor iki tane resim buluyor. Bir tanesini sağ elinde tutuyor. Bir tanesini sol elinde. Sağ elinde tuttuğu çürük dişleri olan bir adamın, sol elinde tuttuğu pırıl pırıl dişleri olan gülümseyen bir adamın resmi.

Oğlunu çağırıyor, “Oğlum.” diyor “bak, ileride büyüdüğün zaman dişlerin nasıl olsun? Böyle çürük mü olsun?” Sağ elindekini gösteriyor. “Yoksa böyle mi

olsun?” Sol elindeki temiz dişli adamın resmini gösteriyor. Çocuk eğer ilişkileri sağlıklıysa hiçbir tereddüt etmeden iki saniye bile geçmez, sağlıklı dişli olan adamın resmini gösterir. “Tamam.” diyor baba. “Peki, merak ediyor musun neden bunun diş çürümüş, neden bununki hiç çürümemiş, böyle tertemiz kalmış?” Çocuk insan olduğundan dolayı merak eder, öyle kodlanmış. “Evet, merak ediyorum.” “Peki anlatıyorum. Bir bisküviyi çocuğun gözü önünde ikiye bölersiniz. Yarısını siz yersiniz, yarısını o yer. Çocukla beraber gidersiniz bir aynanın karşısına ağızınızdaki kırıntıları görürsünüz. “İşte,” dersiniz, “bu çürük dişli adam yemekten sonra ağızındaki kırıntılarla yatmış uyumuş. Ağızımızın içine bir bakalım. Serçe parmağımızı ağızımızın içine sokalım hafifçe; evet, ağızımızın içi ılık ve ıslak. İşte bütün gece bu ılık ve ıslak yerde bu ağızdaki kırıntılar kokmuş, kokuşmuş, çürümüş. İşte oğlum bu kişinin ağızındaki dişler zaman içinde bu kırıntıların kokuşmasıyla çürümüş. Peki, bu temiz dişli adam ne yapmış bu kırıntılardan kurtulmak için öğrenmek ister misin?” “Tabii.” “Gel.”

Gidersiniz lavaboya diş fırçasını, diş macununu çocuğa ayrıntılı olarak gösterirsiniz, diş nasıl fırçalanıyor, anlatırsınız. Diş arasındaki kırıntılar nasıl temizleniyor? Fırçalamanın en iyi tarzı, en etkili tarzı nasıldır? Ondan sonra güzel bir gargara yaparsınız, aynanın karşısına geçer bakarsınız. “Evet, kırıntı kalmamış. İşte bu temiz dişli adam her gün yatmadan önce dişlerini fırçalamış ve ağızında hiçbir kırıntı bırakmamış. Şimdi anlıyorsun, neden dişleri böyle inci gibi. Annen ve ben dişlerimizi fırçalıyoruz. Çünkü biz dişlerimizin çürümesini istemiyoruz. Sen akıllı bir çocuksun. Artık ne yapacağını biliyorsun. Beni dinlediğin için teşekkür ederim.”

Şimdi bu çocuğa yukarıda belirttiğim aynı dört soruyu sorun. Bir, “Timur, neden dişini fırçalıyorsun?” “Ağızımda kırıntılar kalmasın.” İki, “Peki Timur dişini fırçalamazsan ne olur?” “Ağızımda kırıntılar kalır ve dişim çürür.” Üç, “Peki, annen baban yok, dişini fırçalar mısın?” “Tabii fırçalarım, onlarla ne ilgisi var?” der çocuk. Dört, “Peki dişini fırçalamamaktan zevk alır mısın?” “Hayır, almam; ben enayi miyim? Dişimi fırçalamazsam dişim çürür, insan dişinin çürümesinden zevk alır mı?” der.

Bakın çocuk korkusuna konuşulan ortamda ne demişti? Birincisi: “Neden dişini fırçalıyorsun?” Korku ortamında “Babam istediği için.” Otorite istediği için yapıyor. Ama çocuğun anlamasına konuşulan ortamda ne diyor? “Kırıntılar kalmasın diye.” Yani işin kendisinde var anlamı.

“Peki, fırçalamazsan ne olur?” Otorite korkusu için içerisine giriyor. Demek ki işin yapılmasının temelinde korku var. “Otorite kızar, cezalandırır.” Öbüründe ne var? “Fırçalamazsan ne olur?” İşin kendisinden gelen bir anlam var. “İstemediğim bir şey olur. Ben onun çürümesini istemiyorum onun için fırçalarım.”

Ve üçüncü soru: “Otorite görmediği zaman yapar mısınız?” “Hayır, yapmam.” “Neden?” “Çünkü jandarma dipçığı yok.” Öbüründe ise, “Ben enayi miyim, niye dişimin çürümesini isteyeyim ki?” diyor. Hep içerideki anlamdan hareket ediyor.

Dördüncüsü: “Dişini fırçalamamaktan zevk alır mısınız?” “Evet, dişimi fırçalamamaktan zevk alırım. Çünkü ben dişimi fırçaladığımda babamın robotu olmak istemiyorum; kendim olmak istiyorum. Ben, hayatımda kendim olmak istiyorum; seçimlerimi kendim yapmak istiyorum; bana zarar verse dahi kendi seçimlerimi kendim yapmak istiyorum.” diyor. Otoriteye karşı bir tavır alış var. Öbüründe otoriteyle bir takışma yok; çünkü otorite onun anlamasından hareket ederek onunla iletişim kuruyor; arada bir kopukluk, bir zıtlık yok.

Kurallara Uymak Ya Da Kuralları İhlal Etmek

Şimdi bir başka gözlem yapmak istiyorum; bir toplumda insanlar neden kurallara uyar, başka bir toplumda niçin uymaz? Bakıyoruz bir toplumda kişiler ilk fırsatta kuralları ihlal ediyor. Acaba neden insanlar bu toplumda ilk fırsatta kuralları ihlal ediyor? Neden elinden geldiği kadar kurallara uymamaya çalışıyor?

Korku toplumunda jandarma dipçığı yoksa kuralların anlamı yoktur; nasıl çocuk, babası yokken dişini fırçalamazsa, polis ya da jandarma olmadığı zaman o toplumun insanları kurallara uymaz. Demokratik bir toplumda kurallar oluşturulurken toplumla iş birliği içinde oluşturulduğu için her bir vatandaş doğal olarak o kuralın uygulayıcısı ve koruyucusu olur. Bu söylediklerimle şu anda benim ülkemin tarihsel olarak en önemli olgusunu, en önemli stratejik tercihlerini göstermiş oluyorum.

İki Yönetim Modeli

Kişinin korkusuna konuşulan ortamda temel anlayış şudur: Kişinin kendisinin anlam vermesi, düşünmesi, karşılaştırması, karar vermesi önemli değildir. Kişinin seçim hakkı yoktur. Çünkü otorite ondan daha iyi bilir ve otorite kişi namına onun adına karar verir. Herkes bu kararı sorgulamadan kabul etmek zorundadır. Bu tür toplumlarda otoritenin karar vermesi gereklidir ve yeterlidir.

Kişinin anlamasına konuşulan ortamda, kişinin kendisinin anlam vermesi, düşünmesi, karşılaştırması, karar vermesi önemlidir. Kişinin seçim hakkı kutsaldır. Bireyin hangi sonucu istemesine ve istediği sonuca ulaşmak için seçimler yapmasına bu ortam doğal olarak izin verir. Bu ortamın yönetimi, mutlu bireylerden mutlu toplumun oluşacağına inandığı için, istediği sonucu elde etmek için bireye yardım edici fikirler verir, bir tür koçluk yapar.

İki tür yönetimden biri insanların aklına, anlamasına konuşarak yönetmektir ki bence liderlik aslında budur. Böylelikle insanlar *niçin* yapacaklarını öğrendikten sonra *nasıl* yapacaklarına önem vermeye başlarlar. Ve bu “*niçin*” esasında bir vizyon, bir “anlamdır” ve yönetim temelde anlam yönetimidir. Böylece insanları onların anlam verme sisteminin içinden yönetirsiniz.

Totaliter korku odaklı yönetim tarzı, kişilerin davranışlarına odaklanır ve onların anlam verme sistemlerini önemsemez; bu yönetim için insanların davranışlarını ve elde ettikleri sonuçlar önemlidir. Böylece yönetim sadece emir vermekle yükümlüdür. Ve emir altındaki kişiler, isteneni istendiği gibi harfiyen yapmak zorundadırlar. Yönetici otorite, niçin böyle yapıldığıyla ilgili herhangi bir açıklama yapmak zorunda değildir.

(Parantez içinde şu düşüncemi belirtmek istiyorum: Askerlik sistemi içerisinde özellikle kritik anlar olarak bilinen savaş durumunda kişileri davranışlarıyla yönetmek tek anlamlı askerce yönetim stratejisidir; aksi hâlde sistem çöker, savaş kaybedilir. O nedenle sivil yönetimin yetersiz kaldığı durumlarda sıkıyönetim ilan edilir.)

İletişim Bilinci

Anlam verme sisteminin ürettiği anlamları insanlar iletişim yoluyla paylaşırlar. *İki insan birbirinin farkına varınca iletişim başlar*. İletişim mesaj alışverişidir ve mesajların iki temel kaynağı vardır. Bir tanesi insanların “*yüz*” dediğim toplumsal yaşamı, öbürü de “*can*” dediğim iç dünyası. Toplumsal yaşamın o topluma özgü gereksinimleri vardır. Bu gereksinimleri kabaca toplumsal roller, beklentiler, normlar, kurallar, gelenekler ve görenekler olarak özetleyebiliriz. O toplumun düzenli yaşamı için bu gereksinimlerin karşılanması gerekir.

Can evrenseldir ve canın altı temel gereksinmesinden söz edebiliriz; ben bu gereksinmelere *varoluşun altı boyutu* diyorum. Bunlar ait olmak-birey olmak dengesi, önemsenmek – umursanmak – yargılanmadan kabul edilmek, değer verilmek, işi yapabileceğimize güvenilmesi ve sevilmeye değer olmaktır.

Sosyal insan, psikolojik insan aynı zamanda şimdi burada birlikte vardır. Yaşamımızı bu iki gerçek içerisinde sürdürürüz.

Sen Bilinci, Ben Bilinci ve Biz Bilinci

Mesajların kaynağı ister yüz ister can olsun insanların ilişkisini üç grupta toplayabiliriz. Bu ilişki gruplarına ben “sen bilinci,” “ben bilinci” ve “biz bilinci” adını veriyorum.

Sen bilincinde, “Siz bilirsiniz efendim.” tavrı vardır. Siz bilirsiniz tavrı içerisinde varoluşun altı boyutu yaşama şöyle yansır: “Efendim ben size aidim, önemli değilim, siz önemli görürseniz ben önemliyim.” “Efendim ben kendi başıma doğal mıyım değil miyim karar veremem. Siz eğer bozukluk görüyorsanız doğrudur efendim. Değerli miyim değil miyim, sizin takdirinize kalmıştır.” “Elimden iş gelir mi gelmez mi sizin takdiriniz bilir efendim.” “Sevilmeye değer miyim değil miyim, ancak siz takdir edebilirsiniz efendim.” şeklindedir. Bir çobana bağlı güçsüz, aciz bir koyun gibidir.

İlişkideki ben bilinci sen bilincindeki insanla uyum içindedir. Aynı, eldivenin ele uyması gibi “sen” ve “ben” birbirlerine uyarlar. Yani “Sen bana aitsin. Önemli misin, önemsiz misin ben bilirim. Sende bir bozukluk var mı, yok mu ben bilirim. Değerli misin, değersiz misin ben bilirim. Güvenilir misin, güvenilirmez misin ben bilirim. Sevilmeye değer misin, değmez misin ben bilirim.” diyen biridir ben bilincindeki.

Biz bilinci diyebileceğim başka türden bir ilişki vardır ki bu ilişki içerisindeki bireylerde, “Sen bana aitsin, ben de sana, biz birbirimize aidiz; ben önemliyim, sen önemlisin. Bende bir bozukluk yok, sende de bir bozukluk yok. Ben değerliyim, sen de değerlisin. Benim elimden iş gelir, senin de elinden iş gelir; ikimiz beraber daha iyi bir iş yapabiliriz.” anlayışı vardır.”

Korku kültürü ancak sen ben ilişkisine izin verir. Sen ben ilişkisinin devam edilebilmesi için ortamda korkunun sürekli olması gerekir. Biz ilişkisinin temelinde ise saygı kültürü vardır. Korku kültüründe insan ilişkisi temelde güçlü güçsüz ilişkisidir; buna korkan korkutan ilişkisi de diyebiliriz. Saygı kültüründe insan insan ilişkisi vardır. Biz bilinci ancak saygı kültüründe gelişebilir.

Sen, ben ve biz bilincinin kendine özgü değerleri vardır. Örneğin, sen bilincindeki için *kaytarmak*, ben bilincindeki için *zorlamak*, biz bilincindeki için ise *iş birliği içinde çalışmak* bir değerdir.

Birkaç örnek daha verebiliriz; sen bilincinde *mazlum olmak*, ben bilincinde *zalim olmak* birer değerdir. Biz bilincinde ise *empati* temel bir değerdir.

Daha birçok değerleri örnek verebiliriz, ama konumuz değerler karşılaştırması olmadığı için ayrıntılara girmiyorum. Şunu söylemekle yetinelim: Değerler insanın anlam verme sisteminin önemli öğeleridir. Sen ve ben bilincinin değerleri kendine özgü bir anlam verme sistemi oluşturduğu gibi, biz bilincin değerleri de kendine özgü bir anlam verme sistemi oluşturur.

Bu nedenle korku kültüründe oluşmuş sen ben bilincindeki ilişkileri yöneten değerlerin baskın olduğu anlam verme sistemi ile saygı kültüründe oluşmuş biz bilincindeki ilişkileri yöneten değerlerin baskın olduğu anlam verme sistemi farklı olacaktır.

Din Anlayışı ve Toplumsal Değişim

İlahiyatçı değilim, bu konuda derinlemesine bir çalışma yapmış değilim; ama yukarıda söylediklerim çerçevesinde bir görüşü burada incelemenize sunmak istiyorum.

Korku kültürü içinde yorumunu bulmuş bir Allah kul ilişkisi, sürekli emreden, sorgulamadan emirleri uygulanan, istediği zaman seven, istediği zaman öfkelenip cezalandırabilen bir Allah ile aciz, akli ermeyen bir kul ilişkisidir. Çoban ve koyun ilişkisine benzer. Bu ilişki içinde Allah insanların korkusuna konuşarak insanları eğitecek ve yönetecektir.

Saygı kültürü içinde yorumunu bulmuş bir Allah kul ilişkisi insanların aklına konuşan, ilişkilerini temel evrensel değerlere göre kul ile istişare içinde yöneten bir Allah'ın ilişkisidir. Bu ilişkide insanlara rehberlik edilmesi, onlar seçim yaparken hangi değerlere göre seçim yapmalarının ne gibi sonuçlar yaratacağı anlatılır. Sınırlar ve sorumluluklar belirtilir.

Burada karşımıza derinliğine bakılması gereken, irdelenmesi gereken şu konular çıkmaktadır:

1- İslamiyet özü itibarıyla evrensel temel değerler üzerine oturmuş bir sistemdir. Bu sistem korku kültürü içinde yorumlanarak toplumun ve bireyin yaşamını yönlendirmiştir. Şimdi İslamiyet saygı kültürü içinde yeniden yorumlanarak yaşama geçirilmeyi beklemektedir.

Bu yorum doğruysa yapılması gereken İslamiyet'in özünün açık seçik anlatılması ve korku kültürü içinde yapılan yanlış yorum ve uygulamaların tek tek

gösterilerek günlük yaşamdan çıkartılmasıdır. Böyle bir anlayış içinde demokrasi gerçek İslamiyet'ten sürekli destek alacak ve bireyin, ailenin, toplumun yaşamında gelişip güçlenecektir.

2- İslamiyet özü itibarıyla korku kültürünün değerlerini içermektedir. İslamiyet'in saygı kültürü içinde yorumlanması mümkün değildir. Bu nedenle İslamiyet'i kabul etmiş toplumların bireyleri, aileleri ve sosyal kurumları hiçbir zaman gerçek bir demokrasiye kavuşamayacak, sürekli totaliter rejim içinde yönetilecektir.

Erol Güngör birinci görüşe inanan ve o yönde çaba gösteren bir sosyal psikologdu. Kendi bireysel geçmişinin özellikleri içinde ilahiyat bilgisi çok güçlü olan bir sosyal psikolog. Türkiye'nin sosyal gelişiminin önündeki en önemli tıkanıklığı gören ve bu tıkanıklığı açmak için düşünen, araştıran bir insandı.

Erol Güngör'e rehberlik yapmış olan değerli hocam Mümtaz Turhan'ı ve arkadaşım Erol Güngör'ü Türk düşünce tarihine katkıları nedeniyle yeniden rahmetle ve saygıyla anıyorum. Umarım Erol Güngör'ün öğrencileri bizi aydınlatmaya devam ederler.

BU SAYFA BOŞ...

AYNI MAHALLEDEN OLMAK*

Prof. Dr. Hasan BACANLI**

Erol Güngör ile ilgili bir sempozyumda bildiri sunmak benim için gerçekten heyecan verici. Erol Güngör, benim ergenlik ve gençlik yıllarımda önemli simalarından biriydi. Onun gerek telif eserleri gerekse çevirileri benim kuşağım için bilgilendirici, yol gösterici ve düşündürücü olmuştur.

Ben Erol Güngör'le tanışma fırsatı bulabilmiş değilim. O, İstanbul'da öğretim üyesi idi, ben Ankara'da öğrencilik yaptım. Alanlarımız birbirine yakındı ve sorularımız birbirine benzerdi: O sosyal psikoloğu, ben eğitim psikoloğuyum. Ben akademik hayatıma Konya Selçuk Üniversitesinde başladım. Ama benim göreve başlamam Erol Güngör'ün yaklaşık iki yıl ardından gerçekleşti. Velhasıl onu izledim, ama yakalayamadım demek daha doğru görünüyor.

“Erol Güngör nasıl anlatılır?” sorusunu kendime sorduğumda ve bu soruyu akademik çerçevede, yani sosyal psikoloji çerçevesinde ele aldığımda birkaç bağlamda cevap verebileceğimi düşündüm ve sizlerle bunları paylaşmaya çalışacağım.

Bildiri için düşündüğüm başlıklardan birincisi **homo academicus** idi; yani, akademik insan. Homo academicus terimini akademik bakış açısının parmak ısırtacak derecede titiz olmasından dolayı düşünmüştüm. Erol Güngör, farklı görüşlere sahip akademisyenler tarafından bile, akademik disiplini açısından saygı ve takdir görmüş biriydi. Onun akademik bakış açısı ve bilim anlayışı itiraz edilebilecek bir şey değildi. Çalışmalarını ele alan arkadaşlar zaten bunu ayrıntılarıyla dile getireceklerdir.

Ayrıca, şunu da gördüm ki, homo academicus Pierre Bourdieu tarafından özel bir terim hâline getirilmiştir. Bourdieu'nun homo academicus kavramı toplumda akademisyen sınıfının sosyolojik analizine dayanak teşkil etmiştir ve sosyologların daha iyi değerlendirebilecekleri bir kavramdır.

*Çalışmada yönlendirmelerinden yararlandığım Prof. Dr. M. Çağatay Özdemir'e teşekkür etmeyi borç bilirim.

** Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü

Bourdieu'nun homo academicus kavramını kullanmak çok yerinde görünmemekle birlikte, bazı kavramları Erol Güngör'ü değerlendirmede kullanabilecek durumdadır ve not edilmesi gerekmektedir. Örnek olarak Bourdieu, sermaye kavramına alışılmışın dışında bir anlam kazandırmıştır. Ona göre **sermayenin** çeşitli kaynakları bulunmaktadır: ekonomik, kültürel, sosyal ve sembolik. **Ekonomik sermaye** bu sermayeler içinde en kolay anlaşılana ve alışılmış kullanıma en yakın anlam taşıyanıdır. Ekonomik sermaye, maddi ve mali ilişkilerdir. Erol Güngör bağlamında en uzak olan sermaye biçimi de budur.

Kültürel sermaye ise sembolik eşyalar, beceriler ve unvanları içerir. Erol Güngör'ün en güçlü yanlarından biridir. Hatta Erol Güngör'ün hem bu toplumun kültürel sermayesine hâkim olduğu anlamında hem de bu toplumun kültürel sermayesinin bir parçası olduğu anlamında bu sermayeyle ilişkilendirilmesi mümkündür. Erol Güngör'ün çalışmalarının bu toplumun kültürel değerlerine dayanması bir yana, adına böyle bir sempozyumun düzenleniyor olması bile onun kültürel sermayenin bir parçası olduğunun göstergesidir.

Diğer bir sermaye türü olan **sosyal sermaye**, toplumun sahip olduğu insan gücünü ifade eder. Sosyal sermaye, bir toplumun üyesi olmakla topluma sağlanan kaynaklardır. Bunun en basit örneğini genç ve dinamik bir nüfusa sahip olduğumuz hâlde bunu iyi hâlde, bu toplumun bu sermayeyi ekonomik kullanmadığı ifade edilmek istenmektedir. Erol Güngör de bu toplumun sosyal sermayelerinden biriydi ve işin acı tarafı genç yaşta aramızdan ayrılması gene bu toplumun sosyal sermayesi açısından bir kayıptır. Belki diğer bildirilerde üzerinde durulacaktır ama, Erol Güngör'ün 12 Eylül sonrasında Selçuk Üniversitesine rektör olması acaba sermaye açısından iyi mi, kötü mü olmuştur konusu tartışılabilir. Öyle görünüyor ki, rektör olmak onun açısından da sermayeye uygun bir davranış olmasa gerektir. Çünkü kendisine teklif edilen Samsun 19 Mayıs Üniversitesi rektörlüğünü reddetmiştir. Bu reddin arkasında kendisini kültürel veya sosyal sermaye açısından daha iyi değerlendirebilecekken idari bir görevin onun kendisini ortaya koymasını engelleyeceğini görmüş olması yatmaktadır. Eğer Bourdieu'nun sermaye kavramını kişi için de uygulayacak olursak şu sonuca varırız: Erol Güngör, rektör olmakla belki ekonomik sermayesini artırabilirdi (?), ama kültürel birikimini (sermaye diyelim), toplumsal birikimini (buna da sermaye diyelim) etkili bir şekilde kullanamayacağını görmüştür.

Sembolik sermaye, daha çok üst sınıfın bazı davranışlarla bazı hassasiyetlerini gösterdiğini ifade eden bir sermaye biçimidir. Özel eğitime muhtaç çocuklar yararına dernek ve vakıf kurmak veya toplantılar düzenlemek gibi. Üst

sınıfın topluma duyarlı olduğunu, onlardan kazandığı paranın en azından bir kısmını tekrar topluma bir şekilde yardım olarak verdiğini gösteren işaretlerdir bunlar. Yoksa toplum onların çok kazandığını düşünüyordur. Bu, bir anlamda toplumsal gerginliği azaltmanın bir yoludur. Günümüzde bazı sanatçılarda gelirini bir yere bağışladıkları konserlerde görülen bu durum, sembolik sermayenin bir biçimidir.

Sermayenin sistemli kavramlaştırılmasının parçası olmamakla birlikte, Bourdieu'nun homo academicus için kullandığı iki sermaye türü daha vardır: akademik sermaye ve entelektüel sermaye. Bu iki tür sermaye ile akademisyenler, güç elde etmeye çalışırlar. Bu güç toplumsal güç olduğu kadar, hatta daha çok meslektaşlarına karşı biçimlenen bir güçtür. **Akademik sermaye**, öğretim üyesi yetiştirme kaynak, yönetim ve toplumsal araçlarına sahip olmayı ifade eder. Bir akademisyen; yeni öğretim üyelerinin seçimi, yetiştirilmesi, yönlendirilmesi gibi konularda ne kadar etkili ise, onun o kadar akademik güce sahip olduğu söylenebilir.

Bourdieu'nun analizi uyarlanacak olursa Türkiye'de 12 Eylül sonrasında ve YÖK Kanunu'nun ardından araştırma görevlilerinin konumu değişmiştir. Önceden öğretim üyeleri istedikleri kişileri araştırma görevlisi, yani akademisyen adayları olarak alabilirken bu durum açık birtakım kurallara bağlanmış ve öğretim üyelerinin inisiyatifinden büyük ölçüde çıkmıştır. Bu değişiklik, akademik gücü elinde bulunduranların bu güçlerini kaybetmelerini doğurmuştur. Bu da bu kişiler tarafından üniversitenin özerkliğinin yitirildiği şeklindeki yorumların dayanaklarından biri olmuştur.

Bu açıdan bakılınca Erol Güngör, akademik güç peşinde olmamıştır. Çünkü her ne kadar yetmişli yıllarda yetişen bir kısım gençlerin onun öğrencisi olduğu söylenebilir ve bu da büyük ölçüde kabul edilebilir olsa da, Erol Güngör'ün öğrencisi diyebileceğimiz akademisyen pek yoktur. Onu hocası Mümtaz Turhan ile karşılaştıracak olursak, Mümtaz Turhan'ın öğrencileri olarak sayabildiğimiz kişiler olmasına karşılık, Erol Güngör'ün öğrencisi diye sayabileceğimiz kimse pek yoktur. Bunun nedeni onun akademik sermaye ile ilgilenmemesi olabilir. Muhtemelen iki nedenden dolayı bu konu ile ilgilenmemiştir. Birinci olarak kendisinde güç elde etmeye yönelik bir hırsı olmaması olabilir (ki bu benim izlenimimdir, kendisini yakından tanımadığım için izlenimlerime dayanmak durumundayım). İkinci olarak ise, zaten kendisi Mümtaz Turhan'dan gelen akademik zincirin bir halkasıdır; böyle durumlarda zinciri sürdürmek zordur. Bu ihtimallerin her ikisi de bir miktar doğruluk payı taşıyordur diye düşünüyorum.

Bu nokta, aynı zamanda Erol Güngör'ün Bourdieu'nun homo academicus kavramından uzaklaştığı noktalardan biridir. Bir akademisyen, içinde bulunduğu sistemi koruduğu ve sonraki nesillere taşıdığı ve taşıyacak kişileri akademik dünyaya kattığı ölçüde homo academicus olur. Görüldüğü gibi, Erol Güngör bu anlamda homo academicus değildir.

Bourdieu'nun diğer sermaye kavramı olan **entelektüel sermaye**, daha çok fen bilimleri için kullanılmıştır. Kişinin akranları tarafından ve onlar arasındaki bilimsel saygınlığı ve kapasitesi anlamında kullanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında gerçekten sosyal bilimler, akranları tarafından pek saygı gören bir disiplin grubu olmamıştır. Fen bilimleri ile ilgilenenlerin zihinsel yetenekleri ve yeterlikleri daha üstün tutulmuştur. Son yıllarda bazı sosyal bilimcilerin zaman zaman ön plana çıktığı görülmekte ise de, entelektüel bir sermayeden bahsedildiğinde insanların aklına en önce Einstein gelir ki, o da fizikçidir. Söz gelimi Freud da bilim adamıdır, ama Einstein gibi entelektüel sermaye sahibi olarak algılanmaz. Türkiye'de de durum aynıdır. Büyük bilim adamları fizikçi veya matematikçidir. Türklerin bilime katkılarından bahsedilirken hemen onlardan söz edilir. Hatta son yıllara gelinceye kadar Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu, sosyal bilimleri göz ardı etmiştir. Gerek yayınları gerekse çalışmaları itibarıyla fen bilimlerini önemsemıştır. Bu, entelektüel sermaye anlayışının bir uzantısıdır.

Erol Güngör'ün bu açıdan incelenmesi, aslında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümünün incelenmesi anlamına gelir. Genel olarak diğer psikoloji bölümleri psikolojiyi sosyal bilimlerden bir bilim olarak görürken edebiyat fakültesi temelde fen bilimlerinden biri olarak algılamıştır. Bu yaklaşım entelektüel sermaye ile bağlantılıdır. Yani, psikolojiyi fen bilimlerinden biri olarak gören bilimsel anlayış, sosyal bilimlerden biri olarak gören anlayışa göre daha fazla entelektüel sermaye taşımakta ve kullanmaktadır. Avrupa kökenli psikoloji anlayışı, felsefi derinliği olan bir bilim anlayışıdır. Psikolojik araştırmalar ve daha önemlisi yorumlar, ardında felsefi bir birikim taşımaktadır. Yapılan çalışmaların işlemleri değil, yorumları daha önem taşımaktadır. Hatta bu açıdan bakıldığında günümüz modalarından nitel analiz yöntemlerine benzemektedir. Ancak nitel araştırmaların Amerika kökenli olmalarının bir uzantısı olarak gerçek ve derinliği olan nitel çalışmalardan uzak, sığ bir nitelik taşıdığını belirtmek gerekir.

Buna karşılık Amerika kökenli psikoloji anlayışı felsefi değil, teknik derinliği olan bir bilim anlayışıdır. Daha çok fen bilimlerine (özellikle de fiziğe) öykünmüştür. Ancak ne gariptir ki, fen bilimlerine öykündüğü hâlde Amerika kökenli psikoloji kendini sosyal bilimlerin bir parçası olarak görürken Avrupa

kökenli psikoloji fen bilimlerinin bir parçası olarak görme eğilimindedir. Bu tuhaflığın nedenlerini burada tartışmak niyetinde değilim. Erol Güngör bağlamında söylenebilecek şey şudur ki, Erol Güngör'ün Mümtaz Turhan'ın talebesi olması münasebetiyle Avrupa kökenli psikoloji anlayışına yakın olması beklenirken o, her iki dünyaya da yakınlık kurmayı başarmıştır. Bu iki kökene aşinalık güç parçalanmasına değil, güç artışına yol açmıştır. Erol Güngör, Amerika kökenli psikolojiye yakın durup psikolojiyi fen bilimlerinden bir disiplin incelik ve titizliğiyle ele almıştır. Bu da onu entelektüel sermaye sahibi kılmıştır. Erol Güngör, bu anlamda entelektüel sermayesi olan bir bilim adamıdır. Onun akademik açıdan ne kadar titiz davrandığı ve yorumlarındaki derinlik ve isabet entelektüel sermayesinin bir göstergesidir. Bu sayededir ki, akademik camiada saygınlığı bulunmaktadır. Erol Güngör, bu sermayesini toplumun geneline de taşımaya becerebilmiştir. Yani onun entelektüel sermayesi toplum tarafından da anlaşılmalı ve takdir edilmiştir. Erol Güngör'ün toplumsal ve kültürel değerlendirmeleri toplumun önemli bir kısmı tarafından kabul görmüştür ve ona güç (etki) sağlamıştır. Bourdieu'nun homo academicus ile ilgili akademik sınıf analizleri bu değerlendirmenin sınırlarını aşacak niteliktedir.

Erol Güngör ile ilgili olarak düşündüğüm diğer bir kavram aynı mahalden olmak kavramıdır. Genellikle bilim adamları ve özelde de sosyal bilimlerle ilgilenen bilim adamlarına yöneltilen eleştiri anlatılan ve aktarılan bilgilerin çoğu zaman ve hatta hep Batı (burada kastedilen Amerika'dır) kaynaklı olmasıdır. Öğrencilerden sıklıkla gelen eleştiri şudur: “Hocam, bizde kimse yok mu? Bunları hep yabancıardan mı alıyoruz?” Hatta bu düşünceleri biraz daha ileri götürüp başka bir coğrafyanın, başka bir paradigmanın ürünü olan kavramlardan günümüze yönelik yorumlar yapmaya çalışırlar. Söz gelimi ünlü bir âlimin bir sözünün veya bir atasözünün büyük (?) bir gerçeği ifade ettiğini söylerler. Bu biraz da sanırım aşağılık kompleksinin bir ürünüdür. Yani, “Biz görüldüğü kadar yetersiz ve yeteneksiz değiliz, bizde de zeki ve akıllı insanlar var (ama akademisyenlerimiz onlara sırtlarını dönmüş durumdadır)” demenin bir şeklidir. Oysa, Kuhn'un **paradigma** kavramı bu durumu oldukça yerinde bir şekilde ortaya koymaktadır. Eskilerin “ilim” anlayışı, şimdiki “bilim” anlayışından farklı bir paradigmaya dayalıdır. Dolayısıyla sorduğu sorular da farklıdır, cevaplama yöntemleri de farklıdır, sonuçları da farklıdır. Bu yüzden “İslam dünyasından şu kişi şöyle bir gerçeği bulmuştur.” ifadesini kullanırken dikkatli olmak gerekir. Psikoloji açısından bakacak olursak İslamın insana, ruha, nefse bakış açısıyla, Batı'nın beden, ruh anlayışı farklı paradigmanın ürünleridir. Benzerlik kurulmaya çalışılabilir, ama aynı gerçeğe işaret etme

olasılıkları düşüktür. Bunun temelinde de bilgi edinme yollarındaki farklılık yatmaktadır. İslam dünyasında bilimin yolu sezgi ve nakil iken günümüz bilimi hümanist devrimin bir sonucu olarak deneysel yöntemi bilgi edinme ve üretme yolu olarak görmektedir. Yani, bir şairin dediği gibi; “Doğu Doğu’dur, Batı Batı’dır / bu ikisi hiç bir araya gelemezler”.

Aslında burada diğer bir görüşe de işaret etmekte yarar vardır. Bu görüşe göre medeniyet bir bütündür, zaten İslam dünyası da onu Yunan’dan almıştır. Bu görüş tam olarak kabul edilemese bile, büyük bir haklılık payı içermektedir. Bunun en güzel göstergesi de, Aristo’nun “hace-i evvel” (ilk öğretmen) olmasına karşılık, Farabi’nin “hace-i sani” (ikinci öğretmen) olmasıdır. Bu açıdan bakılınca Batı da kendini eski Yunan’ın halefi gördüğüne göre, aynı ırmakta yıkandığımız söylenebilir. Ama paradigma farkı gerçekten çok etkili olmuştur; Yunan’dan İslama veya İslamdan Batı’ya.

Erol Güngör’ün İslam ve Batı medeniyetine aşinalığı (aslında bu, aşinalığı aşan bir ahablıktır) bilim adamlığı ve fikir adamlığının kalitesiyle ilgili bir sorun çıkarmak bir yana, bir artı puan olarak ortaya çıkmıştır. Batı biliminin kurallarına göre oynamayı başarabildiği gibi, İslamın veya Türk toplumunun kurallarına göre de oynamayı başarabilmiştir. Ayrıca Erol Güngör, zamanı da yakalamış ve sanayi devrimini iyi anlamamız gerektiğini düşünmüştür (İktisadi gelişmenin merhaleleri ve Sanayileşmenin kültürel temelleri çevirileri). Eğer yaşasaydı büyük bir ihtimalle, bilgi çağının nitelikleri ve bilgisayar devriminin getirdikleri üzerinde kafa yorardı. Bu değişimlerin insanları ve insan ilişkilerini nasıl etkilediği ve biçimlendirdiği üzerinde dururdu.

Erol Güngör, aslında bu iki dünya arasında Türkiye gibiydi. Bir yandan kökenlerinden kopmaktan korkan, bir yandan da Avrupa Birliği’ne girmeye çalışan Türkiye gibi. Asıl önemlisi, o bizden biriydi; o aynı mahalleden olduğumuz biriydi. Bizi de biliyordu, arzularımızı da. Hayatındaki alçakgönüllülük örneklerini hakkında yazılan yazılardan bulmak mümkündür. Ben aynı mahalleden olmayı bir örnekle açıklamayı tercih edeceğim.

Konya’ya gittiğimde etrafımdaki kişilerden onunla ilgili en çok duyduğum anekdot, onun Konya’da olduğu zamanlarda cuma namazı için Konya’nın en eski camiine geldiğiydi. Bu, onu aynı mahalleden yapıyordu. Üniversitenin rektörünün hem cuma namazına gelmesi hem de bunu sembolik değeri yüksek olan bir camiye gelerek yapması insanların gözünde onu aynı mahalleden biri yapıyordu. Sanırım bu davranış, Erol Güngör için sembolik sermaye olarak gösterilebilir.

Zaten Şems-i Tebrizi de demişti ki; “*Kişi, mahallesindeki caminin cemaatinden olmalı*”. Erol Güngör mahallesindeki caminin cemaatinden biriydi.

MİLLETİN ORGANİK AYDINI
-Erol Güngör'ü Örnek Alarak ve O'nun Hatırasına-

Prof. Dr. Erol GÖKA*

Modern zamanlarda entelektüel esvapları giymiş birisinin “aydın” mı “okuryazar” mı olduğunu anlamak hayli zordur. Bir toplumsal-siyasi değerlendirmenin sıradan medyatik bir zihin çıktısı değil de düşünce ürünü bir analiz olup olmadığını anlayabilmek için, onun sosyo-psikolojik gerçeklikle nasıl bir bağlantı kurduğuna bakmak gereklidir. Eğer bu bağlantı yüksek bir kalite ile yapılmışsa, ortaya çıkan sezinlemelerin toplumsal gerçeklikte bir karşılığı, bir yankısı olacaktır. Bunu yapabilmek için daha en başından bir dilin, bir geleneğin içine doğduğunun, gerçekte tarihin ve milletin çocuğu olduğunun bilinmesi gereklidir. Böyle bir bilinçle hareket edildiğinde gerisi kolaydır; entelektüel varlık nedeninizi “buranın sesi” olabilmek diye belirleyerek yolunuza devam edersiniz.

Gençlik yıllarımda tarihsel bilinç eksikliğiyle halktan yana olmakla “solcu olma”yı özdeş sayan bir anlayışla hareket etmişim; ama sonra tez zamanda toparlandım. 25 yaşımdayken “millet” gerçeğini anladım ve safımı belirledim; o gün bugündür, orada duruyorum ve safları sıklaştırmak için çaba gösteriyorum. Belki geçen yıllar boyunca aynı safta yer tutup da siyasi tavır alışlarımızda farklılıklar oluşan arkadaşlarımız, bu farklılığı çok olumsuz biçimde algılamış olabilirler. Ben hiç öyle düşünmedim; adını milletle aynı hizada tutanların arasındaki düşünce ve tavır farklılıklarında hep hayırlı bir işaret gördüm. Zira mayamızın aynı olduğunu, her birimizin yollarımız farklı olsa bile millet için uğraş verdiğimizizi görüyordum. Gerek gençlik yıllarımda düşünce çizgimi millet esasına göre düzenlemekten yana bir tercihte bulunuşumda gerek aydınları değerlendirirken milletten yana olup olmayışlarımızı temel alışımında şüphesiz birçok kimsenin katkısı vardır; Allah hepsinden razı olsun. Lakin onlar arasında Rahmetli Erol Güngör'ün yeri bambaşkadır. Kendisini tanımak hiç nasip olmadı ama onun kitapları sayesinde öğrendim, hem alabildiğine nesnel bir bilim ve düşünce insanı hem inançlarından hem içine doğduğu milletinden yana olmanın mümkünatını. Ondan öğrendim; bir aydının içine doğduğu milleti için çabalarken aynı zamanda insanlık ülküsünden de kopmayabileceğini hatta buna mecbur olduğunu, insanlığın dertlerini, tasalarını

* Selçuk Üniversitesi, Meram Tıp Fakültesi.

anlayabilmek için kendini ve kendi milletini anlamaya çalışmaktan başka yolu bulunmadığını...

Bugün daha çok Türk milliyetçiliği düşüncesi içinde öne çıkmış olan Erol Güngör'ün, bu yanı pek bilinmese de, çalışmalarında asıl mesleği ve akademik ilgi alanı olan sosyal psikolojinin etkisi çok belirgindir. "... **Meseleleri**" başlıklarıyla kaleme aldığı çalışmalarında, bir sosyal psikologun titiz bilimsel çabası söz konusudur. "Ahlak Psikolojisi", psikolojinin farklı bir alanıdır; ama bize göre Erol Güngör'ün ahlak kavramı ile ilgili çalışmalarını da bu sosyal psikoloji ürünleri içinde ele almak daha uygundur. Gerçi o, ahlakın felsefi vetireleriyle uğraşmaktan ziyade Türk-İslam özellikleri ana nitelikleri olan bir toplumda "millî bir ahlak anlayışı" oluşturmanın ve sürdürmenin gerekliliği üzerine kafa yormayı seçmiştir. Bu nedenle ilk bakışta böyle bir "ideolojik" görünümlü çabaya "bilimsel" bir nitelik atfetmek yadırganabilir ama biz bu tezimizde ısrarlıyız. Üstelik millî bir ahlak anlayışı üzerinde çalışmayı "bilimsel" olarak nitelemekle kalmayıp, biraz daha ileri gidecek, bu bilimsel çabaların en az milliyetçilik ve Türklük meseleleri üzerinde kafa yormak kadar önemli olduğunu öne süreceğiz.

Güngör'ün eserinde her şeyden önce ilk vurgulanması lazım gelen özellik dilinin sadeliği, akıcılığı ve samimiliğidir. Güngör'ün, eserini, kendi aralarında kurallarını kimsenin bilmediği bir kâğıt oyunu oynarcasına kelime cambazlığı yapan ve dışarıdan bakanların hiçbir şey anlayamadığı bir düşünür topluluğu için değil, Türk toplumu için kaleme aldığı, Türk toplumunun ihtiyaç duyduğu ahlak sorgulamasını, onlar için ve onların yanında, onların diliyle yaptığı anlaşılır. Psikoloji gibi, kavramları, terimleri yeni yeni şekillenmeye başlayan, metodolojisiyle de oldukça yeni ve yabancı olan bir bilimi kullanıp, bu bilim yoluyla yapılan sorgulamaları, dönem itibarıyla hemen her modern bilim karşısında şaşkınlığını yenememiş bir toplum tarafından anlaşılabilir kılmak, ancak toplumu ile organik bağlarını koparmamış, sadece, toplumunun öncü birliği şeklinde, arkasındaki yığını bekleyen yenilikleri onlardan daha önce keşfedebilen bir aydının üstesinden gelebileceği bir meseledir. Bu yazar-okur etkileşiminde, kürsü vaizi değil üniversite hocası olan Güngör'ün, söz ettiği mevzularda, modern bilimin aletlerini kullanma mahareti, ahlak ve psikoloji gibi soyut iki konu ile ilgili çağdaşlarının ortaya atmış olduğu teorilere vâkıf olduğu hemen her paragrafta hissedilir. Sorular hipoteze, hipotezler teoriye, teoriler kanuna dönüşünceye kadar kafa yorması gereken gerçek bir aydına yakışır şekilde, zaman zaman kendi bilimi olan modern psikolojinin kurucu babalarının teorilerine karşı çıkmakta da hiç zorlanmaz.

1994 yılında Türkiye Günlüğü Dergisi'nde "**Batılılaşma tarihimizin en**

yüksek ürünü: Milletin organik aydını” adlı makaleyi yazarken bu kavramın tipik timsali olarak rahmetli Erol Güngör vardı aklımda. 2003 yılında Rahmetli Muzaffer Özdağ’ın ardından hazırlanan bir armağan kitaba “**Yeni dünyada rolü karışmış iki aktör: devlet ve aydın**” başlıklı bir yazımda da hep Erol Güngör’ün zihnime kazınmış silueti bana yol gösterdi. Şimdi izin verirsiniz, Rahmetli Erol Güngör’ün somut varlığını örnek olarak ortaya çıkmış olan bu görüşlerimi, onun hatırasına armağan olarak sunmak istiyorum.]

Dünya küreselleşirken düşünce ufukumuz ve tarih bilincimiz, "fütüroloji"ye ve "bilimkurgu"ya rağmen daralıyor; tasarımlarımız teknolojik keşiflerin sunduklarıyla sınırlı kalıyor ya da yine teknolojiye bu kez olumsuz bir bakışla kıyamet teorileri üretmekle yetiniyoruz; tarihteki medeniyetler döngüsüne bakıp onlarca yıl sonra insanlığı bekleyen yeni sanat, düşünce, bilim ve insan-insan, insan-tabiat ilişkilerini belirleyecek medeniyet biçimlerinin neler olabileceği konusunda yeterince akıl yürütemiyoruz. Oysa insanlık olarak, bugün yaşadığımız teknomedyatik cendereden bir açılım sağlayabilmek için böylesi kurgulara ne kadar da ihtiyacımız var! Oysa millet olarak, geleceği yalnızca güç dengeleriyle açıklamaya ve belirlemeye yeltenen stratejilere değil de, "buradan" kendimize ve insanlığa sunacak yeni medeniyetçi perspektiflere ne kadar da ihtiyacımız var!

Gerçek anlamda jeo-stratejik bir bakış, yeni bir dünya için “burası”nın, geleneğimizin nasıl önerilerde bulunduğu, bulanabileceğine dayalıdır. Böyle bir öneriniz, bu önerileri yapabilecek düşünürleriniz yoksa eninde sonunda jeo-stratejik olarak da başkalarının lokomotifine vagon olmanız kaçınılmazdır. Bu nedenle bu yazıda entelektüel ajandada kavram olarak sıkça yer almalarına rağmen, rolleri belli olmayan iki aktöre, devlet ve aydına odaklanacak, siyaset felsefesindeki eski tartışmalardan yola çıkarak, onların yeni dünyadaki rollerinin nasıl ele alınması gerektiği üzerinde duracağız.

Hegel* ve Organikçi Devlet Anlayışı

Devletin ne olduğu ve kökenleri sorusu, onun türleri, tarihsel ve toplumsal formasyonlarla bağlantıları konusunda ortaya konan birçok ampirik bilgiye ve onca tartışmaya rağmen bir türlü çözüme kavuşturulamamıştır. Kavuş(a)maz, çünkü bu soru, birçok bilim dalını ilgilendirdiği kadar doğrudan doğruya felsefi bir sorudur; yani cevabı, hayat içindeki mücadelelerde nerede tavır alındığına bağlıdır. Aldığımız felsefi tavır, sorunuzun cevabının kalitesini de belirleyecektir. Bizim devlet konusundaki felsefi tavrımız, büyük ölçüde Hegel’den yararlanılarak

oluşturulmuştur. Bu nedenle öncelikle Hegel'in felsefesinde devletin tuttuğu yeri özetlemeye çalışacağız.

Hegel, Huntington'un siyasi mücadeleler tarihinde gördüklerini çok önceden tarihte ve düşüncede görmüş, Batı ve Hıristiyanlık adına bir sistemli tarih felsefesi kurmaya girişmiştir. Hegel, Batı tarihinin temel temalarına sahip çıkan sistemli, modern bir felsefe kurma konusundaki çabalarında fevkalade başarılıdır; o kadar başarılıdır ki, modernliğin karakteristiğini oluşturan bireyin kendini mutlak referans olarak alması ve kendi üzerine düşünmesi, onda tarihten felsefeye, sanattan dine, insanın ve tüm evrenin anlamını açıklığa kavuşturabilecek bir yetkinliğe ulaşmıştır.

Hegel yalnızca devlet felsefesiyle çekmemektedir dikkatimizi. Hegel'in modern Hıristiyan Batı'nın temsilci filozofu olma başarısının arkasında, modernleşme trenine en son atlayan bir devletin vatandaşı olması gerçeği bulunmaktadır. O, Anglosakson dünyadaki ve bu dünyanın düşünce alanındaki tüm modern gelişmeleri eksiğiyle gediğiyle izlemenin yanı sıra düşüncesini daha dün Roma İmparatorluğu'nun vârisi olduğu hâlde, kendi yaşadığı zamanda tarihsel olarak nispeten geri duruma düşmüş olan Almanya'da geliştirmiştir: Hem yapılan hem yapılması gereken üzerine düşünmüştür. Hegel, hem Kant'la başlayan felsefenin Almancalaştırılmasına hem de kendisinden iki yüz yıl önce Luther'in açtığı Hıristiyanlığın "dünyevileşme"si yoluna son taşları koymuştur. Hegel, bizim gibi geç modern bir manevi iklimde yaşamış olması ve felsefesinde dininin de modernleşmesini sorun edinmesi yüzünden dikkat alanımızdadır. Ondand öğrenilecek çok şey vardır gerçekten.

Kısaca ne söylemektedir Hegel?

Hegel'e göre felsefe, varlığın salt düşünme yoluyla kavranılmasıdır; varlık ile düşünce aynı özden geldiklerinden felsefi bilgi varlığın özüne ait bir bilgidir; felsefi düşünmenin yolu ise, kavramlar aracılığıyla bir sistem kurmaktan geçmektedir. Hegel'in sisteminin temel kavramı, düşünce ile varlığın aynı özden olduklarını ifade etmek için bulunmuş "ide", "akıl", "tin" gibi kavramlardır. Hegel, bu kavramlara dayanarak dev bir kavram sistemi geliştirmiştir: Her şeyin başlangıcında potens hâlinde, kendi başına olan tin (*geist*), kendine yabancılaşarak, tabiat hâline dönüşmüş ve kör bir belirlenim olarak işleyişini sürdürmüştür. Kendi özgür varoluşuna aykırı olan bu yabancılaşmadan sonraki evrede tin, tarih ve kültür sayesinde yeniden özgürleşme ve kendini bulma imkânına kavuşmuştur. Tin, tek bir insanda henüz eksiktir ve yalnızca subjektif tin olarak kendisini göstermektedir. Tin,

gelişiminin ikinci evresinde tarih, toplum ve devlet biçiminde "nesnel tin" olarak tezahür eder. Son olarak sanat, felsefe ve din, tinin mutlak gelişim evreleridir...

Hegel'e göre tarih, "tinin kendi eylemi olarak dünya tarihinde kendi öz bilgisine doğru ilerlemesi" sürecinden başka bir şey değildir. Bir başka deyişle tarih, tinin kendi özünü açtığı, dışa vurduğu yerdir. Tin, kendisini sanatta seyir; dinde içgörü ve duygu; felsefede ise düşünce olarak açmaktadır. Devlet ise, tinin kendisini evrensel varoluşa taşıyacak organize bir görünümüdür. Buna göre, devletler de, halklar da tinin, bir bütüne doğru ilerleyen kendi açma sürecinin birer aracı, bu bütünün birer parçalarıdır.

Tüm bu söylenenler, gerçekten de düşünceyle varlığın mükemmel ve uyumlu kucaklaşmasının örneğidirler. Diğer düşünürler, Hegel'in bu kapsayıcı ve kuşatıcı söyleminin etkisiyle sönükleşirler. Biz bu yazıda Hegel'in genel sistemiyle değil daha çok devlet felsefesiyle ilgileneceğimizi söylemiştik. Onun iki tilmizinden alıntıyla devam edelim: **"Ne aile ne de devlet bir sözleşme değildir; 18. yüzyılın bireyci teorilerinin, Kant'ın aile teorisinin ya da Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisinin yanlıgısı, daha üstün olanı yani aile ve devletin tözsel istemini, ancak onun zayıf bir görünüşü ya da fenomenal bir önsezisi olan sözleşme aracılığıyla tanımlamalarıydı (Hyppolite, 2010)." "Devlet, evrenselin temsilcisi ve savunucusudur. Toplum, devletin temeli ve belli formlar içinde kalarak anlaşılma şartıyla, onun maddesi ise de, kendi bilincine sahip akıl tümüyle devlet tarafında yer alır; onun dışında somut ahlak, gelenek, iş, soyut hukuk, duygu, erdem mevcut olabilir, ama akıl olamaz. Yalnızca devlet düşünür ve yalnızca devlet bütünsel olarak düşünebilir (Iltung, 1984).**

Tilmizlerinin sözlerinde de apaçık biçimde görünen Hegel'in devlete nesnel tin'in bir tezahürü olarak bakışı, "*raison d'etat*"ın muhteşem bir meşrulaştırımı (legitimation) olarak kabul görmekte gecikmemiş, Batılı ulus-devletlere sürekli esin kaynağı olmuştur. **"Eğer devleti sivil toplumla zıtlştırırsak; onu kişisel mülkiyet ve özgürlüklerin korunması ve güvence altına alınmasına yönelik bir şey olarak tanımlarsak, bu durumda bireylerin çıkarı, tek başına, onların gerçekleştirmek için bir araya geldikleri en yüce amaç haline gelir ve bir devletin üyesi olmak, isteğe bağlı bir şey haline dönüşür. Oysa devletin bireyle ilişkisi bundan çok başkadır; eğer devlet nesnel tin ise (ki öyledir), bu durumda birey ancak onun üyesi olduğu ölçüde nesnellige, hakikate ve ahlaksallığa sahip olacak demektir (Hegel,???)**. Hegel'in bu sözleri, bizim devlete "organikçi" bakışımızın da temellerini oluşturur. Şöyle ki:

Bugüne kadar biz de çeşitli zeminlerde, etatizm düzeyine varmış bir devletçilik anlayışından sonuna kadar kaçınmakla birlikte, devlete bakışımızda Hegelci felsefeden yararlandığımızı, Hegel'in modern devlete bakışını daha da ilerleterek, devleti toplumsal nomos'un bulunduğu her şart altında, şu veya bu şekilde, taslak hâlinde ya da bir Leviathan kılığında karşımıza çıkan ontolojik bir oluş olarak gördüğümüzü savunduk. Hegel'le birlikte, devleti ve sivil toplumu birbirinden keskin hatlarla ayırmak yerine, aile, sivil toplum ve devlet üçlüsünün nesnel tin'in görünümleri olduklarını, devlette nesnel tin'in doruğuna ulaştığını ileri sürüyoruz. Bu nedenle mutlak ve farklı kategoriler olarak sivil toplum ve devlet ayrımını reddediyoruz. Millet'in dinamiklerinin eninde sonunda yönetici akıl katında yansyacağına, bizatihi en üst düzeyde bir yönetici akıl formuna dönüşeceğini iddia ediyoruz. Devlet, toplumun üstelik gücü tek meşru kullanma yetkisini de içerecek tarzda kendisinden üretebildiği genel otoritedir; toplumun kendine özgü genel bir diyaloga sahip olduğunun ispatıdır; toplumun onayladığı pratik akıldır. İşte bu yüzden "hak ettiğiniz biçimde yönetilirsiniz" veya "içinde yaşadığımız grup yaşantısındaki tinin örgütlenme biçimi demek olan devlet, sizin birey olarak ona mesafeniz ne olursa olsun sizin devletinizedir". "Ben", "biz" ve devletimiz, her birindeki değişme ve gelişmelerin diğerini etkilediği organik bir ilişki hâlinindedir.

Ne ki bizim devlete organikçi bakışımız, aynı zamanda kurulu düzene her zaman muhalif bir bakışı içinde taşıyan; öznellik, nesnellik, ahlak ile siyaset, birey ve devlet arasındaki asla tamamen giderilemeyecek gerilimleri hesaba katan bir konum da arz etmektedir. Devlet, mutlak ve değişmez bir kategori değil tinin görünümlerinden biridir; toplumsal tin kendi dinamikleri ve muhalif akımları uyarınca değiştikçe devlet de kendini değiştirmek zorundadır. Bu anlamda devletin var olan işleyişine yöneltilen eleştiri ve yapılan muhalefet, geleceğin daha gelişkin devletini minyatür olarak içinde taşımaktadır ve son tahlilde yararlıdır.

Bize göre ancak böyle bir Hegelci-organikçi bakışla devletin neliğini ve niteliğini anlama şansımız vardır. Devlete organikçi bakışın belli başlı diğer görüşlerden farkı konusunda ise özetle şunlar söylenebilir:

Ancak devleti olumlayan bir siyaset felsefesine sahip olan bakışımızla, devleti mutlaklaştıran ve her türlü eleştiriden muaf tutan etatist ve faşizan görüşleri karıştırmamak gerekir. Toplumla devlet arasındaki organik ilişkiyi ortadan kaldırarak, toplumu tamamen devletin hizmetine veren etatizmin bizim devleti her zaman toplumdaki ve toplumsal dinamiklerden giderek açıklamaya çalışan organikçi bakışımızla bir alakası yoktur; ilerleyen satırlarda bu daha açık biçimde görülecektir. Liberal ve radikal demokrat bakış açıları ise, özellikle bireysel özgürlükler ve

demokrasi açısından oldukça donanımlı bir eleştiri sunabilseler de, devletin neliğine ve niteliğine ilişkin, olguyu açıklayıcı olamayacaklardır. Anarko-liberal çizginin savunucuları, kendisini tutuklamaya gelen polisin “Seni kanun namına tutukluyorum.” sözüne “Ben de seni özgürlük namına tutukluyorum.” cevabını yapıştıran anarşist Duval’in sözünü alkışlarlar ve adaleti sağlayacak olanın “hukuk devleti” değil, haz ve özgürlükleri yüceltmek olduğunu söylerler. Ama onların bu tumturaklı ifadeleri, hazzın ve özgürlüklerin kaynaklarına inildiğinde, genetik ve toplumsal adaletsizlikler ve güç mücadelesinin eşitsiz karakterine gelindiğinde suskunlaşır. Marksistler, dünya konjonktürü, sınıflar mevzilenmesi ve devletin ideolojik aygıtları açısından oldukça ikna edici söylemlerine rağmen, devleti "egemen sınıfların baskı aygıtı" olarak değerlendiren formülasyona bağlı kaldıkları ölçüde şaşalayacaklar, hele hele sivil toplumcu olanları ellerinde işe yaramaz kavramlarıyla kalakalacaklardır. Sırf tapındıkları ekonominin önceliği hipotezine göre bile, Marksistlerin bu devlet tanımı saçma sapandır. Devleti, temsil ettiği bütünsel akıldan ve toplumdaki etik köklerinden sıyırıldığınızda ortada, her biri, burjuvaziye gıpta eden, gündelik maişet derdiyle kıvranan memurlardan başka kimse kalmaz. Bu zavallı memurların nasıl olup da bir araya geldiklerini ve bu Leviathan'ı oluşturduklarını hiçbir güçlü teori açıklayamaz. Devlet, belki bazı yerlerde ve zamanlarda bir sınıfın baskı aygıtı olabilir ama hiçbir zaman bu gerçek, onun asıl varlık nedenini açıklayamaz. İslamcı olduğunu söyleyen aydınlar ise, bugüne kadar gerek liberal ve gerek Marksist devlet anlayışlarına ve “Türkiye Cumhuriyeti”ne yönelik eleştirilere "İslami" bir kılıf örtmekten başka bir şey dile getirmediler; gerçekliğe yalnızca Müslüman toplumun değil cemaatleşmelerin çıkarlarını koruyabilmek açısından yaklaştılar; bir devlet ve siyaset felsefesi geliştirmeye hor baktılar; görünüşte akidevi ilkelerden taviz vermeseler bile, son tahlilde siyaseti sadece hasımlar arasındaki çelişkiden yararlanmayı esas alan reel-politiğe indirgediler; haklılıklarını ve tarihsel miraslarını siyasete, düşünceye ve toplum projesine çeviremediler; sorunlara cevaplar üretme yerine zaman zaman modernliğin nimetlerinden yararlanmayı meşrulaştıran, zaman zaman da püriten anti-modernistler olma yolunu seçen oportünistler olarak gözüktüler. Bir zamanlar pek moda olan sudan ucuz "çok hukukluluk teorisi"ni ve şu meşhur "adil düzen"i şimdilerde kimsenin ağzına almaya yeltenmemesi ve hiç bunlar söylenmemiş gibi yapılması, reel-politiğin zorunluluklarından değil, inançların ortaklığının rehabetiyle kendilerinden geçen tembel zihinlilerin bir devlet felsefesi olmamasındandır.

Hegelci-organikçi devlet anlayışımız bir benzetmeyle daha iyi anlaşılacaktır.

Organik Devlet, Görünmeyen Devlettir

Devlete “organikçi” adını verdiğimiz bakışımız için en uygun metafor, “beden”dir. Beden sağlığının bilinebilen en iyi tanımlarından birisi, sağlıkta bedenin hissedilemeyen bir konumda olmasından kalkılarak yapılır. Hayatımızı yaşayıp giderken, yaşayan bir bedenimiz olduğunun ve ona ait çeşitli sistemlerin, organların, doku ve hücrelerin inanılmaz bir harmoniyle çalışmasının tümüyle bilincinde olduğumuz hâlde, bu çalışmayı hissedemeyiz. Zaten başka türlü olsaydı, örneğin kalbimizi her tıktağını ona dikkat kesilmeden hissediyor olsaydık, hayat dayanılmaz bir kabus olurdu. Bedenimizin çalışmasını, ancak bedensel sağlığımız bozulduğunda hissederiz ve aslında hastalık anlarında bu hissettiğimiz de, tam anlamıyla bedenin çalışması değil, bedenin bozuk çalışmasının yol açtığı semptomlardır; yani bedenimizi hissettiğimiz andan itibaren ortada bozuk çalışmaya bağlı semptomatik bir hissediş vardır. Nomos’u ancak düzen bozulduğunda hissederiz. Toplumsal nomos için de aynı hakikat geçerlidir; toplumsal düzenin idamesinden sorumlu olarak var olan ya da varlık nedeni toplumsal düzenin idamesi olan ve ancak bunu sağlayabildiği ölçüde meşruiyetini garanti edebilen devlet, hayatın içinde hissedilmeye, görülmeye başladığında, bu, toplum düzeninde işlerin yolunda gitmediğine delalet eden bir durumdur. Şu hâlde, en iyi devlet, görünmeyen devlettir. Devletin görünmemesi, oldukça basit fenomenolojik bir kavramdır ve yalnızca devletin toplum hayatında ve bireylerin hayatlarında varlığını hissettirmeden varolabilmesi anlamına gelmektedir. Görünmeyen devlet ile kast ettiğimiz, devletin toplumla arasındaki mesafeyi, organik bir ilişkinin gerektirdiği en asgari noktada tutup, toplumla birlikte güçlü bir kohezyon geliştirebilmesidir; ki bu kohezyonun tek bir biçimi olamaz her bir toplumsal formasyon, kendisine en uygun devlet yapısını ve kohezyon biçimini belirler. Devletin nasıl görünmez kılınacağına da her toplum ve tarihsel dönem için geçerli olabilecek bir şablonu bulunmamakta, tam tersine devletin görünmezliğinin ölçütleri, her toplum ve tarihsel dönem için değişik olabilmektedir.

Organikçi devlet anlayışımıza uygun olan bir görüş de, devletin varlığını mümkün ve meşru kılan niteliğinin zora dayalı otoriteryanizm değil, düzenini sağladığı toplumun bireylerinden aldığı bilinçli onay olduğudur. Nasıl bedensel varlığımızın bilincinde isek, aynı şekilde toplumsal hayatımızın düzeninden sorumlu bir aygıt olduğunun ve olması gerektiğinin de bilincindeyizdir; her şey bizim bilinçli onayımız çerçevesinde olup bitmektedir. Otoriteryanizm ve varlığını uzatmak için başvurduğu zor kullanma biçimleri ve ideolojik aygıtlar, görünmeyen devletin değil, görünür hâle gelerek toplumla arasındaki makas açılmış ve meşruiyet krizine girmiş

bir devletin tezahürleridir. Bir suni solunum aygıtının ya da dializ makinesinin doğal bedene yabancı olması kadar, otoriteryanizm ve toplumuna uyguladığı baskılar da meşruiyetini toplumdaki görünmeyen devlete yabancıdır.

Böyle bakıldığında “derin devlet” denilen olgunun ne olduğunu da cevaplamak artık zor değildir. Her ne kadar bugün yayılmaya çalışılan anlayış, derin devleti otoriteryanizm ile bir tutmaya çalışsa da, devletin derinliğinin asıl ölçütü, toplumla arasındaki bağların gücüdür. Toplumuna güvenen ve meşruiyetini toplumdaki görünmeyen devlete, derin devlettir; devletine güvenen ve devletini onaylayan her bireysel bilinç, muhalif olanlar da dâhil olmak üzere, derin devletin bir parçasıdır.

Elbette devlet aygıtının biçimlenmesine ve işleyişine katkıda bulunan bireysel bilinçler arasında aydınların bilinci çok özel bir yer tutar; bizim devlete organikçi bakışımız aydınlarla ilgili olarak da aynı niteliğini korur. Bu nedenle devletin günümüzde karşılaşmış olduğu yeni meydan okumaya geçmeden önce, organik devletin işleyişinde temel bir rol üstlenmiş olan “aydın” sorununu ele almak ve “milletin organik aydını” adını verdiğimiz kategori üzerinde ayrıca durmak istiyoruz.

Aydın da Organik Olmalı

Elbette devlete böyle bir bakış, aydınlara da yepyeni bir bakışı getiriyor; daha doğrusu zorunlu kılıyor. Aydınlarla ilgili bu bakışımızı İtalyan Marksisti Antonio Gramsci'nin düşüncelerini bir yapı-bozumuna uğratarak anlatmayı deneyeceğiz.

Gramsci, Karl Marx'ın düşüncelerini birkaç yerden kırıp baş aşağı ederek, bilinen skolastik Marksizm'den bambaşka sonuçlara ulaşıyor; devlet-toplum ve aydınlar arasındaki ilişkilerde açıklayıcı gücü oldukça yüksek yepyeni bir teori ortaya çıkarıyordu. Gramsci, sınıf farklılıklarının dolayısıyla devlet ile sivil toplum arasındaki bir ayrımın bulunmadığı komünist topluma ait inancını koruması noktasında, kesinkes Marksisttir; bu bağlamda bizim onunla hiçbir alakamız olamaz. Fakat o, sınıfsız toplum hedefine nasıl ulaşılacağı konusunda öyle farklı bir teorik şema ortaya koyar ki, neredeyse Marksizmle hiçbir ilişkisi kalmaz. İşte bu nokta, bizi Gramsci ile sıkı bir şekilde bağlantılandıran noktadır.

Marx, sivil toplum anlayışını Hegel'den türetmektedir. Hegel'de sivil toplum, sefaletin, sefaletin, fiziki ve ahlaki bozulmanın hüküm sürdüğü ve bu yüzden mutlaka devlet gibi aşkın bir organizasyonun müdahalesine ihtiyaç duyan bir alandır. Marx, Hegel'i baş aşağı ederek, yani onun devlete verdiği önceliği sivil topluma vererek, sivil toplumu, toplumun yoğunlaşmış ve örgütlü gücü olan üst-

yapıdaki devleti düzenleyen ve şartlandıran maddi ilişkilerin bütününe cereyan ettiği, ekonomik alt-yapı olarak kavramaktadır. Bilindiği üzere, buradan skolastik Marksizmin sınıf mücadelesini ve zora dayalı bir devrim yoluyla devletin yıkılmasını esas alan, Leninist devlet ve devrim anlayışları ortaya çıkmaktadır.

Gramsci'nin sivil toplum, devlet ve devrim konusundaki fikirlerinin ise, Marx'ın bu bakışıyla ilgisi, öyle kolayca kurulabilecek cinsten değildir. Çünkü Gramsci, sivil toplum anlayışını yine Hegel'den ama bu kez onun başka bir tezinden yola çıkarak oluşturmaktadır. Bu Hegelci tez, devletin ahlaki temellerinin sivil toplum içerisinde yerleşmiş olduğu tezidir. Gramsci, bu tezden hareketle, sivil toplumun bir alt-yapı değil, üst-yapı oluşumu olduğunu ileri sürerek Marx'la taban tabana zıt bir sonuca varmaktadır. Üstelik o, bununla da yetinmeyerek, Marksist teoriyi en sağlam olduğu yerden, tam belinden kırmakta; alt-yapının belirleyici olduğu şeklindeki aforizmayı, şiddetle reddetmektedir. Gramsci'ye göre, bencilliğin ve hırsın alanı olan saf ekonomik alandan (yani alt-yapıdan), etik-siyasi alana (yani üst-yapıya) geçmek demek, objektif ve mecburi olandan, subjektif ve özgür olana geçmek demektir. Bir başka deyişle, üst-yapı, alt-yapının insanı baskı altına alan, eritip bitiren, pasifleştiren dışsal gücünün etkisinden kurtularak, yeni bir etik-siyasi biçim oluşturma imkânı sunan, bir inisiyatif kaynağıdır; dolayısıyla maddi şartları dönüştürebilen ve onun üzerinde belirleyici olan bir alandır.

Gramsci'de üst-yapı, alt-yapı karşısında belirleyici bir konumda bulunmakla birlikte, aslında kendi içerisinde birisi olumsuz, diğeri olumlu iki unsurdan meydana gelmektedir. Üst-yapıdaki olumsuz unsur, doğrudan egemenliğin, zorun ve tahakkümün aracı olan devlet (siyasi alan); olumlu unsur ise, rızaya dayalı hegemonik ilişkilerin alanı olan sivil toplumdur. Ekonomik alt-yapıda ve siyasi alanda burjuvazi, egemenliğini az çok tam olarak sağlayabilirken, sivil alanda her zaman siyasi, ahlaki ve fikri bir hegemonya kurması mümkün değildir. Gramsci'nin kavramlarıyla söyleyecek olursak, siyasi iktidarını meşrulaştırabilmek için, ideoloji vasıtasıyla, sivil toplum içerisinde yer alan kendisinin dışındaki sınıfları da peşine takabilecek ve onlarla bir tarihsel blok oluşturabilecek bir hegemonya peşinde koşan burjuvazi, bu amacına her zaman öyle kolay ulaşamaz. Çünkü sivil toplum, burjuvazinin iktidarını haklılaştırmaya yarayan ideolojilere yataklık ettiği kadar, muhalif kimselerin devletin tahakkümüne maruz kalsalar bile, yeni bir ideoloji, yeni bir tarihsel blok ve yeni bir tarih oluşturmak fırsatına sahip oldukları bir özgürlük alanıdır. Önemli olan, burjuva iktidarının hegemonyasının dayandığı ideolojiyi ve tarihsel bloku kırarak, sivil toplumun içerisinde diğer sınıfları da etkileyen yeni bir

dünya anlayışının ve yeni bir tarihsel blokun oluşturulması sayesinde, devlete ihtiyaç duymayacak bir siyasi ve sivil toplum kaynaşması meydana getirebilmektir.

Gramsci'ye göre, sivil toplum içerisindeki hegemonya mücadelesinin yani siyasi ve kültürel öncülük mücadelesinin ana motoru, yeni bir dünya anlayışının oluşturucuları ve yaygınlaştırıcıları olan organik aydınlardır. Yeni temsil eden bu organik aydınlara karşısında elbette kurulu düzenden yana olan, onun devamı için bilgi üreten burjuva aydınlar da bulunmaktadır. Sivil toplum içerisindeki bu mücadelenin sonucunda, yeni bir hayat biçimi filizlendikçe, siyasi toplum (devlet) geriletmiş ve nihayet siyasi işlevlerini adım adım devredecek olduğu sivil toplum içerisinde eritilerek, kaybolup gitmiş olacaktır. Elbette bu sürece uygun bir biçimde ve oluşan yeni tarihsel blokun etkisiyle ekonomik alt-yapıda da sınıfsızlığa doğru giden dönüşümlerin olması kaçınılmazdır ve ayrıca devletin böylesi bir erime süreci için, mücadelenin dünyanın her yerinden devlet tahakkümünü söküp atacak boyutlarda evrenselleşmiş olması gerekmektedir.

Bizim organikçi devlet anlayışımız, devlet ile millet arasında rızaya dayalı organik bir bağ olduğunu ileri sürer. Milletten kendine ait karakteristikleri, devletin karakteristiklerine taşıyabilmek için Gramsci'nin yukarıda özetini sunduğumuz teorisinde olduğu gibi, organik aydınlara gereksinim vardır. "Milletin organik aydınları" adını verdiğimiz bu aydınlar, bilginin modern dünyadaki üretimi ve işlevleri göz önünde bulundurulduğunda, milletten kendisini, kendi dünya görüşünü entelektüel ve siyasi bakımdan en üst düzeyde üretmesidir. Milletten organik aydını kategorisi ile kast edilen, nasıl derin devlet tek tek kimselere karşılık gelmiyorsa, bir grup entelektüel kimse değildir; aydınlarda bulunan ve millette somutlaşan geleneğe karşılık gelen yanlar, aydınlara organik yanını oluşturur. Milletten organik bağlantıları olan aydınlara düşünce dünyasında açtıkları ufukların devletin yönetici elitleri katında alınılması sayesinde, milletten devlet arasındaki suni duvarlar kaldırılacak, aradaki mesafeyi gideren, görünmezliği sağlayan ince bir tül çekilmiş olacaktır.

Kimilerine milletten organik aydını kavramıyla birlikte, aydın kavramına yüklediğimiz siyasi işlevler çok yadırgatıcı gelebilir. Kanaatimizce bu yadırgamanın temelinde de aydının bugüne dek milletten kopuk, yabancılaşmış tanımına aşinalık bulunmaktadır. Sanki doğal olanın aydının milletten ihtiyaç ve taleplerinden apayrı bir bilgi tecrübesi peşinde koşması olduğu düşünülmekte ya da aydının milletten ilgisinin ancak ve ancak entelektüel gündemin egemen söylemleri icabınca olması gerektiğine inanılmaktadır. Egemen entelektüel ajandada ne yapacağımıza dair talimatlar vardır zaten. Yapmanız gereken yalnızca, milleti küçümsemek, aydın

olmanın ilk şartı olarak, sıradanlığın yapış yapışlığından, ortalama insanın, yığınların düşüncelerindeki ve yaşama tarzlarındaki sefalete kapılmamanın erdemlerinden söz etmektir.

Bizim bahsettiğimiz aydının, varlığını esasen entelektüel bir mecrada ifadelendirmek dışında, asla ve kat'a bunlarla bir ilişkisi yoktur. Milletin organik aydını, kendi düşünce ufkunu besleyen kültürel-tarihsel bağlamın ürünü olduğunun farkındadır ve bu yüzden kendisini onun bir parçası olarak algılamaktadır; bilginin iktidar için bir araç değil, varlığı aydınlatan bir ışık olduğunun, içinde yaşadığı geleneği anlamadan kendisini anlamının imkânsızlığının bilinci içerisinde, geleneğin ihyasına (yaratıcı bir biçimde yenilenmesine) yönelik çabalarını, varoluşsal bir kaygıyla sürdürmektedir. Geleneğin tarafını tutan milletin organik aydınının bu tarafgirliği, ideolojik değil ontolojik bir tarafgirliktir; gelenek onun varlığa bakışının şekillendiği rahimdir. Milletin organik aydınının tarafgirliği, onun diğer geleneklere düşman olmasını gerektirmez; onlarla diyalojik bir temastan, onlardan öğrenerek geleneğin (kendisinin) ufkunu genişletmekten yanadır; bu yüzden geleneğe karşı nispi bir mesafe koyarak eleştirel olmayı da elden bırakmaz. Milletin organik aydını, bu nitelikleriyle tam da siyasi bir uğraşın içindedir; çünkü tüm faaliyetlerinin odaklandığı daha iyi anlama çabası, daha iyi bir dünya arayışından başka bir kapıya çıkmamaktadır.

Bizim bakışımıza göre aydın, devletin nesnel tindeki karşılığının entelektüel bireyin öznel tinindeki işlevidir. Yani o, düşüncelerini genelin çıkarları ve bireyin (ve bir birey olarak kendisinin) özgürlüğü için sürdüren kimsedir. Aydın, düşünme faaliyetini varlığı anlamak için sürdüren düşünürden, maddi ilişkilerin belirlenimlerini keşfetmeye çalışan bilimciden farklı bir kimsedir; o, daha ziyade siyasetçiye yakındır; siyasetçinin pratik akılla yaptığını teorik akılla yapan kişidir. Aydın, bir topluluk tininin, entelektüel düzeydeki en yüksek ve bireysel formudur. Bu anlamda, herhangi bir sınıfın organik aydını olmak mümkün fakat gelip geçici bir durumdur; aslölan "milletin organik aydını"nın konumudur. Çünkü "milletin organik aydını", bir grup-varlık olarak kendisini yani kendi varlığının "orada"sını doğuran tarihsel ve kültürel şartları ve dolayısıyla yaşadığı dünyayı anlamaya ve değiştirmeye çabalamaktır.

Devlete Karşı Sermaye

Hegel, yukarıda özetini sunduğumuz devlet felsefesi, tümüyle bunlardan ibaret değildir. O, kendi zamanının Hıristiyan-Cermen devletini (Prusya) -kimilerine

göre Napolyon Fransa'sını- tinin kendisini açmasının son evresi olarak görmektedir. Hegel'e göre, tinin kendini açma sürecinin ilerlemesiyle Hıristiyan-Cermen devletinin gücü ve bu devletin hukuku altında özgürce yaşayan bireylerin sayısı da artacak, sonuçta aynı anda hem insanın özgürleşmesi hem de Hıristiyan-Cermen devletinin mutlak egemenliği sağlanmış olacak, "Tanrısal akıl" tarih ve kültür içindeki özgürleşmesini tamamlayarak, ilk hâline dönecek, böylece tarihin sonuna gelinmiş olacaktır.

Elbette pratik siyasete ilgi duyan birçok düşünür gibi Hegel de bu tespitlerinde yanılmıştır; ne Prusya ne de Napolyon Fransa'sı tarihin sonunu getirebilecek bir atılım yapabilmiştir. Biz Hegel'in "Tarihin Sonu" tezinin onun siyaset felsefesinin esasını oluşturmadığını, ihmal edilebileceğini düşünüyoruz. Ama nedense şimdilerde bu teze Fukuyama, ABD ve onun yenedünya düzeni adına sıkıca sarılmıştır. Fukuyama gibileri, modernliğin temsilci filozofu olan Hegel'in "Tarihin Sonu" tezinin doğru olduğunu, Hegel'in yalnızca zamanlama hatası yaptığını düşünmektedirler. Hegel, "Tarihin Sonu" kehaneti doğrudur; fakat onun sandığı gibi Protestan Prusya monarşisinde değil de biraz gecikerek Amerikancı liberalizmin egemenliği altında şimdilerde gerçekleşecektir bu kehanet. Huntington gibileri ise, Hıristiyan modern medeniyetin galebesine kesin olarak hükmedilebilmesi ve tarihin sonuna giden yolda, son düzenlemelerin yapılabilmesi için Hıristiyanlığı diğer medeniyet temsilcilerine karşı birliğe davet etmektedir.

Gerçekten de Hegel'in "Tarihin Sonu" tezindeki "hukuk devleti" ile Fukuyama'nın ileri sürdüğü Amerikan liberal demokrasisi arasındaki benzerliği ve liberal demokrasinin dünya ölçeğindeki başarısını görmemek mümkün değildir. Ama bu benzerlik Fukuyama'nın ütopyasının oldukça sorunlu yanlarını ortadan kaldırmaz. Fukuyama, ABD'nin önderliğindeki liberal demokrat dünya idealinin dorukta olduğu bu noktada tarihi dondurmak istemekte, böylece Amerikan liberal demokrasininin (imparatorluğunun) hükümlerini sonsuza kadar garanti altına almayı düşünmektedir. Ama bize göre Fukuyama, bu tespitleri, Hegel'in "Tarihin Sonu" tezine sığınarak ama aynı zamanda bazı gerçekleri gözlerden saklayarak, daha doğrusu görmezden gelerek yapmaktadır.

Hegel'in ve tilmizi Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" tezine elbette katılmıyoruz ama bir tin, bir töz olarak devleti savunma konusunda onlarla benzeşiyoruz. Bu nedenle, Hegel'in sisteminden "Tarihin Sonu" tezinin atılması ve onun devlet felsefesinin son dönemde ortaya çıkan yeni gelişmelere göre onarılması gerektiğini savunuyoruz. Şimdi, "Tarihin Sonu" fantazminin coşkısına kapılarak Fukuyama'nın görmezden geldiği, son dönemde ortaya çıkan bazı gelişmeleri ortaya

koyarak, organikçi devlet anlayışının günümüzde nasıl ele alınması gerektiği üzerinde duracağız. Organikçi devlet anlayışının net bir biçimde yeniden ortaya konulmasını gerektiren söz konusu bu gelişmeler, sermaye sınıfının devlet karşısında aldığı yeni pozisyonla ilgilidir.

İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan modern dönemin uluslararası ilişkilerini Batılı modern ulus-devletlerin etkinlik alanlarını genişletme ve diğerlerini alt ederek tek başına dünya devleti olma mücadelesinin yansımaları şeklinde okumak mümkündür. Ancak dünya, İkinci Savaş sonrası yıllarda, bir yandan ABD'nin bu mücadelede hayli öne geçmesinin yanı sıra yepyeni bir gelişmeye de sahne olmaktadır. İkinci Dünya Savaşı sonrası yıllar, sermayenin uluslararasılaşmasının inanılmaz boyutlara vardığı, uluslararası finans kapital oligarşisinin modern ulus-devletlerden ayrı bir güç olarak, dünya yönetiminde ve tek tek ülkelerin siyasetinde büyük bir söz sahibi olduğu yıllardır. Enformasyon teknolojilerinin dev atılımlar yaptığı ve artık bir köye dönüşen bu dünyada, Hegel'in hesap edemediği, Leninist emperyalizm teorisinin açıklayamadığı gelişme, şu adına övgüler düzülen "globalleşme"dir. Hegel'in hesap edemediği diyoruz çünkü globalleşme ile birlikte ulus-devletlerin karşısına onlardan çok daha esnek ve hızlı hareket edebilen finans kapital örgütleri ve onların ortak aklı çıkmıştır; artık bütünselliğin tek düşünücüsü ulus-devletler değildir. Leninist emperyalizm teorisinin açıklayamadığı diyoruz çünkü bu teorilerde ulus-devletler zaten finans kapitalin aygıtları olarak yer almaktadır ve bu teorilere göre, her iki dünya savaşı da finans kapitalin kendi iç çelişkilerinden kaynaklanan paylaşım savaşlarıdır ve bu teorilerle savaşlar sırasındaki ittifakları hele hele dünün sosyalist dünyasında olup bitenleri anlamaya imkân yoktur.

Gerçek şu ki, kimilerine göre başlangıcı 16. yüzyıla, kimilerine göre tarihin ilk dönemlerine kadar uzanan kapitalizm, doğası gereği yerellikle ve ulus-devletlerle değil, dünya ekonomisiyle ilgili bir şeydi; belki tarihte ilk kez Kartaca'da kendisini sınırlı bürokratik bir toplum yönetimi olarak örgütleyebilmiş ama sonradan hep tek tek devletlere boyun eğmek zorunda kalmış olan bu sermaye gücü, ancak İkinci Dünya Savaşı sonrası özlemlerini ulus-devletlerin sınırlarının ötesine taşıyarak, dünyaya biçim verebilecek bir düzeye ulaştı. O güne kadar kendini hep "ulusal" olarak sunagelmiş ve ulus-devletlerle karşılıklı bir payanda etkileşimi sürdürmeyi yeğlemiş olan sermaye, artık ulus-devletlerin toplumun biricik aklı olarak tek tek uluslara nizam verme arzusunu kendisine rakip olarak görmeye ve bunu açıkça deklere etmeye başladı. Fukuyama'nın Hegelci "Tarihin Sonu" teorisini sevmeyen, liberal demokrasiyi, o ABD bile olsa, bir ulus-devletin inhisarına bırakmak

istemeyen ve yeni dünya düzeninden tatmin olmayan aydınların ortaya çıkmasının maddi temeli bu gelişmedir. Finans kapital oligarşisinin organik aydınları, Fukuyama'nın devletine karşı şimdi sivil toplum şampiyonluğu yapmaktadırlar; artık devletin arkasına gizlenme gereği duymamakta, hatta devlete karşı, zamanında ilk kez Marx'ın bir imkân olarak işaret ettiği "Dünya Tüccarlar Cumhuriyeti" adına açıkça tavır alma yolunu seçmektedirler.

Kapitalizmin ortaya çıkışı sırasında soylular ve din adamlarından sonra "üçüncü sınıf" olarak tarih sahnesine çıktığında, toplumu feodal devlete karşı bir "sivil toplum" olarak örgütlenme becerisi gösteren ve siyasi alanı ekonomik alandan ayıran yasal ve kurumsal düzenlemeler yapılmasına önderlik eden burjuvazi, bugün "ulus-devlet"lere karşı yeni bir mücadele başlatmıştır. Bu mücadelede tıpkı Marx'inki gibi amaçları ve kaynakları ne olursa olsun devletin sivil toplum lehine ilgasını öngören tüm hareketler, düşüncedeki dağınıklığı kronikleştirmekten başka bir işe yaramayan post-modern teoriler, tekelci burjuvazinin ittifaklarıdır. Bu yüzden Charles Taylor gibi birçok-kültürcülük teorisyeni, sivil toplumun cisimleşmiş şekli olarak görülen Batılı toplumlardaki mevcut durumu bile yeterli bulmamakta, bu toplumlardaki manzarayı, devletle sivil toplumun iç içe geçmesi hâli, sivil toplumun önemli kurumlarının hükümetin resmî planlamasıyla bütünleşerek Locke ve Rousseau'nun sözleşmecî modellerine ihanet eden korporatizm tehdidi olarak algılamaktadır. Yalnızca Taylor gibi çok-kültürcülerin değil globalleşmeci, sivil toplumcu, bireyci, anti-Hegelci yeni liberal tezlerin ve egemen sınıfları değil de ulus-devletleri hedef olarak gösteren toplumsal ve siyasi hareketlerin arkasında, sermayenin uluslararasılaştığı, burjuvazinin tekelleştiği ve dünya ölçeğinde "ulus-devlet"lere karşı kendi rasyonalitesini oluşturan örgütlenmelere sahip olduğu bugünün tarihsel ve sosyolojik gerçeği durmaktadır.

Globalleşme süreci ve bu sürecin en etkin aktörü olan uluslararası finans kapital örgütleri, bütün dünyadaki dengeleri alt-üst etmiştir; özellikle önceleri devletlerarası güç ilişkilerine göre, konjonktürdeki konumlarını nispeten kolayca belirleyebilen Üçüncü Dünya'daki devletler ve siyasi aktörler, ne yapacaklarını bilemez bir hâle düşmüştür. Bizim de Anthony Giddens ile birlikte "radikal modernlik" olarak kavramaya meyilli olduğumuz post-modernizm ile ilgili tartışmalar, tam da bu döneme tekabül etmektedir. "Bilgi toplumu" mahlasıyla arzi endam eden bu dönemde, gerçekte, enformasyon teknolojileri sayesinde kitlelerin hayal güçleri bile, burjuva tüketimin unsurları hâline dönüşmüştür; ulusal kalkınmacılık anlayışı iflas etmiştir; yalnızca sosyalist dünya çökmemiş, en güçlü olanları da dahil olmak üzere bütün ulus-devletler ve milliyetçi ideolojiler ağır

yaralar almıştır. "Çok-kültürcülük", bu yeni dünya düzeninin adeta, parolası gibidir; çok-kültürcülük ve liberal anti-etatizm, uluslararası finans kapitalin resmî ideolojisi durumuna yükselmiştir. Tek evrensel değer, para ve daha çok tüketimdir. Bütün dünyada finans kapital örgütleri ile ulus-devletlerin yönetici akılları arasında gizliden gizliye kıran kırana bir savaş sürmektedir. Zira ulus-devletleri yöneten akıl, baştan kendi lehine gibi gördüğü bu gelişmeden, sermayenin kendisine ihanetinden rahatsızdır; finans kapitalin dizgin tutmaz kazanma hırsı nedeniyle en gelişmiş ülkelerde bile, ciddi toplumsal huzursuzluklar meydana gelmektedir.

Ancak 11 Eylül ile birlikte bu süreci kökünden değiştirecek yeni bir olgu ortaya çıkmıştır. 11 Eylül Milat'ından sonra bu süreç, ulus-devletler lehine yepyeni bir döneme girmiştir. Artık finans kapital oligarşisi, çok-kültürcülük ve anti-etatizm söylemleriyle öyle dünyanın her yerinde eskiden olduğu gibi kolayca at süremeyecek gibi görünmektedir. Ulus-devlet aklıyla finans kapital oligarşisinin akli arasındaki "kıran kırana" savaş, şimdi ulus-devlet lehine bambaşka bir çehreye bürünmüştür.

Oligarşiden Değil Devletten Yana Olmak

İşte yazının başında Hegelci-organikçi devlet anlayışını ele alarak bu konudaki felsefi tavrımızı ve tarafımızı baştan belirlememiz, sözünü ettiğimiz bu son dönemdeki sürecin analizine dayanmaktadır. Devleti asla milletten ayrı düşünmeyen, toplumun ortak akli ve toplumsal nesnel tin olarak gören organikçi bakışımıza göre, günümüz dünyasında finans kapital oligarşisi tarafından demokratlık ve liberallik gibi kirletilmiş kavramlarını yeniden içeriklendirmek zorundayız. Millettin organik aydını olma misyonu bizi böyle bir görevle karşı karşıya bırakmaktadır.

İnsanlığın beklediği yeni dünya, tarihin tinselliğini, insanın grup-varlığını, milleti ve devleti reddederek kurulamaz. Batı modernliği, böyle bir sevdaya kapılandığı için devrimci barutunu tüketmiş, post-modern kaosa sürüklenmiştir. Her ne kadar bugün savunulamaz görüntüler sergilese, olgunluktan ve ideal olandan çok uzak olsa da, tarihin tinselliğini, insanın grup-varlığını, milleti ve devleti savunan değerler, Batı-dışı dünyadadır; kendi aydınları tarafından keşfedilmeyi ve tıpkı Batılı değerler gibi restore edilmeyi beklemektedirler.

Bizim demokratlığımız, finans kapital oligarşisinin dünyaya yeni bir düzen verme çabasını kabullenerek, toplumları sermayenin kazanma hırsına terk etmekten yana değildir. Demokrat olmak, ekonomik konumları ne olursa olsun bütün vatandaşları, karşısında gerçekten eşit oldukları bir hukuka ve tarafsız-meşru bir güç kullanma hakkına sahip bulunan bir devleti, toplumsal tinin vazgeçilmez bir üst ifadesi

olarak benimsemek demektir. Bizim için liberal olmak ise, devlet ve sermaye örgütleri de dahil olmak üzere, nereden gelirse gelsin zulme karşı olmak, bireysel özgürlüğü ve onu düşüncede, davranışta ve pazarda var kılabilecek vasatı üstün tutmakla eş anlamlı ve sınırlıdır. Liberal olmak, bazı bireylerin kendini gerçekleştirme potansiyelleri adına ekonomik gücü ele geçirmelerine ve diğerlerinin yerine "Nasıl bir hayat?" sorusuna cevap verme hakkına sahip olmalarına imkân veren bir tavır alış olarak ele alınırsa, aslında liberal ütopyanın ilkelerine daha baştan ters düşen yeni tür bir despotizmin ideolojisini savunmaktan başka bir şey yapılmış olmayacaktır. Liberal olmak, çocukların alacakları eğitim, sağlık vb. hizmetlerdeki eşitsizlikleri mazur göstermenin ve hatta onaylamanın adı olamaz; bunda diretenler "liberal faşist" nitelemesini hak ederler.

Devletten yana tavır belirlemiş olan bir siyaset felsefesine sahip olmakla, yeni liberal ve post-modern siyaset teorilerine karşı, ulus-devletlerin eski dünyasından yana tavır koymuş, gözlerimizi dünyadaki gelişmelere kapamış da olmuyoruz. Elbette devlet, modernleşmenin ve ekonomik gelişmenin biricik faili değildir. Bizim söylemek istediğimiz yalnızca, bugün ulus-devletlere karşı sürdürülen sivil toplumu, liberal, çok-kültürcü vs. kampanyanın arkasında esasen, "adil bir dünya" taleplerini hiçe sayan, dünya nüfusunun çok büyük kesimini insanlık ailesinden çıkmaya zorlayan sermayenin uluslararası gücünün bulunduğuudur.

Devleti savunan bir siyaset felsefesinden yana olmak, insanlığın asırlar alan ve yığınla acıya mal olan ve ortak geleceğimize kazınmış insan hakları ve özgürlük gibi kavramlarından vazgeçmemizi, devletçi berbat-kötü uygulamaları savunmamızı da gerektirmiyor. Tam tersine birilerinin çıkarları adına başkalarına muhtemel zulmetme biçimlerini engellemek istiyorsak insanlığın ortak mirasına elindeki sermaye gücüne dayanarak ve sınıfsal çıkarları adına çöreklenmeye çalışan burjuvaziye böyle bir fırsat vermememiz gerekmektedir. Bugün ihtiyaç duyulan, devletin zevali değil, daha adil ve hukuka dayalı, daha sınıflar ve zümreler üstü, kendi bürokrasisini en aza indirgeyecek ve öz-denetim altında tutacak, bu nedenle eskisinden çok daha güçlü bir devlettir. Aksi takdirde devletçi uygulamaları gerekçe göstererek ve burjuva sınıfının çıkarları peşinde sürüklenerek, ortada genelin çıkarlarını savunacak bir bütünsel aklın kalmaması için uğraşmak, bir gün zayıfları ve mazlumları savunacak tek bir yol ve yöntemin bulunmadığı, demokrasi adına, burjuvazinin teknomedyatik egemenliğinden başka bir güç aygıtının olmadığı bir uluslararası sistem için çalışmaktan başka bir anlam taşımayacaktır.

Bugün geline nokta, kaliteli ürün eldesinde ve yeni istihdam alanları oluşturulmasında serbest piyasanın ve toplumun yaratıcı potansiyellerinin rolünü,

devletin ekonomik alandan bütünüyle geri çekilmesi gerektiği kabul edilmelidir; ama bu kabul ediş, burjuvaziye yönetici sınıf olarak güvenmemizi, toplumu burjuvazinin güçlü kollarına teslim etmemizin şart olduğunu düşünmemizi gerektirmez. Üretim ilişkilerinin yürürlükteki biçimleri ve üretici güçlerin gelişmişlik düzeyleri, devletin ekonomi alanında tüm yetkiyi vatandaşlarına devrederek onlarla üretim alanında bir rekabet ilişkisine girmemesini, mümkün olduğunca teşvik, subvansiyon ve gümrük indirimi gibi yollara başvurmamasını (başvurduğunda bunun genelin çıkarlarına uygun olmasını ve kamuoyunu ikna koşuluyla yapılmasını) zorunlu kılıyor. Ancak devletin üretimden geri çekilmesini ve serbest piyasa savunusunu, işsizlik, yoksullaşma, sosyal yardım gerekliliği, çevreye zarar verilmesi gibi kimi durumlarda seyirci kalması olarak kavramamak, toplumsal kazancın adil dağıtımında ve çevrenin korunmasında devlete birincil rol düştüğünü anlamak gerekiyor. Devletin önceki uygulamalardan farklı olarak, eğitim ve sağlık gibi alanlarda vatandaş inisiyatiflerini ön plana alması, zorlayıcı değil, rehber ve denetleyici bir konum üstlenmesi, artık şarttır.

Milletin dinamiklerinin, vatandaşların bireysel potansiyellerinin bir an evvel ortaya çıkmasını kolaylaştıran, özgürlükçü ve demokratik bir siyasetten yanayız ve milletin en yüksek zihinsel ürünü olan organik aydınlarını bu siyasetin gerçek temsilcileri olarak düşünüyoruz. Bize göre, içinde doğup "insan" olduğumuz, bizi biz yapan geleneğimizi ve bu geleneğin evrensellik iddialarını, insanlığa sunacağı muştuyu, menzili maksuduna erdirmek için başkaca bir yol yoktur. Milletin iradesi (toplumsal nesnel tin), eninde sonunda iktidara bütünüyle yerleşecek, bu topraklardan, Varlık'ın buradaki yankısından dünyaya ulaştırmaya değer bir mesaj olup olmadığı, işte o zaman kendisini gerçekten apaçık biçimde belli edecektir. Burasını sahip olmadıklarından ötürü sürekli aşağılayan ya da sahip olduklarından ötürü göklere çıkaran anlayışları terk etmeliyiz. Varlığın buradasını, burada olanı nasıl olur da insanlığın ortak idealleri için en elverişli hâle getirebiliriz; burası insanlığın geleceği için nasıl bir imkânlarla potansiyeline sahiptir? Bunları gerçekten düşünmeye başlamalıyız. Bunları gerçekten düşünmeye başladığımızda ayakları yere basan bir jeo-strateji için sağlam bir kalkış noktası da elde etmiş olacağız.

Kaynaklar

- *Hegel, G.W.F.. Bu yazıdaki alıntılar, Tülin Bumin'in Kabalcı Yayınları'ndan çıkan, 1993 tarihli "Hegeli Okumak" kitabından yapılmıştır
- Hyppolite, J. (2010). *Marx ve hegel üzerine çalışmalar*. (D. B. Kılınç, Çev.).Ankara: Doğu Batı yayınları.
- Ilting, K.H. (1984). Hegel's conception of state and Marx early critique. In Z.A. Pelczynski, (Ed.) *The state & civil society studies in Hegel's political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına

EROL GÜNGÖR'ÜN BİLİMSEL ÇALIŞMA ÇİZGİSİ

Prof. Dr. Galip YÜKSEL*

Bu çalışmanın amacı, Erol Güngör'ün bilimsel çalışmalarında nereden başlayıp nereye ulaştığını açıklamaktır. Çalışmada Güngör'ün lisans bitirme tezi, deneysel psikoloji alanındaki doktora tezi, sosyal psikoloji doçentlik tezi ve profesörlük tezinden yararlanılmıştır. Araştırmada ele alınan konular söz konusu tezlerde ele alınan konularla sınırlıdır.

Erol Güngör öncelikli olarak, kültür değişimleri, değerler, bilişsel süreçler, İslam'ın bugünkü meseleleri üzerinde durmuş bir bilim insanımızdır. Tezlerinin, telif ve tercüme kitaplarının isimleri onun kendine sorun edindiği konuları ortaya koymaktadır: Kültür Temaslarının Tutumlar Üzerine Etkisi, Kelâmî Yapılarda Estetik Organizasyon, Şahıslar Arasındaki Bilişsel İhtilaflarda Objektif ve Subjektif Mana Sistemlerinin Rolü, Değerler Psikolojisi, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Kültür Değişimleri ve Milliyetçilik, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik, İslam Tasavvufunun Meseleleri, Sosyal Meseleler ve Aydınlar. Tercüme eserleri: Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme, Dünyayı Değiştiren Kitaplar, İktisadi Gelişmelerin Merhaleleri, Sosyal Psikoloji, Yirminci Asrın Anlamı. Erol Güngör telif eserlerinde olduğu gibi tercüme işini de ciddiye alan bir kişidir. Bostancı'ya (2006) göre Paul Hazard'ın "Batı Düşüncesinde Büyük Değişme" eseri sadece Türkçeye çevrilmiş değil, aynı zamanda Güngör'ün eliyle yeniden yazılmış gibidir. Erol Güngör, 44 yıl 5 aylık yaşamında çok sayıda eser ortaya koymuştur¹.

Gelişim ortamı, insan gelişimini etkilemektedir. Anlamsal ortamın, insan gelişimini etkilediğine dair çeşitli kuramsal bakış açısı bulunmaktadır. Kültürel

* Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü.

¹ Millî konularda ve akademik planda ortaya koyduğu *yirmiyi aşkın* seçkin telif ve tercüme eser, toplam 300'ü bulan yayınlara, 1960'lı yılların ortasından itibaren ülkemizin en gözde fikir adamlarından birisi olmuştur. Kendi kendine yüksek derecede öğrendiği iki Batı dili yanında, bir Sosyal Psikolog olmasına rağmen İslâm üzerine birinci el kaynakları da kullanarak yazdığı iki çok önemli sistematik eserinden anlaşılmaktadır ki, İslâm Medeniyetinin kaynak dillerinden olan Arapça ve Farsçaya da hâkimdir. Ortaokul sıralarında *eski yazıyı* öğrenmiş, lisedeyken özel *Arapça* dersleri almış, daha o yıllarda *İslâm-Türk tarihinin ana eserlerini* okumaya başlamıştır. İşte bu alt yapı ona artı değer kazandırmış ve gerek *Türk Tarihi* ve *Türk Kültürü*'yle ilgili seçkin eserleri, gerekse "*İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*" ile "*İslâm Tasavvufunun Meseleleri*"ni yazdırmıştır.

aracılık kuramı, ekolojik kuram, gelişim nişi² ve aile değişim kuramı gibi Bu kuramlara göre insan gelişimi biyolojik olgunlaşma ve sosyalleşmedir. Yaşam boyu süren sosyalleşme, toplumun bir bireyi olma sürecini içerir. Bunun için insan sosyokültürel çevreyle sürekli etkileşim içindedir (Kağıtçıbaşı, 2010). Bu etkileşim, çeşitli gelişim alanlarını da etkilemektedir.

Gelişimsel açıdan bakıldığında, insan bilişi, gelişimin ilk evrelerinde başlayan oldukça uzun bir tarihin sonucudur. Algılarımız, anılarımız, dil ve düşünme süreçlerimiz miras olarak aldığımız genetik yapı ve fiziksel, sosyal çevreyle yaptığımız uzun ve çeşitli etkileşimler sırasında karşılaştığımız taleplere tepki sonucunda yaşadığımız deneyimlerle idare edilir (Solso, Maclin ve Maclin, 2010). Buradaki kritik nokta, bireyler, bebeklikten yetişkinliğe geçerken zihinsel gelişimin (bilişin) düzenli bir şekilde gelişmesidir. Bir kişinin yaşam süresince zihinsel gelişiminin (bilişinin) nasıl geliştiği konusuna dikkatleri çeken, bu konuda yeni ufuklar açmış, çalışmalarıyla İsviçreli bilim insanı Jean Piaget ve Rus bilim insanı Lev S.Vygotsk'dir. Bu kişilere göre bireyin yaşamını geçirdiği yer onu etkiler.

Piaget'nin deyimiyle bu etkileşimler şema oluşumunda önemlidir. Piaget'nin geliştirdiği bilişsel gelişim kuramına göre şemalar zihin gelişiminin temel yapısıdır. Piaget'ye göre şema, örgütlenmiş davranış ya da düşünce örüntüsüdür; çocuğun çevresiyle etkileştikçe geliştirdiği davranış ve düşünce kalıplarıdır. Şema en temel zihinsel yapıdır. Şemalar top oynamak gibi davranışsal ya da top çeşitlerini bilmek gibi bilişsel olabilir (Bacanlı, 2009). Erol Güngör'ün zihinsel şemalarının oluşmasında etkili olan çevreler ve insanlar vardır³. Bu şemalar İstanbul gibi bir anakente taşınma, orada entelektüel bir çevrede bulunma değişkeni ile birlikte artarak genişlemiştir. O, Almanya'da eğitim almış Mümtaz Turhan ile tanışmıştır. Anakent yaşamı ve orada etkileşimde bulunduğu kişiler⁴, Amerika'da yaptığı

² Gelişimsel nişi üç kısma ayırmaktadırlar. Bunlar (1) Çocuğun günlük yaşamında içinde bulunduğu fiziksel ve sosyal çevre, (2) kültürel alışkanlıklar ve çocuk yetiştirmeye ilgi adetler, (3) çocuğu büyütenin psikolojik durumu (Kağıtçıbaşı, 2010).

³ Özakpınar'a göre "Erol Güngör müstesna bir zihni terkipti. Onda Ahmet Hamdi Tanpınar'ın sanatkar ruhu, Yahya Kemal Beyatlı'nın tarih duygusu, Mümtaz Turhan'ın ilim zihniyeti ve Anadolu velilerinin ilhamı vardı." 25 Kasım 1938'de Kırşehir'de dünyaya gelir. Dedesi Kırşehir'de Ahi Tekkesinin son şeyhi aynı zamanda Ahi Evren Camiinin imamı olan Hafız Osman Efendi'dir. Yetişmesinde ailesinin ve yaşadığı çevrenin etkisi büyüktür. Henüz ortaokul çağlarındayken Osmanlıca öğrenir, üniversite öğrencisi olmadan, yerli-yabancı klasikleri hafızasına yerleştirir. Lise yıllarında mahalli gazetede başlayan yazarlığı, hayatı boyunca devam eder. 1956 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk bölümüne kaydolur. Fethi Gemuhluoğlu vasıtasıyla Mümtaz Turhan'la tanışır, coşkun kaynak hayatı boyunca kıvrılıp akacağı geniş ve uzun yatağı bulur.

⁴ H.N. Atsız, F. Gemuhluoğlu, M. Turhan, H. Z. Ülken.

çalışmalar⁵, Osmanlı tarihi ve edebiyatı⁶, Türk-İslâm tarihinin ana kaynaklarını okuması, Erol Güngör'ün sahip olduğu şemaları geliştirmenin yanında yeni şemalar oluşmasına da katkıda bulunmuştur. Özbaydar'a göre (2006) "O, zengin Doğu kültürünün yanına ciddi bir Batı kültürünü de ilave etmesini bilmiştir".

Erol Güngör, ilköğretim çağında dedesinden eski harfleri, ortaöğretim döneminde Arapça, üniversite eğitimi süresinde Fransızca ve İngilizce öğrenmiştir. Erol Güngör, söz konusu dilleri hızlı not tutabilecek ve çeviri yapabilecek ölçüde bilmektedir. Doğal olarak öğrenilen bu dillerin Güngör'ün şemalarına katkısının olduğu söylenebilir.

Erol Güngör, kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle demektedir:

"Yazı hayatımın başladığı günlere fikir hayatımın başladığı günler denemez. O zamanlar kendi başıma herhangi bir fikir geliştirmiş değildim, zaten yaşım ve tecrübem dolaysıyla buna imkân yoktu. Fakat okuyordum ve okuduklarımdan birer kompozisyon çıkarıyordum... Bir ilim disiplininin geçmiş olmak, yaş ve tecrübe, bilgi ve özellikle Batı ile temas insanı büyük ölçüde değiştiriyor. Bütün bunlardan sonra nereye geldiğim şimdiye kadar çıkmış kitap ve makalelerimde görülebilir..." (Güngör, 1983).

Erol Güngör sahip olduğu şemalar ile bilim zihniyetini kişiliğinde sindirmiş bir araştırmacıdır. Erol Güngör'ün bilimsel çizgisi incelenirken, alanı olan sosyal psikolojinin gelişimi üzerinde durmakta yarar vardır. Çünkü Erol Güngör'ün kendisinin, üzerinde fikir yürütüp yazı yazdığı hiçbir konuda ortaya yeni bir tez atma iddiasında olmadığı bilinmektedir. Ahmet Turan Alkan kendisi için "teorisyen değil restoretör" nitelemesini uygun görür ve sanılanın aksine asıl büyüklüğünün de buradan geldiğine işaret eder (Alptekin, 2008). Bu durumda Erol Güngör'ün nereden başlayıp nereye ulaştığı incelenirken sahip olduğu şemaların yanında çalışma alanı olan sosyal psikolojinin geçmişi üzerinde de durmak gerekir.

⁵ ABD Colorado Üniversitesinden tanınmış sosyal-psikolog Kenneth Hammond'un daveti üzerine Amerika'ya gitti. Bu üniversitenin Davranış Bilimleri Enstitüsünde uluslararası bir ekibin araştırmalarına katıldı (1966).

⁶ Cüceloğlu, 2006.

Erol Güngör ve Sosyal Psikoloji

Bilindiği gibi bilimsel sosyal psikoloji, iki önemli yaklaşımla başlar. Bu yaklaşımlar: Völkerpsychologie⁷ ve Kalabalık psikolojisi⁸dir. Völkerpsychologie karşılaştırmalı, tarihsel, sosyal ve kültürel bir psikolojidir ve sosyal psikolojinin ilk kaynağı olarak bilinir. Kalabalık psikolojisi ise, ilk söylenilenin aksine sosyal psikolojinin temel konu başlıklarını bireyselleştirmiştir (Narter, 2007).

Gustave Le Bon'a göre kalabalık; "Basit ve sıradan anlamıyla, ırkları, meslekleri, cinsiyetleri ne olursa olsun tesadüfen bir araya gelmiş bireyler topluluğudur." Le Bon, psikolojik anlamda kalabalığı bu şekilde tanımlamanın yetersiz kalacağına işaret eder. Bireylerin bir arada oldukları bu topluluğun onların karakterlerinde önemli değişiklikler yaratacağını öngörür. Bu yolla değişen karakterler, bireylerin bilinçli davranışlarını da ortadan kaldıracaktır. Bu nedenle, bu topluluktaki bireyler kendi kişiliklerinden sıyrılıp bu topluluğun etkisiyle bir bütün oluşturacak, duygu ve düşünceleri belli bir tarafa yönelecektir. Bu sürecin etkisiyle, geçici olan ama belirli özellikler gösteren kolektif bir bilinç oluşacaktır. Le Bon'un öne sürdüğü "kalabalık" denilen yapı, bu kolektif bilinç hâli ve bu bilinç hâlinin bireyler üzerindeki etkileridir (Narter, 2007).

Bu yaklaşımın ardından, sosyal psikolojide bireylerin bir arada olmaları hâlinde davranışlarında gözlenebilir değişiklikler olduğu kabul edilmiş, ancak o dönemde bu durum deneysel olarak kanıtlanamamıştır. Bu konuyu deneysel olarak ispat edememekle birlikte, bireylerin bir arada oluşunun etkilerini kuramsal olarak açıklayan iki önemli bilim insanı vardır: C.H.Cooley ve G.H. Mead (Kağıtçıbaşı, 1999).

Mead 1930'lu yıllarda bireyi zihin, benlik ve toplum üçgeninde sentezlemiştir (Farr, 1996). Bu sentez, sosyal psikolojide etkili olmuştur. İnsanı sosyal bir varlık olarak kabul etmiş, eylemlerin ve eylemleri oluşturan her şeyin sosyal sürecin bir parçası olduğunu öngörmüştür (Narter, 2007).

Bu gelişmelere ilave olarak bir diğer önemli katkı da sosyologlar tarafından sağlanmıştır. Bazı sosyologlar, sosyoloji ile sosyal psikolojiyi tanıştırmışlardır. Sosyolojinin ardından diğer alanlarda gözlenen gelişmeler bir anlamda sosyal psikolojinin deneysel ortama taşınmasının da habercisidir. Bu anlamda yapılan ilk

⁷ M. Lazarus (1824-1903), H.Sreinthal (1823-1899) ve Wilhelm Wundt'un (1832-1920) "Völkerpsychologie"

⁸ 19. yüzyılın sonlarında Gustave Le Bon (1841-1931) ile İtalyan Tarde'nin (1843-1904) "Kalabalık Psikolojisi".

çalışma, 1877’de “*rekabetin ve grubun bireyin performansını nasıl etkilediği*” araştırıldığı çalışmadır.

Sosyal psikolojinin konusunun ne olması gerektiği de tartışılmıştır. Bu konuda iki görüş bulunmaktadır: Birinci görüşe göre, sosyal psikoloji, psikolojinin bütününde olduğu gibi birey ve birey içi süreçlerle ilgilenmelidir. İkinci görüşe göre ise sosyal psikoloji, sosyal bağlamın bireysel süreçler üzerindeki etkilerini araştırmalıdır (Narter, 2007). Sosyal psikolojinin araştıracağı konuların neler olması gerektiği konusundaki tartışmaları I. ve II. Dünya Savaşları da etkilemiştir. Bu savaşların dünyada yarattığı acil problemler her şeyden önce psikolojik araştırmaların amacına ait önceki görüşleri değiştirmiştir. Bu süreç Birinci Dünya Savaşı ile laboratuvara kapanan sosyal psikolojiyi alana, toplumsal yapının etkilerini incelemeye yöneltmiştir. Bu dönemdeki en önemli değişiklik laboratuvara taşınan bireysel süreçlerin artık sosyal alana taşınması konusundaki ısrardır (Narter, 2007).

Sosyal psikolojideki bu yönelimin ilk yansımaları 1930-1940’lı yıllarda görülmeye başlanmıştır. Artık sosyal psikolojiye özgü bir araştırma nesnesinin deneysel yöntemle araştırılması mümkün olmuştur. Deneysel yöntemle araştırılan ilk önemli olgu “tutumlar”dır (Narter, 2007).

Sosyal psikolojinin kendisini ispatlamasında, sosyal davranışı deneysel yöntemle açıklama girişiminde bulunması önemlidir. Özellikle birden fazla bireyin aynı ortamda bulunmalarının, bireysel davranışa etkisi araştırılmıştır. Bu alandaki önemli deneysel çalışmalardan biri de Muzaffer Şerif’e aittir. Otokinetik etki deneyi olarak bilinen bu çalışmada Şerif, tutumlarla ilgili temel süreçler hakkında önemli iddialarda bulunmuştur (Sherif, 1937).

M. Şerif’in dışında grup kavramı ile ilgili deneysel çalışmalar yapan diğer isim Kurt Lewin’dir⁹. Lewin’in “grup dinamikleri ve çatışma çözümü” üzerine yaptığı çalışmalar, sosyal psikolojinin 1940-1970’lere kadar bu konular üzerinde odaklanmasını sağlamıştır. Lewin’in çalışmaları, sosyal davranışı oluşturan temel mekanizmaya dair bir açıklama getirememiştir. Ancak sosyal davranışı açıklamada “algı”nın önemli bir rolü olduğu üzerinde durmuştur (Narter, 2007).

⁹ Gestalt psikolojisinden etkilenen Lewin sosyal psikolojinin klasik çalışmaları hâline gelen alanlarda araştırmalar yapmıştır. Bunlardan bazıları; Lippitt ile birlikte gerçekleştirilen demokratik ve otokratik gruplar ile ilgili deneysel çalışma (Lewin, 1938), grup dinamikleri ve çözümleri (Lewin, 1948) ve sosyal davranışı açıkladığı “alan kuramı”dır (Lewin, 1951). Alan kuramına göre, sosyal davranış, içinde bulunulan ortam ile –alan ile” eşzamanlı olarak gelişim gösterir. Davranış ortamın bir işlevidir. Sosyal davranışı analiz etmek için önce bütüne bakmak gerekir. Daha sonra bu davranışı oluşturan tüm bileşenler birbirlerinden ayırt edilmeksizin analiz edilmelidir

M. Şerif de sosyal davranışı açıklamada algı psikolojisinden yararlanan araştırmacıdır. Şerif, belirsiz uyaranları kullanarak bir deney düzenlemiştir. Bu deneydeki amaç, belirsiz uyarana maruz kalan kişilerin sosyal etki sayesinde o uyarana hakkındaki kararlarını nasıl organize ettikleri ve belirlediklerini göstermektir. Deney sonucunda, herhangi bir uyarana hakkında yargıda bulunurken kişilerin diğer kişilerden etkilendikleri, kendi algılarının dışında başkalarının algılarına dayanarak karar verdikleri sonucuna ulaşılmıştır. Yapılandırılmamış uyaranlar karşısında bile sosyal ortamın verdiği kararların dayanak noktası olarak kullanılması sosyal davranışın neye göre şekillendiğini göstermede önemli bir katkı sağlamıştır. Bunun için de üzerinde fikir birliğine varılmış bir dayanak noktasının oluşması gerekmektedir. Şerif bu dayanak noktasıyla ilgili kavramı 1944'teki Türkçe yayınında "izafiyet çerçevesi/referans çerçevesi" (frame of reference) olarak adlandırmıştır (Sherif, 1944).

Muzaffer Şerif, çalışmalarında sosyolojik görüşlerin ön plana çıkarıldığı, sosyal etkileşim modelini benimsemiştir. M. Şerif, araştırma nesnesi olarak, insanın sosyal davranışlarını oluşturduğuna inandığı etkileşimi temel almıştır. Bu açıdan sosyolojik bir yaklaşıma sahiptir. E. Güngör'ün ise araştırma nesnesi olarak, insanın sosyal davranışlarını oluşturduğuna inandığı "bilişsel şemaları" temel aldığı görülür.

Samelson'a göre (2007) M. Şerif'in teorik kavramları G. W. Allport'un bireyselci, kişilik merkezli, sosyal psikoloji görüşleriyle uyum içinde değildir. Bu anlamda bakıldığında Erol Güngör'ün çalışmalarının Allport'un bireyselci, kişilik merkezli, sosyal psikoloji görüşleriyle uyumlu olduğu söylenebilir.

Erol Güngör'ün nereden başlayıp nereye ulaştığını anlamak için alanı olan sosyal psikolojinin gelişiminin ardından lisans bitirme tezi, doktora, doçentlik ve profesörlük tezlerinin anahtar kavramları ele alınmalıdır. Bu nedenle aşağıda Erol Güngör'ün tezleri kısaca özetlenmektedir. Tezlerin özetlenmesinin ardından, tezlerde ele alınan problemin nasıl kavramsallaştırıldığı, kavramsal çerçevenin nasıl oluşturulduğu, yöntem bölümünün nasıl açıklandığı, bulgular ve tartışmanın yapısı ve son olarak yargı ve önerilerin nasıl sunulduğuna dair bilgiler verilmiştir.

Erol Güngör ve Bilimsel (Tez) Çalışmaları

Kültür temaslarının tutumlar üzerine etkisi¹⁰

Anahtar kavramlar: *Kültürel etkileşim, tutum, yabancı dil*

Lisans bitirme tezi olan araştırmanın amacı, belirli türdeki kültür temaslarının başka milletlere ve kültürlerle karşı olan tutumlara etkisini incelemek ve ölçmektir.

Üniversite öğrencilerinden oluşan bir grubun birtakım sosyal konular üzerindeki tutumları araştırılmaktadır. Araştırmaya 150 öğrenci katılmıştır. Ait olunan ülke yerine bütün insanlığın atıf grubu olarak alınmasında başka kültürlerle olan belirli tür etkileşimlerin etkisi bulunmaya çalışılmıştır. Başka uluslar ve kültürlerle ait eserleri kolaylıkla izleyebilecek derecede yabancı dil bilen bir grup ile böyle bir deneyimi olmayan bir diğer gruba uygulanmıştır. 32 maddeden oluşan bu tutum ölçeği¹¹ uygulanmıştır. Ölçek, din, ırk, siyaset, ekonomi, milliyetçilik, eğitim ve askerî-savunma konuları hakkındaki tutumları ulus-merkezli ya da dünya-merkezli olmak bakımından ele almaktadır.

Araştırma sonucu üç maddede toplanmıştır: (1) Başka kültürlerle etkileşimi bulunan kişilerin sosyal tutumları, diğer kültürlerle yabancı kalanlara göre daha dünyaya açık olmaktadır. İlk söylenenler kendileri için atıf grubu olarak daha ziyade bütün insanlığı, son söylenenler ise kendi milletlerini almaktadır. (2) Kız öğrenciler, erkeklere göre daha az ulusalcı görünürken (3) Yabancı ülkelerde eğitim görmemişlerin “worldminded” tutumlara özel bir etkisi görülmemiştir. Ancak geniş bir denek grubu üzerinde yapılacak bir araştırmada bu sonuçların aksine olması kuvvetle muhtemeldir.

Çalışmada, araştırma problemi, yöntem ve toplanan verilerin yanı sıra, araştırmacının kendi yorum, yargı ve önerileri de açıktır. Buradan Erol Güngör’ün ilgili çalışma konusuna olan hâkimiyeti anlaşılmaktadır. Bu nedenle onun söyledikleri, okuyucu için özel bir önem taşımaktadır.

¹⁰ Güngör, E. (1961). Kültür Temaslarının Atitüdler Üzerine Tesiri. *Tecrübi Psikoloji Çalışmaları*. Cilt:3, s: 21-31. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi.

¹¹ British Columbia (Canada) Üniversitesi Psikoloji bölümünden Dr. Donald L. Samson’un hazırlanmış olduğu “Worldmindedness Scale.

Kelâmî Yapılarda Estetik Organizasyon¹²

Anahtar kavramlar: *Fıkra (mizah), hikâye, roman, estetik organizasyon.*

Deneysel psikoloji alanında doktora tezi olan araştırmada mizah durumlarında, hikâye ve romanda yapı organizasyonunun dayandığı ilkeler araştırılmıştır. Araştırmaya İ.Ü. Edebiyat Fakültesinin çeşitli bölümlerinde eğitim gören 120 denek katılmıştır. Araştırmada on fıkra kullanılmıştır¹³.

Araştırmada önce örnek olarak fıkralar üzerinde yapılan deneysel çalışmada fıkraların mizah kısımları çıkarılarak deneklere yarım bırakılmış şekilde verilmektedir. Her fıkra için verilen 5 alternatif cevap içinden mizah yaratan alternatiflerin seçilmesi istenmektedir. Bunlardan biri fikranın orijinal nüktesi, diğeri de araştırmacının yarım kalmış durumla karşıtlık (kontrast) oluşturacak şekilde hazırlanan cevap tarzı, diğer üçü de sıradan cevaplardır. Denekler orijinal cevapla birlikte, araştırmacının hazırladığı cevapları da nükte olarak seçmişlerdir.

Araştırmanın ikinci kısmında yarım bırakılmış küçük hikâyelerin tamamlanmasına ait deneyler yapılmıştır. Deneklerden alınan cevaplar iki kategoride toplanmıştır. Bunlardan bir kısmı, ilk yarım parçadaki vakaların gelişimine bir yenilik katmayan, aynı vakaların düzenli gelişimini gösteren cevaplar vermişlerdir. Diğerlerinin yaptığı tamamlamalar, yarım bırakılan kısımla sürpriz yaratacak şekildedir. İki kategorinin cevap sayısı arasında manidar bir fark bulunmamıştır.

Araştırmanın üçüncü kısmında, yine yarım bırakılmış hikâyelerle birlikte verilen iki alternatif tamamlamanın tercih sırası araştırılmıştır. Bu seçeneklerden biri hikâyenin orijinal ve mantıki sonucu, diğeri de araştırmacının hazırladığı tezatlı cevaptır. Denekler büyük bir çoğunlukla tezat cevapları seçmişlerdir.

Araştırmanın son kısmında ise, hikâyelerle yapılan deneylere dayanarak roman hakkında bazı spekülasyonlar yapılmıştır. Araştırma sonucu, dört maddede toplanmıştır: (1) Fıkroda yapıyı oluşturan unsurların organizasyonu tezatlık ilkesine dayanmaktadır. (2) Hikâyede hem karşıtlık hem de uyum (gradasyon) ilkeleri kullanılmaktadır. (3) Hikâyede genel tercih eğilimi karşıtlık (kontrast) yönündedir.

¹² Güngör, E. (1965). Kelâmî (Verbal) yapılarda Estetik Organizasyon. *Tecrübî Psikoloji Çalışmaları*. Cilt:4, s: 9-39. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi

¹³ Araştırmada kullanılan fıkraların dokuzu Pierre Daninos'un (1935) "Le Tour du Monde du Rire" adlı kitabındaki geniş bir yığın içinden, bir tanesi de M. R. Harower'in (1932) *Psychologische Forschung*'da yayımlanmış bulunan bir makalesinden alınmıştır.

(4) Roman ve hikâye organizasyonu arasında çok yakın bir benzerlik bulunduğu söylenebilir.

Erol Güngör'ün doktora tez çalışmasında içerik öz, fakat yeterince ayrıntılı olarak sunulmaktadır. Çalışma kapsamın geniş olduğu görülür. Çalışmada mizah durumlarında, hikâye ve romanda yapı organizasyonunun dayandığı ilke veya ilkeler araştırılmaktadır.

Araştırmanın giriş bölümünde estetik çalışmanın bilimsel psikolojideki yeri, estetik organizasyon problemi ve genel olarak deneysel estetik araştırmalarının değerlendirilmesi verilmektedir. Daha sonra mizah durumlarında estetik yapı organizasyonuna ilişkin problem kavramsallaştırılmaktadır. Bu süreçte okuyucuya bağımsız yorum ve yargıda bulunabilme olanağı verilmektedir. İzleyen sayfalarda mizah kuramları ve nükte konusu ele alınmaktadır. Bu başlık altında konunun kuramlar çerçevesinde tartışıldığı görülür.

Mizah kuramları ve nükte konusunun ardından, fıkralarla yapılan tamamlama deneylerine ilişkin bilgiler verilmiştir. Bu bağlamda kullanılan fıkralar, onların seçim süreci ve deneylerin nasıl uygulandığı açıklanmıştır.

Yöntem bölümünde araştırmanın tekrarını sağlayacak şekilde yeterli ve kapsamlı açıklamalara yer verilmektedir. Araştırmaya katılan denekler, deneklerin özellikleri ve onlarla yapılan işlemlerin açık ve anlaşılır bir şekilde tanımlandığı görülmektedir.

Fıkralarla ilgili çalışmanın sonucunun ele alındığı bölümde, sonuçların varsayımlarla olan ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Fıkralarla ilgili bölümün son kısmında ise elde edilen bulguların tartışıldığı görülür. Tartışma süreci bulgular ve alandaki kuramlar çerçevesinde yapılmıştır.

Fıkralarla ilgili çalışmanın sonucunun tartışılmasından sonra tezin diğer bir değişkeni olan hikâye ve romanda yapı organizasyonuna ilişkin temel bilgiler verilmiştir. Fıkralarda olduğu gibi önce problem kavramsallaştırılmaktadır. Problemin kavramsallaştırılmasında içeriğin öz, ancak yeterince ayrıntılı olarak sunulduğu görülür.

Problemin kavramsallaştırılmasının ardından hikâyelerle ilgili çalışmanın yöntem ve deney düzeni hakkında bilgi sunulmaktadır. Bu bağlamda araştırmada, yapılan çalışma tam ve doğru olarak tanıtılıp yansıtılmaktadır. Bu tanıtma, araştırmayı yapandan çok, onu okuyacak olanın, eksiksiz anlayabilmesini ve isterse aynı çalışmayı yapabilmesini sağlayacak niteliktedir. Bütün bunlar sağlanırken çalışmanın kısa tutulduğu görülür.

Hikâyelerle ilgili çalışmanın bulgularına yer verildiği bölümde, sonuçlar kategorilerde toplanmıştır. Bu sürecin sonunda bulgular tartışılmıştır. Bulgular tartışılırken, araştırmacı fıkralarda olduğu gibi kendi yorum, yargı ve önerilerini açık ve anlaşılır olarak sunmuştur.

Doktora tez çalışmasında hikâyelerle ilgili bulguların tartışmasından sonra, bu kısımda yapılan denemeler, birinci seri tamamlama deneylerinin bazı sınırlılıklarını gidermek için ve bulgular hakkında kesin bir fikre sahip olmak üzere yeni bir çalışmanın yapıldığı görülür. Bu çalışma deneklerin yazılı ifade becerileri konusunda homojen olamayacağı varsayımına göre düzenlenmiştir.

Çalışmanın bu bölümünün gerekçesi açıklandıktan sonra, deney düzeni ve işlem ayrıntılı anlatılmaktadır. Bu bağlamda, araştırmada yapılan çalışma tam ve doğru olarak tanıtılıp yansıtılmaktadır. Bu tanıtma, araştırmayı yapandan çok, onu okuyacak olanın, eksiksiz anlayabilmesini ve isterse aynı çalışmayı yapabilmesini sağlayacak ölçüde açıktır.

Araştırmanın yöntem bölümünün açıklanmasının ardından, bulgular tablo hâlinde sunulmakta ve istatistiksel yorum yapılmaktadır. Elde edilen bulgulara ilişkin istatistiksel yorumlardan sonra bulgular başlangıçta öne sürülen varsayımlar çerçevesinde ele alınmaktadır. Bulgular daha önce problem durumunda özetlenmiş kuramlar çerçevesinde tartışılmaktadır. Bulgular tartışılırken konuyla ilgili kuramların sınırlılıklarına da işaret edilmektedir.¹⁴ Bulgular on bir ayrı araştırma ile tartışılmaktadır. Her tartışmada ilgili araştırma, analiz edilerek özetlenmektedir.

Hikâyelerle ilgili bulguların tartışılmasından sonra romanda organizasyon konusu ele alınmakta ve romanla ilgili bu tür bir çalışma yapmanın engelleri gerekçesiyle açıklanmaktadır. Romanla ilgili elde edilecek bulgular hakkında kullanılacak değerlendirme ölçütlerinin tam bir yeterlik göstermediğinden dolayı deneylerin yapılmadığı ifade edilmiştir.

Romanla ilgili çalışma yapmanın sınırlılıklarının açıklanmasının ardından fıkra ve hikâyelerle ilgili yapılan çalışmanın sonucu, elde edilen bulgularla birlikte ele alınıp tartışılmakta ve açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda değişkenlerle ilgili kuramlar ayrıntılı ancak kısa ve tam olarak verilmekte, her bir kuramın sınırlılıkları üzerinde durulmaktadır.

¹⁴ Örneğin fıkralarla ilgili bulguları, Berlyne'in (1958) kuramı ile ilişkilendiriyor ve kuramın o gün için çok yeni olduğunu, bu nedenle bazı önermelerinin henüz yeterli derecede deneye konu edilmediğini belirtmektedir. Ona göre söz konusu araştırmacının söyledikleri başka araştırmacıların araştırmaları üzerindeki spekülasyonlara dayandığı için birçok probleme henüz dokunmamış bulunmaktadır (Güngör, 1969:61).

Doktora çalışmasının son bölümünde genel sonuçlar verilmektedir. Genel sonuçlar verilirken araştırmanın çeşitli bölümlerinde verilen ayrıntılı bilgilerin, burada, bütünleştirilerek özetlendiği ve belli bir sonuca bağlandığı görülür. Sonuçlar dört madde altında toplanmıştır.

Çalışmada, araştırma problemi, yöntem ve toplanan verilerin yanı sıra, araştırmacının kendi yorum, yargı ve önerileri de açıkça görülmektedir. Buradan Erol Güngör'ün ilgili çalışma konusuna olan hâkimiyeti de anlaşılmaktadır. Bu nedenle onun söyledikleri, okuyucu için özel bir önem taşımaktadır.

Araştırma sonuçlarının, araştırmanın sınırlılıkları dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Özetlemek gerekirse Erol Güngör doktora çalışmasında nükte, hikâye ve roman üzerinden, denekler vasıtasıyla yaptığı alan araştırması ile okuyucunun takip sırasındaki zihnî terkinin uyum ve karşıtlık durumları arasındaki beklentilerini incelemiştir. Bu inceleme sürecinde problemin kavramsallaştırılması, yöntem bölümünün açık olarak sunulması, bulguların tartışılması örnek alınabilecek niteliktedir.

Şahıslar Arasındaki Bilişsel İhtilaflarda Objektif ve Subjektif Mana Sistemlerinin Rolüne Dair Bir Araştırma¹⁵

Anahtar kavramlar: *Kişiler arası ilişkiler, bilişsel ihtilaf, objektif ve subjektif anlam sistemleri, dil.*

Sosyal psikoloji doçentlik tezi olan araştırmanın amacı, kişiler arasında fikir ve inanç farklılıklarından doğan anlaşmazlıkların (ihtilafların) çözülmesinde, lisanın oynadığı rolü incelemek olarak ifade edilmiştir. Laboratuvar koşulları altında anlaşmazlığa düşürülen denek çiftleri arasındaki bildirişimin semantik (anlam bilimi) tahlili yapılarak, objektif ve subjektif anlam sistemlerindeki benzerlik ve ayrılıkların anlaşmazlık üzerindeki görelî etkileri araştırılmıştır. Erol Güngör'ün Amerika'da bulunduğu sırada yaptığı deney ve araştırmaların sonucu olarak hazırlanan doçentlik tezidir. Doçentlik tezinde de doktora tezinde olduğu gibi, girişte psikolojinin o yıllarda önem vermeye başladığı anlaşmazlık problemleri hakkındaki

¹⁵ Güngör, E. (1966). Şahıslar arasındaki bilişsel ihtilaflarda objektif ve subjektif mana sistemlerinin rolüne dair bir araştırma. *Tecrübi Psikoloji Çalışmaları*. Cilt:7, s: 25-50. İstanbul Üniversitesi Taş Matbaası

kuramlar ele alınır. Problem kavramsallaştırılır. Çalışmanın esasını oluşturan ikinci bölümde aynı kelime ve kavramlara yüklenen objektif ve subjektif manaların ihtilafın oluşmasındaki ve şekillenmesindeki etkileri değerlendirilir.

Araştırma hipotezi şu şekilde ifade edilmiştir: Anlaşmazlık konusu olan bir durumun ana kavramları üzerindeki öznel anlam farkları iki taraf arasındaki anlaşmaya engel olacağı hâlde, bu farkların yokluğu ya da azlığı oranında anlaşmazlığın çözülmesi de kolaylaşacaktır. Araştırmada bilişsel anlaşmazlık, olasılıkçı fonksiyonalizmin (Probabilistic functionalism) temel ilkelerine dayanan bir modele göre incelenmiştir. Anlaşmazlıkları bilişsel açıdan ele alan teori Egon Brunswik tarafından geliştirilmiştir. İhtimaliyetçi Fonksiyonalizm teorisinin esas ilkeleri Brunswik'in (1955) "mercek modeli" adını verdiği davranış tanımlamasından çıkarılmıştır.¹⁶

Modele göre başarı, organizmanın tepki sistemi ile ekolojik sistemin örtüşme derecesine bağlıdır. Organizma ile çevre arasındaki bu olasılık ilişkisi insanı yarı rasyonel, yarı sezgici bir stratejiye zorlar. İpuçlarının asıl obje ya da olayı temsil etme bakımından farklı değerler taşıması ve uygun bir ortamda insanın dayanacağı ipuçlarının sınırlı bulunması nedeniyle, mükemmel bir uyum stratejisine ulaşmaya olanak yok gibidir. Diğer yandan, olasılıkçı olmayan bir strateji de, insanın dış dünyayı yapılandırmasında kolaylık sağlamakla beraber, değişen koşullarla uyum sağlamayı zorlaştıracak bir zihin katılığına yol açmaktadır. Bilişsel anlaşmazlık, işte bu türlü yarı rasyonel stratejilerin karşılaşmasında doğar (Güngör, 1969: 39).

Araştırma sonucu şu şekilde özetlenmiştir: (1) Anlam sistemlerindeki nesnel (objektif) ve öznel (subjektif, duyuşsal) boyut, insanlar arasındaki anlaşmazlık süreci bakımından önemlidir. (2) Nesnel anlam farklılıkları, denekler arasındaki ilk anlaşmazlığı ortaya çıkaran temel değişkendir. Araştırmada denekler, devlet kontrolünün ve seçim özgürlüğünün belirli seviyeleri ile bu seviyelere karşılık gelen

¹⁶ Brunswik'e göre davranış değişken çevre olasılıklara dayanan bir ilişkiler nizamı hâlinedir. Bizim fiziki dünyamızı yöneten kesin ilkeler olsa bile, davranışta bulunan bir organizma çok defa bu ilkelerin vereceği düzenli bir anlayış organizasyonundan yoksundur. Dış dünyadaki olaylar hakkında doğru bir karara varabilmek için, algı alanında bu olaylara işaret eden "ipuçları"na dayanırız. Bununla birlikte, bir obje ya da olaya (uzak değişken) işaret eden çeşitli ipuçları ile o nesne ya da olay arasında tam bir korelasyon yoktur. Bir ipucunun ait olduğu uzak değişkeni temsil etme bakımından geçerlik derecesi sınırlıdır/mahduttur. Bu yüzden organizma, en iyi strateji olarak ipuçlarını toplama ve düzenleme yolunu seçer. İşte Brunswik'in mercek modeli böyle bir olasılık ilişkisini iki taraflı bir konveks mercek hâlinde açıklar. Organizma bir "uzak değişken" hakkında istidlalde bulunurken birçok "yakın ipuçları"na dayanıyor; bu ipuçlarının her biri de "uzak değişken" ile bir olasılık ilişkisi içindedir (Brunswik, 1952, 1956; Güngör, 1969).

demokratik seviye arasındaki objektif ilişkileri birbirinden farklı bir şekilde öğrendikleri zaman, ortak problemleri çözmeye anlaşmazlığa düşmektedirler. (3) Anlaşmazlık konusu olan problemin temel boyutları ve bunlar arasındaki ilişkiler konusunda nesnel bakımdan farklı zihni yapıya sahip olan denekler, aynı konular üzerinde öznel (duyuşsal) bakımdan da farklı anlam sistemlerine sahip bulunuyorsa bu farklılık, anlaşmazlığın çözümü üzerinde olumsuz etki yapmaktadır.

Yirmi denemeli anlaşmazlık durumlarının birinci yarısı esnasında, taraflar anlaşmazlığın asıl unsurunu, yani aralarındaki nesnel anlam farklarını yavaş yavaş ortadan kaldıracak bir “karşılıklı öğrenme” süreci içine girmiş oldukları hâlde, bu öğrenme sürecinde öznel anlam farklılıklarının ortaya çıkması, onları birbirinden uzaklaştırmaktadır. Nesnel farkların dil, yani tartışma yoluyla belirtilmesi ve bunlar üzerinde bir anlaşmaya varılması mümkündür. Deneklere verilen sonuç bilgisi de nesnel farkların giderilmesini kolaylaştırmaktadır. Buna karşılık, öznel farklar ortaya çıktığı zaman yapılan tartışmalar deneklerin durumun nesnel özellikleri üzerinde düşünecek yerde kendi iddialarını ısrarla savunmaya yönelmektedir.

Bu çalışma, kişiler arası ve milletler arası anlaşmazlıklarda anlam sistemlerinin etkisine farklı noktalardan önem veren iki araştırma yöntemini birleştirmiştir. Osgood’un Semantik Farklandırma Yöntemi, anlaşmazlığın kaynağı olarak öznel farklılıklara birinci derecede önem vermekte, olasılıkçı fonksiyonalizmin modeli ise nesnel farklılıkları ön planda tutmaktadır. Erol Güngör’e göre kendi çalışması, bu iki yöntemin de temelindeki varsayımlara deneysel destek getirmekle kalmamış, aynı zamanda her iki anlaşmazlık kaynağının (öznel/duyuşsal ve nesnel farklar) değişik koşullarda göreceli önemleri değerlendirilmek üzere iki yöntemin bir arada kullanılabileceğini göstermiştir.

Bilişsel (kognitif) değişme bakımından elde edilen sonuçlar ise gayet açık bir araştırma alanına işaret etmektedir. Eğitim sürecinde ipucu ile ölçüt arasındaki ilişkiyi birbirinden farklı biçimde öğrenen denekler, anlaşmazlık durumlarındaki öğrenme süreci bakımından da fark göstermişlerdir. Bu fark, kompleks bilişsel (kognitif) yapıya sahip olan (non-linear) deneklerin yeni durumlara uyum konusunda basit (linear) yapıya sahip deneklerden daha başarılı olduklarını ortaya koymaktadır. Basit bilişsel sistemlerle kompleks sistemler arasında, değişme ve uyum bakımından görülen farklar ise ideolojik oryantasyonlardaki değişmeden kültür değişmesine kadar uzanan geniş bir araştırma alanının temel sorunlarından birini oluşturmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, “tanımlar üzerinde anlaşmaya varmak” diye ifade edilen klasik anlayış, anlaşmazlık hâlindeki taraflar arasında makul bir iletişim kurmak bakımından yeterli sayılamaz; anlaşmazlığın çözümü aynı zamanda öznel/duyuşsal anlam farklarının giderilmesine de bağlıdır (Güngör, 1969, s. 91).

Erol Güngör’ün sosyal psikoloji doçentlik tezi çalışmasındaki içerik, doktora tezinde olduğu gibi öz, fakat yeterince ayrıntılı olarak sunulmaktadır. Sosyal psikoloji doçentlik tezi olarak sunulan çalışmanın 1966-1968 yıllarında Fulbright-Fays Programında misafir araştırmacı olarak bulunduğu ABD’de Colorado Üniversitesine bağlı “Institute of Behavioral Science”da yapılmıştır¹⁷.

Ayrıca araştırmının özgün değerinden söz edilmektedir. Bu süreçte önceki tezlerde olduğu gibi okuyucuya bağımsız yorum ve yargıda bulunabilme olanağı verilmektedir.

Giriş bölümünün ardından, modern psikolojide ihtilaf problemi ele alınmıştır. Bu bağlamda, oyun kuramı (Game theory), bilişsel farklar ve anlaşmazlık, bilişsel dengesizlik kuramı (Theory of Cognitive Dissonance), olasılıkçı fonksiyonalizm (probabilistic functionalism), anlaşmazlık modelinin temel kavramları, bilişsel sistemlerin istatistiksel analizi kavramlarına ilişkin bilgiler verilmiştir. Bu bölümde hangi kuramın neden araştırmaya dâhil edilmediği gerekçeleri ile tartışılmaktadır.¹⁸

Erol Güngör’ün sosyal psikoloji doçentlik tezinin ikinci bölümünde araştırma probleminin kavramsallaştırılmasının yapıldığı görülür. Bu bölümde araştırma probleminin dayandığı kuram hakkında ayrıntılı açıklamalar verilmektedir. Bu bağlamda kognitif anlaşmazlığın anlamı, yarı rasyonellik, bilişsel anlaşmazlık, dil ve anlaşmazlık, dil ve düşünce konuları ele alınıp bunların konuyla ilgileri açıklanmaktadır.

Hipotezin ardından yöntem bölümünde araştırmının tekrarını sağlayacak şekilde yeterli açıklamalara yer verilmektedir. Bu bağlamda, araştırmada yapılan çalışma tam ve doğru olarak tanıtılıp yansıtılmaktadır. Bu tanıtma, araştırmayı yapandan çok, onu okuyacak olanın, eksiksiz anlayabilmesini ve isterse aynı çalışmayı yapabilmesini sağlayacak niteliktedir. Bunlar sağlanırken çalışmanın kısa

¹⁷ Erol Güngör, Enstitünüm müdürü olan Prof.Dr. Kenneth R. Hammond’a yardım ve ilgisinden dolayı teşekkür etmektedir. Araştırmının mali desteği National Science Foundation (NFS Grant, GS 1699) ve National Institute of Mental Health (NIMH Grant, MH-11928-01) tarafından temin edilmiştir

¹⁸ Örneğin, bilişsel dengesizlik kuramı hakkında şöyle söylemektedir. Kognitif ahenksizlik bir vakıa değil, fakat bir varsayımdır. Bütün kognitif araştırmaları, böylece, bir varsayımı başka bir varsayım ile incelemekten öteye gidememiştir. Bu nedenle, bu kuramın ihtilaf konusunda ortaya attığı iddiaları ciddiyle ele almaya imkân yoktur.

tutulduğu da görülür. Araştırmada ilgilenilen değişkenin hangi modele göre inceleneceği, eğitim süreci (benzer ve farklı eğitim) bilişsel anlaşmazlığın nasıl ölçüleceği, katılan denekler, deneklerin özellikleri ve onlarla yapılan işlemlerin açık ve anlaşılır bir şekilde tanımlandığı görülmektedir.

Yöntem bölümünün ardından bulgular verilmektedir. Bulgular verilirken analiz sonuçları tablo ve şekillerden yararlanılarak sunulmaktadır.

Bulgulara ilişkin istatistiksel analizlerden sonra bulguların tartışılması yapılmaktadır. Bulguların tartışılmasında çalışmanın amacı ve elde edilen bulgulara ilişkin mantıksal yorumlar yapılmaktadır. Bulgular tartışılırken, araştırmacı kendi yorum, yargı ve önerilerini açık ve anlaşılır olarak sunmaktadır.

Bulguların tartışılması, araştırmacının neleri gerçekleştirdiği sorusuna cevap olacak niteliktedir. Tartışmada verilen farklı değerlendirmelerin sonuçta tek yargı olarak ifade edildiği görülür. Erol Güngör, geçerliğine en çok güvendiği bir yorumu yargı olarak seçmektedir. Bu yargı kişisel, bu nedenle de öznedir. Yargının ardından, problemin çözümüyle ilgili olarak, bulguların kullanılışı ve yeni araştırma alanlarını belirleyen; kişisel öneriler verilmektedir.

Kısaca söylemek gerekirse, çalışmada, araştırma problemi, yöntem ve toplanan verilerin yanı sıra, araştırmacının kendi yorum, yargı ve önerileri de anlaşılmalıdır. Buradan Erol Güngör'ün ilgili çalışma konusuna olan hâkimiyeti de görülmektedir. Bu nedenle onun söyledikleri, okuyucu için özel bir önem taşımaktadır.

Değerler Psikolojisi Üzerine Deneysel Bir Araştırma¹⁹

Anahtar kavramlar: *Değer, değer sıralaması/tercihleri, ahlak psikolojisi, ahlaki değer, ahlaki gelişme, Türk toplumu.*

Erol Güngör'ün profesörlük takdim tezi olarak yapılan bu araştırma davranışın bazı temel değişkenleriyle ahlaki hükümler arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmak amacıyla yapılmıştır. Bu bakımdan asıl amacı bazı temel psikolojik

¹⁹ Güngör, E. (1966). Değerler Psikolojisi Üzerine Deneysel Bir Araştırma

süreçlerin aydınlatılmasına yardımcı olmaktır. İkinci amacı ise, “Türk toplumunun belli kesimlerinde çeşitli ahlaki durumlar karşısında ne tür reaksiyonlar görülmektedir? Bu kesimlerde nasıl bir değerler hiyerarşisi mevcut bulunmaktadır?” sorularına cevap aramaktır.

Daha sonra araştırmanın kuruluşu ve amacının daha iyi anlaşılması için araştırmanın temel kavramları açıklanmaktadır. Bu kavramlar: (1) Ahlak değerleri: tutarlılık ihtiyacı ve değerler, değerler uyuşmasının sınırları, ahlaki yargı ve değerler, (2) Ahlaki gelişme ve değerler, (3) öz değerlendirme ve (4) değerler ve kültür: cinsiyet ve değerler, yaş ve değerler.

Araştırmanın esası, dört bölümlük bir yazılı soru formu kullanılarak deneklerin yazılı cevaplarını almak şeklinde olmuştur.

1. Değerler Hiyerarşisi: Araştırma tekniğini ayrıntılı açıklamak için değerler hiyerarşisine ilişkin görüşler tartışılmaktadır. M. Rokeach’ın 1970’li yıllarda yaptığı amaç ve araç değerler sınıflamasına göre; “eşitlik”, “aile güvenliği”, “kendine saygı”, “sosyal itibar” birer amaç değerlerdir. Bunların yanında “nezaket”, “sorumluluk”, “zekâ” birer araç değerdir. Güngör, araştırmasında klasik değer sıralamasına bağlı kalarak bunlara bir de ahlaki değer boyutu eklemektedir. Yedi değer sahasından her birini temsil eden ikişer ifade ekler. Başka bir ifadeyle, deneklere 14 değer ifadesi verir, bunlardan hangilerinin hangi değer sahasına ait olduğu söylenmez. Böylece, araştırma formunun birinci kısmı bir yönergeyle birlikte deneklere verilir.²⁰

Burada deneğin yapacağı iş, verilen değerleri kendine göre bir önem sırasına koymaktan ibarettir.

2. Ahlaki gelişme evreleri: Ahlaki gelişme evreleri, kaynağını Piaget’den alan ve Kohlberg tarafından geliştirilen kurama göre analiz edilmiştir. Bu kurama göre başlangıçta tamamen otoriteye bağlı, hedonistik bir ahlak anlayışının bulunduğu, sonra kural bilincinin oluştuğu ve yerleşmiş kuralların sahibi olan topluma karşı sorgusuz bir itaat hâkim olduğu, nihayet gelişmenin son evresinde rasyonel, eleştireci bir ahlak anlayışının yerleştiği öne sürülür.

²⁰ Değerler testinin hazırlanmasında, aynı değerleri alternatif bir şekilde ifade edebilecek yüz kadar değer ifadesi hazırlanmıştır. Bu ifadelerin hazırlanmasında “Moral Value Structure and Social Class” ölçek maddelerinden yararlanılmıştır. Örneğin siyasi değer belirten on beş kadar madde vardır. Sonra bunların içinden denekler tarafından en iyi anlaşılacağına ve söz konusu değeri en iyi belirteceğine inanılan ikişer ifade diğer araştırmacılarla birlikte kararlaştırılmıştır. İkinci problem testin güvenilirlik derecesini tespit etmektir. Bunun için de elli kişilik gruba üç hafta ara ile aynı test tekrar uygulanmıştır. İki uygulamadan alınan puanlar arasında .84’lük bir korelasyon elde edilmiştir.

Kohlberg ahlak gelişimini üç düzeye ayırmıştır: gelenek öncesi, geleneksel ve gelenek ötesi. Ayrıca her düzey iki evreden oluşmaktadır. Evreler “evre” anlayışına uygun olarak hiyerarşik bir yapı gösterirler. Yani, birey bir evreden daha sonraki bir evreye geçer. Böylece her biri ikişer evreden oluşan altı evre ile karşılaşırız. Ahlaki gelişme bu safhalardan geçer, fakat herkesin rasyonel ve eleştirici ahlak evresine kadar ulaşması beklenemez; bazı kişiler daha ilkel evrelerde -örneğin çoğunlukla gelenekçi ahlak evresinde- kalabilir.

Güngör, çalışmasında üç düzey -altı evre- den hangisinde bulduklarını araştırmak üzere ahlaki karar vermeyi gerektiren kısa hikâyeler hazırlar. Hikâye ile deneği belli bir durum karşısında tavır almaya zorlama tekniğini kullanır. Bu teknik ilk defa Piaget tarafından kullanılmıştır. Güngör, hikâyelerini Kohlberg’in kullandığı örneklere benzer durumlar olarak hazırlamıştır.

3. Değerler, Suç Anlayışı ve Ahlaki Hüküm: Araştırmada kullanılan soru formunun üçüncü kısmında değerlerle suç anlayışı ve hoşgörülük derecesi arasındaki ilişkiyi araştırmak üzere 7 değer sahasına ait toplam 28 tane tutum ve davranış örneği hazırlanmıştır. Her değer alanı 4 tane davranış örneğiyle temsil edilmektedir. Burada yine her değer sahasına ait davranış ifadeleri karışık bir sıra ile verilmiştir.

4. Öz-değerlendirme: Çalışmanın son bölümünde denek bütün cevaplarını verip testi cevaplamayı tamamladıktan sonra kendisine üzerinde bir yönerge²¹ bulunan bir kâğıt verilmektedir. Deneklerin ahlak bakımından kendilerine kaç puan verecekleri sorulmaktadır.

Araştırmaya 400 denek katılmıştır. Bunların yarısı kadın, yarısı erkektir. Her iki cinsten yarısı üniversite öğrencisi olup yaş sınırları 19-24 arasında değişmektedir. Diğer yarısı 40 yaşın üstünde ve yine yükseköğrenim yapmış kişilerden oluşmaktadır.

Araştırmanın sonucu beş maddede toplanmıştır. Bunlar: (1) İnsanlar genellikle kendi değer sahaslarındaki norm-dışı davranışları diğerlerinden daha kötü bulmakta ve onlara daha şiddetle tepki göstermektedir. (2) Herkes kendi değer profilinde en yukarıda olan değer konusunda çok hassas bulunmakla beraber, hangi

²¹ Yönerge: *Şimdi size son bir soru soruyoruz. Bu test kâğıdına isminizi yazmadığınız için çekinmeden tam bir içtenlikle cevap verebilirsiniz. Kendi kendinizi ahlaki bakımdan nasıl değerlendirirsiniz? Başka bir ifade ile kendinize ahlak bakımından kaç not verirsiniz? Lütfen ciddi ve samimi bir cevap verin. En yüksek notun 10 en düşük olanın da 1 olduğunu kabul edersek, siz kaç alırsınız? Cevabınızı verince bu kâğıdı katlayıp testin içine koyunuz.*

Buraya yazınız...

değeri ön planda tutarsa tutsun hemen herkesin ortaklaşa gösterdikleri bir değer vardır ki, bu da ahlaktır. (3) Bugünkü Türk toplumundan alınan 18 yaşın üzerinde, yüksek öğrenimli kadın ve erkeklerin büyük çoğunluğu Kohlberg'in kuramındaki ahlaki gelişmenin en üst evresi olan "evrensel ahlak" düzeyine ulaşmış görünmektedir. (4) İnsanlar ahlaki bakımdan öz-değerlendirme yaptıkları zaman daima ortanın üstünde, ancak mükemmele varmayan bir seviyede olduklarını varsaymaktadırlar. (5) Bugünkü Türk toplumunda değer tipleri bakımından yüksek öğrenimli erkek ve kızlar arasında önemli bir fark yoktur.

Araştırmanın sonunda elde edilen sonuçlarla ilgili yorum ve tartışmalar yapılmış, bundan sonra yapılması gereken araştırmaların deseni ve eğilimi bakımından öneriler öne sürülmüştür.

Erol Güngör'ün profesörlük tezi olarak yapılan bu çalışma dört yılda tamamlanmıştır. Çalışmada içerik doçentlik tezinde olduğu gibi öz, fakat yeterince ayrıntılı olarak sunulmaktadır.

Araştırmanın birinci bölümünde aynı konuda diğer araştırmacıların araştırma ve kuramlara ait toplu bilgi verilmekte, ikinci kısımda ise araştırmanın kuramsal ve deneysel yönleri anlatılmaktadır. Bu bağlamda, ahlak problemlerine genel bakış; felsefe ve ahlak, ilim ve ahlak; psikoloji ve ahlak; bir değer problemi olarak ahlak, felsefi ahlak teorileri ve ahlaki değer problemi, psikolojik ahlak teorileri ele alınmaktadır.

Araştırma problemiyle ilgili kuramlar hakkında ayrıntılı açıklamalar verildikten sonra araştırmanın amacı, davranışın bazı temel değişkenleriyle ahlaki hükümler arasındaki ilişkileri ortaya çıkartmak olarak açıklanmaktadır. Bu bakımdan asıl amaç bazı temel psikolojik süreçlerin aydınlatılmasına yardımcı olmaktır.

Araştırmanın amacının belirlenmesinden sonra, araştırmanın temel kavramları açıklanmaktadır. Bu bağlamda, (1) ahlaki değerler, (2) ahlaki gelişme ve değerler, (3) öz değerlendirme ve (4) değerler ve kültür ilişkileri açıklanmaktadır.

Araştırmanın yapısı ve temel kavramlarının açıklanmasının ardından, yöntem ve teknikle ilgili açıklamalara yer verilmektedir. Bu bağlamda, (1) değerler hiyerarşisi, (2) ahlaki gelişme düzeyleri, (3) değerler, suç anlayışı ve ahlaki yargı ve (4) öz-değerlendirme boyutlarına ilişkin ölçümlerin nasıl yapıldığına dair açıklamalara yer verilmekte ve son olarak denekler ve özellikleri açıklanmaktadır. Yöntem bölümünde yapılan çalışma tam ve doğru olarak tanıtılıp yansıtılmaktadır. Araştırmada ilgilenilen değişkenin hangi modele göre inceleneceği, ilgilenilen

değişkenler, değişkenlerin nasıl ölçüleceği, katılan denekler, deneklerin özellikleri ve onlarla yapılan işlemlerin açık ve anlaşılır bir şekilde tanımlandığı görülmektedir. Bu tanıtma, araştırmayı yapandan çok, onu okuyacak olanın, eksiksiz anlayabilmesini ve isterse aynı çalışmayı yapabilmesini sağlayacak niteliktedir. Bunlar sağlanırken çalışmanın kısa tutulduğu da görülür.

Yöntem bölümünün ardından bulgular verilmektedir. Bulgular verilirken araştırmada ilgilenilen her değişkene ilişkin bulguların sıra ile verildiği görülmektedir. Önce, değer tercihleri ve ahlaki yargı şiddetine ilişkin bulgular verilmektedir. Ardından değerler ve yargı şiddeti, hoşgörülük sırası, ahlaki gelişme ve değerler, son olarak öz değerlendirmeye ilişkin bulgular verilmiştir.

Bulgulara ilişkin istatistiksel analizlerden sonra bulguların tartışılması/değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Bulguların tartışılmasında çalışmanın amacı ve elde edilen bulgulara ilişkin mantıksal yorumlar yapılmaktadır. Bulgular tartışılırken, araştırmacı kendi yorum, yargı ve önerilerini açık ve anlaşılır olarak sunmaktadır.

Bulguların tartışılması, araştırmacının neleri gerçekleştirdiği sorusuna cevap olacak niteliktedir. Tartışmada verilen farklı değerlendirmelerin sonuçta tek yargı olarak ifade edildiği görülür. Erol Güngör, geçerliğine en çok güvendiği bir yorumu yargı olarak seçmektedir. Bu yargı, kişisel bu nedenle de öznedir. Yargının ardından, problemin çözümüyle ilgili olarak, bulguların kullanılışı ve yeni araştırma alanlarını belirleyen; kişisel önerileri verilmektedir.

Bulguların tartışılmasından sonra özet verilmiştir. Özet bölümünde araştırmanın çeşitli bölümlerinde verilmiş ayrıntılı bilgilerin bütünlüştürülerek, özetlendiği ve belli bir sonuca bağlandığı görülür.

Kısaca söylemek gerekirse, çalışmada, araştırma problemi, yöntem ve elde edilen verilerin yanı sıra, araştırmacının kendi yorum, yargı ve önerileri de anlaşılmalıdır. Buradan Erol Güngör'ün ilgili çalışma konusuna olan hâkimiyeti de görülmektedir. Bu nedenle onun söyledikleri, okuyucu için özel bir önem taşımaktadır.

Özetlemek gerekirse Güngör'ün lisans bitirme tezi, deneysel psikoloji alanında, doktora tezi sosyal psikoloji, doçentlik ve profesörlük tez çalışmaları ise yöntem ve istatistik analiz cephaneliğinin nasıl iyi kullanılacağı hakkında öğretici olabilir. Güngör'ün farklı yöntemleri kullanması, bilimsel araştırmada yöntemlerin teorik ve toplumsal sorunların çözümlenmesine hizmet eden araçlar olarak nasıl kullanılması gerektiğini açıkça gösterir.

Erol Güngör; lisans bitirme tezi olan araştırmasında, belirli türdeki kültür temaslarının başka milletlere ve kültürlere karşı olan tutumlara etkisini incelenmiştir.

Deneysel psikoloji olan doktora tez çalışmasında, nükte, hikâye ve roman üzerinden, denekler vasıtasıyla yaptığı alan araştırması ile okuyucunun takip sırasındaki zihni terkinin (birleştirme) uyum ve karşıtlık durumları arasındaki beklentileri incelemiştir.

Sosyal psikoloji olan doçentlik tezi araştırmasında, kişiler arasında fikir ve inanç farklarından doğan anlaşmazlıkların çözülmesinde, lisanın oynadığı işlevi incelemiştir.

Erol Güngör'ün profesörlük tezi olarak yaptığı çalışma, davranışın bazı temel değişkenleriyle ahlaki yargılar arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmak amacıyla yapılmıştır. Asıl amacı bazı temel psikolojik süreçlerin aydınlatılmasına yardımcı olmak olan çalışmanın ikinci amacı, Türk toplumunun belli kesimlerinde çeşitli ahlaki durumlar karşısında ne tür reaksiyonlar görülmektedir? Bu kesimlerde nasıl bir değerler hiyerarşisi mevcut bulunmaktadır? Sorularına cevap aramaktır.

Sonuç

Erol Güngör'ün tez çalışmalarında ele aldığı konuları kavramsallaştırması, yöntem bölümündeki açıklığı, bulguları tartışmada kullandığı farklı disiplinlere ait kavramlara sahip olması, önceki bölümlerde verilmiş ayrıntılı bilgileri bütünleştirip, özetleyip belli bir sonuca bağlaması onun H. Gardner'in (2007) tanımladığı anlamda geleceği inşa edecek beş zihin tipine sahip olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Bu zihin tipleri: Disiplinli zihin, sentezci zihin, yaratıcı zihin, saygılı zihin ve etik zihin.

Erol Güngör'ün tamamladığı dört tezin anahtar kavramları birlikte ele alındığında şöyle sıralanabilir: *Kültürel etkileşim, tutum, yabancı dil, fıkra (mizah), hikâye, roman, estetik organizasyon, kişiler arası ilişkiler, bilişsel anlaşmazlık, nesnel ve öznel/duyuşsal anlam sistemleri, dil, değer, değer sıralaması/tercihleri, ahlak psikolojisi, ahlaki değer, ahlaki gelişme, Türk toplumu.*

Erol Güngör'ün tezlerinde ele aldığı kavramlar, daha genel bir sınıflandırmayla yapılacak olursa “*tutum*”, “*yazılı materyallerdeki yapı*”, “*anlaşmazlık*”, “*biliş*”, “*duyuş*” ve “*değer*” olarak sınıflandırılabilir. Sıralan anahtar kavramlar Erol Güngör'ün tezlerinin algı konusuyla ilgili olduğunu akla getirmektedir. Algı, zihinsel işlemler sonucunda verilen bir yargı (Özkapınar, 2000)

olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda, Erol Güngör, tezlerinde bilişsel işlem süreçleri ve bilişsel işlem süreçleri sonucu verilen yargının niteliği ile ilgilenmiştir.

Başlangıçta “biliş” konusunu araştıran Güngör’ün son tezinin daha çok “duyuş” la ilgili olduğu söylenebilir. Güngör’ün “duyuş” u “biliş” ten sonra araştırmaya başlaması onun duyuş’u Bacanlı’nın (2006:s,7) tanımladığı gibi “duygu ve coşkuyla ilgili zihinsel özellik” olarak gördüğü şeklinde değerlendirilebilir. Bu bağlamda biliş ve duyuş kavramlarının nasıl tanımlandığı düşünülebilir.

Bacanlı’ya göre (2006:s,7) bu iki kavram şu şekilde tanımlanabilir:

Bilgi ile biliş arasındaki fark duyuş ile duyuş arasındaki farkın benzeridir. “Biliş” bilgi ve bilgiler arasındaki zihinsel süreçleri de içeren bir terimdir. Bilmek, düşünmek, çağrışım yapmak, anlamak, dinlemek, çıkarsama yapmak, analiz etmek, vb. birer biliştir, ancak hepsi de bilgi kavramı içinde değerlendirilmez. Benzer şekilde, “duyuş” duygulara dayanmakla birlikte, daha geniş bir terimdir. Duygular, duyular, dikkat edişler, kimliklenişler, roller, sosyal beceriler, vb. duyuş kapsamı içinde değerlendirilir.

Bütün bunlar değerlendirildiğinde kesin bir genelleme olmamak üzere, Erol Güngör’ün tez çalışmalarında başlangıçta “biliş” daha sonraları “duyuş” kavramları üzerine odaklandığı söylenebilir. Bu anlamda Erol Güngör, “biliş” ve “duyuş” la ilgili kültürel kodları araştıran bir araştırmacı olarak görülür. Biliş ve duyuş’ la ilgili kodları çözebildiği için sosyal psikolojiden sosyolojiye, sosyal tarihten toplum felsefesine ve İslam medeniyetine kadar birden fazla konuyu bu kodları kullanarak ele almayı başarabilmiştir. Bu çözümlenmeler ile Türk insanın yaşadığı problemleri açıklayabilmiştir.

Kaynaklar

- Bacanlı, H. (2006). *Duyuşsal davranış eğitimi*. (3. Baskı) Ankara. Nobel Yayın Dağıtım.
- Bacanlı, H. (2009). *Eğitim psikolojisi*. (9. Baskı). Ankara: Asal Yayınları.
- Akyol, T. (2006). İnsan, âlim ve düşünür yönleriyle ağabeyim Erol Güngör. *Erol Güngör* (Ed: Murat Yılmaz). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. No: 2.
- Alptekin, M. Y. (2008). Erol Güngör. *Türkiye’de Sosyoloji-II*. (Derleyen: M. Çağatay Özdemir). Ankara: Phoenix Yayınları.

- Bostancı, N. (2006). Düşünce dünyamızın kısa ömürlü parlak yıldızı Erol Güngör. *Erol Güngör* (Ed: Murat Yılmaz). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. No: 2.
- Cüceloğlu, D. (2006). Erol Güngör'ü anarken. *Erol Güngör* (Ed: Murat Yılmaz). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. No: 2.
- Farr, R. M. (1996). *The roots of modern social psychology: 1872-1954*. Blackweel.
- Gardner, H. (2007). *Geleceği inşa edecek beş zihin*. (Çevirenler: Filiz Şar ve Asiye H. Gül). İstanbul: Optimist Yayın Dağıtım.
- Göregenli, M. (2007). Şerif'ten sonra Türkiye'de sosyal psikolojinin 'sosyal'liği ve sosyal sorumluluğu üzerine düşünceler. *Muzaffer Şerif'e armağan: Muzaffer Şerif'ten Muzaffer Sherif'e* (S.Batur ve E. Aslıtürk, Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Güngör, E. (1961). Kültür temaslarının attitudler üzerine tesisi. İstanbul: *İstanbul Üniversitesi Tıbbi Psikoloji Çalışmaları*, 3 21-31.
- Güngör, E. (1965). *Kelâmî sahada estetik yapı organizasyonu*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Güngör, E. (1969). *Şahıslararası ihtilafların çözümünde lisanın rolü*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Güngör, E. (1998). *Değerler psikolojisi üzerine araştırmalar: Ahlak psikolojisi, ahlaki değerler ve ahlaki gelişme*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Hewstone, M., Manstead, A.S.R., Stroebe, W. (1997). *The blackwell reader in social psychology*. Blackwell.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1999). *Yeni insan ve insanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2010). *Benlik, aile ve insan gelişimi: Kültürel psikoloji*. İstanbul Koç Üniversitesi Yayınları.
- Narter, M.(2007). Muzaffer Şerif'in sosyal psikolojiye deneysel ve kuramsal katkıları. *Muzaffer Şerif'e armağan: Muzaffer Şerif'ten Muzaffer Sherif'e* (S. Batur ve E. Aslıtürk, Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özarpınar, Y. (1998). İnsanlığın bugünkü meseleleri ve insan zihninin niteliği. *Prof. Dr. Erol Güngör'ün anısına armağan*. (Yayına hazırlayan: Ahmet Sevgi). Konya: Selçuk Üniversitesi. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları no: 1.
- Özarpınar, Y.(2000). *Psikolojinin kavramsal yapısı*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.

- Özbaydar, S. (2006). Hocam Erol Güngör. *Erol Güngör* (Ed: Murat Yılmaz). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. No: 2.
- Samelson, F. (2007). Muzaffer Şerif'in sosyal psikoloji görüşlerinin doğuşu üzerine bir not. *Muzaffer Şerif'e Armağan: Muzaffer Şerif'ten Muzaffer Sherif'e* (S. Batur ve E. Aslıtürk, Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Solso, R. L, MacLin, M.K. ve MacLin, O.H. (2010). *Bilişsel psikoloji*. (3. Baskı). (Ayşe Ayçiçeği-Dinn, Çev.) İstanbul: Kitapevi Yayını.
- Sherif, M. (1937). An Experimental approach to the study of attitudes. *Sociometry*, 1,90-98.
- Şerif, M. (1944). *Vaziyet alışların psikolojisi üzerine birkaç yeni araştırma*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Şerif, M. (1962). *Intergroup relations and leadership*. New York: Wiley.

BU SAYFA BOŞ...

6 Aralık 2010 Pazartesi

II. OTURUM

13:30-15:30

Düşünce Adamı Prof. Dr. Erol GÜNGÖR

(Mimar Kemaleddin Salonu)

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN, Gazi Üniversitesi

Erol Güngör'ün Tarih Anlayışı

Prof. Dr. Mehmet ÖZ, Hacettepe Üniversitesi

Erol Güngör'ün Modernleşmeye Bakışı ve Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi

Prof. Dr. Suna BAŞAK, Gazi Üniversitesi

Erol Güngör'ün Batılılaşma ve Değişime Bakışı

Doç. Dr. Cahit GELEKÇİ, Hacettepe Üniversitesi

Sosyal Değişme ve Modernleşme Bağlamında Erol Güngör'ün Milliyetçiliğe Bakışı

Dr. Fahri ATASOY, Kültür ve Turizm Bakanlığı

BU SAYFA BOŞ...

EROL GÜNGÖR'ÜN TARİH ANLAYIŞI

Prof. Dr. Mehmet ÖZ*

“Hakikatten kötülük çıkacağı düşünmek için ya sahtekâr ya da geri zekâlı olmak gerekir.”

Erol Güngör, Dünden Bugünden-Tarih-Kültür Milliyetçilik, Ankara 1984, 2. bs., s. 16.

Erol Güngör tarihçi değildi; tarih hakkında yazarken de salt bir tarih merakından çok, tarihin bugünü anlamada ve geleceğe y nelmedeki etkisi ve rolüyle ilgiliydi. Onun tarihe bakışı, tarihle ilgisi Türk milletinin hâl-i hazırdaki durumunu açıklamak ve daha ziyade de geleceğe dair sağlıklı öngörülerde bulunmak amaçlarına matuftu. Hiç şüphesiz onun tarih kavrayışında “muhteşem bir mazinin” yansımalarını bulmak mümkün ama o esas itibariyle, bu maziden alınacak g c ve inançla, tarihin geleceğin inşasındaki rolüyle ilgileniyordu.

Yukarıda zikredilen alıntının yer aldığı yazısında tarihi ve dolayısıyla hâl-i h zırını doğru ve sağlıklı bir şekilde kavramanın yolunun objektif araştırmalar yapmaktan geçtiğine işaret ediyordu. Ama bu yeterli değildir; onun tarih anlayışı, tarihin yorumlanması hakkındaki tavrı temelde “fikir hürriyeti”  er evesi içinde anlam kazanmaktadır. Ona göre, objektif araştırmaların yapılması subjektif yorumları engelleyemez, engellemesi de gerekmez. Zira mesele, objektif olayları ortaya koymaktan ziyade onlar arasındaki nedensellik ilişkilerini ortaya çıkarmak, anlamak ve yorumlamaktır. Tarihin farklı yorumlara açık olduğu görüşü, bazıları bunu post-modernizme has zannetse de öteden beri kabul gören bir yaklaşımdır ve Güngör de aynı fikirdedir: “Tarihten asıl kastedilen Şey bu [tarihî] olguların bir mana ifade edecek Şekilde yorumlanmasıdır. Bu yorumların birbirinden farklı olması kadar tabii bir Şey yoktur.” (Güngör, 1984, s. 16). Burada, demokrasi, çoğulculuk ve fikir hürriyeti kavramlarının Erol Güngör' n düşünce yapısında ve dolayısıyla da tarih anlayışında belirleyici bir yer tuttuğu açıkça görülebilmektedir. O tarihe monolitik,

* Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

toptancı ve tek açıdan bakmanın yanlışlığının farkında idi ve tarihin farklı şekillerde yorumlanabileceğini benimsiyordu.

Tarihe ve özellikle de yakın tarihe bakışımızı etkileyen faktörler üzerinde dururken radikal siyasî değişimlerin rolünü vurgular: II. Meşrutiyetçilerin II. Abdülhamid, Cumhuriyetçilerin ise Osmanlı hakkında olumsuz hükümler vermesini anlaşılır bulmakla birlikte aradan geçen zamanın artık bunları yersiz hâle getirdiğine işaret ediyordu. Osmanlı İmparatorluğu yıkılmıştır ama mazinin büyüklüğü hâlâ hafızalarda olduğu için içinde bulunulan durumdan şikâyet edilmesi ve bu durumun sebeplerinin aranması olağandır. Bu konuda kişilerin ve grupların suçlanmasını haksızlık ve insafsızlık olarak gören Güngör, bu sorgulamaların makul bir zemine, Türkiye'nin geçirdiği değişimin olumsuz sonuçlarının farkına varılmasına dayandığını da ekler (Güngör, 1984, s. 14-15).

Niçin Tarih?

Pek çok tarihçi ve tarih filozofu gibi Güngör de tarihin milletler için taşıdığı “hafıza” fonksiyonunun önemine dikkat çeker ve sosyal bilimlerin tarihsiz yapamayacağını vurgular: “...sosyal olayları anlamak ve yorumlamak isteyen herkes ister istemez tarihi kullanaca”ktır. Ayrıca tarihin milletler için kimlik açısından özel önemi vardır: “Tarih bir milletin geçmişi olduğuna göre, onun millî hüviyeti ve şahsiyeti tarihin bir eseri demektir. (...) Bir insanın gelecek hakkındaki başarı tahminleri nasıl onun geçmişine ait kanaatlerinin bir uzantısı oluyorsa bir milletin şimdiki ve gelecekteki imkân ve kabiliyetleri hakkında fikir sahibi olması büyük ölçüde onun tarih anlayışına göre belirlenecektir.” (Güngör, 2007a, s. 203-204).

Erol Güngör'ün tarihe ve bugüne dair yazdıklarında gelecek tasavvuru veya geleceğe dair öngörülerde bulunma gayretinin açık örneklerinden birisi “İslâmın Bugünkü Meseleleri” başlığı altında 1981 yılı başlarında yayınladığı kitaptır. Yaklaşık otuz yıl kadar önce, bu kitabın takdim yazısında, “Müslümanlar yeni bir medeniyet kurarak varlıklarını korumak ve yüceltmek mecburiyetinde bulunuyorlar.” diye yazan Erol Güngör, Batı Dünyasında 1990’larda medeniyetler çatışması tartışmaları arasında giderek su yüzüne çıkan, 11 Eylül 2001 olayından sonra ise artık gizlenemez hâle gelen İslamofobinin tarihî temellerine işaret ediyordu: “Avrupa ve Amerika için bir Sovyet tehdidi veya komünizmin yayılışı söz konusu olmasa idi, bugün İslâm dünyasındaki gelişmelere karşı Batı'nın tavrı herhâlde daha negatif olacaktı. Fakat bir Müslüman bloğun komünist yayılmasına karşı çok ciddi engel teşkil ettiğini herkes kabul etmiş durumdadır. Buna rağmen

Batı'da İslâm davasının ne kadar büyük bir hassâsiyetle tâkip edildiğine bakanlar, İslâm dünyasının önünde büyük engeller bulunduğunu (...) herhâlde hesap edeceklerdir.” (Güngör, 1981, s. 25).

Erol Güngör'ün derin bir şuur hâline gelmiş olan tarih bilgisi ona 1970'lerde Orta Doğu siyasetine dair şunları yazdırıyordu:

“Türkiye Avrupa Konseyine dahil olan tek Ortadoğu ve tek İslâm -laik-devletidir. Fakat bu bağlılık bize Ortadoğu politikasında ayakbağı teşkil etmekten çok bir avantaj verecektir. (...)”

“Arap denince, yeni Türk nesillerinin aklına daima Türk ordularını arkadan vuran İngiliz maşası bedevî kabileler gelir; Araplar da Türk deyince en çok ittihatçı Cemal Paşa'nın Suriye'de yaptıklarını hatırlarlar. Her iki tasavvur da yanlıştır, iki tarafı birbirine düşman etmek isteyen İngilizler tarafından uydurulmuştur. (...)”

“Avrupa Ortak Pazarının kuyruğu mu, yoksa Ortadoğu'nun başı mı olacağız? Bize düşman olan ve düşman kalacak olan bir medeniyetin çöpçülük hizmetini mi yoksa kendi medeniyetimizin öncülüğünü mü yapacağız?” (Güngör, 1975/2009, s. 261-266).

Yukarıdaki ifadelerin yazıldığı dönemin havasını dikkate alarak yorumlamamız gerektiği açıktır ancak şurası muhakkak ki Güngör, Batıcı paradigmanın dayattığı tek medeniyet tezine karşı kendi medeniyetimize derinden inanan bir aydın idi ve o medeniyetin mensupları arasında geçmişte vuku bulan tatsızlıkların abartılarak daimileştirilmesinin emperyalizmin çıkarlarına hizmet ettiğini düşünüyordu. O aynı zamanda ortak tarihin ve medeniyetin imkân ve kabiliyetlerinin medeniyetimizin ihyasında ve Türk milletinin tekrar öncü konuma yükselmesinde taşıdığı önemin fakında idi. Günümüzde, özellikle Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra ortaya çıkan yeni durumda, küreselleşmenin tehdit ve imkânlarının Türkiye'nin önüne çıkardığı fırsatları Güngör daha 1970'lerde, sahip olduğu tarih bilgisi ve şuru ile açıkça ortaya koymaktaydı.

Tarihte Türkler

Millî karaktere dair bir tahlilinde Erol Güngör, Türklerin nevi şahsına münhasır özelliklerini açıklarken Türk tarihi hakkındaki kanaatlerini de derli toplu biçimde ifade eder. Bu özelliklerin başında Türklerin tarih sahnesine çıkış bakımından en eski milletlerden biri oluşu, sonra da yeryüzüne yayılış bakımından benzersiz olmaları zikredilir (Güngör, 1980, s. 105). Bu tespitlerin ikisi de doğrudur.

Gerçekten de bugün yeryüzünde millet olarak var olan unsurlara baktığımızda Çinliler, Yunanlılar, İranlılar, Yahudiler gibi birkaç milletin dışında çoğu “ulus”un Avrupa’da Kavimler Göçü ardından yaşanan uzun süreçten sonra 9. ve 10. yüzyıllarda ortaya çıkmaya başladıkları malumdur. Sömürgecilik döneminde dünyanın çeşitli yörelerine yayılan Avrupalı milletler (başta İspanyollar ve Portekizliler) varsa da Türklerin kadim dünyada Asya ve Avrupa kıtalarıyla Kuzey Afrika’daki varlıklarıyla mukayese edildiğinde Türklerin çok geniş bir alana yayıldıkları muhakkaktır.

Yukarıda ifade edilen gerçekler “millet” kavramının henüz ortaya çıkmadığı bir devirde, daha Orhun Anıtları’nın yazıldığı 8. yüzyılda Türkler arasında -en azından yönetici tabakada- kabile anlayışını aşan bir millet bilincinin bulunduğu ve muhtemelen bu anlayış sayesinde Türklerin tarihin hiçbir döneminde topyekûn olarak bağımsızlıklarını yitirmedikleri söylenebilir. Güngör’e göre bağımsızlık millet olmanın başlıca vasıflarından birisidir (Yediyıldız, 1998, s. 250).

Erol Güngör Türk tarihine bütüncü bir perspektiften bakar. Bir sosyal bilimci olarak, genel okuyucunun istifadesi için yazdığı ve tamamlanmamış olduğu anlaşılan *Tarihte Türkler* adlı eserde (Güngör, 1988/2007), ilk Türk imparatorluğu olan Hun İmparatorluğundan başlayarak İslam öncesi Türk devletlerini, bunlardaki devlet teşkilatı, ordu ve Türk töresini ele alır. Orhun Âbideleri’ni ele aldığı bölümde bu anıtlarda Türk tarihinin ve Türk Milletinin özünün taşlara kazındığını ifade eder (Güngör, 1987/2007, s. 29). İkinci bölümde İslamlaşma, Müslüman Türk devletleri ve bu devletlerin teşkilat ve medeniyet tarihi değerlendirilir. Kitabın üçüncü bölümü ise aşağıda da değineceğimiz üzere, Güngör’ün ayrı bir önem verdiği ve bir mucize olarak tavsif ettiği Osmanlı Devleti’nin siyasî tarihine tahsis edilmiştir. Osmanlı medeniyet tarihi üzerindeki kısmi yazma imkânı bulamadan dar-ı bekaya irtihal eden Güngör’ün diğer eserlerinden, onun Osmanlı medeniyeti ve kültürü hakkındaki vukufu apaçık ortadadır.

Türk kültürünün kaynakları da Türk tarihinin gelişim çizgisine göre belirlenir: Anadolu’ya yerleşen Türklerin daha önceden kazanıp buraya taşıdıkları kavmi özellikler, İslam medeniyeti ve Anadolu ve Rumeli’de kazanılan bilgi ve tecrübe, İslamiyet’e geçiş, pek çok tarihçi ve bilim adamının da kabul ettiği gibi Türk tarihinin büyük bir dönüm noktasıdır. Güngör de böyle düşünür ve ekler: “fakat bu değişimin büyüklüğü bizi daha önceki Türk kültürüne karşı körleştirmemelidir.” (Güngör, 1980, s. 106). Bu noktada dilin önemi üzerinde duran Güngör Türk millî birliği açısından dinin, dil kadar ve hatta ondan da kuvvetli bir rol oynadığı kanaatindedir. Anadolu’nun kadim kültür ve medeniyetleri ile ilişkimize

bakışı ise gayet gerçekçidir. Bu medeniyetler, biz Anadolu'ya geldiğimizde çoktan ortadan kaybolmuştu. Onlardan bize bir şey intikal etmişse bu ancak bizim burada karşılaştığımız Rum, Ermeni vb. unsurların onlardan tevarüs edip dönüştürdükleri şeyler olabilir. Şurası da muhakkak ki Türkler yerleşik medeniyeti ilk defa Anadolu'da görmüş değildir (Güngör, 1980, s. 107). Bununla birlikte bir sosyal bilimci olarak Erol Güngör Türk-İslam medeniyetinin oluşumunda Türklerin bu medeniyet dairesindeki milletlerle kültür ve medeniyet alışverişi yapmalarının önemine işaret etmiş (Güngör, 1987/2007, s. 165), İslam Tasavvufunun Meseleleri kitabında, "Müslümanları rahatsız edecek boyutlara nadiren ulaştığını" ifade ettiği tasavvufun yabancı menşelerini ayrıntılarıyla tahlil etmiştir (Güngör, 1982, s. 63). Kısacası o medeniyetlerin inşasında çeşitli kültürlerin katkı yaptığını, kapalı kültürlerin daima cılız ve kısır kaldığını belirtmiş ve büyük medeniyetlerin kültür karşılaşmalarının en yoğun olduğu zamanlarda zuhur ettiğini vurgulamıştır (Güngör, 1975/2009, s. 113).

Erol Güngör'ün ısrarla üzerinde durduğu hususlardan birisi de Türk kültür ve medeniyet tarihinin, bir askerî fetihler tarihi olarak okunamayacağıdır. Münevverlerin tarihimize dair Türklerin at ve kılıç kültüründen başka bir şey bilmedikleri bazı yorumlarının sakatlığına işaret eden Güngör (2007a, s. 27), bugün ampirik araştırmaların daha ayrıntılı olarak ortaya koyduğu üzere, Osmanlı devlet organizasyonu, bunun içerisinde seferlerin iase ve organizasyonu, geniş toprakların bir teşkilat ve her şeyden evvel bir insanî yaklaşımla idaresi gibi hususlar olmaksızın bu işlerin yapılamayacağına defalarca değinir:

"...Osmanlı İmparatorluğu, on yedinci yüzyıl sonlarına kadar Batıdan hem askerî, hem idarî, hem hukukî, hem de teknolojik açıdan üstündü. Böyle olmasaydı Avrupa üzerinde kuvvetli bir siyasî üstünlük kuramazdı, çünkü sadece kılıç kuvvetiyle hiçbir şey yapılamaz." (Güngör, 2007a, s. 90).

"Şimdi biz kılıçla hiçbir yer fethedemediğimize göre, acaba atalarımız hangi zihin gücüyle, hangi maneviyatla ve hangi teknolojiyle o kılıcı dünyanın bir ucundan öbür ucuna götürebiliyorlardı? Dünyanın en büyük ve en teçhizatlı orduları acaba hangi sosyal yapı ve hangi iktisadî güç, hangi organizasyon sayesinde birkaç cephede birden bütün dünyaya karşı koyabiliyordu?" sorularını soran Güngör Osmanlı ve Türk tarihi hakkındaki basmakalıp hükümleri sosyal bilimci kişiliğiyle eleştiriyordu (Güngör, 2007a, s. 205).

Türk Tarihinin Dokuzuncu Senfonisi: Devlet-i Aliye

Güngör Osmanlı devletini ve medeniyetini Türk tarihinin muhassalası olarak görür. Bunu çeşitli yerlerde ifade etmiştir. Kitap olarak ilk baskısı 1975'te yapılan ve o tarihlerde milliyetçi camiada büyük yankılar uyandıran *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* adlı kitabında şunları söyler:

“Türk milleti bu uzun tarihi boyunca kazandığı bütün gücünü ve tecrübesini birleştirerek Osmanlı İmparatorluğu’nu kurdu. Bizim tarihimizin bütün evvelki safhaları bu büyük eserin meydana getirilmesi için yapılmış birer prova gibidir. Kurduğumuz bütün devletler Beethoven’ın ilk sekiz senfonisi gibi hepsi birbirinden güzel eserler olmuştur; fakat Dokuzuncu Senfoni’yi dinleyen bir insan nasıl bütün diğerlerinin müzik tarihindeki en büyük eser için hazırlık gibi olduğu intibamı alırsa, Osmanlı İmparatorluğu’nu anlayan bir insan da bizim bütün devletlerimizin bu imparatorluk istikametinde birer ön çalışma gibi olduğunu görecektir.” (Güngör, 1975/2009, s. 77-78). Dündar Taşer’e dair yazısında, Osmanlı Devleti’nin büyüklüğünün temellerinin teşkilatçılık, medeniyet anlayışı ve devletin birliğinin korunması gibi esaslara istinat ettiğini anlatan Güngör, Osmanlı Devleti’nin Türk tarihinin devamlılığı içinde “siyasî, idarî ve askerî tecrübelerimizin de mükemmel bir terkibi” olduğunu işaret eder (Güngör, 1975/2009, s. 141).

Osmanlı Devleti’nin üstünlüğünün bir anlayışa, değerler sistemine ve zihniyete dayandığını vurgulayan Güngör bunun Tanrı’ya ve onun kullarına (ibadullah) hizmet olduğunu, Osmanlı sultanları için halkın “vediatullah” (Allah’ın emaneti) manası taşıdığını ekler. Buradan hareketle, Türk milliyetçiliği fikrinin büyük nazariyatçısı Ziya Gökalp’in Osmanlı kültür ve medeniyeti hakkındaki olumsuz değerlendirmelerini tahlil eder ve onun avam-havas ayrılığına dair görüşlerini tenkit eder. Ona göre, Evliya Çelebi gibi kaynakların da gösterdiği üzere, Osmanlı medeniyetinin kaynakları ile halk kültürünün kaynakları arasında bir fark yoktu ve bu kültürün temel kıymetleri hem halk hem de idareci ve münevver üst tabaka tarafından paylaşılmaktadır. Herkes aynı Tanrı’ya kulluk eder, aynı peygamberin yolunda gider, aynı dili konuşur” vs. Netice itibarıyla, Güngör’e göre, “Müslüman Türk devletleri arasında idarecileriyle halkı aynı dili, yani Türkçeyi konuşan ve kullanan tek devlet de Osmanlı Devleti olmuştur. Aslı Türk olmayanları bile Türkleştiren Osmanlı kültürünü Türklere yabancı saymak kolay anlaşılır bir şey değildir.” (Güngör, 1975/2009, s. 77-83).

Güngör, daha önce de belirttiğimiz gibi, Türk tarihinin, Türk-İslam medeniyetinin en mükemmel safhası olarak Osmanlı Devrini görür ve öyle der:

“Biz kaybedilmiş bir medeniyetin çocuklarıyız. Bizden evvelki nesiller medeniyet teriminin alışlagelmiş manasıyla belli bir hayat tarzını, insana ve dünyaya belli bir bakışı temsil ediyorlardı. (...) milletimiz onu [bu bakış açısını] kazanırken ciddi bir düşünce şoku, bir manevi buhran geçirmiş değildir. Belki de yeni medeniyeti kendi emekleriyle ve kendi şartları içinde geliştirdiklerinden ona hiç yabancılık duymamışlar, kendilerini ezelden onun içinde büyümüş hissetmişlerdi.” (Güngör, 1984, s. 138).

Bu açıklamadan özerde Türk-İslam medeniyetinin genelde de bir medeniyet inşasının kendi doğal seyrinde cereyan etmesi hâlinde millette büyük ve şok edici bir istihaleyi doğurmasının kaçınılmaz olmadığı sonucu çıkmaktadır. Nitekim müteakip satırlarda bugünkü nesiller için kaybolan bu medeniyetin uğradığı yenilgiler karşısında bütün suçu kendimizde bulma ve sonuçta kendimizi inkâra varan psikolojiye duçar olmak sonucunda oluşan bu travma, “saldırganla özdeşleme” olarak tanımlanıyor. Böylece Osmanlı’dan başlayan Batılılaşma çabalarının psikolojik zemini ortaya konur. Güngör’e göre Batı’da medeniyet ile ilgili tartışmalar o medeniyetin geçirdiği safhalar dikkate alınarak yani bu medeniyetin oluşum ve gelişimi tarihî bir zeminde değerlendirilerek anlaşılabilir (Güngör, 1984, s. 139 vd.).

Tek bir medeniyetin olduğu iddiasını reddeden Güngör “bir Türk medeniyeti vardır ve başlı başına bir kıymeti vardır (...) Batı medeniyetinin ne reddi ne kabulü söz konusudur. Bizim onunla bir medeniyet olarak alışverişimiz olabilir.” diyerek tarihe ve bugüne medeniyet tarihi açısından bakışını ortaya koyar. O kesinlikle, ilerlemeci, pozitivist tarih telakkisine karşıdır (Güngör, 1984, s. 143).

İslam medeniyeti tarihinde hukukun yeri ve önemine ve Batı hukukunun iktibas edilmesine değindiği bir yerde Erol Güngör, İslam hukukunun yeni ihtiyaçlara cevap vermede yetersiz kalmaya başladığı çağların 16. yüzyıl sonrasına tekabül ettiğini, bu dönemde Batı’da değişimi hızlandıran Rönesans, Keşifler, Reform vb. gelişmelerin modern hukukun doğuşuna ve gelişmesine zemin hazırladığını, hâlbuki İslam dünyasında sosyal hayatın ağır bir tempoda geliştiğini ve dolayısıyla yeni şartlara uyum sağlamak gibi bir meselenin gündemde olmadığını belirtir. Bir başka ifadeyle, iç dinamiklerin gerektirmediği bir değişim, zamanla Batı’nın üstünlüğünün somut tezahürleri ortaya çıkınca dış dinamiklerle gerçekleştirilmeye çalışılacaktır (Güngör, 1981, s.100-103; Unan ve Özden, 1998 (Yediyıldız ve diğ. içinde), s. 197-198).

Yukarıdaki yorum, Osmanlıların Batı karşısındaki “geri kalışını” önemli ölçüde dış dinamiklerinin tesirlerinin zamanında fark edilememesine bağlamakta ve İslam medeniyetinin buhranını da bu çerçevede değerlendirmektedir. Esasen bu görüşler günümüzde de kabul görmekle birlikte 16. yüzyılda bilhassa keşifler ve askerî teknoloji alanlarındaki gelişmelerin Osmanlılar tarafından zamanında fark edildiği, Osmanlıların 16. ve 17. yüzyıllarda bu değişikliklere intibak çabası olarak telakki edilebilecek siyasî, malî, askerî ve teknolojik düzenlemeleri yapmaya çalıştıkları özellikle 1980’lerden beri başta Halil İnalcık olmak üzere yerli ve yabancı Osmanlı tarihçilerinin üzerinde durdukları bir görüştür. Güngör’ün yorumu, tabiatıyla kendi zamanındaki araştırmalara dayanmaktaydı ama dikkat edilirse onun Osmanlı toplumunun değişme hızına dair yaptığı tespitler durağan değil yavaş değişen bir yapıdan bahsettiğini, dolayısıyla sosyolojik bir bakış açısıyla meseleye bakmasının avantajıyla tarih-dışı bir Osmanlı toplum ve medeniyeti tasavvurundan uzak bir yaklaşımı benimsediği görülebilir.

Sonuç

Başlangıçta da belirttiğimiz üzere Erol Güngör bir sosyal bilimci olarak sosyal meseleler, kültür ve medeniyetimiz ile ilgili konularda tarihin merkezî rolünün altını ısrarla çizmiş bir bilim ve düşünce adamıdır. Hakikatten kötülük çıkmayacağını altını çizen Erol Güngör, tarihin milletlerin hayatındaki rolünün bu öneminden hareketle objektif tarihle subjektif yorumları mümkün mertebe birbirine yaklaştırmaya çalışmış ama tarihe ve geleceğe millî bir perspektiften bakmayı da düstur edinmiştir. Türk tarihinin bütününe sahip çıkan Güngör, bu tarih içerisinde Osmanlı Devleti’nin ve medeniyetinin özel yerini vurgulamıştır. O bunu, salt kendi geçmişimize hayranlık veya o geçmişe sığınmak olarak algılamamış, tek medeniyet dayatmasının egemen olduğu yirminci yüzyılda kendi medeniyetimizin ihya ve yeniden inşasında dayanılacak büyük bir kuvvet kaynağı olarak görmüştür. Ömrü vefa etseydi, bütün sancıları ve hayal kırıklıklarına rağmen Türk dünyasının hürriyetini kazanması, Türkiye’nin şimdilik en azından bölgesel bir güce, ileride de bir dünya gücüne dönüşebilecek bir konuma geldiğini görecekti. Onun ve Taşer’in rüyalarındaki Büyük Türkiye ideali, gerçeklerden kopuk hülyaların değil, özümsemiş bir tarih bilgisi ve derin bir tarih şuuru ile temellenmişti.

Kaynaklar

- Güngör, E. (1980). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*. Ankara: Töre-Devlet Yay.
- Güngör, E. (1981). *İslâm'ın bugünkü meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1982). *İslâm tasavvufunun meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1984). *Dünden bugünden-tarih-kültür milliyetçilik* (2. basım). Ankara: Mayaş Yay.
- Güngör, E. (2007a). *Sosyal meseleler ve aydınlar* (6. basım). İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- Güngör, E. (2007b). *Tarihte Türkler* (14. basım). İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- Güngör, E. (2009). *Türk kültürü ve milliyetçilik (1975)* (19. basım). İstanbul: Ötüken Yay.
- Yediyıldız, B., Özdemir, Ç. ve Unan, F. (yay.haz) (1998). *Prof. Dr. Erol Güngör hatırasına-millî kültürler ve küreselleşme*. Konya: Türk Yurdu Yayınları.

BU SAYFA BOŞ...

EROL GÜNGÖR'ÜN MODERNLEŞMEYE BAKIŞI VE MODERNLEŞME BAĞLAMINDA OLUŞTURDUĞU AYDIN TİPOLOJİSİ

Prof. Dr. Suna BAŞAK*

“Modernleşme hem ıstırap veriyor, hem ona katlanma gücü sağlayacak bir ideoloji vermekten aciz kalıyor... Bizim kanaatimizce İslam’ın en kuvvetli tarafı işte buradadır... Esasen milliyetçiliğin asıl gayesi memlekette halka dayanan bir rejim kurarak Türkiye’yi modern bir millet haline getirmektir.”

Erol Güngör

GİRİŞ

Geçen yıl (2009) Erol Güngör’ün öğrencisi olmaktan gurur duyduğu, bunu her vesile ile dile getirdiği hocası Mümtaz Turhan’ın, bu yıl ise Erol Güngör’ün adına sempozyum düzenlenmesi ve bu düzenlemede önce hocanın sonra öğrencisinin anılışı anlamlı bir tevafuk. Erol Güngör 1975 yılında yayımladığı *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* adlı kitabını hocası Mümtaz Turhan’a ithaf etmiş ve biricik oğluna da hocasının soyadını isim olarak vermiştir. Güngör, entelektüel hayatımızın kökleriyle buluşma sürecinde zikredilmeden geçilmeyecek en önemli isimlerden birisidir. Fikirlerine ilişkin birçok tez hazırlanan, hakkında onlarca yazı ve kitap kaleme alınan Erol Güngör, amansız rahatsızlığı sebebiyle sonu hüsrarla biteceği bilinen evlilik kararı ve Şeyma Hanım’a (E. Güngör’ün eşi) bu evliliği yapıp yapmaması konusunda bir kez daha Güngör’ün ağabeyi tarafından ikaz edildiğinde; “Ben kocam olsun diye evlenmiyorum, ben bir dâhinin kalbini kazanıyorum...” (Güngör, 2006, s. 71) dedirtecek kadar dehası hemen anlaşılabilir bir yetenek; oğluna hocası Mümtaz Turhan’ın soyadını verecek kadar vefakâr (Güngör, 2006, s. 71) ve kendisinden on üç yaş büyük, o son sınıf öğrencisi iken doçent olan ve psikoloji alanında önemli çalışmaları bulunan Sabri Özbaydar’ın “hocam” hitabına**

* Gazi Üniversitesi, İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi Bölümü.

** Bkz. (Özbaydar, 2006, s. 74-75).

muhatap olacak kadar birikime sahip; “Fransızca, İngilizce, Arapça, Farsça bilen” (Yurt, 2006, s. 78), yabancı bilim adamlarının İngilizce verdikleri konferansları eski harflerle aynı anda Türkçe özetleyerek not edecek ve hocası Mümtaz Turhan’a verecek kadar günümüze ve geçmişe vakıf; fikir hâlsiyeti dediğimiz değerinin onun şahsında somutlaştığı engin görüş ufku ve sürekli fikir üretme kabiliyeti ile ideolojilerin sınırlarını aşan bir düşünür olarak karşımıza çıkar.

Bu makalenin konusu Türk-İslam sentezinin en önemli düşünce mimarlarından olan Erol Güngör’ün anlam dünyası üzerinedir. Öncelikle amaçlanan onun bakış açısının bileşenlerini modernleşme merkezinde; modernleşmeyi ve Batılılaşmayı tanımlama bağlamında kavrayabilmektir. Ayrıca amacımız onun Batı’ya ve Batılılaşmaya yaklaşımını, homojenleştirici ve batılılaştırıcı bir süreçten farklı olarak modernleşmeyi nasıl tanımladığını, bu tanımlamada kimlerin etkisi altında kaldığını, kimleri etkilediğini ve eleştirdiğini, modernleşme karşısında millî kültüre ilişkin öndeyilerinin neler olduğunu, değişme ve değişmenin özel bir görünümü olarak modernleşme bağlamında aydın tipolojisinde yer alan mutlak modernistler (entelektüelist aydınlar, batıcı siyasi elitler, İslamcı modernistler), kontrollü modernleşme taraftarları (milliyetçi aydınlar) ve modernleşme karşıtlarını (geleceğe sığınan Sosyalist aydınlar ile geçmişe sığınan radikal muhafazakâr aydınlar) ve bunlara getirdiği eleştirileri, Batı modernitesinin açmazlarına ilişkin tespitlerini ve bundan çıkış yollarını anlayabilmektir.

Güngör’ün konuyla ilgili anlam dünyasını çözümleyebilmek, kaçınılmaz bir biçimde yöntemsel olarak hermeneutik ve yapışökümü gerektirir. Burada kastedilen anlamak için metne saygı duyulması ve metne dışarıdan bir bakışın önüne geçebilmektir. Bu yöntemde metnin varsayımları anlaşılmalı çalışılır ve barındırdığı çelişkiler açığa çıkarılır. Bu yöntemden hareketle Güngör’ün modernizme ilişkin görüşleri analiz edilmiştir.

Türk düşünce ve siyasi hayatının en önemli isimlerinden birisi olan Erol Güngör’e yönelik bilimsel bir çalışmanın hamasete düşmemesi, Güngör’ün eserlerinin bilimsel bir yaklaşım içinde incelenebilmesi* ile mümkündür. Çünkü “Erol Güngör, eleştirel değerlendirmeye ve bilimsel tahkike layık olacak ciddiyette

* Güngör’ün eserlerini, hamasete düşmeden inceleyen en önemli kişilerden birisi de Mümtaz Turhan’ın talebelerinden ve aynı zamanda Erol Güngör’ün aynı bölümde arkadaşı olan Yılmaz Özakpınar’dır. Erol Güngör, kültür değişimleri, modernleşme ve Batılılaşmaya ilişkin sorduğu soruların temelini Mümtaz Turhan’dan almış, bu soruların Güngör tarafından cevaplanamamış ya da henüz sorusu bile oluşturulamamış kısımlarını Özakpınar tartışmıştır. Yılmaz Özakpınar ortaya koyduğu eserleriyle Güngör’den aldığı tartışmayı hamasete düşmeden ama Güngör’ün hak ettiği değeri de teslim ederek daha ileriye taşımıştır.

bir fikir adamıdır... Büyük bir mütefekkindir...” (Özakpınar, 1999, s. 284). GÜNGÖR’ÜN TÜM ESERLERİNE SIZMIŞ OLAN TEMEL MESELESİ VE BİLİMSEL GÜNDEMİ KÜLTÜR DEĞİŞİMLERİ VE BU BAĞLAMDA MODERNLEŞMEDİR.

Sosyoloji literatüründe Gökalp’in etkisiyle en yoğun ilgiyi; kültür, hars, medeniyet, muasırlaşma ve modernleşme kavramları üzerine örülü konuların çekmiş olduğu bir dönemde (Başak, 2009, s. 95) GÜNGÖR dikkatini yine bu konular üzerine ancak bu konuları Osmanlı’yla, İslam’la yoğunlaşarak felsefe, tarih, sosyoloji ve sosyal psikolojinin bilgi birikimini de katarak “tarihsel tahayyül” bağlamında ele almıştır.

Tıpkı Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Osman Turan ve Cemil Meriç gibi Erol GÜNGÖR de medeniyetin sarsıldığı, düşünsel (idealistik/manevi), duyumcul (maddi) ve davranışsal kültürün*, elitlerin eliyle tanzim edildiği, İslam medeniyetinden çıkıp Batı medeniyetine girildiği ve adına modernleşme, çağdaşlaşma, Batılılaşma, Avrupalılaşma, asrileşme, muasırlaşma şimdilerde ise küreselleşme denildiği bir toplumda yazmıştır.

1. Modernizmden Post-Modernizme Geçiş ve Bu Sürecin Analizinde Kullanılan Terimler; Modern, Modernite, Modernleşme, Batı Dışı/Geç/Çoklu/Farklı Modernlikler

Tarihsel/toplumsal bir formasyon olarak modernizmden postmodernizme geçişte yaşanan süreci tanımlama, betimleme ve açıklamada kullanılan modern, modernite, modernleşme, Batı dışı/geç/çoklu/farklı modernlikler gibi terimler 1980 sonrası sosyal bilim terminolojisinde yer alırken, Batılılaşma, çağdaşlaşma, Avrupalılaşma, asrileşme, muasırlaşma ve medenileşme 1980 öncesinde yoğunlukla yer almaktadır. Bu başlıkta incelediğimiz olguyu tanımlarken GÜNGÖR’ÜN kullandığı terimleri belirleyip, olguyu açıklamada üzerinde durduğu ancak isimlendirmede bazı olguların bugün nasıl isimlendirildiğini göreceğiz.

Eski ve yeni arasındaki farklılığa ve hatta zıtlığa işaret eden olumlu bir çağrışıma sahip olan modern kelimesi sözlükte “günümüze ait olan, çağdaş ve çağcıl” ifadelerini gösterir. Modern kelimesinden türetilen “modernite” (modernlik) terimi ise Avrupa’da belirli bir tarihi dönemde yaşanan büyük ve köklü siyasal, sosyo-kültürel ve ekonomik alanda görülen değişimi, bu değişimin başlatıcı

* Kültür olgusunu, pozitivist paradigmanın etkisiyle iki parçalı kültür (maddi kültür-manevi kültür) analizi yerine yeni bilim anlayışı temelinde üç boyutlu kültür (ideolojik/düşünsel/bilişsel/kognitif/manevi kültür, duyumcul/maddi kültür, davranışsal/normatif kültür) analizinin ilk işaretlerinin Mümtaz Turhan ve Erol GÜNGÖR’deki tespiti ve üç boyutlu kültür analizi için bkz. (Başak, 2004).

aktörlerinin toplumsal tabandan beslenmesinin eskiye karşı çıkışı, kopması ve yeni ilişkiler ağının oluşmasını ifade eder. Tarım toplumunun yerini sanayi toplumunun, feodal toplum ve üretim tarzının yerini kapitalist üretim tarzının, kırsal nüfusun yerini kentsel nüfusun, teolojik yönetim anlayışının yerini laik iktidarın, tanrı merkezli dünya görüşünün yerini insan merkezli dünya görüşünün aldığı bu yapılanmada geleneksel toplum biçimi olan cemaatler çözülerek yerini cemiyetlere terk eder. Üretimde iş bölümü ve endüstrileşme, inanç alanında sekularizasyon, ekonomide tarıma dayalı insan ilişkileri yerine ticarete dayalı insan ilişkileri ve burjuvazinin ön plana çıkması, idari yapıda bürokratikleşme ve rasyonelleşme, var olan toplumsal kurumların reforma tabi tutulması gerektiği düşüncesi, Marksizm'den Liberalizm'e tüm ideolojik ve aydınlanmanın akla duyulan güveninden hareketle ve bu ideolojiler çerçevesinde insanlığı baştan aşağı değiştirmeye ve yeniden kurmaya yönelik projeler, din ve gelenek gibi toplumsal değerlerin insanların özgürleşmesinin önünde engel teşkil ettiği düşüncesi, bilimin "mutlak değişmez kesin bilgi" prensibi çerçevesinde mürşit kabul edilmesi ve ulus devlet bu dönemin özelliklerindedir. Batıdaki bu değişim sürecini ifade eden "modernite" terimine karşılık, Batı dışı toplumlarda yaşanan bu değişimi ifadede farklı terimler kullanılır.

Antropoloji ilminin terminolojisi ile "transkültürasyon-zorla kültürleşme", sosyoloji ve siyaset biliminin terminolojisiyle "modernleşme", Türkiye'de olguyu farklı bakış açılarından yaklaşanlar için "Batılılaşma", "çağdaşlaşma" terimleriyle ifade edilen incelediğimiz olgu, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye Cumhuriyeti'nin 18. yüzyılın ortalarından İkinci Dünya Savaşı sonrasına ve oradan da günümüze kadar devam eden siyasal ve ekonomik alanlarda Batı Avrupa formu ve normlarına uyum sürecidir.

Kemalizm'in muhaliflerinin Batılılaşma, Kemalistlerin çağdaşlaşma, Batılıların moderniteden farklı olarak Batılılaşma ve modernleşme olarak gördükleri bu sürecin hem nasıl gerçekleştiği hem de nasıl gerçekleşmesi gerektiğine ilişkin tartışılanları yakından incelediğimizde özellikle sömürge sahibi Avrupalılar için sömürgelerinin Batılılaşması ve Avrupalılaşması ve modernleşmesi, Avrupa'nın üç yüz yıl gibi uzun bir sürede yaşadıkları Aydınlanma, Reform ve Sanayi Devrimi'nin sonuçlarının kısa sürede kabullenilmesi ve benimsenmesidir. Ancak bu üç değişimin de Hıristiyanlık bağlamında gerçekleştiğini hatırlamak gerekir. Bu bağlantıda Aydınlanma, Hıristiyan skolastisizminin dar çerçevesini kırmış, Reform, Roma Katolik Kilisesinin kişisel vicdan ve siyasal otorite üstündeki baskılarını kırarak Protestanlığı doğurmuş ve Protestanlık da Weber'in belirttiği gibi Sanayi

Devrimi'nin ve dolayısıyla kapitalizmin gerçekleşmesini etkileyen ahlaki temelleri sağlamıştır.

Sosyolojide postmodern yaklaşımın yükselmesi ve bunun etkilerinin Türkiye'ye yansımalarına kadar olan süreçte Türk modernlik deneyimi basitçe bir Batılılaşma örneği olarak ifade edilmiştir. Bu anlayış, modernliğin zorunlu olarak Batı ile eşdeğer olduğu kanunundan hareket etmektedir. Bilimsel, endüstriyel ve politik devrimlerin gerçekleştiği biricik bağlam Batı olarak görüldüğü için dünyanın diğer coğrafyalarındaki modern tarihsel döneme işaret eden rasyonelleşme, sekülerleşme, bürokratikleşme, endüstrileşme, iş bölümü, kentleşme gibi değişimler kolayca Batılılaşma olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda Batılılaşma ve modernleşme eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Bu ikisi arasında farklılaşmaya ilk dikkati çekenlerden biri de Güngör olmuştur. Postmodern yaklaşımın sosyal bilimlerde yaygınlaşmasıyla birlikte Batı dışı modernlikler, geç modernlikler, çoklu modernlikler, farklı modernlikler gündeme gelmiştir.

1940'larda ortaya çıkmış ve 1990'lara kadar gündeme gelmiş olan modernleşme teorisi modernleşmeyi Batılılaştırıcı ve homojenleştirici bir süreç olarak kavramsallaştırırken “geç modernlikler dünyanın farklı yorumlarıdır... Doğu modernliklerini, ama daha açık bir biçimde sömürgeleşmemiş deneyimlere işaret etmektedir... Geç modernlikler batılı olmayan toplumlardaki modernleşmelerin basitçe Batılılaşma olarak anlaşılamayacağını vurgulamaktadır... Yerli aktörler tarafından başlatılmış modernlikleri kapsamaktadır” (Kaya, 2006, s. 156-157). Bu yerli aktörler elitler olup, Türk modernleşmesinde asker bürokrat yerli elitlerin başlattığı bu “geç modernleşme” ve bunun aydınlar tarafından sorgulanışında ideolojik bölünme esas olmuştur. Türkçü, İslamcı ve Batıcı aydınların modernleşme sürecini değerlendirmeleri birbirinden farklıdır. Kemalizm taraftarlarının çağdaşlaşma, Kemalizm muhaliflerinin Batılılaşma olarak isimlendirdiği bu değişim sürecinde temel ayırım değerlere ilişkindir.

Cumhuriyet dönemi modernleşme tarihimizi üç evreye ayırmak mümkündür: 1923-1960 ilk evre, 1960-1980 ikinci evre, 1980 sonrası üçüncü evre. İlk evre cumhuriyetin kuruluş evresi olup bu evreye modernleştirici bir ideoloji olarak Kemalizm damgasını vurmuş ve bu evrede modernleşme denemeleri geniş tabanlı ciddi bir toplumsal muhalefetle karşılaşmamıştır. İkinci evre Erol Güngör'ün yirmi iki ila kırk iki yaş arası yani ölümünden üç yıl öncesine kadar devam eden 1960-1980 arasındadır. 1950'lerde başlayan hızlı sanayileşmenin, köyden kente göçün ve kentleşmenin etkilerinin yaşandığı bu dönemin en belirgin özelliği geleneksel

yapıların dağılması ayrıca tüm dünyada gündemde olan ideolojilerin bütün renkleriyle Türkiye’de ortaya çıkmasıdır.

Güngör modernleşmeyi modernleşmenin, kentleşme, bürokratikleşme, modern bilimler gibi bazı unsurlarından hareketle tartışmaktan ziyade, asıl olarak meseleyi, aydınların modernizme karşı takındıkları tavırlar ve geleneksellik-modernlik birlikteliği bağlamında ele almış ve zaman zaman da hümanizm, rasyonelleşme ve sekülerizme de yer vermiştir.

Güngör’ün yaşadığı dönemde modernleşmeye ilişkin gündeme getirdiği konular, günümüzde de küreselleşme ve Avrupa Birliği’ne giriş bağlamında siyasi elitler ve aydınlar arasında aktüelliğini korumaya devam etmektedir. Modernleşme konusu aradan geçen zamana rağmen küreselleşme ve postmodernizmle bağlantılı olarak hem toplumumuzun hem de sosyolojinin en dinamik meseleleri arasında yer almaktadır.

Farklı bir kültür dünyasının zihniyet kodlarını taşıyan ve bu zihniyet kodlarına karşı hassas olan Erol Güngör için modernleşmeye modernist bilim anlayışının sınırları içinde bakmak mümkün değildir. O, günümüzdeki postmodernlerden çok önce ve Türkiye’de postmodernizmin esamesi okunmazken (ya da Batı dışı modernlik kavramı yokken) bugün postmodernlerin Türk modernleşmesini anlamak için kullandığı birçok terimin nüvelerini atmıştır. Aşağıdaki başlıkta bu konu ele alınacaktır.

2. Değişim Sürecinin Analizinde Güngör’ün Kullandığı Terimler: Modernleşme ve Batılılaşma

Bilindiği gibi bir olguyu anlama ve açıklamada ne kadar çok ve ayrıntılı kavrama sahipsek o olguya o kadar derinlemesine nüfuz etmişizdir. Bugün değişim tiplerinden biri olan modernleşmeyi ifade etmede modernite, modernleşme, Batılılaşma, modernizm, batı dışı modernlikler, geç modernlikler, çoklu modernlikler gibi birçok terim kullanılmaktadır.

Güngör’ün olguyu analizde isabetle kullandığı ve farklılaştırdığı iki temel terim vardır: Modernleşme ve Batılılaşma. Bu iki temel terim arasındaki ayrım hâlen çok önemlidir. Bunun dışında Güngör, aydınların modernleşmeyle ilgili fikir dünyalarını analiz için sosyal bilimler terminolojimize mutlak modernistler, modernizm karşıtları, kontrollü modernleşme gibi terimleri kazandırmıştır.

Güngör'ün (1982, s. 22) modernleşme ve Batılılaşma kavramlarını birbirinden ayrı tuttuğu yerler özellikle konuyla ilgili aydınların tavırlarını tartıştığı yerlerdir. Ona göre “Modernleşme ve batılı olma basit bir kelime farkından ibaret değildir, tamamen değişik dünya görüşlerini ifade eden kavramlardır”. Güngör Batılılaşmayı Avrupalılaşma ve Avrupa'ya benzeme olarak tanımlarken; modernleşmeyi, bazen Avrupalıların geliştirdiği ortak beşeri birikimleri kullanarak maddi gelişmeyi sağlamak ve Müslüman Türk tipi bir gelişme ortaya koymak, bazen de sadece sanayileşme olarak tanımlar. Modernleşmenin Batılılaşma olarak tanımlanmasının eleştirisini yapan Güngör yer yer maddi gelişmenin yani kültürün maddi boyutunun evrensel olsa bile Avrupa'nın maddi gelişiminde kendine özgü bir tarzı olduğunu vurgular. Bir başka ifade ile Avrupa'nın maddi gelişiminin arkasında kendi kültürel dinamikleri yatmaktadır. Türkiye'nin temelindeki kültürel dinamikler ise İslam'dır. “İlericilerin bize medeniyet diye gösterdikleri şeye uymak için Türklük ve Müslümanlıktan değil, alelade insanlıktan çıkmak gerekir; ama insanlara daha çok huzur ve refah verecek bir yaşam seviyesine ulaşabilmek için Türk ve Müslüman oluşumuz en büyük avantajı teşkil ediyor” (2003, s. 422). Ancak Türkiye'de modernleşme hareketini yürütenlerin bunun idrakinde olmadıklarını belirtir.

Güngör, eserlerinde modernleşme ve Batılılaşma terimlerini bazen ayırarak bazen de birleştirerek kullanır. Ona göre (1986, s. 31-38; s. 170-171);

- Modernleşme Batı toplumları için kullanılabilir bir kavramdır.
- Modernleşme Batı'da sanayileşme ile ortaya çıkan toplumsal tabandan beslenen değişimin adıdır.
- Batı dışında kalan cemiyetlerin bu değişime uyma çabalarına 'Batılılaşma' adı verilir.
- 'Batılılaşma' Batı dışı toplumlarda ve Türkiye'de elitler vasıtasıyla gerçekleştirilen, toplumsal tabandan beslenmeyen değişimin adıdır.
- Batı için modernleşme, Batı dışı toplumlar için Batılılaşma, değişik zemin ve şartlar altında meydana gelmiştir.
- Modernleşme=Batılılaşma formülü çerçevesinde modernleşmeyi ve Batılılaşmayı aynı anlamda kullanmak demek ikisinin sanayileşme ile bağına kurmak demektir.

Güngör eserlerinde “teknik medeniyet”, “sanayi medeniyeti”, “modernleşme” ve “sanayileşme” kelimelerini zaman zaman eş anlamlı kullanır. Onun zihninde değişme sürecinin analizindeki asıl ayrım Batılılaşma ve Sanayileşme/Modernleşme

ayrımdır. Kemalistlerin çağdaşlaşma, Kemalizm'in muhaliflerinin Batılılaşma adını verdikleri bu değişime sürecinin isimlendirilmesinde Güngör'ün tercih ettiği iki terim Modernleşme ve Batılılaşmadır.

Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte yaşananları; "...bir akılcılaştırma, özgürleşme ve bu bağlamda gelenekten kopma olarak görenler" (Coşar, 1999, s. 69) Kemalist modernleşme projesini, pozitivist bir bakışla değerlendirip bu süreçte yaşanan değişimi çağdaşlaşma olarak isimlendirmişlerdir. Kemalistlerin Batılılaşma kavramına alternatif olarak kullandıkları çağdaşlaşma kavramının kökeni de Ziya Gökalp'in muasırlaşma kavramındadır. Ancak Güngör, Batı'nın modernleşmesine/sanayileşmesine ve bunun model olarak alınmasına karşı olmamakla birlikte eserlerinde Kemalistlerin baş tacı ettikleri akılcılaştırma, özgürleşme ve gelenekten kopmanın istenmedik sonuçlarını gözler önüne sererek akılla-sezgiyi, gelenekle-modernin içi içeliğini çalışmaları boyunca gösterir.

3. Homojenleştirici ve Batılılaştırıcı Bir Süreçten Farklı Olarak Modernleşme

1990'lardan itibaren postmodernist yaklaşımla yükselen Batı dışı/geç/çoklu/farklı modernlikler terimleri sömürgeleşmemiş ülkelerin modernleşme deneyimlerini anlatırken, Batılılaşma, sömürge ya da yarı sömürge ülkelerinin modernlik deneyimini ortaya koyar. 1990'larla birlikte Türkçe literatürde daha net ifade edilen Batılılaşma-modernleşme ayrımının entelektüel köklerinde ise Güngör'ü buluruz. "Türk düşünce hayatında modernleşmeyi Batılılaşmadan ayıran düşünürlerin başında Mümtaz Turhan ve Erol Güngör gelir" (Bilgin, 2007, s. 134). Modernleşmeyi Batı'yı taklit etmek zorunluluğundan uzaklaştırıp yeni bir "tarihsel/toplumsal formasyon" (Bilgin, 2007, s. 134) olarak ele alan Güngör Avrupalılaşma/Batılılaşma ile modernleşmeyi birbirinden ayırt eder. "Modern olan Batı ise, modernleşme de Batılılaşmadır." tezinden hareket eden mutlak modernistleri sorgulayan Güngör, mutlak modernistlere eleştiri getirerek şu soruyu sorar; "Hangi Batı?":

"...Avrupalılaşma ile modernleşme aynı şey değildir. Modernleşmek için mutlaka Avrupalı olmak gerekmez. Zaten herhangi bir milletin başka bir millete ait kültürü olduğu gibi benimsemesi imkânsızdır. Bu tıpkı bir millete ait tarihin bir başka millet tarafından aynen yaşanması gibi olur. Tarih bir milletin hayatıdır; yani hayat içinde karşılaşılan ve büyük ölçüde başkalarından farklı olan şartların ve bu şartlara yapılan

tepkilerin hikâyesidir; kültür ise bu tepkilerden doğan inanç, norm ve davranış özellikleridir. Biz her milletin tarih ve kültürünün o millete mahsus olacağını kabul ettiğimize göre, her milletin modern teknolojiyi benimseme ve kullanma tarzının da kendine mahsus olacağını kabul etmeliyiz” (1986, s. 25).

Güngör, Osmanlı dönemi inkılâpçıları ile Cumhuriyet dönemi inkılâpçıların modernleşmeye ilişkin fikirlerini ve yaptıklarını birbiriyle karşılaştırarak Osmanlı dönemi inkılâpçıların Batılılaşma odaklı olmayıp sanayileşme/modernleşme odaklı olmaları noktasında daha isabetli bulur.

“...Cumhuriyet inkılâpçıları, Avrupa medeniyeti denince esas itibarıyla laiklik ve pozitivist düşünceyi anlıyorlardı. Bu bakımdan Cumhuriyet’ten önceki ıslahat hareketlerinin teknolojik medeniyeti kazanma bakımından daha şuurlu ve daha isabetli olduğu söylenebilir... Önceki ıslahat hareketlerinin Türk cemiyetinde eksik olan tarafları tamamlama gayreti içinde ele alınmalarına karşılık, Cumhuriyet inkılâplarının bir medeniyet ve kültür değişmesi olmasıdır... Osmanlı ıslahatçıları... Türk cemiyetinin Avrupa’ya benzemesinden ziyade, Avrupa gibi kuvvetli olmasını hedef ediniyorlardı. Nitekim... Cumhuriyet’in ilk yıllarında [Avrupacılar], eski ıslahat hareketlerini... eksik ve güdük olarak nitelmişlerdir... Bu düşüncenin Avrupalılar sanayi medeniyeti üzerinde fazla durması beklenmezdi. Böylece Cumhuriyet devrinin ilk otuz yılına damgasını vuran Halk Fırkası cemiyette iktisadi değişmeyi ikinci planda düşünüyor... Türkiye’de teknolojik değişimin Cumhuriyet devrindeki ve ondan önceki devirdeki nispi hızları araştırılmış değildir; fakat böyle bir araştırma yapılsaydı 1990’lara kadar Cumhuriyet devrinde teknolojik değişimin eskisinden daha hızlı olmadığı görülebilirdi. İlgi çekici ilginç bir araştırma ise Cumhuriyet devrinin ilk otuz yılında manevi kültürde teşebbüs edilen ise bir kısmı gerçekleştirilen değişmelerin Türkiye’nin sınaî kalkınmasına veya iktisadi gelişmesine ne derece yardımcı olduğu konusunda yapılabilir. 1923-1950 arasındaki devreyle kıyaslanabilir bir zaman dilimi olarak 1823-1850 arasını alacak olursak... fikrimizin doğruluğu kolayca görülür. 1823-1850 arasındaki devrede sadece teknolojik değil, müesseseleşme bakımından da Batı medeniyetinin Türkiye’deki yayılma hızı çok yüksek olmuştur” (1986, s. 40-42).

Güngör'ün modernleşmeye ilişkin bu tespitleri istatistikî verilerle de örtüşmektedir. Güngör, Osmanlı dönemi inkılâpçıların modernleşme/sanayileşme, Cumhuriyet dönemi inkılâpçıların ise Batılılaşma yanlısı olduğunu tespit eder.

1940'larda ortaya çıkan ve 1990'larda tekrar gündeme gelen modernleşme teorisi modernleşmeyi batılılaştırıcı ve homojenleştirici bir süreç olarak kavramlaştırırken, Güngör modernleşmeyi Türkiye için Türkiye'de siyasi bir düşünce olarak üç tarz-ı siyasetin içinde yer alan Batıcılardan farklı olarak batılılaştırıcı ve homojenleştirici bir süreç olarak tanımlamaktan kaçınmıştır. Güngör'ün açıklamalarını fenomenolojik yaklaşımla ifade edecek olursak Türk modernlik deneyimi Batılılaşma olmamalıdır. Batı modernliği bilimsel, endüstriyel ve politik devrimleri gerçekleştirmiş biricik bağlam olarak görülmüştür. Bu görüş dünyanın diğer coğrafyalarında modernleşme süreçlerinin Batılılaşma olarak algılanmasına sebep olmuştur.

4. Modernleşme Konusunda Güngör'ün Gökalp-Turhan Geleneğini Hesaplaşarak Sürdürmesi

Ziya Gökalp, "halka rağmen halk için" formülünü "Türkçülüğün Esasları"nda meşrulaştırmaya çalışırken, Güngör, aydınların ve siyasi elitlerin eliyle "halka rağmen halk için" gerçekleştirilen bu değişmeyi modernleşme/sanayileşme olarak değil Batılılaşma olarak isimlendirir. Güngör'ün prensibi "halkla beraber halk için" değişmedir. Güngör nihai hedefin modernleşme/sanayileşme olması gerektiğini, ama bunun Batılılaşma biçimini almaması gerektiğini hem konuyla ilgili Batı literatüründen hem hocası Mümtaz Turhan'dan hem de Peyami Safa'dan hareketle tartışır. Peyami Safa'nın "Türk İnkılâbına Bakışlar" (1938) ve "Doğu Batı Sentezi" (1963) kitaplarında Türk inkılâbını eleştirirken yapılan tüm reformların tepeden inmece, millî şuurdan yoksun, milletin desteğini almadığını savunurken, Mümtaz Turhan "Kültür Değişmeleri" (1951) ve "Garplılışmanın Neresindeyiz" (1956) kitaplarında hem sanayileşme ve kalkınmada hem de Batılılaşmada başarılı olamadığımızı belirtir. Devletin kültürel değişime müdahalesini eleştirir. Başarısızlığın nedeni olarak aydınların ve siyasilerin Batı'nın bilimsel zihniyeti ile kendi kültürümüzü sentezlemek yerine romantik ve taklitçi yöntemlere başvurmasını gösterir.

Güngör, hocası Turhan'dan daha radikal bir modernleşme taraftarı olarak ayrılır. Turhan'ın aksine hızlı sanayileşmekten korkmamakta, sanayileşmenin Türkiye'de zoraki kültür değişmelerini dayatan bürokratik elitlerin gücünü

kıracağına beklemektedir. Ona göre, Türkiye bu şekilde demokratik bir ortamda sosyal bilimlerin yardımı ve serbest kültür değişimleri yoluyla çağdaş bir Türk millî kültürü oluşturabilecek ve modernleşmesini gerçekleştirecektir.

Güngör, kendisini Gökalp-Turhan geleneğine yerleştirerek ancak bu gelenekle hesaplaşarak geleneği devam ettirmesiyle de Türk düşünce hayatında miladı kendisinden başlatan “gelenekten” ayrılan müstesna bir örnektir (Kayalı, 1994, s. 63). Güngör hem geleneği devam ettiren hem de gelenekle hesaplaşan yönüyle bu geleneği daha demokratik, İslam ve Osmanlı kültürüyle daha barışık bir şekilde muhafazakâr ve liberal renklerle yeniden kurmuştur. Gökalp’ın Osmanlı karşıtı ve siyasete bağımlı düşüncelerine, Turhan’ın ise pozitivist bilim anlayışına mesafeli olmuştur. Özellikle Ziya Gökalp’ın Osmanlı’da kültürü, “hars” dediği avam tabaka kültürü ve “tezhîb” dediği yüksek tabaka kültürü diye ikili bir ayrıma tabi tutarak incelemesini, bunlardan ilkini Türk kültürü, ikincisini ise devşirme ve Bizans’tan esinlenme bir kültür olarak görmesini şiddetle eleştirmiştir.

1970’lerde Türk sosyologları içinde Erol Güngör’ü farklı kılan onun en önemli özelliği yukarıda belirttiğimiz Osmanlı-Türk ayrımına itiraz etmesidir. Özcan (2010, s. 184-185)’a göre Türk milliyetçiliğini resmî sosyolojik bir öğretiyi çerçevesinde temellendiren sosyologlardan ve özellikle Gökalp ve Turhan’dan Güngör’ün ayrılan yanı Osmanlı’ya sahip çıkması ve Gökalp’ın Osmanlı’yı tüm yönleriyle reddeden ve Osmanlılığı Türklüğün dışında tanımlayan resmi görüşü ciddi biçimde sorgulamasıdır. Gökalp’ın Osmanlı-Türk ayrımına yönelik algılama biçimi büyük ölçüde Batılı kaynaklara dayanmaktadır. Bir başka ifade ile Osmanlı’ya ilişkin temel Türkçü tezin kaynağının Batılı olması, Türk milliyetçiliğinin yerli bir zemine dayanmadığı, Batıcı niteliğini göstermektedir. Güngör bu çerçevede Gökalp’ın Osmanlı’ya yaklaşımının Türk düşüncesindeki/sosyolojisindeki kalıcı olumsuz izlerini Türk milliyetçiliğinden kopma/taviz verme gereği duymadan izale etmiştir. Güngör, Kemal Tahir’in Devlet Ana’da başlattığı, Baykan Sezer’in sürdürdüğü Osmanlılık tartışmalarından bağımsız olarak, Osmanlılık üzerine kafa yormuş ve resmî Türkçü önyargıları silmeye çalışmıştır. Marksist gelenek içinden gelmemesine, düşünce hayatını Marksizm’le mücadeleye adanmasına rağmen, farklı yollardan geçerek, Kemal Tahir ve Baykan Sezer gibi Marksist gelenek içinden gelen düşünürlerimizle temel noktada buluşmuş, bu sebeple de Baykan Sezer’in Türk sosyologları arasında olumlu bir biçimde değerlendirdiği nadir insanlar arasında yer almıştır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Kemalistlerin/Batıcıların çağdaşlaşma olarak adlandırdıkları kültürel dönüşümler Kemalizm’in muhalifleri olarak Türkçü ve

İslamcılar için Batılılaşmadır. Muhalifler ve dolayısıyla Güngör için Batılılaşma kapsamındaki yapılan değişimler İslam'a, geleneklere, millî kimliğe aykırıdır. Güngör, kültür değişmelerinin radikal müdahalelerle değil, tarihsel süreklilik içinde gerçekleşebileceğinden, yani kültürel devamlılık yaklaşımından yanadır. Kültür değişmelerinin tabana yayılabilmesi ve kalıcı olması Osmanlı geçmişinin, İslam'ın ve ona bağlı popüler geleneklerin kabulüyle sıkı ilişki içindedir. Güngör'ün bu değerlendirmeleri 1980'lerde Türk-İslam sentezi adıyla Türk siyasal yaşamında önemli bir yer tutmuştur.

5. Modernleşme ve Millî Kültürler

Modernleşmeyi homojenleştirici ve batılılaştırıcı bir süreç olmaktan çok, tarihsel/toplumsal bir formasyon olarak ele alan Güngör için modernleşmeyle bağlantılı önemli meselelerden bir tanesi millî kültürlerin yok olup olmayacağıdır. Güngör'ün sanayileşmeye/modernleşmeye ilişkin genel tespitleri şunlardır (1986, s. 32-37):

- Modernleşmenin temelinde bilginin pratik maksatlar için organize edilmesi vardır. Bilginin pratiğe aktarılması ve modern teknolojisi, bir uzmanlar ordusunu doğurmuştur. Sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan bu uzmanlar ordusunun başında teknisyen ve teknokratlar bulunmaktadır.
- Teknokratlar idareci elit olarak toplumun merkezinde yer almakta ve modern teknoloji, demokrasi için büyük bir tehlike arz etmektedir. Modern teknolojinin, insanları birbirine muhtaç hâle getirmesi ferdi hürriyeti büyük ölçüde azaltıcı bir faktör olmuştur.
- Kolektif çalışmak zorunda kalan insanların hepsi belli bir eser meydana getirmek yerine ruhsuz bir makineye hizmet ederek yabancılaşmaktadır.
- Batı teknolojisinin temel değerleri esas itibarıyla çağdaş düşüncenin özellikleridir. Bunlar; özel bir rasyonalite anlayışı, tabiata uyum yerine ona hâkim olma ve kullanma temayülü ve problem çözücü tavrıdır.

Ancak Güngör'ün asıl üzerinde durduğu sanayileşme/modernleşme ile birlikte millî kültürlerin ortadan kalkıp kalkmayacağı meselesidir. Güngör, Durkheim, Sombart, Veblen gibi sosyologların modernleşmenin dünyanın her tarafında birbirine benzer toplumlar meydana getireceği; aynı fikirden hareketle Raymond Aron'un modernleşmenin taban tabana zıt ideolojileri de aşarak Sovyetler Birliği ile Batı ülkelerini birbirine benzeteceği açıklamalarına katılmakla birlikte

bunun görünürde ve maddi kültür unsurlarında bir benzeşme olacağı ve milli kültürlerin ortadan kalkmayacağı (1986, s. 38-39) fikrine ulaşır.

Güngör'ün bu fikirleri günümüze ilişkin isabetli öngörülerden birisidir. Ancak onun bu öngörüsü ulus devlet ve millet gerçeği ile sınırlı olup günümüzde etnik milliyetçilik ve yerelliğe ilişkin yeni toplumsal hareketleri kapsamaz, kapsaması da o dönem için düşünülemez.

Modernleşmenin tüm toplumları benzeştireceğine ilişkin görüşleri Durkheim, Sombart, Veblen ve Aron'dan hareketle ele alan ve bu görüşleri "convergence hipotezi" olarak Aron'dan hareketle açıklayan ve odaklaşma tezini Japonya örneğinden hareketle eleştiren (1986, s. 39) Güngör'ün bu tespitleri kendisinden takriben otuz yıl sonra, Türk modernlik deneyimini "geç modernlik" terimiyle ifade etmesi bağlamında postmodern yaklaşıma dâhil edebileceğimiz, Kaya (2006, s. 155) tarafından ayrıntılı gündeme getirilmiştir. Kaya'ya göre de "convergence" tezi sömürge ve yarı-sömürge olmayan toplumların modernleşme deneyimlerini anlatır. Kaya, sömürgeleşmemiş ülkelerin modernlik deneyimlerini çoklu modernlikler ekseninde "geç modernlikler" terimi ile ifade eder.

Güngör "Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik" adlı kitabında Batılılaşmak için yapılan değişimlere ilişkin kültür-medeniyet ikilemi esasında ileri sürülen fikirlerin tıkanma noktalarını başta Ziya Gökalp olmak üzere Türkçü, Batıcı ve İslamcı düşüncede gösterir. "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Garp medeniyetindenim" şeklindeki Gökalp'in formülündeki asıl mesele maddi unsurların (medeniyet) alınıp manevi unsurların (kültür) alınmamasıdır. "Gökalp'in bu formülünde eksik bilginin sebep olduğu yanlışlar yanında, günün ihtiyaçlarına göre reçete düşünmenin yarattığı tezatlar da mevcuttur" (1986, s. 13). Maddi unsurların alınıp manevi unsurların dışarıda bırakılmasına ilişkin Türkçü ve İslamcılar mutabık iken bu alışverişi kendi fikir sistemleri içinde meşrulaştırmışlardır "garpcılar öbür iki cereyanın aksine, medeniyetçi olmaktan ziyade kültürcü idiler" (1986, s. 14). Hâlbuki üç bakış açısı da yanılmaktadır. Ona göre kültür alışverişinde öncelik sonralık meselesini belirleyen faktör söz konusu unsurların maddi ve manevi nitelikte olması değildir.

Kültür unsurlarının alışverişinde;

- Somut (müşahhas) şeyler soyut olanlardan daha kolay alınır. Çünkü öğrenilmeleri daha kolaydır.
- İletişimi kolay olanlar öncelikli alınır. İletişim gücüğü soyutlaşma arttıkça çoğalmaktadır.

- Bir kültür başka bir kültürden bir şeyler alırken, bunları otomatik bir sıraya bağlı olarak değil, seçerek alır.
- Alışverişte öncelik-sonralık meselesini belirleyen faktör söz konusu unsurların maddi ve manevi nitelikte olması değildir. Etkileşim tek yönlü – teknolojiyen kültürü veya kültürden teknolojiye – değildir.

Bu ilmî gerçekleri bilmemek Güngör'e göre üç tarz-ı siyasetin modernleşmeye ve millî kültüre* ilişkin yanılma noktalarıdır.

Güngör Japonya örneğinden hareketle modernleşme sürecinde nelerin değişip nelerin değişmeyeceğini ve millî kültürün nasıl muhafaza edilebileceğini açıklar. Ona göre (1986, s.22) değişmeyenler din ve ahlak değerleridir. Bunun dışında teknoloji başta olmak üzere bazı sosyal ve kültürel unsurlar ve bu unsurun kompleksleri atılır ve yerine yenileri alınır.

6. Erol Güngör'ün Değişme ve Değişmenin Özel Bir Görünümü Olarak Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi: Mutlak Modernistler, Kontrollü Modernleşme Taraftarları ve Modernleşme Karşıtları

Güngör modernizm karşısında üç ana tavır olduğunu belirtir: 1. Mutlak modernizm, 2. Kontrollü modernleşme, 3. Modernleşme karşıtlığı (1986, s. 27). Birinci tavra sahip olanlar model alınan ülkelerin bütün hayatlarını veya her türlü yeniliğin benimsenmesi yani mutlak modernizm görüşüne sahip olanlardır. Bu tavra sahip olanlar garpçılardır. İkinci tavra sahip olanlar ise modern hayata kontrollü bir şekilde uyum sağlamayı savunurlar. Bunlar Türkçü ve İslamcılardır. Güngör'e göre üçlü tasnif sadece bize ait olmayıp kalkınma çabası içindeki tüm ülkelerde modernizm ile modernleşme aleyhtarlığı arasında derece derece değişen görüşleri temsil edilmektedir. Kalkınmakta olan ülkelerde bu tavırlardan ilk ikisi kalkınmış ülkelerde ise modernleşme karşıtlığı ön plandadır.

Güngör'ün ilk tavırda yer alanları modernizm kelimesi, son iki tavırda yer alanları modernleşme kelimesiyle ifade etmesini yapısöküm yönteminden hareketle kelime kelime inceleyerek Güngör'ün varsayımını anlamaya gayret edelim. İlk grupta yer alanların değişimi ve bu değişimin mutlaka Batı'nın geçtiği her adımın

*Hem Ziya Gökalp hem de Erol Güngör'de "millî kültürün değişmez, medeniyetin değişir" olduğu fikrinin eleştirisi için bkz. (Özakpınar, 1999, s. 295). Bir inanç ve ahlak nizamı olarak medeniyetin temelinde kültürün ideolojik/manevi/düşünsel boyutunun bulunduğu ve kültür-medeniyet ayrımının zihni bir formasyon olduğu, bu konuda Güngör'ün zihninin net olmamakla birlikte birçok ayrıntıyı yakaladığı konusunda bkz. (Başak, 2004).

aynen takip edilerek yaşanmasına gerekliliğine olan inançları bir ideolojiye dönüşmüştür. Bu sebeple Güngör'ün bu tavırda yer alanları isimlendirirken modernleşme değil, modernizm kelimesini tercih ettiğini söyleyebiliriz. Hâlbuki ikinci tavırda yer alanlar için bu değişim bir inanç ve ideoloji meselesi değildir. Onlar için değişim, sanayileşme ve kalkınma meselesidir. Bu sebeple gruptakiler isimlendirilirken Güngör tarafından modernizm değil modernleşme kelimesi kullanılmıştır.

Güngör'ün modernleşme-Batılılaşma ayrımından hareket edecek olursak Güngör'ün de dahil olduğu "...modernleşmeci eğilimde olanlar, batıyı hazırlayan süreçleri ulus/devlet, sanayileşme, ulusal ekonominin kurulması gibi parametreler etrafında gören bir bakış açısına sahipken, Batılılaşma eğiliminde olanların batılı kültürel değerleri transfer etme gibi...kestirme arayışlar içinde oldukları söylenebilir" (Bilgin, 2007, s. 140). Güngör (1993, s. 100-101)'e göre; mutlak modernizm, kontrollü modernleşme ve modernleşme karşıtlığı şeklinde beliren bu üç farklı modernleşme tezi, İkinci Meşrutiyet devrinden bazı değişikliklerle Cumhuriyet'e intikal etmiştir.

Güngör'ün modernleşmeye ilişkin görüşlerini takip edebileceğimiz bir başka terim "kültür değişimleri"dir. "Türk Kültürü ve Milliyetçilik" kitabında kültür değişimleri konusunu ele alırken yukarıda verilen üçlü tasnifle (mutlak modernizm, kontrollü modernleşme, modernleşme karşıtlığı) örtüşen bir başka tasnif yapar.

"Memleketimizde kültür değişimleri hakkındaki görüşleri üç kısma ayırmak mümkündür. Münevverlerimizin büyük çoğunluğu batı medeniyetinin Türkiye için lüzumlu görülen unsurlarının – bunlar üzerinde bir anlaşma olmamakla beraber – iktibas edilmesine taraftardır. Bu çoğunluk kanaati dışında kalan fikirlerden biri, batı medeniyetinin bir bütün olarak alınabileceği, çünkü kültür unsurlarının birbirinden tecrit edilemeyeceği görüşüne dayanıyor. Yine münevverler arasında azınlıkta bulunan başka bir fikre göre yerli kültürün saf kalması Türkiye'nin yaşaması ve gelişmesi için daha önemlidir" (1993, s. 93-100).

Güngör'ün iki farklı kitabında yer alan bu üçlü tasniflerini örtüştürecek olursak mutlak modernistler, batı medeniyetini bütün olarak almayı savunanlardır. Kontrollü modernleşme taraftarları Türkiye için lüzumlu unsurların Batı'dan alınmasını savunanlardır. Modernleşme karşıtları ise yerli kültürün saf kalmasını

savunanlardır. Ancak yerli kültürün ne olduğu konusunda aralarında anlaşmazlık vardır.

6.1. Mutlak Modernizm: Mutlak Modernizm Taraftarları Olarak Entelektüelist Aydınlar, Batıcı Siyasi Elitler ve İslamcı Modernistler

Güngör (1986, s. 27)'e göre, mutlak modernizmi savunanlar model alınan ülkenin bütün hayatlarını veya her türlü yeniliğin benimsenmesini savunurlar.

Bu tavra sahip inkılapçı aydınların özellikleri şunlardır (1986, s. 47-51):

- İnkılâpçı aydınlar entelektüelisttir.
- İnkılâpçı aydınlar/Batıcılar yani entelektüelist tavra sahip olanlar sosyal ve iktisadi hayatın kitaba uygun tedbirlerle istenilen biçimi kazanacağına inanmışlar, bütün icraatlarını masa başında planlamışlardır.
- Bunlar egosantrik düşüncenin esiridir. Zihninde geçen şeylerle realitede olanları ayırt edememektedirler. Kurdukları fikir sisteminin mantıksal tutarlılığı vardır; ancak olgusal tutarlılığı yoktur.
- Entelektüelistlerin bir başka özelliği lafçılık (verbalizme)'tir.
- Entelektüelistlerin rakipleri iki zümreden ibarettir: Cahiller ve hainler.
- Entelektüelistlerin ya da entelektüelist aydınının bir başka özelliği bürokratik zihniyete sahip olmasıdır. Bu sebeple kalkınmakta olan ülkelerde değişiminin dolayısıyla modernizmin başlıca yol göstericisi ve tek temsilcisi devlettir. Bu tür aydınlar devleti tercih ederler, memuriyet ya da politik mevki yoluyla yükselmeye gayret ederler.

Güngör, tüm bu özelliklerden hareketle mutlak modernistleri Peter Berger'in eksik modernleşme kavramıyla ifade eder. Bunların zihinlerinin teknolojik üretimden çok bürokrasi tarafından şekillendirildiğini belirtir.

Güngör (1993, s. 39)'e göre batıdaki gelişmeleri layıkıyla takip edemeyen geri kalmış memleket aydınları ne olduğu iyice bilinmeyen bir modernizm namına kendi kültürlerine düşmanlık ederler. Bunların en tipik örneği Ahmet Rıza ve Abdullah Cevdet'tir. Meclis Başkanı olduğu zaman "Ben isbatiye mesleğindenim (pozitivistim)." diyerek yemin etmek istemeyen Ahmet Rıza'nın öldüğünde kütüphanesinden bir sürü değersiz kitap arasından Comte'a ait bir kitap bulunmuş, onun da sadece önsözüne ait sahifenin açıldığı görülmüştür.

Entelektüalist aydınlar ya da mutlak modernizmi savunanların hedefi “çağdaş uygarlık düzeyidir”. “Çağdaş uygarlık düzeyi denen ve en az ikisi Türkçe olmayan şu üç kelimenin manası her iyi ve güzel şeyin bugünkü Batı dünyasında bulunduğu” (1986, s. 62). Güngör bu sözün muasır medeniyet seviyesine ulaşma ve onu aşma şeklinde ortaya atıldığını şimdi aşmak yerine sadece erişmek dendiğine göre, Türkiye’deki Batıcı aydınların emel seviyelerinin gittikçe düştüğünü, hatta bazıları ancak iki bin yıl sonra şimdiki Batı seviyesine ulaşabileceğimizi iddia ederek siyasi skandal konusu olduğunu (1986, s. 181) ve bu tip aydınların devrim yapmış ülkelerde ortaya çıktığını (2006, s. 169), sadece Türkiye’de değil devrim yaşamış tüm İslam ülkelerinde bu tip aydınların kalkınma, modernleşme, refah, saadet ilh. konularında düşünürken İslam’ı herhangi bir şekilde hesaba katmadıklarını (2006, s. 179) belirtir. Güngör bu tip aydınları bazen “mutlak modernistler”, bazen “Batıcı aydınlar”, bazen “garpçılar”, bazen “entelektüalistler”, bazen “entelektüalist aydınlar” bazen de “İslamcı olmayan modernistler” olarak isimlendirir.

Güngör (2006, s. 183)’e göre, Batı Medeniyetinin şoku o kadar etkili olmuştur ki; İslamcı olmayan modernistlerden, yani batıcı modernist aydınlardan etkilenen Batılı olmayan ülkelerdeki “ilerici” politikacılar, bu mutlak modernizm uğruna insanları feda edecek kadar radikal tedbirlere başvurmuşlardır. Çünkü bu tip aydınlar için modernizm bir inanç ve ideoloji meselesidir.

Bazı yönleri ile mutlak modernistlerin içine yerleştirebileceğimiz bir diğer aydın tipi de Güngör’ün ifadesiyle “İslamcı modernistler”dir. Güngör, Müslüman aydınları ikiye ayırır. Birinci gruptakileri bazen “İslamcı modernistler” (2006, s. 182), bazen de “modernist veya uzlaşmacı İslamcılar” (2006, s. 179) olarak isimlendirir. İkinci grupta yer alan Müslüman aydınları ise “radikal muhafazakârlar” (2006, s. 179) olarak adlandırır ki biz bunları yani radikal muhafazakârları modernleşme karşıtları başlığı altında inceleyeceğiz. Güngör (2006, s. 180)’e göre, her iki Müslüman aydın tipinin yanılma noktası Batı ile temastan bu yana İslam düşüncesinde meydana gelmiş kesikliklerdir. Müslüman aydınların iki tipi de Batı medeniyeti gibi İslam’a da uzak ve yabancıdırlar. İslam’a uzaklıklarının en belirgin göstergesi İslam’ı incelerken orijinal kaynaklardan ziyade Batılı yorumcuları takip etmeleridir.

Tabiri caizse Güngör kitabında “asrın idrakine söyletmeliyiz İslam’ı” prensibinden hareketle, modern zihniyeti İslamiyet’e tercüme edenleri “İslamcı modernistler” (2006, s. 182) olarak isimlendirir. Ona göre İslamcı modernistler

“... İslam açısından Batı medeniyetini yorumlamaktan ziyade, Batı açısından İslam’a baktıkları için, İslam’ı modern göstermek gayretiyle çok defa yetersiz, geçerliliğini kaybetmiş bir İslamiyet inancının doğmasına yol açmış bulunuyorlar...” (2006, s. 182). Güngör, Türkiye’de elitlerin bilinçlerinin büyük ölçüde aydınlanma ve modernite tarafından inşa edildiğini gözden uzak tutmaz.

Güngör’n mutlak modernistlere getirdiği eleştirileri ŗu noktada toplayabiliriz (1993, s. 101-102):

- Avrupa diye yekvücut bir kültür veya medeniyet yoktur. Bu tezi savunanlar “hangi batıyı” model alacaklar.
- Avrupa’daki tüm toplumların “modern medeniyet”i temsil eden millî kültürleri vardır.
- Avrupalılaŗma tezi millî kültürün inkârını gerektirmez.

Güngör’e göre mutlak modernistler/Batılılaŗma taraftarları sadece “kültür unsurlarının birbirinden tecrit edilmiŗ mevcudiyetler hâlinde bulunmadığı” noktasında haklıdır.

“Avrupa Ortak Pazarı’nın kuyruğu mu, yoksa Ortadoğu’nun baŗı mı olacağız. Bize dŗman olan ve dŗman kalacak olan bir medeniyetin çöpçülük hizmetini mi, yoksa kendi medeniyetimizin öncülük hizmetini mi yapacağız. Türk münevveri bu konuda derhal bir karar vermelidir. İktisadi kalkınma ve teknolojik geliŗme ile Avrupalılaŗmayı aynı ŗey sayanlar herhalde birinci yolu tercih edeceklerdir, ama biz onları denedik ve hiçbir ŗey kazanamadık” (1993, s. 272).

Güngör mutlak modernistlerin modernleŗme ile Avrupalılaŗma/Batılılaŗma arasındaki ayrımı fark edemediğini, bunu fark edemeyenlerin Türkiye’yi sürükledikleri yeri sorgular.

6.2. Kontrollü Modernleŗme: Kontrollü Modernleŗme Taraftarı Olarak Milliyetçi Aydınlar ve Siyasi Elitler

Kontrollü modernleŗme taraftarları modern hayata kontrollü bir ŗekilde uyum sağlamayı amaçlayan ve kalkınma için belli grŗleri olanlardır. Güngör (1986, s. 52-58)’e göre;

- Milliyetçi aydınlar, millî kültürü temsil ettikleri ve yerli bir formül getirdikleri için halk ile kolayca kaynaŗacaklarını sanırlar ancak yanılırlar.

Halkla kolayca kaynaşamazlar, çünkü seçkin bir grup olarak henüz modernleşmemiş bir cemiyet karşısında modernizmi temsil etmektedirler.

- Milliyetçi aydınlar, geleneklere saygılı olmayı halka yakın olmak için yeterli gördükleri takdirde yanılırlar.
- Milliyetçi aydınlar, Batı modernizminin ferdiyetçiliği ve materyalizm hesapçılığına karşıdır. Onlardan birtakım üretim teknikleri ve bu teknikle ilgili sosyal organizasyon dışında bir şey alınmaması gerektiğine inanmışlardır.
- Milliyetçi aydınlar da temel kültür değerleri dışında pek çok noktalarda halktan ayrı bir hayat yaşamaktadır.

Güngör (2006, s. 76-78)'e göre, modern teknolojinin veya genel bir tabirle modernizmin dünyayı sürüklemekte olduğu uçuruma karşı engel olmak isteyen düşünürlerin ortaklaşa kabul ettikleri iki husus vardır. Bunlardan ilki teknolojinin ortadan kaldırılmasının söz konusu olamayacağı, ikincisi ise bugün modern teknoloji ile birlikte giden değerler sisteminin veya “teknolojik ideoloji” denen şeyin karşısına yeni ve farklı bir ideolojinin* geçirilmesi şartıdır. Yapısöküm yönteminden hareketle bakacak olursak Güngör’ün burada farklı ideolojiden kastettiğinin İslam’ın vazettiği değerler olduğunu söyleyebiliriz.

Güngör’ün “kontrollü modernleşme”yi savunanlara ilişkin görüşleri ile yukarıdaki paragraftaki görüşlerini örtüştürecek olursak, batı modernizmi ya da “teknolojik ideoloji”nin ortaya çıkardığı problemlere çözüm üretecek olanlar hem yereli ve milliyeti ihmal etmeyen hem de evrensel yani İslam’la tanışık olan kontrollü modernleşme taraftarlarıdır. Bu yeni tarihsel ve toplumsal formasyonunun istenmedik sonuçlarından Güngör’ün ifadesiyle “buhranlar”ından ancak bu sayede korunulabilir.

Güngör’ün kendisini de dâhil edebileceğimiz bu grupta yer alanlara Güngör şu eleştiriyi getirir:

“... Onların asıl hatası kültür değişmelerini bir ihtiyaç listesi terkip etmekten ibaret görmeleridir. Bu türlü envanterler hazırlamak belki bizim zihnimizi tatmin eder, fakat cemiyeti tatmin etmez. Aslında kültür değişmesini bir program ve öncelikler meselesi halinde ele almak bir zarurettir. Fakat bu programa siyasi liderlerin

* İnsan aklının ürünü olan ve din yerine insanları bütünleştirici bir faktör olarak modernite ile batıda inşa edilen ideolojilerin dinin alternatifi olarak sunulması ayrı bir tartışma konusudur.

hevesleri değil sosyal ilimlerin rehberliği hâkim olmalıdır” (1993, s. 103-104).

Güngör, hocası Mümtaz Turhan gibi modernleşmede ilimlerin rehberliğine özel bir önem verir. Kendisini de dâhil edebileceğimiz kontrollü modernleşme taraftarlarını bu konuyla ilgili olarak ilmi rehber almaları hususunda uyarır.

Daryush Shayegan’ın “Yaralı Bilinç” (1993) kitabında belirttiği gibi, klasik batı bilimi ve onun ürettiği teknikler ve teknoloji, Hıristiyan teolojisinin sekülerizasyonundan ayrı düşünülemez. Bu sebeple tekniği ve teknolojiyi, ardındaki metafizik zemini anlamadan elde etmek hayalden öteye geçmez. Kısmi Batılılaşma yanlıları ya da kontrollü modernleşmeyi savunanlar için modernleşme sürecinde Batı’dan alınması gerekenler bilim ve tekniktir. Ancak alışverişin ilmî temeli sorgulanmamıştır. İşte bu sorgulama Güngör tarafından yapılmıştır. Güngör, bilim ve teknik dediğimiz unsurların bir toplumun zihniyet dünyasından ayrı düşünülemeyeceğini göstermiştir. Yaptığı sorgulama ile dâhil olduğu ideolojiyi de eleştirerek, bu ideolojinin gelişimine katkı sağlayan bir bakışa sahip olmuştur.

6.3. Modernleşme Karşıtlığı: Geleceğe Sığınan Sosyalistler ve Geçmişe Sığınan Radikal Muhafazakârlar

Güngör’ün tüm dünyada modernleşmenin kolayca itiraz edilebilecek bir fenomen olmaktan çıktığını, modernleşmeden hoşnut olmayanların, modernleşmeyi reddetmek yerine onu kontrol etmenin yollarını aradıklarını belirtir. Güngör, Waddington’dan (aktaran Güngör, 1986, s. 169) hareketle; Marksizm, sömürge isyanları, yeni sol, Bitnik hareketi, hippilik, çiçek çocukları, Castrocular, Che Guevaracılar ve üniversitelerde huzuru bozan aktivist hareketleri batı medeniyetinin ortak ve yerleşmiş değerlerine dolayısıyla modernizme karşı çıkan oluşumlar olarak sıralar. Waddington’dan devamla Güngör; bu hareketlerin çoğunun sadece mevcut teknolojiye değil bütünüyle rasyonel ve mantıki düşünceye karşı da açıkça düşmanlık ifade ettiğini, bu harekete dâhil olanların çoğunun toplumun alt sınıflarından geldiğini, bunların teknolojiye ve rasyonel düşünceye karşı çıkarken gerçekte ne demek istediklerinin belli olmadığını, bunların modernizmin başarısı olan şehirlerden kaçarak kırlara sığındığını belirtir.

Güngör, modernleşmenin istenmedik sonuçlarını Batı açısından-özellikle de kendi toplumumuz açısından-tartışmıştır. Bugünkü sosyal bilimlerin terminolojisinden hareketle, postmodernistlerin modernleşmeye entelektüel

bağlamda getirdikleri eleştirileri ve yeni toplumsal hareketleri değerlendirebilmesi tabii olarak mümkün olmamıştır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Güngör'ün modernleşmeye ilişkin görüşlerinin yakalayabildiğimiz önemli bir kavramı hocası Mümtaz Turhan'ın etkisiyle kullandığı “kültür değişimleri” terimidir. Güngör modernleşme karşıtlarını bazen “saf kültür tezini ileri sürenler” olarak isimlendirir ki, bunlar kültürlerarası alışverişe karşı gruplardır:

“Saf kültür tezini ileri sürenler ilmi bakımdan büyük hata içindedirler... milliyetçi bir görüş açısına sahip bu gruplar hiçbir kültürün saf olmayacağını, üstelik saf kültür üzerinde ısrar etmenin Türk milletini hiç değilse yerinde saydıracağını kabul etmelidirler. Kültür unsurları ve terkipleri bir milletin büyük bir ekseriyeti tarafından ne şekilde benimsenmiş ve geliştirilmişse o haliyle saf ve millidir...” (1993, s. 104).

Güngör eserlerinde modernleşme karşıtlarını “saf kültür tezini ileri sürenler” olarak isimlendirdiği gibi, bazen de “geçmişe sığınanlar”, “geleceğe sığınanlar” olarak da isimlendirir.

Güngör'ün eserlerinin satır aralarından çıkartabileceğimiz kendisinin “modernleşme karşıtlığı”nı ele aldığı bölümde açıklamadığı, ancak Türkiye bağlamında “geleceğe sığınanlar” ve “geçmişe sığınanlar” ayrımından ele aldığı iki fikir cereyanını modernleşme karşıtlığı içinde düşünebiliriz. Geleceğe sığınanlar “sosyalist ütopya”ya katılanlardır. “Onlara göre ileride kurulacak olan ve tarihte geçmişi bulunmayan bir tam bağımsız, üstlerden arınmış, sömürünün olmadığı, herkesin her şeyde eşit olduğu bir Türkiye’de saadeti tadacaktır” (1986, s. 62). Güngör bunun bir idrak yanılması olduğunu belirtir.

“Geleceğe sığınanlar” gibi “geçmişe sığınanlar” da idrak yanılması içindedir. “... geçmişten istediğimiz her şeyi alıp bugüne aktarmamız kafamızda kolay görünse bile gerçekte imkansızdır; bu tıpkı Bilge Kağan'ın bilgeliğini, Alparslan'ın kılıcını, Mevlana'nın kafasını, Yunus'un kalbini, Yıldırım'ın cesaretini, Sinan'ın sanatını, Kanuni'nin haşmetini, Fuzuli'nin dilini, Dördüncü Murat'ın otoritesini, Katip Çelebi'nin ilmini, Abdülhamit'in zeka ve dirayetini ilh. toplayıp bir adam inşa etmek ve ona şapka giydirerek yirminci asrın ikinci yarısında Zeytinburnu'nda yaşatmaya benzer” (1986:66-67), ki bu da bir idrak yanılmasıdır.

Güngör (2006:76) hem tüm dünyada hem de Türkiye’de modern teknolojinin doğurduğu sosyal meselelerden kurtulabilmek için ondan vazgeçmeyi düşünenlerin olduğunu ancak bu düşüncelerin ferdi seviyede kalarak tüm toplumu etkileyebilecek bir güç kazanmadığını belirtir.

Güngör “İslam’ın Bugünkü Meseleleri” adlı kitabının bir başka yerinde ise modernite karşısında “geçmişe sığınanlar”ı “radikal muhafazakârlar” olarak isimlendirir. Güngör (2006, s. 179-180)’e göre, bunlar hakikaten muhafazakâr olmaktan ziyade reaksiyonerdir, yani bunlar mevcut bir geleneğin muhafazasını değil, mazinin derinliklerinde kalmış, gelenek olarak bugüne geçmemiş birtakım görüş ve uygulamaları diriltmek istemektedirler. Ancak bu durum bir idrak yanılmasıdır.

Bu başlık altında buraya kadar olan bölümde hem Güngör’ün modernleşme karşısında oluşturduğu aydın tipolojisini, hem de Güngör’ün kendi tasnifinden hareketle kendisinin nereye dâhil olduğunu gösterdik. Şimdi de Batı’da modernliğin özgürleşme ve akılcılaşıma olarak iki yüzünün olduğunu ve bu iki yüzden hareketle Türk modernleşmesine/Batılılaşmasına ilişkin kuramları ve açıklamaları tasnif eden Akpolat’tan hareketle (2009, s. 15-30), Güngör’ün bu açıklamalardaki yerini tespit edelim.

Modernliğin kendisinin Batı’nın bir ürünü olduğu ve modern olanın da Batı olduğu temel kabulünü bazı sosyal bilimcilerimiz modernleşmenin Batılılaşma olduğu sonucuna götürmüştür. Ancak Atilla İlhan’ın “Hangi Batı” sorusunu Güngör de sorar. “Hangi Batı” sorusuna modernlik bağlamında verilen cevapta Akpolat ikili bir ayrıma gider. İlki Fransız-laik modernlik, diğeri ise Anglosakson-seküler modernliktir.

Akpolat’ın tespiti ile Fransız Aydınlanma Felsefesi; kendisinin bilincine varan rasyonel ve modern batı, bir de buna tepki olarak gelişen Alman İdealizminden neşet eden romantik ve muhafazakâr Batı (2009, s. 15); ya da bizim ayırımımızdan hareketle ve modernizmin son aşama olduğunu belirten, ilerlemeye ve evrensel vurgu yapan modern Batı ile yerele vurgu yapan modern Batı ya da akla, tümele, mutlak bilgiye, nomotetik açıklamalara vurgu yapan laik modernlik ile aklın dışındaki sezgisel bilgi elde etme yollarına, tikele, geçici kesin bilgiye, ideografik tanımlama ve anlamaya vurgu yapan muhafazakâr modernlik.

Batı'da İki Türü Modernlik¹

<p>Fransız Tipi Laik Modernlik</p> <ul style="list-style-type: none"> • Din ve devlet arası ilişkilerde Fransız Devriminin Katolik Kiliseyi baskılaması sonucu devletin dini belirlemesi • Laik modernleşme • Fransız Devrimi ulus devlete bağlı vatandaş • Dinî ve ekonomik ikincil yapıların ilga edilmesi • Cumhuriyet vurgusu • Akılcılaştırma ve cumhuriyet 	<p>Anglosakson Tipi Seküler Modernlik</p> <ul style="list-style-type: none"> • Anglosakson ve Protestan Batı'da devletin bir sivil toplum yapısı ve örgütlenmesi olarak dine ve dinsel kuruluşlara müdahale etmemesi, sekülerizm • Seküler modernleşme • Sivil toplum içinde ikincil yapıların (tarikatlar, meslek birlikleri) özne olması • Bireyin sadece devletin vatandaşı değil ailenin, dinî cemaatin ve benzeri gönüllü birliklerin üyesi olarak kabul görmesi • Demokrasi vurgusu • Özgürleşme ve demokrasi
--	---

Türkiye'de İki Tür Modernlik¹

<p>Laik modernlik</p> <ul style="list-style-type: none"> • Modernleşme denetimi devlete aittir. • Fransız tarzı; devletin sivil topluma yön vermesi • Modernleşmenin toplumsal taşıyıcıları merkez kentli, eğitilmiş, üst düzey devlet memurları ve ordu mensupları 	<p>Muhafazakâr Modernlik</p> <ul style="list-style-type: none"> • Modernleşmenin öznesi sivil toplum ve onun içindeki sivil-dinî örgütlenmelerdir. • Muhafazakâr modernleşme; Anglosakson tarzı; sivil toplumun ikincil yapıları ile kapitalizmin toplum içinde yayılması • Modernleşmenin toplumsal taşıyıcıları; çevre, Anadolu, küçük ve orta düzey esnaf ve tüccar.
--	--

Türk milliyetçiliğinin kendi içindeki ayrımlarının belli toplumsal ayrımlar üzerine inşa edildiği fikrinden hareket eden Akpolat (2009, s. 3-9)'a göre;

¹Tablolar Akpolat (2009)'dan hareketle oluşturulmuştur.

“Modern/laik/resmi milliyetçiliği savunanlar toplumsal kesim olarak merkezde yer alan devlet ve devletin seçkinleridir. Geleneksel/muhafazakâr/İslami milliyetçiliği savunanlar ise toplumsal tabanı geniş halk yığınlarıdır. Türk milliyetçiliği daha ayrıntılı olarak şu şekilde ayrıştırılabilir: 1. Irki milliyetçilik (Atsız), 2. Pantürkizm (Gaspıralı İsmail, Akçura), 3. Laik milliyetçilik (Atatürk), 4. Türk İslam Sentezi (Ziya Gökalp), 5. Muhafazakâr milliyetçilik (Kabaklı, Kafesoğlu, Kaplan, Güngör), 6. Sivil toplum milliyetçiliği (Akyol, Çalık).”

Milliyetçiliğin bu iki ana ayrımında geleneksel/muhafazakâr/İslami milliyetçiliği savunan eksende yer alan Güngör’ün modernleşmeye yüklediği anlam, ilk kesimde (modern/laik/resmi milliyetçilik) yer alanların yükledikleri anlamdan farklıdır. Laik modernlik ve muhafazakâr modernlik ayrımında Güngör modernliğin taşıyıcısı olarak millete ve milletin değerlerine güvenmektedir.

Cumhuriyet Türkiye’si kuruluş döneminde şu veya bu ölçüde Avrupa’daki otoriter modernleşme modellerinden (Almanya, İtalya ve Sovyetler Birliği) esinlendi. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Türkiye için model Batı demokrasileri, Soğuk Savaş’ın sona ermesinden sonra ise AB oldu. Bu süreçte Güngör’ün en önemli tespiti modernleşme ve Batılılaşma terimlerini birbirinden ayırtması, Batı dışı modernlik kavramının nüvelerini atması ve muhafazakâr bir modernleşme taraftarı olarak otoriter/mutlak modernistlere getirdiği eleştirilerdir. Güngör, Türk aydınının bugün diye Batı’yı görmesine, her iyinin geçmişte ya da gelecekte aranmasına ve aydınlanmanın akli insan tasarımına muhafazakâr bir eleştiri getirir.

Güngör’ün modernleşme ve Batılılaşmaya ilişkin hem siyasi elitlere hem de aydınlara eleştirisi somut verilerden hareketle değil, daha ziyade soyut düzlemde ve esas itibarıyla sosyal psikolog olması sebebiyle de sosyal psikolojinin temel terimlerinden biri olan tutum ve tavırlar üzerinden tarihsel tahayyül bağlamında yürütülmüştür. Tutum ve tavırlar üzerinden yürüttüğü modernleşme tartışması Güngör’ü Weber’in anlama yöntemini kullanmasına zemin hazırlamıştır.

7. Batı Modernitesinin Açmazları ve Çıkış Yolu

Güngör, Batı medeniyetinin ve dolayısıyla modernleşmesinin içinde bulunduğu buhran hakkında Spengler, Toynbee ve Sorokin (1986, s. 174-178)’den hareketle bilgi verir. “İslam’ın Bugünkü Meseleleri” adlı kitabında ise bu buhrandan çıkışın İslam ile mümkün olabileceğini belirtir. Ona (2006) göre, yirminci yüzyılın

ikinci yarısı “İslam’ın uyanışı”na şahit olmuştur. Bu uyarışta hem İslam ülkelerinin siyasi ve iktisadi güç kazanmaları, hem de İslam’ın inanç sistemi ve hayat nizamı olarak dünyanın ilgisini çekmesi etkili olmuştur. İslam dünyasının bugünkü meseleleri siyasi ve iktisadi olmaktan çok kültür meselesidir ve İslam bir kültür hareketi hâline dönüştüğünde köklü ve kalıcı neticeler doğurarak Batı modernizminin buhranlarına alternatif bir medeniyet olarak yeniden ortaya çıkacaktır. Ona (2006, s. 70-71) göre, bugün Batı dünyasında hâkim olan sosyal ve iktisadi organizasyon tarzı ve değerler sistemi büyük çapta tatminsizliklere yol açmaktadır. Problem, insan ilişkilerine materyalist menfaat kriterlerinin hâkim olması, insanların beşeri özelliklerine hiç etkisi olmayan bazı dış özelliklere (renk, coğrafi bölge, tarihî kader ilh.) göre ayrımcılığa uğramaları, ilim ve teknolojinin put hâline getirilmesi ve en önemlisi de insanın kendi varlığındaki potansiyeli geliştirmesine imkân verecek bir “hakiki kültür” hayatının kurulmasına engel olmasıdır. Batı modernitesi, bütüncü hakikat anlayışını kaybetmiştir. Batı modernitesine/medeniyetine hâkim olan hakikat anlayışı realitenin teorik yönüyle araştırılmasından elde edilen bilgidir. Bu tür bilgi eksiktir. Çünkü realitenin bir de sezgi yoluyla –vasıtasız- kavranan bir yönü vardır. Bilgi üç türdür: Birincisi teorik bilgi ki bunun yolu istidlaldır (yani mantık kaidelerine uygun bir şekilde bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarma); ikincisi duyu organları yoluyla elde edilen bilgidir; üçüncüsü sezgiyle bilinenlerdir. Bazen duyu verileri ile sezgiye ait bilginin bir arada mütalaa edildiği de görülmektedir. İslam, realiteyi hem teorik kavramlar hem de entüitif (sezgiye dayanan) kavramlar yoluyla anlayabileceğimizi kabul etmektedir.

Modernleşme teorisi, hem modern hem de geleneksel toplumları istikrarlı ve entegre toplumlar olarak kavramsallaştırırken, modernleşen toplumdaki gelenek ile modernlik arasındaki gerilim ve çatışmaların kaçınılmaz olarak istikrarsızlık yarattığını vurgulamaktadır. Güngör ise modern olanın geleneğin devamı olabileceğinin açılımını yapar.

Güngör “...modern sanayi cemiyetinin getirdiği hayat tarzı ve onunla birlikte yayılma istidadı gösteren rasyonalist-pozitivist düşünce tarzının örf ve âdetlere çıkışa zemin hazırladığını...” (1986, s. 9) belirterek modernleşme ile birlikte ortaya çıkan örf ve âdete uygun davranmanın akla uygun olmadığı tezini sorgular. Modernistlerin savunduğu pür rasyonel davranışın ve duygudan soyutlanmış bir insanın gerçeklikle örtüşmediğini sosyal psikoloji biliminin verilerinden hareketle örneklerle ortaya koyar.

8. Erol Güngör'ün Sosyolojideki Yerinin Modernleşme Bağlamında Değerlendirilmesi

Güngör'ün sosyal bilimci kimliğiyle hem genel olarak Türk sosyolojisindeki yeri hem de Modernleşme-Batılılaşmaya ilişkin görüşlerinin değerlendirilmesini yaptığımız bu başlık altında Güngör'de Weber'in etkisini, tarihsel sosyoloji ve sosyolojik muhayyile terimleri çerçevesinde Güngör'ün eserlerine bakabilmenin mümkün olduğunu, sosyolojide temel anlaşmazlık konularının Güngör'de nasıl aşılabildiğini, Güngör'ün siyasi duruşunu, değer odaklı sosyoloji üretmesini ve entelektüel yönünü göstereceğiz.

Erol Güngör'ün bütüncü paradigmaya dâhil, Weber'e yakın, "sosyolojik muhayyile" ve "tarihsel tahayyül" bağlamında meselelere bakan düşünür yönü modernleşmeye ve Batılılaşmaya ilişkin açıklamalarına da yansımıştır.

Erol Güngör, "Türk Sosyolojisi"²'nin gelişimine ve resmî sosyolojik söylemin kırılmasına zemin hazırlayan en önemli sosyal bilimcilerimizdendir. Türkiye'de modernleşmeden, çağdaşlaşmadan anlaşılan Batılılaşmadan başka bir şey değildir. Modernleşme Batı'ya eklenmek anlamı taşımaktadır. Bugün küreselleşme denildiğinde de Batı-merkezcilik değişmemektedir. Günümüzde Nilüfer Göle ile Türk sosyolojisinde gündeme gelen "Batı-dışı modernleşme" anlayışı benzer bir bakış açısının yeniden üretimidir. Çünkü modernliğin yarattığı türbülansın etkileri ve hızı azalsa da devam etmektedir.

Modernizmden ziyade postmodern teriminin sıklıkla kullanıldığı bu günlerde şayet Habermas'ın izinden giderek modernleşmeye yeniden bakacak olursak "tamamlanmamış bir proje" olarak hâlâ aramızda yaşamaya devam ettiğini görürüz. Bauman (2003, s. 348) metaforik bir dil kullanarak modernliği bir gemiye benzetir. Geminin geçtiği ve ardında birçok bakiye bıraktığını belirtir. Kimisi bu geçmişin yarattığı türbülansın etkisi ile sulara gömülmüş ve yüzerek teknelerine yol almak için çaba sarf etmektedir. Ancak sular durulduğunda bütün bunlara sebep olan gemiye yani modernliğe daha yakından bakılabilir, bütün gövdesini görebilir, tarayabilir ve yöneldiği istikameti tespit edebiliriz. Postmodernlik illa da modernliğin reddi, itibarsızlaştırılması ya da sona erdirilmesi değildir. Postmodernlik kendi imkânsızlığını kabul eden modernliktir, kendini gözetleyici modernliktir. Yapılan tüm postmodern vurgulara rağmen modernlik aşılp geçilmiş, tarihsel misyonunu tamamlamış bir vetire değildir.

² "Türk Sosyolojisi" ve "Türkiye'de Sosyoloji" ifadelerinin ayrıştırılması ve bu ikisinin birbirinin yerine kullanılmayacağına ilişkin önemli bir açıklama için bkz. (Eğribel, s. 3-15).

Modernlik vadettiği sözlerini yerine getiremediği için postmodern söylem kısa süre içinde tüm dünyada en önemli entelektüel zemin olarak belirdi. Ancak postmodern söylemin de insanları değer bunalımı içinde cebelleşmeye terk edeceği ortadadır. Bütün değerlerin aynı derecede bir aradalığını savunmak aslında hiçbir değer olmadiğini ifade etmek anlamına gelmektedir. Ancak bu, olgusal tutarlılığı olmayan bir açıklamadır. Güngör, bunun ıstırabını yaşayan, geminin geçtiği ve geçişin yarattığı türbülansın etkisiyle sulara gömülmüş, yüzerek teknesine yol almaya çalışan bir toplumda eserlerini kaleme almıştır. Sular durulmadan bütün bunlara sebep olan gemiye yani modernliğe yeniden bakmış; “modernizm hem ıstırap veriyor, hem de ona katlanma gücü sağlayacak bir ideoloji vermekten aciz kalıyor... Bizim kanaatimizce İslam’ın en kuvvetli tarafı işte buradadır” (1993, s. 60) diyerek İslam’ı temel değerleri üreten bir sistem olarak savunmuş ve değerden bağımsız bilim yapılıp yapılamayacağına ilişkin tartışmalardan hareket edersek, feminist ve çatışmacı ekole mensup sosyologların değer odaklı sosyoloji ürettikleri gibi Güngör de değer odaklı sosyoloji üretmiştir. Ürettiği bu sosyolojik bilginin metodolojik temel kabulleri net olmamakla birlikte ontolojik ve epistemolojik kabullerinde İslam’ın etkileri açıktır. Değer odaklı sosyoloji üretirken de dâhil olduğu ideolojinin açıklamalarını ilmî verilerden hareketle eleştiriye tabi tutmuştur.

Akademik dünyaya yön veren bir düşünür olarak Erol Güngör, Batı’daki gelişmeler kadar kendi toplumunu ve İslam’ı bilen; tarih, sosyoloji ve sosyal psikoloji arasında bağlantılar kurarak disiplinler arası çalışma yapan bir entelektüel olduğu kadar, Türk dilinin gücünü ortaya koyan edebi bir şahsiyettir.

Bir sosyal psikoloji profesörü olmasına rağmen üniversitelerimizde onunla ilgili sosyoloji bölümlerinde yaptırılan birçok tezde sosyolog olarak takdim edilir. “...Güngör, psikolojide değil de sosyoloji bölümünde... olsaydı daha verimli olacaktı. Çünkü onun yazı ve kitaplarının tamamına yakını daha çok sosyolojiye yakındır. Onu orijinalleştiren de sosyoloji konusundaki makale ve kitaplarıdır...” (Vayni, 2002, s. 103). Ancak onun sosyal psikoloji kökenli olması modernleşmeye ilişkin analizlerde kullandığı sosyolojik terminolojinin sınırlı kalmasına sebep olmuştur.

“Erol Güngör, eleştirel değerlendirmeye ve bilimsel tahkike layık olacak ciddiyette bir fikir adamıdır...büyük bir mütefekkindir. Fakat bir düşünce adamının büyüklüğü, onun yanılmazlığından ileri gelmez, çoğu insanın farkında olmadığı meseleleri görmesi, onları ortaya koyacak kavramları geliştirmek için yoğun çaba harcaması, çözümler araması, önemliyi önemsizden ayırt etmesi, belirsizlik alanını

daraltarak hakikate götürecektir istikameti seçme ihtimalini artırması gibi katkılar bir düşünce adamını kendi zamanında yaşayan ve kendinden sonra gelen zihinlerin düşünce faaliyetlerinin hareket noktasında tutar. Yanılmaz olmayı kimse taahhüt etmez... bir düşünce adamını büyüktüren, onun başka zihinlerdeki verimliliğidir” (Özakpınar, 1999, s. 284).

Özakpınar, Güngör’ün düşünce tarihimizdeki önemini ve yerini bu cümlelerle belirttikten sonra, Güngör’ün kültür ve medeniyete ilişkin görüşlerini açıklarken nerelerde tıkanıldığını belirtir ki, Özakpınar’ın tespitleri Güngör’ün modernleşme ve Batılılaşma meselesinde de karşımıza çıkmıştır.

“... Güngör’ün ayrı ayrı bahislerdeki görüşleri bütünüyle mütalaa edildiği zaman, o görüşlerde fark edilen çelişkilerin kaynağı, her olgunun telkin ettiği düşünce istikametinde ayrı bir tarif yapma eğilimidir. Oysa bilimsel düşüncenin amacı, olguların görünürdeki değişkenliklerinin doğuşunu anlaşılır hale getirecek soyut ve genel kavramlara ulaşmaktır... kültür ve medeniyet görüşü, olguları açıklayıcı teorik bir kıymet taşımıyor. Bu görüşte kültür ve medeniyet ayrımı lâfzî ve mantıkî plandadır. Olgularla sistematik biçimde yüzleştirilmediği için, bu tarif ve ayrımla olguların çeşitliliğini anlamaya çalışan zihinler büsbütün karışıyor. Teorik kavramlaştırmaların ve tahkikin olmadığı yerde, kelimelerin belirsizlikler taşıması ve değişken anlamlar ifade etmesi kaçınılmazdır. Olguların çapraşıklığından bağımsız olarak formüle edilen mantıkî tarifler, olgular karşısında yetersiz kalıyor ve tutarsızlıklara yol açıyor...” (Özakpınar, 1999, s. 289).

Özakpınar’ın, Güngör’ün kültür ve medeniyet kavramlarını birbirinin yerine kullanması ve zaman zaman ayrıştırmamasına ilişkin benzerliği modernleşme ve Batılılaşma terimlerine ilişkin de tespit edebiliriz. Mesela, Güngör Batılılaşma meselesini mütalaa ederken “medeniyet”i teknoloji olarak görmüş, İslam Medeniyeti’nin gerilemesi ve yeniden ilerletilmesi meselesini mütalaa ederken de medeniyet, değerler ve inançlar sistemi olarak görmüştür. Medeniyeti tanımlarken genel bir kavram gibi hiçbir niteleme yapmadan ortaya koymuştur. Tartışılan konunun Batılılaşmaya ilişkin olması dolayısıyla tarifi yapılan ve teknolojiyle eş tutulan medeniyetin Batı medeniyeti ya da yine Güngör’ün zaman zaman kullandığı bir tabirle “modern medeniyet” olduğunu anlıyoruz.

Güngör'ün sosyal psikoloji alanında yaptığı doktora, doçentlik ve profesörlük çalışmaları dışındaki sosyoloji muhtevalı tüm eserleri saha araştırmalarından bağımsız, tarihsel bir perspektifle yazılmıştır. Güngör, Modernleşme ve Batılılaşma konusunda saha araştırmalarından elde edilen veriler ya da ekonomik göstergeler üzerinden değil, Türkiye'de aydınların ve siyasilere değişim sürecine ilişkin takındıkları tavırlar, fikirler ve uygulamalar üzerinden tartışmasını yürütür. Bu tartışmalarda zaman zaman “modernleşme”, “sanayileşme”, “teknoloji medeniyeti” terimlerini birbirinin yerine ve eş anlamlı kullanır. Batılılaşmaya ilişkin takınılan tavırları açıklarken ise bu tavırlara sahip siyasi elit ya da aydınların söylemlerinden ya da kitaplarından alıntılar yapmaz. Sanayileşme ya da modernleşmeye ilişkin tartışmayı herhangi bir teoriden hareket ve bu teorinin terimleriyle yürütmez. Bu sebeple “modernleşme”yi “sanayileşme” anlamında kullandığını belirtmesine rağmen “modernleşme”yi bazen “sanayileşme”, bazen “teknik medeniyet”, “Batılılaşma”, bazen de “modern medeniyet” terimleriyle eş anlamlı kullanır. Modernleşme ve Batılılaşmayı ayırttığı ve bu ayrımı dikkat ettiği yerler siyasi elitlerin ve aydınların bu konuyla ilgili görüşlerini açıklayıp eleştirdiği yerlerdir.

Güngör'ün ortaya yeni bir teori atma iddiasının olmamasına rağmen tabulaştırılmış ve en klişe konularda bile son derece güçlü, bilimsel eleştiriler ortaya koyması sebebiyle Ahmet Turan Alkan, Güngör için “teorisyen değil restorator” nitelemesini uygun görmüştür. Cumhuriyet dönemi kültür, medeniyet, modernleşme, Batılılaşma, tarih, millet, milliyetçilik anlayışlarını ve Ziya Gökalp'i eleştiriye tabi tutmuştur. Onun bu eleştirileri kendisinden sonra gelen bilim adamlarının, mesela arkadaşları Yılmaz Özakpınar'ın konuyla ilgili teori oluşturmasına zemin hazırlamıştır.

Foucault'un yazarı; bir teorinin yazarı, bir disiplinin yazarı veya bir geleneğin yazarı olarak ayırtmalarından hareket eden Sözen (2004, s. 204) Güngör'ü bir geleneğin yazarı olarak tanımlar. Sözen'e göre, Güngör'ün kaleme aldığı her bir eser, geleneğin bütün özellikleriyle değerlendirilebilir.

Geleneğin bütün özellikleriyle değerlendirilebilen Güngör'ün bütün eserlerine ise geleneksel-modern ayrımı bir şekilde sızmıştır. Ancak bu sızıta sosyolojide yer alan temel anlaşmazlık konuları ya da dikotomi olarak belirtilen toplum-birey, yapı-eylem, uyum-çatışma dikotomileri aşılmıştır.

Sosyolojide en önemli anlaşmazlık konularından biri olan ve üstesinden bugün Giddens'in yapılaşma teorisiyle gelinebilen birey-toplum ya da eylem-yapı dikotomisi daha o günlerde Güngör'ün zihninde çözülmüş ve eserlerine yansımıştır. O, toplumu büyük boy teorilerden hareketle topluma bakan sosyologlar gibi sadece

soyut ya da bir sosyal psikolog olarak ve somut birey davranışlarından hareketle incelemeyi. Sosyolojideki toplum ve birey dikotomisini aşarak toplum ve bireyi sosyo-kültürel dinamikleriyle, şahsiyet özellikleri ve tarihsel şartlarda ortaya çıkan özellikleriyle inceler. Bu çerçevede Mills'in "sosyolojik muhayyile" adını verdiği birey ve küçük gruplardan hareketle toplumun tarihini, toplumdaki hareketle bireyin ve küçük grupların otobiyografilerini ve birbirleriyle etkileşimlerini "tarihsel tahayyül" çerçevesinde incelemek GÜNGÖR'ÜN en belirgin özelliğidir ve "...Türk sosyolojisinde tarih ve sosyolojiyi buluşturan önemli sosyal bilimcilerimizden birisidir" (Vayni, 2002, s. 103). GÜNGÖR, Türkiye ile ilgili modernleşme tartışmalarına tarihe müracaat ederek cevap arar. Çalışmaları Mills'in "soyut ampirizm" olarak nitelendirdiği ve eleştirdiği davranışçı sosyal psikolojiye ve "tarihsiz sosyolojiye" verilebilecek en güzel cevaplardan biridir. O, toplumsal değişmeyi açıklamaya çalışırken ne Marksist teoriye atıf yaparak sosyal sınıflar arasında yaşandığı varsayılan çatışmaya vurgu yapar ve ne de evrimci modele uygun şekilde ilerlemeci tarih anlayışı ile toplumu ilkelden/basitten, karmaşık/mükemmel olana doğru sürekli gelişen bir organizma olarak düşünür. Toplamların değişmesini açıklamada zaman zaman devri dalgalı modele başvurur.

GÜNGÖR'ÜN araştırmaları tarama değerlendirme mahiyetinde olup bu araştırmalar tabiatı gereği tarihsel sosyolojiye dayanır. GÜNGÖR "İslam Tasavvufunun Bugünkü Meseleleri" adlı kitabının önsözünde "...zamanımızın tarih, felsefe ve sosyal psikoloji bilgileri hesaba katıldığında tasavvuf üzerinde nasıl bir değerlendirme yapılabilir...işte biz bu soruları tarih açısından inceleyerek, akaid ve kelam ile ilgili hükmü o sahaların mütehasısı olanlara bırakacağız. Fakat muhakkak ki meselenin bu iki tarafı birbirinden müstakil değildir..."(2004, s. 14) diyerek kendisinin tarihsel-sosyolojik bakış açısının mütehasısı olduğunu belirtir.

İlk yayın yılını temel alarak sıralarsak GÜNGÖR'ÜN "Türk Kültürü ve Milliyetçilik" (1975), "Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik" (1980), "İslam'ın Bugünkü Meseleleri" (1981), "İslam Tasavvufunun Meseleleri" (1982), "Dünden Bugüne Tarih-Kültür-Milliyetçilik" (1982) adlı kitapları tarihsel sosyoloji bağlamında yazmış olduğu eserleridir. "İslam'ın Bugünkü Meseleleri" ve "İslam Tasavvufunun Meseleleri" adlı kitaplarının konusu din olup; din olgusu, tarihsel süreç, toplumsal olayların ardışıklığı, kültür ve kültür değişmeleri bağlamında ele alınmıştır. Metinsel din ile kültürel din ayrımından hareket edecek olursak GÜNGÖR, kültürel boyutlarıyla dini, tarihsel sosyolojik bir araştırmaya tabi tutmuştur. Diğer üç kitabını ortak bir değerlendirmeye tabi tutmak mümkündür. Çünkü, bu üç kitapta ortak konu Mümtaz Turhan'ın GÜNGÖR'e araştırma konusu olarak miras bıraktığı

kültür değişmeleridir. Güngör, bu üç kitabında kültür değişmelerini modernleşme ve milliyetçilik konularıyla bağlantılı incelemiştir. Batı karşısında geri kalmışlığımızın sebepleri, bu geri kalmışlığı incelemeye dönüştürme adına, mutlak modernistlerin Batılılaşma, modernleşme taraftarlarının Batılılaşmadan modernleşme/sanayileşme hareketi ve bu yolda kimliğin korunması refleksi olarak geliştirilen milliyetçilik konuları, hep kültür değişmeleri konusu odağı etrafında incelenmiştir.

Alptekin (2008, s. 463), Daniel Miller'dan hareketle kültür değişmeleri konusunda Erol Güngör'ün kurgulama gayretinde olduğu, ancak kurgulamaya ömrünün yetmediği, bir gün gelip ulaşmak istediği formülün şu olduğunu ifade eder: "Kültürde otantiklik, orijinal köklerde değil, orijinal sonuçlarda aranmalıdır." Bu bağlamda Erol Güngör'ün savunduğu serbest kültür değişmeleri, orijinal kültür ürünleri ile sonuçlandığı müddetçe kültürde yozlaşmaya değil, aksine gelişmeye vesile olacaktır.

Ancak serbest kültür değişmelerine ilişkin bu değerlendirmeyi, bu değişime konu olan gruplar/kişiler bağlamında değerlendirdiğimizde farklı sonuçların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Kendi anlam sistemlerini koruyan gruplar seçici davranarak kültürlerarası alışverişten orijinal sonuçlar üretebilirler, ancak herhangi bir anlam sistemine dâhil olmayan grupların asimile olması kaçınılmazdır. Güngör, Türkiye'nin Batılılaşmadan modernleşmesini İslam'da yer alan değer hükümlerinin yaşanmasına bağlar. Bu değer hükümleri çerçevesinde gerçekleştirilecek bir kültürlerarası alışveriş Batılılaşmaya değil, modernleşmeye yol açacaktır.

Paradigma dönüşümleri bağlamında Erol Güngör'ü holistik (bütüncü) paradigmaya dâhil edebiliriz. O toplumsal geçekliği sadece maddi (duyumcul) kültüre ya da sadece manevi ideolojik kültüre indirgememiş, ikisinin bir aradalığını vurgulamıştır. "...toplumsal kuruluşun iki yönüne, özellikle metodolojik anlayışının bir gereği olarak vurgu yapar...birincisi toplumsal kuruluşun bir tarihsel inşa sürecinde ortaya çıkması...ikincisi ise toplumsal kurumların biçimlenişinde toplumun anlam üreten sistemlerinin yeridir..." (Bilgin, 2006, s. 119). Toplumsal kuruluşun tarihsel bir inşa sürecinde ortaya çıkma anlayışı bizi Güngör'ün değerlendirmesinde Skocpol'un "tarihsel tahayyül" terimine götürür. Güngör, meselelere Mills'in "sosyolojik muhayyile" ve Skocpol'un "tarihsel tahayyül" anlayışı içinde yaklaşmıştır.

Güngör'ün toplumsal analiz yöntemi kendisinden yaklaşık yirmi yıl sonra Türkiye'de popüler hâle gelecek olan anlayıcı-yorumlayıcı yöntemdir (Bilgin, 2006, s. 119). Güngör, modernleşme meselesine Türk kültürünün sahip olduğu anlamlar

sistemini üreten mekanizmaları oluşturan değerler ve inançlar (ideolojik kültür) odağı çerçevesinde bakmıştır. Bu bakış açısı, yani anlamlara atfettiği önem, Onda Weber'in anlayıcı sosyolojisinin etkisidir, diyebiliriz.

“Ufkumda Bir Aydınlık” (1982, s. 26-31) adlı makalesinde Marx ve Weber'i ele alan Güngör, Weber'i sosyolojinin piri ve ilmî sosyolojinin kurucusu olarak niteler. Sosyo-ekonomik ve siyasi organizasyonların ve tüm toplumun değişimine ilişkin yapılmış çalışmaları ve sosyologları Marksistler ve Weberyenler olarak ayırt eden Güngör, bu iki görüşün zıtlığını açıklar. Güngör'e göre, Weber'in Türkiye'de tanınmamasının sebebi fikirlerinin anlaşılmasının ve Weber'in fikirlerinden hareketle, toplumu değiştirmenin zor olmasıdır. Siyasal eylemin sosyolojik düşünceyi öncelediği Türkiye'de, Marx'ın da slogan ve beyanname düzeyinde şöhrete sahip olduğunu, Weber'in ise tanınmadan unutulduğunu belirtir.

Weber'den ufkumuzun aydınlığı olarak övgüyle bahseden Güngör'ün aslında Weber'le benzeşen birçok yönü bulunmaktadır. Mutioğlu (aktaran Vayni, 2002, s. 73-74)'ya göre, benzerliklerden ilki Weber ve Güngör'ün tarihsel anlayışlarıdır. Her ikisi de tarihe uzun dönemli bakmışlar ve bu bakışta sadece dini değil, siyasi ve sosyal faktörleri de analize yönelmişlerdir. Bu sebeple, her ikisinin de sosyolojileri tarihi bir sosyolojidir. Weber Batı medeniyetinin, Güngör ise Türk-İslam medeniyetinin orijinalitesine yönelmiştir. Benzerliklerinin ikincisi ise, her ikisinin kendi toplumlarının düşünce tarihindeki yerleridir. Bir başka ifade ile Erol Güngör'ün Türkiye'deki sosyal düşünce tarihindeki yeri ile Weber'in Almanya'daki sosyal düşünce tarihindeki yerinin benzerliğidir. Öncelikle hayat hikâyeleri birbirine benzemektedir. Her ikisi de cemaatçi/geleneksel bir yapıdan cemiyetçi/modern bir yapıya geçen bir toplumda yaşamışlardır. Her ikisi de başlangıçta hukuk öğrencisidir, ancak sonradan tarih ve felsefeye ilgi duymuşlardır. Her ikisi de kendi toplumlarının eski dilini bilmektedirler ve kültür köklerini merak ederek bu konuda eserler üretmişlerdir. Her ikisi de politikaya yakın ilgi duymalarına rağmen aktif politikanın dışında bilim kürsüsünü tercih etmişlerdir. Her ikisi de milliyetçi, ancak ferdi özgürlükler için savaştan ve kendi milletlerinin misyonlarına inanan birer bilim adamıdır.

Sonuç

Çelebi'nin belirttiği gibi; bazen toplumun, bazen kültürün, bazen devletin içinde bulunmak; bazen teori, bazen politika üretimine yönelmek, bazen mikro, bazen de makroda gezinmek Türk sosyologlarının genel karakteristikleri olup (2001,

s. 28), bu karakteristiklere teori üretimi dışında Güngör’de de rastlayabiliriz. Ancak onun bilim adamı duruşu siyasi duruşunun her daim önünde olmuştur. Dünder Taşer’le yakın dostluğuna “Dünden Bugüne Tarih Kültür Milliyetçilik” kitabının iki bölümünü “Taşer’in En Büyük Hizmeti” (1982, s. 124-136) ve “Taşer’in Aydınlatığı Dünya” (1982, s. 137-146) başlıklarıyla Taşer’e ayırmasına rağmen “...yetmişli yılların iç savaş ortamında kitleselleşen MHP tarafından, sosyal değişme Ziya Gökalp’le ilgili farklı görüşleri tarafından tecrit edilmiştir...” (Yılmaz, 2003, s. 657). Güngör, Çelebi’nin gruplandırmasıyla “hem toplum, hem socius, hem de polity yönelimli” bir sosyolog olarak, iktidar odaklarıyla dirsek temasına girmemiş ve hiçbir kesimin organik aydını olmamıştır. Meselelere tarih, sosyoloji ve sosyal psikoloji alanlarının bilgisinden hareketle yaklaşmıştır.

Güngör, yeni Türk Devleti’ni temsil ederken Türkiye Cumhuriyeti’ni ideolojik olarak beslemek üzere geliştirilmiş, bu hâlin tabii bir gereği olarak Osmanlı’yı ötekileştirip reddeden sosyoloji geleneğinin aksine, daha kapsayıcı ve her hâliyle olgunlaşmış bir sosyolojiye geçişi temsil ederek, siyasi programlara ilham olan sosyolojiden, daha sivil bir sosyolojiye geçişin dönüm noktasında bulunmaktadır (Alptekin, 2008, s. 63).

Onu özgün kılan bu özellik çevrenin/yerelin temsilcisi olarak içinde yetiştiği kültürün aydını olmasına zemin hazırlamıştır. “Düşünce adamı bir zümrenin emir kulu değildir. Hiçbir merkezden talimat alamaz...Ama tarihe angajedir, kucağında yaşadığı topluma angajedir...Belli savaşları kabul etmesi, belli tehlikeleri göze alması lazımdır. Bir devrin şuuru olmak zorundadır” (Meriç, 1978, s. 73). Meriç’in ifadelerindeki gibi tarihe angaje, kucağında yaşadığı topluma angaje ve bir devrin şuuru olarak Güngör, dâhil olduğu ideolojinin de emir kulu olmamıştır.

“Küfr olur iman ki cehl içinde durdukça,
İdrakine varırsın, cehlinin okudukça,
Müminsen ilme yapış, tecdidî iman eyler,
Mudriksen nur olursun Kuran’ı okudukça”

Mehmet Akif Ersoy’un bu dizelerinden hareketle düşünecek olursak Erol Güngör taklidi imandan tahkiki imana yönelen ve dâhil olduğu ideolojiyi sürekli sorgulamadan geçiren, her neye iman ediliyorsa edilsin bu imanın cehalet üzere olduğu sürece küfre dönüşeceğinin farkında olan, bu sebeple de dâhil olduğu ideolojiyi ilmin verileriyle sınayan ve ideolojinin emir eri olmayıp, ideoloji-bilim-

din ilişkisini sağlıklı kuran bir bilim adamı olarak karşımıza çıkar. Meriç'in ifadesiyle "düşünce adamı olarak bir zümrenin emir kulu" ya da Gramsci'nin ifadesiyle bir zümrenin "organik aydını" değil, dâhil olduğu "toplumun/milletin/kültürün organik aydınıdır". Akif'in yukarıdaki dizeleri GÜNGÖR'ÜN şahsında somutlaşır. Ahmet Turan Alkan'ın ifadesiyle "ilim ile iman arasında bir mümin, bir âlim", Mehmet Akif'in ifadesiyle "müminsen ilme yapış tecdidî iman ile" dizelerini hayatında somutlaştıran bir aydın. Daha doğrusu onu bir aydın ya da münevver olarak nitelenecek yerine, entelektüel* olarak nitelenecek çok daha uygun olur. Çünkü içinde bulunduğu fikir sistemine eleştirel yaklaşan bir şahsiyet olarak duruşu entelektüelliğin gereklerindedir.

Kısaca belirtmek gerekirse, Erol GÜNGÖR modernlik öncesi ve sonrasını tanımlayan tarım toplumu-sanayi toplumu, feodal toplum-kapitalist toplum, kırsal nüfus-kentsel nüfus ve kentleşme, teolojik yönetim-laik iktidar, tanrı merkezli dünya görüşü-insan merkezli dünya görüşü, gelenek-akıl gibi kavram çiftlerini ve ayrıca tarih, millî kültür, aydınlar, akıl ve demokrasi ilişkileri gibi kavramları zengin bir muhteva ile tarihsel tahayyül bağlamında kullanmış ve bugünlere ışık tutabilmiştir.

GÜNGÖR aynı gelenekten beslendiği Ziya Gökalp'e eleştirel baktığı gibi, modern dünyaya ve modern dünyadan hareketle fikir üreten mutlak modernistlere, modernleşme karşıtlarına ve içinde yer aldığı kontrollü modernleşme taraftarlarına da sosyoloji, tarih ve sosyal psikoloji ilminin verilerinden hareketle eleştiriler yöneltmiştir.

O, "modern dünyaya tümüyle teslim olma"yı sağlıklı bulmadığı gibi, "radikal reddi" de sağlıklı bulmamıştır. GÜNGÖR, modernleşme yanlısı olmuş, ama bir modernist olmamıştır. GÜNGÖR'ÜN "mutlak modernistler" ve "kontrollü modernleşmeciler" ayrımını kullanarak şu tespiti yapabiliriz: "Mutlak modernistler" toplum mühendisliğine soyunmuşlar, "kontrollü modernleşme" taraftarlarında farklı olarak modernizm uğruna, özellikle tek parti döneminde Çin efsanesinde olduğu gibi; ejderhayı öldürmeye giderken ejderha kesilmişlerdir. Mutlak modernistlere bu tavırları sebebiyle en köklü ve ilmî eleştiriler o dönemde Erol GÜNGÖR tarafından yapılmıştır.

* Aydın, münevver ve entelektüel kelimeleri arasındaki ayrım ve Erol GÜNGÖR'ÜN entelektüel olarak nitelenme sebepleri için bkz. (Başak, 2009, s. 261-264).

Kaynaklar

- Akpolat, Y. (2009). *Türkiye’de milliyetçiliğin sosyolojisi*. Ankara: Fenomen Yayıncılık.
- Alkan, A. T. (2000). Halefi olmayan bilim adamı: Erol Güngör. *Doğu Batı*. (11). Ankara: Doğu Batı Yayınları. s.158-165.
- Alptekin, M. Y. (2008). Erol Güngör. *Türkiye’de sosyoloji II*. (Der. Çağatay Özdemir), Ankara: Phoenix Yayınları. s. 425-465.
- Başak, S. (2004). *Kültür olgusu analizleri ve üç tarz-ı siyaset*. Ankara: Odak Yayınevi.
- Başak, S. (2009). Mümtaz Turhan’dan günümüze üniversite problemi: mevcut durum ve öneriler. *Mümtaz Turhan Sempozyumu 2-3 Kasım 2009*. Ankara. Gazi Üniversitesi Rektörlüğü. s.259-292.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve müphemlik*. (Çev. İsmail Türkmen) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bilgin, V. (2006). Bir düşünür olarak Erol Güngör’ün dünyası. *Erol Güngör*. (Ed. Murat Yılmaz) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. s.118-131.
- Bilgin, V. (2007). *Türkiye’de değişimin dinamikleri*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Coşar, S. (1999). Türk modernleşmesi ‘aklileşme’, ‘patoloji’, ‘tıkanma’. *Doğu Batı*. 2:8. s.69-88.
- Çelebi, N. (2001). *Sosyoloji ve metodoloji yayınları*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Doğan, M. C. (2006). Edebiyatı öldüren ‘bir sosyal bilim’. *Erol Güngör*. (Ed. Murat Yılmaz) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını. s.242-261.
- Eğribel, E. (2010). Türk sosyolojisinin olanakları üzerine yeniden düşünme: Türk sosyolojisi geleneği ve mirasımız. *Türk sosyologları ve eserleri II*. (editörler: Ertan Eğribel, Ufuk Özcan) İstanbul: Kitapevi Yayınları. s.3-15.
- Güngör, E. (1982). *Dünden bugüne tarih-kültür-milliyetçilik*. Ankara: Mayas Yayınları.
- Güngör, E. (1986). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*. (3. Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1993). *Türk kültürü ve milliyetçilik*. (10. Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Güngör, E. (2003). *Sosyal meseleler ve aydınlar*. (5. Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (2004). *İslam tasavvufunun meseleleri*. (8. Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (2006). *İslam'ın bugünkü meseleleri*. (15. Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kaya, İ. (2006). Geç modernlikler çerçevesinde Türk modernlik deneyimi. *Türkiye'nin toplumsal yapısı*. (Ed. Mehmet Zincirkıran) Ankara: Nova Yayınları. s.153-175.
- Kayalı, K. (1994). *Türk düşünce dünyası I*. Ankara: Ayyıldız Yayınları.
- Meriç, C. (1978). *Mağaradakiler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Özcan, U. (2010). Türkiye'de sosyoloji: başlıca akımlar, dönemler ve figürler. *Türk sosyologları ve eserleri II*. (Editörler: Erkan Eğribel, Ufuk Özcan) İstanbul: Kitapevi Yayınları. s.95-217.
- Özkapınar, Y. (1999). *Kültür değişimleri ve Batılılaşma meselesi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Shageyan, D. (1993). *Yaralı bilinç, geleneksel toplumlarda kültürel şizofreni*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sözen, E. (2004). Erol Güngör. *Modern Türkiye'de siyasi düşünce (muhafazakârlık)*, (Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekingil). (5. Cilt). Ankara: İletişim Yayınları. s.204-211.
- Vayni, C. (2002). *Erol Güngör*. Ankara: Alternatif Yayınları.
- Yılmaz, M. (2003). Erol Güngör. *Modern Türkiye'de siyasi düşünce (milliyetçilik)*. (Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekin) (4. Cilt). İstanbul: İletişim Yayınları. s.650-657.
- Yurt, A. İ. (2006). Arkadaşı anlatıyor. *Erol Güngör*. (Ed. Murat Yılmaz). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. s. 76-81.

EROL GÜNGÖR'ÜN BATILILAŞMA VE DEĞİŞİME BAKIŞI

Doç. Dr. Cahit GELEKÇİ*

Batılılaşma, çağdaşlaşma ve modernleşme hem kavram hem de süreç olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi ve Cumhuriyet tarihi boyunca Türk toplumunun temel tartışma konularından biri olmuştur. Çoğu zaman derin görüş ayrılıklarının yaşandığı bu tartışmalarda 1970-1980'li yıllarda öne çıkan şahsiyetlerden biri, Türkiye'nin yetiştirmiş olduğu değerli sosyal bilimcilerden Prof. Dr. Erol GÜNGÖR'dür. Bu çalışmada Güngör'ün Batılılaşma ve değişmeye bakışı kısaca ele alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Öncelikle Güngör'ün Osmanlı'da Batılılaşma hareketinin ne zaman ve nasıl başladığı ile ilgili görüşlerine, daha sonra ise Cumhuriyet Dönemindeki Batılılaşma Yaklaşımı hakkındaki değerlendirmelerine kısaca yer verilmiştir.

Bütün toplumlar tarih boyunca kaçınılmaz olarak değişme süreci içerisinde yer almakta, yoğunlukları değişmekle birlikte, değişmeyi sürekli yaşamaktadırlar. Değişme kimi zaman doğal bir süreç olarak işlerken kimi zaman ise istenilen yöne veya ulaşılmak istenen hedef doğrultusunda iç veya dış müdahaleler sonucunda gerçekleşmektedir. Ancak değişimin hızı, değişimin olduğu alanlar, zamanlamasının doğru olup-olmadığı, değişimin yönü, değişimin yararları veya zararları meselesi çoğu zaman bütün toplum ve topluluklarda tartışma konusu olmuştur. Bu durum ise zaman zaman toplumlarda çatışmalara, görüş ayrılıklarına yol açmış, günümüzde de açmaya devam etmektedir. Dolayısıyla değişme kavramına atfedilen anlamlar bazen olumlu olmakta bazen ise olumsuzluk taşımaktadır. Çünkü değişme kavramı kimi zaman gelişme, kimi zaman ise bozulma veya gerileme kavramları ile aynı anlamlarda kullanılmaktadır. Örneğin toplumların maddi veya maddi olmayan kültürel unsurlarında veya teknolojik alanda meydana gelmesi istenen veya gerçekleşmiş olan değişimler çoğu zaman birer gelişme olarak değerlendirilmektedir. Günümüzde bu durum özellikle az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler açısından geçerlidir. Çünkü az gelişmiş veya gelişmekte olan toplumların değişmeden anladıkları daha çok modernleşme, çağdaşlaşma veya Batılılaşmadır. Modernleşme, çağdaşlaşma veya Batılılaşma az gelişmiş veya gelişmekte olan toplumlar açısından ulaşılmaması gereken bir hedef olarak

* Hacettepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

görüldüğünden, o yönde gerçekleştirilecek her değişme bir gelişme aşaması olarak değerlendirilmektedir. Ancak toplumların bazı kesimlerinde, bunlar topluma göre azınlık veya çoğunluk durumunda olabilirler, aksi yönde düşünceler de söz konusu olabilmektedir.

Batılılaşma, çağdaşlaşma ve modernleşme kavramları büyük çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar olmakla beraber içerdikleri anlamları açısından farklılaşma göstermektedirler. Dünyanın birçok bölgesindeki gelişmemiş, az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkeler siyasi, sosyo-kültürel, ekonomik, teknolojik, askerî, demokrasi vb. yaşamın birçok alanında gelişme ve ilerlemede kendilerine bazı hedefler koymakta ve bu doğrultuda değişimin gerçekleşmesi için politikalar üretmektedirler. Bu politikalar üretilirken de özellikle teknolojik ve ekonomik açıdan gelişmiş olan Batı medeniyeti model olarak alınmak istemektedir. Çünkü yakın geçmişte ve günümüzde çağdaşlaşmanın düzeyi Batı'nın bulunduğu duruma ve onun ölçütlerine göre değerlendirilmiştir ve değerlendirilmektedir. Dolayısıyla modernleşme veya çağdaşlaşmadan söz edildiğinde Batı medeniyeti göz önünde bulundurulmaktadır. Bu durumda da az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler ulaşmak istedikleri düzeyin adını koyarken Batılılaşma, çağdaşlaşma veya modernleşme kavramlarından yararlanmışlardır. Ancak söz konusu kavramların içerdiği anlam ve bu anlamlara dayalı sunulan çözüm önerileri az gelişmiş veya gelişmekte olan ülke aydınları arasında derin fikri ayrılıklarının doğmasına yol açmıştır ve açmaktadır. Bu fikrî farklılıkların derin bir şekilde yaşandığı ülkelerden biri de Türkiye'dir. Çünkü İmparatorluğun son dönemlerinde ve Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze geçen zaman diliminde gündelik yaşamın birçok alanında karşı karşıya kalınan sorunların çözümü için Türk milleti yüzünü Batı'ya dönmüştür (Gelekçi, 2003, s. 41). Bu dönüšte sürecin adının "Batılılaşma", "Çağdaşlaşma" veya "Modernleşme"den hangisinin olacağı veya olması gerektiği, bu kavramlar etrafında beklentilerin neler olduğu temel tartışma konularından olmuştur. Güngör, Batılılaşma veya Batı medeniyeti içerisinde yer almanın sadece Türk toplumunun değil Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya dışındaki bütün ülkelerin ortak problemi olduğunu belirtir.

Güngör'e göre, Batı medeniyetinin nelerden ibaret olduğu noktasında bir uzlaşma söz konusu değildir. Ancak modernleşme çabasındaki ülkelerin bu medeniyetten beklendikleri aşağı-yukarı şunlardır: "Milletlere kendi başına ayakta durabilecek gücü vermek için gerekli ilim ve teknik seviyesine ve bunlarla organize edilecek bir sosyal bünyeye kavuşmak" (Güngör, 1997, s. 78). Güngör, modernleşme ile birlikte işbölümüne dayalı bir yapının gelişmesinin teknolojik

yapıya dayalı değişmelerin etkisini daha da artırdığı görüşündedir. Teknolojik değişmelerin başlangıçta toplumun küçük bir bölümünü etkilemesine karşın kısa zaman içerisinde bütününü etkisi altına aldığını, bu etkinin hangi düzeyde olacağı ve ne gibi sonuçlar doğuracağı ile ilgili planlamaların yapılmasının ise çok zor olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla GÜNGÖR, teknolojik değişimin yaratılmasını başlı başına bir mesele olarak ele alırken, bu değişimin doğuracağı sosyal sonuçları planlamak veya istenilen yola sokmanın ondan daha karmaşık bir mesele olduğu görüşündedir. Ona göre bu durum sadece Türkiye'nin değil bütün kalkınmakta olan ülkelerin temel sorunlarından (GÜNGÖR, 1986, s. 18). GÜNGÖR'e göre modern medeniyetin Batı ülkelerinde gelişmesinden dolayı bu medeniyete sonradan katılmak isteyen ülkeler bu memleketleri örnek almakta ve bu yüzden kalkınma, modernleşme, Batılılaşma gibi kavramlar çoğu zaman aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu çalışmanın kapsamı ve sınırlılıklarından dolayı "Batılılaşma", "Çağdaşlaşma" ve "Modernleşme" kavramları ve süreçleri ile ilgili olarak nelerin kastedildiğine ve bu kavramlara atfedilen anlamlarla ilgili yaklaşımlara yer verilmemiştir.

GÜNGÖR, Türk tarihi içerisinde Batılılaşmaya yönelik hareketlerle Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme döneminde, özellikle çöküş aşamasında karşılaştığını belirtmektedir. Osmanlı'da Batılılaşmanın kesin bir çizgi hâline getirilmesinin ise 1839'da "Gülhane Hattı Hümayun"nun okunmasından daha önceye, İkinci Mahmud devrine kadar gittiği görüşündedir. Aradan bunca zaman geçmesine rağmen Tanzimat'ın hâlâ tartışma konusu yapılmasını ise, o zaman büyük önem kazanan Batılılaşma hareketinin günümüzde de devam etmesine ve bir türlü tamamlanamadığı için de her an için günün konusu olmasına bağlamaktadır. GÜNGÖR, bu durumun nedeni olarak Türkiye'nin modernleşmesinin henüz başarıya ulaşamamış olmasının muhtemel sebep olabileceği fikrindedir. Çünkü bu modernleşme hareketinin başında görülen Tanzimat hareketi hemen her taraftan şiddetli tenkitlere uğramış, başarısızlığın oradan kaynaklandığı ifade edilmiştir (GÜNGÖR, 1987, s. 20-21). GÜNGÖR, Tanzimat hareketinin Türk devletinin Üçüncü Selim'den beri en büyük dikkat ve gayret sarf ettiği modernleşme hareketleri içinde önemli bir adım teşkil ettiğini, ancak Tanzimat'ın diğer yenileşme hareketlerinden çok büyük bir farkının olduğunu belirtir. Ona göre Tanzimat ve Gülhane Fermanları Türkiye'yi modernleştirmek iddiasıyla Batılı devletler tarafından dayatılan birer anlaşma mahiyetindedir. GÜNGÖR'e göre, her ikisinin de asıl hedefi Türk devletinin kendi vatandaşları ve kendi ülkesi üzerindeki hükümlerlik haklarını sınırlamak ve bilhassa Avrupalıların yerli temsilcisi durumunda bulunan azınlıklara imtiyaz

vermekti (Güngör, 1997, s. 82). Güngör, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde iyice artan Batılılaşma hareketlerinin yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin de temel politikaları arasında yer aldığını belirtir. Bu durumu şu sözleriyle ifade eder: “Batılılaşma kavramı hangi duygusal tavırla karşılanırsa karşılanınsın, İmparatorluğun yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti Batılılaşan bir ülkedir. Başka bir ifade ile özellikle Batı Avrupa ülkelerinde geliştirilmiş bir teknoloji ve onunla birlikte birtakım değerleri, âdetleri benimsemeye çalışmaktadır.” Güngör, bu durumu teknolojik değişimin yarattığı sosyal ve kültürel değişimlerle karşı karşıya olunan bir ortam olarak değerlendirmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Güngör, bu değişimlerin şimdi karşımıza çıkan şeyler olmadığını; yüz yılı aşkın bir zamandır ve gitgide artarak meydana gelen değişimler olduğunu ifade etmektedir (Güngör, 1987, s. 166). Güngör'e göre İmparatorluğun yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ndeki modernleşme, Batılılaşma veya çağdaşlaşma olarak ifade edilen süreçleri anlamak için Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze olan süreçteki kültür politikalarına bakmak gerekir.

Güngör, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluşundan günümüze olan süreçteki kültür politikalarının iki ana kaynağının olduğunu belirtir. Bunlardan ilki Cumhuriyetten önce başlayan ve onunla birlikte devam eden “Milliyetçilik” ikincisi ise yine Cumhuriyetten önce başlayan ve onunla birlikte devam eden “Batılılaşma” politikasıdır. Güngör, Türkiye'nin Batılılaşma siyasetinin temelinde bir resmî politikanın yattığını, bu değişimi devletin gerçekleştirmeye çalıştığı görüşündedir. Ona göre Batılılaşma siyasetinin temelinde Türk devletinin Batı karşısında yenilmesi ve devamlı gerilemesi yatmaktadır. Güngör, devletin gerileme hızı arttıkça, Batılılaşmanın hızının da arttığını tespit etmiştir (Güngör, 1987, s. 101-102). Dolayısıyla İmparatorluğun yıkılış aşaması ve Cumhuriyetin kurulduğu dönem Batılılaşmanın hızını artırdığı dönemler olarak değerlendirilmektedir. Güngör'e göre Cumhuriyet kurulduktan sonra da Batılılaşmaya ağırlık verilmiştir. Batılılaşmaya ağırlık veren kültür politikasının bu yolda attığı en büyük adım alfabenin değiştirilmesi ve eski alfabenin yasaklanması olmuştur. Güngör, bu değişikliklerle beraber İnkılâpçıların söz konusu değişikliğin Türkiye'de birdenbire büyük bir ilim ve sanat hareketi yaratacağı, en geç beş-on yıl içinde bütün vatandaşların okuma-yazma öğreneceklerini ümit ettiklerini belirtir. O bu büyük teşebbüsün temel nedenlerinden birinin Batı'ya daha yaklaşmak olduğu görüşündedir (Güngör, 1987, s. 109-110).

Güngör, Cumhuriyet dönemindeki kültür politikalarının ikinci devrini Atatürk'ün ölümüyle başlatır. Ona göre, bu dönem 1938-1946 yılları arasında kapsar ve Atatürk devrinin en belirgin vasfı olan milliyetçilik bu dönemde eski hararetini kaybetmiş, Batıcılık ön plana geçmiştir. Güngör, Atatürk zamanında Türklerin Batı medeniyeti içinde bağımsız bir hüviyet taşımaları, hatta çağdaş medeniyetin üstüne çıkmalarının öngörüldüğünü, Batılılaşmanın milliyetçilikten ayrılmadığını, 1938-1946 yıllarının hümanizmasının ise devletin bütün kültür ve eğitim müesseseleri ile desteklenerek yayıldığını belirtmektedir (Güngör, 1987, s. 113-114).

Çok partili dönemde ise batıcılık ve milliyetçiliğin yine esas tema olmakla birlikte her iki kavramın muhtevasının büyük ölçüde değişmiş olduğu görüşündedir. 1980'li yıllarda ise Batılılaşma anlayışımızın oldukça makul sınırlara geldiğini ifade eden Güngör'e göre, artık hiçbir siyasi iktidar kendi istediği ve beğendiği şeyleri sırf Batı'da öyle olduğu için kabul ettirmeye çalışmamaktadır. Ona göre artık "Batı" ile "Medeniyet" birbirinin aynı değildir (Güngör, 1987, s. 118). Güngör'ün buradaki bakış açısından da anlaşıldığı üzere o Batı'da olan her şeyin Batılılaşma adına aynen alınmasına karşıdır. Ancak Batıdaki kültürler veya diğer bölgelerdeki kültürlerle temasın, kültürel alış-verişin olmamasının da imkânsız olduğunu ifade etmektedir.

Güngör, Batı medeniyetinin süratle yayılmasının Batı dünyası dışındaki memleketlere bazı yararlar sağlamakla birlikte büyük ölçüde tahribata da yol açtığını vurgulamaktadır. Bu durumu şu şekilde değerlendirir: "Medeniyetin getirdiği büyük maddi imkânlar kısa vadede önümüze o kadar parlak bir dünya çıkarıyor ki, bu parlaklık gözlerimizi çok defa uzağı göremeyecek kadar kamaştırıyor. Yeni medeniyetin insanlık tarihinde son merhale olduğunu, bundan sonra da ebediyete kadar sürüp gideceğini zannediyoruz. Batılı olmayan memleketler onun nimetlerini ve sıkıntılarını henüz tamamen idrak etmedikleri için, Batı medeniyeti onlara göre hala bir ideal teşkil etmektedir; fakat Batı medeniyetinin geliştirdiği insan ve cemiyet tipi bizzât Batıda ciddi bir huzursuzluk kaynağı olmaya başlamıştır" (Güngör, 1997, s. 100-101).

Güngör, Batı'nın nesinin alınıp nesinin alınmayacağı tartışmasının Avrupa'dan bir şeylerin alınması gerektiği fikrinin ortaya çıkması ile birlikte başladığını belirtir. Bu durumun ise üzerinden yaklaşık iki yüz sene geçmiştir. Günümüzde ise Avrupa'dan neyin alınacağı tartışılmasından ziyade, nelerin alınıp nelerin alınmadığının bir bilançosunun yapılmasının gerekliliği üzerinde durmaktadır (Güngör, 1986, s. 40).

Güngör (1986, s. 45-46), “Batıyı bütünüyle almak veya bilim ve teknolojisini alır, kültür değerlerini ve âdetlerini almaz.” şeklindeki bir yaklaşımın mevcut olmayan bir problemi tartıştıklarını söylemenin mümkün olabileceğini ifade eder. Güngör’e göre bu yönde yaklaşımda bulunanlar teknolojik modernleşmenin en uygun tabirle “kafeste keklik” olduğunu zannetmekte, ancak bunun yeterli olup olmadığı üzerinde tartışmamaktadırlar. Bunun yanında Türkiye’deki farklı iki bakış açısının fikren ittifak ettiği teknolojinin transferi ve yerleşmesi konusunda yapılacak işlerle uğraşanlara da az rastlanmaktadır. Çünkü ona göre Batı medeniyetinin sıkıntılarından ve çıkmazlarından bahsetmek âdeta tembelliğin bir mazereti olarak görülmektedir. Güngör’e göre Türkiye’nin problemi, sebebi henüz mevcut olmayan neticelerle uğraşmak değildir. Modern teknolojinin en kısa zamanda en ucuz yolla nasıl aktarılacağı meselesidir. Ona göre Türkiye’nin yaşadığı sıkıntıların, çöküntülerin hiçbiri modern teknolojinin girişinden kaynaklanmamaktadır. Aksine modern teknolojinin gelmediği dönemde de millî kültürden pek çok şey gidebilmiştir. Dolayısıyla Güngör’e göre yapılacak şey Batı medeniyeti için en uygun sansürün veya kontrol mekanizmasının ne olduğunu aramak yerine, bunun da zaten mümkün olmadığını belirtir, Türkiye’de sağlam bir millî kültür kurmanın yollarını araştırmak gerekir. Ona göre Batı veya başka bir ülke ile yakın ilişkilerde bulunmuş olmak, oradan istenilenler kadar istenilmeyen şeylerin gelmesi kadar doğal bir şey olamaz. Bu etkileşim sırasında önemli olanın yerli kültürün onlarla kolayca yer değiştirecek şekilde zayıf kalmasını önlemektir. Güngör, Batı medeniyetini almak ve benimsemek isteyen bütün ülkeler ile ilgili olarak şu ortak tespitte bulunur: Ona göre söz konusu ülkelerin kültürleri henüz böyle bir medeniyetten gelecek bozucu tesirlere direnecek kadar sağlam değildir. Batı medeniyeti karşısında Türkiye’nin, dolayısıyla Türk kültürünün durumunu ise şu şekilde açıklar: “Türkiye’ye gelince onun asıl talihsizliği bu medeniyet alışverişinde kendi millî kültürünün dıştan ziyade içten tahribata uğraması, böylece batılılaşmanın bozucu tesirlerine tamamen açık bir hale getirilmesidir.” Güngör Türkiye’de hâlâ bağımsız bir kültür şahsiyetinin varlığından bahsedilebilmesini ise Türk kültürünün her türlü hoyratlık karşısında hâlâ direnecek kadar kuvvetli olmasına bağlamaktadır. Ona göre bir milletin yaşama gücü onun kültüründe çok sağlam dayanakların bulunmasıyla mümkündür (Güngör, 1997, s. 70).

Güngör, millî kültür ve yabancı kültür diye birbirinden tamamen ayrı, bağımsız mevcudiyetlerden bahsetmenin de doğru olmadığını belirtir. Bu durumu şu şekilde dile getirir: “Hiçbir kültür, özellikle Türk kültürü, başkalarıyla temastan ve onların etkisinde değişmekten müstağni sayılamaz. Kısacası, tarihin herhangi bir

anında millî kültürü ve yabancı kültürleri birbirlerini ilk tanıyan şahıslar gibi karşı-karşıya getiremeyiz” (Güngör, 1987, s. 164). Güngör, bu bakış açısının yanında her kültürü kendine özgü özelliklere sahip bir bütün olarak görmemiz gerektiğini de belirtir. Çünkü ona göre iki şey arasındaki ilişkiyi belirtebilmemiz için bunların birbirinden farklı şeyler olduğunu kabul etmemiz gerekir. Türk kültürünün yabancı kültürler karşısındaki durumu denilince, devamlı ilişkide bulunduğu kültürlerden nasıl etkilendiği, neler aldığı, etkileşimde bulunduğu kültürlerle neler verdiği, nasıl etkide bulunduğu, aldıklarının kendi bünyesinde ne gibi değişimlere yol açtığı düşünülmelidir. Güngör, bu bakımdan Türkiye’nin bir yandan “Batı Medeniyeti”ne intibak etmeye çalışan bir ülke, bir yandan da kendi kültürünün yarattığı hususi durumlar içinde ele alınması gereken bir ülke olduğu görüşündedir (Güngör, 1987, s. 164-166).

Güngör’e göre, Türkiye Batı ile olan kültür karşılaşmasında esas olarak alıcı durumundadır. Neleri nasıl aldığını, bu alınanların yerli kültürde meydana getirdiği durumları görmek için ise kültürün çeşitli sahalarının birer birer ele alınmasının gerekliliğine işaret eder. Güngör, bu sahaların bazılarında değişimleri takip etmenin oldukça kolay olmasına karşın bazılarında ise çok zor olduğunu belirtir. Örneğin kültürün dış tezahürleri ile ilgili değişiklikler, kılık-kıyafet alanında olduğu gibi, kolayca görülebileceği gibi, kıymetlerden ve duygusal yükü ağır basan tepkilerden, çağrışımlardan meydana gelen kültürün çekirdeğindeki değişimlerin zor ve geç olmasından dolayı, bu alandaki değişimlerin tespitinin çok zor olduğunu ifade eder (Güngör, 1987, s. 166). Güngör, kültür alış-verişinde öncelik-sonralık meselesini belirleyen faktörün ise söz konusu unsurların maddi veya manevi nitelikte olmasının olmadığı görüşündedir. Çünkü ona göre kültürle medeniyet arasında, diğer bir ifade ile hayatın maddi nizamı ile manevi nizamı arasında kesin bir ayırım yapılamaz. Maddi olaylarla manevi-yani psikolojik ve sosyal- olaylar karşılıklı etki hâlinindedir. Dolayısıyla bir ülke, başka bir ülkenin sadece teknolojisini veya sadece manevi kültürünü benimsemek istese bile bunu istediği şekilde gerçekleştiremez. Çünkü birtakım teknolojik değişimler manevi kültürde de değişimlere yol açacak uygun bir zemin yaratır. Aynı şekilde inanç ve tutumlardaki değişimler teknolojik değişimleri hazırlar. Buradaki etkileşimin tek yönlü-teknolojiden kültüre veya kültürden teknolojiye- olduğu ve belli bir teknolojik veya kültürel değişimin mutlaka belli bir kültürel veya teknolojik değişimi doğuracağı iddialarının yanlış olduğu görüşündedir (Güngör, 1986, s. 17-18). Güngör, bu görüşüyle Marksizm’in “Üst yapı olaylarını altyapı olayları belirler.” şeklindeki iddiasının da geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Diğer yandan Güngör, Batı’dan bilgi ve teknik almak şeklindeki klasik

iddianın sosyolojik bakımdan yanlış olduğunu, ancak bu tezin büsbütün esassız olduğunu söylemenin de doğru olmadığı görüşündedir (Güngör, 1986, s. 22).

Güngör (1997, s. 101-102), Batı medeniyetinin geliştirdiği teknolojinin bütün dünyayı sararak yerli kültürlerin mevcut varlığıyla birlikte potansiyelini de ortadan kaldırmağa yönelmiş bulunduğu değerlendirmesini de yapmaktadır. Ona göre, biz bugün Batılılaşma hareketleri arttıkça dünyanın daha ileri bir seviyeye ulaşacağını düşünerek bu türlü gayretleri memnuniyetle karşılıyoruz. Fakat bu medeniyetin dünyaya hızla yayılması sonunda yerli kültürlerin kaybolan potansiyelini hiç hesaba katmıyoruz. Güngör, modernleşmek için birçok teşebbüste devletin zayıflamasına ve böylece her türlü ileri hamle için en büyük dayanağın kaybolmasına yol açacak hareketlere kendisinin yaşadığı dönemde de rastlandığını, bu durumdan kurtulabilmenin ise eski sorumsuz münevverlerden intikal eden bu geleneğin tamamen ortadan kaldırılması yönünde çok çalışmanın zaruretine ve bağımsız bir Türk kültürünün sağlam bir siyasi organizasyon olmadan gelişemeyeceğine dikkat çekmektedir (Güngör, 1997, s. 86).

Sonuç olarak değişmeyi doğal bir süreç olarak değerlendiren Güngör'e göre toplumlar arasında kültürel temaslar, kültürel alış-verişler kaçınılmazdır. Bu kültürel alış-verişlerde toplumların olumlu yönde etkilenebileceği gibi olumsuz durumlarla da karşı karşıya kalabileceğini ifade eden Güngör, diğer kültürlerle etkileşimden uzak, kültürel alış-veriş sürecine girmemiş saf bir millî kültürden bahsetmenin doğru olmadığını belirtir. Dolayısıyla ona göre tarihin herhangi bir anında millî kültür ile yabancı kültürleri birbirlerini ilk tanıyan şahıslar gibi karşı-karşıya getiremeyiz. Güngör, bu bakımdan Türkiye'nin bir yandan "Batı Medeniyeti"ne intibak etmeye çalışan bir ülke olarak, bir yandan da kendi kültürünün yarattığı hususi durumlar içinde ele alınması gereken bir ülke olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Bunun yanında Güngör, Batı ile bu kadar uzun ve çetin mücadelelere girdiği hâlde Türk milleti kadar ona mukavemet etmiş olan ve bu mukavemeti devam ettiren başka bir milletin olmadığı görüşündedir. Ona göre bu direnmenin nedenini Türk milletinin intibak kabiliyetindeki eksiklikle değil, Türk kültürünün çok sağlam ve köklü oluşu ile izah etmek mümkündür.

Kaynaklar

- Gelekçi, C. (2003). *Küreselleşme ve millî kültür*. Basılmamış doktora tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güngör, E. (1986). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik* (3.Basım). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1987). *Dünden bugünden tarih-kültür ve milliyetçilik* (4.Basım). İstanbul, Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1989). *İslam'ın bugünkü meseleleri* (6. Basım). İstanbul, Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1993). *Sosyal meseleler ve aydınlar* (R.Güler-E. Kılıç, Haz.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1997). *Türk kültürü ve milliyetçilik* (13. Basım). Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1999). *Tarihte Türkler* (9. Basım). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Özarlan, E. (2007). *Düşünce ufuklarında Erol Güngör'ün sanat, edebiyat, dil ve tercüme hakkındaki görüşleri*. Ankara: Lotus Yayınevi.

BU SAYFA BOŞ...

SOSYAL DEĞİŞME VE MODERNLEŞME BAĞLAMINDA EROL GÜNGÖR'ÜN MİLLİYETÇİLİĞE BAKIŞI

Dr. Fahri ATASOY*

GİRİŞ

Milliyetçilik Fransız İhtilalinden beri dünyadaki siyasi ve sosyal olayların en belirleyici etkenlerinden birisi olmuştur. Düşünürler milliyetçiliğin etkisini bir dönemin ismi olarak bile kullanmışlardır. Hobsbawm'a göre "19. yüzyıl milletler ve milliyetçilikler çağıdır". Milliyetçilik Avrupa'da bir taraftan dağınık toplulukları millet bilinciyle bütünleştirirken bir taraftan da farklı milletleri bir arada tutan imparatorlukları darmadağın etmiştir. Bundan en büyük olumsuz payı hiç şüphesiz Osmanlı Türk İmparatorluğu almıştır. Osmanlının egemen olduğu farklı etnisitelere mensup topluluklar militleşme bilinciyle ve emperyalist güçlerin teşvikiyle isyanlar başlatmış ve bağımsızlıklarını kazanarak İmparatorluğun parçalanmasına yol açmışlardır. Bu anlamda milliyetçilik Gökalp'in ifadesiyle bir mikrop gibidir ve bu mikroptan biz Türkler de faydalanmanın yolunu bulmak zorundayız (Kösoğlu, 2009). Türk milliyetçiliği bu anlamda İmparatorluğun parçalanma tehdidi karşısında Türk varlığını devam ettirme bilinci şeklinde ortaya çıkmıştır.

Türk milliyetçiliğinin fikir önderi olarak kabul edilen Gökalp'in milliyetçilik analizleri çok önemlidir. Bu analizler büyük oranda kendi döneminin buhranlarının ve bakış açılarının damgasını taşır. Gökalp hem gelen büyük tehlikeyi görmüş hem de mecburi çıkış yolu olarak fark ettiği millî devletin kuruluşuna şahitlik etmiştir. Bu anlamda milliyetçilik tarihî süreç içinde anlam kazanmaktadır. İmparatorluğun yükselme döneminde Anadolu'da bir Türk millî devleti kurmak ne kadar anlamsızsa Osmanlının yıkılış safhasında ve millî mücadele sonrasında Türk milliyetçiliğinin ön plana çıkması o kadar anlamlıdır. Bu anlamı Gökalp'tan sonra milliyetçilik analizleri yapan genç Türk aydınları farklı bakış açılarından ortaya koymaya çalışmışlardır (Arsal, 1975; İzzet, 1981; Ülken, 1979). Erol Güngör bunlar arasında istisnai bir özelliğe sahiptir. Bu çalışmamızda bu istisna düşünürümüzün milliyetçilik konusundaki görüşlerini görmeye çalışacağız.

* Kültür ve Turizm Bakanlığı, PKM Genel Koordinatörü.

Erol Güngör'ün Sosyal Olaylara Bakışı

Erol Güngör'ün milliyetçilik konusundaki görüşlerini anlamının ilk yolu onun mesleki birikimi ve olaylara bakış açısını yakalamaktan geçer. Bu yüzden milliyetçiliğin kültür değişmesi ve tarih bağlamındaki durumunu görmemiz gerekir. Erol Güngör, milliyetçiliği kurgusal bir düşünceden çok tarihî süreç içindeki bir sosyal gerçeklik olarak düşünür. Bunun için sosyal gerçekliğin doğru bilgisine ulaşabilmeyi önemli bulur. Bugünkü sosyal olayların anlamını tarihî bütünlüğü içinde kavramak gerektiğine işaret eder.

Erol Güngör, geleneksel bir kültür ortamında yetişmiş ve aldığı eğitimle modern bilimin araçlarıyla donanmıştır. Edinmiş olduğu bilim yöntemini toplumun problemlerini aydınlatmakta kullanmak istemiştir. İçinden çıktığı Türk toplumunun en önemli problemi hiç kuşkusuz uzun süredir şiddetle yaşadığı “kültür değişmesi” problemidir. Kültür değişmesi aynı zamanda sosyal değişme ve tarihi süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç analizlerini yapan teorisyenlerin tartışmaları bu çerçevede son derece önemlidir. Dünya evrensel tarih yasalarıyla tek biçimli ve ilerlemeci bir şekilde mi değişiyor, yoksa dünyadaki farklı kültür ve medeniyet olguları kendilerine mahsus bir değişim süreci mi yaşıyor? Sosyolojinin en temel sorunlarından birisi bu konunun anahtarıdır.

Her bilim adamı yakın çevresinde yaşadığı ve gözlemlediği problemlerden yola çıkarak çalışmalarını yoğunlaştırır. Sosyal bilimlerde bu daha belirgindir. Batı dünyasında son asırlarda gelişen sosyal bilimleri ve teorileri de bu minval üzere değerlendirmek gerekir. Batı modernleşme ve sanayi devrimi ile kendisini birlikte dünyanın merkezi ve insanlığın temsilcisi gibi görmeye başlamıştır. Bu düşünce yanılması bilimsel çalışmalarına da yansımıştır. Ürettiği çoğu bilimsel teoride bunun izlerini görmek mümkündür. Fakat sosyal dünyadaki hakikat böyle değildir ve böyle olmadığını meydana gelen büyük olaylarla ortaya koymaktadır. Dünya bütünleşmiş bir insanlık âlemi oluşturmaktan öte, farklı kültürel özelliklere sahip toplumsal gerçekliklerden meydana gelmiştir. İşte bu gerçekliğin çözümlenmesinde Erol Güngör bizim için önemli bir temsilcidir.

Bir sosyal bilimci olarak Erol Güngör, eğitimini aldığı evrensel bilim yöntemlerini mensup olduğu milletin problemlerini aydınlatmakta ve çözmekte kullanmıştır. Kültür, milliyetçilik, İslam, tasavvuf, tarih, aydınlar, v.b. konularda çağına iz bırakacak fikirler ortaya koymuştur. Konuları bilimsel verilere dayalı ve bütünlük içinde incelerken sadece tahlillerde kalmamış, aynı zamanda çözüm önerilerini de dile getirmeye özen göstermiştir. Güngör üzerinde inceleme yaptığı

kültür ve milliyetçilik gibi konuları sosyal ilimlere ait teorik ve empirik bilgilere dayandırmaya çalışır (Güngör, 1980, s. 11). Kendi toplumunun meselelerine öncelik vermesi ve duyarlılık göstermesi onun bireysel olarak ahlaki sorumluluğudur. Bu yüzden bilim adamı olarak objektifliğini korumaya özen gösterir. Kendi ifadesiyle “Meseleleri şahsi sempatilerden ve ideolojik tavırlardan mümkün olduğu kadar ayrı tuttuğumuz takdirde Türkiye’deki değişme hadisesi hakkında daha isabetli görüşler kazanabiliriz.” (Güngör, 1982, s. 10).

Erol Güngör’e Göre Kültür ve Milliyetçilik

Kültür ve milliyetçilik Erol Güngör’ün aydınlatmaya çalıştığı temel problemlerdendir. Güngör her bilim adamı gibi önceliği kendi toplumuna vermiştir. Evrensel insanlık âleminin içinde kendine mahsus özellikleriyle Türk milletinin kültürü ve yaşadığı değişme onun temel problemidir. Ona göre Türklerin uzun süredir yaşamakta oldukları sosyal değişme süreci, geleneksel kültürel yapıda kırılmalara yol açmış ve yeni problemlerle karşı karşıya kalmamıza sebep olmuştur. İslam dinine mensup olan Türk milleti bu süreçte yeni bir medeniyetin eşliğinde kimlik buhranı ile karşı karşıya gelmiştir. Türkiye’deki milliyetçilikle İslamcılık, Batıcılık karşısında aynı hassasiyetlere sahip olarak gelişmişlerdir. Bir toplumun kültürel benliğini muhafaza etmenin en önemli yolu milliyetçilikten geçer. Milliyetçilik bir toplumdaki yaşanan sosyopsikolojik bir gerçekliktir.

Sosyal kimliğini kaybetmekte olan toplumların kültürel benliklerini muhafaza etmeleri milliyetçilik duygularına bağlıdır. Çünkü milliyetçilik, yeni devletlerde millî birlik ve tecanüsün kazanılması yanı sıra, Batı kapitalizmine bir reaksiyon hareketi olarak da görülmektedir (Güngör, 1981, s. 126). Bu durum yerli kültürün yabancı kültüre karşı çıkması olarak da ifade edilebilir. Genel bir çerçeveden milliyetçilik hareketlerine bakacak olursak önce bir millî kültür oluşturma ve güçlendirme kaygısı görülür. Sonra ise buna dayalı olarak siyasi birlik ve kültür birliği yoluyla modern bir cemiyet hâline gelme çabası vardır. “Hakikatte milliyetçilik bir kültür hareketi olmak dolayısıyla ırkçılığı, halka dayalı bir siyasi hareket olarak da otoriter idare sistemlerini reddeder.” (Güngör, 1980, s. 23-110).

Güngör’e göre milliyetçilik bir sosyolojik veya felsefi doktrinin kalıpları içinde izah edilemeyecek kadar karmaşık bir kavramdır. Her memlekette milliyetçilik o memleketin kendine mahsus şartları içinde gelişmiş ve bir memlekette aldığı şekil çok defa bir başka yerdekiyle ihtilaf veya tezat hâlinde görünmüştür (Güngör, 1980, s. 9). Bu anlamda tek bir milliyetçilik tarifi yapmak ve

olayları bu tarife dayalı olarak açıklamak yanlış olacaktır. Sosyal olaylar zannedildiği gibi basit değil, çok yönlü ve giriftir. Bir sosyal psikolog olarak Erol Güngör, bu kendine özgü sosyal gerçekliğe ve bu gerçekliğin toplumdaki topluma farklılık gösterdiğine işaret eder.

Bütün milliyetçilik hareketlerinin dayandığı temel noktalar vardır. Bunlara bakarak hepsi için ortak bir hüküm verilemez. Yani milliyetçilik şudur veya değildir denilemez. Her memlekette milliyetçilik, o memleketin kendine mahsus şartları içinde gelişmiş ve çoğu zaman birbiriyle çatışma noktasına varmıştır. Nihayetinde milliyetçilik bir memleketteki millî kültüre dayanır (Güngör, 1980, s. 10). Avrupa'daki milliyet anlayışlarına baktığımızda Fransızların 'kültür' esasına, Almanların 'ırk' esasına dayanmaları bile kendi kültür zaviyelerinden kaynaklanmaktadır (Ayni, 1943, s. 57-58). Bunun gibi İslam medeniyeti içinde yer alan Türk ve İran gibi unsurların milliyetçilik anlayışı önemli noktalarda birbirinden ayrılır. Bunda yaşadıkları tarihî olayların, buldukları coğrafi konumun ve içinde buldukları kültürel ortamın etkisi büyüktür. Mesela Erol Güngör'ün tespitiyle; Türklerin hepsi Müslüman oldukları için Türk milliyetçiliği aynı zamanda İslami bir hareket hâlinde gelişmiştir. Arap milliyetçiliği ise müşterek Arap dili etrafında doğan kültürü esas aldığı için İslamcılık ile bütünlük sağlayamamıştır. Hatta aralarında yer yer çatışmalar görülür (Güngör, 1981, s. 177).

Türk kültürü ve sosyal yapısı, Türk milliyetçiliğinin temel dayanaklarından biridir. Milliyetçiliğin bizde başlaması, İmparatorluğu yıkmaya yönelik bir ayrılık hareketi olarak değil, yıkılıştan korunmanın yolu halka dönüş hareketi olarak görüldü. İkinci Meşrutiyet Döneminin Türkçü yazarları, Türkçecilik hareketi ile millî kültüre önemli katkılarda bulundular. Batıcı inkılâpçıların karşısında millî hüviyetin kaybedilmemesine çalıştılar (Güngör, 1980, s. 46). Milliyetçilik bu anlamda kendi millî kültür kaynaklarına ve halka yönelmeyi getirmektedir. Bu yönelme millettten uzaklaşan Batıcı aydınların karşısında millî varlığın ve kimliğin muhafaza edilmesinde güçlü bir hareket ortaya çıkarmıştır. Osmanlının çöküş sürecinde ortaya çıkan millî devletin temel dinamiği buradadır.

Millî mücadelenin verilmesinde ve Cumhuriyet'in ilan edilmesinde milliyetçiliğin gücü ve etkisi büyüktür. Cumhuriyet ilan edildikten sonra takip edilen kalkınma ve modernleşme politikalarında farklılaşma görülmüştür. Milliyetimizin kültür temellerini geliştirme konusunda ortaya çıkan iki akım, milliyetçiliğin gelişme seyriinde de iki zıt çizgi oluşturmuştur. Bunlardan biri 19. yüzyılın hâkim anlayışı pozitivism (materyalizm) etkisindeki Batıcılık, diğeri ise kendi kültür kaynaklarına dayanan milliyetçiliktir (Güngör, 1982, s. 103-169). Birinci anlayış

inkılâplara damgasını vuran ve sonradan sosyalist çizgiye ulaşan bir hareket hâline geldi. Diğeri ise en çetin imtihanlarla asli mecrasına oturdu. Ne Türk tarihinden ne de Türk kültüründen onu koparmak mümkün olmadı. Türk milliyetçiliği hareket noktası olarak millî kültür kaynaklarına dayanarak Türk millî varlığını ve kimliğini yükseltmeyi millî ülkü hâline getirdi.

Türkiye bakımından millet ve milliyetçiliği doğru anlamak için karşımızdaki gerçeklikten hareket etmemiz gerekir. Bu gerçeklik ise yaşayan toplumun kendisi, yani halktır. Milliyetçilik bu anlamda her şeyden önce bir halkçılık meselesidir. Halk, siyasi iktidarın millî hâkimiyete dayalı olması tezinin taşıyıcı unsurudur. Millet adına millî iradeyi ve millî kültürü temsil eder. Milliyetçilik millî egemenliği gerekli görür ve onun muhatabı halktır. Yine milliyetçilik bir memleketteki millî kültüre dayanır ve onun taşıyıcısı da halktır. Batılılaşma hareketi içinde kendi millî kültürüne yabancılaşmış aydınlar aynı zamanda halktan da kopmuşlardır. Türk millî kültürünü yaşatan ve muhafaza eden yine halk kitleleri olmuştur. Bu durumda, “Millî kültürün modern imkânlarla geliştirilmesi demek olan milliyetçilik, halk içinde yaşamakta olan temel kültür unsurlarına dayanmak zorundadır.” (Güngör, 1980, s. 10).

Güngör Türk Tarihi adlı kitabının girişinde milliyetçilik görüşüne temel oluşturacak bazı ipuçları verir. Türk Soy ve Türk Dili başlığı altında yaptığı girişte bugün Türk denince Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan ve ana dili Türkçe olan insanların kastedilmesinin eksikliğine işaret eder. Hâlbuki Güngör’e göre ana dili Türkçe olup da bizim sınırlarımız dışında yaşayan milyonlarca insan vardır. Bu yaklaşım Güngör’ün tarihî ve sosyolojik gerçekliğe dayalı milliyetçiliği hakkında somut ipucu vermektedir (Güngör, 1990, s. 11).

Millî kültür ve millî tarih görüşünü benimseyen aydınlar ilk yıllarda belli bir ortak program geliştirmemiş olsalar da belli ana çizgilerde birleşirler. Bu milliyetçi hareket Türk millî kültürünü dış kuvvetler karşısında bir varlık olarak ortaya çıkarmak ve geliştirmek iddiasındadır. Bu hareket için kültürün devamlılığı önemlidir. Milletin hüviyet değiştirmesi yerine, kendine – halka dönülmesini ve kültür mirasına sahip çıkılmasını istemektedir (Güngör, 1990, s. 14). Milliyetçiliğin Türkiye’de gelişen olaylar karşısındaki tavrı yaşanan gerçeklikler üzerine kurulmuştur. Bunda tarihî ve kültürel gerçeklerin büyük rolü vardır. Türk milletinin tarih boyunca yarattığı ve sahip olduğu kültür mirası milliyetçiliğin dayanak noktasıdır.

Milliyetçilik için önce milletin olgusal boyutta tanımlanması ve ortaya konması gerekir. Türk milliyetçiliği için de Türk milletinin çok iyi tanınması gerekir. Bu amaçla Türk milletini bir bütün olarak ele alıp tarih içindeki serüveni, yarattığı kültürel mirası, yaşadığı sosyal değişim içinde anlamak doğru olan yöntemdir. Güngör sosyal meselelere karşı kullandığı bakış açısında bu milliyetçi şuuru kullanmıştır. Bir tarihçi olmadığı hâlde kaleme aldığı Türk Tarihi isimli kitabı bu bakış açısının ve şuurunun eseridir.

Güngör milliyetçilik anlayışını gerçekler üzerine inşa eder. Sosyal hayattaki en önemli gerçeklik ise tarihî köklere ve başarılarla sahip Türk milletinin varlığıdır. Cumhuriyet'ten önceki son önemli iki Türk devleti aynı zamanda dünyaya Türk medeniyetini sunmuştur. Medeniyet kuran ve temsilciliğini yapan Türk milleti karşılaştığı problemlere bu şuurla yaklaşmak zorundadır. Batı medeniyeti karşısında geri kalmışlığını aşağılık kompleksiyle aşabilmesi mümkün değildir. Yaklaşık iki asırdır sürmekte olan batılılaşma maceramız karşısında artık kendi kültürümüze ve köklerimize yönelerek, güç alarak bir duruş sergilememiz gerekmektedir.

Türkiye Osmanlı'nın ilk yenileşme ve Batılılaşma çabalarından beri Batı kapısında beklemektedir. Sosyal ve siyasi şartların bizi Batı'ya yönlendirmesine rağmen, Batı toplumları karşısında bir türlü ilerleyememiş ve kabul görmemiştir. Türkiye'nin çeşitli tehditler karşısında (özellikle Rus tehdidi) Avrupa medeniyetini benimseyerek Avrupa devletleri camiasına girmek isteği bir resmî politika olmasına rağmen başarısız olunması, ciddi özeleştiri ihtiyacına sebep olmaktadır. Güngör'e göre "Türkiye aradığını bulamamakla kalmamış, elindeki pek çok şeyi kaybetmiş bulunuyor. O zaman dünya devletleri arasındaki yerimiz ve itibarımız, sonraki yıllara kıyaslanmayacak kadar büyüktü; topraklarımız, kaynaklarımız, jeopolitik mevkimiz itibarıyla büyük olduğumuz gibi, kültür ve medeniyet itibarıyla de övünülecek eserler yaratıyorduk." (Güngör, 1982, s. 14). Bugün Batı'ya yönelik attığımız adımlarla ilerleyemediğimizi görmek ve nerede hata yaptığımızı görerek yolumuza devam etmek mecburiyetimiz vardır.

Batı'ya yönelmemizde dönüm noktası olarak kabul edilen Tanzimat ile ilgili Erol Güngör'ün değerlendirmesinde başarısızlığın hesaplaşmasını görmek mümkündür. Tartışmalı da olsa Tanzimat, Batılılaşma ve modernleşme açısından önemli bir adımdır. Önemli bir adım olmanın yanı sıra ciddi tenkitlerin muhatabı durumundadır. Tanzimat hareketi hemen her taraftan şiddetli tenkitlere uğramış, başarısızlığın oradan kaynaklandığı iddia edilmiştir. Bu tenkitler arasında iki grup dikkat çeker: birinci gruptakilerin eleştirisi, "Tanzimatın Osmanlı İmparatorluğu'nu kendisine yabancı olan bir kültür ve medeniyetin emrine vermesi, böylece Türk millî

kültürünün, milli teşkilatının bozulması ve dağılmasına yol açmasıdır.” İkinci gruptakilere göre ise, “Tanzimatın eksik, tereddütlü, uygulamasında büyük aksaklıklar bulunan, böylece başarısız kalan bir Avrupalılaşmayı temsil etmesidir.” (Güngör, 1982, s. 19). Her iki grup da Batılılaşma serüvenimizde en büyük kusuru ve suçu Tanzimata yılmaktadır.

İmparatorluğun ve Türklüğün içine düştüğü durumu anlamak yerine, Tanzimatı suçlamak Güngör’e göre doğru bir yaklaşım değildir. Yapılan eleştiriler çoğunlukla aşırıya kaçmakta ve bütün tarihî sürecin suçunu bir döneme yılmaktadırlar. Hâlbuki tarihî gelişmeler Osmanlının Batı karşısında çözüm üretme mecburiyetini getirmiştir. Tanzimatçılar da zannettiğimiz gibi vatanlarını ve milletlerini sevmiyor değildir. Onların boyun eğmelerinin sebebi, bu dönemde Batı üstün medeniyet gücüyle, ilimde, teknolojiye, siyasi ve idari organizasyon tekniğinde yaptığı dayanılmaz tazyiktir. “Tanzimat adamı bütün bunlar karşısında ezilmiş, ülkesini kurtarabilmek için onları benimsemek ve onların sahipleriyle bir arada olmaktan başka çare görememiştir.” (Güngör, 1982, s. 24). Tanzimattan sonraki dönemlerde de bu süreç devam etmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Günümüzde artık bu hesaplaşmanın doğru yapılarak yeni bir atılıma ihtiyaç vardır. Bu atılımın dayanacağı asıl temel ise, tarihte büyük başarılarla imza atmış Türk kültür ve medeniyetidir.

Kültür Köklerinden Beslenen Milliyetçilik

Milletlerin varlığı ve gücü yarattığı kültür ve medeniyete bağlıdır. Türk milleti Osmanlı Devleti ile dünyadaki yerini zirveye taşımıştır. Son dönemlerde ise kendini yenileyebilme konusunda sıkıntılar çekmektedir. Geri kalmışlığın ve başarısızlığın psikolojisi bazı yanlış fikirlerle birlikte millet hayatında kırılmalara ve kopmalara yol açmaktadır. Kendi kültür köklerinden beslenmesi gereken millet varlığı bu anlamda tehlikeye düşmektedir. Erol Güngör buna en bariz örneği millî kültürün taşıyıcısı ve millî kimliğin temel unsuru olan dilde oynanan tasfiyecilik oyununda görür ve şiddetle eleştirir. Ona göre millet hayatı tarihî süreç içinde şekillenen ve devamlılığı olan bir sosyal olgudur. Buna dışarıdan müdahaleler millî varlığı sıkıntıya sokmaktadır.

Bu çerçevede milliyetçilik hakkında bize önemli ipuçları verecek bir makalesinde, değişim adına dilde tasfiyecilik konusunu eleştirir. Yabancı köklü diyerek atılan terimlerin yerine suni olarak yenilerinin üretilmesinin yanlışlıklarını gösterir. Bu girişimlerin Türkçeyi yok etmeye yönelik olduğunu belirtir. Türkçenin

yıkılıp gitmesi olayını, Türk kültürünün ortadan kaldırılması hareketi olarak görür. Dilde tasfiyecilik hareketinin gerekçesi, milliyetçilik yapmak değil, Türk milletinin Batı'ya yönelik medeniyet ve kültür değiştirme hedefidir. Güngör'ün tepkisiyle: "Onlara göre bugün bizim Türkçe dediğimiz şey Türklerin İslam medeniyeti içinde iken geliştirmiş oldukları bir dildir. Türkiye cumhuriyetle birlikte bu medeniyetten çıkmış olduğuna veya çıkması gerektiğine göre, eski kültürün taşıyıcısı olan dil de elbette bırakılacaktır." (Güngör, 1982, s. 57). Bu tasfiyeciler açısından, Batı medeniyetine katılmak için yapılması gereken doğru bir adımdır. Onlara göre eski medeniyete ve kültüre ait ne varsa kurtulmak ve bağları koparmak gerekir. Hâlbuki bir millet için toplumsal gelişme kendi köklerine bağlı olarak devam ettiği müddetçe başarılı olur.

Dilde yerleşik terimler ve kavramlar değiştirilmeye başlayınca nesiller arasında kopma meydana gelmektedir. Nesillerin birbiriyle anlaşamamasının yanı sıra, yeni nesiller, milletin asırlar boyunca ürettiği ve bugüne getirdiği kültürel birikimden de faydalanamazlar. Türk kültür eserleri yeni nesillere yabancı bir milletin eseriymiş gibi uzak ve yabancı olacaktır. Bu eserler yabancı dilden çevriliyormuş gibi gelecektir. Bu millî varlığı tehlikeye sokacak, kültürel devamlılığı takip etme imkânını ortadan kaldıracaktır. Hiçbir millet kendi kültürel birikimini bu kadar ihmal edemez. Bunu Erol Güngör çarpıcı örneklerle ortaya koyar: "Meşrutiyet devrinin aydınları ne Fatih Devrinin, ne on altıncı yüzyıl ve on yedinci yüzyılın eserlerini sadeleştirerek okudular. Onların öğrendikleri ve kullandıkları Türkçe en az üç-dört yüzyıl öncesinin eserlerini rahatlıkla anlamaya yetecek derecede bir dil ve kültür devamlılığı ifade ediyordu. Bugün biz modern Türkçenin mimarları arasında saydığımız Reşat Nuri'yi bile sadeleştirerek yani uydurma dile çevirerek okuyoruz." (Güngör, 1982, s. 58).

Devamlı devrim denebilecek bu kültür değiştirmesi, Türk toplumunun diliyle, tarihiyle, benliğiyle bağının koparılmasına yol açmaktadır. Dil bir milletin ve kültürün temel taşıdır. Medeniyet birikiminin taşıyıcısı, kimliğinin belirleyicisidir. Bir milletin tarih boyunca yarattığı kültürel birikimini kullanamaz duruma getirmek, kökleriyle bağlarını koparmak demektir. Dünü olmayan veya dününden haberdar olmayan bir insan topluluğunu 'millet' olarak tanımlamak oldukça zordur. Böyle bir duruma düşürülmüş bir milletin ayakta kalması da aynı derecede problemlidir.

Bugün Atatürk'ün eseri Nutuk bile kendi dilinde Türk okuyucusu için yabancı kitap gibi bir duruma düşürülmüştür. "Nutuk, binlerce yıl içinde gelişmiş olan bir dile ve kültüre dayanıyordu; böyle köklü bir geleneğin hakikaten örnek gösterilebilecek kıymette bir eseri idi." (Güngör, 1982, s. 58). Bu köklü gelenekle

bağların koparılması millet için büyük bir hazinenin kaybedilmesi anlamını taşır. Türk milletinin normalde köklü bir kültür geleneği vardır. Bunun sayesinde biz, bizden önce yaşamış yüzlerce nesilden milyonlarca insanın hayat tecrübesini sanki bizim tecrübemiz gibi kullanabiliyoruz. Dilimizi kaybettiğimizde ve kültürümüzden koptuğumuzda bu tecrübeden mahrum olduğumuz gibi, yeryüzünde halen başka coğrafyalarda yaşayan millettaşlarımız ve yakın akrabalarımızla irtibatımızı kaybediyoruz.

Güngör'ün yaşadığı dönemde yoğun tartışmalara sebep olan dilde tasfiyeciliğin milliyetçilik adına yapıldığı iddia edilirse ortaya büyük bir çelişki çıkacaktır. Hareket noktası her ne kadar dildeki yabancı kelimelerin temizlenmesi ile saf ve millî bir dil gibi görünse de özü böyle değildir. Zaten bu konunun öncüleri Türkçü ve milliyetçi kimseler değil, aksine Batıcı ve kozmopolit dünya görüşüne sahip insanlardır. Bu dilde tasfiyecilik işi millet hayatına büyük sekte vurmuş durumdadırlar. Ortaya çıkan manzarada 10-20 yıl önceki kitapları dahi okumakta zorlanan bir nesil karşımıza çıkmaktadır. Hâlbuki millet hayatı kültürde devamlılık gerektirir. Ani ve sürekli değişim hiçbir varlığın hayatı için sağlıklı değildir. Millet hayatı için hiç olumlu değildir. Çünkü milletin tarihî süreç içinde etkileşim içinde olduğu kültür ve medeniyetlerle doğal alış verişi vardır. Bu süreçte kendiliğinden gelişen kültürel doku millet denilen sosyal olguyu meydana getirir. Bu olgunun temeli şüphesiz tarihî derinliği olan kültürdür.

Kültürün taşıyıcısı dil ne kadar önemliyse dili konuşan halk da o kadar önemlidir. Halk sadece dile sahip değil, aynı zamanda kültürün diğer unsurlarını yaşatma konusunda bir temeldir. Onun için Güngör, Gökalp çizgisinde milliyetçiliğin halka dayanması gerektiğini düşünür. Milletin yaşayan hâli halktır ve bu halk millî iradenin ve millî kültürün temsilcisidir. Dolayısıyla demokrasinin en önemli dayanak noktası halk, milliyetçilik için de aynı görevi üstlenir. Bu bakımdan milliyetçiliğin kültür temelleri kendine özgü bir sosyal olguya dayanır. Her milletin farklılığı burada ortaya çıkar.

Millet denilen sosyal varlığın hakikati görülemezse başka merkezlerin etkisi egemen olmaya başlar. Osmanlı Döneminde geri kalmışlığımız kabul edildiğinden bu yana, güçlü ve emperyal merkezlerin üzerimizdeki etkisi hep tartışılmalıdır. Bir kısım aydın asıl gerçekliğin millet olgusunda değil, evrenselci hümanizm anlayışıyla Batılılaşmakta olduğunu düşünmeye başlamıştır. Bu Batılılaşma bir anlamda modernleşme, bir anlamda da bugünkü küreselleşme gibidir. Kendi kültürünü ve farklılığını terk ederek egemen kültürün taklitçisi ve takipçisi olmak hedef gösterilmektedir. Bu hedef ilerlemeci – evrenselci ideolojilerin öngördüğü

insanlık bütünleşmesine ve homojenleşmesine uygun bir tavidir. Milliyetçiliğin tamamen zıttıdır. Yakın tarihimizde bunun yansımalarını ve tartışmalarını sıklıkla görebiliriz.

Güngör'e göre Osmanlının son dönemlerinde başlayan Batılılaşma hareketiyle kendi kültüründen kopmaya başlayan aydın ve yönetici seçkinler, milletin-halkın kültürünü ve yaşayışını küçümsemişlerdir. Küçümsemekle kalmamışlar, zorla değiştirmek gerektiğini düşünmüşlerdir. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ülkedeki mevcut siyasi kültüre hâkim olan Batılılaşma ideolojisi ise bu kopmayı hızlandırmıştır. Baskıcı bir kültür değiştirmesine yol açmıştır. Hâlbuki Türk milliyetçiliği Mustafa Kemal'in "hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" düsturu gereği gücünü ve meşruiyetini Türk milletinden almaktadır. Türk milletinin gelişmesi ve problemlerini çözmesi bu bakımdan ancak kendi millî varlığına ve özüne yönelmekten geçer. Bu da gerçek anlamda demokrasiden geçer.

Teknolojik Gelişmeler ve Kültür Değişmesi

Batı dünyası insanlık tarihindeki en büyük değişimi sanayi devrimiyle yaratmıştır. Yeni teknolojiler toplumların hayatını kökten sarsmış ve büyük değişimler yaşanmıştır. Birçok fikir ve bilim adamı bu değişimin ortaya çıkardığı olaylar ve süreçlerle uğraşmıştır. Batıda yeni teknolojilerin meydana getirdiği büyük değişimler dünyanın diğer toplumlarını da etkilemiştir. Dünyadaki güç dengelerini değiştirmiştir. Batı dünyası ile yakın temasta ve mücadelede olan Osmanlı Türkleri de bu etkilenmeden fazlasıyla nasibini almıştır. Ortada insanlığın yarattığı bilimsel teknolojinin başarısı vardır. Bu teknoloji insan hayatına girdiğinde çok köklü ve sarsıcı değişimlere sebep olmaktadır. Batı bunu çok derin bir şekilde yaşamıştır. Bizde de bu gerçeklik karşısında yoğun tartışmalar görülmüştür. Bir taraftan teknolojiye sahip olma ihtiyacı varken bir taraftan da millî kültürün tehlikeye girmesi önemli bir handikaptır.

Güngör hızlı ve geniş çaplı değişme süreci ile ilgili olarak, herkesin bir tavır belirlediği ve cemiyetin yeni alacağı biçimle ilgili farklı görüşlerin ortaya çıktığını bu görüşler etrafında ideolojik gruplar teşekkül ettiğine işaret eder. Kimsenin bu değişimi kendi haline bırakmak istemediğini, şu veya bu şekilde kontrol etmek istediklerini, başıboş bir değişmeye razı olunmadığını ifade eder (Güngör, 1989, s. 6). Bu razı olunmamayı ise Türkiye'de var olan kuvvetli ve köklü bir yerli kültürün olduğuna, bu kültürün parçalanma ve dağılma tehlikesine karşı direnme gösterdiğine bağlar. Ona göre herkes bu kültürün şimdiki hâliyle yetmediğine ve süratle bir şeyler

yapılması gerektiğine inanmaktadır. Bu inançla neyi alacağımız, neyi atacağımız noktasında yoğun tartışmalar yaşanmaktadır.

Bizim irademiz dışında hızla değişen bir kültür dünyası vardır ve bu değişme karşısında milletimiz için neyi alıp alamayacağımızı belirlemek çok zordur. Bizim irademiz bu konuda ne kadar geçerlidir? Hangi tip değişmeye ne ölçüde müdahale edebiliriz? Millî bünyeyi kuvvetlendirici tedbirler nasıl alınabilir, neler yapılabilir? Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik adlı kitabında bunun tartışmasını yapmaktadır.

Tarihte ve toplum hayatında kültürün değişmesini hızlandıran en önemli unsur teknolojidir. Teknolojinin inkâr edilemez ve reddedilemez bir gücü vardır. Tarihte en büyük değişimler teknolojideki önemli gelişmelerin sonucu yaşanmıştır. Buna en somut örnek sanayileşme ve buna bağlı olarak kapitalizmin ortaya çıkmasıdır. Bu dönem aynı zamanda Batı dünyasının her yönden diğer toplumlar üzerinde egemenlik kurmaya başlamasını getirmiştir. Batı medeniyetinin üstünlük kurması ve diğer medeniyetlerin bunun karşısında çaresiz kalması buna bağlıdır. “Gelişmek, modernleşmek, ilerlemek Batı medeniyetine katılmaya bağlıdır.” düşüncesi bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Bilimsel ve teknolojik gelişmelere duyarsız kalınmayacağı düşüncesiyle, Batı'nın medeniyetini almak bizde de büyük tartışmalara sebep olmuştur. Islahat ve Tanzimat Fermanları, I. ve II. Meşrutiyet ilanları Osmanlıda Batılılaşmanın önemli safhaları olarak tarihe geçmiştir. Gökâlâp'ın Türklerin kurtuluşu için ileri sürdüğü üç umde de bu anlayışın bir yansımasıdır (Gökâlâp, 1976). Yalnız Gökâlâp kayıtsız şartsız bir Batılılaşmayı uygun görmez ve Batı medeniyetinden Türkler için lazım olan medeniyet unsurlarını almanın gereğinden bahseder. Onun için “hars - medeniyet” ayırımı yapar. Onun için “Türkleşmek, İslamlaşmak, Garplılaşmak” formülünü geliştirir. Böylelikle Batı'nın teknolojisini alabileceğimizi, Türk kültürüne dönerek milliyetçiliğimizi sürdürebileceğimizi, İslamlaşmak ile siyasi gücümüzü artırabileceğimizi düşünür (Güngör, 1989). Teknoloji hatrına milletin bekasını Batı'ya teslim etmek istemez. Kültür - medeniyet ayırımı yaparak teknolojiyi almak için bir ara formül bulmaya çalışır.

Dünya farklı milletler ve medeniyetlerden oluşmuş bir yapıya sahiptir. Farklı milletlerin oluşturduğu insanlık âlemi ürettiği bilim, teknoloji, felsefe ve sanat ürünleriyle günümüze kadar gelişme göstermiştir. Özellikle teknolojideki gelişmeler büyük değişimler yaratmıştır. Fakat meydana gelen bütün değişimlere rağmen milletlerin hayatında devamlılık vardır. Kültür değişmelerine rağmen milletlerin varlığı ve milliyetçilik bunun sonucudur.

Sonuç

Erol Güngör milliyetçiliklerin farklı milletlerin sosyal gerçekliğine ve kültürel yapılarına göre ortaya çıktığını belirtir. Buna göre Türk milliyetçiliği Türk tarihi ve Türk kültürü içinde anlam kazanır. Bu çerçevede tanımlanabilir. Erol Güngör milliyetçilik analizlerini bunun için Türklerin son dönemlerde yaşadıkları değişme süreçleri bağlamında yapar. Bu analizlerinde somut örneklerden hareket eder. Tarihi kırımlara ve kimliksizleşme tehlikelerine dikkat çeker. Dünyada egemen glerin zorlamaları karşısında kendi kültürel değerlerimiz ve kültürel mirasımız konusunda duyarlı olunması gereğine işaret eder. Milliyetçiliği bu temele oturtmaya çalışır.

Milliyetçilik dünyada her millet için geçerli evrensel ortak bir tanımlamaya sahip değildir. Milletlerin varlığı kadar milliyetiliklerden bahsedebiliriz. Milliyetçiliğine rengini-karakterini veren o milletin yaşadığı tecrübeler ve geliştirdiği kültürel değerlerdir. Kültürel değerler bir milletin hem kendisine, hem de fertlerine kimlik kazandırır. Bu değerlerin dinamik bir şekilde yeniden üretilmesi ve yenilenmesi esastır. Terk edilmesi ve yerine başka milletlerin kültürel değerlerini evrensel vazgeçilmezler olarak ikame edilmesi ciddi kimlik problemlerine sebep olacaktır. Türk milletinin Batılılaşma karşısında yaşadığı en önemli problem burada düğümlenmektedir. Bugün de aynı problem küreselleşme karşısında yaşanmaktadır. Bu problemin anahtarı ise Erol Güngör'n kültür ve tarihe dayanan milliyetçilik görüşüdür. Aydınların ve gençlerin bu görüşler doğrultusunda yaşamakta olduğumuz problemlere bakabilmesi zaruri bir ihtiyaçtır. Bunun için de Erol Güngör'n yeniden okunması ve yorumlanması gerekir.

Kaynaklar

- Arsal, S. M. (1975). *Milliyet duygusunun sosyolojik esasları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ayni, M. A.. (1943). *Milliyetçilik*.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkleşmek İslamlaşmak muasırlaşmak*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1986). *Türkçülüğün esasları* (1.Baskı). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güngör, E. (1980). *Türk kültürü ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1981). *İslam'ın bugünkü meseleleri.*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1982). *Tarih, kültür, milliyetçilik.*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1989). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik.*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1990). *Tarihte Türkler.*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- İzzet, M.. (1981). *Milliyet nazariyeleri ve milli hayat*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kösoğlu, N. (2009). *Türk milliyetçiliğinin doğuşu ve Ziya Gökalp*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ülken, H. Z.. (1979). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.

BU SAYFA BOŞ...

7 Aralık 2010 Salı

III. OTURUM

10:00-12:00

Prof. Dr. Erol Güngör'n Düşünce Eserleri,

evirileri ve Makaleleri

(Gazi Konser Salonu)

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Şerif AKTA, Gazi niversitesi

Üslubun ahsiyet Bulduğu Bir Münevver: Erol Güngör

Prof. Dr. Namık AÇIKGÖZ, Muğla Üniversitesi

Erol Güngör'n Sosyolojisinde Sosyal Bütünleşme

Doç. Dr. Hayati BEİRLİ, Gazi Üniversitesi

*Erol Güngör'n Kalamî Sahada Estetik Yapı Organizasyonu
Adlı Eseri zerine*

Yrd. Doç. Dr. Serdar SAğLAM, Hacettepe Üniversitesi

BU SAYFA BOŞ...

ÜSLUBUN ŞAHSİYET BULDUĞU BİR MÜNEVVER: EROL GÜNGÖR

Prof. Dr. Nâmk Açıkğöz*

Erol Güngör (1939-1983), eserleriyle en az iki nesli fikrî olarak zenginleştirdiği kadar, lisan itibarıyla de etkilemiş bir münevver olduğu için, onun bugüne kadar üzerinde durulmayan üslubu konusu ayrıca ele alınmalıydı. Çünkü o, düşüncenin dile yansımalarının başlı başına bir kimlik ve şahsiyet özelliği olduğu suuruyla yazılar yazan bir akademisyen-münevverdi. Farklı dillerin kesiştiği bir nokta olan tercüme eserleri, gene üslup açısından genel bir değerlendirmeye tâbi tutularak lisan merkezli zihniyet aktarmasının üslubuna yansımaları ele alınmalıydı. Bu eksikliği gidermek üzere, bu çalışmada telif ve tercüme kitaplarından hareketle (Başer, 1988) genel olarak Erol Güngör'ün dil ve üslup hususiyetleri ele alınacaktır.

Genel Olarak Erol Güngör'ün Zihniyet Dünyası

19. ve 20. asırlar, insanlığın büyük sosyo ekonomik değişimler geçirdiği yüzyıllar olmuştur. 19. asırda, başta Osmanlı olmak üzere tüm dünya, “klasik olan”dan “modern-asrî” olana evrilerek âdeta yeni bir Rönesans yaşamıştır. Bu süreçte, Osmanlı ve dolayısıyla Türkler “tarih dışı” kalmamak için, büyük tehavüller yaşamış ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, bu tehavül rejimindeki değişimle sonuçlanarak, monarkın yerini “millî egemenlik” almıştır. Millî egemenlik, Osmanlı'nın devamı olan milletin egemenliğini devam ettirme iddiasıyla ortaya çıkarken redd-i miras zihniyeti, “eski değerlerinden arınmış bir millet” meydana getirme anlayışı ile hareket etmiş ve “yönetilenler”in tarihî birikimden koparılması vâkıasıyla karşı karşıya kalınmıştır. Tüm kültürel değerlerde olduğu gibi, lisanda da bir redd-i miras zihniyeti, yeni siyasetin önemli unsurlarından birisi olmuştur. Fakat bazı aydınlar, medeniyet mirası ile yeni siyasetin telif edilebileceği iddiasıyla ortaya çıkmış ve medeniyet mirasını reddetmeden, yeni terkipler oluşturabilmiştir. Prof. Dr. Erol Güngör de bunlardan biridir. Bu yönüyle Erol Güngör, zihniyet dünyası itibarıyla, yerlilik ve tarihî medeniyet birikimini, hem düşünceye hem de kullandığı lisana yansıtmış bir akademisyen-münevver özelliği göstermiştir.

* Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Üslup Konusuna Geçerken

Erol Güngör, son Osmanlı belâgatçisi Ahmet Cevdet Paşa'yı, okumaktan öte, fonksiyonel bir şekilde özümsemiş ve lisanın gücünün ferdi ve toplumsal boyutunun şuuruna ermiş bir şahsiyettir. Bu yüzden akademik çalışma alanı olan tecrübi psikolojide lisanın rolü üzerinde duran ilk akademisyen olarak yaptığı lisana dair çalışmaları, lisanın fonksiyonel boyutu üzerinedir. Akademik hayatın ilk basamağı olan doktora tezi (1965), lisanın sosyal hayata yansıyan tecrübi psikoloji alanındadır ve “Kelâmî Sahada Estetik Yapı Organizasyonu” (Güngör, 1999) başlığını taşır. Bu çalışmasında Erol Güngör, mizahtaki kontrast yapı özelliğinin estetiğe katkısı üzerinde durmuş; ayrıca hikâye ve romandaki kelâmî özelliğin estetik fonksiyonu ele almıştır.

Akademik hayatın ikinci aşaması olan doçentlikte (1969), yine lisanla ilgili bir çalışma yapan Erol Güngör, bu defa “Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü” (Güngör, 2009) başlığı ile sosyal psikoloji alanında bir tez öne sürmüştü; ferdi ve toplumsal boyutuna bağlı olarak lisanın anlaşmazlıkları giderici özelliği üzerinde durmuştur. Bu teze göre ferdin bütünlük arz eden yapısı ve birikimi lisana yansır ve toplumsal şahsiyet tezahüründe, ferdin kullandığı lisan büyük bir rol oynar.

Akademik hayatının ilk iki aşamasında, lisan ile ilgili bir çalışma yapan Erol Güngör'ün bu tavrının, 19. asır düşünce ve lisan zihniyetinin en büyük sembolü olan Ahmet Cevdet Paşa ile bir paralellik arz ettiği görülmektedir. “Belagat-i Osmaniye” müellifi, söz (kelâm) konusundaki sağlamlık ve etki gücüyle ilgili olarak, mantıki ve felsefi yorumlar yaparken lisanın ferdi ve toplumsal boyutunun şuurunda idi. Onun kelam (söz)'daki restorasyon çalışması, sıradanlaşmış bir merak değil, lisanın gücünün farkında olmaya dayanıyordu. Erol Güngör de, aynı şuurla, bir 20. asır münevveri olarak A. Cevdet Paşa'nın yeni yorumu şeklinde ortaya çıkıyor; reddedilen miras ile 20. asır birikimini telif etmenin gayretini taşıyordu. O da A. Cevdet Paşa gibi, Batıdaki zihniyet değişiminin farkında ve yeni kavramlarla genişleyen Batı zihniyetinin, yeni problemleri çözmedeki kabiliyetini, Türkçeye yansıtma endişesi taşıyordu. Fransızca “kriz” kelimesine karşı, o güne kadar Türkçede hiç kullanılmayan “buhran” kelimesini ortaya atan A. Cevdet Paşa'nın tavrı, Erol Güngör'ün çalışmalarında da görülmekte idi. Doktora ve doçentlik tezinden itibaren, zihniyet berraklaşmasını yansıttığı terim aktarma usulünde, Erol Güngör'ü medeniyet dili şuuruna erişmiş bir şahsiyet olarak görürüz. O, yeni problemlere yeni kavramlarla açıklık getiren düşünce sisteminin Türkçeye de yansması amacıyla, tarihî lisan birikimine müracaat eder ve Batı'dan gelen

terimlere, tarihî birikimle ters düşmeyecek şekilde karşılıklar bulur. Mesela o, lisanın düşünce boyutunu izah ederken kelimelerin lugat anlamı dışındaki anlam alanını izah ederken kullandığı “affectif” terimini, toplumsal ve tarihî arka planı olan “tessürî” kelimesi ile karşılar (Güngör, 2009). Lisanın estetiğe yaptığı katkıyı tartışırken, “order” kelimesini, basit bir sözlük anlamı ve günlük dil kullanımı ile izah etmez; konu içindeki ayrıntısına dikkat çekecek şekilde, bu kelimeye “nizam ve âhenk” anlamını verir (Güngör, 1999). Gene estetik yapı unsurlarını tartıştığı paragrafta, estetiğin en önemli unsurlarından biri olarak gördüğü “balance”, ölçülülük merkezli bir zihniyetle “muvazene” olarak anlamlandırır (Güngör, 2009). Benzer bir şekilde, “excitatory” kelimesini “tenbih edici”, “inhibitory” kelimesini “ket vurucu”, “quasysym-metry” terimini de “eşdeğerli” olarak karşılar (Güngör, 2009). Tabii, bu tür bir tercihte, hocası, Prof. Dr. Mümtaz Turhan’ın etkisi göz ardı edilemez.

Görüldüğü gibi, Erol Güngör, zihniyet dünyasını yansıtan kelimeleri karşılarken basit bir sözlükçü geleneğe yaslanmamakta veya bunun kolaycılığına kaçmamakta, Batılı zihniyet dünyasını yansıtan kelimelerin Türklerdeki karşılığını nüanslarıyla yansıtmaya endişesi taşımaktadır. O, nüansların farkındadır ve nüanslara dikkat edilmediğinde, farkın ve buna bağlı olarak zihniyetin ve şahsiyetin kaybolacağını şuurundadır. Yani, 20. asırda Ahmet Cevdet Paşa dikkat ve hassasiyetini gösteren bir lisan müdekkididir.

Erol Güngör, çalışmalarında, ilim dilinin gerektirdiği objektiviteden uzaklaşmamıştır fakat ifadelerinde muğlaklık ve müphemiyete hiç düşmemiş bir münevverdir. Doçentlik tezi olarak hazırladığı “Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü” başlıklı çalışmasında “müphemiyet”in giderilmesinin altını çizen Erol Güngör’ün, yazdıklarında, muğlaklığın ve müphemiyetin olması beklenmemeli zaten. Cümlelerinin tamamı, çağrışım ve müphem göndermelere mahal bırakmayacak şekilde, doğrudan anlatımlıdır. Düşüncenin etkisini, bizzat düşüncenin kendisinin ayrılmaz bir parçası olarak gören “Erol Güngör retoriği”, dolaylı anlatımların düşünce yoğunluğuna hanel getirici zaafına düşmemiştir. Ayrıca, düşünce yoğunluğunun ifadesinde bir zaaf yaratmamak üzere, mantıklı ve anlamın sürekliliğini sağlayan uzun cümleleri kullanmakla beraber, o daha çok kısa cümleleri tercih etmiştir. Bu da onun düşüncesini daha dinamik ve daha etkili bir şekilde anlatmasına vesile olmuştur. Uzun cümlelerinde de anlama zorluğu vermeyecek olan sıralı cümleleri kullanmıştır.

Erol Güngör, meseleleri izahta, doğrudan bir anlatımı tercih ettiği için, mesela ironik üslubu hiç kullanmaz ve yaratıcı dil zekâsını, anlaşılabilirlik üzerinde

yoğunlaştırır. Analitik ve sentezci bir kurgulamayla oluşturduğu metinlerinde, vuzuhsuzluk zaafının doğurduğu cümle karmaşası hiç görülmez.

Kelime hazinesi itibarıyla, Erol Güngör, “medeniyet dili”ni tercih etmiştir. “Türk Kültürü ve Milliyetçilik” adlı eserinde, Dündar Taşer ile ilgili görüşlerini anlatırken Dündar Taşer’in ağzından şöyle der: “Niçin dünyanın büyük hukukçuları arasında bir Hukuk Profesörünün değil de, Ahmet Cevdet Paşa’nın adı geçiyor? Niçin Fransa Devlet Başkanı; ‘Siz Bâkî gibi şairler yetiştirmiş bir milletsiniz.’ diyor? Niçin bir divan kâtibinin yazdığı müsvettede bir tek Türkçe hatasına rastlanmadığı halde, bir üniversite profesörünün yazdığı makale anlaşılıyor?... Niçin artık ilim ve edebiyat yapacak bir dilimiz bile yok?” (Güngör, 1978).

Dündar Taşer’in bakış açısını kendi üslubuyla dillendiren Erol Güngör, “Niçin artık ilim ve edebiyat yapacak bir dilimiz bile yok?” derken Türkçenin uğradığı yozlaşmaya dikkat çeker ve medeniyetin kelime hazinesini kullanır. O, ne yozlaşma bataklığına saplanmış ve ne de Osmanlı Dönemi Türkçesini kullanma züppeliğine prim vermiştir. Genel zihniyet yapısı itibarıyla “kültürün gümrük kabul etmediği” tezini pek çok yazısında ve kitabında dile getiren Erol Güngör, bilhassa ilmî çalışmalarında, diller arası etkileşiminin dölleyiciliği ve doğurkenliği gereği, zihinde oluşan kavramı ifade eden kelimelerin etnik menşee’ine bakmaz fakat, şahsî birikimi çerçevesinde, medeniyet dilinden karşılık bulma konusunda da cesur davranır.

Erol Güngör, “akademik dil-deneme dili” uyumunu sağlamış bir münevverdir. Gazete ve popüler dergi yazılarında, akademik analitik bakışı, deneme diliyle telif etmiş ve lise mezunu ortalama vatandaş tipinin anlayacağı bir üslup kullanmıştır. 1960’larda neşredilen Yol dergisindeki ve 1974-1977 arasında Ortadoğu gazetesindeki yazıları, bir neslin fikir zenginliğine katkıda bulunduğu kadar, dil şuuru ve zevkini de etkilemiştir.

Tercümelere ve Tercümelere İlişkin Üslup

Erol Güngör, tekâmülü, tüm insanlığın ortak özelliği ve kolektif şuuru olarak gören bir münevver olduğu için, kültürler ve medeniyetler arası etkileşimin kaçınılmaz olduğunun şuurundadır. O, aynı zamanda, Hilmi Ziya Ülken’in “Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü” adlı eserinde vurgusunu yaptığı düşüncelerle de hareket eder ve bu amaçla Batı’dan tercüme yapar.

Erol Güngör’ün tercüme ettiği kitaplar şunlardır:

Prof. Dr. Erol Güngör’ün Anısına

W. W. Rostow'dan **İktisadî Gelişmenin Merhaleleri**

John U. Nef'ten **Sanayileşmenin Kültür Temelleri**

Kenneth Boulding'ten **Yirminci Asrın Mânâsı**

Robert B. Downs'tan **Dünyayı Değiştiren Kitaplar**

Paul Hazard'dan Batı **Düşüncesindeki Büyük Değişme**

David Krech, Richard S. Crutfield'den **Sosyal Psikoloji**

Tercümenin sadece bir kavram ve zihniyet aktarması olmadığını farkında olan Erol Güngör, düşüncenin bir lisandan başka bir lisana aktarılması konusundaki hassasiyetini, daha meslek hayatının başında, 1966 yılında dile getirmiştir. Yol dergisindeki “Bir Tercüme Faciası” başlıklı yazısında, İsmet Zeki Eyüboğlu'nun Nietzsche tercümelerindeki “za'f-ı te'lifler”e ve anlama yanlışlıklarına dikkat çeker ve tercümelerdeki anlama ve anlatma gücünün üzerinde durarak pek çok örnek verir. Onun lisana ve üsluba olan vukufuyla ilgili olarak, yanlış ve doğru tercüme örneği olmak üzere şu cümle bilgi verebilir:

Eyüboğlu'nun yanlış tercümesi: “Bir çıkışma büyük bir ozan için yaratışın yedinci gününde Tanrının can sıkıntısı olurdu.”

Erol Güngör'ün doğru tercümesi: “Yaratılışın yedinci gününde Tanrı'nın canının sıkılması bir büyük şair için ne güzel olurdu.”

Maalesef, Erol Güngör'ün tercüme ettiği eserleri orijinalleriyle mukâyese imkânından mahrumum. Fakat genel olarak üslup ve lisan konusundaki hassasiyetinin, telif eserlerinde görülebilmemesinden ve tercümelerindeki anlaşılabilirlikten hareketle, onun lisan hâkimiyetinin tercümelere de yansıdığını söylemek mümkündür.

Okuyup gördüğümüz kadarıyla Erol Güngör, tercüme eserlerinde, lugavî bir tercüme yapmak yerine, zihniyetlerin eşleşmesi ve Türkçede karşılığı yoksa, o zihniyeti izah edecek kavramları oluşturma konusunda büyük bir birikime sahiptir. Bu tavır, sanki o eserin yeniden te'lif edilmesi demektir ki, Erol Güngör'ün genel olarak lisan birikiminin ve özel olarak da üslubî şahsiyetinin asıl önemi burada ortaya çıkar. Bunda, kelimeleri statik sözlük anlamlarından ziyade, ortaya çıktıkları toplumun zihniyet dünyasıyla zenginleşen nüanslarıyla algılaması ve ifade etmesi önemli bir rol oynar.

Erol Güngör, dil ve üslubundaki sağlamlıkla, tecrübî/sosyal psikoloji gibi, Türkiye'de yeni olan bir akademik sahanın yerleşmesine, tercümeleriyle katkıda

bulunmuştur. Tercümelerinin tamamı, toplumun gelişim ve değişim dinamiğini tetikleyen eserlerdir.

Sonuç olarak şunu söylenebilir: Erol Güngör'ün tespitlerindeki temel çıkış noktası, klasikleşmiş bir söylem olan "üslub u beyan, aynıyle insan" hikmetine dayanmaktadır.

Erol Güngör, sadece düşünme melekesini değil, en az düşünce kadar, bunun ifadesini de önemseyip önceleyen bir akademisyen-münevver olarak eserlerinde, berrak, sade ama ifade gücü yüksek ve doğrudan anlatımlı bir lisan kullanmıştır. Akademik lisan ile popüler lisanı seviyeli bir şekilde birleştirerek genel okuyucu kitlesine de ulaşmıştır. Ayrıca Erol Güngör, Türkçedeki yozlaşma karşısında, medeniyet dilini kullanmayı tercih etmiştir.

Kaynaklar

- Başer, V. (1988). Erol Güngör bibliyografyası. *Erol Güngör (199-208)* içinde. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Güngör, E. (1999). *Kelâmî sahada estetik yapı organizasyonu*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E.(2009). *Şahıslararası ihtilafların çözümünde lisanın rolü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1978). *Türk kültürü ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (2003). *Sosyal meseleler ve aydınlar*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

EROL GÜNGÖR'ÜN SOSYOLOJİSİNDE SOSYAL BÜTÜNLEŞME

Doç. Dr. Hayati BEŞİRLİ*

Türk sosyolojisinin gelişmesinde Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan ve Erol Güngör önemli bir yere sahiptir. Bu üç sosyoloğun en önemli özelliği cumhuriyet çocuğu olmalarının yanı sıra Osmanlı'nın mirası olan kültürel birikime sahip olmalarıdır. Bu bakış açısı onların aldıkları eğitimle içinde yaşadıkları toplumsal yapıyı ve bu yapının dinamiklerini kavramalarındaki başarılarının en önemli göstergesidir. Bu sosyologların edindikleri sosyal psikoloji bilgilerinin –bunu Gökalp, Turhan ve Güngör'ün eserlerinde açıkça görmek mümkündür- onlara sağladığı insan merkezli düşünme pratiklerinin bir gereğidir. Turhan'ın talebesi olan Güngör'ün Türk toplumunu anlamada başarısı üzerinde 1966 ve 1968 yıllarında Amerika'da gerçekleştirdiği çalışmaların ve Amerikan bilim hayatının önemli bir yeri söz konusudur. Bunu Güngör'ün ortaya koyduğu eserler incelendiğinde okumalarından görmek mümkündür.

Özarslan araştırmasında (2007, s. 45-48) Güngör'ün çalışmamız kapsamına giren telif eserlerini kronolojik olarak şöyle sıralamaktadır.

-Türkiye' de Misyoner Faaliyetleri (Erol Kırşehirlioğlu müstear ismiyle)
Bedir Yayınları, İstanbul, 1963

-Türk Kültürü Ve Milliyetçilik, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1975

-Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Ötüken Neşriyat, Töre Devlet Yayınevi,
İstanbul, 1980

-İslam'ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1981

-Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik, Mayaş Yayınları, Ankara,
1982

-İslam Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1982

-Tarihte Türkler, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1988

* Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Sosyal Bütünleşme

Güngör'ün toplum anlayışında bütünleşme esastır. Bütünleşme fikri, esasında toplumu oluşturan tüm sosyal kırımlar ve katmanların ahenkli olduğu, harmonik bir yapı gösterdiği fikrinden hareket eder. Güngör'ün sosyal bütünleşme anlayışında toplumu oluşturan tüm tabakaların eşitliği kabul edilmektedir. Güngör'ün toplumsal bütünleşme konusundaki görüşlerini açıklarken referans verdiği sosyologlardan biri Parsons'tır. Güngör Parsons'tan hareketle Türkiye'deki toplumsal bütünleşme problemini anlamaya çalışmıştır. Türk toplumunda sosyal ve kültürel bir bütünlüğe erişilemediği ve çatışma hâlinde halk ve aydın olmak üzere iki ayrı değer sisteminin mevcudiyeti dolayısıyla, iki taraf da kendisini yabancı kuvvetlerle sarılmış bir durumda gördüğünü ifade etmektedir. Güngör bu sosyal izolasyonun yarattığı güvensizlik duygusunun sosyal kesimlerde aşırı tavır ve hareketlere yol açtığını belirtmektedir. Bunun nedeni de Güngör'e göre tarafların kendi şahsiyetlerini muhafaza kaygısıdır. Parsons'tan hareketle geleneksel kültüre isyan edenlerde olumlu ve olumsuz olmak üzere iki tip reaksiyon görülmektedir. Geleneksel kültüre isyan edenler bir taraftan içinden çıkmış oldukları veya kendilerini kurtardıklarına inandıkları kültürü dar kafalılıkla itham ederler, kendi inanç ve prensiplerinden ütopya yaratırlar. Bu tavır ve etkiler bunları yanlış anlayan aydının geleneksel kültüre cephe almasına ve halktan kopmasına sebep olmuştur Türkiye'de halk aydın geriliminde Batı medeniyetinin rasyonalist ve pozitivist tavrı ile değişimin içerden ve dışarıdan zorlayıcı etkisidir. Geleneksel kültür içinde dinin çok büyük yeri olduğu için aydınların en çok hücumuna uğrayan din olmuştur. Türkiye'de dindarlık hâlâ bir kimsenin aydın tabaka arasına girmesine manidir. Aydın geleneksel kültürün bu geri kalmış unsurunu modernleştirme misyonuyla kendini görevli hisseder. Geleneksel kültür içinde kalanlar ise aynı aşırı reaksiyonu daha fazla içe kapanmak ve yönelik olarak sunulan şeyleri geleceğe tehdit olarak algırlar (Güngör, 1990a, s. 32- 39).

Güngör'ün toplumsal bütünleşmeyi esas alan tavrı, milliyetçilik anlayışının da esasıdır. Burada sosyal tabakalardan birini diğerinden üstün görmeyi reddeder (Güngör, 1990a, s. 10). Bu kapsamda Güngör'ün Marksizme eleştirisi söz konusudur. Güngör'e göre Marksizm' in sosyal sınıflardan birini esas alması ve ona değer hükümleri atfetmesi ve toplumsal değişmeyi bu sınıfın dinamiklerine göre açıklaması toplumdaki bütünleşmeyi bozmaktadır. Halk kavramı önemini burada kazanmaktadır ve halk Marksist tanımlamalardaki gibi bir iktisadi sınıf değildir. Menfaat çatışmalarında kendi başına bir taraf teşkil etmez. Halk bir memleketin tüm mensuplarını ifade eden millî terimiyle eşdeğer olarak kullanılır. Halkın memleketin tüm mensuplarını ifade etmesi Güngör'ün milliyetçiliğinin de esasıdır. Güngör'ün

milliyetçiliği asıl hedefi geniş kitlenin iradesine dayanan bağımsız bir siyasi irade ve bu siyasi birlik içinde millî bir kültürü meydana getirmek olmuştur. Tarihi gelişme çizgisi içinde millî kültürün teşekkülünden sonra millî devlete geçildiği hâllerde görülmekle birlikte, siyasi birlik ve kültür birliği yoluyla modern toplum haline gelme çabası bütün milliyetçi hareketlerin değişmez hedefi olmuştur. Dikkat edilirse böyle bir programın siyasi rejimle ilgili tarafı kadar millî kültürle ilgili hedefleri de ona tamamen halka dayanan bir modernleşme cereyanı karakteri vermektedir. Milliyetçiliği bu yüzden halkçılıktan ayrı olarak düşünemez (Güngör, 1990: 23).

Halk-aydın ayrılığı konusunda ise halk dediğimiz kitlenin eski karakterini, modern milletlerin teşekkülünden önce idareci tabakanın dışındaki yönetilen tabakayı gösterme özelliğini, bir bakıma kaybettiği bir bakıma da hâlen muhafaza ettiğini ifade etmektedir. Halk olarak ifade edilen kitlenin çok partili demokratik hayata geçişle birlikte de ayrı bir grup olarak kaldığını ve hâlen de aydın tabaka karşısında bu özelliğini sürdürdüğünü belirtmektedir. Halk ve aydın arasındaki asıl ayrım siyasi veya mesleki statüden ziyade bir kültür farkından kaynaklanması gerekir. Aydınların ayırt edici vasıfları onların görmüş oldukları yüksek tahsildir. Nitekim Güngör Türkiye’de halk ve münevver derken iki ayrı değerler sistemini ve iki ayrı yaşam tarzını temsil eden insanları kastetmektedir. Bu iki grup arasında ikinci derece farklar olsa da asıl farklar temel kültür değerleri bakımından mevcut bulunan farktır (Güngör, 1990, s. 26). Bu fark zihniyet farkıdır. Halka göre münevver kibirli, maddi menfaat düşkünü, yabancı taklitçisi, maneviyat taklitçisi, maneviyat düşmanı, saygısız ve köksüzdür. Münevverlere göre ise halk cahil, hurafeci, kıt ve dar görüşlü, her şeye konan bir kitledir. İki grup arasında husumet menfi tavırlarla gelişmiştir. Halk ve münevver kültürlerinin mütecanis bir millî kültür bütün içinde kaynaşması bu tür farkların ortadan kaldırılmasıdır ve halkçı politikaların amacı da budur. Türkiye’de milliyetçiliğin ana hedefi Türkiye’de millî kültür bütünlüğünü ve onunla birlikte siyasi bütünlüğü kurmaktır (Güngör, 1990, s. 32).

Toplumsal bütünleşme sürecini aksatan bu halk-aydın ayrımından sonra aydınlar arasındaki fikir ayrılıkları da aydının üstlendiği görev esasında önem kazanmaktadır. Burada Türkçülerle inkılâpçılar ve Avrupacılar arasında bir ayrım ortaya çıkmaktadır. Türkçülerin inkılâpçılardan ayrıldığı nokta Türk milletinin Batı medeniyetine intibakı için seçilecek yoldadır. Türkçüler medeniyet değişmesi esnasında millî kimliğin kaybedilmemesi için çalışmışlardır. Bir tarafta Batı medeniyeti bir tarafta Türk kültürü esasına dayalı modern toplum yaratmak için ve Türk âlemi ile bütünleşmek davasında olmuşlardır. İnkılâpçılar ise onların millî

kültür dedikleri şeye zaten esastan cephe almışlardır. Bu akım taraftarları eski kültürü sadece eksik ve çürük bulmakla kalmamış Batılı olmayan tüm kurumların bir tarafa atılmasını ve ilk defa bağımsız olan halkın yaptığı gibi her anlamda orijinal kurumlar kurulması gerekliliğini ifade etmişlerdir. İnkılâpçılar Osmanlı-Türk kültürünü millî karakterden uzaklaştırmakla ve Arap ve Fars kültürlerine tâbi olmakla suçlamışlardır. Bu bakış açısıyla uygulanan politikalarda bütünlüşmeye mani oluşturmaktadır.

Güngör'de milliyetçi aydınının yerli kültüre katılmaları üzerinde önemle durulmaktadır. Burada aydınının yerli kültürle olan ilişkilerinin boyutlarına yönelik tespitler önemli sorgulamalar içermektedir. Milliyetçi aydınlar geleneklere saygılı olmayı halka yakın olmak için yeterli görmemelidirler. Bu kapsamda kendi kültürüne, kendi ülkesinin insanlarına yakınlık duyanlar, üstelik bütün siyasi ve ideolojik tavrını bu yakınlık üzerine kuran insanlar bile yücelttikleri kültürlerinin kenarında kalmaktadırlar. Bu insanlar Batı ülkelerinde ilim ve teknoloji eğitimi için bulunmuşlar, memleketlerine bu öğrendiklerini getirerek bir sosyal refah ve güç sağlayacaklarını düşünmüşlerdir. Batıdan sadece üretim teknikler alınmasına başka bir şey alınmasının gerekliliğine inanmışlardır. Bunlar buldukları yabancı ülkelerde kaldıkları müddetçe kendilerini tamamen yabancı ve başka kültüre ait düşünmüşlerdir. Ancak bu farklılık kendi kültürlerine döndüklerinde de devam eder. Kendi toplumundaki fertler onların ayrı olduklarını anlamada gecikmez. Güngör bu durumu Linton ile açıklamaktadır. Linton'da kültür unsurları hiyerarşik bir şema şeklinde ifade edilmektedir. Bunlar içinde en üstteki unsurlar kültürün üniversal unsurlarıdır. Bu unsurlar toplumda insanların büyük bir çoğunluğu tarafından paylaşılan unsurları ifade etmektedir. Bunu dille örneklendirebiliriz. En aşağıda gözle görülebilen davranış normları söz konusudur. Burada en yukarıdaki ve en aşağıdaki kültür normları uyumsuzluk gösterirse bu uyumsuzluk bütün kültürde felç etkisi yaratabilir. Kültürün özü çok yavaş ve az değişir. Bu yüzden orada meydana gelen değişimler toplumda dağıtıcı ve parçalayıcı bir tesir yapabilir. Kültürü oluşturan günlük hayattaki davranışlar konusundaki anlaşmazlıklar toplumda insanlar arasında uzlaşma yerine gerilimlere sebep olabilir. Açık davranış örnekleri kimlerin bizden olduğunu kimlerin bizden olmadığı fark ettirir. Milliyetçi aydınların bir kısmı bu bakımdan halkıyla ayrılığa düşmektedir. Halkla aralarında olan farkın kendilerinin üstün bir bilgi ve teknik donanıma sahip olduğundan kaynaklandığını düşünürler ancak temel kültür değerleri dışında ayrı bir hayat yaşarlar. Aydınların herhangi bir kötülük görmeden özel hayat kapsamında kullandıkları bu usuller ancak küçük ve dar çevrelerinde geçerli olabilir. Bu usuller dar çevrelerinin dışında birlik

ve beraberliğin değil ayrılığın temsilcisidir. Dış davranışın bu kadar önemli olması kültürel değerlerin, inanç ve normlar sisteminin insanların zihninde yer eden ve manevi varlığı olan şeyler olmasından ileri gelmektedir. Hiç kimse başkasının zihninden neler geçtiğini göremez. Bu kapsamda açık davranış şekilleri asıl, inanç ve değerlerin tespitinde önemli çıkarım oluşturmaktadır. Bireyler onların açık davranış biçimlerine bakarak onların temsil ettiği değerleri anlamaya çalışırlar (Güngör, 1989, s. 54- 56).

Toplumdaki ahenk ve harmoniyi arama çabası, Güngör'ün İslamiyeti tanımlamasında da göze çarpmaktadır. Din yerine geçecek herhangi bir toplumsal sistem söz konusu değildir, bazı hallerde dünyevi doktrinlerin dine meydan okudukları görülmekle beraber onların bu başarılarındaki faktörler de dine ilişkin bazı özellikleri taşımalarından ibarettir. İnsanların dine olan ihtiyaçlarına hiçbir doktrin din kadar iyi cevap veremez (Güngör, 1989b, s. 54-56). Güngör'e göre İslamiyet dünya çapında huzur ve eşitlik davası demektir. Türkiye'de hızlı kentleşme sürecini doğuran göç sürecinde kentlerin kenarlarındaki yeni yerleşim bölgeleri meydana getiren kendi köylerinden kopup büyük şehirlerin kenarında bu bölgeleri meydana getiren bireyleri şehir karşısında bir şahsiyet olarak ayakta tutabilen ortak değer İslamiyettir. Göçle şehre gelen bireyler bir taraftan mahrumiyetler içinde çırpınırken bir taraftan da sosyal çevre değiştirmenin verdiği ızdıraplara katlanmaktadır. Bu göçmenlerin şehrin yabancı kozmopolit atmosferi içinde kendilerini kaybetmemek için bir kültür çevresi meydana getirme ve o çevre içinde kendilerini belli kimlik bulmak gayretini ifade eden sosyal ve kültürel şoku İslam dinine dayanarak atlatabilmektedirler. Bu kültür şokunun şehirlerden yurt dışına uzanmış bir şekli olan Avrupa'daki Türk işleri örneğinde ise Güngör'e göre "Türk işçilerinin Avrupa'daki kültür hayatını gözden geçirenler İslam'ın orada da yeni kültürel şahsiyetler meydana getiren başlıca kıymet sistemi olduğunu görürler. Bu sayede yüz binlerce insan Türk ve Müslüman olmanın şuuru içinde kendilerini korudukları gibi devletlerine de büyük mali destek olmaktadır." (Güngör, 1989b, s. 29). Güngör'e göre komünizm ve faşizm gibi insanları yarı dinî doktrinlere itecek bir toplum düzeninin ortaya çıkması, Batı medeniyetinin hoşnutsuzluklarına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış ve dinî cemaatlerin parçalanması, insafsız ve merhametsiz bir rekabet hırsı ve toplumsal hayatta zarar görenlerin sığınabilecekleri bir manevi barınağın olmayışının bir neticesidir. Güngör'de din bireylerin içine düştükleri manevi buhranı giderecek güce sahiptir. Batı'da Hristiyan kilisesi geçmiş yüzyıllarda içeriden ve dışarıdan büyük tahribata uğramasaydı bu özelliği ile Batı'daki manevi buhranı giderebilirdi. Kilisenin bunu yapamamasından doğan

boşluk din benzeri başka sistemle doldurulmaya çalışılıyor. Komünizmin Avrupa'nın Katolik topluluklarında Protestan topluluklarda olduğundan daha fazla başarı kazanmasının sebebi GÜNGÖR'e göre budur. Din inanç ve ibadet hükümleri ile günlük hayatı düzenleme özelliğine sahiptir ancak Hristiyanlıkta bu hükümlerin etkisi kalmamıştır. Din temelli toplumsal normların düzenleyici etkisindeki bu eksiklikler toplumdaki ahenkteki aksamada önemli bir yere sahiptir (GÜNGÖR 1989b, s. 57).

Modern teknolojinin veya genel bir tabirle modernizmin insanlığı uçuruma sürüklediğini ifade eden GÜNGÖR'e göre bu duruma engel olmak veya karşı koymak isteyen düşüncülerin kabul ettikleri iki husus söz konusudur. Bunlardan birincisi, teknolojinin ortadan kaldırılmasının söz konusu olamayacağı, ikincisi de bugün modern teknoloji ile birlikte giden değerler sisteminin veya teknolojik ideoloji denen şeyin karşısına yeni ve farklı bir ideolojinin geçirilmesi zaruretidir. Bu kapsamda gerçekten de tarihsel süreçte teknolojik ilerlemede geri dönüş olayına hiç rastlanmamıştır. Yani insanlık tarihinde teknoloji sürekli ilerleyen bir durum göstermektedir. Fakat modernizmin insanlığın derinlerine göze çarpar bir cevap getirmediği, hatta bazı problemleri daha kötüleştirdiği de muhakkaktır. İnsanlığın çektiği sefalet, uğradığı adaletsizlikler az değildir. Modernizmin insanlık için en mahsur tarafı onun sadece çare olmayı iddia ettiği konularda başarısız kalışı değildir. Modernizm kendi başarısızlıklarını telafi edecek vasıtaları da ortadan kaldırmaktadır. Modern insanın bu ızdırapları göğüslemek için kullanabileceği bir izah sistemi yoktur. Modernizmin bu hem ızdırap verici hem de ona katlanma gücü sağlayıcı ideoloji vermekten aciz tavrı, hayatın sıkıntılarını bir metafizik sıkıntı hâline getirmektedir. O hâlde insan için bu hayatı bir kör döğüşü hâlinde çıkararak, kendisini dış dünyayı ve olayları manalandıran bir anlayışa ihtiyaç görüyor. Bu anlayış hem günlük hayatın ötesinde değerleri hedef almalı hem de tatmin edici olmalıdır. Tatmin edici olmanın en önemli şartı realitenin üstüne çıkarken ondan yine kopmamaktır. GÜNGÖR burada İslam'ın bu kapsamda tam bir denge felsefesi olduğunu ifade etmektedir (GÜNGÖR, 1989b, s. 88-89).

Sonuç

Gökalep çizgisindeki Türk-İslam sentezcileri bütün meseleleri Türk milletinin ebed müddet varlığı bağlamında ele alırlar. Amaçları cereyan eden olay ve olguları Türk milletinin dünü, bugünü ve yarını içerisinde tasvir edilmektedir. Türk-İslam sentezci olarak Erol GÜNGÖR'ün konu ve amaçları aynıdır. Ancak metod itibarıyla

Ziya Gökalp'ten daha millidir. Gökalp sosyolojisinde Durkheim, psikoloji metodunda Tarde'a sıkı bağlıdır. Güngör'ün metodolojisi Türk tarihinin gerçeklerinden kaynaklanan antropolojik metotlara daha yakındır. Güngör, Gökalp'e göre daha şanslı bir sosyolojik mirasa sahiptir. Mehmet İzzet, Mümtaz Turhan, Osman Turan, Fındıkoğlu gibi fikir büyüklerinin mirasıdır bu (Arslantürk, 2009, s. 154).

E. Güngör, "Bir medeniyet her şeyden önce bir değerler, inançlar sistemidir: Müesseseler bu değer ve inançların birer eseri olarak ortaya çıkar." derken medeniyet ile inanç sistemi arasında doğrudan bir ilişki kurmak suretiyle, bugün çoğu kez ortaya atılan medeniyet tariflerine katılmadığını gösterir. Bu noktada onun Gökalp'in medeniyet anlayışını benimsemediğini görüyoruz. Zira Gökalp, "Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garb medeniyetindenim" derken medeniyet ile inanç sistemi arasında bir ilişki kurmuyor; bilakis bunların ayrı ayrı şeyler olduğunu düşünüyor, dolayısıyla kültür ve medeniyetin birbiriyle alâkasının bulunmadığını, bir insanın Batı medeniyetini benimsemekle birlikte, pekâlâ kendi millî kültürünü de koruyabileceğini savunuyordu (Unan, 1998, s. 187-204). Medeniyet ve inanç sistemi arasındaki bağı Güngör gibi değerlendiren ve buradan hareketle yeni bir medeniyet teorisi inşâ eden Yılmaz Özakpınar da -ki her ikisi de aynı hocanın, yâni Mümtaz Turhan'ın talebesidir- kültür ve medeniyetin birbirinden bütünüyle bağımsız olmadığını; bilakis medeniyeti besleyen şeyin bir inanç sistemi; kültürün ise söz konusunu inanç sisteminin ortaya çıkardığı medeniyetin neticesi olduğunu ileri sürer ki, E. Güngör'ün biraz önce aktarılan "Müesseseler bu değer ve inançların birer eseri olarak ortaya çıkar." cümlesi de aynı mânâya gelmektedir (Unan, 1998, s. 187-204).

Güngör gibi Türk sosyolojisine büyük katkılar yapmış bilim adamları hakkında çalışma yapmak zordur. Bu çalışma bu kapsamda Güngör'ün beslendiği fikrî coğrafyanın yaşadığı coğrafyayı anlama çabasına katkısını ortaya koymayı amaçlamıştır. Güngör'ün çalışmaları incelendiğinde belki de en belirgin özelliğinin bir sosyolog olarak içinde yaşadığı toplumun sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal meselelerine duyarlılığı olacaktır. Güngör'ün çalışmalarında içinde doğup büyüdüğü toplumun değerlerine sahip olarak içinde yaşadığı toplumdaki çatışma alanlarını bütünleştirici analiz etme ve toplumsal anlamda bütünleşmeyi tesis etme gayreti söz konusudur. Güngör'ün sosyolojisi bu kapsamda kuram üretme çabası içine hapsolmuş bir sosyoloji değildir. Öne çıkardığı kavramlarla içinde yaşadığı toplumu anlamaya çalışan bir sosyolojidir. Bu anlama gayreti dönemi aydınlarından ayrıldığı noktalar söz konusudur. Bunlardan belki de en önemlisi Türk toplumsal yapısına din kurumunun etkisini bilmesi ve yaklaşımını bu esasta oluşturmasıdır. Güngör kendi

toplumuyla barışık bir aydındır. Türk toplumun dinamiklerini bilen halk-aydın çatışması gibi analizlerde bu dinamikleri kullanan, milliyetçilik ve halkçılık kavramlarını kullanırken söz konusu dinamikleri analiz eden Osmanlı mirasından faydalanmış bir sosyologdur.

Kaynaklar

- Arslantürk, Z. (2009). Türk sosyolojisi ve Erol GÜNGÖR. *Kültür ocağında bir mütefekkir Erol GÜNGÖR* (153-154). İstanbul: KOCAV Yayınları.
- GÜNGÖR, E. (1989). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- GÜNGÖR, E. (1989b). *İslam'ın bugünkü meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları
- GÜNGÖR, E. (1990a). *Türk kültürü ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Unan, F. (1998). Erol GÜNGÖR ve bir medeniyet âmili olarak din. *Millî Kültürler ve Küreselleşme Sempozyumu* (Konya 16-18 Ekim 1997), (187-204). Konya: Tebliğler ve Tartışmalar.

EROL GÜNGÖR'ÜN KELAMÎ SAHADA ESTETİK YAPI ORGANİZASYONU ADLI ESERİ ÜZERİNE

Yrd. Doç. Dr. Serdar SAĞLAM*

Bu tebliğ metni Erol Güngör'ün “Tecrübî Psikoloji” alanında yapmış olduğu “Kelam, (Verbal) Yapılarda Estetik Organizasyonu” adıyla önce İstanbul Üniversitesi Tecrübî Psikoloji Çalışmalarında, daha sonra da “Kelamî Sahada Estetik Yapı Organizasyonu” adıyla Ötüken Yayınlarında neşredilen doktora tezi üzerinedir. Erol Güngör bu tezi 1965 yılında hocası Mümtaz Turhan yönetiminde gerçekleştirmiştir (Alptekin, 2008, s. 428). Erol Güngör'ün pür akademik çalışması olan bu eser onun en az tanınan ve üzerinde durulan eserleri arasındadır. 1999 yılında yayınlanan bu çalışma diğer kitaplarının aksine hâlâ ilk baskıda durmaktadır.

Erol Güngör, sanat eserleri üzerinde o güne kadar yapılan çalışmaların daha ziyade felsefenin konusu olarak telakki edilmiş ve estetik çalışmaların hep o saha içinde ele alınmış olduğundan bahsediyor. Sanata ilmî metotların tatbik edilmeyişi veya edilemeyişi onun âdeta ilim dışında, objektif bakımdan tetkiki kabil olmayan bir davranış dünyası olarak telakki edilmesine sebep olmuştur (Güngör, 1999, s. 7).

Bir sanat eseri, her şeyden evvel birtakım tenbih unsurlarının manalı bir bütün hâlinde organize olması ve organizasyonun bizde belirli teessürü (affectif-duygulu) reaksiyonlara yol açması demektir (Güngör, 1999, s. 8-9).

Ona göre estetik organizasyonun ilk vasfı unsurlar arasında önem sırasına göre bir merteye takip etmesidir. Organizasyonun ikinci ve daha önemli yanı da bu unsurlar ve kompleksler arasındaki münasebetin mahiyetidir. Burada Erol Güngör organizasyon kavramının ihtiva ettiği bu ikinci yönü ile ilgilenmektedir.

Araştırmanın gayesi kelami sahadaki estetik yaratmalarda yapı organizasyonunun dayandığı prensip veya prensipleri bulmaktır (Güngör, 1999, s. 8-9).

Erol Güngör bu araştırmasında estetik organizasyonu meydana getiren esas değişken olarak “kontrast”, yani “zıtlık” prensibini kullanmaktadır. Bunun sebebini de varsayım da ileri sürülenleri en bariz şekilde temsil etmesine dayandırmaktadır (Güngör 1999, s. 21).

* Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Mizah Sitüasyonlarında Yapı Organizasyonu

Erol Güngör öncelikle araştırmadaki belli başlı kavramları sıralarken nükte (wit, esprit), mizah (humor), komik (comic) ve fıkra (joke) gibi tabirlerin çok defa birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılmakta olduğundan söz etmektedir. Nükte ve fıkranın yapısı üzerinde birbirinden farklı görüşler ortaya atılmakla beraber hepsinde de müşterek olan sitüasyonun haz verici bir mahiyeti olduğu hakkında verilen hüküm ve gülme reaksiyonunun meydana gelmesidir (Güngör, 1999, s. 23).

Güngör; nükte, fıkra ve komik'i mizah mefhumu içinde ele alarak şöyle bir tarif etmektedir: Birtakım hareki (hareketli) ve kalamî unsurların gülme reaksiyonu uyandıracak şekilde manalı bir organizasyona kavuşması (Güngör, 1999, s. 24).

Güngör, eserinde mizahın sadece kalamî örnekleri üzerinde durmuş ve bunları temsil etmek üzere fikrayı seçmiştir. Ona göre fıkra, nüktenin en bariz bir şekilde ortaya çıktığı bir kalamî yapı olduğu gibi kültür farklılaşmalarından en az etkilenen olan mizah formudur.

Erol Güngör bir fıkranın iki kısmı olduğundan söz etmektedir. Bu iki kısım onun ifadesine göre; 1) Sitüasyonun tasvirini veren veya nükteyi hazırlayan birinci kısım, 2) Bu yarım sitüasyonu tamamlayan asıl nükte kısmı. Problem ise, bu yarım kalmış sitüasyonun tamamlanmasındaki esas prensibi, yani birinci safha ile ikinci safha arasındaki münasebeti bulmaktır (Güngör, 1999, s. 24).

Fikrayı hazırlayan ilk kısım, ikinci kısımda “aşına olunan ve tahmin edilebilen” bir sonla neticelenirse nükte gerçekleşmez. Nüktede hoş intiba bırakan ve gülme tepkisi beklenmeyen, umulmayan şeylerdir (Güngör, 1999, s. 24- 25).

Fıkralarla Yapılan Tamamlama Tecrübeleri

Bu çalışmada fıkradaki yapı organizasyonunun temel prensibinin ne olduğu sorusunun cevabı aranmış ve bu organizasyonun “zıtlık veya sürpriz”e dayandığı varsayımından hareket edilmiştir.

Çalışma için seçilen fıkraların kelime oyunlarına dayanmayan, daha evrensel, mahallî ve özel bilgiler gerektirmeyen tarzda olmasına dikkat edilmiştir. Bunun için on adet fıkra belirlenmiştir. Bunların seçilmesinde göz önünde tutulan başlıca kıstaslar şu şekildedir: Kavranılmasında güçlük çıkarabilecek özellikler ihtiva etmeyecek kadar açık olması, basmakalıp cevapları gerektirmeyecek alışlagelmiş temaları işlememesi ve yerli kültürde emsaline çok rastlanan fıkralar olmaması.

Bu on fıkranın tespitinden sonra fıkrayı hazırlayan ilk kısım ile nükteyi taşıyan son cümle yahut kısım birbirinden ayrılarak her fıkra yarım bırakılmıştır. Bu çalışmada denek olarak faydalanılacak olan üniversite öğrencilerinden yarım bırakılan fıkraları tamamlamaları istenmiştir.

Her fıkra için alternatif 5 şık hazırlanmıştır. Bunlardan biri fıkranın hakiki neticesi, diğer biri de yine zıtlık yaratacak tarzda hazırlanmış şık ve geriye kalan üç seçenek de herhangi bir zıtlık veya sürpriz yaratmayan sıradan tercihlerdir. Öğrencilerden bir veya daha fazla seçeneği işaretlemeleri istenmiştir. İkinci bir nükte alternatif verilmesinin sebebi fıkranın cevabının değil, nükte prensibinin aranmasından ileri gelmektedir. Eğer hipotez doğru ise fıkranın hakiki cevabı ile birlikte bu alternatif de uygun netice olarak seçilecek, yani nüktenin şekli değişse dahi prensip aynı kalacaktır (Güngör, 1999, s. 27).

Araştırmada İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin muhtelif şubelerinde okuyan 120 öğrenciye anket uygulanmıştır. Anket sonuçları çözümlendiğinde 1200 denekten alınan 2400 cevaptan yedi tanesi hariç, diğerleri her fıkrada iki sürprizli cevabı bulmuştur. Bu durumda sonuçların varsayımı destekler mahiyette çıktığı görülmüştür (Güngör, 1999, s. 33).

Erol Güngör'ün kendi ifadesine göre, “araştırmanın gayesi fıkranın bizi niçin güldürdüğünü veya mizahın ne olduğunu bulmak değildir. Zıtlık veya sürpriz yaratan her durum veya kelami organizasyon bizde gülme reaksiyonu veya haz uyandırmamaktadır. Binaenaleyh böyle bir prensibi bulmakla fıkrayı tamamen izah ettiğimizi ifade etmek doğru olmaz. Fıkranın (obje) insanda (suje) gülme reaksiyonu uyandırması araştırmada ele alınmayan daha başka faktörlere de ihtiyaç gösteriyor. Fakat bu faktörler ne olursa olsun araştırmada ve fıkradaki tenbih unsurlarının kendi aralarında meydana gelen organizasyon, zıtlık veya sürpriz (beklenmedik netice) şeklinde tecelli etmektedir (Güngör, 1999, s. 34).

Hikâye ve Romanda Yapı Organizasyonu

Erol Güngör, çalışmasının ikinci kısmında aynı metodu hikâye ve roman üzerinde de uygulamak niyetindedir. Ona göre, nükte ve komik üzerine yapılan araştırmalarla fıkradaki organizasyon kısmen ortaya çıkarılmakla beraber, hikâye ve roman üzerinde o güne kadar hiçbir araştırma yapılmış değildir. Hikâyede yapı organizasyonunun araştırılması fıkralarla yapılan tecrübelerle kıyasla metot bakımından büyük güçlükler arz etmektedir. Fıkra bünyesi itibarıyla hikâyeye nispeten daha dar ve basit olduğu için tecrübî kontrole daha çok imkân vermektedir.

Aynı metodu hikâyeye uygulayan Güngör, bunun için 10 hikâyeye belirlemiştir. Bu hikâyeler; O. Henry, Refik Halit Karay, W. Somerset Maugham, Albert Camus ve Guy De Maupassant'a aittir. Hikâyeler seçilirken onların kısalığına dikkat edilmiştir. Aynı zamanda uzun olanlar asıllarını bozmayacak şekilde kısaltılmışlardır. İkinci safhada da bu hikâyeler düğüm noktalarında kesilerek ilk kısımları deneklere verilmiştir. Hikâyenin ikinci kısmının nasıl olabileceğine dair cevaplar alınmıştır. Buna göre 32 denekten toplanan cevapların 147'si "gradasyon" (derece derece), 159'u da "kontrast" (zıtlık) istikametinde çıkmıştır. Bu durumda hikâyede organizasyon hem gradasyon, hem de zıtlık prensibine göre meydana gelmektedir (Güngör, 1999, s. 43-44).

Erol Güngör, ilk araştırmanın bazı eksikliklerini telafi etmek üzere ikinci bir deneme yapmıştır. Buna göre tecrübelerde kullanılan 5 hikâyeye Tarık Buğra, Nikolay Gogol ve Ernst Hemingway'den seçilmiştir. Deneklerden ilk kısmı kendilerine verilmiş hikâyelerin ikinci kısımlarının hangileri olduğunu bulmaları istenmiştir. Burada dil ve üslup uyuşmasından ziyade sonucun tahmininin esas alınması gerektiği vurgulanmıştır.

Bu çalışma, İstanbul Üniversitesinden 60 öğrenci üzerinde uygulanmıştır. 60 denekten alınan 294 cevaptan %74'ü beklenmedik netice ile yapılan tamamlamayı, %24'ü ise "gradasyon" şeklindeki tamamlamayı esas almıştır (Güngör, 1999, s. 47-51).

Erol Güngör aynı araştırmanın romandaki organizasyon prensibini bulmak üzere de yapabileceğini söylemektedir. Ancak bunun ciddi mahzurları vardır. Onun ifadesine göre, "tecrübe materyalinin hikâyede dahi tam manasıyla kontrol edilemeyecek kadar genişlemesi ve neticeler hakkında kullanılan değerlendirme kıstaslarının tam bir katıyet ifade etmemesi, roman üzerinde kati netice almamızı pek güçlendirmektedir" (Güngör, 1999, s. 51). Bu durumda roman için bu araştırma netice vermeyecektir.

Erol Güngör, araştırmanın sonucu olarak şunları söylemektedir: "Fıkırada yapıyı terkip eden unsurların organizasyonu kontrast (zıtlık) prensibine dayanmaktadır. Hikâyede hem zıtlık hem de gradasyon prensibi kullanılıyor. Hikâyede umumi tercih temayülü zıtlık istikametindedir. Roman ve hikâyeye organizasyonu arasında çok yakın benzerlik bulunduğu söylenebilir (Güngör, 1999, s. 51).

Mizah ve Gülme Konusundaki Temel Düşünce ve Yaklaşımlar

XIX. yy. sonlarıyla XVIII. yy'ın başlarında gülme ve mizah pek çok kişi tarafından kınanmıştır. Basseut, Moliere'in komedilerini suçlayıp gülmenin şeytanın bir aracı olduğunu iddia etmiştir (Morreall, 1997, s. 124).

1870'lerde iki baskısı yapılan A Philosophy of Laughter and Smiling (Bir Gülme Felsefesi ve Gülümsemek) adlı kitapta, yazar George Vasey, gülmenin yalnızca ahlaki açıdan değil, estetik açıdan da reddedilebileceğini, ayrıca tıbbi olarak zararlı bir şey olduğunu ispatlamaya çalışmıştır (Morreall, 1997, s. 125).

Eski çağ kayıtlarında, ilk kakhahanın tümüyle dışa vurulmuş nefret olabileceğini varsaymaya yetecek kadar vahşi zaferler, nefret, üstün konumlardan yere düşenler vardır.

Eski Ahit'te Mitchell, gülmeye yirmi dokuz gönderme bulunur; bunların on üçü kızgınlık, alay, dalga geçme ya da iğrenmeyle bağlantılıdır ve yalnızca ikisi "neşeli ve mutlu" bir yürekten doğmuştur (Koestler, 1997, s. 39-40).

Düşmanca fiziksel tutumlardan yola çıkarak gülmenin evrimini araştırıp bulmaya çalışan diğer bir girişim Albert Rapp'ın The Origin of Wit and Humor (Nükte ve Mizahın Kaynağı) adlı yapıtıdır. Rapp'a göre her gülme ilkel bir davranıştan kaynaklanmaktadır. Bir eski zaman ormanında geçen düellonun zafer kükremesi". Bu zaferin sese dönüşmesi olgusu insanın gelişiminde büyük bir olasılıkla öylesine eski dönemlere uzanmaktaydı ki, dil ortaya çıkmadan önce de vardı (Morreall, 1997, s. 13-14).

En eski ve muhtemelen hâlâ en yaygın gülme kuramı, gülmenin bir kişinin diğer insanlar üzerindeki üstünlük duygularının bir ifadesi olduğudur. Bu kuram Platon'a kadar geriye götürülebilir. Ona göre, gülmenin uygun nesnesi insani şeytanlık ve budalalıktır. Platon için bir kişiyi gülünç kılan şey, onun kendisini bilmemesidir. Gülünç kişi kendisini gerçekte olduğundan daha varlıklı, daha hoş, daha erdemli ya da daha akıllı sanan kişidir. İşte biz böyle insanlara gülmekten zevk alırız, ancak bizim onlara gülmemiz belli bir kötümlemeyi içerir ve kötümleme de zararlı bir şeydir. Platon onu "ruh acısı" olarak adlandırır. Platon gülmeyi beslememeliyiz der, ola ki güldüğümüz kusurlardan bazıları bize de bulaşabilir (Morreall, 1997, s. 8).

Aristoteles, gülmenin aslında alayın bir türü olduğu konusunda Platon ile aynı görüşü paylaşıyordu. Nükte bile ona göre, gerçekte adam edilmiş küstahlıktır. Bununla birlikte insanlar kendilerine gülünmesinden hoşlanmadıkları için, gülme haksızlık yapanları yeniden doğru yola sokan bir toplumsal düzenleyici olarak gibi

hizmet verebilir. Ayrıca şakacı tutumun insanı önemli şeylere karşı gayri ciddi yapacağı için kişinin karakterine zararlı olabileceğini de söyler (Morreall, 1997, s. 9).

Aristoteles için gülme, çirkinlik ve küçük düşmeyle yakından ilgilidir. Cicero için gülücün alanı belli bir alçaklıkta ve biçim bozukluğunda yatar. Descartes için gülme, şaşkınlık, nefret ya da kimi zaman da her ikisiyle karışan bir neşenin açığa vurulmasıdır. Francis Bacon'ın gülünç nesnelere listesinde ilk sırayı "biçim bozukluğu" alır (Koestler, 1997, s. 40).

Thomas Hobbes'un "Leviathan" adlı eserinde üstünlük kuramının temelleri şu şekilde atılır: "ani sevinç, gülme denilen yüz hareketlerine yol açan duygu olup ya kişinin kendini mutlu eden anlık bir hareketi nedeniyle, ya da başka birinde yanlış bir şey görmesi nedeniyle ortaya çıkar ki, bu ikinci durumda, kişi o yanlış şeyin kendisinde bulunmadığına sevinip mutlu olur. Bu en fazla, kendilerinde fazla bir yetenek olmadığının farkında olan ve başkalarının hatalarını gözleyerek kendilerini memnun etmek mecburiyetinde olan kişilerde bulunur. Dolayısıyla, başkalarının yanlışlarına pek fazla gülmek, bir pısrıklık işaretidir. Yüce insanlar için en iyi işlerden biri, başkalarını alaydan korumak ve kurtarmak ve kendilerini sadece en yetenekliler ile kıyaslamaktır" (Hobbes, 1995, s. 52).

Hobbes'in gülmeye ilişkin açıklaması üstünlük kuramı için klasik bir tanım olarak kabul edildi ve son üç yüz yıl içinde birçok kereler savunuldu. Etnolog Konrad Lorenz, gülmeyi kontrol altına alınmış bir saldırganlık durumu olarak görür (Morreall, 1997, s. 11-12; Paulos, 1996, s. 10- 11).

Baudelaire'ye göre gülme kişinin kendisini üstün bulma düşüncesinden doğar. Bu düşünce son derece şeytansı, hınzırca bir düşüncedir. İçinde gurur ve mantık dışına çıkış vardır. Deliliğin en çok, en sık görülen dışavurum yollarından biri gülmedir. Baudelaire, gülmede bir zayıflık, bir güçsüzlük belirtisi olduğunu ifade eder. Bir çırpınıştan, başkasının felaketi karşısında ortaya çıkan istem dışı bir kasılmadan daha çarpıcı bir güçsüzlük belirtisi ne olabilir? Gülme, şeytansı, hınzırca bir şeydir; yani alabildiğine insanidir. İnsandaki kendini yüksek görme düşüncesinin bir sonucu olarak vardır. Gülme öz olarak insani olduğu içindir ki çelişkilidir (Baudelaire, 1997, s. 11).

Voltaire'ye göre, "gülme, ortadaki bir durumla eğlenme duygusundan kaynaklanır ki, bu kesinlikle küçük görme ve öfkeyle bağdaşmaz (Morreall, 1997, s. 15-16).

Üstünlük kuramına göre, kendilerine karşı fiziksel cesaret, zekâ ya da başka insani özellik konusunda üstünlük duyduğumuz kişilere güleriz, bu ise onları alaya almaktır. Bu anlamda üstünlük duygusu bizi o insanlara karşı davranışlarımızda hor gören bir saygısız durumuna düşürür. Bu açıdan bir kişinin ya da kişi olarak ele aldığımız herhangi bir şeyin dışındaki hiçbir şeye gülmemiz mümkün değildir. Bunun nedeni de, kendimizi ancak kendi türümüzden varlıklarla, yani diğer kişilerle karşılaştırabilir ve öylece üstünlük duyabilir olmamızdır (Morreall, 1997, s. 21-22).

Uyumsuzluk Kuramı

En meşhur savunucuları Kant ve Schopenhauer olan uyumsuzluk kuramı, ancak XVII. ve XIX. yüzyıllarda ayrıntılı bir biçimde işlendi. Kant'ın gülme kuramı yalnızca uyumsuzluğu içermiyordu; duygusal boşalma düşüncesini de içermektedir. “Her şey katılırcasına gülmeyi başlatabilir” der Kant, “Saçma bir şey olmalı. Gülme, yıkılan bir umudun hiçliğe doğru ani değişiminden doğan bir duygudur” (Morreall, 1997, s. 25-26).

Schopenhauer'in uyumsuzluk kuramı, Kant'inkinden biraz farklıdır. Schopenhauer, bir fıkranın can alıcı son cümlesinden ya da başka gülme durumlarından edindiğimiz duygulanımın Kant'ın hiçbir şey diye öne sürdüğü gibi olamayacağını söyler. Beklentilerimiz yıkılmış değildir ve bu da konuyu sona erdirir. Biz aslında beklemediğimiz bir doğrultuda duygulanım ediniriz.

Uyumsuzluk kuramı yalnızca mizahi gülme durumları göz önünde bulundurulduğunda iyi işlemektedir (Morreall, 1997, s. 26-28).

Rahatlama Kuramı

Rahatlama kuramına ilk olarak Shaftesbury'nin 1711 yılında yayınlamış olduğu “The Freedom of Wit and Humor” (Nükte ve mizahın Özgürlüğü) başlıklı makalesinde rastlanır. İnsanlar kısıtlandıklarında ya da denetim altına alındıklarında, içinde buldukları sıkıntılı durumdan kurtulmak için bazı yollar arayacaklardır.

Rahatlamanın, gülme durumu için uygun olabilecek iki biçimi vardır. Kişi, ya serbest kalan enerjiyle bu duruma girebilir ya da gülme enerjinin serbest kalmasına olduğu kadar, birikmesine de neden olabilir. Herhangi bir yasak, bir kişinin, ne yasaklanmışsa onu yapma arzusunun artmasına neden olur ve bu hedefine

ulaşamamış arzu, kendisini açığa çıkarılmamış sinirsel enerji olarak gösterebilir (Morreall, 1997, s. 32-33).

Kahkahanın sinir enerjilerini boşaltma mekanizması olduğunu ilk kez dile getiren ünlü sosyolog Herbert Spencer'dır. "Kahkahanın fizyolojisi" (Physiology of Laughter) (1060) üzerine yazdığı deneme şu önermeyle başlıyor: "Sinirsel enerji her zaman kas hareketlerine dönüşme eğilimindedir. Bu enerji belli bir yoğunluğa ulaştığında her zaman kas hareketi ortaya çıkar. Böylece Spencer şu sonuca varıyor: "bilinç, bilmeden büyük şeylerden küçük şeylere yöneldiğinde, "açığa çıkan sinirsel güç" kendini en az direnme gördüğü kanallar boyunca genişletip akar; bunlar da kahkahanın yarattığı kas hareketleridir (Koestler, 1997, s. 43-44).

Herbert Spencer, gülmenin genellikle eğlenmeyle bir arada olmasının, yüz kasları ve solunum sisteminden kaynaklanan bir artık enerji taşmasına bağlı olduğunu söyler. Gülme Spencer'in kendi deyişiyle "bilincin, önemle şeylerden önemsiz şeylere hazırlıksız olarak aktarılmasından" doğar. Darwin de gülmenin fizyolojik temelleriyle ilgilenir. Fazladan üretilmiş enerjinin gülmeye aktarılması sonraki birçok kuramcıyı, özellikle de Freud'u çok etkilemiştir (Paulos, 1996, s. 9-10).

Spencer'in gülme kuramı, kendisinden sonra gelen pek çok düşünürü etkilemiştir. John Dewey, gülmeyi "sinirlerin aniden boşalması" olarak tanımlamıştır. Ona göre, "gülme, tüm nefes alma ve sesle ilgili organlarda ortaya çıkar" (Morreall, 1997, s. 41-42).

Rahatlama kuramına daha yakın zamanlardan Allen Klein'in "Mizahın İyileştirici Gücü" adlı eseri örnek verilebilir. Ona göre, mizah bize güç ve yeni bir bakış açısı kazandırır. En zor durumların bile üstesinden gelmemizi, dayanıklı olmamızı sağlar. Dünyamızın paramparça olduğunu düşündüğümüz zamanlarda dengemizi korumamızı ve farklı bakış açıları geliştirmemize yardımcı olur.

Mizah; çoğu zaman göz ardı edilse de, ağlayacak gibi olduğumuz zamanlarda bir araç, inanılmaz bir şeydir. Gülerek her türlü kötü durumun üstesinden gelebilirsiniz. Korku, güvensizlik, ümitsizlik gibi duygularımız yok olur. İşlerin kötü gittiği zamanlarda gülebilen insanlar kendilerine acıtmaktan vazgeçerler. Kendilerini güçlenmiş ve cesaret kazanmış hissederler (Klein, 1989, s. 17-18).

Max Beerbohm, "Halk mizahında iki unsur bulmuştur: "acı çekilmesinden zevk alma, bildik olmayana karşı iğrenme". McDougal şuna inanıyordu: "Gülme, insan ırkında duygudaşlığa karşı bir panzehir, diğer insanların kusurlarının bunaltıcı etkisine karşı koruyucu bir tepki olarak doğmuştur.

Gülmenin meydana geldiği tipik durumlardan biri, ister gerçek, ister hayali olsun tehlikenin ani bir biçimde kalktığı andır (Koestler, 1997, s. 41).

Bergson'un "Gülme" yahut "Gülme Komiğin Anlamı Üstüne Deneme" (Essai Sur: La Signification Du Comique- 1940) adlı eseri gülme üzerine yazılmış bulunan araştırmaların öncülerindedir. Bergson'a göre, tümüyle insana özgü olanın dışında komik yoktur. Herhangi bir hayvana onda bir insan davranışı ya da insana özgü bir yüz ifadesi bulduğumuz için güleriz. Herhangi bir şapkaya gülüyorsak burada bizi güldüren keçe ya da hasır parçası değil, insanoğlunun bu şapkaya verdiği biçim, ona kalıbını veren insan kaprisidir (Bergson, 2006, s. 11).

Gülmemiz her zaman bir grupla birlikte ortaya çıkar... Ne denli açık yürekli olduğu varsayılsa da gülme, gerçek veya hayali, öbür gülenlerle bir anlaşma, neredeyse bir suç ortaklığı art niyetini taşır içinde (Bergson, 2006, s. 112-113).

Bergson'a (2006, s. 25) göre; insan bedeninin durumları, jestleri ve hareketleri, bize bir makineyi düşündürdüğü ölçüde gülünçtürler. Gülmenin gerçek nedeni hayatın makineleşmeye yönelmesidir.

1. Mekanikle canlıyı birbirinin içine girmiş gibi görmek bizi, hayatın hareketliliğine karşı onu taklide yönelmesi, katılığı ve zıtlığı insanları güldürür (Bergson, 2006, s. 27).

2. Canlıyı üstüne kaplanmış mekanik: Burada komik canlı bedeninin makine gibi katılaşmasından doğmaktadır.

3. Güldüren şey bir kişinin bir an için nesneye dönüşmesidir... Bir kişi bize ne zaman bir nesne izlenimi verirse güleriz (Bergson 2006, s. 32-36).

Bergson mekanik düzen ile çocukluktan itibaren oynanan oyunlar ile aletler ve doğal olaylar arasında bağlantı bulunduğu kanaatindedir. Yaylı şeytan, ipli kukla ve kartopu gibi çocuk oyunları ile gülme ve mizah teknikleri arasında ilişki kurar (Bergson, 2006, s. 44-48).

Bergson, gülme ve komik ile insanlarda gülme duygusu uyandıran öğeleri de şu şekilde sıralar:

1. Tekrar: Burada bir kişinin tekrarladığı bir kelime ya da bir cümle değildir. Bir durum, yani birçok kez aynı biçimde tekrarlanıp da hayatın değişken akışını kesen durum ve şartların bireşimi söz konusudur.

2. Tersine çevirme: Kişilerin rollerinde yer değiştirdiğinde komik bir sahne elde edilir.

Hazırladığı tuzağa kendisi düşen bir kişi, kötülüğün kurbanı olan bir zalim, aldatan bir kişinin kendisinin aldanmasının öyküleri birçok komedyanın temelini oluşturur.

3. Dizilerin birbirinin içine girmesi: Bir durum, hem birbirinden kesinlikle bağımsız iki olay dizisine ait olur hem de tümüyle değişik iki anlamda yorumlanabilirse hep komiktir (Bergson, 2006, s. 52-55).

4. Jestlerde, davranışlarda, hatta yüz çizgilerinde bulunabilen katı, kalıplaşmış, nihayet mekanik şeylere güleriz. Bu tür katılık dilde de gözlenir. Çünkü hazır formüller, kalıplaşmış sözler ve kişiler hep komiktir (Bergson, 2006, s. 62).

5. “Bir kişinin manevi yanı söz konusu iken, dikkatimiz ne zaman bu kişinin fiziki yanına çevrilirse güleriz. Her kelime önce somut bir nesneyi ya da maddi bir işi göstermekle başlar; ardından yavaş yavaş soyut bir ilişki ya da arı bir düşünce olarak manevileşir (Bergson, 2006, s. 64).

Uzatılan ve sistemli olarak yapılan abartmalar da komiktir. Kimi yazarlar komiği asıl alçalma (küçültme), kimileri de abartma ile tanımlamışlardır. Aslında abartma, alçalma gibi bir tür komiğin belli bir biçimidir (Bergson, 2006, s. 74).

Bergson için gülme, toplum tarafından toplumdışı bireye verilen düzeltici cezadır: “Gülmede her zaman, açıkça ifade edilmeyen, komşumuzu aşağılama ve bunun sonucunda da onu düzeltme amacının görürüz (Koestler, 1997, s. 41).

Bergson’a (2006, s. 75) göre, gülme çoğu zaman bir sosyal kontrol aracı şeklinde değerlendirilir. Toplumdan uzaklaşan herkes gülünç olur, çünkü komik büyük ölçüde toplumdan uzaklaşmadan doğar. Komik törelere, düşüncelere, kısacası toplumun önyargılarına bağlıdır. Bir karakter topluma uyum sağlayamıyorsa komik duruma gelebilecektir.

1900 yılında Freud kendi ifadesine göre, “Rüyaların Yorumu” adlı, rüyalarda şaşırtıcı olan şeylere ışık tutmaya ve onların normal akıl işleyişlerinin türevleri olduğunu ortaya koymaya çalışan bir kitap yayımladı. O kitapta rüyalarla, espriler arasında bazı benzerlikler olduğu iddiasında bulundu (Freud 2003, s. 60-61).

Freud’a göre “çifte anlamlılık” ve “kelimelerle oynama” uzun zamandır yaygın olarak bilinen ve espri tekniği örnekleridir. Buna göre espri teknikleri Freud’da şu şekilde sınıflandırılır: Bunlar daha çok lisan ağırlıklı esprileri kapsamaktadır.

1. Yoğunlaştırma Tekniği
 - a. Bileşik (karma) kelime oluşumuyla
 - b. Değiştirme ile
2. Aynı malzemenin çoğul kullanımı
 - c. Kelimelerin bütün hâlinde ve parçalara ayrılarak kullanımı
 - d. Farklı bir dizilişle (Kelimelerin cümledeki yerlerinin değiştirilerek kullanılması)
 - e. Hafif değiştirme ile
 - f. Aynı kelimelerin dolu ve boş halleriyle (aynı kelimelerin gerçek anlamlarında ya da anlamlarından sağılmış, anlamları boşaltılmış olarak kullanılması)
3. Çifte anlamlılık
 - g. Bir adın ve nesnenin anlamı (özel isim ve cins isim)
 - h. Mecazi ve kelime anlamları (mecazi anlam, somut anlam)
 - i. Asıl çifte anlamlılık (kelime oyunları)
 - j. İkili kullanım, ikircil kullanım
 - k. İma ile birlikte çifte anlamlılık (Freud, 2003, s. 70; Freud, 1996, s. 37-38).

Freud'a göre, kasıtlı esprinin hizmet edebileceği yalnızca iki amaç vardır: Ya düşmanca (saldırganlık, hiciv ya da savunma amacına hizmet eden) bir espridir ya da açık saçık (teşhircilik, teşhir amacına hizmet eden) bir espri.

Onun kasıtlı espriler adını verdiği espri türü, otorite kurma iddiasında olan kişilere karşı saldırganlık ya da eleştiriyi mümkün kılmak için özellikle tercih edilirler. O zaman da espri, otoriteye bir başkaldırıyı ve onun baskısından kurtulmayı simgeler. Karikatürlerin çekiciliği de aynı sebepten kaynaklanır (Freud, 2003, s. 136).

Yine Freud'a göre, daha espri diye bir şey ortada yokken “oyun” ya da “şaka” diye adlandırabileceğimiz bir şey vardır (Freud, 2003, s. 159-160).

Freud'un teorisini göre, gün boyunca inşa edilmiş ve tümüyle üstesinden gelinmemiş genellikle çok karmaşık bir düşünce dokusu gece boyunca da sürdürülür. Onun kavramı olan bilinçdışı isteğın rüya düşüncelerinin bilinçli mantıklı malzemesi üzerine etkisi rüyayı gerçekleştirir. Freud rüyalarla espriler

arasında kurduğu bağlantıda her ikisinin de kısa olmasına vurgu yapar (Freud, 2003, s. 193-200).

Freud rüyalarla espriler arasında kurduğu ilişkiyi şu ifadeleriyle açıklamaktadır: Bir rüya, tümüyle toplumdışı zihinsel bir üründür, başka birine iletecek hiçbir şeyi yoktur; öznenin içinde çatışan zihinsel güçler arasında bir uzlaşma olarak doğar ve öznenin kendisi için anlaşılabilir olarak kalır ve bu nedenle başka insanlar için hiç de ilginç değildir. Yalnızca anlaşılabilir olmaya gerek duymakla kalmaz, aksi hâlde yıkıma uğrayacağı için anlaşılmaktan kaçınır ve ancak maskeli olarak var olabilir... Öte yandan bir espri, haz üretmeye yönelik tüm zihinsel işlevler arasında en toplumsal olanıdır. Sık olarak üç kişiyi gerektirir ve tamamlanması, başlattığı zihinsel sürece başka birinin katılımına ihtiyaç hissettirir. Dahası espriler ve rüyalar zihinsel yaşamın oldukça farklı bölgelerinde gelişmiştir ve ruhsal sistem içinde birbirinden çok uzak noktalara yerleştirilmelidirler. Bir rüya, tanınmaz hâlde getirilmiş olsa bir arzu kalır; espri ise gelişmiş oyundur... Rüyalar, egemen olarak hoşnutsuzluktan kaçınmaya, espriler ise hazı elde etmeye hizmet ederler, bizim tüm zihinsel etkinliklerimiz de bu iki hedefe odaklanır (Freud, 2003, s. 210).

Gülme ve mizah üzerinde ünlü edebiyatçı Arthur Koestler'in fikirleri de oldukça önemlidir. Onun "Yaratma Faaliyeti" adlı eserinin "gülme" ile ilgili kısmında bu konudaki derli toplu düşüncelerine ayrılmıştır. (Act of Creation, The Logic of Laughter, 1964) Arthur Koestler'a göre Gülme, bir refleks hareketidir. Bizi baskılardan geçici bir süre için kurtarıp rahatlatması tek faydalı işlevidir. Mizah, yüksek karmaşıklık düzeyindeki bir uyarıcının fizyolojik refleksler düzeyinde büyük ve kesinlikle belirlenen bir tepki yarattığı tek yaratıcı eylem alanıdır (Koestler, 1997, s. 10).

Hiciv ya da taşlama gibi daha yüksek, sürekli mizah türleri tek bir etkiye değil, bir dizi küçük patlama ya da azalmayan tatlı bir eğlence durumuna yasarlar (Koestler, 1997, s. 17-18).

Paulos "Matematik ve Mizah" adlı eserinde matematiğin mantığı ve belli başlı teorileri ile mizah teknikleri arasında benzerlikler olduğu düşüncesindedir. Paulos, matematikçilerin çok farklı bir mizah anlayışına sahip olduklarını fark ettiği zaman matematik ve mizah arasındaki ilişkiyle ilgilenmeye başladığından bahsetmektedir. Ona göre; matematik ve mizahın her ikisi de birer entelektüel oyun biçimidir. Matematikte vurgu entelektüele, mizahta ise oyunaadır. Hüner ve zekâ her ikisinin de ayırt edici özelliğidir.

Mantık, kalıp, kurallar, yapı. Bunlar hem matematik hem de mizah için, ikisinde farklı yönler vurgu yapılmasına rağmen vazgeçilmezdir. Mizahta mantık çoğunlukla ters yüz edilir, kalıplar bozulur, kurallar yanlış anlaşılır ve yapılar karıştırılır. Yine de bu dönüşümler rastgele değildir ve ancak belli bir düzeye kadar anlamlıdır. “Doğru” mantık, kalıp, kural ve yapıyı anlamak, bir fıkrada neyin aykırı olduğunu anlamak espriyi yakalamak için gereklidir.

Matematik ve mizahın her ikisi de tutumlu ve açıktır. Matematiksel ispatların güzelliği ispatın inceliğine ve kısıtlına bağlıdır. Bir şaka da, yakışık almayan bir şekilde yapılırsa gereksiz ayrıntılarına kadar açıklanırsa ve zorlayıcı benzetmelere dayanırsa anlamını yitirir.

Mantık ve tündengelim, matematikte önemli bir rol oynamalarının yanı sıra mizahı anlayabilmek için de önemlidir (Paulos, 1996, s. 25).

Paulos, şaka kelimesinin anlamı zorlandığında “Öklid aksiyomları”nın değişik bir yorumunun bulunmamasının bir tür matematiksel şaka olduğundan söz eder. İterasyon bir formülün veya algoritmanın mekanik olarak tekrarlanmasıdır. Bunu Bergson’un gülmenin sebebini mekanik olanda aramasına bağlar. İterasyon ve tekrar çocuk oyunlarında da bulunur. Onlar mizah olmasalar da, mizaha yakın bir çizgide seyrederler (Paulos, 1996, s. 43-69).

Yine Fransız matematikçi Rene Thom’un “sarsıntı kuramı”nın mizahın yapısı için matematiksel bir metafor sağladığı kanaatindedir (Paulos, 1996, s. 81).

Sonuç ve Değerlendirme

Gülme, mizah ve nükte konularında filozoflar, düşünürler ve bilim adamları bütün dönemler boyunca fikir yürütmüşler ve kendi dönemlerinin anlayışları çerçevesinde bu konuyu tartışmışlardır. Bu konuda fikir yürüten düşünürlerin bir kısmını Platon, Aristoteles, Charles Baudelaire, Thomas Hobbes, Voltaire, Emanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Charles Darwin, Herbert Spencer, John Dewey, Henri Bergson, Sigmund Freud, Arthur Kostler ve Sören Kiergaard şeklinde sıralayabiliriz. Bunlara aynı veya daha alt seviyede katkı sağlamış bulunan yahut yakın zamanlarda küçük boyutlu çalışmalarla bu çabayı sürdüren birçok araştırmacıyı sıralamak mümkündür.

Gülmeye fizyolojik olarak iktidar ve güç ilişkileri eksenindeki yaklaşımların yanında üstünlük, uyumsuzluk ve rahatlama kuramları olarak adlandırılan genel yaklaşımlar da bulunmaktadır. Mizah konusunda ise sanayileşme, teknolojik

gelişmelerle birlikte mizahın yazılı ve sözlü yeni türlerinin ortaya çıkması ve küreselleşme sürecinde kültürlerin birbirlerinin eserlerine daha fazla aşına olmalarıyla birlikte de bu alandaki çalışmalar artmıştır.

Günümüzde mizah, felsefe, psikoloji, sosyal psikoloji ve sosyolojinin ilgi alanına daha fazla girmekte ve daha fazla yer işgal etmektedir. Esasen mizah alanında psikolojideki çalışmalar daha kabarıksa da “mizah sosyolojisi” başlığını taşıyan veya bu çerçevedeki çalışmaların sayısı da hayli fazladır. Mizah sosyolojisi diye müstakil bir alandan söz etmek zor ise de birçok çalışmayla birlikte bu alanın sınırlarının da belirlendiği söylenebilir.

Ülkemizde de “gülme” ve “mizah” alanında felsefi ve akademik eserlerin sayısının artmakta olduğundan söz edebiliriz. Mustafa Şekip Tunç’un “Gülme Nedir” adlı kitabıyla başlayan bu seyir birçok tercüme eserle zenginleşmiştir. Henri Bergson’un çeşitli yayınevleri tarafından tercüme edilen “Gülme”, Hipokrates’in “Gülmeye ve Deliliğe Dair”, Charles Baudelaire’in “Gülmenin Özü”, Sigmund Freud’un yine farklı zamanlarda çevrilen “Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri”, Arthur Koestler’in “Mizah Yaratma Eylemi”, Sören Kiergaard’ın “Kahkaha Benden Yana”, John Morreall’ın “Gülmeye Ciddiye Almak”, Allen Klein’in “Mizahın İyileştirici Gücü”, John Allen Paulos’un “Matematik ve Mizah” ile “Düşünüyorum Öyleyse Gülüyorum” ve Barry Sanders’in “Kahkahanın Zaferi Yıkıcı Bir Tarih Olarak Gülme” adlı eserleri bu alanda ciddi bir boşluğu doldurmuştur. Her geçen gün bunlara tercüme veya telif çalışmalar ilave edilmektedir. Bunun yanında Batı literatüründe bu alanda pek çok araştırma yayımlanmaktadır.

Erol Güngör’ün “Kelamî Sahada Estetik Yapı Organizasyonu” adlı eseri fıkra, hikâye ve roman üzerinde sürdürülen bir dizi araştırmayı ihtiva etmektedir. Hikâye ve roman üzerindeki araştırmalarda varsayımın doğrulanmadığı görülmektedir. “Zıtlık” ve “sürpriz”i tam olarak sadece fıkranın taşımakta olduğunun tespiti çalışmanın en bariz neticesidir. Eserde, hikâyenin uzun olması dolayısıyla sonuçların zıtlık ve gradasyon (derece derece) şeklinde ve romanın da hikâyeye benzemekte olduğundan bahsedilmektedir. Erol Güngör çalışmasında fıkralarda gülmeyi “zıtlık” ve “sürprizle” ilişkilendirmiş ve araştırma sonucunda bunu ispatlamıştır. Bu eser akademik seviyede “mizahı ve gülmeyi” ele alan boyutuyla yukarıda ele aldığımız literatür içerisinde değerlendirilebilir. Ancak bu eser üzerinde hemen hemen hiçbir tartışma yapılmamış ve hakkında ciddi bir yazı da yazılmamıştır. Ülkemizde de bu sahaya ilgili belli bir literatür ve müdaviplerinden söz edebiliriz. Erol Güngör’ün söz konusu çalışmasına Batı literatüründeki birçok kitabın kaynakçasında rastlanılmamakta ve ülkemizde de bu alanla ilgili olanlar

tarafından yeterince bilinmemektedir. Bu eser Batı dillerine çevrilmediği için dünyada hak ettiği yeri alamadığı gibi ülkemizde de bu yönüyle fazla tanınmamaktadır. Bu tebliğ metni Erol Güngör'ün “Kelamî Sahada Estetik Yapı Organizasyonu” adlı eserinin bu yönüne vurgu yapmak amacıyla hazırlanmıştır.

Kaynaklar

- Alptekin, M.Y. (2008). Erol Güngör (1938- 1983). *Türkiye’de Sosyoloji (İsimler-Eserler) II*, M.Ç. Özdemir, Der.) II. Cilt içinde (425-465). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Baudelaire, C. (1997). *Gülmenin özü*. İstanbul: İris Yayıncılık.
- Bergson, H. (2006). *Gülme – komiğin anlamı üzerine deneme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (1996). *Espri sanatı*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Freud, S. (2003). Espiriler ve bilinçdışı ile ilişkileri. *Freud kitaplığı* (7. Sayı) içinde. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Güngör, E. (1966). Kelam, (verbal) yapılarda estetik organizasyon. *İstanbul Üniversitesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları* (4. Cilt) içinde. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Güngör, E. (1999). *Kelamî sahada estetik yapı organizasyonu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- Hobbes, T. (1995). *Leviathan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2005). *Kahkaha benden yana*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Klein, A. (1999). *Mizahın iyileştirici gücü*. İstanbul: Epsilon Yayıncılık Hizmetleri A.Ş.
- Kostler, A. (1997). *Mizah yaratma eylemi*. İstanbul: İris Yayıncılık.
- Morreall, J. (1997). *Gülmeyi ciddiye almak*. İstanbul: İris Yayıncılık.
- Paulos, J. A. (1996). *Matematik ve mizah*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Sanders, B. (2001). *Kahkahanın zaferi – yıkıcı tarih olarak gülme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BU SAYFA BOŞ...

7 Aralık 2010 Salı

IV. OTURUM

13:30-15:30

Türkiye’de Sosyal Değişimin Göstergeleri ve Yönelimi

(Gazi Konser Salonu)

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT, Gazi Üniversitesi

Nasıl Bir Kamusal Sosyal Bilim

Prof. Dr. Nilgün ÇELEBİ, Ankara Üniversitesi (Emekli)

Türk Düşünce Dünyasının Farklı Yönelimlerine Dar Bakmamak

Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI, Ankara Üniversitesi

Kent – Köy Bağlamında Türk İnsanın Yeni Değerleri

Prof. Dr. Ercan TATLIDİL, Ege Üniversitesi

Erol Güngör’ü Anarken

Avni ÖZGÜREL, Gazeteci – Yazar

BU SAYFA BOŞ...

NASIL BİR KAMUSAL SOSYAL BİLİM?

Prof. Dr. Nilgün ÇELEBİ*

“Üniversiteler memleket meseleleriyle
değil, bu meseleleri çözecek kalitede
insan yetiştirmekle uğraşırlar.”

Güngör, 2007, s. 418.

Durumun Tespiti

Türkiye'nin sosyal meselelerinin çözümlenmesinde sosyal bilimler etkili bir aktör olabilirler mi? Türkiye'nin sosyal meselelerinin aydınlatılması ve açmazlarının giderilmesinde sosyal bilimlerin söyleyeceği özgün sözler var mıdır? Bu ve benzeri soruları yanıtlamak, sosyal bilimlerin problem çözme güçlerini irdelemek için öncelikle problem çözme işlemi ile sosyal bilimler arası bağlantıyı temellendirmeye çalışalım. Bunun bir adım öncesi sosyal bilimler ve sosyal bilimciler derken neyin kastedildiğinin açıklanmasıdır.

Sosyal bilimler; başta sosyoloji olmak üzere, siyaset bilimi, ekonomi, sosyal antropoloji, psikoloji gibi pozitivist epistemoloji ile varoluşsal ilişkiler tesis etmeleri beklentisiyle kurulan disiplinlerin 20. yüzyılda kullanılan şemsiye adıdır. Ne var ki, zaman içinde sosyal kişi ve kolektif kişiliklerden oluşan sosyal birimlerin gerek kendilerinin gerek sosyal ortam ve ağlardaki sunumları olan simge, söz ve yapıp etmelerinin, etkileşim ve ilişkilerinin, giderek herhangi bir kurumsallaşma seviyesindeki birlikteliklerinin doğalarının pozitivist epistemolojiyle bir türlü beklenen ilişkiyi kurmaya el vermemesi üzerine sosyal bilimler de kapsama alanlarını genişletmişlerdir. Sosyal bilimler bu çerçevede felsefe, düşünce tarihi, mantık, ahlâk, tarih, hukuk, ilâhiyat, dil ve edebiyat gibi kadim bilgi gövdelerini ve onların epistemolojilerini de içerek sosyal hayatla daha entegre bir sosyal bilgiler manzumesine dönüşmüşlerdir.

* Emekli Öğretim Üyesi

Sosyal bilimciler derken kastettiklerimizi ise üniversitelerin sosyal bilimlerle ilgili birimlerinde çalışan akademisyenlerle sınırlı tutmamaktayız. Sosyal bilimciler, akademisyenlerin yanı sıra, herhangi bir sosyal bilim disiplinde en azından lisans eğitimi görmüş ve o eğitimin kendisine kazandırdığı bilgi ve beceriyle herhangi bir sosyal bilim mesleğini icra etmeye yeterli ve yetkili kılınmış profesyonellerdir: Sosyolog, psikolog, antropolog, iktisatçı, tarihçi, felsefeci gibi.

Bu tarzda konumlandığımız sosyal bilimlerin üzerine söz söyledikleri alanları ise makro'dan mezzo'ya oradan mikro'ya uzanan bir süreklilik çizgisi üzerinde sıralayabiliriz. Bu çizginin uğrakları sunumlar, sunucular, sunum ve sunucuların muhatapları ve ötekiler arası etkileşim ve ilişkilerin koordinatlarına göre değişir. Uğraklar; sunucu(lar), muhatap(lar) ve öteki(ler) olarak kademelendirdiğimiz taraflar arası fiziksel mesafenin yakın ya da uzak, zaman aralığının kısa ya da uzun, etkileşim ve ilişkinin doğrudan ya da dolaylı, tarafların sayılarının az ya da çok olmasına göre mikro, mezzo ya da makro olarak nitelendirilmektedir. Her sosyal bilim dalı ele aldığı her konuyu bu üç boyuttan birine göre inceleyebilir, irdeleyebilir. Sosyal bilimciler sosyal hayatta karşılaştığımız her büyüklük ve karmaşıklığındaki durum üzerinde söz söyleyebilme gücüne sahiptir: Yeter ki gücün kaynağı bilgi ve beceri olsun.

Sosyal bilimcilerin bazıları ya öznel seçimleriyle ya da mesleklerinin gereği olarak herhangi bir konunun incelenmesinde kavram-kuram yönelimli veya politika (policy) yönelimli olabilirler. Daha açık bir ifadeyle, bir konuyu ya kavramsallaştırmak, giderek kuramsallaştırmak için veya o konu içindeki bir sorunu çözmek için incelemeyi isteyebilirler. Bu noktada, incelenecek konunun mikro, mezzo ya da makro boyutta olması fark etmez. Herhangi boyuttaki bir konu doğrudan doğruya araştırmacının kendi öznel tercihi veya meslekî gerekliliğine göre kavramsallaştırılmak için ya da içinde barındırdığı herhangi bir sorunun çözümlenmesi için seçilebilir. Örneklesek, diyelim bir töre cinayeti mikro seviyede aile içi cinsiyet rol tutumlarının analizi ile veya ensest'e karşı aile içi eğitim programları geliştirmek üzere ele alınabilir. Mezzo seviyede geleneksel ailenin toplam kurum olarak devamını besleyen dinamiklerin analizi ile veya yargının törelere gösterdiği esnekliğin önlenmesi için öneriler geliştirmek üzere ele alınabilir. Makro seviyede kültürel görececilik ve evrenselcilik tartışması kapsamında veya kentsel değerlerin kırsal değerlerle çatışmasının nasıl önlenebileceğiyle ilgili bir çatışma yönetimi programı önerisi geliştirmek üzere ele alınabilir. Her durumda sosyal bilimler her konu için kavram-kuram yönelimli veya politika yönelimli bir tavır içinde olabilirler. Başka bir ifadeyle, her konu entelektüel bir ilgi konusu olduğu kadar bir problem alanı imiş gibi de ele alınıp incelenebilir. Problem alanı

olarak görülüyor ise problemin kaynakları, unsurları, oluşturucuları, dinamikleri, boyutları ve olası uzantı ve etkileri birer birer analiz edilebilir. Bu analiz temelinde tespit edilen sorunun çözüm yollarının neler olduğu ortaya konabilir. Konunun karmaşıklığına göre makro, mezzo ya da mikro boyutta uygulamaya yönelik politikalar önerilebilir. Bu tür sorun çözmeyi amaçlayan sosyal bilim çalışmalarına politika yönelimli sosyal bilim (policy-oriented) diyoruz. Politika yönelimli sosyal bilimlerin mikro ve mezzo boyutları arasında çalışanlarına uygulamalı sosyal bilimci, bu alanın kendisine uygulamalı sosyoloji ya da uygulamalı sosyal bilim diyoruz. Eğer geliştirilen politika kurum seviyesinin üstüne çıkmakta ve makro boyuta yönelmekteyse o zaman toplumun bütününe hatta uluslar arası ve uluslar üstü yapı ve süreçleri kapsayan bir makro politika yönelimli sosyal araştırma yapıyoruz demektir. Bu tarz çalışmalar da uygulamalı sosyal bilimdir. Zira bir sosyal bilim alanından elde edilen bilgi hayattaki bir sorunun çözümü için kullanılacaktır.

Bu noktada vurgulanması gereken kavram-kuram yönelimlilik ile politika yönelimlilik arasında bir karşıtlığın değil fakat bir devamlılığın olduğudur. Ayrı olan; ne hayatın kendisi ne seçilen konu ne de bilimsel araştırmanın yöntemidir. Aynı bir konu sorun yumağı olarak görülebileceği gibi betimlenmesi, açıklanması, anlamlandırılması gereken bir şey olarak da görülebilir. Sosyal hayattaki herhangi bir durum, süreç, olgu veya sunumun daha mutluluk verici, huzur sağlayıcı, sıkıntı giderici, genel ahlâkı güçlendirici, sağlık kazandırıcı, ortak iyiyi besleyici, sosyal birimlerin kendilerini gerçekleştirmelerini destekleyici, teşvik edici vs. olması gerektiği düşünülebilir. Ya da sadece tarihselliği ve kültürelliği içinde kökenlerinin ve bağlantılarının tespit edilmesi istenebilir. Bu noktada itiraf edilmelidir ki, akademiye çalışan sosyal bilimciler akademi dışında çalışanlara göre daha şanslılardır. Zira akademi dışında çalışan sosyal bilimciler akademisyen sosyal bilimcilere göre araştırma tipine karar verme konusunda daha az özgürdürler. Genelde kendilerinden beklenen politika yönelimli araştırma yapmalarıdır. Aşağıdaki şemada bu ayrıştırma daha net olarak görülmektedir.



Aslında, sosyal bilimlerin ortaya çıkışlarındaki itici güç dönemin sosyal, siyasî, kültürel ve ekonomik sorunlarına çözüm yolları üretmeleri beklentisidir. Sosyal bilimcilerin toplum doktoru veya toplum mühendisi olarak nitelendirilmeleri kuruluş dönemlerindeki bu beklentilerin ürünüdür. Batı Avrupa toplumlarında sanayileşme ile ortaya çıkan, özellikle iş hayatında karşılaşılan gerilimler, işçi işveren ilişkilerindeki uyuşmazlıklar, kentlerde yığılan kitlelerin sergiledikleri davranış bozuklukları gibi sorunların çözümlerinin önde gelen adreslerinden biri sosyal bilimler olarak görülmüştür. Sosyal bilimlere üniversitelerde kürsü verilmesinin, sosyal bilimcilere sosyolog, politolog, psikolog, sosyal antropolog gibi meslekî pozisyonlar atfedilmesinin ardında, kendilerinden sorun çözücüsü olma beklentisinin yattığı ileri sürülebilir. Batı Avrupa ve kuzey Amerika'daki sosyal bilimler başından beri toplum merkezli ve veri yönelimli olmuştur.

Batı Avrupa ve kuzey Amerika'da 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın savaş dönemleri hariç ilk yarısında gözlemlenen bu durumun oldukça dışında bir durum güney Amerika, Asya ve Türkiye gibi coğrafyalarda yaşanmıştır. Sosyal bilimciler, güney Amerika ve Asya'da sömürgeci güçlere karşı mücadelelerin yol göstericisi olarak görülmüşlerdir. Türkiye'de ise kendilerine kurulmakta olan cumhuriyetin devletin millet unsurunu temellendirme misyonu atfedilmiştir. Evet; sosyal bilimciler bir sorun çözecektir ama bu sorun çözücülük, Batı'daki gibi kurulu devletin içeriğini teşkil eden organize toplumun sorunlarını çözmek tarzında olmayacaktır. Onun yerine, örneğin güney Amerika'da kolonyal güçlerden kurtulmanın reçetesini yazmak tarzında gerçekleşecektir. Ya da Türkiye örneğinde olduğu gibi ulus inşasına katkıda bulunma tarzında gerçekleşecektir. Biz buna toplum merkezli ve veri yönelimli değil fakat "polity" merkezli ve "idea" yönelimli sosyal bilim yapma diyoruz (Çelebi, 2005, s. 153-170). Açıktır ki, bu ideolojik bir tavidir. Zira tek uluslu, tek dilli, tek dinli, tek etnili bir ulus inşa etme misyonuyla yükümlendirilmişlerdir. İlk sosyologlarımızın ya bu misyonun yüklenicileri ya da bu misyonun izleyicileri olmaları, "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir millet" in, Türklüğün basit bir övünme konusu değil fakat "kahraman, cesur, güzel, ahlâklı, erdemli" demek de olduğu âdeti damarlarına zerk edilen bireylerden müteşekkil bir ülkenin sosyal bilimcileri oldukları düşünüldüğünde pek de yadırgatıcı görünmemektedir. Nitekim Türkiye üniversitelerinde sosyoloji dersleri uzun yıllar sosyal düşünceler tarihi, sosyal teoriler tarihi ağırlıklı olarak verilmiştir. Sosyoloji eğitiminin sosyal problemlerin çözümüne yönelmesi gerektiği görüşünü ilk ileri süren Alman Gerhard Kessler'dir (1964). Kessler'in bu çağrısının benzerini ileride başkaları da yapacaktır. Türkiye'de ister toplum merkezli ister socius merkezli

olsun veri yönelimli sosyal araştırma yapma eğilimi zaman içinde artmış olmakla birlikte bu araştırmaların politika yönelimli, uygulamalı, sorun çözmeyi amaçlayan değil fakat kavramsallaştırmaya yönelik, akademi içinde kalan araştırmalar olduklarını ileri sürmek mümkündür.

Öte yandan şurası da gerçeğin diğer bir yüzüdür ki, sosyal bilimlerin sosyal hayatla bağlantılarının yeterliliğinin sorgulandığı tek ülke Türkiye değildir. Bu Türkiye'deki kadar olmasa bile, dünyanın diğer yörelerinde de karşılaşılan bir durumdur. Bunun ardında yatan çok sayıdaki sebep arasında, bize göre, sosyal bilimcilerin disiplinlerini, kuruluş yıllarında esen rüzgârların aksine, kuramsal yönü ağır basan akademik-entelektüel disiplinler olarak konumlandırma yönündeki bilinçli tavırlarının da etkisini dikkate almakta yarar vardır. Neredeyse günümüze kadar sosyal bilimciler akademik dünyayı birincil adresleri olarak tanımlamışlar, o dünyada ikamet etmişler, o dünyayı kendilerine toplam kurum hâline getirmişlerdir. Bir küçük ipucu; gerek ISA'nın gerek IIS'nin dünya kongrelerinde tebliğ sunanların neredeyse tamamı akademisyendir. Bu kuruluşların üyelerinin bile ezici çoğunluğu bir üniversitede çalışmaktadır (Bu konuda adı geçen derneklerin dünya kongrelerine katılanların listeleri ile üyelerinin adreslerini gösteren yıllıklarına bakılabilir).

Türkiye gibi ilk sosyal bilimcileri polity merkezli, idea yönelimli olan ülkelerde ilerleyen yıllarda sosyal bilimlerin sorun çözücülüğünün de araştırma verilerini bulguya dönüştürecek kuram-empiri birlikteliğinden hareketle değil ama doğrudan kuram içinde kalarak totolojik önermeler dizgesi kurmak tarzında gerçekleştirilmek istenmesi sanki daha anlaşılabilir iken aynı durumun yani sosyal bilimlerin öncelikle araçsal (instrumentalist) değil ama düşünümseleci birer disiplin olmaları talebinin Batılı ülkelerde de yaygın olması oldukça karmaşık bir durum olarak görülmektedir. Bize göre, Karl Marx'ın filozofların dünyayı sadece anlamları değil fakat değiştirmeleri de gerekir tarzındaki diktumu, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra sosyal bilimciler arasında bir bölünme yaratmıştır. Kurulu düzenin kadim kurumları olan üniversiteler akademisyen sosyal bilimcilerinin özellikle makro seviyelerdeki konularda politika geliştirmeye yönelik projeler içinde olmalarını desteklememiştir. Bu tarz çalışmalar yürütmek isteyen akademisyenlerin Batı ülkelerinin üniversitelerinde dahi güçlüklerle karşılaştıkları bilinmektedir. Kendilerine önerilen mikro-mezzo seviyede politika üretimine izin veren uygulamalı sosyoloji/sosyal bilim alanları ise bu kez bu alanlarda yürütülecek araştırmaların kurulu düzene payandalık yapmaya yarayacağı ileri sürülerek bazı akademisyenler tarafından sıcak karşılanmamıştır. Örneğin Wright Mills'in başını çektiği anlayışa göre sosyal bilimlerin misyonu haksızlıklar, eşitsizlikler, sömürülerle bezeli mevcut

düzenin sorunlarını çözerek ona geçici de olsa destek olmak değil, tersine bu düzeni eleştirerek onun bozukluklarını başkalarının da görmesini mümkün kılmak olmalıdır. Bu sosyal bilim anlayışı taraftarları, uygulamalı sosyal bilimi akademi dışı tutmaya çabalarken bir yandan da akademi içinde de komisyonlu araştırma yapan meslektaşlarına eleştirel tavır sergilemişlerdir. Uygulamalı sosyal bilimi akademi dışı tutma girişiminin bir yansıması sosyal hizmet/çalışma disiplininin sosyal bilimler dışında konumlandırılması ona fakülte değil fakat yüksek okul statüsü verilmesidir. Oysa sosyal hizmet/çalışma alanı sosyolojinin münhasıran “uygulamalı sosyoloji” adı verilen mikro-mezzo seviyelerdeki sorunları çözücü politikalar geliştirmeye yönelik alt dalından başka bir şey değildir.

Günümüzde sosyal bilimlerin problem çözme gücünün artırılabilmesi yolunda bir girişim Michael Burawoy ve arkadaşlarının Berkeley’de başlattıkları Kamusal Sosyoloji hareketidir. Burawoy’ın aldığı tüm eleştirilere rağmen 2004 yılından bu yana devam ettirdiği kamusal sosyoloji üzerine olan görüşlerine baktığımızda onun da odak noktasının akademik hayattaki sosyal bilimciler olduğunu görüyoruz. Burawoy akademisyen sosyologların araştırmalarını hayatın içindeki konular üzerinde yoğunlaştırmaları gerektiğini belirtmektedir. Bu, sosyal hayatı eleştirmekle sınırlı, içe dönük eleştirel sosyolojiye göre kuşkusuz ileri bir adımdır. Ama bize göre Burawoy kamusal sosyoloji ile uygulamalı sosyoloji yani politika üretimine yönelik sosyoloji arasında katı ayırım yapmakla ve tercihini kamusal sosyoloji ile sınırlamakla aslında sosyal bilimlerin toplum içinde işlevsel hâle gelebilmesi uğraşısına katkıda bulunabilme fırsatını elinden kaçırmaktadır. Burawoy sosyolojinin sosyal adalet, ekonomik eşitsizlik, insan hakları, sürdürülebilir çevre, siyasal özgürlük gibi daha iyi dünya için söz söylemesi gerektiğini söyler. Ne var ki o bunu akademinin akademi olmayana, yani kamuya dışarıdan bakarak ve bir üst dil içinde ifade etmesi gerektiğini ileri sürer. Burawoy bilgi türleri ve muhatapları arası ilişkiyi kime seslenen ve neyi amaçlayan soruları temelinde şöyle bölümlemektedir:

	Akademik muhatap	Akademik olmayan muhatap
Araçsal bilgi	Profesyonel sosyoloji	Politika üreten sosyoloji
Düşünümsel bilgi	Eleştirel sosyoloji	Kamusal sosyoloji

Bu şemada somutlaşan görüşleri itibarıyla, bize göre Burawoy, akademiye akademisyenlerden müteşekkil bir toplam kurum olarak tasarlamakta, daha açık bir

deyişle akademinin adeta kendi dışında başka bir kaynağa, güce, bütünselliğe aslında gereksinmediğini, akademisyenlerin kendilerini çevreleyen kamu olmadan da varlıklarını sürdürebileceklerini sayıltıldığını göstermektedir. Sanki Burawoy, akademinin aslında kaynaklarını kullandığı kamuyla, onların çocuklarına diploma veren olmanın ötesinde bir ilişkisinin bulunmadığını düşünmekte gibidir. Sanki Burawoy sosyal hayatın, kamunun tarafların karşılıklı konuşmasıyla inşa edilen bir dünya olmadığını düşünmekte gibidir. Burawoy'ın kamusal sosyoloji anlayışı onun hayata katılarak hayatla diyalog içinde veriyi bulguya dönüştürme gibi bir meselesinin olmadığını göstermektedir. Onun istediği, sosyal hayatın içine o hayatı inşa eden aktörlerden biri olarak katılmak değil akademinin tepelerinden aşağıdakilere neyin, neden, nasıl olduğunu ve ama aslında nasıl olması gerektiğini buyurmaktır. Aşağıdakileri aydınlatmaktır. Çünkü ona göre düşünümSELLİĞE yönelen sosyolojinin yüzü sorunlara değil (araçsal değil) fakat değerlere dönüktür. İşte tam da bu noktada, değerlerin akademinin sunumları olduğunu söylemekle Burawoy akademiyi fildişi kulesine çekmektedir.

Burawoy'e yönelttiğimiz bu eleştirimiz bizim aslında Türkiye'deki sosyal bilimlerin problem çözümüne katkısı konusunda neyi nasıl gördüğümüzün de ipuçlarını sunmaktadır.

Öneriler:

1- Öncelikle ve öncelikle Türkiye'de sosyal bilimlerin geliştirilmesi konusunda şimdiye değin yayımlanmış çok değerli çalışmaların dikkatlice incelenmesi. G. Kessler 1934 tarihli raporunda 76 yıl önce muhakemeye dayanan tarih felsefesi benzeri bir genel sosyoloji yerine realist gözleme dayanan ve araştırma verisiyle hareket eden uygulamalı (o buna ameli diyor) sosyoloji eğitimi vermeyi önerir. Ona göre ilim hayata hizmet eder. Sosyoloji de memleketin içtimaî hayatına hizmet etmelidir. Benzer tespitler 23-25 Şubat 1970'te gerçekleştirilen Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi Semineri'nde de dile getirilir. O seminerde Necat Erder'in, Emre Kongar'ın dile getirdiği görüşleri bugün de geçerliliğini koruyan inci değerinde sözlerdir. Devlet Planlama Teşkilatı tarafından 1970'de yaptırılan 1974'te kitap olarak yayımlanan Sosyal Alanlarda Türkiye'nin Araştırma Potansiyeli ve Sorunları adlı araştırmanın Özet ve Sonuçlar'ında da bugünün sorunlarına ışık tutacak çok değerli bilgiler sunulmaktadır.

2- Sosyal bilimin akademisyenlere özgü bir etkinlik alanı olduğu algısının bir an önce değişmesi. Sosyal bilimcilik bir şemsiye meslek adıdır. Sosyal bilim,

iktisadî ve idarî bilim, beşerî bilim, insanî bilim, edebiyat, sosyal bilgiler, ilahiyat, iletişim, işletme, kamu yönetimi, sosyal hizmet, sosyal çalışma, kadın incelemeleri, çevre incelemeleri, hukuk, siyaset, uluslar arası ilişkiler, eski çağ kültürleri, karşılaştırmalı edebiyat, kültür incelemeleri vs. vs. tüm adlandırmaların aslında sosyal bilimin alt dalları olduğu anlayışının her bir sosyal bilim mensubunca anlaşılması, sindirilmesi, benimsenmesi gerekir.

3- Mevcut üniversite örgütlenmesindeki fakülte, yüksek okul, bölüm ayrımlarının masaya yatırılması ve 2. maddede belirtilen anlayışa göre yeniden yapılandırılması. Zira sosyal bilimlerimizin Türkiye'nin temel sorunlarına çözüm üretmede yavaş hareket etmesinin ardında yatan etkenlerden biri sosyal bilimlerin Türkiye üniversite yapılanması içindeki yeriyle bağlantılıdır. Siyaset bilimi ve iktisat, İktisadî ve İdarî Bilimler Fakülteleri içinde konumlandırılırken sosyoloji, psikoloji ve sosyal antropoloji Edebiyat Fakülteleri içinde yapılandırılmıştır. Bizatihi bu durumun Türkiye'deki sosyal bilimcilerin kendi aralarında disiplinler arası ve/veya disiplinler üstü iletişim kurmalarına destek olmaktan çok uzak olduğu açıktır. Lisansüstü seviyedeki Sosyal Bilimler Enstitülerinin bu desteği sağlayabilecek denli güçlü bir idarî yapılanmaya sahip kılınmadıkları açıktır. Öte yandan Edebiyat Fakültelerindeki bölümlerin programlarının yaklaşık dörtte bir oranında felsefe grubu derslerine ayrılmış olması bu bölümlerin öğrencilerinin kendilerini bir yandan sosyal bilimci bir yandan felsefe grubu öğretmeni olarak kimliklendirmelerine yol açarken bir adım sonra bölüm hocalarını da öğretmen yetiştiren sosyal bilimciler olmak gibi ikircikli bir konumda bırakmaktadır. Öğretmen yetiştiren sosyal bilimci hocalardan Türkiye'nin sorunlarına çözüm önerileri üreten başarılı araştırmalar beklemek, bu tablo karşısında, pek de gerçekçi durmamaktadır.

4- Akademisyen sosyal bilimcilerimizin kendi aralarında hangi akademik seviyede olurlarsa olsunlar bilgi ve becerilerini sergileyebilecekleri, küçük grup toplantılarının periyodik olarak düzenlenmesi. Mevcut durumda meslektaşlar birbirleriyle sadece doçentlik kolokyumlarında bir araya gelebilmekte, akademik bir etkileşim ve iletişim ortamı oluşturabilmektedirler.

5- Akademisyen sosyologlarımızın araştırma metot ve teknikleri konusunda titiz davranmaları. Araştırma bilim etkinliğinin varlık koşuludur. Araştırma sorun çözücü politikalar üretimine giden yolun olduğu kadar kavram-kuram üretimine giden yolun da vazgeçilmez başlangıcıdır. Bilimsel bilgi kuramsal ve empirik bilginin bileşimidir. Uygulama; empirik bilgi edinme yolu değil fakat kuramsal ve empirik bilginin bileşkesi olan bilimsel bilginin yaşamın bir yerindeki bir sorunun

tespiti, analizi ve çözümünü için üretilmesi, aktarılması, uyarlanması ve kullanılmasıdır. **Uygulama bir aplikasyon işlemidir.** Akademisyen sosyologlarımızın bu noktayı öğrencilerine dikkatle aktarmalarında büyük fayda vardır. Zira pek çok genç, uygulamanın alan araştırması yapmak olduğunu zannetmektedir.

6- Akademisyenlerimizin lisans derslerinden itibaren pozitivist ve pozitivist olmayan metodolojileri birbiriyle zıtlıştırarak değil birbiriyle kaynaştırarak işlemeleri. Sosyal gerçekliğin sosyal birimlerin katılımlarıyla inşa edilen bir gerçeklik olduğunu, sosyal kişi ya da kolektif kişiliklerin yok sayılmasıyla sosyal gerçekliğin inşasının mümkün olmadığını, sosyal gerçekliğin fiziki gerçeklik kadar güçlü olduğunu, sosyal birimlerin katkıları göz ardı edilerek geliştirilecek politika önerilerinin sorun çözücü değil sorunu halı altına süpürücü, öneriler olduğunu önemle vurgulamaları.

7- Gerçekten de bugün ülkemizde sosyal bilimlerin yaşadığımız sorunlar karşısında önerdikleri çözümler yok değilse bile çok azdır. Üstelik sınırlı sayıdaki bu önerilerin uygulanabilirlik seviyeleri düşüktür. Uygulanabilirlik seviyesinin düşük olmasının sebepleri arasında önerinin gerçekte olan bitenin dinamikleriyle uyumsuz olması, önerinin yanlış adrese sunulması, önerinin sunucusunun güvenilirliğinin zayıf olması gösterilebilir. Önerinin gerçekte olan bitenle çakışmamasının sebebi ise gerek önerinin gerçeğe göre değil fakat talebe göre yazılmış olması gerek öneriye dayanak olan araştırmanın ehliyetsiz birisine yaptırılmış olmasıdır. Araştırma verisine ihtiyaç duyan kuruluşların bu hususlara dikkat etmeleri gerekir.

Kaynaklar

- Burawoy, M. (2005). For public sociology. *American Sociological Review*, 70, 4-28.
- Çelebi, N. (2005). *Anovasofie project Turkey: Comparisons*. Ankara: Ertem Matbaası.
- Çelebi, N. (2010). Düünden yarına Türkiye’de sosyoloji. (Ç.Kovanlıkaya ve E. Çav, Haz.) içinde *Türk sosyolojisinde üç bilim insanı*. İstanbul: Bağlam.
- Güngör, E. (2007). *Sosyal meseleler ve aydınlar*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- HÜ.Nüfus Etütleri Ens., TSBD (1971). *Türkiye’de sosyal araştırmaların gelişmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kessler, G. (1964). Sosyoloji tarihçemizde Kessler raporu, iş ve düşünce. *Türkiye İktisadî ve İçtimai Araştırmalar Mecmuası*, XXX (245), 28-30.
- Yurt, İ. ve Hüseyin, T. S. (1974). *Sosyal alanlarda Türkiye’nin araştırma potansiyeli ve sorunları*. Ankara: T.C.Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı.

TÜRK DÜŞÜNCE DÜNYASININ FARKLI YÖNELİMLERİNE DAR BAKMAMAK

Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI*

Türkiye’de herhangi bir entelektüel üzerine metin yazmak, genellikle o entelektüel konusunda baştan sona olumlu düşünceler telaffuz etmek anlamına gelmektedir. Türkiye’de yapılan çalışmalar genellikle böyledir. Entelektüeller üzerine metin yazanlar da genellikle sadece bir entelektüel üzerinde olumlu düşünmektedir. Çoğunlukla başka entelektüeller üzerine yazmamakta ve yazıp yazmamasından bağımsız olarak onlar hakkında olumsuz nitelermelerde bulunmaktadırlar. Bu durumun istisnaları olağanüstü derecede sınırlıdır.

Bir de tabii aykırı bir durum vardır. Genellikle Türk entelektüelleri olumsuz görünmekte, Türk düşüncesi diye bir şeyden bahsetmenin yanlış olduğu düşünölmektedir. Bu nedenle de Türk aydınları genellikle olumsuz olarak nitelenmektedir. Bu noktadaki en gelişkin tespit, Şerif Mardin’in “Türkiye’de entelektüel yoktur, literati vardır.” şeklindeki tespittir. Son zamanlarda da Türk düşünce hayatına bakıldığı zaman da yoğun olarak milliyetçilik ve muhafazakârlık teşhis edilmektedir. Muhafazakâr olanlar milliyetçi, milliyetçi olanlar da aynı zamanda muhafazakâr olarak telakki edilmektedirler. Son dönemde Türkiye’de entelektüel olmadığına dair kanaat daha da yaygınlaşmıştır. Bu nedenle de bazı Türk entelektüelleri, herhangi bir Türk entelektüel üzerine yazmak yerine yabancı entelektüeller konusunda yazmayı yeğlemektedirler. Bu konuda verilebilecek en somut ve en gelişkin örnek Taner Timur’un yazdıklarıdır. Ancak Türk aydınlarının çoğu yabancı entelektüeller konusunda yazmak yerine dolaysız olarak çeviri yapmaya yönelmektedir. Kendileri onları anlatmaktansa onların kendilerini anlatmalarını tercih etmektedirler.

Şimdi azalmış olsa da çoğu Türk entelektüeli Türk modernleşmesi ya da Türk siyasal hayatının gelişimi üzerine düşünce beyan etmektedir. Daha doğrusu bunun tarihini kendilerine göre doğru bir şekilde yazmaktadırlar. Bunu yazarken yanlış tahlil yapanların kıymeti harbiyesi genellikle yoktur. Bu çerçevede meseleyi en gelişkin bir şekilde anlatan iki yazar Niyazi Berkes ve Mümtaz Turhan’dır.

* Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Tarih Bölümü.

Genellikle sanılanın aksine Mümtaz Turhan daha Batılı buna mukabil genel yaklaşıma aykırı görünse de Niyazi Berkes daha yerlidir. Yerli olmasının, karşılaştırmalı olarak daha yerli olmasının göstergelerine değişik özellikleri itibariyle ciddi olarak bakmak ve tahlil etmek gerekmektedir. En öncelikli tespit de Niyazi Berkes'in Türkçe yazmakta daha hassas olmasıdır. İlave olarak da Mümtaz Turhan'ın kendi ihtisas alanında yazmakta ısrarcı davranmasıdır.

Türkiye'nin önemli oranda, önemli sayıda entelektüeli Batı ülkelerinde Batılı eğitim kurumlarından geçmiştir. Mümtaz Turhan da lisans eğitimini Almanya'da tamamlamıştır. Ayrıca Türkiye'deki doktorasından sonra dönemin Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel'in desteklemesiyle /özendirmesiyle yurt dışında da doktora yapmıştır. Buna mukabil Niyazi Berkes, tahsil için gittiği Amerika'da Chicago Üniversitesinde sosyoloji doktorasını tamamlamamıştır. Örneğin Behice Boran'dan farklarından birini de bu noktada aramak anlamlı olabilir. Behice Boran da Türkiye'de üniversite tahsilini Robert Kolej'de tamamlamış, doktora çalışmasını da Amerika'da bitirmesini müteakip Türkiye'ye gelmiştir. Bugünler açısından bakıldığında ikisinin de Mümtaz Turhan'ın da, Behice Boran'ın da destekçisi de boldur, eleştireni de. Bu anlamda Emre Kongar'ın Mümtaz Turhan hakkındaki eleştirisini ve Gökhan Atılğan'ın Behice Boran üzerine yazdığı güzellemeyi düşünmek anlamlı olabilir. Bu iki entelektüelin yanında Niyazi Berkes farklı bir yerde durmaktadır.

Onun üniversite tahsili, Türkiye'de olduğu gibi, dışarıda akademik faaliyeti olmasına karşın doktorası erken bir tarihte sonuçlanmamıştır. Türkiye'de akademik hayattan tasfiye olmaması ve McGill üniversitesinde bulunmaması hâlinde doktorasını da yapmamış ya da tamamlamamış olacaktı. Belki de elli yaşından sonra doktorasını tamamlaması nedeniyle daha gelişkin ve daha bağımsız, daha yerli bir metinle karşılaşılacaktır. Tabii ona Batı'nın kattığı somut özellikler, artılar da bulunmaktadır. Tabii bu katkının belli bir yaş üzerinde olması hâlinde daha nitelikli özellikler içermesi mümkündür. Belli bir düşünsel birikimden sonra gerçekleşen bu çalışmanın farklı niteliği belirgindir. Bu çalışma kültür konusunu en gelişkin bir biçimde inceleyen bir eser olarak tezahür etmektedir. Niyazi Berkes'in de söylediği gibi neredeyse hiç kimse bu metinle ciddi sayılabilecek bir şekilde hesaplaşmamıştır. Ne Türkiye'de ne de dünyada. Her değişik düşünsel odaktaki entelektüeller Bernard Lewis'in metnini daha ciddiye almışlardır.

Mümtaz Turhan ve Behice Boran üzerine yazılmış görece olarak daha çok sayıda metin vardır. Bu metinlerde de genellemeler çok yoğundur. Belki de Türkiye'de metin yazma geleneğiyle konu bağdaştırılacak olursa bir husus açıklıkla

anlaşılabilir. Bir entelektüel hakkında olağanüstü olumlu ya da olağanüstü olumsuz mahiyette metin yazılması hâlinde – tabii olumlu metin sayısı çok fazladır – gelişkin metinlerin ortaya çıkma ihtimali çok sınırlıdır. Bu noktada verilecek bir örnek bir sene önce gerçekleşmiş olan Mümtaz Turhan Sempozyumudur. Bu noktada örnek olarak gene Behice Boran üzerine gerçekleştirilen belgesel film çalışmaları vesilesiyle yapılan konuşmaları göstermek olasıdır. Bunun/ bunların yanında Niyazi Berkes konusunda yapılan çalışmalar çok sınırlıdır. Ona bakış açısının bir nebze kritik mahiyette olabilmesi dinamik ve gelişkin çalışmaların yapılabileceğine dair potansiyelin olduğunu göstermektedir. Doğal olarak Cemil Meriç'in yazdığı tarzdaki makalelerden söz edilmemektedir. Bazı noktalara bakılması hâlinde bir fotoğraf net olarak ortaya çıkabilir, çıkarılmaya çalışılmalıdır.

Mümtaz Turhan'ın **Garpılışmanın Neresindeyiz** başlıklı kitabı Türkiye'nin modernleşme serüvenini anlatmaktadır. Ha keza Niyazi Berkes'in **Türkiye'de Çağdaşlaşma** kitabı da kendi tabiriyle Türkiye'nin çağdaşlaşma serüvenini konu almıştır. Bu iki kitabın yayınlanma tarihleri yakındır. Ancak bu kitaplar ve yazarlarının yazdığı başka kitaplar bu konulardaki doğru yaklaşımlar üzerinde durmaktadır. Yanlışlar, bu iki yazarın hiçbir şekilde dikkatini çekmemektedir. Bunun yanında bir başka hususa daha dikkat etmek anlamlı olabilir. O da Niyazi Berkes'in somut siyasal gelişmeler konusunda daha duyarlı olmasıdır. Onun kitabına bakıldığı zaman Osmanlı toplumunun evrim süreci daha somut gelişmelere dikkat edilerek ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Bu konuda bir başka istisna da Hilmi Ziya Ülken'in yazdıklarıdır. O hem yanlışları da konu almakta hem de somut gelişmeler üzerinde odaklaşmaktadır.

Bunun yanında daha fazla önemsese de Mümtaz Turhan'ın Osmanlı fotoğrafının çok daha kapsamlısı Niyazi Berkes'in kitabında bulunmaktadır. Belki de daha önemli fark bir başka noktada aranmalıdır. O da Niyazi Berkes'in Türk düşün adamlarına yönelik olarak daha gelişkin tahliller yapmış olmasıdır. İster olağanüstü olumlu olarak nitelediği Yusuf Akçura konusunda olsun – ki sonradan hakkında gelişkin bir metin de yazmıştır – ister olumsuz çerçevede yorumladığı Mizancı Murat konusunda olsun Niyazi Berkes'in tahlilleri çok daha derinlikli tahlillerdir. Niyazi Berkes'in Zeki Velidi Toğan'dan Ebul âlâ Mardin'e kadar çok sayıda aydın hakkında düşüncelerini daha ayrıntılı olarak ifade ettiği görülebilir. Hatta bu noktada bir başka husus da aydınlık kazanabilir. Konu Ziya Gökalp olduğu zaman, problem bir nebze daha kolay çözümlenebilir. Hatta bu konu, bu aşamada Erol Güngör'ün metinleri de dikkate alınarak incelenebilir. Bu üçü arasında en kapsamlı Ziya Gökalp çalışmasını Niyazi Berkes yapmıştır. Niyazi Berkes'in

gerçekleştirdiği çalışma Ziya Gökalp'ı fazlasıyla önemse de bir ölçüde eleştirel bir özellik taşımaktadır Berkes Ziya Gökalp'ın kültürün millî kalacağı, değişmeyeceği tarzındaki kanaatini doğru olarak kabul etmemektedir. Türkiye'den uzaklaşıp Kanada'ya gittiği zaman da Ziya Gökalp hakkında yazmaya devam etmiş ve yurt dışında çıkardığı ilk kitap, Ziya Gökalp kitabı olmuştur. Hayatının ileri evrelerinde de Ziya Gökalp ile ilgilenmeye devam etmiştir. Bu hususta Hilmi Ziya Ülken'in Ziya Gökalp incelemesi de çok kapsamlıdır. Bunların yanında Mümtaz Turhan ve Erol Güngör'ün Ziya Gökalp ilgisi çok daha sathi olmuştur. Belki de bunlar Ziya Gökalp'ı daha derinlikli bir şekilde tahlil etmek istememişlerdir. Bu durum özellikle Erol Güngör'ün son yılları açısından geçerlidir. Daha yalınkat tahlillerle meseleyi geçiştirmeye çalışmışlardır. Düşüncelerini örtük bir şekilde doğru olarak nitelemişler ve Erol Güngör, düşüncelerindeki zaman içindeki kısmi farklılaşma nedeniyle tahlilî metinler yazmamıştır. Bu aşamada belki de en fazla açıklayıcı olan Erol Güngör'ün **Türk Kültürü ve Milliyetçilik** kitabının ön sözüne yazdıklarıdır. O, kitabını yayımladığı 1973 yılında Ziya Gökalp'ın ve hocası Mümtaz Turhan'ın bu kitaptaki düşüncelere ne diyeceklerini merak ettiğini saygılı bir üslupla ifade etmiştir. Tabii Erol Güngör bu aşamada Mümtaz Turhan'dan daha gelişkin bir noktada durmaktadır. Onun son iki kitabı, **İslamın Bugünkü Meseleleri** ve **Tasavvuf Üzerine** kitapları konuya bir ölçüde daha mesafeli bakmanın vasatını oluşturmuş görünmektedir. O, Batı düşüncesinden yaptığı çevirilerle Türkiye'de çoğu gelişmenin neye ya da nelere tekabül ettiğinin belirgin olarak farkında görünmektedir. Marmara Kıraathanesi geçmişi de bu hususta bir fikir vermektedir. Bir de tabii bir noktaya bir ölçüye kadar da olsa dikkat etmek lazımdır. Mümtaz Turhan, Niyazi Berkes'ten on dokuz yıl önce, Erol Güngör de beş yıl önce vefat etmiştir. Önlerinde daha uzun yıllar olsa belki de oldukça farklı metinler yazacaklardır. Düşünceleri üzerinde yaşadıkları hayatın etkileri konusunda dikkatli olmak lazımdır.

Bu noktada Erol Güngör'ün entelektüel olarak farklılığına dikkat etmek gerekmektedir. Erol Güngör 1970'li yıllarda bir siyasi partinin yarı resmî günlük organında başyazı yazmasına rağmen kendi düşünsel konumunu çok iyi şekillendirmiş ve soğukkanlı tespitler yapabilmiş bir entelektüeldir. Bunun örneklerinden birisi Hilmi Ziya Ülken'in ölümünden hemen sonra entelektüel olarak Hilmi Ziya Ülken üzerine "Hasbi İlim" başlıklı bir makale yazmasıdır. Bu makalede Hilmi Ziya Ülken'in ne kadar önemli bir entelektüel olduğunu ifade etmiştir. Hatta Hilmi Ziya Ülken'in **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi** başlıklı kitabının onun gayreti sonucunda ortaya çıktığına dair genel bir kabul vardır. Yukarıda başlığı

anılan yazı da onun sadece **Tarihsel Maddeciliğe Reddiye** kitabı düşünülerek kaleme alınmış bir yazı değildir. Erol Güngör özellikle varoluşçuluk sorununu değerlendiren yazıları ve Marksizmle tartışan yazıları nedeniyle de Türk düşünce hayatında yeri olan bir entelektüel olarak tezahür etmiştir. Özellikle 1000 Temel Eser'in oluşturulduğu dönemde bu tarz Marksizme karşı Batılı eleştirinin ülkemizde bilinmesi üzerine düşünmüş ve bu noktada yazmış ve çeviri yapmış bir entelektüeldir. Türkiye'de özellikle aynı yerde duran entelektüeller arasında örneğin Osman Turan ve Ercüment Kuran'a göre bu hususta daha derinlikli metinler yazmış ve daha gelişkin bir tarzda düşünmüş görünmektedir. Özellikle kendi cenalında çok fazla önemsenmeyen meselenin Batıda şekillenmiş biçimi hususunda gelişkin sayılabilecek bir bilgi birikimi bulunmaktadır. Bu hususta onun yaşadığı dönemde sol da Batı düşüncesinden yeterince nasiplenmemiştir. 1980'li yıllardan itibaren kendi mecrasında da görülen tarzda Batılı düşünceye temelde teslim olmamış gibidir. Bir de sosyal bilimlerin diğer alanlarından gelenlere göre tarihle ilişkisi çok daha yoğundur. Anlaşılabilceği kadarıyla ne Batı bilimini Mümtaz Turhan ölçüsünde ciddiye almış ya da daha avami deyişle ona teslim olmuş ne de Osman Turan ve Ercüment Kuan ölçüsünde önemli ölçüde mesafeli durmuştur. Belki de sol olarak telakki edilebilecek isimlerin neden Batılı metinleri okuyayım dediği dönemlerde söz konusu metinlerle hemhâl olmuştur. Türkiye'de Marksistlerin henüz Batı Marksizmiyle ilgilenmedikleri dönemde Batılı düşünsel metinlerle bağlantı kurmuştur. Bu nedenle de yazdıkları üzerinde titizlikle durmak lazımdır.

Hilmi Ziya Ülken'i ve henüz kimselerin önemsenmediği Sabri Ülgener'i önemsemiş ve onun Türkiye'yle daha ilgili olan **Aydınlar İzinler** kitabının yayımlanmasına vesile olmuştur. Erol Güngör'ün tercihi olmasa belki de söz konusu kitap hiçbir biçimde yayımlanmazdı. Bilimin evrensel boyutu fark edilmeden Türkiye'de düşünce üretilemeyeceği konusundaki kanaati belki de Türkiye'de hemen her cenahta Sabri Ülgener ve Hilmi Ziya Ülken ilgisi yokken Erol Güngör'ün onların önemi konusunda vurgu yapmasını beraberinde getirmiştir. Solda Sabri Ülgener'in metinlerini önemseme konusundaki yönelim daha geç olmuştur.

Bu yazdıklarının Batılı özelliği itibarıyla 1980 sonraki eğilimleriyle çakışan yanları bulunmaktadır. İki entelektüel üzerine dikkati de bu özelliğinin en belirgin göstergesidir. Ancak bir başka temel özelliği de Türkiye'yi teğet geçmeyen derin ilgisidir. Yazdığı metinleri, çevirdiği o teorik metinleri de Türkiye'nin sorunlarına tekabül eder tarzda anlamıştır. O tarzda yorumlamaya çalışmıştır. Özellikle de güncel problemlere çözüm getirmeyi amaçlamış ve Türkiye'nin problemlerini de tarihsel bir çerçevede vazetmeye çalışmıştır. Hatta **Tarihte Türkler** metniyle daha

da erken dönemlere meseleyi götürmeye çalışmıştır. **Türk Kültürü ve Milliyetçilik** ve **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik** Mümtaz Turhan'ın metinlerine göre Türkiye'nin problemleriyle daha sahici bir hesaplaşma çabası olarak değerlendirilmelidir. Batılı teorik metinlere Niyazi Berkes'e göre daha bir yakın, belki yakın demekten ziyade daha bir hâkim ve Türkiye'nin can alıcı meseleleriyle Mümtaz Turhan'dan daha sahici bir biçimde ilgilidir. Bunun temel işaretlerini yazdıklarında ifadelendirmektedir. Batı bilimini Mümtaz Turhan ölçüsünde idealize etmemekte ve Türkiye'nin aktüel problemlerine yakın durmaktadır. Batılı bilimle bunun handiyse topyekûn halledilebileceğini düşünmemektedir. Yılmaz Özakpınar'ın genellemelerini önceden daha örtük olarak yapmış gibidir. Burada, bu aşamada üzerinde durulabilecek husus Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişmesi konusunda kaleme aldığı derinlikli makaledir. Bu makale ölçüsünde otobiyografik özellikler taşımayan makale yazılmamış gibidir. Türkiye'de sosyal bilimler üzerine yazılan metinlerde çoğunlukla yazarlar kendilerini, daha doğrudan kendi çalışmalarını merkeze koyarak değerlendirme yapmaktadırlar. Bir yanı itibariyle Türkiye'nin problemlerine daha içeriden bakmaktadır. Mümtaz Turhan'ın metinlerinin önemli ölçüde Türkiye'den soyutlanmış olmasına ya da daha kibar bir ifadeyle Türkiye'ye teğet geçmesine rağmen onun metinleri halin sorunlarını kapsayıcı bir çerçevede çözüme eğilimi taşımaktadır. Niyazi Berkes'in metinleri de yaşanan zaman kesitleri hususunda teğet geçerken geçmiş, ağırlıklı olarak da Osmanlı üzerine yoğunlaşmaktadır.

Soyutlamaların anlamsızlaşma ve memleket gerçeğinden uzaklaşma hallerinin oluşmasından önceki dönemin Türk düşüncesindeki son temsilcisini Erol Güngör'de

görmek mümkündür. Türkiye'de sosyal bilimin gelişimi konusundaki endişesi ve farklı düşüncelere dönük hassasiyeti çalışmalarının belli bir düzey kazanmasının müşevviki olmuş gibi gözükmektedir.

Belki de daha önemlisi komünist kimliklerin liberalleştiği, milliyetçilerin İslamcılaştığı, tabii bu gelişmelerin yapay bir mecrada seyrettiği bir dönemde Erol Güngör'ün meselelere teorik bakışının ve takipçisi olan entelektüellerden düşünsel anlamda soyutlanmasının, daha doğrusu etkisizleşmesinin görülmesi mümkündür. Düşünsel istikrarın ve düşünsel gelişmenin, topyekûn başkalaşmanın değil, anlaşılır bir şekilde bir süreklilik çerçevesinde kısmi değişim olarak somutlaşması daha anlamlıdır. Bir yirmi yıldır hemen her şey tam bir metamorfoz halinde bir başka mecrada seyretmektedir.

Görülüyor ki uzun yılların birikimi olan metinler Türkiye’de sosyal bilimlerin gelişmesine ciddi olarak katkıda bulunuyor. Değişik düşün odaklarının entelektüelleri, üzerine titremek gereken Türk düşünce dünyasının göz bebekleridir. Bunları her şeye gözü kapalı kalarak övmek ya da yazdıklarında sadra şifa hiçbir şey olmadığını söylemek Türk düşünce dünyasını fukaralaştıracak bir eylem biçimidir. Bu tarz bir eğilim Türkiye coğrafyasında düşüncenin yeşeremeyeceğini savunanların değirmenine su taşımak anlamına gelmektedir. Türk entelektüel hayatının düşman kardeşleri kucaklanmalıdır ve bunlar bizim zenginliğimizdir. Ha keza farklı entelektüellerin çelişkili fikirleri ve somut entelektüellerin düşüncelerinin iç çelişkileri de Türk düşüncesini zenginleştirmenin bir vesilesi olarak kullanılabilir.

Yok saymadan eleştirel bakmak ve edepli bir eleştiri anlayışı Türk düşüncesini daha ileri noktalara götürecektir. Tüm aykırı yönelimlere rağmen bu tarz bir gelişimin vasatı yaratılmaktadır.

Başvuru Kaynakları

- Boran, B. (1945). *Toplumsal yapı araştırmaları*. Ankara: DTCF Yayınları.
- Güngör, E. (1987). *İslâm tasavvufunun meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1991). *İslâmın bugünkü meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1999). *Türk kültürü ve milletçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (2002). *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (2003). *Sosyal meseleler ve aydınlar*. (Güler R. ve Kılınç, E. Haz.) İstanbul: Ötüken.
- Güngör, E. (2006). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (2007). *Tarihte Türkler*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (2007). *Sosyal meseleler ve aydınlar*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gökalp, Z. (1997). Cemiyete büyük adamların tesiri. (Kanar, M. Çev.) *İçtimaiyat Mecmuası*. İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay. S. 48-70.
- Gökalp, Z. (2002). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Kayalı, K. (2001). *Türk düşünce dünyasında yol izleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kuran, E. (1994). *Türkiye'nin Batılılaşması ve milli meseleler*. İstanbul: Diyanet Yayınları.
- Turan, O. (1971). *Türk cihan hakimiyeti mefkuresi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Turhan, M. (1987). *Kültür değişmeleri*. Marmara Üniv. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Ülgener, S. (2006). *Zihniyet aydınlar ve izmler*. İstanbul: Derin Yayınları.

Ülgener, S. (2006). *İktisadi çözümlenin ahlak ve zihniyet dünyası*. İstanbul: Derin Yayınları.

Ülken, H. Z. (1998). *Türkiye 'de çağdaş düşünce tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.

Ülken, H. Z. (2004). *Türk tefekkürü tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KENT-KÖY BAĞLAMINDA TÜRK İNSANININ YENİ DEĞERLERİ

Prof. Dr. Ercan TATLIDİL*

GİRİŞ

İnsanın dünyada var oluşuyla birlikte kurmaya çalıştığı toplum düzeninde belirli kurallar ve bu kurallara atfen insan ilişkilerini düzenleyen etik değerlerin ortaya çıktığı görülmektedir. İnsanoğlunun gelişim aşamaları sürecinde, etik değerlerinde bireyler arası ilişkileri düzenleyen statü ve rol dağılımları da değişime uğramıştır. İnsanlar arasında özellikle toplumsal ilişki örüntüsü içinde atfedilen sosyal konumlar insanoğlunu en fazla meşgul eden konu olmuştur. Tarih süreci içinde köy ve kentler, yaşam alanı olarak paylaşımına açtığı değerler sistemi ile kendilerine özgü kültürleri oluştururlar. Yaşam alanında ortaya çıkan koşullar içinde kültürler durağan değil, dinamik bir özelliğe sahiptir.

Bu bildiride, Kent-Köy bağlamında yeni yaşam değerleri küresel, bölgesel, ulusal değişim sürecinde irdelenecektir. Toplum ve mekân arasındaki karşılıklı ilişkiyi irdelerken her iki olgu arasında ki ilişkiler karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Kır ve Kent İkilemine Yönelik Yaklaşımlar

İnsanlık tarihine bakıldığında kentin keşfi oldukça yakın zamana dayanmaktadır. İnsanların sosyal ve kültürel yaşamında önemli yer tutan keşiflerden biri olarak kentler, sosyal, kültürel ve ekonomik dönüşümün bir sonucudur. İlk gerçek kentlerin M.Ö. 3000-5000 yılları arasında ortaya çıktığı konusunda görüş birliği vardır. Bugün bile Afrika, Asya ve Birleşik Amerika kıtalarında arasında çok geniş gruplaşmalar mevcuttur. Bunların çok azı gerçek kent gruplaşmaları olarak kabul edilebilir (Thompson ve Lewis,1965, s. 114).Yerleşim birimlerinin sayısı ve nüfus yoğunluğu çoğu kez, yerleşim birimlerinin özelliklerinin tanınmasında yeterli olamamaktadır. Nitekim G. Sjoberg'e göre (Sjoberg, 1960, s. 32) buna nedeni yerleşim yerlerinde yaşayanların tarım dışı etkinliklerde bulunan

* Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

kesiminde yeterli, tam gün çalışan uzmanların yer almaması ve mesleki uzmanlıklardan yararlanmış kesimin sınırlı olmasıdır. G.V.Childe, kentleri uygarlığın çekirdeği olarak düşünmektedir. Ona göre uygarlığın tanımı “kentlerde geniş nüfusların toplanmasıdır. Birincil ürünlerde farklılaşmanın olması çalışanların zamanını tamamen uzmanlaştığı zanaata, ticarete, bürokrasiye verenlerin bulunması gereklidir. Bilgilerin kaydedilmesi ve aktarılması için de belirli sembollerin benimsenmesi ve herkes tarafından anlaşılabilir standart ağırlıkların, yer ve zaman ölçülerinin kullanılması gereklidir (Thompson ve Lewis, 1965, s.114). Buradan anlaşıldığı üzere G.V. Childe ilk kentleri basit, geniş köyler olarak değil, yeni bir organizasyon türü olarak ele almaktadır. L.Wirth, N.Anderson, W.S.Thompson, F.Cottrell gibi yazarlar kentleşmeyi tarımla uğraşan nüfus topluluklarından daha geniş, kompleks; yönetim, ticaret ve imalatta yoğunlaşmış etkinliklere yönelik bir değişim olarak irdelemişlerdir. Bu yaklaşım modeli içinde L.Wirth kentleşme kavramını karakteristik olarak kentsel koşullar altında gelişen yaşam biçimi olarak ifade etmiştir (Wirth, 1938, s. 1-24). T.R. Malthus “An Essay on Population”, Gordon V.Childe “What Happened in History” adlı çalışmalarında kentleşmeyi, tarım dışı uğraş alanlarında çalışacak nüfusun bir kesimini besleyecek tarımsal üretimin yapılması ve bu artı ürünün korunmasının bir kültürel değişim ile mümkün olduğu görüşü doğrultusunda ortaya koymuşlardır. W.F. Cottrell ve R. Park ise kentleşmeyi büyük kentlerin özelliği olan sanayi ve ticaretin kişisel ve toplumsal ilişkilerinin yayılma alanının genişlemesi olarak almışlardır. Kentlerin farklı sosyal ve ekonomik örgütlenme özelliklerine ağırlık vermişlerdir. Türkiye’deki toplum bilimciler, kentleşme olayını toplumsal değişim ile olan ilişkiler yönünden ve kentleşme sonucunda ortaya çıkan sonuçlar açısından ele almışlardır. Bu yaklaşım içinde kır ve kent iki farklı yapı olarak karşılaştırarak irdelemiştir. Bu bağlamda kır ve kent ilişkileri kentleşmenin demografik olduğu kadar ekonomik, kültürel ve politik bir fenomen olduğunu gösteren araştırmalar yapmışlardır. M.B. Kıray ve onu takip eden kent sosyologlarının büyük bir çoğunluğu gelişmekte olan ülkelerdeki kentleşme olayının gelişmiş ülkelere farklılığına dikkat çekmiştir. Sanayileşme ve örgütlenmesini tam anlamıyla gerçekleştirememiş kentsel ortama göç eden köylü gruplarının kırdan getirdikleri, tarım toplumlarına özgü kurallarla, kentsel alanların bu gruplara sunabildikleri olanaklara bağlı olarak değişimi ele almaktadırlar (Kıray, 1982). M. B. Kıray’ın bu anlamda uyumu gerçekleştirecek tampon mekanizmaların etkileşimle ortaya çıktığını ifade ettiği görülmektedir (Daha geniş bilgi için bkz: M.B.Kıray, “1969:” ve, Varna, Eylül 1970).

Yukarda irdelenen yaklaşımlar çerçevesinde kentleşme olayı, belirli bir zaman ve ülkeye göre kent olarak kabul edilen yerleşme birimlerinde nüfusun yoğunlaşma hızı veya oranını vermektedir. Bu, nüfus değişimi ile birlikte görülen ekonomik ve toplumsal değişmeyi de belirleyen bir süreçtir. Bir ülkenin kentlerde yaşamaya gelenlerin oranının artması, o çevre içinde yaşayan bireyler arası ilişkileri farklılaştırıcı özellikleri olan toplumsal değişimle de bütünleşmelerini gerekli kılmaktadır. Bu yaklaşım kır ile kent arasında sosyal, ekonomik, kültürel bir farklılığı ve bu farklılığın sonucu olarak bireyler arası ilişki ve etkileşimi de ortaya koymaktadır. Kırsal nüfusun kentsel yerleşim alanlarına göçü, göçmenlerin kent ile olan ilişkileri konusunda iki farklı görüşü ortaya çıkarmıştır. Bu görüşlerden birisi belirli bir dönem içerisinde kırsal nüfusun sahip olduğu değerlerin (komşuluk, akrabalık bağları, aile içi güçlü ilişkiler, geleneksel tutkunluk ve dayanışma) zayıflama ya da ortadan kalkma eğiliminde olacağıdır. Bu görüşte geleneksel kültürün yerini, kentsel yaşamın gerekli kıldığı kentsel değerlerin ve alışkanlıkların alması beklenmektedir. Çünkü kentsel değerlerin kırsal değerlerden çok farklı olması, kırsal yaşamla ilişkisini tamamen kesmeyen köylülerin kente uyumunu mümkün kılmamaktadır. Bunun karşısı olan görüşte ise özellikle gelişmekte olan ülkelerin kentleri, kırsal kesimden kısa dönemde yoğun göç almaktadır. Bu nedenlerle kentleşme olayı bazı yazarlarca, yoğun kırsal göçlerle köyleşme ya da köylüleşme olarak nitelendirilmektedir. Başka bir deyimle bu görüşte gecekonduların yerleşim alanlarının kırsal kesimin bir uzantısı olarak kentsel alan içinde yer alması ya da kentsel teknoloji içinde doğal çevrenin devam etmesi, köy kültürünün ve kırsal yaşam modelinin göçmenlerce yeniden üretilme ya da korunmasını sağlamaktadır (Karpat, 1976, s. 30).

L.Wirth (1938, s. 21-24) kentsel çevre içinde bireyler arası ilişkileri farklılaştıran özellikler olarak anonimlik, yüzeysellik ve geçiciliği kabul etmiştir. L.Wirth; geniş, yoğun ve heterojen nüfus içinde yaşamının bu ilişkileri doğurduğunu ve bu ilişkilerden kaçınılamayacağını ifade etmiştir. Aynı zamanda kent yaşamının bireylerde belli düşünme ve davranış biçimlerini oluşturduğunu da ileri sürmüştür. Köy ve kent toplulukları arasındaki yaşam farkının varlığını Sorokin ve Zimmerman da kent ve köy toplulukları arasındaki farklılıkların sekiz karakteristik içinde toplanmasının mümkün olduğunu göstererek belirtmişlerdir. Bu iki yerleşim yerinde yaşayan topluluklarının ayırımında kullanılan kriterler toplulukta yer alan meslekler, topluluk büyüklüğü, nüfus yoğunluğu, nüfusun heterojenliği ve homojenliği sosyal farklılaşma ve tabakalaşma, hareketlilik ve etkileşim sistemidir (Mann, 1970, s. 7). Nitekim C.P. Loomis için köy, Sorokin'den aldığı ailevi

kavramıyla yaptığı bir tanımlamayla “familistic gemeinschaft” özelliği ailelerden gösteren kurulmuş bir topluluktur. Kent ise mukavele ve akit yasasına dayanan “contractual gesellschaft”tır. Bu yaklaşımların en tipik özelliği birincil ilişkileri ön planda tutan kan bağına dayalı ilişkilerle, kent ortamında örgütlü ve kurumlaşmış değerler esasına kurulan ilişkileri ön plana çıkarmalarıdır.

Toplum bilim tarihinde kır ve kent ayrımının ikili sınıflama içinde tanınmasında şüphesiz Ferdinand Tönnies’in insan topluluklarını “cemaat” ve “cemiyet” olmak üzere iki büyük kategoride toplaması önemli ölçüde etkili olmuştur (Szacki, 1979, s. 97-98). Tönnies’in etkisinde kalan Durkheim küçük, başka sosyal gruplardan ayrılmış kendi kendine yeten cemiyetlerin mekanik dayanışma üzerine kurulduğunu, bu cemiyetlerde bireyler arası iş bölümünün ve işlevsel uzmanlaşmanın yok denecek kadar az olduğunu ifade eder. Bunları basit cemiyetler durumunda görerek sosyal gelişmenin ilk basamağı olduğunu ileri sürer. Organik dayanışma üzerine kurulmuş karmaşık cemiyet olarak adlandırdığı insan topluluklarını ise insanlığın gelişiminin daha ileri aşamasını oluşturduğunu belirtir. Bu cemiyetlerin nüfus ve nüfus yoğunluğunun artmasıyla oluşan karmaşıklaşma ile büyük ölçüde iş bölümüne ve işlevsel uzmanlaşmaya yol açtığını ileri sürer (Szacki, 1979, s. 303-311). Tönnies ve Durkheim’daki birincil gruplama içinde yer alan topluluk tipleşmesi köy iken, ikincisi kent olmuştur. Yine kentleşme yazımları üzerinde önemli etkisi olan Franklin Giddings de Tönnies ve H. Spencer’dan etkilenerek kan bağına dayalı akrabalığa (etnik cemiyet) çıkar ve iş birliği üzerine kurulmuş insan topluluklarına, “demotik cemiyet” derken; ikili sınıflamalarda H.Becker da “kutsal” ve “laik” topluluk ayrımına gider. Robert Redfield’in folk cemiyeti ve şehir cemiyeti ayrımında ise “folk” cemiyeti küçük, kendine yeterli ve diğer gruplardan soyutlanmıştır. Irk ve âdetler bakımından homojendir. İlişkiler yüz yüze ve çoğu kez kan bağına dayalı akrabalık temeline dayanmaktadır. Tarıma dayalı etkinliğin başat olduğu basit bir teknolojiye ve bölünmemiş, farklılaşmamış bir ekonomik yapıya sahiplerdir. Dinsel yaşam güçlüdür. Şehir cemiyeti ise başka gruplarla ilişkiler ve âdetler bakımından heterojendir. Akrabalık bağlarının yerini anonim ilişkiler almıştır. Kurumlaşmış değerler kurumlar aracılığıyla işlemektedir. Dinsel yaşam ve önerdiği değerler önemini yitirmeye başlamıştır. Karmaşık bir teknolojsi ve geniş ölçüde iş bölümüne dayanan ekonomik bir yapısı vardır. Değişmeye açıktır.

Mümtaz Turhan ve Nermin Erdentuğ gibi yazarlar, kent ve köy ayrımını irdelerken özellikle etnoloji çalışmalarını yürütme sürecinde kırsal yerleşim birimi olarak ele aldıkları köyleri kendi iç dinamiği içinde irdemişlerdir. Kentleşme ve

kentleşme kavramının irdelenmesinde, ikili yapı sınıflamasına dayanma yerine toplumsal değişme süreci içinde gelişmekte ve değişmekte olan toplumların özelliklerine ağırlık vermenin yararlı olacağı düşünülmektedir. Toplumlar arası ilişki ve etkileşimde paylaşılan değerlerin aktarılmasında iktibas yoluyla aktarılan kültürel öğelerin sosyal bünyeye uyumlarına dikkat çekilmektedir. Endüstriyel gelişimini tamamlamamış toplumlarda demografik, sosyal ve ekonomik özelliklerinin, hızlı toplumsal hareketliliği ortaya çıkarması toplumsal değişimde oluşan yeni boyutları da ortaya koymaktadır. Belki bu nedenle konu üzerine eğilen pek çok yazarın çalışmalarında değişen toplum yapısı içinde cemaat ve cemiyet, mekanik ve organik dayanışma özelliklerinin ve hem kutsal hem de laik toplum ya da hem folk hem de kent toplumu özelliklerinin bir arada bulunabileceği göz önüne alınmaktadır. Özellikle gecekondu bölgelerinde yapılan çalışmalar, çalışma yapılan ülkelerin toplum yapısı içindeki değişime ağırlık verirken kentsel yerleşim alanlarını çevreleyen bu mekânlarda yaşayan topluluğun da yeri ve önemi irdelenmektedir. Belki bu nedenle kavramlar çoğu kez kentle bütünleşme ve kentle bütünleşememe ya da kente entegre olmakla kente eklenme kavramları bağlamında incelenmektedir.

Küreselleşme ve Kent Gelişimi

Dünya giderek daha fazla kentli olmaktadır. Gelişme politikalarının çoğu, endüstrileşme, bunun sonucu olarak da kentleşme üzerine kurulmuştur. Her ne kadar 1960'lı yıllardan sonra hızlı kentleşmenin yaratmış olduğu sorunlar tartışma konusu olsa da kırdan kente yönelik bölgeler arası göçler özellikle gelişmekte olan dünyada devam etmektedir. 1950'lerde gelişmekte olan dünya nüfusunun %83'ü, 1975'lerde %75'i kırsal alanlarda yaşarken 1990'ların sonunda ise yaklaşık yarısı kırsal alanlarda yaşamaktadır. Aynı trend 2020'lerde dünya nüfusunun 2/3'ünün kentlerde yaşayacağını ortaya koymaktadır.

Gelişmekte olan ülkelerin görece gelişmiş kentleri, kırsal kesimde hızlı ve yoğun biçimde göçmen kabul etmektedir. Nüfus, dengesiz ve kontrolsüz olarak kentsel yerleşim alanlarına akmaktadır. Bir başka anlatımla 1950'lerde on büyük kentin yedisi gelişmiş dünyada yer alırken günümüzde sekizinin gelişmekte olan dünyada yer aldığı görülmektedir. Bu büyük kentlerin tarihte daha önce görülmemiş büyüklükteki on beş milyonun üzerindeki nüfusu bünyesinde barındıracağı tahmin edilmektedir. Arjantin, Bangladeş, Mısır, Kore, Meksika, Peru, Filipinler ve Tayland

gibi gelişmekte olan ülkelerin başkentleri kent nüfusunun yaklaşık %30'unu bünyesinde barındırmaktadır.

Gelişmiş endüstri toplumlarında kır ile kent arasındaki yaşam farklılığı giderek kapanmışken gelişmekte olan toplumlarda bu farklılık daha geniş kalmıştır. Gelişmekte olan toplumlarda farklılıkların sosyal, politik, ekonomik, kültürel alanlarda devam ettiği gözlenmektedir. Kentsel yaşam deneyiminin gelişmekte olan dünyada çok daha yeni olması, kentsel yerleşim alanlarının altyapı yetersizliği, sosyal kurumlarının oluşmaması, istem dışı büyük g akınlarının baskısı altında kalması kentleşme sürecine yeni sorunların eklenmesine sebep olmaktadır. Özellikle ekonomik yapı, kronikleşen işsizlik sorunlarını çözmede yetersiz kalmıştır.

Endüstriyel gelişimini tamamlamış günümüz ülkelerinin kent nüfusu, hızlı kentleşme döneminin yaşandığı 1840-1914 yılları arasında beş kat artmıştır. Gelişmekte olan dünyanın kent nüfusunun 1950-2025 yılları arasında ise on altı kat artacağı tahmin edilmektedir (U.N., 1993, s. 7). Endüstrileşmiş ülkelerdeki gelişme ve değişme, endüstrileşme ile kentleşmenin birlikte oluşum sürecinde sosyal, ekonomik, politik ve kültürel bütünleşme ile devam etmiştir. Ekonomik ve sosyal yapıdaki değişim, glerle büyüyen kentler için politik kurumlaşma ve örgütlenmeyi de sağlama olanağı bulmuştur.

Ekonomik büyüme ve kentleşme politikalarında önemli rol oynayan emek, sermaye, donanım ve bilgi dolaşımının yeterli biçimde plan ve programa bağlanamaması, gnünedeni olarak kabul edilmektedir. Dengesiz büyüme politikalarının sonucu olarak görülen nüfus hareketliliği, gelişmekte olan dünyanın belirli kentlerini baskı altına almıştır. Türkiye'nin de içinde bulunduğu ikinci derecede endüstrileşen gelişmekte olan dünyada az sayıdaki belirli kentler, iselleştirmeyeceği sayıda kabul ettiği glerle sadece altyapı yetersizliği ile değil aynı zamanda sahip olduğu doğal kaynakların tükenme sorununu da yaşamaktadır. Gelişmiş dünya kentlerinde sağlıklı evre anlayışı ve doğal kaynakların korunması politikaları işlerlik kazanırken gelişmekte olan dünya kentleri konutlaşma, su, kanalizasyon, ulaşım, enerji ve kentsel işsizlik sorununu çözme uğraşındadır.

Kentsel doku, uluslararası ilişkilerin öngördüğü refah anlayışına göre yeniden şekillenmektedir. Kentler endüstriyel üretim merkezi olma özelliğinden çıkmaktadır. Yoğun nüfusun doğal kaynaklar üzerindeki baskısını azaltmak (su, hava, toprak kirliliği vb.) kentlerin temel hedefleri hâline gelmiştir. Bugünün kentleri, hizmetler sektörünün yoğunlaştığı toplumsal ve kişisel ihtiyaçlara yanıt veren rekreasyon alanları, kültürel ve bilişim merkezleri hâline gelmektedir. Ekonomide mal ve

hizmet dolaşımını sağlayan kentler sadece kendi hinterlandı için değil, tek pazara giden dünyada uluslararası dolaşıma katılan örgütlenmeleri de oluşturmuştur. Yeni bir ekonomik anlayış, beraberinde yeni bir insan kaynağı modelini de ortaya çıkarmıştır. Öğrenmeye açık, kültür ve bilişim kaynaklarına ulaşabilen insan kaynağının dünya ile bütünleşmede etkin rol oynayabilecek yeteneklere sahip olması beklenmektedir. Küreselleşmenin yarattığı yeni değerlerle sadece kentler fonksiyonel kimlik farklılaşmasına gitmemekte aynı zamanda “kentli kimliği”nde dönüşüme uğramaktadır. Aynı zamanda kentlerle birlikte hinterlandında yer kırsal yerleşim birimleri de sadece sosyal, ekonomik değişime uğramamakta, aynı zamanda hızlı bir kültürel dönüşüm eğilimine de girmektedir.

Günümüzde ise küreselleşen ekonominin ve toplumsal örüntünün vizyonunda kentsel sorunlara çözüm arayışlarına gidilmektedir. Castells’in (1996,1997,1998) de Blackwell-Oxford’da yayınlanan üç ciltlik “Information Age” adlı ansiklopedik çalışmasında (Susser, 2002, s. 1-11) “bilgi çağı anlayışı içinde ortaya koymuş olduğu geniş kapsamlı bir kuramsal çerçevede sanayiye dayalı üretim biçimini takip eden bilgiye dayalı üretim biçiminin gelişmesi ileri kapitalizmi şekillendirmiştir. Bu değişim, kent değişimini ve küresel gerçekleri bir bütün içinde ele almanın zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Konu ile ilgili yapılan çalışmalar kent dokusunun yeniden yapılanmasında ortaya çıkan ihtiyaçların toplumsal ilişki örüntüsünü de yeniden şekillendirdiğini ileri sürmektedir. Sermayenin ve ticaretin serbest dolaşımı, bilgi ve bilgi teknolojilerinin gelişiminin üretmiş olduğu bilgi toplumu anlayışı ve küresel bütünleşmenin öngördüğü standart ve normların evrensel değer olarak kabulü, kent anlayışını ve kentsel doku içinde insan ilişkilerini yapılandırmaktadır.

Bu yaklaşımda kent ve kentli kimliği insan ve insan ilişkilerini merkeze alan sorgulamayla gündeme gelmiştir. Yaşam kalitesini mekân-insan ilişkisi bağlamında sorgulayan bu yaklaşımda kent kültürü ön plana çıkmıştır. İş ve konut alanının dışında yer alan kent dokusu, kent kültürünün ürettiği değerlerin paylaşım ve yaşam alanı olarak değerlendirilmektedir. Kentlilerin evi ile işi dışında yaşadıkları alan kentin, kentli kimliğinde yaşayanların yaşam biçimleri olarak görülmektedir. Kültür, sanat, spor merkezlerinin dışında boş zaman değerlendirme aktivitelerini zenginleştiren alanlar aynı zamanda kentin kimliğini de yansıtmaktadır.

Kent alanları konut ve iş alanlarının dışında, kentlinin kendine ayırdığı zaman dilimini değerlendireceği, ulusal ve uluslararası gelişmelerin öngördüğü mekânsal düzenlemeleri oluşturmaktadır. Kültür, sanat, spor merkezleri ve eğlenme dinlenme faaliyetlerinin yer aldığı yapılanmalar “kentli” anlayışına göre

düzenlenmektedir. Bu mekânlar kültür zenginliği olarak kabul görmektedir. Kentsel yaşam biçimine yeni bir anlam taşımaktadır.

Kent Yapısı ve Kentli Kimliği

Toplumsal değişme sürecinde, kendine özgü yaşam koşullarıyla farklılaşarak gelişen kentler, toplumlar arası ilişkilerden ayrı olarak ele alınabilmektedir. Dünya kentlerinin hemen hepsi ulusal ve uluslararası ekonomik sistemin parçalarını oluşturmaktadır. Kentler ve çevresini saran kırsal kesim arasındaki ilişki çeşitlilik göstermekle birlikte işleyiş açısından kentleri bir diğerine benzer kılmaktadır. Kentlerle hinterlandı arasındaki ilişki hemen her coğrafyada kent çevresinin sağladığı “yiyecek, ham madde ve iş gücü transferi” ilişkileri sürmektedir. Bununla birlikte dünya tek pazarının şekillendirdiği sermaye, mal ve hizmet transferleri kent ve kent hinterlandı ilişkilerine yeni bir boyut kazandırmaktadır. Kentler mal ve hizmette ticaretin serbestleşmesiyle uzmanlaştırıp “alışveriş mağazaları, borsalar, bankalar çalışma dinlenme ve eğlenme” alanlarını zenginleştirerek hem kentin hem de hinterlandının taleplerini karşılamaktadır (Tatlıdil, 1994, s. 387). Globalleşme ile birlikte kentlerin gelişmişlik zincirindeki halkalarla dünyanın farklı kentlerinin hinterlandının kapsam alanına girdiği de görülmektedir. Hiyerarşik yapılanma içinde oluşan kentler arasındaki zincir uluslararası mal ve hizmet dolaşımı ile birlikte donanım ve bilgi akışını sağlamaktadır. Uluslararası platformda ortaya çıkan bu gelişme günümüz kentlerini coğrafik bölgelerin belirlenmiş merkezi hâline getirmiştir.

Ekonomik anlamda yatırım ve pazar olanaklarına sahip kent merkezleri hızla büyümüş, yalnız ulusal sınırlar içinde değil, aynı zamanda uluslararası ekonomik ilişkilerde merkezler hâline dönüşmüştür. Kapital, donanım ve bilgiye dayalı ekonomik gelişme sürecinde nüfus, kentsel alanlarda yoğunlaşmıştır. Dünya ulusları içinde endüstriyel gelişimlerini tamamlamış ülkeler gerek yaşam gerekse çalışma koşullarını kentsel alanlarda yoğunlaştırmıştır. Gelişmekte olan dünyada çalışan iş gücünün yarısı kırsal kesimde yaşayıp tarım sektöründe küçük aile işletmelerinde çalışırken, gelişmiş ülkelerde tarım sektöründe çalışan iş gücü %5'in altına düşmüştür. Çiftlik tarzı üretimin egemen olduğu endüstri toplumlarında tarım ve tarım dışı sektörlerde işletme anlayışı, donanım ve bilgi esasına dayalıdır. Kır ile kent farkı belki bu nedenle daha da azalmıştır. Türkiye’de 1980’li yıllardan itibaren tarım sektöründe istihdam edilen iş gücü oranının giderek azalmasına, sanayi ve hizmetler sektöründe giderek artmasına karşın, AB’nin sektörel dağılımından önemli

farklılık göstermektedir. Özellikle, Türkiye’de tarım sektöründe yer alan işletmelerin ortalama büyüklüğü 60 dönümden daha az toprağa sahip olması, emek yoğun ve geleneksel tarım işletme yönetiminin etkin olması ile de AB ülkelerinden ayrılmaktadır. Çiftlik tarzı üretim yapan AB ülkelerinde ortalama işletme büyüklüğü 180 dönüm olarak görülmektedir. Aynı zamanda, AB’de verimlilik yüksek ve pazara yönelik modern işletmecilik anlayışı egemendir. Küçük aile işletmesinin yoğun olarak bulunduğu Türk tarım sektöründe, gizli işsizlik, ücretsiz aile işçiliği ile birlikte geleneksel işletmecilik anlayışı egemendir. İşletmelerin geleneksel yapısı, pazardaki değişimi takip etmekten uzak kalmaktadır.

Türkiye’de hizmetler sektörü istihdam artış oranları açısından hızla büyürken yapısal dönüşümünü gerçekleştirmede beklenen başarıyı gösterememiştir. Büyük kentler ve göreceli olarak gelişmiş sanayi ve ticaret kentleri, göç akımına uğramıştır. Özellikle kırsal kesimden olmak üzere daha az gelişmiş bölgelerden almış olduğu göçlerle büyük kentler büyürken kentsel çalışma yaşamının gereksinim duymuş olduğu donanımına sahip olmayan göçmen iş gücü hizmet sektöründe yoğunlaşmıştır. “Marjinal iş kollarında” yoğunlaşan göçmen iş gücü, sektörün küresel ekonominin değişim zorunlulukları dışında kalmıştır. Nitelik gerektirmeyen sosyal güvenlik sistemi ve iş güvenliği kapsamı dışında kalan işlerde istihdam edilen bu nüfusun ekonomiye katkısı sıfır veya sıfıra yakın olarak yer almıştır. Geleneksel nitelik arz eden bu iş kolları aynı zamanda gizli işsizliği de bünyesinde barındırmıştır. Her şeye karşın, tarım sektörü istihdam açısından hâlen çalışan nüfusun yaklaşık 1/3’ünü de bünyesinde barındırmaktadır. Türkiye’de çalışan iş gücünün sektörel dağılımı bu özellikleri ile de AB’ye üye ülkelerinden hem yapısal hem de demografik açıdan farklılık göstermektedir (TISK web sitesi).

Ekonomik ve politik merkezler hâline gelen kentler hükûmetin finansmanın, ticaretin, medyanın, ulaştırmanın ve bilginin ulusal ve uluslararası merkezidir. Kentler büyük bir önemlilik içinde büyürken diğer kentleri ve kasabaları birleştiren bir ölçü ile genişlemektedir. Ulusal ve uluslararası ilişkilerin merkezi konumuna gelen kentler, insan kaynağı açısından kırsal kesimlere göre daha farklı nitelikleri ön plana çıkarmaktadır. Okul sistemi ve yaygın eğitim anlayışı ile şekillenen insan kaynağı arasında ortak politikaların hâkim olduğu görülmektedir. Kentsel yaşam koşullarının öngördüğü birey-birey, birey-grup ve birey-toplum ilişkisi ve etkileşimi ortak modellerde buluşmaktadır. Kentsel kurumların evrensel çizgi üzerinde hedeflediği işleyiş insan kaynağı ile gerçekleşebilmektedir. Bu bağlamda tutum ve davranış açısından kentli kimliği toplumsal kurum ve işleyiş açısından ortak özellikleri sergilemektedir.

Politik anlamda “millet” kavramının gündeme geldiği 18. yy. sonu ve 19. yy.da kentlere hem üretim biçimi açısından hem de ulus devlet açısından ayrıcalıklı bir konum getirmiştir. Kentler yaratmış olduğu değerler sistemi içinde birey-toplum ilişkisi bazında ele alındığında, aynı sosyoekonomik gelişme çizgisinde olan kentlerle benzerlik oluşturmuştur. Bu nedenle bazı yazarlar kentleri köylerden ayıran en tipik özellik olarak toplumsal işleyiş içinde kentlerin yaşam biçimindeki örgütlenme esaslarına dikkati çekmişlerdir. Yirmi birinci yüzyıla girerken ise kentlerin en temel özelliği olan demokratik işleyiş ön plana çıkmıştır. Resmî örgütlenmelerin yanında demokratik kitle örgütlerinin yer alması, toplumsal işleyiş de ve geleceğe yönelik politikaların oluşmasında bireylerin yükümlülüğü tartışılmaktadır. Etkin toplum “Efficient Society” tartışmaları günümüz kentlerinin yapısı ve işleyişi konusunda yeni tartışmaları açmıştır. Bireylerin toplumsal ilişkilerdeki etkinliğini kullanabilme ve örgütlenebilme beceresi odaklı olan bu tartışmalar, kentli kimliğinin özelliklerini sergilemektedir. Belki demokrasinin beşiği olarak kabul edilen kentlerin kültürel dönüşümünde birey-grup-toplum ilişkilerinin yeni boyutlarına dikkat çekilmektedir.

Bu tartışmalar ekonomik, politik ve kültürel bütünleşmeyle karmaşıklaşan toplumsal ilişki örüntüsüne bireyin “çok kimlik”le katılabilme anlayışıdır. Evrensel değerlerin içselleştirildiği, farklılıklarla birlikte “ben” olabilmenin özgürlüğü kent toplumlarına bahşedilmektedir. Sosyal, ekonomik ve politik örgütlenmelerde devlet ve toplum arasında bireyin etkin olabilme anlayışı kabul görünürken demokrasi anlayışında yeni bir boyut ortaya çıkmaktadır. Klasik parlamenter sistemin öngörülleri içinde yer alan birey-devlet ilişkisi tartışmaya açılırken bireyin kendini ifade etme ve alınan kararlarda etkin olmada sivil toplum örgütlerinin işlevi ve hukuki formu tartışılmaktadır. Bireyin hukuk kurumunun öngördüğü yurttaşlık hak ve sorumluluğuna bireyin yaşam deneyimi, düşün ve inanç biçimi ile katılması, toplumsal kurum ve örgütlerde yer alabilmesi kentli kimliği içinde gündeme gelmektedir. Kent kültürü, bu bağlamda toplumsal bütünleşmeyi sağlayan çimento işlevini görürken bireysel farklılıkların kent örgütlenmesinde de demokrasinin mozaik taşları olarak kabul görmesini sağlamaktadır. Örgütlü toplumsal ilişki bağlamında kentler; bireylerin yaşam deneyimlerine özellik sağlama, alt kültür değerleri ve farklı kimlikleriyle örgütlenme olanağını sağlamaktadır. Bu nedenle demokratik hoşgörünün kentsel alanlarda geliştiği görülmektedir. Hukuki değer ve normlar kent yaşamının anlamlaştırdığı ahlaki değer ve normla desteklenmesi etkin toplum anlayışında kent kültürüne ayrıcalıklı bir yer getirmektedir.

Kent ve Kültür

Kültür yaşam biçimini ve yaşamı anlama sistemdir. İnsanın öğrenme ve öğrendiklerini simgesel biçimlerde örgütleme, bu öğrendiklerini toplumun diğer üyelerine bilgi olarak iletme ve öğrendiklerini ya da kazandığı bilgileri temel olarak davranışlarını sergileyebilme gücü tüm kültürel olgunun kaynağını oluşturur. Bununla birlikte kültür kavramını bir bütün olarak ele almak güçtür. Bütün araştırma alanlarındaki birikmiş bilginin yanı sıra kültür, toplumun tarihi boyunca çok sık değişikliğe uğrasa da kuşaktan kuşağa geçen değerleri, inançları ve normları kapsamaktadır.

İnsanın bilgi hazinesi geliştikçe ve içinde yaşadığı toplum daha karmaşıklaştıkça kültürel birikimin aktarılmasındaki aile gibi yerleşik toplumsal kurumların yetmediği ortaya çıkmıştır. Önceleri endüstri devriminin, bugünün de yeni kent anlayışının yarattığı büyük yeniliklerle, daha önceleri oldukça dar sınırlar içinde kalmış olan insanın bilgi ve teknik beceri kalıpları parçalanmıştır. Aynı zamanda da toplumsal yapıyı hâkim biçimde değiştirmiştir.

Kentle ilgili çalışmalar, kültürel içerikte iki esas üzerinde ısrarla durmaktadır. Bunlardan birincisi sosyal grupların deneyimleri, tarihten gelen ve hâlen var olan uygulama ve düşünce üzerindeki çalışmalardır. İkincisi ise bu uygulama ve düşüncelerin kentlerin büyüme modelleri ve biçimlerinin hesaplanmasında kullanılmasıdır. Bu tür bir çalışmada “kent kültürü” kavramı dışlanan bir sorgulama olmamakta ya da çok geniş bir kapsamlılıkla önemsenmez görünmemektedir. Çalışmalarda kent kültürü kavramı kır-kent sürekliliğinin evrenselliği içinde kent olgusuna yönelik temel açıklamaları amaçlamıştır. Bazen de bunun yerine kültürel içerik içinde kentlerin irdelenmesinde bireysel ve grupların ortak deneyimlerinden ortaya çıkan düşünce ve uygulamalara dönük çalışmalara yönelmiştir. Bu düşünce ve uygulamalarda kentleşme biçiminin ve kent yaşamının ortak olarak kabul edilen gerçekleri araştırılmaktadır. Kuşkusuz bu düşünce ve uygulamalar kentin ve kent toplumunun sosyal, ekonomik ve politik koşullarından gelen birey ve grupların deneyimleriyle şekillenmektedir. Kısaca, kültür kent yaşamını biçimlendirmektedir.

Batı kültürü içinde ele alınan karşılaştırmalı kent çalışmaları birey ve grupların ekonomik kazanç ve kayıpları, prestij ve güç sağlama yolları kentleşme ve kent yaşamı içinde model ve kriter olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşımda Sahlins gibi pek çok kimse kültürü, geleneklerle geniş anlamda eşdeğer tutmuştur. Nüfusların karşılaştırılmasında bireylerin kariyerleri belki de yaşam deneyimleri olarak ele alınmıştır Diğer yazarlar için ise kültür, nüfusun tarih ve yaşam

etkinliklerinin düşüncesinden yaratılmıştır.

Kültürel içerik kapsamında kent çalışmaları bir kültür kavramının kullanılmasını zorunlu kılar. Kültürün devamı ve değişimi nedenlerinin açıklanması için zorunludur. Aynı zamanda kültürün incelenmesinin bir nedeni de ulusal, etnik, sosyal sınıf ve sosyal grup deneyimlerinin ortak özelliklerini ortaya koymaktır. Kültür ağırlıklı çalışmalar, sosyal yapılanmalarla ilgili problemlerin çözümüne yardımcı olur. Erken dönem sosyologları, kentleşme ve kentleşmenin neden ve sonuçlarında bu özel içeriklere ayrıcalıklı bir yer vermişlerdir. İnsan varlığı düşüncesiyle konuyu irdelemişlerdir. Günümüzün pek çok ekonomist ve kent sosyologu çalışmalarında kent yaşamını bu çeşit davranışsal varsayımlar üzerine yerleştirmiştir. Bunlar için bireyler davranışlarını sergilemede özgürdür veya davranışları sergilemede kurallar arasında seçim yapma özgürlüğünden yararlanırlar. Bu yaklaşım içinde insan varlığı ve yapısal sınırlılığın dikkate alınması kabullenilirken aşırı yaklaşımlardan kurtulabilmek için bir yol bulabilmenin gücü de hissedilmektedir. İnsanın eylemleri hem teşvik edilebileceği hem de yönlendirilebileceği gibi aynı zamanda sosyal yapı ve sosyal dokunun iç dinamikleriyle de düzenlenebileceği ileri sürülebilir.

1960'lı yılların sonuna kadar pek çok yazar tarafından benimsenen kültürel içerikli kent çalışmalarında kentlerin gelişimi "Avrupa merkez" gelişim modelidir. Modernleşme kuramı dünya gelişme düzeylerinin farklılığına göre bölgelere ayrılmıştır. Batı veya bazı doğu ülkeleri fevkalade gelişmiş veya modern olarak tanımlanırken dünyanın diğer bölgelerindeki nüfusun daha az gelişmişliği üzerinde durmuşlardır. Bu yaklaşımı savunan yazarlar geliştirmekte olan ülke ve kentlerin "Batı tipi deneyimi izleyerek kaçınılmaz olarak gelişeceklerini" ileri sürmüşlerdir. Kentlerin, geleneksellikten hareketle modernleşmeye geçeceği düşünülmektedir. Modernleşme süreci boyunca da bireysellik karakterlerini kaybedeceklerdir. Avrupa merkezi dünya görüşünden ayrı olarak bu çizgideki bir düşünce insan varlığının inkârını ortaya koyar. Özel bir bölgede kentin büyümesinde ve biçimlenmesinde kültürel içerik dikkate alındığı zaman, bölgelerin tarihsel deneyimlerinin yarattığı özel biçimlerin anlaşılması mümkün olabilir. Ayrıca dünyanın ekonomik politikasıyla giderek artan bir bütünleşmede, bölgelerin karakterinin değişmesindeki bağların da anlaşılması mümkün olacaktır. Örneğin, bir Afrika kentinin ya da Uzak Doğu Asya kentinin bir Avrupa ya da Amerika kenti gibi gelişmesine ihtiyaç olduğu ileri sürülemez. Erol Güngör'ün ileri sürdüğü Batı kültürünü temsil etmek durumunda olanların bu kültürün çok yüzeyinde hatta kabuğunda kaldıkları kabul edilmelidir şeklindeki görüş her yaşam alanında paylaşım açılan kültürel değerlerin

binlerce yıllık birikimin ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Yine aynı çalışmada Güngör, “Çağdaşlaşma ve Batı medeniyetine giriş için mutlaka millî kültürden vazgeçmek zorunluluğu yoktur, gerek Japonya, gerek İsrail Batı medeniyetlerini benimserken Batı kültürünü de ithal ederek kalkınmalarını gerçekleştirmiş değillerdir (Güngör, 1982) yaklaşımı kültürel içerik analizlerinde yerleşim birimlerinin iktibas yoluyla almış olduğu kültürel değerleri kendi bünyesi içinde yeniden yapılandırır.” yaklaşımını ortaya koymaktadır. Kentlerin kendi tarih ve yaşam deneyimlerinde oluşan birikimlerin anlaşılması ve değerlendirilmesi, kültürel içerik analiziyle daha kolay anlaşılabilir. Kentlerin kimliği evrenselleşen değerler içinde sorgulanırken göz ardı edilemez. Kültür kentlerin kimliklerini belirlediği gibi işleyişini de açıklar. Kültürel içerik yaklaşımı kentleşme ve kentlileşmeyle ilgili yapı problemlerinin çözümünü kolaylaştırabilmektedir.

Kendine özgü yaşam koşullarıyla kentler, kırsal alanlardan farklılık gösterir. Kentler heterojen, kan bağına dayalı akrabalık ilişkilerinden uzaklaşarak mesleki örgütlenmelerin ön plana çıktığı, sosyal baskı mekanizmasının sınırlandığı, bireyin “ben” olarak toplumsal ilişkilerde yer aldığı örgütlü toplumlardır. Kentlerde uzmanlık alanlarında çalışan bireylerin yoğunlaşması, kentsel mekânların kullanımında farklılaşarak genişlemeler yaratmıştır. Farklı çalışma ve yaşam koşulları içinde farklı alt kültürlerin ortaya çıkışı bireylerin kent alanlarında birbirine benzemeyen özelliklerinin doğmasına neden olmuştur. Demokratik işleyiş erdeminin ortaya çıktığı savlanan kentler, birbirine benzemeyen bireylerin birlikte yaşamalarına olanak tanımaktadır (Tatlıdil, 1994, s. 6). Alt kültürlerin çeşitliliği kentler için bir zenginlik ifadesi olarak ele alınır. Bu yaklaşım içinde “Kentlileşme” kavramı, kentsel yaşam deneyimi içinde elde edilen bir kültür birikimidir. Kentsel yaşam biçimine uyumdur.

Aile ve Eğitim

Türk toplum yapısında aile en önemli toplumsal kurumlardan biridir. Aile sadece geleneksel değerlerin yoğun olarak yaşandığı, köylerde kan bağına dayalı ilişkilerde değil aynı zamanda kent yaşamında da önemli bir işleve sahiptir. Toplumsal kurum olarak Türk toplum yapısında aile, öğrenme yoluyla kuşaklar arası değerler transferinde ve sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde etkin rol oynar. Geleneksel köy ailesinde ve kent ailesinde kompozisyon olarak çekirdek aileye hızla dönüşme eğilimi görülmektedir. Buna rağmen hâlen geleneksel geniş aile yapısının fonksiyonel özelliklerinin çekirdek aile yapısına taşınmaya devam ettiği

görülmektedir. Kırsal kesimden kentsel alanlara olan göçler sadece kentleşme sürecinde aile yapısını anne-baba-çocuktan oluşan küçük aileye dönüştürmemektedir. Aynı zamanda kırsal aile de bu süreçten etkilenmektedir. Sadece kır ve kentler arasındaki değerler transferi kırsal aile yapısının dönüşümünde etkili olmamaktadır. Bunun yanında toplumsal kurumlardaki değişim, kitle iletişim araçlarındaki gelişme, nüfusun gelişen teknolojik bulguların yarattığı ulaşım araçları ve yolların yaygın biçimde kullanımı ve küreselleşen pazar ekonomisinin değerlerinin kır yaşamı üzerindeki finansal etkileri de kırsal geniş ailenin çekirdek aile kompozisyonuna dönüşümünde etkili olmaktadır. Aile kompozisyonunun küçülmesine karşın hem kırsal hem de kentsel kesimde aileler fonksiyonel olarak geniş aile kültür yaşamının değerlerini etkin biçimde kullanmaktadır. Özellikle küçük çekirdek ailelerin kök aileler ve onların uzantılarıyla olan ilişkiler ekonomik, sosyal ve psikolojik destek mekanizmaları olarak devam etmektedir. Yapılan araştırmalar da küçük aile işletmelerinin pazar ekonomisi içinde etkinliğinin korunması ve istihdam yaratan bir işletme anlayışı içinde mali ve sosyal birimler olarak görülmektedir. Özellikle kentlerde aile şirketlerinin geleneksel, kırsal kesimde yaygın olarak kullanılan; üretimden ortak fayda esasına dayanan ücretsiz aile ilişkilerinin devam ettiren özelliği sürdürdüğü gözlenmektedir. Köy içi dayanışma kadar büyük kentlerde de aileler ile kök aileler arasında dayanışma kültürünün pek çok farklı boyutuna rastlanılmaktadır. Özellikle yaşlı anne-babalarla bir çatı altında oturmaktan özel ihtimam isteyen ilişkilere kadar önemliliğin sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca çok sık rastlanan bir diğer özellik ise büyük kentleri de içine alan biçimde çalışan genç ebeveynlerin çocuklarının bakım ve gözetimi için kök ailenin yakın mekanlarda yaşama eğilimi sık rastlanan bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hâlen Türk kültüründe aile içi ilişkileri düzenleyen değerlerin korunması, toplumsal ilişki sisteminde bireysel davranış modellerinin oluşturulmasında ailenin etkinliği önemlilik derecesi azalmadan devam etmektedir. Belki bu nedenle hâlen toplum yaşamında aile güven merkezi olmaktadır. Toplumsal ve ekonomik kurumların işleyişinde aile ve kan bağına dayalı akrabalık ilişkileri düzenleyici olduğu kadar görev ve sorumlulukları da paylaşmaktadır. Bireylerin sosyal yalnızlıklarının engellenmesinde Türk aile yapısının özellikleri önemli bir etken olarak kabul görmektedir. Günümüz endüstri toplum kültürünün sosyal devlet anlayışında oluşturduğu çok sayıdaki sosyal kurumun işlevine Türk aile anlayışında bulmak mümkün olmaktadır.

Göç ve Gecekondulaşma

1979 Dünya Kalkınma Raporu'nun konutlaşma ile ilgili kısmında “Konutlaşma ekonomik ve sosyal kalkınma için esastır. Özellikle konutlaşma kavramı sadece barınak olarak değil, fakat aynı zamanda konutun içinde bulunduğu alan ve konutta oturanlara götürülen hizmetler bütünü olarak ele alınmaktadır.” (World Bank, 1979, s. 81) ifadesi bulunmaktadır. Burada dikkat çekilen husus, konutlaşma ile konutta yaşayanlara götürülen gaz, elektrik, su, kanalizasyon, sağlık, eğitim ve sosyal vb. hizmetlerin bir bütün olarak ele alınmasıdır. Göçün yoğunluğu nedeniyle hızla büyüyen kentsel alanlarda aşırı büyüme mevcut konutlar, altyapı hizmetleri, sağlık, sosyal ve çevre koşulları üzerinde büyük baskı yaratır. Bu nedendir ki, Türkiye gibi endüstriyel gelişimini tamamlamamış ülkelerin pek çok kentinde, nüfusun yarısına yakın bir kısmı gecekondu alanlarında yaşamaktadır. Nitekim Dünya Bankası raporlarında da bu bilgi doğrulanırken, gelişmekte olan ülkelerin kent nüfuslarının üçte birinin sağlıklı içme suyuna ve kanalizasyona sahip olmadığı bildirilmektedir. Sağlıklı konutlaşmanın en büyük nedeni, bu tür ülkelerin kırsal yerleşim alanlarından kontrol edilemeyecek boyutta göçlerin kentsel alanlara akmasıdır. Kentlerin dokusuna uyumda zorluk çeken bu nüfus dilimi, planlı ve kentleşmiş mekânların dışında sınırlı koşullarda yaşamaktadır. Gerek ekonomik gerekse kentin sosyal yapısıyla bütünleşemeyen gecekondu olarak adlandırılan alanlar, kent yönetimlerinin politikalarını sürekli olarak baskı altında tutmaktadır.

Gecekondu, kentsel yerleşim alanlarına genellikle köy ve kasabalardan gelenlerin, alt gelir gruplarında yer alanların, “marjinal işler”de istihdam edilenlerin yerleşim mekânlarını tanımlamakta kullanılmaktadır. Endüstriyel gelişimini tamamlamamış pek çok ülkede bu kavrama farklı isimler altında sıklıkla rastlanmaktadır. Aynı özellikleri gösteren ve farklı isimlerle tanımlanan gecekondu örneğin; Meksika’da jacale, Panama’da rancho, Arjantin’de favela ve Fas’da bidonville olarak adlandırılmaktadır. Farklı dillerde farklı isimlerle adlandırılan gecekondu yerleşim mekânları, kentlerin çevresinde fakirliğin yoğunlaştığı mahalleleri oluşturmaktadır.

Yoğun göç alan kentlerin hızla büyümesi konuta duyulan ihtiyacı artırmaktadır. Konut arzının sınırlılığı kira ödentisinin yükselmesine neden olmaktadır. Düşük gelir grubu içinde yer alan, göç yoluyla kente gelen kesim ise yüksek kira ödentisini karşılayabilecek sürekli bir gelire veya bir işe sahip olamamaktadır. Bu nedenle göçmen grubun gecekondu yapımına yöneldiği görülmektedir.

Gecekondu kentsel imara açılmamış, altyapısı gerçekleştirilmemiş, tarla niteliğindeki arsalar üzerinde (çoğu kez başka şahsa ya da kamuya ait) kısa dönemde ve uygun teknolojiye bağlı kalmayarak yapılan konut türleridir. Genellikle bu tür konutların yapımında konut sahibiyle birlikte akrabaların ya da hemşerilerin birlikte yer aldıkları görülmektedir. Özellikle konutun yapımı bir başkasının arazisinde ya da imar dışı alanlarda olup yerel yönetimlerin kontrolü altında ise, konut yapımına katılanlar sorumluluğu paylaşacak kadar birbirlerine bağlıdırlar. Konut yapımında genellikle kullanılan ucuz malzeme, ülkelerin ve kentlerin özelliklerine göre değişim göstermektedir. Tahta, taş, briket, kerpiç ve tenekelerin kısa sürede bir barınak niteliği göstermesiyle konut tamamlanmış olabilmektedir.

Gelişmekte olan ülkelerin büyük kentlerinin çevresini saran gecekonduların ortaya çıkışına ve bu mekânlarda oturanların sosyoekonomik orijinlerine bakıldığında kırdan kente yönelik göçlerin başladığı tarihler arasında paralellik görülmektedir. Bu nedenle göçler ile gecekondu arasındaki ilişki, kır ve kent yaşam farklılıklarının kentsel yerleşim alanı içinde yer alan gecekondu topluluğuyla birlikte irdelenmesini çağrıştırmaktadır.

Kentlerin sınırlandırılmış bir çevrede yaşayan ve çok çeşitli alanlarda uzmanlık isteyen işlerde istihdam edilmiş olan geniş insan topluluğunu bünyesinde barındırdığı bilinir. Aynı zamanda kentsel mekânlarda yaşayan bu toplumun kentli gibi düşünmesi ve yaşaması bir zorunluluktur. Şüphesiz kentler eskiden beri çevresini saran kırsal alanlardan çok farklı bir yaşam biçimi üretmiş ve geliştirmiştir. Bu nedendir ki kentliler sürekli olarak yeniliklere, yabancı metalara, olaylara ve düşüncelere uyum göstermiştir. Bunun sonucunda da kentlinin yeniliklere ve değişikliklere olan tepkisi, köylününkinden çok daha farklı olabilmektedir. Kentli yalnız kendi kentsel alanında fiziki ve sosyal hareketliliğe, daha fazla öğrenmeye eğilimli değil, fakat aynı zamanda diğer kentsel alanlarda da kırsal kesimden gelenlere göre çok daha fazla başarılı olma şansına sahiptir (Tatlıdil,1989, s. 18). Kentlileşme bir yaşam biçimi olarak hem kompleks ve sosyal hareketliliğe açık olma hem de bu yaşam içinde çok daha etkin olma eğilimidir. Belki bu nedenle Anderson 'kentli, kırsal insandan çok daha açık görüşlü ve geleneklere daha az bağlıdır' görüşünü savlamaktadır (Anderson, 1959, s. 3).

Özellikle metropol yerleşim alanlarında fevkalade değişik yaşam biçimlerinin varlığı kabul edilmektedir. Kentin genel etkisi altında kentlilerin birbirlerine yabancılaştığı durumlarda dahi kent yaşamının bazı özel farklılıklarının yaşanmasıyla bu yabancılaşmadan korunabileceği ileri sürülebilmektedir. Kent merkezlerini çevreleyen gecekondu, bünyesinde barındırdığı düşük gelir grubundaki

insanlara, kent tipi yaşam biçiminin veremediği sosyal ve ekonomik güvenceyi yaratmış olduğu değerler ve normlar dizgesi içindeki ilişkilerle sağlayabilmektedir. Belki de kırsal kesimden taşınmış bulunan akrabalık, komşuluk ve arkadaşlık ilişkilerinin yarattığı informal etkileşim ve güvencenin kaynağı da olabilmektedir.

Yapılan araştırmalara göre kırdan kente gelenlerin kentte kalış süreleri ile gelir düzeyleri artmakta ve bireylerin kentte kalış süreleri uzadıkça düşük gelir konut alanlarından ve özellikle gecekondu mekânlardan planlı kent merkezlerine geçiş de artmaktadır (Kartal, 1978; Gökçe, 1976; Tatlıdil, 1989).

Türkiye’de Köyden Kente Göç, İstihdam ve Kültür

Türkiye nüfusunun hâlen yaklaşık 1/3 dilimi kırsal kesimde yaşamaktadır. 1950’lerden itibaren bölgeler arası ve kırdan kente yönelik göçler kent nüfuslarının ayrıcalıklı olarak da büyük kentlerin nüfus yapısını etkilemiştir. Özellikle istihdam yaratan endüstri ve hizmetler sektörünün geliştiği büyük kentler kazandıkları nüfuslarla gecekondu yerleşim birimlerini oluşturmuşlardır. Bilgi ve teknolojiye hızlı gelişmelere eğitim yoluyla ayak uyduramayan gecekondu nüfus kentsel işsizlik oranlarının artmasına neden olmaktadır. “Kronik İşsizlik” tehdidi altında kalan kentler makro düzeyde ekonomik kayıplara neden olurken kişi başına düşen gelir farklılaşmasında da etkisi olmaktadır. 1980’li yıllardan itibaren özellikle önemini yoğun göç alan büyük kentlerde hissettiren çocuk işçi sorunu, kente yeni gelen ailelerin istihdam edilememesinden kaynaklanmaktadır. İş güvencesinin sigorta kapsamında olmamasının yarattığı sosyal ve psikolojik baskılar sosyal barışın da sağlanmasını zedelemektedir. Pek çok gelişmekte olan ülkede görüldüğü gibi Türkiye’de de hızlı kentleşme yalnız yerel yönetimlerin değil, fakat aynı zamanda ulusal yönetimlerinde uğraşmakta olduğu en önemli problemlerden birisidir. İşsizlik sigortası sosyal ve ekonomik yaşamın planlanmasında fevkalade önemlidir. Uzun yıllar sadece 24 OECD ülkesinden biri olan Türkiye “İşsizlik Sigortası” sistemine geçmemiş tek ülkeydi. Ulusal program çerçevesinde Haziran 2000 tarihinde işsizlik sigortası ile ilgili yasal düzenlemeler ve İş Kurumunun yeniden yapılanma süreci başlamıştır. 2002 Mart ayında işsizlik sigortasının yürürlüğe girme kararı da atılan önemli bir adım olmuştur.

Göç yoluyla hızlı nüfus artışına sahip olan kentlerimiz başta üç büyük kent olmak üzere Marmara ve Ege bölgesinde doğurganlık oranları düşmektedir. Bununla birlikte Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da yaşayan nüfusun yüksek doğurganlık hızı, işgücü talebini karşılayamayan geleneksel üretim ilişkileri hem bölgede hem de göç

nedeniyle büyük kentlerin gecekondu alanlarında işsizlik oranlarını arttırmaktadır. Hem bölgede hem de büyük kentlerde pazar ekonomisinin öngördüğü eğitim düzeyi düşük iş gücünü yüksek nitelikli işlere yerleştirmek ve ekonomik anlamda üretken kılmak zor görülmektedir.

Kırdan kente göçte ekonomik etmenler önemli rol oynamaktadır. Bölgenin sosyoekonomik özellikleri kişisel, fonksiyonel ve bölgesel gelir açısından ulusal gelir düzeyinin altında yer aldığını göstermektedir. Ulusal refah düzeyinin altında yer alan bölge insanların refah düzeyini artırıcı iş koşullarını yaşadığı çevrede bulamaması, göçte katılmalarına neden olmaktadır. Özellikle kırsal kesimden kentsel alanlara göç, iş bulma umuduna dayanmaktadır. Yapısı gereği emek yoğun üretimden kapital yoğun üretime geçen tarım dışı sektör, istihdam açısından genişleme olanaklarına sahip olmuştur. Türkiye'nin kuzeybatı ve batı bölgelerinde ekonomik büyüme hızı sermaye yatırımlarını bünyesinde toplamaktadır. 2000'li yıllarda istihdamda ve üretimde önemi giderek artan bilgi ve teknoloji, ekonomik büyümede ağırlığı olan ivme göstermektedir.

Gelişen dinamik bir yapıya sahip olan Türk sanayi ve hizmetler sektörü ulusal rekabetten uluslararası rekabet platformuna girmiştir. 1963 Ankara Anlaşması'ndan itibaren AB'nin ekonomik ve sosyal politikalarını takip etmek zorunda kalan Türk yatırımcıları işte verimlilik ve kaliteyi ön plana çıkarmaya yönelmiştir. Yapısı gereği kentsel modern sektör yeni bilgi ve teknolojik girdileri üretimde ve pazarlamada kullanmak zorundadır. Sermaye ve donanımda kullanılan yüksek teknoloji işgücü talebinde de farklı beklentilere girmiştir. Esnek istihdam politikalarının maliyet, kalite ve standart açısından önemi giderek artmaktadır. Bu gelişme tarım sektörü dışında çalışma deneyimi olmayan, eğitim düzeyi düşük, üretimde yer alan bilgi ve teknolojik gelişmelere ayak uyduramayan iş gücünü istihdam etmede zorlanmaktadır. Kente katılan iş gücünün örgütlü işlerde yer alamadığı yapılan araştırmalarda ortaya çıkmaktadır. İnfomal işgücü pazarı olarak adlandırılan "marjinal" işlerde çalışanların genellikle kırsal kesimlerden kente yeni gelenler tarafından doldurulduğu anlaşılmaktadır. Gecekondu bölgeleri genellikle "kentsel geçimlik sektör" de yer alan, düzenli gelir elde edemeyen, iş güvenliği kapsamı dışında kalan; çoğu kez de işsizlik sorununu en fazla yaşayan nüfusu barındırmaktadır (Tatlidil, 1998, s. 17-18).

Son 30 yılı aşkın bir dönemde kent sosyolojisi, göç, eğitim ve istihdam üzerinde yaptığım ve öğrencilerimle birlikte gerçekleştirdiğim araştırmalar, göç veren kırsal kesim ile göç alan kentsel yerleşim birimlerinin özellikleri ikili yapı içinde ilgi alanı olmuştur. Kırsal kesimden kente iş bularak yaşamını sürdürme

umuduyla gelen köylülerin kentle bütünleşememe ve kentin yaşam felsefesi içinde kendi yaşamlarını anlamaştırılamama da en önemli sorunun, kentin ekonomik yapısıyla bütünleşebilecek sosyal, kültürel ve mesleki donanımlarının yetersizliğinden kaynaklandığı görülmüştür. Özellikle son on yılda kentlerin üretim merkezi (sanayi üretimi) olmaktan çıkıp hizmetler sektörüne yönelmesi ile istihdam edilecek nüfusun eğitim düzeyinin yükselmesi gerekli hale gelmiştir. Hizmetler ve üretim sektöründe toplam kalite yönetiminin kullanılması bilgi ve teknolojik girdilerin hızlı bir şekilde artması bedensel işlere duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Üretim hattında dahi yer alacak işçilerin okullaşma yoluyla elde edilen sertifikaya dayanması istihdam politikalarında göçmen işçilere yönelik yeni yaklaşımları gerekli kılmaktadır. 2002 yılında itibaren İzmir’de İLO projeleri bağlamında yapılan araştırmalarda ve diğer çalışmalarda “ortaya çıkan çalışan çocukların ebeveynlerinin kırsal kökenli göçmen olmaları ve eğitim düzeyleri ve mesleki donanımlarının yetersizliği”dir (Tatlıdil 2002). Yine gecekondular kesimlerinde ortaya çıkan en önemli sorunlardan işsizlik ile gasp ve hırsızlık suçlarında yer alanların gelir elde edebilecek bir işlerinin olmadığıdır. Kentin ekonomik sistemine entegre olabilecek donanıma sahip olmamaları nedeniyle iş bulma umudunu kaybetmiş nüfusun olduğu dikkati çekmektedir.

Gelişmekte olan ve kırdan kente yoğun göç alan dünya kentlerinde olduğu gibi; Türkiye’de de kente yeni gelenlerin sorunları sosyal ve ekonomik platformda değerlendirilmiştir. Bununla birlikte son onlu yıllarda kente yeni gelenlerin kentin kültürel boyutuyla da bütünleşmeleri gerekliliği gündeme gelmiştir. Kentin her bir dokusu kentsel yaşam koşulları için üretilen ortak değerleri içermektedir. Bir yaşam alanı olarak kentler ve dokuları bünyesinde barındırdığı nüfusun ortak “kent kültürü değerleri” ile buluşmasını öngörmektedir. Kentlerin sosyal barışı kentlilerin bir arada yaşamasına imkân veren ortak değerlere katılımını ortaya koymaktadır. Belki bu nedenle kente yeni gelenlerin çocuklarının okullaşma oranının artmasının yanı sıra ulusal ve yerel yönetimleri açacağı “meslek edindirme kursları” ile birlikte kentte kent kültürünün paylaşımına açtığı kültürel değerlerin öğreniminin de yetişkinlere verilmesi düşünülmektedir. Kentin kurumlaşmış kurallarının kurumlar aracılığıyla işletilmesinde en önemli sorun kentte yaşayanların kent kurumlarını kullanabilecek kültürel donanıma sahip olmalarını gerekli kılmaktadır. Hâlen Türkiye’nin büyük kentlerinde “gecekondular kültürü” olarak adlandırılan yaklaşımlarda entegrasyonun spontane (kendiliğinden) biçimde kent kültürü ile köylülerin kırsal kesimden taşıdıkları kültürel değerleri yeniden yapılandırdıkları alanlar olarak görülmektedir. Günümüzün küreselleşen dünyasında kentsel

yaşamdaki hızlı dönüşümler özellikle bireylerin bir arada yaşamasında ortak mutabakat noktalarının bulunmasında kültürel altyapılarının geliştirilmesini gerekli görmektedir. Millî Eğitim Bakanlığına bağlı okulların kente yeni gelen çocukların okuldaki başarılarını sağlayacak, kentlin ortak değerlerini paylaşabilecek özel rehberlik hizmetlerinin oluşması çocukların, anne-baba geldikleri yerleşim birimlerinde paylaşılan değerler ve kentli değerlerle bütünleşebileceği hizmet alanlarını keşfetmesi gerekmektedir. Ayrıca yetişkinlere yönelik yerel ve ulusal meslek edindirme programlarında, yeni mesleklerini icra edecekleri iş yaşamının etik ve sosyal değerlerini anlamalarına olanak verme ve içinde yaşadığı kentin sosyal, kültürel bünyesinde birey olarak kendilerini algılayacak yaşam felsefesi kazandırması kentle bütünleşmenin önemli bir boyutu olarak görülmektedir. Bu programlar çoğu kez okul ya da sınıf içi olarak algılanmamalı yaşam için öğrenme yönteminde var olan tüm teknik bilgi ve uygulamalar kullanılmalıdır. Özellikle kadın emeğinin göçle kente gelenler arasında hızla düşmesi sosyal ve ekonomik engellemeler kadar kültürel değerlerden de kaynaklanmaktadır.

Çalışan iş gücünün cinsiyete göre dağılımı irdelendiğinde Türkiye AB den önemli bir farklılık göstermektedir. Türkiye kadın istihdamı açısından oldukça düşük bir orana sahiptir. Türkiye özellikle 1950’li yıllardan itibaren yaşamış olduğu kırdan-kente göçlerle kadının istihdamında da sorunlar yaşamaktadır. İstihdam edilen kadın oranı 1950’li yıllarda % 45 iken, bu oran % 30’ların altına düşmüştür. Göç yoluyla kentleşen Türkiye’de kadın istihdamı hızla düşmektedir. Hâlen Türkiye’de çalışan kadınların % 70’e yakın dilimi tarım sektöründe istihdam edilmektedir. Kırdan kente gelen kadınların sadece geleneksel değerler nedeniyle ev dışı işlerde çalışmaktan uzak kalmadığını, aynı zamanda eğitim düzeylerinin düşük ve kentsel iş pazarının beklediği donanımlara sahip olmaması da istihdam dışı kalmasında önemli bir etkidir. Sanayi toplumunun kültürel değerlerine sahip olan AB gibi ülkelerde kadın istihdamı alınan tedbirlerle artırılırken Türkiye gibi tarım kültürünün değerlerinin egemen olduğu toplumlarda kadın istihdamı konusunda teşvikler yetersiz kalmaktadır. AB bünyesi içinde 2010 yılına kadar kadın istihdam oranları % 60’ın üzerine çıkarılması hedeflenmiştir. Hâlen Almanya gibi Kuzeybatı Avrupa ülkelerinde bu oranlar aşılmış bulunmaktadır (OECD, 2007).

Ekonominin tarıma dayandığı ve çalışan iş gücünün yaklaşık 1/3’ünün istihdam edildiği tarım sektörü özellikle gelişmekte olan ülkelerde görüldüğü gibi Türkiye’de de küçük aile işletmeleri şeklinde oluşmuştur. Pazara yönelik üretim kadar tüketime de yönelik üretimin yapıldığı bu işletmelerde yer alan aile üyeleri aile içi etkileşim yoluyla bilgi ve beceri kazanırlar. Sosyalleşme sürecinde anne-

babadan “çiraklık yoluyla ”öğrenilen bilgi ve beceriler yetişkinlik, dönemlerinde cinsiyete dayalı fonksiyonlar olarak hem çalışma hem de sosyal yaşamda kullanılır. Yapılan işin karşılığında ücret alınmamasına karşın, elde edilen ürün ve değerlerin paylaşımı söz konusudur. Ekonomik birim olarak çalışan aile işletmeleri aynı zamanda sosyal kurum olarak ailenin fonksiyonlarını da yerine getirir. Geleneksel değerlerin yoğun olarak yaşandığı kır ailesinde sosyal ve psikolojik dayanışma ekonomik bir bütünleşmeyi oluşturmuştur. Küresel ekonomik krizlerin istihdam daralmalarına ve işsizlik oranlarının artmasına neden olduğu dönemlerde dahi endüstri toplumlarında görülen sosyal gerilimlerin Türkiye’de daha az sorunlu geçmesinde geleneksel aile içi dayanışmanın rolünün önemli olduğu düşünülmektedir.

Kır-kent arasındaki işsizlik oranları incelendiğinde bütün veriler açık işsizliğin kentsel sektörde daha büyük oranlarda olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte kırsal kesimde çalışan iş gücünün önemli bir bölümünün “gizli işsiz” statüsünde bulunduğu, yapılan araştırmalarda ortaya çıkmaktadır. Bu durumun 2000’li yıllarda kırdan kente yönelik göçlerin devam edeceğini göstermektedir. Çalışmayan nüfusu geleneksel değerler içinde absorbe ettiği anlaşılmaktadır. Tarımsal üretimdeki verimliliğin ve elde edilen ekonomik payın düşmesine karşın istihdam alanı olarak kalması, geleneksel değerlerin hâlen pazar ekonomisi değerlerinden daha güçlü olmasına bağlanmaktadır.

Sonuç

Köy ve kentler toplumsal yaşam alanları olarak insanların yaşam anlayışlarını ve yaşamlarına anlam veren kültürel değerleri şekillendirmektedir. Tarihsel süreç içinde kentler ve köyler yalnız coğrafik ve mekânsal koşulları düzenlemekle kalmaz, aynı zamanda bünyesinde barındırdığı nüfusun sosyal, ekonomik, kültürel ve politik yaşam felsefesi üzerinde etkin rol oynar. Belki bu nedenle sosyal bilimlerde yerleşim birimlerinin bu özellikleri ilgi odağı haline gelmiştir. Ülkemizde Türk köy ve kent yaşamı, hem Türk sosyologlarının hem de kültürel antropologların ve etnologların olduğu kadar coğrafyacıların, ekonomistlerin, siyaset ve yönetim alanlarında çalışanların ilgilerinin devamına neden olmaktadır. İnter-disipliner araştırmalarla günümüz Türkiye’sinde sosyal ve kültürel değişimin neden ve sonuçları sorgulanmaktadır. Türk kültürünün küresel, bölgesel ve yerel boyutta sosyal, ekonomik ve politik değişiminin etkilerini sorgulamak günümüzün

sorunlarına çözüm bulmada olduğu kadar geleceğe yönelik kùltür politikalarına da perspektif kazandıracaktır.

Kùltür paylaşılan değerleri bunun da ötesinde birlikte yaşama erdemini kazandıran bir sistemdir. Köy-kent ve ulusal olarak bireyler arası ilişkileri düzenleyen aidiyet duygusu kazandıran kùltürel öğeleri bünyesinde barındırırken sistem olarak da bireyler arası dayanışmayı ve sosyal güveni sağlar. Kùltür, toplumsal sistemlerin kuruluş ve işleyişinde paylaşım açılan değer ve normları oluştururken yaşama anlam veren ortak mutabakat noktalarını kullanıma açan yaşam felsefesidir.

Türkiye gibi yaşadığı coğrafyada sosyal, ekonomik, kùltürel değerler üreten toplumlarda küresel, bölgesel ve yerel kùltürel değişimin boyutlarını sosyal ekonomik sistemlerin değişim ve dönüşümünü de irdelemek önemli kabul edilmektedir. Son 60 yılı hızlı bir nüfus hareketliliği içinde geçiren Türkiye’de; göçlerin yoğunluğu ve hızı ile sadece kentler değil, göç veren köyler de değişime uğramıştır. Özellikle 1980’lerden sonra küreselleşen dünyanın sosyal ekonomik yapısal dönüşümü kùltür üzerinde de etkili olmuştur. Bilişim teknolojileri devrimi bilginin kolay, ucuz ve rahat dolaşımı küreselleşmenin etkilerin hızlandırırken köy ve kent kùltürü üzerinde de baskılar oluşturmuştur. Köylülük ve kentlilik bir yaşam felsefesi olarak küreselleşmenin baskısı altında sosyal ve kùltürel boyut kazanmıştır. Zaman içinde küreselleşen dünyanın ürettiği sorunlara geleneksel yaşam felsefesi içinde direnme ile yaşama zorla giren kùltürel öğelerle yeni arayışlarını da beraberinde götürmektedir.

Son otuz yılda Türkiye’de kırsal ve kent arasındaki kùltürel farklılıkların kapandığı sosyal ve ekonomik yapılarda meydana gelen değişmelerin hem köyde hem de kentte yeni kùltürel oluşumlara neden olduğu görülmektedir.

Kaynaklar

- Güngör, E. (1982). Millî kültür politikası. *Türk Edebiyatı*, Nisan. http://www.tisk.org.tr/isveren_sayfa.asp?yazi_id=128&id=8
- Karpat, K. H. (1976). *The Gecekondu: Rural migration and urbanisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kıray, M.B. (1982). Toplumsal değişme ve kentleşme. *Kentsel Bütünleşme*. Ankara: Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı ve Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını.
- Kıray, M.B.(1970). Values, social stratification and development. *The Journal of Sociology Issues*, 24 (2). Varna: Rapid depeasantation and slow vokerazation: Aqatter housing areas”, 7 th Congress of Sociology.
- Mann, P. H.(1970). *An approach to urban sociology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- OECD (2007). Economic, environmental and social statistics. *FactBook*
- Sjöberg, G. (1960). *The pre-industrial city*. New York: The Free Press ofm Glencoe.
- Susser, I. (Ed.) (1979). *The castells reader on cities and social theory*. U.K.: Blackwell Publ.
- Szacki, J. (1979). *History of sociological thought*. London: Aldwych Pres.
- Tatlıdil, E. (2010). *Kent ve kentli kimliği: İzmir örneği. İzmir kent kurultayı: İzmir’i yeniden düşünmek ve düşlemek, 24-26 Mayıs 2007*. İzmir: Mimarlar Odası İzmir Şubesi Yayınları.
- Tatlıdil, E. (1989). *Kentleşme ve gecekondu*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 47.
- Tatlıdil, E. (2004). Global changes and human resources: Rural-urban migration in Turkey, Papers in, *Modernization and structural changes in Turkey Symposium, Ege University, Mersin University, Hamburg Univeristy for Economics and Politics in cooperation Conference 26-27.4.2004*. Hamburg: (Circulated paper in English and German) and used in Internet. In publishing as a book.
- Tatlıdil, E. (1998). Globalleşen dünyada kent kültürünün önemi. *Demokrasi kültürü ve globalleşme, I. Ulusal kültür kongresi 3-5 Kasım 1997*. İzmir: İzmir Kültür Sanat ve Eğitim Vakfı Yayını.

- Tatlıdil, E. (2002). 15 yaş altı çalışan çocukların iş yaşamından çekilmesi projesi. *Araştırma Projesi (International Programme On The Elimination of Child Labour (IPEC) Research Project in Three Sectors in İzmir, Turkey) ILO-IPEC ve Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı işbirliği ile gerçekleştirilmektedir. Alan Araştırması ve Raporlandırma Sorumlusu ve Proje Koordinatörü (Adviser And Coordinator).*
- Tatlıdil, E. (2007). Sokakta çalışan ve yaşayan çocuklar sempozyumu. Ö. Yıldız (Ed.) içinde *Hızlı kentleşmenin sokakta çalışan çocuk üzerine etkisi: İzmir örneği*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Matbaası.
- Tatlıdil, E. (1994). Kent kültürü ve boş zaman değerlendirme. *I.Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildirileri, 3-5 Kasım 1993*. Ankara: İzmir, Sosyoloji Derneği Yayınları III (2).
- Thompson, W.S. ve D.T.Lewis (1965). *Population problems*. New York: McGraw-Hill Comp.
- Wirth, L. (1938). Urbanism as a way of life. *American Journal of Sociology*, 44.

EROL GÜNGÖR'Ü ANARKEN

Avni ÖZGÜREL*

*Öyle bir nehr-i muazzam gibi cuş etmişsin,
Fakat eyvah, çorak yerde akıp gitmişsin!*

*Sana bir başka zaman başka diyar lazımdı,
Sana bir alem-i lahut nişan lazımdı...*

(Tevfik Fikret)

Rahmetle andığımız düşünce dünyamızın büyük ismi Erol Güngör'le ilgili bir şeyler söylemeye başlamadan önce, onun sesinin duyulmaya başladığı dönemi kısmen tasvir etmek istiyorum. Zira söz konusu ortamda hak ettiği itibarı görmeyen Güngör'den yeterince istifade edememişliğimize duyduğumuz pişmanlığın belki günümüz aydınlarına bakışımızı gözden geçirmemize vesile teşkil edeceğine inanıyorum.

Erol Güngör 1968 senesi sonrası şahsen tanımadığım ancak rahmetli Mümtaz Turhan hocanın işaret etmesiyle gazete ve dergi yazılarından takip ettiğim bir isimdi. Milliyetçiliğin parti üyeliği, hatta militanlığı olarak algılandığı, esasen sıfat olarak milliyetçilikten ziyade ülkücülüğün benimsendiği, rahmetli Alpaslan Türkeş'in fikirlerinden mülhem 9 Işık Doktrini'ne vurgu yapıldığı dönemdi.

Söz konusu dönem 1960 İhtilali sonrası oluşan kaotik siyasi ortamda, sağ-sol gerginlikleri ve çatışma tablosunun şekillendirdiği dönemdir. Bu dönem; kendisini milliyetçi ve muhafazakâr olarak tanımlayan gençliğin Türk milliyetçiliği düşüncesine temel teşkil eden sosyal bilimlerden, düşünce dünyasını besleyecek kaynaklardan uzaklaştığı, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Kemal Tengirşenk, Osman Turan, Hamdullah Suphi, Yahya Kemal, Mehmet Akif, Necip Fazıl, Nurettin Topçu, Mümtaz Turhan, Galip Erdem gibi düşünce adamlarını yerine siyaset sahnesinden yükselen sese, polisiye haberlere, sokağa kulak verdiği dönemdir.

* Gazeteci, yazar.

Dolayısıyla millî kültüre, kültürün kaynaklarına, İslam inancının başta ahlak olmak üzere hem değerler sistemine, hem inancın Anadolu potasındaki yansımalarına dikkat çekmeye çalışan Erol Güngör'ün fazla dikkat ve ilgi çekmediği, daha ötesi yüksek sesle dillendirilmese de çoğu zaman 'pasifist' olmakla itham edildiği dönemdir.

'Lider-Doktrin-Teşkilat' üçgeninde hareket eden, 'Liderimin yanlışı benim doğrudan üstündür.' türünden söylemlerle şartlanmış kalabalıkta Mümtaz Turhan gibi Erol Güngör'ün de bilgiye, araştırmaya, tanımaya, tahlil ve ortaya çıkan netice istikametinde çalışmaya davetinin karşılığının olmaması tabiiydi.

Ancak bu hafagan devri bilindiği üzere 12 Eylül 1980 günü gelen darbeyle kapandı. İhtilal sonrası gerek kitlelerde oluşabilecek yığınlaşın, beraberinde getirebileceği savruluşun önüne geçmek; gerekse milliyetçilerin sesini duyurmak adına haftalık bir gazete yayımlanması arzusu muhtelif isimlere teklif edilip red cevabı alındıktan sonra bana iletildiğinde aradığım ilk ve tek isimdi Erol Güngör. Söyledikleri zihnime çakılıdır:

'Tereddüt etmeyin. Neşriyatın ihtilal idaresine hâkim zihniyeti etkileme yönünde pek faydası olacağını zannetmiyorum; kararları neyse o yönde hareket edeceklerdir. Ama insanımıza bu geçici dönemin sonrasını düşünerek fikren techiz olma zarureti telkin edilmelidir.'

Sahipliğini ve sorumlu yazı işleri müdürlüğünü üstlendiğim, başyazarlığını Erol Güngör'ün yaptığı YENİ SÖZCÜ'nün kuvveden fiile çıkışı böyledir; Erol Güngör'le şahsen tanışmam bu vesileyedir.

Darbe şartlarında, üstelik tutuklu siyasi kadrolar ihtilal idaresine 'Düşüncemiz iktidarda biz hapisteyiz.' derken 'pasifist' sayılan insandan gelen itiraz sesi herhâlde anlamlı olmalıydı.

İdareyi elinde tutanların ülkeyi emir yönettiği, hukukun, adaletin rafa kalktığı, zihinleri kuşatan tehdidin yayın dünyasında muhalefet edecek kalem bırakmadığı dönemde haksızlıklara 'Hayır' diyen, bu tavrımı YENİ SÖZCÜ'nün dağıtımını her hafta bir sıkı yönetim bölgesinde tebliğlerle yasaklanırken 27 hafta koruyan isimdir Erol Güngör.

Erol Güngör hakkında bir şeyler söylemeye başlarken onun sesinin işitilmeye başlandığı dönemi tasvir etmem gerek demiştim; büyük âlimin şahsiyetini oluşturan çizgilere işaret ihtiyacıyla kaleme aldığım bahsi burada kesiyorum.

Atatürk'ü yitirdiğimiz millî şef döneminin başladığı, Nazi Almanya'sının Avusturya'yı ilhak ettiği fiilen 2. Dünya Savaşı'nın fitilinin ateşlendiği, herkesin yangının Türkiye'ye sıçrayıp sıçramayacağını merak ettiği günlerde Kırşehir'de doğmuştu Erol GÜNGÖR... Adliyede zabıt kâtipliği yaparak kıt kanaat ailesinin geçindirmeye çalışan bir babanın çocuğuydu. Bildiğimiz, baba evinde değil dede evinde büyüdüğüdür. Ahi Evren Camii imamı Hafız Osman Efendi dede olmaktan öte Erol GÜNGÖR'ün ilk hocasıdır.

İnanılmaz bir öğrenme merakı! Kimsenin ikazına, işaretine gerek kalmaksızın biteviye çalışan, mevcut bilgisinin üzerine sürekli yeni bir şeyler eklemeye programlanmış bir beyin ama o beynin ne açlığına ne temposuna ayak uyduramayacağı daha ilk yıllarda belli olan zayıf bir bünye.

Orta okula devam ederken dedesinden eski Türk harfleriyle okuyup yazmayı öğrenmişti Erol GÜNGÖR. Eski yazıya ilgisinin dedesinin yönlendirmesinden kaynaklanmadığının delili, lise yıllarında ilerde Türkiye'nin önde gelen kütüphanecilerinden biri olarak temayüz edecek olan Lütfü İkiz'den Arapça dersi almasıdır.

Bütün bu zaman zarfında çocukluktan delikanlılığa geçiş sürecinde Erol GÜNGÖR'ün hafızasına kazınan tabloların Anadolu'nun günlük hayatını derinden etkileyen kıtlık, siyasi çalkantılar ve zamanla yumuşamış gibi görünse de çoğu kez din karşıtlığında ifrata varan laiklik uygulamaları olduğunu düşünebiliriz. Keza halkın sıkıntılarının sorumluluğunu Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün kişiliğinde sembolleşen tek parti idaresine yüklediğini de. Bu yüzden 1946'da çok partili hayata geçildiğinde diğer illerde olduğu gibi Kırşehir'de de hâkim eğilim muhalefetin desteklenmesi olarak belirginleşmişti.

Erol GÜNGÖR'ün Atatürk ve İnönü'den sonra muhtemelen adını duyduğu ilk siyasi, genç ve idealist bir lider olarak politika sahnesine çıkan Adnan Menderes'ti; ama onu heyecanlandıran ve siyasetle daha yakından ilgilenmesi gerektiğini düşünmeye sevk eden kişi Osman Bölükbaşı'dır. Hemşehrileri sayılırdı Bölükbaşı. Nevşehirliydi. Ama Anadolu'dan çıkıp Fransa'da Fen Fakültesinin matematik bölümünü bitirmiş, döndüğünde de fakülte statüsünde olan Kandilli Rasathanesine asistan olarak girmişti. Kuruluşunu takip eden günlerde Demokrat Parti'ye girip parti müfettişi seçilen, akabinde tek parti iktidarına karşı kâfi derecede sert muhalefet yapılmadığı gerekçesiyle istifa edip Millet Partisi'ne katılan, bu arada birkaç kez tutuklanıp serbest bırakılan ve 1950 seçimlerinde aday olduğu Kırşehir'den partisinin seçim kazanmış tek milletvekili olarak TBMM'ye giren

Bölükbaşı'yı siyasi kimliğin ötesinde başarı numunesi olarak görüyordu Erol Güngör. Bir seçim sonra Demokrat Parti'nin yurt çapındaki ezici hâkimiyetine rağmen Kırşehir'in iktidarın öfkesini çekmek pahasına onu tekrar meclise göndermesini de Türk halkının kültür ve değerler sisteminin yansıması olduğunu.

Bütün bu gözlemler, ayrıca Demokrat Parti'nin Kırşehir'i ilçe yaparak cezalandırması, Milliyetçiler Derneği'nin kurulup gördüğü büyük ilgi sonrasında kapatılması şekillendirdi Erol Güngör'ün düşünce dünyasını. Liseyi bitirdiğinde en büyük arzusu İstanbul'da okumaktı. Hukuk Fakültesi sınavlarını kazandığını öğrendiğinde belki de hayatında ilk kez duyduğu sevinci dışa vurdu. Türkiye'nin en önemli sorunu adaletti. Ve özellikle hukuk felsefesi yani adli düzene yön veren zihniyet, batıda ve doğuda adalet fikrinin kaynağına nüfuz edebilme şansı cezbediyordu Güngör'ü.

İstanbul'da hayatının akışını değiştirecek bir insanla tanıştı: Fethi Gemuhluoğlu. Bu insan kâşifi, adalet de dâhil beşeri her faaliyetin hedefinin insanın, insandan yola çıkarak toplumun mutluluğu olduğuna, dolayısıyla toplumun tanınması, sancılı kitleleri ayakta tutan kültürel değerlerin bilimsel açıdan irdelenmesi, bunun için üniversite çatısı altında sosyoloji, sosyal psikoloji eğitimi alması gereğine inandırdı onu. Dönemin önde gelen ilim, fikir, sanat adamlarıyla tanıştırdı Güngör'ü. Ve o süreçte Mümtaz Turhan'la karşılaştığında tereddütsüz Hukuk Fakültesinden ayrılıp Edebiyat Fakültesine kaydını yaptırdı. Turhan onun şahsında kurucusu olduğu kürsüyü taçlandırarak kişiyi, Güngör ise bilimsel araştırmada terk etmeyeceği büyük bir ustanın yanında metot ve disiplinin kaynağını bulmuştu.

Ailesinin eğitimini sürdürmesi için ona maddi destek sağlama imkânı yoktu. Bu yüzden bir yandan üniversiteye devam ederken diğer yandan Yeni İstanbul Gazetesi'nde düzeltmenlik yapmaya başladı Erol Güngör. Bu işte, o yıllarda kitle iletişiminin en güçlü aracı olan gazetenin etkisini gördü. Gelecekte, akademik çalışmalarının en yoğun olduğu dönemlerde dahi terk etmeyeceği kitlelere ulaşma kanalı oldu basın.

1961'de mezun olduğunda yeri hazırды. Mümtaz Turhan'ın başkanı olduğu Tecrübi Psikoloji Kürsüsüne asistan olarak girdi. Ve Türkiye'de yeni bir alan olan sosyal psikolojiye yönelip bu disiplinin uluslararası alanda kaynak eserlerini Türkçeye çevirdi. Ve Kelami Yapılarda Estetik Organizasyonu adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı:

“Bu araştırmanın gayesi şudur: Kelami sahadaki estetik yaratmalarda yapı organizasyonunun isnad ettiği prensip veya prensipleri bulmaktır. Bir resimde güzelliğin renkler veya şekiller arasındaki, bir heykelda nisbetler arasındaki, bir musiki eserinde sesler veya melodiler arasındaki muayyen münasebetlerden doğduğu hakkında çeşitli iddialar ortaya atılmakta ve estetik organizasyon muayyen prensiplere istinad ettirilmektedir. Acaba kelami yapılarda, yani manalı sözlerden terekküp eden eserlerde bu organizasyon hangi prensiplere dayanmaktadır?”

1966’da Colorado Üniversitesi Davranış Bilimleri Enstitüsünde milletlerarası bir ekibin çalışmalarına katıldı. Türkiye’ye dönüşünde askerlik hizmetini tamamladı, ardından da yedek subaylığı sırasında boş vakitlerinde ana hatlarıyla şekillendirdiği “Şahıslararası İhtilafların Çözülmesinde Lisanın Rolü” adlı teziyle 1971’de doçent ‘Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar’ adlı çalışmasıyla 1982’de profesör oldu.

Uzaktan bakıldığında, sakin, sessiz, olaylar karşısında tepki verirken ölçülü, konuşurken sözcükleri dikkatle seçmeyi itiyad hâline getirmiş insanın, ruh dünyasında meydan savaşları yaşadığına inanmak zor. Ama Güngör, hayatı boyunca birikimini, önüne atılmanın yürek istediği dev meselelerin karşısına çıkaran, bu anlamda zihni sürekli seferberlik hâlinde yaşayan bir insan oldu.

Milliyetçilik düşüncesine inanmış kitlelerin gözünü diktığı fikir adamlarının başında geliyordu Erol Güngör kuşkusuz. Ancak 1970 sonrasında çoğu zaman sokakta, slogancı, siyasi kavganın tarafı kitleler değildi onun idealize ettiği. Türk Milliyetçiliği ne Fransız ulusunun bunalımlarının özeti ne de Faşizm/Nazizm bulaştığı ideolojik bir kalıp değil, İslam-Türk Tarihi potasında gelişen toplumsal şuur, sosyal gerçekliğin ifadesiydi. Terör tırmanıyor, ülkede kan gövdeyi götürüyor, askerî müdahalenin adım adım yaklaştığını görüyordu. Ama Güngör, gazete ve dergiler için kaleme aldığı makalelerinde gündelik siyasi meseleler yerine sorunların ancak kültürün kaynaklarına yönelmekle çözüleceği fikrini savundu, gençlerin dikkatini millî kültürün dinamiklerine çekmeye çalıştı. Kültürden ve halktan kopmuş gördüğü Türk aydınının tahliline yöneldiği yazıların da hedefi buydu.

‘Küçük Meseleler’ adını verdiği bir makalesinde aydınların halktan kopuk olduklarını anlatırken işaret ettiği kırılma noktalarından biri ‘Gözle görünebilen davranış normları’ farklılaşmasıdır: *İçki meclislerinde küple rakı içen kişiyi hoş gören insanlar akşam üzerleri lüks bir otelin lobisinde yarım kadeh viski içen biriyle kendileri arasında dağlar kadar fark görürler.”*

Türk Edebiyatı Dergisi'nde Selçuklu ve Osmanlı üzerine yazdıkları ise tarih makaleleri değil bu mirastan alacağı ilhamla roman yazmaya talip olacak genç kalemler için rehberdi. Osmanlı toplumunda tasavvuf akımlarının rolüne işaret ettiği makalelerini de bu dönemde yayımladı Erol Güngör.

Düşünce dünyamızın bu büyük siması 1980 İhtilali öncesinde milliyetçilik düşüncesinin yansıdığı Orta Doğu Gazetesi'nin başyazarıydı. Ama kalemi her zaman olduğu gibi okuyucunun aşına olduğu günlük polemik girdabının üstündeydi. Aydın sorumluluğuydu derdi...

'Eskiden bir vilayete İstanbul'dan bir vali geldiği zaman ilk 10-15 gün içerisinde oranın halkından, yerlilerden kendi etrafında gayet kuvvetli bir kültür çevresi topluyordu ve bunlarla birlikte orası için gerçekten bir meşale hizmeti görebiliyordu. Şimdi Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde yüzlerce mühendisimiz, şu veya bu teknik sahasında yetişmiş gayet iyi insanlarımız vardır ama bu şekilde bir kültür çevresi meydana getirebilecek kimselerimiz yok denecek kadar azdır.'

Ne fikir beyan etmekten çekinen, bir tür olay özetiyle geçiştirilmiş değerlendirmelerdi yazdıkları, ne de politik mücadelenin içinde aktör rolünü üstleniyordu. Güncel her olayı tarihin süzgecinden geçirerek hükme varan kişiydi o. Tarihi bir yapıya veya bir objeye bakışta farkı:

'Turistlere bilgi ve istikamet üzere konulan levhalar olmasa Topkapı Sarayında padişahların yaşamış oldukları kolay anlaşılmaz. Bu adamlar kendi şahsiyetlerini inandıkları kıymet sistemi uğrunda silmekle uğraşmış gibidirler. Topkapı Sarayı Allah'a ve onun kullarına hizmet etmek için kurulmuş mütevazı bir tekkedir. İslam dünyasının en büyük mabedini yaptırmış olan hükümdarın burada kendisi için yaptırdığı yer, bir dervişin çilehanesinden büyük değildir.'

Girişte anlatmaya çalıştım. İhtilal sonrası ürküp kenara çekilmeyen az sayıda fikir adamlarından biridir Erol Güngör. Yazlarıyla, askerî idarenin sindirdiği insanlara yılgınlığa kapılmayıp dikkatlerini yeni dönemin inşasına çevirmeleri gerektiğini söylemeye çalışıyordu. Ardından rektör olarak Konya'da kurulacak Selçuk Üniversitesine atandı... O dönemde peşpeşe bugün için kaynak niteliğinde olan kitapları yayımladı: Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri, İslamın Bugünkü Meseleleri... İlki milliyetçiliğin halkın inanç damarlarından ayrı düşünülemeyeceği ve millî kültüre yönelmekten başka çare olmadığı fikrinin bilimsel yapılandırmasıydı. İkincisiyle de yükselen muhafazakâr siyasetin gözden kaçırıldığı

modern ihtiyaçlara cevap verecek bir hukuk anlayışının üretilmesi gereğini... 21. yüzyılın İslam'ın prensiplerine geniş çapta uygulama imkânı vereceğine inanmıştı Erol Güngör.

Kendisini tanıyanların gösterdiği ilgi ve itibara rağmen Erol Güngör'ün Müslüman Türk toplumunun geleceğine dönük olarak işaret ettiği tehlikelere ve işaret ettiği çözüm yollarına siyasetin kulak verdiği söylenemez... Perakende meselelerle boğuşan, kitleleri coşturup heyecanlandıran eserler dışında bilimsel düşünceye zihni kapalı kadroların kullanabileceği biri değildi o. Muhafazakârdı ama statükocu değildi. Değişime, yeniliğe açıktı. Bir dönem savunduğu ama daha sonra yanlış olduğunu düşündüğü fikri tashih etmekten çekinmeyecek ilmi cesaret sahibi biriydi. Bunun en açık göstergesi kendisini etkileyen ve izinden gittiği insanlardan biri olan Ziya Gökalp'in kültür/medeniyet ayrımı tezine kültür ve medeniyetin birbirinden ayrılamayacağını söyleyerek getirdiği itirazdır.

Günümüzde istikbalini inşa için yol arayan Türkiye'nin, sarılacağı böylesi güçlü bir dal önünde dururken dört bir yana savrulmasına, yabancı akılların tuttuğu ışıkta çare keşfetmeye çalışmasına esef etmemek elde değil.

Kaynaklar

- Güngör, E. (2007). *Tarihte türkler*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (2007). *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*. İstanbul: Ötüken Yayınları
- Güngör, E. (1990). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1999). *Türk Kültürü ve Milletçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1987). *İslâm tasavvufunun meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1991). *İslâmın bugünkü meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Özgürel, A. (2009). *Portreler galerisi küllenen izler 1-2*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

BU SAYFA BOŞ...

8 Aralık 2010 Çarşamba

V. OTURUM

10:00-12:00

Türkiye’de Ekonomik Değişimin Göstergeleri ve Yönelimi

(İİBF 75. Yıl Salonu)

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Kadir ARICI, Gazi Üniversitesi

Türk Modernleşmesi ve İktisadi Zihniyet (1839 – 1908)

Doç. Dr. Abdülkadir İLGEN, Bilecik Üniversitesi

*Türkiye’de Modernleşme ve Demokratikleşmenin Bir İz Düşümü
Olarak Yeni Orta Sınıf*

Doç. Dr. Tevfik ERDEM, Gazi Üniversitesi

İktisadi Gelişmenin Kültürel Dinamikleri

Yrd. Doç. Dr. Erdiñ YAZICI, Gazi Üniversitesi

*İktisadi Kalkınmanın Siyasal Sosyo-Kültürel Temelleri ve
Erol Güngör*

Yrd. Doç. Dr. Halil MUTİOĞLU, Adnan Menderes Üniversitesi

BU SAYFA BOŞ...

TÜRK MODERNLEŞMESİ VE İKTİSADİ ZİHNİYET (1839–1908)*

Doç. Dr. Abdulkadir İLGEN**

“Addir mûcib-i salah-ı cihân; cihan bir bağıdır
dıvarı **devlet**; devletin nâzımı şeriattır; şeriatta hâris
olamaz illâ melik; melik zapteylemez illâ leşker; leşker
cem edemez illâ mal; malı cem eyleyen reâyâdır;
reâyâyı kul eder padişah-ı âleme adl” (Öz, 2009, s. 60).

Kınalızâde Ali Efendi

“Sen aramıza şahsî tecrübe deneni şeyi getirdin”¹

GİRİŞ

Türk modernleşmesinde Tanzimat ve sonraki yıllarda görülen en önemli değişimlerden biri, dikkatlerin önemli ölçüde dünyaya -eşya, çevre ve zaman- çevrilmesinde yaşanmıştır. Gerçi geleneksel Osmanlı toplumunda “*Mal canın yongasıdır!*” şeklinde ifadesini bulan zihniyet yapısı, bunu her ne kadar bir realite olarak davranışlara yansıtırsa bile, henüz tüm toplum katlarında benimsenen bir *değer* haline getirememiştir. Tanzimat sonrası meydana gelen değişimlerden ilki, belki de en önemlisi, dünyaya karşı duyulan *ilgi*’nin, *zihniyet* (davranış) hâlinde *değer* (*norm*) haline geçirilmesidir. Buna dair ilk örnekler edebiyatımızda rahatlıkla görülebilir².

Türk cemiyetinde daha sonra ortaya çıkan Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık gibi fikir akımlarının tamamı, bir *değer* olarak *dünyaya* karşı duyulan ilgiyi

*Bu çalışma, küçük bir Anadolu kasabasında başladığı mesleki iş kariyerini, genç yaşında, profesyonel ve örnek bir çizgiye taşıyan *İpek AŞ. Yönetim Kurulu Başkanı* güzel insan, sevgili arkadaşım *Mete Eripek*’e ithaf edilmiştir.

** Bilecik Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü.

¹ Bir Rus Şairinin, Büyük Petro’nun ölümü üzerine yazılan bir mersiyeden. (Zikreden, Tanpınar, 1977, s. 130).

² Tanzimat sonrasında “gazel ve minyatür estetiğinden, geniş ve canlı tabiata doğru” bir çıkış bu devrin en önemli yeniliklerinden biridir. (Bkz. Tanpınar, 1977, s. 273).

meşrulaştıracak bir yığın argüman geliştirmekte oldukça başarılı sayılabilir. Gerek geleneksel gerekse modern damardan beslenen bütün fikir hareketlerinin birleştiği temel noktalardan biri, aynen Batı'da olduğu gibi, kendi memleketimizde de *ileri, müreffeh, kalkınmış güçlü bir devlet* yaratmaktır.

Bu dönemde uhrevi olandan dünyevi olana doğru evrilen bir zihniyet dönüşümü, Batı'yla temas hâlindeki münevver tabakada güçlü bir şekilde kendini hissettirmeye başlar. Dünyaya yönelişin, ya da dünyayı daha müreffeh kılmamanın araçları konusunda görülen ayrılıklar meselenin özünü değiştirmez³.

Burada, toplum ya da ülke kavramından ziyade, özellikle “*devlet*” kavramının altını özenle çizmek gerekiyor. Çünkü ne de olsa “*cihan bağının duvarı devlet*”tir. Dünyaya karşı duyulan *ilginin* meşruiyetine dair zihniyet değişmesi; bu isteğin nasıl gerçekleştirileceği, ya da bunun yapılabilmesi için hangi kaldıraç ya da dinamiklerin kullanılacağı konusunda hiçbir zihni değişme getirmemiştir. Hatta denebilir ki merkezî-modern devletin güçlenmesine paralel olarak, merkezî devlet geleneği katlanarak artmıştır.

Türk modernistleri, ülkedeki ekonomik ve siyasal değişmeleri, *sivil* ve özerk alanları tetikleyerek harekete geçirmek ve buradan yola çıkarak hem toplumu, hem de devleti dönüştürmek yolundan ziyade, yukarıdan aşağıya doğru ve her seferinde sivil alanı gittikçe daraltan merkezî devlet geleneğini öne çıkartmışlardır. Türk modernleşmesinin en temel karakteristiklerinden biri, önceden de yapıldığı gibi, her şeyin devlet eliyle yapılma isteğidir. Moderniteyle birlikte gücünü her geçen gün biraz daha arttıran merkezî-güçlü devlet, kendisinden başka hiç kimseye '*otonom-özerk*' bir alan bırakmamıştır.

Zihniyetin Oturduğu Yapısal Bütünlük

On dokuz ve yirminci yüzyıl Türk reformistleriyle daha öncekilerde görülen “*devleti kurtarmak*” fikri, basit ve tek yanlı bir gerekçeden ziyade, Türk toplumunun neredeyse biyolojik genetiğine işlemiş çok asli bir damardan kaynaklanmaktadır. Başka bir çalışmamızda (İlgen, 2009, s. 368–398) Türk merkezî devlet fikrinin Osmanlı devrine dair tarihî köklerine temas edilmişti. Fakat hemen belirtmek gerekir

³ Ziya Paşa'nın “*Efkâr-ı Firenge tebaiyyet yeni çıktı*” mısramında bir tenakuz gibi görünen ifadeler bile, işin esasından ziyade; şekle, usüle ve “bu maksada” ulaşmada hangi araçların kullanılacağına dair tereddütlerin bir belirtisi olarak ortaya çıkar. Ziya Paşa da diğerleri gibi yeniliğin taraftarıdır. Ona göre “hayatın her ihtiyacına cevap veren, 1250 sene işlenmiş büyük bir kaynak dururken, Garp'tan kanun tercümesi gülünç ve lüzumsuz, hatta cemiyette yaratacağı ikilik dolayısıyla tehlikelidir” (Tanpınar, 1977, s. 229).

ki, bu durum sadece Osmanlı devirleriyle sınırlı değildir. Ondan çok daha evvel, İslamlık öncesi Türk devlet geleneğinde de, devlet ve devlet başkanının ilahî köklerine dair kozmolojik⁴ ve dinî argümanlarla desteklenmiş kadim bir gelenek vardır⁵. Eski Türk inancında hükümdar olabilmek için (I) tanrının “*yarlık*” vermesi, (II) onu “*iyi talih*” ile donatması ve (III) insanların bir “kısmet” payı, yani tanrının kendisine verdiği “*ülüg*”lere sahip olması gerekir (Ögel, 2001, s. 574). ‘Kağan, budunun acunsalının merkezî olduğundan, doğum ve kıtlık ve bolluk, utku ve yenilgi hep ondan sorulur.’ (Divitçioğlu, 20005, s. 88). Zaten devlet denen mekanizma da (I) halkın hakkı ve payı (ülüş) ki bu *töredir*, (II) hizmet edenlere, üleşilen (üle-) dağıtılan gümüş üzerinde yükselir (Ögel, 2001, s. 604). Dolayısıyla;

“Türk toplumunda kurlaşma iki kutuplu olup bir yanda Kağan ve etrafında kümelenen boy beyleri ve alp savaşçılardan (Tonyukuk gibi) oluşan buyuran zümre; öbür yanda, geriye kalan halkın temsil edildiği buyurulan zümre vardır.” (Divitçioğlu: 2005, s. 85).

Türk-Moğol geleneğine göre *anda* veya ritüel yeminle gerçekleşen *nöker/kafadar* yoldaşlık kurumu (İnalçık, 2009, s. 11), kuruluş devri Osmanlı geleneğinde aynen devam ederek sadece kan bağının belirlediği bir ilişki yerine, savaşçı önder ile takipçileri arasında oluşan daha farklı bir ilişkiye imkân sağlamıştır (Kılıçbay, 1982, s. 250). Bu ilişki, köklerini eski Türk toplum ve devlet geleneğinden alan, İslami Devirde ise ana omurgayı koruyarak daha farklı bir şekle istihale eden kutsal devlet telakkisinin devamından başka bir şey değildir. En tepede kut sahibi bir hükümdar, onun etrafında hizmet eden *kapıkullarından* oluşan yönetici zümre ve en nihayet yönetilen *reâya*.

Klasik Osmanlı sisteminin temelini oluşturan ve Kınalızâde’de en yalın ifadesini bulan bu formülasyon; “1830’dan sonra, padişah memurla olur, memur hazineyle olur, hazine reayayla olur, reaya adaletle olur, adalet kanunla olur!” (Tahir, 1992, s. 24–25) şeklinde yeni bir forma kavuşur. Yeni devirle birlikte *kapıkulluğunu*, *memuriyete* tahvil eden sistem, işin öz ve esasından ziyade, şekle dair bir değişikliğe giderek modern devrin merkezî devletini yeniden inşa sürecine koyulur. Böylece “*kulun yerini aylıklı ordu, şeriatın yerini memur ve Babîâli alır.*” Türk tipi modernleşme tecrübesinde, klasik devrin en temel dinamiklerinden biri

⁴ Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. (Esin, 1980, s. 11–13).

⁵ Kitabelerde “*Türk budunu: ilediği ilini, elinden çıkarmış! Kağanladığı kağanını, kaybedivermiş!...*” Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, ‘İl’i, yani devleti, “kağanlık” tamamlıyordu. Kağanlık ise “Gök’ün”, yani Gök Tanrı’nın kendisi adına tayin ettiği bir temsilcisi idi. Bkz. Ögel, (2001: 436; 573–574) ; Divitçioğlu, (2005, s. 83–84).

olan devlet ve ona bağılı yönetici sınıfın etkisi azalmaz, bilakis modern devletin yapısı gereğı memur/kapıkulu sayısında ciddi bir artış olur.

Tam da burada, klasik devrin temel üretim aracı olan toprağın “*soyut mülkiyeti*” ile devletten bağımsız olarak, bu artışa el koyan özerk bir sınıfın olup olmadığı sorusuna verilecek cevap, Türk toplumunu Batılı toplumlardan ayıran en temel fark olarak karşımıza çıkar. Buna göre toplumsal artışa el koyan sınıf, Batı’da olduğu gibi özerk feodaller değil, klasik devirde kapıkulları, modern devirde ise sivil-asker bürokrasidir.

Merkezî devlet kendi dışında, daha baştan, bağımsız mülkiyet ve halk örgütlerinin meydana gelmesini önleyerek sermaye biriktirmeye yönelik normal piyasa davranışları yerine, devlet üzerinden rant devşirmeye yönelik bildik davranışların önünü açmıştır. Bunun doğrudan ve dolaylı sonuçlarından biri ve en önemlisi, yetenekleri, piyasaya dönük alanlarda geliştirme yerine, devlet kapısında ikbal arama ve toplumsal artışa devlet üzerinden el koyma şeklinde bir davranış/zihniyete yöneltmiştir⁶.

Türkçemize “*göze girme, göze gelme ve gözden düşme*” şeklinde giren deyimlerin ifade ettiği anlam da bunun arkasındaki asırlık zihni ve kültürel arka planı göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu deyimlerde, *kapılanmanın* neredeyse toplumun genetiğine işlemiş, *kendiliğinden* ve insiyaki bir davranış kalıbı hâlinde bütün toplum kademelerine sirayet ettiği açıkça görülebilir. Rastgele ihdas edilmediğı açıkça belli olan “*Babiâli*” kavramı, burada özel bir anlam ve zihniyet koduna atıfla, *kapılanmanın* nihai noktasının *devlet* olduğuna işaret eder.

Klasik Zihniyette Tereddüt ve Arayışlar

Tanzimat Fermanı’nı izleyen dönemde efkârı umumiye olmasa bile, hassasiyeti umumiyeye hâkim olan hava, bütün unsurlarıyla eskiydi. “Eski, yürüyen hayat karşısında son sözünü söylemesine rağmen, cemiyetin içinde, ruhlarda çok derin surette hâkimdi. Bütün hayat onunla doluydu. Canlı bir terkip olmayı çoktan bırakmış, fakat dağınık eczası, ayak bağları şeklinde her adıma engel oluyordu.” (Tanpınar, 1985, s. 71).

⁶Meselâ, Osmanlı’da özellikle XV. asırda zenginleşen bir tüccar çoktu. Ne var ki zengin tüccar bile toprağın kontrolünü elinde tutan yönetici sınıfla mukayese edilememektedir. 1500’lerde bir sancak beyinin yıllık geliri 4.000–12.000 Ducat altını iken, Bursa’nın en zengin sarraf ve tüccarı, nadiren 4.000 Ducat altına sahiptir. Bkz. (Ortaylı, 2000, s. 98). Mehmet Genç de aynı olguya işaret eder. Devletin, uzun vadede meşrû kabul ettiği kâr haddinin yüzde 10’u aşmadığı bir düzende, esnafın sermaye birikimi sağlamak konusunda oldukça zayıf bir konumda bulunacağı aşikârdır. Bkz. (Genç, 2000, s. 302).

“Arkasında nesilden nesle değişen, hayatı ve insanı her an yeniden keşfe çalışan, büyük kökleri durmadan yoklayan, şüphesi imanı kadar yaratıcı bir kültürün yokluğu, şekillerin ve prensiplerin bir defa için ve geniş olarak kabul edilmiş olması, çoktan yıpranmış, yarı tasavvufî bir lûgatın ve hayatla ilgisini kesmiş olmakla övünen bir duruşun – rindlik- mutlak hâkimiyeti, ve umumi şeklinde hayatın hep aynı mihverlerin etrafında dönüp durması. *Müslüman şark medeniyetinde insan değişmez*, canlılığını kaybeden değerlerin etrafında yavaş yavaş ufalır. Tanzimatın büyüklüğü burada, bu çemberi yıkmaktadır-, kendisini arayan diyemesek bile, kendisinden memnun olmayan ve değişmek isteyen insanın hamlelerini daima aynı boşluklara, mücadeleden vazgeçmiş, yorgun ve kötümser bir hikmetle duanın hemen yanı başında uçurumlarını açan *küçük hazcılığa* ve hayatı çok dışarıdan temâşaya çıkartıyordu.” (Tanpınar, 1985, s. 78).

Buna rağmen ilk defa bu dönemle birlikte, *ananenin* dışında, ferdin bizatihi ete kemiğe bürünmüş hâldeki görünümünü keşfe çıkan bir arayış ve kendini hissettirme ihtiyacı fark edilmeye başlar. Tanpınar (1985, s. 80), İzzet Molla'nın Keşan yolculuğu esnasında arabasının aynasında kendisini görme ve tasvir etmesini, herhangi bir buluştan çok daha ileri, “bütün bir sembol” olarak nitelendirir.

Yeni hayat aslında ferdin ve tabiatın keşfi, en azından bunun denenmesi, ya da ananeden kopmaya başlanmasından başka bir şey değildir. Eski ile yeninin çoğu kez yan yana, bazen de karşı karşıya geldiği ve el yordamıyla yönünü belirlemeye çalıştığı “dual” bir âlemin ortasında, on altıncı yüzyılın saatinde yaşadığına şüphe duyulmayan geniş halk yığınları bir yana bırakılırsa münevver tabakanın bir geçiş devrinin tereddütlerini yaşadığı muhakkaktır.

Aslında yeni hayatın imkân ve zaruretleri, daha bildik bir deyimle meydan okumaları karşısında, sadece geniş halk yığınları ve esnaf zümreleri değil, aynı zamanda münevver tabakanın da kafası net değildir. Zihni vuzuha ulaşamayan münevverin kafası, adeta eski ve yeninin –hangi yeni- mücadele sahası gibidir. Bu durum sebepsiz de değildir. Yıkılmış medrese, darmadağın olmuş iktisadi hayat, kapılarını ardına kadar açmış gümrükler ve muhafazası gittikçe güçleşen hudutlar; devrin devlet ricali ve münevver tabakasına derin bir düşünme fırsatı tanımaz. Fakat asıl sebep çok daha derinlerde, kadim yapının her tarafa dal budak salmış zihniyet şeklindedir.

“ Merkezî değerin en etkili –ve büyük bir istekle peşinden koşulan- toplumsal kaldıracın siyasal iktidar olduğu bir toplum –siyasal iktidarın ekonomiyi, sadece devletin piyasa mekanizmasını denetim altında tutması yoluyla doğrudan değil fakat, aynı zamanda, işlenebilir toprakların çok büyük bir bölümünün devlet denetimi altında bulunduğu bir sistem düşünün. Batılı “kapitalist” toplumlarda olduğunun aksine statünün gelirin ilk belirleyicisi olduğu, “prebendal” ödüllerin zenginliğin ana kaynaklarından biri olduğu ancak, bu tip bir zenginliğin sadece devletin tanınması halinde meşru olduğu bir toplum düşünün. Böyle bir toplumda özel mülkiyeti kalıcılaştıracak tüzel kişilik gibi mekanizmalar son derece sınırlıdır; *hukuk, piyasa ilişkilerinin yardımcı olarak değil*, esasta ceza hukukundan çıkarak gelişmiştir; memurlar olağanüstü yüksek ücret almaktadırlar ama yaşamları boyunca elde ettikleri kazanımlar ölümlerinden sonra müsadere edilmektedir.” (Mardin, 1992a, s.198).

Bir iki küçük istisna dışında, ne norm/değer dünyasında, ne de reel/zihniyet dünyasında yeni’yi tam olarak benimsemiş ciddi bir yönelişe rastlanmaz. Bu devirde sadece Sadık Rıfat Paşanın yazılarında, devlet-fert ayrımı yanında, birey temeline göre örgütlenmiş firmalar kurulması ve hatta gerektiği hâllerde yatırım amaçlı yabancı sermayenin ülkeye girişine izin verilmesi gereğine dair kuvvetli ibareler vardır (Sayar, 1986, s. 213–226).

“Vakıa Avrupa devletlerinin memalikinginde ebniye-i cesime ve büyük fabrikalar mevcut ise de müddet-i medide zarfında refte refte vücude gelmiş şeyler olduğundan başka, ekserisi devlet hazinesinden yapılmış şeyler olmayıp aksiyon denilen esham-ı müştereke ile zi-kudret teb’a ve tüccar hisseleriyle icad olunmuş ve olmakta olduğuna nazaran devlet-i aliyyenin kudret-i maliyesi mertebe-i kemale gelinceye kadar pek icab etmedikçe teceddüdat ve tağyirat-ı ebniye-i miriyeye beyhude sarf-ı nukud olmayıp ve fakat imar-ı şehir için eshab-ı kudretten hane ve sahilhane ve fabrika ve sair gibi ebniye inşası dahi teb’aya çok görülmeyip diledikleri vüs’at ve ziyette kârgir ve ahşap ve her ne gûna şey yaptırarak isterlerse inşasına ruhsat ita ve belki teşvikat-ı lâzime ifa oluna” (Zikreden, Mardin, 1990, s. 57–58).

Bu ifadelerde Paşa, Avrupa’dan da örnekler vererek her ne kadar özel sektörün ruhsat ve teşviklerle önünün açılmasını savunsa bile, “*devlet-i aliyyenin kudret-i maliyesi mertebe-i kemale gelinceye kadar*” ibaresiyle, devletin bu sahadaki

öncü rolüne işaret etmekten de kendini alamaz. Çok erken bir devrin ürünü olan bu görüşlerden daha ilerisini beklemek biraz da safdillik olur. Zira Klasik Osmanlı zihniyetinin temelini oluşturan devlet eksenli ekonomik bir dünyadan, onun tam zıddı bir eksenle, birey ve sivil toplumun temsil ettiği serbest rekabete dayalı ekonomik bir dünya ve onun bütün gereklerini içeren aksi bir evrene intikal; bilinen bütün değer ve davranış tarzlarının reddine bağlı olduğu için, o kadar da kolay değildir.

Gerçi Tanzimat⁷, mirî topraklarda ferdî tasarrufu kabul etmiş⁸, ‘*özel mülkiyete*’ güvence getirmişti, ama hâla dâhili gümrükler yürürlükteydi. Ayrıca özel mülkiyete getirilen güvenceyi, yani *müsaderenin* kaldırılmasını, piyasa güçlerine getirilen bir imtiyazdan ziyade, ‘ayan ve yüksek rütbeli devlet bürokrasisinin çıkarlarını koruyan bir düzenleme olarak görmek gerekir.’ (Küçükömer, 1994, s.55). Kaldı ki bu düzenleme de nihayetinde, altyapının zorlamasıyla değil, devletten beslenen⁹ ve yapısı gereği bir sınıf mahiyetini haiz olmayan zümrenin, aynı şekilde devletten devşirdikleri artık değeri, yasayla güvenceye alma teşebbüsünden başka bir şey değildir. İyi dikkat edilirse burada da merkezî devlet ve devlet imkânları üzerinden çıkar sağlama şeklindeki tipik davranış tarzı aynıyla muhafaza edilmek istenir.

Bertrand Russel, (Ülgener, 2006, s. 647–648) “*History of Western Philosophy*” adlı eserinde tarihî maddeciliği gözden geçirirken konumuzla ilgili çok önemli bir hususa dikkati çeker;

“Marksistler, kuvvet ve iktidar tutkusunun para sevgisi kadar kuvvetli bir motif olduğunu ve yine onun kadar adaletsizlik yaratan bir kaynak olduğunu hiçbir zaman yeterince anlamış değillerdi... Komünist teorinin hatası, bana kalırsa dikkatini sistemin aksayan noktalarından sadece birinde, yani servetin adaletsiz bölüşümünde toplamaktan ileri geliyor... Bana sorulsa bozukluğun en büyüğü kuvvet ve iktidar dağılımındaki eşitsizlikten geliyor derdim.”

⁷ Aslında Tanzimat her konuda olduğu gibi tarımsal reformlarda da “ikili” yapıyı tamamen kaldırmış değildi. İmparatorluğun her tarafında ziraî bölgelerde karışık durum devam etmişti, zira devlet yeni bir nizam beyan etmiş, fakat eskiyi kaldırmamıştı. Bkz. (Quataert, 2004, s. 998).

⁸ Fakat tarla üzerinde köylüye verilen tasarruf hakkı mutlak değil, belli kayıtlarla zapturapt altına alındığı için, içinde hâlâ belli tereddütleri barındırmaktadır. Bkz. Barkan, (1999, s. 379–385).

⁹ Tanzimat Fermanı’nın mimari olarak bilinen Reşit Paşa ile ilgili olarak Cevdet Paşa’nın verdiği bir malumat, bu devirde dahi, hem de modernleşmenin mimari sayılan bir zatın, *kapiya* yanaşmak için yaptığı davranışlarıyla devrin *tipik zihniyeti* hakkında yeterince fikir verebilir. “*O dahi âli binalar yapmak ve irad ve akar edinmek hevesine düştü ve daha sonraları oğlu Ali Galip Paşa’yı Pâdişah’a damad etmek için kadınlara ve harem-ağalarına müdahane eder oldu.*” Bkz. Cevdet Paşa, (1986, s. 10.)

Marks ya da Marksistlerin kapitalizm analizinde düştükleri en büyük hatalardan biri, ‘*klasik ve neoklasik iktisadın*’ tasvir ettiği teorik dünyayı, gerçeğin bizatihi kendisiymiş gibi mutlak bir veri olarak kabul etmeleridir. Sözelimi Neoklasik teoriye göre gelir dağılımında kişinin yerini tayin eden şey, son kertede marjinal faydanın belirlediği talep miktarı, ya da o kişinin ekonomiye yaptığı marjinal katkıdır. Dikkat edilirse bu soyutlama biçiminde, kişi ya da kişilerin sahip olduğu statü ya da özgül konumlar varsayımın dışında bırakılmıştır. Oysa Şerif Mardin’in (1992a, s. 201), dikkat çektiği bir husus; ‘...insan gücü piramidinde *verili bir konumun* neden daha fazla gelire egemen olduğu hakkında bize hiçbir şey söylemeyen ‘*sektör*’ gibi kümesel veri soyutlamalarının yetersizliğine işarette, “Aslında, gelirdeki farklılıklar toplum içindeki *özgül konumların egemen veya tâbi statülerinin* ürünü olarak görülebilir.” şeklindeki bir itirazla, yukarıdaki tezi çürütmektedir. Yukarıdaki analiz, ekonomik değer *piyasa güçlerinin* değil de büyük ölçüde *devlet gücünün* denetiminde olduğu verili bir sistemdeki (Osmanlı Devlet ve toplumu) ilişkilerin anlaşılmasında yardımcı bir model sunmaktadır.

Mevcut duruma en güzel örneği Cevdet Paşa, *Tezâkir*’inde verir;

“...Reşid Paşa’nın def’a-i ulâ sadaretinde âşar ve rûsumat iltizamından dahi ol devrin müteneffiz ve müntesibleri mebalîğ-i külliye kazanırlardı. Şöyle ki mülteziminden biri bir sarraf vasıtasıyla bir sancağın ya bir kazanın iltizamını şu kadar bin kuruşa kadar kabul edeceğini eshab-ı nüfuzdan bir zata havale edip beyinlerinde pazarlık kesildikten sonra ol zat dahi vükelâdan mensub olduğu mahalle varıp ol iltizamın şu kadar yüz yahud bu kadar bin kese noksaniyle ihalesini rica eder ve Sadriazâm muvafakat ettiği halde Maliye nazırıyla söyleşerek icra ettirir bu tariyk ile külfetsizce külliyyetli akçeler kazanılırdı. Lakin bu muâmele her kula müyesser olmayıp vükelâ ve ricâl-i devletin müteneffizlerine ve havâs-ı mensubana mahsûs idi ve ekseri bu muâmeleyi açıktan icra ederdi.” (Tezâkir: 1–12, s. 19).

Tanzimat ricalinin karşılaştığı güçlük ya da tereddüt de kendisinden bütünüyle farklı, kendi kavramlar dünyasında karşılığı bulunmayan bir sistem ve onun ürünü olan ekonomik gelişmişliğe ulaşma, onunla rekabet edebilme ya da en azından ona ayak uydurabilme diyebileceğimiz bir tavır geliştirmeyi nasıl başarıp başarmayacağı sorunsalında düğümlenmekteydi. Dönemin tamamı boyunca atılan adımların hepsinde, bu tereddüt ve arayışların izlerine rastlanır. Birinde piyasa mekanizmasının, diğerinde ise devletin içinde ve dışındaki statü gruplarının

rekabetine dayalı iki farklı anlam ve değerler dünyasının yarattığı çelişki, Tanzimat'ın meydana getirdi *dual* yapının tamamına damgasını vurmuştur¹⁰.

Aslında sorun (Akat, 2008, s. 39) “Binlerce yıldır ‘*kutsal devlet*’ inancı içinde gelen, yöneten kadar yönetilenin de bu kutsamayı içselleştirdiği bir toplumda, birey hakları, hukuk, sivil toplum, piyasa gibi, her birinin amacı ve kökeni devletin etkinliğini kısıtlamak olan kavram ve kurumların” üretilip üretilemeyeceği etrafında düğümleniyordu.

Bu dönemde, hem de özel mülkiyeti güvence altına alan bir adım olarak bilinen arazi kanunnâmesinden sonra, devletin tarıma müdahalesi daha önceki yüzyıllarla kıyaslanamayacak biçimde artmıştı. Quataert (2004, s. 992), ‘*fiskalist*’ devletin politikalarını analiz ederken “Bu, gayesi merkezileştirme ve Batılaştırma olan ve merkezî idareye mahalli ayanların muhtariyetlerine müdahale ettirecek ve *toprağı, köylüleri ve üretim fazlasını kontrol altına alacak olan* Tanzimat programının bir kısmıydı.” şeklinde bir değerlendirmede bulunur.

Prens Sabahaddin’in (Reyhan, 1993, s. 124) Osmanlı toplumuna eleştiri sadedinde yönelttiği “ailelerin pazar için değil de kendilerine yetebilecek bir üretim faaliyetinde bulunarak (kendilerini) dünya ekonomisinden soyutlamış” olduğu şeklindeki eleştiriler; Türkiye’de ticarî ziraatın 1800’den evvel mi, yoksa 1850’den sonra mı başladığı ya da ticarî ziraati kimin geliştirdiği: büyük toprak malikâneleri mi, yoksa küçük çiftlikler mi şeklinde devam eden akademik bir tartışmaya da konu olmuştur (Quataert, 2004, s. 984–985).

Sorun sadece tarımsal alanda değil, “yed-i vahid” usulünün kaldırılması örneğinde görüldüğü gibi, imalat sanayiinde de aynıydı. Hükümet bir taraftan üretimdeki inhisarı bozarken perakende fiyatlarını kontrol etmeye devam ediyordu. Piyasa mekanizmasına yabancı bir toplumun 1860’lı yıllarda Islah-ı Sanayi Komisyonu vasıtasıyla uygulamaya soktuğu bir karar, bu tereddüdün izlerini taşıyor. Komisyon, aldığı bir kararlar, birçok loncayı şirkete çeviriyor, *kim ne olursa olsun* bu şirketlere girebiliyor, hatta devlet bunları sübvansede ederek sadece hammadde almalarına imkân sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda ruhsat sistemini andırır bir

¹⁰ A. G. Sayar, Tanzimatın bu tereddütlü yönelişlerini açıklama sadedinde; “*Ne var ki, iktisadî olayların akışkanlığı ile piyasa şartlarını tabii gelişme seyri içinde hazırlayan sürecin başlaması aynı yönde olmayacaktı. Ani olmayan bir tempoda bu süreç beraberliğinin sağlanabilmesi için pazar şartlarının kâh önündeki set ve engeller yıkılacak, kâh yer yer bu sürecin önü tikanacak, fakat her halükârda arkaik-kurumsal unsurlarca gelişme daha çok iktisadî hayatta Tanzimat dualizmine yol verecekti. Ancak bu esnek davranış normlarının insan-eşya ilişkisini yepyeni bir biçimde yoğurmaktaydı.*” tespitinde bulunur. Bkz. (Sayar, 1986, s. 232).

şekilde, üretilen malların sırf şirket hissedarlarının dükkânlarında satılabilmesine izin veriyordu (Quataert, 2004, s. 1010).

Fakat hemen belirtmek lazım ki, yine bu devirde, yani 1859 tarihli bir Vekiller Heyeti raporunda, ‘*teamül-i kadîm*’ tabiri, artık eski muhtevasından farklı bir anlamda, lügat manasıyla eskimiş ve zamanı geçmiş uygulamalar anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu, gelenek ya da gelenek olarak bilinen uygulamaların bazılarına karşı duyulan güvensizlik veya bir tür makas değiştirme olarak değerlendirilebilir. Nitekim Balta Limanı Ticaret Sözleşmesi’nde, pazarlık gücünü ithalat mallarından alınan vergilerin yükseltilmesi için değil, ihracat mallarından alınan gümrük vergilerinin yükseltilmesi için kullanan devlet, 1861 tarihli anlaşma ve akabinde aldığı tedbirlerle bunun tam tersi bir politika izlemeye başlamıştır. Bunu diğer tedbirler izledi (Genç, 2000, s. 85–96).

Görüldüğü gibi, bu devirde özellikle *devleti* yeniden ‘*eski gücüne*’ -bunu bilhassa siyasal güç olarak anlamak lazım- kavuşturmak için atılan adımlar, sivil toplum ve ekonomiyi güçlendirmekten ziyade, kamu maliyesini güçlendirmek ve bu imkânlarla devletin bekasını tahkim etmeye yöneliktir.

Öncelikler Sorunsalı: Bir Dilemmannın Serencamı

Tanzimatın açtığı kapıdan ülkeye giren yeni fikirler, “*kanun-u kadim*”in ‘mutlak’ hâkimiyetini tahtından indirmesine indirmiş ama etki ve gücü hâla devam eden kadim gelenek, hem norm/değerler, hem de zihniyet/realite/davranış ve uygulamalar dünyasında varlığını sürdürmeye devam etmişti. Fakat her ne olursa olsun, “zorladığı bütün kapıları kendisine kapalı bulan insan, yavaş yavaş kendi içinde değişimin imkânlarını aramakta” (Tanpınar, 1985, s. 79), sadece kendi kendisiyle değil, aynı zamanda yaşanan hayatla yüzleşerek çözüm yolları bulmaya çalışmaktadır.

I. Meşrutiyetin hemen arifesinde, saray ve bazı paşa konaklarıyla Beyoğlu gibi Frenklerin ekseriyeti teşkil ettiği semtlerde¹¹, yavaş yavaş Batı tarz ve modası etkilerini hissettirmeye başlasa da bu durum, zihni bir dönüşümden ziyade, bir tür özentî veya yozlaşmadan başka bir şey değildir. Oysa yaklaşık aynı yıllara rast gelen bir dönemde Ahmed Mithat Efendi’nin (Okay, 2008, s. 108) Batı seyahatinde

¹¹Bilhassa Kırım Harbi’nden sonra Beyoğlu’ndaki umuma açılmış Avrupakâri müesseseler, terziler, manifatura tüccarları, tuvalet eşyası ve mobilya satan dükkânlar Müslüman ahalinin daha sık uğradığı yerler olur. Devrin gazetelerinde görülen ilanlar, her gün Avrupa’dan yeni bir modanın geldiğini gösterir. Bkz. (Okay, 2008, s. 94–95).

gözlemediği “...sabahleyin otelinden çıktığında kolayca araba bulması, saatle tutulduğu zaman hiç değişmeyen ücret tarifesi, müşterinin arabacıyla beraber takip ettikleri saat, sonra hiçbir münakaşa etmeden ödenen ücret...”; bütün bu intibalar ve bunların arkasında bulunan üstyapıya ait ‘*vicdanî, ahlakî ve kanunî*’ değer ve normlar dünyası, Osmanlı-Türk insanının tamamen yabancı bulunduğu şeylerdir.

Türkiye’de merkantilist düşüncenin kök salamayışının sebeplerine dair yaptığı bir analizinde Şevket Pamuk, (1999–2000, s. 142) bunun en önemli sebebi olarak, Osmanlı Devleti’ndeki iktisadi uygulamaların her şeyden önce merkezî bürokrasinin önceliklerini yansıttığını belirtir. Hâlbuki Avrupa’da merkantilist düşünce ve uygulamaların gelişmesinde, tüccar ve üretici öncü bir rol oynamıştır. Osmanlı toplumunda ve siyasetinde merkez dışındaki kesimlerin ağırlığının arttığı 17. ve 18. yüzyıllarda bile, iktisadî düşünce ve uygulamalara bürokrasinin öncelikleri egemen olmaya devam etmiştir.

Yukarıdaki analiz, Avrupa’daki siyasî ve ekonomik altyapıdan tamamen farklı bir özelliğe sahip Osmanlı siyasî ve ekonomik düzeninin, ekonomi politikalarını belirleyen *iktisadî zihniyet* üzerindeki en kritik etkilerden birini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu sebepten dolayı Osmanlı modernleşmesi, toplum ya da toplumsal dinamiklerden devlet ve devletin bütün kurumlarına doğru giden bir *nedensellik* yerine, devletten topluma ve toplumun bütün kesimlerine doğru giden bir *nedenselliği* öne çıkartmıştır.

Bu devirde, sadece münevver tabaka arasında değil, taşradaki eşraf ve hatta yer yer sıradan ahali arasında bile Osmanlı siyasî yapısı üzerinde yapılacak reformlar hakkında tartışmalar başlamıştır. Ankara’da bir paşa konağında misafir olan bir İngiliz seyyah, bölge ve bölge insanlarıyla ilgili intibalarını anlatırken yeni Anayasa teşebbüsünün akamete uğrayacağı şeklinde görüş bildiren bir paşazadenin görüşlerine atıfta bulunur.

“Neden böyle düşünüyorsun diye sordum. ‘Çünkü, sadece seçmen sınıfı değil, muhtemelen parlamentoya seçilecekler de ancak yarı eğitilmiş insanlar olacak. Cahil birtakım yasamacılar, aynı derecede cahil bir halk için yasa koyacaklar. Zaman istiyoruz,’ diye devam etti, ‘yollara, demiryollarına ihtiyacımız var. Ulaşım araçları olsa, insanlar, yolculuk eder ve yaşadıkları yerlerin uzağında öğrenilecek, hatta siz Hristiyanlardan bile öğrenilecek çok şeylerin olduğunu görürlerdi. Bizi *yollara, demiryollarına kavuşturmak*, elli anayasaya bedeldir;

bence Anayasa'nın uygulanamayacağı çok geçmeden anlaşılacak.”
(Burnaby, 1999, s. 102–103).

Yukarıdaki görüşler, yani ‘*politika dışı*’ modernleşme isteği, sadece bu gencin değil, aynı zamanda aralarında Ahmed Mithat Efendi gibi bazı münevverlerin de bulunduğu ve II. Abdülhamid’in benimsediği türden bir modernleşme tarzıydı (Mardin, 1990, s. 74). Ve bu görüş tarzı, hiç de yabana atılamayacak sağlam bir esasa dayanıyordu.

Hobsbawm (2000), küreselleşmeyle ilgili olarak kendisine sorulan bir soruya cevap verirken bunun ekonomik olandan ziyade teknik şartlara bağlı olduğunu söylüyordu. Geçmişte ekonomik küreselleşmenin bu denli başarılı olamayışı, zaman ve mesafe engelini aşacak teknik yetersizliklerin doğal bir sonucuydu. On beşinci yüzyılın sonlarında dünya etrafının denizle dolaşılmasından önce, dünyayı tek bir ünite olarak düşünmek mümkün değildi. Başlangıç noktası, muazzam sürat ve malların naklindeki küresel hızdı. Geçmişte, malların kullanımı daha çok üretildikleri yerlerle sınırlıydı. Ve ticaret son zamanlara kadar, uzun mesafelerde bozulabilir malların özelliklerini koruyarak nakletmenin imkânsızlığı gibi sebeplerin etkisi altındaydı. Sadece tahıl ticareti yapılabilir, fakat taze malların ticareti yapılamazdı (Hobsbawm, 2000, s. 62–63).

İlber Ortaylı (2000, s. 29), Türkiye’de yollar ve üretim teknolojisi gibi tarihî teknoloji üzerine yapılan çalışmaların çok yetersiz olduğu ya da hiç yapılmadığı meselesi hakkında ihtirazi bir kayıt düşerken aynı meseleye dikkatleri çeker. 1870’li yıllarda Anadolu’yu at üzerinde dolaşan aynı İngiliz seyyah, Yozgat yakınlarında yerel ahaliyle konuşurken bundan birkaç sene evvel Ankara ve havalisinde çekilen kıtlık ve açlıkla ilgili olarak, Sultan Abdülaziz tarafından gönderilen yardımların, yolların elverişli olmayışı nedeniyle kendilerine ulaşamadığını söyleyen köylülerin yakınmalarına şahit olur (Burnaby, 1999, s. 124). I. Meşrutiyetin ilanından sonra kademe kademe faaliyete geçirilen Anadolu demiryollarının, ‘*pazara yönelik*’ tarımsal faaliyet üzerindeki etkisi ve üretim artışlarına dair bilgiler de yukarıdaki bilgiyi teyit eder (Quataert, 2008, s. 159–164).

Osmanlı iç ticareti hakkındaki çalışmalar, imparatorluğun tarım mahsullerinin azamî %25’inin ihraç edildiğini göstermektedir. Bu, bahsi geçen dönemde üretilen mahsulün %75’inin ya mahallinde tüketildiği, ya da diğer bölgelere sevk edildiği anlamına gelmektedir. Quataert (2004, s. 952–953), milyonlarca çiftçi ve zanaatkârın, ihtiyaçlarını ya kendilerinin karşıladığını veya yetiştirdikleri ve imal ettiklerini civardaki bölgelere sattıkları tahmininde bulunur.

İmparatorluk genelinde buna dair yeterli istatistikî veri bulunmayışına rağmen, diğer bölgelere mamul mal ihraç ettiği bilinen bir merkezîn, Diyarbakır'ın bile, ürettiği malların önemli bir kısmını yerinde tükettiği bilgisi, ülkenin iç ticareti hakkında ciddi bir fikir vermektedir. Bu durum muhtemelen ulaşım maliyetinin yüksekliği ve daha önce mevcut olan dâhilî gümrüklerle bir derece açıklanabilir.

İlber Ortaylı (1995, s. 183), 19. yüzyılın sonlarına kadar geniş köylü kitlesinin, 'ulusal pazar ilişkileri çok sınırlı, kapalı bir hayat tarzı ve ekonomik ilişkiler içinde yaşadığını' belirtir. 1890'larda Ankara ve Konya'ya kadar uzanan demiryolu, ilk defadır ki tarım üretimini ulusal ve uluslararası pazarlara açmıştır. İşin daha da ilginç yanı, Osmanlı İmparatorluğu'nda yekpâre bir ulusal ekonomiden söz etmenin zorluğunda yatar. Aynı yazar Osmanlı ülkesinin birçok '*ekonomik kompartuman*' veya '*çevreden*' (zone) oluştuğunu zikreder. Bu yüzden Osmanlı Rumeli'sindeki tarımsal yapı ve manifaktür, Avrupa'nın başka bir ulusal sistemiyle, yani büyük ölçüde Avusturya-Macaristan'la bütünleşmişken Suriye-Lübnan ve Basra; Fransa ve Britanya ekonomileriyle bütünleşmişti. Bu vilayetlerin birbirleriyle etkileşimi söz konusu değildi ve iktisadî-kültürel hayattaki gelişmeleri de Bâbiâli'den çok dış merkezler yönlendiriyordu.

Bu bilgiler, modernleşme devri iktisadî zihniyetini etkileyen, ya da en azından sınırlandıran –zihniyet denilen şey de en nihayet verili şartlar altında oluşan bir davranış şeklidir- altyapıya dair faktörlerden birini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu devir, yani I. Meşrutiyet Devri, aynı zamanda bir önceki dönemde uygulanan politikalara ait pratik sonuçların daha net biçimde kendini hissettirdiği bir dönem olduğu için, bazı reaksiyonları da beraberinde getiren bir dönem olarak nitelendirilebilir¹².

1838 antlaşmasıyla 'dünyadaki en serbest rejimlerden' biri hâline gelen Osmanlı Türkiye'sinde, arkasından gelen malî istikrarsızlık, hazine açıkları ve zarar eden imalatçıların şikâyetleri yüzünden, bir önceki uygulamalara karşı derin bir şüphe uyanmaya başlamıştı. Nitekim arkadan gelen 1861–1862 antlaşmalarıyla ihraç mallarına uygulanan vergi oranlarının %12'den %1'e düşürülmesi ve 1894'te İstanbul Ticaret Odası'nın baskısıyla en önemli hububat maddelerine deniz yolu

¹² Tanzimatın getirdiği "serbesti" fikrine itirazlar *ilke*'den ziyade, uygulamaların sonuçları üzerinde yoğunlaşır. Balta Limanı Antlaşması'nın ülke ekonomisi üzerindeki olumsuz sonuçlarını anlatan Namık Kemal, "*Fenn-i Servet* müelliflerinin kâffesi '*bırak geçsin, bırak yapsın*' meselini ki manay-ı lâzimesi ticaret ve san'atın hürriyet-i mutlakası demektir şiar ittihaz eylediler. Vâkıa her ne işte olursa olsun menfaat, hürriyettedir. Çünkü muktezay-ı tabiat hürriyettir. Lâkin bazı arzularla bu hürriyet-i ticaret Osmanlılar için aynı mazarrat oldu. '*Tesiri bizde zıddına düştü devaların.*'" Bkz. (Sungu, 1999, s. 825–827; Tanpınar, 1985, s. 431–432). Namık Kemal'in görüşleri için ayrıca bkz. (Mardin, 1990, s. 71).

nakliyesi üzerinden alınan dâhilî vergilerin kaldırılması türünden uygulamalar;¹³ 1838 Balta Limanı Antlaşması'na da damgasını vuran, “*geleneksel provisyonist-fiskalis*” zihniyet çizgisindeki tereddüdün tezahürleri olarak değerlendirilebilir¹⁴.

Fakat hemen belirtmek lâzım ki, değişimin dinamosu, büyük ölçüde devlet ve devlet tarafından örgütlendiğinde şüphe bulunmayan sivil organizasyonlardır. Nitekim 1876–1908 yılları arasında Osmanlı reformu ve tarımını içeren çalışmasında Quataert (2008), ziraat okullarının açılmasından ziraî eğitimin yaygınlaştırılmasına, Ziraat Bankası'nın tesisinden zirai üretimi teşvike yönelik kredilere, ayrıca eş zamanlı olarak demiryolları yapımı ve ziraat makinelerinin getirilmesine kadar bir yığın yeni uygulamaya dair oldukça kapsamlı bilgiler verir. 1876'da sadrîâzâmın emriyle taşra ve İstanbul'da kurulan ve 1883'te yeni bir yönergeyle merkezî hükümetin dikkatli bir denetime tâbi tutmayı amaçladığı ve daha sonra adı sadece Ticaret Odası hâline getirilecek olan Osmanlı Ticaret ve Ziraat Cemiyeti de *sivil inisiyatif* tarafından değil, *merkezî bürokrasi* tarafından teşekkül ettirilmişti. 1885 yılından beri Ticaret Odası'nın resmî yayın organı *Le Journal de la Chambre de Commerce de Constantinople*, işlevini ‘*halkı her hafta ticaret, sanayi, tarım, maliye, nafla ve kamu yararını ilgilendiren diğer konular hakkında bilgilendirmek*’ şeklinde ifade ediliyordu (Quataert, 2008, s. 81).

“Gazete, okuyucularını dünya ve piyasa koşullarından, yatırım imkânlarından, hükümetin ticareti ve tarımı geliştirme çabalarından ve tüm bunların yanı sıra ıslah edilmesi gereken mevcut kusurlardan haberdar ediyordu. Kuvvetle muhtemel, gazete hükümet yardımı alıyor ve hükümetin gayriresmî yayın organı olarak faaliyet gösteriyordu.”

Bu ve benzeri adımlar, devlet öncülüğünde “*politika dışı*” modernleşmenin, daha açık ifadesiyle “*öz çıkarlar tarafından yönlendirilen*” kapitalist bir zihniyetin oluşmasında ‘*sınırlı oranda*’ etkiye sahip olmuştur. Quataert (2008, s.83), Ticaret Odası'nın mecmua vasıtasıyla üç aşamalı bir hedef izlediğini kaydediyor. Birincisi, modern ve örnek bir ticaret sisteminin geliştirilmesi; ikincisi, modern yöntemlerden haberdar olan ve ihracat için üretim yapan varlıklı bir sınıfın oluşturulmasını teşvike yönelik gayretler ve en nihayet üçüncü olarak, ürün satın alıp yurtdışında veya

¹³ Mutlak serbestiyetten korumacı bir çizgiye doğru giden bu yönelişlerin analizine dair bkz. (Quataert, 20004, s. 945).

¹⁴Sözü edilen antlaşmada, yaygın kanaatin aksine, Osmanlı devlet ricalinin, zaten az olan pazarlık gücünü, ithalatı değil, ihracatı sınırlandırmak ve vergilendirmek için kullandığı görülmektedir. Bu sebeplerine dair analizler için bkz. (Genç, 2000, s. 54–55).

İstanbul'da satan kendi üyelerinin tüccar olarak konumunu güçlendirmek. Bütün bunlar, pekâlâ politika dışı bir alanda ve 'devlete bağımlı' sivil(!) bir burjuva oluşturma gayretleri olarak değerlendirilebilir.

Bu dönemde yurtdışına gönderilen ve yeni açılan modern okullardan mezun olan öğrenciler, bürokrasi içinde modern ve bilimsel tarıma dair uzmanlıklarını uygulama çabalarında, çoğu kez hayal gücü ve esneklikten mahrum bir çizgi izlemekle, 'henüz ekonomide hissedilmeyen ihtiyaçları karşılamaya yönelik' aşırı bir ilgi gösterdiklerinden¹⁵, alınan eğitimin pratikteki uygulamaları, istenen sonuçları doğurmakta başarılı olmadı (Quataert, 2008, s. 275). Tarımda görülen uygulamaların benzerine, ülke sanayiini geliştirmek için kurulan 'Islah-ı Sanayi Komisyonu' talimatnâmesinin hükümlerinde de rastlanabilir. Burada da merkezî bürokrasinin denetim ve kollaması esas alınmıştır (Ortaylı, 1978, s. 125).

Bunun temel nedenlerinden biri, toplum ve devletin tarihî kökenlerine sirayet etmiş merkezî devlet geleneğinden ileri gelirken diğeri de kendilerine aktarılan devlet yetkilerini, hem devlet hem de köylüler pahasına zenginleşmek için kullanan yerel eşraf ve âyanın, devletin merkezî denetimini zayıflatmasından ileri geliyordu (Heper, 2006, s. 69–70). Gözden kaçırılan bir diğeri ise, siyasî, idarî ve askerî bir yığın tehditle sarsılan devletin¹⁶, girilen reform süreciyle, kendini bir nevi yeniden tesise imkân sağlayacak malî kaynaklara duyduğu ihtiyaçtı. Zaten fiskalist bir gelenekten gelen devlet, hem tarımda hem de sanayi alanındaki bütün adımlarında bu kaygıyla hareket ediyordu (Okyar, 1994: 258; Heper, 2006, s. 83).

Osmanlı modernleşme döneminin iktisadî zihniyetini anlaşılmasız kılan temel yanılgılardan biri, bu dönemin sadece 'ekonomist' yaklaşımlarla izaha kalkışılma gibi riskler taşımasıdır. Osmanlı merkezî bürokrasisinin, dönemin şartları gereği, karşı karşıya kaldığı çok katmanlı bir meydan okuma –ki yapısı gereği, çoğu zaman devletin ekonomik çıkarlarıyla siyasî çıkarlarını karşı karşıya getiriyordu- devleti, bazen ekonomik çıkarlarının aleyhine siyasî çıkarlarını bazen de siyasî çıkarlarının aleyhine ekonomik çıkarlarını tercih etme durumuna itebiliyordu. Mesela bir dönem devlete ait toprakların artı değerine vergi aracılığıyla el koyan ve pazarlayan âyanın, sadece ekonomik artı değeri değil, aynı zamanda merkezî iktidarı da tehdit eden

¹⁵Metin Heper, on dokuzuncu yüzyılın son yıllarında ortaya çıkan bir zihniyet yapısından bahseder. "Bu yeni bürokratik seçkinlerin ütöpik bir zihniyet yapısına sahip olmaları idi. Bu yaklaşım, söz konusu seçkinlerin hipotetik 'gelecekler' tasvir etmelerine ve söz konusu 'gelecekler'i sırf kendi istedikleri için kolayca yaratabileceklerine inanmalarına yol açmıştı." Bkz. (Heper, 2006, s. 91–92).

¹⁶Namik Kemal, Tanzimat Hatt-ı Hümayununu, zatında hukukî değil siyasî bir eser olarak değerlendirir. "Vakiâ zahirine bakılsa herkesin hayatına, malına, ırzına kefil olmak için zannolunur. Fakat hakikati hâlde devletin hayatını temin maksadıyla ilân olunmuş idi." der. Bkz. (Sungu, 1999, s. 778).

merkezkaç eğilimlere sahip olması, devletin âyanlara karşı küçük toprak sahiplerini desteklemesine sebep olmuştur. Oysa tarımsal fazlayı yaratamayan bir ekonominin, piyasa şartları içinde sanayileşmesi doğal olarak mümkün değildi. Tarımsal fazlanın yaratılması ise, büyük ölçüde ticarileşmiş ve ölçek büyüklüğüne ulaşmış tarımsal birimlerle sağlanabilirdi. Bu tarz bir gelişme, kendi otoritesine karşı meydan okuyabilecek toprak sahibi bir sınıfın doğmasına sebep olacağı için, *mülkân*¹⁷ sahipleri tarafından engellenmiştir (İnan, 1983, s. 27).

Kendi aralarında *yatay* bir ilişki geliştirmek yerine, devletle *dikey ve bireysel* bir ilişkiye giren ve bu unvanı merkezînin çıkardığı özel bir fermanla elde eden âyan, aynı zamanda merkez tarafından *denetlenen* bir *statüyü* yerel düzeydeki devlet görevleri için kullandığından, bir *sınıf* olmaktan ziyade, sürekli birbiriyle rekabet eden bir zümreyi temsil ediyordu. Aynı yapı Lonca sistemine de hâkimdir. Yukarıda bahsi geçtiği üzere, devlet denetimli şirketlerle XIX. yüzyılın ikinci yarısında imalat sanayiine verilen ‘ruhsat ve imtiyazların’ ana çizgilerinde de devletin dominant karakteri kendisini gösterir. Bahsi geçen dönemi inceleyen çalışmada Ökçün (1972, s. 146–147), kendilerine imtiyaz verilen firmaların, sözleşmede öngörüldüğü biçimde, sadece imtiyaz dâhiline giren bölgede üretim tekeline sahip olma imtiyazını değil, aynı zamanda satma tekelinin imtiyazına da sahip olduklarını belirtmektedir.

Merkezî uygulamalara muhalefeti temsil eden *Yeni Osmanlıların* şikayetlerini, beliren yeni iktisadî imkânlardan şahsen faydalanamayışlarına bağlayan Şerif Mardin (1990, s. 72), zamanla bunların eleştirilerine iştirak edenlerin de, siyasî gücü elinde bulunduranların dümen suyuna girdiklerini belirtir. 1867’de Londra’da *Yeni Osmanlılarla* görüşen Macar müsteşriklerinden Vambéry de bunları, “*vakâî ihtilalci idiler, fakat sadık ihtilalci. O saf Almanlara benziyorlardı ki memleketlerinde Cumhuriyetin tesisini isterler; lâkin başında bir Grand-duc bulunmak şartıyla...*” şeklinde ironik bir benzetmeyle benzer bir sonuca varır¹⁸.

¹⁷ Findley, 1830’lar sonrası sivil bürokrasiden *kalemiye* diye söz etmek yerine, *mülkiye* diye söz etmenin yerinde olacağını söylemiştir. *Mülkiye*, hem toprak sahipliği, hem de egemenlikle ilişkili bir kavramdır. Bkz. (Heper, 2006, s. 89).

¹⁸ İhsan Sungu, Macar müsteşrikin tespitlerini, Yeni Osmanlıların kendisine karşı ihtiyatlı bir dil kullanmalarına bağlar. Fakat bu konuda Tanpınar gibi Ülgener de aynı kanaatte değildir. Ülgener, Tanpınar’ın Ziya Paşa’yı, “*bütün hayatı ve eseri tıpkı devri gibi acayip bir ikilik içindedir.*” şeklinde nitelediğini belirterek, Paşa’nın devlet kapısındaki haris tavrının, sırf ona özgü bir davranış kalıbı olmaktan ziyade, devrin *tipolojisini* veren *tipik* bir davranış olduğu hükmünü verir. Bkz. (Ülgener, 1983, s. 32–33).

Haddizatında devletin bekâ sorunuyla başa çıkabilmek için ‘*Devlet-i Aliyyenin hukuku Avrupa’ya ithaliyle erbabı tamamı nazarlarına bir sedd-i sedit çekilmek*’ mütalaasıyla yola çıkan Reşit Paşa (Baysun, 1999, s. 733) ve I. Meşrutiyet’in ilanına öncülük eden Mithat Paşa gibi zevatın hepsi; bu teşebbüsleri, “*efkâr-ı âmmenin*”¹⁹ talepleri ve modern kapitalizmin temeli sayılabilecek hakiki bir *sivilleşme* amacından ziyade, devleti tahkim etmek ve merkezî kontrolü daha da derinleştirmek için başlatmışlardı.

Bu bağlamda Ziya Paşa’nın görüşlerini değerlendiren Tanpınar (1985, s. 331), “Paşa’ya göre, Tanzimat hazırlıksız başlamış, *insanı değiştirmeden terkihi bozmuştur.*” hükmünü verir. Bundan, *zihniyeti* belirleyen iklim ve ananeyi değiştirecek yapısal reformlar yerine, sırf pratik kaygılarla yola çıkan bu neslin, pekâlâ “*tarihî ve felsefî derinlikten yoksun*” (Mardin, 1992b, s. 18–19) bir anlayışla sürekli sathî çözümlere yöneldikleri sonucuna varılabilir. Bu tür kafa yapısında, tarihî bir süreçte gelişen veya gelişemeyen dinamik ve her aşaması bir diğerinden farklı özgün kesitleri kendi bağlamında kavrama ve analiz etme yerine, durağan ve özcü bir yaklaşımın esas alındığı açıkça görülebilir. Söz konusu ‘öz’ün esasî devlettir. Şu hâlde, “*devlet bazen hastalanır*”, hatta bu hastalıklar her zaman birbirinin aynı da olmayabilir, ama şurası muhakkak ki, bunlar hiçbir zaman ‘*bir zaman-tarih çizgisi*’ içinde şekillenmez. Bu özcü yaklaşımın bir diğer telakkisi de devleti insan vücuduna benzetmesidir. Bu açıdan, bütün bir reformlar neslinin, ‘*içtimâî bir tabip*’ rolüne soyunmasında anlaşılacak bir taraf yoktur.

Tarihî süreç içindeki dinamik ve özgün bir toplum ve devlet yapısı yerine, ‘*tarihsiz*’ ve ‘*özcü*’ bir yaklaşımın temsilcisi olan bu neslin, hem tarihînin, hem de toplum ve devletin ‘*katmanlarını*’ açığa çıkartma ve bunlar arasındaki yatay ve dikey ilişkileri analiz etme yerine, çok daha basit bir yöntemi, statik ve sadece devletin etkin rolünü merkeze alan ve diğer bütün faktörleri dışarıda bırakan yaklaşımları, ileri sürülen bütün çözüm önerilerinin satıhta kalmasına sebep olmuştur. Sonradan (Mardin, 1992b, s. 83) Hüseyinzade Ali Bey’in de belirttiği üzere, bütün Jön Türklerin Sultan Abdülhamit’e babalık görevini yerine getirmekte kusuru olan bir baba gibi bakmalarında da bu tavrın ana çizgileri açıkça görülebilir. Bunun içindir ki, Mizancı Murat Bey’in İstanbul’dan kaçtıktan sonra bile Padişah’a

¹⁹Gerçi *efkârı umumiye*, Namık Kemal neslinden önce bilinen bir kavram değildi. Bu kavram ve “*yaşadığı cemiyete kendi meseleleriyle meşgul olma*” alışkanlığını öğreten de Namık Kemal olmuştur. Bu sebeple, Mustafa Reşit Paşa devrinde bir *efkârı umumiye*nin varlığından ziyade, bir derece hassasiyeti umumiyeinin varlığından söz edilebilir. Bkz. (Tanpınar, 1985, s. 367).

mektuplar yazma ve hareketlerini Padişah'a izah etme kaygısı hep aynı zihniyetin tezahürleridir.

Tanzimat ve I. Meşrutiyet Devri devlet ricaliyle, bunlara dışarıdan lojistik destek sağlayan ya da muhalefet eden münevver tabakanın en temel açmazlarından biri, yukarıda da altı çizildiği gibi, bir girdi olarak, analizlerine “*zaman*” ve “*coğrafi mekân*” faktörünü dâhil etmekte gösterdikleri başarısızlıktır. Burada, birini “*gelene*”, diğerini ise “*modernlik*” olarak tanımlayabileceğimiz iki farklı değerler dünyasının “*sabiteleri*”, zaman ve mekândan bağımsız mutlak doğrular şeklinde analize dâhil edilerek pratik sonuçlar çıkarılmaya çalışılmıştır. Oysa ne Antik Yunan'dan tevarüs edilen “*gelene*”, ne de Aydınlanma'nın getirdiği “*modernlik*” hiçbir zaman tekdüze yorum ve uygulamalara müsait prensipleri içermediği gibi, uygulamada da bunun *aynı* örneklerine rastlanmamıştır.

Aslında burada görülen “*özcü*” yaklaşım temellerini klasik Osmanlı sisteminde de bulmak pekâlâ mümkündür. Düzendeki değişiklikleri kargaşa, bozulma ve çürüme –Osmanlıların deyimiyle *fetret* ve *ihtilal*- olarak değerlendiren Osmanlı siyasî düşüncesi, bir anlamda âlemin (kamu düzeni) ezeli ve ebedî bir düzene sahip olduğu anlayışını, zımmen de olsa benimsemiştir (Öz, 2009, s. 185–186). Bundan dolayı klasik Osmanlı siyasî eliti, yüzyıllar içinde yavaş yavaş oluşturdukları bir referans –*fiskalizm, provizyonizm* ve *tradisyonalizm*- çerçevesine dayanarak inşa ettikleri sistemin, iktisadî bakımdan hem *büyümeyi* hem de küçülme ve dağılmayı engelleyen mekanizmaları içinde taşıdığını düşündükleri için, kurmuş oldukları sistemi “*Devlet-i aliye-i ebed-müddet*” diye nitелеmekte tereddüt etmemişlerdir (Genç, 2000, s. 95–96). Günümüz literatürüyle tam olarak anlaşılamayacak bu sistem, “bugün ‘*zero-sum*’, “*sıfır-toplam* diye nitelenebilecek bir iktisadî dünyayı” ifade ediyordu. ‘*Sıfır-toplam, yani bir grubun, bir ferдин servetini, gelirini artırması için bir başkasının fakirleşmesi lâzım geldiği şartlar içinde, yani iktisadî değişiminin, iktisadî büyümenin, devamlı büyümenin ne kavram, ne de pratik olarak bulunmadığı bir çağın*” zihniyetini temsil eden bir yapıdır (Genç, 2000, s. 341).

Osmanlı siyasî eliti için *Kanun-u kadim* ve onun mütemmimleri, bir bakıma ‘*öz nitelikleri sabit*’ mükemmel bir sistemin anahtarıydı. Burada meydana gelen bir tereddüt, mevziî bir ıslahat teşebbüsünden ziyade, sistemin tamamından köklü bir sapma anlamına geliyordu. Bu ise, pratik endişeleri de aşan bir ‘*medeniyet krizi*’ anlamına geldiği için, gerçekte seküler bir içeriğe sahip yeni hayatın, yeniden üretilerek İslamlaştırılması ve geleneğe uydurulması anlamına gelebilecek arayışları beraberinde getirmişti. Bu arayışta da aynı özcü anlayışa ait farklı, seküler bir

versiyonun zaman içinde gelişmesi ve buna dair ‘karşılıkların’ İslam şeriatında bulunmaya çalışılması, yani ‘modern’ olanın zaman ve mekândan bağımsız ‘evrensel’ gerçeklikler olarak kabul edildiği bir telif çabası görülür²⁰.

Batılı sayılan fikirlerle sosyal yapımız arasındaki ilişkiler (Mardin, 1992b, s. 308), tam da burada daha farklı bir anlam kazanıyor. Osmanlı modernleşmesinin sosyal, siyasî ve ekonomik bütün alanlarında görülen bu gerilim, diğer alanlarda olduğu gibi iktisadî zihniyetin farklı safhalarında da çıplak gözle anlaşılmayı zorlaştıran tek taraflı bir etkiden ziyade, karşılıklı ve çok katmanlı etkileşimleri dikkate alan analizlerin önemini artırıyor. Bu ise tek başına müstakil bir çalışmanın konusu olduğu için, şimdilik sadece temas etmekle iktifa edilecektir.

Şerif Mardin (2000, s. 304), Jön Türklerin düşünce dünyasını analiz ederken bu zümrenin fikir ve eylemlerini Dr. Abdullah Cevdet ve bir ölçüde Prens Sabahattin dışarıda bırakılmak kaydıyla, ‘radikal’ değil, ‘muhafazakâr’ olarak nitelendirir. Bunda yadırganacak bir taraf olmadığı gibi, iki farklı değerler dünyasının sarkacında bunalan entelijansiyanın, bir tarafta geleneğe ait dünyanın yarı ölü hayat şekilleri, diğer yandaysa sürekli tazyikini arttıran bir medeniyetin maddi sonuçları karşısında, yekparelik duygusunu kaybetmesinin dramı gizlidir.

Sonuç Yerine

Türk modernleşmesinin en önemli duraklarından biri olan Tanzimat ve onu izleyen Birinci Meşrutiyet Devri entelijansiyasıyla devlet ricali, iktisadî işlerin iktisat kuralları dâhilinde, devlet dışı bir alanda, yani piyasa şartlarında mı yoksa devlet içinde kalarak politik araçlar vasıtasıyla ve devlet eliyle mi yapılıp yapılamayacağı konusunda net bir zihin berraklığına sahip değillerdi. Birinci durumda sorumluluk, bireyin omzunda sivil bir alanda kendi olağan seyri içinde yönünü tayin ederken ikinci durumda birey aktif bir öznenen ziyade, ancak *devlet* ve *devletlünün* müsaade ettiği resmî ya da yarı resmî bir alanda sıkışmış bir tebaadan öteye geçemiyordu.

Bir ihtiyaç ekonomisi olan Osmanlı ekonomisini yönlendiren temel saik, ahalinin terfi-i ahvalini sağlamaktı. Bu anlayış, insanın ekonomi için değil *ekonominin insan için* olduğu anlayışını sistemin merkezine koymuştu (Genç, 2000, s. 340–341). Bundan dolayıdır ki, âdeta mekanikliğe yaklaşan soyut varlıkların

²⁰ Modern olanın İslamiyetle uzlaştırılma çabaları ya da modern kavramlara Kur'an ve Peygamber hadislerinden karşılıklar bulma çabasıyla bunların tarihî köklerine dair kapsamlı bir çalışma için bkz. (Türküne, 1994).

karaltıları içinde kaybolan, sınırsız bir kazanç gayretinin kamçılacağı zaman ve mekândan izole bir insan ve toplum anlayışı yerine, ‘*kifâyet miktarı bir maişet*’ temini yolunda ilerleyen bir cemiyetin insanı, ‘*çalışmak için yaşamayı değil, yaşamak için çalışmayı*’ öne çıkartmıştı (Ülgener, 1984, s. 6–15).

Hayatın/dünyanın nasıl algılandığı noktası değildir sadece farklı olan, insan ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik vasıtaların hangi kıstaslara göre belirlendiği noktasında da belirgin farklılıklar vardır. Bunlardan biri ‘*ananeci/tradisyonalist*’, diğeri ise ‘*rasyonalist*’ ekonomik zihniyet olarak nitelendirilebilecek iki farklı yöneliştir. Birinde bakışlar daima geriye, anane vasıtasıyla nesilden nesle intikal eden *kadim geleneğe* uzanırken diğesinde, daima ileriye, meşruiyetini bizzat bireyden alan deneysel gözlemden alan insan aklına yönelmişti. Yeni durum ilhamını Aydınlanma sonrasında beşerî aklın üstündeki bütün manevî ve ruhsal otoriteleri yıkan ve evrenin merkezine Tanrıyı değil, insanı oturtan seküler akıldan alıyordu.

Bugün ders kitaplarına kadar giren “*know how*”, yani üretimin *nasıl* yapılacağına dair teknik bilgi, sadece belli bir alanda değil, bütün üretim alanlarında sürekli bir verimlilik arayışını öne çıkartırken geleneksel üretim, bilinen yöntemden farklı bir yöntem kullanmayı bir tür *sapkınlık* ya da *bidat* olarak algılamıştır. Bu da bir nevi gelenek ve ondan devralınan bilgi ve yöntemleri kutsamak anlamına gelmektedir. Oysa Aydınlanma sonrası insan düşüncesi, geleneğin bütün değerlerine sadakat bir yana, onların tamamını sorgulanabilir pratikler olarak gördüğü halde, incelenen dönem Osmanlı insanının buna dair ciddi bir zihniyet kırılması yaşadığına dair örneklerle rastlanmamaktadır.

Bununla birlikte yeni hayatın evrenin maddi bir gerçek olduğu, bu gerçeği insanın bilebileceği ve bu bilişten yararlanarak gerçeği değiştirebileceğine dair pozitivist çizgisi, ilerlemenin önündeki bütün engellerin insan müdahalesiyle giderilebileceğine inanmaktadır. Bu telakkiye göre, doğa yasaları insan aklıyla hiçbir şekilde çelişmez. Akla uygun olan her şey gerçekliğin *benzeri değil*, bizzatihi kendisidir. Türk modernistleri de aynen daha önce Aristo felsefesini merkeze alan selefleri gibi, Aydınlanmanın temel aksiyomlarını ciddi hiçbir sorgulamaya tâbi tutmadan, gerçekliğin ilmî formülasyonu olarak kabul etmişlerdir (Türküne, 1994). Fakat hemen belirtmek gerekir ki, bu algı Batı medeniyetinin tamamına nüfuz etme gibi bir yetkinlikten ziyade, sathî bir tâbiyet olarak anlaşılmalıdır.

Haddizâtında İslam’ın geleneksel yorumunda da hadiseleri tek bir etkene, ilahî bir güce bağlayan ilahiyat telakkisi, “beşerin gelişigüzel müdahaleleriyle kolay

kolay yerinden kımıldatılmayacak bir nizam ve ahenk fikrini, zihinlere kuvvetli bir şekilde yerleştirmişti.” Aynı telakkinin iktisadî hayata yönelik cephesi ve pratik neticeleri; mevcut cemiyet nizamına iktisat politikası tedbirleriyle müdahalede bulunmanın o nizamı –Allah tarafından takdir edilmiş olan- istikametinden zorla ayıracağını zımnen kabul ettiğinden, serbestî fikri esas, müdahale fikri ise istisna olarak kabul edilmişti (Ülgener, 1984, s. 126). Bu telakki, pekâlâ daha sonra “görünmez el” (invisible hand) prensibinde ifadesini bulan ve “fiyatları ucuzlatan veya pahalılaştıran Allah’tır” şeklindeki Peygamber hadisiyle pratikte hiçbir çelişir tarafı bulunmayan pür-liberal iktisat teorisinin prototipi olarak kabul edilebilir.

Fakat iş burada bitmemektedir. ‘Kusursuz ve hatta mükemmel olduğu farz edilen ilahî nizam, sonradan cemiyet hayatının gelişmesi sonucu beşerî günahlarla kirlenmiştir. O düzensizliği yeniden ilahî veya tabii seyrine kavuşturmak, ancak kuvvetli müdahale rejiminin araya girmesiyle mümkün olabilir. İçtimai hayatta düzensizleşme ve soysuzlaşmanın ölçüsü arttığı nispette, cebir ve müdahale vasıtalarına o derece geniş bir yer ayırmak icap edecektir. Nitekim Gazali, ihtisas ve işbölümünün gelişmesiyle meydana gelen farklı sanayi dallarının, farklı çıkarların çatışmasına sebep olacağını, bundan dolayı da bunların arasını bularak cemiyete eski düzeni iade edecek bir devlet otoritesine ihtiyacın tabii olduğunu belirtir.

“...Bir şahıs bu cümle sanayii işlemek mümkün olmayıp belki Allahu Taâlânın iradesiyle kimi bir san’ata ve kimi diğer san’ata tâyin olunup dönlü âlem birbirine muhtac oldu ve nefis-i insanda buhl ve hırs ve tamâ galib olmakla bazı bazının masalihin görmeyip ihtiyacın def’etmiyecek mabeynlerinde husumet ve adavet zâhir oldu. Her kişi kendi hakkına razı olmayıp birbirinin malına kasteyleti. Pes imdi bu ecilden üç san’at lâzım oldu ki biri siyaset ve saltanattır ve biri kaza ve hükümettir ve biri fıkıhtır ki ol kanun-i şeriattır.” (Gazali, Kimya-yı Saadet tercümesi, s. 64–65. Zikreden (Ülgener, 1984, s. 141).

Ülgener’e (1984) göre, serbestî ve müdahale fikrinin serencamına dair bu gidiş gelişlerde zaman içinde müdahale fikrinin galebe çalması, kaynağını Antik Yunan ve Aristo’daki ‘âdil fiyat’ fikrinden almaktadır. Geleneğin Osmanlı metinlerine en tipik şekilde yansıtıldığı Kınalızâde’nin *Ahlâk-ı Alâî*’indeki, ‘...bazı bazını dâfi ve kahir ve murad ve maksudunu andan ahzetmek için zalim ve câbir olsa gerek, ol dahi buna mâni ve müdafî ve kahr ve galebe canib-i kaviden vâki olsa gerek *hâkim-i kahir gerek ki def’-i zulm eyleye...*’ (Ülgener, 1984, s. 142) ifadeler, bu anlayışın izlerini taşır.

Görüldüğü gibi hem ‘*gelene*’, hem de ‘*aydınlanma*’ değerleri, tarihî ve sosyolojik bağlamlarından kopartılarak zaman ve mekâna bağlı tarihsel ilkeler olarak değil, gerçekliği mutlak biçimde yansıtan genelgeçer doğrular olarak kabul edilmiştir. Türk reformcuları, geleneğe dair tevarüs ettikleri bu çizgi içinde, modern kapitalizmin eskiye ait ne varsa her şeyi tepetaklak eden ve daha önce benzerini görmedikleri farklı bir meydan okumasıyla karşı karşıya kalınca, yeni olanın maddi sonuçlarını geleneksel bir tarzda uygulamaya koyarak mevcut darboğazdan çıkabileceklerini düşündüler denebilir²¹. Fakat işin ilginç olanı, ne alınan, ne de vazgeçilen, ya da vazgeçildiği görüntüsü verilen uygulamaların hiçbirinde tam bir kararlılık yoktur. Bu ilk Türk reformcularının belirgin vasfı, kelimenin tam anlamıyla bir tereddüt hâlidir.

Kadim geleneğe dayalı ‘*itidal*’, ve ‘*âdil fiyat*’ fikriyle, bunları düzenleyen nihaî otoritenin ‘*devlet*’ olduğu düşüncesi, bütün bir dönem boyunca zihinlerdeki hâkim rolünü muhafaza etmeye devam etmiştir. İnhisar ve imtiyazların muhafaza edilmesiyle²², ekonominin değil kamu maliyesi ve dolayısıyla merkezî devletin kuvvet ve otoritesini tahkim etmeye yönelik uygulamalar, eskiden olduğu gibi, yeni dönemde de ağırlığını korumuştur. Dış ticaret politikalarında yapılmaya çalışılan değişiklik eğilimlerinde görüldüğü gibi, ara sıra piyasa ekonomisi ve yerli üreticiyi korumaya yönelik uygulamalara rastlansa bile, bunların tamamı, sistemin özüne ilişkin topyekûn bir dönüşüm teşebbüsünden ziyade, parça parça ve tabiri caizse sezgiye dayalı uygulamalar olarak değerlendirilebilir.

Dönüşümü güçleştiren sebeplerden biri ve belki de en önemlisi ise müstakil ve parça parça kompartımanlardan oluşan ve henüz kendi içinde piyasa şartlarına göre bütünleşmemiş bölgesel ve kapalı bir idarî ve ekonomik yapının belirlediği zihniyet yapısıdır. Dâhilî gümrükleri ve yetersiz yollarıyla iç ticaretin ulusal boyutta gelişemediği bir ekonomide, yerinde ve geçimlik üretimin yüksek oranı, piyasaya yönelik büyük ölçekli üretime yeterli imkânı vermiyordu. Buna, gerek imalat sektörü gerekse ticarî faaliyetlerde kâr marjını sınırlayan *provisyonist* ve *fiskalist* uygulamalar ilave edilirse sivil alanın görece geniş olduğu bir piyasa ekonomisinin

²¹Şerif Mardin ilk Osmanlı ıslahat lâyhalarında bile devlet düzeninin bozulmasını has, tımar ve zeamet sisteminin artık çalışmadığına bağlandığını belirtir. Fakat işin ilginç yanı, bu şuurun beraberinde getirdiği teklifler, ‘*eski sosyal ve iktisadî sistemin saf şekilde yeniden yürürlüğe konması isteğinden ileri gidememiştir.*’ (Mardin, 1990, s. 45).

²²Nitekim Balta Limanı ticaret muahedesine de ismi karışan İngiliz Hariciye Nazırı Palmerston, ‘*Şuna buna ticareti mahveden monopoller dağıtacaklarına halka serbestçe ticaret etmek hakkını tanısalar ve ticareti mutedil resimlere tâbi tutsalar gelirlerinin bir hayli çoğaldığını görürlerdi.*’ şeklinde görüş bildirerek Osmanlı uygulamalarındaki aksaklıklara işaret eder. Bkz. (Mardin, 1990, s. 54).

önündeki engellerin ne derecelere ulaştığı rahatlıkla anlaşılabilir. Tam da bu yüzden tekrarlı tekrarlı artık ‘yapı’ hâline gelmiş iktisadî davranış/zihniyet tarzından radikal bir dönüşüm talebi beklemek, hemen hemen imkânsız gibidir.

Altyapıya ait yapısal reformları gerçekleştirmeden girişilen ıslahat projelerinin tabanda yankı bulamayışının en temel sebeplerinden birini, yeterli değişim talebi oluşturulmadan, değişiklik arzının zorla halka sunulması şeklinde anlamak mümkündür. Türk reformcuları, tabanda, esnaf, küçük toprak üreticisi ve yerel tüccar sınıflarının da çıkarlarıyla örtüşen reformlar seti yerine, bunun tam tersi bir çizgide yüksek bürokrat ve belli ölçüde yabancı sermayenin çıkarlarıyla da kesişen bir çizgiye yönelmişlerdir. Modernleşmenin sadece devletçi ve seçkin siyasetler vasıtasıyla yapılabileceğine inanan –elit kavramı sivil alanı da içeren geniş bir kapsamdan ziyade, sadece devlet içinde istihdam edilebilecek bir sınıf olarak algılanmaktadır- Osmanlı siyasî elitleri arasındaki mücadelenin özü de en geniş manasıyla, halk kesimlerinin ekonomik ve pratik çıkarlarını karşılamayan satıhtaki bitevi mücadeleler olarak değerlendirilebilir. Bunun en tipik örneğine, Yeni Osmanlılarla Jön Türk hareketinin öncü simalarının davranışlarında rastlamak mümkündür.

İnsanı, ya da insanın ihtiyaçlarını değiştirmeden işe koyulan bu elitistler, *kitaba*²³ uygun davranışlarının mutlak manada istenilen neticeleri doğuracağına kafî bir şekilde inandıkları içindir ki, bunların doğruluğu konusunda hiçbir tereddüde kapılmamışlardır. Nitekim 1880 ve 1890’lı yılların başlarında Avrupa’ya eğitim için gönderilen ilk ziraî uzman grubunun davranışlarını eleştiren Quataert (2008, s. 275), bu uzmanların “*çok az ayırım, düş gücü ya da esneklikle*” uygulamaya koydukları uzmanlık bilgilerini, “*henüz ekonomide hissedilmeyen ihtiyaçları karşılamaya*” aşırı ilgi gösteren uzmanlar olarak nitelendirir. Bu zihniyet biçimi, ister istemez “*bürokrat-üretici ikiliği*” ya da “*devlet seçkinleri-halk ikiliği*” diyebileceğimiz bir sürtüşmeye sebebiyet vermiştir. Bu tavır, aslında bütün bir modern devir ıslahatçılarının tipik davranış biçimidir. Bir *ilmihal* nesli olan bu modernistlerden daha farklı bir tavrın beklenmesi, en hafif tabirle safdillik olur.

Geniş halk yığınlarının, Türk modernleşmesinin hem erken devir hem de geç devirdeki temsilcilerine mesafeli bir tavır takınması ve *muhafazakâr* denilebilecek bir tutum sergilemesinin arkasında yatan ekonomik ve siyasî sebepler, müstakil bir

²³Buradaki ‘*kitap*’ kavramı, Batı’dan aktarılan sathî değerler ve en geniş manasıyla bilimdir. Bilim –‘B’ harfinin büyük olarak yazıldığı bilim- ve teknoloji de, *mutlak hakikat*’la asla çatışmayan ‘*malumat yığını*’ndan ibarettir. Ama bu malumat, ilmî metot ve prensipleri içeren *metodik* bir yaklaşımı ifade etmediği için ‘*bilimsel*’ değil, ‘*bilimci*’ bir niteliği haizdir.

çalışmanın konusu olacak bir genişliği haiz olsa bile, netice itibarıyla bu tavrın modernizm karşıtlığına kadar varan bir tutuculuğa evirildiği söylenebilir. Fakat bunun asıl sorumlusu *çevre*'den *merkez*'e doğru işleyen bir *nedensellik* yerine, merkezden çevreye doğru işleyen bir nedenselliği benimseyen merkezî bürokrasidir. İşin daha da tuhafı, dayatılan şeylerin çoğu kez *toplumda karşılık* bulmayan, hayali ve hipotetik ya da karşılık bulsa bile aleyhte bir karşılık bulan unsurlar içermesidir. Bunların bir kısmı doğrudan ekonomik çıkar ve toplumsal statüleri ilgilendirebileceği gibi, bir kısmının doğrudan doğruya kültürel duvarlara çarptığı söylenebilir. Braudel (2004, s. 53)'in işaret ettiği '*kültürel sınırlar*' kavramı, ekonominin kendiliğinden yapabileceklerinin gerçekleşme olasılığını sınırlayan bir etkiye sahiptir.

“...Tarihte her şey birbirine bağlıdır ve iktisadi faaliyetler özellikle de ne siyasetten ne onu çevreleyen inançlardan ne de onu belli bir yerde konumlandıran imkân ve zorlamalardan soyutlanabilir. W. W. Rustow'a göre, 'toplum içinde yaşayan insan insan, temel olarak ekonomik bir insan mıdır? Tabii ki hayır.' Giörgy Lukacs'a göre, ekonominin konusunun 'diğer toplumsal, ideolojik ve siyasal sorunlardan soyutlanabileceğini' düşünmek gerçekten gülünçtür. Raymonda Firth'e göre, insanların bütün eylemlerinin 'bir ekonomik çehresi, bir toplumsal çehresi, bir kültürel çehresi' ve kesinlikle de bir siyasal çehresi vardır. Joseph Schumpeter'e göre 'ekonomik olgu, iktisatçı tarafından, ancak iktisat ötesine gidilmesi hâlinde, tamamen kavranabilir.' Hatta günümüzün bir iktisatçısı "diğer toplumsal bilimlerle *kopuşu*(un)...siyasal iktisat alanında kabul edilemez" olduğunu savunmaktadır, ki bu zaten Jean-Baptiste Say'ın daha önceden söylediği şeyle yaklaşık olarak aynıdır: nesnesi yalnızca maddi mallardan ibaret sanılan iktisat, kendini toplumsal sistemin tümünü kapsar bir durumda bulmuştur, (iktisat) toplumdaki her şeye bağlıdır.” (Braudel, 2004, s. 11).

Tam da bundan dolayı, ekonomi ya da ekonomik zihniyeti diğer bağlamlarından kopartarak yapılan analizlerin eksik olduğunu belirtmek gerekiyor. Meseleyi sırf *teknik* bir uzmanlık işi olarak ele almanın dayanılmaz hafifliğine kapılan *ilerici* bürokrat ve aydınlar, ilerleyen yıllarda karşıt bir yerde konumlanırken

ilginç biçimde modernleşmeye²⁴ karşı en ciddi muhalefeti temsil eden Türk muhafazakârlarının, bilhassa devlet dışı alanlarda nasıl olup da modernleşme ve sanayileşmenin öncüsü bir safta konumlandıkları hâlâ belirsizliğini koruyor. Aslında iki farklı mecrada yürüyen ve tuhaf biçimde savunuyor göründükleri değerlerin tam zıddı bir pozisyonu temsil eder bir görüntü veren bu kesimlerin tavırlarını yönlendiren zihniyet dünyasının haritasını çıkartmak, çok ilginç bir çalışmanın konusu olabilir. Türk modernleşmesi ya da batılaşma hareketlerine en ciddi muhalefeti yapan Türk muhafazakârlarının bu tutumlarını, ‘irtica’ gibi bilim dışı yaftalarla damgalamak; ya da kendilerini Aydınlanmanın temsilcisi sayan Batıcı-seküler Türk elitlerinin malum çizgilerini ‘*jakoben seçkinler*’ gibi imalarla suçlamak yerine; bütün bunların arkasındaki ekonomik, sosyal ve kültürel saikleri anlamaya çalışan bir inceleme; en azından gerçekliğin bir kısmını açıklığa kavuşturmak gibi çok daha sahici bir katkı sağlayabilir.

Son söz olarak bu bağlamda söylenebilecek olan ilginç bir ayrıntı, muhafazakâr bir çizgiyi temsil eden II. Abdülhamit ve kendisini destekleyen geniş halk yığınlarının “*devlet dışı*” bir alandaki modernleşmeyi temsil etmelerine rağmen, bunların tam karşısındaki *İttihatçı* çizginin, devletin merkezî rolünü öne çıkartan bir anlayışı benimsemelerinde görülebilir. Bu ikilem ya da çelişkinin tarihî ve aktüel sebepleriyle iki ayrı damarı temsil eden geleneğin tipik iktisadî davranışları ve bunlara sebep olan normatif ve kültürel arak planın, nasıl olup da sonraki kuşaklara aynıyla değil, “*benzer*” biçimde intikal ettiği ayrı bir araştırmanın konusu olarak önümüzde durmaktadır.

Kaynaklar

- Akat, A. S. (2008). İdris Küçükömer’in mirası. *İdris Küçükömer* (A. G. Sayar, Der.) içinde (25-39). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Barkan, Ö. L. (1999). Türk toprak hukuku tarihinde tanzimat ve 1247 (1858) tarihli arazi kanunnamesi. *Tanzimat I*. Komisyon (Haz.) içinde (321-421). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 3273 Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi:1184.
- Braudel, F. (2004). *Maddi uygarlık dünyanın zamanı*. (M. A. Kılıçbay, Çev.), Ankara: İmge Yayınları.

²⁴ Burada ‘*batılaşma*’ ve ‘*modernlik*’ kavramları arasındaki fark ya da ilişkilerden kaynaklanan belirsizlikler yanında, belki bundan daha fazla biçimde, bugün yeterince araştırılmamış yöntem sorunları, batılı sayılan fikirlerle sosyal yapımız arasındaki ilişkileri açıklığa kavuşturan çalışmaların eksikliği gibi bir yığın faktörün olduğu söylenebilir.

- Baydur, M. (1993). Geçmişten Günümüze 'Prens Sabahattin ve Adem-i Merkezîyetçilik *Türkiye Günlüğü*, Bahar (22) 40-45. Ankara: Cedit Neşriyat..
- Burnaby, F. (1999). *At sırtında Anadolu*. (F.Taşkent çev.). İstanbul:İletişim Yayınları.
- Cevdet Paşa, (1986). *Tezâkir 1-12*, (C. Baysun, Yay.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Clark, E. C. (1974). The Otoman industrial revolution. In J. S. Stanford (Ed.). *International journal of Middle East studies* (65-76). U.K.: Cambridge Universty Press..
- Divitçioğlu, S. (2005). *Orta-Asya Türk İmparatorluğu VI.-VIII. yüzyıllar*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Divitçioğlu, S. (2008). İdris Küçükömer. *İdris Küçükömer*. (A. G. Sayar, Der.) içinde (41-51). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Esin, E. (1980). Türklerin iç asyadan getirdiği universalist devlet mefhûmu ve bunun 'Ordu' (Hükümdar Şehri) mimârisindeki tezahürleri. O. Okyar ve H. İnalçık (Ed.), *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomi Tarihî (1071-1920): 'Birinci Uluslar arası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihî Kongresi' Tebliğleri* içinde (9-25) Ankara: Meteksan Limited Şirketi.
- Genç, M.(2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Heper, M. (2006). *Türkiye'de devlet geleneği*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2000). *The new century*. London: Abacus.
- İlgen, A.(2009). Türk kimliği ve iktisadî hayat. *Türk kimliği Ayvaz Gökdemir'e armağan-2* içinde (368-398). Ankara: Ötüken Neşriyat.
- İnalçık, H. (2009). *Devlet-i Aliye Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar-I klasik dönem (1302-1606): Siyasal, kurumsal ve ekonomik gelişim*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnan, H. (1983). Osmanlı tarihî ve dünya sistemi: Bir değerlendirme. *Toplum ve Bilim*, 23 (Güz 1983), 9-39. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Keyder, Ç. (1979). Osmanlı ekonomisi ve Osmanlı maliyesi (1881-1914). *Toplum ve Bilim*, Kış, 35-43.
- Kılıçbay, M. A. (1982). *Feodalite ve klasik dönem Osmanlı üretim tarzı*. Ankara: Gazi Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi.

- Küçükömer, İ.(1994). *Düzenin yabancılaşması*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Mardin, Ş. (1990). *Siyasal ve sosyal bilimler makaleler 2*. (der) M. Türköne-T.Önder (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş.(1992a). *Makaleler: Türk modernleşmesi*. M. Türköne-T.Önder (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992b). *Jön Türklerin siyasî fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nisbet, R. (2006). Muhafazakârlık (E. Mutlu, Çev.). M. Tuncay-A. Uğur (Ed.), *Sosyolojik çözümlemenin tarihi-I* içinde (133-182). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Ögel, B. (2001). *Dünden bugüne Türk kültürünün gelişme çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları.
- Okay, O. (2008). *Batı medeniyeti karşısında Ahmed Mithat Efendi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ökçün, A. G. (1972). XIX. yüzyılın ikinci yarısında imalât sanayii alanında verilen ruhsat ve imtiyazların ana çizgileri. *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, XXVII* (1), 135-166. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Okyar, O. (1994). Tanzimat ekonomisi hakkındaki karamsarlık üzerine. *Tanzimat'ın 150. yıldönümü uluslararası sempozyumu 31 Ekim-3 Kasım 1989*. içinde 241-254. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ortaylı, İ. (1978). Osmanlı İmparatorluğunda sanayileşme anlayışına bir örnek 'Islah-ı Sanayi Komisyonu' olayı. *Orta Doğu Teknik Üniversitesi Gelişme Dergisi*, (Türkiye İktisat Tarihî Üzerine Araştırmalar 1978 Özel Sayısı), 121-127.
- Ortaylı, İ. (1995). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Ortaylı, İ.(2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nda iktisadî ve sosyal değişim: makaleler-I*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Öz, M. (2009). *Kanun-ı kadîmin peşinde Osmanlı'da "çözülme" ve gelenekçi yorumları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Pamuk, Ş. (1999-2000). Osmanlı ekonomisinde devlet müdahaleciliğine yeniden bakış. *Toplum ve Bilim, Kış*, (83), 133-144. İstanbul: Birikim Yayınları.

- Quataert, D. (2004). 19. yüzyıla genel bakış: Islahatlar devri 1812–1914. H. İncalcık-D. Quataert (Ed.) *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1600–1914-II* içinde (885-1051). İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Reyhan, C.(1993). Türk siyasal düşüncesinde yol ayrımı; aykırı bir aydın Prens Sabahaddin ve düşüncesi. *Türkiye Günlüğü, Bahar* (122), 121-126. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Sayar, A. G. (1986). *Osmanlı iktisat düşüncesinin çağdaşlaşması*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Sungu, İ.(1999), Tanzimat ve yeni Osmanlılar. *Tanzimat-II*, Komisyon (Haz) içinde (778-857). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 3273 Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi:1184.
- Tahir, K. (1992). *Notlar/batılama*. C. Yazoğlu (Haz.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1985). *19 uncu asır Türk edebiyatı tarihî*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Tanpınar, A. H. (). *Yaşadığım gibi*. B. Emil (Haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Türköne, M.(1994). *Siyasî olarak İslâmcılığın doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ülgener, S. F. (1983). *Zihniyet aydınlar ve izm'ler*. İstanbul: Mayaş Yayınları.
- Ülgener, S. F. (1984). *Darlık buhranları ve İslâm iktisat siyaseti*. İstanbul: Mayaş Yayınları.
- Ülgener, S. F.. (2006). *Makaleler*. A. G. Sayar (Haz.). İstanbul: Der'in Yayınları.

TÜRKİYE’DE MODERNLEŞME VE DEMOKRATİKLEŞMENİN BİR İZDÜŞÜMÜ OLARAK YENİ ORTA SINIF

Doç. Dr. Tefik ERDEM*

Giriş

Bu çalışmanın amacı, tabakalaşmanın önemli bir unsuru olan orta sınıf(lar)¹ı ele alıp incelemektir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle orta sınıf(lar)ın doğuşu, gelişimi ile ilgili kısa bir tarihsel açıklama yapıldıktan sonra yeni orta sınıf(lar)ın ortaya çıkma süreci ve daha sonra eski ve yeni orta sınıflar arasındaki farklar ele alınacaktır.

Toplumsal tabakalaşma kavramı, bireylerin toplumda eşit olmayan konumlarına yani eşitsizlik olgusuna; bireylerin meslek ve yaptıkları işlere yani işbölümüne ve işbölümüne göre toplumsal hiyerarşideki konumlarına ve bu mesleklere toplumun gösterdiği tepkiye yani toplumsal değerlendirmeye işaret eder. Her toplum, bireylerini sahip oldukları mesleklere göre bir sıralamaya tabi tutmuştur. Bu mesleklerden bazıları o toplum için diğerlerinden (maddi ve manevi iktidar dağılımı, prestij, itibar, saygınlık vb. nedenlerle) daha önemli görüldüğünden mesleki bir hiyerarşi ve buna bağlı olarak da az ya da çok eşitsizlik ortaya çıkmıştır. Sahip olunan meslek, o mesleğe toplum tarafından gösterilen itibar, mesleğin sunduğu maddi ve manevi ödül ve kazançlar kişinin hangi tabakaya ait olduğunu göstermesi açısından çok manidardır. “Bir kişinin mesleğinin onu, hayatındaki her şeyden daha fazla etkileyeceği iddiası abartı değildir. Meslek yalnızca ekonomik iktidarı ve sosyal sınıfın prestij durumunu belirlemez; aynı zamanda kişinin sosyal yaşamının parametrelerini, kültürel tarzı, ikamet edilecek yerin niteliğini ve tüketici tercihlerini belirler” (Marger, 2002, s.85). Bu çalışmanın temel özneleri olan yeni orta sınıf(lar)ın konumlarını belirleyen de yine büyük oranla onların meslekleridir.

Toplumsal tabakalaşma, eşitsizlik düzeyi ne olursa olsun bilinen bütün toplumlarda karşılaşılan bir olgudur. Bir toplumda toplumsal tabakalaşmayı belirleyen özellikleri Tumin şu şekilde ele almıştır (1985, s. 42-43):

* Gazi Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

¹ Bu çalışmada orta sınıf ve orta sınıflar kavramı bir arada kullanılacaktır. Orta sınıf ile eski orta sınıf, orta sınıflar ile yeni orta sınıf anlatılmaya çalışılacaktır. Çünkü yeni orta sınıfı tek, homojen bir bütün olarak görmek mümkün değildir.

Tabakalaşmanın objektif faktörleri

- 1- Ortalama eğitim ve meslek düzeyi.
- 2- Ortalama mülkiyet, prestij ve iktidar toplamı.
- 3- Bireylerin yaşam şansları, örneğin ortalama yaşam ve sağlık gibi.
- 4- Kurumsal kalıpların yürütülmesi, sürdürülmesi; örneğin, çocuk büyütme biçimi, evlilik ilişkileri ve politik katılım gibi.
- 5- Yaşam tarzları veya kültürel kalıplar; örneğin, giyinme, yeme, eğlenme, ev dekore etme ve medya tüketimi biçimi.
- 6- Fiziksel özellikler, cilt rengi vb.

Tabakalaşmanın subjektif faktörleri

- 1- Önemli sosyal konular hakkındaki değerler, tutumlar, ideolojiler ve inançlar.
- 2- Bilinçlilik türü; kendilerini diğerlerinden ayıran benzer objektif şartlar altında var olarak birbirlerinin karşılıklı farkında olmak.
- 3- Bir tabakanın üyeliğini benimseme; bu durum, verilen bir tabakayı kabul etmedir ve bu, münasip, uygun bir atama olarak kabul edilir.
- 4- Ortak kader hissi; bir tabakaya ait bütün insanların ortak bir kadere sahip oldukları inancıdır.
- 5- Tabaka dayanışması; kendi kaderlerini kolektif bir çabayla geliştirebilmek. Üstesinden gelmek zorunda oldukları güçler ya da düşmanlar için böyle bir duygu önemlidir.

Görüldüğü gibi tabakalaşma hem objektif yani kişilere göre değişmeyen özellikleriyle hem de subjektif nitelikleriyle kendisini görünür kılmaktadır. Bireylerin bir toplum içerisinde hangi tabakada yer aldığını gösteren veya bireylerin kendilerini ait hissettikleri tabakayı gösteren bu objektif ve subjektif faktörlerdir. Örneğin bir objektif faktör olarak eğitim, meslek düzeyi ve mülkiyet önemliken; bireylerin sahip olduğu değerler, tutumlar, ideolojik bilinçlilik düzeyi de kişinin kendini hangi tabaka içinde hissettiğini gösteren subjektif faktörler arasındadır. Bu çalışmada örnek olarak sunulan Fiona'nın çalışması bu durumu izah eden örneklerden bir tanesidir.

İnsanlar kendi sınıfsal kimliklerini nasıl tanımlamaktadırlar? Amerikan orta sınıf kimlikleri üzerine bir araştırma yapan Fiona Devine, bu çalışmada şu sonuçlara ulaşmıştır (2005, s. 160-161): İnsanlar sosyal sınıf kimliğini belirli bir meslek pozisyonunu veya yaşam standardını betimlemenin bir yolu olarak yani

basitçe belirli ekonomik kategorileri göstermek için kullanmamışlardır. Burada kendileriyle ilgili etiketlenmenin, sınıflamanın daha fazla bir anlamı vardır; sınıf kategorileri, kendilerini ve kendi yaşam hikâyelerini betimlemek için kullanılmıştır. Görüşülen kişiler sınıfın yaşam tarzı pratiklerini örneğin ev seçimi gibi ve kültürel değerleri nasıl şekillendirdiğinin, ek olarak sınıfın çocuklarının yaşam deneyimlerini evde, sosyal çevrede, okulda vb. nasıl biçimlendirdiğinin farkındadırlar. Yani Fiona'nın yaptığı ve benzer araştırmalarda da aynı sonucun elde edildiği durum kısaca, Amerikan orta sınıflarının kimliklerini tanımlamada, onların günlük yaşam deneyimlerinin (bağlamının) onların sınıf kimliklerini, değerlerini ve yaşam tarzlarını biçimlendirdiği yönündedir.

Orta sınıflı bir toplum olarak bilinen Amerikan toplumu ekonomik göstergelere (yani Tumin'in objektif faktörlerine) göre mi yoksa diğer değişkenlere göre mi kendini orta sınıflı bir toplum olarak görmektedir? Marger (2002, s. 81), Amerikan toplumunun orta sınıf doğasını hem objektif bir olgu hem de subjektif bir ruh hâli olarak açıklar. Orta sınıf düşüncesi bir zihniyetin ifadesi olarak görülür. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, insanların kendi kendilerini nasıl gördükleridir. Amerika'da insanlar kendilerini ekonomik durumlarına-pozisyonlarına bakmaksızın kendi tutum ve değerlerine göre bir sınıf içerisine -ki bu orta sınıftır- yerleştirirler. Amerika'da sınıf bilinci diğer çağdaş toplumlara göre daha düşüktür. Yapılan araştırmalarda onlara tabakalaşma içindeki yerleri sorulduğunda genellikle verilen cevap ya çalışan sınıf ya da orta sınıftır. Fiona'nın yukarıdaki çalışmasında olduğu gibi. İnsanların çok düşük ya da yüksek gelire sahip olması da cevabı değiştirmemektedir. Onlar kendilerini bu büyük Amerikan orta sınıfının bir parçası olarak tanımlama eğilimindedirler. Marger orta sınıfın bu kadar geniş olmasının sebebini şu şekilde açıklar (2002, s. 81): Amerikan halkının sınıf bilinci yalnızca orta sınıfın gerçek üyelerinin değil bu statüyü elde etmeyi arzulayanların bir sınıf psikolojisi karakteristiğidir. Gerçekten de Amerika'da sınıf, maddi eşitsizliklerin altında yatan bir konu değil, kültür ve kimliğin bir konusu olarak görülür (Scott, 2006, s. 26).

Orta Sınıfın Doğuşu

Orta sınıflar üzerinde çalışma yapıldığı zaman dikkat çeken hususlardan birisi, orta sınıfın tarihsel köklerine ilişkin açıklamaların farklılığıdır. Bunlardan birisi, orta sınıfların yeni bir olgu olduğunu belirtirken bir diğeri orta sınıfların veya en azından orta sınıflara yüklenen olumlu anlamın Aristo'ya kadar uzandığını

belirtir. Çünkü Aristo'nun meşhur yorumuna göre, bir toplumda orta sınıfın diğer iki sınıfa göre çoğunlukta olması o toplumun istikrarının bir göstergesidir. Diğer izah biçimine göre ise, bir toplumda istikrarın göstergesi olarak zikredilen orta sınıflar gerçekte çok eski tarihlere kadar uzanmamaktadır. Eğer böyle değilse yani orta sınıflar uzun bir tarihsel geçmişe sahip değilse, toplumsal eşitlik yerine toplumsal eşitsizliğin yaygın olduğu toplumlardan bahsedilebilir ki bu doğrudur. Toplumsal eşitsizliğin sorgulanması tüm insanlık tarihi göz önüne alındığında yakın dönemlere ait bir olgu olarak görünmektedir. Marger orta sınıfların bu yakın tarihi üzerine açıklama yaparken şu konuya dikkat çeker (2002, s. 82): Her ne kadar orta sınıflar Amerika ve ekonomik olarak gelişmiş diğer toplumların belkemiği olarak görülse de, bu sınıfların ortaya çıkışı, tarihsel olarak yakın dönemlerde olmuştur. Endüstriyel kapitalizmin ortaya çıkmasından önce kırsal toplumlar esas olarak iki sınıftan oluşuyordu; zenginliğin çoğunu kontrol eden toprak sahibi aristokrasi ve alçalmış ve (yoksun şartlarda yaşayan) geri kalan halk ya da ayaktakımı.

İktisat tarihçileri ve sosyologlar orta sınıfın doğuşunu kapitalizmin doğuşuyla, kökenleriyle ve feodaliteden sanayi toplumuna doğru geçişle açıklamaya çalışmışlardır. Orta sınıfların atası Ortaçağlardaki gezgin tüccarlardır. Gezgin tüccarlar büyük riskleri göze alarak Doğu'ya ticaret yapmak için giden ve her seferinde kervanını daha da büyüten maceracı, büyük riskleri göze alan ama buna göre de büyük karlara ulaşan, başlangıçta çok fazla itibarı olmayan uzun asırlar sonrasında kazandığı paranın artmasıyla birlikte toplumsal itibarı da artan kişilerdir. Ancak bu toplumsal itibar başka bir sınıfın, aristokrasinin toplumsal itibarının azalmasına paralel olarak artacaktır ki bu değişme de feodalitenin sonunu getiren yeni siyasal ve ekonomik yapılanma ve değişmelerin sonunda olmuştur: Mutlakiyetçi devletlerin ortaya çıkması, ticaret kentlerinin ortaya çıkması, kent hayatının başat aktörü olarak burjuvanın yani, 'kent soylu orta sınıf'ın ortaya çıkmasıyla paralellik arz eden gelişmelerdir. Ticaretle uğraşan bu kent soylu insanlar, giderek daha fazla paraya yani ekonomik iktidara sahip olmaya başladıkça sadece ekonomik güçle yetinmeyip siyasal alanda da etkili olmayı arzulamışlardır. Bu arzu zamanla siyasal iktidarın bir elde toplanmasının (mutlakiyetçilik) önündeki önemli engellerden birisi olmuştur. Bu dönemde orta sınıf küçük girişimcilerden, esnaf ve zanaatkârlardan, küçük sermaye sahiplerinden, entelektüellerden, yazarlardan, sanatçılardan vb. meydana gelmektedir. Avrupa tarihi orta sınıfın doğuşuna bu şekilde tanıklık etmiştir.

Kısaca orta sınıfın oluşması için; tüccar ve girişimcilerden oluşan bir ticaret sınıfı, bu ticaretin mekânı olarak kent hayatının gelişmesi, canlanması; kent

yönetiminin kendini göstermesi, kent hayatıyla birlikte bireylerin mülkiyet, düşünme, ifade, hürriyet, yargılanma vb. temel hak ve özgürlüklere sahip olması, yani bugün demokratik haklar dediğimiz haklara sahip olması, bireylerin merkezî iktidar karşısında varlıklarını geliştirebilecekleri bir özgürlük alanının olması gerekmektedir. Klasik anlamda onsekizinci yüzyılın sonu ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında doğan ve esas olarak girişimcileri kapsayan bu orta sınıf Mills'in belirttiği gibi (akt. Marger, 2002, s. 83), özgür girişimci ve bireyci Amerikan ideolojisinin bir özetini vermektedir.

Orta sınıfların gelişim seyri verilirken Amerikan tarihi üzerinde durmamak haksızlık olur; çünkü Giddens'in belirttiği gibi (1999, s. 228), ilk orta sınıf toplumu ABD'dir. İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki büyük ekonomik büyüme sonrasında orta sınıflar Amerika'da kalıcı olarak genişlemiştir. 1950'lerde artan verimlilik, maaşların ve aile gelirlerinin daha fazla artmasıyla sonuçlanınca birçok aile Amerikan rüyasının kendi parçalarını kazanarak ilk kez orta sınıf içine girmiştir. Güvenli ve iyi para kazanılan bir iş, bir ailenin elde edebileceği görece olarak konforlu bir ev ve eşi görülmemiş çeşitli tüketim mallarından faydalanabilirlik (Marger 2002, s. 91) birçok Amerikan ailesinin yaşadığı şeyler hâline gelmiştir. 1950 ve 1960'lardaki hükümet politikaları Amerika'daki orta sınıfı belirgin biçimde yaygınlaştırıp sınıf yapısını daha eşitlikçi bir biçime doğru getirirken 1970'lerdeki petrol krizi, küreselleşme, teknolojik ilerlemenin çalışma hayatında meydana getirdiği değişimler orta sınıfları derinden etkilemiştir. 1980'lerden sonra uygulanan politikalar ise orta sınıfların konumunu tersine çevirmiştir.

1980'lerden ve özellikle 1990'lardan sonra artık Amerika'da orta sınıflarda bir daralmadan söz edilmeye başlanır. Orta sınıfların daralmasının üç önemli sebebi vardır (Marger, 2002, s. 109): Ekonomik yeniden yapılanma, küreselleşme ve kamu politikaları. 1950 ve 1960'lardaki hükümet politikaları daha eşit bir sınıf yapısı yaratmış ve orta sınıfı genişletmiştir. 1980 ve 1990'larda ise bu politikaların tersi istikametinde politikalar izlenmiş ve bu durum da orta sınıfların daralmasına neden olmuştur.

Orta sınıflar bir yandan ya yukarı doğru profesyonel ve idari kategori içine itilirler ya da şimdi çalışan yoksulluğun bir bölümü olan daha düşük düzeydeki hizmet işçileri konumuna itilirler. Bu çerçevede Amerika'da orta sınıflar artık giderek daralmaktadır. Giddens mülksüz, el emekçisi olmayan işçiler ya da beyaz yakalı işçiler olarak tanımladığı bu eski orta sınıfın çöküşünü Marksistlerin beklediği biçimde radikal bir çöküş olarak görmez; bu sınıf "yavaşça aşağıya inen bir eğri biçiminde" (1999, s. 227) değişime uğramaktadır. Bu değişimi proleterleşme

olarak okumak onun için pek doğru görünmemektedir; zira onun için “proleterleşme modern toplumlarda sıkıcı bir kavramdır” (Giddens, 1999, s. 248). Peki öyleyse orta sınıflarda meydana gelen bu değişimi nasıl okumak gerekir? Bu belki bir proleterleşme değildir ama orta sınıflar için, 1950-60’lardaki altın çağın bir daha yaşanmayacağı bir evreye girildiği de açıktır.

Orta Sınıfları Tanımlamak?

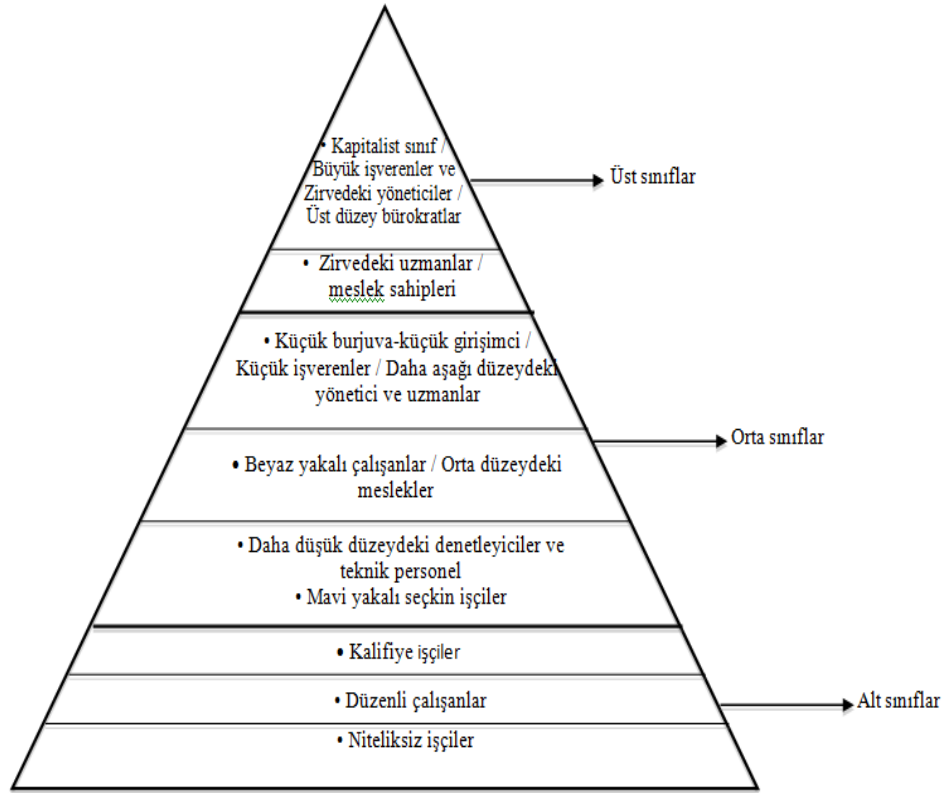
Orta sınıflar birbirlerinden çok farklı eğitim ve gelir düzeylerine sahip, çeşitli meslek gruplarından meydana gelmektedir. Yeni orta sınıflar söz konusu olduğunda “orta sınıf” ifadesi, kavramın kapsadığı kitlenin-tabakanın dikkate değer farklılığını gözden uzak tutmaktadır. Çünkü “tek bir orta sınıftan bahsetmek mümkün değildir” (Bilton ve diğ., 2008, s. 104). Tek bir orta sınıftan bahsetmek orta sınıfların çeşitliliğini gizlemektedir. Çünkü bu sınıf içerisinde yer alanların gelir düzeyleri, mesleki otoriteleri, istihdam türleri, sahip oldukları entelektüel sermaye, eğitim düzeyleri birbirinden çok farklıdır. Bu bağlamda orta sınıf üçe ayırmak mümkündür:

1-Üst orta sınıf: Bunlar orta sınıfın en üstünde yer alan ve doktor, avukat, muhasebeci, mimar, yüksek düzeydeki bilim adamı ve mühendis gibi meslek sahiplerinin oluşturduğu gruptur (Kerbo, 1996, s. 219). Yeni orta sınıf ile ifade edilmek istenen aslında üst orta sınıfta yer alanlardır. Çünkü yeni orta sınıf, enformasyon, bilişim sektöründeki gelişmelerle yakından bağlantılıdır. Sektörel yoğunluğun enformasyon ve hizmetler sektörüne kaymasıyla yeni orta sınıfın varlığı belirginleşmiştir. Bu durumu Marger şu şekilde ifade eder (2002, s. 85): Çeşitli kurumlarda anahtar karar verme pozisyonlarını elinde tutan orta sınıf bazen “yeni orta sınıf” olarak tanımlanır. Bunlar doktorlar, avukatlar, mühendisler, teknisyenler, bilim adamları, üniversitelerdeki profesörler, medya editörleri, yöneticiler, şirket yöneticileri, finansal yöneticiler, yüksek mevkideki hükümet bürokratlarıdır.

Beyaz yakalı üst orta sınıf üyesi çalışanlar, orta tabakadaki diğerleri gibi mental-zihinsel iş yaparlar. Fakat iktidar ve otorite düzeyleri açıkça onları diğer sınıflardan ayırır. Onlar işlerindeki özerklikten zevk alırlar, diğerlerinin emirlerine rutin olarak cevap vermek yerine kararları bağımsız olarak verebilirler. Dahası onların işleri, hemen hemen üniversite derecesiyle tanımlanır, kalıcı ekonomik avantajlar sunar ve onlara daha yüksek bir sosyal konum verir (Marger, 2002, s. 85). Eğitim ve mesleki tecrübeler üst orta sınıf üyelerini, örneğin profesyoneller ve yöneticiler gibi, diğerlerinden ayıran bir yaşam tarzı ve tüketici tercihleri yaratır. Politik olarak üst orta sınıf, çocuk düşürme ve insan hakları gibi konularda

karakteristik olarak liberaldir; fakat vergi ve ücret gibi ekonomik konularda genel olarak tutucudur. Üst orta sınıf, diğer sınıflara göre politik olarak daha aktiftir ve gönüllü derneklere yani sivil toplum kuruluşlarında daha aktif olarak görev alır.

Toplumsal tabakalaşmanın bir göstergesi olarak sınıflar buldukları tabaka içerisinde biraz daha farklılık ve bölünmüşlüğe sahiptirler. Aşağıdaki şekil üst, orta ve alt tabakanın sınıfsal bağlamda nasıl bölündüğünü göstermektedir:



2- **Orta orta sınıf:** Orta sınıfın ortasında hangi meslek gruplarının yer aldığı konusu oldukça tartışmalı görünmektedir. Örneğin Marger için bunlar, daha az tüzel-ortaklı yöneticiler, doktorlar, avukatlar ve diğerleri iken Kerbo (1996, s. 219) bu sayılanları daha çok yeni üst orta sınıf içerisinde göstermiş ve orta orta sınıfın üyelerini devlet okullarındaki öğretmenler, sigortacılar, satış elemanları-tezgâhtarlar

olarak göstermiştir ki bu daha doğru gibi görünmektedir. Ancak her meslek grubu içinde aynı mesleği yapmalarına rağmen statü ve gelir farklılığının olduğu bir durum ortaya çıkabilir. Bir devlet hastanesinde veya özel hastanede sıradan bir memur gibi mesai saatleri içinde hasta muayene ederek çalışan bir doktorla alanında uzmanlaşmış bir cerrah arasında fark olması kaçınılmazdır. Bu yine başarılı ve iyi bir iş çevresine sahip avukatla, takip edecek dava bulamayan veya buldukları da çok sıradan ve ancak bürosunun sabit giderlerini karşılayan bir avukat arasında fark olacaktır. Orta sınıfın ortasını bu açıdan yine beyaz yakalı ama kazandıkları ancak mütevazı hayatlarını devam ettirmeye yarayacak kadar kazanan meslek gruplarını kapsayacak biçimde görmek mümkündür.

3-Alt-aşağı orta sınıf: Büro işçileri, büro çalışanları, yine kısmen beyaz yakalı, eğitim ve uzmanlık gerektiren mesleklerden oluşur. İyi bir tasvir Marger tarafından şu şekilde yapılmıştır (2002, s. 86): “Orta tabakanın bir parçası olarak aşağı orta sınıfı tam olarak tanımlamak, tamamen farklı unsurlardan meydana geldiği için çok zordur. O, küçük iş sahipleri ve beyaz yaka işçileri kapsayan iş dünyasındaki orta düzey yöneticiler, hemşireler, işçiler vb. gibi profesyonellere yardım edenler (paraprofesyoneller), orta düzeydeki yönetici bürokratlar, perakende satış yapmayan işçiler, sekreterler, tezgâhtarlar ve medikal teknisyenler gibi mesleki kategorilerden meydana gelen bir derlemedir.” Gelir düzeyi açısından aşağı orta sınıf, mesleklere göre geniş bir aralığa yayılır; fakat onların ortak noktası anlamlı bir şekilde zenginlikten mahrum olmalarıdır. Onlar öncelikle işlerine ve gelire bağlıdırlar ve evlerinden başka önemli mal varlıkları yoktur.

Eski ve Yeni Orta Sınıf

1950’lerde orta sınıf üzerine yazı yazan önemli isimlerden biri Mills’tir. Mills eski ve yeni orta sınıf olarak ikiye ayırdığı orta sınıfları tanımlarken Kerbo’ya göre (1996, s. 222), eski orta sınıfa aşırı biçimde olumlu bakarken yeni orta sınıfa ise aşırı biçimde olumsuz bakmıştır. Mills, bunu yaparken kitle toplumu olarak adlandırdığı toplumda bu yeni sınıfın politik olarak güçsüzlüğünü ve kendine yabancılaşmışlık durumunu vurgulamak istemiştir. Mills küçük işletme sahibi, dükkan sahibi, çiftçi ailesi ve kendi hesabına çalışanları eski orta sınıfın tipik örnekleri olarak gösterir. Bu mesleklerdeki insanların tipik nitelikleri şunlardır: 1. Kendi işlerinin patronu olmanın verdiği özgürlük duygusu; 2. Küçük ölçekli işletme olmaları; 3. Kendi geçimlerini sağlamak için kendi araç gereçlerini, binalarını vb. kullanmaları. Yeni orta sınıfın ortaya çıkmasında ön plana çıkan meslekler ise daha

çok teknik konularda uzman teknisyen, mühendis, bilgisayar operatörü gibi mesleklerdir.

Eski ve Yeni Orta Sınıf Arasındaki Bazı Farklılıklar

Değişken	Eski Orta sınıf	Yeni Orta sınıf
Aktör	Tarihsel olarak, kent hayatının yeşermesiyle gelişen girişimci sınıf, tüccar ve zanaatkarlar. (Eski orta sınıf aynı zamanda mülksüz el emekçisi olmayan işçiler ya da beyaz yakalı işçileri kapsar.)	Geç 19. Yüzyıl ve sonrasında ortaya çıkan meslekler. Enformasyon ve hizmetler sektöründe çalışanlar, kısacası Doktor, Mühendis, Bilim Adamı vb. gibi beyaz yakalı çalışanlar.
Mülkiyet	Büyük ölçüde girişimci mülkiyet sahibi burjuvazi. Mülkiyet-zenginlik çocuklarına miras yoluyla geçer (Beyaz yakalı işçiler için mülkiyet söz konusu değildir.)	Mülkiyetin yerini eğitim almıştır. Üyelerinin sahip olduğu nitelikler çocuklarına iletilemez. Uzmanlık her kuşağın bireysel çabasıyla yeniden elde edilmek zorundadır.
Sermaye türü	Sahip olunan sermaye maddi sermayedir.	Sahip olunan sermaye maddi sermaye değildir. Bu sınıf kültürel sermayeye – vasıf-uzmanlık-egitsel erişime- göre tanımlanır. Yüksek eğitim ve yetişme düzeyi ona kültürel avantajlar sağlar.
Çalışanların maddi avantajları	Beyaz yakalı işçiler için: Daha düşük maddi çıkara sahiptirler.	Daha iyi maddi avantajlar; daha iyi ücret, daha güvenceli iş, daha iyi sağlık, eğitim, konut imkânı, sağlığa daha az zararlı işlerde çalışma imkânına sahiptirler.

Kaynak: Marger (2002), Giddens (1999), Kerbo (1996)

Bu farklılıklarının yanında bazı ortak noktaları da vardır. Örneğin her iki sınıfın da sendikali çalışma istekleri ve oranları azdır. Çünkü onlar tecrübe, birikim ya da eğitimden elde ettikleri güç, güven ve pazarlık imkânı sayesinde grup dayanışması içine girmeye ihtiyaç duymaksızın kendi pazar paylarını yaratabileceklerini ve hak ettiklerini kazanabileceklerini düşünmektedirler.

İlaveten Kerbo (1996, s. 219), oldukça geniş bir eğitim ve gelir düzeyine sahip olmalarına rağmen orta sınıfların ortak noktaları olarak onların çalışma biçimleri üzerinde durur. Örneğin, onlar işlerini fiziksel güçle yapmazlar; beden gücü gerektirmeyen, daha az yorucu, daha az fiziksel çaba gerektiren işleri yaparlar. Onların işleri sembollerle veya soyut düşüncelerle veya insanlarla konuşmayla ilgilidir. Mavi yakalı işçilere göre bu yüzden daha yüksek statüdedirler. Diğer bir ortak karakteristik ise, beyaz yaka iş'inin ortalamanın üzerinde bir eğitim gerektirmesidir. Çünkü onlar soyut düşünceleri, sayıları ya da rapor yazmayı iş olarak yapar ve kullanırlar.

Türkiye’de Orta Sınıf

Türkiye’de giderek büyüyen bir orta sınıfın varlığı birçok şekilde kendini gösterir. Orta sınıfların gelişimini tetikleyen sebeplerden biri, eğitim düzeyinin yükselmesidir. Örneğin yüksek öğretim için okullaşma oranı 1997-1998 eğitim öğretim yılında %19.52 iken, 2006-2007 yılında %36.59’a çıkmıştır. Diğer düzeylerde de yine bir artış vardır (http://sgb.meb.gov.tr/istatistik/meb_istatistikleri_orgun_egitim_2007_2008.pdf). Yani Türkiye giderek eğitim düzeyi artan bir toplum hâline gelmektedir. Eğitim, orta sınıfların sınıfsal karakteristiklerini kazandıkları temel değişken olduğu için eğitim düzeyi yükselen bir Türkiye ile gelişen bir orta sınıf arasında birbirlerini destekleyici bir ilişki görmek mümkündür.

Türkiye’de yeni orta sınıfın doğuşunu gösteren işaretlerden bir diğeri Avrupa’da da orta sınıfın gelişmesine zemin hazırlayan kent hayatının yaygınlaşmasıdır. Genç cumhuriyetin kurulduğu yıllarda toplam nüfus 13.648.270’dir. Bu nüfusun %24.2’si şehirde %75.78’i köylerde yaşamaktadır. 2006 yılı rakamları ile ise durum şu şekildedir: Nüfusun %70.50’si şehirlerde, %29.50’si ise köylerde yaşamaktadır (www.tuik.gov.tr). Türkiye’de kırsal iticiliğinden kaynaklanan birçok sebep insanların kırsaldan kente göç etmesine neden olmuştur. Yani kentin istihdam yaratmasından kaynaklanan bir göçten çok kırsal iticiliği kent nüfusunun artmasına sebep olmuştur; ancak kent hayatı kente gelenler için uzun soluklu ve zorlu değişmelerle kendi ayakları üzerinde duran kendi kültürünü yaratan orta sınıfların doğmasına da neden olmuştur.

Türkiye’de yeni orta sınıfın doğuşunu gösteren işaretlerden biri de gelir dağılımında sektörlerin aldığı payda kendini gösterir. 1963 yılında tarım sektörünün millî gelirden aldığı pay %41.2 iken 1981 yılında bu oran %23.1’e düşmüştür. Ancak bu doğrudan orta sınıfın yani ücretli ve maaşlı kesimin millî gelirden aldığı payın artmasıyla paralellik arz etmemiştir. Aynı dönemlerde faiz-kâr ve kira gelirleri %37.3’ten %52.4’e çıkmıştır (TÜİK, 2009). Artış faiz, kar ve kira geliri önünde iki kata yaklaşan bir oranla kendisini göstermiştir.

Tarım kesiminin millî gelirden aldığı pay 1963’te %41.2 iken, 1981’de %23.1’e düşmüş, 2003 yılında %9.9’a oradan 2007 yılında ise %7.5’e düşmüştür. Hizmetler sektöründe ise devamlı bir artışın olduğu görülmektedir. 2007 yılı için hizmetler sektörü istihdam açısından toplam istihdamın %53.8’ini oluşturmaktadır. Bu sektörün GSYH’den aldığı pay (%72.7), Türkiye’de yeni orta sınıfın ne ölçüde faaliyet sahası bulan bir genişliğe sahip olduğunu göstermektedir.

İstihdam ve GSYH'nin Sektörel Dağılımı

Sektörler	2003		2004		2005		2006		2007	
	İstihdam	GSYH	İstihdam	GSYH	İstihdam	GSYH	İstihdam	GSYH	İstihdam	GSYH
Tarım	33.9	9.9	34.0	9.5	29.5	9.4	27.3	8.3	26.4	7.5
Sanayi	18.2	20.9	18.3	20.3	19.4	20.3	19.7	20.1	19.8	19.8
Hizmetler	47.9	69.2	47.7	70.2	51.1	70.3	53.0	71.6	53.8	72.7
Toplam	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Kaynak: DPT (2009)

Kentlerin çevresinde yaratılan toplu konut alanlarının artması bir başka göstergedir. Buralar, orta sınıfta yer alan bireylerin yani belirli meslek gruplarının bir arada yaşadıkları mekânlar olmaya başlamıştır.

Türkiye'de orta sınıflaşmaya işaret eden bir başka durum da kişisel gelir dağılımında kendini gösterir. Orta sınıflar olarak ifade edebileceğimiz ikinci, üçüncü ve dördüncü yüzde yirmilik dilimlerin elde ettiği kişisel gelir 1960'lı yıllardan 2000'li yıllara kadar takip edildiğinde artma yönünde olmuştur.

Türkiye'de Kişisel Gelir Dağılımı

Hane Halkı Yüzdeleri	1963	1968	1973	1978	1983	1986	1987	1994	2002	2003	2004	2005
Birinci 20	4.5	3.0	3.5	2.9	2.7	3.9	5.2	4.9	5.3	6.0	6.0	6.1
İkinci %20	8.5	7.0	8.0	7.4	7.0	8.4	9.6	8.6	9.8	10.3	10.7	11.1
Üçüncü%20	11.5	10.0	12.5	13.0	12.6	12.6	14.1	12.6	14.0	14.5	15.2	15.8
Dördüncü%20	18.5	20.0	19.5	22.1	21.9	19.2	21.2	19.0	20.8	20.9	21.9	22.6
Beşinci %20	57.0	60.0	56.5	54.7	55.8	55.9	44.9	54.9	50.1	48.3	46.2	44.4
Gini Katsayısı	0.55	0.56	0.51	0.51	0.52	0.50	0.43	0.49	0.44	0.42	0.40	0.38

Kaynak: Dokuzuncu Kalkınma Planı DPT (2009)

Gini² katsayısı oranı 1960'lı yıllardan 2000'li yıllara doğru gidildikçe giderek azalmaktadır. Bu durum, gelir dağılımındaki eşitsizliğin çok az da olsa azaldığını göstermektedir. Ancak bu oranlara ihtiyatlı yaklaşmak gerekir; çünkü Dünya Bankası'nın (WB) gelir dağılımı oranları ve Türkiye'de benzer konularda çalışma yapan özel ve tüzel kişilerin raporları TÜİK raporlarıyla uyumlu görünmemektedir. Fakat bir gerçek orta sınıf içerisinde yer alanların yaşam standartlarında ve kalitesinde bir yükselme olduğudur.

² Gini katsayısı: Gelir dağılımındaki eşitsizliği ölçmeye işaret eden bir katsayıdır. Değerler 0 ile 1 arasında yer alır, değerlerin 0'a yaklaşması eşitliğin arttığını; 1'e yaklaşması eşitsizliğin arttığını gösterir.

Türkiye’de Orta Sınıfın Sosyal, Politik ve İktisadi Kökleri

Türkiye’de yeni orta sınıflarla ilgili tartışmayı başlatan sosyolog Ayata’ya göre (2007) orta sınıf ekonomik faaliyet alanına göre ikiye ayrılır: Çiftçi, esnaf, sanatkâr ve mahalli tüccardan oluşan eski orta sınıf. Bu eski orta sınıfın yeni versiyonu girişimci yeni orta sınıftır. Bunun yanında, sanayileşme ve bilgi ekonomisi sonucu ortaya çıkan yeni meslekleri, sanayi firmalarını yöneten beyaz yakalıları, kendi hesabına çalışan doktor, avukat, mühendis vb.lerini, bankacılık ve sigortacılık gibi çalışma alanlarını ifade eden finans sektörü çalışanlarını, oradan öğretmenler ve büro çalışanlarına kadar eğitim odaklı mesleklere işaret eden yeni orta sınıftan bahsetmek mümkündür. Ancak sosyo-politik açıdan Türkiye’deki orta sınıflar daha çoğul bir yapı arz etmektedirler. Ayata bu bağlamda üç farklı orta sınıftan söz etmektedir (2007):

- a- Laik, cumhuriyetçi, bürokrat orta sınıf (meşhur Tandoğan ve İzmir mitingleriyle kendini gösteren)
- b- Liberal, kozmopolit-evrenselci, özgürlükçü orta sınıf (Hrant Dink’in cenaze töreninde varlığını hissettiren)
- c- Dindar ve muhafazakarların oluşturduğu modern girişimci yeni orta sınıf

Orta sınıflar üzerine bir başka değerlendirme Karpat tarafından yapılır.

Karpat ekonomik, siyasal ve toplumsal köken açısından iki farklı orta sınıf üzerinde durur (2010):

- a- Devlete bağlı, bürokrasiden destek gören bürokrat ve devletçi, devletin “modernite” temelini benimseyen “laik”, milliyetçi ve bu modernitenin değerlerini paylaşan orta sınıf.
- b- Taşrada tarımsal kökene dayanan orta sınıf.

Bu iki orta sınıf tarihsel köklere sahiptirler. Taşralı tarımsal kökene sahip orta sınıfın kökleri Karpat’a göre, İttihat ve Terakki devrinde güçlenmiş özel mülkiyet, kısmen girişimcilik hürriyeti sayesinde gücünü artırmıştır. Ayrıca İkinci Dünya Savaşı koşulları bu sınıfın büyümesine yardım etmiştir. Diğer orta sınıf 1930’larda devlet işletmeleri ile iş birliği yapan, arkasını devlete veren bir orta sınıftır. 1930’lar bu yüzden Karpat için orta sınıfların ikiye bölünme dönemidir (2010).

“Bir yanda devlete bağlı bürokrasiden destek gören ve devletin “modernite” modelini benimseyen “laik” milliyetçi ve bu “modernite”nin değerlerini paylaşan bir orta sınıf yetişmişti. Bu orta sınıfın ekonomik gücünü bankacılık, devlet iktisadi teşebbüsleri gibi İttihat ve Terakki’nin “millilik” adına ele geçirdiği teşebbüslerle

1930'dan sonra kurulan fabrika ürünlerini dağıtmadaki payı oluşturmakta idi. Diğer yandan tarihî diyebileceğimiz, tarıma ve tarım ürünleri ticaretine bağlı moderniteyi ve laikliği kendi tarihî tecrübesine ve geleneksel kültürüne göre yorumlayan bir orta sınıf vardır. Onlar devlete karşı değil, fakat pazar ekonomisine uymayan ve yeni oluşan bu devletçi orta sınıftan bir hayli tedirgin oluyorlardı. Devletçi orta sınıfın daha fazla İstanbul, Ankara ve İzmir gibi şehirlerde kümelenmiş olmasına karşı geleneksel orta sınıf Anadolu'nun her tarafına yayılmış bulunmakta idi. Bu iki grup orta sınıf yani bürokrat-devletçi ve taşra tarım kökenli orta sınıflar arasında mücadele... patlak vermiştir. Demokrasi arayışları bu yerel geleneksel halk kökenli orta sınıf ile bürokrasi ve devletli orta sınıfın bir mücadelesi haline dönüşmüştür.”

Karpat'ın ikili orta sınıf analizini biraz daha açan Keyman (2010) eski orta sınıf olarak adlandırdığı (Karpat'ın a şıkkı) laik bürokratik orta sınıfın, bugünün Türkiye'sinde egemen konumunu giderek kaybettiğini, tepkici bir sınıf olmaktan öteye gidemediği için de demokrasinin gelişmesine katkı sağlayamayan, aktif vatandaş kimliğine sahip olamayan bir sınıf olarak kaldığını ve böylece bir sorun hâline geldiğini belirtmektedir.

Sosyo-politik açıdan Keyman üç farklı orta sınıf üzerinde durur:

- a- Dönüşüme tepki gösteren, gücü her geçen gün azalan eski laik orta sınıflar.
- b- Her geçen gün kuvvetlenen, muhafazakârlık söylemi güçlü yeni orta sınıflar.
- c- Orta sınıflaşmaya başlamış ama hâlâ etnik kimlik vurgusuyla yaşayan Güneydoğu'daki Kürt vatandaşlar.

Orta sınıfı demokratikleşmenin taşıyıcısı olarak betimleyen Keyman şu soruyu sorar: Türkiye için hangi sınıf, demokratikleşmenin taşıyıcısı olacaktır. Keyman, laik orta sınıfları “korku ve endişe dolu pasif bir toplumsal katman” (2008) olarak tanımlayarak bu misyonu onlara yüklemeyi. Onlar ancak kendilerini ‘aktif vatandaş temelli aktör konumuna getirdiklerinde ve bu yolla güçlü bir özgürlükçü, demokrat ve merkez sol siyaset’ oluşturduklarında Türkiye'nin demokratikleşmesinin taşıyıcısı olacaklardır.

Karpat orta sınıfı tanımlarken taşrada tarımsal kökene dayalı bir orta sınıfın Osmanlı ve genç cumhuriyetteki varlığına işaret ederken; Keyman (2009), merkez

ve çevre metaforunu kullanarak ‘Anadolu Sermayesi’ olarak adlandırılabilen bir çevrenin nasıl merkez oluşturmaya başladığını anlatır.

“Yeni orta sınıf, ağırlıklı olarak Anadolu kentlerinde ekonomik dinamizm yarattı ve bugün Kayseri, Konya, Gaziantep, Denizli, Çorum, Eskişehir gibi kentlerde ‘Anadolu Kaplanları’ dediğimiz oluşumu yaşama geçirdiler...Yeni orta sınıflar, Türkiye’de merkez-çevre modelini yeniden düşünmemiz gerektiğini bize gösterdiler. Özellikle Anadolu’ya verdikleri ekonomik dinamizm ve böylece ‘çevrede yarattıkları merkez’ ile ve bu ‘merkezi geleneksel merkez dediğimiz alana doğru taşınmalarıyla’, yaşanan büyük dönüşümün çok önemli aktörleri oldular. Yeni orta sınıflar ile birlikte, esasında, Türkiye’de, siyaseti, ekonomisi, kültürü ve sınıfsal nitelikleriyle ‘yeni merkez’ oluşuyor.”

Türkiye yeni orta sınıflarıyla hayli hareketli demokratik tecrübeler yaşamaktadır. Orta sınıflar siyasal alanda etkili olmak istemekte, bu amaçla kitlesel gösterilerden basın açıklamalarına kadar birçok etkinlik alanında varlıklarını hissettirmektedirler. Orta sınıflar ekonomik alanda da etkili olmak istemektedirler. Kendi girişimci ruhlarıyla büyüttükleri sermaye ve ürünlerini küreselleşmenin de etkisiyle en iyi biçimde kullanma gayreti içindedirler. Türkiye’de metropol kentlerin dışında gelişen ve Anadolu Kaplanları olarak adlandırılan bu girişimcilerin buldukları illeri kendi ayakları üzerinde durabilen iller hatta yaşam standardı yüksek iller hâline getirdikleri görülmektedir. Orta sınıflar kültürel alanda da kendi kültürlerini üretip sürdürmeye devam etmektedirler. Zaten orta sınıflar bir toplumda kültürel devamlılığın ve üretimin taşıyıcısıdır. Sadece bu açıdan bile onların ne kadar hayati olduğu ortadadır.

Yeni Orta Sınıf ve Tüketim

Yeni orta sınıf ve tüketim arasında yakın bir ilişki vardır. Orta sınıflar modern toplumlarda dinamik bir görünüme sahiptirler. Bu dinamizm onların sınıfsal konumlarını pekiştiren ve bazen bir üst sınıfa öykünmelerini sağlamada araç olarak kullanılan tüketimcilik ile yakından bağlantılıdır. Ayata (2007), orta sınıf ve tüketim arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

“Yeni orta sınıf yaşamı tüketim merkezlidir. Alışveriş merkezlerinin mantar gibi çoğalmasıyla yeni orta sınıfın büyümesi arasında çok yakın bir ilişki var...Yeni orta sınıflar yeni yaşam biçimlerini

televizyonlardan, kitap ve magazinlerden, birbirlerinden ve yurtdışı seyahatlerinden öğrenip, bunları da hızla topluma yayıyorlar. Ev, araba, giyim kuşam, yeme içme, seyahat... Bu alanlardaki tüketim alışkanlıkları ve yaşam biçimleri birey için bir serbestiyi öngörüyor; istediğini giyme, istediği gibi gezip dolaşma, istediği ile beraber olma.”

Marger yakın yıllardaki Amerikan ekonomik büyümesinin orta sınıflar arasında şaşırtıcı bir fenomen yarattığından söz etmektedir. Marger'a göre (2002, s. 109), ailenin refahının artmasına rağmen özellikle üst orta sınıfların çoğu kendilerini, maddi ihtiyaçlarını tatmin edemeyecek durumda buldular. Bu yüzden onlar bir maaş çekinden diğerine koşturarak yaşadılar ve ekonomik felaketin kıyısında şüpheli bir şekilde sendelediler. İktisatçı J. Schor bu durumun nedenlerini şu şekilde açıklar (akt. Marger 2002, s. 110): Yeni tüketimcilik olarak adlandırılabilir bir lüks ulusal harcama kültürü vardır. Ayrıca insanlar yalnızca meslektaşları ve kendileri gibi olan topluluk üyelerinin tüketim arzularıyla değil aynı zamanda televizyonda, filmlerde ve reklamlarda ne görüyorlarsa artan biçimde onları elde etme arzusuyla çalışmaktadırlar. Yine onlar statülerini ve yaşam tarzlarını komşularıyla kıyaslamak yerine, yaşam tarzlarını arzuladıkları, ekonomik hiyerarşide kendilerinin çok üzerindeki diğerleriyle karşılaştırmaktadırlar. Bu yüksek standart evvela yüksek yaşam tarzlarını ifşa eden medya tarafından üretilir. Bir de yeni tüketicilikte, yeni ürünlerin piyasaya bitip tükenmek bilmeyen girişi, takdimi ve devamlı olarak standartların yükselerek tüketiciyi cezbetmesi söz konusudur. Yeni tüketimciliğin bir başka sonucu “çalış ve harca” dairesinin ortaya çıkmasıdır. Daha fazla harcamak için daha fazla çalışmak zorunda kalan bireyler ortaya çıkmaktadır ki Amerikalıların 20 yıl öncesine göre daha çok çalıştığı söylenmektedir.

Benzer durum ve sorunlar Türkiye'deki orta ve hatta alt sınıflar için de geçerlidir. Onlar da tüketimin baştan çıkarıcı cazibesine kapılarak büyük sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Özellikle kredi kartı ile yapılan alışverişlerin ödemelerinde meydana gelen sıkıntılar bazen dramla sonuçlanacak olayların yaşanmasına sebep olmuştur.

Yeni tüketim kültürü, insanların kendilerini kendi statülerinde yer alanlarla mukayese etmek yerine daha üsttekilere özenmesine, öykünmesine neden olmuştur. Bu yüzden orta ve alt sınıflar hep daha fazla tüketmek için çabalamaktadırlar. Orta ya da zayıf bir bütçeyle standartları kendi sınıfsal konumlarının üzerinde bir hayat ve tüketim alışkanlığını sürdürmek onları ekonomik olarak zorlamaktadır.

Yeni Orta Sınıf ve Demokrasi

Daha önce de belirtildiği gibi Aristo'dan beri demokrasi ve orta sınıflar arasında doğru orantılı bir ilişki kurulmuştur. Demokrasinin varlığı güçlü bir orta sınıfa dayanır. Demokratik bir toplum büyük ve güçlü bir orta sınıfla kaim olur. Orta sınıflar kültür yaratıcı, devam ettirici ve aktarıcı sınıf olarak toplumun kendisini yeniden üretmesini sağlarlar. Büyük kopma ve kırılmalara karşı onlar bir tampon görevi görür. Bu onların değişmeye direndiği veya karşı çıktığı anlamına gelmez, onlar uzun soluklu ve yavaş (yani sosyolojik dille evrimsel) değişmeyi yaşamak isterler. Orta sınıfın varlığı ve genişliği bir toplumda gelirin dengeli dağıtıldığının da göstergesidir. Dengeli bir gelir dağılımı, orta sınıfın geliştiğini ve toplumun büyük bir kısmının benzer gelire, benzer yaşam standardına sahip olduğunu gösterir.

Bir toplumda orta sınıfın varlığı ve yaygınlığı, hacminin geniş olması o toplumda siyasal iktidarın da eşit dağıtıldığının göstergesidir. Siyasal iktidara ulaşmada, siyasal iktidarı elde etme, etkileme veya belirlemede insanların en azından orta sınıfta yer alan insanların benzer imkânlarla ve güce sahip olduğunu gösterir.

Orta sınıflar özellikle üst orta sınıf, diğer sınıflara göre politik olarak daha aktiftir ve gönüllü derneklere yani sivil toplum kuruluşlarında daha aktif olarak görev alır. Zaten sivil toplum ve demokrasi arasındaki ilişki de bu durumu doğrular. Sivil toplum kuruluşlarının sayısının artmasıyla orta sınıfların gelişmesi arasında bir paralellik vardır. Benzer bir durum sivil toplum kuruluşları ve demokrasi arasında da kurulabilir. Sivil toplum kuruluşlarının sayısının arttığı yıllar 1980'li yılların sonu özellikle 1990'lı ve 2000'li yıllardır. Demokratik hayatın giderek renklenmesi, siyaseti etkileme ve yönlendirmede gönüllü kuruluşlar ya da hükümet dışı organizasyonlar olarak bilinen sivil toplum kuruluşlarının sayısının artmasıyla bağlantılı görülebilir.

Sonuç

Türkiye'de özellikle 1990'lı yıllarla birlikte başlayan hızlı dönüşüm toplumsal sınıf profilini, sınıfsal aktörlerin karakteristiklerini bir hayli değiştirmiştir. Kökleri Osmanlı İmparatorluğu'na oradan genç Cumhuriyete kadar giden eski orta sınıfın nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiği açıkça görülmektedir. Artık kendi ayakları üzerinde duran, küreselleşmenin nimetlerinden faydalanan, dünyanın birçok ülkesine mal satan bir Anadolu sermayesinden meşhur tabirle Anadolu Kaplanları'ndan bahsedilmektedir. Bu küçük ve orta boy işletmeler, küçük

işadamları orta sınıf profiline oldukça uygundurlar. Hatta bunları eski orta sınıf olarak adlandırmak uygun gibi görünmektedir. Çünkü bunlar klasik anlamda küçük girişimci, küçük işverenlerden hülasa küçük burjuvadan oluşan eski orta sınıf mensubudurlar. Yaşam tarzları itibarıyla da sağ, muhafazakâr partileri destekleyenlerden oluşurlar. Her ne kadar görünüş böyle de olsa bu değişme daha farklı bir şekilde de okunabilir. Beyaz yakalı, enformasyon sektörü çalışanlarının oluşturduğu, eğitimin hayati öneme sahip olduğu bir orta sınıf yanında kabuk değiştiren bir orta sınıfla da karşı karşıya kalınmaktadır. Türkiye için Batı'da gelişen yeni ve eski orta sınıf açıklamalarından biraz daha farklı değerlendirme yapmak gerekmekte gibidir.

Türkiye'de beyaz yakalı, kendi hesabına çalışan yeni orta sınıfın yanında yeni bir girişimci orta sınıftan bahsetmek mümkündür. Bu yeni, kabuk değiştiren orta sınıf yerel ve küresel olanın sentezini yapmaya, yerel değerlerine bağlı ama evrensel değerleri de anlamaya (ve kısmen de olsa içselleştirmeye) çalışan bir sınıftır. Bu eski orta sınıfın kabuk değiştirdiği bir süreç başlamıştır; çünkü artık bu eski orta sınıf kendi içine kapalı değildir, onlar cemaat kalıpları ve siyaseti içerisinde yaşamamakta ve hareket etmemektedirler. Demokrasinin farkına varan, Türkiye'deki demokrasi olgunlaştıkça kendi özgürlük alanının biraz daha genişleyeceğini düşünen, örgütlenme bilincine varan bunu artık sadece geleneksel vakıf çatısı altında değil sivil toplum kuruluşları içerisinde yer alarak yapan, modern yeni sosyal hareketler içerisinde yer almaktan haz alan, küreselleşmenin nimetlerinden yararlanmak isteyen vb. bir sınıftır bu orta sınıf ve bu yüzden de kabuk değiştirmektedir.

Bu yeni orta sınıf birçok konuda merkez olarak adlandırılabilir düşünsel, siyasal, ekonomik odakların dışında kendi merkezini yaratmaya çalışmaktadır. Ekonomik olarak devletten bağımsız bir biçimde ayakta kalabileceğini, küresel rekabet içinde olabileceğini göstermiştir. Ama devletin kaynak ve teşviklerine karşı da soğuk bakmamaktadır. Eğitim alanında kendi özel okullarını (kreşlerden üniversitelere kadar) oluşturmuşlardır. Eğitim alanındaki bu gelişmeler ticaret, sanayi ve girişim ruhuyla güçlenen bu yeni muhafazakâr orta sınıfın modernleşmeyle bağımlı sağlayan plasantadır. Bu girişimci ruh dünyadaki gelişmeleri okuyabilen, yabancı dil bilen, yüksek eğitim görmüş yeni nesille daha da büyük bir dinamizm kazanacak gibidir ki gerçekte muhafazakâr ve modern yeni orta sınıf bu şekilde ortaya çıkacak olan muhtemelen ağırlıklı uzman, profesyonel ve yüksek eğitimlilerden oluşacaktır.

Kültürel alanda bu yeni orta sınıf oldukça güçlü bir entelektüel zenginliğe sahiptir. 1980’li ve özellikle 1990’lı yıllardan sonra bu yeni girişimci muhafazakâr orta sınıfı zihinsel, düşünsel, entelektüel anlamda besleyen oldukça güçlü bir yazar, çizer ve sanatçı grubunun varlığı dikkat çeker. 1980’li yıllardan önce çok bilinen birkaç isim dışında muhafazakâr kitleyi etkileyen, yönlendiren kimselerin varlığı dikkat çekmezken bugün kendi medya organlarına sahip bir muhafazakâr, kabuk değiştiren yeni orta sınıf vardır. Nilüfer Göle modernleşmeyi sadece ekonomik gelişmelerle sınırlandırmaz, bunun yanında sanatın, edebiyatın, kültürün yaratılması gerektiğinden bahseder. Bu anlamda kendi gazetelerini, dergilerini, televizyon kanallarını, yaşam tarzını, tüketim alışkanlıklarını üreten bir yeni orta sınıfın varlığından söz etmek mümkündür ki bunlar onun modernleşmeyle bağlantısını sağlayan bir başka yol olarak görülebilir. Çünkü bu yeni muhafazakâr ve modern orta sınıf üyeleri kendi modernliklerini yaratmaya çalışmaktadırlar. Sadece yayın organları, medya araçları, entelektüel dünyaları ile değil tüketim alışkanlıkları ve değerleriyle de kendi modernliklerini yaratmaktadırlar. Beş yıldızlı alternatif oteller veya tatil köylerinden, başörtüsü defilelerine, oradan insan hakları alanındaki uluslararası hak arama faaliyetlerine kadar birçok alanda kendilerinin hem diğer üst ya da orta sınıflardan farklı olmayan insani yönlerini keşfedip diğerlerine de bunu göstermeye ve hatta gösterişe dayalı bir tüketimi sergilemeye, sivil toplum kuruluşları içinde yer alarak altruistik duygularını harekete geçirmeye ve evrensel insan haklarına ne ölçüde saygı duyduklarını ispat etmeye çalışmakta gibidirler. Bu yüzden onları, kabuk değiştirerek yeni bir orta sınıf olmaya çalışanlar olarak görmek daha uygun görünmektedir.

Eski muhafazakâr orta sınıf eğer kabuk değişimini sorunsuz bir biçimde yaşarsa Türk demokrasi tarihine önemli bir katkı yapmış olacaktır. Çünkü yeni muhafazakâr orta sınıf modernleşmeyi dışlayan ya da ona karşı çıkan değil modernleşme ve hatta küreselleşme içinde yer almak isteyen bir sınıf gibi görünmektedir. Hatta bu sınıf içerisindeki çeşitli gruplar küreselleşme karşısında birbirine taban tabana zıt ekonomik görüşlere sahiptirler. Bu bile onların homojenlikten uzaklaşmaya, çoğulculuğa başladıklarını göstermektedir ki bu durum gerçekte modern demokrasinin çoğulculuğu ve farklılığı ön plana çıkaran tanımlarıyla uyumluluk içinde olduğunu gösterir. Muhafazakar orta sınıf demokrasi içindeki mücadelesini ve muhalefet etme, alternatif sunma anlayışını tamamen demokratik enstrüman ve metotla yürüttüğü süre içerisinde Türkiye’nin demokratik gelişmesine katkı sağlayacaktır. Ancak kendi kabuğu içine çekilip ötekini dışlayan veya öteki için kendi doğrusunu dayatmaya çalışan veya onu biçimlendirmeye

çalışan bir anlayışa sahip olduğu ve bunu sürdürdüğü sürece de hem kendi geleceğini hem de Türkiye'deki demokrasiyi tehlikeye atmış olacaktır.

Demokratik yönetimler orta sınıfların diğer sınıflara göre daha ön planda ve etkili olduğu toplumlardır. Orta sınıfların sahip olduğu demokratik tutum ve değerler o ülkenin demokratik düzeyiyle yakından bağlantılıdır. Bu yüzden orta sınıflar bu bilinçle hareket ettiklerinde hem siyasal hem sosyal hem de ekonomik açıdan daha adil, daha eşit bir toplum ortaya çıkmış olacaktır.

Kaynaklar

- Ayata, S. (2007). Prof. Ayata'dan yeni orta sınıf yorumu. *D. Sevimay ile yapılan mülakat*, 21-22.05.2007, Milliyet Gazetesi.
- Bilton, T., Kevin, B., Pip, J. ve diğ. (2008). *Sosyoloji*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Crompton, R. (1998). *Class and stratification-An introduction to current debates* (2nd ed.). Cambridge: Polity Press,
- Devine, F. (2005). *Middle class identities in the United States, rethinking class-culture, identities & lifestyle* In F. Devine, M. Savage, J. Scott and R. Crompton (Ed.) (140-162). China: Palgrave Macmillan,
- DPT (2009). *Devlet Planlama Teşkilatı, dokuzuncu kalkınma planı (2007-2013), 2009 yılı programı*. Ankara: DPT.
- Giddens, A. (1999). *İleri toplumların sınıf yapısı* (Ö. Baldık, Çev.). İstanbul: Birey yayıncılık.
- http://sgb.meb.gov.tr/istatistik/meb_istatistikleri_orgun_egitim_2007_2008.pdf
- Karpat, K. (2010). Cumhuriyet Dönemi ve Orta Sınıflar, 18.03.2010, Zaman Gazetesi.
- Kerbo, H. R. (1996). *Social stratification and inequality* (3rd. ed.), New York: The McGraw-Hill Companies.
- Keyman, F. (17.08.2008). Laik orta sınıf kendini yenilemeli. *Radikal 2*
- Keyman, F. (27 Temmuz 2009). Homo İslamicus ya da gerçek burjuvamız. *Star Gazetesi, Açık Görüş*.
- Keyman, F. (08.02.2010). Pazartesi Konuşmaları, *Neşe Düzel ile yapılan mülakat, Taraf Gazetesi*.

Marger, Martin N. (2002). The middle classes and the changing economy, In *Social inequality-patternes and processes*, (2nd Ed.). Boston: McGraw Hill.

Scott, J. (2006). Class and stratification. In G. Payne (Ed.). *Social divisions* (2nd ed.), New York: Palgrave, Macmillan.

Tumin, M. M. (1985). Social stratification: The forms and functions of inequality (2nd ed.). New Jersey: Prentice- Hall.

www.tuik.gov.tr

İKTİSADİ GELİŞMENİN KÜLTÜREL DİNAMİKLERİ

Yrd. Doç. Dr. Erdinç YAZICI*

İnsanlık tarihi, iktisadi faaliyetin insan hayatını var kılan en temel faaliyetlerden birisi olduğunu apaçık ortaya koymuştur. İnsan emeğinin, çabasının ve aklının farklı fonksiyonlarında farklı boyutlar kazanmış iktisadi faaliyetin, birbirinden farklı coğrafyalarda ve toplumlarda farklı özellikler taşıdığı görülür. Söz konusu farklılıkları bir boyutuyla farklı kültürel algılar ortaya çıkarırken diğer yandan farklı iktisadi faaliyetler birbirinden farklı kültürel yapılar yaratmıştır.

Herhangi bir toplumda zihniyet dünyası ve kültür; iktisadi gelişmenin hızına ve yönüne etki eden önemli unsurlardır. Bu bağlamda iktisadi kalkınmayı sadece maddî ölçülerle anlamak imkânsızdır. Somut ölçütlerin ötesinde tüketim, tasarruf eğilimi, girişim gibi konularda toplumun kültürünü ve zihniyet dünyasını görmemek, konunun anlaşılmasını imkânsız kılar. Çünkü nihayetinde iktisadi kalkınmayı yaratan, düzen kuran, icat ve keşiflerde bulunan insandır. Onu tanımak için ise içinde yaşadığı toplumu ve mensup bulunduğu kültürü yakından tanımak gerekir.

Diğer taraftan oluşmuş gelenekleri kırıp yenilikler getiren yaratıcı insanlar da bir dereceye kadar toplumun ürünüdür. Bu karakterler, kişilikleri üzerinden o toplumun kültürüne etkiler yapar. Büyük adamların rolü de bundan başka bir şey değildir. Böyle olmasa geleneksel toplumlar ebedî bir durgunluğa mahkûm olurlardı. Bu boyutta ele alındığında toplumda geleneksel algılar yukarıda bir kısmı aktarılan iç ve dış dinamiklerle zorunlu bir değişime uğrar. Söz konusu değişim toplumun kültürel yapısında değişimi tetikleyerek bir yeni yapının ortaya çıkmasına kaynaklık eder. İktisadi gelişme tam da bu değişim sürecinin sonuçlarından birisi olarak yeni boyutlar kazanır.

Kültür/ Gelenek / İktisadi Gelişme

Genel olarak bakıldığında herhangi bir toplumda iktisadi hayatla, aile, din, örf-âdet ve gelenekler içice geçmiş durumdadır. Bu unsurların birbirlerinden ayırt edilmeleri oldukça zordur. Söz konusu yoğun ilişki iktisadi faaliyetlerin

* Gazi Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü.

yürütülmesine damgasını vurur (Türkdoğan, 1998, s. 193). Bu çok yönlü etkileşimin ilk örneklerine ilk kabile yapılarına kadar uzanarak görmek mümkündür.

Yukarıdaki durumu çok daha gelişmiş Orta Çağ toplumlarında da görmek mümkündür. Bu toplumlarda üretilen mallar üzerinde kültürün çok boyutlu derin izlerini görebilmek mümkündür (Makfarlane, 1993, s. 37-38). Diğer yandan kültürün iktisadi kalkınma üzerindeki olumlu etkileri kadar rasyonel süreçleri duraklatarak statik yapıları kalıcı kılan rollerde oynayabileceği unutulmamalıdır.

Geleneksel toplumlar, karşı karşıya kaldıkları sınırlılıkların yoğun etkisinde daha çok kadercî topluluklar olarak görülebilir. Böyle toplumların iktisadi örgütlenmelerinin üzerinde aile ve klân bağlarının büyük etkisi vardır. Bu durum tabii ki geleneksel toplumların statik olduğu, değişmediği anlamına gelmez. Onlarda da yenilikler, icatlar, buluşlar vardır. Fakat bunlar durağan ve ağır bir seyir içerisinde gelişir. Bazen bir toplumda iktisadi kalkınma için harekete geçme hazırlıkları bile uzun bir zaman alabilir.

Bazı toplumlarda iktisadi tutumların kültürel algılarla ve geleneklerle ileri düzeyde iç içe geçmiş yapılarla da karşılaşabilmek mümkündür. Birçok toplumda örf - âdet ve geleneklere bağlı israf ve gösterişe dayalı harcamalar öne çıkarken gelirin bir kısmının tasarruf olarak ayrılması zorlaşır. Küçük çapta tasarruflar olsa da bunlar verimsiz hâlde tutulur. Gerçi o toplumlarda da atılgan, yaratıcı, kaderini çeşitli maceralarda deneme gayretinde olan insanlar vardır. Bu bağlamda bakıldığında kapitalizm öncesi zamanlarda kazanma ve zenginleşme isteğinin dalgalı bir algı içinde geliştiği görülmüştür. Endüstri çağının başında birçok meslek sahibinin zihniyet ve algısı, kalkınmayı teşvik etmekten çok engelleyici mahiyetteydi (Eröz, 1982, s. 367). Ancak Batı'da modern endüstri kapitalizmi bu dağınık ve savruk süreçten yeni bir iktisadi kalkınma algısı yaratmıştır.

Esas olarak bakıldığında zihniyet - hayatı anlamlandırma biçimi ya da dünya görüşü ne dersiniz deyin- bahsedilen algı haritası hemen her dönemde üretimin temelini oluşturan becerilere, mesleklerin seçimine olduğu kadar icra tarzına da tesir etmektedir. Öyle ki büyük çapta niteliksiz işgücünün mevcut olduğu ülkelerde bazı işleri yapmaya eğitilmiş insanların ellerini kirletmemek gerekçesiyle yavaşlamaları, çoğu iş kolunda yeterli düzeyde verimin alınmaması sonucunu doğurmuştur. Temiz ellerin ve masa başının, köylerin değil de şehirlerin, malî ve tecrübî meslekler yerine nazarı mesleklerin tercih edilmesi (aynı değer sisteminin ayrı istikametleri), köylere eğitim ve sağlık teşkilâtlarını getirmek, ziraat alanında yeni metotlar denemek ve şehirlerin dışında endüstri merkezleri kurmak bakımından olumsuz sonuçlar

doğurmaktadır. Maden mühendisi yer altına inmenin, demiryolu idarecisi istasyonları teftiş etmenin, fabrikatör de sık sık fabrikaya gitmenin kendi seviyesiyle münasip olmayacağını sanmaktaydı (Eröz 1982, s. 369). Burada algının, rasyonel tutumları sınırlayarak iktisadi faaliyete nasıl bir etki yapabileceği açıkça anlaşılmaktadır.

Birçok özel örnekten anlaşılmaktadır ki gelenek ve kültürel değerler, sosyal normlar; iktisadi kalkınmayı tayin edici derecede rol oynayan birer değişkendirler. Hindu toplumunda, din, sosyal yapı ve kültürün muhafazasını temin ederken iktisadi bakımdan teşvikten uzak bir fonksiyon ifa etmektedir. Nitekim bu bağlamda bakıldığında Max Weber de Protestanlığın iktisadi gelişmeyi mümkün kılışından bahsediyordu. Yine İslam algısı, zihniyet ve iktisadi kalkınma konusunda Ülgener'in çalışmaları İslam toplumları bakımından da bunun böyle olduğunu göstermektedir.

Devlet, Savaş ve İktisadi Kalkınma

Tarih boyu devlet üzerine yapılan tüm tartışmalar, bütün sorunlarına rağmen ürettiği konforlar bakımından onun vazgeçilemeyecek bir aygıt olduğunu apaçık ortaya koyar. Tarihsel tecrübe içinde görülmektedir ki toplumun ihtiyaç duyduğu düzen, devlete rağmen sağlanabilen bir düzen değildir. Toplumla bütünleşmiş demokratik bir devlet, toplumsal huzur ve mutluluğu teminat altına aldığı gibi, iktisadi kalkınmayı kolaylaştıracak iklimi de oluşturabilir. Aksi ise tarihsel tecrübe göstermiştir ki tam bir kaostur.

Kalkınma öncelikle etkin bir liderliğe ihtiyaç duyar ve bu noktada siyasal iktidarların oynadıkları rol hayati derecede önemlidir. Siyasal süreçler bir bakıma, öncelikle kalkınma yaratacak iktidarların arandığı ve çağırıldığı bir kalkınma önderliği arayışını içinde taşıyan süreçlerdir. Kalkınma önderliğini bulduğunda artık süreç kaçınılmaz ve geri dönülmez bir gidişe dönüşür (Schumpeter 2007, s. 282-283). Tabii bu durumun tersi durumlarda; darbeler, rejim bunalımları ve siyasi kaoslar da ise iktisadi gelişme perspektifinin tamamen kaybedildiği ve iktisadi bir yıkım sürecinin çalıştığını da burada belirtmek gerekir.

Yine normal siyasi süreçlerde de iktidarların kalkınma konusundaki tavırlarını yabana atmamak gerekir. Dinamik, gelecek perspektifi olan hükümetler iktisadi kalkınma ile bütünleşirler. Güçsüz, beceriksiz, kararsız ve iktidarsız hükümetler aslında kendilerini bir belirsizliğe terk ederler. Darbeler, ayaklanmalar ve şiddet ürkek olan sermayeyi köşesine iter, yatırımları durdurur, iktisadi hayatı felce uğratar (Güngör, 1986, s. 93- 98). Yarını belirsiz bir kargaşa süreci yaşayan

ülkelerde iktisadi gelişme durur. Bu bağlamda siyasî grevlerin tesiri de çok yıkıcı hale gelir. Bu türlü grevler, içtimaî yapıyı sarsıcı, iktisadi kalkınma hareketlerini baltalayıcı etkiler yaratır.

İktisadi kalkınma sürecini etkileyen önemli olgulardan birisi de savaştır. Savaşların toplumların maneviyatında açtığı yaraların yanı sıra ekonomilerinde de büyük çöküntüler yarattığı görülmektedir. Çok istisnai durumlarda, ülkelerin yeni zengin kaynaklara sahip müstemlekeler kazandıkları durumlar hariç, savaş zorunlu olarak iktisadi gelişme seyrini olumsuz yönde etkiler. Savaş sonrası şartlarda yeniden toparlanma süreçlerinin uzun yıllar aldığı görülmektedir. Türkiye bu duruma belki de iyi örnek teşkil edebilecek ülkelerden birisidir.

Bir Kalkınma unsuru olarak eğitim

Hangi bağlamda ele alınırsa alınsın, kalkınma ile eğitim arasındaki sağlam ilişkiyi görmemek imkânsızdır. Dünden bugüne kalkınma için eğitimi bir ön koşul olarak gören algı, aynı zamanda kalkınmayı gelişme ve bağımsızlık ile bir arada düşünme gelmiştir. Gelişme, köylerden şehre göçten baraj yapımına kadar iktisadi olan ve olmayan pek çok süreci içinde taşır. Gelişme aynı zamanda toplumsal yapıda pek çok değişimleri beraberinde getirir. Bu bağlamda söz konusu süreçler eğitimi bir araç olarak mutlaka ortaya çıkarır.

Bugün eğitim çok taraflı girdileri ve çıktıları ile tartışılan bir konudur. Eğitim yatırımları ile kalkınma ve iktisadi büyüme arasındaki ilişkiler, sosyolojiden iktisada muhtelif disiplinlerde yoğun olarak tartışılmaktadır. Günümüzün iktisadi ve sosyal plancılığında, eğitim yatırımları iki şekilde düşünülmektedir. Doğrudan doğruya iktisadi büyümeye hizmet eden eğitim yatırımları iktisadi yatırım olarak kabul edilirken toplumsal gelişme için yapılan diğer harcamalar sosyal yatırım sayılmaktadır (Eröz, 1982, s. 376).

Tarihin gördüğü en gelişmiş ve örgütlü toplum olarak modern toplum aslında bir meslekler toplumdur. Sanayi toplumundaki hızlı iktisadi büyüme ve ilerlemenin en önemli dinamiklerinden birisini meslekleşme ve uzmanlaşma oluşturur (Friedman, 1988, s. 146- 147). Söz konusu meslekleşme ve uzmanlaşma ise baştan sona eğitimin eseridir. Günümüz toplumlarında eğitim her ne kadar iktisadi gelişme için ön koşullardan birisi olarak görülse de asıl derin ve büyük etkisini siyasî, kültürel ve sosyal gelişmeler de gösterir. Herhangi bir toplumda maddî refah seviyesi yükseltilmeye çalışılırken millî birliği sağlayıp müstakil siyasî varlık hâline gelmek için birtakım kültürel ve sosyal merhalelerin de aşılması gerekir. Burada

vazgeçilemeyecek rol yine eğitime düşmektedir.

Bir başka bağlamdan ele alındığında toplumun iktisadi gücünü yaratan insandır. İktisadî gelişme, insan gayretinin eseridir. Sermayeyi seferber etmek, doğal kaynakları etkin kullanmak, pazarlar kurup ticaret yapmak insanların işidir. Ekonomileri geliştiren, gelişmeyi temin eden insandır. Herhangi bir toplumda iktisadi gelişmenin önderliğini hangi sınıf ya da zümre yaparsa yapsın sonuçta bunların gelişme yolunda alacakları neticeler sadece kendi kabiliyeti değil aynı zamanda genel olarak toplumun eğitim düzeyiyle paralellik teşkil eder.

Diğer yandan eğitim yatırımları verimli sahalara yapılan fizik sermaye yatırımları ile bir arada yürümedikçe istikrarlı bir iktisadi gelişme beklemek hayalcilik olur. O yüzden, beşerî kaynaklarını geliştirememiş ülkeler, tabii kaynaklarını işletmek ve geliştirmek için yabancı ülkelere hem maddî, hem de vasıflı insan ithal etmek zorunda kalırlar. Bu noktada ifade edilmelidir ki insan kaynaklarının seferber edilip yetiştirilmesi bir ülkede her şeyden önce bir büyüme sorunudur.

Sonuç

İktisadi gelişme ile kültür arasındaki ilişki uzun bir akademik tartışma geçmişine dayanan önemli bir konuyu ifade etmektedir. Batı'da Max Weber yaptığı çalışmalarla bu konunun belki de en önemli ismidir. Yaptığı çalışmalarda iktisadi büyüme ile Protestan ahlak arasında sağlam bir bağ olduğunu ortaya koymuştur (Weber, 1993, s. 257-277). Weber üzerinden gidildiğinde zihniyet/ din/ iktisadi davranış arasındaki ilişkileri ortaya çıkaran hatırı sayılır bir literatüre ulaşmak mümkündür. Aslında modern düşüncenin önemli bir ayağını oluşturan bu miras, pek çok batılı düşünce adamının sanayi devrimini açıklamasında temel çerçeveyi oluşturmuştur.

Doğu, bu bağlamda daha sınırlı bir birikime sahip gibi görünse de özellikle Türkiye'de Sabri Ülgener'in yaptığı çalışmaların bu konuda önemli bir kilometre taşı olduğu muhakkaktır. Ülgener'in özellikle, Weber ve Sombart'ın çalışmalarının ışığında doğuda din/ zihniyet/ iktisadi davranış arasında ciddi bir bağ olduğunu ortaya koyduğu çalışmaları çok değerli analizler içermektedir. Ülgener'e göre Orta Çağ iktisat zihniyetine tasavvuf anlayışının yaptığı negatif katkı Müslüman toplumlarda iktisadi gerileyişin temelini oluşturmaktadır (Ülgener, 1981, s. 21- 37).

Kültür hem iktisadi faaliyeti ve davranışı yaratan hem de sınırlayan bir yapı olarak anlaşılabilir. Bir yandan yeryüzünde iktisat adına ortaya çıkan ne varsa bir

kültürel biçimlenme üzerinden ortaya çıkmıştır. Bu boyutu ile ele alındığında her iktisadi faaliyetin, farklı kültürlerde paralel boyutları olduğu kadar farklı boyutları olduğu da görülmektedir. Bu bağlamda iktisadi faaliyetin niteliği ve rengi kültürden kültüre birbirinden farklı özellikler gösterir.

Yukarıdaki çerçeve içerisinden bakıldığında iktisadi gelişmenin önünü açan ya da tıkayan şey bir toplumda var olan zihniyet haritasıdır. Bu harita ise baştan sona kültürün üreticisi bir algı alanı olduğu kadar, kültürü etkileyen ve belirleyen de bir dinamiktir. Kültürü oluşturan pek çok öge aynı zamanda iktisadi faaliyetin hangi formlarda oluşacağını da büyük çapta belirler. Bu öğelerin iktisadi kalkınmanın önünü açtığı yapılarda iktisadi büyüme hızlanırken frenlediği yapılarda iktisadi büyüme sınırlanır. İnsanlığın yaşadığı tarihsel tecrübe bunun örnekleri ile doludur.

Kaynaklar

- Güngör, E. (1986). *Dünden bugünden tarih-kültür-milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Eröz, M. (1982). *İktisat sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Friedman, M. (1988). *Kapitalizm ve özgürlük*. (D. Erberk ve N. Himmetoğlu, Çev.). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Makfarlane, A. (1983). *Kapitalizm kültürü*. (R. H. Kır, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schumpeter, A. J. (2007). *Kapitalizm, sosyalizm ve demokrasi*. (H. İlhan Çev.) Ankara: Alter Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1988). *Değişme, kültür ve sosyal değişme*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını..
- Ülgener, F. S. (1981). *İktisadi çözümlenin ahlak ve zihniyet dünyası*. İstanbul: Der Yayınları.
- Weber, M. (1993). *Sosyoloji yazıları*. (T. Parla, Çev.) . İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

İKTİSADİ KALKINMANIN SİYASAL SOSYO-KÜLTÜREL TEMELLERİ VE EROL GÜNGÖR

Yrd. Doç. Dr. Halil MUTİOĞLU*

Öğr. Gör. Dr. Fahriye GÖZGÜ**

Filozofların aydınlatamadığı toplumları,

şarlatanlar aldatır.

CONDORCET

GİRİŞ

Tarihe nasıl bir bakış açısıyla bakarsak bakalım içinde bulunduğumuz şu anki toplumsal/tarihsel/kültürel zaman neyse odur. Şuan ki zamanı ahlâki, millî, dinî duygu ve zihniyetle sorgulamak ayrı, **var olanı** anlamak ayrıdır. Günümüzde İslam âleminin durumunu daha ayrıntılı gözlüyoruz. Fakirlik, cehalet bir yandan; zorba iktidarların oligarşik bir düzeni daimileştirmek için, uyguladıkları akıl dışı, insaf dışı uygulamalar diğer yandan, varlığını sürdürmektedir.

Bugün İslam dünyasına, bilim ve sanattan, askerî, siyasi ve iktisadi güç dengesine kadar hayatın birçok alanında geri kalmış veya gelişen ülkeler kategorisinden oluşan karmaşık bir bütün olarak bakılabilir.

İnsan hakları, insan haysiyetine yaraşır, güçlü, adil bir hukuk sistemi açısından çoğunun sınıfta kaldığı, dünyada alınan kararlarda önemli bir yaptırım gücü olmayan, zalim olanların döverken de suçlandığı, güçlünün haklı olduğu bir dünyada; kısacası emperyalizmin türlü kollarının güdümündeki, oligarşik iktidarların tahakkümü altında yaşamaya çalışan bahtsız bir coğrafyadan bahsediyoruz.

Bin parçaya bölünmüş, hâlâ daha küçük parçalara ayırmak için uğraşılan, birbiriyle kavgalı azınlıktakilerin darbe vb. yollarla yönetime el koyduğu, evrensel demokrasi ve hukuk düzeninden yoksun ülkeler.

* Adnan Menderes Üniversitesi, Nazilli İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

** Adnan Menderes Üniversitesi, Yenipazar Meslek Yüksekokulu, İktisat Programı.

Aslında burada soracağımız soru açıktır. İslamiyet'in yayılışından sonraki 200–250 yıllık dönemin her 50 yıllık dönemine bir İslam âliminin adıyla anılırken **Neden Batı karşısında geri kaldık?** Bunun sebeplerini iki ana grupta toplayabiliriz.

En önemlisi ticaret yollarının karalardan, denizlere kayması ve bu yüzden Orta Asya'dan Akdeniz'e kadar İslam uygarlığı ve şehirlerinin çöküntüye uğramasıdır.

İkinci sebep ise, Batı dünyasının en büyük üstünlüğü olan, ilim ve teknolojiadaki gelişmesidir. Dolayısıyla, ilim ve teknolojiadaki İslam coğrafyasının gerilemesi, Batı karşısında geriye düşmenin iki nedenidir.

Bu soruyu sorduğumuzda şüphesiz belli açıklama çerçeveleri karşımıza çıkmaktadır. İşte bu çerçevelerden biri de kültür konusuna bir medeniyet inşası olarak bakan rahmetli Erol GÜNGÖR'ün görüşleridir. O, Türk milletinin son yüzyılda yetiştirdiği ilim ve fikir adamlarının en seçkin simalarındandır.

O sağlam kültürü, ilmi, araştırma zihniyeti kuvvetli, sentez kabiliyeti ile her zaman meseleleri büyük bir açıklıkla tahlil etmiş ve ne yapmamız gerektiğine cevap aramıştır. Kültür, milliyetçilik, tasavvuf, İslamiyet ve İslamın meseleleri gibi konular üzerinde en çok düşündüğü ve durduğu konulardır.

O, çevirisini yaptığı kitaplarla da iktisadi kalkınmaya ne kadar önem verdiğini göstermiştir. Biz bu yazımızda, iktisadi kalkınma ile kalkınmanın siyasal, sosyal ve kültürel temelleri üzerinde ve Erol GÜNGÖR'ün bu konuda çevirisini yaptığı eserleri üzerinde duracağız.

İktisadi Kalkınma

Kalkınma ya da gelişme, geri kalmış ve kalkınmakta olan ülkelerin sorunudur. Gelişmekte olan veya az gelişmiş ülkeler seviyesine nasıl gelişeceği son 50–60 yılın en önemli tartışmasıdır. Büyüme ise, gelişmiş ülkelerin gerçekleştirmeye çalıştıkları bir durumdur.

Kalkınma toplumun ekonomik yapısının dönüştürülmesinin yanında sosyal, kültürel ve siyasal yapıların da dönüştürülmesini ifade eder.

Kalkınma sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik bir modernleşme projesi olarak adlandırılmaktadır (Kaynak, 2003, s. 18). Bu anlamda kalkınmanın temel dinamikleri ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yapının dönüştürülmesinde rol oynar.

Kalkınma sosyal, kültürel ve politik alanlarda yaşanan değişim süreci olarak tanımlanır (Berber, 2004, s. 6). Azgelişmişliğin en önemli nedenlerinden biri sosyo-kültürel yapıdır (Todaro, 1994, s. 14). Kültür, dil, tarih, musiki, din, mimaride ifadesini bulan kimlik şeklinde tanımlanır (Güner, 1996, s. 14). Bunlarda meydana gelen değişiklikler kültürü direkt olarak etkilemektedir (Erkan, 1998, s. 94).

Kalkınmanın temel dinamiği itici ve sürükleyici gücü insan unsurudur. İnsanı harekete geçiren ise değerleri, normları, yani sahip olduğu kültürdür. Kültür deyince, bir arada yaşayan sürekli ve farklı ölçülerde teşkilatlanmış bir yapıya sahip bir insan topluluğu akla gelir. Bunun için, ekonomi ve kültür iç içedir (Erkal, 2000, s. 44). Fakat yapılan bütün araştırmalarda kültürel değerler iktisatçılar tarafından bir büyüklük olarak göz önünde tutulmuş olmakla beraber (Ruttan, 2004, s. 8) yine de, kültür ve kültürel değişimin ekonomik kalkınma üzerindeki etkisi daha az tartışılmıştır. Kültürel değerler teknik ve kurumsal değişimin önünde birer engel olarak da görülmektedir. Ama daha önemlisi kültürel normlar olmadan ekonomik hayatın ve kalkınmanın anlaşılacağı ve bu konunun iktisatçılardan daha çok iktisat sosyologlarını ilgilendirdiğidir (Granovetter, 1985, s. 60).

Kültürel etkiler kalkınmayı en azından üretim üzerinde, tüketim üzerinde, kurumlar üzerinde, sosyal ilişkilerin oluşturulması üzerinde etkili kılmaktadır. Toplumlar gelişmeye yatkınlık ya da gelişmeyi köstekleyici davranış biçimleri ve koşulları, büyük ölçüde o toplumun zihniyetine değer yargılarına inançlarına norm ve yerleşik kurumlarına bağlı olarak ortaya çıkar (Han ve Kaya, 2002, s. 53). Bir ülkenin kültürünü etkileyen en önemli faktörlerden biri dindir. Kültür ve dindeki farklılık toplumları farklı arayışlara ve farklı üretim yapıları içerisine itmektir.

Weber siyasal kültür ve kalkınma arasındaki bağlantıya değinen ilk sosyal bilimcilerden biridir. Türkiye’de Weber’den etkilenen en önemli düşünür Sabri F. ÜLGENER’dir. Ülgener iktisadın insan boyutunun öne çıkarılmasını savunmuş, bu anlamda zihniyet ve din meselelerini iktisatla harmanlayan önemli eserler ortaya çıkarmıştır. Çözülme devri analizlerinde Ülgener, sorunu ahlâk ve zihniyet ekseninde ele almaktadır. Osmanlı’nın gerileme ve yıkılma sürecinin, her şeyden önce Batı’nın, başta ticaret yolları olmak üzere zihniyet ve üretimdeki devrim ölçeğindeki değişimlerden kaynaklandığını, bir veri olarak kabul etmekte ve çözülme devrinin zihniyet, iktisat ve ahlâk dünyasını masaya yatırmaktadır. Osmanlı’nın bu Orta Çağa dönüş görüntüsünü şöyle açıklamaktadır:

- Merkezî otoriteden tekrar eyalet beyliklerine dağılma ve ufanma;

- Şark ticaretinin daralmasıyla, üretimin şehirler etrafında ziraat içinde dar ve basık sanat kadrolarına – çarşı esnaflığına – çevrilmesi;
- Mali – iktisadi sahada kıymetli maden ve umumiyetle para tedavülünün daralışı (Ülgener, 2006, s. 30).

Ülgener bu ortaçağlaşma olgusunu sınıfsal bazda da ele almıştır. Ülgener, üst sınıf başlığı altında dört ana kategori saymıştır. Bunlar;

- Siyasi İktidar Sahipleri,
- Ordu ve İdari Erkân,
- Has Sahipleri ve Diğer Görevliler,
- Ruhani Sınıftır (Ülgener, 2006, s. 51).

Ülgener, toplum ve ekonomi düzenindeki iktisat dışı belirleyici unsurların da önemine dikkat çekmiştir. Bu iktisat dışı unsurun da en çok esnafta ve özellikle de ahilerde olduğunu belirtmiştir. Bunların **asıl iktisadi vasıflarından ziyade renk renk dinî, içtimai, politik kıymetleri nefsinde toplayıp bir araya getiren** bir yapı olduğundan bahseder (Ülgener, 2006, s. 64–65).

Kültür ve ekonomik kalkınma arasındaki güçlü görüşlerin en önemlilerinden biri de feodal düzenden kapitalist düzene geçerken ekonomik sistemin dinamiklerini belirleyen etmenler, din ve kültürdür.

M. Weber feodalizmden kapitalizme geçişte Protestanlığın önemli rol oynadığı üzerinde durmuştur (Weber, 1983, s. 26).

Bir ülkenin kültürünü etkileyen en önemli faktörlerden biri, dindir. Kültür ve dindeki farklılık toplumları, farklı arayışlara ve farklı üretim yapıları içerisine itmektedir.

Bu noktada Weber'in de oldukça önemsedığı **Zühd (Asketizm)** kavramı üzerinde durmada fayda var. ... **Riyazî veya çileci yaşantı şeklini, kendine hayat tarzı seçme ideolojisidir** (Duran, 1999, s. 76).

Ülgener, İslamın özünde çalışma ve üretmenin yer almasına rağmen, bir takım tasavvufî akımlarında etkisiyle meydana gelen bu zihniyet dönüşümünün; kavramları da içeriğiyle birlikte değiştirip dönüştürdüğünü, dünyanın kazanılacak ve koşturulacak bir ahiret tarlası olmaktan çıkarılıp çileci ve riyazî bir yaşam tarzının, dünya hayatını boş ve gereksiz sayarak realiteden kopartan bir zihniyetin, gelip yerleştiğinin farkına varmıştır. ... **Harama girme korkusuyla her türlü servet**

kalemine şüphyle bakması, servet edinme tutkusunun kalbinin derinliklerinden silinip atılmıştır (Ülgener, 2006, s. 80).

Ülgener'e göre, çözülme devrinin önemli bir özelliği ahlâk ve zihniyet arasındaki derin ayrımdır. Orta Çağ ahlâkçısı açısından asıl olan **bugündür**. Yarının düşünülmesi hoş karşılanmaz. Ortaçağın en dikkate değer tarafı durgun, âtil hayat anlayışıdır. Risk peşinde koşmak bile boşunadır, gereksizdir.

Orta Çağ ahlâkının **marazi büyüme ve serpilme korkusu hayatın hemen her noktasına sinmiştir. Kanaat ve vasatlık, en büyük erdem olarak kabul görür** (Ülgener, 2006, s. 91).

Weber siyasal kültür ve kalkınma arasındaki bağlantıya değinen ilk sosyal bilimcilerdir.

Burada elbette alt yapının üst yapıyı belirlemesi gibi; üst yapının, alt yapıyı belirlediği bir indirgemeciliğe de düşmemek, neden – sonuç ilişkisini kaçırmamak gerekir.

Serbest piyasa ve özgürlükçü demokrasinin yerleşmesinin önündeki ideolojik ve kurumsal engeller daha kolay aşılrken esas sorun sivil toplum ve özellikle de toplumsal kültürel düzeydeki ilerlemeler de yaşanmaktadır (Fukuyama, 1996, s. 320–327).

Kapsamlı anonim karşılıklı ilişkilere sahip bir piyasa ortamında onur veya güven verici davranışı sağlamak için genelleştirilmiş erdem – ahlâklılık normlarının veya moral normlarının önemi üzerinde durulmalıdır. Ahlâki prensiplerin özeti olan moral normları, bir piyasa ekonomisinin işlemesi için zaruridir. Önemli olan, genelleştirilmiş erdem normlarının belli toplumların tarih ve kültürlerine bağlı olarak ortaya çıkıp çıkmayacağıdır.

Kalkınma ekonomisi, teorik açıdan kendisini kalkınmanın ekonomik boyutu ile sınırlamaya çalışmış olmasına rağmen, modernleşme süreci ile olan iç içe geçmişliği kalkınma ekonomisinin diğer sosyal disiplinlerden tecrit edilmesini zorlaştırır.

Kalkınmanın Dervîşi Olarak Erol Güngör

Güngör'ün yakın arkadaşı Mehmet GENÇ, onun kişiliği hakkında şunları söylüyor. **Hakikaten ilginç bir kişiliği vardı. Benzeri çok kolay bulunabilen bir insan tipi değildi. İyi tanımayanın uzaktan baktığı zaman soğuk, uzak, kolay kolay kendini teslim etmeyen, ulaşılmaz, kendini beğenmiş, biraz da müstehzi bir intiba uyandırıyor. Fakat yakınına girme şansını bulduğu zaman bu tablo**

tamamen değişiyordu. Çok zengin bir duygu dünyası vardı. Çok derviş tabiatlı son derece mütevazı ve tabii son derece zeki bir insandı... (Genç, 2006, s. 62).

Güngör, sadece Türk Milliyetçiliği adı altındaki düşünceler yelpazesinde değil, Türkiye'nin sosyal bilimler alanında da en büyük isimlerden biridir. O marifet (bilgi) Don Juan'ıdır. Bütün bilgileri tatmak isteyen âdeta doymak bilmez, hırslı bir bilgi arayıcısı.

Güngör, Taha AKYOL'un ifadesi ile; **fikren muhafazakâr ve demokrat bir milliyetçilikle, zihnen sosyal bilimlerin bir sentezidir** (Akyol, 2006, s. 92).

Asistanı Mümtaz'er TÜRKÖNE Güngör'ü; **başlangıç noktasını sosyal bilimlerde daha sonra çok yaygın hâle gelecek olan kültür merkezli bir toplum anlayışı oluşturur** diyor (Türköne, 2006, s. 118).

O bilim metodunu, buz gibi bir soğukkanlılıkla ve donanımla içinde yaşadığı toplumun sorunlarına uygulayan, ama arka planda bir aşk ve iman adamı olan keskin bir kalem erbabı duruyor diyerek Güngör hakkındaki görüşlerini sıralıyordu (Türköne, 2006, s. 106).

Erol GÜNGÖR'de, iktisadi kalkınmanın siyasal, sosyal, kültürel temelleri hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce, onun Weber'le olan fikri yakınlıklarına bakmak lazım*. **Ona Türkiye'nin Weber'idir dersek, ruhunu muazzab etmiş olmayız sanırım** (Meriç, 2006, s. 367).

Güngör'ün Weber'le ilgili görüşlerini en temel biçimiyle Türk Edebiyatı Dergisi'nde yayımlanan **Ufkumuzda Bir Aydınlık** adlı makalede görmekteyiz.

Toplumların siyasal ve sosyal – ekonomik organizasyonlarını sosyal değişmenin temel faktörlerini ve bu konuda yapılmış çalışmaları ve sosyologları Güngör kaba hatlarıyla iki gruba ayırmaktadır. Bunlar; Weber'ciler ve Marks'çılardır. Weber ve Marks... (Vayni, 2002, s. 72–74). Her ikisi de sosyolojiyi meslek edindikleri için yaşayan varlıklardır (Mutioğlu, 1989, s. 22–23).

Kaba materyalizmin bütün toplumsal ve tarihsel durumları açıkladığı iddia edilen basmakalıp değer yargılarını bırakılıp toplumsal açıklamayı, esasen toplum dediğimiz olgunun anlaşılmasını önleyen, zihniyet tortusu olduğunun üstünde duran, ilk düşünürlerden birisidir Erol GÜNGÖR (Bilgin, 2006, s. 119).

Erol GÜNGÖR'ün iktisadi kalkınma hakkındaki görüşlerini, eserlerinin tümünde temel noktalarıyla görebiliriz. Ama daha çok seçmiş olduğu tercümelere, onun iktisadi kalkınma hakkındaki düşüncelerini yakalamamızda mihenk taşlarıdır.

* Makalenin bu kısmında Halil MUTİOğLU'nun yüksek lisans tezinin **Erol Güngör'de Weber** başlıklı bölümünden geniş ölçüde yararlanılmıştır. (**Sosyal Düşünce Tarihinde Erol GÜNGÖR**. İstanbul Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1989).

E. GÜNGÖR iktisadi kalkınma gayretini ideoloji haline getiren her türlü entelektüel budalalığının karşısındadır.

David KRECH ve Richard S. CRUTCHFIELD tarafından kaleme alınmış olan **Sosyal Psikoloji** adlı eser, Erol GÜNGÖR tarafından bir ders kitabı olarak çevrilmiştir. Erol GÜNGÖR 1980’de üçüncü baskıya yazdığı önsözde **sosyal psikolojiyi tecrübî psikolojinin kavram yapısı içinde teorik bir temele oturtma çabalarının en iyi örneğinin teşkil ettiğini** düşündüğü için çevirmiştir.

360 sayfadan oluşan bu kitap yedi bölümden oluşur. Sosyal psikoloji, sosyal psikolojinin sahası ve problemleri, davranışın dinamiği, dünyayı nasıl idrak ediyoruz?, idraklerimizin yeniden organize edilmesi, insanların inançları ve tutumları, inanç ve tutumlarının doğuşu ve değişmesi ile inanç ve tutumların ölçülmesi konularını kapsamaktadır.

Bir başka önemli kitap ilk defa 1956’da ABD’de yayınlanan **Dünyayı Değiştiren Kitaplar** başlığındaki eserdir. Yazarı ise, Robert B. DOWNS’tur.

İlk defa 1980’de çevrilmiş olan kitap, 268 sayfadan ve dünyayı değiştiren 16 tane eserden bahseder. Erol GÜNGÖR’e göre, **şöhretli bir kitap çok okunan değil, kendinden çok söz edilen kitaptır. İhtisas sahiplerinin dışında geniş okuyucu kitlesi, büyük eserleri ya kulaktan duymak veya ders kitaplarında, gazete ve dergilerde yapılan atıflara bakmak suretiyle öğrenirler** (Vayni, 2002, s. 25).

Dünyayı Değiştiren Kitaplar 16 yazar ve bunların en önemli eserlerine yer verilmiştir. MACHIAVELLI’nin **Hükümdar’ı**; Karl MARX’ın **Das Kapital’i**; Sir Isaac NEWTON’un **Principia Mathematica’sı**; William HARWEY’in **De Matucardis’i**; Charles DARWIN’ın **Türlerin Kökeni**; Sigmund FREUD’un **Rüyaların Yorumu** ve Albert EINSTEIN’in **Özel ve Genel İzafiyet Teorileri’nden** oluşmaktadır.

Erol GÜNGÖR’ün de belirttiği gibi bu kitabı okuyanların pek çoğu Machiavelli’yi siyasi iktidar için her türlü ahlâksızlığı mubah sayan kudret delisi; Darwin’i insanların maymunluğunu ispata çalışan bir kaçık; Freud’u aklını cinsiyetle bozmuş bir deli doktoru diye görmekten kurtulacaklardır.

Güngör’ün çevirdiği bir başka dev eser Paul HAZARD’ın **Batı Düşüncesinde Büyük Değişme** adlı eserdir.

Bu eserde Batı düşüncesinde 1680–1715 tarihleri arasında yer alan köklü değişimin hikâyesini anlatıyor. Modern Batı düşüncesinin temelini teşkil eden bu düşünce inkılâbı; bir taraftan Newton’la başlayan modern ilim hareketini, bir taraftan da Hristiyanlığın ve Kilisenin eski nüfuzunu büyük ölçüde kıran mukayeseli din araştırmalarına dayanmaktadır.

Kitabın birinci kısmında Batı düşüncesindeki büyük değişimi başlatan itici gücün coğrafi keşifler olduğu vurgulanmaktadır.

İkinci kısımda, rasyonalistlerle birlikte aklın mana değiştirmesi ve hür düşünceye yönelme, kutsal metinler karşısında araştırıcı düşünce ve ateizmin göklere çıkartılması, Leibnitz'in mezhepleri birleştirme isteği gibi konulara yer veriyor.

Üçüncü kısmın başladığı **Yeniden Kurma Çalışmaları**'dır. John JOCKE'nin emprizmini, duyularla kavranan dünyamızın araştırılması teklifini ele alıyor. Daha sonra, deizm ve tabiat, dinî ve yeni insan tipi olarak burjuva gibi konulara yer veriliyor.

Son kısımda ise, kendisi de edebiyat tarihçisi olan Hazard Edebiyat, Sanat ve Sezgi Dünyası üzerinde duruyor.

Bu eserde insan hayatını idare eden ve ona istikamet veren şeylerin maddi kuvvetler değil, zihni ve ahlâki kuvvetlerin olduğu sonucuna varılmıştır.

Nedir bu Avrupa? sorusuna cevap arayan 480 sayfalık eser Batı düşünce tarihinin şaheserlerinden birisidir.

Erol GÜNGÖR'ün önemli bir başka çevirisi de Kenneth BOULDING'in **Yirminci Asrın Manası** adlı kitaptır. Bu çalışmada medeniyet ötesi topluma geçiş sorunlarını ve çözüm yollarını irdelemektedir.

Kaleme alındığı dönemde anlamlı olduğunu düşündüğümüz **Yirminci Asrın Manası**, Erol GÜNGÖR'ün çeviri dilinin güzelliğinin yanında, endüstri ötesi toplum olgusuna dikkatimizi çeken Türkçede ilk eserlerinden birisi olması ve eserin arka kapağında da belirtildiği gibi ideolojilerle ilgili faydalı tahlillerde bulunması nedeniyle dikkate şayan bir eserdir (Vayni, 2002, s. 70).

Güngör'ün Türkçeye kazandırdığı bir başka eser 20. yüzyılın büyük sosyal bilimcilerinden biri olan Raymond ARON'un **Sınıf Mücadelesi** adlı eseridir. Erol GÜNGÖR bu eseri ülkemizin önemli meselelerinden biri olarak gördüğü sınıf olgusuna temas etmek ve bu meseleyi yerli yerine oturtmak amacıyla çevirmiştir.

Aron, eseri Rostow'un kitabındaki fikirlerden farklı olduğu için yazdığını belirtmektedir.

Erol GÜNGÖR'ün çevirdiği **Sınıf Mücadelesi** ise, Batı tarihini açıklamada başvurulan en önemli olgulardan birisidir. Güngör bu eserin çevirisine **Sosyal Sınıflar ve Sınıf Kavgası** başlıklı muhteşem bir önsöz yazmıştır.

Aron'un **Sınıf Mücadelesi**'nde ortaya koymak istediği ve doğru bulduğu tarz Tocqueville ile Marks zıtlışmaktadır. Yazar kitabında Tocqueville'nin gittikçe burjuvalaşma tezi ile Marks'ın sonsuz sınıf kavgası kehanetine bir alternatif getirmek ister.

Aron bu kitapta 20. Yüzyıl'da sanayi toplumu ve sınıf sorununa değinmiş, sorunu çözmekten ziyade, bizlere sınıf olgusunun 20. yüzyılda daha da karmaşık bir hal aldığını göstermiştir.

Erol GÜNGÖR'ün iktisadi kalkınma konusundaki düşüncelerini belki de en net biçimde Rostow'un **İktisadi Gelişmenin Merhaleleri** ve John NEF'in **Sanayileşmenin Kültür Temelleri** adlı eserden görebiliyoruz.

W. W. ROSTOW tarafından **Komünist Olmayan Bir Manifesto** olarak kaleme alınan **İktisadi Gelişmenin Merhaleleri**, Güngör tarafından Türkçeye aktarılmış ve 1966'da yayımlanmıştır.

Rostow, **İktisadi Gelişmenin Merhaleleri**'nde, iktisadi davranışla iktisadi olmayan davranış arasındaki münasebet hakkında Marks'ın getirmiş olduğu çözüm tarzını tatminkâr bulmadığından dolayı bu çalışmayı hazırlamıştır.

Rostow'un kitabında ele aldığı temel tez; **iktisadi değişmeyi sadece iktisadi kuvvetler belirlemez; iktisadi değişme aynı zamanda siyasi ve sosyal kuvvetlerin de bir neticesidir.** Rostow'un bu eserinin Türkiye açısından önemi yayımlandığı dönemde (1966) Marksizm'e alternatif getirmeye çalışması ve başka gelişme merhalelerinin bulunduğu (Geleneksel Toplum, Harekete Geçme Hazırlık, Harekete Geçme, Olgunluğa Gidiş ve Kitle İstihlak Çağı) göstermesinden kaynaklanmaktadır.

Önemli bir başka eser de **Sanayileşmenin Kültür Temelleri**'dir. John NEF tarafından kaleme alınmış olan eser, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları arasından 1971'de 200 sayfa olarak yayımlanmıştır.

John NEF'in eseri yazmaktaki ana amacı, sanayi medeniyetinin kaynağı üzerinde araştırma işini, iktisat tarihçisinin malzemesine göre yapmanın doğru olmayacağı yönündeki düşüncesidir.

Eser altı bölümden oluşmaktadır. Bunlar; Düşünce Hareketleri, Sanayileşmenin Doğuşu, Medeniyetin Kaynakları, Medeniyetin Manevi Temelleri, Medeniyetin Estetik Temelleri ile Medeniyet ve Sanayileşme başlıklarını taşıyor.

Sonuç

Cemil MERİÇ, **hiçbir ilim hakikatin bütününü sunmaz. İnsan bilimlerinin hepsi de bir yanıla ideolojidir. İdeoloji, yani belli bir medeniyetin, belli bir inancın, belli bir cemaatin müdafaa silahı** diyor.

B. SEZER ise Erol GÜNGÖR için şu değerlendirmeyi yapıyor. **O, insanların cephelere ayrıldığı bir dönemde yaşamış olmasına rağmen ve bu cephelerden birine mensup olarak gösterilmesine rağmen bütün çabalarında Türk milliyetçiliğine yeni bir muhteva kazandırmaya çalışmıştır. Yine**

çalışmalarında Türkiye'deki bu yapay cepheleşmenin aşılma çarelerini de görmek mümkündür (Sezer, 1984, s. 9).

Erol GÜNGÖR toplumsal kuruluşun iki yönüne özellikle metodolojik anlayışın bir gereği olarak vurgu yapar. Bunlardan birincisi tahmin edileceği gibi, toplumsal kuruluşun bir tarihsel inşa sürecinde ortaya çıkması meselesidir. İkinci ise, toplumsal kurumların bilinçlenişinde, toplumun anlam üreten sistemlerinin yeridir. Hemen tüm söylediklerinde, sosyal adalet ilkelerine, yaşanan şartlar içinde geçerlilik kazandırmanın gereğine işaret etmekten geri durmaz. Onun Türkiye'nin meselelerini yorumlayışı yerli ve orijinaldir. Yorumlarında basmakalıp ideolojik doktrinlerin yeri yoktur. Güngör geleceği keşfe çalışan ve toplumların gelişme tarihi inşaları birer ütopya olarak görür.

Ona göre bir medeniyet her şeyden önce bir değerler, inançlar sistemidir. Müesseseler bu değer ve inançların birer eseri olarak ortaya çıkar. O hâlde asıl bakılması gereken şey iktisadi, askerî, siyasi vs. müesseseleri değil, onların gerisindeki zihniyettir (Güngör, 1976, s. 94). Her türlü kalkınma da şuurlu bir gayretin mahsulüdür, yani insan zekâsı ve bilgisinin eseridir.

Türkiye'de gerici – ilerici, gelenekçi – yenilikçi ikilemi dışında, muhafazakâr – yenilikçi yeni bir insan modelinden bahsedilmektedir. Güngör fikirleri ile modern – muhafazakâr fikir zemini oluşturabilecek bir düşünürdür. Muhafazakârlık geniş anlamı ile bir milleti diğer milletlerden ayıran, fark ettiren özelliklerin korunması ve korunarak geliştirilmesidir. Milleti kültürel anlamda sürekli ve istikrarlı kılan unsurlara ve değerlere bağlı kalarak ve onları canlı tutarak kaynağı tahrir etmeden yenilikçi tavır takınmak da modern muhafazakâr tavrın bir özelliğidir.

Bugün ekonomik gelişme, büyüme vb. koparılan fırtına içinde insan unutulmuş ve temel kültürel sorunlar göz ardı edilmiştir. Kültürü çağdaş standartlar karşısında değerlendirebilecek insanlar yetiştirmek ve modern insanın kültürel ihtiyaçlarına cevap vermek gerekmektedir.

Kaynaklar

- Akyol, T. (2006). İnsan, âlim ve düşünür yönleriyle ağabeyim Erol GÜNGÖR, *Erol GÜNGÖR T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı anma ve armağan kitabı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Berber, M. (2004). *İktisadi büyüme ve kalkınma*. Trabzon: Derya Kitapevi.
- Bilgin, V. (2006). Bir düşünür olarak Erol GÜNGÖR'ün dünyası. *Erol GÜNGÖR T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı anma ve armağan kitabı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Duran, B. (1999). Aktif asketizm/radikal hedonizm veya kanaat ahlâkı. *Köprü* (67).

- Erkal, M. (2000). *İktisadi kalkınmanın kültür temelleri*. İstanbul: Der Yayınları.
- Erkan, H. (1998). *Bilgi toplumu ve ekonomik gelişme*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları No:326
- Fukuyama, F. (1996). The global resurgence of democracy. In L. Diamond and M. Plattaner (Ed.), *The primacy of culture*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Genç, M. (2006). Arkadaşı Erol GÜNGÖR'ü anlatıyor. *Erol GÜNGÖR T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı anma ve armağan kitabı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Granovetter M. O. (1985). Economic action and social structure. *The problem of embeddedness*. USA: American Journal of Society.
- Güner, A. O. (1996). *Kültür ve kalkınma*. Ankara: Türkiye Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı Yayınları.
- Güngör, E. (1976). *Sosyal meseleler ve aydınlar*. İstanbul: Der Yayınları.
- Han, E. ve Kaya A. (2002). *Kalkınma ekonomisi ve politika*. Eskişehir: Etam A.Ş. Matbaası.
- Kaynak, M. (2003). Kalkınma iktisadının kilometre taşları ve teknoloji. *Ekonomik Yaklaşım*, 14 (49).
- Meriç, Ü. (2006). Eserleri başucu kitabı olmalıdır. *Erol GÜNGÖR T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı anma ve armağan kitabı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Mutioğlu, H. (1989). *Sosyal düşünce tarihinde Erol GÜNGÖR*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.
- Ruttan, W. (2004). *Social science knowledge and economic development*. www.apec.umn-edu faculty uruttan SSKED.
- Sezer, B. (1984). Erol GÜNGÖR'ü anarken, *Dağarcık*. (Haziran 3-4-5).
- Todoro, M. (1994). *Economic development*. New York: Longman.
- Türküne, M. (2006). Erol GÜNGÖR önce şüphe. *Erol GÜNGÖR T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı anma ve armağan kitabı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Ülgener, S. F. (2006). *İktisadi çözümlenin ahlâk ve zihniyet dünyası*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Vayni, C. (2002). *Türk Düşünce ufukları: Erol GÜNGÖR*. Ankara: Alternatif Yayınları.
- Weber, M. (1983). *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. London: Allen and Unwin.

BU SAYFA BOŞ...

8 Aralık 2010 Çarşamba

VI. OTURUM

13:30-15:30

Türkiye’de Siyasal Değişimin Göstergeleri ve Yönelimi

(İİBF 75. Yıl Salonu)

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Kemal GÖRMEZ, Gazi Üniversitesi

Bir Düşünür Olarak Erol Güngör’ün Dünyası

Prof. Dr. Vedat BİLGİN, Gazi Üniversitesi

***1930’lar Kemalizminin Bir Örneği Olarak; Ord. Prof. Dr.
Mustafa Hayrullah Diker’in Gazi İnkılâbının
Psikolocisi (1933) Kitabı***

Doç. Dr. Mehmet ÖZDEN, Hacettepe Üniversitesi

İslam, Demokrasi ve Siyaset

Doç. Dr. Yıldız AKPOLAT, Atatürk Üniversitesi

Ulus – Devletlerin Krizi ve Geleceği

Yrd. Doç. Dr. Durmuş HOCAOĞLU, Marmara Üniversitesi

BU SAYFA BOŞ...

BİR DÜŞÜNÜR OLARAK EROL GÜNGÖR'ÜN DÜNYASI

Prof. Dr. Vedat BİLGİN*

1970'li yıllar Türk düşünce hayatının yoğun bir şekilde yeni fikirlerle, yeni tartışma konularıyla yüz yüze geldiği yıllardır. Özellikle soğuk savaş döneminde gelişen sağ ve sol kutuplaşma, Türk düşüncesinde önce, ardı arkası kesilmeyen propaganda malzemelerinden başlayarak bilinen son klasiklere kadar uzanan çok geniş bir literatürün tercüme yoluyla Türkçeye taşınmaya başlamasıyla ortaya çıkan gelişmeler dikkat çekti. Arkasından Türk akademisyenleri ve o zamanki medya içerisinde sayıları az olmasa da kaliteleri ve tesirleri kendilerini hissettirecek başka yaklaşımların da varlığı dikkat çekti.

O güne kadar daha çok “muhafazakâr”, “sağcı”, “İslamcı” gibi isimlerle anılan geleneksel kesimin içerisinde milliyetçilik sıfatını kullanan bir grup aydının ortaya çıkması, başlangıçta çok fazla dikkat çekmese de oldukça kalıcı etkiler bırakacaktır (Güngör, 1975, s. 69). Bu aydınlar arasında Prof. Dr. Mehmet Eröz, Prof. Dr. Ayhan Songar, Prof. Dr. Erol Güngör hemen kendisinden söz ettiren isimler olageldiler. Bunlara ilave edilecek İbrahim Kafesoğlu'ndan Necmettin Hacıeminoğlu, Mehmet Genç, Prof. Dr. Sabri Ülgener, Orhan Türkdoğan'a kadar uzanacak, burada adını sayamayacağımız daha bir dizi bilim adamı ve düşünürden bahsetmek gerekir.

Erol Güngör bu düşünür ve akademisyenlerden birçok yönüyle farklılaşan özellikleriyle dikkat çeken bir isimdir. Güngör sadece bir akademisyen ve bir milliyetçi düşünür olmaktan öteye sosyal bilimlerin metodolojisini ustalıkla Türk toplum ve kültür meselelerine uygulayarak Türk milliyetçiliği düşüncesini, bilimsel anlayışla üretilen bilgilere dayandırmayı gerçekçi ve esaslı bir tercih hâline getiren ve bunu başarıyla örneklediren bir düşünür olmuştur. Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan geleneğinin âdeti tek temsilcisidir. Bu yönüyle Erol Güngör sadece bir düşünür değil "teorisyen vasıflarıyla ön plana çıkan" bir bilim adamı olarak dikkat çekmektedir.

* Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

Erol Güngör'ün Yöntem Anlayışı

Erol Güngör'ün başlangıç noktasını, sosyal bilimlerde daha sonra çok yaygın hâle gelecek olan, kültür merkezli bir toplum anlayışı oluşturur, dersek sanırım hocayı ifade eden bir cümle ile işe başlamış oluruz.

Güngör, yaşadığı dönemin çok yaygın anlayışı olan kaba, materyalist, ekonomi eksenli toplum ve kültür yaklaşımlarının çok fazla işlevsel olmadığı zaten farkındadır. Bu dönemde nerede ise moda hâline gelmiş olan 'kaba materyalizmin' bütün toplumsal ve tarihsel durumları açıkladığı iddia edilen basmakalıp değer yargılarının, bırakın toplumsalı açıklamayı, esasen toplum dediğimiz olgunun anlaşılmasını önleyen bir zihniyet tortusu olduğunun üzerinde duran ilk düşünürlerden birisi olarak görürüz hocayı.

Erol Güngör toplumsal kuruluşun iki yönüne, özellikle metodolojik anlayışının bir gereği olarak vurgu yapar. Bunlardan birincisi tahmin edileceği gibi, toplumsal kuruluşun bir tarihsel inşa sürecinde ortaya çıkması meselesidir. İkincisi ise toplumsal kurumların biçimlenişinde, toplumun anlam üreten sistemlerinin yeridir. Bu yönüyle Erol Güngör'e göre toplum tarihsel bir varlık alanı ve bu varlık alanı içerisinde kurumsal yapıları birbirleriyle ilişkilendiren ve bu yapılar içerisinde hayatlarını sürdüren insanlara bir anlam dünyası üreten kültürel dokudur. Erol Güngör'ün toplumsal analiz yöntemi daha kendisinden yaklaşık yirmi yıl sonra Türkiye'de popüler hâle gelecek olan anlayıcı-yorumlayıcı yöntemdir. Her kültürün sahip olduğu anlamlar sistemini üreten, mekanizmaları oluşturan değerler, inançlar gibi kültürel odağın etrafında halkalanan sistemlerden kalkarak meseleyi ele alması oldukça manidardır.

Erol Güngör benimsediği analiz yöntemiyle Türk toplumunun tarihten getirdiği özellikleri tespit ederek işe başlar. Özellikle bir milliyetçi düşünür olarak önünde duran teorik problemleri bu çerçevede aşmaya çalışır. Bu problemlerden ilki Güngör'den önce milliyetçilik düşüncesini biçimlendiren Gökalp ve onun mirasıyla ilgilidir. İkincisi ise özellikle soğuk savaş öncesi dönemde Batı'da yaygın olan ırkçılık vb. yaklaşımların Türkiye'de de hem milliyetçilik aleyhtarları arasında hem de bazı milliyetçi çevrelerde milliyetçilik fikri ile özdeşleştirilmesi meselesidir.

Gökalp mirası Türk sosyal bilimcileri ve milliyetçileri açısından bir zenginlik olduğu kadar bazı problemleri de bünyesinde taşımaktadır. Bir zenginliktir çünkü Gökalp 19. yüzyılın sonunda Batı'da oluşan sosyolojik analiz çerçevesini başarıyla Türk toplumuna uygulamış ve buradan modern Türkiye'nin kuruluşuna katkı yapacak değerlendirmeler üretmiştir. Fakat bu mirasın içinde doğduğu şartlar ve 19. yüzyılın egemen pozitivist paradigması çerçevesinde sahip olduğu problemleri fark edecek ya da

eleştirecek zamanı veya imkânı olmamıştır. Bu bakımdan Gökalp'in pozitivist Batı merkezli bakış açıları etkisinde kalan ve özellikle kültür ve medeniyet dikotomisinde oluşan analitik çerçevesinin, Erol Güngör tarafından eleştirilmesi gayet anlaşılabilir bir şeydir. Biz burada şunu söyleyebiliriz ki, Güngör'ün eleştirisi Gökalp'in artık nerede ise tartışmasız kabul edilen ya da reddedilen önermelerini ret veya kabulün ötesinde "bir aşma çabasıdır".

Erol Güngör, medeniyeti kuran unsurların başında kültürü görmektedir. Ancak büyük kültürler, medeniyet kurabilir. Bu gün yeryüzünde sayısız kültür bulunmasına rağmen, büyük medeniyetlerin sayıları ortadadır. Türk kültürü Batı medeniyetinin bir parçası değil, Batı'dan farklı büyük bir uygarlık kurduğu için bu gün farklı bir tarih ve uygarlık alanında yaşamaktadır. Türk kültürünün zenginliği onun içerisinde çok sayıda farklı kültürlerden unsurların bulunmasıyla ilgili olmaktan öteye, onları dönüştürerek onlardan büyük bir sentez yapma gücünden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan bizim toplumumuzun anlaşılması için kültürümüzün anlaşılması gerekir. Toplumumuzun modernleşme sorunlarının aşılabilmesi için de uygarlığımızın ve kültürümüzün dinamiklerinin kavranması, inşa edici özelliklerinin anlaşılması gerekmektedir.

Batı ve Biz

"İkinci Meşrutiyetin garpçısı ve cumhuriyet devrinin inkılapçısı Kılıçzade Hakkı şunları yazıyor: 'Bağıra bağıra halka anlatacağız ki, değil Asya'ya çekilmek, kutuplara firar etsek Avrupalılar gibi düşünmedikten, Avrupalılar gibi çalışmadıktan sonra orada dahi yakamızı bırakmazlar, mevcudiyet-i mukaddese-i diniye ve milliyemizi muhafaza ettirmezler. Bugün,, Avrupa'dan tardettiler, yarın dünya yüzünden kaldıracaklardır.'" (1913)

Kılıçzade Hakkı'nın söylediklerine Erol Güngör kendisini şunları ilave etmek zorunda hisseder,

"Buradaki 'mevcudiyet-i mukaddese-i diniye ve milliye' sözü eski tabiriyle 'rüşvet-i kelim' mahiyetindedir, çünkü Kılıçzade Hakkı ve arkadaşlarının getirdikleri modernleşme programında 'mevcudiyet-i diniye ve milliye'den eser bulamazsınız.'"

Güngör'e göre bu yaklaşım Batı karşısında duyulan bir zihni problemi işaret etmektedir.

"Kendini aşığı görme kompleksi Avrupacı münevvere ait bir hastalık olduğı için; bu kompleksi yenecek bütün telafi mekanizmaları da onlar tarafından icad edildi (Güngör, 1975, s.72).

Erol Güngör'ün yaklaşımına göre Batı ve bizim farkımızı kavramadan bir modernleşme anlayışına ulaşmak mümkün değildir. Bu bakımdan bizim Batılılaşmacılarımız veya Batıcılarımız Türkiye'nin modernleşmesinin önünde çoğu kere engel olan, karşı çıkan, toplumsal gelişmelerin karşısında tutucu hatta yer yer gerici bir konumda kalmışlardır.

Erol Güngör'ün bu anlayışı her şeyden önce 'kültürün ikame edilemeyecek bir varlık' alanına sahip olmasıyla ilgilidir. Bu bakımdan başka kültürlerden aldıklarımız, eğer kültürünüz onları dönüştürecek, bir başka ifadeyle kendisini yeniden üretecek şartlara sahip değil ise çoğu kere hiçbir anlam ifade etmez, bazen de alanların istedikleri amaçlara ulaşmak bir tarafa -Batılı gibi olmak- tam tersine sonuçlarda verebilir.

Bu anlayış kültürlerin müdahale edilecek alanlar olmadığına işaret ettiği gibi, esasen bu müdahalenin de hiçbir olumlu neticesinin olmayacağını da anlaşılmasını sağlar. Türkiye'nin yapması gereken şey, Türk kültürünün "değiştirilmesi" projesi değil, Türk kültürünün kendi dinamikleri üzerinde yenilenmesi ve kendi modernitesini oluşturması meselesidir. Bu bakımdan Batılılaşma örneklerine yöneltilen eleştiriler, oldukça yerinde uyarıları da içermektedir.

Gökalp'ten bu tarafa devam eden halk ve münevverler arasındaki çatışma, Erol Güngör'ün de üzerinde durduğu bir meseledir. Türkiye'de aydınların kendi toplumlarının karşısında Batının temsilcisi olarak ortaya çıkması, kendi kültürlerinden habersiz bir sömürge misyoneri edasıyla, kendi halkına ve kültürüne yaklaşması sadece politik bir mesele değil, ciddi bir toplumsal ve kültürel sorundur da. Zira yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, toplumsal merkezde yer alan kültürel varlık alanı ve bu kültürel varlık alanının odağıyla bağlantılı olmayan münevverlerin, esasen bir fikrî üretimde bulunmaları oldukça zor, nerede ise imkânsızdır. Çünkü toplumsalın anlamlı bulacağı prensipleri üreten kültürel odağı işlevsiz konumda bırakan aydınların yönelimleri, başka kültürel varlıkların odaklarına yönelmiş olacağı için, yaratıcı yeni fikirler ortaya koyma gücünü kaybederler. Ancak transfer edici bir konumda kalırlar. İşte bu teorik problem, yerli aydınların, çağdaş bilim anlayışı ile kendi kültürel merkezlerini oluşturan ilkeleri kavrayarak modern düzeyde yeniden üretmesi gibi, bir fikir hamlesini gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan Türkiye'deki birinci problem, teorik olarak kendi meselelerini kavrayacak bir aydın problemidir.

Aydınlarla halk arasındaki çatışmanın ve dünya görüşü farklılaşmasının derinleşmesi aydınların ancak ezberlenmiş, iktibas edilmiş birtakım fikirlerle konformist bir rolde kalmalarına yol açacaktır. Bu anlamıyla Erol Güngör konformizmi reddederek yaratıcı bir çabaya girer. Onun düşüncesinde önce bizim uygarlığımızın ve kültürümüzün tarihsel zenginliklerini ortaya çıkarmak ve bunun için de kendi kültürel varlığımızı kavrayacak bilimsel bir yaklaşımı benimsemek mecburiyeti vardır.

Erol Güngör kültürlerin somutlaşmış ifadeleri olan medeniyetlerin ancak büyük tarihsel maceraların sonucunda oluştuğu yaklaşımından hareket ederek bizim farklı bir medeniyete sahip olmamızı, bizim açımızdan sadece bir zenginlik olarak görmez; medeniyet kurma tecrübesine sahip olan bir kültürün modernleşme sürecinin bir imkânı olarak değerlendirir. Çünkü Türk kültürünün sahip olduğu bu birikim, modernleşme sürecinde özgün bir sentez yapabilme imkânı olduğu kadar, Batı uygarlığı açısından sorun teşkil eden birçok hususun da aşılmasına katkıda bulunacak evrensel değerlerdir.

Bu açıdan Erol Güngör, Türkiye'deki Batıcıların, başta dildeki tasfiyecilik olmak üzere, kendi kültürel varlığımızı tasfiyeye yönelik yaklaşımlarını anlamsız ve başarısız kalacak çabalar olarak görür. Türk aydınlarının bu yanlış yönelimleri, sadece uygarlık ve kültürümüzü algılama konusundaki zihniyet geriliklerinin örneği olarak ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda bunların ne kadar bilim dışı mekanik pozitivist anlayışının iptidai temsilcileri olduklarına dair örnek teşkil ettiklerini gösterir.

Tarih ve Kültür

Türkiye'deki Batıcıların en büyük yanlışı, tarihi günümüzdeki tabiriyle mozaik bir yapı olarak görmesiyle ilgilidir. Oysa kültürel varlıklar hangi unsuru nereden alırlarsa alsınlar, onları sentez yapıp kendi odağına göre yeniden üretmiyor iseler ciddi sorunlarla karşı karşıya kalırlar. Bu bakımdan Anadolu tarih tezi diye özetlenebilecek Türklerden önceki Anadolu uygarlıklarını esas alarak bugünkü toplumumuzu ve kültürümüzü izah etmeye çalışan batıcı yaklaşımların, tarihe nasıl bir ideolojik dogmatizm içerisinde bakmakta olduklarını ortaya koyar.

Tarihi anlamak için, objektif hakikatleri ortaya koymak kendi subjektif değerlerimizi anlamsız kılmayacaktır. Bunlar birlikte kavrandığı zaman -ki aksi tarihin anlamsız bir şey olması demektir- bugünkü kültürümüzün hayatımızı kavrayan anlam sisteminin neyi ifade ettiğini görme imkânı sağlayacaktır.

“Objektif araştırmaların yapılması, subjektif ideolojik tarih yorumlarını hiçbir zaman önlemez. Her zaman için bu araştırmaların şu veya bu

neticesini kendileri açısından yorumlayacak şahıslar veya gruplar çıkacaktır. Böyle bir sübjektiflikten hiçbir zaman kaçınamayacağız; bunun her zaman için zararlı olduğunu söylemek de belki doğru değildir. Zira tarih objektif olayların ortaya çıkarılması şeklinde ele alındığında bizim hiçbir işimize yaramaz; esasen objektif olgular, pek az istisnasıyla, her zaman meydandadır. Tarihten asıl kastedilen şey bu olguların bir mana ifade edecek şekilde yorumlanmasıdır. Bu yorumların birbirinden farklı olması kadar tabii bir şey yoktur.”(Güngör, 1982, s. 16).

Anadolu'da yaşadığı ifade edilen, bazıları hakkında arkeolojik birkaç çanak çömlekten öteye neredeyse hiçbir şey kalmamış olan uygarlıkların, bugünkü Anadolu'daki kültürel varlığımızı yarattığı iddiası, Batı karşısında derin bir aşağılık duygusunun ifadesi olarak görülür.

“Yeni bir Türkiye kurmak arzusu, eski olan ve yerleşmiş bulunan pek çok şeye karşı çıkmayı ve onların yerine yenilerini benimsetmeyi gerektiriyordu. Bu yüzden, efsaneler devrine kadar götürülen Türk tarihinin içinden Osmanlı tarihi ve medeniyeti âdeta atıldı. Bu karanlık devri en iyisi unutmak gerekiyordu. Buna karşı Türk tarihi ve dolayısıyla Türk kültürü içine Anadolu Selçuklularından, hatta Bizans'tan önceki kavimler ve kültürler de dâhil edildi. O günün tarih ve kültür anlayışından bugün bize miras kalan şey Etibank, Sümerbank gibi bazı isimler ve Ankara'nın ortasındaki Hitit abidesinden ibarettir. Bir zamanlar devletin resmî doktrini hâline gelmiş olan bu tarih görüşünü ilmi gerçekleri anlatmaktan ziyade birtakım pratik ve geçici endişelerden doğduğu söylenir. Buna göre, yeni Türk Hükümeti Türkleri Anadolu'dan da çıkarıp Orta Asya'ya atmak isteyen Batı kamuoyu karşısında bu toprakların ezelden beri bizim olduğunu, daha evvel Hitit, Sümer vs. atalarımız tarafından iskân edildiğini, kısacası Türklerin de tıpkı Avrupalılar gibi en eski tarihten beri medeni olduğunu göstermek istemişlerdir.”(Güngör, 1982, s. 104).

Bu tür bilim dışı iddiaları pratik nedenlerle ortaya atanların Anadolu uygarlıklarından söz ederken ölü kültürlerden söz ettiklerini fark edememeleri, ideolojik körlüklerinin değilse bilimsel yetersizliklerinin sonucu olarak görülmelidir. Bu çerçevede Anadolu'da yaşamış bin yıllık ve bugün hâlâ birçok yönüyle canlı olarak kültürümüzü bir tarafa iterek bu tarih öncesi uygarlıklardan hareket etmek, Anadolu'daki Türk varlığını ve birikimini yok saymaya yönelik bu anlayışın, esas itibarıyla politik bir proje olduğu ortadadır. Bu politik proje Türkiye diye ifade edilen siyasal varlığı oluşturan Türk kültürünü tasfiye etmeyi amaçlayan üstelik bunun tasfiye edilmesi mümkün bir şey

olduğunu zanneden mekanik pozitivist zihniyete saplanmış bir anlayışı ortaya koymaktadır.

Bu sebeple Erol Güngör'ün tarihimiz ve kültürümüz arasındaki sürekliliği işaret ederek esas sorunun bunu modernleşme sürecinde yeniden üretecek entelektüel iklimi yaratmaktan geçtiğini görmesi oldukça önemli bir anlayışı ifade ettiği gibi, Türkiye'nin bugün karşı karşıya bulunduğu birçok sorunun çözümüne de temel teşkil edecek bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Türk modernleşmesi ilerledikçe Güngör'ün bu yaklaşımının önemi daha da iyi kavranacaktır diye düşünüyorum.

Erol Güngör'ün tarih anlayışı onun Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki bir başka ifadeyle klasik ve modern arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir zeminde nasıl ileriye doğru götürülebileceğinin de işareti sayılmalıdır.

Bizim Anadolu'daki bin yıllık uygarlığımızın içerisinde Osmanlı mirasının önemli bir payı bulunmaktadır. Osmanlı sistemi, sadece biz Türkler açısından değil, büyük bir coğrafyada birçok milleti ilgilendiren Osmanlı barışı diye bilinen büyük barış ve insanlık çağlarına işaret etmektedir. Bu uzun tarihsel dönem bizim insanlık tarihi açısından da en büyük başarılarımızdan ve yeryüzünün tanıdığı en önemli siyasal varlıklardan birisi olan büyük bir imparatorluğun sahip olduğu, ürettiği değerlerle ilgilidir. Osmanlı İmparatorluğu sade bize ve hâkim olduğu topraklara çok şey katmamıştır. Bugün Batı kültürü dediğimiz sanayi devrimiyle birlikte Batı'da yükselen modernizmin de gelişimine hiç şüphesiz çeşitli katkıları olan bir siyasal uygarlık formasyonudur.

Güngör, Osmanlı birikiminin içinden çıkan ve bugüne kalan en önemli miraslardan birisinin de bizim emperyal bir tecrübeye sahip olmuş olmamızla ilişkilendirir. Türkler, tarihin herhangi milletinden birisi değildir. Türk, insanlık tarihinin hiç şüphesiz en büyük iki imparatorluğundan birisini kuran bir milletin adıdır. Bu yönüyle de bizim emperyal tecrübemizin arka planında yatan felsefenin ve ilkelerin evrensel bir mesajı yeniden insanlığa sunacak bir imkân olduğunun farkındadır.

Batıcı aydınların Osmanlı birikimini neden kavrayamadıklarının üzerinde duran Güngör meseleyi şu şekilde izah eder:

“Önce şu Doğu medeniyeti sözünü ele alalım. İslam âlemi üzerinde Türk hâkimiyetinin kurulmasıyla birlikte bu medeniyeti -İslam veya Doğu-Türkler temsil ettikleri ve diğer İslam kavimleri ona hiçbir ciddi katkıda bulunmadıkları için ortada sadece Türk medeniyeti ve onun en gelişmiş örneği olan Osmanlı medeniyeti mevcuttur. İkincisi, bu medeniyetin kaynakları ile halk kültürünün kaynakları arasında bir fark yoktur. On yedinci yüzyılda Osmanlı ülkesini köy ve kasabalarına kadar baştanbaşa dolaşmış olan Evliya Çelebi'de de açıkça görüleceği gibi, Türkler halkı ve

münevveri ile birlikte mütecanis, ahenkli ve son derece yaygın bir kültür meydana getirmişlerdir. Her şeyden önce bu kültürün temel kıymetleri hem halk hem de idareci ve münevver üst tabaka tarafından paylaşılmaktadır. Herkes aynı Tanrı'ya kulluk eder, aynı peygamberin yolunda gider, aynı devlete hizmet eder, aynı dili konuşur, aynı hayat felsefesine, aynı ideallere sahiptir, dostları ve düşmanları aynıdır. Bu milletin ilim ve terbiye müesseseleri olan medreseler ve tekkeler sadece İstanbul'da Osmanlı münevverini veya Anadolu'da Türk halkını yetiştiren yerler değildir. Her iki müessese de memleketin en ücra köşelerine kadar her yerde kurulmuş ve göçebe Türk aşiretlerinden toprağa bağlı bir millet meydana getirmekte en büyük rolü oynamıştır. Erzincanlı demirci ile İstanbul'daki sultan aynı tarikatın mensubudurlar; Van medresesindeki köylü çocuğu ile İstanbul'daki şeyhülislam aynı tip tahsilden geçerler ve köylü çocuğu bir gün İstanbul'a gelip Şeyhülislam olur. İstanbul'un taşradan farkı bu kültür müesseselerinin en kaliteliyelerine sahip oluşudur. Bu yüzden ki taşradaki bütün parlak zekâlı ve eli kalem tutan halk çocuklarının idealinde İstanbul'a gelmek ve oradaki üstatlardan feyz almak vardır. Müslüman Türk devletleri arasında idarecileriyle halkı aynı dili, yani Türkçeyi konuşan ve kullanan tek devlet de Osmanlı devleti olmuştur. Aslı Türk olmayanları bile Türkleştiren Osmanlı kültürünü Türklere yabancı saymak kolay anlaşılır şey değildir.” (Güngör, 1975, s. 80-81).

Milliyetçilik ve Tarih

Erol Güngör'ün tarih anlayışı, uygarlık ve kültürümüze bakış açısı onun milliyetçiliğini şekillendirir. Onun milliyetçiliğinde kurucu öge tarih ve uygarlığımızı kuran iradenin milletin bilincine yansımalarıdır. Bunun milliyetçilik hâlinde şekillenmesi imparatorluğun içerisinde mümkün olmuştur. Bu bakımdan bizim milliyetçiliğimizin bir ırk ve öteki kavramı yoktur. O muhtelif Türk toplulukların ya da imparatorluk bünyesinde içerisinde akraba hâline gelmiş toplulukların bulunduğu 'ortak kültürü milliyetçiliğimizin çerçevesi sayar. Çünkü milletimizin oluşturan bu ortaklıktır.

Biz Türklerin Orta Asya gibi çok uzak bir coğrafyadan gelip bu coğrafyada iki büyük imparatorluk kurup ve ikincisinde millî devleti çıkarmış olmamızı başlı başına önemli bir siyasal başarı olduğu kadar Türk kültürünün dinamizminin de bir sonucu olarak görür. Türk milliyetçiliğinin bir 'etnik mesele' etrafında ortaya çıkmaması değer sisteminde etnik ayrımcılığa yer bırakmayan bir kültürden gelmiş olması, onun daha çok Batı kültürüne has ırkçı veya ırkçıvari anlayışlara kapalı olmasını sağlamıştır. Bizim milliyetçiliğimiz bir anlamda millî tarihin ve millî kültürün modern bir toplum olma yolunda motivasyonunu, heyecanını ve kendi kimliğini yeniden inşa etmenin

sembolik tasarlayıcısı olarak karşımızda durur. Şüphesiz Erol Güngör'ün bu tür zengin bir milliyetçilik kavrayışı, bazı çevrelerde görmezlikten gelinecektir. Batıcıların Güngör'ün bu anlayışına yönelttikleri eleştiriler zaten çağdaş sosyal bilimlerdeki gelişmeler karşısında anlamsız hâle geldiği için dikkate değer nitelikte değildir.

Bir başka eleştiri ise, daha çok Batıcılığın etkisiyle gelişen ırkçılığı milliyetçilikle karıştıran ve bunu batıda sapkın örnekleri görülen yaklaşımlarla benzer bir şekilde ortaya koymaya çalışan çevrelerden gelmiştir. Onlar, Erol Güngör'ün özellikle dinî hayatın sadece bir inanç veya ibadet sistemi olmadığı aynı zamanda medeniyet kurucu kurumsal bir boyutu olduğuna yönelik tezlerine de saldırarak Erol Güngör'ün sembolik ve duygusal ilkelere dayalı manevî toplum unsurlarına verdiği önemi kavrayamamışlardır,

“Dinin sosyal bakımdan en önemli fonksiyonu ve belki devamlı varlığının en büyük sebebi, materyalist devrimcinin akıl erdiremediği bu noktada bulunmaktadır. İnsanları bir arada tutan şey, bazı manevî normlara, yani ahlak standartlarına ortak olarak inanmalarıdır. Bu manevî inançlar olmadan cemiyet hayatı olmaz. Hâlbuki ahlak normları elle tutulup gözle görülmeyen, sadece inanılan şeylerdir. Mesela tabiatta eşitlik yoktur, eşitlik insanlara ait bir idealdir, bir sosyal ahlak ölçüsüdür. İşte bu ahlak ölçülerinin, kaidelerinin en büyük kaynağı dindir.” (Güngör, 1975, s. 169).

Türk milliyetçiliğinin milletimizi inşa eden değerlerin geliştirilerek yenilenmesi kendi değişim kurallarını kendi iç dinamikleriyle üretmesi şeklindeki yaklaşımının seviyesiz şekilde eleştirilmesini dikkate almayarak Erol Güngör'ün söylediklerinin, ortaya koyduklarının hâlâ yeni olduğunu tespit edebiliriz.

Güngör'ün yeniliği, onun söylediklerinin dayandığı metodolojik esaslarda aranmalıdır. Bu bakımdan Güngör, sosyolojinin ve sosyal psikolojinin kendisine kazandırdığı ‘anlayıcı’, kavrayıcı yaklaşımla, entelektüel yaratıcılığını birleştirerek bu anlayışa ulaşmıştır diyebiliriz.

Milliyetçilik ve Demokrasi

Milliyetçiliğin yükseliş çağından itibaren ortaya çıkan gelişmelerin başında milliyetçilik ve millî devlet ilişkisi çok iyi bilinen meselelerden birisi olmuştur. Milliyetçilikler, millî devlet aşamasına geçmiş toplumların oldukça tanıdık oldukları bir ideolojilerdir. Bu bakımdan devletle milliyetçilik arasında var olan sıkı ilişkilerin devletle toplum arasında, devletle birey arasında, yine toplumla birey arasında nasıl ele alınacağı milliyetçiliğin demokrasi ve demokratikleşme konusundaki problematiğini oluşturmaktadır.

Erol Güngör, milliyetçilik ve demokrasi arasındaki ilişkileri kültür ekseninde inceleyerek esaslı bir temele bağlamıştır. Devlet meşruiyetini yegâne üreteceği kaynak

olarak “millî iradeyi” gördüğü andan itibaren demokrasiye açılacağı gibi, bu millî irade kavramının soyut bir ilke olmaktan çıkış noktası da devletin halkın 'kültürüne' bakış açısı tarafından belirlenecektir. Erol Güngör'ün milliyetçilik anlayışı, millî kültür temelinde, bir başka ifadeyle kültürel merkezli bir içeriğe sahip olduğu için, halkın kültürü ile barışık bir devlet düzeni kaçınılmaz olarak, millî kültürün devleti demokrasiye zorlayacak veya demokrasiye taşıyacak bir fonksiyonu olduğu tezine dayanır. Başka bir ifadeyle millî kültür örnekleri bütün zenginlikleriyle devlet katında meşru görüldüğü vakit, devlet halkın kültürünü değiştirmeye değil, onu anlamaya ve saygı duymaya ihtiyaç duyan bir kurum olduğu zaman demokratikleşmenin altyapısı söz konusu olacaktır.

Güngör'ün bu yaklaşımının temelinde Türkiye'de özellikle Tanzimatçı-tek partici siyasi yaklaşımların halkın kültürüne savaş açmış, Batıcı geleneğin bütün bu saldırılarını devlet vasıtasıyla yürütüyor olmaları gelmektedir. Batılılaşma ideolojisi uygulamada, halkın kültürünü tasfiye ederek bunun yerine çeşitli formlarda Batılı hayat tarzının Türkiye'ye aktarılmasını öngören bir mühendislik projesini kapsamaktadır. Yakın zamanlarda moda olan “toplumsal mühendislik” kavramı aslında yeni bir olay değildir. Türk halkının sadece bu topraklarda bin yılda oluşturduğu hayat anlayışını yok sayarak hatta, bu anlayış ve ilkelerin bir an önce terk edilmesi gereken tehlikeli şeyler olarak gören bir zihniyet dünyasına dayalı eski bir projedir.

Türkiye'deki Batılılaşma hareketlerinin yürütücü organı olarak devletin çeşitli araçları ve mekanizmaları halkın karşısında, imparatorluk döneminden bu tarafa, halka karşı bir operasyon yürütmekle görevli unsurlar olarak imtiyazlı bir konumda bulunmaktadırlar. Bu durum Erol Güngör'de iki tespitin yapılmasını ön plana çıkarır.

Bunlardan birincisi, Batıcılık ideolojisi ancak devletin gücü kullanılarak halkın karşısında ayakta durabilmektedir ve bu gücü kullandıkça da kendi devletiyle halkı arasında uzlaşmaz ilişkiler gelişmektedir. İkincisi, halkın kendi kültürünü yani, hayat tarzını, tarihsel birikimini değerlendirecek tercihlerde bulunabilmesi ancak siyasal yapıda söz sahibi olmasıyla yani, demokrasiyle mümkün olacak bir gelişmedir.

Güngör'ün tespitine göre, Türkiye'nin demokratikleşmesi, yerli değerlere açık bütün halk unsurlarını yani, farklı sınıf ve tabakalardan sivil bütün unsurları kuşatacak bir olayken, devletin demokratikleşme süreci karşısında otoriter baskıcı bir yönetime dönüşmesi ancak devlet içerisinde imtiyazlı konumları bulunan ve yerli değerlere karşı uzlaşmaz bir tutum içinde bulunan unsurları kapsayacaktır. Kısaca belirtmek gerekirse, Erol Güngör'e göre Türkiye'nin demokratikleşmesiyle Türk kültürü varoluşunun arasında, büyük bir paralellik ve ortak zemin bulunmaktadır.

Kültürün insanların hayatı algılama biçimi ve en soyut değerlerinden en somut normatif geleneklerine kadar uzayan kapsayıcı geniş bir alanı oluşturması, bu “hayatı algılama biçimi” kavramını önemli hâle getirmektedir. Çünkü farklı tarihleri yaşayan, farklı birikimlere sahip toplumların hayatı farklı algılaması, onların en temel haklarının

başında gelmektedir. Bu temel hak, bir anlamda insanların özgürlüklerini yaşayabilmelerinin neredeyse ön şartını oluşturmaktadır.

Türkiye'deki toplumsal ve kültürel değişmelerin, Batılılaşma ekseninden modernleşmeye doğru kaymasında Türkiye'nin orta tabakalarının önemli bir rolü olduğu bilinmektedir. Modernleşme sürecinin Türkiye'yi demokrasiye açan dinamiklerden birisi olduğunu söyleyen Güngör, orta tabakalaşma sürecini bu rolüyle aynı zamanda yerli kültür unsurlarını yeni bir sentezle Türk modernleşmesine zenginlik katacağını düşünmektedir.

Devletin sınırlandırılması sorunu özellikle anti-demokratik siyasal geleneklerin ve tutuculukların güçlü olduğu yapılarda toplumsal gelişmenin önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır. Türkiye'deki anti-demokratik güçler imparatorluk döneminde başlayan Batılılaşma eğilimiyle, sonradan özellikle tek parti sürecinde kazandıkları imtiyazları daha da güçlendirecek bir konum elde etmişlerdir. Devleti nerede ise "bir sınıf" gibi tekellerine alma fırsatı buldukları bu süreçte halkın her şeyini geri ve tasfiye edilmesi gereken bir unsur olarak kabul ettikleri için, demokratikleşme sürecine şiddetli bir tepki ortaya koymuşlardır. Modernleşme dinamiği bu kapalı, devletçi, müdahaleci yaklaşımları zayıflatarak halkın sadece siyasete katılmasını sağlamakla kalmamış, onlara bir anlamda kendi kimliklerini kazanma ve hayat tarzlarını yeniden üretme fırsatı vermiştir denilebilir.

"Halk kendini koruma vasıtası olarak çok partili demokrasiyi benimsemiş, münevver ise kendi zümresindeki ideolojik parçalanmalar yüzünden plüralist demokrasiyi yıkamadığı için demokratik kalıplar içinde bir otokrasi kurma yolunu tutmuştur. Modernizmin öncüsü olması beklenen münevverin baskı ve zorlama rejimlerine heves etmesine karşılık gelenekçi halk kitlesinin modern bir siyasi rejimi savunması ilk bakışta çok garip görünecektir. Mafatih, Türkiye'deki halk ve münevver kültürlerinin yapısı ve muhtevası bilindiği takdirde bu neticenin normal karşılanması gerekir. Bu zahiri paradoks bize geleneksel kültürün modernizm diye ileri sürülen programlardan daha büyük bir canlılık ve devamlılık gücüne sahip bulunduğunu göstermektedir."(Güngör, 1975, s. 33).

Erol Güngör, yerli kültür unsurlarının modernleşme süreciyle kurduğu ilişkileri milliyetçilik bağlamında ele alarak milliyetçiliği bir modernleşme ideolojisi olarak bir halkın kendi geçmişiyle geleceği arasındaki manevi bağları üretecek bir dünya görüşü olarak yorumlar. Bu bakımdan Erol Güngör için demokrasi ve milliyetçilik ilişkisi konjonktürel değil, tarihsel ve sosyolojik birlikteliklerdir.

Sonuç Yerine

Erol Güngör'ün fikir hayatının ve bilimsel eserlerinin incelemesini böyle bir kısa bir yazıda tamamlamak kolay değildir. Onun özellikle akademik çalışmalarındaki

ancak sosyal bilimcilerin anlayacağı derinlikteki teknik çalışmalarının incelenmesi ise ayrı bir çaba gerektirmektedir. Bilindiği gibi Güngör'ün çalışmaları sosyal psikolojiden sosyolojiye, sosyal tarihten toplum felsefesine ve İslam medeniyetine kadar Türk akademik hayatına katkıda bulunan geniş bir alana uzanmaktadır (Güngör, 1981). Erol Güngör'ün teknik çalışmalarını bir tarafa bıraksak bile fikri çalışmalarının tek başına yarattığı aydınlık, bilhassa Ziya Gökalp'tan sonra Türk fikir hayatına kazandırdığı büyük bir soluktan bahsedebiliriz.

Milliyetçilik düşüncesinin durgunlaştığı bir dönemde Erol Güngör Bey'in ortaya çıkması ve her şeyden önce milliyetçiliği bir uygarlık meselesi olarak ele alan eserler ortaya koyması Türk düşünce hayatında derin tesirler bırakacak bir miras olarak yorumlanmalıdır. Erol Güngör'ün fikrî ve akademik çalışmalarının tamamlanmamış bir boyutu olduğunu eserlerini okuyan herkes fark edebilir. Hocanın son olarak üzerinde çalıştığı modernleşme meselesi onun Türk modernleşmesine ilişkin özgün yaklaşımlar içeren eseri maalesef ölümünden sonra ele geçmemiş, nasıl kaybolduğu bugün dahi bilinmeyen bir konu olarak kalmıştır.

Hocanın son olarak yaptığı tercümelere bahsetmek gerekirse özellikle çağdaş düşünce hayatını çok iyi izleyen bir fikir adamı olduğunu yaptığı tercümelere de izleyebiliriz. Muhtemelen bu çalışmanın başka yerlerinde, eserlerinin bütün listesi bulunacağı gibi, tercümelerinin de tam bir listesi yer alacaktır. Fakat benim burada özel bir bilgiyi aktarmam gerekir ki, o da hocanın yayımlanmış tercümeleri içerisinde yer almayan bir çalışmasıdır. Tıpkı Türk modernleşmesi üzerine yaptığı çözümlemeleri içeren eserin başına gelen bahsedeceğimiz tercüme için de söz konusu olabilir. Bilindiği gibi, hocanın yayımlanmış tercümelerinin içerisinde "Çağımızın Bunalımı" adıyla Sorokin'den tercüme ettiği eser yer almamaktadır. Hocanın yaptığı bu çalışmayı bizzat görmüş birisi olarak ve eseri daha sonra okuduğum için de hocanın o güzel Türkçesiyle bu eserin Türk okuyucusu tarafından okunamamış olmasını ayrı bir kayıp sayarım.

Erol Güngör üzerine yazmak benim açımdan oldukça zor bir konudur. Bugüne kadar da cesaretimi toparlayıp hiçbir yerde bunu gerçekleştirmedim. Bunun bir başlangıç olacağını düşünüyorum ve Erol Güngör'ü bütün yönleriyle ve tüm çalışmalarıyla değerlendirmek gerektiğine bugün her zamankinden daha da fazla ihtiyaç duyulduğunu hissediyorum.

Kaynaklar

- Güngör, E. (1975). *Türk kültürü ve milliyetçilik*. İstanbul: İrfan Matbaası.
 Güngör, E. (1981). *İslam'ın bugünkü meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
 Güngör, E. (1982). *Dünden bugünden tarih, kültür, milliyetçilik*. İstanbul: Mayaş Yayınları.

**1930’LAR KEMALİZMİNİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK ORD. PROF.
DR. MUSTAFA HAYRULLAH DİKER’İN “GAZİ İNKILABININ
PSİKOLOCİSİ” (1933) KİTABI**

Doç. Dr. Mehmet ÖZDEN*

‘Yaratmak ve yaşatmak ancak dehalara nasibolur bir haslattır. Gazi hazretleri bir dâhidir; ve dâhi daima inkılapçıdır. Bu sebepten cemiyetle daima savaştadır. Dileği camiayı bozmak, dağıtmak değildir; fakat çerçevesini değiştirmek, başka kalıba sokmak, ona yeni hayat üfürmektir.’ (Hayrullah, 1933, s. 24).

*‘Osmanlı saltanatının yillanmış adamları umduklarının ve sandıklarının büsbütün tersine çıkan bu ulu muvaffakiyeti (Büyük Taarruz) bir **mucizei rabbanî** diye tebcil ettiler. Bilmiyorlardı ki asrımız mucizeler asrı değildir ve unutuyorlardı ki **hatemülenbiyanın** irtihali üzerinden on dört asır geçmiştir.’ (Hayrullah, 1933, s. 22).*

Dr. Diker (Mustafa Hayrullah), 1875’te İstanbul’da doğmuştur. Şehremaneti memurlarından Mehmed Salih Efendi’nin oğludur. İlk, orta ve lise tahsillerini Üsküdar Rüstem Paşa İptidai Mektebinde, Fatih Askerî Rüştiyesinde, Mülkiye İdadisinde bitirdikten sonra da 1897 senesinde yüzbaşı rütbesiyle Askerî Tıbbiyeden diploma almıştır.

Mektepten çıktıktan sonra sırasıyla bir sene Manastır Askerî Hastanesinde, 1898’de İşkodra Fırkasına mensup bir tabur tabipliğinde, 1900’de Kastamonu vilayeti frengi mücadele tabipliğinde, 1905’te Bahriye Merkez Hastanesinde vazife görmüştür. 1910’da akliye ve asabiye hastalıkları ihtisasını yapmak için Paris’e gitmiş, orada tam üç sene müddetle çalışmıştır. Paris’te bulunduğu üç senenin ilk yılında Paris Üniversitesi Tababet-i Adliye ve Akliye Enstitüsüne girerek Prof. Gilbert Ballet’in servisinde akıl hastalıkları tahsil ettiği gibi aynı zamanda enstitünün bütün derslerini takip etmiş ve kanuni imtihanlarını muvaffakiyetle verdikten sonra adli tıp diplomasını almıştır. Diğer müteakip iki senesini de Prof. Dejerine, Dr.Magnan ve Dupre’ye mülazemet ederek sinir hastalıkları ihtisasını

* Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

kazanmıştır. Memlekete döndükten sonra Bahriye Merkez Hastanesi akliye ve asabiye mütehasıslığına ve bir müddet sonra adli tıp müşahedehanesi mütehasıslığına tayin olan Dr. Mustafa Hayrullah Diker, Birinci Cihan Harbi sonralarında rütbesi firkateyn tabipliğine terfi etmiştir.

1924'te İstanbul Darülfünun Tıp Fakültesi sinir hastalıkları muallimliğinin kaldırılması üzerine askerlik vazifesinden albay iken ayrılmış ve tedris hayatına geçmiştir.

Darülfünunun lağvıyla üniversitenin teşkilinde, aynı unvanı ile kürsüsü muhafaza edilmiş, 1936'da profesörlük unvanı ordinaryüslüğe çıkarılmıştır.

1939 senesine kadar fakültede talebe yetiştirmekle meşgul olan Dr. Mustafa Hayrullah Diker, yaş haddi sebebiyle ordinaryüslükten emekliye ayrılmış, 1941'de Kastamonu Mebusluğuna ve yedinci devrede İstanbul Milletvekilliğine seçilmiştir.

Profesör Dr. Hayrullah Diker; Tababet-i Adliyey-i Mecani, Freud'un Psikolojyası Hakkında Tecrübeyi Tetebbüliye, Pazartesi Takrirleri, Emraz-ı Asabiye (iki cilt), Yarının Hekimlerine Tababet-i Adliye ve Akliye Dersleri, Gazi İnkılabının Psikolojisi adlı kıymetli eserler yazmış ve Dr. Tuğsavul ile beraber sinir hastalıkları ders kitabını, Prof.Dr. N. C. İdelp ile birlikte Tıbbi Semiyoloji'yi telif etmiştir. Bundan başka Rimbaud'dan sinir hastalıkları ve Bing'den Ruhi Hayatta Laşuur kitaplarını tercüme etmiştir. 1950 de hakkın rahmetine kavuşmuştur.¹

Bir Onuncu Yıl kitabı olan **Gazi İnkılabının Psikolocisi**'nin yazarı Ordinaryüs Prof Dr. Mustafa Hayrullah Diker'in bir tıp tarihi kitabından alınan hayat hikâyesi, 75 yıl süren bir ömrün bazı kesitlerini yeniden hatırlatmayı gerektirebilir. O, doğum ve ölüm tarihi itibarıyla esasen, Mustafa Kemal ve İsmet Paşalar gibi son Osmanlılar kuşağının bir üyesidir. 1875'te İstanbul'da doğduğunda, aynı şehir eski rejime başkentlik yapmakta ve Sultan Abdülaziz tahtta oturmaktadır. 1950'de öldüğünde ise, Osmanlı saltanatı yerine 1923'te kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Millî Şef İsmet Paşa riyasetinde çok partili hayata geçmektedir. Askerî Tıbbiye'den alınmış yüksek okul diploması, onun okuma yazmanın nispeten düşük olduğu bir kültürel-sosyoloji içinde, Türkiye'nin her iki döneminde seçkinler zümresinin üyesi olmasını sağlar. Manastır, İşkodra, Kastamonu'daki görevlerinin ardından Jön Türklerin hürriyet döneminde yurt dışına; hürriyetin ve dünyanın başkenti Paris'e ihtisas için gönderilir. Fransızcanın yanı sıra, adli tıp ve sinir hastalıkları uzmanlığı mesleğinin yelpazesini genişletmiş olmalıdır.

¹ Dr. Faruk Bayülkem, *Türkiye'de Psikiyatri, Nöroloji ve Nöroşirurji'nin Tarihi Gelişimi*, İstanbul , 2002 ,s.111. Bayülkem'in kitabından Rüya Kılınç sayesinde haberim oldu. Teşekkürler ederim.

Darülfunun/İstanbul Üniversitesi Ordinaryüs Profesörlüğü, sinir hastalıkları üzerine telif-tercüme kitapları, iki dönem milletvekilliği; bütün bu kariyer göstergeleri, M. Hayrullah Bey'in Türkiye'nin seçkinleri içindeki öyküsünün özetidir. Ayrıca 1933 Darülfunun tensikatında tasfiye edilenler arasında yer almaması ve 1941-1949 yıllarını Ankara'da mebus olarak geçirmesi, Kemalist rejimle bir meselesi olmadığını açık işaretidir. O hâlde bizim Gazi İnkılabının Psikolocisi'nde revizyonist ve/ya eleştirel satırlar aramamız aşırı iyimserlik olacaktır. Ancak Türk inkılabı yerine Gazi inkılabı demekle bir farklılık yaratan M. Hayrullah'ın meslek dışı olan bu kitabında, profesör ve milletvekili sıfatlarının, akademik ve partizan söylemlerin nasıl bir ilişki içinde metni oluşturduğu tahkik edilebilir.

Dr. M. Hayrullah'ın kitabı, M.Kemal Atatürk'ten bir alıntıyla başlar; 'Millî dili ve millî benliği Türk'ün bütün hayatında hâkim ve esas olacaktır. Gazi Hz.' ve 29. sayfanın son paragrafı ile biter:

'Tarihten evvelki zamanı dünyanın en rahat devri hulya edenler yanılıyorlar. Refah ve saadet devri arkamızda kalmadı; önümüzde, gelecektir; ve o devir millî camiamızın kemali medeniyete eriştiği gün başlayacaktır. Bizden evvel gelen ve göçenler o günleri yaşayamadılar. Bizden sonra gelecekler mutlak erişecek ve göreceklerdir; yeter ki türk gençliği, ne pahasına olursa olsun, ulu Gazinin izini bırakmasın, ve kendisine emanet ettiği cumhuriyeti, emrettiği gibi, canı ile, kanı ile korumayı bilsin. 30 Ağustos 1933'.

Atatürk'ten iktibas ve kitabın bitiş tarihi olarak 30 Ağustos'u gösterme gibi sembolik jestleri bir yana M.Hayrullah'ın Gazi İnkılabının Psikolocisi'nde kitabın başlığındaki psikoloji ve kendisinin doktorluk unvanından etkilenen okuyucu, bu yönde çok az şey bulacaktır. Diğer bir deyişle yazar, Gazi inkılabının psikolojisine değil de bizatihi ideolojisine vakit ve sayfa ayırmıştır. Psikolojisi vadisinde yazdıkları ise, aşağıdaki alıntılarda görüleceği üzere, uzmanlık gerektirmeyen kalem oynatmalardır:

'Herhangi bir olanişin ruhuna dalmak, psikolocisini yapmak isteyen bir araştırmacıda en çok ilişik uyandıracak nokta asıl olanişten ziyade ne gibi sebeplerden ne türlü işlerişler doğduğunu ve nasıl sürüp ilerlediklerini ve sonu nasıl bu olanişe dayandığını kavrayabilmektir.' (Hayrullah 1933:4).

veya

'Aşağı yukarı beş asır süren ve Sevre muahedesiyle tam inkıraza varan bu ulu perişanlığın biricik psikolocik amili Osman oğullarının kudret ve hakimiyetin verdiği gurur ve bu gururun uyandırdığı saltanat hırsı içinde bütün kudret ve

azametlerinin güvenip dayandığı necip unsurun, türkün milli benliğini düşünüp taşınmayışları olmuştur.’ (Hayrullah, 1933, s. 8).

Hayrullah’ın Kemalizm’e psikolojinin değil ideolojinin merceğinden bakması, bu ideolojinin ne olduğu sualini akla getirir. Kemalizm’in epistemolojik olarak fikren işlenmemiş de olsa, pozitivist, tarih görüşü olarak ‘vahşi soylu’ ve ‘ilk medeniler’ prototipinin temsili olarak Orta Asya steplerindeki Türk varlığına, uygarlık tercihi olarak sarıklı, sakallı mollalar yerine Türkiye’ye Avrupa bilim adamını getirecek olan ‘muasır medeniyet’ e dayandığına dair genel bir kanaat vardır. Bu genel harita dâhilinde Dr. Hayrullah’ın konumlandığı yer neresidir sorusu da ilki gibi ikinci bir meseledir. Bu, Marks (Marksizm) ve Gramsci arasındaki ilişki; Gramsci’nin sosyalizmle diyalogu gibi benzer bir meseledir. Ancak Kemalizm, Marksizm kadar fikir-yoğun metinlere sahip olmadığı için, Dr. Hayrullah Bey’in Türk inkılabının genel doğrularını paylaştığı yerler kadar, onun Kemalizm’in bıraktığı boşlukları doldurma biçim ve içerikleri; onun özneliği de önem kazanır. Dünyaya medeniyet götüren Orta Asyalı Türkler, ‘dolçe vita’ tarzlarını sürdürmek için memleketin hakiki sahibi Anadolu Türklerini sömüren kibirli Osmanlı sultanları, sosyal Darwinizm, devrimcilik, Türk milliyetçiliği vs. bunlar Kemalizm’le, Kemalist Hayrullah’ın paylaştığı doğrular olarak kitapta karşımıza çıkarlar. Ancak İslamın Arapları medeni ve ileri bir topluma dönüştürdüğü fikri ile Hristiyanlığın İslama nazaran Avrupa’ya daha fazla sosyal fayda sağladığı görüşü hatta Rönesans’ın Hristiyanlığa rağmen değil onun sayesinde geliştiği iddiası, ırkçılık reddedilirken Türk ırkının en üstün ırk olduğunun ilanı vs. mezkur özneliğin kendini ifşasıyla alakalıdır. Bu çelişkiler belki de profesör Hayrullah’la CHP milletvekili Hayrullah, akademik olanla siyasi olan arasındaki çelişkilerin yansımasıdır.

Kitap, biçim olarak 1-2 sayfalık fragmanlar hâlinde düzenlenmiştir. Yazar, böyle yapmakla sistematik olmaktan feragat ederken, değişik bahislerde neler düşündüğünü açıklama imkânını yakalamış olmalıdır. Başka bir ifadeyle, Türkiye Cumhuriyeti’nin 10. yıl kutlamalarını bir kitapla tebcil etmek isteyen bir üniversite sinir hastalıkları hocası, uzmanlık alanı dışındaki tüm malumatını bir kerede açıklayacağı bir kitap tasarlamış ve tarih, din, uygarlık gibi geniş bahisleri 29 sayfaya sığdırmak istemiştir. 29 sayfa, bir tarih anlatısı içine serpiştirilmiş yorumlardan ibarettir. Gazi İnkılabının Psikolocisi, insicam ve tutarlılık kaygısı güdülmeden, pek çok fikrin arzı endam ettiği bir panayır manzarası arz eder. Bu fikirler panayırı, ‘makul/akademik yorum’ ve ‘özel-ideolojik yorum’ eksenlerine sahiptir. Daha nadir olarak kendisini gösteren ‘makul yorum’ daha soğukkanlı bir dil

kullanırken ‘öznel-ideolojik yorum’, retoriğe yaslanır. Hayrullah Bey, İslam tarihinden Türk tarihine, Papalar Avrupasından modern zamanlara uzanan geniş bir spektrum içinde yazar, fragmanter bir metin oluşturur. Başka bir ifadeyle, metin tek bir fikrin; laikliğin veya Türklerin maruz kaldıkları kötülüklerin veya onların uygarlığa katkılarının açılımından oluşmaz. Dolayısıyla kitaba yönelik bir analiz, fragmanlar ve o fragmanlara sıkıştırılmış anlatı, yorum, iddia ve çelişkilerin bir listesini yapmak durumundadır.

I.Fragman -İslam ve Araplar

Başlangıç döneminde İslam dini ile Arap kavmi arasındaki ilişki, pozitif bir ilişkidir; Araplar bu yeni din sayesinde bir medeniyet yaratmışlardır:

‘Müslümanlık yedinci asırda Hicazda ortaya çıkmıştı. Atalardan kalma göreneklerine ve zihinlerinin çoktanberi alışkanlığına uygun olduğu için bu din Sami kavimler arasında pek kolay ve pek çabuk yayılmıştı. Çünkü hükümlerini kabul edenleri soya sopa bakmıyarak hep bir, kardeş ve kendi başına buyruk sayıyor, ve şeriati ile de kendi aralarındakinden daha olgun bir içtimai düzen temeli kuruyordu. Aynı zamanda bu kavimler arasında Arapça en işlenmiş bir dildi; dil birliğine İslam esaslarının vücuda getirdiği hars birliği de eklenince ve bu varlık ilayı kelimetullah ülküsü ile maneviyatı tutup yükseltince az zaman içinde yayılmış ve arap milliyeti orta zamana belirgen bir damga vuran İslam medeniyetini doğurmuştu.’
(Hayrullah, 1933, s. 4).

Yukarıdaki satırlar, herhâlde ‘makul- akademik’ yoruma dâhildir. Yazar, muhafazakârları polemiğe davet edecek ‘İslam çölün sesidir’ gibi cümleler kurmamaktadır. Ancak o bir ‘tecdid-i İslam’ taraftarı da değildir. Nitekim ona göre, ‘medeniyet yaratan İslamın yanı sıra ‘istibdat’a dönüşmüş bir İslam tarihi daha vardır. ‘Müstebit idare’ İslam toplumlarının evriminin geldiği son noktadır; çünkü İslam’ın hükümleri daha dört halife devrinde bile devlet idaresine yetişmemekte ve hatta Hz Ömer, Kur’an ve sünnette cevap bulamadığı meselelerde ümmetin icmasına; ulemanın reyine başvurmaktadır. Bu gelenek, Barmakoğullarının münevver oligarşisi tarzında bir hükümet oluşturduğu Abbasi hilafetinde yeniden canlandırılmıştı. Dr. Hayrullah’ın takip eden satırları, İslam tarihine dair makale yazmaktan sıkılan bir hocanın kalemi bırakıp kürsüde nutuk çeken bir partizana dönüşmesini andırır:

'Bu Regime'in istihalesi çok fena olurdu, ve oldu. Müstebit hükümdar emel ve ihtiraslarını doyurabilmek için din alimlerini kendisine ram etmeğe ve bunların nüfuz ve kudretlerini sağlamlamağa mecbur oluyordu; alimler ise nüfuz ve kudreti elden kaçırmamak için ilmi inhisar altına almak, ahret azabı gibi korkularla halkı vehim ve hurafe bağlarıyla bağlamak sayesinde halkı sıkı bir taassup boyunduruğu altında kara cahil bırakmak, akıl ve mantığı boğmak, zeka ve fikirleri söndürmek yolunu tutuyorlardı. Bu istibdatla taassubun sırt sırta vererek İslam hilafeti çerçevesine girmiş memleketler halkını cehil ve zulüm içinde süründürüp öldürmesi demektir.' (Hayrullah, 1933, s. 6).

Görüşler: İlk fikir; yeni din ile eski Arap gelenekleri arasında ortak bir alan vardı. İslam ayrıca prensiplerini kabul edenleri soylarına bakmaksızın kardeş saydı ve şeriatı ile eski düzenden daha ileri bir sosyal düzen kurdu. Sami kavimler zaten Arapça konuştukları için dil birliğine sahiptiler ve İslam, bu birliğe kültür birliğini ekledi. Böylelikle İslam medeniyeti Orta Çağlara damgasını vurdu. Ancak İslam tarihi, Kur'an ve sünnette cevabı olmayan sorulara muhatap olunca kriz başladı: Özellikle Abbasiler devri (veya sonrası) İslamı, müstebid halife ve iş birlikçi ulemanın İslamıdır. Özetle yazar, bize bir iyi bir kötü İslam tablosu resmetmektedir. İyi İslam, sanki ilk dönem İslamıdır; İslam yayıldıkça terakkiye müsait olmadığını gene sanki ispatlamıştır. Dr. Hayrullah, uygarlığın gücünü halk iradesinden almayan firavunlar, kayserler, müstebit halifeler eliyle inşa edildiğini; uygarlığın ironisini unutup. Bu bir yana, esas çelişki yazarın İslamın medeni ve siyasi yönleri arasındaki ilişkileri kurgulamadaki başarısızlığıdır. Okuyucu, yazarın kimi zaman Kemalist değil, selefî İslamcı olduğunu düşünebilir. Zira yazar, Kur'an ve sünneti esas kabul ediyor çünkü yazarın İslam tarihinde teşhis ettiği bunalım, nedense hep icmayı ümmete; muktedir İslam ulemasına müracaat edildiği zaman ortaya çıkıyor.

II. Fragman: Türkler, Araplar ve İslam

Türkler kitabın ilk satırında karşımıza çıkar: *'Tarihin ilk devirlerinde Orta Asyadan çıkan Türkler bir taraftan en eski aksayı şark medeniyetlerini, diğer taraftan Summer, Hitit, Eski Anadolu ve Ege Medeniyetlerini kurmuşlardı.'* (Hayrullah, 1933, s. 3). İlk satır, kitabın I. Türk Tarih Kongresi'nin; Türk Tarih Tezinin tefsirinin yapılacağına dair bir beklenti yaratsa da yazarın muradı bu değildir. Sümerlerin Türklüğü temalardan bir temadır. Yazar devam eder: *'Büyük Selçuklu devleti, 16.asırda 'her devletten üstün ve bütün Avrupa'ya buyuruk' o*

yüzyıldan itibaren her gün kötüleşen ve 'son asırda hayatı bir hırıltıdan ibaret' Osmanlı idaresi... Sevr muahedesi ve ölüm ve Türk mucizesi ve bu mucizenin 10 yılı... İlk bir buçuk sayfa yazarın da şahit olduğu trajik gelişmelere tahsis edilmiştir. Ancak Türk bahsi sadece bu ilk sayfalarla sınırlanmaz, Türkler İslam tarihinin etkili bir cüzü olarak tarih sahnesine çıkarlar. Cevap Türklerin neden ve nasıl Müslüman oldukları sorusudur:

'Bu sıralarda epey zamandır bir ileri bir geri gidip gelerek kabile hayatı yaşıyan ve ana yurtlarını bırakıp kendilerine daha verimli bir yer arayan bir kısım Türkler İran ve Irak havalisinde dolaşıyorlardı. Henüz bir yer edinip yerleşmemiş olan bu bu tük kabilelerinde tabiatıyla sadece saldırış garizesi faaliyette idi, ve korunma garizesi daha yerleşmek için vesile ve fırsat bulamamıştı. İçtimai bir düzen kurmağa elverişli olduğu gibi gaza ve cihadı da farz bilen Müslümanlık bu kabilelerin ihtiyaçlarına ve atalık göreneklerine pek uygun geliyordu.' (Hayrullah, 1933, s.4-5).

Görüşler: Türkler, göçebe doğalarında mündemiç saldırganlığın benzerini İslami gaza kavramında buldukları ve İslam onlara daha medeni bir hayat vaat ettiği için yeni dini tercih etmişlerdi. Ancak Hayrullah bey için Türk-Arap ilişkileri Hicri üçüncü asırdan itibaren Türklerin 'ahbapça bir gerginlikle' Arap-İslam memleketlerini sızmasıyla değişir:

'İslam âleminde Türkler hükmediyor, Araplar saltanat sürüyor, türk kumandanları islâm halifeleri namına memleketler alıyor, türk erleri İslam hükümetleri vilayetlerini idare ediyordu. İbnisina Avrupa üniversitelerinde dokuz asır tedrisata metin olarak alınan o ölmez eserlerini arapçaya maletmişti; Konyalı Celalettin o eşi bulunmaz mesneviyi acemce düzmüş, Kaşgarlı Mahmut telif ettiği Divanı lügati türkî Arapça yazmıştı.' (Hayrullah, 1933, s.).

İslam ümmeti çatısı altında Arap ve Türk ilişkisi, Hayrullah Bey açısından, Kemalist milliyetçilikte yaygın bir motif olan Türk otantik ethosunun unutulmasına neticelenen bir üst-alt ilişkisi değildir. Türklerin İslamlaşması, Araplaşması manasına gelmemiştir:

'Açılması ve yayılması çağında Müslümanlık türk alemine de sokulmuş idi ise de Türklüğü yiyip yutamamıştı; Arapça vakıa çok işlenmiş bir dil idi; fakat Türkçe de çok diri ve özlü bir lisandı. Bu

yüzden Araplık Türklüğü yutamadığı gibi Türklük de Müslümanlığı tamamıyla hazmedemiyordu.’ (Hayrullah, 1933, s.6).

Araplık ve Türklük arasında İslam dairesinde bir mücadele olduğu önermesi ve Türklüğün Müslümanlığı hazmedememesi cümlesi, yazarın, makul yorumdan ideolojik yoruma geçişini sağlar. Eğer bu cümle olmasaydı Dr. Hayrullah Bey’i okuyucu, İslam ve Türkler bahsinde nutuk çeken bir kürsü hatibi zannedebilir ve onun Kemalizm’inden şüphe duyardı.

III. Fragman: Hristiyanlık Ve Avrupa

Görüşler: Birbirine rakip ve zıt fikirlerin tek bir zihinde/yazarın dimağında barış içinde bir arada yaşamaları açısından Hristiyanlık bahsi verimli bir örnek oluşturur. Allah fikri-Allah inancı yerine Allah fikri tercih edilir-ontolojik olarak korkuya indirgenir; zira insanlar bilmediklerinden korkmaktadırlar. (Tanrı bilinemez bir bilgi nesnesine dönüşür. Diğer yandan bilgisizlik ve korku arasındaki korelasyon, devlet, kanser ve atom bombası bilindiği halde insanların onlardan gene korkmaları sebebiyle anlamsızlaşır.) Dinler de tarihsel olarak sadece koyu bir cehaletle temayüz eden Orta Çağlarda önemlidir:

‘İnsanların en gözeçarpar belirgili de bilmediklerinden korkmalarıdır. İnsanların vicdanlarında Allah fikrini doğuran bu korku hissi olduğu gibi dinler de Allah fikrinin olgunlaşması neticesidir.

Bu itibarla koyu bir cehalet devri olan orta zamanda beşeri cemiyetlerin hepsinde de din mühim bir rol oynuyordu.’ (Hayrullah, 1933, s. 8).

Din, insanlığın ilkel korkularının ürünü ise ve geçerlilik süresi de muayyen bir konjunktürle sınırlıysa, yazardan beklenen, bu aydınlanma motifini sonuna kadar savunmasıdır. Oysa yazarın sonraki tezleri farklı ve başka bir seyir izler. Hristiyanlık, ilk yayılma döneminde halkın ruhunu temizler, Roma debdebesine baş kaldırır, Roma kayserlerinin baskısına karşı örgütlenir ve tıpkı İslam tarihinde müstebit halifelerde görüldüğü gibi, o da halkı sömürenler kervanına katılır. Anlatı, bu hâliyle bildik bir anlatıdır. Ancak papalar ve krallar arasında mücadelenin Avrupa halklarına avantaj sağlaması, başka bir ifadeyle İslam ülkelerinde tekil bir egemenliğe karşılık Avrupa’da iki iktidar merkezinin bulunması tespiti önemlidir.

‘Hristiyanlık Halkın ruhunu temizleyen, maneviyatını yükselten, darlık ve sıkıntı içindekilere teselli veren bir varlık, garbi Roma

*imparatorluğundaki vurpatlasın gidişe, ve ahlak bozukluğun, hükümdar ve asilzadelerin zulüm ve istibdatına karşı bir başkaldırıdır. (..)İmparatorlar bu fikir uyanıklığına karşı zulüm ve istibdatlarını arttırdıkları için tabiatıyla Hıristiyanlık ta bir **discipline** almağa muvaffak olmuş ve bunun neticesinde kilise, papalık velhasıl papaslık halk kümeleri üzerinde sözü geçer eli tutar bir varlık olabilmşti. Bu varlık ta dirilenip te direlenebilecek hale geldikten sonra sonra sapıtıp gevşeterek yolsuzlukları doğrultmağa çalışacağına mazlumların vicdanlarına boyunduruk olmuştu.*

Fakat Avrupa'da ve uluorta hıristiyanlık âleminde papaslık ve hükümdarlık ayrı ayrı iki kuvvetler. Bu iki kuvvet te ezici idi, insan yığınlarını sağıp sızdırmak, onların sırtından geçinmek ve onların çalışıp çabalamasıyla kendi menfaat, emel ve hırslarını kandırmak dileğini güdüyordu. Bu iki kuvvet hıristiyanlık âleminde ayrı ve tabiatıyla birbirlerini çekemez ve her biri ötekini yırar oldukları için o âlemde diriliş İslam âleminden daha çabuk ve kolay olmuştur.' (Hayrullah, 1933, s. 9).

Hayrullah, Rönesans'ı Endülüs Müslümanlarının ilim ve felsefesine karşı mücadele açan ve bu mücadeleyi Arapça tercümelerin aslına uygun olup olmadığını kontrol için başlatılan Grekçe Latince çeviri hamlesine mal eder. Rönesans'ı Müslüman katkısıyla açıklamak tipik bir Müslüman söylemidir. '*Mürteci bir niyetle başlayan bu fikir hareketi*' üzerinden matbaa devrimi, fizik, matematik, mekanik gibi branşlardaki ilerlemeler, İncil'in millî dillere çevrilmesi, Luther'in Katolik kilisesine meydan okuması Avrupa'yı başka bir yer yapar.

Ancak yazarımız kuvvetli bir vechesi sekülerizasyon olan Rönesans'ı gene Hristiyanlığa, kiliseye mal eder ve Hristiyanlığa tekrar iade-i itibarda bulunur:

*'Hristiyanlığın, kilisenin hükümdarlık ve istibdada karşı olan bu savaş ve dalaşdır ki Avrupada halkın fikirlerinin uyanma ve ışmasına, tarihte **Renaissance** denen Avrupanın diriliş ve direliş çağını açmağa bahane olmuştur.*

Hristiyanlık Avrupa kavimleri üzerinde böyle diriltici bir tesir yaptığı halde İslamlık türk camiası üzerinde tersine neticeler veriyordu.' (Hayrullah, 1933, s. 10)

Takip eden satırlar 'Batı ilerlerken oysa biz..' söylemini örnekler: 17. Asırda ilim sanayiye tatbik olunurken buhar kuvveti keşfedilirken 18. asır Fransız büyük

devrimi hürriyet ve milliyet fikirleri tüm dünyayı ve bu arada Hristiyan reayayı etkilerken ‘Türk boyunduruğu’, Osmanlı Hristiyanlarına ağır gelmeye başlar.

IV. Fragman: Osmanlılar

Osmanlılar 16. Asra kadar her devletten üstündüler. Fakat bu üstünlüğün içi boştu. (Dolayısıyla hakiki bir üstünlük söz konusu değildir). Eğer Osmanlılar bir üstünlük kurmuşlarsa bunun sebebi Anadolu’nun tamamı Türk olan ahalisinin ‘ırklarında gömülü’ üstün özelliklerindedir. Padişahlar bu Türk gücüne dayanarak ülkeler fethettikçe istibdat ve kibre düşmüşler, hakiki alimler yerine yobazlara kulak vermişlerdir. (Yazar İslam tarihi ve Osmanlı tarihi örneklerinde neredeyse klasik nasihatname müellifleri gibi, halife ve sultanların âkil ve ârif nedimler kullanmamasını çöküş emaresi olarak görüyor). Osmanlı kibri, gücün kaynağı olan Türk halkın ihmali de getirmiştir. Zaten Osmanlı gücü sureta bir güçtü; çünkü onlar medeni bir camia oluşturamamışlardı. Zira Türkiye âdeti dili, dini, âdetleri farklı bir panayır manzarası arz etmektedir. Bu panayır içinde Türkler, Hristiyan reayanın sırtından geçinen çapulcu, memur ve asker olarak yaşıyorlardı. Dr. Hayrullah’ın Nizam-ı Cedit Dönemine kadar olan anlatı ve yorumları özetle böyledir. Bu görüş ve mütalaalar tek tek incelenmeye tarihçilik açısından değilse bile Kemalist bir yazarın iç sesini tespit etmek açısından önemlidir:

Görüşler: I. Görüş: Osmanlılar güçlerini tüm ahalisi Türk olan Anadolu’dan almışlardır:

‘Bereket versin ki Osman oğullarının yerleştiği ve Konyadaki Selçuk hükümeti yerine geçtiği Anadolunun müslim ve gayri müslim bütün ahalisi aslında türktüler, ve türk dili konuşuyorlardı; bu sayede Osmanlı hükümeti Anadoluda öz türk yurdunda yerleştikten sonra her tarafa yayılarak muhtelif milletleri bir hakimiyet altında toplayan geniş bir hükümet yapabiliyordu; fakat idaresi altında birleştirdiği bu kocaman halk kütlesi ile medeni bir cemiyet kuramamıştı.’ (Hayrullah, 1933, s.7)

Yukarıdaki satırlarda ana fikir, Osmanlı sultanlarının güç ve ihtişamını Anadolu halkına borçlu olduklarını hatırlatmaktır; ancak Anadolu’nun bütün ahalisinin- Rumlar ve Ermeniler dâhil- Türk olduğunun söylenmesi, herhâlde özelliğin bağımsızlığını ilan etmesiyle açıklanabilir. Bu açık tutarsızlığın bir sebebi, Anadolu’nun gayrimüslim sakinlerini, sadece Rumlardan, Rumları da, üzerine pek çok cümle sarf ettiği Hristiyan Türklerden (Karamanlılardan) ibaret

saymasıdır. Ancak 1875 doğumlu bir Osmanlı münevverinin tebaası olduğu imparatorluğun, velev ki sadece Anadolu coğrafyası söz konusu olsun, farklı milliyetler içerdiğini bilmemesi mümkün değildir. Ancak 1933 yılında bir Kemalist olarak yazarken Osmanlı kudretini hanedan dışında bir unsura, Türk halkına hamletmek durumundaydı. Osmanlı sarayı ile Anadolu Türk köylüsü arasındaki derin fark ve çelişkilere Ziya Gökalp de dikkat çekmişti. Ancak o bunu herkesi Türk yapmak suretiyle dillendirmemişti. Bu durumda Gökalp ile Dr. Hayrullah arasındaki entelektüel fark, önemli olmaktadır.

II. Görüş: Padişahların cihan hâkimiyeti hırsları kibirlerini arttırmış ve o kibir gerçək âlimlerin yerine yobazları tercih etmelerine sebep olmuştur:

'Padişahlar Anadoluda derleyip toparladıkları türk kavim ve kabilelerinin ırklarında gömülü dirilik ve canlılıktan cesaret alarak sonsuz bir hırsla dünyayı buyurukları altına almak istiyor, dünya haritasına baktıkça bir padişaha yetişmeyecek kadar dar bulduklarını söylüyorlardı. Hükümet açılıp yükseldikçe padişahların istibdat ve kibirleri de artıyor, sahiden alim ve fikir adamı olanları yanlarından uzaklaştırarak halka taassup, padişaha riya gösteren yobazlara yer ve yüz veriyorlardı. Hele kanuni sultan Süleymandan sonraki padişahların şeyhülislamı ve uleması, hemen hemen hepsi de derin bir cehil ve koyu bir taassubun et ve yağla kalıplanmışından başka bir şey değildiler.' (Hayrullah, 1933, s.7)

'Derin bir cehil ve koyu bir taassubun et ve yağla kalıplanlanmış' ifadesinde görüldüğü gibi, yazar ideolojik yorum vadisine girince o ideolojiye nedense hep yüksek yoğunluklu retorik eşlik etmektedir ki bu sadece tek örnek değildir. Diğer yandan 'padişahların kibri' psikolojik bir kavram(laştırma)dır ve yazarın uzmanlığını dillendirebileceği bir mecra açmaktadır. Oysa yazar bu kibrin tek tezahürünü, gözünü budaktan esirgemeyen dirayetli nedim ve vezirlerin artık halka dışına itilmelerinde görmektedir. Dahası yazar, Osmanlı saltanatını Türkçü, halkçı bir noktayı nazardan eleştirmek için devşirmeleri ihmal etmiş, Celali İsyanları yokmuş gibi Anadolu halkını padişaha bağlılık yemini etmiş kullara dönüştürmüş, sanki Fransa kralı gücünü Fransız halkından almıyormuş gibi Türkiye'ye istisnailik tanımıştır. Kibirli Sultanlar bir felaket portresi ise bu kibir, yazara göre, Anadolu halkının gürbüz ırkından kaynaklanmıştır. Bu durumda dolaylı fail doğaldır ki Türk halkıdır. Zira o olmasaydı, padişahlar gurur ve kibre kapılmayacaklar, riyakâr yobazlara yüz vermeyeceklerdir.

Fatih ve Yavuz Osmanlı bahsinde ise bir kez daha akademisyen Diker söz alır:

'Ne Fatihin şarki Roma hars ve medeniyeti yerine geçmek hevesi, ne Yavuzun Arap-İslam hükümet ve medeniyetini türk camiasına katmak emeli muhtelif tarihi ve siyasi sebeplerle sahileşememişti.' (Hayrullah, 1933, s. 7)

Aynı sayfada karşımıza çıkan bir diğer unsur ise partizan/antitez Diker'dir:

'Yavuzun Osmanlı saltanatını uydurma bir İslam hilafeti ile yıldızlamasından sonra Osmanlı hükümeti artık Türklüğünü hemen de unutmuş gibiydi; padişahlar acemce gazel söylüyor, Arapça ferman çıkartıyorlardı. Kendi dilini hiçe saydığı için başlarına musallat oldukları milletlerin dil ve harslerine de hiç aldırış etmiyorlardı. Yunanca gibi işlenmiş lisanlar değil çerkesçe ve arnavutça bile, hatta payitahtta ,revacını muhafaza edebiliyordu.' (Hayrullah, 1933, s.7).

Yukarıdaki alıntı gerçekte M. Hayrullah'ın ikinci bir söylem türü olarak kullandığı ideolojik dilin çıkmazları açısından bir gösterge metin olarak incelenebilir. Bir kere terminoloji ve kurumsal gerçeklik açısından Osmanlı hanedanı ile Osmanlı hükümeti aynı şey olmamak gerekir. Ayrıca Arapça ve Farsça, Yunanca gibi işlenmiş bir dil olduğuna göre, birbirini tekzip eden iki önermeden de kaçınılması icap ederdi. Daha iki sayfa önce Türklükleriyle övündüğü İbni Sina, Mevlana ve Kaşgarlı Mahmut Arapça veya Farsça yazarlarken yazar bu hâli önemsememekteydi. Şimdiyse aynı dili kullandıkları (Arapça ferman yazmak?) için Osmanlı hükümeti suçlanmaktadır. Bu durumda İbni Sina vd. niçin Türklüklerini unutmamaktadırlar? Keza daha önce Osmanlılar- hepsi Türk olan ahalinin yardımıyla- geniş bir hükümet kurduklarından bahsederken şimdi bu egemenlik 'musallat olmak' filliyle eleştirilmektedir. Musallat olmak filinin içerdiği insanlık ise Çerkezce ve Arnavutçanın sonuna eklenen 'bile' ifadesiyle kaybolmaktadır. Yazarın Osmanlı tarihine dair bilgiyi önemsememesinin bir diğer işareti ise, Rumların ve yazarın ifadesiyle 'Yunanca'nın imparatorluk Hristiyanları arasındaki imtiyazlı konumunu görmezden gelmesidir. Aslında bu ideolojik dile yöneltilecek temel metodik itiraz, 19 yüzyıl milliyetçilik değerlerinden hareketle (antik)imparatorluk değerlerine eleştiriler yöneltilmesine odaklanırdı. Fakat yazarın kendi ideolojik dilini kurarken mantığı ve tarihsel gerçekliği feda etmesinin bir sebebi vardır. Çünkü o kimi zaman imparatorluk değerlerine içerden bakabilirken aynı zamanda bu içe bakışı anlamsız kılacak Türk inkılabını teyit edici modern

milliyetçi bir dış bakışa sahiptir. Sayfa sonunda ise tekrar Dr. Hayrullah karşımızdadır ve ‘medeni cemiyet’ yokluğu’ sanki III. Görüş olarak açıklanmaktadır

‘Türkiye âdeti büyük bir panayırdı ve burada dili başka, dini başka, örf ve adeti başka büyük bir halk kümesi âdeti pazar yerinde alış veriş eden bir kalabalık gibi birbirleriyle hiçbir işlik ve bağları olmaksızın büyük bir hayhuyu, ahenksiz bir uğultuyu sürüp gidiyordu.

İşte Viyana kapılarına dayanan Türkiye ordusu böyle bir panayır halkı idi.’ (Hayrullah, 1933, s.7-8)

IV. Görüş Osmanlılara yönelik, kibirli, Türk düşmanı padişahlar yerine yapısal –sosyolojik bir eleştiriyi ihtiva eder; Osmanlılık gayrimüslim reayanın üretici, Türklerin asalak memur oldukları bir düzene dönüşür:

*‘Osmanoğulları şuurulu hiçbir siyaset gütmüyorlardı. Hristiyan ahali kiliselerinin koltuğu altında ve kayırtısı altında sade ceziye ve haraç vermekle mükellefti; ve devletin umumi idaresinden ve başlıca askerlik mükellefiyetinden uzak tutuluyorlardı. Türkler imparatorluk içinde memurluk ve askerlik ederek açıkça bir zorba hayatı yaşıyor ve reaya sırtından, hristiyanların kazancından geçiniyordu. İmparatorluk bünyesinde asıl soy unsurun böyle bir bit yaşayışına alışması devleti inkıza sürüklediğinin kimse farkında değildi. Türk çifti çubuğu, zanaat ve ticareti bırakmış, saldırılan yaban ellerde zorbalık ve candarmalıkla geçim yolunu tutmuştu.(..) İşte böylece türk elinde Osmanoğulları çapulcu ve **Vandal** bir şatafat içinde sunturlu bir mirasyedi hayatı yaşıyor, hristiyanlara ve reayaya senede saraya yüzlerce güzel kız ve dilber oğlan tedarikleme gibi delice ve hovardaca haraçlar kesiyordu.(..) Bu suretle .. hristiyan tebaa için türk boyunduruğu çok ağır gelmeğe başlamış, yer yer baş gösteren kurtuluş savaşları karşı konamıyacak kerte zorlamağa başlamıştı’’ (Hayrullah, 1933, s. 10-12).*

Ancak bu kapsamlı eleştiri salt Osmanlı idareci tabakasını değil tüm Türkleri hedeflediği için yazar küçük tashihlerde bulunur; Hristiyan anasır askerlik yapmadıkları için çift, çubuk ve zanaatta ilerlemişlerdir. Oysa Türkler namütenahi savaşlarda cenk etmekten ekip biçmeye vakit bulamamışlardır. Bu görüş, İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet devirlerinde bir çöküş izahı olarak sık karşımıza çıkar.

Hristiyan Türkler/Karamanlılara kısa bir risalede uzun paragraflar ayırması ilginç olduğu gibi, ona dair muhakeme Partizan Diker'in gizli polise dönüştüğünün işaretlerini verir ve rapor-dosya başlığı Fener Patrikhanesi'dir.

'Şark kilisesi papaslık cübbesi altında asri bir hükümet kurmuştu.' Zaten bu kilise Fatih'ten beri devlet içinde devlet gibiydi. Sonraki zamanlarda feneryotlar Osmanlı idarecilerinden çağı kavramak açısından daha ileri görüşlü olduklarını göstermişlerdi. Zira 'Kilise erkanı medeni ve muasır bir cemiyet için din birliğinin sağlam bir destek olamadığını, en sıkı bağın dil ve hars birliği olduğunu pek iyi kavramıştı.' (Hayrullah, 1933, s. 11).

Nitekim bu kavrayış eyleme dönüşmekte gecikmeyecek ve bu vadide Anadolu'nun Ortodoks Türkleri/Karamanlılar özel bir takibe konu olacaktır:

'Türkiye içinde ve hatta gerek kıyı gerek iç Anadolu'da yer yer ve dağınık küçük kümeler halinde yerleşmiş Ortodoks unsurlarla türk dilinden ve harsından ayrı müşterek bir dil ve hars birliğinde toplu bir varlık, bir milliyet vücuda getirmeği Principe edinmişlerdi. İç Anadolunun en ucra köşelerine, Niğde ve Karaman köyelerine, Andavala kadar kadar daskal ve daskaliçeler göndermiş, bu Türk Ortodoksların Müslüman ırkdaşlarıyla mevcut müşterek ananelerini, örf ve adetlerini hep değiştirmişti.

Bu Ortodoks Anadoluların erkekleri siyah çarıklı feslerini, tiftik poturlarını, kadınları başlarındaki çaputları, bellerindeki şalları, dört beşli entarileri çıkardılar., Avrupalı kılığına girdiler; kaçı göçü adetini bıraktılar.' (Hayrullah, 1933, s.11-12).

VI. Fragman : Osmanlı Reformları

Osmanlı modernleşmesi, Gazi İnkılabının Psikolocisi'nde kronolojik olarak Damat İbrahim Paşa ve Patrona ayaklanmasına bir değiniyle başlar ve İttihat Terakki Döneminin eleştirisiyle sona erer. İkinci Mahmut, Abdülhamid-i sani ve İttihat Terakki dönemlerine ağırlık verilir. İlginç olan, yazarın Cumhuriyet devrimlerine müstakil bölümler ayırmamasıdır. Diğer yandan ıslahatlar bahsinde, makul söylem ve ideolojik söylem hâkim ikili söylem olarak varlığını sürdürür. İdeolojik söylem Osmanlı reform sürecini iki açıdan yargılar. İlk Osmanlı ıslahatları ilerencilik-gericilik dikotomisi içinden okunur. İkinci olarak, makul söylem

reformları gerekli ve yararlı addeder; fakat kısmi yararlarına rağmen onları kusurlu, tamamlanmamış görür.

I.Görüş: İlericilik-Gericilik Mücadelesi Olarak Osmanlı Reform Tarihi

Sadrazam İbrahim Paşa ve III. Selim ve hele Mahmud-u Sani reformlara ağırlık verdiler ancak kara kuvvetin direnciyle karşılaştılar:

'Devlet teşkilatında hiç vakit kaybetmeden temelli ıslahat yapmak artık zaruret hükmüne girmişti; fakat kara kuvvet henüz çok diri ve ezici idi. Bir Patrona, Damat İbrahim paşayı da, eserini de silip süpürmeğe yetmişmişti. Koca Ragıp, 3 üncü Selim daha talili oldular, daha verimli işleri başa çıkarabildiler; fakat kara kuvvet milletin bağrında bağdaş kurmuş oturmakta buldukça hiçbir işin sonu geleceğine inanmazdı. İkinci Mahmut büyük bir inkılap yapmağa kalkıştı, irticain başını ezdi, yeniçeriliği kaldırdı, nizamı cedit askerini kurdu, halkın âdet ve atalık göreneklerinde yenilikler çıkarmağa uğraştı; halkın fikir seviyesini yükseltmeği emel edindi; tıbbiye mektebini, harbiye mektebini, ve son senelerinde daha temelli bir tesis olarak rüştiye mekteplerini kurdu. İkinci Mahmut şükranla anılacak bir inkılapçı ruha sahip olmakla beraber kara kuvvet henüz çok diri ve örkünç idi.' (Hayrullah, 1933, s. 13).

Genel bağlam ilericilik-gericilikten ibaret olmakla birlikte, eğitim alanındaki reformlara özel bir sempati de izhar edilir. İlim, eğitim, ilmiye zaten yazarın fikir ve üslup hercümercine rağmen bir alt metin olarak varlığını sürdürmektedir. Abbasiler zamanında Grekçeden yapılan çeviriler, Semerkand gibi yerlerden gelen vasıflı Türk ulema, Mevlana, İbni Sina vs. övgü cümleleriyle taltif edilirken müstebit halife ve sultanların liyakatsiz ulema ile çalışmaları zaten yerilmişti. Tarihi çığır açıcı ilim ve fikir adamlarının mesailer ve onlara verilen tepkiler üzerinden okumanın Türk Üniversite camiası içinde bir yeri vardır ve Dr. Hayrullah bu çemberin içindedir. Nitekim son alıntıda İkinci Mahmur kara kuvvete rağmen yeni okullar açtığı için tebrik edildiği gibi Saffet Paşa da takdir edilir:

'Bununla beraber 1839 dan 1871 e kadar devam eden devre zarfındaki ıslahat hareketleri büsbütün kısır kalmıyordu. Saffet paşanın maariî umumîye talimatnamesi ile temelleştirilen sübyan, rüştiye ve idadiye mektepleri maariî iptidaiyenin yayılmasında iyi neticeler veriyordu.' (Hayrullah, 1933, s.14).

II. Görüş: Osmanlı Reformları; Gerekli ve Yetersiz

Tanzimat düalizmi; geleneksel olanla Fransız olanın; piyano ile neyin, tarikat şeyhleriyle mason üstadların, mekteple medresenin yan yana yaşamasına izin veren kozmopolit bir model olarak çoklukla Kemalizm'in eleştirisine maruz kalmıştır. Keza Kemalistler Ziya Gökalp'ın Türkleşmek, İşlamlaşmak, Muasırılaşmak Őiarında Tanzimat kokusu hissetmişlerdir. Bu yüzden Türk devrimi gelenekseli tasfiye ederek imparatorluk parodisine; Tanzimat düalizmine son verdi. Ancak Glhanede okunan Hattı Hümayun'un yeni ve kurumsal bir modernleşme dalgası yarattığını da inkâr edemedi. Bu yüzden eski rejimin ıslahatları gerekli ve fakat yetersiz, kısımlı fakat total olmaktan uzak bulundu. Bu fikir ana hatlarıyla Dr. Hayrullah tarafından da paylaşılır. Nitekim ona göre 1839 ve 1856 Fermanları '*şüphe yok ki derde çare olmaktan çok uzaktılar.*' (Hayrullah, 1933, s.14) İttihat ve Terakki² inkılabı da Tanzimat'ın eksikliğiyle temayüz eder:

'Bu inkılabın ruhu da tıpkı tanzimatı hayriye gibi İmparatorluk içindeki hristiyanları hoşnut ederek susdurmak ve sızlandırmamak ve bu suretle Avrupanın işlere karışmasına meydan vermemek ve aynı zamanda kara kuvveti kuşkularınıp gcendirmeksizin millette bir iyilik olmasına çalışmak.' (Hayrullah, 1933, s.16)

Modernist teşebbüslerin hmisi Hayrullah Bey ile Abdülhamit'ten hiç hazzetmeyen Hayrullah Bey tek bir kişilikte bir araya gelince ortaya çıkan manzaranın dramatikliği hakkında aşağıdaki paragraf kafi derecede aydınlatıcıdır:

*'Sahiden bir müstebit olan ikinci Hamit bilirdi ki onun saltanat ve istibdadına ilim ve marifetin pek o kadar zararı olmaz; istibdadı yalnız bir kuvvet yenebilir: **milli benlik**. Memlekette ilim ve mrifeti yayıp oğaltmağa yarayacak pek muhtelif ve çeşit çeşit mektepler*

² İttihat Terakki analizinde yazar eksik inkılapçılık, kara kuvvete bel bağlamak dışında başka unsurlara da yer verir: '*İttihat ve Terakkinin bir inkılabı yürütecek sahidene bir kuvveti yoktu. Birkaç yüz maiyetiyle birkaç gün dağa çıkmak Őecaat ve metanetini gösteren iki bölük yzbaşısını milli kahraman diye şante ettiler; bu milli kahramandan yaptıkları put etrafında bir Őiyaset mabedi kurdular; cehil ve taassuba baş eğerek, riya ve mdaheneye bel bağlıyarak ve kara kuvvete arkalarını dayıyarak halk kümesini bu Őiyaset mabedi etrafında toplamağa ve bu kuru kalabalıktan kuvvet almağa çalıştılar. Yıktağı regiminin erkânı adamlar ile hükümet kurmak garabetini tarihte yalnız ittihatçılar göstermiştir.*' (s.17) Bu analiz kendisi de eksik ve kusurludur. Zira İttihat ve Terakki kadroları Kemalist kadrolar arasındaki devamlılık ihmal edilmiştir. Yıktağı rejimin kadrolarıyla hükümet kurmak ithamı, İ. ve Terakki'nin ilk iktidar yılları için geçerli olduğu gibi, Mustafa Kemal Paşa da ilk Meclis'de saltanat ve hilafet kurumuna sadakat cümleleri sarf etmişti. Yazarın Mahmut Şevket Paşa suikastı sonrasına dair yorumu da, ilim ve medeniyetçi kimliğiyle tezat oluşturacak bir 'hikmet-i hükümet'ilik beyanıdır. Bu satırlarda tavsiyeleri Prens tarafından tutulmuş bir Makyavel vardır: '*Satılmışların, vatan hayınlarının Mahmut Şevket paşaya suikastta muvaffak olmaları üzerine irticaa vakit ve fırsat vermeksizin hükümeti ele alabilmek kiyasetini gösterebilmesi denebilir ki İttihat ve Terakki tarihinde biricik muvaffakiyettir.*' (s.17)

kurup açan Abdülhamit milli benliği uyandıracak olan tarih tedrisatını körletmeği ve yanlış okutturmağı hiç gözden kaçırmıyordu.(...)Daha hayasızcası kağnısını bin zorlukla yürütebilen Anadolu türkünden candarma kırbacıyla, yorganını tencerisini satarak sökülüp alınan paralarla Hayfadan Hicaza demiryolu döşeniyor, Selanikten dedeağaça iltisak hattı yapılıyor, Makedonyada yer yer şoseler açılıyor, candarma teşkilatı vücuda getiriliyor, bankalar kuruluyordu. '(Hayrullah, 1933, s.14-16).

İkinci Mahmut reformları övülürken hatıra gelmeyen 'milli benlik' ve Anadolu Türkünden alınan paraların şimdi niçin telaffuz edildiği bir yana, tarih tedrisatı da dâhil olmak üzere müstebit padişahın İslamcılığında güçlü bir Osmanlı-Türk bilinci de saklıydı. Aşlında yukarıdaki paragraf çeşit mektepler açan, şose ve demiryolu yapan, bankalar açan hayırhah bir padişah imgesi çizer. Diğer yandan ciddi bir eleştiri kızıl sultanın Meclis-i Mebusan'ı kapalı tutmasından; demokratik bir perspektiften yapılabildi. Esasen ilim, alim, mektep ve maarif üzerinden bir kritik geliştiren yazar meclis, meşru(t)iyet, irade-i milliyeye dayalı hiçbir vokabülere sahip değildir.

VII. Fragman: Bütün Irklar Eşittir Ama Türk Irkı Daha Fazla

Dr. Hayrullah'ın kitabını yayımladığı 1930'lar; iki savaş arası Avrupa'sında ırkçı aşırılık sadece fikrî fantezilerin değil ayrıca devlet sistematığının temeli haline gelmişti. Nazi Almanya'sının ırkçılığın mabedine dönüştüğü açıktı: ancak başka devletler de sınırları içindeki azınlıklara tahammülfersa bir dışlayıcılık ve cezalandırma operasyonlarından kaçınmıyorlardı. Cemiyet-i Akvam bile bütün ulusların eşitliği teklifini, liberalizmin sınırlarını istismar etmekle itham ederek reddetmişti. Esasen ırkçılık liberal anayasacılığın takatsizliğinin ayan beyan ortaya çıkmasıyla güçlenmişti. ³ İnsanlık durumunun ırk parantezine alındığı, ırkçılığın makbul söylemi oluşturduğu bir dönemde Hayrullah beyin ırkçılığa reddiye yazması manidardır:

'Sosyolog ve etnologların insanlığı beyaz, sarı, kırmızı ve siyah ırklara bölme ve beyazdan başkalarını medeniyete kabiliyetsiz, aşağı tutmaları ananeleri bile artık bütün itibarını kaybetmiştir.(..) Hele medeniyeti Avrupalılara mahsus bir belirgil gibi almanın hiç çıkarı

³ İki Savaş arasındaki Avrupa ahvalinin çok yönlü analizini Mark Mazower'e borçluyuz: *Karanlık Kıta, Avrupa'nın 20. Yüzyılı*, çev.Mehmet Morali, İstanbul:Bilgi Üniversitesi yay.2003.

yoktur. Hafriyat ilerledikçe ortaya çıkıyor ki taş devrine ait insanların da, bugün artık kaybolmuş milletlerin de, zamanımızda pek geri kalmış ırkların da bir medeniyetleri vardır; medeniyete uğramamış hiç insan ırkı yoktur.' (Hayrullah 1933, s. 19).

Daha da manidar olan aynı sayfada sosyal Darwinizm⁴ eşliğinde Üstün Türk Irkı söyleminin sahibinin aynı kişi olmasıdır:

'Bir varlığın hayatıyeti muhitine uyabilmesi kudret ve kabiliyeti ile ölçülür, ve bu kudret ve kabiliyet can savaşı ne kadar sert ve yaman olursa o kadar pekleşir. (..) Maderi tabiat tam manasıyla bir üveyi anadır, o sinesinde doğan varlığı hilim ve şefkatle değil, hışım ve huşunetle büyütür, bir lokmayı bin eziyetle yutturur; zoruna dayanabilene, yumruğuna karşı koyabilene yaşamak hakkı verir. Türk bu ananın en hırçın ve en zorlusunun sinesinde doğmuş, asırlarca asırlar onun eza ve cefasına göğüs germiştir.(..)Tabiatın bu sertliği ve yenilip aşılammazlığı ona bu ölmez diriliği ve üstün ırk belirtilerini verdikten mâda arasına başka ırkların sokulup girmelerine de fırsat bırakmamış olduğu için türk kanının temizliğini ve ırkının asaletini de tamamıyla muhafaza etmiştir.(..)Avrupa iptidaî kavimlerinin kanına dirilik ve canlılık aşıl原因 ve çakmak taşı medeniyetinde bulunan bu ırkları tunç devrine, daha yüksek medeniyete ulaştıran Türkler olmuştur.' (Hayrullah 1933, s. 19-20).

VIII. Fragman: Modern Zamanlar ve Türk Modeli

Hristiyan Avrupa, Rönesans Avrupa'sına yüksek notlar veren yazar muasır Avrupa'dan umutsuzdur. Sanayileşme ve fabrikalaşma medeni cemiyetlerin

⁴ Tıbbiyeli ve dolayısıyla darwinist fikirlere daha da aşına Dr Hayrullah'ın inkılapçılık tanımı da Darwin'den izler taşır: 'Hayat harekettir ve her sakin ölüdür. Her varlık diri kalabilmek için harekette bulunmak bulunmak mecburiyetindedir; ve diğer hareket halinde varlıklardan ileri geçebilmek için aradabir hareketine hız vermek ıztırarındadır. Tekâmül nazariyesinde buna **İstıfa** denir. İstıfa görmeyen hayatıyet tekâmül değil, istihâle eder...Medeniyette de tekâmül ıstıfaya tabîdir, ve medeni tekamülün ıstıfa ameliyesine **İnkılâp** denir. Arada bir inkılap sıçramasıyla yeni bir hız verilmeyen her medeniyet terakki değil, tereddi eder. Uyanmak için sarsılmak lazımdır.' (Hayrullah 1933, s. 25)

düzenini bozmuş, ham ve mamul maddelerin aşırı temerküzü marazi bir proletarya vücuda getirmişti:

'Talep Nispetinde Arzedebilmenin Çaresi Bulunmak İcap Ederdi. Bu Çaresizlik Medeniyetin Sınaileşmesiyle Başlıyan İş-Sermaye İhtilafını Gittikçe Derinleştiriyor, İçtimaî Sınıflar Arasında Büyük Uçurumlar Açarak İnsanlık İçinde Yeniden İptidai Cemiyetlerdeki Esir-Sahip Sınıflarını Meydana Çıkarıyordu.'(Hayrullah, 1933, s. 23).

Bu durum I. Dünya Savaşı'nda sosyal bir bunalıma dönüştü ki *'Rusyada Bolşevizm, İtalyada faşizm, Almanyada Hitlerizm, Fransada Nasyonal Sosyalizm cereyanları hep medeni camialardaki bu içtimai düzen bozukluğunun birer sırtışından başka bir şey değildir.'*(Hayrullah, 1933, s. 24).

Yazar, makineleşme ve aşırı iş bölümünün özellikle işçilerde düşünme ve araştırmaya vakit bırakmadığından, zekânın ataletle düşmesinden yakınırken dikkat çekici bir tespitte bulunur. Tespit sahibi bu kez ilim adamı Hayrullah Beydir.

Oysa Türkiye'de Halk Fırkası ve Halk Evi Ulu Gazinin irşad ve ilhamları dahilinde *'..halk arasında ne irsi ve ne nesebi, ne de sınai veya iktisadi mümtaz zümreler teşekül etmesine ve milli camia içinde birbirinden farklı ve birbirini çekemez sınıflar doğmasına vesile ve fırsat vermiyerek umumun refahını ve hepberliğini sağlayarak siyasi ve içtimai terbiyeyi olgunlatıyor.'* (Hayrullah 1933:27) Bu kez partizan Hayrullah bey korporatizmi savunmaktadır.

Keza 'millî hâkimiyet' doktrininde milletin hâkimiyeti hak etmesi için vazife listesi dağıtan da aynı kişidir:

'Hükümet idaresinde cumhuriyetle millete hakimiyet hakkı verilmiş oluyordu. Fakat hakka sahip olabilmek için hakkın ehli olmak iktiza eder.(..)Nefsine karşı hürriyetini iktisap edememiş, sakim ütiyatların istibdat ve ceberrutu altında ezilmiş bir ferdin siyasi hürriyetten, milli hakimiyetten nasibi ne olabilir?'(Hayrullah, 1933, s. 25).

Netice olarak Dr. Hayrullah Diker'in diyalektik bir kişilik olduğu, kendi sesini tezler ve antitezler sarmalında, ama mutlaka Türkiye Cumhuriyeti' in sentezi, nihai çözümü temsil ettiği bir bağlamda; o bağlamı dikkate alarak oluşturmaya çalıştığı söylenebilir. Aktarılan alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla, akademisyen ve

partizan arasında bir ahenkten değil, uyumsuzluktan bahsetmek daha doğru olur. Muhtemeldir ki o, uzmanlık alanı dışında fikir beyan eden ve o fikirleriyle muhataplarını -müspet veya menfi bir şekilde- şaşırtan bir üniversite hocasının tipik örneklerinden biridir.

Kaynak

Hayrullah, M. (1933). *Gazi inkılabının psikolojisi*. İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası.

İSLAM, DEMOKRASİ VE SİYASET

Doç. Dr. Yıldız AKPOLAT*

Giriş: Doğuda Epistemolojik Tartışmaların Dili İslam ya da Varoluşsal Bir Yaklaşım Denemesi

Bu çalışma, oldukça evrensel ve varoluşsal sorunlara oldukça özel bir cevap arayan derin bir felsefenin ancak uçlarına dokunabildiği kadar kendini ifade edebilen bir çabanın ürünüdür. Ya da öğrenilen bilgileri sosyoloji ile yorumlama pratiğinin bir ifadesidir. Tarih boyunca tüm sosyal düşünce ve üretimlerin belli varoluşsal sorunlara çözüm aradığını görmek, insanın ve insan toplumlarının evrenselliğinin olduğunu düşündürdüğü gibi bir umudu da içinde barındırmaktadır. İnsan olmanın birliği ve öteki ile aynı hüznün, acı ve arayışın vermiş olduğu sosyal coşku ile farklı düşünsel coğrafyaların kesişmesinin ötesinde iç içe geçmişliği ve hemhâl olmuşluğu, insanların fiziksel ayırımından ziyade zihinlerin birliği, kaygıların birliği bizi çözümlerin de birliğine itmektir. Biçimsel farklılıklar ortak acı ve kaygıları görmemize engel olmamalıdır. En derinde aynıyı görmek iç aydınlatıcı olduğu kadar mutlandırıcıdır da. Evrensel insan aklı ortak sorunlara ortak çözümler üretmiştir ve bizim çabamız da bu “aynı”lığın izini sürebilmektir ancak. Fakat bu karşılaştırmayı sonuç olan çözümler üzerinden giderek değil de ortak kaygılar üzerinden giderek yapmak sanırım daha zihin açıcı bir metodoloji olabilir. Böylece de kuru analogilerin ötesine gidebiliriz.

İnsan ruhu, zihni bedenini çektiği acılardan kendini uzaklaştırabilmek, kurtarabilmek için bu dünyanın kötülüklerine direnebilmek için bir sığınak arar (Asad, 2006); gücünün eziyetlerine direnebilmek için en güçlü olanı tahayyül eder bu güçlü öyle olmalıdır ki hem dünyevi efendileri durdurabilsin “ezileni esirgesin” hem de başına gelen olmadık işleri açıklayabilsin, bu dünyada her şeye rağmen yaşayabilme inadını bahşetsin. İşte o bu dünyanın dışında bu dünyanın kötülüklerine karşı koruyucu güç Tanrı’dır. İnsan zihninin kendi için, ruhunun azabını dindirmek için yarattığı. Kendine kalkan kıldığı, sığındığı. Bu haseple dinlerin ve tanrı kavramının oldukça varoluşsal sorun ve acılara bir çözüm biçiminde kavranabilmesi mümkündür.

* Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Sosyal bilimlerin ana kollarından biri sosyal sorunlara çözüm üretmek ise diğer ana kolu teorik yani sosyal düşünceyi kavramak ve analiz etmektir. Sosyal sorunlara “bilimsel” çözüm üretmek çok yenidir ancak sosyal düşünce tarih boyunca farklı türlerde bu sorunlara çözüm üretmiştir. Adı; mitoloji, din, sanat, felsefe, ahlak, siyasi ideoloji olsun sonuçta aynı sosyal sorunlara farklı türde verilen cevaplardır. Aslında sorunların aynılığı bu düşünce türleri arasında da bağlantı kurulabileceğine bir işaretir. Buna sosyolojide ilk kez Auguste Comte dikkat çeker. İnsanın kendi aklını tanımamasının bir yolu olarak Comte, doğayı açıklamak için üretilen düşünsel üretimlerden yola çıkarak insan aklının tarih boyunca nasıl ilerlediğini üç hâl yasası ile ifade eder.

Sosyal sorunlara din değil, siyaset de çözümler üretmiştir; ancak ürettiği kadar da tüketmiştir. Özellikle dinin ve tanrının bu dünyadaki temsilcileri olma adına çabalayanlar ki siyasetin öznelere bu dünya dışı olanın, insanlar üzerindeki etkisinin farkına varınca... Neticede bu dünyanın siyasi güçlülerinin eziyetinden tanrıya sığınan insanların elinden bu güç alınarak tam aksi yönde, insanın insan üzerindeki kulluğuna son vermek için üretileni tam tersi, insanın insan üzerindeki hâkimiyetini kutsallaştırmak için kullanmışlardır. Bu sefer insanlar ortodoks-kitlesele dinlerden kaçarak heteredoks-din virtüözlerinin dinine (Weber) sığınmışlardır. Çünkü dinin kamusallaşması, hem siyasal iktidarın tekeline girmesi hem de kamusal sorunlara çözüm için bireysel acılardan uzaklaşması neticesinde insanlar tarikatların kapısında şeyhlerinden medet umar hâle gelmişlerdir.

Siyaseten despotizmi önlemek için ortaya çıkarılan tanrı kavramı birden despotizmin en önemli aracı hâline gelebilmiştir. “Din ü Devlet” ikiz olunca devletin baskılarından gene bilinen bir yol ile yani din ile ama bu kez farklı bir din anlayışı ile kaçmak mümkün olmuştur ki o andan itibaren de tarikatlar ve cemaatler bir anlamda devletin bireyi ezmesinin önünde engel olarak belirivermiştir (secondary kurumların sivil toplumdaki işlevi için bkz. Mardin, 1990). Kitlesele dinlerden birey kaçarak din virtüözlerinin dinine sığınmıştır. Ve böylece de modernite ile birlikte liberal muhafazakâr ya da Türkiye’de ki adı ile muhafazakâr demokrat bir siyasi çizginin derin kökleri fide vermiştir.

İnsan aklı, doğayı aklileştirmeye çalıştığı gibi sosyal sorunlara da akıl yolu ile çözüm üretmiştir. Bu çalışmanın girişinde temel analiz konusu bu olmuştur. İlerleyen bölümlerde evrensellikten koparak daha doğrusu evrensel olanın farklı coğrafyalarda -ki ele alınan coğrafya Osmanlı ve Türk modernleşmesinin uzamıdır- akışını temel hatları ile görmeye gayret edilecektir. İslam düşüncesi okumalarının en

büyük katkısı, Batılı epistemoloji ve siyaset felsefelerinin temel kaygılar taşıdığını fark etmek olmuştur.

Tanrı kavramına yüklenen psikolojik, sosyal ve siyasi fonksiyonları analiz etmek ve Batı-Doğu farklılaşmasının nerede, nasıl başladığını, hangi saiklerle oluştuğunu irdelemek konumuza giriş için oldukça elzemdir. Ki, çalışmanın temel ekseni, bu bağlamda, İslam, demokrasi ve siyaset arasındaki ilişkidir. Ancak siyaset felsefesini, varlık ve bilgi felsefelerinden ayırmak konuyu temelsiz bırakmaktır. Ya da bu felsefeleri üreten insan zihnini insani varoluşsal sorunlardan ayrı düşünmek de imkânsızdır. Bu itibarla insan olma ve sosyal bir düzende yaşama gibi evrensel hâllerimiz evrensel sorunları ve çözümleri de beraberinde getirebiliyor, tüm farklılıklara rağmen.

Önce şu ifade edilebilir ki Tanrı kavramı, Hegel'i, Rousseau'yu ve Durkheim'ı takip ederek ortak akılı-genel iradeyi-ortak menfaati işaret etmekte ya da onların soyutlaması olmaktadır. Birlik olma, bir olma yani tevhid toplumsal bütünlüğün bölünmezliğini vurgulamaktadır ki, Arap aşiretlerinin İslam vasıtası ile bir site hâline geldiği düşünüldüğünde “tevhid”in ne denli elzem olduğu anlaşılabilir (Kurtkan-Bilgiseven, 1985, s. 395). Sosyolojik fonksiyonu itibarıyla tanrı kavramı Doğuda, modern Batıda akla yüklenen anlam ile paraleldir. Sosyal bir düzende birlikte yaşamak, öncelikle insan doğasının dizginlenmesine vabeste olarak (toplum sözleşmecileri özellikle Hobbes) düşünüldüğü için bu içsel doğanın baskılanması tanrı korkusu ile tesis edildikten sonra ya da toplum içerde vicdan (süper ego-Freud) olarak kurulduktan sonra sekülerleşme ile bu tanrı kavramının yerini akıl almıştır. Ancak bu akıl –kapitalizm ve burjuva ile- Batı’da bireyin soyut ve evrensel akılı iken doğuda bireyleşme değil holistik toplum algısı toplumun genel menfaatinin temsilcisi olarak tanrı kavramı kendini korumuştur. Böylesi bir tanrı algısı ve misyonu, Batı’da genel irade şeklinde tecelli etmiştir, siyasi boyutta. Kısaca şöyle denebilir ki, ahlaki boyutta Doğu’da ya da İslamda bireyin doğasından toplumu koruyan kalkan Tanrı iken zamanla Batı’da bu misyonu soyut-evrensel insan akılı almıştır (Kant). Siyasi boyutta ise doğuda ortak menfaati, bireylerin, bireysel iradelerini devrettiği genel irade temsil ederken doğuda bu siyasi misyon da tanrı kavramı ile ifade edilmeye devam etmiştir.

Bu anlayışın demokrasi adına getirisinden önce “İslamda felsefe yok” lafzını değerlendirerek nasıl bir düşünsel geleneğe oturduğunu ya da bu geleneğin nasıl bir zihniyete sahip olduğunu görmek gerek; çünkü aynı zihniyet siyaseti de yaratacaktır. Felsefe için ön şart “özgür akıl”dır. Akıl, özgürce kendi üretimleri üzerine düşünebilmelidir. Bu aklın sınırlandırılması neticede felsefi düşünceyi de

imkânsızlaştırmaktadır. Ancak İslamdaki küll'i ve cüz'i akıl arasındaki ya da kaderiyye ve cebriyye akımları arasındaki tartışma insan ile Tanrı arasındaki bir çekişmenin ya da sosyolojik biçimde ifade edersek insan ile toplum arasındaki çekişmenin bir yansıması biçimindedir. İslam düşüncesinde birey değil toplumun bütünlüğü daima ön planda olduğu için, ortak düşünce temel alınır. O yüzden "icma" şeriatla olmayan bir konuda en doğru karar veren olarak kabul edilir. Yani Tanrı'nın nassları ve peygamberin sünneti kifayet etmediğinde "doğru" nun kriteri, ortak akıl olur ve ortak aklın hükmünün aslında tanrının hükmü yerine olduğu düşünülür (Ülken, 1995, s. 77). Hülâsa İslamda felsefe, özgür bireysel-soyut-evrensel akla değil toplumsal akla dayalıdır. Bu da üretilenlerin niteliğini belirlemektedir.

İslam Düşüncesi ve İslamın Siyaset Teorisi Üzerine

Bu kısımda İslamın siyaset teorisi tümünden tüketilmek amaçlanmamaktadır tartışma konumuz, tartışma perspektifimiz itibarıyla sınırlı bir ele alış söz konusudur. İslamın nassı yani Kur'an, her teori gibi, pratiğe aktarılma sürecinde yorumlayıcılarının arka bahçeleri ile birlikte gündelik hayata geçer ve tarihselleşir. Bu itibarla yorumlama pratiği İslamın teorisinden daha önemli hale de gelebilir ki tüm tartışma ve çatışmalar da bu süreçte başlar bu her teori ya da her siyasi ideoloji için geçerlidir. İslam düşüncesi üzerine okumak geniş bir okyanusa girmek gibi ancak bu çalışmada sosyolojik bakış açısına binaen Hilmi Ziya Ülken'in eseri temel referans olarak alınmıştır.

Ülken, "İslamın düşüncesinin anlaşılması için mütefekkirlerin yetiştiği sosyal, siyasi ve ekonomik yapının bilinmesi gerekir." derken (1995, s. 8) İslamın bilgi sosyolojisine işaret etmektedir. Ancak çok ironik bir şekilde Türk sosyolojisinde Marksist bilinen "sol" sosyolog aydınlar, sıra İslama geldiğinde materyalist değil idealist bir tutum sergileyebiliyorlar (Sencer, 1999).

İslam düşüncesi okumaları Batılı epistemolojik tartışmaların temel kaygısını hatırlatmaktadır: Doğru bilginin kriteri nedir? Eğer, bilgi tarihsel ise değişir, yani daimi bir temeli yoktur. Ancak insanlar eylemek için sağlam temel arar (bu itibarla bilgi felsefesi ile ahlak felsefesi bir bütündür-Kant). Pusula ister her daim doğru yönü gösteren, o yüzden ölçme önemlidir doğru ölçme için de doğru ölçüt gereklidir. Ve bu ölçüt, kendisi değişmediği için tüm değişimleri "sapmaları" bizi bildirmelidir yani ona "güven" duymalıyız.

Bilginin doğruluğunun sağlam ölçütü düşünce tarihi boyunca değişir ama kaygı hep budur. Bu itibarla felsefenin tüm dalları birbirine kesin bağlıdır ve farklı uzamların felsefelerinin ölçütlerinin ismi farklı olsa da bu kaygıdan mütevellittir. Doğru bilgi eğer tanrının sözü ise doğrudur ve ona dayandırılarak ispat ediliyor (kıyas) ya da yapılan yorum (içtihat) ona isnat ediyorsa doğrudur. Ki bu çerçevede İslam da fıkıhın temelidir. Yani İslam düşüncesindeki epistemolojik tartışmalar fıkhıta yansımaları bulur (Ülken, 1992, s. 277). Fıkıh okullarının kurucuları aynı zamanda mezhep kurucularıdır ki bu mezhepler de İslam coğrafyasının genişlemesi ile yeni kültürel birikime sahip toplulukların İslamı kabul etmeleri ile ortaya çıkar. Hülâsa İslama yeni katılan topluluklar kendi kültürel ve tarihsel birikimi ile İslamı yorumlar, kendilerine uyarlar. Bu hâl hem İslamın yayılmasını kolaylaştırmış hem de İslam coğrafyasında mezhep çatışmalarını doğurmuştur.

Ülken'in yorumu aynı mantıkla daha geniş bir çerçeveden bakar. Ona göre Sami kavimlerinin dinleri olan üç büyük din arasındaki çatışmanın kaynağı aslında aynı sorunlar ve esaslar etrafında düşüncelerinden kaynaklıdır (1995, s. 12). Düşünsel çatışmaların kaynağının sosyal dünya olduğunu kabul edersek dinler, mezhepler, siyasi ideolojiler ya da partiler (İslamda karşılığı mezhepler) arası çatışmayı iki şekilde yorumlamak mümkündür: Düşünceler ne kadar çok birbirine benzer ise birbirlerinden farklılaşmak için o kadar çaba harcarlar eğer bu düşünce bir grubun kimliğini temsil ediyor ise din gibi mezhep gibi siyasi ideoloji gibi. Ya da konumuz için önemli olan eğer bir toplumsal bütünlüğün siyasi iktidarını ele geçirmek istiyorsanız düşüncenin iktidar aracı olduğunu fark etmişseniz öncelikle bu düşünce adına en doğru sözün sizinki olduğunu ispat etmelisiniz ki insanlar sizin düşüncenizi dolayısı ile siyasi otoritenizi tanısin.

İslam coğrafyasında peygamberden sonraki tüm dinsel-düşünsel çatışmaların temel kaynağı Tanrı'nın peygamberinin halifesinin kim olduğu neye göre seçilmesi gerektiği noktalarında toplanır. Bu noktadan itibaren İslam dini siyasi bir araç hâline gelir. İslamın siyasallaşması (daha uygunu devleşmesi-resmîleşmesi, devletin ideolojisi olması) süreci çok yeni bir tartışma değil, İslamın zuhurunda olan bir konudur. Bunun asıl nedeni İslamın siyasi birlik tesis etmiş olmasıdır. Bu birlik ise en berrak şekilde tanrının "tevhid"i ile ifade olunur ancak süreç içinde bu tevhidin dünyadaki temsilcisinin kim olacağı siyasi ve dinsel sorun olur. İslam, Hristiyanlık gibi kendi iktidarı ile dünyevi iktidarı kendi içinde ikiye bölmez, parçalamaz hatta kutsal üçleme ile sonradan Locke'da ifadesini bulacağı gibi siyasi iktidarı üçe bölmez, siyasi iktidar ancak Tanrı'nın ve onun yeryüzündeki gölgesindedir. Bu itibarla halife icma ile seçilse dahi bir defa seçildikten sonra iktidarı mutlaklıdır;

çünkü o, Tanrı'yı temsil etmektedir. Bu yüzden İslamda sekülerleşme anlamsız bir tartışma gibi durmaktadır çünkü İslam zaten dünyevidir. Hristiyanlık zuhurunda sekülerliğe teşne olduğu hâlde İslamın zuhurunda siyasal bir din olması yani siyasal otoriteye de sahip olması ve bu dünya ile öte dünyanın otoritelerinin “tekbir” olması hasebiyle “din ü devletin ikiz” olmasından asla vazgeçilmez. Bu yöndeki tartışmalar iki dinin siyasetle ilişkisi itibarıyla ironiktir ve sonuçsuz kalmaya da mahkûmdur; çünkü mantıklar daha doğrusu ortaya çıktıklarındaki siyasal ortam ve misyonları farklıdır.

Ancak konumuz itibarıyla önemli olan “insanın insana kulluğunu” engellemek adına insanı “tanrının kulu” haline getiren İslamın demokrasi ile olan ilişkisidir. Bu konuda İslamın çağdaş düşünürü Mevdudi oldukça zihin açıcudur. Mevdudi, İslam coğrafyasına modernleşmenin sirayetinden beri, bizde de Yeni Osmanlılarla başlayan süreçte (Mardin, 1996), İslamın idare biçiminin batılı kavramlara yaklaştırma denemesinin yanlışlığından bahsetmektedir (2005; 236). (Türk İslam aydınının bu çabasının karşı cephede yer alan “laik” aydın ile benzerliği için Subaşı, 1996, s. 161) Mevdudi, çağdaş bir metodoloji ile bir düşüncenin temellerine yani postülalarına gidilerek analiz yapılması gerektiğine ifade eder. Çalışmanın girişinde de bahsedildiği üzere ontolojiden epistemolojiye oradan pratiğin felsefesine doğru gidilmelidir. Bir düşüncenin kök sayıtları, teorisindedir, ontolojik sayıtlarına bakmalıdır. Buna göre, İslamın siyaset teorisi için Kur’ana gidilmelidir. Mevdudi, insanların tanrıdan başka ilah ve rabbı olmadığı şeklinde ifade edilen ayetin despotizmin önüne geçmek için nazil olduğunu, söyler. Ve tüm dünyevi siyasi iktidar sahiplerinin de esas bundan dolayı peygambere karşı çıktıklarını, ifade eder. Yoksa tanrının yaratıcılığına karşı değillerdir. Esas mesele kendi iktidarlarının sarsılmasıdır. Mevdudi, İslam ile demokrasinin bağdaşmayacağını, batıda halkın iktidarının yerine İslamda Allah’ın iktidarının söz konusu olması hasebiyle, savunur. Ancak batıda halkın iktidarının da tehlikeli olduğu bu iktidarın da başka bir güç ile sınırlandırılması gereği, üzerinde durur. Halkın iktidarı da olsa halkın temsilcilerinin gene insanın insan üzerindeki hâkimiyetidir gene despotizmdir. Mevdudi, İslamın siyasi rejimine “teo-demokrasi” demektedir (2005, s. 250). Çünkü, “icma” yani halkın iradesi vardır ancak halkın iradesi asla tanrının kanunlarını değiştiremez bu tanrı ile sınırlandırılmış bir demokrasidir. Mevdudi’nin İslamda demokrasi yorumu, demokrasinin üç bileşeninden (halk egemenliği, eşitlik ve kendi kendini yönetme Sartori, 1996, s. 63) insanlar arası eşitliğe önem verdiğini göstermektedir.

Mevdudi'deki despotizmin siyaseten engellenmesi hali gene çağdaş düşünür Arkoun'da epistemolojik olarak garantiye alınır. Ona göre, hakikate kimse erişemez onu kimse yakalayamaz (Karadaş, 2007, s. 160). Böylece Arkoun'un, Popper'ın ikinci dünya savaşından ürkerek “mutlak hakikate” erdiğini siyaseten söyleyenlerin döktüğü kanın şahidi olması hasebiyle, toplumsal normların insan ürünü olduğu bu itibarla değiştirilebilir olduğu aynı zamanda toplumu tümünden değiştirmenin imkânsızlığını vurgulamasına benzer bir kaygı ile hareket ettiği, düşünülmektedir. Bilginin kesinliği eylemek için önemlidir ancak bunun siyasi sonuçları kanlıdır.

Aynı varoluşsal kaygılara farklı coğrafyalarda verilen cevapların farklılıklarına rağmen “kavramsal-biçimsel” benzerlik aramak (temelde varoluşsal kaygılardan bağımsız çözümlere odaklanmak karşılaştırma yapmak için) , daha önce de belirtildiği gibi, ironik olabilmektedir. Mevdudi, bunun farkındalığı ile tartışmaya başlamışken gene batılı demokrasi kavramı ile nihayetlenen bir döngüden kendini kurtaramamaktadır. Burada söz konusu olan siyaseten “insanın insana kulluğunu” engellemek ise buna alternatif olarak insanı tanrı önünde eşitlemek bir çaredir. Bu despotizmi engeller ama demokrasiyi mümkün kılmaz. Belki de hata demokrasiyi bu coğrafyada tanımlarken düşülen hatadır ya da korkudur (halkın Ortadoğu'nun kültürel ve tarihsel uzamında korkulan, hakir görülen bir kitle olması durumu için bkz. Oktay, 1991) .

İslamın siyasal bir birlik getirisi, kana dayalı toplumu ilerletmiştir, insanları Tanrı'nın kulları yaparak bunu başarmıştır. Ancak bu anlayış, devletin vatandaşları olarak eşitlenmeye doğru evrilirken din ve devletin bütünleşmesi nihayetle Ortadoğu coğrafyasında devleti kutsallaştırmaktan öte bir rol oynayamamıştır. İnsanın despotizminden insanı kurtaran din, bu sefer devletin despotizmine heba olmuştur.

Batıdaki durum, siyasal iktidarın kuruluşu ve egemenliğin meşruluk kaynağı olarak halkın seçilmesi, halkın siyasal iktidara ortak edilmesindeki gaye, modern otoritenin dışarıda değil içerde kurularak kendini garantiye almasından başka bir şey değildir. İnsanın dışsal olana isyanı mümkündür; ama kendisinin de içinde olduğu – genel irade- bir otoriteye isyanı daha zordur. Batı'da ve İslamdaki farklılık, siyasal otoritenin kaynağını nerden alması değil bu meşruluk kaynağının insanın içinde ya da dışında kurulmasıdır. Eğer söz konusu olan, siyasal iktidarı sınırlandırmak ise, ki Popper ve Weberyen demokrasi kavramlarının içeriği budur, bu amaç vuku bulduktan sonra sınırın nerden neşet ettiği neden önemli olsun? Sanırım burada ayırım noktası bir defa siyasal otorite oluştuktan sonra seçimle onu alaşağı edebilme kudretidir. İslamda halifenin gücü mutlaklıktır. Nitekim o, Tanrı'yı temsil etmektedir ancak halkın seçerek atama kudreti onu gene seçimle alaşağı etmeye yetmez, burada

araç “meşru isyan”dır. Mutlak olana halkın tepkisi bu olabilir. Batı’nın bulduğu çözüm ise daha az şiddetlidir yani seçim.

İran-Osmanlı-Türk Coğrafyasına İslamın Siyaset Teorisinin Akışı

Weber bilgi sosyolojisinde vurguladığı husus önem arz etmektedir. Ona göre, bir dinin önderinin lafının nasıl ve kimler tarafından izleyicilerine tercüme edildiği elzemdir. Bu itibarla İslamın lafının bizim coğrafyadaki yankısına doğru gidebiliriz.

Hz. Muhammed’in öğretilerinin ürünü olan yönetim biçimi, Mardin’in aktardığına göre, nomokrasidir; normların hâkimiyetidir. Bu da hukukun devletten önce gelmesi demektir (Mardin, 1996, s. 97). Bu yorum, yukarıda Mevdudi’nin ifade ettiği, İslamın - bir yönü ile - kula kulluğu engellemek üzere nass ettiği şeklindeki yorumu ile paraleldir. Bu dünyadaki “efendileri” kural ile bağlamak. Allah’ın doğrudan idaresi olan İslam, “teslim olmak”, “itaat etmek”tir. Ancak bunun yeryüzündeki karşılığı, Allah’ın yeryüzündeki karşılığı “kamu”dur. Umumun menfaatidir. Bu itibarla Batı’da “halk” olan İslamda “Allah” olmuştur. İşte esas mevzu onu kimin nasıl temsil edeceğidir.

Mardin’in ifade ettiği üzere, hilafet teorisi 8.yy’da Abbasi Halifeliği ile formüle edilmiştir. Ve bu dönemde Gazzali’nin de belirttiği gibi din, devlet tarafından istila edilmeye başladı (Karpat, 2009, s. XIV). İmam-ı Azam Ebu Hanefi gibi siyasi iktidara boyun eğmeden içtihat yapan fıkıhçıların özgürlüğü siyaseten saldırıya uğradı. Artık fıkıhçılar, statükocu bir söylem geliştirmeye başladı (hukukun siyasallaşmasının sonuçları bugün de Türkiye’de önemli bir tartışma konusudur). İslam coğrafyasında devletin kendini toplumdan soyutlaması (Al-Azmeh, 2003, s. 205) aynı zamanda devlet tarafından dinin “resmîleştirilmesi” ile at başı gider.

Allah’ın-hakkın-halkın yanında yer alan din yavaş yavaş siyasi iktidarın eline geçti. Onu kutsallaştırarak meşrulaştırmaya başladı. Burada sanırım iki şeyi ayırt etmeliyiz; İslamın zuhurunda devlet kurucu olması bu itibarla Arap aşiretleri toplaması, “bir” etmesi başka bir şey, İslamın zuhurundan az bir zaman sonra siyasi güçler tarafından siyasallaştırılması başka bir şeydir. Sanırım iki siyaset söz konusudur: ilki toplumun, kamusal birliği diğeri menfaat gruplarının çıkar amacı olarak “siyaset”. Bu ikinci türdeki siyaset bu topraklarda çok hoş karşılanmayan bir hâldir (bkz. Çınar, 2004). Batılı demokrasileri mecbur kılan da böylesi bir “siyaset”tir.

Kur’an’ı referans alarak geliştirilen siyaset teorisi, insanla Tanrı arasında eşitsizlerin bir sözleşmesine dayanır. Buna göre, Tanrı ile insan arasında “kulluk”

anlaşması vardır. Bu anlaşma insana bu dünyada eşyaları serbestçe kullanım ve hukuksal özgürlük tanır. İnsan, Tanrı'nın kulu olarak dünyevi güçlere karşı korumaya alınır. İnsanın kulluktan aldığı haklar diğer insanlar tarafından engellenemez (bunun Batı'daki karşılığı doğal haklar teorisidir). İslam fıkıhçıları dünyevi iktidara karşı bir direnme teorisi geliştirdiler. Kur'an'ın hükümdara verdiği otorite yetkisi, liderin aslında İslam cemaatinin emanetçisi olduğu şeklindeki bir içtihat ile sınırlandırıldı (Mardin, 1996, s. 108). Bundan başka İslam filozoflarının geliştirdiği siyaset teorisi dünyevi iktidarın mutlaklığına giden yolu açtı, onlara hizmet etti denebilir.

İslamın önde gelen filozofları Platon'u takip eder. Farabi, toplumun temelini "hayvanat-ı medeniye"yi koyar ve siyasetin amacını mükemmellik olarak gösterir. Onun için, hükümdar Platon'un hükümdarı gibi bir bilge/filozoftur (Şerif, 2000). Platon'un devlet teorisinin oldukça İrani olduğu ve pastoral bir iktidar anlayışını dikte ettiğini düşündüğümüzde Ortadoğu'nun kültürel ve tarihsel uzamının nasıl hem Yunan'ı hem de İslamı yuttuğunu çıkarsayabiliriz.

Farabi'den sonra İbn-i Sina, bu Platoncu devlet anlayışını Osmanlı'ya ileten en önemli kanal olmuştur. Ona göre, beşerî iktidarın meşruiyeti refah ise refah için dünyevi iktidar kanun yapmalıdır (Mardin, 1996, s. 111). İşte bu teorik çevrimden sonra "örf" kendini dinden muaf kılarak işlemeye başladı. Farabi ve İbn-i Sina ile birlikte "statükoculuk", İslamın siyaset teorisine İran'dan mütevellit biçimde zuhur etmeye başladı. Böylece, İslamın "insanın insana kulluğunu" önleme adına koyduğu nasslar gene İslamın hak-halk telakkisi ile aşılmaya başlandı. Mademki, hakka hizmet halka hizmet (bu itibarla kamuya ait ne varsa Allah'a aittir) halka hizmet için toplumsal iş bölümü şart olabilir. Böylece Hint siyaset teorisinden İran'a oradan İslama akan "Daire-i Adliye" ve "Erkan-ı Erbaa" teorisi ile Tanrı'nın eşit kulları kendi içinde bölündü. İran aristokrasisi galip geldi. İbn-i Sina'nın siyaset teorisi siyasetnameler ile Osmanlıya akar. Buna göre, devletin vazifesi tebaayı adalet ile yönetmektir. Bunun için askere asker için toprağa toprağı işlemek için tebaaya ihtiyaç vardır. Adaletli yönetim için mesleğe dayalı toplum tabakalanması, Tusi'den, Devvani'ye geçer. Buna göre, ideal toplumda ulema, asker, esnaf ve çiftçiler olmalıdır. Kâtip Çelebi ve Akif Paşa'nın eserlerinde bu dört direk; askerî aristokrasi, asker, mülk ve tebaa olarak karşılık bulur (Mardin, 1996, s. 115). Sonuç itibarı ile, Berkes de, Osmanlı'nın devlet anlayışının dine değil geleneğe dayalı olduğunun altını çizer (2002, s. 30).

Selçuklu'dan itibaren kamu hukuku sekülerleşirken özel alan hukuku dine bırakıldı. Bu ayırım, Türkiye'de demokrasi taraftarlarının neden dine sığındıklarını

bize izah edecek potansiyele sahiptir. Devletin kamusal alanı kaplaması insanları özel alanda İslama sarılmaktan başka çare bırakmamıştır. Moğol saldırısı ile İslam coğrafyası başarı için mutlakiyetin şart olduğunu öğrenince devlet hepten iktidarını ilan etti. Ancak Mardin'e göre, ulema asla bunu içine sindiremedi ve 19. yy. da dahi bürokratik uygulamalara karşı Müslüman halkın savunucusu oldu (1996, s. 120). Bu uygulamaların Batılılaşma/modernizasyon olduğunu göz önünde bulundurursak ulemanın önderlik ettiği ya da desteklediği ayaklanmaların neden "gerici" olarak manipülasyona uğradığı anlaşılabilir. Burada asıl olan modernleşme tedbirlerinin kendisinden ziyade dünyevi devlet görevlilerinin Müslüman halk üzerindeki "hadd"i aşan iktidarı idi. Mardin'in çok yerinde bir tespiti ile ulema ve Yeni Osmanlıların ortak noktası neticede "kanun" hâkimiyeti ile despotizmi sınırlamak idi (1996, s. 121). İslamın nomotetik yapısı ile Yeni Osmanlıların anayasalcı zihniyeti aynı kökün farklı uzantılarıdır.

İslamcılığın, Osmanlı ülkesinde bir siyasal ideoloji olarak doğuşu Tanzimat'ın ilanını işaret etmektedir (Türküne, 1994). Bir grupsal aidiyet kimliği olarak İslam, millet-i mahkûme ile eşit olmaya, daha doğrusu "aynı" olmaya karşı direnen Müslüman halkın bir tepkisidir. İslam sadece bizde değil Ortadoğu'da da bir direnmenin dayanağı olmuştur ya içerdekilere ya da emperyalizme karşı. Karpat, Osmanlı ülkesi dışında "İslami Uyanışın" özellikle İslami coğrafyanın Batılılar tarafından işgali ile devletin gücünün kırılması dolayısıyla İslam cemaatlerin kendi sorunları ile baş etmek durumunda kalan İslam halkının ürettiği bir çare anlamında fonksiyonel olduğunu vurgular (2009, s. 36).

Diğer yandan Osmanlı'nın devlet olarak kendini kurtarma projelerinden biridir (Cevdet Paşa'nın dediği gibi, devlet kurtulunca nasıl olsa tebaa da kurtulur, böylece "din ü devlet ikizdir" anlayışının seküler hâli "kamu ile devlet ikizdir"e döner -aslını ifşa eder- ve hâlen tartıştığımız "kamusal alan" tartışmalarının nihayetsiz kalmasına saik olur). "Şeriat Bayrağı"nın açılması daima halkın, pastoral ve adil devlet olduğunu Osmanlı'ya hatırlatma amacına haizdir (Aktay'ın da belirttiği gibi, bu ifade ile halkın ne istediği tartışılmalıdır, Aktay, 2004, s. 14). Çünkü halk, baştan beri Tanrı ile dünyevi efendilere direnmiştir ve ancak bu dili kullanabilmektedir. Hâlen öyle. Bunu bilen Cumhuriyetin "demokratları" da halka yanaşmak için bu dile sarılmaktadır.

Bundan sonraki kısımlarda, Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde İslamcı düşünce ve siyasetin daha doğrusu siyasi iktidarın birbirleri ile dansını konumuz itibarıyla kısaca ele almaya çalışacağım.

Bir İslamcı Düşünür: Sait Halim Paşa (ya da Osmanlı-Türk bürokratik modernleşmesinin yapı-bozumcusu, ifşacısı)

Sadece Batı’da değil bizde de muhafazakâr düşüncenin en belirgin özelliklerinden biri toplumsal değişimi ya da bu yöndeki atılımları “ilerleme” değil “buhran” olarak görmektir ki nitekim bu kavramın sosyoloji alanındaki kökü Saint-Simon’un 18. yy’ı “kritik” çağ olarak adlandırmasına dayanır. Daha sonra buna Durkheim “anomi” diyecektir.

II. Meşrutiyet Dönemi sadrazamlarından Sait Halim Paşa’nın konumuz için ehemmiyeti, İslamcı düşüncenin önemli bir temsilcisi olmasının yanı sıra Osmanlı-Türk bürokratik ve siyasi modernleşmesinin yani anayasal düzenin aslında bürokrasinin, halkın gücünü de arkasına alarak padişaha karşı kendi gücünü arttırmak olduğunu (1979, s. 46), “ifşa” etmesi böylece Türk demokrasi geleneğinin nerde, nasıl, hangi anlam ve misyon ile başladığına işaret etmesidir. Bundan sonra da zaten demokrasi ve hukuk, siyasi otoritenin (ki bu bizde asker ve memurdur) kendi yapıp etmelerine seküler bir kaynak bulmasından öte bir anlam taşımayacaktır. Önceleri bu toprakların devletinin, din ile kendini meşrulaştırması gibi modernleşme ile beraber bunun yerini “hakk” değil “halk” almıştır, sekülerleşme de çok da zor olmamıştır böyle bir siyasi gelenekten gelen otoriteler için hakk, halktır.

Paşa’nın da altını çizdiği gibi, bu toprakların insanı anayasal düzen ilan edildiğinde kendilerine verilen gücü kullanamayacaklardı ve idareciler bunu biliyorlardı. İdarecilerin ve aydının fevranı bu güce sahip olmaktı sadece: Kanun gücüne. Anayasal düzen ve sonraları Cumhuriyet tarihi boyunca beri yapılan her siyasi düzenleme, halkın gücünü de arkasına alarak siyasi elit mücadelesine giren asker-bürokrat statü grubunun otoritesini birbirlerine karşı güçlendirmekten başka bir mana taşımıyordu. Hakk da halk da otoritenin araçlarıdır bu toprakların siyasi-kültürel uzamında. Dünden bu güne.

Dünden bugüne değişmeyen bir başka duruma daha Paşa işaret eder. Ona göre, aydınlarımızda “insan” merkezli bir anlayışımız yoktur (1979, s. 55). Dinlerin özünde “insan” merkezli (insanı hemcinslerinden esirgeyicisi) yapısı ile devletlerin “iktidar olma” merkezli anlayışlarının çatışması, İslamcı düşünce ile demokrasiyi bir araya getirerek liberal ya da demokratik muhafazakârlığın düşünsel birliğini sağlamıştır. Tanrı’ya teslimiyetin devletin İslamı yorumlayışı ile devlete tam teslimiyete tercüme edilmesine karşılık İslam uleması, dinsel önderleri ve zamanla liberal-muhafazakâr aydın (Erişirgil önemli bir örnektir) devletin tahakkümünden

insanların en azından “vicdanlarını” kurtarmaya çalışıyorlardı tıpkı Batı’daki muadilleri gibi.

Modernleşen devlet kendi yarattığı, tahayyülü “halk” adına halka istibdat uyguladıkça modernleşme tarihimiz boyunca “gerçek” halk “hakk” a ve dine sığınmaktan başka çare bulamadı. Bu itibarla Türkiye’de demokrasi ve liberal söylemler ister istemez din ile birlikte yürür oldu. Fransız devrimi ve Jakobenezmini bir de Alman idealizmi ile cilalayan ve sonunda kendini “pragmatist” ilan eden İttihatçı geleneğin modern temsilcilerine karşı gelişen muhalefet hareketleri ve isyanlar, zamanla cumhuriyet-demokrasi mücadelesine dönüştü.

İslamcılığın bu ünlü ismi, demokralığı halkçılık biçiminde Cumhuriyet’in resmî ideolojisindeki şekli ile tanımlar. Ona göre, İslam toplumu hem demokrat hem aristokrattır. Yüksek tabakalar demokraldır; çünkü aşağı tabakanın hakkını korur. Alt tabaka ise aristokrattır; çünkü üst tabakaya erişmek ister ve ona saygı besler (1979, s. 210-211). Bir devletlunun, demokrasi anlayışının bu kadar satükocu olması elbette doğaldır. Eşit müminler, sosyal tabakalar içinde algılanıp (İran geleneği itibarıyla), halka gösterilen “vicdan” teveccüh biçiminde açıklanmaktadır. Elit zihniyette değişmeyen ana çekirdek, halkın “rüşsüz” algılanmasıdır. Ve hürmet ettikçe halka “hoşgörü” vardır tersi değil. İslamın siyaset anlayışı ise, toplumsal dayanışma yani solidarizmden çıkarılınca ve İslamda halifeye ümmetten sorumlu olduğu için mutlak itaat şart olarak konulunca (1979, s. 212) sanırım “halka” da susmak düşüyor. Ancak Paşa, Mevdudi gibi, İslamı modernleştirme çabasına binaen, halifenin seçimle gelip gidebileceğini söylüyor. Halifenin dinsel misyonu İslam cemaatini şeriatın esaslarına göre yönetmek olunca meşruiyetini de şeriattan alır ve ona isnat etmez ise meşruiyetini de kaybeder, ama teorik olarak. hilafet makamı için yapılan kavgalar hilafetin bir iktidar aracı haline gelince bu seçim işinin hiç de öyle olmadığı anlaşılıyor.

II. Meşruiyet’te İslamcı Bir Dergi ya da İslamcı Düşünce ve Devlet

Devlet otoritesinin toplumsal birliğin yegâne garantörü (Hegel) ve toplumun da insanı kendinden bile koruyan bir ahlaki güç (Durkheim) olması mukabilinde dinin; teodisinin aklileştirme (insanın başına gelen olmadık işleri açıklama) ve din virtüözlerinin dininin; kitlesel dinlerden farklı olarak insanın bireysel acılarına çaresiz olma misyonu (Weber) ile ayrıca gene dinin; siyaseten despotizmi (insanın insana kulluğunu) yok etme çabasında (Mevdudi) olması nihayetinde devlet-toplum-

kitlesel dinin karşısında dinsel cemaatlerin misyonu, bu otoriter ve totaliter güçlere karşı bireyi korumak şeklinde tecelli etmektedir.

İslamın tarihsel-kültürel coğrafyasında, Emevi ve Abbasilerden ve özellikle Fatih'den itibaren, Osmanlı'da kitlesel dine (Ortodoks-Sünni) el koyulması (nihayetinde içtihat kapısının kapanması ve müftülük ile din adamlarının sivil toplumdan koparılıp devlete kapılanmaları) ile günümüze kadar akan süreçte İslamın heteredoks yorumu (tasavvuf ve sufilik) ve dinsel cemaatleri insanların devlet hegemonyasından kaçıp sığındıkları, nefeslendikleri düşünsel ve kamusal mekânlar olmuştur. Bu itibarla devletin ve sivil toplumun din anlayışlarının farklılaşması, Türkiye Cumhuriyeti'nin demokrasiye geçmesi ile İslam cemaatlerinin zamanla siyasi aktörler olmasına saiktir.

Osmanlı-Türk modernleşmesinde, devletin kitlesel dini siyasi amaçları için kullanması kendini kurtarma projelerinden biri olan İslamcılık politikalarının tüm İslam coğrafyasına sirayet ettirilmesi (panslavizme karşı tampon, panislamizm) (Engelhardt, 1999, s. 327) noktasında yayın hayatından ve basından faydalanması, İslamcı bir dergi olan Sebilü'r Reşad'a destek verilmesini ve bu derginin muhabirlerinin bu coğrafyada devletin muhbirleri olarak kullanılmasını sağlamıştır (Gündüz, 2007, s. 234).

Demokrasiye geçiş ile birlikte bu sefer din virtüözlerinin dini yani cemaatlerin Anadolu halkı üzerindeki kudreti kavranınca bu sefer volk İslamın (Mardin, 1992) bu örgütleri, devletin kendini demokrat gösterme eğiliminin bağımlı aktörleri hâline getirildi. Nitekim Çiğdem, Türkiye'de demokrasinin devletin siyasalarını halka dikte etme yolu olması itibarıyla fonksiyon göstermesine müsaade edildiğini vurgular (2004, s. 30). Bununla birlikte, devletin din ile olan "siyasi-organik" bağı kavranmadıkça İslamcılık "cumhuriyet devrimlerine" karşı "gerici bir hareket biçiminde kavranmıştır (bk, Tunaya, 2003, sürecin sadece bir partiyle sınırlı olduğunu düşünmek "laik" devlet fetişizmi ile anlamlıdır, Sanırım bu fetişizmin, küresel kapitalizm dayanak olarak sorgulanması her kesimi "iliklerine kadar" titreten nedendir. Türk modernleşmesi itibarıyla yaşadığımız günlerin en anlamlı yanı "liberalizm" in şaha kalkmasıdır en devrimci yeni olan siyasa budur). Özellikle '80 sonrası liberalizm ile Türkiye'de etnik ve dinsel kimlikler "politize" olmuşlardır (Dönmez, 2010, s.25). Burada "politize" olmak, kamusal alanda bir "grup" olarak "ses"lerini duyurabilmeleridir. Ancak Cumhuriyet'in kurduğu "vatandaşlar topluluğunun" mekânı, kamusal alanda bu kimlikleri görmek oldukça yüksek tansiyonlu tartışmalara ve suçlamalara da neden olmaktadır. Gözden kaçan, küresel uluslararası kamusal alan değişimlerine ulusal kamusal alanın ayak uyduramayışıdır.

Devletin demokrasiye geçiş ile dinsel örgütleri kendine bağlama çabaları merkez-sağ partileri mümkün kılarken cemaatler zamanla kendi siyasi partilerini kurdular: Millî Nizam Partisi. Millî Nizam Partisi'nin Anadolu sermayesi ile ilişkisi de (Özdemir, 1992; 225). AKP'ye giden süreçte aynı zamanda sivil toplumun kendini sadece dinen değil ekonomik olarak da artık ifade etmeye başladığına dair bir göstergedir. Ahrar partisi ile başlayan ittihatçı geleneğe (siyasi olarak otoriter ekonomik olarak devletçi, Kurtuluş Kayalı nitelemesi) muhalif (Tunaya, 1995, s. 239) liberal-muhafazakâr düşüncenin, İslamın ve dinsel örgütlerin “resmî” olanla gerilimli ilişkisini koparması, ancak küresel ekonomiden destek alarak “meşruiyetini” ilan etmesi ile mümkün olur.

Aşiretler ve Anadolu'da Modern Zamanlarda Cemaatleşme

Aşiret ve cemaat ve devlet bağlantısı üzerine yetkin çalışmanın sahibi van Bruinessen, aşiret önderlerinin ya tanrıdan ya da devletten destek alarak aşiretleri üzerinde ancak tahakküm kurabildiklerini ifade eder (van Bruinessen, 2008; 303). Bu çok kısa ama rafine ifade, modern zamanlarda Kürt aşiretleri ve cemaatlerinin (Naşibendilik) “demokrasi” üzerindeki etkilerine kadar giden yolu açıklama gücüne sahiptir. Yerel iktidar ile merkezi iktidar ve siyasi partiler arasındaki “siyasi” çıkar birliği, neticede aşiretlerin gücünün muhafazasını mümkün kılarken bir yandan da dinin korunması gibi latent bir çıktıya da sahip olmuştur.

Aşiretlerin isyanı ve devletin “sakıncıların” ise bambaşka bir şeye etken olduğu görülebilir; sürülen cemaat lideri (örneğin Said Nursi, bkz. Mardin, 1992a, s. 254), şeyh, aşiret lideri ve aşiretler aracılığı ile Kürt aşiretlerindeki dinsel cemaatlerin Batı Anadolu'ya sirayeti ve '80 sonrası birden görünür hâle gelen Türkiye'deki kitlesel cemaatleşmede etken olduğu düşünülebilir. Burada söylenmeye çalışılan, bir şekilde göçlerle, Fatih zamanından beri el tutulan sivil dinsel örgütlenmelerin Kürt cemaatler ve liderleri vasıtası ile modern zamanlarda Anadolu'da yayılmasında etken olabileceğidir. Nakşibendilikte “el verme”nin soya bağlı olmaması da bu tarikatın rahat yayılmasında önemlidir (van Bruinessen, 2008, s. 336-337).

Bununla birlikte Mardin, Nur cemaatinin kurucusunun, Türkiye'nin modernleşmesi ile birlikte müminlerin anlam dünyasına olan ihtiyacın karşılanması konusunda önemli bir işlevi yerine getirerek rağbet gördüğünü de belirtir (Mardin, 1992a). Modernleşen Türkiye'nin Müslümanlarının genel bir ihtiyacını karşılayacak şekilde bu cemaatlerin işlev görmesi coğrafi ve etnik kökeninden bağımsız

yaygınlaşmasının da nedeni olduğu söylenebilir. (Batıda dinsel örgütlerin yaygınlaşması ile modern toplumun yapısal özellikleri -soyut sosyal ilişkiler- arasındaki ilişki için bkz. Kehrer, 2007)

Fatih'in merkezileşme politikaları (bkz. Ocak, 1998), din adamlarının ve tarikatların Batı Anadolu coğrafyasında "resmîleşmesi"ne yol açmıştır. Ancak daha sonra Yavuz zamanında Osmanlı'ya katılan Güneydoğu Anadolu'da, sivil toplumda "şeyh"lerin etkin olduğu bir alan açılmıştır denebilir. Bununla birlikte, Cumhuriyet'in ilanından sonra tarikatların kapatılmasına rağmen özellikle bu bölgede şeyhler, yerel iktidar merkezleri ve küçük devlet memurları ile siyasi ve ekonomik çıkar birliklerini devam ettirdiler (van Bruniessen, 2008, s. 370). Modern Türkiye'de İslam ve demokrasi ve siyaset ilişkisi tartışılacaksa bu konu ihmal edilmemelidir.

Aynı şekilde bölgedeki Kürt milliyetçiliğinin arka bahçesi olarak daha doğrusu dinin, milliyetçi düşünce ile toplumsal çimento olması, aşiretler arası çatışmaları uzlaştırarak millî bir gövdenin oluşumunda başat olduğu da ihmal edilmemelidir (van Bruniessen, 2008, s. 341). Seküler bir birlik ideolojisi olarak milliyetçilik modern zamanlarda gelişmeden önce din toplumsal bir kimlik vazifesi görüyordu (bkz. Sezer, 1981). Aynı fonksiyonu devam ettiren milliyetçiliğin sosyal grubu ve toprağını kutsamak gibi temayüllerini dinden aldığını, din ile ideolojik bir alış veriş içinde olduğunu da hatırlatmalıdır (bkz. Weber, 2004).

Benzer şekilde, Reşid Rıza'nın 1960'larda formüle ettiği "İslam Devleti" kavramı da Arap milliyetçiliğinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır (İşcan, 2002, s. 8-9). Hülâsa dinin, modern yorumlarının onu inanç ve ahlak sistemi olmaktan çıkarıp "siyasallaşmasına" (bk. Manaz, 2008) neden olan İslam coğrafyasında, emperyalizme verilen bir tepkidir ki, İslam dininin modern zamanlarda bir siyasi kimlik olarak belirlenmesi, oksidental bir tepki olan milliyetçilikle fonksiyonel iş birliğine dayanır.

Dinin verdiği anlam dünyası ile hareket eden insanların, kitlelerin ve sosyal grupların devlet ve toprak algılarının ve siyasi kurumla olan ilişkilerinin de bu anlam dünyası tarafından biçimlendirildiğine de dikkat edilmelidir. Türkiye'de demokrasiye geçiş ile Anadolu'da dinsel cemaatlerin yayılması arasındaki fonksiyonel ilişkide "dinsel dil ve lehçenin" oynadığı rol elzemdir (bkz. Mardin, 1992a). Modern Türkiye'de din, Osmanlı'da olduğu gibi devletin sivil toplumu "el altında" tutma, kendine bağlama fonksiyonları itibarıyla "siyaseten" kullanılırken, yerel güçlerin de bunun "karşılığı" olarak kendi çıkarlarını koruduğu malumdur.

Türkiye’de, din ve dinsel cemaatler ile devlet ve siyaset ilişkisi iki yanlıdır. Ve birbirlerini besler. Cemaatlerin 80 sonrası süreçte vaktiyle devletten aldıkları gücü demokrasi ile birleştirmeleri onların kendi başına siyasi aktörler olabilmelerinin de yolunu açmıştır. Nakşibendi İskender Paşa camii cemaatinin Millî Nizam Partisi ile kendi siyasi aktörünü yaratmasıyla başlayan süreç, küresel kapitalizmin dinamikleri, artık devletin inisiyatifinden tamamen kopan sivil toplum ve onun dinsel cemaatleri batı Türkiye’de kendilerini yeni bir parti ile ifade etmelerinin yolunu açmıştır: AKP.

Din Nerde? Kamusal Alan ve Sivil Toplum; Küreselleşme ve Dinsel Cemaatler

Modern Türkiye’de “ulusalci” siyasi elitlerin yeni ekonomik düzene ayak uyduracak kadar “esneyememeleri” ki, esneseler kendileri olmayacaklar, yeni bir siyasi elit zümrenin ortaya çıkışını gerekli kılmıştır. Türkiye’de bölgesel farklılık neticede küresel kapitalizme eklenme “üslubu”na da etki etmektedir. Ulus-Devletin siyasi sınırları, gümrük duvarı ile aşılnca her sosyal grubun (niteliği ne olursa olsun) kendi “namına” küresel kapitalist sermayeye eklenme mücadelesi, 1990 sonrasında Türkiye’nin uğraştığı pek çok soruna da kaynaklık edebilmektedir.

Konumuz itibarıyla, din-siyaset ilişkilerinde dinin yeni muhatabı ekonomi olmuştur sanırım artık bu noktadan din tartışmaları ele alınmalıdır. Sivil toplumun bu iki kurumu (din ve ekonomi) siyasetten daha çok iç içe ve tutarlı olmalıdır (nitekim tüm sosyoloji kuramlarının ele aldığı iki temel kurum bunlardır, sivil toplumun ilk bilimin de ekonomi olması bundandır). Bizde de ekonomik üretim tarzı ve ürünün türü ile dinsel teamüllerin birbirlerini nasıl (karşılıklı) belirlediğine dair ince ve zihin açıcı örnekleri görmek mümkündür (bkz, Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri ve Ülgener’in çalışmaları özellikle Ülgener, 1983.)

Kara (1994, s. 5)’nın, Cumhuriyet ile dinin kamusal alandan sökülmesi çabalarını dile getirmesi dinin hangi alana ait olduğu tartışmasına giriş için zihin açıdır. Aristo’dan beri devam eden eros-logos tartışması toplumun kuruluşu ve toplumsal kurumların açıklanması konusunda temel referans olmuştur (Sosyal düşünce literatürünü bu açıdan okumak için İlkay Sunar, Düşün ve Toplum adlı eserine bakılabilir) Bu literatürü kendi tartışmamız için çok kısaca çıkardığımız sonuç itibarıyla ele almamız “türban” gibi bir tartışmanın dinsel-siyasi boyutu için de önemlidir. Nitekim bu çalışmada ele aldığımız temel konular öncelikle Türkiye’nin kendi somutu ile ilişkili olmalıdır

Kamusal alan, insanın özgür aklı ile kurduğu (doğasından muaf) bir alandır ve polity'nin alanıdır. Burada vatandaşlar topluluğu yer alır. Akıl ile genel toplumsal sorunlara çare ve çözüm aranır ki bunun siyaseten özel mekânı parlamentodur (kamusal alan tartışmaları için Habermas ve Arendt'in ilgili eserlerine bakılabilir). Sivil toplum ise, (İskoç Aydınlanmacıları ve Hegel devamında Marx) insanların, işbölümü ve işbirliği yaparak doğa ile mücadele etmek ve böylece ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya gelen insanlar, aileler topluluğudur ki bunun da somut göstergesi "burjuva toplumdur". Bu yeni toplum 18.yy da ortaya çıkmış olan sociusun, yeni görünümüdür. Bu yeni toplum, liberal-muhafazakâr düşünce ve pozitivist ideoloji ile birlikte siyasi/kamusal/devlet eksenli olmayan bir tarzda küresel toplumu belirlemeye doğru atılan ilk adımdır.

Kamusal alan akıl ile işler ve toplumda akıl devlet olunca sivil toplum devlet tarafından bu alandan kovulur. Ancak batıda sivil toplumun güçlenmesi ile bu sefer sivil toplum kendi değer ve ekonomik çıkarları ile devleti işgal eder (devletin toplumsallaşması-Habermas) ki biz de bunun yansıması ancak iki yüzyıl sonra AKP ile tecelli etmektedir. Ancak şimdilerde, sivil toplumun iki kurucu kurumu, din ve ekonomi, bir araya, bilinçle, gelip, küresel emperyalizmin faktörle gücü yansınamaz ancak bizim "batılaşmamız" ın yönü daimi olarak "dışarıdan" belirlenir ve içtekilerin yorumu ile, akıl-devlet ikilisini aşabilmektedir (veya aklı "araçsal akıl" devleti de "refah devleti" kılmaktadırlar). Burada cumhuriyetin elitleri ile demokrasinin elitleri ile arasındaki çatışma (ki bizdeki tarihsel uğraklarından biri demokrasiye geçiştir bkz. Karpat, 1996) ta en başa dönersek eros-logos mücadelesinin böylesi bir varoluşsal mücadelenin bizdeki yansımaları olarak durmaktadır.

Sonuç: İslam ve Siyaset Kavramlarının Kombinasyonları Üzerine

İslam, demokrasi ve siyaset kavramlarına yüklenen almama paralel bu kavramların kombinasyonları da değişebilmektedir.Yazarak düşünmek sonuçta kavramsal bir özet vermeyi mümkün kılmıştır, diyebilirim. Yazının çıkışında bir toparlama yapma bu dağınık yazıyı anlamayı kolaylaştırabileceği sadece bir umuttur. Önce siyaset derken ne anlaşılıyor bu belirlenmelidir. Siyaset, öncelikle bir çözümdür ve pratiktir. En saf hali ile siyaset, toplumların ortak sorunlarına üretilen pratik çözümlerdir. Devlet, toplumsal birliğin garantörü anlamında Alman idealizminin tanımı ile uyumlu bir coğrafi-kültürel-tarihsel uzamda İslam dinine dayalı bir siyaset ve demokrasi anlayışının neliği bu çalışmanın konusu olmuştur.

Bireysel ve sosyal varoluşsal ortak kaygılara üretilen çözümlerin bu kaygılar itibariyle karşılaştırılarak ele alınmasına gayret edilmiştir. Tartışma epistemolojik bir eksende geliştirilmiştir. Ontolojik varoluşsal kaygılar ve beraberinde epistemolojik kaygıların fark edilmesi böylesi bir ele alışı zorunlu kılmıştır. Amaçlanan tarihsel değil kavramsal bir çabadır.

İslamın teolojisinde siyasi bir teorinin olmadığı sıklıkla vurgulanan bir husustur. Ancak her teorik eser gibi her ideoloji gibi, hiçbir söz pratikte akılda durduğu gibi durmaz, Kuran'ın yazdıkları da öyle, değil mi ki, anlama tarihseldir ve insani ilgiler/çıkarlar ile üretilen bilgi arasında fonksiyonel bir ilişki vardır (Habermas). Siyaset, toplumsal birlik için ve çatışan sosyal gruplar için farklı anlamlarda tanımlanmaktadır. İslamın yayıldığı Ortadoğu coğrafyasında ilki makbul olanıdır ancak ikincisi de kendini ifadeden kaçınmaz: Mezhepler ve fıkıh aracılığı ile.

İslamın siyaseti birleştirmektir ki tarihsel misyonunu yerine getirerek Arap kabileleri birleştirmiştir. Sadece İslam değil tüm dinlerin çağrısı birliktir. Ancak İslam zuhurunda böyle bir işlevi yerine getirmiştir. Ortodox İslam bir kitle dini olarak, toplumsal birliğin garantörü devlet ile iç içeliğini meşrulaştırır. Ya da İslam, zamanla devletleşir/resmileşir. Dinlerin toplumsal/kamusal işlevlerinin yanı sıra psikolojik işlevleri ise buna mukabil İslamda tarikatları ve tasavvufu ya da heterodox İslamı mümkün kılmıştır. Bu İslami sivil örgütlenmeler dinin bireysel, insani yanına dokunur. Bu yüzden de devletin kamulaştırdığı din ile toplumsal otoritesinden kaçan insanlara bir liman olur.

O halde dinlerin toplumsal, siyasi ve bireysel işlevleri itibariyle İslam dinini de anlamak mümkündür: Kamusal İslam; toplumun geneline hitap eden kitlesel olan. Siyasal İslam ya da resmileştirilmiş İslam; devletin meşruluk zemini olarak kullandığı ve sivil örgütlenmeler olarak din virtüözlerinin İslamı; tarikat ve cemaatler. Kamusal İslam ile Resmi İslam her an birbirine dönüşme potansiyeli olan iki bileşkedir. Devletin, siyasi otoritenin, Halifenin kendini “emanetçi” olarak tanımlaması ile bu dünyanın efendilerinden kaçan insanın limanı işgal edilir.

İslami uyanış ya da “siyasal İslam” daha modern kavramlar olarak emperyalizm ile devleti tehlike altına giren Müslüman cemaatin kendi kendinin bilincine varmasının bir ürünü olarak, görünmektedir (bkz. Güngör, 2005). Ya da İslamın “politize” olması ise ulus-devlet içindeki dinsel alt grupların küreselleşme ile kamusal alanda “ses”lerini duyurabilmeleri itibariyle “kimlik politikaları” bağlamında anlamlıdır.

İslam ve demokrasi tartışmaları, İslamın aydınlarının kendi medeniyetlerine düşünsel olarak sahip çıkma, çağa uydurma belki batı-dışı ülke aydınlarının batıya rağmen batıya kendilerini ispatlama çabalarının bir uzantısıdır: Ötekine benzeyerek ötekinin karşısında ezilmekten kaçınma, ötekinin “ötekileştirmesinden “ kurtulma umudu. Ama oldukça ironik ve trajik bir biçimde.

Demokrasi kavramı (Popper, 1994), insanın insana güvensizliğinin bir çıktısı ya da sınıf-devletin bir getirisi olarak genel oy ile halkın siyasi iktidarı sınırlama potansiyeli itibarıyla bu çalışmada ele alınmıştır. Tekil insan aklına ve sınıfların birbirine güvensizliği genel irade ile teminat altına alınırken İslam coğrafyasında dünyevi olan hiçbir şeye güven duyulmaması, siyasi iktidarın Tanrı ile ancak sınırlanabilmesine saik olmuştur.

Hülasa, bu kısa çalışmada, İslam coğrafyasında devletin sivil toplumu ve insanı yutmasının önünde bir engel olan dinin zamanla “resmîleşmesi” ile halkın heteredoksa yönelmesi ancak devletin modernleşmesi ve emperyalizmin istilası ile dinden kopması, bu sefer İslam cemaatinin dine Batı karşısında yeniden sığınması ele alınmıştır. Türkiye’de demokrasiye geçiş ve küreselleşme ile dinsel cemaatlerin gittikçe önem kazanması, içsel ve dışsal faktörlerin bir bileşkesidir. Neticede devletin, sivil toplumun “kamusal dini” ni ele geçirip “resmîleştirilmesi”nin ardından tarikat ve cemaatlere sığınan sivil toplum küresel kapitalizm ile kendisinin bir diğer kurucu unsuru olan ekonomi ile birleşmiştir.

Kaynaklar

- Aktay, Y., (2004). Sunuş. *Modern Türkiye’de siyasi düşünce*. (6. cilt: İslamcılık) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Al-Azmeh, A. (2003). *İslamlar ve moderniteler*. (E. Gen, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Asad, T. (2007). *Sekülerliğin biçimleri: Hıristiyanlı, İslamiyet ve modernlik*. (F.B. Aydar, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Berkes, N. (2004). *Türkiye’de çağdaşlaşma* (6. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çınar, M. (2004). Kemalist cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm. *Modern Türkiye’de siyasi düşünce* (6. cilt: İslamcılık) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (2004). İslamcılık ve Türkiye üzerine notlar. *Modern Türkiye’de siyasi düşünce* (6. cilt: İslamcılık) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dönmez, R.Ö. (2010). Kesişen ve ayrışan etnik ve dini toplumsal hareketler. R.Ö. Dönmez, P. Enneli, N. Altuntaş, (Ed.), *Türkiye’de kesişen-çatışan, dinsel ve etnik kimlikler*. İstanbul: Say Yayınları.
- Engelhardt. (1999). *Tanzimat ve Türkiye*. (A. Reşad, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Gündüz, M. (2007). *II. Meşrutiyet’ klasik paradigmaları*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Güngör, E. (2005). *İslamın bugünkü meseleleri* (14. Baskı). Ankara: Ötüken Yayınları.
- İşcan, M.Z. (2002). *Siyasal İslam dini ve fikri temelleri*. Erzurum: EKEV Yayınları.
- Kara, İ. (1994). *Türkiye’de İslamcılık düşüncesi III: Metinler/kişiler*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Karadaş, C. (2007). *Çağdaş İslam düşünürleri*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Karpat, K.M. (1996). *Türk demokrasi tarihi: sosyal, ekonomik, kültürel temeller* (2. Baskı). İstanbul: Afa Yayınları.
- Karpat, K.H. (2009) *İslamın siyasallaşması: Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde kimlik, devlet, inanç ve cemaatin yeniden yapılandırılması* (3. Baskı). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Kehrer, G. (2007). *Din sosyolojisi* (3. Baskı). (Y.Aktay, M.E. Köktaş, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Kurtkan-Bilgiseven, A. (1985). *Din sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Manaz, A. (2008). *Siyasal İslamcılık 2: Türkiye’de siyasal İslamcılık*. İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayınları.
- Mardin, Ş. (1990). *Türkiye’de toplum ve siyaset makaleler I*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *Din ve ideoloji* (5. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *Bediüzzamn Said Nursi: Modern Türkiye’de din ve toplumsal değişim*. (M. Çulhaoğlu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1996). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. (M. Türköne, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mevdudi. (2005). İslamda siyaset anlayışı. E. Güngör, (Ed.), *İslamın Bugünkü Meseleri* (14. Baskı) içinde. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Ocak, A.Y. (1999). *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mühlidler yahut dairenin dışında kalanlar (15.-17. yy.)* (2. Baskı). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Oktay, C. (1991). *“Hum” zamirinin serencamı*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Özdemir, H. (1992). Siyasi tarih: 1960-1980. S. Akşin, (Yayın Yön.), *Türkiye tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908-1980*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Popper, K. (1994). *Açık toplum ve düşmanları* (I. cilt). (M. Belge, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sait Halim Paşa .(1979). *Buhranlarımız*. (M.E. Düzdağ, Yay.Hz.). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Sartori, G. (1996). *Demokrasi teorisine giriş*. (T. Karamustafaoğlu, M. Turhan, Çev.). Ankara: Yetkin Yayınları.
- Sencer, M. (1999). *Dinin Türk toplumuna etkileri tarihsel bir yaklaşım* (3. Baskı). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Sezer, B. (1981). *Toplum farklılaşmaları ve din olayı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Subaşı, N. (1996). *Türk aydınının din anlayışı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Şerif, M.M. (2000). *Klasik İslam filozofları ve düşünceleri* (3. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tunaya, T.Z. (2003). *İslamcılık akımı*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tunaya, T.Z. (1952). *Türkiye’de siyasi partiler 1859-1952*. İstanbul: Arba Yayınları.
- Türköne, M. (1994). *Siyasi ideoloji olarak İslamcılığın doğuşu* (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ülgener, S.F. (1983). *Zihniyet, aydınlar ve izmler*. Ankara: Mayaş Yayınları.
- Ülken, H.Z. (1992). *Türkiye’de çağdaş düşünce tarihi* (3. Baskı). İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, H.Z. (1995). *İslam düşüncesi: Türk düşüncesi tarihi araştırmalarına Giriş* (2. Baskı). İstanbul: Ülken Yayınları.
- Van Bruniessen, M. (2008). *Ağa, şeyh, devlet* (3. Baskı). (B. Yalyut, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, M. (2004) *Sosyoloji yazıları* (5. Baskı). (T. Parla, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

ULUS-DEVLETLERİN KRİZİ VE GELECEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Durmuş HOCAOĞLU*

Giriş: Ulus-Devletlerin Krizi

Uzunca bir müddetten beri, gerek teorik ve gerekse de pratik politik tartışmalarda gündemi en fazla meşgul eden konulardan birisi, hattâ birçok bakımdan birincisi, hiç kuşkusuz, ulus-devletler olup bu tartışmaları da kabaca şu suâle indirgeyebiliriz: "Ulus-devletler çağı kapandı mı yoksa yeni bir evrilme çağı mı yaşamaktadır?" Umûmiyetle, bilhassa etnikçilik akımlarının ve -daha da önemlisi ve belirleyicisi olarak- küreselleşmenin yükselişine paralel olarak bu suâle entelektüeller câmiasında verilen cevabın ekseriyetle menfî istikamette tecellî etmekte olduğunun müşâhade edildiğini söyleyebiliriz. Bu menfî cevâbın konjonktürel gelişmelerin çok te'sirinde kalmış karamsar bir görüş olduğu düşünülebilir ancak yine de kabûl etmek gerekir ki ulus-devletler tarihin ciddî bir imtihanından geçmektedirler. Her ne kadar, Tarih'i bir "yeryüzü tanrısı" (*deus terrana*) mertebesine terfi' ettiren tanrı-tanımlara cevâben, *Tarih'in tanrı mertebesine yükseltilemeyeceğini, dünya tarihinin, dünya mahkemesi olduğunun kabûl edilemeyeceğini* söyleyen Jaspers'e hak vermemek mümkün değilse de¹, yine de kabûl etmek gerekir ki, "*devirler insanlar arasında döndürülür*";² yâni bâzân bir millet ve devlet yükselir bâzân da diğeri ve hattâ birçok hâlde de bir kısmı ve/veya birçoğu külliye izmihlâle uğrayıp yokluğa karışır –hiç var olmamış gibi. Bu bakımdan, Tarih'in bir tür mahkeme veya imtihan sâhası olduğu da reddedilemez.

Beri yandan tarih "**dinamik**" ve "**kaotik**"tir. Dinamiktir; her ân hareket üzere, her ân tağayyür, takallüp, tahavvül ve tebeddül hâlinedir ve kezâ kaotiktir de: Tarih, en keskin bakışlı öngörücülerin –ve bilhassa "*...Marksizm-Leninizm öyle bir araçtır ki, onun yardımıyla geleceğin üzerindeki örtü kaldırılır ve tarihin gelecekteki*

*Yrd. Doç. Dr. Durmuş Hocaoglu, sempozyum bildirisini hazırlamadan önce vefat etmiştir. Daha önce yayınlanmış olan bu makaleyi, anısına binaen tekrar yayınlıyoruz.

¹ "Tarihi tanrı mertebesine de yükseltmeyiz. Dünya tarihinin, dünya mahkemesi olduğunu iddia eden tanrıtanımazın sözünü kabul etmeye ihtiyacımız yok. Tarih hiçbir zaman son merci' değildir. İflâs, kendini transandans olarak temellenmiş bulan hakikate karşı, bir karşı delil değildir. Tarihi öğrenmekle, tam onun içinden ebediyete demir atarız." (Jaspers, 1981, s.116).

² "*Ve tilke'l-eyyâmu nudâviluhâ beyne'n-nâs*" ("Biz devirleri insanlar arasında döndürürüz"; Âl-i İmran: III/140).

dönemeçleri görülebilir. Bu bir 'zaman teleskobu' gibidir." ³şeklinde, avuçlarının içindeki kristal küresine bakarak geleceği âyan beyan gördüğüne kail olan kâhinler gibi profetik nutuklar irâde etmeye düşkün felsefelerin dahi birkaç adımdan daha ilerisini tam olarak seçemedikleri derin bir sis ortamında ilerler. Ancak bâzı öyle zamanlar vardır ki tarihin yürüyüşü, ısıtılan bir suyun hâl değiştirme sınırına yaklaşma durumunda olduğu gibi daha fazla bir hareketlilik içerisine girer; bu keyfiyet, bu satırlarının müellifinin, "*tarihin makas değiştirdiği noktalar*" olarak tanımladığı (Hocaoğlu, 1992, s.35-40) kritik noktalar, diğer bir ifadeyle, "kırılma noktaları"dır.

Tarihin Makas Değişimi Noktasında Ulus-Devletler

İşte şimdi yine, tarihin makas değiştirmek üzere olduğu yeni bir kırılma noktasında daha bulunmaktayız. Bu yeni kırılma noktası, mevcut devletlerin ve milletlerin içinde bulunduğu bir sıkı imtihandır. Bu imtihan, hâssaten, bir yandan ulus-devletler üzerinde büyük baskılar oluştururken diğer yandan ise onların önünde yeni hâcet kapıları da açan bir süreçtir ki bu süreç aynı zamanda bir *kriz* hâline de tekabül etmektedir: Ulus-devletlerin ve milliyetçiliklerin krizi. Ne var ki işbu kriz hâlinin, "kriz" kelimesinin alelumum bilinen pejoratif mânâsıyla alınması, mes'elenin gerçek mâhiyetinin tam olarak, lâıyık veçhiyle anlaşılmasına sebebiyet verecektir; "kriz" kelimesinin "kritik ile aynı kökten -'krenein', değer atfetme- türediğine dikkat edilecek olursa en azından semantik olarak değersiz değil, değerli bir şeye delâlet ettiğini söyleyebiliriz ki bu, krizlerini kritik edebilenlerin evrilme noktasını yakalayabilmesi demektir. Kezâ, tıpkı "kriz"in Türkçe karşılığı olan 'bunalım'ın da köken olarak, bol-bol, bereketli vermek anlamındaki "bunmak"tan türemiş olduğuna dikkat edilecek olursa -bol ve bereketli su veren kaynağı ifade eden "pınar" (aslı "bunar") kelimesi de bu kökten gelmektedir- krizlerin mutlaka bir çöküş olarak yorumlanmasının, gereksiz olduğu kadar anlamsız olduğu da anlaşılabilir. Nitekim meselâ bilim tarihinde XIX. asrın ilk çeyreğinde Fizik'te Oersted ve Rowland deneyi ile ortaya çıkan problem daha sonra gitgide büyüyerek bir krize dönüşmüş ancak bu kriz sonucunda Fizik yıkılmamış, bilakis, evrilmiş ve Modern Fizik doğmuştur.⁴ Kezâ, Moğol istilâsının yarattığı derin kriz hâlinin de aynı topraklarda doğan ve Selçuklu'yu gölgede bırakarak bütün Türk

³ (Bkz. *Marksizm-Leninizm'in ilkeleri*, Çev. Çobanoğlu, 1991, s. 13).

⁴ Bilim tarihinin bu en kritik dönemi ve krizin hâl tarzı için, iki zirve fizikçinin kaleme aldığı şu klasik esere bkz.: Einstein, A. ve Infeld, L. (1972).

tarihinin zirvesine yerleşen Osmanlı'yı da hâtırlayacak olursak işbu kriz hâlinin de aşılabilir ve mutlaka bir çöküşle noktalanacak olmasının deterministik bir tarihî zarûret olmayacağı sonucuna varabiliriz. Çünkü yine tarihten söz edecek olursak tarihin “dinamik” ve “kaotik” olmasının yanında, bütünüyle, insan irâdesine, önceden hesaplanabilir ve kestirilebilir bir şekilde tâbi' olmamakla beraber, insan irâdesinden bağımsız olmayıp ona sıkı sıkıya bağlı olduğunu da nazarı îtibare alacak olursak diyebiliriz ki kriz hâlinin bir yeniden doğuş (ihyâ) mu, yoksa çöküş ve yokoluş mu olacağı yine de irâdeye bağlıdır.

Tabiatıyla, şurasını da gözardı etmemek lâzım gelmektedir: Ulus-devletler de tarihten gelen her şey gibi bir gün tarihte kaybolacaktır; hiçbir şey "tarihin sonu" değildir; mühim olan, ulus-devletlerden öncelikle, milletlerin bekasıdır.

Bu satırların müellifinin kanâatine göre, bir kriz hâli olan bu ağır imtihan da her imtihan da olduğu gibi, kazananlar ve kaybedenler olacak, bâzı milletler için bir yükselme devri başlarken bâzıları için de zevâl devri başlayacak, henüz millet olamamış bâzı etnilerin bir kısmı tarihe gömülürken bir kısmı başka bir periyotta sıranın kendisine gelmesini bekleyecek, bir kısmı ise millet olacaktır.

Ulus-Devletlerin Kriz Faktörleri

İmdi ulus-devletler ve milliyetçilikler ile alâkalı krizi, çok kalın başlıklarla şöyle hulâsa edebiliriz:

1. Küreselleşme;
2. Hiper Ulus-Devletler;
3. Ulus-üstü devlet yapılanmaları;
4. Etnikçilik hareketleri

1. Küreselleşme

Aslında aralarında radikal bir kopukluk yerine çok kereler iç-içe geçmiş derin bağlantılar da bulunan bu kriz kaynaklarından ilki olan Küreselleşme'nin, XIX. yüzyıl kolonyalizminin daha sofistike metotlarla ihyâsından başka bir şey olmayıp kabaca, iki belirleyici niteliğinin bulunduğunu söyleyebiliriz: Bunlardan birincisi, bir *eşitsizlikler sistemi* olan *kapitalizmin tabii sonucu* olması ve diğeri de ekseriyetle sanılanın aksine, birçok bakımdan, *yeni bir ulus-devletler ve milliyetçilikler çağı evsâfını hâiz* bulunmasıdır.

İmdi: Kapitalizm bir *eşitsizlikler* sistemidir ve yoksulluk ve fukaralığı tabii olarak üretir; onlar olmadan kapital terâkümü olamaz. Çünkü yoksulluk ve fukaralık, servetlerin belirli ellerde istif edilmesi için bir transfer mekanizmasıdır. Nitekim bundan iki yüz bir yıl önce, "yoksulluk" (*sefâlet, poverty*) kavramını *yeterli ekonomik rezervleri olmayan ve yaşamak için çalışmak zorunda olan insanların içinde bulunduğu durum*, "fakirlik" (*indigence*) kavramını ise *istenmeyen, olmaması gereken, kötü (şerir, evil) bir hâl, saygın bir hayat için gerekli asgarî standartlara sâhip olamayan âilelerin içinde bulunduğu durumu* ifade etmek için kullanarak birbirinden tefrik eden Colquhoun (1806, s. 7-8), yoksulluğun kapitalizm için gerekliliğini savunarak onun, topluma dinamizm getirdiğini, "emek" in, hayatlarını kazanmak için çalışmak zorunda kalan insanların yarattığı bir ürün olduğunu, yoksulluk olmasaydı çalışma azmi ve zenginlik de olmayacağını ve bunun sonucunda medeniyetin de olmayacağını açıkça dile getirmekteydi. Ona göre *yoksulluk ve zenginlik* demek *eşitsizlik* demektir; *eşitsizlik* ise bir yandan "emek" i yaratırken diğer yandan da toplum içindeki güç dağılımını düzenler. Colquhoun'un, aynı asrın ortalarına doğru, bu tanımıyla kapitalizmin can düşmânı Marksizm'e, en temel anahtar kavramlarından olan "artı değer" i hediye eden bu göz kamaştırıcı – veya göz yaşartıcı da denebilir– eşitsizlik savunması, bir ülke içindeki servet transferidir; diğer bir ifadeyle, "iç sömürü" ve tabiatıyla, Kapitalizm de bu demektir cidden. .

Ancak, bunun bir de "dış sömürü" faslı var ve bu da yine kapitalizmin tabiatı muktezâsındandır; sahnenin tamamlanması için, ayrıca, Batı'nın ezeli saplantısı olan "**Irkçılık**"ın da eklenmesi icap etmektedir. Vâkıa Batı'da ırkçılık kapitalizmden önce de vardı, ancak Kapitalizm ile daha bir başka bereketlendiği gibi, bir bakıma, kapitalizmi yarattı da; gerçekten de, Kapitalizm, bu hâline, ırkçılık olmadan gelemezdi diyebiliriz. Çünkü kapitalizm demek servet terâkümü (*accumulation*) demektir ve bu da içeride alt-sınıflardan üst-sınıflara servet aktarılması ile olurken dışarıdan da diğer ülkelerden içeriye servet aktarılması şeklinde oluyordu –hâlen de böyledir–; bu süreç "kazan-kazan" şeklinde olmamıştır, olmamaktadır da, bilhassa sömürgecilik çağında; zira, bu, normal bir ticârî münasebet değil, "aşağı ırklar" dan "yukarı ırklar" a servetin akıtılacağı" bir pompalama mekanizmasıdır. Nitekim İngiliz sömürgeler bakanı Joseph Chamberlain, 1896'da Birmingham Ticaret Odasında yaptığı bir konuşmada, bu dış sömürüyü şu şekilde meşrûlaştırırken ırkçılığını da sergilemekteydi:⁵

⁵ Bkz. Beaud, M. (2003, s. 179-180).

Sömürgeleştirme bir halkın büyüyen gücü, kendini yeniden üretebilme kuvveti, bir alanda genişleyip çoğalması ve dünyanın büyük bir kısmında dilini, fikirlerini, yasalarını egemen kılmasıdır. Sömürgeleştiren bir halk, kendi ihtişamının ve üstünlüğünün temellerini geleceğe taşır (...) Uygar devletlerin (sömürgeleştirmeyi) gerekli bir amaç olarak görmemesi mümkün değildir.

Şu sözlerde ise ekonomik gerçekçilikle ırkçılık örtüşüyordu:

Uygur Batıların ilelebet ilk yurtları olan dar bir alana sıkışıp kalmaları, orada boğulmaları hem doğal değildir hem de haksızlıktır. Uygurluk, sanat ve bilimde harikalar yarattıkları halde, kazanç getirecek bir iş yokluğundan her geçen gün sermayelerinin faiz hadlerinin daha fazla düştüğünü görüyorlar. Neredeyse dünyanın yarısını uçsuzbucaksız topraklara serpiştirilmiş, cahil, beceriksiz, tam birer gerizekâli çocuk taifesinden oluşan küçücük insan gruplarına terk ediyorlar. Ya da hiçbir enerjisi kalmamış, hiçbir çaba sarf edemez durumda olan, âciz, ortak iş yapma yeteneğinden ve ileri görüşten yoksun, yönünü kaybetmiş, tiridi çıkmış halklara bırakıyorlar.

Bunun içindir ki, demokrasi ve insan hakları gibi en soylu kavramların havalarda uçtuğu günümüz dünyasında dahi hız kesmeden devam eden "küresel soygun" netîcesinde, dünyadaki zengin ve fakir ülkeler arasındaki mesâfe kapanmak yerine, tam aksine, daha da açılmış olup yirminci asır sonu itibâriyle şu sonuca varmış bulunmaktadır:⁶

Dünya nüfusunun yüzde 10'u mal ve hizmetlerin yüzde 70'ini üretmekte ve dünya toplam gelirinin yüzde 70'ini almaktadır. Dünya nüfusunun yaklaşık yarısı ise günde 2 dolardan daha az bir gelire yaşamaktadır (satın alma gücü paritesi ile yılda 700\$). Dünya nüfusunun yüzde 50'sini oluşturan bu 3 milyar insanın dünya üretimindeki payı sadece yüzde 6'dır. Dünya Bankası'na göre sadece dünya nüfusunun yarısı günde 2 dolardan daha az bir gelire yaşamakta, buna ilaveten dünya nüfusunun 1/5'i, yani yaklaşık 1,2 milyar kişi 1 dolardan daha az bir gelire sahip bulunmaktadır. İkinci grubun sayısı 1987 yılındaki ile yaklaşık aynı olmasına rağmen dünya nüfusuna oranı yüzde 24'ten yüzde 20'ye düşmüştür. Doğu Asya'da aşırı yoksulların oranı yüzde 27'den yüzde 15'e ani bir düşüş göstermiştir. Güney

⁶ Bkz. T. C. Başbakanlık Dış Ticaret Müsteşarlığı., Küreselleşme, Büyüme ve Gelir Dağılımı (<http://www.foreigntrade.gov.tr/ead/ekonomi/sayi7/kuresel.htm>).

Asya'da da oran yüzde 45'ten yüzde 40'a düşmüş, fakat Sub-Saharan Afrika'da yüzde 46 ile yüzde 47 arasında sabit kalmıştır.

Ancak **ırkçılık** dahi kâfi değildir; buna **Hristiyân taassubunun** da eklenmemesi durumunda mes'elenin anlaşılması yarım kalacaktır.

Ne var ki sömürgecilik, sâdece ekonomik metotlarla yürütülen bir soygun ve talan değildir; mes'elenin bir de askerî boyutu, yâni, savaş yanı da var. Filhakîka, aslında, Batı'nın sömürgecilik-kolonializm -tarihi çok daha gerilere, Yunan'a kadar geri götürebilirse de, askerî gücün de desteği ile yürütülen sistematik sömürgeciliğin tarihi, Lefebvre'in de dikkat çektiği gibi, Haçlı Seferleri ile birlikte başlamıştır.⁷ Böylelikle, Ernest Lavisse'in dediği noktaya gelinmiş olmaktadır: "*Bugün kindarlık, yarın harb. İşte Avrupa'nın bugünü ve yarını*".⁸

2. Hiper Ulus-Devletler

Bu başlığın ilk girişinde hemen dikkati çekmeyi gerekli gördüğüm husus şudur: Günümüzde, mevcut ulus-devletler üzerindeki baskı ve tehditlerin en önemli kısmı hiper ulus-devletlerden gelmektedir. Burada kullanmış olduğum "hiper ulus-devlet" terimi ile iki anlamı kastetmekteyim: Birincisi, çapı çok büyümekte olan ve küresel güç aktörleri olarak dünya politikasında rol oynayan veya oynamaya aday devletler olup, bunların hepsi -Hindistan gibi- tam olarak ulus-devlet statüsüne dâhil edilemeyebilirse de yine de bu kategorik tasnife alınmış olup bunları da başta ABD olmak üzere, Rusya, Çin, Hindistan olarak görmekteyim. İkinci olarak ise bu yazının

⁷ "Haçlı seferleri özellikle tarihin dikkatini fetihlerle üzerine çekmiştir. Çünkü tarihe bakılırsa bu seferler Batı'nın dünyayı egemenliği altına almaya doğru attığı ilk adımdır. XV. ve XVI. yüzyılların denizcilik alanındaki büyük buluşları bu egemenliği sağlayacaktır. Tabii, bazı Haçlı seferleri bunun dışında bırakmak gerekir. Sapkınlara karşı yöneltilen bu seferler, yakıp yıkmaya ve zulüm hareketlerini Batı'nın içinde yaptılar: Albililer'in haçlı seferleri, Languedoc'u yakıp yıktı ve sonunda onu Fransa kiralının eline teslim etti. Jan Hus'uların haçlı seferleri de Bohemya'yı yakıp yıktı ve onu Almanların boyunduruğuna bıraktı. Müslümanlara karşı yöneltilen seferlerse, Doğu'da iki yüz yıl boyunca Frank prensliklerinin yerleşmesini sağladı. Dördüncü Haçlı seferleri, bir zaman için, Grek İmparatorluğunu Latin İmparatorluğuna dönüştürdü, İberya Yarımadası Müslümanların elinden alındı ve Kuzey Afrika, kimi zaman tehdit edildi, kimi zaman istilâlara uğradı. Almanlar X. yüzyıl ortalarından başlayarak, Elbe'yi aştılar, Oder'in ötesine kadar Slavları kılıçtan geçirdiler ya da Cermenleştirdiler, Baltık halklarını Baltık boyunca boyunduruk altına aldılar. Böylece, Haçlı seferleri, Batılıların sömürgecilik bakımından ilk seferleri oldu." (Lefebvre, 1972, s.7).

⁸ Bkz. Ahmed Rıza Bey (1982) *Batının Doğu politikasının ahlâken iflâsı (La Faillite Morale de La Politique Occidentale En Orient.*, Paris, Librairie Picart, 1922). (Ebüzziya, Z., Çev.) s. 35 İstanbul: Üçdal Neşriyat

ikinci bölümünde yine çok kısaca ele alacağımız "ulus-üstü devlet yapılanmaları" kategorisine giren ancak Churchill'in hedef olarak tâyin ettiği "Amerikan modeli bir tür Avrupa Birleşik Devletleri binâ etmeyi" tam olarak gerçekleştirebildiği takdirde bir tür ulus-devlet niteliği kazanabilmeye aday olan Avrupa Birliği'dir.

İmdi: Küreselleşme'nin ulus-devletler üzerindeki tazyikinden bahsettik; ne var ki burada mutlaka dikkat çekilmesi gereken mühim bir husus, küreselleşmenin ağırlıklı olarak Batı merkezli oluşu ve akabinde ikinci olarak da Batı'nın homojen bir nitelik taşımadığıdır. Gerçekte tam ve kâmil anlamda bir ve bütün, homojen bir Batı'dan bahsedilemez; daha açıkçası, dışarıdan dikkatsizce bakıldığında monoblok gibi görünen Batı, kendi içinde farklılıklar taşıyor; diğer bir ifadeyle "Batı" yok, "Batılar" var diyebiliriz. Bunun yanında, üçüncü bir husus da Batı kadar olmasa da, gitgide büyüyen gücü ile Çin'in ve kendisini toparlama sürecini başarıyla tamamladığı takdirde de Rusya'nın küresel yayılmanın başat aktörleri arasında yer alması beklenmelidir.

Biz şimdilik Batı'ya dönelim; el'ân cârî olan küreselleşme Batı-merkezli ve fakat Batı da homojen ve monoblok değil, yâni, "Batı" yok, "Batılar" var ve işbu "Batılar", her ne kadar birçok yerde kendi dış(lar)ına karşı büyük ölçüde bütünlük içerisinde hareket edebilmekte iseler de kendi aralarında zaman zaman çok derinlere inen, gizli çatışmalar da yaşamaktalar ki bu da küreselleşmenin mutlak anlamda tek tip ve tek merkezli olmaması demektir ve yine bu da küreselleşmenin, klasik kolonyalizm döneminin "küresel pazar kapma mücâdelesini"nin günümüzdeki versiyonu olduğu anlamına gelmektedir.

Tam da bu noktada, işbu "küresel pazar kapma mücâdelesini", karşımıza paradoksal olarak küreselleşmenin bir başka vechesini çıkarmaktadır: Küreselleşme, bütün insanlığı tek bir vücut, tâbir câizse, tek bir millet, bütün arzı da tek bir vatan olarak tahayyül eden klasik kozmopolitizm teorisinin hilâfına, her birisi kendi menfaati için çabalayan hiper ulus-devletler ile –henüz tek örneği Avrupa Birliği projesi olan- bir tür hiper ulus-devlet niteliği taşıyan uluslarüstü devlet yapılanmalarından oluşan güç aktörleri arasındaki bir çatışmaya sahne olmakta ve bu da küreselleşmenin, yeni bir *ulus-devletler çağı* olarak da okunabileceğini göstermektedir çünkü küreselleşme her ne kadar ulus-devletleri hedef alsa da hedef alanların kendileri de ulus-devlet veya o nitelikteki uluslarüstü devlet yapılanmalarıdır. Şu hâlde, küreselleşme, bu yanı sıra, mutlak anlamda ulus-devletler çağının kapanmakta olduğu bir "mutlak dünya devleti çağı" değil, bir kısım ulus-

devletlerin veya ulus-devlet olma mûcadelesi veren devletlerin, daha büyük çaplı olanlarına yer açılması için kurban edileceği, çapı çok daha büyümüş bir "hiper ulus-devletler çağı" sürecidir.

Bu süreç ise, tabii olarak, kendi zıddını ve muhâlifini yaratacağından, henüz tam olarak tanımlanmamış yeni bir milliyetçilikler çağını da tetikleyecektir, tetiklemelidir ve tetiklemektedir de nitekim; çünkü...: (Hocaoğlu, 2004, s. 12), çağımız Küreselleşme çağı. Küreselleşme ise, en ileri haddinde, kökenleri çok eskilere, dört bin yıldan daha ilerisine, Firavun III. Tutmosis ve Akkad Kralı Sargon çağlarına kadar inmekle berâber artık günümüzde daha sıklıkla gündeme getirilen, bütün millî devletleri bir tek küresel otoriteye, bir tek küresel devlet hegemonyasına boyun eğdirmeye, hattâ limitinde bütün devletleri bir tek devlete, "Dünya Devleti"ne (*Kozmopolitei*), bütün vatanları bir tek vatana, "Dünya (Kozmos) Vatanı"na, bütün milletleri de bu tek devletin, Dünya Devleti'nin vatandaşlarına, diğer adıyla "Dünya Vatandaşı"na (*Kozmopolitan*), bütün vatanseverlikleri ve milliyetçilikleri bir tek vatanseverliğe ve milliyetçiliğe dönüştürmeye yönelmiş, bugüne kadar tasavvur edilmiş en kapsamlı bir dünya hâkimiyeti projesidir ve bu hâliyle de aynı zamanda, P. Treanor'un ifâdesiyle⁹ en kapsamlı sûrette bir millet, "Dünya Milleti" (*World-Nation*) inşâ etmeye yönelmiş en kapsamlı bir milliyetçilik, "Dünya Milliyetçiliği" (*World-Nationalism; Pan-Nationalism*) projesidir. Şu hâlde, bu en uç noktadaki hedefiyle, bütün milletlerin ve bütün devletlerin varlığını en üst düzeyde tehdit eden Küreselleşme ile bütün dünya devletleri, milletleri ve milliyetçilikleri arasında bir hesaplaşmanın ve buna binâen de bütün dünya çapında milliyetçiliklerin tetiklenmesi, tahrik edilmesi kaçınılmaz olacaktır. Ancak, Stoacılar'ın tahayyül ettiği ve Kant'ın teorisini kurmaya çalıştığı bu proje hâlâ saf bir ütopya gibi durmaktadır; işbu ütöpic küreselleşme yerine reel olan Küreselleşme, belirli milletlerin ve fiilî olarak da ABD'nin, veya milletler koalisyonundan bir yeni millet inşâsına yönelmiş AB gibi büyük güç kaynaklarının yöneldiği bir küreselleşmedir ki bu da yapılanma itibâriyle bir milliyetçilik demek olduğu gibi, yol açacağı sonuçları itibâriyle milliyetçilikleri harekete geçirecektir ve bu şekliyle de Küreselleşme, yine yeni bir milliyetçilik dalgası anlamına gelmektedir. Yâni, her iki şekliyle de doğrudan veya dolaylı da olsa Küreselleşme ve Milliyetçilik arasında yakın bir bağ bulunmaktadır: Küreselleşme, her iki şekliyle de, Küreselleşme'nin aktörlerinin, yâni Küreselleştiriciler'in saldırgan milliyetçiliğidir; bunun aksülameli ise,

⁹ Treanor, P. "World-Nationalism: Normative Globalism as Pan-Nationalism". (<http://web.inter.nl.net/users/Paul.Treanor/world.nation.html>)

Küreselleşme'nin nesnesi ve hedefi olanların, yâni küreselleştirileceklerin savunmacı, tepkici ve hattâ hırçın ve sert milliyetçilikleri olacaktır.

Beri yandan, çağ, yine milliyetçilikler çağı. Çünkü Küreselleş(tir)me'nin iktisâdî ve siyâsî açılardan sağladığı yüksek rantlardan ve prestijlerden kaynaklanan câzibesi, eninde sonunda farklı küreselleştirme merkezleri arasında bir çatışma ortamı yaratacaktır ki bu da kuvvetle muhtemelen "milliyetçilikler çatışması" şeklinde gelişecek olan yeni kanlı cidâller demektir. Nitekim Victor Hugo, 24 Ağustos 1849'da, Paris Barış Kongresi'nin açılışında irâd ettiği ve dünya literatüründe ilk defa "Avrupa Birleşik Devletleri" ismini tedâvüle sürdüğü meşhur nutkunda, kolonyalistler arasındaki müstakbel kanlı çatışmaları sezmenin de doğurduğu ürpertiyle, *"iki büyük grubun, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa Birleşik Devletleri'nin, Yaradan'ın bakışları altında, Okyanus'tan karşılıklı olarak ellerini birbirlerine uzattıkları, ürünlerini, ticâretlerini, endüstrilerini, san'atlarını, bilimlerini mübâdele ettikleri, küreyi tekrar geri istedikleri, çölleri kolonileştirdikleri, yaratmayı geliştirdikleri"*¹⁰ mutlu bir gelecek tasviri yapmıştır: Batı'nın el ele vererek bütün dünyayı kolonize ettiği -yâni soyduğu- mutlu bir gün; ama bundan 22 yıl sonra patlayan Alman-Fransız harbi ile tırmanışa geçen ve sonra I. ve II. Dünya Harpleri ile zirveye çıkan kanlı boğuşmaların 20. asırda Avrupalı kolonyalistlerin dünyayı paylaşamamasının bir sonucu olması gibi, şimdi de daha büyük çapta küresel bir kolonyalizm, yâni çapı daha büyümüş bir küresel tahakküm ve soygun demek olan Küreselleşme'nin önümüzdeki zaman dilimlerinde iyice kızıştıracağı rekabet de yine kuvvetle muhtemelen, Küreselleşme'nin en büyük aktörleri konumundaki Avrupa Birliği ile Amerika Birleşik Devletleri arasında ve Charles A. Kupchan'ın (2002), *"Gelecek medeniyetler çatışması Batı ile Batı-Dışı arasında değil, Batı'nın kendi içinde, Avrupa ve ABD arasında olacaktır."* dediği ve Batı'nın sonunu getirecek kadar şiddetli olacağını ileri sürdüğü bir çatışmaya yol açabilecektir ki bu da yine bir milliyetçilikler çatışması demektir.

Ve çağ, yine milliyetçilikler çağı; çünkü devir, "ethnos"tan "millet"e yükselen veya yükselmek isteyenlerin, çözülen ve eskiyen milletlerin ve devletlerin içinden çıkacak yeni milletlerin ve devletlerin de devri; bu ise, kendisinde rahat olmayan dünyada yeni sancılar, yeni milliyetçilikler ve yeni gerginlikler ve çatışmalar demektir.

¹⁰ Bkz. *Oeuvres Complètes de Victor Hugo.*, Actes et Paroles I: Avant L'exil, 1841-1851., Publication: Num. BNF de l'éd. de Paris: J. Hetzel, A. Quantin, 1882., Discours D'ouverture., 21 Août 1849: pp.475-486., Clôture du Congrès de La Paix., 24 Août 1849: pp.487-49.

Hiper Ulus-Devletler ve Saldırgan Küreselleşme

İmdi bu hiper ulus-devletler içerisinde, günümüzde gerçek anlamıyla bir numaralı küresel güç aktörü olarak ortaya çıkan, hiç şüphesiz Amerika Birleşik Devletleri'dir. Soğuk Savaş döneminin kapanmasıyla ortaya çıkan tek-kutuplu dünya sisteminde kendisini dengeleyecek bir süper gücün kalmamış olmasının verdiği serbestiyet ortamından bilistifade harekete geçen hiper ulus-devlet ABD, tam bir **saldırgan küresel yayılma siyâseti** nümûnesi olarak, silahlı güç (*Hard Power*) destekli bir "emperyal-kolonyal" yayılma politikası tâkip etmekte ve bu da sonuçta, bu süper gücün çıkarları için kurban edilmesi gereken ulus-devletlere yönelik bir tehdit oluşturmaktadır ki bunlara, henüz gerçek anlamda ulus-devlet olamamış bulunanlar da dâhildir.

Bu noktada, adetâ günümüz dünyasının seküler kutsalları addedilen "demokrasi ve insan hakları" çağında, işbu saldırganlığın mâhiyeti üzerinde bir nebze duralım.

İmdi; insan hırs ile donatılmış olarak halk edilmiştir; "hırs" ise "güç" demektir ve "Güç"ün tabiatından kaynaklanan özelliklerinden birisi "dâimâ daha fazlasını talep etmek" ise diğeri de buna bağlı olarak, "yayılmak"tır; Hobbes'un Leviathan'da belirtmiş olduğu gibi, "*hiçbir şey kendi kendisini değiştiremez*" ve kezâ, "*insanlar sâdece diğer insanları değil başka her şeyi (de) kendilerine göre değerlendirirler*"¹¹ ve ayrıca, "*bütün insanlarda durmak bilmeyen bir kudret arzusu (restless desire of power) vardır*".¹² Bunun içindir ki, Kant'ın ifâdesiyle dile getirerek "*tabiat her milletin karşısına kendisini baskı altında tutan bir komşu millet koymuştur*";¹³ tâ ki, bütün dünya bir tek gücün eline geçmesin. Ve yine Güç'ün bir başka özelliği de bu yayılmanın ilânihâye sürgit devam edemeyip mutlaka "bir limit noktası"na varmasıdır; Güç, yayılır, durmadan yayılır ve fakat bir noktada durur ve sonra çekilmeye başlar. Buradan Güç'ün bir başka özelliğine daha geçebiliriz: Her güç yükselir ve düşer; yayılmanın bir uç noktasına varıncaya kadar.

İmdi, biraz açalım: Güç, kendi kendisini durduramaz, kendi yayılmasına kendisi sınır çizemez; her güç, ancak bir başka güç tarafından durdurulur fakat

¹¹ Bkz. Thomas Hobbes of Malmesbury., *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall.*, London, printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Churchyard., 1651., Chp.I ("Of Imagination"), p.4-5.

¹² Bkz. Thomas Hobbes of Malmesbury., *Leviathan.*, ChpXI ("Of the Difference of Manners"). p.85-86.

¹³ Kant, I. (1960) *Ebedî barış üzerine felsefî bir deneme (Zum ewigen frieden, ein philosophischer entwurf)*. (Abadan, Y. ve Meray S. L., Çev.) Ankara : A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları. s.32 (Kant'ın burada "tabiat" kelimesini "takdir-i ilâhî" mânâsında kullandığına dikkat edilmelidir.)

büyük güçler söz konusu olduğunda süreç çok sancılı olur, bilhassa küçük güçler açısından. Lâkin her güç gibi büyük güçlerin de bir yükselişi vardır ve bir de inişi, yâni zevâlî; bu, kaçınılmaz bir son, bir kaderdir. Bu zevâl noktası, bu defa, yükselen güç için sancılıların başladığı kritik noktadır. Bir "kader noktası" olan bu "dönüm noktası"na -ki aynı zamanda "kırılma noktası"dır da- varan Güç, artık kolaylıkla kendisini toparlayamamaya, bâzan tederfen ve yavaş bâzan da hızlı ve ânî, trajik bir şekilde çekilmeye başlar, sonra bunu büzülme tâkip eder ve nihâyet, ekserî hâllerde bu büzülme bir son limit noktada durur ancak tarihte çok fazla örneğinde görüldüğü üzere, sıfıra müncer de olabilir.

Bu kırılma noktasına varıp da hazîn âkıbetin başlangıcı ile karşılaşan güç, bir kere gerisin geriye gitmeye başlayınca bu defa, mevcûdu muhâfazaya yönelik olarak müdâfaaya çekilmekte ve ilerleme dönemindeki birçok kazanımları da artık kendisi için gitgide taşınmaz yük hâline dahi gelebilmektedir. Tarihteki birçok büyük gücün işbu "dönüm noktası"nın (*inversion point*), yine bir kat'iyet taşımamakla ve tartışmaya açık olmakla berâber, tarihlenmesi şu veya bu şekilde yapılabilmektedir; Roma, Osmanlı ve yakın zamanda Britanya örneklerinde olduğu gibi. Ya Amerika'nın? Acaba günümüzün yükselen en büyük gücü olan Amerika için dönüm noktası çağı geldi mi, yoksa daha henüz belirsiz, çok uzak bir ufukta mı?

Bu konuda dikkat çekici bir tahmîn, erkence sayılabilecek bir tarihte, 1976'da, J. Gimpel tarafından yapılmıştır. Gimpel (1996, s. 240), yapmış olduğu birtakım hesaplarını gözlemleri ile karşılaştırdığında, sivil değerlerde ve savaşçı ruhta gerileme, estetik değerlerde yücelme, GSMH'daki sınırlı büyüme vb. sebeplere binâen, Amerika için "çöküş, yaşlılık dönemi"nin tarihinin 1971 olarak belirlenebileceğini ileri sürmüştür. Bu tezin ciddiye alınabilir bir tarafının bulunmadığı düşünülebilir fakat ileride tarihçiler için bir değeri olabileceğini gözardı etmemek lâzım gelmektedir -Osmanlı'nın, Duraklama Dönemi olarak kabûl edilen 1576 tarihinden sonra da yayılmaya devam ettiği göz önüne alınacak olursa Gimpel'in bu tarihlemesine, en azından prensip olarak dikkat etmek faydalı olabilir. Yakın zamandaki dikkat çekici bir iddia da C. A. Kupchan'dan gelmiştir. *Amerikan Çağının Sonu* isimli eserinde, bir tarih felsefesi geliştirmeye çalışan Kupchan (2002), *nomadik dönem, erken zirâî dönem, zirâî dönem, sînâî dönem ve dijital dönem* olarak beş safhaya taksim ettiği insanlık tarihinin son safhasında çöküşün geleceğini ileri sürmekte; Amerika'nın ise bu son safhayı yaşamakta olduğunu iddia etmektedir.

İmdi: Bu mülâhazalar çerçevesinde, Amerika'nın yayılma politikasının da tabii bir olgu olarak karşılanması icap eder; o da her büyük güç gibi yayılmak durumundadır, hattâ buna mahkûmdur dahi diyebiliriz. Çünkü güç, yayılmadığı takdirde, mukadder âkıbetini daha çabuk hazırlayacaktır.

Ve yine yayılmak zorunluluğu vardır; çünkü öz enerji kaynaklarının kendisine yetmeyeceği günler pek de uzak değildir; şu hâlde, insanlar gibi milletler de her şeyden ve herkesten önce kendilerini düşüneceklerine göre, bir yolu bulunup bu kaynaklar te'min edilmelidir: Anti-terörizm gibi, meselâ.¹⁴

Evet; Amerika da yayılacaktır ve bu da ulus-devletlere yönelik bir tehdit demektir; bilhassa *yayılma hattı* üzerinde bulunanlara.

Şimdi, sırası gelmişken çok kısa da olsa büyük güçlerin bir başka özelliğinden daha bahsetmek gerekir: Her büyük güç, yayılmasının icâbı olarak, dünyada harita değişiklikleri yapar; ister kolonyal güç olsun ister emperyal güç ister her ikisinin karması ve yine ister yumuşak güç (*soft power*) kullansın ister sert güç (*hard power*) bu, kaçınılmazdır.

Amerika'nın nev'i şahsına münhasır özelliği, Batı'nın sert gücü -hem de çok kaba bir şekilde- kullanan son emperyal-kolonyal gücü, diğer bir ifadeyle, en büyük saldırgan küreselleşme aktörü olmasıdır.

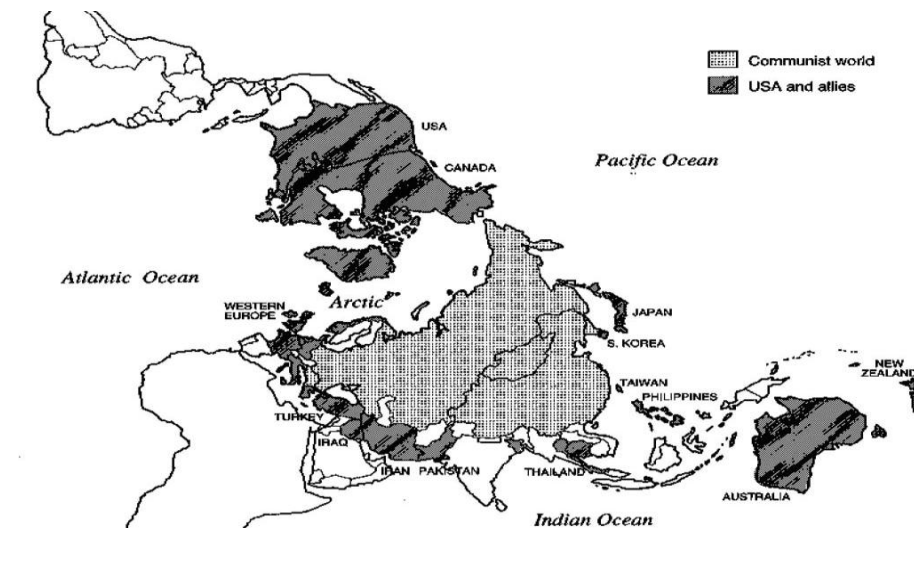
Bu yayılmanın stratejisi, denebilir ki, esas olarak, Mackinder'in teorisine uygun bir şekilde olmaktadır. Bu noktada, bilhassa Türkiye'yi de çok yakından alâkadar etmesi hasebiyle, çok kalın çizgilerle de olsa Mackinder'in kara harp doktrinine bir göz atmak faydalı olacaktır.

Halford John Mackinder, İngiliz Kraliyet Coğrafya Cemiyeti'nin (*Royal Geographical Society*) Londra'da 25 Ocak 1904'te yapılan toplantısında Alfred Thayer Mahan'ın, 1890 tarihli *Tarihin Akışı Üzerinde Deniz Gücünün Etkisi, 1660-1783 (The Influence of Sea Power Upon History, 1660-1783)* isimli eserinde ileri sürdüğü, dünya hâkimiyetine giden yolun "deniz gücü" – "deniz kuvveti" değil,

¹⁴ Amerika'nın Irak'ı işgalinin asıl sebebinin enerji -bilhassa petrol- oluşunu, bir köşe yazısında (column) yazan eski CIA analisti R. McGovern, Wolfowitz'in 2003'te, kitle imha silahlarının işgal için bahane olduğunu ağzından kaçırışını şu şekilde anlatmaktadır: "'Görev başarıldı' denilen coşkulu günlerde, dönemin Savunma Bakan Yardımcısı Wolfowitz ortadaki hilekârlıkla neredeyse böbürlenmekteydi. 9 Mayıs 2003'te Vanity Fair'e konuşan Wolfowitz şöyle diyordu: 'İşin doğrusu yönetim bürokrasisine ilişkin nedenlerden dolayı herkesin anlayabileceği bir konuyu asıl gerekçe olarak kararlaştırdık, bu da kitle imha silahlarıydı...'" (Ray McGovern., "Irak, 21. Yüzyılın İlk Enerji Savaşı". *Middle East Online*, 17.09.2007. Türkçe Çeviri: *Radikal.*, 20.09.2007)

"deniz gücü" - olduğu tezini savunan strateji doktrinine muhâlif olarak takdîm ettiği, dünya hâkimiyetine giden yolun asıl olarak deniz gücü ve hâkimiyeti değil, tam aksine, kara gücü ve kara hâkimiyeti olduğunu ileri süren, kısa ve fakat yoğun makalesi¹⁵ ve bilâhare 1919'da yayınladığı *Demokratik İdealler ve Gerçek* (*Democratic Ideals and Reality*) adlı kitabında geliştirdiği tezi ile Orta Asya, Sibirya, Doğu Avrupa ve İran'ı kapsayan, denizden ve deniz güçlerinin kontrolünden uzak, Mihver Bölge (*Pivot Area*) adını verdiği bu bölgenin merkezine de Kalpgâh (*Heartland*) adını vermiş ve bu bölgeye hükmetmenin, dünyaya hükmetmenin yolunu açacağını ileri sürmüştü ve bunu da ilgili çevrelere kabûl ettirmiştir. Öyle ki, Karl Haushofer'in telkinleri sonucunda Hitler de II. Harp'te hemen-hemen bütün stratejisini, Doğu Avrupa'dan başlayarak Asya'nın bütün kuzeyini kapsayan ve güneyinde İran üzerinden sıcak denizlerle irtibat kuran bu bölgeyi ele geçirme üzerine binâ etmiştir.

Mackinder'in strateji tezinde, merkezinde Kalpgâh'ın bulunduğu Mihver Bölge, iç-içe geçen iki büyük Hilâl (Crescent) kuşağı ile kuşatılmıştır: İlk kuşak olan İç Hilâl (*Inner Crescent*), Çin, Güney-Asya, Hind-i Çinî, Hindistan, Orta ve Batı Avrupa'dan; ikinci kuşak olan Dış Hilâl (*Outer Crescent*) ise, Amerika, Avustralya ve Afrika'dan müteşekkildir.



¹⁵ Bkz. Mackinder, H. J. (1904). The geographical pivot of history. *The Geographical Journal*, Vol. 23, No. 4. (Apr., 1904), pp. 421-437.

Soğuk-Savaş dönemine âit bir strateji haritasında "Komünist Dünya" ve "ABD ve Müttefikler" şeklindeki cepheleşme MacKinder'in kara hâkimiyet doktrininin omurgasını teşkil eden Mihver Bölge teorisinin önemini göstermektedir. Şimdi ABD'nin izlemekte olduğu strateji de bu haritadan tâkip edilebilir. Ve dikkat: Asya'nın Kalbi'ne giden yol Türkiye'den de geçiyor!.

Mackinder'in tezi Hitler Almanyası'nın dikkat ve ilgisini celbettiği kadar günümüzde Bush Amerikasısı'nın da dikkat ve ilgisini çekmekte ve küresel kara stratejisinin omurgasını oluşturmaya devam etmekte, bilhassa Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra, Orta Asya'nın muazzam enerji kaynaklarının da kabarttığı iştihâ sonucunda yeniden merkeze oturmuş bulunmaktadır. Tabiatıyla bunun, kendi içinde doğruluk payı yüksek bir düşünce olduğunu kabûl etmek gerekiyor; çünkü:

1. Amerika'nın cihan hâkimiyeti için, ileride kendisini toparladığı takdirde yeniden büyük bir güç olarak karşısına dikilmesi kuvvetle muhtemel olan Rusya'dan önce davranarak Orta Doğu ülkelerinden başlayıp Orta Asya'nın kalbine kadar giden enerji koridorunun ve kezâ, yakın bir zamanda yeni bir süper güç olarak sahneye çıkması beklenen Çin'in önünün kesilmesi ve kontrol altında tutulması için de Orta Asya'nın ele geçirilmesi, yâni, kısacası, Asya'nın yükselen üç büyük gücü olan Rusya, Çin ve Hindistan'ın tam ortasına bir kama gibi girerek her üçünün birden kontrol edilebilmesi ve baskı altında tutulabilmesi için Asya'nın kalbi ve dünyanın merkezi olan Heart Land'in ele geçirilmesi bir zarûrettir.

2. Ayrıca, nihâî hedefi olan Avrupa Birleşik Devletleri'ni tahakkuk ettirebildiği takdirde -bu ihtimâl şimdilerde hayli zayıflamış görünse de yine de ihtiyatlı olmak elzemdir- takriben 450-500 milyonluk nüfusu, 10 trilyon dolarlık yıllık gayri sâfi millî hâsılası ve yedi milyon kilometrekareyi geçecek yüzölçümü ile büyük bir ekonomik güç ve tabiatıyla bunu tâkip edecek büyük bir askerî güç olacak olan Avrupa Birliği'nden önce davranılarak dünya siyâsetinin kalbi Orta Doğu'nun ve Orta Asya'ya kadar uzanan enerji hattının ele geçirilmesi de aynı şekilde bir zarûrettir.

Bütün bunlar, her yükselen güç için bir kaderdir; yükselen güç, iki tekerlekli bisiklet gibidir: Durduğu anda devrilir. Amerika bundan sarfı nazar edecek olursa önce durmaya ve sonra da çekilmeye başlayacaktır. Nitekim Mackinder'in meşhur makalesinin yayınlanışının yüzüncü sene-i devriyesi münâsebetiyle kısa bir makale kaleme alan P. Kennedy (2004), gayet net bir biçimde bu fikri savunmakta ve şunları söylemektedir:

1920 ve 30'ların büyük bölümü Mackinder'in görüşlerini doğruladı. En önemli üç Batı demokrasisi Fransa, Britanya ve ABD anlaşmazlığa düşerek yollarını ayırdı. Britanya ve ABD 1919'dan kısa süre sonra, Fransa ise 1930'larda ekonomik zayıflığı nedeniyle savunma harcamalarını önemli ölçüde kısmak zorunda kaldı. Japonya, İtalya ve Almanya'nın Milletler Cemiyeti sistemine yönelik tehditleriyle hiçbiri doğrudan yüzleşmek istemiyordu. Yeniden silahlanmaları ve çıkmak üzere olan savaşa hazırlanmaları oldukça geç, hatta Fransa'da iş işten geçtikten sonra oldu. Ancak o zaman stratejik düşünmeye başladılar.

20. yüzyılın geri kalanı Mackinder'ın tezini doğruladı. İki dünya savaşı, yazarın “içkenar hilal” (Rimlands) dediği, Asya'nın “kalp sahasının” hemen dışında kalan ve Doğu Avrupa'dan başlayıp Himalayalar ve ötesine kadar uzanan kuşağın kontrolünü ele geçirmek için yapılan mücadelelerdi. Bu bölgenin Soğuk Savaş sırasında Sovyetler'in egemenliğinde olması pek çok Amerikalı jeopolitikçinin (Nicholas Spykman gibi) Mackinder'in teorilerini hatırlamasına yol açtı. ABD askerî gücünün son dönemde Afganistan'a ve çeşitli Orta Asya cumhuriyetlerine yansması, bu hipoteze duyulan ilgiyi alevlendirdi.

...

Şu anda Avrasya “içkenar hilal”inde konuşlanmış yüz binlerce Amerikan askerî ve neden bu rotada devam etmesi gerektiğini durmaksızın açıklayan yönetimiyle Washington, Mackinder'ın “tarihin coğrafi eksenini” kontrolünü ele alma ögüdünü tutmuş gibi görünüyor. Bugün bazı Amerikalı yeni muhafazakâr entelektüeller, bu bölgedeki eski Britanya hâkimiyetinden hayranlıkla bahsediyor; ABD “sömürge ofisi”nin açılması talebinde dahi bulundular.

Ancak, Kennedy'nin en büyük endişesi, aynı yazıdan aşağıya alıntılanan kısa paragraftan da anlaşılabilirdiği gibi, Mackinder'in, *Demokratik İdealler ve Gerçek*'te savunduğu, "demokratik rejimlerin en büyük zaafı, savaş hâricinde stratejik düşünmekten yoksun oldukları" fikrinden hareketle, Amerika'nın –bir anlamda– "fazla demokrat" davranarak stratejik davranmaktan vazgeçmesidir ki bu da Kennedy'ye göre -açıkça söylemese de– Amerikan İmparatorluğu hülyâsının sona ermesi olacaktır:

Peki ya ABD demokrasisi “stratejik düşünme”yi reddederse? Birçok Amerikalı Irak'taki ABD askerlerini hâlâ desteklese bile, Bush yönetiminin Orta Doğu ve ötesindeki niyetlerinin ne derece dirayetli olduğu, ordunun fazla yayılmış olması, cezaevinde işkence skandalları gibi konulardaki endişeler büyüyor.

Şu hâlde?

Şu hâldesi şu: "Ya şimdi, ya hiçbir zaman"; yârin çok geç olabilir.¹⁶

İşte bu sâikler ile Amerika, tarihin altın bir tepsi içinde sunduğu Tek Kutuplu Dünya'nın rekabetsiz ortamında adetâ "ya şimdi, ya hiçbir zaman" dercesine harekete geçmiştir. Filhakîka, "ya şimdi, ya hiçbir zaman"; çünkü bu devranın hep böyle sürgit devam etmesi beklenemez; yirmi sene sonrası, çok geç bir vakit demektir: Yükselen Çin ve Hindistan'a kendisini toparlayabilmiş Rusya'nın ilâve edilmesi bu mıntikanın ilelebed elden kaçması demek olacağı gibi, şâyet büyük projesi başarıya ulaşacak olursa bir Avrupa Birleşik Devletleri'ne dönüşecek olan ve bu durumda büyük iktisâdî gücünün yanında büyük bir askerî güç de olması beklenen Avrupa Birliği'nin de Amerika'nın önünü kesmesi mukadder olacaktır ki bu açıkça, Amerika'nın bütün büyüklük projelerinin kadükleşmesi, "American Reich"ının doğmadan ölmesi demektir. O hâlde: "Ya şimdi, ya hiçbir zaman". Amerika, küresel çapta büyüklüğünün zirvesine ulaşmak için buna adetâ mahkûmdur; çünkü büyümediği takdirde küçülmeye mahkûm olacağını iyi bilmektedir zâhir.

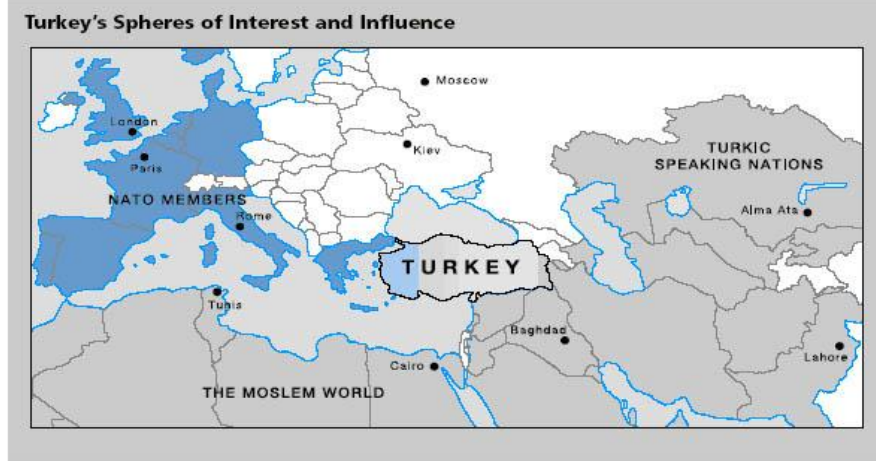
Evet: "Ya şimdi, ya hiçbir zaman".

Evet; aynen öyle: "Ya şimdi, ya hiçbir zaman". Amerika bu çağda bir şeyler yapamazsa muhtemelen bir daha bu gücünü koruyamayacaktır; o hâlde şimdi tam zamanı.

Ve fakat bu da tarihte dâimâ kazananlar olması için kaybedenler de olması gerekeceği için, birçok milletin ve ulus-devletin ciddî şekilde hasar görmesi demektir: Aşağıda, *Joint Force Quarterly* isimli askerî dergideki haritada gösterilen, Büyük Ortadoğu Projesi (*The Greater Middle East*) çerçevesinde, Amerika'nın "ilgi" duyduğu bölge ülkelerini gösteren haritada¹⁷ olduğu gibi.

¹⁶ Bkz. Hocaoğlu, D. (2006). Ya şimdi, ya hiçbir zaman. *Yeniçağ*. 07.08.2006. s.08.

¹⁷ Snyder, J. C. (1995) Turkey's role in the greater Middle East. *Joint Force Quarterly*, No: 9, Autumn 1995. p.59.



Ulus-devletler büyük tazyıklar altında, ancak önlerinde hâcet kapıları da açılıyor; açılmakta, hem hepsi için değil –çünkü bir kısmının zâten “ulus”u yok– hem de bugünkü yol ile aynen devam edildiği takdirde değil.

İmdi, bilhassa modernistler tarafından, aynı zamanda milliyetçiliğin doğuş tarihi olarak da kabûl edilen Westphalia antlaşması ile teşekkülünün cenin safhasına başladığı ve Fransız İhtilâli ile de doğumu kabûl edilen ulus-devlet, kalın çizgilerle, politik meşrûyetini belirli bir toprak parçası üzerinde belirli bir milletin siyâsî hükümranlığından alan, ve hemen ekseriyetle de ismi işbu “belirli millet”in ismi ile özdeş olan –Fransa, Türkiye, Almanya, Japonya vb. gibi- devlet şekli olarak tanımlanmaktadır diyebiliriz. A. D. Smith ise, “kurallara bakılırsa” diye başladığı tanımı şöyle tamamlamaktadır: “... tek bir etnik ve kültürel halkın (‘milletin’- D.H.) bir devletin sınırları içinde ikamet etmesi ve bu devletin sınırlarının söz konusu etnik ve kültürel halkın sınırlarıyla örtüşmesi durumunda bir devlete ‘ulus-devlet’ denilebilir.” Ulus-devlet bu hâliyle, alenî veya zımnî olarak, “belirli bir millet”i aslî kurucu unsur olarak kabûl eder; ikincileyin, birçok örneğinde görüldüğü üzere, etnik mensûbiyeti ne olursa olsun, bütün vatandaşlarını işbu “belirli millet”in adına tescil eder: Fransa’nın, anayasasında bütün vatandaşlarını “Fransız”, hattâ birçoğu iyiden iyiye kopma sürecine girmiş görünen on yedi otonom bölgeden müteşekkîl olmakla literatürde “otonomiler devleti” olarak anılan ve binâenaleyh, ulus-devlet olmaktan fi’len uzak bulunmasına rağmen, İspanya’nın, anayasasında bütün vatandaşlarını “İspanyol” olarak nitelendirmesi gibi. Ayrıca, ulus-devlet’i belirleyen faktörlerden birisi de ülkenin demografik yapısında meşrûyet kaynağı olan ve ülkeye adını veren

milletin bâriz bir nüfus üstünlüğünün olması ve bir diğeri de tâvîzsiz bir “bağımsızlık” ilkesi üzerine müesses oluşudur.

Tabiatıyla, bu tanımın, kendi içinde bâzı problemler taşımakta olduğu gözden kaçmayacaktır; çok kısaca ifâde edildikte, ilkin, politik meşrûiyetini belirli bir toprak parçası üzerinde belirli bir milletin siyâsî hükümlerinden almak hemen bütün tarih boyunca var olagelmıştır; asrımızda ulus-devletin bu konudaki asıl farklarından birisinin, “meşrûiyet”in, evvelki zamanlarda sıklıkla görüldüğü gibi, metafizik bir merci’ye veya benzer şekilde, metafizik menşe’li bir hânedâna – Türklerde Açınoğulları gibi- değil de mânevî varlığını bütünleyen fizikî yanıyla da elle tutulur mücessem ve müşahhas bir entite olan “millet”e isnad ettirilmiş olması olduğu ileri sürülebilir ve fakat bu da radikal bir farktan söz etmek için tek başına yeterli bir karîne teşkil edici mâhiyette görünmemektedir; kaldı ki bağımsız ulus-devletlerin en önemli savunucularından olan Hegel’in, devletin meşrûiyetini doğrudan metafizik bir temel üzerine temellendirmiş olması da yukarıdaki tanımın pek de sıhhatli olmadığını göstermektedir. Devlet’in ismine gelince; bir devletin belirli bir milletin –veya soy’un, kavmin, gens’in- ismi ile müsemma olması da tarihin yabancısı olduğu bir hâdise değildir; Roma İmparatorluğu’nun Romalılar’ın, Göktürk İmparatorluğu’nun da Türkler’in adını taşıması gibi; her ikisi de imparatorluk olmalarına rağmen, çok (multi) etnili, çok dilli, çok dinli olup asıl kurucularının azınlık durumunda olduğu Roma’nın bir ulus-devlet olduğu elbette düşünülemez ancak ihtimâl ki, bir federasyonlar birliği olan ve Türk nüfusun bâriz bir üstünlüğü olduğu tahmîn edilen Göktürkler’in –ihtiyatı elden bırakmayarak– bir dereceye kadar, ulus-devlet’in primordiyal bir formu olduğu söylenebilir.

Bu itibarla, ulus-devlet formasyonunun, işbu primordiyal arketipler göz önüne alındığında, hiç de iddia edildiği gibi tam anlamıyla ve daha evvel hiçbir örneği bulunmayan, radikal olarak yeni, yepyeni, örneksiz, evvelsiz, bir modern devlet teşekkülü olmayıp, ancak, bu arketiplerin daha farklı bir tarzda teşkilatlanmış yeni bir şekli ile karşı karşıya bulunduğumuz söylenebilir. Çünkü aşağıda da tekrar kısaca temas edeceğimiz üzere, A. D. Smith’in de belirttiği gibi, milletler de yeni bir teşekkül değildir ve binâenaleyh milliyetçilikler de yeni değildir; beri yandan, istiklâliyet ve hürriyet için de aynı şey cârî olduğuna göre, ulus-devletlerin, en azından, ilk formasyonlarının antik zamanlarda da mevcut olduğu fikri yadırganmamalıdır.

Ulus-Devlet, Millet ve Milliyetçilik

Ulus-Devlet, modern milliyetçiliklerin devlet formasyonudur; bu sebeple, ulus-devlet analizi milliyetçilik analizinden müstakillen yapılamayacaktır. İmdi, ulus-devlet’in, bütün yeniliğine rağmen tamâmiyle modern zamanlara mahsus olmayıp primordiyal formlarının mevcut oluşu gibi, milliyetçilik’in dahi tamâmiyle

modern bir vâkıa olduğunun ileri sürülmesi de doğru olmayacaktır çünkü böyle bir iddianın tarihî gerçeklerle kaabili te'lif olması mümkün değildir. Nitekim, meselâ, Virolî'nin Liah Greenfeld'e istinâden, "...milliyetçiliğin dayandığı temel, tarihsel olarak on sekizinci yüzyıl sonlarına denk düşen, kişinin kendi özel diline, kültürüne ve etnik kökenine bağlanmasının öneminin ortaya çıkması değil, on altıncı yüzyıl başlarında yaratılan halk egemenliği kavramıdır." ifâdesiyle dile getirmiş olduğunun aksine, Gaston Bouthoul'un "Milliyetçi doktrinler ne 1914'te, hattâ ne de 1910'da doğmuş değildir ama çağımızda meyvelerini vermiş ve sonuçlarını açığa vurmuşlardır." ifâdesinde belirtmiş olduğu gibi, ulus-devlet, kadîm primordiyal tipinin modern zamanlarda kazanmış olduğu yeni formattır. Bir kere ve her şeyden evvel, milliyetçilik, özü îtibâriyle, sun'î değil, tabîi ve fitrî bir ekzistanstır ve bu îtibarla yepyeni bir şey olamaz; insanda, diğer insanlara nisbetle, kendisiyle aynı soydan, aynı dilden, aynı tarihten olan insanlara daha fazla bir yakınlık duyması, hayatını onlarla paylaşmayı daha müreccah addetmesi tabîi ve fitrîdir ve bu da milliyetçilik'in immanent temelini oluşturur ve bir tavazzû, bir içtimâî varoluş tarzı olan siyâsî milliyetçilik de bu temel üzerine yükselir. Bu bakımdan, söz gelimi, Platon'un, günümüzden şöyle böyle iki bin dört yüz sene kadar mukaddem kendi soydaşları için dile getirdikleri ve Göktürk kitâbelerinde taşa kazınmış ifâdeler ile modern zamanların en radikal ve en bilinçli milliyetçilikleri arasında fevkalâde bir fark görülmemektedir.

Modern milliyetçiliklerin farkı, modernite'nin farkı olup o da her şeyden evvel endüstriyel devrimin ve onun ürünü olan modern toplum yapısının farkıdır. İmdi, endüstri toplumu demek, yoğun üretim, yoğun tüketim, iç pazar, dış pazar demek olduğu gibi, aynı zamanda, ulus-devlet'in, sâdece, meşrûyetini "belirli bir millet"e istinad ettirmekle yetinmeyip aynı zamanda hem bir millet inşa' etmesi (nation-building) ve hem de bu milleti pekiştirmesi demektir; şehirleşmenin, okuma yazmanın, eğitim ve tahsilin, kitlevî iletişimin daha yoğun, daha masif, daha yaygın olması ve aynı zamanda fonksiyonelliğinin de artması demektir ki bunların sonucu olarak da toplum yapısının eskiye nisbetle daha homojenleşmesi, refah seviyesinin daha yükselmesi, halk dillerinin gelişmiş birer millî kültür ve medeniyet diline dönüşmesi de demektir -ki bu da millet'in son derece mühim tanımlarından birisi olan "konuşma (dil) cemaati"ni en güçlü şekline yükseltir. İşte, bütün bunlara bağlı olarak, halk toplulukları -Gasset'nin ifâdesiyle, "Kitle-Adam"- sahneye çıkmış ve bu da demokrasiyi getirmiş, diğer bir ifâdeyle, Halk idâreye el koymuştur; artık Halk, hem yönetilen ve hem de yönetendir, iktidârın meşrûiyet kaynağı olduğu kadar menbâ da Halk'tır ve bu da modern millet ile kadîm millet arasındaki en temel farklardan birisidir. Ayrıca, daha homojenleşen toplum, kendisini eskiye nisbetle daha bir "bütün" olarak hissetmektedir; hem tarihî bir varlık olarak 'bütün', hem de güç kaynağı olarak 'bütün'; ulus-devlet'in "millî insan" yetiştirmek kastıyla tâkip ettiği şuurlu eğitim politikaları bir millî tarih derinliği ile vatandaşları geçmişe ve aynı zamanda birlikte bir geleceği paylaşmak üzere de geleceğe bağlar ve böylece, hiçbir zaman birbirlerini rû be rû göremeseler de on milyonları bulan

sayılarıyla bütün bu insanlar kendilerini sıkı bir cemaat olarak tahayyül ederler ki bu da tebaa'dan vatandaş'a ref' olunan sıradan insanın "erk" in kaynağı da olmasıyla insanlaşma (hominisation) sürecinde de yükselmesi demektir. Devlet artık, âmir değil, me'murdur -tabiatıyla sâdece teoride- çünkü artık, devletin tebaası yoktur, vatandaşı vardır. İşte, böylece, Millet (Ulus) ile Devlet'in kompakt bir bütün oluşturduğu devlet formasyonu da Ulus-Devlet olmaktadır. Şu hâlde, Ulus-Devlet'i, fikrimce, en yetkin bir sûrette şöyle tanımlayabiliriz: Ulus-Devlet, hür, müstakil ve hükümlan (egemen, sovereign) bir bilinçli siyâsî topluluk olan Ulus'un (Millet'in), Devlet'in hem yöneticisi hem yönetileni olduğu, endüstri toplumlarının devletidir.

Ulus-Devlet'in Krizi

Bu noktada Ulus-Devlet'in krizine avdet ettiğimizde, ilk olarak, endüstri devrimini başarabilmiş toplumlar ile başaramamışlar arasındaki farka dikkat ederek, gerçek ulus-devletlerin ancak endüstri toplumlarına mahsus olduğunu belirtecek ve ilk bölümde, Küreselleşme, Hiper-Ulus Devletler, Ulus-Üstü Devlet Yapılanmaları ve Etnikçilik Hareketleri olmak üzere belli başlı dört sebebe indirgediğimiz, ulus-devlet'in karşılaşmış olduğu krizlere temas ettiğimizde de bu krizi, asıl olarak iki maddede toparlamağa çalışacağız: 1: Genel olarak ulus-devlet formasyonunda husule gelen kriz, 2: Özel olarak, belirli bâzı ulus-devletlerin karşılaştığı kriz. Birincisi, ulus-devlet'in yeni bir formasyon arefesinde olmaklığından neş'et etmekte olup ölümcül bir ulus-devlet krizine tekabül etmekte değildir nitekim ulus-devlet'in en sert muhâlifleri bile, ulus-devlet ortadan kalktığı takdirde yerine neyin ikame edile(bile)ceği hakkında sarıh bir fikre sâhip görünmemektedirler ki bu da ulus-devletin şu şartlar altında ancak evrilebileceğini –ve hattâ evrilmesi gerektiğini– ve fakat ortadan kalkıcı olmadığını göstermektedir; buradan hareketle, nasıl ki milliyetçilik iptal edilebilir değil de ancak aşılabılır ise, benzer şekilde, milliyetçilik ile ikiz olan ulus-devlet'in de iptal edilebilir değil ancak aşılabılır olduğu neticesini istihraç etmek yanlış olmayacaktır. Mevcut ulus-devletler için çok ciddî bir risk oluşturan etnik hareketlere de dikkat edilecek olursa hemen hepsinin nihâî hedefinin, küçük de olsa kendi ulus-devletini te'sîs etmek olduğu gözden kaçırılması mümkün olmayacak çıplak bir gerçekliktir çünkü Bottomeore'un da isâbetle belirttiği gibi, henüz milliyetçilik ile rekabet edecek bir başka güç görülmekte değildir. Ve bu da açıkçası, günümüzde milliyetçilik yok olmaya yüz tutmadığına göre, ulus-devletin de yüz tuttuğunu değil, daha da yayılmağa mütemâyil olduğunu göstermeğe kifâyet edecektir fikrimce.

İkincisine gelince: Etnik hareketlere tekrar dikkat çekerek nihâî hedefleri küçük de olsa kendi ulus-devletini te'sîs etmek olan bu hareketler, mevcut ulus-devletlere karşı bir meydan okumadır. Bu noktada etnik hareketlerin mevcut ulus-devletler için oluşturduğu risk, A. D. Smith'in "ulusların içinde kendi kader anlarını bekleyen başka uluslar mı vardır veya uyanan azınlık uluslar eskiden oluşturulmuş siyasal ulusların çözülmesini mi beklemektedir...?" şeklinde sorduğu suâldir ve

elbette bunun açık anlamı, bâzı etnilerin milletleşerek kendi ulus-devletlerini kurarken tarihî mîadını dolduran veya doldurmaya yüz tutan başka ulus-devletlerin onlara yer açması ve bunun netîcesinde, ufalması veya külliyyen tarihe gömülmesidir.

Bana tahsis edilen mekânı son limitine kadar tüketmiş olduğum için ulus-devlet'i tehdit eden diğer risk faktörlerine temas etmem imkânsızlaşmış bulunuyor. Ancak, çok kısaca söylenecek olursa, ABD gibi hiper ulus-devletlerin tehdîdi de etnik hareketlilikler gibi, mutlak anlamda ulus-devlet'e değil bâzı ulus devletlere müteveccihdir; Avrupa Birliği gibi ulus-üstü yapılanmalar ise ulus-devleti aşabilmek için kendisi bir hiper ulus-devlet olmak mecbûriyetindedir ve bu da AB'nin yaşamakta olduğu birçok krizin doğrudan müsebbibidir; AB ya Gasset'nin seksen evvel öngörmüş olduğu gibi, büyük çaplı bir ulus-devlet olarak teşkilatlanacaktır, ya daha mütevâzî' hedeflerle yetinecek yâhut da er veya geç dağılıp gidecektir.

Kaynaklar

- Beaud, M. (2003). *Kapitalizmin tarihi*. (Başkaya, F., Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Colquhoun, P. (1806). *A Treatise on Indigence, Exhibiting A General View of the National Resources for Productive Labour; with Propositions for Ameliorating the Condition of the Poor*. London. pp.7-8.
- Çobanoğlu, N. R. (Çev.) (1990). *Marksizm-Leninizmin ilkeleri*. (Yedinci Baskı) İstanbul: Yar Yayınları.
- Einstein, A ve Infeld, L. (1972). *Fiziğin evrimi, ilk kavramlardan ilişkinliğe ve kuantumlara fiziğin evrimi*. (Öner Ünalın, Çev.). Ankara: Onur Yayınları.
- Gimpel, J. (1996) *Ortaçağda endüstri devrimi*. (Özüaydın, N., Çev) Ankara: Tübitak Yayınları.
- Hocaoğlu, D. (1992). Tarih makas değiştiriyor. *Türkiye Günlüğü*, Yaz 1992 (19). s.35-40.
- Hocaoğlu, D. (2004). Milliyetçilik, tarihin yürüyüşü ve "yeni milliyetçilik". *Yeniçağ*, 06.04.2004, s.12.
- Jaspers, K. (1981). *Felsefeye giriş*. (Mehmet Akalın, Çev.). (2. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları
- Kennedy, P. (2004). The pivot of history. *The Guardian International*. 19.06.2004. Türkçe Çeviri: Amerika'nın Bir Görevi Var. *Radikal*. 25.06.2004.
- Kupchan, C. A. (2002). *The end of the American Era: U.S. Foreign Policy and the Geopolitics of the Twenty-first Century*. NY: Knopf.
- Kupchan, C. A. (2002). The end of the west. *The Atlantic Monthly*. November, 2002.
- Lefebvre, G. (1972). *Kapitalizm*. (Günyol, V., Çev.). İstanbul: Çan Yayınları.

BU SAYFA BOŞ...

9 Aralık 2010 Perşembe

VII. OTURUM

10:00-12:00

Türkiye’de Kültürel Değişimin Göstergeleri ve Yönelimi

(Mimar Kemaleddin Salonu)

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Hasan ONAT, Ankara Üniversitesi

Modernlikle Yüzleşme / Erol Güngör

Prof. Dr. Naci BOSTANCI, Gazi Üniversitesi

***Tek Partili Sistemden Çok Partili – Demokratik Sisteme Geçişi
Etkileyen Faktörler Üzerine Bir Deneme***

Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU, İnönü Üniversitesi

***Cumhuriyet Döneminde Düşünce ve Kültür Hayatı
(1918’den 1938’e)***

Dr. Necmettin TURİNAY, Yazar

Kültürel Değişme Sürecimizde Kimlik Algısı

Yrd. Doç. Dr. Nuray KARACA, Atatürk Üniversitesi

BU SAYFA BOŞ...

MODERNLİKLE YÜZLEŞME / EROL GÜNGÖR

Prof. Dr. Naci BOSTANCI*

Latinler “veritas vos liberabit” diyorlar. Gerçeklik özgürleştirir. Çarpıcı bir ifade ancak her iki kelime de problemlidir. Felsefenin temel tartışma konularından birisi gerçeklik, diğeri ise özgürlük. Kilisenin erken dönemlerinde Pelagus isimli bir düşünür, insanın her eylemini seçebileceğini ve bunun hesabını vereceğini söylemişti. Kilise otoritesinin dayalı olduğu Tanrı anlayışıyla uyumadığı için olsa gerek Augustinus, insanın seçim hakkının ancak kötüyeye ilişkin olabileceğini ifade edip zorunlu iyiye yönetme kudretini kiliseye vererek bu “sapkınlıktan” inananları korumaya çalıştı. Dostoyevski, Karamazov Kardeşler kitabındaki Büyük Engizatörcü bahsinde, insanın özgür olmadığını, mucize, sır ve otoriteye ihtiyaç duyduğunu, özgürce karar vermenin yükünden kurtulmak isteyen insana kilisenin böylece yardımcı olduğunu belirtir. İslam dünyasında da kaderiye ve cebriye ekolleri benzer tartışmaları gerçekleştirirler. Kaderiyenin yaklaşımı insanın seçebileceği doğrultusunda cebriye ekolü zorunlu seçimlere atıf yapar. Necip Fazıl estetik bir ifadeyle kader meselesini çözmek için ak kâğıda sütle yazılmış kader yazısından bahseder. İlginç bir çözüm. Nasıl okursan sana öyle konuşacak bir yaklaşım.

Gerçeklik de üzerine üretilen spekülasyonlar itibarıyla özgürlükten farklı değildir. Geleneksel dünyada objektif gerçeklik diye bir “şey”den bahsedilirken modern yaklaşımlar bunu ilga etmişlerdir. Çünkü Einstein’ın dediği gibi “gerçeklik zamanın bir fonksiyonudur”. İşin bir zaman boyutu vardır. Keza gerçeklik üzerine konuşan kimdir ve ne söylemektedir? Bunlar da gerçeğin ne olduğunu tayin eden unsurlardır. İdeoloji tartışmaları aynı zamanda gerçekliğe ilişkin tartışmalardır. Marks, bilimsel sosyalizm marifetiyle proleter sınıfın devrim yapacağını öngörmüştü, bulunduğu yerden böyle bir gerçeklik tespit ediyordu. Ama olmadı. İdeolojiyi belli sınıfsal ilişkilere gömülü olma, göreceli bir durum olarak ifade eden Marks, acaba kendisine de uygulanması mümkün bir değerlendirmeden mi söz ediyordu? Ayrıca paradigma ve episteme kavramlarını kullanarak yine gerçeklik hakkında verimli spekülasyonlar yapmak mümkün.

Bu kısa değerlendirmenin amacı, modernliğin algılanmasında ve pratiğinde iki yüz yıllık bir tecrübeye sahip ülkemizde, ilgili repertuarın inanılmaz zenginliği,

* Gazi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü.

tartışmalı karakteri ve nihayet birbirini tekzip eden, güçlendiren, ilgili ilgisiz nice değerlendirme ve önerilere dolu oluşu. Esasen modernliğin kendisi de bulanık bir kavram olduğu için, üzerine edilen sözlerin maksada göre mahiyet kazanmasında şaşırtıcı bir yan yok. Osmanlı'nın son döneminde III. Mustafa, II. Mahmut, Tanzimat dönemi gibi bir zincir içinde yaşanan modernleşme hamleleri, hem pratiği hem de eleştirileri itibariyle bu bulanıklıktan pay almış gözükmektedirler. III. Mustafa çöküşü görür, ancak buradan nasıl çıkılacağı konusunda rivayet odur ki, ucu münecimlere kadar uzanan tedbirler düşünür. Prusya kralı II. Frederik'e gönderdiği Giritli Resmî Ahmed Efendi'den üç münecim talep etmesini ister. Kralın cevabı ise, bu üç münecimin, tarih ve tecrübeden istifade etmek, askeri talim ettirmek, hazineye para bulundurmak olduğudur. Namık Kemal ise bir yazısında Batılılarla Osmanlı'yı mukayese ederken onların elli yıl sonraki ihtiyaçları düşünerek davrandıklarını bizim ise akşama yiyeceğimiz yemeği bile dikkate almadığımızı söyler. Modernleşme sürecinin kültürel, toplumsal organizasyon olarak ikilikler şeklinde yaşanması kadar sadece maddi olana ilişkin bir değişim şeklinde görülmesi de bu döneme ait kimi karakteristiklerdir. Ancak bunların hemen yanında ikili yapının, bu arada kalmışlığın tasfiyesinin gerekliliğine vurgu yapanlar, modernleşmeyi maddi ve moral yanlarıyla bir bütün olarak görenler, onların bakış açıları ve eleştirileri de aynı bağlamda yerlerini alır.

Yaklaşık iki yüz yıldır tartıştığımız, saflaştığımız, anlamlandırdığımız bu sürecin nasıl kanımıza ilğimize işlediği ortada. Acaba modernleşme, Batılılaşma, çağdaşlaşma gibi her biri ayrı değerleri çağrıştıran kavramlarla izaha çalıştığımız böylesi belalı bir süreçten geçen kaç ülke var? Avrupa'yı merkez olarak alan görüşlere göre, çevre ülkelerinin hepsi çeşitli zaman dilimlerinde bu kervana katılmışlardır ya da katılmaya mecburdurlar. Mısır, İran, Tunus, Cezayir hatta Afrika, Asya ülkeleri. Rusya Avrupalı sayılıyor mu, belirsiz, ancak Çar Büyük Petro ülkesinin istikametini benzer şekilde çizmiş. Lena deltasına kurulan o muhteşem şehir bu girişimin anıtsal örneklerinden. S. Petersburg hâlâ dünyanın göz bebeklerinden birisi. Bir de o ülkeyi mi anlatıyor yoksa bizim fantezilerimizin karşılığı olarak teşekkül etmiş o ülke üzerine bir rivayet mi, karıştırdığımız Japonya var. Batılılaştığı hâlde toplumsal ve kültürel hayatı "kendisi" olarak kalmış mucizevi ülke. Kendimiz kalmaya verdiğimiz önem, önümüzde giden ülkelerden iddiamıza kanıt aramamıza sebep oluyor anlaşılabilir. En uygun ülke, uzaklığı dolayısıyla bilginin muğlaklığına da bel bağladığımız için olacak Japonya oluyor. Meiji dönemi hamlelerinin haşmetmeaba en kalbî bağlarla bağlı feodal beyleri nasıl tasfiye ettiğini hesaba bile katmıyoruz anlaşılabilir. Büyük markaların çalışanlarını kendine bağlamak, kurumsal kimlikleri etrafında kenetlemek için geçmişini yardıma çağırmasını geçmişin çağrısı olarak anlamak için zihni hayli zorlamak gerek. Yapılan, "ihtiyaç duyulduğu ölçüde" geçmişini işlevsel bir şekilde yeniden güncelle taşımadır, başka bir şey değil. Modernleşen hiçbir ülke artık kendisi değildir, hem zaten kendilik nedir ki? Kendilik

dediğimiz bir tarihsiz özsel çekirdek hayali doğru değil. Her şey bir kenara tarihin dışında bir alan yok.

Yabancı diyarlara yolculuğa çıkan her seyyah, gördüklerini, yaşadıklarını, tattıklarını kendi geleneksel bilgisinin analogisi üzerinden dile getirir. Ülkeler için de böyledir; çağdaşlaşma yolunda yeni fikirler, yeni kurumlar, yeni yapılar oluştururken geleneğin analogisini kullanır. Bu aynı zamanda kaçınılmaz olarak geçmişle geleceği birbirine bağlar, aralarında canlı bir ilişki oluşturur. Bazen de ultra modernistlerin gözünde aşılması gereken engellere dönüşür. Cumhuriyetin ilk yıllarında çiçeği burnunda bakanlardan birisi, her gece yıldırımlarla bir ananeyi, geleneği ortadan kaldırmaktan bahsetmişti. Yeninin tiranlığı denilen “şey” bu olsa gerek. Yeni olan güzeldir. Ya da radikal bir tasfiye ve değişim mistisizmi. Bunun arkasında yeni bir ülke ve devlet kurulduğu inancı kadar modernleşmenin kapsamlı ve radikal bir dönüşüm projesi olarak ancak başarıya ulaşabileceğine dair kanaat de olabilir.

Modernliğin en temel düsturlarından birisi yüzleşme cesareti olarak okunabilir. Ancak bu yüzleşmeyi doğrudan doğruya insanın kendisi, kendi aklıyla yapacak ve ergin olacaktır. Kant aydınlanmanın temel bakışını açıklarken şunu söyler: Aydınlanma, insanın kendi suçu olarak düşmüş olduğu bir ergin olmama hâlinen kurtulmasıdır. Ergin olamama hâli ise, kişinin kendi aklını ancak başkasının kılavuzluğu marifetiyle kullanabilmesidir.

Bunlar şunun için önemli: Biz modernleşmenin tarihsel müktesebatı üzerine konuşurken aynı zamanda geleceğin parametrelerini belirlemeye çalışırız. Geçmiş konuşması, paralel bir gelecek konuşmasıdır. Geçmişte olup bitenlere atfedilen anlam, geleceğin kaderini tayin eder. Eğer geçmişte olup bitenler bir çaresizliğin, zorunluluğun, başka türlü olamama halinin ifadesi olarak değerlendirilirse bu gelecek karşısında da çaresizce bir katlanmayı talep eder. Bu okuma biçimi şekillenen yeni tarihte insanı etkisiz fail olarak görmeyi doğurur. Elbette şartlar, imkânlar, seçenekler, bilişsel dünya, maddi ve moral değerler vs. gibi birçok belirleyen vardır; ancak sonuçta bunları kompoze ederek buradan bir sonuç çıkartacak olan insanlar, gruplar, siyasetlerdir. Eğer insanı paranteze alan determine bir tarih olsaydı, failer üzerine teşekkül etmiş onca başarı ve başarısızlık repertuarı ikna edicilikten yoksun saçma bir anlatı olarak görülürdü. Böyle olmadığını biliyoruz.

İkincisi ise, geçmişe ilişkin değerlendirmelerde yine Kant’ın ifade ettiği gibi “Bilmeye cüret etmek” önemlidir. Kendimizi kandırmanın, avuntular oluşturmanın, olup bitenleri zihnimizdeki baştan kararlaştırılmış senaryoya uydurmak için özel çaba harcamaların manası yoktur. Alabildiğine cesaretle çıplak gerçeklikle yüzleşmeye çalışmak, sorun alanları görüyorsak da bununla ilgili yeni muhakemeler geliştirmek önemlidir. En kötüsü geçmişten işlevsel anlatılar çıkartma arzusuyla

davranmaktır. Siyasetlerin geçmişi güncel politik mücadelelerin işlevsel bir aracına dönüştürme talebi anlaşılabilir. Bizim gibi yakın tarihiyle başı dertte olan ülkelerde bu talebin çok daha yüksek olduğu ortadadır. Fakat bir ülkenin entelektüellerinin ne olup bittiğini “araçlaştırılmış bir akılla” değil, anlamaya, çözümlenmeye dönük bir akılla değerlendirmeleri onların sorumlulukları ve ödevleridir. Elbette entelektüeller de bir siyasi safa yakın durabilirler, insan olarak beklentileri, çıkar ve gönül bağları olabilir, ancak bütün bunları aşkın bir ödev, konumları dolayısıyla üzerlerinde bulunan toplumun vicdanı olma ödevidir. Esasen epistemik statüleri itibarıyla bu ödevleri yerine getirmeye çalıştıklarında ilgili oldukları siyasete ve onun toplumsal kastına yönelik de önemli bir iş yapmış olurlar.

Bu tebliğin adına düzenlendiği rahmetli Erol Güngör işte tam da böyle bir entelektüel karakterine uygun bir insandı. Genç yaşta onu kaybettik. Kırk üç yaşında hayata veda ettiğinde geride ciddi bir miras bırakmıştı. Alacağı fazladan her soluğun dönüşeceği eserler düşünüldüğünde bir hayıf, ancak aldığı her soluğun hakkını verdiği eserlerine bakıldığında ise bir gurur duygusu doğuran kişidir o. O, modernleşme süreçleriyle çok ilgili birisiydi ve işin farklı veçhelerden değerlendirmesini yaparak bilimler arası bir bakışın gücünü eserlerine taşırdı. Her şeyin hızla değiştiği, bilgilerin çabucak eskidiği günümüzde kırk yıl önce yazmış olduğu yazıların bile günümüz için ilham verici olması, onun sağlam bakışının, inter disiplinler çalışmalarının ve elbette bütün ipuçlarını çarpıcı bir şekilde değerlendiren ve ondan bir sonuç çıkartan parlak dehasının ürünüdür. Güngör’ün en önemli niteliklerinden birisi de bilimsel cesaretinin olağanüstülüğüydü. İslam’ın Bugünkü Meseleleri, İslam Tasavvufunun Meseleleri gibi kitaplarını okuyanlar, bu cesarete hayranlık duyacaklardır. Öte yandan makalelerinin toplandığı kitapları ise onun bir başka cüretkâr tavrını, memleketin mütegalibe takımına karşı üst düzeydeki eleştirilerini ortaya koyacaktır. Kıvrak zekâsı, keskin dili, örtmeceleri bir hamlede kaldırıp en çıplak hâliyle çıkar ilişkilerini resmeden anlatım biçimi deha ile cesaretin parlak bir izdivacı olarak görülmelidir. Bu vesile ile bir kez daha rahmetli hocama Allah’tan rahmet diliyorum. Yeni kuşaklar onun eserlerini okudukça muhakkak olup bitenleri anlamada ilham verici bir sağlam kaynağın ve akıl yürütme biçiminin sahibi olacaklardır.

Kaynaklar

- Dostoyevski, F. (2005). *Karamazov kardeşler*. İstanbul: Kişisel Yayınlar.
 Güngör, E. (2006). *İslam’ın bugünkü meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
 Güngör, E. (2004). *İslam tasavvufunun meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
 Marshall, B. (2009). *Katı olan her şey buharlaşıyor*. İstanbul: İletişim Yayınları.
 Turhan, M. (2002). *Kültür değişimleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
 Karatani, K. (2008). *Transkritik “Kant ve Marks üzerine”*. İstanbul: Metis Yayınları.

TEK PARTİLİ SİSTEMDEN ÇOK PARTİLİ – DEMOKRATİK SİSTEME GEÇİŞİ ETKİYEN FAKTÖRLER ÜZERİNE BİR DENEME

Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU*

Türkiye 19. yüzyılda bir tercih yaparak Nizamı Cedit “yenileşme” girişimleriyle birlikte önce bürokratik ve daha sonra da sosyal açıdan ülkenin siyasal ve toplumsal yapısını Batı’ya göre değiştirme kararı aldı. Devlet, varlığını sürdürmek adına geçmişini, yürüttüğü siyaseti ve sahip olduğu özellikleri terk edip Batı çıkarları adına Batı ile iş birliğine yöneldi. İlerleyen dönemlerde, aşama aşama her alanda Batı’yı örnek almaya başlayan devlet, sosyal yapının tüm kurumlarını içerecek bir değişim sürecine girdi. Bu değişim, zaman zaman zorunlu ve oldukça sert ve bu doğrultudaki çeşitli iç ve dış güçlerin kontrolü, denetimi ile zaman zaman da kendiliğinden yol alarak günümüze kadar geldi. Bir başka anlatımla, devlet zayıfladıkça ve Osmanlı’yı yöneten takımlar büyük devletler tarafından kontrol altına alınıp yönlendirildikçe Tanzimat, Islahat fermanları ilan ettirilmiş ve daha birçok “reform” gerçekleştirilmiştir. Osmanlı üst yönetiminin kararı ile başlatılan cephe değişimi, ardından Batı baskı ve dayatmalarına, gayri Müslim azınlıklara ayrıcalıklar sağlamaya dönüştürülmüştür. Diğer yandan, 1820’lerden itibaren kurulan okullarda yetişen Batı yanlısı yeni kadroların oluşturduğu yerli ve işbirlikçi takımlar tarafından Osmanlı’nın iç siyasal yapısı tamamen kontrol altına alınmıştır (Kaçmazoğlu, 2007). Batı’nın yeni baskılarına maruz kalmamak, büyük güçlerin Osmanlı üzerindeki sindirme, yok etme politikalarını en aza indirmek adına I. ve II. Meşrutiyet ilan edilerek, Batıcılığa yönündeki önemli değişim aşamalarına imza atılmaya devam edilmiş, ancak Batı korkusundan ve bağımlılığından kaynaklı olarak uygulamaya konulan bu politikaların hiçbiri başarılı olamamış, Osmanlı’yı kurtaramamıştır.

Türkiye’nin Batıcılığa tarihinde genel olarak iki türlü değişimden söz edilebilir. Bunlardan birincisi Batılı devletlerin baskısı, ikincisi ise Osmanlı iktidarlarının büyük güçlerden önce davranarak yaptığı siyasal reformlar. Başka bir anlatımla, birincisi doğrudan dış baskıyla, ikincisi de dış niyetin okunmasıyla gerçekleştirilen zorunlu siyasal değişimlerdir. Zorunlu ve serbest kültür değişimleri, teknik gelişmelerin neden olduğu değişimler ve benzeri süreçler, ilerleyen yıllarda

* İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

toplumu tamamen önceki özelliklerinden uzaklaştırmıştır. Hem birbirini etkileyen, tetikleyen hem de birbirinin eksikliğini tamamlayan bu değişimler, Türk toplumunu elbirliği ile Batıcılığa rayına oturtmuştur. Nizamı Cedit ile başlayan ve inişli çıkışlı bir süreç yaşayan bu siyasal değişimler; teoride Batı'nın özgürlükçü, eşitlikçi liberal demokrasi anlayışına, teoride ise korku, sindirme ve baskıya dayanmıştır.

Tanzimat ile birlikte Batı'nın isteği ve baskısı ile gerçekleşen değişimler, Batı tarafından farklı, Türkiye tarafından farklı anlamlarda algılanır: Büyük güçler kontrol edebileceği, çıkarlarına hizmet edecek orta güçte bir Türk devleti şekillendirmek isterken, ülkeyi yöneten ve Batı hayranı olan bürokratik-aydın takımı veya takımları çağdaşlaşmış bir toplum oluşturmaya çalışır. O nedenle Türk düşünüyü Batıcılığa mı çağdaşlaşma mı tartışmaları çerçevesinde biçimlenir. Adına ister çağdaşlaşma, ister asrileşme, ne denilirse denilsin, Türkiye'deki toplumsal değişimin adı açık seçik şekilde Batıcılığa değildir. Hepsinin özü, anlamı aynıdır. Bunun dışındaki bir açıklama sadece olgunun adını değiştirmek ve bazı unsurları flulaştırmaktır.

Türkiye'nin son iki yüz elli yıllık Batı ile uzlaşma, ona teslim olma doğrultusundaki siyaseti sosyologlar, aydınlar, bürokratlar tarafından olumlu; bu doğrultuyu sekteye uğratacak değişimler olumsuz ve çağ dışı olarak değerlendirilmiştir. Nizamı Cedit ile olmasa bile Tanzimat ile başlatılan değişimler Türkiye'nin pek çok sosyal bilimcisi tarafından demokrasiye ulaşan yolun başlangıcı olarak ele alınmıştır. Türkiye'nin kısa demokrasi tarihi de dışa bağımlı Batıcılığa tarihinin bir uzantısıdır.

Tanzimat ve Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen değişmelerin yerli mimarları, sosyal bilimciler tarafından çeşitli değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bazı yazarlar Tanzimat dönemi reformlarını Batı uşaklığı, Batı hayranlığı, Batı baskısı, köksüzlük, taklitçilik ve içi boş kalıplar, Cumhuriyet dönemi değişimlerini ise çağdaşlaşma olarak değerlendirmişlerdir. Erol Güngör ise yerinde bir tespit ile Batı'yı eleştiren, Tanzimatçıları suçlayan grupların Tanzimatçılarla karşılaştırıldığında, Tanzimat bürokratlarının, Tanzimat aleyhtar aydınlar yanında son derece muhafazakâr, yerli ve İslami kaldıklarını belirtir (Güngör, 1987, s. 24).

Batıcılığa Türkiye'nin en radikal değişim sürecidir. Gerçekten de sosyolojiye göre herhangi bir yapıdan başka bir yapıya doğru her türlü eylem, düşünce ve yönelme değişimdir. Sanayileşme, gelişme, kalkınma, çağdaşlaşma, bireyselleşme değişim anlamına gelmektedir. Değişimin olumlu yanları olduğu gibi olumsuz yanları da vardır. Her değişim toplum çıkarları açısından olumlu görülmez. Anomi de bir değişimdir. Baştan beri Türkiye'de değişimden

Batıcılığa anlaşılmıştır. Günümüzün kabul gören değişme anlayışı da liberalizme dayalı dünya görüşünü, değer yargılarını ve algılarını kapsamaktadır.

Osmanlı'daki siyaset değişimi Nizamı Cedit ile başlasa bile, aydınların asıl zihniyet değişimi, Doğu ve Batı dünyasına ait kavramlarda netleşme, 1910'lu yıllarda İttihat Terakki yönetimi ve onun yürüttüğü politikalarla, o dönemde ortaya çıkan Osmanlıcı, milliyetçi ve modernist İslamcı ve Batıcı aydınlarla başlar. Daha sonra bu aydınların zihniyet dünyası olayların gelişimine göre ya değişime uğrayarak daha da etkin olur ya da tasfiyeye uğrar. Cumhuriyet'i kuran ve devletin siyasal politikalarını belirleyen Kemalist kadrolar da düşünsel ve organik açıdan İttihatçıların devamcılarıdır. İttihatçıların üç önemli ismi Ziya Gökalp, Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza aralarındaki çatışmalara, düşünsel kırılmalara, gelgitlere rağmen, en azından 1930'lara kadar, Cumhuriyet'in de erken dönem düşünürleridir.

Özellikle Cumhuriyet döneminde ülkemizdeki Batı yanlısı ekoller, Türkiye'nin Batıcılığa kapsamındaki değişimini, siyasal ve düşünsel anlayışlarına göre farklı şekilde formüle etmişlerdir. Bu ekoller Batılı sosyal özellikleri referans almalarına karşın, farklı Batı modellerine göre bir değişim öngörmektedirler. Değişimin Türkiye'deki hedefi; toplum yapısını, kültürel, sosyal ve dinsel değerlerini Batılı anlayışlar doğrultusunda dönüştürmeye yöneliktir. Bu genel doğrultu dışında düşün ekolleri arasında kısmi anlayış farklılıkları vardır. Mesela muhafazakâr Batıcıların Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak sentezi karşısında modernist Batıcıların sentezi Türkleşmek, laikleşmek, çağdaşlaşmak şeklindedir. Aslında iki ekip de aynı şeyleri söylemektedir. Hedef aynı, yönelim aynıdır: Batı. Farklı anlayışlara rağmen Türkiye'nin ortalama değişim anlayışı, Batı'da kabul gören değer yargılarını kapsayan kamucu yapıdan bireyci yapıya, Doğu'dan Batı'ya, köyden kente, gelenekselden moderne, kutsaldan kutsal dışına doğrudur.

Osmanlı'da II. Meşrutiyet'in ilanının ardından kurulan siyasi partiler ve yapılan seçimlerle birlikte demokrasiye geçilmiş gibidir. Ancak bu yeni sistem İttihatçılar ve İtilafçılar tarafından demokrasiden çok, tek parti diktasına dönüştürülmüştür. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte İtilafçılar 150'likler şeklinde tasfiye edilmiş ve tek parti, CHP aracılığı ile devrimlerin gerçekleştirilmesi adına, demokratik bir rejim yerine, tek partili bir sistemle yola devam edilmiştir. Cumhuriyet'i kuran ekibe göre ülke koşulları demokratik yapıyı kaldıracak özelliklere sahip değildir. Bu bağlamda, tek adam egemenliğine karşı olan çevreler ve bu çevrelerin kurduğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Kemalistlerin muhalif olarak kuşku duydukları ekipler tamamen tasfiye edilerek devrimler sürdürülmüştür.

Kemalist elitlerin zihniyet dünyasında önemli olan devrimlerdir. Batı tipi toplum yapısı oluşturulmadan, Cumhuriyet'in öngördüğü hukuksal, kültürel, sosyal değişimler gerçekleştirilmeden demokrasiye geçilmesi mümkün değildir. Cumhuriyet seçkinlerinin o tarihlerde demokrasiden çıkardıkları anlam halkçılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Halkçılık aracılığı ile tebaa veya ümmet vatandaşa veya millete dönüştürülecek ve ardından devletin sıkı kontrolü altında, denetimli muhalefete izin verilecektir. 1930'larda yönetime tamamen laik, halkçı, milliyetçi yönetici seçkinler grubu egemendir. Kemalist yönetim, düşünsel olarak liberal görünse de uygulamalar tamamen tek parti disiplini kapsamında gerçekleştirilmektedir.

Aydınlar arasındaki temel tartışma, yeni siyasal ve sosyal kurumların hangi boyutta, ne ölçüde siyasal ve kültürel olarak Batıcılığa-modernleşeceği üzerinedir. Batı mutlaka örnek alınacak ama hangi Batı? 1920'lerden itibaren muhafazakâr Batıcılarla, modernist Batıcılar arasında bir çatışma var gibidir ama muhafazakâr aydınların hiçbir şekilde etkisi bulunmamakta, sesleri oldukça kısık ve örtük çıkmaktadır. Mistik milliyetçilerle pozitivist milliyetçilerin çatışmasında her şey pozitivist milliyetçilerin kontrolündedir. Oysa muhafazakar aydınlar pozitivist, determinist, materyalist Batı algısı karşısında mistik, romantik bir Batı algısı yerleştirmeye çalışmaktadırlar. Pozitivist, ilerlemeci, Batıcı aydınlar, 1930'larda merkezî bir konuma sahipken, zorunlu kültür değişimine karşı olan muhafazakâr aydınlar, kabullenemedikleri radikal dönüşümlere karşı çıkamamaktadırlar. Muhafazakâr aydınlar yapılan kültürel devrimler üzerinde frenleyici bir etki peşindedirler ama bu frenleme bir işe yaramamaktadır. Muhafazakâr frenin tutması için 1950'li yılları beklemek gerekecektir. Ancak, her iki grubun örnek aldığı, gerçekleştirmek istediği sosyal yapı, Batı merkezlidir. Her iki düşün anlayışı Batı'yı farklı anlayıp algılamaktadır.

Kemalist elitlerin toplumu dönüştürme anlayışları, Osmanlı tarihini, devrim öncesi toplum yapısını, dilini, eğitimini, hukukunu, ekonomisini, müziğini, dinsel algılayışını ve benzeri tüm özelliklerini yok sayma, reddetme üzerine kuruludur. Bu anlayışın ve yönetimin amacı, Batıcılığa sorunsuz ve uzun bir sürece yaymadan gerçekleştirmektir. Bu radikal değişimin bilimsel bir temele dayandırılarak anlatılması görevi de sosyologlara verilmiştir. Tanzimat zihniyetinden farklı bir anlayışla başlatılan Batıcılığa süreci, toptan bir seferberliğe dönüştürülmüştür.

Geçmişle tüm bağların, bağlantıların koparılması öngörülmektedir. Cumhuriyet'in ilk yılları oldukça liberal eğilimlerle başlamasına karşın, devrim ilkeleri netleştikçe bu ögeler önemini yitirmiştir. 1930'ların başlarından itibaren pek

çok konuda radikal kararlar alınmıştır. Yeni sistem, kurumlarını oluşturduka Osmanlı daha sert bir üslupla eleştirilmiştir; Kemalizm, toplumu üstten tanımlanan ilkelere göre değiştirmeye ve yeniden bütünleştirmeye yöneltmiştir (İrem, 2003, s. 105). Eski ve dağılmış yapı tamamen reddedilerek, yok sayılarak, yeni ilkeler etrafında zorunlu ve yapay bir bütünleşme sağlanmaya çalışılmıştır.

Herkesin inkılâpçı olduğu ve inkılapların korunması için otoriteyi temel aldığı bir dönemde, liberal demokrasiden söz eden yoktur. Türkiye’de demokrasi söylemi, halkçılık bağlamında 1930’larda gündeme gelir. Yöneticilerin zihnî algılayışlarına esas olan düşün anlayışında demokrasi değil, halkçılık vardır. Halkçılık, sınıfsız, imtiyazsız bir kitle algısına dayanmaktadır. Halkçılık; devletle bütünleşmiş, otoriter, tepeden belirlenmiş ilkeler doğrultusunda hareket eden anti-demokratik bir yönetim anlayışını simgelemektedir. Demokrasiyle halkçılığın farkı, demokraside son sözü halk, dayanışmacı ve sınıfsız anlayışa dayalı halkçılıkta ise devlet söylemektedir. Devlet, halkçılık ilkesi ile halka dayandığını, teorik olarak, kanıtlamak istemektedir. Böylece Osmanlı rejiminin kutsallığa dayalı meşruiyet anlayışı halka aktarılarak, eski rejimin dayanakları ortadan kaldırılmakta, yeni rejimin yasal geçerliliği halkçılıkla sağlanmaktadır. Dolayısı ile halkçılık, 1930’ların resmî söyleminde demokrasi anlamında kullanılmaktadır.

1930’ların literatürü tarandığında demokrasiye dair yayınlara rastlanmazken, halkçılıkla ilgili onlarca makale ile karşılaşılmaması ve bu yazıların da yönetime yakın yayın organlarında yer alması; temel önceliğın halkçılığa verildiğini, yeni kurumlar oluşturularak halk biçimlendirilmeden ve Batıcılışmanın hedefleri tamamen gerçekleştirilmeden demokrasinin öncelikli olarak asla düşünülmediği ortaya konulmaktadır. 1930’larda halkçılık bağlamında demokrasiden söz eden yazılar vardır. Ancak bunlar çok zayıf, yüzeysel ve az sayıdadır. Bunlar Osmanlı yönetim anlayışına, sistemine karşı olan değerlendirme yazılarıdır. Bu yazılarda, asıl üzerinde durulan konu halkçılıktır. Buna göre halka öncelikle sorumlulukları öğretilecek ve halk tebaadan yurttaşa dönüştürülecektir. Dönemin sosyologları ve siyasetçileri Ziya Gökalp’ten beri halkçılığı demokrasinin temel ilkesi olarak görmüş, demokrasi karşılığı olarak kullanmışlardır. Türkiye’de demokrasi tartışmalarını izlemek için 1945 yılını ve özellikle II. Dünya Savaşı’nın sonuçlarını beklemek gerekmektedir.

6 Mart 1939’da Cumhurbaşkanı İsmet İnönü, İstanbul Üniversitesinde yaptığı bir konuşmada; “Halkçı bir idarenin bütün yüksek ve ileri tekamülleri siyasi hayatımızda mütemadiyen tahakkuk ettirilecektir. Milletın mürakabesi, idare üzerinde hakiki ve fiili olmadıkça ve böyle olduğuna milletçe kanaat edilmedikçe,

halk idaresi vardır denilemez.” dediğinde, devlet-parti bütünleşmesi ve “millî şef”lik hââlâ devam etmektedir (Ülkü Halkevleri Mecmuası, 1939, s. 100).

Türkiye’nin demokrasiye geçme süreci dış konjunktür ağırlıklı ve özellikle II. Dünya Savaşı’nın sonuçlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Avrupa’da bile 1945’e kadar gerçek demokrasi ile yönetilen ülke sayısı ikiye-üçü geçmez. Demokratik yönetimin bulunmadığı ülkeler faşist diktatörlüklerle, monarşilerle, tek partili rejimlerle ve komünist sistemle yönetilmektedir. Örnek aldığımız Avrupa’da demokrasi yoktur. Türkiye’de uygulanan tek parti sistemi de Batı tarzı bir rejimdir. Kemalistlerin nihai hedefi demokrasi olsa da bu demokrasi ancak toplumsal yapı biçimlendirildikten, ümmet yurttaşa dönüştürüldükten sonra gerçekleştirilecektir. Bunun da liberal Batı demokrasisi ile ne kadar örtüşeceği, II. Dünya Savaşı sonuçları belli olmadan tartışma konusudur. Batılı pozitivist değerlere sahip yeni yurttaşlar topluluğu inşa edildikten, öngörülen toplum yaratıldıktan sonra demokrasiye geçileceği de kuşkuludur. Demokrasi, olası aday sistemlerden sadece biridir.

Batı’nın isteği ile dünya ve özellikle Türkiye, demokrasiye II. Dünya Savaşı’nın sonuçlarına bağlı olarak geçmek zorunda kalmıştır. Doğaldır ki daha önce İngilizlere yakın duran takımlar çeşitli iç etkenleri kullanarak, bazı toplum kesimleri aracılığıyla bu sürecin gerçekleşmesine kısmen katkıda bulunmuşlardır. Bu yeni uluslar arası yapı ortaya çıkmadan önce Türkiye’deki anlayış, vesayet rejimi altında, belirli bir Batı düzeyine erişmekti. Daha sonra demokrasinin en ateşli taraftarı olacak siyasetçiler, gazeteciler, ideologlar da benzer görüşteydiler. Demokrasiye geçişte olmazsa olmaz olan sendikalar, siyasi oluşumlar, kitle desteği Türkiye’nin toplumsal-siyasal yapısında hiçbir koşulda görülüyordu. Cumhuriyet ile birlikte vesayetçi bir sistem, sınıfsız ve dayanışmacı bir toplum anlayışı, iktidarın düşün merkezini oluşturuyordu. Batı’da demokrasi sınıfsal özelliklere, sendikalara, siyasi partilere, sivil toplum örgütlerine dayalı olarak gelişmişken; Türkiye’nin tarihsel geçmişinde demokrasiye dair ve Batı demokrasilerini besleyen hiçbir yapı ve birikim yoktu. Diğer yandan I. Dünya Savaşı ile II. Dünya Savaşı’nın sonuna kadar Avrupa’da da İngiltere dışında doğru dürüst işleyen bir demokratik rejim bulmak zordu. Batı’da pek çok ülke demokratik yöntemleri kullanarak faşizmi işbaşına getirmişti. Dolayısıyla Türkiye’nin demokrasiye geçiş süreci 1945’ten sonra dış gelişmelere bağlı olarak başlatılmış ve yine bu gelişmelere paralel olarak yürütülmüştür.

Türkiye’nin iç ve dış politikası, Batı’nın bazen tehdit ve baskı, bazen de bu baskıları maruz kalmamak için yöneticilerin atak davranışlarıyla gerçekleşen “reform”lara göre biçimlenir. Türkiye’nin dış politikası, 1923-1945 dönemi dışında,

19. yüzyıldan bugüne kadar Batı'ya bağımlıdır. Çeşitli nedenlerle, Türkiye 1923-1945 yılları arasındaki dönemde dış ilişkilerinde, önceki ve sonraki döneme göre daha bağımsızdır. Bu bağımsızlık sürecinde bile, sosyal, siyasal, hukuksal yapı radikal bir değişime, toptan bir restorasyona tabi tutulmuştur.

Türkiye, Atatürk döneminde tam bağımsız olmakla birlikte, genel olarak, 1920-1945 döneminde, SSCB'den uzaklaştıkça İngiltere'ye yaklaşmıştır. 1930'lardan itibaren İngiltere ve Fransa'ya yakındır. Ancak Almanya ile ilişkilerinde de temkinlidir. Almanları tutan önemli bir asker-bürokrat çevre bulunmaktadır. Savaş ortamında ise dengelere göre hareket edilmektedir. Bu bağlamda, önce 19 Ekim 1939'da İngiltere ve Fransa ile Üçlü İttifak Antlaşması; 1941'de ise Türk-Alman yakınlaşması çerçevesinde 18 Haziran 1941 tarihli Türk-Alman Saldırmazlık Antlaşması imzalanır. Her türlü saldırıya ve farklı ittifaklara karşı duyarlı bir durum söz konusudur. İnönü döneminde 1943'e kadar denge politikası çerçevesinde dış ilişkiler yürütülürken, 1943'de Almanların SSCB'ye yenilmesinin ardından İngiltere ve II. Dünya Savaşı sonrası da kesin bir Amerika yanlılığı ortaya çıkar.

Sovyetler Birliği'nin Stalingrad zaferi sonucu II. Dünya Savaşı'nın kaderi değişir. Bu sonuca bağlı olarak, Türkiye'de de özellikle İngilizlere daha yakın olan liberal çevreler demokrasiden söz etmeye başlarlar. Oysa bu durum ortaya çıkmadan önce herkese eşit haklar tanıyan demokratik bir rejim kurmak, yöneticilerin aklının ucundan geçmez. Ancak yeni gelişmeler ortaya çıktıkça, demokratik cephe yanlısı yazarlar, yazılarında, artık CHP'nin devrimci özelliklerini kaybettiğini, faşistlerle iş birliği yaptığını söylemeye, savaşı demokratik cephenin kazanması ve Türkiye'nin de bu cepheye dâhil olması ile ülkenin onurunun kurtulacağını belirtmeye başlarlar.

1945'te konjonktür çok hızlı değişir. Türkiye demokrasiye geçme kararı almak zorunda kalır. Batı yeni bir biçim alırken, Türkiye'nin de demokrasi yanlısı Batı'yı yakından izlemesi gerekmektedir. II. Dünya Savaşı'nın sonuçları belli olmaya başladıktan sonra iktidar basın üzerindeki sansürü kısmen kaldırır. Buna bağlı olarak sosyologlar, siyasetçiler, hukukçular da demokrasi konusunda değerlendirmeler yapmaya başlarlar (Kanad, 1945, s. 4-5). Dönemin önde gelen sosyologlarından Hilmi Ziya Ülken, demokratik toplumların monarşik ve aristokratik toplum şekilleriyle mücadele ede ede oluştuklarını yazar (Ülken, 1946, s. 3). Oysa bizim devletimiz demokrasiye geçme kararı verdiğinde ne monarşik, ne de aristokratik bir yapıya sahiptir. Dolayısı ile Türkiye ne tarihsel ve hâl açısından Batılı toplumlara benzemekte ve ne de Batı'da olduğu gibi sınıf mücadeleleri kaynaklı demokratik kazanımlara sahiptir. Diğer yandan, dış konjonktüre göre bazı

düşünsel söylemlerin öne çıkarılmasına karşın iktidarın buna hâlâ tahammülü yoktur. Bazı temel hak ve özgürlüklerin önündeki engellerin gevşetilmesini, daha demokratik bir toplum yapısının oluşturulmasını isteyen söylemleri dile getiren basın yayın organları devlet-hükümet provokasyonu ile yok edilmekte, daha liberal düşün kırıntıları komünistlikle suçlanmaktadır. Bir başka anlatımla, dış konjonktürün çok partili demokratik bir sisteme geçme dayatması ilk anda iktidarı germektedir. Bu sürecin daha da net yorumu; iktidar, demokratikleşme konusunda içeriden gelen baskıları şiddetle bastırmakta, dış baskıları ise kabullenmek zorunda kalmaktadır. Batı baskısı ve uluslar arası konjonktür sonucu çok partili demokratik sisteme geçilir ama 1946 seçimlerinde açık oy, kapalı tasnif ile demokrasinin ruhu katledilir. Yine ilerleyen yıllarda, seçim sonuçlarına dayalı olarak iş başına gelen iktidarlar, demokrasi dışı uygulamalara yönelmekte sakınca görmezler. Demokrasi adına halkın oyuna talip olan politikacılar, o halkın kendini yönetebileceğine inanmayarak, çok partili sistemde tek parti dönemi alışkanlıklarını sürdürmeye devam ederler. Tüm bu davranışlar da ülkede demokrasi kültürünün kesinlikle içselleşmediğini ve iktidarların demokrasiye dış zorlamalar sonucu geçtiklerini kanıtlar.

Dönemin demokrasi yanlısı genel eğilimlerini ve düşüncesini en iyi şekilde ortaya koyan Mehmet Ali Aybar, 1945'te verdiği bir konferansta, Birleşmiş Milletler'in kuruluşu ve amaçlarına ulaşılması hâlinde bunun insanlık ve dünya barışı için çok önemli bir başarı olacağını belirtir. Zira bu özgürlükler rejimi dünyayı demokrasiye götürecektir. Demokrasi ise dünya barışının temellerinden biridir (Aybar, 1945, s. 207). Aybar'a göre Birleşmiş Milletler Anayasası'nda demokrasi evrensel bir hükümet şekli olarak tanınmalıdır. Aybar, I. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan yeni rejimlerin demokrasiye karşı olduklarını, klasik demokrasilerden daha ileri bir demokrasi kurmakla övündüklerini belirtir. Ancak bu rejimler artık tarihe karışmışlardır. Diğer demokrasi iddiaları artık geçerliliğini yitirmiş ve klasik demokrasiler öne çıkmıştır. Daha iyi ve daha ilerisinden vaz geçtik, klasik demokrasinin hürriyet ve eşitlik ilkesi yeterlidir. Bununla yetinmek gerekir (Aybar, 1945, s. 208). Aybar'a göre demokrasi bir kültür, olgunluk ve fazilet rejimidir. Ancak bu özelliklere tam olarak sahip olmayan toplumlarda demokrasiye vesayetle ulaşılması gerektiği görüşünde olanlara katılmak da mümkün değildir. Ona göre halkın yetkinlik ve olgunluk düzeyini iktidar mevkiinde bulunan zevat takdir edeceğinden, vesayet rejimi ile demokrasiye geçmek mümkün olmayacaktır. Bugün en ileri demokrat milletler, bu evrime vesayet rejimi ile değil, demokratik hakları kullana kullana ulaşımlardır (Aybar, 1945, s. 208-209).

1945-1950 dönemi literatürü incelendiğinde sadece Mehmet Ali Aybar değil daha birçok hukukçu liberal demokrasinin ne olduğunu, demokrasinin nasıl ve hangi organlara dayalı olarak işlediğini anlatan yazılar yazmışlardır. Bu yazıların neredeyse tümünde, geçmiş dönemlerde uygulanan sistemin gerçek bir demokrasi olmadığı anlatılmaktadır. Bu görüşleri kaleme alan hukukçu ve sosyologlara göre, Türkiye liberal demokrasinin geçerli olduğu ülkelerin demokratik kurumlarını örnek almalıdır. Türkiye bu yeni dünya düzenine katılmalı, Batı'nın yanında bulunmalıdır. Oysa Batıcı olmak başka şey, Batı demokrasisini uygulamaya koymak başka şeydir. Demokratik düşünceye ve demokratik bir siyasal sisteme sahip olmadan da Batıcı olmanın mümkün olduğuna dair son derece zengin örnekler vardır.

Türkiye'de her türlü değişimi, yeniliği devletten bekleyen düşünceye, demokrasinin ülkeye yerleştirilmesi sırasında da tanık olmaktadır. Mehmet Emin Erişirgil, Eylül 1945'te, "Kim ne söylerse söylesin, nasıl eleştirirse eleştirsin. CHP, demokrasiyi geliştirme amacına doğru durmadan yürüyecektir. Bunu falanı veya filanı memnun etmek için değil, daima gelişmekte olan programı halkçılığa dayandığı için yapacaktır." der (Erişirgil, 1945, s. 3). Bu alıntının da ortaya koyduğu gibi, demokratik kazanımlar için halkın, baskı gruplarının, sendikaların hak talebi ile ortaya çıkmasını kimse beklememektedir. Demokrasi, devlet ve devlet partisi CHP istediği için getirilmektedir. Bu düşüncenin tarihsel ve toplumsal nedenleri vardır. Devlet babadır ve halkı için doğrusu ne ise onu yapar. Ülkeye ve halka demokrasi lazımsa onu da devlet getirir. Devlet halkına yanlış yapmaz. Bu zihniyete, anlayışa sadece halk değil, aydınlar da sahiptir.

Halkın gerçek bir demokrasi talebi yoktur. O sadece CHP'den kurtulmak istemektedir. Demokrasi araçtır. Halkın demokrasi talebi nasıl olsun ki. Demokrasi sınıflı toplumların ürünüdür. Türkiye ise sınıfsız, imtiyazsız, dayanışmacı bir toplum olmakla övünmektedir. Diğer yandan, halkın yüzde sekseni köylerde, bir kesimi kasabalarda ve çok azı kentlerde yaşamaktadır. Köylünün ve kasabalının gerçek anlamda demokratik bir rejim kurması mümkün müdür? Böyle bir toplumsal yapının demokrasiyi savunmasını, mücadele etmesini beklemek büyük bir çelişki değil midir? Bir taraftan Batı'dan farklılığımızla öğüneceğiz, diğer yandan Batı'nın tarihsel-sosyal-emperyal tarihi sonucu ortaya çıkan kurumlarını Türk toplumuna aktarıp sınıfsız, imtiyazsız, dayanışmacı bir toplumdaki demokrasiye geçmesini bekleyeceğiz.

Türkiye'nin tarihsel yapısı Batılı toplumların evrimsel yapısı ile benzerlik göstermez. Türk toplum tarihinde Batı tipi sınıflar görülmezken, demokrasi Batı'da sınıflı toplumların ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Türkiye'de demokrasinin alt yapısı

açısından belli kesimlerden ve burjuvadan söz edilmesi ve böylece sosyal yapısının Batı'ya benzetilmeye çalışılması zayıf tezlerdir. Türkiye'de burjuva sınıfı yoktur. Burjuva ile ilgisi olmayan, devletin yarattığı ve devletin kölesi olan ihale zenginleri bulunmaktadır. İttihatçılardan beri millî burjuva yaratma teşebbüsleri başarılı olamamıştır. Diğer yandan, devlet, Varlık Vergisi ile gayri-Müslimlerin sermaye biriktirmesini, Toprak Mahsulleri Vergisi ile de kırsal kesimdeki burjuva benzeri gelişmeleri kontrol altına almış; devletten bağımsız söylemler, demokrasi de dâhil, her ne olursa olsun, komünistlikle suçlanıp yayın organları yerle bir edilmiştir. Böyle bir yapıya ve anlayışa sahip toplumun Batı tipi demokrasiye hazır olduğu iddiası havada kalmaktadır.

1945 öncesi demokrasi ile ilgili tek bir ses çıkmazken, görüş bildirilmezken, bu konuda kafa yormayan çevreler ve kişiler 1945'te, "Demokrasi isteriz, özgürlük isteriz." derken bile devletin en üst makamlarından gelen kişilerin bu konudaki eğilimlerini görmeden önce kesinlikle harekete geçmemişlerdir. Bu, üzerinde durulması gereken bir konudur. DP'yi CHP'liler kurmuştur. Başta İsmet İnönü olmak üzere CHP'den ayrılmayanlar da desteklemiştir. Parti kurmaya aday ekip ile CHP arasında devletin kurucu felsefesinin temel esasları üzerinde anlaşmaya gidilmiştir. CHP'den çıkmayan, devletin eli değmeyen partiler yaşama olanağı bulamamıştır.

Demek ki, her dönem olduğu gibi bu dönemdeki siyasal ve sosyal değişimler de temel etken açısından dış konjonktüre göre gerçekleşmiştir. Türkiye'nin demokrasiye geçişi Batı baskısı ve dış konjonktürün ürünüdür. Türkiye'de demokrasiye geçişin kararını devlet dış gelişmeleri esas alarak vermiştir. Bu gelişmeler olmasaydı demokrasiye geçilemezdi. Türkiye'de Batı tipi sınıf yapısı olmasa bile, sınıfsız halk, CHP'ye yabancıydı. Yapılan devrimleri benimseyerek desteklememiş, pasifist şekilde karşı çıkmıştı. Muhafazakâr kitleler daha yerli, dindar, geleneksel-dinî önderlere, politikacılara eğilim gösteriyordu. Üzerinde savaş yıllarının verdiği yorgunluk, yoksulluk, bezginlik ve jandarma korkusu vardı. Kıtılık, karaborsa belini bükmüş, ürününe daha tarlada iken vergi olarak el konulmuştu. CHP'den tamamen soğumuş ve uzaklaşmıştı. Halkın beklentisi demokrasiden ziyade başka bir parti yönetimiydi.

Türkiye'de demokrasiyi besleyecek sınıfsal bir yapı yoktur ama yekpare bir kitle vardır. Halkın çoğunluğu CHP içinden çıkan, tanınmış ve özellikleri bilinen, kendine daha yakın bulduğu politikacıların kurduğu DP'ye sempati ile bakmaktadır. DP, CHP'ye göre değişim, özgürlük, yeni haklar ve liberalleşme umududur. Halk için yeni parti yeni umutlar, yeni heyecanlar demektir. CHP iktidarı tek parti

yönetimi sırasında teorik açıdan yeni bir halk yaratmaya çalışmış, köylüyü milletin efendisi ilan etmiş ancak onun kimliği ile Ankara'ya girişini bile yasaklamıştır. Şimdi köylü demokrasi aracılığı ile vatandaş olmanın gücünü göstermiş olmanın dayanılmaz hafifliğini yaşamaktadır. İktidar gücünün dayanılmaz çekiciliğine kapılan halk, bu duyguyu yaşamak ve kendisini insan yerine koymayan çevrelerden demokrasi aracılığı ile hesap sormanın peşindedir. Halk, ağırlıklı olarak, çok partili bir sistemin, şu ya da bu partinin değil; düzeni sarsmayacak, geleneksel değerlere daha yakın, bu açıdan tanınmış, devlet deneyimi olan, devlete bağlı, geleneksel-dinsel açıdan güvenebileceği, radikal olmayan kişilerin kuracağı bir partinin peşindedir. Ancak iç faktörler ne olursa olsun, halkın sessiz çılgınlıkları ne kadar derin olursa olsun sonuç dış konjonktürün ürünüdür. Birleşmiş Milletler Anayasası'nın imzalanması, İkinci Dünya Savaşı'nı Demokrasi cephesinin kazanması ile dünyaya hâkim duruma geçen demokratik ideolojilere Türkiye'nin siyasal sistemini uyarlaması gereklidir. Türkiye BM'de kurucu üye olmak, Batı ile iyi ilişkiler sürdürebilmek ve hatta Batı çıkarlarını korumak adına bu değişimi gerçekleştirmek zorundadır. Batılıların da Türkiye'yi çıkarları nedeniyle kendi hâline bırakması mümkün değildir. SSCB'den gelen tehditler de Türkiye'nin hızlı bir şekilde Batı cephesi ile bütünleşmesini hızlandıran bir başka dış faktör olarak ortaya çıkmaktadır (Ünal, 1994, s.191-192).

Kısaca, Batı tipi demokrasi anlayışını ve kültürünü millî unsurlarda aramak doğru değildir. Cumhuriyet ile birlikte CHP ve resmî ideoloji, sınıfsız bir toplum öngörmüş, devlet-parti bütünleşmesini gerçekleştirmiştir. CHP'nin ve devletin aklında yakın gelecekte demokratik bir yapıya geçme düşüncesi yoktur. Ancak II. Dünya Savaşı sonrası uluslar arası alandaki gelişmeler, Türkiye'yi demokrasiye geçmeye zorlamıştır. Zira Türkiye, Batı çıkarları adına, Batılılar tarafından kendi hâline bırakılmayacak bir bölgededir. SSCB'ye karşı enerji kaynaklarının kontrol altında tutulması gerekmektedir. Türkiye'nin de uluslar arası ilişkilerde kendi başına kalma gibi bir niyeti yoktur. Batı egemenliğindeki düzene uyar ve demokrasiye geçer. Bu BM Anayasası'nın gerekli gördüğü bir durumdur. Olay bu kadar yalın ve sadedir.

Kaynaklar

- Aybar, M. A. (1945). Yarının barış düzeni hakkında düşünceler. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 11 (1-2). 207.
- Erişirgil, E. (1945). Demokrasi ve parti terbiyesi. *Ülkü Dergisi*, 95, 3.
- Güngör, E. (1987). *Dünden bugünden*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- İrem, N. (2003). Bir değişim siyaseti olarak Türkiye’de cumhuriyetçi muhafazakarlık: Temel kavramlar üzerine değerlendirmeler. *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2007). Türkiye’de siyasal fikir hareketleri ve iktidar sorunu. *Bilim Sosyolojisi: Bilim Tarihi ve Yöntem, Sosyoloji Yıllığı 16*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kanad, H. F. (1945). Demokrasi ve tolerans. *Ülkü Dergisi*, 96, 4-5.
- Ülken, H. Z. (1946). Demokratik cemiyetlerde İleri Geri. *İstanbul Dergisi*, 64, 3.
- Ülkü Halkevleri Mecmuası (1939). *Millî Şef’in İstanbul üniversitelilerine ve bütün vatandaşlara hitabesi*, 74.
- Ünal, O. (1994). *Türkiye’de demokrasinin doğuşu: Tek parti yönetiminden çok partili rejime geçiş süreci*, İstanbul: Milliyet Yayınları.

CUMHURİYET DÖNEMİNDE DÜŞÜNCE VE KÜLTÜR HAYATI (1918'DEN 1938'E)

Dr. Necmettin TURİNAY*

GİRİŞ

Bu satırların yazarı hemen hatırlatılması gerekir ki ne bir tarihçi ne de meşgul olduğu alan itibarıyla doğrudan felsefeci veya sosyolog. Hâl böyle olmakla beraber, bir edebiyat araştırmacısının günöbirlik okumaları sırasında, bu tür konulara ilgi duymaması da mümkün olmuyor. Dolayısıyla bu denemenin kendi sınırları içinde değerlendirilmesi, ayrıca bir edebiyat araştırmacısının ilgi alana dönük bakış açısını yansıtmaması biçiminde ele alınması uygun olur.

Bu tür bir konuyu ele almanın güçlüğü, sanırım siz de takdir edersiniz. İlk elde düşünce faaliyetine nasıl bir sınır çizmek gerekir? Realitede karşılığını aramaya kalkışamayacağımız hasbî bir tefekkür müdür burada kastedilen? Ya da felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi alanlarda üretilmiş, her türlü bilgi ve çalışma mı? Yahut da politik sistemlere, iktisadî nazariyelere, dine, insana ve toplumsal yapılara kadar uzanan, daha geniş alanlara da açılmalı mıyız? Fakat önümüzde kültür denilen bir havza da bulunduğu için, sanırım meseleyi daha bir genişlik içinde ele almak mecburiyeti kendiliğinden hâsıl olacaktır.

İşte bütün bu söylediklerimizi tek tek düşünce ve düşünörlere ait biyografiler biçiminde değil de tarihî bir istihale, bir akış biçiminde ele alabilir miyiz? Bu yazıyı kaleme alırken bizi asıl düşöndüren tarafın burası olduğunu söylememiz gerekiyor. Bu noktada elimizin altında Hilmi Ziya, Kurtuluş Kayalı ve Bayram Kaçmazoğlu ve daha başkalarının çalışmaları bulunsa bile kastım bunların daha bir ötesinde. Kaldı ki Hilmi Ziya'nın *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nin ikinci cildi, bir tarihten ziyade müstakil biyografiler biçiminde. Dolayısıyla eserin ikinci cildi yani cumhuriyet dönemi, tarihsel bir dizge oluşturuyor denilemez.

Daha açığı da piyasada yaygın olan İnkılâp/Cumhuriyet tarihleri ya da edebiyat tarihleri gibi; Türkiye entelektöel kamuoyunca kabul görmüş, yaygın bir düşünce tarihi algılamamız henüz mevcut değil. Bu bakımdan düşünce faaliyetini ve

* Yazar

her türlü kültürel gelişmeyi, kendi dar havzalarından çıkararak bir akış, devirden devire intikal eden bir istihaleye dönüştürmek, sanırım faydadan hali değildir.

Kuşkusuz bunun yapılabilmesi için, düşünürün ve eserinin içinde doğduğu şartlarla ilişkilendirilmesi, ondan yansıyan tesirlerin tayini ve özellikle de düşünce faaliyetinin devirden devire intikalini yani devam kabiliyetini, onun yeniden batıp-çıkma zamanlarını, ayrıca bunun altında yatan sebeplerin izahı vs. gerekir. Zaten bu çalışmanın amacı da burada toplanmaktadır. Bir döneme veya kişiye ait fikir faaliyetinin derinlemesine ele alınmasından ziyade, onun doğuş ve intikal şartlarının tebarüz ettirilmesi gibi bir şey sizin anlayacağınız.

Bunu yapmak ve lâzım gelen bir kavrayışa dönüştürmek için, ister istemez bazen tarihî vukuata, bazen de dönemin edebî eserlerine başvurmak lüzumu kendiliğinden hâsıl olacaktır. Çünkü ilgili düşünce faaliyeti, şimdi tarih olmuş bir zaman ve şartlarda tekevvün etmiş değil midir? İkincisi, edebî eserler ve bazen de bazı büyük sanatçılar, dönemin ruhunu yansıtan en iyi aynalar mesabesine yükselirler. Yani asıl amacımız tarihten ve edebiyattan söz etmek olmamakla beraber, kanaatimizi bazen kuvvetlendirmek bazen de teyit etmek, dahası kültür ve düşünce faaliyetine sağlam bir zemin oluşturmak bakımından, sık sık tarihe ve edebiyata başvuracağımızı şimdiden kaydedelim.

I. Bir Ara Dönem/Geçiş Dönemi: Mütareke'den Cumhuriyet'e

Burada her şeyden evvel Mütareke ve Millî Mücadele kavramlarının vuzuha kavuşturulması gerekiyor. Mütareke Dönemi ne zaman başlar ve biter, Millî Mücadelenin bu dönem içindeki yeri neresidir gibi. Çünkü bu iki dönemin iç içe geçmişliği, birtakım bulanıklıklara yol açabilmektedir. Yalnız burada söyleyebileceğimiz, İstanbul'un işgali (30 Ekim 1918) ile başlayan Mütareke/işgal döneminin, cumhuriyetin ilânının hemen öncesinde, Ekim 1923'te ancak sona erebildiğidir. İşte Mütareke denilen ve beş yıla yakın bir süre devam eden dönemin içinde veya kenarında yer alır Millî Mücadele.

Fakat fikrî ve edebî faaliyetlerden hangilerinin Mütareke Dönemi, hangilerinin de Millî Mücadele ile ilişkilendirilmesi gerektiği, ister istemez bazı karışıklıklara yol açabilmektedir. Bu bakımdan şöyle bir tasnif her hâlde yanlış kaçmaz: 1918'den 1921'e kadar olan birinci aşama ki, ilk olarak bu sırada İnönü savaşlarının kazanılması ile Millî Mücadele İstanbul aydınlarının bayağı dikkatini çekmeye başlıyor. Nitekim bu meylin işaretlerini *Dergâh*, *Yarın* gibi dergilerle, Celâl Nuri'nin gazetesi *İleri*'den rahatlıkla takip edebiliyoruz. Dolayısıyla Mütareke

Dönemini ikiye bölen, edebiyat ve düşünce hayatımızı da yeni bir intikal süreci olarak algılamamıza yol açan bu süre her bakımdan önemlidir. İşte bu dönemi mütarekeden cumhuriyete geçiş gibi, bir nevi “*ara dönem*” olarak değerlendirmek sanırım yanlış olmaz. Gene unutulmaması gereken bir başka nokta da döneme ilişkin her türlü düşünce, kültür ve sanat veriminin işgal şartlarında gerçekleştiği hususudur. Yani İstanbul henüz işgal altındadır ve Ankara’nın vesayetine, denetimine ve motivasyonuna tâbi değildir. Nitekim İstanbul’un tahliyesi sağlandıktan sonradır ki, Ankara ve İstanbul’un fikrî verimleri ancak o zaman ortak bir havza teşkil edebilecektir.

Bu kısa izahın ardından, özellikle Mütareke Dönemi İstanbul’una hâkim toplumsal psikolojiye de temas etmek gerekir. O şartlar tarihî bir imparatorluğun tasfiyesi sürecidir ve doğurduğu acı da her türlü tasvirin üzerindedir. Bölge coğrafyalarındaki hesaba gelmez nüfus kırımından kaçıp kurtulabilen aileler, türlü zilletlerle yüz yüze!.. Yerli veya göç etmiş ailelerin hemen bütünü çökmüş vaziyette. Toplum tarihî şoklarından birini daha yaşıyor ki, hemen her aile yaşlı, kadın ve çocuklardan ibaret!.. Ailenin direği olan genç ve orta yaş gruplarının çoğu da esir veya şehit!..

Bu bakımdan metninde somut bir işaret ve telmih bulunmamakla beraber, Ahmet Haşim’in *O Belde* şiirini, dönemin şartlarından vahşet getirmiş bir ruhun, yerlere ve göklere sığmayan ızdırapları biçiminde okumak yanlış olmaz. Dolayısıyla Ahmet Haşim’in şiirindeki kızıl renk hâkimiyetini, herhangi bir akşamdan veya akşamlardan sağılan bir akis ve tedariler demeti olmanın ötesinde, çeyrek yüzyıldır devam eden savaş ve yıkımlardan arta kalmış kanlı tabloların, bilinç dışı bir yansıması olarak değerlendirebiliriz. Zaten devir ve dönemlerin ruhunu, asıl bu tür şuur dışı yansımalarda aramak icap eder. Nitekim buna, daha sonraki bir zamanda bestelenmiş bir aşk şarkısında da şahit oluyoruz:

“Batan gün kana benziyor/Yaralı cana benziyor

Ah ediyor bir gül için/Şu bülbül bana benziyor.”

Burada batan gün, kan, yaralı can, gül, bülbülün yanık feryadı vs. hemen hepsi bizi, sözünü ettiğimiz derin şoka ve kanlı manzaralara taşımaktadır.

Bu atmosfer içinde Mütareke Döneminde, ne kadar süreceği de belli olmadığı için, toplum ve aydınlar arasında derin bazı ayrışmalar yaşanmış; kendini işgal şartlarına adapte edenlerle, bundan acı duyan sınıflar birbirinden ayrılmıştır. Nitekim Muhsin Ertuğrul yönetimindeki Darülbedayi çevrelerinin mizah ve komedi düşkünlüğü, bu ayrışmanın bir yanını teşkil eder. Gene bu kesimlerin yanında yer

alan türlü alt kültür gruplarının, İngiliz yönetiminin arkalaması ile kendini açığa vurmaları!... Dolayısıyla asıl toplum bunlardan vahşet getirerek Millî Mücadeleye daha bir meyil göstermektedir. Nitekim Yakup Kadri'nin *Sodom ve Gomore*'si (1928), bu bakımdan dönemin ruhunu aksettiren en iyi eserlerden biri kabul edilebilir.

Sonra aynı dönem içinde, fikrî veya siyasî öncülerin çoğu da Malta'da sürgün vaziyettedir. *İslamcılık* ve *Türkçülük* gibi tutumlar siyasi birer suça dönüşmüş, öncülerini kaybetmiş ve hiçbir gelecek vaat edemez duruma düşmüşlerdir. Dahası, maruz kalınan acı akıbetin yegâne sorumlusu onlarmış gibi bir muamele de görmektedirler. Dolayısıyla onlardan beklenen, kendi geçmişlerine dönük bir özdeşiriden başka bir şey değildir.

II. Geçiş Döneminde Ortaya Çıkan Düşünce Akımları: Mesleki İctimâî, Bergsonculuk, Sosyalizm

İşte bu ortamda toplum, daha yeni düşüncelere ve ayağı yere basan gerçekçi öncülere ihtiyaç duymakta idi ki, Prens Sabahattin tam da bu sırada İstanbul'a döndü. Ayrıca onu uzun yıllardır yurt dışında yaşamaya mecbur bırakan İttihat ve Terakki yönetimi de ortadan kalktığına göre, bundan tabii bir şey olamazdı. Gene Ziya Gökalp'le birlikte Türk sosyolojisinin öncülerinden biri olan Prens Sabahattin yurda döndüğü sıralarda, *anti-kolonyalist* nitelikler taşıyan *Türkçülük* ve *İslamcılık* gibi makro yaklaşımlar bayağı itibar kaybetmiş, diğer yönüyle de işgal güçleri tarafından suç kapsamına alınarak âdeta yargılanmak gibi bir duruma düşmüşlerdi. Dolayısıyla böyle bir ortamda kendini hissettirmeye başlayan yeni düşünce akımları arasında *mesleki içtimâicilik*, *Bergsonculuk*'la iç içe seyreden *yeni bir milliyet yorumu* ve Sovyet devriminin Türkiye'ye kadar uzanan yansımaları arasında *sosyalizm* bayağı öne çıkmaya başlamıştı.

1. Mesleki İctimâî

Bu arada İttihatçıların yurdu terk etmesi ve Ziya Gökalp'in de Malta'ya sürgünü dolayısıyla, *mesleki içtimâî* düşüncesinin, bu akımlar arasında en kuvvetlisi ve yaygını olduğu ilk elden söylenebilir. Kaldı ki 1908'den beri bu düşüncenin zihinlerde iz bıraktığını, imparatorluğun tasfiyesi ile sonuçlanan akıbet karşısında da bir nevi haklılık kazandığını kabul etmek gerekir. Durkheim sosyolojisine karşı ciddi bir alternatif teşkil eden, Le Play ve Demolins'ten etkilenen Sabahattin'in *ademi merkezîyet* ve *teşebbüsü şahsi* görüşünü iç içe kılan bu yaklaşım, işgal

İstanbul’unda derhâl kurumlaşmaya geçer ve başkanlığını da Mehmet Ali Şevki’nin yaptığı *Mesleki İctimai Cemiyeti* etrafında çalışmalarına hız verir. Prens Sabahattin’e verdirdiği çeşitli konferansların yanı sıra, cemiyetin yaptığı önemli işlerden biri de Sabahattin’in, *Türkiye Nasıl Kurtulur* (1918) adlı eserinin yeni bir baskısını gerçekleştirmek olur.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Prens Sabahattin sosyolojisi, iki ana temel üzerinde gelişir. Bunlardan biri onun, Türk toplumu hakkındaki önemli tespitlerini ortaya kor. Prens Sabahattin’e göre Türk toplumu katı *cemaatçi* bir yapı arz etmektedir. Asırlar içinde üst üste yığılmalarla, bu cemaatçi yapı öyle bir hâl almıştır ki neredeyse insan kişiliğini bir hiç mesabesine indirmiştir. Bu katı *dayanışmacı* yapı karşısında kişinin hiçbir gücü bulunmamakta, o iki ayağı üzerinde duramamakta, dolayısıyla da onun adına ihtiyacı duyduğumuz bir iradeden, teşebbüs aktivitesinden ve hürriyet ihtiyacından söz edilememektedir.

Öyleyse irade ve hürriyetini topluma, cemaatlere veya onun kurumsal iradesi mesabesindeki kamu idaresine devreden “*mücerret insan*”la nereye varılabildi? Onun için, birey olarak kendi ferdiyetinin şuurunda, yeni bir insana olan ihtiyaç her şeyin üstündedir. Eğer böyle bir insan tipi ve toplum inşa edemezsek bu ülkede ne yönetimlerin denetlenmesinden yani mutlakiyet idarelerinden kurtulmak ne de kişinin ekonomik bağımsızlığından yani ülke kalkınmasından söz edilemez. Meşrutiyetin ilanı bu bakımdan, geleceğimiz adına bir teminat teşkil edemez. Çünkü insan ve toplumun bu aşırı cemaatçi yapısı, yeni yeni mutlakiyet idarelerine vücut verir durur.

Sabahattin’in diğer bir düşüncesi ise Türkiye’nin bugün de gündeminde bulunan *ademi merkezîyet* telâkkisidir. İnsanı toplum karşısında güçlü kılmaya ve türlü teşebbüs aktiviteleri ile onu donatmaya dayanan bu ilk prensibin yanı sıra Prens Sabahattin şehir, kasaba ve eyalet yönetimlerine yeni bir şekil verilmesi gerektiğini de ileri sürmektedir. İkinci Mahmut’tan itibaren baş gösteren merkezîyetçi yönetim anlayışı ile artık bir yere varılamayacağı ortaya çıkmamış mıdır? Topluma ait her türlü irade ve yetkiyi kendinde toplayan merkezîyetçi yönetim, bu hâliyle toplumu sürekli kendine muhtaç ve tâbi hâle getirmekte değil midir? Dolayısıyla ülkemizde, cemaatçi toplumsal yapılar nedeniyle bireyin; devlet yani kamu idaresi karşısında da toplumun, yani şehir ve kasaba yönetimlerinin herhangi bir yetkisi ve inisiyatifi kalmamıştır. Bu bakımdan ikinci derin, tarihî hastalığımız burada yatmaktadır. Onun için her türlü vilayet ve kaza idarelerinin güçlendirilmesi, bu tür idare birimlerinin kendi kararlarını alabilecek, ihtiyaçlarını görebilecek şekilde yeniden düzenlenmesi icap eder. Dolayısıyla eğitim sisteminin

de kişiyi öne çıkararak ve toplumun kendi kendisini yönetebileceği yeni bir anlayış üzerine bina edilmesinden başka çare bulunmamaktadır.

Bu arada *mesleki içtimâicilerin* Mütareke Döneminde, doğrudan politik bir tutum içine girdikleri de görülmektedir. 4 Mayıs 1919'da kurdukları *Millî Ahrar Fırkası*'nın, Prens Sabahattin'in görüşlerini temel aldığı bu vesile ile kaydetmek gerekir. Prens Sabahattin'i daha Paris yıllarından tanıyan Abdülhak Şinasi Hisar'ın da kurucuları arasında bulunduğu bu parti, Millî Mücadelenin kaydettiği başarıya paralel olarak Anadolu'dan yana bir tavır takınmıştır. Bilâhare de kendi kendini feshetmek durumunda kalmıştır. Bu bilgiyi şunun için vermek ihtiyacını duyuyoruz ki, Saray'a mensup birisi olarak Prens Sabahattin'in, Anadolu hareketine karşı herhangi bir kompleksi bulunmamakta idi.

Fakat buna rağmen de Prens Sabahattin'in, bazı tebrik telgrafları hariç, Millî Mücadele kadroları ile herhangi bir ortak çalışmasına şahit olunmadı. Çevresinin her türlü fiili desteğine rağmen!.. Zaten İstanbul'un tahliyesi üzerinden fazla bir zaman geçmeden, Saray mensupları ile birlikte Prens Sabahattin yurt dışına sürgün edildi. Oralarda da perişan bir şekilde hayatı sona erdi (1948). Ne var ki onun düşünceleri hiç kaybolmayarak tesirini günümüze kadar da sürdürmeye devam etti.

Hatırlamak gerekir ki Prens Sabahattin'in düşünceleri 1908 sonrasında reel bulunmamış, imparatorluğun dağılabileceği korkusu ile de gizli bir suikast planı gibi telâkki edilmişti. Aslında onun böyle bir niyeti bulunmamakla beraber, meşrutiyetin doğurduğu anarşi ve parçalanma histerisi içinde İttihatçılar, ister istemez daha sıkı bir yönetime başvurmuş ve dolayısıyla Sabahattin'in düşünceleri de savunulamaz bir hâle gelmişti. Neticede de Ziya Gökalp'in *solidarist/cemaatçi* toplum yorumlarının önü alabildiğine açılmış ve âdeta rakipsiz kalmıştı.

“Fert yok cemiyet/cemaat var” anlayışına dayanan Ziya Gökalp düşüncesinin, sonuçta insanı vazifesini yapan ve gerisini düşünmeyen bir itaatkârlığa davet ettiği bilinen bir husustur. Fakat unutulmamalı ki Ziya Gökalp'in düşüncesi, sırf bu iki cümleye indirgenemez. Gökalp'in Mütareke Döneminde ülkede bulunmaması, ayrıca eski tesirinin de azalması dolayısıyla, ilgili düşüncenin burada daha fazla açılmasına gerek var mıdır bilmiyoruz. Ne var ki Gökalp Malta dönüşü, Diyarbakır'da çıkaracağı *Küçük Mecmua* ile tekrar gündeme gelecektir. Ondan asıl o zaman, genişliğine söz etmek daha münasip olur diye düşünüyoruz. O zaman görülecektir ki bitmiş sanılan bir tesir, yeni baştan nüks edivercektir. Fakat kuşkusuz kendini ciddi bir özeleştiriden geçirmiş ve Türkiye'nin yeni şartlarına da daha bir adapte etmiş olarak!..

2. Bergsonculuk ve Yeni Milliyet Yorumu

Mütareke Döneminde ortaya çıkan düşünce akımlarından bir diğeri de Bergsonculukla birlikte kendini yoğun biçimde hissettiren yeni bir milliyet yorumudur. Bergsonculuğu ve dönemin düşünce ve sanat hayatındaki yansımalarını izleyebileceğimiz çeşitli kaynaklar mevcuttur. *Dergâh* dergisi ve İsmail Hakkı, Mustafa Şekip, Yahya Kemal ve A. Şinasi Hisar'ın yazıları gibi!.. İşgal kuvvetlerinin emperyal gücü karşısında, çaresizliğini derinden duyan ruhların isyan hislerine tercüman olan bu akımın, Mütareke Dönemindeki tesiri sanıldığı kadar aksine çok fazladır. Darülfünun hoca ve öğrencilerinin yanı sıra, sanat ve edebiyat çevrelerini de harekete geçiren akımın öncüleri, hiç şüphesiz İsmail Hakkı Baltacıoğlu ile Mustafa Şekip Tunç'tur. Bu arada Yahya Kemal, Yakup Kadri ve Abdülhak Şinasi Hisar'ın, ayrıca yukarıdaki iki öğretim üyesinin yazılarını yayımlayan *Dergâh* dergisi, Mütareke Dönemi şartlarında Bergsonculuğun merkez üssü konumundadır.

Nitekim dönemin önde gelen düşünür sanatçılarında A. Şinasi Hisar, 1921 civarında yazdığı yazılarda, kurtuluşumuz için lâzım gelen “ateşi ve nûru” ancak benliğimize doğru inerek kendi ruhumuzun derinliklerinde bulabileceğimizi ifade eder. Zaten ona göre “*tekâmül, terakki ve medeniyet*” dıştan gelme ve ithal bir şey değil, içten gelme bir inkişaf, bir hamledir. (Bkz. A. Şinasi Hisar, *Kitaplar ve Muharripler I / Mütareke Dönemi Edebiyatı*, İstanbul 2008) İşte bu yorumu Yahya Kemal, aynı topraklar üzerinde sürekli yaşamakla ulaşılan bir *vatan* fikrine ve *milliyet* yorumuna yükseltmiştir, denilebilir. Ucu ve sınırı belirsiz bir *Türkçülük* ve *İslamcılık* görüşünden kendini ayırtırmak temelinde ilerleyen bu düşünce, her geçen gün kendini daha bir geliştirecek ve yeni eserlerin ortaya çıkmasına vesile olacaktır.

Dergâh merkezli bu yaklaşımın, *Türkçülüğe* ve *İslamcılığa* karşı mesafeli tutumunu, belki de şöyle izah etmek mümkündür. Onlar *Türkçülük* ve *İslamcılık* gibi makro yaklaşımları, ülkenin o günkü şartları açısından reel bulmuyor, tam aksine bu tür görüşleri, politik bir tutum olarak telâkki ediyorlardı. Yani ilgili dönemde ne *Türkçülüğün* ne de *İslamcılığın*, reel politika itibariyle herhangi bir karşılığı bulunmamakta idi. Dolayısıyla her geçen gün İttihat ve Terakki'den ve Ziya Gökalp düşüncesinden kendini ayırtırdığı görülen *Dergâhçılar*, kendimiz için lâzım gelen bir tefekküre hâlihazırda milletimizden ve toprağımızdan, bu ikilinin teşkil ettiği kültür ve medeniyetimizden hareketle ulaşılabileceğini ileri sürüyorlardı.

Bergson felsefesinden hareket eden çevrelerin bir başka özelliği, burada ziyadesiyle öne çıkmaktadır. Yüksek duyarlık sahibi olan ve sezgi gücünün verdiği

bir imkânla da aşkınlığa teşne ruhlar!.. İşgal şartlarında realiteye esir düşmeyen, mantık ve muhakemenin icbar ettiği sonuçlara da teslim olmayan ruhların, bir nevi aşkınlık arayışı yani!.. Nitekim bu akımın yol açıcılarından Baltacıoğlu'nun, düşünür kişiliğinin yanı sıra, sanatkâr tabiatlı biri olduğu unutulabilir mi? Onun güzel sanatlar eğitimine verdiği önem ve hattan tezhibe, minyatüre, Karagöz ve Hacivat'a kadar, nice sanat dalları ile meşguliyeti hatırlanmak gerekmez mi? İşte Baltacıoğlu'nu, Bergson felsefesine doğru çeken asıl sebep buralarda, yani onun sanatkâr kişiliği ile doğrudan ilgili bulunmaktadır. Gene bu özelliği, Bergson'un bazı eserlerini tercüme eden felsefeci ve psikolog Mustafa Şekip Tunç'ta da görmekteyiz. Nedir bu özellik, dersiniz, Şekip Tunç'un bilim adamlığının yanı sıra, hatırı sayılır bir ressam olduğunu kaydetmek gerekmez mi? Bu listeye daha bazılarını ve meselâ Mehmet İzzet'i de rahatlıkla ekleyebiliriz.

Fakat mütarekeden cumhuriyete geçiş sırasında, bu felsefeyi yerli bir damarla takviye ederek onu bir nevi yerli terkibe dönüştürenler gene sanatçılar olmamış mıdır? Şair Yahya Kemal, *Erenlerin Bağından* ve *Okun Ucundan* nesirleriyle Yakup Kadri, Mütareke Dönemindeki fikrî yazıları ve ileride ortaya koyacağı *Boğaziçi Mehtapları* gibi hatıraları ve romanları ile Abdülhak Şinasi Hisar, bu açıdan dikkati çekmezler mi? Dolayısıyla sezgi gücü yüksek ve ruhî bir aşkınlığa da teşne duran istidatların, bu dönemde Bergsonculuğa daha bir meyilli oldukları görülmektedir.

Bir yandan bu büyük sanatçı düşünürlerin, öbür yandan da Darülfünunda görev yapan bilim çevrelerinin katkısı ile önemli bir mesafe kaydeden akım, dönem içinde bayağı etkili olmuştur. Nitekim İsmail Hakkı Bey'in *Din ve Hayat*'ı, *Maarifte Bir Siyaset*'i ile *Talim ve Terbiyede İnkilâb*'ı dönemin yıldız eserleri arasındadır. Gene bu arada *Terbiye Dersleri* (1923), *İçtimai Noktai Nazardan Terbiye* (1923) gibi sayısız eserler veren Baltacıoğlu'nun, bu sıralarda Darülfünun/İstanbul Üniversitesi rektörü olduğunu kaydetmek gerekir.

Bergsonculuğun asıl motor gücü olan Mustafa Şekip, bu sıralarda psikoloji ile meşgul olup *Ruhiyat Dersleri* (1923, 2. Baskısı 1924), *Ruhiyat Derslerine Lâhika, Ruhیات* (1924, 3. Baskısı 1929) gibi, durmaksızın yeni baskıları yapılan eserler vermektedir. Gene *felsefî idealizmin* bizdeki öncülerinden Mehmet İzzet bu arada zikredilebilir. Onun Darülfünundaki hocalığı sırasında *Amelî Ahlâk* (Abel Rey'den 1919, 1920), *Nazarî Ahlâk* (A. Rey'den, 1920), *İçtimaiyet Dersleri* (A. Gleyse'den, 1924) ve Kant *Pratik Felsefesi* (1919) gibi eserler yayımladığını biliyoruz. Gene *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat*'ı (1923) ziyadesiyle önemli bir eserdir.

Bu arada Mehmet Ali Ayni'nin de bir önceki kuşaktan olmakla beraber, tasavvufu ilgili sayısız eseri dolayısıyla burada anılması uygun düşmektedir: Onun *Şeyhi Ekberi Niçin Severim* (1923) adlı eseri son derece enteresandır ve Ahmet Ferit Tek tarafından da Fransızcaya tercüme edilmiştir. İlgili eserin İngilizce, Almanca ve İtalyancaya da tercüme edildiğini belirtelim. Gene bu arada Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi* (1923, 1924) *Ahlâk Dersleri* (1924), *Hacı Bayram Veli* (1924, s. 149), *Reybîlik, Bedbinlik, Lâ-ilâhîlik Nedir?* (1927), *Darülfünun Tarihi* (1927, 82 s.), *Türk Mantukçuları* (1928) gibi eserler kaleme almıştır.

Önemine binaen, Mehmet Ali Ayni'nin iki eserinin daha burada zikri icap ediyor. Tabii, sırf bu döneme aittir zikrettiğimiz eserleri. *İntikat ve Mülâhazalar* (1923, s. 251) onun doğrudan doğruya felsefe ve ahlâk üzerine kaleme aldığı tenkit denemeleridir. Önemli bazı eser tenkitleri de bulunan bu kitap, Ayni'nin vukufunu daha bir ortaya koymakta ve felsefi denemeleri ile de Mehmet İzzet'le âdetâ paralellik arz etmektedir. Mehmet Ali Ayni'nin bir de *Felsefe Tarihi* (1330/1914, s. 231)'nin bulunduğu unutulamaz. Kendi alanındaki ilk denemelerden biridir bu kitap. Görüldüğü gibi Ayni, son derece velûd bir düşünce adamıdır. Üslûp ve ifadesiyle de dikkati çeken Ayni, 1945'te vefatına kadar yazıya, telif eser üretmeye hiç ara vermemiş birisidir. Eseri okunduğunda, yazmak ve düşünce üretmek üzere doğmuş birisi gibi bir intiba uyandırmaktadır insanın üzerinde.

3. Sosyalizm ve Yeni İttihatçılık

Çokları kabul etmese bile sosyalizmin, Mütareke Döneminde hayli etkili olduğunu söylememiz gerekiyor. Nitekim bu realiteye *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nde Hilmi Ziya işaret ettiği gibi, dönemin dergi ve gazeteleri incelenirken de benzer sonuçlara rahatlıkla ulaşılabilmektedir. Dolayısıyla mütareke şartlarında akımın yerinin ve tesirinin tayini, her bakımdan önem arz edecek demektir.

İlgili dönemde *Kurtuluş* (ilk sayı 20 Ekim 1919) ve *Aydınlık* (1920) dergileri, akımın öncü iki yayın organıdır. Fakat sosyalizmin, sırf bu iki dergi ile de sınırlı görülmemesi icap eder. Çünkü imparatorluğun yıkım ve işgal şartlarında, bir yandan Batılı işgalci güçlere karşı duyulan mücadele ihtiyacı, öbür yandan da bu mücadele için yeni müttefikler bulmak gibi arayışlar; Türkiye aydınları kadar politik bazı sınıfları da yeni Sovyet yönetimine daha bir yakın düşürmüş, Marksizmi okumak ve tanımak dürtülerini bayağı harekete geçirmişti.

Kaldı ki yurdu terk eden mağlûp İttihatçı kadrolar böyle düşündüğü gibi, onların geride kalan kısımları da yerine göre böyle bir arayışın içinde idiler.

Kuşkusuz ileri sürdüğümüz bu görüş, İttihatçı grupların bütününe kapsamamaktadır. Fakat işgal İstanbul’unda sosyalizmin tesir kapasitesindeki yaygınlığı, başka türlü de izah mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla kaydı ihtiyat ile şunları söyleyebiliriz: O dönemde sosyalist akıma olan ilgiyi sırf Sovyet tesiri ile izah, bizi yanıltıcı sonuçlara götürebilir. Onun için bu ilgiyi, Türk aydın ve politika çevrelerinin bir arayışı olarak değerlendirmek daha gerçekçi bir tutum olur. Hem de bu ilginin ardında, gizli bir İttihatçı motivasyonun bulunduğunu unutmuyarak!.. Aksi hâlde mütareke şartları altında İstanbul’da, Millî Mücadele şartları içinde de Ankara ve Anadolu’da, sayısız örneği ile karşılaşılan bu tür dergilerin bolluğunu başka türlü izah mümkün gözükmemektedir.

Fakat bu sıralarda çıkan sosyalist veya değil, çoğu derginin adı bayağı dikkat çekicidir. Bu dergilerin bir yarısı *doğu, şark, şark yıldızı* gibi kavramları öne çıkararak Batılı kolonyalist güçlerden kendilerini ayırıştırırlar. Garp/Batı’dan ayrı bir dünyaya ve medeniyete, özellikle vurgu yaparlar. İlgili dergilerin diğer bir yarısının adı da *istikbal, yarın, gelecek*, baht açıklığı manasında *yıldız* gibi kavramlar etrafında döner dolaşır. Buradaki kasıt da işgalci ve sömürgeci güçlerin akibetine, esir milletlerin ve dolayısıyla Türk-İslam dünyasının istikbaline ilişkin yeni bazı çağrışımlar uyandırmaktadır. Nitekim bu sıralarda Faruk Nafiz’in *Şarkın Sultanları*’nı (1919) kaleme aldığını, Ali Canib’in de enteresan “*şark*” şiirleri yazdığını belirtmek gerekir. Ali Canib’in aşağıdaki beyti, döneme ait *şark* algılamasını bütünüyle açığa vurmaktadır.

Bin zulmü, kahrı yenmeye bir parça kan yeter,

Ey Şark uyan, yeter, yeter ey Şark uyan yeter!..

Dolayısıyla dönemin dergilerinin, doğrudan bütünüyle Marksizmden yola çıktıkları söylenemez. Onların öncelikli meselesi işgale ve sömürgeciliğe karşı, bağımsızlık temelli yaklaşımlardır. Gene bu sosyalist damarın, şuurunda olsun veya olmasın, *Galiyefçi* çizgiye daha yakın düştüğünü kaydetmek gerekir. Fakat bu gümrah çizgi böyle devam etmeyecek, Lozan Anlaşması’nın hemen ardından, Türkiye’nin Batılı güçlerle kurduğu yeni mutabakatlar sonucunda ve özellikle de *Takriri Sükûn* (1926) kanunuyla büsbütün sona erecek, çıkmakta olan dergiler de kapatılmak durumunda kalacaktır. Dahası grubun içinde bulunduğu parti el değiştirecek, Türk grupların tasfiyesi ile de Şefik Hüsnü takımı iş başına geçecektir. Dolayısıyla bu sonuçtan, Türk unsurun tasfiyesi bakımından Sovyet yönetimi memnun kalırken İttihatçılarla kuşkulu ilişkilere bir son verilmesi dolayısıyla da Ankara yönetimi ayrıca mutmaindir.

Ne var ki 1929-1930 civarında ortaya çıkan ve Türk ekonomisini iflasın eşiğine kadar sürükleyen dünya ekonomik buhranı karşısında, Türkiye yönetimi arayışlara girecek ve gizli komünist partisinden tasfiye edilen Türk unsurlarla yeni bir izdivaç gerçekleştirecektir. Temelde Marksist olmayan ve daha ziyade de Türk toplum yapısında sınıfsal ayrışmaların bulunmadığını ileri süren bu grup, 1932 yılında *Kadro* dergisini çıkararak *Kemalizme* yeni bir hüviyet kazandırmaya çalışacaktır. Bu arada grubun öncü ismi Şevket Süreyya, ortaya koyduğu yeni toplum yorumu ile âdeta dönemin yıldızı hâline gelecektir. Kendisi doğrudan bir sosyolog olmamakla beraber, onun yaptığı toplumsal analizlerin Cumhuriyet Döneminde bayağı etkili olduğunu şimdiden kaydetmemiz gerekir.

III. 1923 Başında İki Gelecek Tasarımı Ya Da Yeni Medeniyet Yorumları

Millî Mücadele Dönemi Ankara'sı kuşkusuz İstanbul'dan farklı idi. Burada daha ziyade millî kurtuluş heyecanları ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden gelen zafer veya isyan haberleri duyulurdu. Millî Mücadeleye iştirak amacıyla İstanbul'dan Ankara'ya gelenler, orada yüksek bir heyecanla karşılanır, ayrıca yürütülen mücadelenin haklılığının teyidi gibi duygular uyandırılırdı. Yani İstanbul'un işgal altında bulunması dolayısıyla, kurtuluşun Ankara'dan yürütülen mücadele ile kaim olduğu kanaati her geçen gün daha bir kuvvet kazanır, dolayısıyla İstanbul'dan Ankara'ya hemen her gün aydın ve politikacı grupların geldiği görülürdü.

Fakat bu gelenler arasında birisi vardı ki o büsbütün farklı idi. Onun Millî Mücadeleyi desteğine bizzat Mustafa Kemal ihtiyaç duymuş, İstanbul'a gönderilen özel habercilerle de Ankara'ya daveti bilhassa sağlanmıştı. 1920 yılında, daha meclisin açıldığı bir sırada Ankara'ya gelen Mehmet Akif'in çıkardığı dergi ile olsun Anadolu'daki isyanlar sırasında verdiği çeşitli vaaz/konferanslarla olsun, Millî Mücadeleye yönelik katkısı ortadadır. Nitekim bir yıl sonra kaleme alacağı (12 Mart 1921) *İstiklâl Marşı* sırf bu desteğin değil, ilgili yıllarda topluma hâkim olan ruh hâlinin de açık bir göstergesidir.

Millî Mücadele şartlarında, Mehmet Akif'in dışında, Ankara'ya gelen bazı kişiler daha oldu. Onlar Türk fikir ve siyaset hayatı bakımından daha bir önem arz ederler. Bunlar Hamdullah Suphi, Rıza Nur, Yusuf Akçura ve Malta sürgünlerinden Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu ve Şükrü Kaya gibi isimlerdir. Bu heyet içerisinde Rıza Nur, Sağlık Bakanı; Hamdullah Suphi de Maarif Vekilidir.

Ne var ki 19 Mayıs 1921'de Malta'dan İstanbul'a ve aradan bir ay bile geçmeden Ankara'ya, Millî Mücadeleye destek vermek için gelen Ahmet Ağaoğlu ile Ziya Gökalp, birbirinden farklı muameleye maruz kalırlar. Meselâ Ahmet Ağaoğlu'na Matbuat ve İstihbarat Umum Müdürlüğü görevinin verilmesi dikkate sayandır. İlgili genel müdürlüğün görevi ise yeni yönetimin içeride ve dışarıda tanıtım ve propagandasını yapmak, Anadolu ajansını yönetmek, basın sübvansiyonlarını belirlemek ve en mühimi de yeni yönetimin istihbarat faaliyetlerini icra etmektir. Yani Ağaoğlu hem bu tür görevleri hem de *Hâkimiyeti Millîye*'nin başyazarı olmak sıfatı ile bayağı ön plandadır. Bu hâliyle Ağaoğlu yeni yönetimle içli dışlı olup bir nevi resmi sözcü niteliğine de bürünür. Şükrü Kaya'nın konumu da az çok aynıdır.

Ancak Ankara'nın, Ziya Gökalp'e muamelesi böyle olmaz. Tam aksine, onunla fazla ilgilenilmediği meydandadır. Ziya Gökalp, Ankara'ya destek vermek, fikrî birikimi ile de elinden gelen katkıyı sağlamak istese bile buna bir türlü imkân bulamaz. İttihat ve Terraki'nin Merkezi Umumi azalığı dolayısıyla olmalı, Ankara Ziya Gökalp'e karşı mesafeli bir tutum içinde görülür.

Ayrıca Gökalp bu sıralarda zihnen ve fikren yorgun, kendisini geçindirecek şekilde elinde, avucunda parası da bulunmamaktadır. Bu şartlar altında o, daha ne kadar Ankara'da kalabilirdi? Nitekim dayanamadı ve belki de maruz kaldığı gizli istiskal ona ağır gelerek bir, bir buçuk ay kadar kaldığı Ankara'dan ayrılmak durumunda kaldı. Memleketi Diyarbakır'a gitti. Fakat onun temayülü, her şeye rağmen Millî Mücadelenin başarısından yana idi. Dolayısıyla Gökalp, orta yerdeki fikrî ve siyasî karmaşaya da bakarak evini ve kitaplarını sattı, elde ettiği para ile Diyarbakır'da *Küçük Mecmua*'yı çıkarmaya başladı. (İlk sayı 5 Haziran 1922, haftalık, toplam 33 sayı. Son sayısı: 5 Mart 1923). Bu arada Ankara'dan dergi için maddi katkı istendi. Bir kereliğine 300 lira gönderildi. Daha sonraki taleplerin hiçbirine cevap verilmediği görüldü. Bu lâkaydiyi kuşkusuz Ahmet Ağaoğlu'nun tutumu ile izah etmek yerinde olur. Çünkü bu tür sübvansiyonları doğrudan Ağaoğlu yönetmekteydi.

1. Ziya Gökalp ve Küçük Mecmua

Küçük Mecmua'nın Diyarbakır'da çıkmaya başlaması ile mütareke şartları altında İstanbul'da teşekkül eden düşünce akımlarından daha farklı gelişmelere şahit olmamız tabiidir. İlgili dönemde temayüz eden *Bergsonculuk*, *Mesleki içtimai* ve *sosyalizm* gibi akımlar daha genel, ülkenin acil sorunları ile doğrudan ilgisi

kurulamayan görüşler ileri sürerken Malta dönüşü Diyarbakır'da çıkardığı *Küçük Mecmua* ile Gökalp, kademe kademe bunlara cevaplar üretmeye koyulur. Zaten ilmî birikimi onu hep böyle sıcak sorunlarla yüz yüze bırakmamış, imparatorluğu muhafaza gayreti ve fakat buna rağmen de dağılma sürecinin ortaya çıkardığı sıcak problemlere çözüm bulmaya sevk etmemiş miydi?

İşte şimdi farklı din ve kavimlerden oluşan bir nevi *ümme toplumu* dağılmış, Malta dönüşünde şahidi olduğu gibi, elde avuçta da garp ve şarkıyla Anadolu'dan başka bir yer kalmamıştı. Bu sonuçtan Ziya Gökalp, kuşkusuz derin bir acı duymuş olmalıdır. Onun zihin ve fikir yorgunluğu da zaten buradan kaynaklanmaktadır. Fakat bu tür menfi gelişmeler karşısında, zaman zaman fikrî bozgunlar yaşasa bile o kendisini toparlamasını bilir, tez zamanda istikbale dönük yeni gelişmelerin işaretini yakalamakta gecikmezdi.

Nitekim *Küçük Mecmua*'nın ilk sayılarında da onun, içine düştüğü yalnızlık ve bezginlik hâllerine şahit olmaktadır. Özellikle *Çınaraltı Sohbetleri* bu bakımdan önemlidir. Dediğimiz gibi onda bu hâl fazla uzun sürmez, geliştirdiği yeni yorumun yankıları yavaş yavaş, İstanbul ve Ankara çevrelerine kadar uzanmakta gecikmez. Daha önce, ilk Mütareke yıllarında yayımlanan Ruşen Eşref'in *Diyorlar ki*'sinde, kendi yetiştirdiği nice şair ve muharririn onun adını bile anmaktan imtina ettikleri hatırlanacak olursa Gökalp'in bu yeni döneminde neler söyleyeceği ister istemez merak edilecek, ona kulak verilecek demektir. Nitekim *Dergâh*, Gökalp'in *Küçük Mecmua*'da çıkan bir hayli yazısını iktibastan geri durmayacaktır.

Gökalp'in *Küçük Mecmua*'yı çıkardığı 1922 yılı ortaları, Ankara ile işgalci güçlerin alttan alta temaslar gerçekleştirdiği ve savaş sonu hukukunun ve ülke sınırlarının belirlenmeye çalışıldığı bir zaman dilimidir. Erzurum Kongresi'nden beri Doğu Anadolu'ya, Musul ve genel olarak Kürtlere özel bir ihtimam gösteren Ankara, Lozan hazırlıklarının yapıldığı bu aşamada nasıl bir Kürt politikası izleyecektir? Lozan delegasyonu arasında yer alan Sağlık Bakanı Rıza Nur, tam da bu aşamada, Ziya Gökalp'ten konu ile ilgili bir rapor ister ki işte bu vesile ile Gökalp'in Ankara ile ilişkisi yavaş yavaş kurulmaya başlayacaktır. Bu ilişkinin başlaması kuşkusuz önemli olmakla beraber, daha önemlisi Gökalp'in millet tanımında şahidi olduğumuz yeni bir evrilmedir.

Bu hususta Gökalp bakın neler söylemektedir:

“*Millî misak*” bize etnografik bir sınır çizer. Bu sınırın içinde kalan yerler, Türklerle Kürtlerin sâkin olduğu yerlerdir. Millî programımız, yeni topraklarımızın dışında hiçbir Türk köyünün kalmasına razı olmadığı gibi, hiçbir Kürt köyünün ayrı

düşmesine de razı olmaz. Bundan dolayı Musul'da, Bağdat'ta Kürtlerle yahut Türklerle meskûn ne kadar yer varsa ana vatana kavuşturmak, vatan ödevlerimizin en mühimleri arasında yer alır. Ana vatandan uzak düşmüş bir “*Kürt ve Türk ırkı*” var. Bunlar Anadolu içtimaî uzviyetinin koparılması mümkün olmayan canlı uzuvlarıdır.” (Bkz. *Küçük Mecmua*'nın ilk sayısında çıkan *Türkler ve Kürtler* başlıklı yazı.)

Bilâhare bu görüşlerini daha da derinleştiren Gökalp, Kürt ve Türk tarihinin birbirine geçmişliğine, iç içeliğine dair sayısız örnekler vererek düşüncelerini sürdürmektedir.

Ziya Gökalp'in Rıza Nur'un talebi üzerine, 1922 sonbaharında hazırladığını söylediğimiz raporlar dört bölümden meydana gelmektedir:

1. Diyarbakır Aşiretleri hakkında Sosyolojik tetkikler,
2. El-Cezire Aşiretleri,
3. Arap göçebeleri hakkında,
4. Türkmenler-Karakeçililer ve diğerleri.

Gökalp'in hazırladığı raporlar bilâhare kitap olarak da yayımlanmış, ayrıca Lozan'a giden Türk delegasyonu tarafından kullanılan en önemli argümanlar arasında yer almışlardır.

Bu raporların ortaya koyduğu bir gerçek varsa o da Gökalp'in ülke realiteleri karşısında ne kadar realist davranabildiği gerçeğidir. Fakat Gökalp'in neredeyse Prens Sabahattin'in *ademi merkezîyetçi* yaklaşımını Millî Mücadele yıllarında yeni baştan gündeme taşıyan bu tutumu, bugün nasıl izah edilmelidir? O günün bir zarureti ile mi, yoksa o günden bugünlere ışık tutması biçiminde mi? Neye sayarsak sayalım ilgili raporların, Lozan'da Türkiye'nin elini ziyadesiyle güçlendirdiği unutulmaz bir gerçektir.

Yalnız Gökalp'in önerdiği ve neredeyse “*iki milletli*” bir toplum ve yönetim tarzına kadar uzanan bu görüşünün, onun için yeni bir şey olmadığına işaret edelim. Zira Gökalp, Birinci Cihan Savaşı sırasında da böyle bir fikir geliştirmiş ve aynen Avusturya-Macaristan imparatorluğu gibi ya da bugünkü şekliyle Belçika modeline benzer bir yapıyı, Araplarla Türklerin birlikteliği için de düşünmüştü. Bunun adına da “*hükümet-i müsennâ*” demişti. İşte Ziya Gökalp o eski düşüncesini, Millî Mücadele şartlarında, Türkler ve Kürtlerin birlikteliği için yeni baştan gündeme getirmek lüzumunu duymuştu.

Dolayısıyla Gökalp hem bu tür realist, problemleri çözümleyici tutumu hem de birinci meclisin Lozan dolayısıyla feshinin hemen ardından Ankara'ya davet edilir. Kendisine lâıyk yüksek seviyeli bir görev olmasa bile Talim ve Terbiye Encümeni reisliğine tayin olunur. O sırada lise ders programları ile yoğun şekilde meşgul olur. *Sosyolojiyi* liselere zorunlu ders olarak yerleştirir. İlgili ders için *Türk Medeniyeti Tarihi*'ni yazar. Fakat ikinci cildini hastalığı dolayısıyla hazırlayamaz.

Gökalp'in bu yılları gerçekten son derece verimli geçer. *Türk Devletinin Tekâmülü* (1922), *Altın Işık* (1923), *İlmi İctima Dersleri* (1923, 1914-1915 yılı ders notları), *Türk Töresi* (1923), *Doğru Yol* (1923, Halk Fıkrasının 9 umdeden meydana gelen programının tahlil ve tefsiri), *Fırka Nedir?*, ölümünün ardından basılan *Türk Medeniyeti Tarihi* (1925) ve asıl önemli eseri *Türkçülüğün Esasları* (1923) hep bu sıralarda hazırlanır ve bu eserlerin çoğu da Maarif Vekâleti yayınları arasında yer alır.

Yalnız bu aşamada Gökalp'in, ikinci meclise, milletvekili olarak girdiğini de kaydedelim. Çoğu İttihatçı kesimlerin meclisten uzaklaştırıldığı bir sırada, onun milletvekili yapılması bu bakımdan anlamlıdır. Zaten yeni parti programı ile ilgili sayısız yazı ve kitaplarını da bu sırada kaleme almıştır.

2. Türkçülüğün Esasları ve Klasik Nedir?

Türkçülüğün Esasları'na (1923) gelince, bu eser Gökalp'in, eski-yeni bütün fikirlerinin gözden geçirilmiş yeni bir özeti mesabesinde. Fakat bu eser dolayısıyla, ondaki bazı kırılmalara da vâkıf oluruz. Onda gördüğümüz en önemli kırılma ise büyük savaş yıllarında kaleme aldığı *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak* (1918) adlı eseri ile *Türkçülüğün Esasları*'nın ortaya koyduğu farkta toplanır. Dolayısıyla büyük savaşın verdiği yıkımın ardından ortaya çıkan yeni şartlar, Gökalp'in hem kendini hem de düşüncelerini yer yer revize etmesine yol açmıştır denilebilir. Ondaki bu revizyonu, daha ziyade *İslamlaşmak* fikrinin hayli geriye çekilmesi, Batı medeniyetinin de kendimiz adına dominant bir karaktere bürünmesi biçiminde özetleyebiliriz.

Büyük savaş içinde daha ziyade İslam medeniyeti fikri ağır basan Gökalp, imparatorluğun yıkılması ve bir nevi ümmet toplumunun dağılmasının ardından ortaya çıkan “*yeni millet*” döneminde, Batı medeniyeti tercihini daha bir öne çıkarmaktadır. Fakat o bu tercihinin rağmen de kültürel değerlerin (manevi) Batı'dan alınmasına gene de karşıdır. Bu noktada Ahmet Ağaoğlu'nun, her nevi değer

Batı'dan iktibas edilmesi gerektiği biçimindeki tercihinin farkındadır ve ona ihtiyatla yaklaşmaktadır.

Hâl böyle olmakla beraber Gökalp, Tanzimat düşünürlerinin, aynı anda iki ayrı medeniyet içinde de olunabileceği düşüncesine, şu sözleri ile karşı çıkmaktadır: “Bir insan veya millet, aynı anda iki dinli olamayacağı gibi, iki medeniyetli de olamaz.”

İşte bu tür izahların ardından Gökalp, bir yandan halk kültürüne doğru gitmeyi önerirken öbür yandan da Garp'a doğru yönelmeyi şart koşmaktadır. Yalnız halka, yani millî kültüre gidilirken karşılaşılan, eski kültür/medeniyet değerlerini bilhassa reddediyor. Onların *İran ve Bizans* orijinli olduğunu ileri sürerek tasfiyesini lüzumlu buluyor; klasik şiir, halk türküleri dışında kalan Türk müziği unsurları vs. Çünkü onlar, içinden çıkageldiğimiz arkaik bir medeniyete ait değerlerdir demek istiyor.

Zaten Ziya Gökalp'in asıl yanlıgısı da buralarda görülmektedir. Toplumun içtimai yapı bakımından sergilediği kültürel kademeleşmeyi; yani göçebelikten tarımsal üniteler olan köylere ve daha ileride şehirlere doğru katettiği mesafeyi maalesef yanlış okuyor. Türk-Osmanlı şehir kültürünü müziği, edebiyatı ve klasik sanatları itibariyle özgünlükten uzak, taklit denemeler olarak telâkki ediyor. Bu görüşünü kuvvetlendirmek ve makul göstermek için de klasik Türk müziğini Bizans'la, divan edebiyatını İran kopyası olmakla izaha kalkışıyor. Dolayısıyla eski asırların ne müziği ne de şiiri ve edebiyatı millî ve klasik değil, doğrudan doğruya taklit verimlerdir diyor. Hem bunların dili de Türkçe olmayıp halk onları anlamaz diyor. Öyleyse bu dönemin sanatları ve edebiyatı klasik olarak nitelenemez. Bu mantuktan hareketle de Gökalp, Molier *klasik*, *Baki* veya *Fuzuli* diğer divan şairleri asla *klasik* değildir diyor.

Ayrıca ona göre bir edebiyatın *klasik* olabilmesi için, aynen Batı edebiyatlarında olduğu gibi eski Yunan terbiyesinden yola çıkması, onu örnek alması, ümmet/din kaygısından bağımsız, mücerret insanın duygularını işlemesi icap eder. Bu açıdan bizim *klasik edebiyatımız*, belki ancak Tanzimat edebiyatı olabilir demektir. Dolayısıyla buradan bir adım daha atılarak halk kültürünün millîliğine ulaşıyor. Onun da ham ve işlenmemiş olması bakımından, Batılı ölçülerle işlenmesini, geliştirilmesini teklif ediyor.

Fakat bu bakış açısının Gökalp'le sınırlı kalmayarak Cumhuriyet Döneminde alabildiğine yaygınlaştığını, Osmanlı Dönemine ilişkin her türlü değer reddine kadar vardırıldığını söylememiz gerekmektedir. Nitekim Tanpınar'la Ahmet Kutsi

Tecer, 1930 yılında düzenlenen Edebiyat Muallimleri Kongresinde, divan edebiyatının ders müfredatından çıkarılması fikrini bu tür bir gerekçeye dayandırmaktadırlar.

Ancak Gökalp'in *taklit* veya *klasik* yorumlarına, daha 1918'de talebesi Fuat Köprülü gerekli cevapları vermiş, bu husustaki görüşlerini Ruşen Eşref'in *Diyorlar ki*'sinde genişliğine açıklamaktan geri kalmamıştır. Ayrıca Köprülü bu yanlış yönelimin önünü alabilmek için, 1930'larda *Divan Edebiyat Antolojisi*'ni ve *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesirini* boşa çıkartan kitap/makalesini yayımlamak durumunda kalmıştır.

Gökalp'in diğer bir yanığı da savunduğu sosyolojik bir teoriyi, aynen Batılı büyük natüralistlerin yaptığı gibi, evrensel yasalara dönüştürmeye kalkışmasında aranmalıdır. Durkheim teorisinin, hemen her devir ve toplumu izah edebileceği gibi bir yanığıdır bu. Meselâ bir nevi fizik, kimya ve biyolojiye ait kanuniyetlerin, sosyal bilimler için de geçerli olduğunu sanmak gibi bir şey yani!... Hâlbuki Batılı milletlerin geçirdiği *içtimai tekâmülün*, Doğulu bir halk olan Türkler için aynen geçerli olmayabileceğini Gökalp maalesef düşünememiştir. Nitekim daha ileriki yıllarda kendi millî, toplumsal yapımızın, Batılı sınıflı toplumlardan ne derece farklı olduğuna dair önemli çalışmalar ortaya konacaktır. Dolayısıyla sosyal ve siyasi nazariyelerin *devrevî* olduğunu, onların ortaya koyduğu tezlerin *nisbîliğini* hiçbir zaman hatırdan çıkarmamak icap etmektedir.

Bu büyük düşünür için söyleyebileceğimiz diğer bir husus da onun fikirlerinin hep ihtilâl, savaş, dağılma, parçalanma ve yeniden kurulma dönemlerine denk düştüğü, bu bakımdan şartların değişmesi ile bu fikir ve önermelerin değişmesi zaruretinin de kendiliğinden ortaya çıktığı gerçeğidir. Buna dikkat etmeyen nice bilim adamının Gökalp'i, bir nevi realiteden soyutladıkları unutulmamalıdır.

Fakat ne yazık ki Türk sosyolojisini kuran, sosyolojik ve felsefi kavramları Türkçeye ikame eden, sosyolojiyi lise ve üniversite müfredatına yerleştiren, ayrıca bu alandaki öncü hoca ve müderris kadrolarını yetiştiren Gökalp'in tesiri, derinden derine sürmüş olmakla beraber ölümünün (1924) ardından gelen hızlı inkılâp yılları onun tesirini büyük çapta sınırlamış, eserleri bir daha basılamaz hâle gelmiş, sosyoloji müfredatındaki bazı değişmelerle (1935) birlikte, neredeyse sakıncalı bile görülmeye başlanmıştır denilebilir.

Nitekim Ziyaeddin Fahri 1935'te Avrupa'da yaptığı Ziya Gökalp konulu doktorasını, dönüşünde Türkiye'de bir türlü bastıramamıştır. Buna karşılık İkinci Cihan Savaşının oluşturduğu yeni şartlarda Gökalp, Türk fikir hayatında tekrar

gündeme gelecek, önceki yılların ihmalinin intikamı alınırcasına hakkında yazılan eserlerde büyük patlamalar yaşanacaktır.

Ziya Gökalp'e ayırdığımız bu bölümü tamamlarken burada iki ismin daha anılması uygun olacaktır. Onlar da Fuat Köprülü ile Yusuf Akçura'dan başkası değildir.

3. Fuat Köprülü ve Tarihin Yeniden Kuruluşu

Fuat Köprülü (1890-1966), büyük düşünür Ziya Gökalp'in ortaya koyduğu sayısız eserin en önemlilerinden biri kabul edilmelidir. Belki de en başta geleni desek yanlış olmaz. Çünkü o doğrudan Gökalp tarafından *Türkoloji* araştırmalarına yönlendirilmiş, hocasının sosyoloji metodunu edebiyat tarihi çalışmalarına başarı ile uygulamayı bilmiştir. Darülfünun Edebiyat Fakültesi dekanlığı (1924), 1933'teki üniversite tasfiyelerinin ardından tekrar aynı görev, bu arada *Türkiyat Enstitüsü Müdürlüğü* (1924), Türk Tarih Encümeni Başkanlığı (1927), *Ülkü* Dergisi Yöneticiliği (1936-1941) gibi önemli vazifeler üstlenmiştir.

Köprülü'yü burada zikretmemiz, sırf onun Türk tarih ve edebiyatı üzerine yaptığı araştırmalar dolayısıyla değil, doğrudan Türk kültür ve medeniyeti üzerine geliştirdiği yüksek muhakeme kabiliyeti bakımındandır. Bugün hepimiz için ortak bir bilgiye dönüşen Türk tarihinin ve edebiyatının devirler hâlinde algılanması fikrinin, ondan miras bir düşünme biçimi olduğunu çoklarımız hatırlamaz bile.

Hele onun edebiyat tarihçiliğinde açtığı ufuk, yerine göre bugün bile aşılabilmiş gözüküyor. 1918'de ortaya koyduğu *Türk Edebiyatında İlk Mutasarrıflar* olsun, *Türk Tarih-i Dini*'si (1925) ve *Türk Edebiyatı Tarihi* (1926, s. 437) olsun, millet olarak tarihsel derinliğimizi kavramamızı sağlayan ilk eserler olarak mutlaka anılmalıdırlar.

Hem onun, tarihî belgeleri değerlendirirken geliştirdiği yüksek muhakeme kabiliyeti hem de bütün bunların ardından geriye çekilerek kültür ve medeniyet tarihimiz hakkında ortaya koyduğu makro değerlendirmeler, düşünce hayatımız ve zihni inkişafımız bakımından tam bir Rönesans tesiri bırakmıştır denilebilir.

Bu arada onun hocası Gökalp'ten ayrıldığı bir tarafına da işaret etmemiz gerekebilir. Köprülü ilgili dönemlerde aşırı derecede politikanın içinde yer almamış, eseri ve araştırmaları üzerinde yoğunlaşmış, afakî genellemelerden ziyade derinleşmeyi ve ihtiyatlı olmayı tercih etmiş, dolayısıyla da ürettiği bilgi bakımından, eserleri daha bir payidâr olmak şansına kavuşmuştur. Hele onun

Osmanlı Dönemi sanatlarını *klasik* olarak niteleyerek hocası Gökalp'e rağmen bu fikrindeki ısrarı, düşünce hayatımız bakımından önemli bir şamandıra teşkil etmiştir. Eski *klasik* kültürümüzün tasfiyeye maruz bırakıldığı bir dönemde Köprülü'nün, sürekli bu alana kendini yoğunlaştırması neresinden bakılırsa bakılsın, milletimiz adına büyük bir şans telâkki edilmelidir.

Yusuf Akçura ise fikir hayatımızda *Üç Tarz-ı Siyaset*'i (1904) ile sürekli gündemde kalan bir isimdir. Bu eseri ile anılmasına rağmen, onun ileriki yıllarda da çalışmaları devam etmiş; *Muasır Avrupa'da Siyasi ve İçtimai Fikirler ve Fikir Cereyanları* (1921), *Tarih-i Siyasi Notları* (1920) ve daha önemlisi de *Türk Yılı* (1928) gibi eserler meydana getirmiştir. Bu son eserin, Türk Tarih Kurumu yayınları arasında tekrar basıldığını kaydedelim (2009).

4. Ağaoğlu ve Tekçi Medeniyet Doktrini

Cumhuriyet'in bu ilk yıllarında, tesiri bakımından Ziya Gökalp'i bile aşan diğer bir fikir adamı olarak, Ahmet Ağaoğlu'nu asla ihmal etmemek gerekir. Bilhassa yeni yönetim üzerinde onun fikirleri, Gökalp'e göre daha makul ve gerçekçi bulunmuş, tesiri bakımından da daha kalıcı ve uzun vadeli olmuştur denilebilir.

Ağaoğlu'nun bu dönemdeki fikirlerini derleyip topladığı eseri *Üç Medeniyet*'tir (1923). Hiç kuşkusuz bu adlandırmanın, Gökalp'in *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* terkiplerinden yola çıktığı meydandadır. Daha geriye gidersek Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*'ine, daha ötede de Hüseyin-zade Ali'ye ulaşmamız mümkündür. Yani bu üçlü izah biçiminin pîri Hüseyin-zade Ali, ustası Yusuf Akçura, çırağı Ziya Gökalp, mirasyedisi de Ahmet Ağaoğlu'ndan başkası değildir. Fakat Ahmet Ağaoğlu'nun, daha Malta'da esaret şartları altında kaleme almaya başladığı *Üç Medeniyet*'i bayağı enteresan bir denemedir. İşaret ettiğimiz gibi Ağaoğlu bu eserini, Cihan Savaşının acı akıbetini görerek ve büyük bir imparatorluğun tasfiyesi sürecini derinden izleyerek bu yetmezmiş gibi bir esaret şartlarının bezgin ortamı içinde kaleme almıştır. Ne var ki onun eserinde, ne kendisi gibi Malta sürgünü olan *Süleyman Nazif*'in infiallerine ne de sürgün hatıralarını kaleme alan diğer bazı yazarların acı ve ızdıraplarına asla şahit olmuyoruz.

Garip olanı şu ki Ağaoğlu bu eserinde ziyadesiyle rahat, sanki bu esaret ve mağlûbiyeti kendi milletimiz adına bir nimet ve fırsat telâkki eden, garip bir hava içinde gözükmektedir. Onun ifadelerine göre, yeryüzünde mevcut olan üç medeniyet

tarzından ikisi, *İslam* ve *Budist/Brahman* dinler etrafında teşekkül etmiş medeniyetler, bugün tamamen tasfiye edilmiş vaziyettedir. Dolayısıyla Garp medeniyetinin teknolojik gücü ve ilmi kapasitesi karşısında, artık hiçbir çıkış yolu kalmamıştır. Ona karşı çıkmak abes, ondan kaçış mümkün değildir. Yani Gökalp'ten armağan *kültür ve medeniyet* ayrımının da herhangi bir geçerliliği kalmamıştır demek istiyor Ağaoğlu.

Ağaoğlu, dünya şartlarını böyle telâkki ederek yeni devletin yani Ankara'nın bu medeniyeti hemen bütün kurum ve değerleriyle iktibas etmesinden, bunu içine sindirmesinden başka bir alternatifi yoktur demeye getiriyor. Hatta bu hususta Ağaoğlu, işi öyle ileri noktalara kadar vardırı ki millî kimliği sadece "*dil*"e indirger ve din dâhil, hemen her değerın değiştirilmesinin göze alınmasına kadar gider. Bu hâliyle Ağaoğlu, Tanzimat'tan itibaren içine girdiğimiz Batılılaşma sürecinin en ileri merhalesini teşkil eder ve bu noktada da belki tek benzeri *Abdullah Cevdet* olabilir. Ama onu aştığından da kuşku yoktur. Bu bakımdan Ahmet Ağaoğlu, yeni cumhuriyetin alacağı şekli, Lozan'dan ve devrimlerden çok önce, en çıplak şekliyle öneren kişi olması ile dikkati çeker. İleride kuşkusuz, bu tür şeyler yazan ve söyleyen çok kişi çıkacak, fakat hiç biri Ahmet Ağaoğlu'na takaddüm edemeyecektir.

Ağaoğlu'nun bu aşırı, tasfiyeci tutumu ile liberal ekonomi tezlerinin müdafii olması kadar da tabii bir şey olamaz. Nitekim onun bu husustaki görüşleri de makul karşılanmış, *İzmir İktisat Kongresi*'nden de benzer kararlar çıkartılmıştır. Fakat yenice kurulmuş bir devlet ve iktisadi sistem bunun faturasını çok ağır ödemiş, 1929'da ortaya çıkan Dünya ekonomik buhranı ile de büyük bir sarsıntıya maruz kalmaktan kendini kurtaramamıştır.

Nitekim bu tasfiyeci medeniyet ve kültür telâkkisi, kısa zamanda alternatifini üretmekte de gecikmeyecektir. O da gene yönetim tarafından arkalanan *Kadro* hareketinden başkası değildir.

Ahmet Ağaoğlu ile dönemin yönetimi arasında yaşanan ayrışma, hâliyle önem arz edecek cinstendir. Serbest Fırka sırasında yaşanan bir kriz, Ağaoğlu'nun âdeta sonunu getirmiştir denebilir. Hırçınlığı ve pervasız kaba tutumu ile Halide Edib'i hatırlatan Ağaoğlu'nun, bundan böyle iktidarla arası açılacak ve *Devlet ve Fert* (1933), *Hukuk Tarihi* (1931-32), *Ben Neyim* (1939) ve ölümünden sonra çıkan *Değişen Dünya* (1941), *İhtilâl mi İnkılâp mı* (1942) gibi bazı eserler kaleme almaya devam edecektir.

Burada Ağaoğlu'nun, emperyal bir güce dönüşen Batı medeniyeti ile onun teknolojik üstünlüğünü gerekçe göstererek kendi kültür ve medeniyetimize karşı âdeta meydan okuyucu tavrının, dönemin aydınları üzerinde ne ağır tesirler meydana getirdiğini hatırlamak da icap eder. Nitekim genç Tanpınar bunlar arasındadır. O kadar acı duymasına rağmen ilgili tezin kabulü zaruretinden hareketle, bu yıllarda *Hasan Âli Yücel* ve *İsmail Habip*'le münakaşalar yapmaya kalkışabilmektedir. 1930 ortalarından itibaren Tanpınar bu teslimiyetten kendini kurtaracak ve kendi değerlerimizin iklimine yeni baştan avdet etmeyi deneyecektir.

İşte ilgili dönemin Türkiye'sine ârız olan bu ruh bozgununa karşı, isyan eden iki yeni hamle ile karşılaşmaktayız. Bunlardan birincisi *Kadro* denemesi olurken bir diğeri de Hilmi Ziya, Mustafa Şekip Tunç, Necip Fazıl, Peyami Safa ve Abdülhak Şinasi Hisar'ın teşkil ettiği diğeri bir fikir hamlesi olmaktadır.

Ağaoğlu çizgisinin onuncu yılın ardından, Hüseyin Cahid'in *Fikir Hareketleri* dergisi ve gene onun tarafından başlatılan yeni tercümeçilik faaliyeti ile sürdürülmeye çalışıldığını da burada kaydedelim. Fakat bu yeni atılım da İkinci Dünya Savaşı ile birlikte kesintiye uğrayacak, tekrar canlılık kazanmak için ise savaş sonrasının çok partili yıllarını beklemek durumunda kalacaktır.

IV. 1930 Ortalarında Batılı Paradigmanın Geçirdiği Büyük Sarsıntı: Avrupacılık-Asyacılık Çatışması

Cumhuriyet Döneminin başından itibaren, Ağaoğlu'nu merkez alan fikrî ve iktisadi yapılanmanın aldığı mesafe ortada olmakla beraber, Dünya ekonomik buhranının (1929) bu tasfiyeci tutumu büyük çapta sarsıntıya uğrattığını daha önce ifade etmiştik. Nitekim bu buhran yıllarında yönetim ciddi sarsıntılar geçirirken Türk düşünce hayatı da bundan geri kalmamış yeni arayışların içine girmiştir. Daha doğrusu da bugün yeterince farkına varamadığımız yeni bir *kuşku çağı*nın kapıları, o sıralarda aralanmaya başlamıştır. Bu kuşkunun verdiği bir imkânla da geride kalan on yıllık dönemin kısmen irdelenmesine girişilmiş, ardından da yeni alternatif düşünce biçimleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Şevket Süreyya'nın Toplum Analizleri

Kuşkusuz bu noktada karşımıza çıkan ilk ciddi aksülamel, Şevket Süreyya'nın öncülüğündeki *Kadro* denemesidir. Türkiye Komünist Partisi tutuklamaları sırasında (1924) içeriye alınan Şevket Süreyya ve takımı, partinin

Şefik Hüsnü hizbinin eline geçmesi ile onlara karşı cephe almış, daha doğrusu da Şefik Hüsnü ekibini ifşa etmişlerdir. Bu grubun yazıp söylediklerine şöyle geriye dönüp baktığımızda, onların doğrudan Marksistler olmaktan ziyade; Mütareke yıllarının doğurduğu bin bir açmaz içerisinde, mağlûp İttihatçıların da teşvik ettiği gibi, Sovyet devrimini, kendi milletimiz adına bir imkân olarak değerlendirmek istedikleri sonucuna ulaşmak zor olmamaktadır. Ayrıca Türkiye'deki komünist tevkifat Sovyetleri de memnun etmiş, sistem içerisinde *Sultan Galiyev* takımının ağırlığının budanması olarak değerlendirilmiştir. Dahası partideki *Türkçü* ve eski İttihatçılarla bağlantılı unsurların dış ilişkilerinin kesilmesi itibariyle, bundan ayrıca Türkiye yönetimi de memnun kalmıştır.

İşte Şevket Süreyya başta olmak üzere boşluğa düşün bu grup, dünya ekonomik buhranının verdiği tahribattan ülkenin kurtarılması noktasında, Türkiye yönetiminin önüne bir imkân olarak çıkıvermiştir. Nitekim vuku bulan bir affin ardından Şevket Süreyya'nın Gazi ile teması sağlanmış, bu görüşmeler sırasında Şevket Süreyya, Mustafa Kemal'in üzerinde âdeta sihirbaz gibi yüksek tesirler meydana getirmiştir. Kendi üzerindeki bu çarpıcı tesiri Atatürk, daha sonra test etmek istemiş ve dönemin fikir ve siyaset aktörlerini Ankara Türk Ocağında bir araya getirerek Şevket Süreyya'nın "*buhrandan çıkış*" stratejisini onların da dinlemesine imkân sağlamıştır. Buradan hâsıl olan çarpıcı tesirlerin ardından da kaynakları bakımından resmî, *Kadro* dergisinin yayınına karar verilmiştir.

O zaman şu soruyu sormak yerinde olur: Şevket Süreyya'nın Atatürk üzerindeki bu yüksek tesiri nereden ileri gelmekte idi? Hemen ifade edelim ki Mustafa Kemal yönetiminin, ekonomik buhran karşısında duyduğu açmaz yani yeni bir çıkış arayışı ihtiyacı, Şevket Süreyya'nın tesirinden daha ön plandadır.

Şevket Süreyya düşüncelerini vazederken önce genel bir dünya değerlendirmesi yapıyor. Sonra da dünya ekonomik buhranının, temelde *liberal Batılı sisteminin* bir sorunu olduğunu vurguluyor. Dolayısıyla liberal kapitalist sistem, uzun asırlardır sürdürdüğü sömürgeci tutumun acı akıbeti ile şimdi yüz yüzedir. Bu bunalımın Sovyet sistemine herhangi bir zarar vermediğini vurgulamaktan da geri kalmıyor Şevket Süreyya!..

Bu tespitleri yaparken Şevket Süreyya, Kemalist yönetime, Sovyetler gibi davranmasını da önermiyor. Türk inkılâbının Sovyet (*komünizm*), İtalyan (*faşizm*), Alman (*Nazizm*) devrimleriyle mukayesesini yaparak onun müstakil kalmasında özellikle ısrar ediyor. Buradan bir adım daha atarak da Türk inkılâbının ilgili devrim hareketlerinin nüfuzu altına girmemesi için, ideolojik bir hüviyet olarak tahkim

edilmesini tavsiye ediyor. Dolayısıyla, bunu ancak biz, yani ben yapabilirim, demeye getiriyor Şevket Süreyya!.. *Kadro* da zaten bunu yapmak için çıkacak değil miydi?

Şevket Süreyya bundan ayrı olarak Türkiye'nin, şimdiki veya daha sonraki sistem buhranlarından etkilenmemesi için, kapitalist ve sömürgeci *liberal demokrasiler* kulvarından ayrılmasını, onlarla arasına kalın duvarlar örmesini ve Çin, Hindistan gibi veya Orta Doğu ülkeleri gibi, sömürüye maruz kalmış ülkelerle birlikte hareket etmesini tavsiye ediyor.

Buraya kadar yaptığımız izahlar, kuşkusuz işin daha ziyade politika tarafını teşkil etmektedir. Nitekim ekonomik buhranın aşılması ihtiyacı ile Türkiye, 1930'lardan itibaren hızla devletçi uygulamalara geçmek durumunda kalmıştır. Bu bilgi; politika ve düşünce hayatımız bakımından müsellemlerle birlikte, Şevket Süreyya ve *Kadro* hareketlerinin asıl kalıcı yanını teşkil etmez. Hareketin asıl kalıcı tarafını ise iki ayrı açıdan izah uygun olur diye düşünmekteyiz:

Bunlardan birincisi Şevket Süreyya ile *Kadro* dışında kalmakla beraber Ahmet Hamdi Başar'ın ortaya koyduğu yepyeni bir toplum yorumudur. Bu yorum, Prens Sabahattin ve Ziya Gökalp'in geliştirdiği bakış açısının ardından, Türk toplumbilimi ve düşünce hayatı bakımından üçüncü büyük denemedir diyebiliriz. Nitekim bu hususla ilgili olarak Şevket Süreyya şu tür analizler yapıyor:

Türk toplumu Marksistlerin iddia ettiği gibi *sınıflı bir toplum* değildir. Çeşitli Avrupa ülkelerinde ve Rus toplumunda bir realite olarak karşımıza çıkan *sınıfsal çelişkilere*, biz Türkler arasında tesadüf edilmemektedir. Bunun kıymetini bilelim ve sömürgeci kapitalist uygulamalarla toplumda birbirine tezat teşkil eden sınıfsal çelişkiler oluşmasına meydan vermeyelim. Dolayısıyla Rusların veya Batı merkezli komünist partilerin esas aldığı sınıf menfaati üzerine dayalı ihtilâlcî politikaların, Türkiye'de herhangi bir zemini bulunmamaktadır. Yani Türkiye *imtiyazsız, sınıfsız, sınıfların henüz oluşmadığı* bir toplumsal yapı manzarası arz etmektedir.

Bugün çoğumuza alelâde gelebilecek böyle bir fikre, Şevket Süreyya'nın nasıl olup da ulaştığı bayağı merak konusudur. O yaptığı toplum analizleri ile kuşkusuz böyle bir sonuca ulaşıyor fakat böyle bir düşünme melekesinin kendinde nasıl oluştuğu hakkında ise hemen hiçbir şey söylemiyor. Bu hususun üzerini âdeta örtüyor da örtüyor. Fakat konu üzerinde biraz derinlemesine düşününce ilgili yaklaşımın doğrudan *Sultan Galiyev*'den edinilmiş olabileceğini fark etmek zor olmuyor. Zira *Galiyev*'in, Lenin ve Stalin takımı ile yaşadığı en büyük ihtilâf bu noktada toplanmaktadır. Galiyev'e göre, Asya Türk topluluklarında sınıfsal çelişki,

Ruslarda olduğu gibi henüz belirginleşmemiştir. Onun için Sultan Galiyev Türk bölgelerindeki komünist parti yönetimlerinin, yarı göçebe ve dolayısıyla sanayi işçisi olmayan, yani sınıf şuurunu haiz bulunmayan kesimlerce tahkimi yerine, bizzarure okumuş yazmış bilinçli aydınlar tarafından temsilini şart görüyordu. Dolayısıyla Şevket Süreyya'nın toplum analizlerinin, Galiyev'den yola çıkan bir muhteva oluşturması ihtimali yüksektir.

Ancak lüzumu dolayısıyla, bu fikrin biraz daha açılması ve sorgulanması da icap eder. Yani Türk toplum yapısı, henüz sanayileşme tecrübesi geçirmediği için mi, sınıflı topluma dönüşmemiştir? Yoksa bidayetinden nihayetine Türkler, toplumsal tekevünleri itibariyle, sınıfsız bir toplum olarak mı halk edilmişlerdir? Önemli olan da burası zaten!.. Bizim kanaatimiz sonuncu tercihten yanadır. Fakat burada genişliğine izahına da imkân bulunmamaktadır.

İşte muhtemelen Sultan Galiyev'den yola çıkarak Şevket Süreyya'ya intikal eden bu toplumsal analiz fikri, zaman zaman batıp çıksa bile 1960'lardan sonra yeni baştan nüksedecek, *Kemal Tahir* ve çevresinin elinde Türk toplum bilimi açısından yepyeni bir imkâna dönüştürülecektir. Dolayısıyla Şevket Süreyya'ya ait bu fikirler, Türk düşünce hayatı bakımından önemli bir kazanımdır. Onun kuşkusuz eskiyen, pörsüyen yanları yok değildir. Özellikle politikaya, konjonktüre dönük tarafları böyle değerlendirilmelidir. Fakat kendimizi tanımamız bakımından, bu tür bir analizin önemi ortadadır ve ona zaman zaman başvurmak ihtiyacını duyacağımız aşikârdır. Ne var ki Şevket Süreyya sırf bu görüşlerinden ibaret de değildir. Onun, Türk aydınlarının 1930'larda içine düştüğü alternatifsiz çırpınımlara kapı aralayan bir başka yanı daha vardır ki, asıl önemli olan tarafı da işte orasıdır. Fakat bu kısma geçmeden önce, adı şimdilerde unutulmuş, talihsiz bir Türk aydınından daha bahsetmek isterim ki, o da Ahmet Hamdi Başar'dan başkası değildir.

2. Kayıp Şehzade / Ahmet Hamdi Başar

Tarihî Karamanoğulları soyundan gelen bu asi, mağrur, dobra dobra konuşan ve yazan adam, maalesef hiç bir ekibe ve iktidara yâr olmadan ömrünü tamamlayıp gitmiştir. Fakat ondaki derin millet sevdası, milletine ve onun istikbaline dair itimadını sürekli canlı tutmuş, bu uğurda geliştirdiği fikirleri ile de kendine mahsus bir dünya görüşüne erebilmiştir.

1930 başlarına kadar alelâde birisi, *Limancı Hamdi* olarak tanınırken; yukarıda işaret ettiğimiz Dünya ekonomik buhranının ve *Serbest Fırka* denemesinin feci akıbetinin ardından onu, Atatürk'ün yanı başında görüyoruz. Toplumsal

muhalefetlerin alabildiğine kabardığı bu sıralarda Atatürk, yurt gezilerine çıkmak ve toplumun nabzını da ölçmek isterken yanına müşavir olarak işte bu adamı alıyor. O da aynen Şevket Süreyya gibi, Atatürk'ü âdeta büyülüyor. Kuşkusuz bu büyümlü tesirin altında da gene ekonomik buhrandan çıkış arayışının yatmakta olduğu unutulmamalıdır.

Bu bakımdan Atatürk, yurt gezileri boyunca üç ay beraber olduğu Başar'dan, anlattığı şifahî fikirleri mufassal bir rapora dönüştürmesini ve kendine behemehâl ulaştırmasını istiyor.

Fakat o bu raporu hazırlamakla beraber, sunmaya da asla fırsat bulamıyor. Kabine içinde ve partide, uluslararası sistemin komiserliği görevini üstlenmiş bir sınıf, buna meydan vermiyor bir türlü. Dolayısıyla Başar'ın önüne büyük bir set çekiyorlar. Nihayet o da *Atatürk'le Üç Ay* (1943-45) adıyla bu birlikteliği kitaba dönüştürüyor. Ancak korkusundan hatıralarını o sıralarda yayımlayamıyor. 1938 sonrasında, ilgili ekiplerin tasfiyesinin ardından bu yayını gerçekleştirebiliyor. Fakat hatıralarından bağımsız, ekonomik buhrandan çıkışa ilişkin düşüncelerini ise *İktisadi Devletçilik* (1934-1943) adıyla, altı ciltlik bir kitaba dönüştürmekten de geri kalmıyor.

Ahmet Hamdi Başar'ı burada zikretmemizin sebebi, onun da aynen Şevket Süreyya gibi, Türk toplum yapısı hakkında benzer sonuçlara ulaşması hadisesidir. Garip olan şurası ki Başar, Şevket Süreyya gibi yarı-Marksist bir tecrübeden gelmediği hâlde, nasıl olup da benzer bir sonuca ulaşabilmektedir? Dolayısıyla bu husus bendenizi ziyadesiyle düşündürmüş olmakla birlikte, henüz tatmin edici bir sonuca ulaşabildiğimi de söyleyemem. Nitekim Başar'ın daha *Kadro* dergisi çıkmadan önce, Türklerin sınıfsız bir toplum yapısı özelliği arz ettiğini söyleyebilmesi bayağı enteresandır.

1927 yılında Hilmi Ziya ile birlikte *Felsefe Derneği*'nde karşılaştığımız Başar'ın düşüncelerini, Hilmi Ziya'nın *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nden aktararak vermemiz uygun olacak. Zira Başar'ın eskiden okuduğum çoğu kitabını, maalesef kütüphanemde bile bulamıyorum:

“... Bu buhranla, garp medeniyet dünyasını kuran rejimlerin dayandığı temeller sarsılmış ve çökmeye yüz tutmuştur. Dünya bir buhran ve intikal dönemine girmiştir. Son garp medeniyeti, dünya ölçüsünde serbest değişimin eseridir. Siyasal hürriyet ve demokrasi bundan dolayı, bu medeniyetin dayandığı rejim olmuştur. Bir yandan sömüren, öbür yandan sömürülen milletler arasında geniş, derin

uçurumlar oluşmuş, bu yüzyılın serbest dolaşıma dayalı medeniyeti çökmeye mahkûm hâle gelmiştir.”

Başar'ın asıl bundan sonraki tespitleri önemli:

“Bu medeniyetin sınıf tezadı yüzünden çökeceği hakkında, garp mahsulü marksizmin görüşü de yanlıştır. Çünkü asıl âlem şumul olan tezat, sınıf tezadı olmayıp müstemleke tezadı'dır ve liberal kapitalizm bundan dolayı çökmektedir. Sınıfsal tezadlar şöyle böyle sulha dönüşebilir, fakat müstemleke tezadı'nın tasfiyesi hâlinde dünya yeni bir medeniyet dönemine girebilir.

.....

Kapitalist ve sosyalist olmayan yeni bir dünya düzeninin oluşumu için en müsait ve önder ülke Türkiye'dir. Böyle bir rejim yalnız geri kalmış ülkelerin değil, sömürgelerin ve hatta gelişmiş fakat çöken rejimler (demokrasiler) için de önemlidir.”

İsterseniz Ahmet Hamdi Başar'ı daha yakından tanımak bakımından, onun *Atatürk'le Üç Ay*'ından da bir özetleme aktaralım:

“Başar'a göre laiklik ve demokrasi, başka kurumlar gibi, Batı'dan kopye ederek aldığımız bir fikirdir. Dinle dünyanın ayrılmasından ibaret olan bu fikir, Hıristiyan milletler için doğrudur. Fakat dinle dünyayı birleştiren İslamlik için, laikliğin böyle bir anlam kazanması yanlış ve tehlikelidir. O zaman inkılâpçı devlet ile millet ayrılığı başlar. Hâlbuki bir dünya dini olan İslamlikten ayrılmadan bütün inkılâpları yapmak, dini inkılâpların karşısına koymamak ve bu suretle inkılâpları halka mal etmek mümkündür.” (Atatürk'le Üç Ay, s.48 ve Davalarımız, s. 71'den özetleyen Hilmi Ziya Ülken. Bkz. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İlgili bölümler).

İşte Hamdi Başar'ın uluslararası sisteme ilişkin bu değerlendirmeleri ve Türk toplumunun sınıfsız bir yapı arz ettiğine ilişkin görüşleri, ister istemez onu Şevket Süreyya ile yan yana getirmektedir.

3. Asyacılık Tezinin Doğurduğu Bazı Sonuçlar

Fakat burada bizim açımızdan asıl önemli olan, her iki düşünürün dünyayı Batılı sömürgeci güçlerle ve müstemlekeler olarak iki karşıt kutba ayırması, Batı'nın hegemonyacı medeniyetinin *teklifi ve evrenselliği* biçimindeki paradigmayı sarsmış

olmalarındır. Bu vesile ile mütareke yıllarından beri Türk aydınlarının şuurunu âdeta ipotek altına alan “*tekçi medeniyet tezi*” aşırı derecede yargılanarak buradan yeni bakış açıları filizlenmeye başlayacaktır. Nitekim bazı aydınlar, 1930 ortalarından itibaren *tekçi medeniyet tezinden* kuşku duyar hâle gelecek, ortaya çıkan bu boşluktan istifade ile de kendi medeniyet değerlerimizin savunmasına girişebileceklerdir.

Hemen hatırlatalım ki *Kadro*'nun Avrupalı büyük güçlere karşı oluşturmaya çalıştığı *Asyacılık*, Asya milletlerinin dayanışması gibi fikirler kısa zamanda makes bulmuş, mesela Necip Fazıl, 1938-39 yıllarındaki yazılarında hep bu tezi işlemiştir. Gene onun 1938 yılında kaleme aldığı *Büyük Doğu Marşı*'nda geçen *doğu, büyük doğu* kavramlarının kaynağı da buralarda aranmalıdır (Bk. *Büyük Doğu: Bir Kavramın Doğuşu*, (Necmettin Turinay) *Necip Fazıl / Doğumunun Yüzüncü Yılında*, Kültür Bakanlığı yayını, Ankara 2010, s.327-339) Nitekim Arif Nihat Asya'nın soyadını “Asya” olarak seçmesi de gene *Kadro* yıllarına tesadüf etmektedir. Bu sıralarda Adana'da gene bir lise öğretmeni olan Arif Nihat, önce başka bir soyadı düşünmüş, sonra bundan vazgeçmiş ve dönemin moda kavramı “*Asya*”da karar kılmıştır. Dahası, yerleşik Batılı paradigmayı irdelemenin yaygınlık kazandığı bu sıralarda Peyami Safa, Batı düşüncesini kendi içinde ayrıştırmayı göze alabilmiş ve “*Hangi Batı?*” diye sormak cesaretini gösterebilmiştir.

Dolayısıyla *Kadro*'nun siyasi tezleri olmasa bile; sınıf analizleri sol kesimlerde, Batı medeniyetinin yargılanabilir olduğu fikri ise sağ-muhafazakâr kesimlerde, bayağı etkili olmuştur denilebilir. Fakat bu nevi tesir ve açılımlar çok daha yaygın olabilecekken Şevket Süreyya ile Hilmi Ziya ve Mustafa Şekip Tunç arasında cereyan eden bazı tartışmalar buna fırsat vermemiştir. Özellikle de Şevket Süreyya'nın eski sicili dolayısıyla, çoğu çevrelerin ona ihtiyatla yaklaşması, bunda bayağı etkili olmuştur. Şevket Süreyya'ya dönük eleştirilerin temeli, onun aynen Ziya Gökalp gibi sınıfsız, dayanışmacı bir toplumu aşırı derecede öne çıkarması, kişinin hürriyet ihtiyacını önemsememesi ve dolayısıyla iradeye ve teşebbüs gücüne vurgu yapmaması olarak özetlenebilir. Bir de onun, aynen Nurettin Topçu'da da şahidi olduğumuz galeyan hâlindeki *yarı mistik dili*, nedense bazılarını rahatsız etmiş benzemektedir. Nitekim Ahmet Ağaoğlu bu itirazcı sınıfların tipik örneklerinden biri sayılır.

Burada şu hususa da değinelim: *Kadro*'nun yayınları fazlaca uzun sürmemiştir (Son sayı ocak 1936, toplam 36 sayı). Cumhuriyetin onuncu yılının önünde ve arkasında parıltılı tesirler meydana getiren bu tarihî deklarasyona asıl muhalefet parti içinde gelişti ve onun sonunu getirmekte de gecikmedi. Bu arada

devletçi uygulamalarla iki yakası bir araya gelebilen Türkiye, dünya ekonomik buhranını atlatınca daha rahat davranmaya başladı ve *Kadrocu* ekipten sarfi nazar edebilmeyi göze aldı. Nitekim o sıralarda Türkiye’de bir nevi iktidar değişikliği de vuku bulmuştu ki; Celâl Bayar’ın *liberal* politikaları, Şükrü Kaya’nın CHP genel sekreterliği, İnönü’ye görevin bırakılması ve bunun ardından gelen bol *sübvansiyonlu magazin dergileri* ile yeni dönemin göstergeleri yavaş yavaş ortaya çıkmakta gecikmemişti.

V. 1930 Ortalarında Türk Düşünce Hayatının Ana Damarı

Cumhuriyetin onuncu yılı civarı, Türk fikir ve kültür hayatı bakımından tam bir laboratuvar mesabesinde. İlk devrim yıllarının yüksek heyecanları hâlâ daha devam eder gözükürken bu sıralarda ve özellikle de ekonomik buhran ve Serbest Fırka denemeleri sırasında Türkiye kamuoyu, alttan alta parçalanmış gibi bir manzara da arz etmektedir.

Bir yandan Dil Kurumu, Tarih Kurumu ve Halkevleri gibi yeni kurumlaşmalar ortaya çıkar, öbür yandan üniversite tarihî bir tasfiyeye maruz kalırken bu uygulamalarla aksi bir istikamet teşkil edencesine Şevket Süreyya’nın *Kadro*’su, Baltacıoğlu’nun *Yeni İnsan*’ı, Ziyaettin Fahri’nin *İş/İş ve Düşünce*’si, Necip Fazıl’ın *Ağaç*’ı ve Peyami Safa’nın *Kültür Haftası* dergileri böyle bir ortamda boy gösterirler. Bu dergiler dıştan bakınca dönemin ortak vokabüleri ile konuşur gibi gözükseler bile her birinin ayrı ayrı hedeflerinin bulunduğu ve kendine mahsus fikir çerçeveleri oluşturmayı denedikleri hemen fark edilir. Dolayısıyla 1930 ortaları, Türk düşünce hayatı bakımından enteresan bir dönem olarak değerlendirilmelidir.

Burada kültür hayatımız bakımından kalıcı tesirler bırakan birkaç meseleye daha temas etmek gerekmektedir.

Türk Ocakları’nın ve onun tarihi dergisi *Türk Yurdu*’nun (10 Nisan 1931) kapatılmasının ardından ortaya çıkan Halkevleri ve *Ülkü* dergisi, otuzlu ve kırklı yıllar boyunca bayağı etkili olmuş denemelerdir. Tek merkezli kültür politikalarının taşraya transferi için bir vasıta olarak düşünülen Halkevleri, bu amacının dışında, Anadolu’da yeni yeni dergilerin çıkmasına vesile olmuş, yeni yazarı sınıflar meydana getirmiş ve mahallî tarih ve kültüre ilişkin tecessüsleri bayağı beslemiştir denilebilir. Halkevleri’nden ayrı olarak *Dil Kurumu* vasıtası ile de yeni bir Türkçe politikası icat edilmiştir. Türkçeyi tarihî kültür ve medeniyetimizin tesirlerinden arındırmayı deneyen bu politikanın, büyük çapta başarıya ulaştığı söylenebilir.

Tarih Kurumu vasıtası ile devreye sokulan yeni *tarih tezi* ise daha enteresan bir denemedir. Bu tezin bariz özelliği, tarihi yeni bir okumaya tabi tutmasıdır. Geride bıraktığımız Osmanlı ve Selçuklu Dönemlerini aşırı derecede hırpalamaya ve neredeyse onlardan sarfı nazar etmeye dayalı bu tez, kendini daha ziyade İslam öncesi dönemlere istinat ettirmekte ve Anadolu’da Etilerin, eski Grek medeniyetini inşa eden ırk ve milletlerin Türklüğü temeline oturmaktadır. Yeryüzünün hemen her yerinde medeniyet kurmuş ırki hamleleri, Orta Asya’dan göç eden Türklere indirgeyen bu tarih tezinin temel argümanlarından biri de bugünkü Türklüğün kendini, o arkaik milletlere ve medeniyetlere rahatlıkla istinat ettirebileceği iddiasıdır.

Dolayısıyla yeni *tarih tezinin* egemen olduğu yıllarda, Osmanlı ve Selçuklu tarihlerine yönelik araştırmalar bayağı tavsamıştır. Fakat 1940 başlarında İsmail Hakkı Uzunçarşılı’nın Osmanlı tarihine ilişkin yayınları ile bu dönemin yavaş yavaş gerilerde kalmaya başlayacağını söylemek zor olmamalıdır. Yani ancak 1940’lardan sonra Türk tarih araştırmalarının kendi mecrasına oturmaya başladığını söylemek mümkündür. Ancak Köprülü’nün Mütareke Döneminden beri aksatmadan yürüttüğü tarih çalışmalarını, burada bir istisna olarak behemehâl kaydetmek gerekir.

1. Önce Genel Bir Çerçeve

İşte yukarıda özetlemeye çalıştığımız resmî dil, tarih ve kültür politikalarına karşı kısmen mesafeli bir tutum takınan, öbür yandan da Şevket Süreyya ve *Kadro* dergisinin ortaya koyduğu cerbezeli jargondan rahatsız olmuşa benzeyen bazı aydın grupları, 1930’lar Türkiye’sinde daha farklı bir düşünce platformu etrafında toplamış gözükmektedirler. Kuşkusuz onları biz dönem içinde, bir dernek veya vakıf etrafında toplanmış görüyor değiliz (*Felsefe Derneği* istisna). Tek tek veya küçük gruplar hâlinde okullarda, üniversitede veya bazı dergiler etrafında bir araya gelebilen bu kişileri, toplu olarak ifade edebilmek için platform kavramını bilhassa öne çıkarıyoruz.

Bu fikir çevresini oluşturan düşünce sahiplerinden her birinin, kendine mahsus tarz ve üslupları, nokta-i nazarları bulunsa bile onları birbirine yakın kılan hususların başında toplumdaki ziyade *insanı*, politikadan ziyade *değeri*, dıştan ziyade *içi*, yani insan *ben’ini* ve *ruhunu* merkez alan çalışmaları öne çıkarmalarıdır. İstisnaları hayli fazla olsa ve yerine göre de adları fazlaca zikredilmese bile ilgili çevrelerin, Mütareke ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında Darülfünunda, Mehmet İzzet’in ve Mustafa Şekib’in öğrencileri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Hilmi Ziya

ve Ziyaeddin Fahri böyle olduğu gibi, Necip Fazıl'dan Remzi Oğuz'a, Hasan Ali Yücel'e, daha niceleri de bundan farklı değildir.

Bu dağınık grupların, Mütareke yıllarının hüsrancıları arasında büyük politiklardan yıldıgını yetiştikleri ve ruhlarında mevcut olan derin milliyet ve itikat hislerine rağmen de *Türkçülük* ve *İslamcılık* gibi fikir ve politikalara mesafeli bir tutum takındıkları meydandadır. Dolayısıyla bu acılı tecrübe dönemi, onların zihninden hiçbir zaman çıkmamış, ömürleri boyunca da politikadan uzak yaşamışlardır. Dahası, geneli itibarıyla Ziya Gökalp'e de mesafeli davranan bu çevreler, ilk gençlik yıllarında Ziya Gökalp-Mehmet İzzet farklılaşmasında, Mehmet İzzet'ten yana bir tercih geliştirmişler, Bergson felsefesine de daha bir yakınlık duymuş ve bir nevi Ergenekon anlamına bürünen *Anadoluculuk* düşüncesine, anne karnına sığınr gibi sığınmışlardır.

Bir fikir vermek bakımından, bu geniş halkalar dâhilinde zikredilebilecek isimlerden bazıları şunlar olabilir. En başta Baltacıoğlu ve Mustafa Şekip, ardından Mehmet İzzet ve talebeleri Hilmi Ziya, Ziyaeddin Fahri, Remzi Oğuz, Hasan Ali Yücel, *Ağaç*'ı çıkaran şair Necip Fazıl, Suut Kemal, şair Yahya Kemal, Burhan Toprak, felsefeci Vehbi Eralp; tarihçi Mükrimin Halil, *Kültür Haftası*'nı çıkaran Peyami Safa, Bergson mütercimi Ziya Somar ve 1930'ların ikinci yarısında maziye esas alan eser ve denemeleri ile Abdülhak Şinasi Hisar!. Hikâyecisi Sait Faik'le şair Fazıl Hüsnü'nün de bu fikir ortamında kişiliğini kazandığını ve ilk eserlerini öylece verdiklerini bu arada zikretmek gerekebilir.

Dolayısıyla yeni tesir ve katılımlarla ilgili düşünce çevrelerinin, Mütarekeden 1960'lara kadar sürüp giden bir akış hâlinde varlığını hissettirdiğini, bu bakımdan diğer düşünür ve düşünce akımlarının politik konjoktüre bağlı iniş çıkışları ve devrevliliği karşısında da daha farklı bir duruş sergilediği anlaşılmaktadır. İlgili dönemlerin politik konjoktür ve kırılmalarına kendini kurban eden diğer düşünce çevreleri, bu tutumları dolayısıyla yer yer hırpalanır, bundan yara alırken üzerinde durduğumuz kesimler politikaya ve iktidarlara hemen daima mesafeli durmuş, dönem içinde parıltılı tesirler meydana getirmeseler bile derin bir akışkanlık içinde fikir hayatımızın asıl ana damarını onlar teşkil etmiştir denilebilir.

Fikir hayatımızın bu ana damarı, bu özelliği dolayısıyla hem mütareke, hem de Ziya Gökalp ve Ağaoğlu'nun etkili olduğu ilk cumhuriyet yıllarında, bundan ayrı olarak da *Kadro*'nun ve *Halkevleri*'nin öne çıktığı 1930 ortalarında varlığını hep muhafaza etmiş; ötekilerin yarı politik yaklaşımları hilafına insanı ve düşünceyi merkez alan, kendi kültür ve medeniyetimizin değerlerini anlamaya ve

anlamlandırmaya çalışan sayısız eserler kaleme almışlardır. Dolayısıyla ilk cumhuriyet yıllarını 1940 sonrasına bağlayan bu ana damarın önemini, yeterince izah ve tahlilden geri durmamak icap etmektedir. Bu arada Batı düşüncesindeki her türlü gelişmeyi ve ayrışmayı da gene bu ana damar vasıtasıyla izleme imkânı bulabildiğimizi ifade edelim. Dolayısıyla ilgili damar, bir yönüyle Türkiye'nin Batı bilim ve düşüncesine açılan yanını temsil ederken diğer yanıyla da yerli kültür ve medeniyetimizin yeni baştan üretimini ve anlamlandırılmasını esas alan, bambaşka bir merkez hüviyetindedir.

2. Tefekkür Tarihimizin Peşinde Bir Ömür: Hilmi Ziya

Tam da yeri gelmişken burada, Hilmi Ziya'yı hatırlamamak mümkün olmuyor. Kuşkusuz Mustafa Şekip, İsmail Hakkı, Mehmet İzzet ve Mehmet Emin ona tekaddüm etseler bile 1930'ların ikinci yarısının merkez ismi olarak Hilmi Ziya gene de ön plana çıkıyor. Sanki ömrü cumhuriyet tarihine denk düşen bu büyük düşünür, yaşadığı bütün farklı devirlere rağmen çizgisini hiç şaşırılmamış, hemen her devrin en kapital eserlerini o vermiştir denilebilir. Nitekim 1932-1933'te iki cilt hâlinde yayımladığı *Türk Tefekkür Tarihi* (yeni baskısı 1999) adlı eseri bu arada zikredilebilir. İlgili eser bir yönüyle Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar*'ından sonra, bu alandaki en büyük gelişmeyi teşkil ederken diğer yönüyle de ona göre hem daha sistematik, hem de düşünce tarihi olmak itibarıyla daha kapsamlı bir denemedir.

Daha 1930'larda Hilmi Ziya, mekteplerimizde *edebiyat tarihi* dersleri okutulduğu hâlde, niçin bir *tefekür tarihi*'miz bulunmuyor diye soruyor ve bu büyük eserini böyle bir ihtiyaç üzerine kuruyor. Bu açıdan düşünülünce Hilmi Ziya'yı, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'ni yazmaya nelerin sevk etmiş olduğunu da daha iyi anlıyoruz. Dolayısıyla hem bir tarihçi, hem de bir düşünce tarihçisi olarak o, gözümüzde daha bir büyüyor.

Yaptığı çalışmadan anladığımız kadarıyla Hilmi Ziya, Batı'da bu alanda yapılmış çalışmaları okumuş ve kendimize mahsus bir düşünce tarihinin nasıl yazılabileceğini ziyadesiyle önemsemiş görünmektedir. Ancak sanıldığı gibi doğrudan bir metod iktibasçılığına da başvurmadan, kendi karihasından doğduğu şekliyle yeni bir usul geliştirmiş ve bu eserini de öylece kaleme almıştır. Payen devirlerin tefekkürü ile İslami devirleri bir arada ele alan bu eserde, modern Türk tefekkürüne ilişkin de ayrı bir bölüm bulunmaktadır. Çok da kısa olsa bile ilgili bölümün, hemen her kesim tarafından okunmasını arzu ederdim.

Nitekim yayımlandığı sıralarda ilgili eser, Mustafa Kemal'in de takdirini kazanmış, ilmi birikimini daha da geliştirmesi amacıyla Hilmi Ziya devlet bursu ile Almanya'ya gönderilmiştir. Dönüşünde de İstanbul Üniversitesi'nde *Türk Tefekkür Tarihi* kürsüsüne doçent olarak atanmıştır (1935). Dolayısıyla onun kendi yaptığı bir çalışma, istihdam olunduğu kürsüye de ad olarak verilmek durumunda kalmıştır.

Hâliyle buradan şöyle bir sonuç çıkarmak gerekmektedir: Hilmi Ziya, düşünceyi felsefe, sosyoloji, psikoloji, bilim tarihi vs. olarak parçalanmaktan yana görünmemekte ve onları ilgili kavramın alt dalları olarak mütalaa etmektedir. Dahası onun herhangi bir alana dayalı uzmanlıkla yetinmediği; çevresindeki kişilerin bir düşünceye, tefekküre yükselme istidadı taşıyıp taşımadığına baktığı ortaya çıkmıyor mu buradan? Dolayısıyla Hilmi Ziya'nın daraltılmış uzmanlıklardan ziyade makro yaklaşımlara, bütünü kavramaya dönük bir tefekküre meyil ve istidat taşıdığı sonucuna, buradan rahatlıkla ulaşabiliriz demektir.

Fakat Hilmi Ziya'nın zihnî üretimi öyle yoğundur ki, her dönemi birbirinden enteresan, özgün eserlerle doldurmaya yeter de artar bile!. Onun hocası Mehmet İzzet'in yolunda kaleme aldığı *İnsani Vatanperverlik*'i (1933, 266 s.), *Telifçiliğin Tenakuzları* (İçtimaî felsefe tenkitleri, 1933) ve daha enteresan bir çalışma olarak *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (1935), *Türk Felsefe Antolojisi* (1935) ve *Yirminci Asır Filozofları* (1936) bu arada zikredilebilir.

İşte Hilmi Ziya, emsal çalışmalarını sürdürmeye devam ederek otuzları, kırklı yıllara bağlayan önemli bir katalizör rolü oynar. Nitekim kırklar boyunca sürdürdüğü bu çizgide, herhangi bir kırılmaya şahit olmuyoruz: *Farabi* (1940, s. 231), *İbni Haldun* (C. Meriç'teki İbni Haldun tecessünü harekete geçiren eser, 1940, s. 324), *İçtimai Doktrinler Tarihi* (1940, s. 361), *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları* (1940, s. 268), *Ziya Gökalp* (1942, 200 s.), *Dinî Sosyoloji* (1940, 180 s.), *Milletlerin Uyanışı* (1945, s. 88), *İslam Düşüncesi / Türk Tefekkür Tarihi Araştırmaları dizisinden*, 1946, s. 664), *İslam Medeniyetinde Tercüme ve Tesirleri* (1947, s. 410), *İslam Sanatı* (1948, s. 580, İstanbul Teknik Üniversitesi yayını) ve *Millet ve Tarih Şuuru* (1948, s. 384).

Aynı türden derinlikli eserlerin, 1950 ve 1960'lar boyunca da kesintisiz devam ettiğini söylemek zor değildir. Fakat bunca eser, bunca yaratma bir insan ömrüne nasıl sığıyor? Bu adamın yazmak ve üretmek dışında, meşgul olduğu başka bir işi yok mu idi diye düşünmeden edemiyoruz. Dolayısıyla 1930'lar için verdiğimiz bir hükmü 1940'lara da teşmil ederek onun Türk düşünce hayatı

bakımından oynadığı merkez karakter rolünü, uzun süre koruduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yukarıda son olarak zikrettiğimiz *Millet ve Tarih Şuuru* (1948) Hilmi Ziya'nın parça parça makalelerinden oluşan bir eserdir. İlgili eserin son makalelerinde, dikkat edilirse tarih ve kaynak zikredilmez. Onun bu yazılarından bazılarının 1923'te, Mükrimin Halil'le birlikte yayımladığı *Anadolu* adlı dergide çıktığını söylememiz gerekir. İçinde Hilmi Ziya'nın da olduğu, dahası kurucusu bulunduğu *Anadoluculuk* düşüncesi, Mütareke yıllarının yorgunluğu arasında, yani *Büyük Türkiye* hülyalarının yıkıldığı bir aşamada *küçük Türkiyecilik* düşüncesi olarak doğmuştu. Bir nevi hedef küçültme, başını dinleme, daha önceki büyük siyasi ideolojilerden kendini ayırıştırma ve ayağını basacak sağlam bir zemin bulmak gibi dürtülerden yola çıkmıştı bu düşünce. *Anadoluculuğun* asıl ikinci bir özelliği de *İslamcılık ve Türkçülük*'ten farklı olarak, zihnî tasavvurlar yerine, kendi Anadolu realitemizden doğan bir fikir ihtiyacı biçiminde kendisini ifade etmesidir.

Nitekim böyle bir ihtiyaçla çıkardıkları *Anadolu* dergisi (1923), Anadolu'yu anlama yolunda önemli bazı çalışmalar ortaya koymuştur: Anadolu destanlarına yönelmek (Halil Nihat Boztepe), Anadolu/Selçuklu tarihi üzerine yoğunlaşmak (Mükrimin Halil), halkiyat çalışmaları (Ziyaettin Fahri) gibi!. Dolayısıyla Remzi Oğuz Arık'tan Necip Fazıl'a, Ahmet Hamdi Tanpınar'dan Nurettin Topçu'ya kadar bildiğimiz nice isim, bu akımın tesiri altında yetişmiştir denilebilir. Aynı şekilde Mehmet Halit Bayrı'nın halkiyatçılığı da burada başlar. Cumhuriyet döneminde yapılan çeşitli köycülük çalışmalarından tutun da Halkevleri'nin yürüttüğü türlü faaliyetlere kadar, hemen bütününün arka planında, bu derginin ve *Anadoluculuk* düşüncesinin yoğun tesiri hemen kendini hissettirir. 1926'da çıkan *Hayat* dergisini de gene böyle izah etmek yanlış olmaz. Orada ortaya atılan tefekkürün, yeni Türkiye'nin sınırları dâhiline çekilmiş bir milliyetçilik olmadığı söylenebilir mi? Hele bir de Faruk Nafiz'in:

Başka sanat bilmeyiz, karşımızda dururken

Söylenmemiş bir masal gibi Anadolu'muz.

Arkadaş, biz bu yolda türküler tuttururken

Sana uğurlar olsun... Ayrılıyor yolumuz.

tarzındaki şiirlerinin, *Hayat* dergisinde bir nevi bayraklaştırıldığı hatırlanacak olursa!.

Dolayısıyla Hilmi Ziya'nın (Mükrimin Halil'le birlikte) daha bu yıllarda çıkmaya başlayan yaratıcılığı, onun uzun cumhuriyet yılları boyunca sürüp giden tesirinin bir işareti olarak değerlendirilmelidir.

Fakat burada Hilmi Ziya'nın tarihe, Anadolu İslam tarih ve tefekkürüne yönelmesini nasıl izah etmek gerekmelidir? Ondaki bu yönelme ve derinleşme istidadını, arkadaşı Mükrimin Halil'den ziyade, hocası Mehmet İzzet'le izahtan yana olduğumuzu belirtelim. Nitekim daha talebeliği ile başlayan bu tesirle ve Mehmet İzzet'in *Türk Felsefe Cemiyetinde* verdiği "*Türkiye'de Felsefe*" konulu tebliği ile Hilmi Ziya'nın âdeta kaderini çizdiğine dair işaretler bulunmaktadır. Bizde Doğu'yu tanıyanların Batı'dan, Batı'yı tanıyanların da Doğu'dan haberi bulunmadığından tutun da İslam felsefesi ile Batı'da filozoflardan ziyade müsteşriklerin meşgul olduğuna, bundan duyulan rahatsızlığa, felsefenin geçmişten müstağni kalamayacağına, mistik-tasavvufi düşüncelerin de bir nevi felsefe telakki edilmesine dair, Hilmi Ziya'nın hayatını vakfedeceği bir programın bütün işaretleri mevcuttur bu tebliğde!. (Bk. *Mehmet İzzet: Makaleler* Coşkun Değirmencioglu yayını, Ankara 1989, s. 297-301)

Ancak Mehmet İzzet tesiri, sırf Hilmi Ziya ile de sınırlı değildir. Ziyaettin Fahri'nin, Remzi Oğuz'un, Nurettin Topçu'nun, daha ötede Necip Fazıl'ın bu büyük düşünce adamının elinde yoğrulduğunu unutmamak icap eder. Fakat bilahare bu tesir yavaş yavaş kaybolacak, hemen her düşünür ve sanatçı kendi yolunu bulmaya çalışacaktır. Nitekim Hilmi Ziya, *İnsani Vatanperverlik* (1933) çalışmasının ardından, Mehmet İzzet tesirinden yavaş yavaş sıyrılmaya başladığını söylemektedir.

3. Hırçın, Müstehzi Bir Zekâ: Mehmet İzzet

Hilmi Ziya'nın arka planlarına da uzandığımız bu bölümü, hocası Mehmet İzzet'e (1891-1930) bağlamak uygun düşer mi bilmiyorum. Onun felsefesi genellikle *felsefî idealizm* kavramı ile belirginleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu tebliğde onun bu yanına ilişkin fazla bir şey söyleme imkânımız bulunmasa bile bu cins mütefekkeri ilk keşfedenin, onun Darülfünunda istihdamını sağlayan kişinin Ziya Gökalp olduğunun asla unutulmaması icap eder.

Aralarında özellikle de Mütareke Döneminde, bazı düşünce farklılıkları ortaya çıksa bile Ziya Gökalp'in kompleksiz kişiliği, burada bir kere daha karşımıza çıkıyor. Gökalp zaten hep böyle olmuş, Mustafa Şekip ve Mehmet İzzet gibi kendilerinde deha parıltıları sezdiği nice kabiliyeti hep o keşfetmiştir. Ve işin

garibine bakın ki kendi keşfettiği bu kabiliyetler, ama mütarekenin olumsuz şartları arasında daha yeni fikirlere ihtiyaç duyulması, ama boynuzun kulağı geçmesi gibi, hocalarından farklılaşmak ihtiyacı içinde Gökalp'ten uzaklaşmışlar ve kendi bağımsız çizgilerini oluşturmak yolunda serbestçe ilerlemişlerdir. Dolayısıyla biz o kanaatteyiz ki, Gökalp Malta'da bulunmasa ve 1924'teki vefatının aksine daha bir uzun yaşasa idi, bu tür gelişmelerden herhangi bir kırıklık duymaz ve bundan da ayrıca memnun olurdu.

İşte Mehmet İzzet, o isimlerden biridir. Yani kendi dışında birilerine eklenilen, kendini tekrarlarla iktifa eden ikinci sınıf bir bilim adamı değil, tam aksine yüksek bir özgüven içinde fikirlerini kuran ve ifade eden bir düşünce adamı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dahası o, enteresan bir kişiliğe de sahip!. Gökalp'in yüksek muhakemeli, mahçup edalı, bir ninni gibi sürekli tesir üreten muhtevalı konuşmalarının aksine, Mehmet İzzet hırçın, müstehzi ve sıçramalı bir zekâ örneği olarak karşımızda durmaktadır. Zaten onun öğrencileri üzerindeki tesiri de bu kişilikten beslenmekte, onlar üzerinde bir nevi Sokrat tesiri bırakmaktadır. Onun bir özelliği de politikaya karşı takındığı müstağni tutumda aranmalıdır. Bu hâl, Mütareke Dönemi için geçerli olduğu gibi, 1930'daki vefatına kadar olan süreler için de geçerlidir. Bu tercih onun, Ziya Gökalp'in hayatına bakarak çıkardığı önemli sonuçlardan biridir. Nitekim Mehmet İzzet, Ziya Gökalp'in İttihat ve Terakki içindeki yoğun mesaisine hiçbir zaman hak vermemiştir. Eğer Gökalp politikaya karşı biraz daha mesafeli davransa ve asıl eserleri üzerine yoğunlaşabilse idi, daha büyük, daha derin bir Gökalp'le karşılaşma imkânı bulabilecektik demeye getiriyor. Onun yana yakıla ifade ettiği bu tür düşüncelerini, Gökalp'in vefatı üzerine yaptığı bir konuşmadan öğreniyoruz ki, önemine binaen buraya kaydediyoruz.

Bu arada Mehmet İzzet'in en önemli eserinin, *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat* (1923) olduğunu ve bunun yanı sıra *İçtimaiyat Dersleri* ile *Yeni İçtimaiyat Dersleri*'ni (1927) yayımladığını, ayrıca da eski öğrencisi Hilmi Ziya ile birlikte, *Ahlâk Felsefesi* adlı ayrı bir çalışma gerçekleştirdiklerini ifade edelim. Bu eser ne yazık ki basılmamış olarak kaldı. Dolayısıyla Mehmet İzzet, erken ölümü nedeniyle fazla eser bırakamamıştır. Ancak buna rağmen de onun tesiri, emsallerine göre mukayese edilemeyecek derecede fazla olmuş ve bu tesir daha ziyade de orijinal, karizmatik kişiliğinden beslenmiştir denilebilir.

Nitekim onun bu çarpıcı kişiliğinin izlerini, makalelerinden izlemek de mümkün olabilmektedir. Korkunç, sıçramalı bir zekâdan fişkırıp çıktığı anlaşılın bu

denemeleri, çoğu kişinin (edebiyatçılar da dâhil) okumasını arzu ederdim. Ne yazık ki Coşkun Değirmencioğlu, Mehmet İzzet'ten topladığı makalelere, onun çeşitli kitap eleştirilerini dâhil etmemiş. Olacak iş mi bu? İşte onun bu tür felsefi denemeleri, edebî metin değeri olarak da yüksek bir mana ifade etmektedir. Tam bir deneme, felsefi denemeler olarak karşımıza çıkan bu yazılar, hem onun derin birikimine işaret ediyorlar, hem de kendini hiçbir akıma ve kişiye istinad ettirmeden fişkırpıp çıkan “hads” örneklerine dönüşüyorlar. Dolayısıyla sırf bu yazıları okunsa bile böyle bir kafa ve kalemin, öğrencileri ve çevresi üzerinde etkili olmaması düşünülemez.

İşte Mehmet İzzet'in bu tür denemeleri daha ziyade, Mehmet Emin Erişirgil'in yönetiminde çıkan *Hayat* (ilk sayısı 2 Aralık 1926, 130 sayı) dergisinde çıktılar. Mesalâ o dergide çıkan denemelerinden birinde, “*Fikir Hayatındaki Durgunluk Neden?* (*Hayat*, nr.55) diye soruyor Mehmet İzzet. Onun bu yazısı, *Hayat*'ta 1927 yılına ait düşünce verimlerinin değerlendirildiği bir özel sayı hakkındadır. Orada hemen herkes ilgili yıla ait eser ve çalışmaların başarısı-başarısızlığı, azlığı-çokluğu, gelişme istidadı ya da inkılâbın düşünce hayatımız üzerindeki olumlu katkılarına temas ederken o bunların büsbütün dışına düşen bir düzlem üzerinde ilerliyor ve Mehmet İzzet farkını da böylece ortaya koyuyor:

Ona göre gerek güzel sanatlarda (edebiyat dâhil) gerekse felsefede yeni istidatların, memleketimizde nadir yetişmesinin sebebi, maddi ve iktisadi şartlarla değil, tam tersine sosyal daha ziyade de siyasî sebeplerle izah edilmelidir. Burada siyasî sebepler derken de doğrudan inkılabı, yüksek inkılap heyecanını kastettiği anlaşılmaktadır. Fikirlerini açıklarken “her mefkûre gibi, siyasî mefkûrelerin de son derece kiskanç olduğuna” işaret eden Mehmet İzzet, bu tür siyasî rüzgârların kendi zamanlarında genç istidatları esir aldığını, kolay kolay onları bırakmadığını ifade ediyor. İşte bu yüzden de fikir ve sanat alanlarında, güzellik ve hakikati aramaya dönük heveslerin giderek kurduğunu söylüyor. Dolayısıyla içinden geçtiğimiz süreç bir dinginliğe ermeden, daha doğrusu da inkılap stabil bir durum kazanmadığı sürece, fikir hayatımızın zenginleşmesini, yeni yeni istidatların ortaya çıkmasını beklememek gerekir diyor. Hâliyle burada da Hilmi Ziya'yı hatırlamamak mümkün olmuyor.

Mehmet İzzet, yukarıdaki orijinal yaklaşımını takviye ihtiyacıyla, Fransız İhtilali'nin devam ettiği inişli çıkışlı yıllara, heyecan kasırgalarına işaret ederek devrim süreci ile fikir hayatı arasındaki tezada bir kere daha vurgu yapıyor. Dolayısıyla Mehmet İzzet, “Dâhilerin, hatta sadece istidat sahibi kimselerin millî buhran, ihtilâl ve inkılâp devrelerinde meydana çıkmasının mümteni (kaçınılmaz)

olduğunu değil; belki diğer hâl ve şartlara göre (normal zamanlar) daha zor olduğunu tesbit etmekle, kendindeki yaratıcı istidadı bir kere daha ortaya koymaktan geri kalmıyor.

Peki o zaman sormak gerekmez mi? Mehmet İzzet'in yüksek sezgi ve muhakemesi ile ulaştığı bu tezatlı durum, ne zaman sona erecektir? Yani inkılap uygulamalarının az çok sona erdiği ve sistemin stabilleşmeye başladığı bir tarihten, dönemden söz edemeyecek miyiz? İşte Cumhuriyet tarihi ve düşünce hayatımız bakımından önem arz eden en önemli soru burada yatmaktadır. Dolayısıyla ilgili dönemin tasnifi ve analizi bakımından, yukarıdaki soruları devamlı hatırd tutmak icap etmektedir.

Düşünülecek olursa Mütareke'den cumhuriyet dönemine geçiş saltanat, hilafet ve rejim tartışmaları arasında vuku bulmuş, Millî Mücadele'nin yüksek heyecanlarını ardı ardına yeni inkılaplar takip etmiş, Serbest Cumhuriyet Fırkasının kapanması ve İstiklal Mahkemeleri ile de devrim kadrolarının kendi aralarında tasfiye savaşları yaşandığı müşahede edilmiştir. İster istemez de burada, Mustafa Kemal'in büyük *Nutuk*'unu irad ettiği 1927 yılı önem kazanıyor. Çünkü bu tarihî *Nutuk*, siyasi ihtilâfların velev ki bir tasfiye savaşı suretinde olsun, sona erdiğinin bir işareti olarak okunmak gerekir. Yani hâkimiyetin tekleşmesi ile politika ve toplum stabil bir döneme geçmeye hazırlanırken o sıralarda vuku bulan dünya ekonomik buhranı buna da imkân bırakmamış ve Serbest Fırka denemesinin maruz kaldığı akıbetle toplum, yeni baştan sarsıntılı bir döneme sürüklenmekte gecikmemiştir. Dolayısıyla bütün bu gelişmelere bakarak devrim sürecinin hâlâ daha devam ettiği sonucuna ulaşmak zor olmamalıdır.

Gene Mehmet İzzet'in tespitlerinden biri de şudur: Tanzimat'tan itibaren kültür hayatımız, giderek *merkezîleşme* temayülü göstermektedir. Hemen her sanat ve kültür faaliyeti İstanbul'da doğmakta, oradan kademe kademe yurt sathına yayılmaktadır. Dolayısıyla İstanbul, kültür ve düşünce hayatımız bakımından başat bir rol oynamaktadır.

Bu gelişme, ilk anda makul ve zaruri gözüke bile düşünce ve kültürün tek kanala mahkûm oluşu sonucunu doğurmaktan geri kalmamaktadır. İyi düşünülecek olursa bu süreç, düşünce ve kültür hayatımızı alternatifsiz bırakmakta, onu fukaralaştırmaktan başka bir sonuç üretmemektedir.

İşte bu tür tespitlerden yola çıkan Mehmet İzzet, geçmişteki Osmanlı uygulamasına dikkati çekmekte; İstanbul'un yanı sıra Bursa, Edirne, Konya, Bağdat, Şam ve Halep'in de ayrı ayrı kültür, bilim ve düşünce merkezleri olduğunu,

buralarda birbirine alternatif düşüncelerin geliştiğini ifade etmektedir. Fransa ve Almanya'yı da bu açıdan inceleyen Mehmet İzzet, kendi kendine soruyor: Yeni Ankara'nın kültür politikası eskinin bir devamı olarak *tek merkezli* olmaya devam mı edecektir?

Dolayısıyla Mehmet İzzet bu tek boyutlu, resmî veya yarı resmî kültür ve düşünce ortamından bunalmışlığın bir sonucu olarak, fikirde *ademi merkeziye* tezini savunmaktadır denilebilir. (Bkz. *Makaleler*'de "*Fikirde Ademi Merkeziyet*" başlıklı yazısı, s. 257-262). Mehmet İzzet'in bu önermesi, ileriki yıllarda o derece etkili olur ki, Hilmi Ziya *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nde, Ziyaettin Fahri de çeşitli eser ve yazılarında aynı görüşü tekrar eder dururlar. Tabii, etkilendiği kaynağı unutarak ve kendi şahsi fikirlerini söylüyormuş gibi bir havaya bürünerek yaparlar bunu.

4. Ruhun Derin Bilgisine Doğru: Mustafa Şekip

Toplumun ve gündelik hayatın ziyadesiyle hareketlendiği, fakat buna karşılık ruhların derin bir sükûnete de ihtiyaç duyduğu bir zamanda karşımıza çıkıyor Mustafa Şekip (1886-1958). Bu bakımdan onun karanlık Mütareke ve cumhuriyetin ilk hareketli devrim yılları ile 1930 ve 1940'larda devamlı karşımıza çıkması anlamlıdır. Yani Mustafa Şekip kırılmalarla devam eden bu uzun dönemlerin her birinde, hep gündemde kalmış, her devirde söyleyecek bir sözü bulunmuştur. Ancak bu engembeli yıllar onun ne düşüncelerini değiştirmiş ne de kişisel hayatında kırılmalara ve tenakuzlara sebep olmuştur. Bunu sağlayan sebep de aynen Mehmet İzzet ve Hilmi Ziya'da olduğu gibi, dönem politikalarına daima mesafeli bir tutum takınmasıdır. Ayrıca sevilen kişiliği, bu mesafeli tutumun yanlış anlaşılmasına da meydan vermemiştir.

Bunu şuradan da anlamak mümkündür: 1934'te yaşanan Darülfünun tasfiyeleri sırasında o, Baltacıoğlu gibi üniversite haricinde bırakılmamış, terfi de ettirilerek ordinaryüs profesörlüğe yükseltilmiştir. Sürekli çalışmış, Ribot, Bergson, Freud ve Henri James'ten önemli tercüme gerçekleştirmiş, kademe kademe kendi şahsi tefekkürünü örmeye devam etmiştir. Dolayısıyla Mustafa Şekip'in, 1950 ortalarına kadar devam eden bilim ve düşünce hayatındaki verime ve tesir gücüne bakılacak olursa Mehmet İzzet'in yaptığı tespite bir kere daha har vermemek mümkün olmuyor.

Yalnız burada kendine hak verilecek kişi sırf Mehmet İzzet değil, aynı zamanda Ziya Gökalp'in bizzat kendisidir. Çünkü Mustafa Şekip gibi bir istidadı ilk

keşfeden ve savaş sonlarına doğru onun üniversitede istihdamını sağlayan gene Ziya Gökalp'ten başkası değildir. Fakat savaş öyle yıkımlara, öyle büyük altüst oluşlara sebep olur ki, baştan beri işaret ettiğimiz şekilde, düşünce hayatı da bundan bayağı etkilenir. Nihayet toplumsal-siyasal şartlar değişime maruz kaldığı gibi, düşünce dünyası da bundan geri kalmaz ve yeni yeni istikametler belirmeye başlar. İşte Mustafa Şekip'in kendini fark ettirmesi de asıl bu sıralara tesadüf ediyor.

Hesabın, kitabın, takvim ve tahminlerin fazla bir şey söylemediği, ruhların bile pörsüdüğü böyle bir dönemde Mustafa Şekip, Yahya Kemal'in çıkardığı *Dergâh* dergisinde

yazılar yazmaya başlıyor (1921). Bozulmuş moralleri dirime kavuşturan, kalpleri yeni baştan ihya eden yazılardır bunlar. Hâliyle bu yazılardaki felsefi birikim ve onlara eşlik eden halis bir Türkçe derhâl dikkati çeker ve Mustafa Şekip'in karizması da daha bu yıllarda teşekkül etmiş olur. Nitekim o, bu karanlık yıllarda Bergson'u okumuş, ondan edindiği “düre” ve “hayat hamlesi” gibi kavramların ışığında, durgun hayatımızı harekete geçiren fikrî ve manevi bir üstat, bir mürebbi konumuna yükselir.

Fakat gerek o yıllarda gerekse 1930 ve 1940'larda Mustafa Şekip alelade, “iktibasçı” birisi olarak karşımıza çıkmıyor. Okuduğu düşünürleri dönüştürüyor ve kendi hayatımızı âdeta bir aşkınlığa yükseltmek noktasında, onları bir imkân olarak kullanıyor. Zaten bir bilim adamının hayati sınavı buralarda cereyan etmez mi? İlgili kişi iktibasçılıkta mı kalacak ya da onu bir imkân olarak kullansa bile ondan yükselerek kendine mahsus bir tefekküre yükselebilecek mi? İşte Mustafa Şekip felsefede Bergson'dan, psikolojide Freud'dan (*Psikanalize Dair Beş Konferans*, 1926, 1929, 1931, 1948), terbiye ve eğitimde William James'ten (*Terbiye Musahabeleri*, 1923 ve 1931, *Ruhiyat Musahabeleri*, 1937), psikoloji ile ilgili Ribot'tan (*Yaratıcı Muhayyile Hakkında Bir Kalem Tecrübesi*, 1932) çeşit çeşit tercüme gerçekleştirse de bütünüyle onların şakirdi mesabesinde kalmıyor ve doğrudan kendi özgün tefekkürünü inşaya yöneliyor.

Yukarıdaki tercümelerin dışında, onun iki enteresan denemesi de dikkati çekecek cinstendir. Bunlardan biri *Din Felsefesi* (1927) ise diğeri de *Terakki Fikrinin Menşe ve Tekâmülü* (1928) adlı çalışmasıdır. Daha 1926'da *Hayat* dergisinde, seri makaleler hâlinde yayımlanan bu eser, asıl anlamını yazıldığı şartlarda buluyor. Millî Mücadele heyecanlarının ardından yeni kurulan cumhuriyetin ilerleme, gelişme ve yeniden inşa programına fikrî ve felsefi bir arka plan teşkili, kitabın yazılış amacı olarak düşünülmelidir. Fakat burada mühim olan

husus Şekip Tunç'un çalışma ve düşünme, çözümleme biçimidir. Bu hususla ilgili bakın neler söylüyor kendisi: "Burada eserimi emsâli arasında ne suretle terkip ve temayüz ettirmeye çalıştığımı da söylemek isterim. Terakki fikrinin tarihi, kıymeti ve tenkidi hakkında Fransız lisanıyla intişar etmiş maruf eserleri mütâlea ettikten sonra, *bunlardan hiç birinin terkip ve telâkki tarzını kendim için kâfi bulmadım*. Bunun üzerine *tam iki sene*, bu fikri bir tez sayesinde inkişaf ettirebilmek (...) müelliflerin millî noktai nazarlarının tesirinden kendimi kurtararak meseleyi müstakil bir gözle muhakeme edebildim."(Eserin takdim bölümü)

Kaldı ki Mustafa Şekip'in tercümeleri de bundan farklı değildir. İlgili eserlerin başına yerleştirdiği mufassal giriş metinleri, gerçekten birer harikadır. Onların her biri, neredeyse müstakil birer kitap hüviyeti arzederler. Bu bakımdan Bergson'dan yaptığı *Yaratıcı Tekâmül ve Hayatın Tekâmülü* tercümesinin (1934) başına koyduğu altmış sayfalık metin, her bakımdan okunmaya değer. Nitekim bu yıllarda Mustafa Şekip vasıtasıyla Bergson; Abdülhak Şinasi Hisar vasıtası ile de Proust okuması Türkiye'de hayli yaygınlaşmış; buradan hareketle de Yakup Kadri Proust'u tercümeyle kalkışmıştır. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Türkçede bir uslûp sahibi olmakla beraber Yakup Kadri'nin tercümesi, Mustafa Şekip'in tercümesinin yanında bayağı sönük kalmaktadır.

Yani Mustafa Şekip, daha bidayetinden itibaren Türkçeye çok vakıf, tercüme ettiği düşünürlere de ziyadesiyle hakim görünüyor. Yani okuyucusunda böyle bir intiba bırakmaktan geri kalmıyor. Hemen her meslek ve düşünce hakkında rahat, emin hükümler verebiliyor. İlgili filozofların, psikologların, terbiyeci veya ahlâkçıların altında ezilmiyor, onların üstüne yükselerek öyle konuşuyor.

Nitekim onun analiz, tahlil ve terkip kabiliyeti, daha *Felsefe Derneği* (1927) sıralarında, romancı Peyami Safa'nın ziyadesiyle dikkatini çekiyor ve ondan sonra aralarında, uzun yıllara yayılan derin bir dostluk dönemi başlıyor. Peyami Safa da onu 1930'larda sanat sayfalarını yönettiği Cumhuriyet gazetesine taşıyor. Böylece Mustafa Şekip'in, neredeyse 1950'lere kadar devam edecek asıl yazı hayatı başlıyor. Fakat politikanın büsbütün dışında felsefî, psikolojik, pedagojik muhtevalı yazılarıdır bunlar. Uzun ve derin tahliller, ayrıca enteresan edebî eleştiriler vs. Dolayısıyla yeni üniversitede ordinaryüs profesörlüğe de yükselen Mustafa Şekip, bu karmaşık yıllarda, ruhları ve zihinleri inşirâha erdiren yazıları ile hakiki bir üstad rolü oynamaya başlıyor. Doğrudan Mustafa Şekip'in etrafında teşekkül eden bu hava içinde Peyami Safa *Kültür Haftası*'nı (1936), Necip Fazıl da *Ağaç* (1936) dergisini çıkarır ki, her ikisinin yazı kadrosunda da Mustafa Şekip'in baş köşeyi işgal ettiği unutulamaz.

Fakat bu yüksek tesirine rağmen, onun asıl mütefekkir tarafının, 1940'larda daha ziyade belirginleştiğini de söylemek gerekir. Ne var ki düşünürlerin 1940'lı ve 1950'li yılları bu yazının konusu olmadığı için daha fazla ilerlemeyeceğiz.

5. 1930'larda Edebiyatın Değişmesi

İşte bir yandan Mustafa Şekip'in, diğer yandan Hilmi Ziya'nın merkez rolünü oynadığı böyle bir düşünce ortamı, 1930'ların ikinci yarısında öyle etkili olur ki, Türk edebiyatı önceki yılların aksine bayağı bir kırılma yaşar. Nitekim Abdülhak Şinasi Hisar *Boğaziçi Yalıları* ve *Geçmiş Zaman Köşkleri*'ne girecek yazılarını bu sıralarda kaleme alır. Bu yazılarla, sürekli horlanan ve yüzüne bakılmayan geçmiş zamanlarımız, yeni baştan itibar kazanmaya başlar. O yıllara kadar geçmişin hep tahripkâr eleştirisi ile meşgul gözükken ya da tam aksine hafızasızlık illetine maruz kalmış gibi bir yüzeysellikte oyalanıp duran kültür ve sanat ortamı, geride bıraktığımız zamanların da bir tadı ve kıymeti bulunduğunu ancak bu sıralarda keşfetme imkânı buldu. Daha doğrusu da zamanı bir bütün olarak idrak etmek nedir, o öğrenildi. Burhan Toprak *Yunus Emre*'yi bu sıralarda baştan keşfetti, onun divanını yayımladı. Dinle sanatın kopmuş ilişkisini yeni baştan kurdu, *Din ve Sanat*'ı yayımladı (1937). Necip Fazıl'ın şiiri bu şartlar arasından parlayıp yükseldi. Ziya Osman'ın, Cahit Sıtkı'nın, Dranas'ın, Fazıl Hüsni'nün şiiri de aynı şekilde!.. Daha enteresanı Peyami Safa'nın romanı, Mustafa Şekip vasıtası ile dönüştü ve asıl mihverine oturdu. *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*, *Bir Tereddütün Romanı* ve *Fatih Harbiye*, bu tesirin doğurduğu romanlardır. Yani kendine ait uzak-yakın zamanların reddi, tahribi temelinde ilerleyen eski şiir ve romanın modası yavaş yavaş gerilerde kalmaya başladı ve alabildiğine bastırılmış mahçup fikirler, hisler, kültür ve medeniyet değerleri, yazılı edebiyatın böylece mevzusu hâline dönüşebildiler.

Sadece bunlar mı? Hayır, *tarihî romanda* da yeni gelişmelere şahit olundu. *Cinci hoca*, *Deli İbrahim*, *Ayranoz Kadısı* karikatürleri, yerini yavaş yavaş, kısmen daha olumlu tiplere devretmenin hazırlığına giriştiler. Gene yavaş yavaş dönemin şairleri, din vecdinin farkına vardılar. Kurdukları mısraların oralarına buralarına, utana-sıkıla "Tanrım", "Allahım" biçiminde ünlemler yerleştirmeye başladılar.

İşte sanatçıların bu tür denemelere girişmeleri kendiliğinden olma bir şey değil, kültür ve düşünce hayatımızda hâsıl edilmiş felsefi ve psikolojik birikimin oynadığı rolle ilgili bir durumdu bu!. Hilmi Ziya'nın tefekkür tarihimize ilgili eserleri, Mustafa Şekip'in de insanı ve toplumu içi ve dışı, gelmişi ve geçmişi ile bir bütün olarak algılamaya davet eden denemeleri, sırf düşünce dünyamızı değil, aynı

zamanda güzel sanatların değişik kollarını da böylece beslemiş oluyordu. Dolayısıyla ortaya çıkan yeni sanatçı sınıfların ve eserlerinin, bu ortamdan ziyadesiyle istifa ettiğini unutmamak icap eder. Çünkü eski dönemin *pozitivist* tutumu sanatçıları, gerçek insan bilgisinden mahrum bırakmış, onları ziyadesiyle sathileştirmişti. Ne var ki Bergson'u ve Freud'u Mustafa Şekip vasıtasıyla öğrenebilen sanatçı çevrelerin, insan ruhuna yönelik derinleşmeleri ancak bu yolla mümkün olabilmişti.

Hâliyle konu bu noktalara uzanınca Ahmet Hamdi Tanpınar'ı yeni baştan anmamak olmaz. Tanpınar verdiği bir mülakatta diyordu ki: "1932'ye kadar çok cezrî bir *Garpcı* idim. O zamana kadar *Şark*'ı tamamiyle reddediyordum." Tanpınar iyi okunduğunda, bu sözün manası daha bir açıklık kazanır. O, 1925-1927 yılı civarında derin bir buhran geçirmiş, eski medeniyetimizin alternatif bir değer ifade etmediğini içine sindirerek aynen Ahmet Ağaoğlu'nda olduğu gibi, Batı medeniyetinin tekliğini ve hükümranlığını çaresiz kabule mecbur olmuştu. Dahası bu kabulü kendisi adına bir tez seviyesine de yükselterek Hasan Ali Yücel ile İsmail Habib'e karşı da savunmaya kalkışmıştı. (Bkz. *Edebiyat Üzerine Makaleler*'de ilgili kişiler hakkındaki yazılar)

İşte Tanpınar, 1932'ye kadar böyle düşünüyordum demek istiyor. Fakat Tanpınar'daki değişme, yani onun zihninde kendi kültür ve medeniyetimizin yeni baştan bir değere dönüşmesi, asgari 1934'ten sonraki bir döneme ait bir meseledir. Yani hiç olmazsa Yahya Kemal'in uzun yurtdışı görevlerinden dönüşünü (1934) beklemek gerekmez mi burada? Çünkü Yahya Kemal vasıtası ile Tanpınar, ilk defa yerli, klasik müziğimizi dinlemeye başlayacaktır. Fakat sizce, Tanpınar'daki zihni uyanış, sırf üç-beş taş plak dinlemekle izah olunabilir mi? Zira çok zayıf bir ihtimaldir bu!.. Dolayısıyla burada yatan asıl sâiki, yani Tanpınar'ı *ikili medeniyet* fikrine yeni baştan yükselten sebebi, yukarıdan beri izahına çalıştığımız yeni düşünce ortamı, edebiyat ortamı ile izah etmek daha doğru olmaz mı?

Dolayısıyla Türk düşünce hayatı onuncu yıl sonrasında yahut da 1930 ortalarından itibaren böyle bir kıvam kazanmaya başladı ve 1940'lara da öylece adımını attı. Cumhuriyet'in başından itibaren evrile evrile gelişen, çeşitli renklere bürünen Türk düşünce hayatı, politika alanında karşılaştığımız şiddetli kırılmaların aksine, (Hilmi Ziya, Mehmet İzzet, Mustafa Şekip ve İsmet Hakkı Baltacıoğlu) gibi öncü isimlerin teşkil ettiği *ana damar* vasıtası ile daha arızasız bir seyir takip etmiştir denilebilir. Ayrıca 1938'de Atatürk'ün ölümü ve İsmet Paşa'nın cumhurbaşkanı seçilmesi gibi önemli bir gelişme bile istikametlerini bulmuş

düşünce hayatımızın her hangi bir depresyona girmesine yol açmadığı gibi, bilâkis onun önünü daha da açarak daha bir kıvama ermesini sağlamış bile sayılır.

VI. Sonuç

Bu makalede söylediklerimiz kuşkusuz bir dönemle, özellikle de 1930 sonlarına kadar olan dönemle sınırlı. Hâlbuki Türk düşüncesinin gelişen, akıp giden bir seyir takip ettiği de meydandadır. Öyleyse bu akışa ilişkin de bir şeyler söylememiz gerekiyor.

Hilmi Ziya, Mustafa Şekip ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu çizgisinin, asıl verimli dönemini 1940'larda idrak ettiğini, hatta bu akımın 1960'lara kadar da sürüp gittiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. 1940 başlarından itibaren ilgili düşünürler hem daha bir derinleşmiş, hem de daha sansürsüz bir zemine erdikleri için, gerçek birer mütefekkir hüviyetine bürünmüş gibidirler. Türk düşünce hayatının bu ana damarı, 1940'lardan sonra, yeni katılımlarla daha bir zenginleşmiş de görünmektedirler. Ziyaettin Fahri, Remzi Oğuz Arık ve Nurettin Topçu gibi isimler bu dönemde temayüz etmiş, aynı kanalı 1960 sonrasına kadar taşımışlardır. Sonra bunlara Erol Güngör gibi yeni bazı isimler eklenecektir.

1940'ların bir başka özelliği de bir nevi “*sürekli devrim*” havasının, yani Batılılaşma histerisinin sona ermiş görünmesidir. Dolayısıyla bu dönem düşünce hayatımız bakımından, insana daha müstakar bir hava vermektedir denilebilir.

Behice Boran ve Berkes'i Amerikan sosyolojisinin yanı sıra ve de belki daha ağırlıklı olarak, Mehmet Ali Şevki'nin bir devamı olarak nitelemek yanlış mı olur bilmiyorum. Ayrıca onların düşünce hayatımız bakımından asıl yeri, 1940'lardan ziyade 1960'lara daha uygun düşmez mi?

İşte bu hava içinde 1950 başlarında, düşünce hayatımız adına iki yeni isim beliriyor: Biri Tahir Çağatay, diğeri de Mümtaz Turhan!. Biri şehir ve sanayileşme, diğeri ise köyde kültür değişmelerine ağırlık veriyor. Fakat 1950 sonrasında, beklenenin aksine, şehirden ziyade köyün ön plana çıktığı da bir gerçektir. Bu gecikmiş şehir ilgisi nihayet altmışlar, hatta yetmişlerden sonra gündeme gelebilecektir. Dolayısıyla politik gündemin, düşünce adamının dikkatini hep geriye doğru çektiği, yerinde saydığı, bir kere daha ortaya çıkmıyor mu buradan?

Yani 1960'lara bu süreçlerden geçerek ulaşıyoruz. Ancak altmışlar düşünce hayatımız bakımından, tam bir infilâk manzarası arz eder. Belki de 1945-1950'lerde yaşamamız gereken bin-bir paradoks bu dönemde ortalığa saçılır ki, benzer bir dağılmaya ve ayrışmaya bir de seksenlerde ve doksanlarda şahit olma imkânı buluruz.

Kaynaklar

- Altıntaş, H. (1986). *Mustafa Şekip Tunç*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Arslan, A. (1995). Darülfünundan üniversiteye. İstanbul: Kitabevi Yayınları
- Aydemir, Ş. S. (1959). *Suyu arayan Adam*. Ankara: Öz Yayınları.
- Baltacıoğlu, İ. H. (1956). *Ziya Gökalp*. İstanbul: Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları.
- Baltacıoğlu, T. (1999). *Yeni adam günleri*. İstanbul: YKY.
- Başar, A. H. (1960). *Yaşadığımız devrin içyüzü*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Bayramoğlu, Ş. (1964-1984). *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*. (3.Cilt). Ankara.
- Binark, İ. ve Sefercioğlu, N. (1977). *Ziya Gökalp bibliyografyası*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Değirmencioğlu, M. C. (2004). *Türkiye'de ilk Türk felsefe cemiyeti ve sonraki gelişmeler*. Ankara: Odak Yayınları.
- Değirmencioğlu, M. C. (2002). *Mehmet İzzet ve ulusalcı sosyal felsefesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ege, N. N. (1977). *Prens Sabahattin / Hayatı ve ilmi müdafaaları*. İstanbul.
- Ergan, N. G. (2007). *Türk düşünce geleneğinde Ziya Gökalp Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Erişirgil, M. E. (1951). *Bir fikir adamının romanı*. İstanbul : İnkilap Kitabevi.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1938). *Türkiye'de ilmi ve felsefi hayat*. Ankara: Çığır Dergisi Neşriyatı.
- Kadri, H. K. (1989). *Ziya Gökalp'in tenkidi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kayalı, K. (2001). *Türk düşünce dünyasında yol izleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kayalı, K. (2002). *Türk kültür dünyasından portreler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaçmazoğlu, H. B. (1999). *Türk sosyoloji tarihi üzerine araştırmalar*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Köseoğlu, N. (2005). *Türk milliyetçiliğinin doğuşu ve Ziya Gökalp*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Göktürk, H. İ. (1977). *Bilinmeyen yönleri ile Şevket Süreyya Aydemir*. Ankara.

- Özdemir, M. Ç. (2008). *Türkiye’de sosyoloji: İsimler-eserler*. (Cilt II). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Palabıyık, H. (2005). *Ord. Prof. Dr. M. Fuat Köprülü’nün ilmi hayatı ve tarihçi kişiliği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakal, F. (1999). *Ağaoğlu Ahmet Bey*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Şevki, M. A. (1968). *Osmanlı tarihinin sosyal bilimle açıklanması*. İstanbul: Elif Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1969). *Edebiyat üzerine makaleler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Toprak, B. Ü. (1933). *Yunus Emre divanı*. Muallim Ahmet Halit Yaşaroğlu Kütüphanesi. İstanbul
- Toprak, B. Ü. (1962). *Din ve sanat*. 2. Baskı. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Turinay, N. (2006). Eski Tanpınar yeni Tanpınar. *Şehrin büyük rüyası*. s. 79-89. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Turinay, N. (2006). Necip Fazıl’dan Peyami Safa’ya hangi Batı?. *Şehrin büyük rüyası*. s. 157-164. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Turinay, N. (2008). Abdülhak Şinasi Hisar kitaplar ve muharrirler / *Mütareke dönemi edebiyatı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Turinay, N. (2008). *Büyük Doğu / bir kavramın doğuşu*. Necip Fazıl Kısakürek. s. 327-340. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını
- Turinay, N. (2009). Abdülhak Şinasi Hisar kitaplar ve muharrirler / *Edebiyat üzerine yazılar (1928-1936)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Türkdoğan, O.* (1987). Ziya Gökalp sosyolojisinin temel ilkeleri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Türkmen, S.* (1944). Mustafa Şekip hayatını anlatıyor. Prof. Şekip Tunç jübilesi. İstanbul.
- Ülken, H. Z. (1966). *Türkiye’de çağdaş düşünce tarihi*. (Cilt 1-2). Konya: Selçuk Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2007). *Ziya Gökalp*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ünaydın, R. E. (1972). *Diyorlar ki*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

BU SAYFA BOŞ...

KÜLTÜREL DEĞİŞME SÜRECİMİZDE KİMLİK ALGISI

Yrd. Doç. Dr. Nuray KARACA*

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, bir tarih araştırması yapmaktan çok günümüz toplumunda yaratılan kimlik sorunlarına, toplumsal ve siyasal pratikleri dikkate alarak kimi zaman maddi (herhangi toplumsal bir grubun varlığını toprağa referans verme), kimi zaman manevi unsur olarak ortaya çıkan kimliğin (herhangi bir grupta birliği sağlayan düşünce) aydınlatılması konusunda var olan çalışmalara sosyolojik bir yaklaşımla katkı yapmaktır.

Kimlik konusunda polemik yaratan tartışmaları dışarıda bırakarak sorunun kaynağı olan insanı olgusal olarak ele almak, sosyolojik anlamda bir toplumsal olgunun nedeni bir başka toplumsal olgudur sonucuna bizi götürür (Durkheim). Cumhuriyetle beraber Batılılaşmak isteyen toplumun yaşadığı kültürel sorunların yapısal olarak, bireyin günlük yaşantısındaki uzantısı (toplumsal olgulara rengini veren bütün toplumdur) onu bu konuda sorunsal bir alana sokmuştur. Çünkü neden ve sonuç arasındaki ilişki karşılıklıdır. Neden ortadan kalktığında sonuç da ortadan kalkar (Durkheim). Batı ile olan ilişkilerimizde Batı bu nedenin ortadan kalkmaması adına yeni imajlar (Batılılaşma, modernleşme, kalkınmakta olan vb.) ve yeni söylemler üretir. Küresel kapitalizmin yarattığı sosyokültürel ve sosyoekonomik sorunları ülkemiz, tarihe içkin yapısal bir sorun olarak yaşamaktan çok postmodernist parçacılık ve kimlik üzerine inşa edilmiş ayrımlar olarak tartışmaya başlaması postmodern bir durumu ifade etmekten çok Batı'nın istediği tarzda bir modernizmin sürdüğünü anlamına gelmektedir. Post modern söylem içinde Batı'nın kimlik vurgusu bugün kültür konusunu daha önemli bir hâle getirmiştir. Çünkü Batı bugün emperyalist politikalarını değiştirerek evrensel olandan değil yerel olandan ve melez olandan bahsetmektedir. (bkz. Arif Dirlik, Global Modernite ve Sosyalizm). Acı ve ironik olan bizde bunun karşılığı postmodern bir duruş ile kimliklerin sahiciliğine ve özgürlüğüne giden yolun, geçmişten özür dilemekten geçeceğine inanan bir kitleyi yaratmasının yanı sıra, modernitenin yeniden kavramlaştırılması bilimsel çabaların amacı olmuştur. Bu bağlamda ülkemizde modernizm, postmodernizm tartışmalarının ideolojik tartışmalar olarak şekillenmesi 1960'ta D.

* Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Bell'in Batı için ideolojilerin sonu geldiğini fakat bunun gelişmekte olan ülkeler için geçerli olmadığını bu ülkelerde tartışmaların kültür üzerinden sert ya da yumuşak ideoloji tartışmalarının devam edeceğini vurgulamasını hatırlatmak gerekir (Mardin, 1992, s. 175). Nitekim (Batı'ya göre) kalkınmakta veya gelişmekte olan ülkeler içinde yer alan ülkemizde de kültür tartışmaları her zaman gündemde. Son yıllarda bu gündemin en sıcak tartışmasını kimlik ve kimlik tartışmalarının oluşturması oldukça manidardır. Fakat önceki dönemlerde toplumun böyle bir sorunu olmamıştır, anlamı çıkmamalıdır. Sorunun ortaya koyuluş şekli farklıdır. Kimliğin bireysel bağlamından çıkarılarak toplumsal olarak ele alınması (topyekûn Batılılaşma), konunun etnik soruna dönüşmesine engel olmuştur. Daha çok "Nasıl Batılılaşalım?" sorusuna cevap aranmıştır. Diğer bir ifadeyle toplumun Batılılaşması noktasında topyekûn Batılılaşmadan yana olanların (Celal Nuri gibi) aksine kısmi Batılılaşmadan yana olanlar, Batılılaşma sürecinde kimlik değişiminde toplumun kültürünü koruyarak yaşanması muhtemel olan bir çatışmaya engel olmuşlardır. Toplumumuzda bir anlamda modernleşme sancılarının (kültürel değişim) yansıması olarak kimliğin özellikle Batı'ya karşı milli olanı (kültür) muhafaza etme noktasında Gökalp'le başlayan hassasiyetin sonraki dönemlerde bazı farklılıklara rağmen M. Turhan, E. Güngör'de devam ettiğini görmek mümkündür. Cumhuriyetle başlayan değişimi topluma yerleştirmek için aydının verdiği mücadele dikkate şayandır. Ancak insanın kültürel bir varlık olması nedeniyle yeni bir toplum anlayışının yarattığı kültürel değişimden etkilenmemesi söz konusu değildir. Bu nedenle çalışmamızı cumhuriyetle yaşanan kültürel değişim ile bu değişimin bir uzantısı olarak kimlik konusunu kültür içinde ele alarak bu konuda toplumu değerlendiren yaklaşımlarla sınırlandırdık. Kimlik konusunun sosyolojik düşünüş modeli içinde toplumsal yapıdan kaynaklanarak bireye sirayet eden sorunların uzantısı olarak kavranması gerekliliği bu konudaki bakış açılarından farkını ortaya koyacaktır.

Kimlik Kavramı

Kimlik tartışmalarının gözlemlenen sonucu olarak son yıllarda kişilik yerine kimlik kavramı kullanılır olmuştur. Kimlik, sosyal varlığın kendine özgü davranış özellikleridir; nesnel, karşılaştırmalıdır ve dışarıdan görüldüğü gibidir. Aynı zamanda kimlik, insanın kendisini nasıl algıladığı ve kimle özdeşleştirdiğidir. Bu anlamda kimlik özdeşimi, kişilik özelliklerinin dışa vurmasıdır fakat kimlik kişilik ile özdeş değildir (Güvenç 1993, s. 8). Kimlik, kişinin içinde yaşadığı çeşitli gruplarla olan ilişkilerini ve bu gruplara olan ödev, hak ve bağlılık derecelerini tayin eder. Bu hak ve bağlılıklar, kişinin ve toplulukların varlıklarını savunmalarını ve

gelişmelerini sağladığı için her şeyden önce kişiler arasında beraberlik ve dayanışma oluşturma çabalarını içerir (Karpas, 1995, s. 23). Çünkü M. İzzet'in ifade ettiği gibi milletin temelinde bir irade, "beraber yaşamak iradesi" vardır (İzzet, 1928).

Kimlik sorunu kültürel ve politik düzeyde ele alındığında Fransız Devrimi, endüstrileşme, kolonizasyon, milliyetçilik, kozmopolitizm gibi oluşumlar dikkate alınmalıdır (Bilgin, 1994, s. 10). Kimlik sorunu bu oluşumlar içinde kristalleşen iki tarihsel düşünce akımıyla bağlantılıdır. 1. Everensellik, tek biçimci toplum anlayışı, 2. Farklılaşma, farklı küçük gruplar oluşturma anlayışı. Dünyanın tek biçimleştirilmesi, farkların silinmesi ve evrensel idealler aydınlanma çağının dinamikleridir. Aydınlanmacılara göre insan tabiatı tektir, her yerde aynıdır ve insan hakları evrenseldir. Eşitlik Fransız Devrimi'nin temel ilkelerinden biridir. Eski rejimin hiyerarşik yapısına tepki olarak belirlenmiştir (Bilgin, 1994, s. 11). Yine bu dönemde ulusun tanımı sorunu gündeme gelmiştir. Kontrata dayalı ulus ile romantik ulus tanımları yapılmıştır. Kontrata dayalı ulus, yasa önünde eşit insanların iradi katılımıyla oluşan ulus anlayışıdır. Romantik ulus ise geçmişe ve geleceğe referansta bulunan ulus anlayışı demektir. Kontrata dayalı ulus anlayışında inşa edilen bir yapı söz konusudur ve milliyet doğal bir belirleme değildir. İnsan, bir ulusun üyesi olarak doğmaz. Ulusa mensubiyet, iradi katılım edimiyle gerçekleşir. Bunun karşıtı olan romantik ulus anlayışında ulus, tarihin ürünü, topluluğun kolektif ruhunun ifadesidir (Bilgin, 1994, s. 13). Romantik ulus anlayışı bizde Erken Cumhuriyet Döneminde cumhuriyete ruh vermek isteyen aydınları da etkilemiştir. Romantik ulus anlayışı Herder'e bağlanır. Herder'e göre ulusal farklılıklar belli etkenlerin bir araya gelmesi sonucu gelişmişlerdir. Bunların arasında öne çıkan tanrının iradesine bağlı doğal bir fenomen olan coğrafi çevredir. Her millî grubun dil, âdetler ya da karakter gibi ana özellikleri coğrafya tarafından şekillenmiştir. Doğa, ulusları; devlet, politikayı yaratır. Çevre, ulusal karakteri ortaya çıkarmış, kalıtımla nesillere aktarmıştır. Bu noktada dil kültürün taşıyıcısı olarak gerekli hâle gelir. Herder'e göre dil milletin ruhunu ayırt edici ifadesi olmakla kalmaz aynı zamanda milletin kendisini göstermesinin yegâne yoludur (bkz. Karaca 2009). Yeni kurulan cumhuriyette Herder'in toplumu yansıtan dil, tarih gibi olguların (volksgeist) millî kelimesi ile ifade edilmesi gerektiği anlayışı bize de sirayet etmiştir. Millî kelimesi, millî şuurunu yansıtır. Millî şuur, bir milletin kendini duyması ve bilmesidir. Hem duyguya hem düşünceye dayanan millî şuur, bir milletin manevi kuvvetlerinden en önemlisidir. Bir millet, ordusunu kaybedebilir, bağımsızlığını da kaybedebilir fakat dilini sakladıkça o millet yaşıyor demektir (Atsız, 1956, s. 57). Aidiyet duygusunu veren millî kelimesi (millî dil, millî tarih) millet olma sürecine

yeni giren Cumhuriyet için millî kimlik (millî devlet ideolojisi bütün vatandaşlarını tek bir kimlik çatısı altında toplama) formülasyonu içinde ele alınmalıdır. Bugün dünden farklı olarak millî kelimesini ulusal değil yerelleştirme çabaları kendi içinde makroya karşı mikro anlayışını yerleştirmektedir. Küresel kapitalizm ulus devlete direnen toplumsal (yerel) unsurları ön plana çıkararak toplumda kimlik tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmaktadır. Toplumumuzda zaman zaman kültür tartışmalarında yer alan kolektif kimlik yerel olanı ön plana çıkarma eğilimlerine bağlı olarak eylemsel nitelik kazanarak kolektif bellekten (geçmişin birikimi) hareketle inşa edilmektedir. Michaua'ya göre kolektif kimlik büyük ölçüde etnik kimlik kavramına göndermede bulunur. Bergue'e göre ise kolektif kimlik birbirine karşıt birtakım boyutları kapsamaktadır. Bu kimlik, hem güvenlik verici hem de harekete geçiricidir hem devamlılık hem de transformasyon içerir. Kimlik objektif ve subjektif özellikleri birleştirerek hem bütünselci hem de ayrıştırıcıdır (Bilgin, 1994, s. 53). Kolektif kimlik belirli bir alanda sınırlı belirli bir kültürel topluluk tarafından taşınan kimlik olarak kabul edilir. Bu anlamda etnik ve ulusal kimlik bunun versiyonlarıdır. Etnik kimlik, bir topluluğun üyelerini, diğer öteki topluluk üyelerinden ayırt eden bir aidiyet duygusudur. Bu duygu grup üyelerini "biz" in mensubu olarak onlardan -öteki'den- ayırarak kendi içinde birleştirmektedir (Bilgin, 1994, s. 57-60). Millet, etnik kimliğin fevkinde ve daha üst düzeyde bir bilinç talep eden bir olgudur. Millet, ortak bir gelecek beklentisi ve ortak ülküler inşa etmede başarılı olduğunda, etnik farklılıklardan ortak bir ruh doğar ancak tersi durumda etnik kimlikler daha iyi bir gelecek adına öne çıkarılır, böylesi kimlikler yoksa bile oluşturulur. Ortak gelecek beklentisi yaratmada başarısız olan milletlerde topluluklar ortaklıklara değil farklılıklara odaklanır (Coşkun, 2006, s. 105). Kolektif kimlik, bir durumu değil bir süreci yansıtır. Kolektif kimlik, belirli bir insan grubunun kendi hakkındaki bilinci ve duygusuyla ilişkilidir. Topluluğun kendine özgü niteliklere sahip olduğu tekillik taşıdığı yönündeki bilinci ile aidiyet duygusudur (Arkanoc 1997, s. 431). Kolektif kimlik belirli bir alanda kök salmış birtakım grupların (etnik toplulukların) diğer gruplardan farklarını ortaya koyma talebidir (Bilgin 1994, s. 53). Ötekileştirme süreci değildir. Kimlik ihtiyacı, bazı boyutlarında diğer insanlara benzemeyi, bazı boyutlarında ise onlardan farklılaşmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla kimlik kavramı, benzerlik ile farklılık kutupları arasında diyalektik bir ilişkiye sahiptir.

Batı Üzerine

Batılı uluslarda kimlik sorunu iki düzeyde tartışıldı. Uluslararası düzeyde bir uygarlık sorunu olarak düşünüldü ve tüm Avrupa uluslarını birleştiren Batı uygarlığı kavramı olumlu bir değer yargısı hâline geldi. Öte yandan aynı sorun Batı uygarlığını meydana getiren devletlerin ulusal kimlikleri sorunu şeklinde somutlaştı.

Batı uygarlığını oluşturan değerler ve bu genel çerçeve içinde ulusal kimlikler Batı'da ortak bir amacı temsil eden Hristiyan dünya görüşü üzerine kuruldu. Batı aydınlanma ile artık kendini kutsal devlet kutsal düzen değil özgür ve akılcı bir düzen olarak görmeye başladı. Batı, kendi uygarlığına evrensel değerler verirken kendini Doğu'ya göre tanımladı. Zamanla Batı üstün bir değer olurken Doğu da olumsuzluğu ifade eden bir sıfat hâline geldi. Haçlı seferlerinden 17. yüzyıla kadar giden bir dönemde Batı için Doğu önemli ve hatta büyüdü bir dünyaydı. Batı İslamın temsilcisi olarak Türk'ü gördü Türk'ün Batı gözünde İslamın ve giderek Doğu'nun temsilcisi oluşu Osmanlı Devrinde İstanbul'un fethinden sonra başladı. Osmanlı toplum yapısı Müslüman ve gayrimüslim olarak şekillendiği için Osmanlı Devleti'nde kimlik din demektir. Osmanlılarda siyasal kimlik sorununun ortaya çıkışı 18. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı düzeninin varlığını devam ettirebilmekte karşılaştığı sorunlarla ilgilidir. Osmanlı Devleti siyasi bağımsızlıkla beraber, kültürel bağımsızlığını da kaybetti. Bu yüzden kendi kimliğimizle ilgili düşünce ve duygularımız, Batı kültürünün yarattığı disiplinler ve ideolojiler ortamında şekillendi (Timur, 1986, s. 121). Osmanlı Devleti'nin çöküşü ve Türk ulusunun bağımsızlık kavgasına girişi, ulusal bilinç ve kimlik konusunda yepyeni koşullar yarattı (Timur, 1986, s. 146). Osmanlı'nın son döneminde başlayan modernleşmeyi, Cumhuriyette toplum bir devlet politikası olarak algıladı. Modernleşmeye karşı çıkmak devlete karşı çıkmak olarak görüldü devleti sorgulamak karşı kamp olarak görülmesine yol açtı. İlerleme, gelişme, çağdaşlaşma ulus adına düşünülen projelerin çerçevesinde tasavvur edildi (Keyder, 1995, s. 154). Modernleşme projesinin sadece devletin izin verdiği kısmının değil topyekûn olduğunu anlayan aydınlar şimdilerde devleti bu konularda sorgulamaktadırlar. Siyasi liberalizmi keşfedenler, şimdinin organik aydınları, (Gramsci) ulus-devletin krizine tepki olarak alternatif cemaat tasarımlarını savunmaktadır. Yani bilinçli olarak modernleşme projesinden vazgeçip onun yerine muhayyel bir türdeşlik ve tesanüd getireceği varsayılan cemaatleri (Keyder, 1995, s. 155-156) ortaya çıkarma çabasındadırlar. Bu cemaatlerde toplumla ve toplulukla uyum başat olduğu için bireyselleşme sorunu gündeme gelmiyor. Yani modernlik projesi ve o günün organik aydını eleştiriliyor. Oysa Timur'un ifade ettiği gibi Rönesanstan itibaren

Batı gelişmesi ile Osmanlı gelişmesini karşılaştırdığımızda formel benzerliklere rağmen, Avrupa'da ortaya çıkan ve giderek Batı düzenine damgasını vuran bağımsız aydın unsuru bizde yoktur. Bu ifade bizde aydın yoktur bağlamında değildir. Cumhuriyeti ve Cumhuriyetin aydınının statükocu ve siyasal tavırlarıyla toplumun sivilleşmesine engel olduklarını ifade edenler bugün aynı tavırla kendilerinin yeni statükocu ve siyasal kimlikle aynı davranış kalıplarını sergilediğini görmesi içindir. Çünkü siyaset ve ideoloji toplumun özgül yapılarıdır. Althusser'e göre, toplumsal pratiklerin birbirine bağlı olduğunu kabul eden yaklaşım toplumsal değişmeyi anlamamızı sağlar. Althusser farklı bir devlet teorisi geliştirmek için yalnızca devlet aygıtı ile devlet iktidarını dikkate almaz. Aynı zamanda devletin baskı aygıtının yanında olan fakat onunla karıştırılmaması gereken devletin ideolojik aygıtı adını verdiği bir gerçek üzerinde de durulması gerektiğini anlatır. Althusser göre devletin bir tek baskı aygıtına karşılık çok sayıda ideolojik aygıtı vardır. DİA'ları devletin baskı aygıtından ayıran şey baskı aygıtları zor kullanarak işlemesine karşılık, DİA'ların ideolojiyi kullanmasında yatar, der (Althusser, 1994, s. 34). Devlet akılcılaştırmanın aygıtıdır. Her devlet var olduğu koşullar içinde kendi ideolojisini yaymak için toplumsal pratiklerini (kurumlarını, aydınlarını) oluşturur. Bu bağlamda bağımsız aydın kavramıyla siyasal iktidardan bağımsız, kritik espri sahibi ve özgür düşünceli bireyleri anlamalıyız.

Cumhuriyet ve Kimlik

Toplumunu değerlendirirken değişim kavramını baz alarak değerlendirmeler yapmak kaçınılmazdır. Ülkemizde de değişim kavramı her yerde deva gibi kullanılmaya başlandı. Siyasi değişim, hukuksal değişim, kültürel değişim sıkça duyduğumuz ifadeler hâline geldi. Değişim toplumu ileriye götürmüşse ilerleme, geriye götürmüşse gerileme olarak yorumlanır. Bu durumda bir toplumun ileri veya geri gitmesinin kriteri nedir? Değişimi anlamak kadar sürekliliği de anlamak ve açıklamak gerekir. Çünkü değişim toplumumuzda geçmişte yaşananları sergileyen bir kavram olduğu kadar, yarını planlama anlamında işlev görüyor bu dünden kopuşu yarına ise amentü etmemizi barındırıyor. Kimlik sorunları kültürel değişim ve gelişmelerle yakından ilişkilidir. Türk aydını ve düşünürü Tanzimattan bu yana kimlik arayışları içindedir. Sorunun sadece adı kimlik olarak koyulmamıştır. Aranan kimlik (Batılılaşma noktasında) Meşrutiyet, Osmanlılık, Türkçülük, İslamcılık, Anadoluçuluk, İnkılâpçılık, Çağdaşlık, Cumhuriyetçilik, Laiklik sloganlarıyla dile getirilmiştir. (Güvenç, 1993, s. 16).

Modern sosyoloji bize, günümüz toplumlarında hem sürekli gelişme hem de değişimin bulunduğunu göstermektedir. Türkdoğan gelişmiş toplumlarda sosyal değişimin birtakım yan kültür ve karşıt kültür alanlarının ortaya çıkmasına engel olmadığını ifade eder. Günümüz toplumlarında sanayileşme ve hızlı değişme süreci sonucunda ortaya çıkan değişikliğe yan kültür ve karşıt kültür adını verir. Ona göre bir grup, bazı ayırt edici düşünme, duyma ve yapıp etmeleriyle toplumun genelinden ayrılırlar. Bu tür ayırt edici düşünme duyma ve faaliyette bulunma tarzlarına yan kültür denir. Böyle bir yan kültür alanına mensup olan bir birey geniş bir topluma katılmasına ve kültürel ortaklığa rağmen, aynı zamanda kendi özel grubunun davranışlarını da yüklenir. Yan kültüre zıt olarak bir toplumda daha küçük bir grubu belirleyen karşıt kültür ise sadece ayırt edici özelliğini sürmekle kalmaz, aynı zamanda toplumun geneliyle çatışan duygu, düşünme ve eylem biçimlerini de yaratır. Dinamik bir toplum, yapısı içinde yaşayan bütün grupları hâkim kültürle bütünleştirerek eriten bir pota değildir. Birçok yan kültür ve karşıt kültür alanlarıyla günümüz toplumları çoğulcu toplum yapısını oluştururlar bu bakımdan çoğulcu toplumlarda hâkim kültürün bazı değerleriyle tamamen bütünleşmiş gruplar aynı zamanda kendi münferit gelenek ve değerlerini de korumaya azami özen gösterirler. Yan kültür değerleri bazı ölçülerde geniş kültürle çatışabilir fakat karşıt kültürde diğerlerinin çoğu hâkim kültürle çelişkili bir kimliği ortaya koyar (Türkdoğan, 1988, s. 67-69). Türkdoğan'ın genel kültür yapısı içinde tanımladığı bu gruplar günümüz toplumunda kültürel değişimin ve kimliğin sorunsal alanını oluşturmaktadır. Artık kültürel değişim dendiğinde toplumla bütünleşen ama kendini farklı olarak da tanımlayan kültür gruplarının yanı sıra doğrudan karşıt kültür grupları ve kimlikleri de gündeme gelmektedir. Fakat bu sürecin siyasal bir süreç olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Toplumumuzda bireyler arası kültürel anlamda karşıt bir kültür kodlamasının olduğunu düşünmek yanlıştır. Çünkü kültürel demokrasi adına gündeme gelen bu gruplar kültürel kalıpları içinde tartışılmaktan ziyade siyaseten araçsallaştırılarak siyasallaştırılmaktadırlar. Bu nedenle Türk siyasi hayatında süreklilik ve değişim unsurlarının neler olduğu çok tartışılan bir konudur. Başlangıç olarak Osmanlı Devleti'nde yaşanan modernleşme ya da Batılılaşma alınırsa cumhuriyetle sadece paradigmatik bir geçiş olduğunu (epistemolojik değişim) iddia edenlere karşılık cumhuriyetin epistemolojik bir kopma anlamına geldiğini savunan (ontolojik değişim) ikinci bir görüş dile getirilir. Günümüzde ikinci cumhuriyet tartışmalarının odağını da oluşturan birinci görüş, Osmanlı Devleti'nden miras kalan bürokratik ve aşırı merkeziyetçi devlet anlayışı ile elitçi siyaset yapısının, değişmeden günümüze kadar geldiğini iddia eder. Bu nedenle sivil toplum anlayışının gelişmediğini, hürriyetçi demokratik bir rejimin yerleşmediğini

kanıksamıştır. Klasik Kemalist anlayışı ile özdeşleşen ikinci görüş ise Atatürk devrimleriyle devlet ve toplum yapısının tamamen değiştiğini ümmetten millete, kulluktan vatandaşlığa geçildiğini, millî egemenliğe dayalı laik, bağımsız bir toplum yarattığını savunmaktadır.

Cumhuriyetle beraber toplumumuzdaki değişimin yönü ve nasıl olacağı konusu aynı zamanda sosyolojimizin de temel argümanlarını oluşturmuştur. Türk sosyolojisini yapılandırma ve biçimlendirmede özellikle Prens Sabahattin'in 'İlm-i İçtima' ekolü ile Ziya Gökalp'in, İçtimaiyat ekolü etkili olmuştur. Gökalp devletin ve milletin yeni siyasi kimliğinin tanımlanmasını isterken, Türkiye'nin sorununun yönetim sorunu değil yapı sorunu olduğuna dikkat çeken Prens Sabahattin'dir (İlyasoğlu, 1985, s. 2168). Prens Sabahattin toplumsal yapının değişip dönüşmesi ile Türk toplumunun Batılaşacağını iddia eder. Prens, yapısal değişiklik olmadıkça sorunun çözülemeyeceği noktasında ısrarcıdır. Ziya Gökalp ise Prens Sabahattin'den farklı olarak ulus bilincini, ulusal idealizmi canlandırmaya yönelik bir sosyoloji anlayışını benimsemiştir. A. Comte, E. Durkheim, çizgisindeki Z. Gökalp ile Fransız sosyolog Frederic Le Play (Nisbet, 1997, s. 121)'den esinlenen Prens Sabahattin (bkz. Sezer, 1989). Türk sosyoloji tarihini başlangıçtan itibaren yönlendirmiştir. (bkz. Kaçmazoğlu, 2010). Cumhuriyetle beraber merkezî devlet geleneğinin devam etmesi birey temelli Prens Sabahattin'in görüşlerinin yerine toplumu baz alan Ziya Gökalp görüşlerinin kabul edilmesi millet bilincine sahip olmayan bir toplumda, bireylere yeni bir kimlik kazandırmak için gerekli koşulu oluşturmuştur. Cumhuriyetin millî egemenlik ve halkçılık söylemine rağmen vesayetçi tek parti döneminde sivil toplum ve kurumların gelişme gösterememesi bugünkü sivil toplum anlayışının gelişmemesinin argümanlarından biridir. Diğer yandan Cumhuriyetin millet bilincini yerleştirme çabaları içinde Osmanlıyı atlama çabaları toplumda nasıl bir sorunsal alan doğurmuşsa günümüzde de sivilleşme ve demokrasiyi yerleştirme adına erken Cumhuriyeti atlama çabaları da başka bir handikap yaratmaktadır. Giddens bu durumu niyet edilmiş eylemlerin niyet edilmemiş sonuçlarının birçok beklenmedik sonucu olarak ifade eder (Giddens, 2003, s. 108). Cumhuriyet yeniden inşa sürecidir ve yeniden üretilen pratiklerin bütünüdür. Yakın tarihimiz İslam kimliğinden Türk kimliğine geçiş tarihidir. Bu kimliğin kanıksanması için Cumhuriyet, toplumun anlam dünyasından (Weber) yani ümmetten değil, toplumu işlevsel, organik olarak gören anlayıştan hareket eder. Diğer bir ifadeyle cumhuriyet, tek tek bireylerin toplamı değil bu bireylerin bilinçlerinin birbirini etkilemesi ile ortaya çıkan kolektif bilinçten hareket eder (Durkheim, 1985, s.10) - (Gökalp) Bu bağlamda bu bilinci yönetecek kurum devlettir. Devlet, bireylerini geleneğin

sınırlarından, etnik, dinsel, kimliklerden kurtararak özgür ve eşit bireyler hâline getirir. Çünkü devlet güç ilişkilerinin işleyiş (Giddens) mekanizmasını temsil eder. Bu mekanizmanın işleyişi ideolojiden bağımsız değildir. Bu bağlamda modern anlamda toplumsal siyasal bir program ifade etmesi ölçüsünde bir ideoloji olan Kemalizm devleti yeni bir meşruluk formülü üzerinde yani ulus ile devletin birliği esasında yeniden kurmayı amaçlayan bir projedir (Köker, 1996, s. 158). Kemalizm ümmet yerine millet tanımı yaparak meşruluğu yeniden oluşturmak istemiştir. Osmanlıdaki din ve devlet birliği yerini Kemalizmde ulus ve devletin birliğine bırakmıştır. 1925'te Necmettin Sadık toplumda devrim ile ne değişti sorusunun cevap arar. Ona göre devletin mekânı değişmemiş sadece sınırları küçülmüştür. Bu mekânda oturanlar da değişmemiştir. Değişen zihniyettir. Yeni Türkiye bu zihniyetin ürünüdür diyen Sadık, Erişirgil gibi, bu yeni zihniyetin hayata geçirilmesinin önemini vurgular (Sadık, 1992, s. 113). Sadık yeni zihniyete uygun kanunlar yapılmalıdır diyerek yasa ile Batılılaşacağımızı düşünür. (Sadık, 1992, s. 114). Sadık, Durkheim'cı bakış açısına sahip olmasına rağmen toplum konusunda olanı değil olması gerekeni (Batılılaşma) ifade eder. Diğer bir ifadeyle söylenen şeyin, kendi tarihi ve varoluş koşulları, bulunan bir ağa nasıl uyduğunu anlamamıza olanak verir (Marx-Foucault) (Fairclough, 1994, s. 140). Pozitivizm Cumhuriyetle birlikte yeni toplumun varoluş koşullarını anlamamıza, toplumsal ağa nasıl uyduğunu görmemize yardım eder. Bunun için devrimin süreç içinde hayata geçirilmesi gereklidir, düşüncesini paylaşan, Celal Nuri ayrıca siyasi devrimi sosyal devrim ile desteklemek gerektiğini vurgular (Erişirgil, 1992, s. 109). Celal Nuri, devrimin sürekliliği için izleyici olmamız noktasında ısrarcıdır. Batı rasyonel olan yani modern-aydınlanmacı değerlerle biçimlenmiştir. Batı'nın aydınlanmacı zihniyeti toplumu değiştirip dönüştürmüştür noktasından hareketle Fransız Devrimi sonrası çıkarılan devrim kanunları ile Türk Devrimi sonrasındaki kanunlar arasında büyük benzerlik vardır. Ki bu kanunlar öncelikle cumhuriyetin ilanı, dinsel kurumlar gibi aracı kurumların ilgası (bizde tekke ve zaviyelerin kapatılması), modern takvim ve ölçü birimlerinin düzenlenmesi, eğitimin devletin tekeline alınması (bizde Tevhid-i Tedrisat Kanunu) ve aileyi medenileştiren kanunlardır (biz de İsviçre Medeni Kanunu) (Fransız devrim kanunları için bk. Nisbet, 1997). Bu kanunlar toplumu, yeniden düzenleme konusunda dinsel birlik olarak değil vatandaşlar topluluğu olarak devlete bağlanmak içindir. Devlet, yeni kimliğinin referansını dine değil topluma dayandıracaktır. Fransız devrimin takipçisi olarak bir görüntü sergilese de devrimi açıklayan aydınlar devrime ruh verme çabası içinde (volkgeist) halk ruhu gibi kavramlarla Alman idealizmine yönelmişlerdir. Hegel mantığı ile her milletin o millete has olan millî bir ruhu vardır (Arsal, 1955, s. 98) şiarı, devrimin

sadece salt bir akıldan olmadığını, ona bu toplumun ruhunu da kazandırmanın gerekliliği noktasında kültür milliyetçiliğini ön plana çıkarmıştır. Nitekim Engin'in millet tanımında kültürel milliyetçiliğin izlerini görmek mümkündür. Ona göre millet, müstakil ve siyasi bir bütün hâlinde (ulus devlet), belirli bir vatanda birlikte yaşayan ve aralarında tarih, dil, âdet, inanış, menfaat ve ideal olan kültürel bir cemiyettir (Engin, 1938a, s. 57). Engin, Cumhuriyeti en olgun safha olarak tanımlar. Çünkü bu devirde hâkimiyet, millete geçmiştir. Bunun adı da demokrasidir, yani halkçılıktır (Engin, 1938, s. 16). Bu düşüncenin ülkemizdeki mimarı olan Gökalp, Durkheim'in cemiyeti yerine milleti koyarak açıklar. Gökalp, Durkheim sosyolojisini millî sosyolojiye tercüme ederek verir. Böylece sivil toplumun bilimi olan sosyoloji Türk aydını (ideolog/sosyologlar) ile milletin bilimi olarak siyasallaşır. Bu bağlamda Türkiye'yi modernleştiren kadroları eleştiren Güngör, bu kadroların özelliğini yaptıkları işi ideolojik bir sorun hâline getirmeyen bir zümre olarak telakki eder. Güngör'e göre cumhuriyet kadrosu merkezde ve sağda yer almakla birlikte soldakilerin yaptığı gibi kendi inanışları yönünde bir kalkınma veya modernleşme doktrini ortaya atamamışlardır (Güngör, 1990, s. 51). Bunlar sosyal tabaka, sosyal menfaat ve sosyal çıkarları farklı olan ancak bir noktada ortak özellikleri olan insanlardır. Bu ortak noktanın adı gerçekçiliktir. Bu ortak noktadan dolayı pratik pragmatik bir politikanın takipçisi olmuşlardır. (Güngör, 1990, s. 45). Güngör, Cumhuriyet devrimini, geleneksel Türk toplumu ile Batı yolundaki Türk toplumu arasındaki çizginin iyice kalınlaştığı âdeta duvar hâline geldiği nokta diye tanımlar (Güngör, 1990, s. 62). Devrimle amaçlanan Batılılaşma, aydınlar tarafından araçsallaştırılmıştır. Amaç nesne değil özne olmaktır. Bunun için ne gerekiyorsa yapılmalıdır. Pragmatik bir yaklaşımla Aydemir hedef için zikzaklar, manevralar yapılabilir der. Cumhuriyet aydını devlet kurucusu olarak kendilerine saygınlık kazandırmanın yanı sıra ümmet yerine geçen millete kutsal bir misyon verme arayışı içindedir (Weber).

Kimlik - Kültür İlişkisi

Kimliği kültürel olarak düşündüğümüzde kimlik, kültür unsurlarının sadece biriyle ifade edilemez. Bu bakımdan kültür sadece dil, din, örf-âdetler ve sanat değildir. Kültür bütün unsurları kapsayan organik bir bütün olduğuna göre kimlik de bu özelliği gösterir (Erkal, 2006, s. 23). Geleneksel toplum ve topluluklarda kimlik bir soru veya sorun değildi. Töreler gelenek ve görenekler kişilerin kimliğini belirliyordu. Geleneksel küçük toplumlarda yaşayan insanların kimlikleri vardı ama kimlik sorunları yoktu. Sosyokültürel değişmeler kişilerin, kimlik seçimi ya da

kimlik özdeşimi sorununu doğurdu Çünkü kimlik ilk ve son çözümlenmelerde bir kültür sorunudur. Törelere değişmesi, toplumların değişmesi ile bireyler, hatta toplumlar yitirdikleri kimliklerini aramaya başladılar (Güvenç, 1993, s. 5-6). Bizde de demokrasiye geçişle Türk modernleşmesi ve cumhuriyetin hızlı devrimsel dönüşümleri tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar kültür değişmeleri çerçevesinde anlam kazandı ve belirlendi. Malinowski, kültür değişmesini “bir cemiyetin mevcut düzenini yani içtimai, maddi ve manevi medeniyetin bir tipten başka bir tipe kalbeden proses” diye tanımlar (Malinowski 1945, s. 46). Turhan’a göre bir kültürün değişmesinde en önemli şey, rolü oynayan kültür temaslarının mahiyetini tayin etmektir (Turhan, 1987, s. 17). Barlett’e göre kültür değişmeleri iktibaslar veya kültürlerin karışması ile olur. Kültür değişmelerinin ilk merhalesi küçük bir grubun hariçten aldıklarını toplum içine yaymaları ile başlar ki bu gruba yenilikçiler denir (Turhan, 1987, s. 24). Turhan bu konuda tek taraflı değil karşılıklı yapılanmadan yanadır. Kültür değişmesi değil değişmeleri denmesinin anlamı da budur. Türk toplumu pasif alıcı değil, aktif alıcıdır. Aldığına biçim veren, ihtiyacı olanı alandır.

Güngör, aydınların Batılılaşma noktasında kültür değişmesini bir ihtiyaç listesi gibi görmeleri noktasında eleştireldir. Bu türlü envanterler hazırlamak belki bizim zihnimizi tatmin eder, fakat cemiyeti tatmin etmez. Güngör’e göre cumhuriyetten önceki ıslahat hareketlerinin teknolojik medeniyeti kazanma noktasında daha şuurlu ve daha isabetli olduğu söylenebilir. Çünkü önceki ıslahat hareketleri cemiyetteki eksik tarafları tamamlama gayreti içinde olmasına karşın cumhuriyetçi kadro bir medeniyet ve kültür değişimi içine girmiştir. Bu yüzden Osmanlı ıslahatçıları, pratik sorunlara önem verirken Türk toplumunun Avrupa’ya benzemesinden ziyade, Avrupa gibi kuvvetli olmasını hedeflemişlerdir. Güngör, toplumun Batılılaşması konusunda aynı kaygıları taşıyan, Gökalp’in kültürü muhafaza ederek Batı’dan alınması gerekenin teknik olduğu düşüncesini, o günün koşullarında ileri bir düşünce olarak ifade eder (Güngör, 1990, s. 40-41). Fakat Güngör’e göre Ziya Gökalp bu farklılaşmanın sağlam bir zeminini oluşturamadığı için bazı tezatlarla düşmüştür. Gökalp kültür ve medeniyetin kesintisiz devamlılığını gözden kaçırmış hatta zaman zaman bu ikisini diyalektik biçimde açıklamıştır. Güngör’e Gökalp’ın bıraktığı eksikliği Mümtaz Turhan doldurmuştur (Güngör, 1990, s. 90). Çünkü Turhan’a göre maddi- teknik sahadaki gelişmeler manevi sahaya ait insan düşüncesi ve bilimin ürünüdür bu ürün bütünü teşkil eder (Turhan, 1987, s. 29). Turhan’a göre kültür değişmesinin (Batılılaşma) yarattığı sorunun çözümü yine kültür değiştirmelerini araştırmakla bulunabilir (Turhan, 1987, s. 31). Turhan

Batılılaşmayı temel sorun olarak diğer sorunların kaynağının da bu olduğunu ifade eder, onun için Batılılaşmayı ilmi düzeyde analiz etmek önemlidir. Turhan devrimin nasıl bir değişme yaşattığının iyi analiz edilmesini ister. Ayrıca ülkemizin kültür değişmelerinin etkilerini zorunlu kılan şey, ülkemizin uzun bir zamandır kültür değişmesini içinde olmasıdır (Turhan, 1987, s. 33). Turhan kültürün nasıl değiştiğini bilip ona göre Batılılaşım anlayışından hareket eder yani kafadaki ideallere göre değil toplumsal realiteden hareketle toplumsal değişim yapılmalı der (bk. Durkheim, 1985). Turhan kültürün milli medeniyetin beynelmilel olduğunu söyleyerek Gökalp'in kültür medeniyet ayrımını onaylar (Turhan, 1987, s. 38). Medeniyet ve kültür birliğinin olduğu en büyük içtimai varlık millettir. Durkheim'daki cemiyet Gökalp'de olduğu gibi Turhan'da da millettir. Turhan, bir milletin yabancı bir kültür unsurunu benimsemenin üç aşamalı olduğunu vurgular. Birincisi, yenilikçilerin yeni unsuru benimsemesi, ikinci aşama bu unsurun diğer fertler tarafından kabul edilmesi, son olarak da bu yeni unsurun var olan kültüre uyumlu hâle getirilmesi gelir (Turhan 1987, s. 55). Benimseme, özümseme ve kendiliğindenlik aşamaları (kimlik) olarak ifade edeceğimiz bu süreç aynı zamanda, post kolonyalist eleştirel bir tavrı da sergiler. Hâkim yabancı olan olduğu gibi benimsenmez, alıcı onu kendine uyumlaştırır, alıcı olan pasif değil aktif biçimleştiricidir.

Güngör, kültür değişmesini bir program ve öncelikli konu olarak ele alınmasını zorunluluk olarak görür. Fakat buna siyaset değil sosyal ilimler rehberlik etmelidir, der (Güngör, 1997, s. 93). Bu işe bilenlerin rehberlik etmesi bilerek yapmak anlamına gelir (Bacon, bilmek yapmaktır). Gökalp'in sosyal gerçekliğin akıldan çıkan şekle girebileceğini düşünen ideologları hayalperest olarak değerlendirmesine binaen Güngör de kültür ile ilgili konularda ideologların değil bu işin uzmanları olan (Gökalp sosyolog der) kişilerin yön vermesini istemektedir. (Aydınlanmacılara tepki). (Gökalp, 1997, s. 60). Güngör, Gökalp gibi Batı medeniyetini herhangi bir milletin eseri olarak görmez Batı kültürlerinin ortak mahsulü olarak görür (Güngör, 1997, s. 102). Güngör, Cumhuriyet ideologlarının teknik değişimle değil de daha çok kültürle ilgilenmelerini eleştirir. Ona göre cumhuriyet aydınları Avrupa medeniyetini laiklik ve pozitivismle özdeşleştirdiler. Ülkemizde bu konuda iki önemli isim olan Comte ve Durkheim şüphesiz kendi düşüncelerinin modernleşmekte olan ülkeler için birer kalkınma modeli olacaklarını düşünmemişlerdi. Fakat modernleşmek isteyen ülkeler orada yaygın olan felsefi ve sosyolojik görüşleri modern Avrupa'nın temel özelliklerinden saydılar. Güngör'e göre pozitivismi bir kurtuluş reçetesi olarak gören Ahmet Rıza ve arkadaşları fikir sahasında kısır kaldılar fakat aydınların siyasi ve sosyal değişme karşısında

tavırlarında önemli bir unsur oluşturdular (bkz. Karaca 2008). Böylece Türk aydınının gözünde ilmi ve teknolojik gelişme ile pozitivistim ilim ve ahlak telakkisi birbirini tamamlar şekilde işlev gördü. Güngör, Comte ve Durkheim'ın din konusunda iki gerçeği gösterdiğini ifade eder. Birincisi dinin sosyal müesseselerin içinde en köklü ve evrensel olduğuna; ikincisi ise dinde cevabı aranan sorular veya tatmini istenilen ihtiyaçların evrenselliği göstermiştir ki bu ihtiyaçları değil, belki onların tatmin şeklini değiştirebiliriz. Nitekim bunun bizdeki açılımı, Batılılaşmak isteyen cumhuriyet aydınının bu tatminliği sosyal hayatta bireyin vicdanında yaşayacağı bir duygu hâline indirilmesi, dinin toplumsal hayatı belirleyen merkez konumundan çıkması, laiklikle örtüşmüştür. Bizde ümmetçi toplum anlayışına geri dönmemenin garantisi olan laiklikle dinin etkisinden çıkarak rasyonel düşüncenin hâkim olduğu modern bir toplum yaratmak istenmiştir. Böylece modern cemiyetin ahlaki dine değil ilme dayanacaktır. Oysa Comte ve Durkheim'ın amacı Hristiyanlığın veya herhangi bir geleneksel dinin beslemekten aciz kaldığı sosyal ahlak için tatminkâr bir kaynak bulmaktır. Comte ve Durkheim bu kaynağı pozitivistimde buldu. Geleneksel dinlerle tatmin olmayan ve bunların modern insanı doyurmayacağını düşünen Comte rasyonel bir din anlayışı geliştirdi (bkz. Pozitivistim ilmihali) (Güngör 1997, s. 150). Durkheim ise Fransa'nın bunalım ve sorunlarının kaynağını teknik değil ahlaki olarak görüyordu. Toplumsal bütünleşme için içerden sivil, laik bir ahlak ile insanların yetiştirilmesi ahlaki çöküntüden kurtulmanın yoluydu (bk. Durkheim, 1985). Durkheim'a göre toplum, bireylerin bilinçlerinin birbirini etkilemesi ile ortaya çıkan kolektif bilinçtir. Toplumsal yaşam, kolektif tasarımlardan oluşur. O zaman toplumun oluşturduğu kıymetler eylemlerimizi belirler, yani Kant'ın deyimiyle bu pratik akıldır. Güngör'e göre Batı, kendi toplumsal yapısından kaynaklanan sorunlarına yine kendinden hareketle çözüm üretiyor. Bizim de bu noktada yapmamız gereken Batı medeniyeti için sansürün veya kontrol mekanizmasının ne olduğunu aramak yerine Türkiye'de sağlam bir kültürü (kimliği) kurmanın yollarını aramalıyız. Batı ile ilişkilerde istenmeyen şeylerin gelmesi de çok doğaldır. Güngör için nelerin iyi nelerin kötü olduğunu kararlaştırmaya kalkmak antidemokratik ve gayri ilmi bir yaklaşım demektir. Bizim yapacağımız şey, yerli kültürün bunlarla kolayca yer değişmesini önlemek olmalıdır. Çünkü asıl talihsizliğimiz medeniyet alışverişinde millî kültürün dıştan ziyade içten tahribata uğramasıdır. Güngör'e göre bugün ülkemizde hâlâ kültür şahsiyetinden söz ediyorsak bunu eski kültürümüzün kuvvetli olmasına borçluyuz; fakat bu direnen kültüre bir hamle gücü kazandırılmazsa fazla dayanamayacağı açıktır (Güngör, 1990, s. 46). Kültürü koruma ve Batı karşısında varlığımızı devam ettirme noktasında en keskin çıkışları H. Nihal Atsız yapmaktadır. Atsız, resmî

Batılılaşmaya karşı geliştirdiği Türkiye'nin Türkleşmesi programını bir alternatif olarak sunar. Atsız Batılılaşmanın getirisi olan aşağılık kompleksi, devlet ile halk arasındaki kopukluk ve resmî söylem ile pratiği arasındaki çelişkilerden ötürü Kemalizme ve onun uygulayıcılarına eleştireldir (Atsız, 1997, akt, Akpolat, 2009, s. 57). Atsız, Türk tarihi tezini her milletin Türk olduğu söylenerek Türklük bir imtiyaz olmaktan çıkarıp milliyet duygusunu zayıflattığı için eleştirir (Atsız, 1997a, s. 92). Atsız, Batılılaşmamızı meşrulaştıran ve biz zaten Batılıyız diyen bir tarih tezini resmî Batılılaşma anlayışına karşı olduğu için reddeder. Atsız, milleti devletin var ettiği bir yapay unsur olarak görmez. Onun toplumu millettir. Atsız milleti geleneksel birincil grup olarak tarihin ürünüdür (Atsız 1997b: 16). Onun için millet bir aile, millet fertleri de aynı uruktan tohumdan (Atsız 1997d, s. 53) gelmeleri itibariyle kan bağı ile bağlı olan kardeşler topluluğudur. Milleti aydınlamacı toplum sözleşmesinin bir ürünü olan vatandaşlar topluluğu olarak gören anlayışı reddeder (Atsız, 1997b, s. 222). Atsız, milleti modern değil cemaatsel birlik olarak görür; çünkü ona göre millet, ortak ideal değer ve duygu birliğidir. Milleti hayvan sürüsü olmaktan kurtaran şey ise ülküdür (Atsız 1997a, s. 33). Ülküler, fertleri birbirine bağlayarak onları millet yapar (Atsız, 1956, s. 23). Durkheim'ın kolektif bilinci, Atsız'da millî şuura tekabül eder. Atsız'da bir milleti millet yapan unsur, millî şurdur. Millî şuur bir milletin beynidir. Millî şuur millî kültürle ayakta tutulur (Atsız, 1997a: 115). Kültür, millet fertleri arasındaki ortak değer ve inançlardır (Atsız, 1997a, s. 193). "Bir millet yalnız Keban Barajı, Ayşe Fırını ve Hilton Oteli ile beslenmez. Geçmişin büyüklüğünden hız alarak daha büyük gelecekler için ümidini bilemezse yozlaşır." Millî, ahlaki, vatani propaganda ile manevi kalkınma sağlanmalıdır (Atsız 1997a, s. 195). Atsız için manevi kalkınma birincil öneme sahiptir. Millî kültür devletin kontrolünde olmalıdır. Atsız, devletin Batılılaşma uygulamalarına karşıdır. Avrupalılaşmak ona göre bir aşağılık duygusunun ürünüdür. Biz Avrupalı değil Asyalıyız ve Türk'üz. Avrupalı olmak bir meziyet olmadığı gibi Asyalı olmak da bir kusur değildir (Atsız, 1997e, s. 140). Atsız için şahsiyeti millî varlık içinde eritmek kahramanlıktır (Atsız, 1997c, s. 20). Atsız, Batılılaşmayı kendi milliyetimizi, kimliğimizi unutmak olarak görür. Ona göre Batılılaşırken aynı zamanda Türkleşmek gerekirdi (Atsız, 1997c, s. 210). Çünkü Türkçülük, Türk milletini yüceltmek demektir. Atsız'la bu konuda hemfikir olan Gökalp de yüceltmek için önce yaratmak, yaratmak için de millet adı verilen zümrenin ne (kim)'liğini belirlemek, bilmek gerektiğini düşünür. Buna göre millet ne ırka, ne kavme, ne coğrafyaya, ne siyasete ne de iradeye bağlı bir topluluk tur. Millet dil, din, ahlak ve bütün güzel sanatlar bakımından ortak olan yani aynı eğitimi almış bireylerden oluşan topluluktur (Gökalp, 2002, s. 27). Gökalp, milletini,

ümmetini ve medeniyetini tanı diyordu. Milleti yapan kurumlar kültür, ümmeti yapan din, medeniyeti yapan ise bilim (teknoloji) idi. Kültür (hars) millî, medeniyet ise evrensel. Kültür (milliyete has olan) ile medeniyet, (milletler arasında müşterek olan) arasında gözetilen fark bir muhteva farkıydı Vicdan ile akıl, yahut kültür ile medeniyet. “Birincisi bizim «nasıl yaşamalı» sualimize «ülkü için» cevabını verir. İkincisi «nasıl yaşamalı?» sualine «makûl bir şekilde» diye açıklama yapar. (İzzet, 1969, s. 142-144). Birincisi bize amaçlarımızı ikincisi araçlarımızı gösterir. Atsız, Gökalp gibi Batı'nın sadece sanayisinin alınması taraftarıdır, yaşam tarzının değil. Teknikte Batılılaşma ama kültürde millileşmek. Atsız, Batı taklitçiliğinin sorumluları olarak aydınları suçlar. (Atsız, 1997, s. 54). Batı'dan yaşam tarzını değil, milliyetçiliğini ve millî tarihe verdikleri önemi almamız gerektiğini belirtir (Atsız, 1997, s. 55). Gökalp'in “Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, garp medeniyetindenim.” formülüne karşılık Atsız, Batılılaşmaya karşı kendi özümüze dönelim demektedir.

Öteki- Kimlik Algısı

Connolly, kimliğin toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılık yoluyla oluşturulduğunu belirtir. Farklılıklar kimlik için hayati önem taşır (Connolly, 1995, s. 92). Kimlik, var olmak için farklılığa gereksinim duyar. Kendi keskinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür (Connolly, 1995, s. 93). Birey sosyal eylem içinde yaşadığı dünyayı kavrayışıyla ilintili olarak kendini tanımlar ve kavramsallaştırır. Bunu yaparken birey, belirli zaman ve mekânda öteki olarak algıladığı şahıslarla kendini kıyaslar, farklılığını belirler (Sarıbay, 1997, s. 239). Lévi-Strauss, kolektif kimliklerin, bireylere diğerlerinden ötekilerden farklı özgül bir bireysellik sunduğuna işaret eder. Farklılık kaynağı ise bireylerin ayırt edilme, kendisi olma, arzusudur (Bilgin, 1994, s. 54-55) Farklılık duygusu, aidiyet duygusuna yol açmaktadır. Aidiyet edinme veya kimliklenme süreci kişinin başkalarına karşı sosyal çevrede gerçekleştirdiği bir süreçtir. Aidiyetin sosyal olması, onun farklılık olgusu ile var olduğunu gösterir. Farklılık olmadan aidiyet olmaz. En temelde ben ve öteki olarak ifade edilen bu ayrım bütün aidiyet kategorilerinde vardır (Yurdusev, 1997, s. 102). Aidiyetlik duygusu grup üyelerini bizin mensubu olarak diğerlerinden (öteki) ayırarak kendi içinde birleştirir (Bilgin, 1994, s. 57). Böylece ötekilerden farklı olduğu duygusu grup içinde hâkim düşünce olur. Yani dış ötekiden farklı olunması grup içinde birleşmeye neden olmaktadır. Aynı gruba ait olduğu bilinç duygusu için ötekiden farklı olduğu duygusu şarttır. (Bilgin, 1994, s. 69). Böylece oluşturulan ötekiler grubu kimlik için tehditkâr hâle

gelir (Connolly, 1995, s. 94). Modern birey kendi kimliğinde insanlık durumuna karşı bir hınç taşır ve bu en net biçimde o kimlikten sapanlara karşı gösterdiği hırçın yoğunluğunda açığa çıkar (Connolly, 1995, s. 112). Çünkü kişisel kimlik kolektif kimliğin standartlarını yansıtır (Connolly, 1995, s. 208). Kişi, birincisi, bazılarıyla aynı kimliği paylaştığından, ikincisi kendindeki kendi kimliğini aşan üzerine gidilmemiş olasılıkları harekete geçirmesi yüzünden ve üçüncüsü, insanlık durumuna duyduğu hıncı yansıttığından ötürü ötekilerle iç içedir (Connolly, 1995, s. 211). Ahıska'ya göre ise modern yaşamda kimlik iktidar kurma tekniğidir. Kimlik bir iktidar söylemidir. Söylemler göstergelerden ibarettir, fakat şeyleri anlatmaktan fazlasını yaparlar, zira sözünü ettikleri nesnelere sistematik bir şekilde biçimlendiren pratiklerdir ve Foucault'nun belirttiği gibi söylemsel pratikler toplumda kurumlarda içkinleşir. (Fairclough 1994, s. 140). Kimlik sorununa daha güncel yaklaşım ben/öteki karşıtlığını gündeme getirmektedir. Bu bakışa göre kimlik bir şeyin karşısında yabancı bir tehdide karşı oluşturulur. Bu açıklamanın sonucu sınırların çizilmesi benliğin ötekiden ayrıştırılması anlamına gelir. Batılı kimliği, Doğulu olmayan her şey olarak tanımlamış, kendi ile Doğu arasına net bir sınır çekmiştir (Ahıska 1996, s. 22) Oysa cumhuriyetin ilk döneminde Batı, Türk millî kimliğinin ötekisi değildir. Türk millî kimliği Batılılık kimliğini de içermektedir. Türk millî kimliğinin ötekisi Osmanlı'dır (Bora 1997, s. 58). Çünkü aydınlar, ayrıcalıklı bir konuma sahip olmak için Batı karşısında Batı'nın söylemiyle, oryantalist bir bakış açısıyla ulusal kimliği kurarlar. Aydınların kendinden kaçarak Batı ile özdeşleşmesi öteki olan Doğu ile arasına sınır çekmektir. Bu durum aydının parçalanması, halka yabancılaşması (Marks) anlamına gelmektedir (Gökalp bunun için aydına kültür için halka git der). Sonuçta Doğuculuk ve Batıcılık ülkeler arasında sınırlar çizmenin yanı sıra onların içinde de bir sınır çekmektedir. (Merkez ile Anadolu/ merkez ile Çevre).

Bilgin, öteki kavramının son yıllarda ortaya çıkma nedenini ötekine merkezden değil, kendi konularından bakılması gereğini ifade eden merkez-kaç paradigmasının ürünü olduğunu belirtir (Bilgin, 1999, s. 7). Bugün dünyada normların dışında, merkezi eksenlerin marjında kalmış özellikler ve bu özellikleriyle tanımlanan kesimler çoğunlukla kültürel alan içinde ifadesini bulan kimlik üzerinden gündeme gelmekte, dolayısıyla da özel alanın sınırları içinde var gerçekleşmekte. Bu durumda merkez dışından gelen seslerin yükselmesi ya özel alanın kamusal karşısındaki ağırlığının artma eğilimi anlamına geliyor ya da öznenin karşısında kendini nesne olarak görenin özneleşme mücadelesine dönüyor. Bu süreç bizde ezber bozan, her şeyi tersten okuma şeklinde ortaya çıkarken kimlikle de daha

çok mikro ve tepkisel olma hedefleniyor (Ahıska 1996, s. 31). Bu noktada Giddens bize toplumsal gerçekliğin gündelik yaşamda hissedilen küresel kültürler ve ideolojiler düzeyinde güç dağılımıyla doğrudan bağlantılı olduğunu hatırlatır.(Giddens 2003, s. 151). Nitekim küreselleşme, toplumda demokratik gelişmelerin en önemli unsuru olarak bireyin kimliğini ifşa etmesinin önündeki engelleri ortadan kaldırarak yani ulus devletin yapı bozumunu sağlayarak daha sonra kendini bozduğu yapının yerine koyarak günlük yaşamda (küresel kapitalizm) toplumlara ideoloji enjekte etmeye devam edecektir.

Değerlendirme

Cumhuriyetle beraber kimlik kültürel bir sorun olarak Batı'ya karşı kendini tanımlama ve kültürü muhafaza etme biçiminde şekillenirken toplum içinde konu siyasal değil kültürel oldu. Günümüzde ise kimlik sorunu demokratik gelişmelerle birlikte sivil toplum anlayışı içinde kendini tanımlamaktan ziyade ulus devlete karşı direnme ona boyun eğmeme şeklinde cereyan etmektedir. Sorunun tamamen siyasallaşmış olması, iktidarların bu konuyu gündemde tutmasıyla yakından ilişkilidir. Siyasi iktidarlar zaman zaman kimlik unsurlarından bazılarını öne çıkarmakta ancak öne çıkan bu unsurların topluma yansımaları beklentilerin ötesinde sonuçlara da neden olmaktadır. Siyaset malzemesi olarak kullanılan kimi konular siyasi değişiklik olduğunda gündemden düşebilir, fakat toplumsal hafıza(Durkheim) içine yerleşen düşünceler siyasetin değişmesi ile değişmez, bu düşünceler zihinlerde canlılığını korumaya devam eder. Böyle durumlarda istenmeyen sonuçlar da olabilir. Düşmanlık, ötekilik gibi. Toplumda gruplar değiştikçe kimliklerde değişmekte değişen kimlik grubun aidiyetliğini ifşa ettiği için bunların toplumda ki yansımaları farklı olmaktadır. Bu farklılıklar bazen legal bazen illegal olarak toplumda işleve sahiptirler. Bu işlevlerin, iktidarın bunlara referans olduğu durumlarda kalıcılıklarının sürekliliği sağlanmaktadır. Birey toplumda kendini ifade eden düşünceyi kimlik olarak ön plana çıkarmak eğilimindedir. Böyle bir durumda ortak tasavvurların oluşturduğu toplumsal bir kimlikten çok kendini ifade eden cemaat kimliği ön plana geçmektedir. Bu kimlik onu diğerlerinden farklılaştırmanın yanında diğerlerini kendisi için öteki olarak görme düşüncesini de yansıtır. Toplumda modern ve gelenek çatışması bunun dinamiklerini her zaman barındırmıştır. Topluma hukuksal bağla bağlılığını ifade edenlerin yanı sıra vatandaşlık kimliğine bağlılığını kişisel değil zorunluluk olduğunu ifade etmekten kaçınmayan kimi unsurlar siyasi kimlik tercihleri noktasında mağdur ve mazlum oldukları bilincini topluma yerleştirme çabası içinde iç siyasetin trajik-komik konularını oluştururlar.

Toplumda bunun en iyi temsil edildiği alan ikicilikler alanıdır. Özne-nesne, Türk-Kürt, Sünni-Alevi- laik-dinci şeklindeki ikiciliklerde ikinci sırada yer alan kimlikler toplumsal anomiyi yaratmada kullanılan kimlikler olmuştur. Kendilerinin birinciler karşısında nesne konumunda olduğuna inanların çabası, merkezde temsil edilme hakkının ötesinde, merkez olma mücadelesine dönüşürken merkezin cazibesi kendisini nesneleştiren söylemden farklı bir söylem üretmesine engel olduğu gibi mağdur ve mazlum olma noktasında görüntü tersyüz edilerek sorunun iktidar-güç ve iktidar-söylem ilişkisi olduğunu bize bir kez daha hatırlatır. Günümüz toplumunda kendini gerçekleştirme sürecinde yerel kimliklerin ve unsurların ön plana çıkması bunun adını iki grupta toplamamıza olanak sağlıyor: Etnik ya da dinsel kimlikler.

Kimlik kavramı sadece teorik değil, güncel hayatta pratik oluşumuyla da çeşitli anlamlara bürünüyor. Ahıska'nın defter dergisinde yayınlanan "*Kimlik kavramı üzerine fragmanlar*" adlı yazısında bu anlamları tanımlamasından hareketle bu tanımlamaların toplumumuzda nasıl bir kimlikle örtüştüğüne dair adlandırdığım bu kategorilendirme ülkemizde güncellenen kimlik kavramına genel bir çerçeveden bakma çabasının ürünüdür.

Bir varoluş biçimi olarak kimlik (dinci), bir savunma aracı olarak kimlik (milliyetçi), parçalanma örtüsü olarak kimlik (etnik), bir tasnif ve idare aracı olarak kimlik (merkez), muhalif politikanın yapılmış nesnesi olarak kimlik (çevre), bir eşitlik çağrısı olarak kimlik (vatandaşlık). Kodlanan bu farklılıklar yani kimlikleşen farklılıklar küresel dünyada hem kapıları kapatmaya hem de açmaya yarayan anahtarlar işlevine sahip. Ayrıca kimliklerin toplumsal olarak üretilmiş simgeler olduğu savını barındırmaktadır.

Bugünün sağladığı tarihsel perspektif geçmişe dair eleştirilere olanak sağlar ancak, geçmişin eleştirisini yaparken nihai hedef, bugünün eleştirisi olmalıdır. Bu söz kendini yapıbozuma uğratma anlamında değil, söylemsel pratiklerin söylemlerin ürünleri ve üreticileri olan iktidar yapıları ile ilişkisi anlamında düşünülmelidir. Devrimler, radikal sosyopolitik, sosyokültürel ve sosyoekonomik dönüşümler için birer örnek oluştururlar. Türk devrimi de böyledir. Yapısal dönüşümün nihai amacını oluşturan Batılılaşma ile ilgili toplumsal argümanın adı değişse de (modernite) Batılı olma vetiresi devam ediyor. Devrimin gerçekten eleştirel bir değerlendirmesi onun kendi iddiaları ve fiilleri karşısında, bugünün ideolojisinin (nasıl adlandırılıyorsa) tuzağına düşmeden, eleştirel bir şekilde kavramayı gerektirir. Cumhuriyetle var olan yeni yapısal dönüşümü anlamının bilgisi, bugün ve gelecek kavrayışlarımızı ifade eder. Aksi bir tutum devrimin başarısızlıklarının geride bıraktığı boşunalık ve keyfilik imgesini pekiştirir. Bu tür bir yaklaşım

toplumumuzda yaşanan sorunların kaynağını cumhuriyetin ontolojik ve epistemolojik oluşumunda bulur. Böylece sorunsal alana sokulan cumhuriyet devrimi hakkında tarihsel bir olay olarak eleştirel bir tarzda konuşmak neredeyse imkânsızlaşır. Bu imkânsızlık toplumda en görünür biçimleriyle var olan sorunları başka alanlara kaydırmakta. Günümüzde en güçlü olanları din ve etnisitedir (bk. Dirlik). Parçalayıcı ve baskıcı soyutlamaların yeni şekillerini üreten bu anlayışlar var olan cemaat ideallerini dönüşmüş biçimlerde yaşatmaya ve yenilemeye çalışan (Alevilik) gündelik hayata dayalı hareketleri de barındırmaktadır. Batı'da modern dünyanın ürettiği, postmodern dünyanın altüst ettiği kimlik sorununun Batı dışı toplumlara yansması toplumlarda ötekileştirme şeklinde algılanmasına yol açmaktadır. Ötekileştirmenin farklılaştırmak olmadığını hatırlatarak kavramın zihinlerde yarattığı parçalanmayı topluma yayma çabası, kimliğini ifade etme şeklinde vurgulansa da herkesin anlam dünyasında böyle olmadığı düşüncesinden hareket etmek bir gerçeklikten çok zandır, fakat bunun bir zan olmadığını gösteren toplumsal olgular olayın vehametini ortaya koymak için yeterlidir sanırım.

Kaynaklar

- Ahıska, M., (1996). Kimlik kavramı üzerine fragmanlar. *Defter Dergisi*, 27, 11-35.
- Akpolat, Y. (2009). *Türkiye 'de milliyetçiliğin sosyolojisi*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Althusser, L. (1994). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. (Y. Alp, M. Özışık, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arkanoc, S. (1997). Kimlik araştırmalarında teorik ve yöntemsel arayışlar ve Türkiye. *Cumhuriyet, demokrasi ve kimlik* (N. Bilgin, Der.) içinde (391-397). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Arsal, S. (1955) . *Milliyet duygusunun sosyolojik esasları*. İstanbul: Çeltüt Basımevi.
- Atsız, H. N. (1956). Türk ölküsü. *Milli kültür serisi* (2. Baskı) içinde. İstanbul: Burhan Basım ve Yayınevi.
- Atsız, H.N., (1997a). *Makaleler I*. İstanbul: İrfan Yayınları.
- Atsız, H.N., (1997c). *Makaleler II*. İstanbul, İrfan Yayınları..
- Atsız, H.N. (1997b). *Makaleler III*. İstanbul: İrfan Yayınları.
- Atsız, H.N. (1997d). *Türk edebiyatı tarihi*. (2. Baskı). İstanbul: İrfan Yayınları.
- Atsız, H.N. (1997e). Çanakkale'ye yürüyüş-Türkçölüğe karşı Haçlı seferi. (2. Baskı) İstanbul: İrfan Yayınları.
- Aydemir, Ş. S. (1986). *İnkılap ve kadro* (3. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Barrett, M. (1996). *Marx'tan Foucault'ya ideoloji*. İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Bilgin, İ. (1999). Defter'den. *Defter Dergisi*, 35 (Enformel Sektör sayısı editörlük yazısı), 7-10.
- Bilgin, N. (1994). *Sosyal bilimler kavşagında kimlik sorunu*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Bilgin, N. (1996). *İnsan ilişkileri ve kimlik*. İstanbul: Sistem Yayınları.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik inşası*. İzmir: Aşına Kitaplar.
- Bora, T. (1997). Cumhuriyetin ilk döneminde millî kimlik. *Cumhuriyet demokrasi ve kimlik* (N. Bilgin, Der.) içinde (53-62). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Boran, B. (1987). Geriye dönüp baktığımızda sosyoloji (Retrospect in Sociology). (R. Kaya, Çev). *Bilim ve Sanat Dergisi*, 83, 30-36.

- Bozkurt, M.E. (1940). *Atatürk ihtilali*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Celal, N. (2002). *Türk devrimi: insanlık tarihinde Türk devriminin yeri*. (Ö. Ozankaya, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Connoly, W.E. (1995). *Kimlik ve farklılık*. (F. Lekesizalın, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Coşkun, R. (2006). Kimlik ait olma ihtiyacıdır. *Türk Yurdu Dergisi*, Ankara, 26 (221), 104-106.
- Dirlik, A. (2006). *Global modernite ve sosyalizm*. (V. Batmaz, Der.). İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Durkheim, E. (1985). *Toplumbilimsel yöntemin kuralları*. (C.B. Akal, Çev.). İstanbul: BFS Yayınları.
- Engin, M.S. (1938). *Kemalizm inkılabının prensipleri: Büyük Türk medeniyetinin tarihi ve sosyolojik tetkikine methal* (I. Cilt). İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- Engin, M.S. (1938a). *Kemalizm inkılabının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal*. (II. Cilt). İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- Erişirgil, M.E. (1992). Büyük inkılap. *Atatürk devri fikir hayatı* (M. Kaplan, İ. Enginün, N. Birinci, Z. Kerman, Haz.) I. cilt: içinde (109-111). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Erkal, M.E. (2006). Kimlik sorunu kimin sorunudur? Kimlik sorunu yaratan iç ve dış sebepler. *Türk Yurdu Dergisi*, Ankara, 26 (230), 21-27.
- Fairclough, N. (1994). *Discourse and social change, 2. Reprint*. Cambridge: Polity Press.
- Georgeon, F. (1986). *Türk milliyetçiliğinin kökenleri / Yusuf Akçura*. (A. Er, Çev.). Ankara: Yurt Yayınları.
- Giddens, A. (2003). *Sosyolojik yöntemin yeni kuralları*. (Ü. Tatlıcan, B. Balkız, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gökalp, Z. (1997). Millet nedir? *İçtimaiyat Mecmuası* (M. Kanar, Çev.) içinde (146-154). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Gökalp, Z. (1997). Cemiyete büyük adamların tesiri. *İçtimaiyat Mecmuası* (M. Kanar, Çev.) içinde (48-70). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- Gökalp, Z. (2002). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Göle, N. (1999). Modernleşme bağlamında İslami kimlik arayışı. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Ed.), *Türkiye’de modernleşme ve ulusal kimlik* (2. Baskı) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Güngör, E. (1990). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1999). *Türk kültürü ve milletçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- GÜVENÇ, B., (1993). Türk Kimliği, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Hegel, G.W.F. (2004). *Hukuk felsefesinin prensipleri* (2. baskı). (C. Karakaya, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- İleri, S.N. (1992). Bugünün inkılabı. *Atatürk devri fikir hayatı* (M. Kaplan, İ. Enginün vd., Haz.) I. Cilt içinde (43-46). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İlyasoğlu, A. (1985). Türkiye’de sosyolojinin gelişmesi ve sosyoloji araştırmaları. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (8. Cilt) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İzzet, M. (1928). Bir Siyasi Teşkilat Programı, *Hayat Mecmuası*, 65(3), Akt: Değirmencioğlu, M.Çoşkun, (2002). Mehmet İzzet (1891–1930) ve Ulusal Sosyal Felsefesi: Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları. ss: 527
- Kaçmazoğlu, H. B. (2003). *Türk Sosyoloji Tarihi II*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Karaca, N. (2003). Louis Althusser. *Felsefe Ansiklopedisi* (Cevizci, A., Ed.) içinde (285-295). İstanbul: Etik Yayınları.
- Karaca, N. (2009). Mehmet İzzet ve Alman idealizmi. *Türkiye’de toplum bilimlerinin gelişimi* (U. Özcan, E. Eğribel, Ed.) I. Cilt içinde (351-371). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Karpat, K. (1995). Kimlik sorununun Türkiye’de tarihi, sosyal ve ideolojik gelişmesi. *Türk aydını ve kimlik sorunu* (S. Şen, Ed.) içinde (23-38). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Keyder, Ç. (1995). Kimlik bunalımı, aydınlar ve devlet. *Türk aydını ve kimlik sorunu* (S. Şen, Ed.) içinde (151-156). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Keyder, Ç. (1995). *Türkiye’de devlet ve sınırlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. (1996). Kimlik krizinden meşruluk krizine Kemalizm ve sonrası. *Toplum ve Bilim*, 71, 150-165.

- Mardin, Ş. (1987). Türk toplumunu inceleme aracı olarak sivil toplum. *DeFTER Dergisi*, 2, 7-16.
- Sadık, N. (1992). Cumhuriyet kanunları. *Atatürk devri fikir hayatı* (M. Kaplan, İ. Enginün vd., Haz.) I. Cilt içinde (112-114). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sarıbay, A.Y. (1997). Cinsellik, kutsallık ve kimlik: Toplumsal düzenin bedensel inşası. *Cumhuriyet, demokrasi ve kimlik* (N. Bilgin, Der.) içinde (231-241). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji düşüncesinin özünde öteki ile ilişki*. (A. Sönmezay, Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Shaw, S. (1982). *Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye*. İstanbul: E Yayınları.
- Timur, T. (1986). *Osmanlı kimliği*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Turhan, M. (1987). *Kültür değişimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1988). *Değişme-kültür ve sosyal çözülme*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Yurdusev, A.N. (1997). 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa'da Türk kimliği. *Cumhuriyet, demokrasi ve kimlik* (N. Bilgin, Der.) içinde (101-115). İstanbul: Bağlam Yayınları.

BU SAYFA BOŞ...

9 Aralık 2010 Perşembe

VIII. OTURUM

13:30-15:30

Türkiye’de Dinsel Değişimin Göstergeleri ve Yönelimi

(Mimar Kemaleddin Salonu)

Oturum Başkanı

Prof. Dr. İskender ÖKSÜZ, Gazi Üniversitesi

***Din – Siyaset İlişkisi Bağlamında Türkiye’de İslam’ı Yeniden
Düşünmek***

Prof. Dr. Hasan ONAT, Ankara Üniversitesi

Türkiye’de Devlet – Din İlişkileri

Prof. Dr. İştar GÖZAYDIN, İstanbul Teknik Üniversitesi

Sosyal Hayatta Tasavvufun Yeri

Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Üniversitesi

***Türkiye’de Dinsel Değişimin Aktörleri: Katı Laikçiler mi Katı
(Radikal) Muhafazakarlar mı Yoksa Yenilikçi
(Modernist) İslamcılar mı?***

Prof. Dr. Sönmez KUTLU, Ankara Üniversitesi

BU SAYFA BOŞ...

DİN-SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TÜRKİYE'DE İSLAMI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Prof. Dr. Hasan ONAT*

İslamı Yeniden Düşünmek

İslam dini, on dört asrı aşkın bir zamandan beri, insanların inanç, düşünce ve davranışları üzerinde etkin olmaktadır. Küreselleşme, insanlığın geleceği açısından, Müslümanların da, Müslüman olmayanların da İslam dini hakkındaki bilgilerini yeniden gözden geçirmelerini bir anlamda zorunlu hâle getirmiştir. İslam öncelikle bir buçuk milyara yaklaşan insanın din anlayışını şekillendiren bir din olarak, bir bütün hâlinde yeniden düşünülme beklemektedir. İslam'ı yeniden düşünmek, onu, Hz. Muhammed'in ilk vahyi aldığı zamanki tazeliği, sadeliği ve sıcaklığı ile anlamaya ve yaşamaya çalışmak demektir. Bir başka ifadeyle, İslam'ın evrenselliğinin gereklerini yerine getirmek demektir.

İslam, bizden önceki insanlar tarafından, birikimleri ve yetenekleri elverdiğince anlaşılmuştur. Daha önceki anlaşılma biçimleri, İslamı daha iyi anlama konusunda bize yardımcı olacaktır. İslam, dinamik bir dindir; her zaman ve mekânda yeniden anlaşılabilir ve yorumlanabilir. Hz. Muhammed, sağlığında bir "model" ortaya koymuştur. Bize düşen, Hz. Muhammed'i örnek alarak İslamın çağımıza uygun anlaşılma biçimini ortaya koymaktır. Üzülerek belirtmek gerekir ki Müslümanlar, "Sanayi Toplumu"na uygun bir din anlayışı üretmekte başarılı olamamışlardır. İnsanlık, bugün "bilgi Toplumu"nun ötesine doğru yol almaktadır. Müslümanların geleceği, Kur'an'ın kurucu ilkelerine ve içinde yaşanan zaman diliminin gereklerine uygun bir din anlayışı üretmeye bağlıdır. Mevcut din anlayışının ihtiyaca cevap vermediğinin en açık kanıtı, Müslümanların mevcut durumudur. Kur'an, insanların başına gelen her türlü olumsuzluğun, insanların kendi tercihlerinin, yapıp ettiklerinin bir sonucu olduğunu belirtir (30/41). Öyleyse, yaşananların kader olarak algılanması doğru değildir. Kur'an, bir toplum kendisini değiştirmedikçe Allah'ın o toplumu değiştirmeyeceğine (13/11) dikkat çeker.

Müslümanların demokrasi, din-hukuk, din-siyaset, insan hakları gibi alanlardaki mevcut sorunları, daha çok din anlayışının "fukaha"ya endeksli

* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

olmasından ve geleneğin kutsallaştırılarak din gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır. Bizden önceki Müslümanların din anlayışlarını, ağırlıklı olarak fıkıhçılar belirlemişlerdir. Bu durum, bir yandan Müslümanların üretmiş oldukları “hukuk”un “insan ürünü” olduğu gerçeğinin göz ardı edilerek dinle özdeş hâle getirilmesine yol açtığı gibi, diğer yandan da “hukuk”un değişmez kurallar bütünü hâlinde algılanmasına sebep olmuş ve devamında hukuk işlevsiz hâle gelmiştir. Müslümanlar tarafından tarih içinde üretilmiş olan “fıkıh”ın din olmadığı anlamı anlaşılması, dinsel sorunlarımızın önemli bir kısmının gerçek anlamda sorun olmadığına farkına varmamızı sağlayacaktır. Çünkü bu sayede dini savunur görünerek ya da dine küfrederek din ticareti yapanların malzemeleri ellerinden alınmış olacaktır.

Müslümanlar, on dört asırdan beri İslamı anlamaya çalışmışlardır. İslam, kendisine gönül veren insanların bütün dünyalarını çepeçevre kuşatmıştır. Öyle ki din, sanata, edebiyata, bilime, felsefeye damgasını vurmuş; İslamın merkezde olduğu bir uygarlık yaratılmıştır. Bu uygarlığın farklı versiyonları, Endülüs’te, Mısır’da, Horasan-Maveraünnehir bölgesinde, İran’da, Anadolu’da vücut bulmuştur. Bu uygarlık, modernleşmenin kökeninde yer alan Rönesans ve Reform’un oluşum sürecini bile ciddi olarak etkilemiştir. Ancak, birleşik kaplar misali, Batı, bilim ve teknoloji alanında rüzgârı yakalayıp yükselmeye başlayınca Müslümanlar, değişimin anlam ve önemini kavramakta gecikmişler; Batı’nın “uygarlaştırma” projelerine “obje” olmuşlar; sağlıklı din anlayışı üretememişlerdir. Bugün gelinen noktada, İslamın yeniden düşünülmesi, hem Müslümanlar hem de insanlığın geleceği açısından büyük önem taşımaktadır. Öyle zannediyoruz ki eleştirel bir yaklaşımla, bir din olarak İslamın ve Müslümanların üretmiş oldukları kültürün yeniden gözden geçirilmesi, bize, din alanında sağlıklı yapılanmaların kapılarını açacaktır.

İslamı bir bütün olarak yeniden düşünmeye, yeniden anlamaya çalışırken istikametimizi belirleyecek bazı temel ilkelere ihtiyaç vardır. Bu ilkelere bazılarını maddeler hâlinde şöyle sıralamak mümkündür:

1. İslamın temel kaynağı vahiy ve akıldır. Vahiy, akla destek olması için gelmiştir. İslamda akla ve yaratılışın yasalarına (bilim) aykırı herhangi bir şey yoktur.

2. Hz. Muhammed’e Allah katından gelen vahiy, iki kapak arasındaki Kur’an-ı Kerim’de var olan ayetlerdir.

3. Kur’an, Allah’ın insanları “uyarmak” için gönderdiği bir “öğüt”, “rahmet ve şifa” kaynağı, “yol gösterici” bir kitaptır.

4. Kur'an'ın dışındaki her türlü bilgi beşeri bilgidir; her türlü tenkit ve tahlile sonuna kadar açıktır.

5. Hz. Muhammed, Allah katından almış olduğu vahyi insanlara ulaştıran, bu vahiy ile insanları uyaran bir peygamberdir; insanlar için en güzel “örnek”tir. Hz. Muhammed'i diğer insanlardan ayıran en belirgin özellik Allah katından vahiy alıyor olmasıdır.

6. Hayat bir sınavdır; insan, kendini gerçekleştirmek amacıyla en güzel şekilde yaratılmış, yaratıcı yetilerle donatılmış bir varlıktır.

7. İslam, Kur'an'daki evrensel ilkeler etrafında, Hz. Muhammed'in “önder” ve “örnek”liğinde oluşan, Allah'a, öldükten sonra dirilmeye, Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna inanma temeli üzerine kurulmuş olan dinamik bir dindir; her zaman ve mekânda Kur'an'daki evrensel ilkelerin etrafında yeniden anlaşılabilir, yeniden yorumlanabilir.

8. Bir kimsenin Müslüman olabilmesi için, Kur'an'da belirtilen temel iman esaslarına inanması yeterlidir.

9. Dinde zorlama yoktur. (Bu evrensel ilke, hem hiç kimsenin Müslüman olması için zorlanamayacağını hem de hiçbir Müslümanın başta namaz, oruç olmak üzere ibadetleri yerine getirme konusunda herhangi bir baskıya maruz bırakılmaması gerektiğini gösterir).

10. Dine dayalı olarak ortaya çıkan kurumlaşmalar dinle özdeşleştirilemez. Adı ne olursa olsun bütün mezhepler, tarikatlar din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlardır ve İslamla özdeşleştirilemezler.

11. İslamın din olarak egemenlik iddiası yoktur; İslam, siyasi meseleleri “insan”ın sorumluluğuna bırakmıştır.

12. Müslümanların tarihsel akış içinde üretmiş oldukları “fıkıh” ya da “İslam hukuku”, dinden yararlanılarak üretilen “beşerî” bir hukuktur; dinle özdeşleştirilemez.

13. Müslümanların tarihsel akış içerisinde üretmiş oldukları muazzam birikim, sağlıklı bir şekilde anlaşılıp, ayıklanıp, tasnif edilip yeniden bilgi üretimi için uygun hale getirildiği zaman, Müslümanlar geçmişin olumsuz etkilerinden kurtulma imkânı bulurlar.

14. Müslümanlar, maziye ve malumata mahkûm olmak yerine, malumata hâkim olarak insanlığın sorunlarına evrensel ölçekli kalıcı çözüm üretebilirler. Malumata hâkim olmanın yolu, eleştirel düşünceden geçer.

15. İslam açısından iman, sorumluluk ve kurtuluş bireyseldir.

Başta Türkiye olmak üzere halkı Müslüman olan bütün ülkelerde ciddi bir kimlik krizinin ve kimlik-sistem çatışmasının yaşandığı açıkça görülmektedir. Toplumsal sistem ve kimlik, birbirinden farklı istikametlerde çalışmaktadır. Hızlı sosyokültürel değişim, küreselleşmenin de etkisiyle, toplumun tüm katmanlarında çözümlere ve yeniden yapılanmalara yol açmaktadır. Bu değişimin sağlıklı olabilmesi için, toplumsal sistem ile toplumsal kimliğin uyum içinde ve aynı istikamette çalışması gerekir. Bu ise ancak, “iletişimsel eylem” ile gerçekleştirilebilir. Oysa mevcut din anlayışı, buna imkân vermemektedir. İslamı yeniden düşünmek, bize uzlaşmanın kapılarını aralayabilir.

Müslümanların küreselleşmenin bunaltıcı anaforunda, kendi kimliklerini koruyarak varlıklarını sürdürebilmeleri, değişirken değiştirmeyi başarmalarına bağlıdır. Bilimin ve doğru bilginin gücü olmaksızın değişimin frekansına girmek bile pek mümkün değildir. Tek çıkış yolu, bilimin gücünü damarlarımızda hissederek yaratıcı yeteneklerimizi etkin kılmak, öğrenmeye açık olmak, eleştirel yaklaşımla geçmişi doğru anlamak ve kendi geleceğimizi inşa etme iradesini göstermektir. Bu ise, ciddi bir zihniyet değişikliğini gerektirmektedir. Din anlayışında köklü, sağlıklı ve tutarlı bir değişim olmadan zihniyet değişikliği gerçekleştirilemez. Bu sebepten Müslümanların İslamı bir bütün olarak yeniden düşünmeleri, hem sorunlarını çözebilmelerinin, hem de insanlığın muhtaç olduğu yeni bir uygarlık yarışında var olabilmelerinin olmazsa olmaz koşulu gibi görünmektedir. Bu doğrultuda öncelik, hiç kuşkusuz akli yeniden keşfetmek ve eleştirel düşünceyi geliştirmek olarak belirlenecektir. Ancak, Müslümanların bir an önce dini sorun olmaktan çıkartmaları önümüzde ciddi bir zorunluluk olarak durmaktadır. Bu da, din-siyaset ilişkisinde sağlıklı bir algı biçimi geliştirerek dini siyasal ideolojiye indirgemenin ve onun siyasilerin elinde oyuncak hâline getirilmesinin önüne geçilmesiyle sağlanabilir. Eğer İslamın egemenlik iddiasının olmadığı, Hz. Muhammed’in siyasi liderlik rolünün o zamanki koşulların ona yüklediği beşerî bir sorumluluk olduğu ve İslamın siyasi meseleleri insanın sorumluluğuna bıraktığı gerçeğini iyi anlayabilir ve anlatabilirsek İslam, din olarak insanı özgürleştiren ve insan hayatına anlam kazandıran boyutu ile yeniden ön plana

çıkar ve Müslümanlar da, din adına birbirlerini öldürmekten kurtulmuş olurlar. Daha da ötesi, İslam bir medeniyet dinidir; Müslüman insan enerjisini iyilik, güzellik, doğruluk yolunda, yeni bir medeniyet inşası için harcar. Aslında salih amel, esas itibarıyla özgürlük, adalet, iyilik, güzellik ve doğruluk yolunda yarışmak anlamına gelir.

İslam Açısından Devlet

Devlet, çok boyutlu ve soyut bir olguyu nitelemesinden dolayı bütün zamanlar için geçerli genel bir tanımın yapılması güç olan kavramlardan biridir. Bu nedenle farklı disiplinlere, ideolojilere ve bakış açılara göre devletin tanımı değişebilmektedir. Onu bir bütün olarak anlamak, ancak bu farklı perspektifleri bir arada değerlendirmekle mümkün olabilir. Bununla birlikte devlet, genellikle, “egemenliğe ve sürekliliğe dayalı siyasal yapı” olarak tanımlanır. Bu tanımda yer alan “egemenlik” kavramı devletin diğer nitelikleri arasında hukuki niteliğini önceleyen bir içeriğe sahiptir. Hukuki açıdan devlet, kendisini oluşturan parçalarından ya da unsurlarından hareketle tanımlanır. Bu anlamda devlet, “bir toprak parçası üzerinde ve bir otorite altında yaşayan insan topluluğunun oluşturduğu siyasal birliğin” adıdır.

İslam dini, köklü devlet geleneği olmayan bir topluma gelmiştir. Hz. Muhammed’in çocukluğunun, gençliğinin ve peygamberliğinin 13 yılının geçtiği Mekke, kabileler arası denge politikasına dayalı bir siyasal yapılanmanın mevcut olduğu bir ticaret merkezidir. İslam öncesi dönemde Mekke’de Haşimoğulları’nın ve Ümeyyeoğulları’nın egemenliği söz konusudur. Burada, gelişmiş anlamda bir devletin mevcut olduğunu söyleyebilmek pek mümkün değildir. Sosyal hayat, daha çok gelenekler doğrultusunda ticaret merkezli bir güvenlik anlayışına dayalı olarak şekillenmiş durumdaydı.

Hz. Muhammed’e, Mekke döneminde 13 yıl boyunca inen ayetler, ağırlıklı olarak insanların inanç dünyalarını aydınlatmaya yöneliktir. Bu dönemde toplumda Tevhid merkezli bir din anlayışının yayılması için çaba harcanmıştır. Mekke döneminde Müslüman olan insanların sayısı 400 civarındadır.

Medine döneminde Hz. Muhammed’in peygamberlik görevinin yanında bir de o zamanki koşullarda “devlet başkanlığı” diyebileceğimiz siyasal bir görev üstendiğini görmekteyiz. “Medine Vesikası” diye tarihe geçen bir tür toplumsal uzlaşma metni, farklı dinî etnik yapıdaki Medine toplumunun bir arada, adalet içinde güvenle yaşayabilmesi için gerekli olan ana ilkeleri ortaya koymuştur. Burada Hz.

Muhammed'in liderliğinde bir çekirdek devletin oluşmaya başladığının tezahürlerini tespit etmek mümkündür; tebaa vardır; toprak vardır; siyasi otoriteden söz edebiliriz; başka devletlerle andlaşma yapıldığını, asker toplandığını, hukukun etkin olmaya başladığını, hatta bir tür vergi toplandığını bilmekteyiz.

Kur'an, adaletin egemen olduğu ahlaklı bir toplumu hedeflemiştir. Kur'an'a göre iman, sorumluluk ve kurtuluş bireyseldir. Bilinçli bireylerden oluşan ahlaklı bir toplum, insanların özgür bir biçimde, güven içinde yaşayabilecekleri, temel hak ve özgürlüklere sahip olabilecekleri bir yapılanma tarzıdır. Bu sebepten, İslam herhangi bir devlet yapısı ya da rejim önermez. Kur'an'ın hedefinin ahlaklı ve adaletin egemen olduğu bir toplum inşası olması, siyasi meselelerin insana bırakıldığının en açık kanıtlarından birisidir. Kur'an, insanların "hep birlikte Allah'ın ipine sınımsız sarılmasını" ister. Bu birliktelik çağrısı, "Müslümanların kardeş" oldukları ilkesinin etrafında şekillenir. Birliktelik olmadığı zaman, güç kaybolur ve devlet elden gider. Kur'an, insanlar arasındaki tek üstünlük ölçüsünün "takva" yani "Allah'a yönelik bilinçli saygı" olduğunu belirtir.

Kur'an'ın önerdiği temel siyasi ilkeler, devletin nasıl olacağı ve nasıl işleyeceği konusunda bize ışık tutmaktadır. Bunların başında adaletin sağlanması, işlerin danışılarak şura ile yürütülmesi, işlerin ehline tevdi edilmesi gelir. Adaletin sağlanabilmesi için işleyen bir hukuk sistemine ihtiyaç vardır. Bu bakımdan Kur'an'daki hukukla ilgili olduğu düşünülen ayetleri literal bir hukuk metni gibi algılamak yerine, toplumda hukuk altyapısını oluşturmaya yönelik ilk adımlar, ilk çabalar olarak anlamak pek yanlış olmasa gerektir. Kur'an, açıkça dile getirmese de, toplumların devletsiz ayakta kalamayacakları gerçeğinin farkındadır. Ancak, başta devletin şekli ve nasıl işleyeceği olmak üzere, bütün siyasi işleri "insan"ı bırakmıştır. Kur'an'ın kurucu ilkelerinden hareketle şöyle söylemek mümkündür: İslam devleti olmaz; ancak Müslümanlar içinde yaşadıkları ortamın gereklerine göre adaleti hâkim kılabilmek için işleyen bir devlet kurmak durumundadırlar. Oluşan devlet de bir din devleti olamaz. Bu devletin etkin olabilmesi gerekli olan hukuk kuralları da, aynı zamanda aklın da temel ilkeleri olan Kur'an'ın kurucu ilkeleri doğrultusunda insanlar tarafından mevcut şartlarda adaleti en iyi şekilde gerçekleştirmek ve ahlaklı bir toplum oluşturmak üzere insanlar tarafından yapılır. Kur'an'ın kurucu ilkeleri, akla uygun, anlaşılabilir ve geliştirilebilir ilkelere dir. İslam dini, fitrata, yaratılışın yasalarına en uygun din olduğu için akıl ve fitratla çelişmez. İslamın olduğu yerde akla aykırı herhangi bir şeyin olması mümkün değildir. Kur'an nasıl Allah'ın bir ayeti ise akıl da Allah'ın bir ayeti olduğu için, aklın ve vahyin birlikte etkin olması gerekir.

Hız. Muhammed'in vefatından sonra gelişen olayları dikkatlice tahlil ettiğimiz zaman, hem İslamın siyasi meseleleri insana bıraktığı gerçeğini hem de mevcut uygulamaların gelenek görenekler ve ihtiyaçlar doğrultusunda gerçekleştirildiğini açıklıkla görebiliriz. Nitekim dört halifeden her birisinin hilafete gelişi farklı şekilde olmuştur. Hız. Ebu Bekir, uzun tartışmalardan sonra hilafet makamına getirilmiştir. Hız. Ömer'i, Ebu Bekir belirlemiş, insanlar da onu halife olarak benimsemişlerdir. Hız. Ömer zamanında devletin kurumsallaşma sürecinde önemli bir seviye yakalandığı bilinmektedir. Hız. Osman, Ömer'in belirlediği altı kişilik bir heyet tarafından halife olarak öne çıkartılmıştır. Hız. Ali ise, her ne kadar siyasi birliği sağlamakta pek başarılı olamamışsa da Müslümanların çoğunluğu tarafından hilafet makamına getirilmiştir. Bu bakımdan hilafet, dinî bir kurum değildir.

Devlet insanın insanca, güven içinde yaşayabilmesi için vardır. Adaletin, hukukun üstünlüğü bilincinin, temel hak ve özgürlüklerin olduğu, yüksek güven kültürünü esas alan, insanın yaratıcı yeteneklerinin özgürce etkin olmasına imkân sağlayan bir devlet, adaletin etkin olduğu ahlaklı bir toplumun oluşmasına ve gelişmesine imkân sağlayabilir. Unutmamak gerekir ki, bilim ve para daima güvenli ortamları sever. Yaratıcı yetilerinin farkında olan insanlar da, ancak güvenli ortamlarda yaratıcılıklarının anlamlı olacağını bilirler.

İslamın Egemenlik İddiası Var mıdır?

Bir gerçeği yanlış anlaşılmaya meydan vermeyecek bir tarzda, açık seçik ortaya koyalım: Bir din olarak İslamın egemenlik iddiası yoktur. İslam, iman, sorumluluk ve kurtuluş bakımından bireyi esas alır. Her insan, kendi hür iradesiyle inanır ya da inanmaz. Kur'an'a göre mümin olmak, Allah'ın varlığına ve birliğine, Hız. Muhammed'in Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna ve öldükten sonra dirilmeye iman demektir. Kısaca İslamın temel kurucu ilkeleri olan Tevhid, ahret ve nübüvete iman, bir insanın İslam dairesi içine girmesi için yeterlidir.

"İslam'ın egemenlik iddiası yoktur." ifadesinin Kur'an'dan ve Hız. Peygamber'in hayatından hareketle temellendirilmesi gerekmektedir. Kur'an, köklü bir devlet geleneğinden yoksun olan bir topluma gelmiştir. Bireysel planda temel hedefi, Tevhid'le insanları özgürleştirmek, insan olma bilincini geliştirmek, onların "dosdoğru" olmalarına ve eylemlerini "salih amel"e dönüştürmelerine yardımcı olmaktır. Kur'an'ın toplumsal plandaki hedefi ise, ahlaklı ve adaletli bir toplum yaratmaktır. Kur'an, bu doğrultuda, bireysel ve toplumsal planda güvenli, ahlaklı ve

adaletin egemen olduğu bir hayatın inşa edilebilmesi için gerekli olan temel ilkeleri verir. Bunları, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi şura, işlerin ehline verilmesi, adaletin hâkim kılınması; can, mal, din, namus emniyeti gibi konularda insanların güven duymalarını sağlayacak yüksek güven kültürünün yaratılması şeklinde sıralamak mümkündür. İslam, devletin varlığını görmezlikten gelmez. Ancak herhangi bir devlet veya rejim biçiminden söz etmez.

Hz. Muhammed'in hayatına baktığımızda onun esas görevinin peygamberlik olduğunu görürüz. Onun temel amacı, Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ ederek insanları uyarmaktır. O, her şeyden önce muazzam bir ahlaka sahiptir. O, en güzel örnektir. O, âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir. O, kimseyi Müslüman olması için zorlayamaz. İnsanları hikmetle ve güzel öğütle Allah'ın yoluna çağırır (16/125). O, Allah'ın kendisine yüklemiş olduğu görevleri yerine getirirken asla ödün veremez. Bu sebepten der ki, "bir elime ayı, bir elime güneşi verseniz, yine de bu davadan vazgeçmem." Ancak, yüce Yaratıcı, toplumu ilgilendiren işler söz konusu olunca ondan, çevresindeki insanların görüşlerini de almasını (şura ilkesi) ister. Bu durum, Hz. Muhammed'in, özellikle Medine'ye hicreti sonrası ortaya çıkan siyasi liderlik görevinin onun asli görevi olan peygamberliğin bir parçası, bir tamamlayıcı unsuru olmadığını açık seçik ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan, ahlaklı ve adaletin egemen olduğu bir toplumun yaratılabilmesi için hukuka ve hukukun üstünlüğü bilincine ihtiyaç vardır. Bu doğrultuda özellikle Medine döneminde nazil olan ayetlerin yeni bir toplum inşa etme gibi bir hedefinin olduğu kolayca anlaşılabilir. Nitekim Kur'an'da "ahkâm ayetleri" olarak isimlendirilen hukuki nitelik taşıyan ayetler vardır. Ancak Kur'an bir hukuk kitabı değildir. Kur'an'daki hukuk çağrıştıran ayetlerin bile, Kur'an'ın genel bütünlüğü içinde bir ahlaki boyutu mutlaka vardır. Söz gelimi, hırsızın elinin kesilmesinden söz eden ayeti ele alalım. Hırsız yakalayan insana, yakaladığı kimsenin elini kesme yetkisi hiçbir zaman verilmemektedir. Öyle ise, bu ayetin kurucu evrensel ahlaki ilkesi, hırsızlığın toplumsal hayatın sağlıklı bir şekilde yürümesinin önündeki en ciddi ahlaki engellerden birisi olduğu bilinci ve onun elin kesilmesini gerektirecek kadar kötü bir fiil olduğunun ortaya konulmuş olmasıdır. Bu ayetle ne hırsızlık tanımlanmıştır ne de el kesme işinin ne zaman ve nasıl gerçekleştirileceği belirtilmiştir. Buradan çıkan sonuç şudur ki toplumu yönetenler, toplumun huzur ve güveni açısından mutlaka hırsızlığı önlemek zorundadırlar. Bunun nasıl yapılacağı ise yargıya kalmaktadır.

Özet olarak anlatmaya çalıştığımız bu hususlar, şu gerçekleri ortaya koymaktadır: 1. İslam'ın bir din olarak egemenlik iddiası yoktur. 2. İslam dini,

siyasi meseleleri insanın sorumluluğuna bırakmıştır. 3. İslamın istediği ahlaklı ve adaletin egemen olduğu bir toplumdur. 4. Hz. Muhammed'in sağlığında, köklü bir devlet geleneği olmayan bir toplumda, devlete giden sürecin temelleri atılmıştır. Ancak, Hz. Muhammed'in üstlendiği siyasi liderlik görevi, o dönemin koşullarının kendisine yüklediği beşerî bir sorumluluktur. 6. Hukuk, toplumsal değişmelere göre, adaleti en iyi şekilde sağlayacak ve insanların temel hak ve özgürlüklerini güvence altına alacak şekilde insanlar tarafından üretilir. Ortaya çıkan hukuk ilkeleri din gibi algılanmaz. Nitekim Müslümanlar, erken dönemde hukuku da içine almak üzere muazzam bir "fıkhi" birikim oluşturmuşlardır. Fıkıh, anlayış demektir. Fıkıh adının kullanılması bile, yapılan işin dinle özdeşleştirilmemesi gerektiği açıkça göstermektedir. 7. Halifelik, Müslümanların İslam öncesi Arap geleneğinden de yararlanarak ürettikleri bir siyasi yapılanma biçimidir. Halifeliğin İslamın bir parçası olduğunu iddia etmek İslamın evrenselliği ile pek bağdaşmaz. Çünkü hukuki ve siyasi yapı, toplumların gelişmişlik düzeyine göre, toplumun tercihleri ile biçimlenir.

Bu gerçekler, Müslümanları örnek bir toplum yaratma konusunda ciddi bir sorumlulukla karşı karşıya bırakmıştır. Ancak, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ortaya çıkan tablo, Müslümanların iktidarla imtihanında çok da başarılı olduklarını söylememektedir. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra, henüz Hz. Peygamber'in naaşı ortada dururken iktidar çekişmelerinin ortaya çıktığını görmekteyiz. İkinci halife Hz. Ömer öldürülmüştür. Üçüncü halife Hz. Osman öldürülmüştür. Dördüncü halife Hz. Ali öldürülmüştür. Bu güzide insanları şehit edenlerin de Müslüman olduklarını hatırlamakta fayda vardır.

Dört halife dönemi uygulamaları, Müslümanların peygambersiz hayata intibak çabaları olarak değerlendirilebilir. Halifelerden her birinin iş başına geliş şeklinin farklı oluşu, hem hilafetin dini bir nitelik taşımadığını hem de o dönemde yaşayan Müslümanların yaptıkları işin din olmadığını bildiklerini göstermektedir.

Bugün Müslümanları bekleyen ciddi bir sorumluluk vardır: İslam'ın kurucu ilkelerinden de yararlanarak adaletin evrensel boyutta etkin olmasını temin edecek, hukukun üstünlüğü bilincini geliştirecek ve yüksek güven kültürünün yaratılmasına imkân sağlayacak sağlıklı bir demokrasi kültürü üretmek. Bunun için de, laikliğin yeniden düşünülmesi gerekmektedir. İslamı ve laikliği karşı karşıya getirmek yerine, kendi kültür köklerimizden beslenen, din istismarını önleyecek, insanların din konusunda korku yerine güveni esas almalarına yardımcı olacak sağlıklı bir laiklik anlayışı oluşturmanın mümkün olduğunu bilmeliyiz. Düşünmeyi ibadet sayan, siyasi meseleleri insana bırakan, hayatı ve barışı esas alan, ahlaklı ve adil bir toplumu

amaçlayan İslam gibi bir dinin laiklikle ile karşı karşıya getirilmesi gerçekten anlamsızdır.

İslam Dini ve Laiklik Birbirinin Alternatifi Değildir

Türkiye'nin din-siyaset ilişkisi, din-hukuk ilişkisi, demokrasi, laiklik ve benzeri konularda karşı karşıya kaldığı, odağında dinin yer aldığı gerilimden çıkabilmesi için, öncelikle doğru bilginin devreye sokulması gerekmektedir. Doğru bilgiyle ve bilimsel yöntemle hareket edilmeden hiçbir soruna sağlıklı, kalıcı çözüm üretmek mümkün değildir. Türkiye'de sorunların çözümsüz halde bırakılması, maalesef çözüm gibi algılanmaktadır. Doğru bilgi insanı özgürleştirir. Özgürlük bilinci yüksek insanlar sorunları çözme noktasında irade gösterebilirler. Bu sebepten, Türkiye'nin zaman geçirmeden din alanında bir "doğru bilgilenme seferberliği"ne girişmesi gerekmektedir. Bu iki bakımdan çok önemlidir: Birincisi, içine sürüklendiğimiz, önyargılardan beslenen gerilimin ne olduğunun doğru anlaşılması; korkuların kurumsallaşmasının önüne geçilmesi, ancak doğru bilgi ile mümkün olabilir. İkincisi, dindarlıkla din konusunda doğru bilgi sahibi olmak arasındaki belirgin farkın anlaşılması için din alanında doğru bilgi sahibi olmak bir tür zorunluluktur.

Din konusunda doğru bilgi sahibi olan insanlar, her şeyden önce insan gerçeğini doğru anlama imkânına sahip olabilirler. Daha da ötesi, din konusunda doğru düşünmeye yetecek kadar güvenilir bilgi sahibi olmayan insanların, dünyayı evrensel ölçekte anlayabilmeleri, değer kavramının insan açısından arz ettiği anlam ve önemi doğru kavrayabilmeleri pek mümkün değildir. Din konusunda yeterli düzeyde bilgi sahibi olmak, entelektüel olmanın temel koşullarından birisidir. Dindarlık ise bireysel bir tercihtir. Sağlıklı dindarlık da ancak din konusunda doğru bilgi sahibi olmakla mümkün olabilir. Din konusunda doğru bilgi sahibi olmak, mutlaka dindar olmayı gerektirmez. Din, kültürün şekillenmesinde en etkin faktörlerden birisi olduğu için, dinin ne olduğunu bilen insanlar birbirlerini daha kolay anlayabilirler.

Öncelikle şu gerçeğin iyi bilinmesi gerekmektedir: Türkiye'nin karşı karşıya kaldığı hiçbir sorun çözümsüz değildir. Türkiye, bütün sorunlarını kendi iç dinamikleri ile çözebilecek güce ve imkâna sahiptir. Türk milletinin tekrar özne millet hâline gelebilmesi, özellikle dinle ilgili sorunlarını bilimsel yöntemle ve kalıcı olarak çözmeye bağlıdır. Bunun için de aşağıda sıralamaya çalıştığımız bazı temel

gerçekler etrafında, iyi niyetle ve çözüm odaklı olarak düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz.

1. İslam dininin siyasi meseleleri insana bıraktığı gerçeğinin topluma doğru anlatılması lazımdır.
2. Dinin egemenlik iddiasının olamayacağı bilinmesi gereklidir. Din, en temelde insan hayatına anlam kazandırmak ve insanın insanlığını en iyi şekilde gerçekleştirebilmesini katkı sağlamak için vardır; din amaç değildir, araç niteliği taşımaktadır. Dinin değil, Müslüman insanın egemenlik iddiası olabilir.
3. İslam dini ile Müslümanların meydana getirdikleri fıkıhın özdeş olmadığı doğru anlaşılması lazımdır.
4. Din, laiklik ve demokrasi ile ilgili önyargılar, sağlıklı bir uzlaşma kültürünün önündeki en ciddi engellerdir. Allah, akla destek olması için vahiy göndermiştir. İslamın akılla, bilimle ve insan fıtratı ile çelişmesi mümkün değildir. Böyle bir dinin akıl diyen, özgürlük diyen, hak-hukuk diyen bir laiklikle çelişeceğini düşünmenin akla uygun olduğu söylenebilir mi?
5. Laiklik ve demokrasi, hukukun üstünlüğü, insan hakları, bütün insanlığın ortak tecrübesini içinde barındıran evrensel değerlerdir. Bunların ithal değerler olarak anlaşılması yanlıştır. Bu yüksek değerlerin, Türk toplumunun kendi modernitesini kendisinin yaratabilmesi için gerekli olduğu, bunların evrensel boyutlu olarak Batı standartlarının daha ilerisinde gerçekleştirilmesinin bir tür zorunluluk olduğu bu millete iyi anlatılmalıdır. Bu değerler, Avrupa istediği için, ya da Batı'dan gelen dayatmalar dolayısıyla değil, hem kendi toplumumuz hem de bütün insanlık için yeniden üretilmesi gereken değerlerdir. Üstelik bunlar, bütün insanlığın gözü önünde, Batılılar tarafından tahrip edilmektedir.
6. Laikliğin, demokrasinin ve İslamın varlık alanları birbirinden farklıdır. Dolayısıyla, bunların birbiri ile çelişmesi ve çatışması düşünülmemesi gereken bir husustur. Ancak, laiklik ve demokrasi daha sağlıklı bir din anlayışının oluşması ve din özgürlüğünün gerçekleşmesi için yardımcı olabileceği gibi, sağlıklı bir din anlayışı da, sağlıklı bir laiklik ve demokrasi için destek olabilir. Bu laikliğin meşruiyetini dinden alacağı şeklinde yorumlanmamalıdır. Aynı şekilde, İslamın laikliğe uygun olup olmadığı şeklinde bir sorunsala da gidilmemelidir.

7. Türk devlet geleneğinden, Türk kültüründen ve Kur'an'ın kurucu ilkeleri çerçevesinde üretilen değerlerden de en iyi şekilde yararlanılarak laikliğin ve demokrasinin evrensel boyutta ancak, kendi değerlerimizle zenginleştirilerek yeniden üretilmesinin mümkün olduğu artık anlaşılmalıdır. Sağlıklı demokrasinin ve Batı standartlarının daha ilerisinde bir laiklik anlayışının geliştirilebilmesi için gerekli olan kültürel donanım bizim öz kültürümüzde mevcuttur. Yeter ki, kendi kaynaklarımızdan yararlanarak kendi modernitemizi yaratmamız gerektiği gerçeğini iyi kavrayabilelim.
8. Türk milletinin Cumhuriyetin ve demokrasinin kazanımlarından vazgeçebileceğini düşünmek, bu milleti tanımamak anlamına gelir.
9. İnsanlığın geleceği açısından, ne dinden ne de demokrasi, laiklik, insan hakları ve hukukun üstünlüğü gibi evrensel değerlerden vazgeçmek mümkündür. Öyleyse öncelikle yapılacak iş, dinin ve laikliğin ticaret metası olmaktan kurtarılmasıdır.

Türkiye, kendi iç dinamikleriyle karşı karşıya olduğu bütün sorunların üstesinden gelebilir. Bu milletin tekrar tarihin öznesi olabilmesi hayal değildir. Bu millet, insanlığın muhtaç olduğu yeni bir uygarlığın mimarı bile olabilir. Bunun için de, dinin en kısa zamanda sorun olmaktan çıkartılması gerekmektedir. Dinin ve laikliğin ticaret metası olmaktan kurtarılması, çatışma zeminin ortadan kaldırılması anlamına gelecektir. Din, demokrasi ve laikliğin karşı karşıya getirilmesinin eğer ihanetten söz edilmeyecekse hamakattan başka izahı yoktur.

İslam gibi akli sorumluluğun ön koşulu olarak gören, insanın madde üzerinde tasarruf imkânı olduğunu esas alan, insan-tabiat ilişkisini bütünüyle bir "gerçeklik" ilişkisi olarak değerlendiren bir dinin siyasal ideolojiye indirgenmesi İslamın ruhuna aykırıdır. Kaldı ki İslam, siyasi meseleleri insanın sorumluluğuna bırakmış bir dindir. İslamın değil, Müslüman insanın egemenlik iddiası olabilir.

Mevcut koşullarda Müslümanların içine sürüklendikleri açmazdan kurtulabilmeleri öncelikle akli yeniden keşfetmelerine ve eleştirel yaklaşımı içselleştirmelerine bağlıdır. Bu bağlamda öncelik taşıyan sorunların hemen tamamının eğitim öğretimle ilgili olduğu her türlü tartışmanın ötesindedir. Ancak, Hz. Muhammed'le birlikte vahiy kapısının kapatılmış olduğu, Kur'an'ın dışındaki her türlü bilginin beşeri bilgi olup her türlü tenkit ve tahlile açık olduğu gerçeğinden hareketle çok sıkı bir eleştiri sürecinin başlatılması gerektiği de ortadadır. Bu, Müslümanları mazinin ağırlığından, ölümlerin egemenliğinden kurtaracak; yönümüzü

geleceğe çevirmemizi kolaylaştıracaktır. Bu süreç, yüksek güven kültürünün yaratılmasını mümkün kılacak ve bize yeni bir uygarlığın kapılarını aralayacaktır. Bunun için de, birbirimizle uğraşmak yerine, siyasetin ayrıştırıcı dilinden kurtulup, dinin birleştirici-bütünleştirici ruhunu diriltip, iyilik, güzellik, doğruluk yolunda ciddi bir yarış başlatmak gerekmektedir.

Kaynaklar ve İleri Okuma Kitapları

- Atay, H. (1997). *Kur'an'a göre araştırmalar*. (I-V). Ankara: Atay Yayınları.
- Cabiri, M.A. (2001). *Çağdaş Arap-İslam düşüncesinde yeniden yapılanma*. (A.İ. Pala, M.Ş. Çıkar, Çev.). Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Genç, R. (1998). *Türkiye'yi laikleştiren yasalar*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Fazlurrahman. (1981). *İslam*. (M. Dağ, M. Aydın, Çev.). İstanbul.
- Fırlalı, E.R. (2001). *Din ve laiklik Üstüne düşünceler*. Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Fırlalı, E. R. (2010). *İslam laiklik ve Türk laikliğindeki uygulamalar*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Hocaoğlu, D. (1995). *Laisizmden milli sekülerizme*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Kutlu, S. (2003). *İmam maturidi ve maturidilik*. Ankara: Seçki Yayınları.
- Onat, H. (2009). *Türkiye'de din anlayışında değişim süreci*. Ankara: Kökler ve Değerler Yayınevi.
- Ünal, A.B. (2006). *İlk devir İslam düşüncesinde egemenlik*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

BU SAYFA BOŞ...

TÜRKİYE'DE DEVLET – DİN İLİŞKİLERİ

Prof. Dr. İştar GÖZAYDIN *

Türkiye’de Cumhuriyet Döneminin başka yapıları gibi din-devlet ilişkilerini de analiz edebilmenin, Osmanlı Dönemi ile karşılaştırma yapmadan ve süreklilik ile değişim içeren noktalarını belirlemeden mümkün olmadığını düşününlerdenim. Ancak bu durumda da Osmanlı devlet düzeni ile bu düzen içerisinde dinin konumuna dair yaklaşımlarda, hukuki durum, siyasi pratikler ve kurumsallaşma bakımlarından farklı değerlendirmeleri izlemek mümkündür. Bilhassa şer’i hukuk ile örfi hukuk ayrımının olduğu kabulünden yola çıkıldığında (Barkan, 1945, s. 203-204; Gerber, 1994, s. 61-78; Hassan, 2005, s. 159-242; Heyd, 1983, s. 633-685; Imber, 1997, s. 24-11; İnalçık, 2005, s. 30-36; Ortaylı, 1995, s. 154-157; Özbilgen, 1985, s. 39-84; Zubaida, 2003, s. 170-189)¹, Osmanlı’da – her ne kadar laik denecek bir yapı teşkil etmese de – din ile dünya arasında bir ayrımın söz konusu olduğu; dolayısı ile Tanzimat’tan Cumhuriyet’e uzanan reform sürecinde yaşanan gelişmelerin ve nihayetinde kurulan laik sistemin köklerinin, Osmanlı’nın bu ikili yapısında bulunduğunu ileri sürülebilir.²

Osmanlı’daki yapının ikili bir ayrıma sahip olmasının mümkün olmadığını, aksine Halife-Sultanın şahsında din ve dünyanın bir bütün olarak ele alınması gerektiğini savunan görüşe göre ise Osmanlı bir din devletidir ve padişahın başlamak üzere tüm devlet yapılanması dinî kurallara göre şekillenir. Halife-Sultan’ın hem dinî hem siyasi kimliğe haiz olması, vezirin ve şeyhülislamın ise siyasi ve dini işlerde padişahın vekili konumunda olması din ve dünya işleri arasında

* İstanbul Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.

¹ İlber Ortaylı bu hususta gruplanan düşüncelere açık olarak taraf olmaktan imtina edip meseleyi Osmanlı düzeninin laik olarak nitelenemeyeceği ekseninde tartışmakla yetinmektedir; bkz. Ortaylı 2007: 157-170. Ayrıca Cornell Fleischer’dan hareketle meselenin tartışılması için bkz. Yavuz 1999: 141-143.

² İnalçık, padişahın otoritesinin, genellikle iddia edildiğinin aksine İslam âleminin halifesi olma konumundan değil, yalnızca İslami kurumlarla bir ölçüde örtüşen karmaşık bir askerî-idari yapılanmadan kaynaklandığını ileri sürer. Bkz. İnalçık 1973: 70-104, 163-173, 186 vd. Ayrıca bkz. Mardin 1998: 207-210. Zürcher ve van der Linden, “Kırılma Hattını Ararken: ‘Medeniyetler Çatışması’ Kavramı Işığında Türk İslamının Türkiye’nin AB’ye Katılımındaki Rolü” başlıklı çalışmada şu değerlendirmeyi yapmaktadırlar: “Sultan, yalnızca bir İslami hükümdar değil, eşsiz ve tek İslami lider olma iddiasında olduğu için, İslam hukuku âlimlerinin kendisine sağladığı meşruiyeti kaybetmek istemiyordu. Bununla beraber, Osmanlı padişahları ulemayı, katı bir atama ve denetim sistemi aracılığıyla, devlet aygıtının içine dâhil etmede kendilerinden önce gelenlere oranla çok daha başarılı olmuşlardır.” 124.

bir ayrımın yapılmadığı, dolayısı ile dinin bütüncül hayat görüşüne uymak üzere şekillenmiş bir yönetim tarzının bulunduğu tezini desteklemektedir (Akgündüz 1990, s. 63-64; Akgündüz, 1999, s. 117-122; Başgil, 2007, s. 193-195; Kara, 2008, s. 63-64; Karaman, 2007, s. 260-261; Özdenören, 2006, s. 144-145).

Konuyla ilgili üçüncü bir yaklaşım ise Osmanlı'dan Cumhuriyete uzanan süreçte aslında hep devletin din üzerindeki kontrolüne dayanan bir yapının olduğu yönündedir (Zubaida, 2000, s. 63). Şeyhülislam halife/sultan tarafından atanır ve azledilir; din ile ilgili meseleler sultan adına şeyhülislam tarafından yürütülürdü (Akgündüz, 2002, s. 165-183; 301; Bardakoğlu, 2006, s. 9).³ Sultanın, dine devletten ayrı bir güç olarak kurumsallaşma imkânını tanımaması, Batı'da kilisenin sahip olduğu gücün Osmanlı düzeninde dinî otoritenin elinde olmaması bu tezi destekleyen unsurlardır.

Din-devlet ilişkilerinin kurumsal boyutta incelenmesi ve süreklilik/değişim unsurlarının ortaya çıkartılması şeyhülislamıktan Şer'îye ve Evkaf Vekâletine, nihayetinde Diyanet İşleri Başkanlığına uzanan kurumsal yapının incelenmesini gerektirmektedir. Şeyhülislam dinî işlerden sorumlu olduğu kadar hukuki, adli, ilmî, idari ve siyasi görevlere de haiz (Akgündüz, 2002, s. 219-314) iken, 4 Mayıs 1920'de Ankara Hükümeti tarafından kurulmuş olan Şer'îye ve Evkaf Vekâleti sadece dinî işlerden ve vakıflardan sorumlu ama oldukça etkili, yönetim hiyerarşisi bakımından bakanlık düzeyinde bir kurumdu (Başgil, 2007, s. 202).⁴ Cumhuriyet Döneminin kurucu siyasi otoritesi, Diyanet kurumunu din işlerinden sorumlu, Başbakanlığa bağlı bir İdare olarak yapılandırmayı tercih etmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, egemen siyasi kadrosunu oluşturanlar, baştan beri düşüncelerinde var olduğu anlaşılan laik niteliğe, giriştikleri hukuksal düzenlemelerle, toplumsal ve kültürel boyutlar da katmaya çalıştı. Diğer bir ifadeyle yeni Türkiye devleti, kurucu kadrolarınca bir modernite projesi olarak tasarlanmıştı ve dolayısıyla da bu amaca yönelik hemen hiçbir aracın kullanılmasından kaçınılmamaktaydı. Türkiye'de yalnızca devlet-din ilişkilerinin gelişim sürecinin değil, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin yapısının da kendine özgü koşullardan kaynaklanan bir laiklik anlayışıyla belirlendiği söylenebilir.

³ Ayrıca, şeyhülislamın siyaset bağlamındaki görevleri ve dolayısıyla din ve devlet ilişkileri hakkındaki tartışmalar için bkz. Yakut 2005: 174-204. Hugh Poulton'a göre, "(ö)nde gelen ulamanın, özellikle de en yüksek rütbeli müftü olan şeyhülislamın görevi, şeriat ile padişahın fermanları arasında uyum sağlamaktır." Bkz. Poulton 1997: 34-35.

⁴ İsmail Kara bu kurumu, "... ilk bakışta İstanbul'daki Şeyhülislam'ın Ankara'daki izdüşümü gibi gözükse de tamamen Ankara'ya ve yeni devlete has bir tecrübe olan" şeklinde nitelendirmektedir. (vurgu yazara aittir) Bkz. Kara, 2008: 57 ve 62.

20 Kânunusani 1337 (1921) tarihli ve 85 sayılı Teşkilâtı Esasiye Kanunu'nun⁵ ilk maddesine konulan “Hâkimiyet bila kaydü şart milletindir.” ifadesiyle ulusal egemenlik ilkesini benimseyen yeni Türkiye Devleti böylelikle, yukarıda da belirtmiş olduğum gibi, modern bir devlet oluşturmak şeklindeki ideolojik seçimini ortaya koymuş oldu. İktidarın tamamen ulusa dayandırıldığı ifade edilen ve devlet dini hakkında hiçbir hükmün yer almadığı⁶ 1921 Anayasası'nın düzenleyicileri, günün koşulları gereği, iktidarının kaynağını Allah'tan alan saltanatı da hukuki bir varlık olarak tanımak zorunluluğunu duydu. Bu çelişki, Kurtuluş Savaşı'na katılmış olan farklı grupların⁷ sonraki meclislerde de oluşturdukları değişik akımların uzlaştırılması zorunluluğunun bir sonucuydu.⁸ Dönemin koşullarının⁹ zorunlu kıldığı bu çelişkiler bir yana, savaş sonrası için öngörülen çizginin “ulusal” devlete yönelik olduğu ve savaşın salt eski “teokratik-monarşik” yapıyı yaşatmak için yapılmadığı birtakım düzenlemelerden saptanabilmektedir:¹⁰

⁵ Bkz. *Düstur*, III, 1 (1929), 196-199.

⁶ Anılan Anayasa'nın “madde münferide”sinde, 5 Eylül 1336 tarihli Nisab-ı Müzakere Kanunu'nun 1. maddesinde kabul edilmiş olan “Büyük Millet Meclisi, Hilafet ve Saltanatın Vatan ve Milletten istihlas ve istikbali'nden ibaret olan gayesinin husulüne kadar şeraiti atıye dairesinde müstemirren in'ikad eder” hükmüne gönderme yapılmıştı. Ayrıca, 1921 Anayasası'nın 7. maddesinde Meclis'e, “ahkâmı şer'iyenin tenfizi” görevi de verilmişti. Ancak Atatürk ileriki bir tarihte, bunun yalnızca bir “klişe” olduğunu, “şer”in “kanun” anlamına geldiğini belirterek, “ahkâmı şer'iyeye demek, ahkâmı kanuniye demekten başka bir şey değildir ve olamaz” ifadesini kullanmıştır. Bkz. *Nutuk*, cilt II, 78.

⁷ Anadolu'da istilaya karşı örgütlenme ve mücadelelerin sürdürülmesinde din adamlarının rolüne ilişkin olarak bkz. Mardin 1983: 1937-1938. Ayrıca bkz. Öz 1989 ve Küçük 2003.

⁸ Dankwart Rustow, ilk Meclis'teki üye sayısının beşte birinin (72/361) din adamlarından oluştuğunu, bunlardan da 14'ünün müftü olup sekizinin de çeşitli tarikatların liderlerinden oluştuğunu ifade eder. Bkz. Rustow 1956: 73.

⁹ Bu dönemde çoğunluğun, Anadolu'daki hareketin Hilafet ve Saltanat'ı kurtarmayı amaçladığını düşünmekte olduğu anlaşılmaktadır. “Bizim için yapılacak şey; milleti ittihadı tam halinde bulundurarak, Makâmı Hilafet'e karşı vuku bulan taarruzu defetmek için bir cesareti medeniye ve İslâmîye göstermek suretiyle hayatımızı tahkir ederek yürümektir,” şeklinde niyetlerini belirtmiş olan Kırşehir Mebusu Müfit Efendi ve arkadaşlarının görüşleri için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi I*, 1 (3. bası - 1959), 36. Bu dönemdeki gidişat, bağımsızlığı elde etmeye çalışan Türkiye'nin bir anlamda İslâmın manevi merkezi olma yolunda adımlar atmakta olduğu kanısını da uyandırabilmekteydi: 1919 Eylülünden 1921 Ağustos'una kadar Anadolu'da incelemelerde bulunmuş bir Fransız gazetecisinin bu görüşü destekleyen intibaları için bkz. Georges-Gaulis 1981: özellikle 111-112. İngiliz Yüksek Komiserliği'nin direktiflerini uygulamak isteyen Halife'nin Mısır ve Hind Müslümanları Komitesi tarafından tehdit edilmesi de onların Anadolu'daki mücadeleyi Hristiyanlara karşı İslâm'ın haklarını koruyan bir hareket olarak gördüğünü gösterir. Feroz Ahmad de laik milliyetçilerin pragmatik bir anlayışla İslamiyeti bir meşruiyet aracı olarak kullanmalarının en güzel örneği olarak, işgalci Batı güçleriyle Osmanlı Devleti'ne karşı açılan savaşı “cihat” olarak nitelendirmelerini göstermektedir: Ahmad 1991: 6.

¹⁰ Nitekim bu durum o dönemde İslâmcı görüşü savunan bazıları tarafından da saptanmıştır. Özellikle Rasih Efendi'nin, “paçavra” olarak nitelendirdiği “eski Kanunu Esasi”yle getirilmiş “irsen istihkak”; diğer bir ifadeyle, monarşik yapı aleyhine konuşmaları için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi I*, 24 (3. bası - 1960), 271-273. Ancak, Büyük Millet Meclisi üyelerinin tümünün mücadelesini İstanbul hükümetine ve özellikle mevcut Padişah'a karşı yöneltmiş olmakla birlikte; hemen hemen hepsinin kendilerini

Meclis'in 24 Nisan 1336 (1920) tarihli oturumunda Mustafa Kemal, "Meclis'te mütakâsif iradei milliyeyi, bilfiil mukadderatı vatana vazülyed tanımak umdei esasiyedir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin fevkinde bir kuvvet mevcut değildir," ifadesini kullanmış¹¹; 7 Haziran 1336 (1920)'da da Meclis, "İstanbul'un işgal tarihi olan 16 Mart 1336-1920'den itibaren Büyük Millet Meclisi'nin tasvibi haricinde İstanbul'ca akdedilmiş veya edilecek bilumum muahedat ve mukavelat ve ukudat ve mukarreratı resmiye ve verilmiş imtiyazat ve maadin ferağ ve intikalatı ve ruhsatnameleri ile mütarekeden sonra akdedilmiş muahedatı hafiyeye ve doğrudan doğruya veya bilvasıta ecanibe verilmiş maadin imtiyazatı ve maadin ferağ ve intikalatı ile ruhsatnameleri keenlemyekündür." kararına varmış¹²; böylece daha o dönemde Ankara Hükümeti tarafından, İstanbul Hükümetinin ve padişahın dinsel iradesinin tanınmadığı açıkça ortaya konulmuştur.

1 Kasım 1922'de saltanat kaldırıldı¹³; Cumhuriyet'i ilan eden 29 Ekim 1339 (1923) tarihli ve 364 sayılı Teşkilâtı Esasiye Kanunu'nun Bazı Mevaddının Tavzihan Tadiline Dair Kanun'da¹⁴ da ilk maddede yer alan "Hakimiyet, bila kaydü şart milletindir." hükmüyle, devletin temel ilkesi yinelenmiştir. 9 Eylül 1923'te, yeni yapının ilk siyasi partisi "Halk Fırkası" kuruldu; adını 1927 Kurultayı'nda

İslâm'ın temsilcisi görmekte oldukları, dolayısıyla asıl savundukları "değer" in Batılılaşma projesine dayalı milliyetçi yapıyla bağdaştırılmayacağı da ortadadır. Bilakis vaat edilen, en azından çoğunluğun o şekilde algıladığı "mukaddesatı", "memleketi çiğneten, muazzam Türk milletinin kudretini zilletlere mahkûm etmek isteyen bedbahtlar" dan kurtarmaktan ibarettir. Bunun ötesinde yeni bir düzen, farklı bir yapı henüz yalnızca bir azınlığın düşüncesindedir. Aleyhinde mücadele verilen, değiştirilmek istenen, dinsel etkenli geleneksel yapı değil; bunu dış düşmana karşı koruyamayan İstanbul'daki iktidardır. Bu görüşüm doğrultusunda ifadeler için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi* I, 24 (3. bası -1960), 273.

¹¹ Bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi* I, 1 (3. bası -1959), 32. Ayrıca bu takrirdeki "Padişah ve Halife, cebrü ikrahtan azade olduğu zaman, Meclis'in tanzim edeceği esasatı kanuniye dairesinde vaziyetini ahzeder" ifadesi de, kanımca üstü kapalı bir şekilde, geleceğe dönük bir niyeti ve düşüncüyü göstermektedir. Ancak Mustafa Kemal'in halkın muhafazakâr eğilimini göz önünde tutarak çok temkinli davranmış olduğu bir gerçektir. Önce memleketin yönetiminin "Zat-ı Şahane'nin namına" sürdürülmesini emretmiş; sonra, 24 Nisan 1920'de, Padişah'ın aynı zamanda "İslâm Devletinin Başı" olması nedeniyle, bir "Başsız Devlet" kurulmasının zorunlu olduğunu açıklamıştı. Geçici bir "icra encümeni"nin seçilmesinden sonra, 30 Nisan 1920'de bütün Dışişleri Bakanlıklarına, bu encümenin memleketin yönetimini ele aldığını bildirdi. Kısmen son Osmanlı mebuslarından oluşmuş Büyük Millet Meclisi, 2 sayılı Kanun'da amaç olarak, Hilafet ve Saltanatı yabancıların elinden kurtarmayı göstermiş ve TBMM hükümetinin şeriata uygun olan meşruiyetine karşı gelmeyi vatana ihanet olarak nitelendirmişti. 3 sayılı Kanun'a göre seçilmiş İcra Vekilleri Heyeti, 9 Mayıs'ta Dr. Rıza Nur tarafından okunan hükümet programında, dış politikadaki amacını "Payitahtımızı işgal altında bulunduran devletlere son Millet Meclisi toplantısında ittifakla kabul edilen Misak-ı Milli içinde özgürlüğümüzü tanıtmak" olarak gösterdi. Devlet Başkanı olarak önce bir süre için gene "düşmanların elinde esir bulunan Halife-Padişah" tanınmaktaydı.

¹² Bu takririn Meclis'teki görüşmeleri için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi* I, 2 (3. bası - 1981), 138-145.

¹³ Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Hukuku Hâkimiyet ve Hükûmraninin Mümessili Hakikisi Olduğuna Dair Heyeti Umumiye Kararı, No.308. Bkz. *Düstur*, III, 1 (1929), 152.

¹⁴ Bkz. *Düstur*, III, 5 (2. bası - 1948), 158.

Cumhuriyet Halk Fırkası'na, 1931 Kurultayı'nda ise Cumhuriyet Halk Partisi'ne değiştiren bu oluşum, 1950 Türkiye Cumhuriyeti Milletvekili Genel Seçimleri neticesinde % 52,68'lik oyla iktidara gelen Demokrat Parti'ye dek tek parti olarak yürütme erkini elinde tuttu.

Mustafa Kemal, 1923'te İzmit'te kendisine yeni hükümetin bir dini olup olmayacağını soran gazeteci Kılıçzade Hakkı Bey'e verdiği yanıt hususunda, Nutuk'ta şu açıklamayı yapar: "İtiraf edeyim ki, bu suale muhatap olmayı hiç de arzu etmiyordum. Sebebi, pek kısa olması lazım gelen cevabın o günkü şeraite göre ağızından çıkmasını henüz istemiyordum, ... hükümetin dini olamaz! diyemedim. Aksini söyledim."¹⁵. Daha sonraki gelişmeler ışığında, 364 sayılı Kanun'un 2. maddesinde yer alan "Türkiye devletinin dini, dini İslâm'dır" esasının da gene günün koşulları gereği konulduğu anlaşılmaktadır. "Diyanet İşleri Reisliği"ni de ihdas eden 3 Mart 1340 (1924) tarihli ve 429 sayılı Şer'iyeye ve Evkaf ve Erkânıharbiyeyi Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun¹⁶; 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu¹⁷; 431 sayılı Hilafetin İlgasına ve Hanedanı Osmaninin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun¹⁸ ve 8 Nisan 1340 (1924) tarihli Mehakimi Şer'iyenin İlgasına ve Mehakim Teşkilatına Ait Ahkâmı Muaddil Kanun¹⁹ ulusal egemenlik ilkesini temel alan Cumhuriyet'in, hukuksal yapıyı oluşturma sürecinin önemli halkalarını oluşturdu.²⁰

3 Mart 1340 (1924) tarihli ve 429 sayılı Şer'iyeye ve Evkaf ve Erkânıharbiyeyi Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun,²¹ Siirt Mebusu Halil Hulki Efendi ve 50 arkadaşının imzasını taşıyan bir önerenin Meclis'te görüşülüp kabul edilmesi

¹⁵ Bkz. *Nutuk*, c. II, 80.

¹⁶ Bkz. *Düstur* III, 5 (2. bası - 1948), 320-321.

¹⁷ Bkz. *Düstur* III, 5 (2. bası - 1948), 322. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesini takip eden günlerde medreseler kapatıldı; Kanun'un 4. maddesi uyarınca din eğitimi vermek üzere açılan imam hatip okullarının sayıları gittikçe azaltılarak kalan son iki okul olan İstanbul ve Kütahya İmam Hatip okulları da 1930 yılında kapatıldı. Bkz. Ünsür 2005: 89. Fransa'da "cumhuriyet" ile "Katolik" çevreler arasında yaşanan "okul savaşları" ve bunun Türkiye eğitim sistemindeki durumla ilginç bir karşılaştırması için bkz. Balcı 2005: 48-53. Ayrıca, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve etkileri üzerine değerlendirmeler için bkz. Öcal 2003: 514-527.

¹⁸ Bkz. *Düstur*, III, 5 (2. bası - 1948), 323-324. Hilafet kurumunun kaldırılmasına ilişkin olarak bkz. Öke 2005: 157-179; Satan 2008: 203-241; Turan 2004: 241-263; Yıldırım 2004: 71-79.

¹⁹ Bkz. *Düstur*, III, 5 (2. bası - 1948), 403-404.

²⁰ Temel ilke olarak ulusal egemenliği benimsemenin gerektirdiği hukuksal yapıyı kurma aşamalarını belirten Mustafa Kemal, hilafete ilişkin şu açıklamada bulunur: "Ben, saltanatı şahsiyenin ilgasından sonra; başka ünvanla aynı mahiyette bir makamdan ibaret olması lazım gelen hilafetin de, mülga olduğunu kabul ediyordum. Bunun, münasip zaman ve fırsatta telaffuzunu tabii buluyordum." Bkz. *Nutuk*, c. II, 64. Bununla ilgili bir değerlendirme için bkz. Parla 1991: 108-110. Ayrıca, "milliyetçi devlet yapısının hilafetle bağdaşmazlığı" görüşüne ilişkin olarak bkz. Huseyn 1988: 33.

²¹ Kanun metni için bkz. *Düstur*, III (1931) 5, 665.

sonucu çıkarıldı. Önergede şu görüşler ifade edilmişti: “Din ve ordunun siyaset cereyanlarıyla alakadar olması birçok mahaziri daidir. Bu hakikat, bütün medeni milletler ve hükümetler tarafından bir düstur-ı esasi olarak kabul edilmiştir. Bu nokta-i nazardan yeni bir hayat varlığı temin etmek vazifesini deruhte eden Türkiye Cumhuriyeti teşkilat-ı siyasisinde zaten mudes olan Şeriye ve Evkaf Vekaleti’yle Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekaleti’nin mevcut olması muvafik olmaz. Şeriye ve Evkaf Vekâleti’nin ilgasına nazaran da bütün evkafın millete intikal etmesi ve ona göre de idare edilmesi tabii bir neticedir.”²² Bu kanunlaşma sürecinin başlangıcı, Cumhuriyet Halk Partisi’nin 2 Mart 1924 tarihli grup toplantısının üçüncü celsesine sunulan 45 imzalı²³ ve aynı içerikli bir önergedir.²⁴ Bu toplantıda söz alan Konya milletvekili Musa Kâzım Efendi’ye göre, “Din-i İslam hem dünya ile hem ahiret ile hem muamelat ve mutekadatla hem de ahlakla iştilal eder”, dolayısıyla Şer’iye Vekaletinin kabineden çıkarılması uygun değildir; kaldı ki bu birimin varlığı sakıncalı ise, “kabine haricinde olan aynı teşkilatın bir mahzur-ı siyasisi olmayacak mıdır?” Eskişehir milletvekili Abdullah Azmi Efendi’ye göre de Meşrutiyetin ilanından beri dinle hükümeti, dinle dünyayı ayırmak meseleleri dile getirilmektedir; bu durum Avrupa’da kilise tahakkümünden kurtulmaya yönelik bir uygulamanın hataen İslam hakkında da geçerli kılınmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Oysa, “bizim diyanetimiz nasraniyet (yani Hristiyanlık İ.G.) gibi değildir. Zira hükümet denen şey diyanetten doğmuştur. Diyanet, hükümettir.” Bu iki eleştiri ve itiraza karşılık Kütahya milletvekili Recep Bey, “... zannediyorlar ki dinimizden, maneviyatımızdan bir şey eksik oluyor. Asla öyle değildir.” sözleriyle çeşitli sakıncaları dile getirmiştir. Zonguldak Milletvekili Tunalı Hilmi Bey’in, “umuru diyaniye demek ne demek? Din varken diyaniye ne demek” şeklindeki itirazında bulunmuşsa da, Reis Feyzi Bey’in “söz vermedim” itirazıyla oylamaya geçilmiş ve tasarı kabul edilerek Meclis’e sevk edilmiştir.

²² Bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, II (1968) 7, 21.

²³ Konya Refik; Hakkari Asaf; Siirt Halil Hulki; İstanbul Ali Rıza; Karahisar-ı Şarki Mehmet Emin; Gelibolu Celal Nuri; Muş İlyas Sami; Menteşe Yunus Nadi; Gaziantep Ali Cenani; Karahisar-ı Sahip İzzet Ulvi; Ergani Kâzım Vehbi; Kozan Ali Saip; Kastamonu Veled Çelebi; Biga Samih Rifat; İzmit İbrahim Süreyya; Çorum Ferit Recai; Diyarbakır Şeref; Elazığ Hüseyin; İzmir Osmanzade Ahmet Hamdi; Denizli Haydar Rüştü; Bolu Şükrü; Çankırı Talat; Adana Zamir; Rize Ali; Bolu Falih Rıfki; Kütahya Ragıp; Kütahya Mehmet Nuri; Cebelibereket İhsan; Ertuğrul Doktor Fikret; Rize Rauf; Tokat Emin; Ardahan Halit; Dersim Feridun Fikri; Ergani İhsan Hamit; Kütahya Recep; Denizli Necip Ali; Canik Talat Avni; Aksaray Neşet; Saruhan Vakıf; İstanbul Akçuraoğlu Yusuf; Kars Ağaoglu Ahmet; Diyarbakır Feyzi; Siverek Kadri; Tokat Mustafa; Urfa Yahya Kemal.

²⁴ Bu görüşmeler için bkz. Demirel –Konur 2002: 457-471.

TBMM'nin 3 Mart 1340 (1924) tarihli birinci oturumunda okunmuş olan önerenin görüşmeleri sırasında söz alan Çanakkale milletvekili Samih Rifat Bey ve Konya milletvekili Mustafa Fevzi Bey'in "diyanet" sözcüğü üzerinde kısa birer konuşma yapmış olduğu görülmektedir. Zonguldak Milletvekili Tunalı Hilmi Bey'in, "Diyanet İşleri varken umuru diniye ne oluyor?" şeklindeki itirazının bu kez oya konulması sonucu, çoğunluk oyuyla, yasa önergesindeki "Umuru Diyaneye Riyaseti"nin yerini "Diyanet İşleri Reisliği" almıştır.²⁵

İdare hukuku bakımından, teknik anlamda merkezî idarenin (devlet tüzel kişiliğinin) en üst hiyerarşik makamı olan "Bakanlık", siyasi anlamda da yürütmenin bir birimidir. Laik nitelikte bir devlet, dahası toplum yapısını kurmaya çalışan Cumhuriyet'in ilk siyasi karar alma kadrolarının din işlerini Bakanlar Kurulu içinde bir birime vermeyi tercih etmeyişleri siyasalarıyla tutarlıydı. Anılan kadrolar ibadete ilişkin hizmet bağlamında din işlerini, teknik İdare içinde bir örgütün yönetimine vererek bir yandan dinin toplum yaşamındaki yerini gözeterek kontrolü altına almış; öte yandan da seküler yapı içinde yer vermekle işlevinin dünyevi bir nitelikte olmasını sağlamıştır.

429 sayılı Kanun'un, "Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelât-ı nâsa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi'yle onun teşkil ettiği hükümete ait olup din-i mübin-i İslâmın bundan maada itikadat ve ibadeta dair bütün ahkâm ve mesalihinin tedviri ve müessesatı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir." hükmünü taşıyan 1. maddesi, Kemalist laiklik anlayışının bir yansımasıdır. Bu düzenlemeyle, dine ilişkin hususlar içindeki inanç ve ibadetlerle ilgili faaliyetlerin yürütülmesi Diyanet İşleri Başkanlığına özgü alan olmuş; öte yandan geri kalan alanın tüm olarak TBMM'nin yasama yetkisi altına alınmasıyla, meşruiyetini dinsel kaynaktan alan bir hukuk sistemi olarak şeriat uygulaması kaldırılmıştır.

20 Nisan 1340 günü kabul edilen 491 sayılı Teşkilâtı Esasiye Kanunu'yla²⁶ yapılandırılan Türkiye Cumhuriyeti de siyasal iktidar-din ilişkileri açısından, bir anlamda teokratik nitelik taşımaktaydı. 3. maddede yer alan "Hakimiyet bilakaydüşart milletindir." hükmüyle ulusal egemenlik kuralına ve 4. maddede yer

²⁵ Görüşmeler için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, II (1968) 7, 22-24. İsmail Kara, "Umur-u diniye/diyaneye" (din işleri/diyanet işleri) tartışması(nun) bir kelime oyunu değil tarafların beklentileri, siyasi hedefleri ve din/diyanet işlerinin ne tarafa doğru seyredeceği meselesiyle alakalı ciddi bir münakaşa" olduğu kanısındadır. Bkz. Kara 2008: 63. Diyanet İşleri halihazır başkanı Ali Bardakoğlu da, "din işleri" yerine "diyanet" sözcüğünün tercih edilmiş olmasını 'ahlaki temeller üzerine kurulu bir dinsellik sağlama çabası' olarak yorumlamayı tercih ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Bardakoğlu 2006: 10-11.

²⁶ Bkz. *Düstur*, III, 5 (2. bası - 1948), 576.

alan “Türkiye Büyük Millet Meclisi, milletin yegâne ve hakiki mümessili olup...” hükmüyle yasama organının üstünlüğü ilkesine dayanan 1924 Anayasası’nın 2. maddesinde “Türkiye devletinin dini, dini İslâm’dır” kuralının yer alması ve 26. maddeyle Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM)’nin şer’i kuralları uygulamakla görevli kılınması bir çelişki olarak gözükmemektedir. Ancak, Anayasa’nın yapısında ve siyasal biçimlenme ile anayasal kurallar arasında var olan bu çelişkinin belirli bir süre için kabul edilmiş “zevaid” olduğu ve “ilk münasip zamanda kaldırılması” gerektiği Mustafa Kemal tarafından belirtilmiştir.²⁷ Nitekim anılan maddeler, 10 Nisan 1928 günü 1222 sayılı Teşkilâtı Esasiye Kanunu’nun Bazı Maddelerini Muadil Kanun’la değiştirildi.²⁸ Bu değişikliklerle, devlet dininin İslâm olduğu kuralı, TBMM’nin şeriatı tenfiz yükümlülüğü kaldırıldı, mebusların ve reisicumhurun dinsel yemin biçimleri değiştirildi. Anayasa’ya “laiklik” kuralı konulmamakla birlikte, devletin laik bir demokrasiye yönelmiş bulunması değişikliğin gerekçesi olarak gösterilmiştir. Gerekçede şu görüşler belirtilir:

“Muasır medeniyet hukuku ammesinde, millet hakimiyetinin tecellisine medar en mütekamil devlet şeklinin laik ve demokratik Cumhuriyet olduğu müsellemtandır. Millet Meclisi’nin ittifakiyle tasvip edilmiş olan Kanunu Medeni, Ceza Kanunu gibi müdavenatı hazıramız da bu esası tatbikat ve fiiliyat sahalarında tecelli ettirmektedir. Esasen devlet bir şahsiyeti maneviye olduğuna göre bizatihi bir mefhumu mücerrettir. Dinin maddi şahıslara tahmil ettiği mükellefiyetleri, farzları amelen ifasına imkân da mutasavver değildir. Böyle mümkün olmayı istihsal peşinde ısrarın bir zaif -bütün zaıflar gibi zararlı bir zaif- teşkil edeceğinde şüphe yoktur. Esbabı mesrudeye binaen lâyük devletin esas telakkisine münafi fıkraların Teşkilâtı Esasiye’den tayyü teklif olunmuştur. Türk inkılabı, din ile dünya işlerini karıştıran ve her türlü müşkülata sebep olmaya müsait bulunan mevadı kaldıracak ... (böylelikle) beşeriyetin manevi saadetlerini deruhte eden din, ağıyar eli değmeyen vicdanlarda bülent mevkiini ihraz ederek Allah ile fert arasında mukaddes bir temas vasıtası hâline girmiş bulunacaktır.”²⁹

²⁷ Bkz. *Nutuk*, c. II, 82.

²⁸ Bkz. *Düstur*, III, 9 (1931), 273-274; *R.G.* 14.4.1928-863.

²⁹ Bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, III, 3 (tarihsiz), S sayısı 3, 2-3. Aynı dönemdeki bir diğer ilgili girişim de İlahiyat Fakültesi bünyesinde oluşturulan bir heyete hazırlattırılan “dinde reform” projesiydi. Bu proje ile ilgili olarak bkz. Aktay 1999: 182 vd. ve Dursun 1992: 186-187.

Laik nitelemesi, Anayasa’da 1937 yılında yer aldı. Değişiklik üzerinde çalışan Teşkilâtı Esasiye Encümeni mazbatasında, laiklik ilkesinin, “Türk devletinin şekli ile beraber doğuş tarzının ve kuruluşunda hakim olan ve fiiliyat sahasında şimdiye kadar inkişaf eden umdelerden...”³⁰ biri olduğu belirtilir. Malatya Mebusu İsmet İnönü ve 153 arkadaşının teklifiyle başlayan süreç içindeki Meclis görüşmelerinde Dâhiliye Vekili Şükrü Kaya, “... bu memleket kabinlerin ve gayri mesullerin vicdanları amil olmasından ve devlet ve millet işlerini görmesinden çok zarar görmüştür ... Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddiyetçiyiz, o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız ... Eşhasın vicdan hürriyetlerine ve istedikleri dinlere intisabına zerre kadar müdahalemiz yoktur. Herkesin vicdanı hürdür. Bizim istediğimiz hürriyet, laikten maksadımız dinin memleket işlerinde müessir ve amil olmamasını temin etmektir. Bizde laikçiliğin çerçevesi ve hududu budur ... Biz diyoruz ki, dinler, vicdanlarda ve mabedlerde kalsın, maddî hayat ve dünya işlerine karışmasın. Karıştırmıyoruz ve karıştırmayacağız.”³¹ sözleriyle hükümet adına görüşlerini ifade etti. Anayasa değişikliği Meclis’te oybirliğiyle kabul edildi.³² 5 Şubat 1937 günü kabul edilen 3115 sayılı Teşkilâtı Esasiye Kanunu’nun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesine Dair Kanun’la³³ “laik” nitelemesi anayasal bir temel oldu.

Hukuksal düzenlemelerle laik Türkiye Devleti’ni yapılandırma süreci içinde tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması (30 Teşrinisani 1341)³⁴; şapka kanununun

³⁰ Bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, V, 16 (1937), S sayıs 89, 3.

³¹ Bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, V, 16 (1937), 60-61.

³² Meclis’in Anayasa değişikliğini “oybirliği” ile kabul etmesi; hiçbir muhalefetin görülmemiş olması, oluşumunun daha önceki Meclis’lerden farklılığını ortaya koyması açısından dikkate değerdir. Kılıç Ali, Meclis içi dinsel kaynaklı ilk muhalefetin Umuru Şer’iye Vekili Abdullah Azmi Efendi’nin, “... bu devlette Umuru Şer’iye Vekâleti yalnız bergüzar tarihi mahiyetinde kalmazdı. Bu makamın devlet teşkilâtı içerisinde mühim ve faal rolleri vardır. İtimadımıza mazhar olarak ben bu makamda kaldıkça o rolleri yaptıracağım...” demesi üzerine Edirne mebusu Şeref Bey’in, “... bu devlette Umuru Şer’iye Vekâleti’nin göreceği roller vardır ve bu roller bütün devlet teşkilâtına direktif vermekten ibarettir.” şeklindeki ifadesi ve bu sözler karşısında Meclis’in çoğunluğunun heyecanla ve şiddetle alkışlamalarıyla görüldüğünü belirtir (bkz. Kılıç Ali, *Kılıç Ali Hatıralarını Anlatıyor*, 97). Ancak kısa bir süre sonra Birinci Meclis feshedilmiş; İkinci Büyük Millet Meclisi 2 Ağustos 1923 günü açılmıştır. Ayrıca, hilafetin kaldırılmasına ilişkin olarak, özellikle Kastamonu mebusu Halit Bey ve 1923 seçiminde çetin bir mücadele sonucunda bağımsız Gümüşhane mebusu seçilmiş Zeki (Kadirbeyoğlu) Bey’in itirazları için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi* II, 7 (3. bası - 1968), 31 vd. Anadolu’da Birinci Meclis seçimlerinin nasıl yapıldığı ve dönemin siyasi iklimi bakımlarından da önemli bir belge niteliği taşıyan Kadirbeyoğlu’nun anıları yayımlanmamış olmasına karşın, benim bildiğim kadarıyla kendisinin nasıl seçildiğine dair bilgi iki kaynakta nakledilmektedir: M. İz, *Yılların İzi*, 406-426 ve A. Demirel, *Birinci Meclis’te Muhalefet: İkinci Grup*, 575-581 (dilce sadeleştirilmiş ve özetlenmiş aktarım).

³³ Bkz. *Düstur*, III, 18 (1937), 307; *R.G.*, 13.2.1937-3533.

³⁴ Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Ünvanların Men ve İlğasına Dair Kanun, No. 677. Bkz. *Düstur*, III, 7 (2. bası - 1944), 133; *R.G.*, 13 Kanunuevvel 1341-243. Bu hususta bkz. Kara 1999: 270-291 ve Kara 2003: 358-384.

kabulü (25 Teşrinisani 1341)³⁵; Türk Medeni Kanunu'nun kabul edilerek (17 Şubat 1926) yeni Ticaret ve Ceza kanunlarıyla hemen hemen aynı zamanda yürürlüğe girmesi³⁶; Batı takviminin kabulü (26 Kanunuevvel 1341)³⁷; Latin alfabesinin kabulü (1 Teşrinisani 1928)³⁸; hangi din ve mezhebe mensup olursa olsunlar ruhanilerin mabet ve ayinler haricinde ruhani giysi taşımalarının yasaklanması (3 Kanunuevvel 1934)³⁹; Türk kadınının seçme ve seçilme haklarını kazanması (5 Kanunuevvel 1934)⁴⁰; hafta tatilinin pazar gününe alınması (27 Mayıs 1935)⁴¹ yer alır.⁴²

Bu arada 22 Ocak 1932'de Hafız Yaşar (Okur) tarafından İstanbul'da Yerebatan Camii'nde ilk defa Türkçe Kur'an okundu ve 18 Temmuz 1932 tarihinde de Diyanet İşleri Başkanlığından İstanbul Müftülüğüne gönderilen 636 sayılı özel yazıyla kısa bir süre sonra ezan ve kametin Türkçe okunmaya başlanacağı bildirildi.⁴³ 2 Haziran 1941 tarihinde, 4055 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun Bazı Maddelerini Değiştiren Kanun'la,⁴⁴ Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesinin ikinci fıkrasına eklenen "Arapça ezan ve kamet okuyanlar üç aya kadar hafif hapis, on liradan 200 liraya kadar hafif para cezasıyla cezalandırılırlar." hükmünde cezai bir yaptırım getirilerek bu duruma ilişkin yasal bir düzenlemeye gidildi.

1932 yılından itibaren faaliyete geçirilen Kur'an kursları (darülkurrallar) bu dönemdeki tek dini eğitim kurulu olarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu kurslar,

³⁵ Şapka İktisası Hakkında Kanun, No. 671. Bkz. *Düstur*, III, 7 (2. bası - 1944), s.108; *R.G.*, 28 Teşrinisani 1341-230. Bu Kanun, halktan özellikle Doğu'da ve Doğu Karadeniz'de büyük tepki gördü. Uygulanmasının sağlanması için İstiklal Mahkemeleri'nden yararlanıldı; bu mahkemeler yalnızca 1925 yılında 800 kişiyi mahkum etti, 70 kişi ölüm cezasına çarptırıldı. Bu hususta bkz. 5 ağustos 1926 tarihli *The Times*'a atıfta bulunan Zürcher 1995: 206, 215 ve 225.

³⁶ 765 numaralı Türk Ceza Kanunu [*Düstur*, III, 7 (2. bası - 1944), 519], 591. maddesi gereğince 1 Temmuz 1926'da; 743 numaralı Türk Kanunu Medenisi [*Düstur*, III, 7 (2. bası - 1944), 237], 936. maddesi gereğince ve 865 sayılı Türk Ticaret Kanunu [*Düstur*, III, 7 (2. bası - 1944), 1217] da 1014. maddesi gereğince 4 Ekim 1926'da yürürlüğe girmiştir.

³⁷ Takvimde Tarih Mebdeinin Tebdili Hakkında Kanun, No. 698. Bkz. *Düstur*, III, 7 (2. bası- 1944), 159; *R.G.*, 2 Kanunusani 1926-260.

³⁸ Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun, No. 1353. Bkz. *Düstur*, III, 10 (1934), 3; *R.G.*, 3 Teşrinisani 1928-1030.

³⁹ Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun, No.2596. Bkz. *Düstur*, .III, 16 (1935), 34; *R.G.*, 13 Kanunuevvel 1934-2879.

⁴⁰ İntihabı Mebusan Kanunu'nun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesine ve Kanun'a Bir Madde İlavesine Dair Kanun, No.2598 (madde 2). Bkz. *Düstur*, III/16 (1935), 35; *R.G.*, 11 Kanunuevvel 1934-2877.

⁴¹ Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun, No.2739. Bkz. *Düstur*, III, 16 (1935), 1171; *R.G.*, 1.6.1935-3017.

⁴² 1982 Anayasası'nın 174. maddesi ile de korunma altına alınmış inkılap kanunları ve ilgili diğer hukuki düzenlemelerin dinle irtibatları bakımından bir değerlendirilmesi için bkz. Kara 2008: 31-32.

⁴³ Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Efendi (Börekçi)'nin, ezanın Türkçeleştirilmesinin "ulusal politikaya daha uygun bulunduğu"nu ifade ettiği ileri sürülmüştür. Bkz. Dumont 1986: 165.

⁴⁴ Bkz. *Düstur*, III, 22 (1944), 1296; *R.G.*, 6.6.1941-4827.

daha önceki eğitim kurumları gibi kapsamlı din eğitiminin yapıldığı kurumlar olmayıp sadece Kur'an okuma ve hafızlık eğitimi verilmekteydi. Sayıları 17 adet olan bu kurslar, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na istinaden Maarif Vekâleti'ne bağlanmak istenmişse de dönemin Diyanet Reisi Rıfat Börekçi bu kursların birer meslek mektebi mahiyetinde kendi bünyesinde kalmasını sağlamıştır (Ünsür, 2005, s. 92-93). 1933'te İstanbul Darülfünununun ilgasında İlahiyat Fakültesi toptan kaldırılarak⁴⁵ onun yerine İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesine bağlı bir İslâm Tetkikleri Enstitüsü kuruldu;⁴⁶ ancak böylelikle dinsel eğitim işlevi yerini salt araştırmaya bırakmış oldu.

1930 yılında Serbest Fırka kurulurken, Cumhurbaşkanı Atatürk'ün iki parti arasındaki savaşında yansız kalacağını belirtmesine karşın yalnızca "laik Cumhuriyet" ilkesini bu yansızlığın dışında tutması, laiklik ilkesinin, cumhuriyetçiliğin yanı sıra ve onunla birlikte, yeni devlet düzenin kurucu seçkinleri tarafından, onun temellerinden biri olarak belirlendiğini gösterir. Mustafa Kemal'in laiklik konusundaki politikası, dinin toplum işlerinden, toplumsal görevlerinden sıyrılıp vicdanlara itilmesi, kişilerin iç dünyalarından dışarıya taşmayan bu inançlar bütünü durumuna getirilmesiydi. Böylece din, bir inanç ve ibadet işine indirgenmek isteniyor, din ve vicdan özgürlüğü sadece "bireyselleştirilmiş dini" (Tanör, 1987, s. 182) ve ibadetleri koruyordu. Din kişisel alanda kalacak, "sosyal düzeni ilgilendirdiği, objektifleştirdiği oranda devletin müdahalesini davet edecekti" (Kubalı, 1973, s. 111 ve 147). Bu sistem gereği "Türkiye Cumhuriyeti sadece bir dünya devletidir." (Tunaya, 1981, s. 288). Mustafa Kemal'in sözleri de bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Biz ilhamlarımızı gökten veya gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan alıyoruz (Atatürk, 1945, s. 389). Bu dönemde amaç, yalnız devletin ya da 'siyasal'ın değil, aynı zamanda toplumun ve 'toplumsal'ın da laikleştirilmesidir; diğer bir ifadeyle Türkiye Cumhuriyeti bir modernleşme projesi olarak yalnız devletin değil, toplumunun da modern bir yapıya dönüştürülmesi için her türlü hukuki ve siyasi aracı seferber etmiştir.⁴⁷

⁴⁵ İstanbul Üniversitesinin yeniden düzenlenmesi için Türkiye'ye çağırılan ve bu konuda bir rapor hazırlayan İsviçreli Prof. Malche, Tıp, Fen, Hukuk ve Edebiyat Fakülteleri yanında bir de İlahiyat Fakültesi'nin kurulması önerisini getirmişti ancak, Malche'nin bu teklifi uygulanmadı. Bu konuda bkz. Widmann 1981: 50 dipnot 2.

⁴⁶ Bu konuda bilgi için bkz. Tunçay – Özen 1984b: 5-28 ve özellikle Tunçay - Özen 1984a: 16-19. İslâm Tetkikleri Enstitüsü 1936 yılında kapatılmıştır. Bu konuda da bkz. Kırboğa 1975: 15.

⁴⁷ Kanımca Cumhuriyet ve Osmanlı Batılılaşması arasındaki en büyük fark da bu noktada bulunmaktadır. Türkiye'deki toplumsal yaşamın laikleştirilmesi olgusunu Nehru ve Lenin'in icraatlarıyla karşılaştırarak değerlendiren bir inceleme için bkz. Madan 1987: 756.

1945'teki demokratikleşme sürecinin başlamasıyla birlikte demokratik mekanizmanın kullanımından kaçırılmayan dinin etkinliği günden güne artmışsa bunda dinin kendi inisiyatifi kadar, hatta daha fazla, onu kullanma inisiyatifinin etkisi olmuştur (Aktay, 1999, s. 172). Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) bile, din ve laiklik ile ilgili yorumunu yenilemek, daha yumuşak bir siyasa izlemek durumunda kaldı.⁴⁸ İlk üzerinde durulan konu, 24 Aralık 1946'da Meclis'te görüşülen "dinî eğitim" oldu.⁴⁹ Bu görüşmelerde hükümet üyelerinin birçoğunun dinî eğitim lehine görüş bildirmesinin yanı sıra, Bursa Milletvekili Muhittin Baha Pars⁵⁰ ve İstanbul Milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver,⁵¹ "komünizm tehlikesine karşı manevi direnci sağlamak" üzere okullara din eğitimi konulmasını istediler ancak, Başbakan Recep Peker bu istemlere, "komünizm denen bir içtimai zehirden bünyeyi korumak için onun yanında yavaş yavaş genişleyecek bir şeriat hayatının ikamesi ihtimalini bir tedbir diye düşünmek aşağı yukarı bir öldürücü zehrin laakal onun kadar öldürücü olan başka bir zehirle tedavi edileceğini zannetmekten ibarettir."⁵² görüşüyle karşı çıktı. Ancak, 17 Kasım 1947'de toplanan CHP VII. Kurultayı'nda devletçiliğin ve laikliğin libelleştirilmesine yönelik ilkelere varıldı.⁵³ 1947 yılında Hacca gideceklere döviz tahsis edildi;⁵⁴ Şubat 1949'da ilkokul 4 ve 5. sınıfları programlarına isteğe bağlı din dersleri konuldu;⁵⁵ yüksek düzeyde din adamı yetiştirmek üzere Ankara Üniversitesine bağlı olarak kurulan İlahiyat Fakültesinin

⁴⁸ A.Y. Sarıbay bu durumu, Feroz Ahmad'den alıntı yaparak, hükümet ve partinin halktan yabancılaşma sürecine girmesi ve çok partili hayata geçişle birlikte oy rekabetinin başlamasıyla İslam'ın politik bir mesele hâline gelmesi şeklinde değerlendirmektedir. Bkz. Sarıbay 2000: 367.

⁴⁹ 1947 yılı Bütçe Kanunu tasarısının Milli Eğitim Bakanlığına ilişkin hükümlerinin görüşülmesi sırasındaki bu tartışmalar için bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, c. VIII, 3 (1947), 426.

⁵⁰ Bkz. Ibid., 428.

⁵¹ Bkz. Ibid., 437-440.

⁵² Bkz. Ibid., 444-446; özellikle s.445.

⁵³ Bkz. *CHP Yedinci Büyük Kurultayı Tutanağı*, Ankara, 1948. Program tasarısı Ek 5 olarak 425 ve devamında, program görüşmeleri sırasında devletçiliğe ilişkin tartışmalar, 406-422, 437-438; laikliğe ilişkin tartışmalar ise 448-470 arasında yer almaktadır. Ayrıca, bu kurultaya sunulan "Din Öğretimi Raporu" için bkz. Kırboğa 1975: 287.

⁵⁴ Bu dövizler Türk Parasını Koruma Kanunu çerçevesinde turistik seyahat dövizini sayılıp; "görünmeyen muameleler" kapsamında değerlendirilmekteydi. Bu konuda bkz. Bener 1964: 61.

⁵⁵ Sayı: 70/54-26, sıra no: 2414, tarih: 1 Şubat 1949. Bkz. *Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi*, c.XI, 524 (7 Şubat 1949), 153. Katılımın isteğe bağlı olduğu bu derslerle ilgili olarak valiliklere gönderilen genel düzenleyici işlem gereği, din eğitimi ders dışı bir zaman olan cumartesi günleri öğleden sonra verilecek ve sınıf geçmeye etkili bulunmayacaktı; ayrıca okutulacak ders kitabı büyük bir dikkatle hazırlanmıştı. Bernard Lewis, Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı temsilcilerinden oluşan karma bir komisyon tarafından hazırlanmış bu ders kitabının Mekke ve hatta Şam'daki Müslümanların bile tanımakta güçlük çekebilecekleri kadar modern bir İslâm anlayışını sunduğunu belirtir. Bkz. Lewis 1952: 41.

kadroları, çıkarılan 5424 sayılı ve 4 Haziran 1949 tarihli Kanun'la⁵⁶ düzenlendi; 1948'te Milli Eğitim Bakanlığına verilen hızlandırılmış imam-hatip kursları açılması görevi yerine getirilerek 15 Ocak 1949'da Ankara ve İstanbul'da açılan on aylık ilk iki kursta eğitime başlandı ve bunları diğer illerdeki öbür kurslar izledi⁵⁷; 1 Mart 1950 tarihli ve 5566 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Ünvanların Meni ve İlgasına Dair Olan 677 Sayılı Kanun'un Birinci Maddesine Bir Fıkra Eklenmesi Hakkında Kanun⁵⁸ gereğince "Türk büyüklerine ait türbeler" ve "sanat değeri olan türbeler" yeniden ziyarete açıldı. Şemsettin Günaltay'ın 15 Ocak 1949'ta Başbakanlığa getirilmesi de uzlaşmacı siyasa çabalarının bir başka göstergesiydi.⁵⁹

Bu arada Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesinde yapılan bir değişiklikle, dine dayalı devlet kurmaya yönelik propaganda yapmak ve örgüt oluşturmak bir suç olarak yeniden düzenlendi.⁶⁰ Bu değişikliğe ilişkin görüşmeler, Büyük Millet Meclisi'nde, din ve laiklik konusunun en çok tartışıldığı devrelerden biri olmuştur.

⁵⁶ Ankara Üniversitesi Kuruluş Kadroları Hakkındaki 5239 Sayılı Kanun'a Ek Kanun. Bkz. *Düstur*, c.III, 30 (1949), 1205; *R.G.*, 10.6.1949-7229.

⁵⁷ Bu kurslarla ilgili olarak bkz. Gökaçtı 2005: 174-178.

⁵⁸ Bkz. *Düstur*, c.III, 31 (1950), 1612; *R.G.*, 4.3.1950-7448.

⁵⁹ Dönemin en etkin dinsel muhalefet dergisi *Sebilürreşad*'da Eşref Edib, Halk Partisi'ni, "Muhterem Üstad" diye seslendiği Günaltay'a "şikâyet" ederek taleplerde bulunduğu bir yazısını, "Er geç bu iş olacaktır; milletin dini üzerindeki bu baskılar kalkacaktır. Temenni ederim ki bu büyük zaferi Allah sana nasip etmiş olsun. Çünkü senin bu milletin dinine, ilim ve irfanına çok hizmetin vardır. Bu mazhariyete sen layıksın. 'Benim Şemseddinim' diyen Akif'in ruhu bunu senden bekliyor." ifadesiyle bağlamıştır. Bkz. Fergan 1949: 62. Ancak, Günaltay'ın farklı bir değerlendirilmesi için bkz. Albayrak 1990: 301 vd. Ayrıca bkz. Alperen 2003: 328-352 ve Altun 2004: 160-173.

⁶⁰ Bkz. Türk Ceza Kanunu'nun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında 10 Haziran 1949 Tarihli ve 5434 Sayılı Kanun, *Düstur*, c.III, 30 (1949), 1431; *R.G.*, 16.6.1949-7234. Aynı suç, önceden 2 numaralı ve 29 Nisan 1920 tarihli Hıyaneti Vataniye Kanunu'nda da düzenlenmişti. 25 Mayıs 1925 tarihli ve 556 sayılı Kanun'la adı geçen Kanun'un 1. maddesine yapılan ek gereğince, "Dini veya mukaddesatı diniyeyi siyasi gayelere esas veya alet ittihaz maksadiyle cemiyetler teşkil memnudur. Bu kabil cemiyetleri teşkil edenler veya bu cemiyetlere dahil olanlar haini vatan addolunur. Dini veya mukaddesatı diniyeyi alet ittihaz ederek şekli Devleti tebdil ve tağyir veya emniyeti Devleti ihlal veya dini veya mukaddesatı diniyeyi alet ittihaz ederek her ne suretle olursa olsun ahali arasına fesat ve nifak ilhası için gerek münferiden ve gerek müçtemian kavli veya tahriri veyahut fiili bir şekilde veya nutuk iradı veyahut neşriyat icrası suretiyle harekette bulunanlar kezalik haini vatan addolunur." Bu Kanun'un 2. maddesine göre de suçun yaptırımını idamdı. Hakkında, Anayasa Mahkemesi'nin 1964 tarihli bir kararında, Türk Ceza Kanunu ve 6187 sayılı Vicdan ve Toplanma Hürriyetleri Koruma Kanunu'yla da benzer düzenlemeler getirilmiş olmakla birlikte, "olayların gösterecekleri özelliklere göre bu kanunlardan her birinin uygulanma yeri ve imkânı bulunabilir" kanaatine varılmış olan Hıyaneti Vataniye Kanunu, 3713 sayılı ve 12 Nisan 1991 tarihli Terörle Mücadele Kanunu'nun 23/a, Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesi ise 23/c maddesi ile yürürlükten kaldırıldı [Anılan karar için bkz. *Anayasa Mahkemesi Kararları Dergisi*, 2 (1965), 230-234; atf için bkz. 232].

Dinin toplumsal rolü ve işlevi konusunda Demokrat Parti (DP) iktidarlarının, o zamana kadar süregelen uygulamalara göre daha tavizkâr davranmalarına⁶¹ karşın temelde, Kemalist laiklik anlayışına sahip çıkmaya çalıştıkları görülmektedir.⁶² Adnan Menderes'in başvekil olarak Büyük Millet Meclisi'nde okuduğu 29 Mayıs 1950 tarihli hükümet programında görülen "millele mal olmuş ve olmamış devrimler" ayrımının⁶³ yeri aslında Cumhuriyet'ten demokrasiye geçiş süreci içinde değerlendirilmelidir.⁶⁴ Demokratik olmak iddiasını taşıyan bir yapı içinde, toplumsal dirençle karşılaşmış değişiklikleri devlet zoruyla uygulamanın yeri olamaz. Tabandan gelen baskı sonucu, 16 Haziran 1950 tarihli ve 5665 sayılı Kanun'la⁶⁵ Arapça ezan yasağı kaldırıldı. Din dersleri,⁶⁶ Ekim 1950'de yapılan bir değişiklikle, hâlâ isteğe bağlı olmakla birlikte programın parçası durumuna getirildi.⁶⁷ Din

⁶¹ Şerif Mardin'e göre, DP'nin, çevrenin *ethos*'unu göz önünde tutarak İslâmiyete yaptığı başvurunun elde ettiği büyük yankı, Behice Boran'ın 1940'taki bir tespitinin ışığında daha da önem kazanmaktadır. Boran, köyler, kasabalarla daha yoğun bir ilişki kurdukça, köylünün, kendi köy yaşamını küçük görmeye başladığını saptamıştı. DP'nin seçim kampanyaları, değişim ve geçiş hâlinde bulunan birçok kırsal bölgeye yaşam tarzlarının küçük görülecek bir şey olmadığı inancını aşlamak için tam zamanında işin içine girdi; böylece DP, İslâmiyeti ve geleneksel kırsal değerleri yeniden meşrulaştırdı. Bunun ötesinde DP'nin İslâmiyete yakınlığı dini, seçim platformunda simgesel ve kültürel aksesuar olarak kullanmaktan ibaretti. Bkz. Mardin 1975: 29. Abdurrahman Dilipak ise DP'nin, dini CHP'ye karşı oy kaygusuyla istismar konusu yapan ve uzun vadede dindarlara yakın durmanın hem dış dünyada hem de içeride güç dengesi açısından prestij sağlamayacağını öngören bir parti olduğunu belirtmektedir. Bkz. Dilipak 1990: 271.

⁶² A. Y. Sarıbay'a göre hem CHP hem DP bürokratik-otoriter zihniyetin temsilcileriydi ve aslında ikisi de meşruiyetlerini Kemalizmden almaktaydı; dolayısıyla aynı ideolojinin görünürde iki zıt tavrı meşrulaştırmı, o ideolojinin (Kemalizmin) kutsallaştırılmasıyla mümkündü. Böylelikle daha sonraki partiler de bu kutsallaştırmada kendi yorumunu sahih addederek biz-onlar karşıtlığına eş, demokratik olmayan bir politik kültür inşasına katkıda bulundu. Bkz. Sarıbay 2000: 367-369.

⁶³ Bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, c.IX, 1 (1950), 30.

⁶⁴ "Cumhuriyetçi" ve "demokrat" anlayışları arasındaki farkı belirten bir inceleme için bkz. Régis Debray, "Cumhuriyetçi misiniz, demokrat mı?" (Le Nouvel Observateur'de yayımlanmış "90'lı yıllara doğru demokrasi" konulu bir makaleden özetleyerek çeviren: Cüneyt Akalın), *Cumhuriyet*, 11 Aralık 1989, 6. Anılan yazısında "Cumhuriyet'in Fransız İhtilali'nden doğduğunu, 'demokrasi'ninse Anglo-Sakson tarihi tarafından şekillendirildiğini ileri süren Debray, bu anlayışlar arasındaki farkı şöyle örneklendirmektedir: "Bir Müslümanın türbanını çıkarmadan sınıfa girmesinin engellenmesini ele alalım: 'Doğru tavır' diye bağıracaktır cumhuriyetçi. 'Yanlıştavır' diye homurdanacaktır demokrat. 'Laiktir' diyecektir biri, 'Hoşgörüsüzlük' diyecektir öteki."

⁶⁵ Türk Ceza Kanunu'nun 526. Maddesinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun. Bkz. *Düstur*, c.III, 31 (1950), 2116; *R.G.*, 17.6.1950-7535.

⁶⁶ Din Eğitimi Genel Müdürlerinden İsmet Parmaksızoğlu'na göre, 1946'dan itibaren iç politikada başgösteren gelişmeyle yeşeren demokratik düzen içinde halkın en fazla ifade ettiği istek din eğitimi konusundaydı. Bu konuda bkz. Parmaksızoğlu 1966: 28.

⁶⁷ Danıştay, bu konuda açılan iki iptal davasında da esasa girmekten kaçınmıştır. Her ikisi de bir veli sıfatıyla Prof. Bülent Nuri Esen tarafından açılan davaların ilkinde verdiği 21 Ocak 1951 tarihli kararında Danıştay, "İptal davasında menfaatin ihlali şarttır. Bu menfaatin şahsi olması ve dava ikame edildiği zaman dava mevzuu olan idari tasarrufla ihlal edilmiş bulunması iktiza eder. İleride vukuu melhuz herhangi bir zarardan ve menfaat ihlalden bahis ile iptal davası açılmasına Danıştay Kanunu'nun 23. maddesi hükmü müsait değildir" gerekçesiyle "Davacının çocuklarından birisinin

eğitimine ilişkin uygulamalarda bir diğer değişiklik 4 Ocak 1951 tarihli ve 80 sayılı Karar'la⁶⁸ gerçekleştirildi ve çocuklarının din dersi almasını istemeyenlerin okul idaresine dilekçe vermesi kuralı getirildi. Bu arada, hızlandırılmış imam-hatip kurslarının din adamı yetiştirmede yetersiz kaldığı gerekçesiyle, 13 Ekim 1951 tarihli ve 601 sayılı Müdürler Komisyonu Kararı ile 1951 yılı içinde Ankara, İstanbul, Adana, Isparta, Maraş, Konya ve Kayseri'de birer imam-hatip okulu açıldı.⁶⁹ 13 Ağustos 1956 tarihli bir İcra Vekilleri Heyeti Kararnamesi gereğince, Maarif Vekaleti tarafından 19 Eylül 1956 tarihinde ortaokulların da ilk iki senelik programına din dersleri katıldı.⁷⁰ Ayrıca, Yüksek İřlām Enstitüleri açılmasına karar verilerek, 10 Haziran 1959 tarihli ve 7344 sayılı Kanun'la⁷¹ kadroları düzenlendi.

1961 Anayasası din özgürlüğünü ayrıntılı bir biçimde düzenlemiş; ibadet, eğitim, dinsel düşünceleri açıklama ve dinsel inancı açıklamaktan kaçınma hakları açıkça benimsenmiştir. Dinsel gösteri hakkı ise Anayasa'nın toplantı ve gösteri özgürlüğüyle ilgili genel kuralları içinde tanınmıştır. Bunlara karşılık, sistemin dengelemesi olarak, din özgürlüğünün kötüye kullanılmasıyla ve din istismarıyla ilgili kurallar da Anayasa'da yer almıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı da, Genel İdare içinde anayasal bir kanun statüsüne sokulmuştur.⁷²

okulun birinci ve diğerinin nc sınıfında olduğu ve henüz Din Dersleri tedrisatına tâbi tutulmadığını" belirterek dava konusu işlemi iptal etmeyi reddetmiştir. Bkz. Devlet şurası Dava Daireleri Umumi Heyeti E. No: 951/86, K. No: 51/433 (Bu karar yayımlanmamıştır). İleri sürülen menfaat koşulunun gerçekleşmesi üzerine açılan ikinci davada verdiği 15 Mayıs 1953 tarihli kararında ise Danıştay, "Devlet şurası Kanunu'nun 23. maddesinin C bendi hükmüne göre, idari davaya mevzu itihaz edilecek idari tasarrufların, otoriteye müsteniden tesis edilmiş ve lazimlcira bulunmuş olması icabeder. Dava mevzuu olan Vekiller Heyeti kararı ise ilkokullarda ebeveyninin muvafakatine bağlı olmak ve ihtiyari bulunmak şartıyla din dersleri okutulabileceğini beyandan ibarettir. Binaenaleyh icra ve infazı ocuk velilerinin rızası ve muvafakine muallâk olan bir tasarruf, idari davaya mevzu olabilmek karakterini haiz olamayacağı" gerekçesiyle davanın reddine hükmetmiştir. Bkz. Devlet şurası Dava Daireleri Umumi Heyeti E.No: 952/186, K. No: 53/73 [Bu karar, *Danıştay Kararları Dergisi*, 58-60 (yıl 17: 1952-1953), 53-54'te yayımlanmıştır].

⁶⁸ Milli Eğitim Bakanlığı Yayın Müdürlüğünün 3005 sıra sayılı bu kararı için bkz. *T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi*, c.XIII, 625 (15 Ocak 1951), 143.

⁶⁹ 20 Haziran 1952 tarihli ve 5980 sayılı Milli Eğitim Bakanlığı Merkez Kuruluğu ve Görevleri Hakkındaki 2287 Sayılı Kanun'a Ek 2773 Sayılı Kanun'un 3. Maddesinde Değişiklik Yapılmasına ve 4926 Sayılı Kanun'a Bağlı (1) Sayılı Kadro Cetveline İmam-Hatip Okulları İçin Kadro Eklenmesine Dair Kanun'a da gerekli kadrolar ihdas edilmiştir. Bkz. *Dstr*, c.III, 33 (1952), 1613.

⁷⁰ Maarif Vekaleti Talim ve Terbiye Dairesinin 32321-1968-II sayılı ve 4286 sıra sayılı bu genelgesi için bkz. *T.C. Maarif Vekaleti Tebliğler Dergisi*, c.XIX, 921 (17 Eylül 1956), 147. Ortaokullara denk meslek okullarında okutulacak din derslerine ilişkin düzenleme için bkz. *T.C. Maarif Vekâleti Tebliğler Dergisi*, c.XIX, 935 (24 Aralık 1956), 184.

⁷¹ Maarif Vekâleti Kuruluğu Kadroları Hakkındaki 4926 Sayılı Kanun'a Bağlı Cetvellerde Yüksek İřlām Enstitüleri İçin Kadro Eklenmesine Dair Kanun. Bkz. *Dstr*, c.III, 40 (1959), 1323; *R.G.*, 16.6.1959-10232.

⁷² Tasarı'da bir "ek madde" olarak yer almış olan Diyanet İşleri Başkanlığıyla ilgili düzenleme, Temsilciler Meclisi'ndeki görüşmeler sonucunda 154. madde olarak kabul edilmiştir.

Osmanlı'da Batılılaşma hareketlerinin başlamasından sonra, kısa dönemler dışında, hep muhalefette olan “İslâmcılar”ın oluşturduğu önemli ilk siyasal örgüt olan MNP, küçük esnaf, tacir ve sanayici İslâmcıların örgütlenerek kendilerini ezen büyük sermaye düzenine karşı, İslâmi adalet ve eşitliği getirmek amacının ürünüdür.⁷³ MNP, 12 Mart 1971 askerî müdahalesinin ardından, 20 Mayıs 1971'de Anayasa Mahkemesi'nin ilgili kararıyla kapatıldı.⁷⁴ Bu tarihten itibaren günümüze kadar devam eden süreç zarfında MNP çizgisine benzer çeşitli partilerin kurulmasının ve zaman içinde anayasa yargısınca kapatılmasının tekrarlamasıyla Saadet Partisi oluşumuna kadar varıldığı söylenebilir.

1982 Anayasası'nın, dinsel konularda 1961 Anayasası'ndan farklı olarak getirdiği en önemli düzenleme, “Din ve Vicdan Hürriyeti” başlıklı 24. maddesinin üçüncü fıkrasında yer alan “din kültürü ve ahlak öğretimi”nin, ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasına katılmasıdır. Danışma Meclisi'nin hazırladığı tasarıda yer alan bu düzenleme, tasarımı gözden geçiren Milli Güvenlik Konseyi tarafından da yerinde görülmüş; dinin toplumda birleştirici bir öge olması görüşüyle, devlet denetiminde din dersinin okutulmasının zorunlu olduğu ancak içeriğinin din kültürü biçiminde olması gerektiği ifade edilmiştir.⁷⁵

1982 Anayasası'nda Diyanet İşleri Başkanlığı'na “Yürütme” bölümü içinde yer verilmiştir. Madde'nin gerekçesinde, Cumhuriyet'in hemen başlangıcından itibaren Genel İdare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığının yine aynı statüye bağlı kalmasının yerinde görüldüğü belirtilmektedir. 1961 Anayasası'ndan farklı olarak, “laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinmek” suretiyle özel kanununda gösterilen görevleri yerine getireceği öngörülmüştür. Böylece Diyanet

⁷³ MNP ile ilgili olarak bkz. Sarıbay 2004: 576-590.

⁷⁴ Milli Nizam Partisi'nin Kapatılması Hakkında Anayasa Mahkemesi Kararı, E.1971/1, K.1971/1 (Bkz. *Düster*, c.V, 11/1 (1972), s.28-85; *R.G.*, 14.1.1972-14072).

⁷⁵ Tutanaklar için bkz. “Tutanaklara Göre MGK'da Anayasa Tartışmaları”, *Cumhuriyet*, 27 Haziran 1987. Anayasa'da yer almasından önce, henüz Milli Güvenlik Konseyi döneminin sürdüğü Eylül 1981'de Hükümet, zorunlu din derslerine yönelik düzenlemeler için çalışmaları başlatmış; yaptığı konuşmalarda sık sık “laikliğe bağlı ve fanatik İslâmcılığa karşı” olduklarını belirten Evren, Hükümet'in kararını açıklarken bu kez, “Bu şekilde çocuklarımızın resmi olarak din eğitimi almaları sağlanacaktır ... Böyle bir uygulama laikliğe aykırı değildir” şeklinde beyanda bulunmuştu (Yabancı basında çıkan, bu konuyla ilgili bir haber ve yorumu için bkz. S. Cohen, “Turkey's new compulsory religious education provokes heated debate”, *Christian Science Monitor*, 22 Eylül 1981, 14). Mayıs 1990'da da Evren, kendisiyle yapılan bir söyleşi sırasında, “Biz (din derslerini) Anayasa'ya iyi niyetle koyduk. Kur'an kurslarının açılmasını önlemek için kurslar kapanır sandık” şeklinde bir ifade kullanmıştı (ilgili haber için bkz. *Cumhuriyet*, 2 Mayıs 1990, 18).

Kurumu anayasal olarak Türk milli kimliğini korumakla görevli kılındı.⁷⁶ 22 Nisan 1983 tarihli ve 2820 sayılı Siyasi Partiler Kanunu'nun 89. maddesinde de Diyanet İşleri Başkanlığının yerinin korunması düzenlenmiş; siyasi partilerin, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirmek durumunda olan Başkanlığın, Genel İdare içinde yer almasına ilişkin Anayasa'nın 136. maddesi hükmüne aykırı amaç güdemeyecekleri esası getirilmiştir.⁷⁷

3 Kasım 2002 genel seçimlerinde Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) %34,28 oy alarak 360 milletvekilliğiyle, 22 Temmuz 2007 genel seçimlerinde ise %46,58 oranında oy sağlamasıyla parlamentoda elde ettiği 342 sandalyeyle tek başına iktidara geldi.

Sonuç Yerine

İslâm dininin, din ile devlet işlerini ayırmak şöyle dursun, bunlarda tam bir kaynaşma getirdiği; bu dinin, insanların iç dünyaları kadar devlet içindeki davranışlarını da ulvi kurallara bağlamak amacı güttüğü bir olgudur. Bu nedenle, Türkiye'de devlet eliyle laikleştirmeye doğru atılmış adımlar, İslami kültüre doğrudan saldırı olarak algılanmıştır. Atatürk dönemi reformlarının bir kısmı doğrudan dinle ilgili görünmemekle birlikte, Osmanlı modernleşmesinden farklı olarak salt üstyapı kurumlarını değil, Türkiye toplumunu bütünüyle dönüştürme projesine sahip olan Cumhuriyetin kurucu kadrolarının başta alfabe olmak üzere çeşitli kültürel kodları yeniden yapılandırma amacının hukuksal araçlarıydı. Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran siyasi kadrolar, dini kişisel inanç âlemine itmeye çalıştı; ancak, Türkiye'nin özellikle kırsal nüfusu hatta kentsel nüfusunun bir kısmı üzerinde bu siyasa pek geçerli olmadı. Bu iki grupta dinin sürekliliği, onlar için İslâm'ın sadece bir inanç değil, aynı zamanda çok boyutlu işlevleri olan bir dizi toplumsal pratik niteliği taşımasına bağlı olarak okunabilir. Tekkelerin kapatılmasına rağmen dinsel ağlar ve muhafazakâr kesimlerin yaşam tarzları görünürlükten uzak bir şekilde sürdürüldü. Bu arada Türkiye 1950'lerden itibaren nüfus artışının yılda % 2-3 olduğu düzenli bir ekonomik gelişme yaşadı. Bu da

⁷⁶ "Diyanet'in görevi, sakıncalı İslami etkilere karşı, camiler ve zorunlu din dersleri aracılığıyla, ahlak, insan hakları ve vatandaşların devlete karşı yükümlülüklerini vurgulayan, 'doğru' ve Sünni bir İslamı yaymaktır." Hollanda Kamu Politikaları Bilimsel Kurulu 2007: 80.

⁷⁷ *Düstur*, c.V, 22/1 (1984), s.290; *R.G.*, 24.4.1983-18027.

şehirlerde iş edinme ortamı yarattı ve kırsal yerleşim bölgelerinden insanların büyük ilgisini çekerek kentlerdeki gecekondulaşma süreci başladı. Bu süreç içinde gerek Diyanet İşleri Kurumu ya da imam-hatip liseleri gibi kanallarla devlet; gerek dernek, vakıf gibi özel hukuk örgütlenmelerine sahip çıkan sivil toplum içi bazı kesimler dinsel gereksinimleri yönlendirme çabalarını karşılıklı sürdürdü. 1980’lerde iktidarda olan siyasi partinin siyasaları yakından incelendiğinde, İslâmi yaşam tarzının parçası olduğu kabul edilen toplumsal pratiklerin yeniden kurgulanması ve inşa edilmesi, ekonomik genişleme ve teknolojinin oldukça iyi bir biçimde bütünleştirilmiş olduğu görülebilir.

Böylelikle gerek yukarıda kısaca belirtilen iç dinamiklerle gerek dünyada süregelen yeniden yapılanmalarla⁷⁸ 1920’lerin koşullarından çok daha farklı bir ortamda bulunduğu kuşkusuz olan 2000’ler Türkiye’inde dinin hukuksal düzeyde iki üst anayasal ilke çerçevesinde ele alınması gerektiği kanısındayım. Bu ilkelerden biri temel hak ve ödevler arasında yer alan vicdan ve din özgürlüğü, diğeri de Cumhuriyet’in niteliklerinden biri olan laikliktir; öyle ki, gerçek anlamda demokratik toplum yaşamı, bu iki ilkenin toplumsal yaşama tam anlamıyla geçirilebilmesiyle gerçekleşebilir.

Bir inancın o ülkede yaşayanların çoğunluğunca benimsenmiş olsun ya da olmasın, özgürlük konusu olacağı, 1961 Anayasası’nın 19. maddesinde olduğu gibi 1982 Anayasası’nın 24. maddesiyle de kabul edilmiştir. Türk Ceza Kanunu’nun “Din Hürriyeti Aleyhinde Cürümler” başlıklı 175-178. maddelerinde Anayasa Mahkemesi’nin de katkısıyla 1987’de gerçekleşen değişikliklerle laik sistemin gerektirdiği dinsel inanç ve tapınma özgürlüğünün hiçbir din farkı yaratmaksızın devletçe korunması gerekliliği yerine getirilmiş olmaktadır. Öte yandan dinsel inanç özgürlüğü, inanmamayı da içeren bir özgürlüktür. Toplumdaki çeşitli grupların barış içinde yan yana yaşayabilmesi için, herhangi bir inancın inananların inançlarının gereğini yerine getirebilme özgürlüğü olduğu kadar aynı inancı paylaşmayanların günlük yaşamlarını sürdürmek hakkı bulunduğu kabul edilmesi şarttır.

Öte yandan laiklik, Bülent Ecevit’in bir demecinde kullandığı nitelemeyle Türkiye Cumhuriyeti için söylencedeki “Aşil’in topuğu” kadar yaşamsal önem

⁷⁸ “Ondokuzuncu yüzyılda yapılan ve akla dayandırılmış birçok kehanetin, kovalamaya çalıştıkları sözde kuruntulardan daha da yanlış olduklarının kavranışını yaşıyoruz. Laik liberaller ve sosyalistler dünyada daha güçlü bir iletişim ve evren hakkında daha güçlü bir bilimsel anlayışın egemen olacağına, ulusal ya da kabileci tutkuların ise giderek ortadan kalkacağına inanıyorlardı. Ama bu gerçekleşmedi. Bir “kabile”ye sahip olma gereksinimi her zamandan daha güçlü. Ulusal çatışmalar ortadan kalkacağına benzemiyor (...) Dahası, dinle ilgili rasyonalist kehanetlerin de yanlış olduğu anlaşıldı. Dinin ya da Tanrı’nın öleceğini sanmıyorum”. Kolakowski 1991: 20.

taşır.⁷⁹ Ancak sekülerleşmenin de tıpkı demokratikleşme gibi hukuki düzenlemelerle gerçekleştirilmesi, uygulanabilir bir yöntem olmakla birlikte, tepkileşimler göz önüne alındığında, en azından çok meşakkatli olacağı gözlemlenebilmektedir. Bir yandan, bazı dirençlere karşın Türkiye’de bir asrı aşkın uygulamalarıyla laik yaşam biçimine alışıldığı sosyolojik bir olgu gibi görünmektedir.⁸⁰ Öte yandan ilginç bir olgu, laikleşmenin paradoksal olarak dinsel canlanışın en azından üç anlamda önkoşulu olabilmesidir.⁸¹ Birincisi, herhangi bir dinsel topluluk laik bir ortamda üyelerinin ilgisini koruyabilmek için sürekli değişen şartlara kendini uyarlayabilmektedir. Öte yandan, dinsel yeniden canlanışlar genellikle bizzat laikleşmeye karşı bir tepki olarak doğar. Nihayet, laikliğin dinsel canlanma yaratmasının üçüncü bir dinamiği de dinsel hareketlerin laikleşmeyle ne denli bağlantılı olduğuna bağlıdır. Öyle ki çoğu zaman din, iktidar, etnik grup, sosyal sınıf, bölgesellik, ulusçuluk ve hatta Batı karşıtlığı gibi kavramların siyasal tercihlere olan etkileri birbirinden ayırt edilemez olabilir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin modernleşme sürecinde laikliği ön planda tutarak demokrasiyi zedelemiş olduğu, geniş halk kitlelerinin baskı altında tutulmuş olduğu bir gerçektir. Ancak günümüzde bir tehlike de yukarıda da örneklediği üzere, bir dini pratiğin ve onun ahlak kurallarının, resmî kurallara, devletin kurallarına dönüştürülmesinde yatmaktadır. Oysa günümüzün demokratik siyasal toplumu içinde çeşitli toplulukların eridiği bir kazan (melting pot) olmak yerine farklı grupların yan yana yaşamasıyla oluşmuş bir mozaiktir.

⁷⁹ İlgili niteleme dışında, içeriği bakımından katılmadığım bu demeç için bkz. Fikret Bila, “Din devleti kurmaya kalkarlar”, *Milliyet*, 10 Aralık 1989.

⁸⁰ Bu benimsenmenin örneklenmesi için bkz. Kıray 1981 ve Mardin 1990: 11.

⁸¹ Bu saptamaların esin kaynağı olan bir inceleme için bkz. Demerath, III 1991: 32 vd.

Kaynaklar

- Ahmad, F. (1991). Politics and Islam in modern Turkey. *Middle Eastern Studies*, 27 (1), 3-21.
- Akgündüz, A. (1990). *Osmanlı kanunnameleri ve hukuki tahlilleri I. kitap: Osmanlı hukukuna giriş ve Fatih devri kanunnameleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.
- Akgündüz, A. (1999). Osmanlı hukukunda şer'i hukuk-örfi hukuk ikilemi ve yasama organinin yetkileri, *İslami Araştırmalar*, 12 (2), 117-122.
- Akgündüz, M. (2002). *Osmanlı Devleti'nde şeyhülislamlık*. İstanbul: Beyan.
- Aktay, Y. (1999). *Türk dininin sosyolojik imkânı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Albayrak, S. (1990). *Türkiye'de İslâmcılık-Batıcılık mücadelesi*. İstanbul: Risale Yayınları.
- Alperen, A. (2003). *Türkiye'de İslam ve modernleşme*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Altun, F. (2004). M. Şemseddin Günaltay, Yasin Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce cilt 6: İslamcılık içinde* (160-173). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atatürk, M. K. (1934). *Nutuk*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Atatürk, M. K. (1945). *Söylev ve demeçler (TBMM ve CHP kurultayı'nda): 1919-1938*. İstanbul: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Balcı, B. (2005). *Orta Asya'da İslam misyonerleri: Fethullah Gülen okulları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (2006). *Religion and society: New perspectives from Turkey*. Ankara: Publications of Presidency of Religious Affairs.
- Barkan, Ö. L. (1945). Osmanlı İmparatorluğu teşkilat ve müesseselerinin şer'iliği meselesi, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XI (3-4), 203-224.
- Başgil, A. F. (2007). *Din ve laiklik* (9. bası). İstanbul: Kubbealti.
- Bener, E. (1964). *Görünmeyen muameleler (hizmetler – dış seyahatler ve bedelsiz ithalat) açıklanmalı notlu Türk parasının kıymetini koruma mevzuatı: 5. kitap*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Demirel, A. (1994). *Birinci Meclis'te muhalefet: İkinci grup*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demirel, Y. ve Konur, O. Z. (2002). *CHP grup toplantısı tutanakları (1923-1924)*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Dilipak, A. (1990). *Menderes dönemi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Dumont, P. (1986). Türkiye’de İslâm yenilik ögesi mi? (A. Gür, Çev.), *Türkiye Sorunları*, 163-176.
- Dursun, D. (1992). *Din bürokrasisi: Yapısı, konumu ve gelişimi*, İstanbul: İşaret.
- Fergan, E. E. (1949). Günaltay’ın başkanlığı ve akisleri programın laiklik kısmı hakkında mütalea. *Sebilürreşad*, II (29), 57-62.
- Georges-Gaulis, B. (1981). *Kurtuluş savaşı sırasında Türk milliyetçiliği* (C. Yazansoy, Çev.). İstanbul: Rado Yayınları.
- Gerber, H. (1994). *State, society and law in Islam*. Albany: State University of New York Press.
- Hassan, Ü. (2005). *Osmanlı: Örgüt-inanç-davranış’tan hukuk-ideoloji’ye* (5. bası). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Heyd, U. (1983). Eski Osmanlı ceza hukukunda kanun ve şeriat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 633-685.
- Hollanda Kamu Politikaları Bilimsel Kurulu (Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid) (2007). *Avrupa Birliği, Türkiye ve İslam* (Türkevi Research Center, çev.). İstanbul: Başlık Yayın Grubu.
- Huseyn, İ. (1990). Hilafet sonrası İslam’ın tarihsel bir incelemesi ve yeni bir İslami düzen arayışı: 1924-1969 dönemi. (*Crescent International*:16-30 Haziran 1988’den çev. M. K. Atalar), *İktibas* (Haziran), 32-34.
- Imber, C. (1997). *Ebu’s-su’ud: The Islamic legal tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- İnalcık, H. (1973). *The Otoman Empire: The classical age, 1300-1600* (N. Itzkowitz ve C. Imber, çev.). London: Weidenfeld and Nicholson.
- İnalcık, H. (2005). *Osmanlı’da devlet, hukuk, adalet* (2. bası). İstanbul: Eren.
- İz, M. (2003). *Yılların izi* (3.bası). İstanbul: Kitabevi.
- Kara, İ. (2008). *Cumhuriyet Türkiyesi’nde bir mesele olarak islam* (2. bası). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karaman, H. (2007). *İslam hukuk tarihi* (5.bası). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kırboğa, A. R., (1975). *İmam hatip okulları davası*. İstanbul: Milli Gazete Yayınları.
- Kubalı, H. N. (1973). *Türk devrim tarihi dersleri 1. kitap: Temel bilgiler*. İstanbul: Kutulmuş Matbaası.

- Küçük, H. (2003). *Kurtuluş savaşında Bektaşiler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Lewis, B. (1952). Islamic revival in Turkey. *International Affairs*, Ocak, 38-48.
- Madan, T. N. (1987). Secularism in its place. *The Journal of Asian Studies*, XLVI (4), 747-759.
- Mardin, Ş. (1975). "Center-periphery relations: A key to Turkish politics?", in Engin D. Akarlı - Gabriel Ben-Dor (Ed.), *Political participation in Turkey*. İstanbul: Boğaziçi University Publications, 7-32 .
- Mardin, Ş. (1983). İslâmcılık. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye ANSIKLOPEDISI*, c. VII, 1936-1940. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1998). Some notes on normative conflicts in Turkey. In Peter L. Berger (Ed.) *The limits of social cohesion: conflict & mediation in pluralist societies*, Boulder-Colorado an Oxford: Westview Press.
- Ortaylı, İ. (1995). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı* (3. bası). İstanbul: Hil yayınları.
- Ortaylı, İ. (2007). Osmanlı devletinde laiklik hareketleri üzerine E. Kalaycıoğlu – A. Y. Sarıbay (Ed.) *Türkiye’de politik değişim ve modernleşme* içinde (157-170). İstanbul- Bursa: AlfaAktüel.
- Öcal, M. (2003). *İmam hatip liseleri ve İlköğretim okulları* (2. bası). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Öke, Mim K. (2005). *Hilafet hareketleri* (3. bası). İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- Öz, B. (1989). *Kurtuluş savaşı’nda Alevi-Bektaşiler*. İstanbul: Can yayınları.
- Özbilgen, E. (1985). *Osmanlı hukukunun yapısı*. İstanbul.
- Özdenören, R. (2006). *Kafa karıştıran kelimeler* (7. bası). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Parla, T. (1991). *Türkiye’de siyasal kültürün resmi kaynakları: Atatürk’ün nutku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parmaksızoğlu, İ. (1966). *Türkiye’de din eğitimi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Poulton, H. (1997). *Top hat, gray wolf, and crescent*. London: Hurst&Company.
- Rustow, D. A. (1956). Politics and Islam in Turkey. In R. N. Frye (Ed.), *Islam and the West*. The Hauge. Mouton&Co., 69-107.
- Sarıbay, A. Y. (2000). Demokrasi ve İslam ilişkisinde Türkiye tecrübesi: Çok partili hayata geçiş. *İslam ve Demokrasi*. İstanbul. Ensar Neşriyat.

- Sarıbay, A. Y. (2004). Milli Nizam Partisinin kuruluşu ve programının içeriği. Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce cilt 6: İslamcılık içinde* (576-590). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Satan, A. (2008). *Halifeliğin kaldırılması*. İstanbul: Gökkuşbu.
- Tanör, B. (1987). İslâm ve demokrasi üzerine. *11. Tez*, 6 (Haziran), 169-191.
- Tunaya, T. Z. (1981). *Devrim hareketleri içinde Atatürk ve Atatürkçülük* (2. bası). İstanbul: Turhan Kitabevi.
- Tunçay, M. ve Özen, H. (1984). 1933 Darülfünun’un tasfiyesi. *Yeni Gündem*, 11, 16-19.
- Tunçay, M. ve Özen, H. (1984). 1933 Tasfiyesinden önce Darülfünun. *Yapıt*, 7, 5-28.
- Turan, N. S. (2004). *Hilafetin tarihsel gelişimi ve kaldırılması*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Ünsür, A. (2005). *Kuruluşundan günümüze İmam Hatip Liseleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat,.
- Widmann, H. (1981). *Atatürk üniversite reformu* (A. Kazancıgil ve S. Bozkurt, Çev.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Atatürk’ün Yüzüncü Doğum Yılı Kutlama Yayınları
- Yakut, E. (2005) *Şeyhülislamlık: Yenileşme döneminde devlet ve din*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yavuz, H. (1999). *Modernleşme, oryantalizm ve İslam* (2. bası). İstanbul: Boyut Kitapları.
- Yıldırım, R. (2004). *20. Yüzyıl İslam dünyasında hilafet tartışmaları*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Zubaida, S. (2000). Trajectories of political Islam: Egypt, Iran and Turkey, in D. Marquand – R. L. Netler (Ed.), *Religion and democracy* (60-70). Massachusetts: The Political Quarterly/Blakwell Publishers, Oxford ve Madlen.
- Zubaida, S. (2003). *İslam dünyasında hukuk ve iktidar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Zürcher, E. J. (1995). *Milli mücadelede ittihatçilik* (2. bası), (N. Salihoğlu, Çev.), İstanbul. Bağlam Yayınları.

Zürcher, E. J. & van der Linden, H. (2007). Kırılma hattını ararken: ‘Medeniyetler Çatışması’ kavramı ışığında Türk İslamının Türkiye’nin AB’ye katılımındaki Rolü. *in* Hollanda Kamu Politikaları Bilimsel Kurulu, (Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid) *Avrupa Birliği, Türkiye ve İslam* (Türkevi Research Center, Çev.) (111-225). İstanbul: “başlık” Yayın Grubu.

SOSYAL HAYATTA TASAVVUFUN YERİ

Prof. Dr. Mustafa KARA*

Değişmiş çeşm-i rindan çeşni-i mey değişmiştir
 Tarabgâh-ı cihanda nağme-i hey hey değişmiştir.
 Hulasa bence şimdi kıble-i ruhum Muhammed'le
 Huda-yı lemyezelden maada her şey değişmiştir.

Ayaşlı Şâkir Efendi

Değişimi ister 1839'da ister 1909'da isterse 1919'da başlatalım, bizim toplumumuzun bir meselesi de dinî hayat ve buna bağlı olarak tasavvufî hayat ile ilgili olacaktır. İster Tanzimat Fermanı'na ister II. Meşrutiyet metinlerine isterse İstiklal Harbi'nin temel mesajlarına bakalım, din ve devlet, hilafet ve siyaset, cami ve tekke iç içedir. Bu kurumları birlikte ele almadan birini veya birkaçını yok sayarak yapılan bütün tahlil ve değerlendirmeler eksik kalmaya mahkum olacak ve bizi gerçekle yüz yüze getiremeyecektir.

Din esasen insanın bedeninden çok ruhuyla ilgili olduğu için bu ilahî kurumun yaşadığı her toplumda mistik ve derunî hareketler, bir başka ifade ile tarikatlar ve tasavvufî ekollerin olması kaçınılmazdır.

Evet, din insanın kalıbını değil kalbini esas alır. Tasavvuf da bir kalp ve gönül eğitiminin adıdır. Bundan dolayı tasavvufî zevk insanın yaşama ve düşünme hayatının her safhasını derinden etkileyen ve yönlendiren bir mekanizmaya sahiptir.

Osmanlı toplumunda herkes değilse bile nüfusun mühim bir kısmı bu kültürle en azından tanışık ve barışıktır. Bir tarikata mensup değilse de bu hayatla ilgili bazı bilgilere sahiptir, bu kültürün temel terimlerine aşinadır.

Yaratılış itibarıyla mistik kabiliyet, arayış ve tecessüsleri olan bir insanın mesleği ne olursa olsun dönüp dolaşıp geleceği yer dergâhtır. Dergâh "derya"sından ise herkes elindeki "kap" kadar su alabilir.

* Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Bir dergâha mensup insanlar arasındaki ilişkiler gönül dostluğuna dayandığı için toplumun dirlik düzeni açısından fevkalade önemlidir. Bunun için toplumumuzu anlamak, onlara hitap etmek ve onlarla diyalog kurmak isteyenler mutlaka dervişleri hesaba katmak durumundadırlar. Aksi hâlde projelerinin bir ayağının eksik kalması mukadderdir.

Yeniçerilerle olan gönül bağı sebebiyle çok sert bir şekilde Bektaşilik üzerine giden Sultan II. Mahmud diğer tarikat mensuplarıyla, özellikle Mevlevîlerle çok yakın ilişkiler içinde olmuştur. Kendine has bir politikanın sahibi Sultan II. Abdülhamid döneminin meşhur sufilerinden Esad Erbili, Ahmed Muhyiddin Efendi, Ahmed Hüsameddin Efendi gibi şahsiyetleri sürgüne gönderirken, ülkenin değişik bölgelerinde yaşayan Şeyh Zafir Medenî, Ebu'l-Huda gibi sufileri başkente davet etmiştir.

Osmanlı toplumunun yapısını yakından tanıyan Mustafa Kemal'in, 1919'da harekete geçtiği zaman yaptığı ilk işlerden biri Anadolu'nun muhtelif yerlerinde hizmet veren şeyh efendilere mektup yazmasıdır (Bk. Nutuk, c. III). Çünkü onların "olur"u ve desteği olmadan toplumu "kıyam"a sevk etmek mümkün değildir.

23 Nisan 1920'de açılan TBMM, bir tarikat kurucusu olan Hacı Bayram-ı Veli'nin türbesini ziyaretle işe başlamış, Meclis'in başkan vekilliklerine Konya Mevlana Dergâhı postnişini Abdülhalim Efendi ile Hacı Bektaş Dergâhı şeyhi Cemaleddin Efendi seçilmesi bir tesadüf değildir.

Şimdi ilk sorumuzu soralım:

1924'te Diyanet İşleri Başkanlığı kurulurken cami ve mescitlerle birlikte tekke ve zaviyelerin yönetimini de bu kuruma bırakan Cumhuriyet hükümeti bir yıl sonra tekkeleri kapatma kararını nasıl alabilmiştir?

Bu soruya doğru cevap verebilmek için şu hususların hatırlanması gerekir:

1. Tasavvufi hayat ve düşüncenin bazı yorum ve uzantılarının tartışılması her dönemde söz konusu olmuştur. Fakat mezkur tartışmalar bu kapıyı kapatmak için değil söz konusu potansiyeli "çizmeyi aşmadan" geliştirme ve yaşatmaya yönelik olmuştur.
2. II. Meşrutiyet döneminde ilk defa çok az sayıda bir gazeteci ve yazar grubu, dinî ve ilmî hayatın iki unsuru tekke ve medreselerin kapatılmasından söz etti. Onlara göre Osmanlı'nın ayak bağı bu Ortaçağ kurumlarıdır ve bunlardan kurtulması gerekmektedir.

3. Aynı yıllarda devlet Meclis-i Meşayih adıyla daha önceki yıllarda kurulan üst kurumu reorganize ederek tasavvufî hayatın kalitesini yükseltmenin yollarını aramış ve bir dizi yönerge ile bunun önünü açmıştır.
4. İstiklal Harbi'nin cereyan ettiği yıllarda ve 1920-1925 yılları arasında TBMM Zabıtlarında tekke ve dervişlerle ilgili herhangi bir menfi tavır görülmemektedir.
5. Fakat 1923'te başlayan ve gittikçe güçlenen Meclis içi ve Meclis dışı muhalefetin Doğu'da bir halk hareketiyle patlak vermesi bütün dengeleri alt üst etmiş, küçük bir azınlığın fikri öne çıkma imkânı bulmuştur.

Şeyh Said olayıyla birlikte bin yıldan beri olmayan bir şey oldu. Toplumun en itibarlı kurumlarından biri olan tekkeler aleyhinde sesler yükselmeye, en itibarlı şahsiyetler arasında yer alan müridler aşağılanmaya, en sevimli kelimelerden biri olan tarikatlar nefret duygularıyla anılmaya başlanmıştır. Cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal, 1925'te ilk defa tekkelerin aleyhinde beyanat verdi: "Efendiler ve ey millet! İyi biliniz ki Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müridler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru ve en hakiki tarikat, tarikat-ı medeniyedir." (Kastamonu 30.08.1925) Üç ay sonra 677 sayılı kanun çıktı. Tasavvufî eğitimin merkez kurumu tekkelerle birlikte türbeler de kapatıldı.

O günden beri tasavvuf ile ilişkilerimiz, tasavvuf kültürü ile alışverişlerimiz ikili bir manzara arz etmektedir. Çok iyi olan bir şey bir anda çok kötü oldu. Çok önemli olan bir şey kısa sürede çok önemsiz oluverdi. Tek partili siyasi otoritenin çok sert tedbirler almasına bağlı olarak herkes söylemini değiştirmek zorunda kaldı. Zikir meclislerinde dinî vecd ve coşkunun zirvesini yaşayan dervişler kendi kabağuna çekilmek zorunda kaldı. İlim, irfan ve sanatın hâmisî olan dergâhlar ölüm sessizliğine gömüldü. İhya gecelerinde yanan kandillerin ışığı söndü, aşure günlerinin hüznü yok oldu.

İkinci sorumuz şöyledir:

Osmanlı döneminde yetişen ve 1925 ile birlikte işi ve mesleği illegal duruma düşen şeyh efendiler ne yaptılar? Bu soruya kısaca "Çok zor durumda kaldılar." diye cevap verelim ve açalım.

1. Şeyh efendilerin bir kısmı karara itiraz etmedi. Bunun da bir "tecelli" olduğunu düşündü ve köşesine çekildi.
2. Bazı dervişler tasavvufî hayattaki çöküşe bakarak meslektaşlarını tenkit etti. "Kusur bizdedir, başkasında değildir." şeklinde düşündü ve "hikmet-i

hükümet” anlayışına sığındı. Konya Mevlana Dergâhı son postnişini Veled Çelebi İzbudak şöyle düşünüyor:

Hak ehli olunca içimizden mefkûd
Cahiller edince arş-ı irşada suud
Beyhude figan etmeyelim, layıktır
Dergâhlarımız boş idi oldu mesdûd

3. Tekke şeyhlerinin bir kısmı kararın doğru olmadığını yakın çevresine söyledi fakat ortamın müsait olmaması sebebiyle bu düşüncesini seslendiremedi. Konuyla ilgili yazdıklarını yayımla(ya)madı. Bursa Mısrî Dergâhı son şeyhi Şemseddin Ulusoy’un şu mısraları ilk defa yayımlanmaktadır:

Zikr-i cehriden bizi menettiler olduk hazîn
Gözlerimiz oldu gıryan ya resulallah meded

Tekyemiz mesdûd manen maddeten oldu harab
Terk olundu zikr-i Yezdan ya resulallah meded

Tekyeler sed türbeler bend hep soyuldu câbeca
Evliyalar oldu pinhan ya resulallah meded

*

Meclis-i zikr-i Hudada bülbül idim sad diriğ
Sededildi tekye, beni zâr zâr etdi hayf

*

Tekyeler mekteb-i irfan idi mesdûd oldu
Nazar-ı halkda meşayih ise merdud oldu

Halkı irşad ile me’lûf idi şeyhler evvel
Şimdi nâdan cühelâdan diye ma’dud oldu

*

Tekyeyi sed zikr-i cehriden bizi men ettiler
Nar-ı mahrumiyet ile işte biz yandık yetiş

Üç sene oldu tahammül eyleyüb sabreyledik
Sabrımız bitti efendim âh ki usandık yetiş

*

Enbiyanın evliyanın gavs u aktab hurmeti
 Tekyemizi et küşad ya rabbi çok baktık yetiş
 *
 Emr-i takdir ile seddoldu tekâyâ sad diriğ
 Menolundu zikr u tevhidin Hudaya sad diriğ

4. Bazı sufiler de “yasak bölge”ye girmeden farklı bir formatla gönül sohbetlerini yapmaya devam etti. “Bütün kâinat dergâhtır.” tezinin gereğini yaptı. Üsküdar Mevlevîhanesi’nin son şeyhi Ahmed Remzi Dede’nin mısraları bu görüşe işaret ediyor:

Görmeyen çeşm-i basiretle vücûd-i vahdeti
 Zâkir ü mezkûru bilmez zikr olmaz âşinâ
 *
 Âsumândır kubbesi hem ahteran kandilleri
 En ziyâ-bahşâ kanâdîl güneşle mâhdır
 *
 Seddolunmakla tekâyâ kaldırılmaz zikr-i Hak
 Cümle mevcûdât zâkirdir cihân dergâhdır

O günlerden beri tasavvuf toplumumuzda hem var hem yok. Mutasavvıflar hem var hem yok. Dergâhlar hem var hem yok, tarikatlar hem var hem yok...

Dinî-tasavvufî kültür tabir caizse toplumun genlerine nüfuz ettiği için bunun kanun ve yönetmelik gibi harici müdahalelerle yok edilmesinin mümkün olmadığı görüldü. Belki ad değiştirerek yeniden tezahürü söz konusuydu. Fakat Şeyh Said olayından beş sene sonra patlak veren Menemen olayı sebebiyle alınan sert tedbir ve tehditlerden dolayı kısa bir süre de olsa “sessizlik” görüldü. Alenî değil kalbî protestolar devam etti.

Bir müddet sonra dergâhların bıraktığı büyük “boşluk” ortaya çıktı. Bu boşluğu doldurmanın yolları arandı. Ve bulundu: Halk Evleri. 19.02.1932. Bazı tarih kültür konularında yararlı işler yaptıysa da Halk Evleri’nin tekke ve zaviyelerin gördüğü esas görevi yerine getirmesi mümkün değildi.

Bir müddet sonra mutasavvıfların bıraktığı büyük “boşluk” ortaya çıktı. Bu boşluğu doldurmanın yolları arandı ve bulundu. “Türk” kelimesini kullanarak onları anlatan kitaplar yayınlamak:

1. Son Asır Türk Şairleri, İbnülemin M. Kemal 1930-1942
2. Türk Tefekkür Tarihi, Hilmi Ziya Ülken 1933

3. Türk Şairleri, Sadeddin Nüzhet Ergun 1936
4. Türk Ahlakçıları, Mehmed Ali Ayni 1939
5. Türk Maarif Tarihi, O. Nuri Ergin 1939-1943
6. Kolonizatör Türk Dervişleri, Ö. Lütfi Barkan 1942

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'ın yazarı Fuat Köprülü'nün danışmanlığında yapılan Abdülbaki Gölpınarlı'nın mezuniyet tezi *Melamîlik ve Melamîler* de bu silsileye dahil olabilir (İstanbul 1931).

Bir müddet sonra tasavvuf klasiklerinin bıraktığı büyük “boşluk” ortaya çıktı. Bu boşluğu doldurmak için 1938'in son günlerinde tasavvufî kültüre âşinâ olan Millî Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in “Şark Klasikleri” başlığıyla bazı tasavvufî eserleri yayımlaması için kolları sıvaması gerekiyordu:

1. Mesnevi, Mevlana
2. Fususu'l-Hikem, İbn Arabî
3. Hikem-i Ataiyye, İbn Ataullah
4. Risale, Kuşeyrî
5. Menakıbu'l-Arifin, Eflâkî
6. Gülşen-i Râz, Şebüsterî
7. Munkız, Gazalî
8. Leme'at, Fahreddin Irakî
9. Mantıku't-Tayr, Attar
10. Gülistan, Sâdî

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır tarafından kaleme alınan tefsirin 1935'te, Ahmed Naim ve Kamil Miras'ın yaptığı Buharî tercümesini 1938 de, İslam Ansiklopedisi'nin tercümesinin 1941'de, Mehmet Zeki Pakalın'ın üç ciltlik Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü'nün 1946 yayımlanmaya başlaması da din ve tasavvuf kültürü açısından önemlidir.

Tasavvufî hayat 1925-1945 yılları arasında en sıkıntılı dönemini yaşarken söz konusu zaman diliminde Genel Kurmay Başkanı olan Fevzi Çakmak'ın Nakşibendi Şeyhi Küçük Hüseyin Efendi'ye mensup bir mürid olması dikkat çekici bir olaydır. Mareşalin kabri Ankara'da Devlet Mezarlığı'nda değil Eyüp sırtlarında müşdidinin yanı başındadır. Bir dönem Başbakan olarak görev yapan Necmeddin Erbakan'ın da bir başka Nakşi şeyhi Mehmed Zahid Kotku'ya mensup olduğunu herkes biliyor ama resmen hiç kimse bilmiyor!

Sıra üçüncü soruda:

Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına

Fevzi Çakmak veya Necmeddin Erbakan'ın söylemesi gereken şu cümleyi 1980'li yıllarda niçin tarikata mensup olmayan bir başbakan, Bülent Ecevit söyledi: "Tarikatlar serbest olmalıdır." Üçüncü soru şöyle de sorulabilir: Niçin tarikatların din ve vicdan hürriyetinin ayrılmaz parçası olduğunu Hukuk ve İlahiyat Fakültelerinde görevli olanlar söyleyemiyor da başka kurumlarda bulunanlar seslendirebiliyor?

1946'da çok partili hayata geçiş, toplumun bir nefes almasına vesile olduysa da meseleyi bütünüyle çözemedi, bazen daha karmaşık hâle getirdi. Tabii hürriyetler ile kanuni yasaklar arasında bocalayan insanlarda bir nevi takiyye duygusu oluştu. Tasavvufi hayata girmek isteyenler bunu dillendiremiyor, mürşid aramak isteyenler bunu söyleyemiyor veya mürşide intisap edenler bunu gizlemek zorunluluğunu hissediyor. Din ve vicdan hürriyetiyle çelişen bu durum sebebiyle birçok insan "tarikat ayini" yapmaktan karakollarda, mahkemelerde, hapisanelerde süründü. Bu baskı bazı insanları iki yüzlülüğe, iki yüzlülük taassuba, taassup da tahammülsüzlüğe sevk etti. Yöneticiler ise sürekli olarak "Türkiye'ye mahsus özel şartlar" dipnotunu düşerek uluslar arası anlaşmalarda kendini teselli etmenin yollarını aradı.

Söz konusu "puslu" havadan istifade etmek isteyen bazı "açık gözler" ise mürşidliğe soyunarak bu taassubu zirveye taşıdı, kitleleri serabın parıltısına doğru koşturdu. Bir kısmı şehvetin bir kısmı şöhretin bir bölümü de servetin kurbanı oldu. Karşı taraf da bunlara şöyle seslendi:

*Minareye çıkıp bize bağırma
Haberimiz vardır sağır değiliz
Sen kendini kayır bizi kayırma
Allah'la biz ayrı gayrı değiliz*

Âşık İbretî

Tekke ve tarikatların lehine söz söylemenin en zor olduğu günlerde bu cesareti gösteren şahıs 1883-1961 yılları arasında yaşayan Malatyalı Osman Nuri Ergin'dir. 1936'da neşrettiği *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı* ile 1939-1943 yılları arasında yayımladığı 5 ciltlik *Türkiye Maarif Tarihi*'nde konumuzla ilgili kayda değer bilgiler vardır.

1902 Edirne doğumlu olan Prof. Dr. Ömer Lütfi Balkan, 40 yaşında iken Vakıflar Dergisi'nin 1942'de çıkan II. sayısında yayımladığı makale ile akademik dünyanın önüne konumuzla ilgili çok zengin bir malzeme sunmuştur. Arşiv belgelerine dayanan ve kısaca "Kolonizatör Türk Dervişleri" olarak bilinen

makalenin tam adı şöyledir: “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri”

1950’li yıllarda İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası’nda Abdülbâki Gölpınarlı’nın Fütüvvet Teşkilatı’yla ilgili olarak yayımladığı inceleme ve makaleleri de unutmamak gerekir.

1961 Anayasası ise tekkeleri ve türbeleri kapatan 677 sayılı kanunun da aralarında bulunduğu “Devrim Kanunları”nı tartışmayı yasakladı ve bunların Anayasa’ya aykırı olduğunu düşünmek ve teklif etmenin yollarını kapadı. Aynı madde 1982 Anayasası’nda da muhafaza edildi. Yakın tarihlerde gündeme gelen Alevî-Bektaşî açılımının önündeki en büyük engellerden biri de bu Anayasa maddesidir.

Son elli yılda Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bu maddenin tahakkümü altında kaldığının en açık belgesi, -bırakınız savunmayı- tasavvuf ve tarikatlarla ilgili aydınlatıcı ve bilgilendirici bir eser yayımlanmamıştır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi altmışlı-yetmişli yıllarda benzer bir tavır sergilemiştir. “Fincancı katırlarını ürkütmemek” anlayışı giderek dindar insanları ürkek hâle düşürmüştür.

Makas gittikçe açıldı. Müsamaha denince akla gelen bir sistem bağınazlıkla özdeşleşti. Çelişkiler çelişkileri kovaladı. Tasavvuf büyükleri “büyük” olarak kabul edildi. Mevlana öne çıktı, Mevlevîlik gerilerde kaldı. Hacı Bektaş-ı Velî öne çıktı, Bektaşîlik arkalarda kaldı. Tekkeleri kapatan CHP’nin genel başkanı, aralık ayında Konya’daki Mevlana törenlerine, ağustos ayında Nevşehir’deki Hacı Bektaş programlarına katıldı, konuşma yaptı. “Bizim aydınlanma yüzyılımız XIII. yüzyıldır” dedi.

Tarikat, mürid, tekke ve şeyh kelimelerini kullanamayan yeni bir literatür gelişmeye başladı. Tarikat yerine cemaat, tekke yerine vakıf, şeyh yerine efendi, kanaat önderi, mürid yerine talebe, ihvan terimleri yaygınlaştı.

Tarikatların resmen yasaklanması dinî sembollere hakaret etmek isteyenlere yeni bir kapı açmış oldu. Dine saldırmak isteyenler şeriata, tasavvufa yüklenmek isteyenler tarikata hakaret etmeye başladı. Siyasi partiler “ne şeriat ne darbe” pankartı asarken aynı zihniyet, gençlerin kaldığı yurtları “tarikat yuvaları” diye isimlendirmekten çekinmedi.

Son elli yılın en büyük problemi ise yetkisiz ve yetersiz şahsiyetlerin şeyh olarak görülmesidir. Denetim mekanizması olmadığı için bunun önüne geçmek de mümkün olamamaktadır. Mistik yaratılışlı insanların bir arayış içinde olmaları çok

tabiidir. Bu arayış illegal bir dünyanın karanlık ve tehlikeli labirentlerinde yapıldığı için kimin neyi nasıl aradığı da pek bilinmemektedir. Dolayısı ile saf ve samimi niyetlerle tasavvufî hayatın güzelliklerinden nasiplenmek isteyen insanların gerçekten bir mürşid-i kâmil ile karşılaşması ve ona intisab etme şansı çok azdır. Çünkü bu anlamda mürşid azın azıdır.

Son yarım yüzyılda müsbet olarak değerlendirilebilecek bazı gelişmeler de olmuştur.

1. İlahiyat fakültelerinde tasavvuf adı ile bir ana bilim dalının olması bunların başında sayılmalıdır. Sayıları yirmiyi geçen söz konusu fakültelerde lisans, yüksek lisans ve doktora seviyesinde incelemeler yapılmakta ve yayımlanmaktadır. Bazı edebiyat fakültelerinde de konumuzla ilgili değerli çalışmalar yapılmıştır. Tasavvuf kültürünün aleyhinde kitap yazan ilahiyat profesörlerinin yanında Esad Coşan gibi postnişin profesörler de olmuştur.

2. Arapça ve Farsça olarak kaleme alınan Tasavvuf klasiklerini Türkçeye tercüme etme faaliyetleri devam etmektedir. Batılı müsteşriklerin bazı eserleri de dilimize çevrilmiştir. Bunların en önemlisi Annemarie Schimmel'in İslam'ın Mistik Boyutları isimli eseridir.

3. İlahiyat fakülteleri ile birlikte bazı sivil toplum kuruluşları da ulusal ve uluslar arası ilmi toplantılar tertip etmekte, kitap ve dergi yayımlamaktadır. *Tasavvuf* isimli hakemli dergi ise 10. yılını tamamlamıştır.

4. İstanbul Üniversitesi'nde yetişen 3 merhum akademisyenin konu ile ilgili çalışma, değerlendirme, tahlil ve tenkitlerini unutmamak gerekir: Sabri Ülgener, Amiran Kurtkan, Erol Güngör.

Zihniyet ve Din ana başlığı, "İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı" alt başlığı ile 1981'de yayımlanan Sabri Ülgener'in eseri, iktisadi hayattaki durgunlukla din ve tasavvuf kültürü arasındaki bağı bulmaya çalışan ciddi bir araştırmadır. Gümüşhanevi dergâhı şeyhi İsmail Necati Efendi'nin torunu, İstanbul müftüsü Fehmi Efendi'nin oğlu olan Ülgener, konuyu tahlil ve tenkit ederken pek çok doküman kullanmış Melâmiliğe ayrı bir yer vermiş fakat konu ile ilgili son cümleyi söylemek için iktisat tarihi araştırmacılarını göreve davet etmiştir. "Batı'da manastır, bizde tekke düzgün ve düzenli çalışmanın ilk merkezleri sayılır." diyen Ülgener 1983'te vefat etmiştir.

Aynı fakültede sosyoloji dersleri okutan Âmiran Kurtkan isim vermeden Ülgener'i tenkit eder. O, iktisadi hayatta ortaya çıkan çöküntüyü tasavvufî yorumlara bağlamanın doğru olmadığı, aksine iktisadî daralmaların tasavvufun

yanlış yorumlanmasına zemin hazırladığı kanaatindedir. Ülgener yerli Osmanlıca kaynakların yanında sık sık Max Webber'e atıfta bulunurken Kurtkan'ın (ö. 2005) temel kaynağı ise tevhîd/vahdet-i vücûd düşüncesini terennüm eden Niyazî-i Mısrî'nin Divanı'dır (Kurtkan, 1985, s. 435-437). Laikliğin birleştirici yönünün ihmal edildiğini söyleyen Kurtkan tekke ve zaviyelerin kapatılmasını – fonksiyonlarını yitirdiklerini söyleyerek- doğru bulmakta, modern düşünce ile İslâm düşüncesi arasındaki paralelliği ortaya koyduğu için Cumhuriyet inkılaplarını müspet olarak değerlendirmektedir (Kurtkan, 1985, s. 511).

Erol Güngör'ün İslam Tasavvufunun Meseleleri (1982) isimli eseri üzerinde ise genişçe durmak gerekir. Kitabın yayımlanmasından bir sene sonra vefat eden yazar, önsözünde şöyle diyor: “Bu kitap tasavvuf hakkında bir bilgi kitabı değildir. Tasavvufun temel bilgilerini edinmek isteyenler bu konuda yazılmış yerli ve yabancı kaynaklara başvurabilirler. Bizim yaptığımız iş adeta imân mevzuu gibi ağızdan ağza gezen veya kitap, dergi, gazete satırlarında görülen birçok şeyler hakkında bazı sualler sormak ve bu suallere cevap aramaktır. Kısacası, burada tasavvufun meseleleri tartışılmaktadır. Ümit edilir ki ilgili ve yetkili kalem sahiplerinin tenkitleriyle bu meseleler daha ileri seviyede bir vuzuh kazansın.”

Cumhuriyet devrinde yetişen en önemli ilim adamlarından biri olan Erol Güngör'ün İslâm'ın Bugünkü Meseleleri isimli eserinden hemen sonra *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*'ni neşretmesi tasavvuf tarihi araştırmaları açısından önemlidir. Meselelere kendi zaviyesinden, sosyal-psikoloji açısından bakan Güngör'ün metni, hemen belirtelim ki Ülgener gibi “sıkı” değildir.

“Büyük sûfiler daha çok Hanbelî mezhebindedir (Güngör, 1982, s. 195)” gibi yanlış tespitlerin olmasının yanı sıra tezat şeklinde görünen ifadeler de vardır. Şimdi kitabın muhtelif sayfalarında yer alan şu cümleleri okuyalım:

“İşte bu yüzden İslâmcı genç kitlelerin sahip buldukları büyük potansiyeli, tasavvuf girdabında heba etmeleri tehlikesine karşı uyanık olmak zorundayız (Güngör, 1982, s. 219).”

“Tasavvuf hareketleri, çoklarının zannettiği gibi İslâm cemaatinin sefalete veya ahlakî gevşekliğe düşmesine sebep değildir. Daha ziyade böyle hâllere bir tepki olarak doğmuş veya kuvvetlenmiştir (Güngör, 1982, s. 217).”

“Mazide sufi tarikatlarının böyle bir fonksiyonu yerine getirecek yerde, çok defa müslümanları dünya işleri konusunda ataletle sevk ettiğini itiraf etmeliyiz (Güngör, 1982, s. 218).”

“İşte İslâm’da sufi hareketi, insanı her anında Allah’ın huzurunda bulunmaya alıştırmakla, onun gerçek manada müslüman olmasına büyük bir yardım yapmaktadır. Nihayet mutasavvıfların insanın içine tuttıkları ışık, dışarıyı tamamen ihmal etmeye yol açmış olsa da bize kendimizi tanıtmaya bakımından fevkalade faydalı neticeler doğurmuştur (Güngör, 1982, s. 208).”

“Onlar bizim sanatımıza, edebiyatımıza olduğu kadar dinî düşüncemize de zenginlik getirmişlerdir. Onları yok farzetmek, bizim kültür mirasımıza büyük bir darbe indirmek manasına gelir (Güngör, 1982, s. 207).”

“Burada İslâm mistisizmi ile Hıristiyanlıktaki mistisizm arasındaki temel farklardan birinin iki değişik vecd hâline yol açtığını görüyoruz. Gerçekten İslâm mistisizmi pasif olmaktan ziyade aktif tarafla dikkat çekiyor (Güngör, 1982, s. 156).”

“İşte sufilik siyasî-iktisadî çöküntünün bir sonucu değil fakat bu çöküntüye karşı bir reaksiyondur. Sufilerin böyle bir çöküntüye sebep oldukları tezi hiç müdafaa edilemeyecek kadar çürük olduğu için onu ele almıyoruz. Asıl mesele, çöküntü ile tasavvuf arasındaki öncelik-sonralık farkını doğru bir şekilde değerlendirmektir. Buradaki ince farka çok dikkat edilmelidir. Bir şeyin sonucu olmakla, bir şeye reaksiyon olarak ortaya çıkmak, birbirinin aynı değildir. Sonuç, sebebe nispetle daha pasiftir (Güngör, 1982, s. 193).”

“Bizim kültürümüzün büyük simalarının pek çoğu mutasavvıflardır dersek mübalağa etmiş olmayız. Bugün hangi Türk’e Mevlânâ Celâleddin’dan, Yunus’tan, Hacı Bektaş’tan, Hacı Bayram’dan bahsedilse derhal büyük bir saygı duygusu uyanır.... Bu insanlar gerçekten Türk kültürünün seçkin şahsiyetleridir (Güngör, 1982, s. 198).”

“Tasavvufun İslâm kültürüne yaptığı en büyük menfi tesir, en kaliteli zihinleri, en parlak zekâları, kültür hayatımızın dışına çekmesi ve onları kısırlığa mahkûm etmesi olmuştur (Güngör, 1982, s. 199).”

“Bu haliyle tasavvuf bizim medeniyetimizin çok kıymetli bir parçasını teşkil eder (Güngör, 1982, s. 220).”

Söz konusu eser ile ilgili olarak söyleyebileceğimiz son cümle şudur: Günümüz tasavvuf hareketleri için önemli tespitleri tartışmaya açan bu eserin soğukkanlı bir şekilde tahlil ve tenkit edilmesi bu iki konuya çok önem veren müellifin de ruhunu şâd edecektir.

Sonuç

1) Dinin olduğu her yerde mistik hareketler de vardır. Bir başka ifadeyle tarikatı olmayan bir din yoktur. Tarikatlar dinî hayatın vazgeçilmez unsurlarıdır. Ortadan kaldırılması mümkün değildir.

2) Mistik hareketler gönül/his merkezli olduğu için titiz davranılmadığı zaman bu hareketlerin süratle “çizgi dışı”na kayabilme, “çizmeden yukarı” çıkabilme özelliği vardır.

3) Mistik hareketler, yaratılışı bu “yol”a müsait olanlar için “olmazsa olmaz” bir özellik taşıdığından tamamen “kendine buyruk” bir yol izlemesi çıkar yol olmadığı gibi bu hareketleri yasaklamak da çare değildir.

4) Şeyh Bedreddin’in idam edilmesinden sonra Bedreddiniler üzerinde, Hamza Bali’nin idamından sonra Melâmîler üzerinde, 1826’dan sonra Bektaşîler üzerinde kurulan sert baskılar bu hareketleri tarih sahnesinden silemediği gibi Şeyh Sait ve Menemen olayından sonra tasavvufî muhitlere olan bakış da bu kaideyi bozmamıştır.

5) Bu uçlardaki “gezinti”leri önlemek için ilim irfan sahipleri ile yöneticilerin sağlıklı diyaloglar kurması konjoktürel şartları soğukkanlı bir şekilde tahlil etmesi gerekir.

Bir asra yaklaşan bu “yasakçı” tavrın neticelerine tekrar bakalım:

Tasavvufî hayatın illegal oluşu toplumun bir kesimini ikiye bölmeğe sevk etti. Gönül adamlarının sesi ile kanun adamlarının sesinin çelişmesi din ve vicdan hürriyetini temelinden sarstı. Karşılıklı güvensizlik ortamını teşvik etti. İçinde mistik boşluk hissedenler bunu farklı yollardan gidermeye çalıştı. Yasak olmayan “meditasyon” teknikleriyle susuzluğunu gidermeye çalıştı. Yabancı kültür seansları meşru, yerli kültürün halkaları gayr-ı meşru oldu. Söz konusu yasakların en tehlikeli neticesi ise -denetim mekanizması ortadan kalktığı için- sahte şeyhlerin süratle çoğalması ve fırsatı ganimet bilerek boş kalan meydana istedikleri gibi at oynatabilmeleri şeklinde tecelli etti.

Bütün bu menfi gelişmelere rağmen şu gerçeği de görmezden gelemeyiz. Cumhuriyet döneminde birçok insan tasavvufî hayatla tanışarak dinî hayatla buluşmuş, şeyh efendilerin sohbetleriyle gönül yolculuğuna çıkmıştır.

Kaynaklar

- Güngör, E. (1982). *İslam tasavvufunun meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
 Kara, M. (2002). *Metinlerle günümüz tasavvuf hareketleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
 Kurktan, A. (1985). *Din sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.

TÜRKİYE'DE DİNSEL DEĞİŞİMİN AKTÖRLERİ: KATI LAİKÇİLER Mİ KATI (RADİKAL) MUHAFAZAKÂRLAR MI YOKSA YENİLİKÇİ (MODERNİST) İSLAMCILAR MI?

Prof. Dr. Sönmez KUTLU*

Tanzimat'la birlikte Osmanlı toplumunun yaşadığı çok boyutlu yatay ve dikey değişimler, ister kişisel ve kurumsal fikri çabalar, isterse iç ve dış dinamiklerin zorlamasıyla gerçekleşmiş olsun, geleneksel din anlayışı ve dinî hayat üzerinde de yeni yorumlar ve içtihatlar yapılmasını, inanç, ahlak ve ibadet boyutunun korunarak dinî-toplumsal ihtiyaçlara cevap verecek şekilde din-toplum, din-hukuk, din-siyaset ilişkisinin yeniden belirlenmesini kaçınılmaz hâle getirmiştir. Dinî hayatı derinden etkileyen ve dönüştüren bu kapsamlı değişiklikler, genellikle siyasi iradenin ve iktidarı elinde tutan kesimlerin kontrolü ve yönlendirmesi altında siyasi bir proje olarak yürütülmüştür. Nitekim Osmanlı Döneminde başlayan, Türkiye Cumhuriyeti Döneminde genişleyen ve derinleşen ıslahat, tanzimat ve inkılaplar da dinin kendi imkânları ve iç dinamikleriyle işletilerek yapılmaktan ziyade dış dinamiklerin zorlaması veya yönlendirmesiyle gerçekleştirildiğinden, bunlardan büyük bir kısmı topluma rağmen, bir kısmı ulemaya rağmen, bir kısmı ise belli ölçüde toplumun iradesine ve ulemanın görüşlerine istinaden şekillenmiştir. Ulema, bu süreçte içtihat ve yorumlarıyla, bu değişimin aktörü olabilmekte zorlanmış ve hatta zaman zaman siyasi iradenin kontrolünde hareket ederek onu meşrulaştırmak durumunda kalmıştır. Dolayısıyla ulema, bazı sorunların aşılmasında önemli katkılarda bulunmuş olmakla birlikte dinî hayatta istikrarlı bir değişimin seyrine rehberlik yapmakta çoğu kez devre dışı kalmıştır. Bunun sonucunda din, nüfuz alanının daralmasıyla birlikte, hayat içerisindeki itibarlı mevkiini kaybetmeye başlamıştır.

Tanzimat'tan beri dinî modernleşmede, değişme ihtiyacı ve isteği kendi iç dinamikleri ve değerleriyle gerçekleşmediği için, kültürel değişme tabii seyrinde devam etmemiş, Batıdan alınan değerlerle kültürel yapı arasında bir doku uyumsuzluğu oluşmuştur (Akgül, 2002, s. 217-218). Farklı değerler sistemi arasında çatışma, topluma zihniyet çatışması olarak yansımıştır. Bu iki dünya görüşünü uzlaştırma çabaları ise sorunu çözememiş, eklektikliği ve yozlaşmayı ön plana

* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

çıkarmıştır. Çünkü sistemli ve belli bir yöntemle yapılmak yerine eksik olan, yanlış işleyen, ıslah edilmesi gereken kısımlar tamir edilmek istenmiştir. En sonunda İslam'la birlikte modernleşmekten vazgeçilerek siyasi bir modernleşme projesi olan dünyevileşme tercih edilmiştir. Karpat'ın da yerinde tespitiyle, “modernite üzerindeki tartışmalar, felsefi değil siyasi nitelikteydi” (Karpat, 2009/2, s. 173). Modernitenin siyasi niteliği, dinî modernite için de geçerlidir. Bu sebeple siyasi iradeden bağımsız veya ona karşı hareket edenler bile, siyasi eksenli tepkisel dinî bakış açısından kendilerini kurtaramamışlardır. Böyle bir ortamda tutarlı bir yöntem izlenmediği ve seçmeci bir yaklaşım benimsendiği için, olaylar ve olgular iç ve dış bütünlüğü açısından ele alınıp yorumlanmak yerine, günü kurtarmaya yönelik kısa vadeli çözümlerle yetinilmiştir.

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte toplumsal, dinî, siyasi ve ekonomik alanlarda gerçekleştirilen köklü inkılap ve değişimler, yapıldığı döneme özgü kalmamış, günümüzdeki toplumsal ve dinî hayatı da derinden etkileme ve şekillendirme niteliğini hep korumuştur. Toplum ve dinî hayatı kendi anlayışları doğrultusunda şekillendirme amacıyla olan İnkılapçı Batıcılar, toplum mühendisliği projeleri çerçevesinde hayatı kontrol ve baskı altında tutmak için maddi ve manevi güç kullanmaktan geri durmadılar. Türk toplumunun yaşadığı büyük ölçekli bu değişim, toplumun dinî hayatında önemli kırılmalar ve dönüşümlere sebep olmakla kalmadı, aynı zamanda geniş tabanlı zihniyet kutuplaşmalarının zeminini hazırlayarak sonraki süreçte dinî değişimle ilgili, Katı Laikçiler ya da İnkılapçı Batıcılar, Katı Muhafazakârlar ve Yenilikçi İslamcılar olmak üzere üç ayrı zihniyetin oluşmasına ve bunlar arasındaki mücadeleye sahne oldu. Bu tutumlar, Osmanlı Döneminde etkili olan Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük-Milliyetçilikten beslenmekle birlikte, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki siyasi, ekonomik, toplumsal ve dinî atmosfer içerisinde şekillenen yeni olgulardır. Ancak İnkılapçı Batıcılar ile Katı Muhafazakârlar arasındaki iktidar çekişmesi, Türkiye'deki değişimin ve dinî modernleşmenin seyrini belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu makalede Türkiye'de yaşanan dinsel değişimde, bu aktörlerin rolünü bir zihniyet analizi çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

Cumhuriyet'in yönetici kadroları, İslam'ın Türk toplumu ve kültürü üzerindeki etkisinin ve toplumunun ona sıkı sıkıya bağlılığının farkındaydı. Fakat yeni ulus devletin kuruluş sürecinde, ulus kimliği diğer kimlik ve aidiyetlerden daha önemli görüldü. Asıl hedef, Türk toplumunu diğer toplumların yaşadıkları uluslaşma süreçlerine benzer bir süreçten geçirip Türk ulusu bilinci oluşturmaktı. Bu çerçevede tarihsel süreçte oluşan geleneksel din anlayışının gücüne karşı bir mücadele

başlatıldı. Bunun için Batı'da kilisenin otoritesine karşı pozitvizmin rehberliğinde yürütülen mücadele örnek alındı. Cumhuriyet aydınları tarafından pozitvizm ve laiklik, dine karşı çıkmamanın bir aracı olarak kullanıldı, hatta kimi kesimlerde İslam aleyhtarlığı ya da İslam düşmanlığı olarak algılandı. Devam eden süreçte modernist ve milliyetçi Cumhuriyet aydınlarının zihninde, geleneksel dindarlığa karşı yürütülen mücadele, zamanla İslam'la mücadeleye dönüştü. Devletin laikleştirilmesi yerine, din olarak İslam'ın laikleştirilmesine çalışıldı. Osmanlı'dan devralınan İslam kaynaklı fikrî, toplumsal ve siyasi oluşumlara ve örgütlenmelere, dinî kimlik üzerindeki etkilerini azaltmak veya bütünüyle yok etmek amacıyla son verildi. Bu amaçla tarikatlar yasaklandı; dinî-kültürel faaliyet merkezleri konumundaki tekke ve zaviyeler kaldırıldı. Bu değişikliklerden yozlaşan medreseler de nasibini aldı; kapatılan medreseler yerine Batı tipi üniversiteler kuruldu. Dinî ve kazaî pek çok yetkiyi elinde tutan Şeyhülislamlık kurumuna son verildi; yerine İslam'ın inanç ve ibadetleri konusunda toplumu aydınlatacak ve ibadethaneleri idare ve kontrol edecek bir hizmet kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı kuruldu. Başlangıçta dinin inanç, ibadet ve ahlak alanındaki hizmetleri DİB'in uhdesine toplandı. Ancak bu kurum, zaman zaman İslam ve İslamcılar üzerinde devletin kontrolünü sağlamak veya devletin hukuki ve dini uygulamalarını meşrulaştırmak için bir aygıt olarak kullanıldı.

Batılılaşma sürecinde devletin şekli için yapılan tartışmalar, hukukun dünyevileştirilmesi, hilafetin kaldırılması, Şeriyeye ve Evkaf Vekâletinin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat'a geçiş, Latin alfabesinin kabulü, kılık-kıyafet ve takvim değişikliği ile ilgili yasalar ve devletin dininin önce İslam olarak kabul edilmesine karşın sonradan kaldırılması gibi uygulamalar, Türk toplumunun gelenekçi ve dindar çevrelerinde din aleyhtarlığı ve hatta bir kısım insanlarca "dinsizlik" olarak algılandı. Kaldırılan eğitim kurumlarının yerine, yerinde bir kararlar din hizmetlerini yürütmek üzere İmam-Hatip okullarının ve dinî ilimlerde mütehasıs kimseler yetiştirmek amacıyla İlahiyat Fakültelerinin açılması, 1924 yılında ilkokullara *Kur'an-ı Kerim ve Din Dersleri* konulması¹, kurucu iradenin İslam'a bakışıyla ilgili olumsuz algıları değiştirmeye yetmedi.

Batı'nın Hristiyanlık ile ilgili din algısının ve pozitvizmin din aleyhtarlığının etkisinde kalan Cumhuriyet elitleri, tıpkı Hristiyanlıkta olduğu gibi camilere sıra koyma, müzik eşliğinde ibadet ve Türkçe namaz gibi İslam'da da bir dizi reform

¹ T.C. Maarif Vekâleti ilk Tedrisat Dairesi, İlk Mekteplerin Müfredat Programı, Matbaa-i Amire, İstanbul 1341, s.13; T.C. Maarif Vekâleti ilk Tedrisat Dairesi, İlk Mekteplerin Müfredat Programı, Matbaa-i Amire, İstanbul 1340, s.13

gerçekleştirmek istediler. Uygulamaya hutbelerin, ezanın, duaların Türkçeleştirilmesi ile başladılar. Kur'an'ın Türkçe tefsirinin yapılması, Tecrid-i Sarih adıyla hadis çalışması yaptırılması, Kur'an'ın Türkçe mealinin hazırlanması gibi dinin asli safiyetine kavuşturulmasına yönelik gerçekçi çabalar bile, dinde reform yapma girişiminin bir parçası olarak görüldü. Merkezdeki medreseli ulemanın bir kısmı, yapılan bu köklü değişikliklere ve reform girişimlerine karşı çıkarken bir kısmı onları meşrulaştırmaya çalıştı; bir kısmı ise bunlar karşısında siyasi otoriteye mesafeli durmayı veya sessiz kalmayı tercih ettiler. Taşradaki ulema ise, medreselerin kapatılması ve laik eğitim sistemine geçişin ardından, medreseler üzerinden dini düşüncüyü kontrol edebilme gücünü yitirmeye başladı.

1930'lu yılların başında, dinî alanda yapılan değişikliklerden dolayı, siyasi irade ile halk arasında büyük bir güven sorunu yaşandı. Bu durum yeni dinî kurumlara ve İslam'la ilgili yapılan çalışmalara endişeyle yaklaşılmaya yol açtı. Bu çerçevede hizmet vermek için açılan İmam-Hatip okulları ve İlahiyat Fakültesi, “öğrenci bulamamaktan” kapandı. Okullarda verilen din dersleri, “öğretmen bulamamaktan” veya başka sebeplerle aşamalı olarak programlardan çıkarıldı. Yeni yetişen nesiller, dinini doğru bir şekilde öğrenebileceği kurumlardan mahrum bırakıldı. Bu sebeple medreseler uzun yıllar, Karadeniz'de ve Güney Doğu Anadolu'da geleneksel din eğitiminin gizli bir şekilde yürütüldüğü merkezler olarak halk arasında cazibesini sürdürdü. Fakat modernleşme sürecinde laik eğitim kurumlarının açılmasıyla birlikte, medresenin nüfuz ve dağılım alanları da zamanla azalmaya ve daralmaya başladı (Subaşı, 2003, s. 72).

İslam'ın istismardan kurtarılması ve saf hâline kavuşturulması için başlangıçta siyasi iradeye destek veren bir kısım yenilikçi ulema, eleştirilere muhatap oldu. Öte yandan Cumhuriyet Döneminde yapılan diğer değişikliklerde ulemanın bir kısmını desteğini yanına almayı başaran kurucu irade, “topluma mal olmamış” bazı inkılaplar sebebiyle, bir süre sonra ulemanın desteği kaybetti. İlahiyat Fakültesinin kapatılmasıyla birlikte, ulema sınıfı ilmî araştırma yapacak yeterli imkanlardan kurumsal anlamda mahrum kaldılar ve dağıldılar. Bu durum din alanında derin bilgi boşluğunun oluşmasına neden oldu. Ama Cumhuriyet Döneminde din ve dinî hayat üzerinde gerçekleştirilmek istenen değişikliklerin hiçbirisi, ezanın Türkçe okutulması ve Türkçe ibadet girişimi kadar toplumsal bir travmaya sebep olmadı.

1930'lu yıllarda Pozitivizmin ve Marksizm'in etkisinde kalan Cumhuriyet'in ilk kuşak modernist ve milliyetçi elitleri, genelde Müslümanların, özelden Osmanlı'nın geri kalmasının sebebi olarak İslam'ı görmeye, İslam'ı, kendi

kaynakları yerine oryantalist çalışmalar üzerinden ve aslından büyük sapmalar göstermiş geleneksel halk dindarlığı üzerinden tartışma konusu yapmaya başladılar. Ayrıca siyasi otoritenin bilgisi ve kontrolü dışında gerçekleştirilen bireysel baskı, zulüm ve işkenceler, toplumda derin yaralar açtı ve kutuplaşmaları daha da artırdı. Harf inkılabının halka mal olmasını engelleyeceği düşünüldüğünden, Kur'an okumak ve Kur'an Kursları açmak, rejim için tehlike kabul edildi. Buna tepki olarak dinin aslından olmayan ve tarihsel süreçte gelenekleşen bazı uygulamalar, bazı kesimlerce din olarak savunulmaya ve gizli olarak genç kuşaklara aktarılmaya çalışıldı. Ayrıca tekke ve zaviyelerin kaldırılmasıyla oluşan boşluk, ehliyetli kişiler tarafından doldurularak istismar edildi. Yeni nesiller, din konusunda doğru ve sağlıklı bilgi edinemediği için, ideolojik ve tepkisel bir din anlayışını benimsemek ve din eğitimi ihtiyacını yer altına çekilmiş medreseler yoluyla veya Arap ülkelerindeki eğitim kurumları yoluyla gidermek zorunda kaldı. Din eğitimi almayan kuşaklar ise, Pozitivizmin ardından Marksizmin etkisine açık hâle geldi. Bu ortam, Cumhuriyet'in kendi din ulemasını/aydınlarını yetiştirebilmesini engelledi ve İslam'a Batı penceresinden bakan, Arapça ve Farsça bilmediğinden İslam'ın temel kaynaklarına inemeyen, Osmanlı Döneminde üretilmiş devasa ilmî ve dinî tartışmalardan habersiz aydınlar yetişmesine yol açtı. Sonuçta İslam'ı ve dindarları Cumhuriyet için bir tehlike olarak gören, halkın dini ve milli değerlerine karşı savaş açan katı laikçiler diye tanımlayabileceğimiz bir elitler sınıfı oluştu. Bu elitler sınıfı, her çeşit dinî tezahürü ve din-vidan özgürlüğü adına öne sürülen bütün talepleri, Tanzimat'tan beri kullanılan "irtica" kavramıyla tanımlamayı ve buna sahip çıkanları "mürteci" olarak damgalamayı sürdürdüler. Etnik milliyetçiliğe ve yüksek dozda Pozitivizmle yüklü olmakla kalmayıp din aleyhtarlığı imalarını taşıyan Fransa modeli bir laikliğe dayanan radikal bir modernleşme politikasının benimsenmesinin de, bu dini siyaset üzerinde etkisi vardı. (Karpas, 2009/2, s. 287) Bu durum dindarlar arasında tepkisel söylemlerin artmasına ve katı laikler karşısında katı muhafazakâr bir kesimin oluşmasına sebep oldu. Devletin 1950'li yıllara kadar muhafazakâr Müslümanlara karşı tutumunu ve bu dönemde İslami düşüncenin seyrini Ocak (2003), şöyle açıklamaktadır:

"Cumhuriyet döneminin 1950'li yıllara kadar olan devresi, basının yardımıyla, her alanda İslami düşüncenin ve yaşantının devletin sıkı takip ve hatta zaman zaman müdahalesine maruz kalmasıyla karakterize edilebilir. Bu sebeple bu dönemde gerçek bir İslami düşünce faaliyetinden söz edilemez. Bu devre, halkın, jandarma korkusu ve hapis tehlikesiyle yüz yüze kalma pahasına İslâm'ı gizli kapaklı öğrenmeye, üzerinde düşünmeye ve yaşamaya çalıştığı bir devredir. Bu

devrede, İslâm, tamamiyle geleneksel ve muhafazakâr kalıpları içinde, tam anlamıyla bir halk Müslümanlığı niteliğiyle şu iki zümre aracılığıyla yeni nesillere aktarılmaya çalışılmıştır. Bunlar, taşradaki son Osmanlı medreselerinin bakiyesi olan *taşra uleması* ile, yeni rejime rağmen gizli gizli devam eden sufi çevrelere mensup *taşra şeyhleri* idi (Ocak, 2000/3, s. 93).” Türkiye’de yenilikçi ve gelenekçi-muhafazakâr eğilimin ilk aktörlerinin önemli bir kısmı, Güney Doğu Anadolu ve Karadeniz Bölgesindeki taşra ulemasının veya taşra şeyhlerinin tezgâhında yetişmiş kimselerdir.

Çok partili dönemle birlikte zihniyet kutuplaşması, siyasi, toplumsal ve dinî hayatta kendisini yoğun bir şekilde hissettirmeye başladı. Laikçi elit sınıf, siyasi iradeyi de yanına alarak inkılapları kalıcı hale getirebilmek için muhayyel ötekiler üretmeye ve irtica fobisi oluşturmaya çalıştı. İslami neşriyata karşı yasaklamalar getirdiler. Katı muhafazakârlarla mücadele etmek yerine, Pozitivizm ve Marksizm üzerinden İslam’la mücadeleye giriştiler. Bu tutum, muhafazakâr kesimler tarafından, İslam aleyhtarlığı veya İslam düşmanlığı olarak algılandığı için Laiklik-İslam veya sağ-sol gibi kutuplaşmaların daha da derinleşmesini beraberinde getirdi. Marksist tarih anlayışına sahip bir kısım elitin Türklerin tarihindeki İslami dönemi karanlık dönem olarak sunma ve yeni kurulan devletin köklerini Anadolu medeniyetlerinde arama şeklinde kendini gösteren ideolojik tarih algısı, gelenekçi milliyetçilerden büyük tepki aldı. Erol Güngör, çok partili dönemdeki bu kutuplaşmanın, ilk önce inkılapçılarla milliyetçiler arasında olduğunu, daha sonra dinî muhafazakârların milliyetçiler tarafında, sosyalistlerin ise inkılapçılar tarafında küçük birer grup teşkil ettiğini belirtir. Ona göre bu iki ideolojik eğilim, büyük kitleyi kısa zamanda etrafında birleştiren siyasi kanaate dönüşmüş; en sonunda eski inkılapçıların hemen tamamı solcu olmuş; milliyetçilerin içindeki küçük dinci muhafazakâr grup da büyüyerek ayrı bir kesim hâline gelmiş; geleneksel milliyetçi kadro ise romantik tavrını bırakarak siyasi şuur sahibi bir harekete dönüşmüştür (Güngör, 2003/5, s. 474-475).

1950’li yıllardan itibaren Türklerle İslam medeniyeti arasındaki ilişkiyi öne çıkaran ve Türk-İslam ülküsünü savunan çok sayıda eser kaleme alındı. Bu tezahürler, “Avrupalılaşmak olarak kodlanan Türk modernleşmesinin” (Bilici, 2001, s. 62), İslam’ı dikkate almayan milliyetçilik kalıbı üzerinden topluma yerleştirilmesinin mümkün olmadığına işaretleriydi. Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında Türkçü ve İslamcı eğilimleri içerisinde barındıran milliyetçilik, zamanla Batıcı ulusalcılar/modernist milliyetçiler ile İslami imalar taşıyan ve İslam medeniyetine mensubiyeti savunan gelenekçi kültür milliyetçileri şeklinde ikiye

ayrıldı. Günümüzde bunlar Marksist ve sol ideolojilerden beslenen solcu ulusalcılar ve Batı medeniyetine mesafeli duran kültürel İslamcılıktan beslenen sağcı Türk milliyetçileri olarak varlığını sürdürmektedir. Türk milliyetçilerinin önde gelen aydınlarından Ziya Gökalp, Fuat Köprülü, Osman Turan, Nihal Atsız ve Erol Güngör'ün eserlerinde aşırı milliyetçi unsurlar bulunmakla birlikte, İslami unsurlar da önemli bir yer tutar. Çok partili dönemde Türk milliyetçiliği, siyasal platformda örgütlenerek yeni bir safhaya girdi. 1990'lı yıllarda yaşanan süreçte ise, katı laikçiliğin Türk siyasi hayatındaki etkisiyle Türk milliyetçiliği hareketinde önemli dönüşüm ve kırılmalar meydana geldi. Bir tarafta katı laiklikle kültürel İslamcılık arasında gidip gelen, diğer tarafta ise İslamcı eksene kayan iki ayrı yaklaşım, siyasi arenada varlığını sürdürmeye çalışmaktadır. Birincisi laikliği öne çıkarıp İslam'ı millî kültürün bir boyutu olarak görürken ikincisi, İslam'ı öne çıkarıp millî kültürü bütünüyle dine tabi görmektedir (Karpat, 2009/2, s. 191-192). Aslında İslam'ın yeni bir yorumunun yapılması anlamındaki modernizm, kültür ve din arasındaki ilişkinin netleştirilmesi bakımından en çok bu iki kesimin işine yarayacakken tam aksine böyle bir İslam modernizmine en şiddetli direnç onlardan gelmiştir. Ziya Gökalp tarafından Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak olarak ileri sürülen proje, bu iki akım arasında son zamanlarda fikrî ve felsefi açıdan yeterli desteği göremedi. Her iki kesim de bu ayrışmanın oluşturduğu dağınıklık ve savrulmaya son verecek milliyetçi aydınlar çıkarmakta önemli sorunlar yaşadı ve hâlâ yaşamaya devam etmektedir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, 1980'li yıllardan sonra güçlü İslami eğitim almış ve modern bilimlerde uzmanlaşmış kadroların bu eğilimin içerisinde kendine yer bulamaması, yanı sıra 28 Şubat sürecindeki ayrışmada ve kutuplaşmada, zaman zaman katı laikçilere yakın bir duruş sergilenmesidir.

Türkiye'de dinî ve toplumsal hayatta meydana gelen olumlu ve olumsuz bütün değişimlerde en az katı laikçiler kadar katı muhafazakârlar ve yenilikçi (modernisit) İslamcılar da etkin bir rol oynamışlardır. Bu iki eğilimin her ikisinin de Batı medeniyeti karşısında yaşanan yenilgi şokunun neticesinde ortaya çıkan tepkisel tutumun örnekleri veya birincisinin bütünüyle tepkisel ikincisinin İslam düşüncesinde köklü bir aydınlanma hareketinin müjdecisi olup olmadığı tartışılabilir. Ancak İslamcılar katı muhafazakârlar ve modernist veya uzlaşmacılar şeklinde sınıflandıran Erol Güngör, İslamcılar içerisindeki bu iki tavrı, modern dönemde Müslümanların Batıyla ilişkilerini belirleyen tepkisel eğilimler olarak yorumlamıştır: “Radikal muhafazakâr dediklerimiz hakîkate muhafazakâr olmaktan ziyâde reaksiyonerdiler, yani bunlar mevcut bir geleneğin muhafazasını değil, mâzinin derinliklerinde kalmış, gelenek olarak bugüne gelememiş bir takım görüş ve

uygulamaları “diriltmek” istemektedirler. Modernistlere gelince, onlar da İslam açısından İslam’a bakacak yerde Batı medeniyetinin prensiplerine göre, İslam’ı değerlendirmek, yeniden yorumlamak ve onunla Batı medeniyeti arasında bir uzlaşma bulmak niyetindedirler. Bizim kanaatimizce her iki tavrın asıl kaynağı, Batı ile temastan bu yana İslam düşüncesinde meydana gelmiş bulunan kesikliklerdir. Bugünün İslamcı düşünürleri için Batı medeniyeti gibi İslam da uzak ve yabancıdır; bugünkü Müslüman düşünürü Batı medeniyetini nasıl tanımak ve anlamak durumunda ise, İslam’ı da öylece tanımak ve anlamak noktasında bulunuyor. Bu “yeni başlamanın” en açık delillerinden birisi, Müslüman aydınlarının İslam’ı incelerken orijinal kaynaklardan ziyade Batıcı yorumcuları takip etmeleridir.” (Güngör, 1991/7, s.213-214) Katı muhafazakârlığın, baskıcı katı laikçiliğe ve Batı medeniyetine karşı tepkisel bir hareket olarak ortaya çıktığı, Türk toplumunun dinî düşüncede ve hayatında yaşadığı sorunlara köklü cevaplar getiremediği; “geleceğe yönelik, hamleci, üretici ve yaratıcı olmaktan çok, geleneksel yapıyı korumakta ve yaşatmakta titizlenen muhafazakâr” (Ocak , 2000/3, s. 93) bir hareket olarak kaldığı doğrudur. Burada gözden kaçırılmaması gereken belirleyici unsur, siyasi bir hareket olarak örgütlenen katı laikçiliğe karşı, aynı dili kullanarak onlarla mücadeleye girişen katı muhafazakârlığın da söylemini siyaset üzerine kurmasıdır.

Gelenekçi-Muhafazakâr eğilim, İslam düşüncesinde siyasi, dinî ve toplumsal alanda çeşitli tezahürleriyle her zaman var olmuştur. Modern dönemde bu eğilim, bazı değişim ve dönüşümlere uğramakla birlikte varlığını hâlâ sürdürmektedir. İslam dünyasındaki bu eğilimin, Türkiye’deki din anlayışını derinden etkilediği söylenebilir. Fakat içeriği ve amaçları farklı olan pek çok düşünceyi şemsiyesi altında tutan muhafazakârlık, genel anlamda bir sisteme işaret etmez. Muhafazakârlık, istikrar içerisinde değişime ve gelişmeye açık olmak demektir. Ancak Türkiye’deki katı laikçilik, muhafazakârlığı katı bir muhafazakârlığa dönüştürmüş görünmektedir. Aydın, muhafazakârlığın bu dönüşümünü felsefi olarak şu şekilde analiz etmektedir:

“Katı muhafazakârlık hayatın temel kanunudur. Fert ve cemiyet planında beşeri kimliğin devamı, böyle bir istikrar ile mümkündür. Bu istikrar ile oynayanlar, toplumun ma’şeri vicdanı ve kolektif bilinciyle oynar ve sonunda toplumsal bunalımlara, benlik ve kültür krizlerine sebep olabilirler; olmuşlardır da. Sağlıklı muhafazakârlığın merkezinde, inanç ve değerler dünyası demek olan din bulunur. Bugüne kadar din dünyasına, keyfi, kökten sarsıcı ve ânî bir şekilde müdahale eden hiçbir toplum, ferdî ve içtimaî düzeyde benlik ve kültür krizinin sıkıntılarından kendisini kurtaramamıştır. ... Katı muhafazakârlık, sadece “teceddüd”den korkmaz;

zengin tarihî mirastan da korkar. O, tarihin ancak bir kısmına, oldukça somutlaştırılmış ve tek kanala yerleştirilmiş bir kısmına sarılır. Aslında İslâm'ın tarihî mirası, hem nazari (felsefe, kelam vs.) hem de amelî (fıkıh, ahlak vs.) bir çok yeniliklere ruh verecek, malzeme sunacak, hatta yöntem verecek zenginliktedir. Ne var ki katı muhafazakârlık, asırlardır bir “ benim hak mezhebim”, “benim doğru imamım” veya “ şeyhim” yanılgısıyla minimum düzeyde bir din hayatını İslâm zannetmektedir. Katı muhafazakârlık ülkemizde de hâlâ etkilidir. Fakat öteki bir çok İslâm ülkesinde bu etki çok daha öldürücü güçtedir. Bu muhafazakârlığın iki olumsuz etkisi ilk bakışta hemen görülebilecek durumdadır. O, her şeyden önce İslâmî iç-bünyenin yerli kaynaklarına dayalı değişme arzusunu zayıf tutmakta, hatta bazılarını gerçekleşme imkanından yoksun bırakarak yok etmektedir. Bu yolla da kendisine rakip olan düşünce ve tutumların ekmeğine yağ sürmektedir. İkincisi ise bünyeye dışarıdan gelen değiştirici faktörler karşısında, marazî, akıl dışı bir savunma mekanizması geliştirmekte, çok kere de içe kapanmaya, ya da ara sıra, kırıp dökmeye meyletmektedir. Bu muhafazakârlık, Kur'ân'ın geniş dinini, sosyalizm, kapitalizm v. s. karşılaştıra karşılaştıra onu bir çeşit “ideoloji” haline getirdi. Ve kapalı, veya yarı-kapalı ideolojilerin olumsuzluklarının pek çoğunu dinî hayata soktu; böylece, “dinî”, “İslâmî” adını almaya layık olmayan bir sürü oluşumlara kapı açtı. Bu katı muhafazakârlık, iyice aydınlatılıp yumuşatılmadıkça, İslâm'ı her cepheden vurmak için siperde bekleyenler, her zaman bol malzeme ve fırsat bulmakta (neticede de modern oluşumlara İslâm'ın katkılarını engellemekte) güçlük çekmeyecektir.” (Aydın, 193, s. 228)

Cumhuriyet elitlerinin katı laiklik ideolojisine karşı oluşan katı muhafazakârlık ideolojisinin, tarihsel süreçte Tarikatlar –Nakşilik:Halidilik-Ticanilik, Kadirilik, Mevlevilik-, Cemaatler (Nurculuk, Süleymancılık), Selefilik olmak üzere üç temel eksenini bulunmaktadır. Siyasal İslamcılık dördüncü bir eksen olarak ilave edilebilirse de, bu yaklaşımın siyasal bir harekete dönüşen katı laikliğin karşısına konulması daha uygundur. Dinî hayatın yönlendiricisi durumunda olan tarikatların yasaklanması ve tarihsel kurumları olan tekke ve zaviyelerin kapatılması toplumun dinî hayatında önemli bir boşluk meydana getirmiştir. Ayrıca Cumhuriyet döneminde tasavvufi kurumlara karşı takınılan yasakçı ve baskıcı tavır, toplumun büyük kesiminde etkili olan tarikatların yer altına çekilmesiyle sonuçlanmıştır. Bununla kalmamış, daha önce fikhi dindarlığın dar kalıplarından kurtulmak isteyen ve daha serbest bir dindarlık yaşamaya çalışanların sığınağı olarak fonksiyon gören tarikatların, kendi kabuğuna çekilmesine ve yasaklanan tasavvufi geleneğin kutsallaştırılarak dinle aynileştirilmesine veya din gibi algılanmasına sebep

olmuştur. Yasaklanmaları, umulanın aksine kendilerine ilgiyi daha da artırmıştır. Türkiye’de vakıf ve dernekler yoluyla örgütlenme yolunu seçen tarikatlar ve cemaatler, siyasi yapılanmalara müdahale edecek, hatta parti kuracak, parti politikalarını belirlemede rol alacak kadar güç kazanmışlardır. Öyle ki taşralı tarikat şeyhleri ve cemaat liderleri itikada, fıkha, tasavvufa ve siyasete dair eserler yazarak geleneksel düşünceyi kendi kontrollerine almak için yarış içine girmişlerdir. Türkiye’de modern dönemde fıkhi ve itikadi alanda üretilen edebiyatın büyük bir kısmı ya tarikat şeyhlerine veya cemaat önderlerine ya da bu ikisiyle bir şekilde ilişkileri olan kimselere aittir.

Bektaşilik Tarikatı, diğer tarikatlardan farklı kırılmalar yaşamıştır. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, dedeliğin yasaklanması sonucuna, bu geleneğin taşıyıcıları yeni nesillere kendi sufi geleneklerini aktaramamıştır. Ayrıca harf inkılabı da, genç kuşağın Arap harfleriyle yazılan Türkçe eserlerden yararlanmasını belli ölçüde engellemiştir. Bu sebeple Bektaşilik, Cumhuriyet’in ilk yıllarında geleneksel tasavvufi yapısını koruyamamış, Marksizm, pozitivism ve sol ideolojilerden büyük hasar almıştır. Sovyetler Birliği’nin yıkılması ve Marksizmin itibar kaybetmesiyle Alevi-Bektaşilik, İslami ve tasavvufi köklerini keşfederek yeni arayışlar içerisine girmiştir. Bireysellik ve kentleşme olgusu ile birlikte, modernleşmenin beraberinde getirdiği akılcılık, dede-talip ilişkisi ile yürüyen, kendine özgü erkânı olan Aleviliği parçalamış, “Siyasal Alevilik”, “Alisiz Alevilik”, “Kürtçü Alevilik”, “Türkçü Alevilik”, “Bektaşilik” ve “Kızılbaş Aleviliği” gibi çok merkezli anlayışlar ortaya çıkarmıştır. Buna rağmen modernleşme ve kentleşme sürecinde ortaya çıkan Cemevleri, Alevi toplumunun dinî yaşamında önemli bir işleve sahiptir. Ancak Alevi-Bektaşilik, gelenen noktada siyasallaşmanın tehdidi altındadır. Bugün Aleviliğin birden fazla eksenini oluşturmuştur. Bu kadar siyasallaşma, Aleviliğin günümüzde, sufi geleneği içerisinde kalarak kendisini yenilemesinin önünde en büyük engel olarak görünmektedir. Bazı Alevi aydınlar, Aleviliği İslam ve Sünnilik aleyhtarlığı ekseninde yeniden kurgulamaya çalışmaktadır. Aleviliğin bir din veya felsefi sistem olarak sunumu teşebbüsü, Alevilikle İslam arasındaki ilişkiyi zayıflatmakta ve toplumumuzda İslam’ın temel simge ve sembolleri üzerinden cami-cemevi, namaz-halka namazı, oruç-muharrem orucu gibi keskin kutuplaşmalara sebep olmaktadır. 28 Şubat sürecinde Katı Laikçilik ve siyasi İslamcılık kutuplaşmasında Alevilik, laiklikçiler cephesinin ön saflarına yerleştirilmek istenmiştir.

1960’lı yıllarda, katı muhafazakârların oluşturduğu sağcı siyaset cephesinde Millî Görüş adıyla bilinen İslamcı bir hareket şekillenmeye başladı. İslamcılar

etrafında toplayan bu hareket, Millî Nizam-Millî Selamet-Refah-Fazilet-Saadet Partisi çizgisinde siyasi bir harekete dönüştü. Bu hareket, İran İslam Devrimi'nin etkisiyle 1980'li yıllarda İslam dünyasında güçlenen Siyasal İslamcılığın temsilcisi olarak daha da güçlendi. 1995 yılı seçimlerinden sonra iktidar ortağı olan bu hareket, Katı Laikçilerin öncülüğünde yürütülen 28 Şubat süreciyle birlikte iktidardan uzaklaştırıldı. Daha önce sol-sağ veya Marksist-Milliyetçi eksenindeki kutuplaşma, bu süreçte Laikçi-İslamcı kutuplaşmasına dönüştü. İslamcılık hareketi, Refah Partisinin kapatılmasından sonra daha da güçlendi ve kendi içerisinde gelenekçi ve yenilikçiler olarak ikiye ayrıldı. Kısa sürede AK parti çatısı altında örgütlenen Yenilikçi-Muhafazakârlar, 2002 genel seçimlerinde Katı Laikçiler ve Türk Milliyetçilerinden daha fazla oy alarak tek başına iktidar oldular. 2007 seçimlerinde, İslamcı kimliğini öne çıkararak katı muhafazakâr cepheyi oluşturan cemaat ve tarikatların büyük oranda oylarını almayı başardılar. AKP, 12 Eylül 2010 kısmî Anayasa referandumundan, Laikçi-İslamcı kutuplaşmadan yararlanarak ve Türkiye'deki farklı eksenleri İslamcılarının desteğiyle zaferle çıktı. Koalisyon ortağı gibi hükûmete destek veren cemaat ve tarikatlar, bu referandumda AK Parti ile birlikte katı muhafazakâr cepheyi temsil ettiler. Ancak burada ilginç olan katı muhafazakârların ve siyasal İslamcılarının, İslami referansı olmayan ve bütünüyle Batı'nın hukuk müktesebatı örnek alınarak yapılan Anayasa değişikliklerinin kabulü için, bütün gayretleriyle çalışmalarıdır. Türkiye'de dinî-toplumsal değişimin yönünü, siyasi iktidarın tarikat ve cemaatlerle ilişkisi belirleyecek gibi görünmektedir.

Selefi eğilime gelince asıl hedefleri modern hayatın çeşitli sahalarını İslam'a göre yorumlamak ve düzenlemek değil, günümüz İslam toplumlarını 1. ve 2. hicri asırlarda yaşanan din ve cemiyet hayatına geri döndürmektir (Güngör, 1991/7, s. 215). Daha çok bazı medreseliler veya Türkiye dışında ilahiyat eğitimi görmüş kimseler arasında taraftar bulan bu eğilim, sünnet ve hadis merkezli bir din anlayışını günümüze taşıyan klasik eserlerin neşri veya onların tercümelere yoluyla cemaatler ve tarikatlar arasında da etkili olmaktadır. Ayrıca Arap ülkelerindeki siyasal İslamcı yazarların 1960'lı yıllardan itibaren Arapça kaleme aldıkları eserlerin Türkçeye çevrilmesiyle ülkemizde cihadi Selefilik ve siyasal İslamcılığın belli çevrelerde ilgi uyandırdığı bilinmektedir.

Türkiye'de dinî düşünce'de ve dinî hayatın değişiminde etkin rol oynamaya çalışanlardan birisi de Yenilikçi (Modernist) İslamcılar veya İslamcı Modernistlerdir. Yenilikçi hareket, yaklaşık iki yüz yıldan beri Müslümanların siyasi, toplumsal ve dinî sorunlarıyla ilgilenerek onlara İslamın evrensel ilkeleri ve

insani değerler doğrultusunda çözümler üretmeye çalışan kişisel teşebbüslerden oluşmaktadır. Birbirinden bağımsız şahsiyetlerden oluşan yenilikçiler, teşkilatlı olmadığı gibi en az katı gelenekçi kesim kadar çeşitlilik arz eder. Çünkü bu eğilim kendi içinde, İslamı bir ideoloji olarak sunmaya ve İslamı bir din olarak hayatla iç içe yaşanmasını sağlamaya çalışan birbirinden farklı İslami tavırları barındırmaktadır. Bunları birleştiren ortak nokta, söylemlerindeki akılcılık, eleştirel yaklaşım, ahlaki değerler, insani değerler ile temel hak ve özgürlüklere yapılan vurgudur. Başka bir ifadeyle asıl amaçları İslami değerlerle insani değerleri ortak bir noktada buluşturmak (Krş.: Güngör, 1991/7, s. 216-217), bu ikisi arasında bir çatışmanın olmadığını ortaya koyabilmektir. Aslında menkıbevi din anlayışlarına ve selefi eğilimli ideolojik din söylemlerine karşı mücadeleye girişen yenilikçi, ceditçi, ihyacı yaklaşımın kökleri İslam düşüncesinde çok eskilere gitmektedir. Özellikle buhranlı dönemlerde, Müslümanların önünü açmak ve onları mağlubiyet psikolojisinden kurtarmak için İslam anlayışında ve İslami ilimlerde yenilenme talebiyle ortaya çıkan akılcı-hadarî bir din söylemi, sesini hep duyurmaya çalışmıştır.

Yenilikçi yaklaşımda, zaman zaman tepkisellik tezahürleri bulunmakla birlikte, asıl kaynağını ve gücünü, insan aklından ve fitratından, İslamın akılcılığından ve ilk Müslümanların dinî sorunlar karşısındaki akılcı tutumlarından almaktadır. Osmanlı aydınları arasında gerilemiş dönemde, bu eğilimin güçlenmeye başladığı ve dinî düşüncede yaşanan katılığa, taassuba, yozlaşmaya ve bunların toplumsal hayattaki yansımalarına karşı mücadeleye giriştiği görülmektedir. Onlar, Kur'an ve aklın ışığında İslam medeniyetini yeniden inşa etme bilinci ve sorumluluğuyla hareket ettiler. Ancak kelam ve fıkıh başta olmak üzere İslami ilimlerde yenilenmeyi savunmakla birlikte, fikirlerini felsefi yönü ağır basan sistemli bir harekete dönüştüremediler. Bu eğilimdeki şahsiyetler, genelde İslamcılık, zaman zaman Türkçülük veya Batıcılık hareketi içerisinde görüldü. Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde, bu eğilimde olan veya bu eğilime yakın duran önemli şahsiyetler bulunmaktadır. Mesela; Ali Suavi, Ziya Paşa, Ziya Gökalp, Seyit Bey, Yahya Kemal, Mehmet Akif Ersoy, Elmalılı Hamdi Yazır, İzmirli İsmail Hakkı, Yusuf Ziya Yörük, M. Şemsettin Günaltay, Kamil Miras, Ahmet Naim, Şerafettin Yaltkaya, Musa Carullah, Zeki Velidi Togan, Mehmet Ali Aynî ve benzerleri. Ancak bunların bir çoğu, katı muhafazakâr kesimler tarafından akılcı olmakla, hilafetin kaldırılmasına destek vermekle, Batıcı laikçilerle birlikte hareket etmekle, dinde reform yapmakla, laikliği desteklemekle, yeni inkılapları meşrulaştırmakla veya İslami geleneğe aykırı davranmakla suçlanmışlardır. Aslında

onlardan bazıları, felsefi donanıma sahip, klasik İslam kültürünü iyi bilen ve Cumhuriyet döneminde ilahiyat fakültesinde görev yapmış kimselerdi. Belki o günün şartları gereği bu yenilikçi aydınlar, yenilenmenin daha çok nazari boyutu üzerinde yoğunlaşmışlar ve İçtimaî İlm-i Kelam, Yeni İlm-i Kelam ve İçtimaî Fıkıh Usulü adıyla eserler kaleme almışlar; İslami yenilenmenin yönünü ve kavramsal çerçevesini belirleyecek kazaî-diyani, sabiteler-değişkenler gibi teolojik ve hukuki ayrımları amaçlayan kavramlaştırmalar yapmışlardır. Ancak bu çerçeve doğrultusunda yenilenmenin uygulamaya bakan yüzüyle ilgilenmemişler veya ilgilenememişlerdir.

Katı muhafazakârlar gibi yenilikçi İslamcıların da dinî söylemleri felsefi olmaktan çok siyasi ve eklektik bir yapı arz ediyordu. İslamın temel kaynağı vahiy ve akıldan hareketle sistemli yorumlama yöntemi üreterek ve tarihsel tenkit yöntemine başvurarak bilgi kuramı, varlık anlayışı, evren tasavvuru, Tanrı tasavvuru, ahlak ve toplum tasavvurunun birlikte ele alındığı köklü bir İslami yenilenmeyi hayata geçirmek yerine, kadın, şahitlik, ahlaki yozlaşma, inançsızlık ve siyaset gibi belli alanlarda yaşanan sorunlarla ilgilendiler. İnkılapçı Batıcıların, devletin laikleştirilmesi projesinin bir parçası olarak, toplumsal alanla ilgili modernleşmede Batı değerlerini ve Batılı kurumları esas almaları, Yenilikçi İslamcılarının toplumsal, siyasi ve hukuki alandaki yenilenmede rol oynamalarını engellemiş olması muhtemeldir. Ayrıca İslam modernizminin, katı muhafazakârlarca çoğu kere yanlış anlaşılması, yadırganması, kuşkuyla yaklaşılması da bu hareketin toplumdan yeterli destek bulamamasının bir başka sebebi olarak gösterilebilir (Aydın, 2004/7, s. 17). Çünkü bu tabirin, “asrîlik”, “dinde reform”, “dinde yenileşme” ve “dini zamanın şartlarına uydurma”, “dini tahrif etme”, “İslam’ı Batılı değerlerle uzlaştırma” gibi pek çok çağrışımları bulunmaktadır. Gerçekten de İslami düşüncede ve dinî hayatta yapılabilecek her türlü yenilenme ve değişim, muhafazakâr kesimlerce dinin buharlaştırılması ve İslamın hayatın dışına atılması teşebbüsü olarak algılandı. Bu tabir, katı muhafazakâr kesimlerde bugün bile derin ve köklü bir nefret uyandırmaktadır. Kısaca dinî düşüncede yenilenme, katı laikçiler ve katı muhafazakârlar arasındaki iktidar mücadelesi ve siyasi gerginlik ortamında yeterince temsil edilemedi. 1924 ve 1949 kurulan ilahiyat fakültesinin mensupları da aşağılayıcı ithamlara muhatap olmaktan kendini kurtaramadı. 3 Mart 1924 “yüksek diniyât mütehassısları yetiştirmek üzere Darülfunûn’a bağlı kurulan İlahiyat Fakültesi”, muhtemelen bu sebeplerden dolayı öğrenci bulamadı ve 1933 yılında kapandı. Böylece İslami değerlerin insani değerlerle buluşturulması yolunda gerçekleştirilecek bir İslam modernizmi aracı kurumu olma niteliğini kazanamadı.

Bu kurumun kapanması Türkiye’de katı laikçilerle katı muhafazakârları sevindirdi ve değişimin bu iki aktörünü güçlendirdi. İmam-Hatip okullarının ve ilahiyat fakültesinin kapatılmasından sonra medreseli aydınların devlet desteğinden ve bürokratik hizmetlerden mahrum kalmaları, onları maddi ve manevi bakımdan önemli sıkıntılarla karşı karşıya bırakmış, etkinlik ve nüfuz alanları iyice daraltılmıştır. Bu gibi sebeplerle Yenilikçi İslam anlayışı, Türkiye’de sahip olduğu iç dinamikleri pratikte hayata geçirememiş, daha çok nazari yanı ön planda olan bir hareket olarak kalmıştır.

Türkiye’nin batılılaşma sürecinde, batılı değerleri benimseyen ve savunan bir kadro yetiştirebilmek için laik eğitim sistemine geçilmesi, eğitim ve öğretimin tek elden yürütülmesi esasına dayanılarak din öğretiminin eğitim kurumlarından bütünüyle kaldırılması, medreseli aydın profiline yeni sosyal ve siyasi bünye içinde kendisine hiçbir yer bulamamasına yol açmıştır. Zira devletin bütün kademelerinde laik öğrenim görenler istihdam edilmeye başlanmış, tahsilli İslam mütefekkeri veya din tahsili yapmış aydınlara ihtiyaç kalmamıştır. Modern kurumlarda eğitim görenler ise, İslami gelenekten habersiz laik birer aydın olarak yetişmiştir.² 1930’lu ve 1940’lı yıllarda dinî tahsil yapmak isteyenler, medrese eğitimi yasak olmasına rağmen gelenekçi-muhafazakâr taşra uleması veya taşra şeyhlerinin yanında eğitim görmüş ya da Arap ülkelerindeki eğitim kurumlarına gitmek zorunda kalmışlardır. 1960’lı yıllara kadar, “Türk düşünce hayatında İslamcılık ve İslami düşüncesi adına hep Meşrutiyet devrinin yazarları okunmuş, Meşrutiyetten sonraya ait fikirler Türkiye dışındaki İslam mütefekkerlerinden yapılan bölük-börçük tercümelere ibaret kalmıştır.” (Güngör, 1991/7, s. 203).

İslami ilimlerde mütehassıs yetiştirecek yüksek öğretim kurumlarına gelince, Cumhuriyet’in başında denenmiş olmakla birlikte, kısa süre sonra kapanmış ve 1949 yılına kadar tekrar açılmamıştır. İlahiyat Fakültesi’nin yeniden açılması, aslında İslami ilimler mütehassısı ve İslam mütefekkeri yetiştirilmesi konusunda yeni bir fırsattı, ancak bu kesimin temsilcilerine yönelik toplumda oluşan farklı bakış açıları, bu fırsatın gerektiği gibi değerlendirilebilmesini engelledi. Resmî ideolojinin temsilcisi ve savunucusu olanlar, siyasi rejimi koruyan ve kollayanların nezdinde;

² Erol Güngör, medreselerin kaldırılmasının Türkiye’nin dini düşünce üzerindeki yansımalarıyla ilgili, bugün dahi kendisini haklı çıkaran şu tahlilleri yapmaktadır: “Bu aydınların bir kısmı, dine tamamıyla kayıtsız, hatta onun karşısında yer alırken, bir kısmı İslâm’ın sadece sempaticanı olarak kalmayı veya öyle görünmeyi- çeşitli sebeplerle- uygun buluyorlardı. İslâm’ı bir dava konusu yapanların çoğunlukla ya muhteris birer menfaatçi veya cahil kimseler olması, uzun zaman İslâm’la ilgili olarak yazılan ve söylenenlerin pek basit ve kısır şeyler olarak kalmasına yol açtı. Türkiye hala bu kısırlık ve basitliği aşma gayreti içindedir.” (Güngör, 1991/7, s. 210)

ona karşı olanlar ise, muhafazakâr kesimin nazarında itibar gördüler. İnkılapçı Batıcıların, ilahiyat fakültesi öğretim kadrosundan inkılapları meşrulaştırma konusundaki beklentileri ve onları katı muhafazakârlarla –Nurculuk ve Tarikatlar-mücadeleye zorlamaları, onların Modernist-Laikçi ve gelenekçi ayrışmasına sebep olmuştur. Ancak münekkid ve mütehasıs kimliği, katı muhafazakârları rahatsız ettiği için, 1959 yılında gelenekçi-muhafazakâr İslam ilahiyatçıları yetiştirmek üzere İslam Enstitüleri açılmıştır. Bütün bunlara rağmen 1982 yılına kadar Türkiye’de tek İlahiyat Fakültesi olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslami ilimlerde ve dinî düşünceye akademik bir nitelik kazandırmakta Türkiye’de önemli bir çığır açmıştır. Aslında 1970’li yıllarda, bu fakülte, “*din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesine ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak*” şeklindeki amacını gerçekleştirecek güçlü bir kadroya ve akademik eğitim veren bir programa kavuşmuştur.

İlahiyat Fakültesi veya İslam Enstitüsü’nden mezun olanların, modern ve laik eğitim kurumlarında formel eğitim almaları, şehir hayatında bir tür sosyal eğitimden geçmiş olmaları dolayısıyla, mektep tahsili ve formasyonu görmeyen hususi hocalardan, cami derslerinden, tarikat ve cemaat içerisinde verilen eğitim ve öğretimden faydalanarak medrese tipi bilgiler edinen “alaylı” kesimden farklı bir aydın tipi oluşturdukları da bir gerçektir. Etkileri giderek zayıflamakla birlikte “alaylılar”, uzun süre geleneğin temsilcisi olmuşlar ve kendilerini İslam’ın muhafızı olarak görmüşlerdir.³ Özellikle 1960 ila 1970’li yıllarda, tasavvufi eserler ve geleneğin savunuculuğunu yapan klasik medrese edebiyatının bir kısmı, “alaylılar” tarafından neşredildi. Dolayısıyla yenilikçilik ve gelenekçiliğin tezahürlerini, genel hatlarıyla mektepli ve alaylıların eserleri üzerinden takip etmek mümkündür. Bu dönemde oluşan dinî bilgi boşluğu, başlangıçta tasavvufi eserlerle giderilmeye çalışıldı. Ancak İslamı, bir din ve siyasi proje olarak gören *Müslüman Kardeşler Teşkilatı* ve *Cemaat-i İslami* gibi akımların güçlenmesiyle birlikte 1970’li yıllarda, Hasan el-Benna, Seyid Kutup, Mevdudî ve diğer İslamcılarının eserleri etkili olmaya başladı. Bu eserler, bağımsızlıklarına yeni kavuşan ve sömürgecilik şokunu üzerinden atamamış İslam ülkelerinin kendine özgü şartları içerisinde kaleme alınmışlardı. Siyaset eksenli bir din anlayışını önceleyen bu eserler Türkçeye çevrilmeleriyle birlikte, Türkiye’deki gelenekçi dinî düşünceyi, katı ve çatışmacı bir din söylemine dönüştürmeye başlamıştır. Onat, 1960 ile 1970’li yıllardaki bilgi

³ Alaylı-mektepli kavgasının eski-yeni kavgası olarak geniş bir tahlili için bkz.: Güngör, 1991/7, s. 221-227.

boşluğunun, Arap ve Hint alt kıtasında yetişen İslamcılar ve İran İslam devrimi ideologlarının eserleriyle doldurulmasını, dindar Müslüman tipinden politikleşmiş Müslüman tipine geçiş süreci olarak yorumlamaktadır: “ Türkiye’de din alanında ortaya çıkan muazzam bilgi boşluğunun sömürge ortamında kaleme alınmış, tepkisel tavırların ürünü olan eserlerle doldurulmuş olması, din alanında ödünç kavramlarla düşünen, tepkisel tavırları doğal karşılayan, hatta biraz özenen, -o ülkeler açısından bir varlık belirtisidir-, taklitten hoşlanan, dinin insana kazandıracağı iç zenginliğinden çok, şekli yönü ile ilgilenen, dindarların bir an önce politikleşmesini isteyen bir Müslüman insan tipinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu insan tipi, geleneği sorgulamadan, geleneğin kalıplarını zorlamadan geleneğe ve gelenekçi Müslümanlara savaş açmıştır.” (Onat, 2003, 94) Bu süreçte mektepli ve alaylı aydın tipine, daha ziyade mektep ve medrese dışından beslenen siyasal İslamcı tipler eklenmiştir.

1982 yılında İslam Enstitülerinin İlahiyat Fakültesine çevrilmesi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi’nin zorunlu dersler arasında programlara girmesi, Türkiye’de toplumsal ve dinî değişim açısından önemli bir milat olmuştur. Özellikle Ankara İlahiyat Fakültesi, gerek ilköğretim ve ortaöğretimde gerekse yüksek öğretimde din eğitim ve öğretimin yeniden yapılandırılması ve programlarının hazırlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Türkiye’nin dinî düşüncesi ve hayatına, doğrudan veya dolaylı olarak yaptığı bu katkıyla, İslam dünyasında yaşanan aşırı muhafazakârlık ve bunun sonucu meydana gelen dinî çatışmaların ülkemizdeki olumsuz yansımaları en aza inmiştir. Ancak Ankara İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinin, yeni İlahiyatlara gitmek zorunda kalması ile birlikte, münekkit ve mütehasıs kesim büyük bir kan kaybına uğramıştır. Bununla birlikte Fazlur Rahman’ın eserlerinin 1981 yılında Türkçeye çevrilmeye başlamasıyla, yenilikçi fikirler Türk aydınları arasında yeni bir ivme kazanmıştır. Her ne kadar İran’da Şii Müslümanların gerçekleştirdiği “İslam devrimi” rüzgarının etkileri ve dış kaynaklı ithal dinî fikirler, tercüme yoluyla ülkemize girmeye devam etmişse de, tarihsel eleştirel yöntem ve sistematik düşünce geleneğinin etkisiyle, yeterli sayıya ulaşmasa da, kendi toplumumuzun şartlarıyla örtüşen ve sorunlarına cevap bulmaya çalışan önemli yerli eserler ortaya çıkmıştır.

Günümüzde giderek derinleşen yenilikçi ve gelenekçi zihniyet kutuplaşmasında, siyasi iktidarın desteğini arkasına alan gelenekçilerin, yüksek din öğretimi üzerinde ağırlığı gittikçe daha fazla hissedilmektedir. Son dönemde, “İslam modernizminin temsilcisi” olarak görülen Ankara İlahiyat’ın hazırladığı ders programlarının yürürlükten kaldırılarak yerine hikmeti değil hükmü önceleyen,

mütehassıs ve münekkit değil, mütefennin ve dindar yetiştirecek gelenekçi bir programın yürürlüğe konulması, “modernist zihniyetin” etkinliğine son vermeye yönelik bir adım olarak görülmektedir.

Yenilikçilerin önemli zaafiyetler taşıdıklarını da ifade etmek gerekir. Öncelikle medyada yapılan dinî tartışmalara ilahiyatçı kimliğiyle katılan bazı kişilerin geleneğe karşı saldırgan bir tavır sergilemeleri, totaliter bir üslup kullanmaları, muhafazakâr kesimleri rencide edecek şekilde tutum ve tavır sergilemeleri, genelde ilahiyatçılar özelde akılcı ve eleştirel yaklaşımı benimseyen yenilikçiler hakkında olumsuz bir imaj oluşturmaktadır.⁴ Onların bir kısmı, dinî sorunları analiz ederken “İslamın temel esaslarından taviz verecek kadar aşırı fikirler ileri sürerek” ifrat ve tefrite düşmektedirler. Klasik kaynaklara nüfuz edemedikleri için, dinî bilginin yeniden üretilmesinde yetersiz kalmaktadırlar. Güngör, onları halkın güncel hayatta karşılaştıkları sorunların çözümüne katkısı olmayan, dinde reformu çağrıştıran fikirler ileri sürmekle ve özgüvenlerini yitirmekle suçlamaktadır: “Batı medeniyetinin getirdiği değerlere, mutlak bir kıymet yüklemek ve İslamın onlarla mutabakatını ispat etmeye çalışmakla, İslam açısından İslamiyeti yorumlamaktan ziyade Batı açısından İslama baktıkları için İslamı modern göstermek gayretiyle çok defa yetersiz, geçerliliğini kaybetmiş bir İslâmiyet inancının doğmasına yol açmış bulunuyorlar.” (Güngör, 1991/7, s. 216-217).

Sonuç

Türkiye’de toplumsal değişime bağlı olarak din algısında ve dini hayatın bütün cephelerinde büyük ölçekli yatay ve dikey değişmelerin yoğun olarak yaşandığı ve toplumun hayat tarzının, maddi menfaatleri öne çıkaran materyalist ve seküler bir bakış açısına göre şekillenmekte olduğu bir gerçektir. Özellikle geçmişten bize intikal eden İslami ve ahlaki değerlerde hızlı bir yozlaşma ve çürümeler meydana gelmiş, cemiyet hâlinde bir İslami hayat yaşamak yerine, insanlar maddi ve manevi ayrı ayrı hayatlar yaşamaya başlamıştır. Şekilsel dindarlık, geleneklere bağlılık belli çevrelerde oldukça güçlenmiştir. Materyalist ve insani değerlerden yoksun hayat tarzından sıkılan gençler, dine ilgi duymaya başlamakta ve hayatına bu yolla anlam katmaya çalışmaktadırlar. Gençler, ilahiyat dışındaki bilimsel kurumlarda İslam doktrinini ve medeniyetini öğrenme ve tartışma imkânı bulunmadığından, İslama olan ilgisini, tarikatların ve cemaatlerin din söylemiyle

⁴ İlahiyatçı din söyleminin belli başlı zaafı konusunda geniş bilgi için bkz.: Ali Bardakoğlu, “İlahiyatçıların Din Söylemi”, *İslâmiyât (Türkiye’de Din Söylemleri)*, IV/4 (2001), s. 63-76.

gidermek eğilimindedir. Bu durumda, Güngör'ün deyimiyle, gençler arasında "İslama karşı gelişen ilgi ve bağlılığın verdiği muazzam potansiyeli heba etmemek için, onu en çok ihtiyaç duyulan istikamete çevirmektir. Bu istikamet içtihaddır" (Güngör, 1987/2, s. 220). Gençlerin İslam hakkındaki bilgi boşluğunu sağlıklı bir şekilde doldurabilmesi için, yüksek öğretim programlarında İslam Dini, Kur'an'ın ana konuları, Hz. Muhammed'in Hayatı, İslam Sanatı ve Medeniyeti adıyla seçmeli derslerin konulması gerekmektedir. Ancak o zaman, genç nesiller, İslamı bilimsel araştırmalara dayalı inceleme imkânı bulacak ve akılcı bir istikamete yönelecektir. Aksi takdirde Türkiye'de her geçen gün derinleşen katı laikçiler ve katı muhafazakârlar kutuplaşmasından büyük zarar görecektir.

Türkiye'de katı muhafazakârlar arasında, akıl ve bilim aleyhtarlığı, kontrol edilemez mistik bilginin yüceltilmesi, sorgulanamaz insicamsız bir dinî hayat, şekilperest dindarlık ve siyasal eksenli bir din söylemi her geçen gün güçlenmektedir. 2010 yılı Ramazan'ında TRT'deki iftar ve sahur programlarındaki ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın son dönemlerde yaptığı yayınlardaki din dili, bunun en önemli göstergesidir. Bu söylem, muhafazakâr çevrelerde kendi ruhanî liderlerini, kanaat önderlerini ve rehberlerini üretmeye başlamıştır. İslamın temel kaynağı ve Müslümanların ortak hafızası olması gereken Kur'an'a vurgu yapmak, Kur'an mealini okumaya teşvik etmek ve dinî bilgi üretiminde akla, akli yönleme başvurmak gibi hususlar, tarikat ve cemaatlerin kutsal saydıkları şahsiyetlerin ve onlara ait eserlerin otoritelerini yıkacağı endişesiyle, dinin tahrif edilmesi ve sünnet düşmanlığı olarak lanse edilmektedir. Ayrıca siyasete eklenerek önemli mevkilere gelen bu katı muhafazakârlar, tıpkı 1950'li yıllardaki gibi, ilahiyat fakültelerini akılcı akademisyenler veya mütehasıslar yetiştirmekle suçlayıp bunun yerine heyecanlı ve duyarlı dindarlar yetiştirmek için alternatif ilahiyat programlarını uygulamaya koymaya çalışmaktadırlar. Diğer yandan onlar, İslam düşüncesinde akılcılığa yapılan her vurguyu, dinde reform veya laikçilere destek olarak yorumlama eğilimindedirler. Yenilikçi anlayış, katı laikçiler ile katı muhafazakârların ortasında kalmıştır. Geline nokta laikçilere karşı büyük bir zafer kazanmış olan katı muhafazakârlar, bundan sonraki mücadelelerini İslam Modernistleriyle sürdüreceğe benzemektedir.

Türkiye'de İslamda yenilikçiliği savunan Müslüman aydınlar, İslamın yeni bir yorumunu üretmek ve yeni bir İslam medeniyetinin inşa etmek uğruna köklü bir yöntem ortaya koymak ve daha fazla gayret sarf etmek durumundadırlar. Şimdiye kadar bunu başaramamaları, İslami kaynaklara nüfuz edememesi veya çağı okuyamamasının yanı sıra şu iki önemli sebebe dayanmaktadır. Birincisi

Türkiye’deki dinî düşünce atmosferi, eğitimden üretilen eserlere kadar “dar, katı ve aydınlanmamış bir muhafazakârlık veya gelenekçilik”⁵ anlayışına sahip kesimlerin kontrolünde yürümektedir. İkincisi ise, Fransız modelini örnek alan, din üzerinde baskı oluşturmaya çalışan katı laiklik anlayışıdır. Müslüman aydın, Türkiye’de tarihsel veya güncel bir sorunu tartışırken ya katı laikçilerin veya katı muhafazakârların muhalefetine maruz kalmaktadır. Akılcı davranıp laiklik, demokrasi ve insan hakları gibi değerleri gündeme getirdiğinde “Kur’an’a rağmen oluşturulan bir kültür ve zihniyetin muhafızı hâline gelen” (Fırlı, 1993, s. 222) gelenekçi-muhafazakârlar tarafından, “din tahribatçısı”, “Hadis inkarcısı”, “Modernist”, “Laikçi”, “oryantalist kafalı” veya “devletin uydusu” olmakla suçlanmakta; İslami değerleri öne çıkarıp hak, hukuk, adalet, din, şeriat, şirk, iman, küfür, zulümden bahsettiğinde ise, Laikçilerin “şeriatçi”, “yobaz”, “gerici” ve irticacı gibi yakıştırmalarıyla karşı karşıya kalmaktadır. Bütün tartışmalar, siyaset ekseninde ve kutuplaşma mantığıyla yürütülmekte olduğundan yenilikçi aydınların sesleri bu kalabalıkların sloganları arasında ya duyulmamakta veya anlaşılardan kaybolmaktadır. Zihniyet kutuplaşmasının her geçen gün derinleştiği Türkiye’de, aydınların görevi İslami, bir dünya görüşü olarak kendi bütünlüğü içerisinde yenilenmesini sağlayacak bir sürece sokarak dinî düşünceye ve hayata ahlaki ve akılcı bir istikamet kazandırmak olmalıdır. Fakat üzülerek ifade etmek gerekir ki, İslam algısında akılcılığı, sistematik düşünmeyi ve eleştirel yaklaşımı benimseyen yenilikçilerin, fikir ve düşünce özgürlüğü önündeki engeller her geçen gün artmakta ve Türkiye’nin toplumsal ve dinî değişiminde aktör olabilme imkanı zayıflamaktadır.

Kaynaklar

- Akgül, M. (2002). *Türkiye’de din ve değişim bir Erol Güngör çözümlemesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Aydın, M. S. (1993). Değişim sürecinde İslam. *İslâmî Araştırmalar*, IV(4), 225-229.
- Aydın, M. S. (2004). Fazlurrahman ve İslam modernizmi. *İslam*, (M. Dağ, M. Aydın, Çev.) içinde (17-38). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (2001). İlahiyatçıların din söylemi. *İslâmiyât Dergisi (Türkiye’de Din Söylemleri Sayısı)*, IV(4), 63-76.

⁵ Mehmet S. Aydın, “Değişim Sürecinde İslam”, *İslâmî Araştırmalar*, VI/4 (1993), s. 227.

- Bilici, M. (2001). Milliyetçilik ve cemaatlerin din söylemi: Fethullah Gülen cemaati örneği. *İslâmiyât Dergisi (Türkiye 'de Din Söylemleri Sayısı), IV(4)*, 55-62.
- Fazlur R. (2004). *İslam*. (M. Dağ, M. Aydın, Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fırlalı, E. R. (1993). Değişim sürecinde İslam. *İslâmî Araştırmalar, VI(4)*, 222-224.
- Güngör, E. (1987). *İslâm tasavvufunun meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1991). *İslâmın bugünkü meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (2002). *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (2003). *Sosyal meseleler ve aydınlar*. (R. Güler, E. Kılınç, Haz.). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (2006). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Karpat, K. H. (2009). *Osmanlı 'dan günümüze elitler ve din*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kutlu, S. (2008). *Çağdaş İslâmî akımları ve sorunları*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Ocak, A. Y. (2000). Günümüz Türkiye'si'nde İslâmî düşüncenin bir tahlil denemesi ve tarih perspektifi. *Türkler, Türkiye ve İslam-yaklaşım yöntem ve yorum denemeleri içinde* (91-102). Ankara: İletişim Yayınları.
- Onat, H. (2003). *Türkiye 'de din anlayışında değişim süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Özal, T. (1993). Değişim sürecinde İslam- değerlendirme. *İslâmî Araştırmalar, VI(4)*, 230-234.
- Subaşı, N. (2003). *Öteki Türkiye 'de din ve modernleşme*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Yazır, E. H. (2005). *İslam düşüncesinin problemlerine giriş*. (R. Kılıç, sad.). Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.