

Editör
Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR

Bir Düşünür Bir Kavram ve Din

A Thinker A Concept and Religion



BİR DÜŞÜNÜR BİR KAVRAM VE DİN

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR (Editör)

Oku Okut Yayınları
yayin.okuokut.org



OKU OKUT YAYINLARI

Şenyuva Mah. Seyhan Cad. 11-c/17 06300, Ankara, Türkiye

<https://yayin.okuokut.org>

yayin@okuokut.org

Sertifika No. | Certificate Number: 49846

ISNI: <https://isni.org/isni/0000000506276072>

ROR ID: <https://ror.org/03zs8ga83>

Yayın No. | Publication Number: 31

Dizi | Series: Din Sosyolojisi Araştırmaları | Sociology of Religion Studies: 3

Kitap Adı | Title: *Bir Düşünür Bir Kavram ve Din*

Title in English: *A Thinker A Concept and Religion*

ISBN: 978-625-97648-0-1

DOI: <https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.64>

Editör | Editor: Özcan Güngör

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0775-023X>

Kurumu | Affiliation: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

E-posta | Email: ogungor@aybu.edu.tr

Konu Kategorileri | Subject Categories

BIC: HBLW Sosyoloji ve Sosyal Çalışma: Sosyal Teori | Sociology & Social Work: Social Theory

BISAC: SOC026000 Sosyoloji / Sosyal Teori | Sociology / Social Theory

THEMA: JFCA Sosyoloji: Sosyal ve Kültürel Teori | Sociology: Social and cultural theory

LC: HM449 Sosyoloji Teorisi | Sociology Theory

DEWEY: 301 Sosyoloji ve Sosyal Teori | Sociology and Social Theory

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji; Din Sosyolojisi, Türk Düşünürleri, Temel Kavramlar, Türk Toplumı

Keywords: Sociology, Sociology of Religion, Turkish Intellectuals, Basic Concepts, Turkish Society

Yayın Türü | Publication Type: Editöryal Kitap | Edited Book

Yayın Tarihi | Publication Date: 30 Aralık | December 2024

Yayın Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye

Yayımlandığı Ortam | Publishing Format: E-Kitap, PDF | e-Book, PDF

Yayın Dili | Language: Türkçe | Turkish

Ebat | Dimensions: 16 x 24 cm

Baskı Sayısı | Edition: 2 (1. Basım: Son Çağ Yayınları)

Sayfa Sayısı | Page Count: 343

Erişim | Access: Açık Erişim | Open Access CC BY-NC 4.0 | <https://yayin.okuokut.org>

Telif | Copyright: Oku Okut Yayınları

Arşiv | Archiving: CEOOL, Google Books, Open Library, BookCites, OpenAire, WorldCat, BASE

Atıf Bilgisi | Cite as: Güngör, Özcan (ed.). *Bir Düşünür Bir Kavram ve Din*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2024. <https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.64>

İthaf

Bu kitabı, adlarına bölüm ayrılan tüm Türk düşünörlere ithaf ediyorum. Her bir düşünür, toplumsal ve kültürel zenginliğimizi derinlemesine anlamamıza ve geleceğe dair daha güçlü bir vizyon geliştirmemize olanak sağlayan değerli katkılar sunmuştur. Bu eserin, onların entelektüel mirasını yaşatacağına ve gelecekteki çalışmalar için ilham kaynağı olacağına inanıyorum. Düşünceleri ve kavramlarıyla yol gösterici olan bu büyük düşünörlere şükranlarımı sunuyorum.

Editör

SUMMARY

A Thinker A Concept and Religion

This study examines the concepts developed by prominent thinkers in the Turkish intellectual tradition on themes such as modernization, identity, nationalism, religion, morality, social control, and the East-West civilization debate. By analyzing these concepts, the study aims to understand the social and cultural transformation processes of Turkish society. The research is organized under six main headings, focusing on the dynamic transition from the Ottoman Empire to the Republic of Türkiye, the impact of these dynamics on identity and social belonging, and the resulting social, cultural, and political breaking points. Each thinker and their conceptual framework are addressed to provide a deeper understanding of the historical, sociological, and cultural structures within Turkish society.

The study's goal is to analyze the identity crises, dynamics of social change, and the emerging social, cultural, and religious conflicts that Turkish society experienced during its modernization process. It seeks to establish a theoretical basis for understanding the foundational approaches in Turkish thought history by examining how each thinker's conceptual contributions shaped social structures and influenced debates around identity, belonging, religion, and civilization in modern Turkish society. As such, the study serves as a valuable source for understanding the tensions and breaking points that Türkiye faced in its journey of modernization and social transformation.

Modernization and Social Change Concepts

The study delves into the social changes brought about by modernization through the contributions of four prominent thinkers and their concepts. **İlber Ortaylı's** "*The Longest Century of the Empire*" concept critically examines the sociological implications of the Ottoman Empire's modernization process in the 19th century, highlighting the complexities and struggles of this transformation period. **Nermin Abadan Unat** introduces the "*Unending Migration*" concept to address the impact of modernization and industrialization on the social fabric, shedding light on the rural-to-urban migration patterns that defined Türkiye's societal transition. **Cavit Orhan Tütengil's** "*Dual Structure*" concept focuses on the imbalance between rural and urban structures during Türkiye's modernization, emphasizing how this disparity hindered social development. Finally, **İsmail Gasprali's** "*Justice*" concept emphasizes the need for social justice and equilibrium in ensuring peace during modernization, stressing the importance of maintaining social balance for sustainable development.

Identity, Nationalism, and Sociological Foundations

Under this heading, five thinkers and their concepts are examined in relation to the quest for identity and nationalism in Turkish society. **Yusuf Akçura's** "*Three Policies*" concept outlines three distinct models of political identity (Turkism, Ottomanism,

Islamism) proposed to address the identity and political dilemmas of the Ottoman Empire during its dissolution. **Sadri Maksudi Arsal's** "*Sociological Foundations of the National Sentiment*" concept frames nationalism not merely as a political ideology but as a sociological phenomenon that shapes identity and social belonging. **Seyyid Ahmed Arvasi's** "*Principles of Advanced Turkish Nationalism*" presents a model of nationalism that harmonizes traditional values with the demands of the modern era. **Remzi Oğuz Arık's** "*Anatolianism*" centers on the Turkish identity and cultural heritage from an Anatolian perspective, while **Hilmi Ziya Ülken's** "*Heredity*" explores how social structures are shaped through genetic heritage and cultural transmission, addressing the biological and sociological foundations of identity construction.

Religion, Secularization, and Laicism

This section examines the works of three thinkers on the relations between religion, society, and the state. **Durmuş Hocaoğlu's** "*National Secularism*" concept addresses how secularization in Türkiye can be aligned with national values, emphasizing the integration of religion's social function with the modern state structure. **Bahattin Akşit's** "*Typology of Secularization*" explores how secularization processes vary across societies and their transformative impact on social structures. **Sabri Ülgener's** "*Mentality Discourse*" focuses on the role of religion and mentality in economic development, arguing that economic progress is closely tied to cultural and religious foundations, thereby contributing to a deeper analysis of socio-economic structures.

Socialization, Morality, and Social Control

Thinkers in this section analyze how individual-society relations and social control mechanisms shape the social fabric. **Şerif Mardin's** "*Neighborhood Pressure*" concept reveals how societal control mechanisms exert pressure on individuals, shaping behaviors through social norms. **Cahit Tanyol's** "*Morality and Society*" examines the role of morality in social structures and its function in regulating society. **Özcan Güngör's** "*Socialization of Objects*" discusses how everyday objects play a role in individuals' identity and socialization processes. **Hüsametdin Arslan's** "*Epistemic Community*" concept addresses how knowledge communities form and influence thought patterns, highlighting the interplay between knowledge and social structures.

East-West Dichotomy and Civilization Debates

The tension between the spiritual values of the East and the materialist approach of the West has always created a need for balance in Turkish society's identity construction. **Samiha Ayverdi's** approach on "*East-West Civilization*" argues for the reconciliation of Eastern spirituality with Western materialism. **Recep Şentürk's** "*Open Civilization*" emphasizes the significance of inter-civilizational dialogue, advocating for an open civilization model that embraces coexistence and diversity. **Nurettin Şazi Kösemihal's** "*Art and Intellectual Workers*" concept examines the role of

artists and intellectuals in social change, while **Vamık Volkan**'s "*Enemies on the Couch*" concept explores how the "external enemy" images function in societal identity construction, highlighting the impact of these images on the self-definition processes of communities.

Overall, these thinkers' concepts offer a multifaceted perspective for understanding Türkiye's social structure and the effects of these dynamics on identity, belonging, and cultural debates. This study aims to contribute to the literature by providing a comprehensive analysis of the fundamental approaches in Turkish thought and how they inform the discourse on modernization, identity, religion, and civilization.

Keywords

Sociology; Sociology of Religion; Turkish Intellectuals; Basic Concepts; Turkish Society

ÖZET

BİR DÜŞÜNÜR BİR KAVRAM VE DİN

Bu çalışma, Türk düşünce dünyasının önde gelen düşünürlerinin modernleşme, kimlik, milliyetçilik, din, ahlak, toplumsal kontrol ve Doğu-Batı medeniyet tartışmaları konularında geliştirdikleri kavramları ele alarak Türk toplumunun sosyal ve kültürel dönüşüm süreçlerini anlamayı amaçlamaktadır. Çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecindeki toplumsal yapının dinamiklerini, bu dinamiklerin kimlik ve toplumsal aidiyet üzerindeki etkilerini ve bu süreçlerin yarattığı sosyal, kültürel ve siyasal kırılma noktalarını altı ana başlık altında toplar. Her bir düşünür ve kavram, Türk toplumunun tarihsel, sosyolojik ve kültürel yapısını daha derinlemesine anlamak için ele alınmıştır.

Çalışmanın amacı, Türk toplumunun modernleşme sürecinde yaşadığı kimlik bunalımlarını, toplumsal değişim dinamiklerini ve bu süreçlerde öne çıkan sosyal, kültürel ve dini çatışmaları teorik bir zeminde analiz ederek, Türk düşünce tarihindeki temel yaklaşımları ortaya koymaktır. Çalışma, her bir düşünürün geliştirdiği kavramların toplumsal yapıyı nasıl etkilediğini ve modern Türk toplumunun kimlik, aidiyet, din ve medeniyet tartışmalarına nasıl katkı sunduğunu analiz etmeyi hedeflemektedir.

Bu çalışma, Türkiye'nin modernleşme ve toplumsal dönüşüm süreçlerinde yaşadığı gerilimleri ve kırılma noktalarını anlama açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Türk düşünce tarihinde iz bırakan önemli isimlerin fikirlerini bir araya getirerek, toplumsal yapının dinamiklerini ve bu dinamiklerin kimlik, aidiyet ve kültürel yapı üzerindeki etkilerini anlamayı amaçlamaktadır. Özellikle modernleşme, kimlik ve medeniyet tartışmalarının yoğunlaştığı günümüzde, çalışmanın sunduğu yaklaşımlar, Türk toplumunun kimlik arayışlarını ve toplumsal yapının geleceğini anlamak açısından değer taşımaktadır.

Modernleşme ve Toplumsal Değişim Kavramları

Çalışmada, modernleşme ve toplumsal değişim sürecinde toplumsal yapıdaki değişimleri anlamak için dört önemli düşünür ve onların kavramları ele alınmıştır. İlber Ortaylı'nın geliştirdiği "İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı" kavramı, Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıldaki modernleşme sürecinde yaşadığı sancılı ve bu sürecin sosyolojik etkilerini açıklamak için önemli bir referans noktasıdır. Nermin Abadan Unat ise "Bitmeyen Göç" kavramı ile modernleşme ve sanayileşme sürecinde ortaya çıkan göç olgusunun toplumsal yapı üzerindeki etkilerini inceleyerek, Türkiye'nin kırsaldan kente geçiş sürecini aydınlatır. Cavit Orhan Tütengil'in "İkili Yapı" kavramı, Türkiye'de modernleşme sürecinde kırsal ve kentsel yapılar arasındaki dengesizliği ve bu dengesizliğin toplumsal gelişmeyi nasıl sekteye uğrattığını ortaya koyar. İsmail Gaspıralı'nın "Hakkaniyet Kavramı" ise toplumsal adalet ve dengeyi sağlama çabasını vurgular, modernleşme süreçlerinde toplumsal barışın tesis edilmesi gerektiğine dikkat çeker.

Kimlik, Milliyetçilik ve Sosyolojik Esaslar

Bu başlık altında, Türk toplumunun kimlik arayışı ve milliyetçilik anlayışına dair beş düşünür ve onların geliştirdikleri temel kavramlar ele alınmıştır. Yusuf Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyaset" kavramı, Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecinde kimlik ve aidiyet sorunlarına dair üç farklı politika modelini (Türkçülük, Osmanlıcılık, İslamcılık) analiz eder. Sadri Maksudi Arsal'ın "Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları" kavramı, milliyetçiliğin yalnızca siyasal bir ideoloji değil, aynı zamanda sosyolojik bir olgu olduğunu ve toplumsal kimlik ile aidiyet duygusunu nasıl şekillendirdiğini açıklar. Seyyid Ahmed Arvasi'nin "İleri Türk Milliyetçiliğinin İlkeleri" kavramı, geleneksel değerlerle uyumlu ve çağın gereklerine uygun bir milliyetçilik modeli sunar. Remzi Oğuz Arık'ın "Anadoluculuk" kavramı, Türk kimliğini ve kültürel mirasını Anadolu merkezli bir bakış açısıyla ele alırken, Hilmi Ziya Ülken'in "Soyaçekme" kavramı ise toplumsal yapının genetik miras ve kültürel kalıtım yoluyla nasıl şekillendiğini ve kimlik inşasının biyolojik ve sosyolojik temellerini inceler.

Din, Sekülerleşme ve Laiklik

Bu başlık altında, din-toplum-devlet ilişkilerini analiz eden üç düşünür ve kavramları ele alınmıştır. Durmuş Hocaoğlu'nun "Milli Sekülerizm" kavramı, Türkiye'de sekülerleşme sürecinin milli değerlerle nasıl uyumlu hale getirilebileceğini savunur ve dinin toplumdaki işlevini korurken, modern devlet yapısı ile entegrasyonunu ele alır. Bahattin Akşit'in "Laikleşme Tipolojisi" kavramı ise farklı toplumlarda laikleşme süreçlerinin işleyişini ve bu süreçlerin toplumsal yapıyı nasıl dönüştürdüğünü analiz eder. Sabri Ülgener'in "Zihniyet Söylemi" kavramı, ekonomik kalkınma süreçlerinde din ve zihniyetin rolünü, ekonomik gelişmenin kültürel ve dini temellerle nasıl ilişkilendirildiğini açıklayarak sosyo-ekonomik yapıların derinlemesine incelenmesine katkıda bulunur.

Toplumsallaşma, Ahlak ve Sosyal Kontrol

Birey-toplum ilişkisi ve toplumsal kontrol mekanizmalarının toplumsal yapıyı nasıl şekillendirdiğini analiz eden düşünürler bu başlık altında ele alınmıştır. Şerif Mardin'in "Mahalle Baskısı" kavramı, toplumsal kontrol mekanizmalarının bireyler üzerindeki baskısını ve sosyal çevrenin bireyin davranışlarını nasıl şekillendirdiğini ifade eder. Cahit Tanyol'un "Ahlak ve Toplum" kavramı, ahlakın toplumsal yapıdaki rolünü ve ahlaki değerlerin toplum içindeki işlevini inceler. Özcan Güngör'ün "Nesnelerin Sosyalleştirmesi" kavramı, gündelik hayatta nesnelerin bireylerin kimlik ve toplumsallaşma süreçlerindeki rolünü tartışırken; Hüsamettin Arslan'ın "Epistemik Cemaat" kavramı ise bilgi topluluklarının nasıl oluştuğunu ve bu toplulukların düşünce yapıları üzerindeki etkisini inceleyerek bilgi ve sosyal yapı arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik bir zemin sunar.

Doğu-Batı İkilemi ve Medeniyet Tartışmaları

Doğu'nun manevi değeri ile Batı'nın materyalist yaklaşımı arasındaki gerilim, Türk toplumunun kimlik inşasında sürekli bir denge arayışını gerektirmiştir. Bu bağlamda, Samiha Ayverdi'nin "Doğu-Batı Medeniyeti Üzerine Yaklaşımı" Doğu'nun ruhani değeri ile Batı'nın maddi dünyası ile dengelenmesi gerektiğini savunur. Recep Şentürk'ün "Açık Medeniyet" kavramı, medeniyetler arası diyalogun önemini vurgular ve çeşitliliklerin birlikte var olmasını savunan bir açık medeniyet modeli önerir. Nurettin Şazi Kösemihal'in "Sanat ve Fikir İşçileri" kavramı ise sanatçılar ve entelektüel bireylerin toplumsal değişimdeki rolünü incelerken; Vamık Volkan'ın "Divandaki Düşmanlar" kavramı, kimlik inşasında "dış düşman" imgelerinin toplumsal yapıyı nasıl etkilediğini ve bu imgelerin toplumların kendini tanımlama süreçlerindeki işlevini açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Sosyoloji; Din Sosyolojisi; Türk Düşünürleri; Temel Kavramlar; Türk Toplumunu

ABOUT THE EDITOR

Özcan Güngör (Prof. - AYBU) was born in 1977 in Çorum/Alaca. Güngör completed his primary school and memorized the Qur'an in his village and his secondary education in Çorum IHL in 1996. In 2001, he graduated from Ankara University Faculty of Divinity. He worked as a coordinator in very important national and international projects, as a commentator in newspapers and TV channels, and as a researcher in countries such as the USA, Germany, and Hungary. He has been working at the Presidency of Religious Affairs (2001-2010), Atatürk University (2010-2013), and currently as the Head of the Department of Philosophy and Religious Sciences at Ankara Yıldırım Beyazıt University. He is currently the editor of two journals (*Journal of Analytic Divinity* and *Democracy Platform*) and has organized 6 international congresses so far. He is also the manager of the Analytic Divinity Center website www.andcenter.org. He has published 15 books, more than 40 articles, papers, and book chapters in his field. His research interests include religious groups, especially Alevism-Bektashism-Jaferism, immigration, identity, the Turkish Community in the USA, Family, Aging, and Values. Güngör is married with three children and speaks English and Arabic.

ORCID: 0000-0002-0775-023X

Web: <https://avesis.aybu.edu.tr/ogungor>

E-mail: ogungor@aybu.edu.tr

EDİTÖR HAKKINDA

Özcan Güngör (Prof. - AYBU) 1977 yılında Çorum/Alaca'da doğan Güngör, ilkokul ve hafızlığını köyünde, ortaöğretimini ise Çorum İHL'de 1996 yılında tamamlamıştır. 2001 yılında Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuştur. Ulusal ve uluslararası çok önemli projelerde koordinatörlük, gazete ve TV'lerde alanıyla ilgili yorumlar ve araştırmacı olarak ABD, Almanya ve Macaristan gibi ülkelerde görevler yapmıştır. Sırasıyla Diyanet İşleri Başkanlığı (2001-2010), Atatürk Üniversitesi (2010-2013) ve halen Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nde Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı olarak görev yapmaktadır. Hali hazırda iki derginin editörlüğü (*Journal of Analytic Divinity* ve *Demokrasi Platformu*) yanında şimdiye kadar 5 adet uluslararası kongre yapmıştır. Analytic Divinity Center adlı www.andcenter.org sitenin yöneticiliğini de yürütmektedir. Alanıyla ilgili yayınlanmış 15 adet kitabı, 40'ın üzerinde makalesi, bildiri ve kitap bölümü bulunmaktadır. Çalışma alanları: dini gruplar başta Alevilik-Bektaşılık-Caferilik olmak üzere, göç, kimlik, ABD'de Türk Topluluğu, Aile, Yaşlılık ve Değerler konularıdır. Güngör, evli ve üç çocuk babası olup, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

ORCID: 0000-0002-0775-023X

Web: <https://avesis.aybu.edu.tr/ogungor>

E-posta: ogungor@aybu.edu.tr

İÇİNDEKİLER

SUMMARY	1
ÖZET	1
ABOUT THE EDITOR	4
EDİTÖR HAKKINDA.....	5
ÖN SÖZ	13

MODERNLEŞME VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM KAVRAMLARI

İLBER ORTAYLI - İMPARATORLUĞUN EN UZUN YÜZYILI.....	21
GİRİŞ	21
1. İLBER ORTAYLI'NIN SOSYO-BİYOĞRAFİSİ	22
2. ORTAYLI'YA GÖRE İMPARATORLUĞUN "EN UZUN ASRI" NIN BOYUTLARI	24
SONUÇ	43

İSMAİL GASPIRALI - HAKKANİYET KAVRAMI	47
GİRİŞ	47
1. İSMAİL GASPIRALI'NIN SOSYO-BİYOĞRAFİSİ	47
2. GASPIRALI'NIN HAKKÂNİYET KAVRAMI.....	52
SONUÇ	55

CAVİT ORHAN TÛTENGİL - İKİLİ YAPI	59
GİRİŞ	59
1. CAVİT ORHAN TÛTENGİL'İN SOSYO-BİYOĞRAFİSİ	59
2. TÛTENGİL'İN SOSYOLOJİK BAKIŞ AÇISI.....	63
3. TÛTENGİL'İN AZ GELİŞME KAVRAMI	64
4. TÛTENGİL'İN İKİLİ YAPI KAVRAMI	69
5. İKİLİ YAPI VE DİN SOSYOLOJİSİ	74
SONUÇ	76

NERMİN ABADAN UNAT – BİTMEYEN GÖÇ	79
GİRİŞ	79
1. NERMİN ABADAN UNAT’IN SOSYO-BİYOĞRAFİSİ	79
2. UNAT’TA BİTMEYEN GÖÇ	83
SONUÇ	90

KİMLİK, MİLLİYETÇİLİK VE SOSYOLOJİK ESASLAR

YUSUF AKÇURA- ÜÇ TARZ-I SİYASET	95
GİRİŞ	95
1. YUSUF AKÇURA’NIN HAYATI VE ESERLERİ	96
2. ÜÇ TARZ-I SİYASET.....	103
3. TÜRKÇÜLÜK DÜŞÜNCESİ VE HEDEFLERİ	105
4. AKÇURA’NIN DÜŞÜNCESİNDE DİN.....	107
SONUÇ	109

SADRİ MAKSUDİ ARSAL - MİLLİYET DUYGUSUNUN SOSYOLOJİK ESASLARI	113
GİRİŞ	113
1. SADRİ MAKSUDİ ARSAL’IN SOSYO- BİYOĞRAFİSİ	113
2. ARSAL’DA “MİLLİYET DUYGUSUNUN SOSYOLOJİK ESASLARI”	117
3. MİLLİYETÇİLİK DUYGUSUNUN SOSYOLOJİK ESASLARI VE DİN İLİŞKİ	123
SONUÇ	123

REMZİ OĞUZ ARIK - ANADOLUCULUK	125
GİRİŞ	125
1. REMZİ OĞUZ ARIK’IN SOSYO-BİYOĞRAFİSİ	126
2. ARIK’IN FİKİR HAYATI	130
3. ARIK’IN MİLLİYETÇİLİĞİNDE DİN	137
SONUÇ	139

HİLMİ ZİYA ÜLKEN - TOPLUM YAPISI VE SOYAÇEKME	143
GİRİŞ	143
1. H. ZİYA ÜLKEN'İN SOSYO- BİYOGRAFİSİ	144
2. ÜLKEN'İN SOSYOLOJİSİ, YÖNTEMİ VE SOSYOLOJİYE YAKLAŞIMI	147
3. ÜLKEN'DE TOPLUMSAL YAPI VE DİN İLİŞKİSİ	154
SONUÇ	156
SEYYİD AHMED ARVASI - İLERİ TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN İLKELERİ	159
GİRİŞ	159
1. SEYYİT AHMET ARVASI'NIN SOSYO-BİYOGRAFİSİ	159
2. TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ.....	163
3. DİN VE MİLLİYETÇİLİK İLİŞKİSİ	171
SONUÇ	173
DİN, SEKÜLERLEŞME VE LAİKLİK	
DURMUŞ HOCAOĞLU - MİLLİ SEKÜLERİZM	179
GİRİŞ	179
1. DURMUŞ HOCAOĞLU'NUN SOSYO-BİYOGRAFİSİ	180
2. MİLLİ SEKÜLERİZM.....	184
3. HOCAOĞLU VE DİN SOSYOLOJİSİNDEKİ YERİ	189
SONUÇ	190
BAHATTİN AKŞİT - LAİKLEŞME TİPOLOJİSİ.....	193
GİRİŞ	193
1. BAHATTİN AKŞİT'İN SOSYO-BİYOGRAFİSİ	194
2. AKŞİT'E GÖRE LAİKLEŞME TİPOLOJİSİ.....	196
3. DİN SOSYOLOJİSİ VE LAİKLEŞME MODELLERİ.....	202
SONUÇ	203

SABRİ ÜLGENER - ZİHNİYET VE DİN	207
GİRİŞ	207
1. SABRİ ÜLGENER'İN SOSYO-BİYOĞRAFİSİ	208
2. ÜLGENER VE ZİHNİYET TASAVVURU	210
3. ZİHNİYET TASAVVURU VE DİN SOSYOLOJİSİ İLİŞKİSİ	214
SONUÇ.....	214

TOPLUMSALLAŞMA, AHLAK VE SOSYAL KONTROL

CAHİT TANYOL - AHLAK VE TOPLUM	219
GİRİŞ	219
1. CAHİT TANYOL'UN SOSYO-BİYOĞRAFİSİ	219
2. AHLAK VE TOPLUM	223
3. SOSYOLOJİK AÇIDAN DİN-AHLAK AYRIMI.....	228
SONUÇ.....	229

ŞERİF MARDİN - MAHALLE BASKISI	233
GİRİŞ	233
1. ŞERİF MARDİN'İN SOSYO-BİYOĞRAFİSİ	234
2. MAHALLE BASKISI KAVRAMININ DOĞUŞU VE GELİŞİMİ	238
3. MAHALLE BASKISI KAVRAMININ YANSIMALARI	241
4. MAHALLE BASKISI VE DİN	244
SONUÇ.....	246

HÜSAMETTİN ARSLAN - EPİSTEMİK CEMAAT	251
GİRİŞ	251
1. HÜSAMETTİN ARSLAN'IN SOSYO- BİYOĞRAFİ	253
2. EPİSTEMİK CEMAAT	257
3. ARSLAN'A GÖRE EPİSTEMİK CEMAAT	259
4. ARSLAN VE EPİSTEMİK CEMAAT ELEŞTİRİSİ.....	260
SONUÇ.....	265

ÖZCAN GÜNGÖR - NESNELERİN SOSYALLEŞTİRMESİ	268
GİRİŞ	268
1. ÖZCAN GÜNGÖR'ÜN SOSYO-BİYOGRAFİSİ.....	269
2. GÜNGÖR'E GÖRE NESNELERİN SOSYALLEŞTİRMESİ.....	270
SONUÇ.....	279
DOĞU-BATI İKİLEMİ VE MEDENİYET TARTIŞMALARI	283
RECEP ŞENTÜRK - AÇIK MEDENİYET	285
GİRİŞ	285
1. RECEP ŞENTÜRK'ÜN SOSYO-BİYOGRAFİSİ	286
2. AÇIK MEDENİYET: ÇOK MEDENİYETLİ DÜNYA VE TOPLUMA DOĞRU	288
3. MEDENİYETLERİN ÖTEKİNE BAKIŞI: AÇIK VE KAPALI YAKLAŞIMLAR	289
3. İSLAM MEDENİYETİNİN AÇIK TOPLUM MODELİ: TARİHSEL TECRÜBELER	293
SONUÇ.....	299
NURETTİN ŞAZI KÖSEMİHAL - SANAT VE FİKİR İŞÇİLERİ	303
GİRİŞ	303
1. NURETTİN ŞAZI'NİN SOSYO-BİYOGRAFİSİ	303
2. SANAT VE FİKİR İŞÇİLERİ.....	307
3. SANAT VE FİKİR İŞÇİLERİ, DİN VE SOSYOLOJİ	310
SONUÇ.....	310
VAMIK DJEMAL VOLKAN - DİVANDAKİ DÜŞMANLAR	313
GİRİŞ	313
1. VAMIK VOLKAN'IN SOSYO-BİYOGRAFİSİ	313
2. VOLKAN'IN ESERLERİ.....	314
3. DİVANDAKİ DÜŞMANLAR.....	315
4. DİVANDAKİ DÜŞMANLAR VE DİNİN SOSYOLOJİK ROLÜ.....	319
SONUÇ.....	322

SAMİHA AYVERDİ - DOĞU/BATI MEDENİYETİ ÜZERİNE YAKLAŞIMI	325
GİRİŞ	325
1. SAMİHA AYVERDİ’NİN SOSYO-BİYOĞRAFİSİ VE EDEBİ KİŞİLİĞİ	325
2. AYVERDİ’NİN DOĞU VE BATI MEDENİYETLERİNE BAKIŞI.....	327
SONUÇ.....	331
ALEV ALATLI - SAÇAKLI MANTIK VE “YASALDIR, HELAL DEĞİLDİR”	333
GİRİŞ	333
1. ALEV ALATLI’NİN SOSYO-BİYOĞRAFİSİ	334
2. YASAL AMA HELAL DEĞİL KAVRAMI	334
3. NEWTON MANTIĞI/SAÇAKLI MANTIK.....	337
4. KAVRAM VE DİN SOSYOLOJİSİ ARASINDA İLİŞKİ.....	338
SONUÇ.....	341

ÖN SÖZ

Bu çalışma, Türk toplumunun modernleşme sürecinde karşılaştığı yapısal ve kültürel dönüşümleri anlamak ve bu dönüşümlere yönelik geliştirilmiş teorik ve kavramsal yaklaşımları değerlendirmek için kapsamlı bir perspektif sunar. Altı ana başlık altında ele alınan bu kavramlar, Türk toplumunun kimlik arayışları, modernleşme deneyimi, din ve laiklik tartışmaları, toplumsal kontrol mekanizmaları, Doğu-Batı arasındaki medeniyet gerilimleri ve sosyo-kültürel yapının yeniden inşası gibi temel konulara dair derinlikli bir analiz sağlar. Bu tür bir çalışmaya ihtiyaç duyulmasının başlıca nedeni, Türkiye'nin tarihsel, kültürel ve sosyolojik yapısının karmaşıklığını ve bu yapının modern dünyada nasıl bir dönüşüm yaşadığını anlamak ve anlamlandırmaktır.

1. Modernleşme ve Toplumsal Değişim

Modernleşme ve toplumsal değişim başlığı, Türkiye'nin Batılılaşma ve sanayileşme süreçleriyle başlayan toplumsal dönüşüm dinamiklerini ele alır. Modernleşme, yalnızca siyasi ve ekonomik yapının dönüşümü olarak kalmaz; toplumsal yapıdaki katmanları da köklü bir şekilde değiştirir. Bu bağlamda, kırsal ve kentsel yapılar arasındaki dengesizlikler, göç olgusu, toplumsal yapıda eşitsizlik ve adaletsizlik gibi sorunlar, modernleşme süreçlerinde sıklıkla gündeme gelir. Çalışma, modernleşme ile geleneksel yapının çatışmasını, toplumsal dönüşümün yarattığı sosyal yarılmaları ve bu yarılmaların toplumsal barış üzerindeki etkilerini tartışır. Aynı zamanda, bu süreçte ortaya çıkan yeni toplumsal sınıflar, kırsal alanlardan kentlere doğru yönelen göç hareketlerinin dinamikleri ve bu hareketlerin sosyolojik etkileri üzerinde durulur. Modernleşme, toplumun bütün katmanlarında derin bir dönüşümü beraberinde getirirken, geleneksel değerlerin ve yapısal unsurların korunmasıyla ilgili tartışmalar sürekli gündeme gelir. Bu nedenle, çalışmanın bu başlık altında sunduğu kavramsal çerçeve, toplumsal değişimin çok katmanlı yapısını anlamak için bir temel oluşturur.

2. Kimlik, Milliyetçilik ve Sosyolojik Esaslar

Bu başlık, toplumsal kimliğin inşası ve milliyetçilik olgularını sosyolojik bir perspektiften ele alır. Türkiye'nin modernleşme sürecinde kimlik arayışları, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde başlayan bir sorunsal olup, bu süreç Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte daha karmaşık bir hal almıştır. Kimlik tartışmaları, etnik, dini ve kültürel kimliklerin yeniden tanımlanmasını zorunlu kılmıştır. Milliyetçilik, bir yandan ulusal birlik ve beraberliği pekiştiren bir unsur olarak görülürken, diğer yandan etnik ve dini kimlikler üzerindeki baskıcı etkisi nedeniyle de eleştirilmiştir. Bu başlık altında incelenen teorik yaklaşımlar, milliyetçilik olgusunu bir kimlik inşası süreci olarak ele alırken, aynı zamanda ulusal kimlik ile etnik kimlik arasındaki gerilimleri de ortaya koyar. Milliyetçilik, toplumsal

aidiyet duygusunun güçlendirilmesi ve toplumsal yapının birleştirici bir unsur olarak inşa edilmesi açısından önemlidir. Kimlik arayışları ise, bu sürecin karşısında yer alan diğer kimlik unsurlarının korunması ve geliştirilmesi gerekliliğini tartışır.

3. Din, Sekülerleşme ve Laiklik

Din ve sekülerleşme başlığı, Türkiye'nin toplumsal yapısında dinin oynadığı merkezi rol ve laiklik tartışmalarını kapsamlı bir biçimde ele alır. Laiklik, Türkiye'nin modernleşme sürecinde din ile devlet ilişkilerini yeniden tanımlama çabasıdır. Bu süreç, dinin toplumsal alandaki rolünün sınırlandırılması, dini kurumların modern devlet yapısı ile uyumlu hale getirilmesi ve toplumun dini değerler ile modern laik yapılar arasında bir denge kurma çabasını içerir. Bu bağlamda, laikleşme süreçleri toplumsal yapıda ciddi gerilimlere ve farklılaşmalara yol açmıştır. Dinin toplumsal yapının korunmasındaki işlevi, sekülerleşme süreçlerinin yarattığı boşluk ve bu boşluğun toplumda nasıl doldurulacağı üzerine geliştirilmiş teorik yaklaşımlar, çalışmanın bu bölümünde ayrıntılı bir şekilde tartışılır. Ayrıca, dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisi, modernleşme ile birlikte dini değerlerin nasıl bir dönüşüm geçirdiği ve bu dönüşümün toplumsal yapıda yarattığı sonuçlar, sosyolojik bir perspektiften ele alınır.

4. Toplumsallaşma, Ahlak ve Sosyal Kontrol

Toplumsallaşma ve sosyal kontrol mekanizmaları, birey-toplum ilişkisi ve toplumun normatif düzenini koruma işlevi açısından kritik bir öneme sahiptir. Toplumsal yapının sürekliliği, ahlaki değerlerin ve normların etkili bir şekilde aktarılması ile sağlanır. Toplumsal kontrol mekanizmaları, bireylerin toplumsal normlara ve değerlere uyum sağlamasını zorunlu kılar. Bu başlık altında ele alınan kavramlar, bireyin toplumsal yapının baskısı altında nasıl şekillendiğini ve bu baskının bireysel özgürlükler üzerindeki etkisini tartışır. Toplumsal baskı, mahalle kültürü ve ahlakın toplumsal yapının temel taşı olarak görülmesi, bu tartışmaların merkezinde yer alır. Ayrıca, nesnelerin sosyalleşme sürecindeki rolü ve bilgi topluluklarının oluşumu gibi modern toplumsallaşma süreçlerine dair yaklaşımlar da ele alınır. Bu başlık, toplumsal yapının normatif işleyişini ve bireylerin bu yapıya uyum sağlamalarını sağlayan mekanizmaları anlamak için önemlidir.

5. Doğu-Batı İkilemi ve Medeniyet Tartışmaları

Doğu-Batı ikilemi, modern Türkiye'nin en temel tartışma konularından biridir. Doğu'nun manevi değerleri ile Batı'nın materyalist yaklaşımı arasındaki dengeyi kurma çabası, toplumsal yapı ve kültürel kimlik açısından sürekli bir gerilim kaynağı olmuştur. Bu başlık altında ele alınan kavramlar, Doğu ve Batı medeniyetlerinin toplumsal yapı üzerindeki etkilerini ve bu etkilerin nasıl dengelenebileceğini tartışır. Medeniyetler arası diyalog, kültürel etkileşim ve entelektüel üretim süreçlerinin toplumsal yapıya olan katkıları ele alınır. Medeniyet kavramı, toplumsal yapının en

üst düzeydeki ifadesidir ve bu çalışmanın sunduğu teorik çerçeve, medeniyetler arası uzlaşa ve çatışma konularını sosyolojik bir bakış açısıyla değerlendirir.

Bu başlıklar, Türk toplumunun modernleşme sürecinde karşılaştığı temel sorunları ve bu sorunlara yönelik çözümleri anlamak için kapsamlı bir teorik çerçeve sunar. Bu kapsamlı çerçeveyi her biri Türk düşünce ve fikir hayatına yön vermiş yazarlar etrafında genç yazarlar tarafından ele alınmıştır.

Modern dünyada toplumsal yapıların hızlı bir dönüşüm sürecinden geçtiği bu dönemde, toplumların kendilerini yeniden tanımlama ve değişen küresel dinamiklere uygun toplumsal modeller geliştirme ihtiyacı giderek artmaktadır. Türkiye de bu sürecin dışında kalmamış hem kendi tarihsel mirası hem de modernleşme tecrübeleri doğrultusunda yeni bir toplumsal yön tayin etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle, Türkiye'nin kendi toplumsal yapısını daha iyi anlaması ve bu yapının modern dünyadaki konumunu tayin edebilmesi için, Türk düşünce tarihinde yer almış fikirlerin ve kavramların yeniden değerlendirilmesi bir zorunluluk haline gelmiştir.

Modernleşme ve Toplumsal Değişim Kavramları: Tarihsel Dönüşümün Anlaşılması

İlber Ortaylı, Nermin Abadan Unat, Cavit Orhan Tütengil ve Gaspıralı İsmail Bey gibi düşünürlerin geliştirdiği kavramlar, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde toplumsal yapının hangi dinamiklerle değiştiğini anlamak için kritik öneme sahiptir. **İlber Ortaylı'nın "İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı"** kavramı, Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinde yaşadığı sancılı ve bu sürecin sosyolojik etkilerini **Özcan Güngör** ele almıştır. Ortaylı'nın ortaya koyduğu bu kavram, modernleşme sürecinin yalnızca siyasi reformlarla sınırlı kalmadığını, aksine toplumun yapısal dönüşümünü de kapsayan çok boyutlu bir süreç olduğunu gösterir. Bu bağlamda, **Nermin Abadan Unat'ın "Bitmeyen Göç"** kavramı **Sevde Öztürk** tarafından ele alınmış, modernleşme ve sanayileşmenin getirdiği toplumsal hareketlilik ve göç olgusunun toplumsal yapıya olan etkilerini analiz edilerek, Türkiye'nin kırsaldan kente geçiş sürecine ışık tutulmuştur. **Cavit Orhan Tütengil'in "İkili Yapı"** kavramı **Zeynep Katmer** tarafından kaleme alınmış, Türkiye'nin modernleşme sürecinde kırsal ve kentsel alanlar arasındaki dengesizliği ve bu dengesizliğin toplumsal gelişmeyi nasıl sekteye uğrattığını incelenmiştir. Tütengil'in bu kavramı, modernleşme ve toplumsal eşitsizlik konularında yeni çözüm önerileri geliştirebilmek adına önemli bir teorik zemin sunar. Öte yandan, **Gaspıralı İsmail Bey'in "Hakkaniyet"** kavramı **Mehmet Emin Sarıkaya** tarafından yazılmış, kavram toplumsal adalet ve dengeyi sağlamak amacıyla geliştirilmiş olup, modernleşme süreçlerinde yaşanan kırılmalara dair eleştirel bir bakış açısı sunmaktadır. Dolayısıyla, bu düşünürlerin kavramları, Türkiye'nin modernleşme deneyiminin sosyal ve siyasal boyutlarını anlamak için gereklidir.

Kimlik, Milliyetçilik ve Sosyolojik Esaslar: Kimlik İnşası ve Toplumsal Aidiyet

Yusuf Akçura, Sadri Maksudi Arsal, Seyyid Ahmed Arvasi, Remzi Oğuz Arık ve Hilmi Ziya Ülken gibi düşünürlerin geliştirdiği kimlik ve milliyetçilik temalı kavramlar, Türk toplumunun kimlik arayışındaki temel dinamikleri ve bu dinamiklerin toplumsal yapıya etkilerini ortaya koyar. **Yusuf Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyaset"** kavramı **İsmail Kaya** tarafından incelenmiş, Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecinde kimlik ve siyasal aidiyet sorunlarına dair geliştirdiği üç farklı politika modelini (Türkçülük, Osmanlıcılık ve İslamcılık) analiz edilmiştir. Bu kavram, modern Türkiye'nin kimlik inşasında tarihsel bir referans noktası oluşturarak, günümüzdeki kimlik ve aidiyet tartışmalarına ışık tutar. **Sadri Maksudi Arsal'ın "Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları"** kavramı **Ayşegül Kıp** tarafından ele alınmış, milliyetçiliğin yalnızca siyasal bir ideoloji değil, aynı zamanda sosyolojik bir olgu olduğunu ortaya konulmuştur. Arsal, milliyetçiliğin toplumdaki kimlik ve aidiyet duygusunu nasıl şekillendirdiğini sosyolojik bir perspektifle açıklar. **Seyyid Ahmed Arvasi'nin "İleri Türk Milliyetçiliği"** yaklaşımı **Zeynep Yılmaz** tarafından yazılmış, bu kavram altında modern Türk toplumunun hem geleneksel değerlerle uyumlu hem de çağın gereklerine uygun bir milliyetçilik modelini savunulur. Bu düşünürlerin kavramları, kimlik ve toplumsal aidiyet meselesinin Türk toplumu açısından nasıl bir anlam ifade ettiğini anlamak için gereklidir. **Hilmi Ziya Ülken'in "Soyaçekme"** kavramı **Meryem Sümeyye Atmaca** tarafından ele alınarak, toplumsal yapının genetik miras ve kültürel kalıtım yoluyla nasıl şekillendiğini incelenmiş ve kimlik inşasının biyolojik ve sosyolojik temellerini ortaya konulmuştur. Bu düşünürlerin kimlik ve milliyetçilik kavramları, Türkiye'nin kimlik bunalımını ve ulusal kimlik inşasını anlamak için önemli bir referans sağlar.

Din, Sekülerleşme ve Laiklik: Toplum ve Din İlişkisi Üzerine Teoriler

Durmuş Hocaoğlu, Bahattin Akşit ve Sabri Ülgener gibi düşünürlerin geliştirdiği din ve sekülerleşme kavramları, Türkiye'nin modernleşme sürecinde din-toplum-devlet ilişkilerinin nasıl şekillendiğini ve bu ilişkilerin toplum üzerindeki etkilerini inceler. **Durmuş Hocaoğlu'nun "Milli Sekülerizm"** kavramı **Cennet Feyza Cömert** tarafından incelenmiş, bu kavramda Hocaoğlu, Türkiye'de sekülerleşme sürecinin milli değerlerle nasıl uyumlu hale getirilebileceğini savunmaktadır. Bu kavram, dinin toplumdaki işlevini korurken, modern devlet yapısı ile entegrasyonunu ele alır. **Bahattin Akşit'in "Laikleşme Tipolojisi"** **Merve Kılıç** tarafından ele alınmış ve farklı toplumlarda laikleşme süreçlerinin nasıl işlediğini ve bu süreçlerin toplumsal yapıyı nasıl dönüştürdüğünü tartışılmıştır. Akşit, laikleşmenin farklı tipolojilerini analiz ederek, din-devlet ilişkilerinde ortaya çıkan sorunların çözümlenmesine yönelik alternatif modeller sunar. **Sabri Ülgener'in "Zihniyet Söylemi"** **Bahar Küçük** tarafından işlenerek, Türkiye'de ekonomik kalkınma süreçlerinde din ve zihniyetin rolü kavram etrafında tartışılmıştır; ekonomik gelişmenin sadece maddi faktörlerle değil, aynı zamanda kültürel ve dini temellerle de ilişkilendirilmesi gerektiğini savunur. Bu kavramlar, din ve toplum ilişkisi üzerine özgün çözümler

sunar ve modernleşme süreçlerinin dini yapı üzerindeki etkilerini anlamak için gereklidir.

Toplumsallaşma, Ahlak ve Sosyal Kontrol: Birey-Toplum İlişkisi Üzerine Yaklaşımlar

Şerif Mardin, Cahit Tanyol, Özcan Güngör ve Hüsamettin Arslan gibi düşünürlerin geliştirdiği kavramlar, birey-toplum ilişkisi, ahlaki değerler ve sosyal kontrol mekanizmalarının toplumsal yapıyı nasıl şekillendirdiğini analiz eder. **Şerif Mardin'in "Mahalle Baskısı"** kavramı **Elif Aygün Kalkan** tarafından ele alınarak, toplumsal kontrol mekanizmalarını ve bireyin sosyal çevre tarafından nasıl baskı altına alındığı ortaya konulmaktadır. **Cahit Tanyol'un "Ahlak ve Toplum"** kavramı **Seda Müjdecı** tarafından tartışılmış ve ahlakın toplumsal yapıdaki rolünü ve ahlaki değerlerin toplum içindeki işlevi ele alınmıştır. **Özcan Güngör'ün "Nesnelerin Sosyalleştirmesi"** kavramı **Mahmut Kökver** tarafından incelenmiş ve gündelik hayatta nesnelerin bireylerin kimlik ve toplumsallaşma süreçlerindeki rolünü tartışılmıştır. **Hüsamettin Arslan'ın "Epistemik Cemaat"** kavramı **Fatma Ankaralı** tarafından ele alınmış ve bilgi topluluklarının nasıl oluştuğunu ve bu toplulukların düşünce yapıları üzerindeki etkisini incelenmiştir.

Doğu-Batı İkilemi ve Medeniyet Tartışmaları

Doğu'nun manevi ve ahlaki değerleri ile Batı'nın materyalist ve bilimsel yaklaşımı arasındaki gerilim, Türk toplumunun kimlik inşasında sürekli bir denge arayışını gerektirmiştir. **Samıha Ayverdi'nin "Doğu-Batı Medeniyeti"** kavramı **Süeda N. Uygun** tarafından ele alınmıştır. Bu kavram, Doğu'nun ruhani değerlerinin Batı'nın maddi dünyası ile dengelenmesi gerektiğini savunurken; **Recep Şentürk'ün "Açık Medeniyet"** kavramı **Ahmet Kurum** tarafından tartışılmış ve bu kavramda Şentürk, medeniyetler arası diyalogun önemini vurgulayan açık medeniyet modelini önerir. **Nurettin Şazi Kösemihal'in "Sanat ve Fikir İşçileri"** kavramı **Rana Kara** tarafından yazılmış ve bu kavram, sanat ve fikir işçilerinin bu dengeyi sağlama konusundaki rolünü ele alırken; **Vamık Volkan'ın "Divandaki Düşmanlar"** tartışması **Nuray Yilter** tarafından ele alınmış ve bu kavramda Yilter, kimlik inşasında "dış düşman" imajlarının toplumların kendini tanımlama sürecindeki işlevini ortaya koyar. **Alev Alatlı'nın "Saçaklı Mantık ve Yasadır Helal değildir"** yaklaşımı **Zeliha B. Ayata** tarafında ele alınmıştır. Bu yaklaşımlar, Türkiye'nin Doğu-Batı ikileminde özgün bir medeniyet sentezi geliştirme çabasını anlamak için kritik bir teorik zemin sunmaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçen tüm yazarlar, editörler ve yayınevi çalışanlarına, Türkiye'nin düşünce mirasını yaşatmak ve toplumun kimlik inşasında önemli bir adım atmak adına gösterdikleri özveri ve çabaları için gönülden teşekkür ederiz. Bu eserde yer alan düşünürlerin teorik birikimlerini ve özgün yaklaşımlarını topluma kazandırmak, sadece bugünü değil, geleceği de inşa etme iradesinin bir yansımasıdır. Her bir satır, medeniyetler arası diyalogdan toplumsal barışa, kimlik

arayışından modernleşmeye kadar uzanan geniş bir yelpazede, Türkiye'nin tarihsel derinliğini ve kültürel zenginliğini ortaya koyma amacıyla kaleme alınmıştır. Bu eserin hem akademik dünyaya hem de geleceğin düşünce ufuklarına ilham vermesi dileğiyle...

Prof. Dr. Özcan Güngör
Editör
Ankara, 2024

MODERNLEŞME VE TOPLUMSAL DEĐIŐİM KAVRAMLARI

İLBER ORTAYLI - İMPARATORLUĞUN EN UZUN YÜZYILI

Giriş

19. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin en büyük meydan okumalarla yüzleştiği ve geniş çaplı reformlar yapmaya çalıştığı bir dönemdir. Bu yüzyıl, Napolyon Savaşları'ndan 1914'te I. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar süren bir zaman diliminde, imparatorluğun geniş coğrafi sınırlarını korumaya çalıştığı, ancak bir dizi savaş ve isyanla zayıfladığı dönemdir. Bu asırda Rusya, İngiltere, Fransa ve Avusturya gibi büyük güçlerle sürekli savaşlar yaşandı, bu da devletin askeri ve mali kaynaklarını büyük ölçüde zorladı. Bir anlamda yüzyıllara dayanan hakimiyete rağmen Balkanlar, Kuzey Afrika ve Orta Doğu'daki toprak kayıpları, imparatorluğun çözülme sürecinin habercisiydi (Yazıcı, 2019). Tanzimat (1839) ve Islahat (1856) fermanları, Osmanlı yönetiminde önemli reformlar getirerek, Batı tipi idari, askeri ve hukuki düzenlemelerin temelini attı. Ancak bu reformlar, genellikle Batılı güçlerin baskısıyla yapılmış ve toplumda geniş bir kabul görmemiştir. 19. yüzyıl boyunca Osmanlı'nın dış borçları artmış ve imparatorluk giderek dışa bağımlı bir hale gelmiştir. 1908'de gerçekleşen Jön Türk Devrimi ise bu sürecin en önemli dönüm noktalarından biri olmuş, imparatorluğun modernleşme çabalarını hızlandırmış ancak aynı zamanda iç karışıklıkları derinleştirmiştir (Karpat, 2006).

Osmanlı imparatorluğu, 19. yüzyılda "Hasta Adam" olarak nitelendirilen bir devlet haline gelmiştir. Avrupa'daki büyük güçlerin Osmanlı üzerindeki baskıları artmış, diplomasi sahasında zayıf düşmüştür (McMeekeın, 2019). İç isyanlar, özellikle Yunan İsyanı (1821-1829) ve Sırp İsyanı, Osmanlı'nın hem askeri gücünü hem de idari yapısını zayıflattı. Aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin merkezîyetçi politikaları, merkezi hükümet ile taşra yönetimleri arasındaki ilişkileri daha da karmaşık hale getirdi. Siyasi istikrarsızlık, Sultan II. Mahmud'un başlattığı reform hareketleri ile kısmen toparlanmaya çalışılsa da devletin eski gücünü toparlaması mümkün olmadı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, II. Abdülhamid dönemi (1878-1908) ile devlet merkezîyetçi ve otoriter bir yapıya büründü (Hanioğlu, 2006), ancak Batılı güçlerin baskısı daha da arttı. Bu süreçler Osmanlı devletinde modernleşmeyi zorunlu hale getirmişti.

19. yüzyıl, Osmanlı toplumu için köklü sosyolojik değişikliklerin yaşandığı bir dönemdir. Sanayileşme ve modernleşme süreçlerinin imparatorluğa yavaş yavaş girmesiyle birlikte, toplumun yapısında önemli değişimler görülmüştür. Özellikle köylü sınıfı ile kentli burjuva sınıfı arasındaki farklar derinleşmiş, sosyal tabakalar arasındaki uçurum artmıştır. Modern eğitim kurumlarının açılması, medrese eğitiminin yanı sıra Batı tarzı okulların yaygınlaşması, aydın bir sınıfın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak bu değişimler Osmanlı toplumu için kolay kabul edilemedi ve reformlara yönelik bir direnç oluştu. Aynı zamanda milliyetçilik

¹ Özcan Güngör (Prof. Dr). AYBÜ, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı | ozcangungor@yahoo.com | <https://orcid.org/0000-0002-0775-023X>

akımları bu dönemde Osmanlı sınırları içinde yaşayan farklı etnik grupların bağımsızlık taleplerini artırdı. Balkanlardaki Slav milliyetçiliği ve Arap milliyetçiliği gibi akımlar, imparatorlukta büyük etnik gerilimlere yol açtı.

Dini açıdan 19. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin İslam'ı birleştirici bir güç olarak kullanmaya çalıştığı bir dönemdi. Halifelik makamı, II. Abdülhamid döneminde merkezi bir unsur haline geldi. Abdülhamid, İslamcılık politikasını benimsedi ve imparatorluğu bir İslam birliği etrafında tutmaya çalıştı (Yazıcı, 2019). Ancak, bir yandan modernleşme çabalarıyla sekülerleşme² eğilimleri ortaya çıkarken, diğer yandan geleneksel dini yapılar, reformlara karşı direniş gösterdi. Tanzimat Dönemi'ndeki reformlar, gayrimüslim tebaaya daha fazla haklar tanıdı, bu da Müslüman topluluklar arasında huzursuzluk yarattı. Ayrıca Batı etkisiyle laiklik düşünceleri toplum içinde tartışılmaya başlandı, bu da Osmanlı'nın dini kimliği üzerinde derin bir tartışma başlattı.

Kitabın arka kapağında³ da değinildiği gibi, “Günümüz Türkiye’sinin sorunlarını ve dinamiklerini kavramak, ülkenin dünya konjonktüründeki yerini olanca açıklığıyla görebilmek için başvurulabilecek en vazgeçilmez kaynak, 19. Yüzyıl’da Osmanlı İmparatorluğu’nun yaşadığı serüvendir.”

İşte bu çalışmada “en uzun yüzyıl” olarak adlandırılan bu süreci Ortaylı'nın isimlendirmesi ve değerlendirmesi konu edinilmiştir. Çalışmanın amacı ise Ortaylı'nın bu tarihsel bakış açısını yine kendi zaviyesinden değerlendirerek bu kavrama yüklediği anlamın siyasi, kültürel, sosyolojik ve dini boyutlarını tartışmaktır.

1. İlber Ortaylı'nın Sosyo-Biyografisi

İlber Ortaylı, 21 Mayıs 1947'de Avusturya'nın Bregenz kentinde dünyaya geldi. Ailesi Kırım Tatarı kökenli olan Ortaylı, tarihsel ve entelektüel derinliği olan bir ortamda büyüdü. Annesi Şefika Ortaylı, Stalingrad'da Rus Dili ve Edebiyatı eğitimi almış ve Türkiye'ye göç ettikten sonra Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde yıllarca Rus Dili ve Edebiyatı hocalığı yapmıştır. Babası Kemal Ortaylı ise Kırım doğumlu olup, uçak mühendisidir ve Türkçeye Kırım tarihi ve Tatarlar üzerine eserler kazandırmıştır. Ortaylı, bu çok dilli ve kültürlü aile ortamında Almanca, Rusça ve Türkçe dillerini öğrenmiş, bu dil becerileri onun ilerleyen akademik kariyerinde de önemli bir rol oynamıştır. Enver, Emeldar ve Nuriye adında üç kardeşi bulunmaktadır.

Eğitim Hayatı: İlber Ortaylı'nın eğitim yolculuğu oldukça etkileyici bir şekilde başlamıştır. İlk ve ortaöğrenimini İstanbul'da Avusturya Lisesi'nde tamamlamış, 1965

² Kavramın sosyolojik boyut ve anlamları hakkında geniş okumalar için bkz. Güngör, 2023

³ Bu çalışmadaki kavramın kullanıldığı kitap Hil Yayınları tarafından 1987'de yayınlanan İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı adlı çalışmadır. Kitap sonuç kısmıyla birlikte 8 bölümden oluşuyor. Bunlar sırasıyla; “Alemdar Sultan Mahmud ve Kavalalı”, “Osmanlı Uluslarının Yeniçağı”, “Osmanlı Tarihinde Babîli Asrı”, “Aydın Mutlakiyet ve Merkezîyetçi Reformlar”, “Laik Hukuk ve Eğitim Gelişimi”, “Reformcuların Çıkması”, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu” ve “Sonuç”.

yılında ise Ankara Atatürk Lisesi'nden mezun olmuştur. Akademik yaşamının temelini atan Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Tarih Bölümü'nü bitiren Ortaylı, burada dönemin önemli akademisyenlerinden Halil İnalçık, Şerif Mardin, Mümtaz Soysal, İlhan Tekeli ve Mübeccel Kıray gibi isimlerin öğrencisi olmuştur. Tarih disiplini üzerine derinlemesine bilgi edindiği bu dönemde, sınıf arkadaşları arasında da tarihçi Zafer Toprak ve Mehmet Ali Kılıçbay gibi önemli isimler yer almıştır. Viyana Üniversitesi'nde Slavistik ve Orientalistik üzerine eğitim görmüş, yüksek lisans çalışmalarını ise Chicago Üniversitesi'nde Halil İnalçık danışmanlığında tamamlamıştır.

1974 yılında, “Tanzimat Sonrası Mahalli İdareler” adlı teziyle Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde doktora unvanını alan Ortaylı, kariyerine hızla yükselmiştir. 1979 yılında “Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu” adlı eseriyle doçent unvanını almış, bu süreçte özellikle Osmanlı modernleşme tarihi üzerine kapsamlı çalışmalar yapmıştır.

Akademik Kariyeri ve Çalışmaları: İlber Ortaylı, akademik kariyeri boyunca Türkiye ve dünya tarihine önemli katkılar sağlamıştır. 1982 yılında Türkiye'de üniversitelere uygulanan siyasi yaptırımlara tepki olarak Ankara Üniversitesi'ndeki görevinden istifa etmiş ve bu dönemde Viyana, Berlin, Paris, Princeton, Moskova ve Oxford gibi dünya çapında üniversitelerde ders vermiştir. 1989'da Türkiye'ye dönerek profesörlük unvanını almış ve 1989-2002 yılları arasında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İdare Tarihi Anabilim Dalı Başkanlığı görevini yürütmüştür. Bu dönemde idare tarihi, Osmanlı ve modern Türkiye tarihi üzerine yoğunlaşmış hem akademik dünyada hem de genel okuyucu kitesinde geniş yankı bulan eserler yazmıştır. 2005 yılında Topkapı Sarayı Müzesi Müdürü olarak atanan Ortaylı, yedi yıl boyunca bu görevi sürdürmüş, 2012 yılında yaş haddinden emekli olarak görevini Ayasofya Müzesi Müdürü Haluk Dursun'a devretmiştir.

İlber Ortaylı, geniş bir dil yelpazesine hakimdir. İleri düzeyde Almanca, Rusça, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, Farsça ve Latince bilmektedir. Dil bilme becerisi, onun tarihsel belgelerle derinlemesine çalışmasına olanak sağlamış ve farklı kültürel kaynaklardan yararlanarak daha geniş bir tarih perspektifi geliştirmesine olanak tanımıştır. Bilgisayar kullanmadığını belirten Ortaylı, biyografisinin yanlış bilgilerle yazılmasından duyduğu rahatsızlığı da çeşitli vesilelerle dile getirmiştir.

Yayınlar ve Katkıları: Ortaylı'nın akademik katkıları, yazdığı kitaplar ve yaptığı yayınlarla ulusal ve uluslararası alanda büyük yankı uyandırmıştır. Yazdığı 50'den fazla kitap arasında *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, *Osmanlı Barışı*, *Bir Ömür Nasıl Yaşanır?*, *Türklerin Tarihi* gibi eserler, okuyucuların Osmanlı ve Türk tarihine derinlemesine bir bakış sunmaktadır.

Ortaylı, tarihsel konularda yaptığı televizyon programlarıyla da geniş kitlelere hitap etmiştir. TRT Türk'te yayınlanan “İlber Ortaylı ile” adlı belgesel, NTV'deki “Tarih Dersleri” ve Bloomberg HT'deki “Zaman Kaybolmaz” gibi programlar, onun akademik bilgilerini daha geniş kitlelerle paylaşmasına olanak sağlamıştır. Ayrıca

Milliyet, Doğu Batı ve NTV Tarih dergilerinde düzenli olarak yazılar yazmakta, tarihsel analiz ve yorumlarını geniş kitlelere ulaştırmaktadır.

Özel Hayatı ve Sosyal Katkıları: İlber Ortaylı, 1981 yılında Ayşe Özdoğay ile evlenmiş ve bu evlilikten Tuna adında bir kızı olmuştur. Ancak, 1999 yılında bu evlilik sona ermiştir. Ortaylı, aynı zamanda minyatür otomobil koleksiyonculuğuna olan ilgisiyle de tanınmakta ve bu hobisini büyük bir titizlikle sürdürmektedir.

Ortaylı'nın akademik katkıları yalnızca Türkiye ile sınırlı kalmamış, uluslararası alanda da büyük takdir toplamıştır. Türk Tarih Kurumu şeref üyesi olan Ortaylı, Uluslararası Osmanlı Etütleri Komitesi ve Avrupa İnanoloji Cemiyeti gibi önemli kuruluşlarda yönetim kurulu üyesi olarak görev yapmıştır.

İlber Ortaylı, çok yönlü kariyeri ve geniş tarih bilgisi ile sadece Türkiye'nin değil, dünyanın da önde gelen tarihçilerinden biridir. Akademik çalışmaları, yazdığı eserler ve topluma sunduğu entelektüel katkılarla Türk tarihçiliğinin en önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Ortaylı, dil bilgisi, tarihsel derinliği ve halkla kurduğu yakın ilişki sayesinde tarihin daha geniş kitleler tarafından anlaşılmasına ve takdir edilmesine büyük katkı sağlamıştır. Hem akademik çevrelerde hem de halk arasında büyük saygı gören bir isim olan Ortaylı, Türk tarihçiliğinin uluslararası alandaki en önemli yüzlerinden biri olarak kabul edilmektedir (Ortaylı, 2004; 2006; 2016; 2019).

2. Ortaylı'ya Göre İmparatorluğun “En Uzun Asrı”nın Boyutları Osmanlı Modernleşmesi

Tarihçiler daha çok Osmanlı İmparatorluğu'nun en görkemli dönemi olan 15. ve 17. yüzyıl ile Osmanlı modernleşmesinin 19. yüzyılının ikinci yarısını kapsayan dönemlerini ele almışlardır. Aslında Osmanlı modernleşmesini anlayabilmek için 18. yüzyıla kadar gidip bu dönemi iyi analiz etmek gerekir (Karpat, 1972). Osmanlı modernleşmesini araştırırken imparatorluğun geniş topraklara sahip bir imparatorluk olduğunu göz önünde bulundurarak Balkan ülkeleri ve Ortadoğu ülkelerindeki tarihçilerin hatta Avrupalı tarihçilerin kaynaklarını da karşılıklı olarak incelemek dönemin daha iyi tahlil edilmesini sağlayacaktır. Bu sebeple Osmanlı modernleşmesi, dönemin tüm ülkelerinin tarihleriyle karşılaştırılarak düşünülmelidir (Ortaylı, 1987: 8).

Bu bağlamda da Osmanlı insanının 18. yüzyıldan beri dil öğrendiğini, zaman ve mekân bilincinin değiştiğini, yani yeni bir tarih bilincinin uyandığını, yeni bir aydın kesiminin oluştuğunu ve bu aydınların da dünya tarihi ve coğrafyasını tanımaya, çevresini değiştirmeye başladığı bilinmektedir.

İlber Hoca Osmanlı toplumun modernleşmesini modernleşmenin klasik tanımı olan “*gelişmiş toplumun özelliklerinin gelişmemiş toplum tarafından alınması*” (mimétisme) gibi bir tümce ile anlaşılamayacağını savunur. Hocaya göre modernleşme olgusu kaba bir deyişle var olan değişimin değişmesidir. Osmanlı ülkesinde modernleşmenin salt değişen dış dünyanın etkisiyle olmadığını söyleyen İlber Hoca “*yaşamın var olan kalıplarının kırılmasının yalnız buhar medeniyetinin, limanlar, demiryolları ve bankaların eseri değildir. Şark kendi bilincinde de yaşadığı zaman çizgisinin, değişen çevre ve dünyanın*

farkına vardı” diyerek daha bütün bir paradigma değişimine vurgu yapar (Ortaylı, 1987: 12). Osmanlı'nın batılılaşma süreci, hayranlıkla değil zorunluluktan dolayı tercih edilmiştir (Akyıldız, 2012). Cevdet Paşa gibi muhafazakâr görünen kişiler bile, imparatorluğun idari yapısının batılılaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Batılılaşma süreci, dış zorlama değil iç kararlar sonucunda gerçekleşmiştir (Berkes, 2020). Çağdaş tarihçilerin dış zorlama iddialarına dayandırdıkları kanıtlar genellikle imparatorluğun siyasetine yön veren megaloman diplomatların hatıralarıdır ve bu belgeler, büyük olayları ve tarihi oluşumları değerlendirirken yetersiz ve bazen yanıltıcı olabilir (Ortaylı, 1987: 20).

İlber hoca kitabın giriş bölümünde Osmanlı modernleşmesinin Tanzimat devri ile sınırlanamayacağı, daha eskiye uzanan bir olgu olduğunu belirtir. Osmanlı modernleşmesinin Avrupalılar ile ani karşılaşmaktan kaynaklanan bir şok da olmadığını savunan yazar, Osmanlı coğrafyasının tarihi boyunca Avrupa coğrafyası ile siyasi ve iktisadi yönden bir beraberlik içinde olduğunu söyler. Her toplumun zaman akışı içinde değişim geçirdiğini, Osmanlı'nın doğuşu ve yükselişinin ise tarihin hızlandığı bir döneme rastladığını, devletin klasik dönemi diye nitelenen ilk dört yüz yılda bile dil, kültür, din, idari, askeri ve mali yapıda değişimler olduğunu vurgulayan İlber Hoca, Osmanlı modernleşmesinin sadece Osmanlı Türkiye'sini değil, “diğer Müslüman toplumları da kapsadığını” ifade eder (Ortaylı, 1987: 11). Ortaylı “İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı” kitabında bu konuda “Sadece Babıâli'yi ve Anadolu kıtasını göz önüne alarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Batılılaşma ve değişimi kavrayamayız.” (Ortaylı, 1987: 19) demektedir.

Modernleşmenin ne zaman başladığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülse de Osmanlı modernleşmesinin gerekliliğini ve koşullarını hazırlayan iki olay vardır; 2. Viyana Kuşatması ile Tanzimat Fermanı'nın ilanı. Bu iki olay arasında yaşanan gelişmeler, Osmanlı modernleşmesinin gerekliliğini, koşullarını ve gelişimini göstermektedir. 19. yüzyıl Osmanlı reformcusu 18. yüzyıldaki Osmanlı reformcusuna göre daha bilinçli ve programlıdır. 1839 Tanzimat döneminde Sırp ve Yunan ayaklanmaları ile başlayan ulusalcılık sorunu ile Mısır olayının yaşanması sonucu Osmanlı yöneticileri acil olarak İslahat yapılması gerekliliğine inanmışlardır (Zurcher, 2016). Öte yandan Tanzimat, büyük ölçüde Batı'da “kameralizm” veya “aydın despotizmi” olarak bilinen, kralın mutlak yetkilerinden ödün vermeden tebaanın mülkiyet haklarının korunmasını, eğitimin yaygınlaştırılmasını ve yönetimin modernleştirilmesini hedefleyen bir yönetim sisteminden ilham almıştır (Mardin, 2020).

Ortaylı'nın kitabında, Batı'yı örnek alma bakımından ortak yönleri olan Japonya, Rusya ve İran modernleşmeleri ile Osmanlı modernleşmesi ile sıkça mukayese edilmektedir. Türkiye'nin yönetimi ve eğitimi, kaçınılmaz bir şekilde batılılaşma sürecine girmişti. Modernleşme eğitim alanında ilerledikçe, medrese çevresi ve ilmiyye sınıfı dışarıda kalmış ve eski egemen rolünü kaybetmeye başlamıştı. İran'ın modernleşmesi ile Osmanlı modernleşmesi arasındaki temel fark, İran'da din adamlarının modern eğitimi alarak varlıklarını koruyabilmiş olmalarıydı. 19. yüzyıl

kültürel bir çiftlik asrıydı ve bu durum hukuk ve idare alanında da kendini gösteriyordu. Bu zorlu durum, önce Jöntürkleri ve ardından Cumhuriyetçi-Jön Türkler'i radikal çözümler aramaya itmiştir (Karpaz, 1972). Modernleşme, Avrupa modeline göre şekillenmiştir, ancak bu seçim özgürlükçü bir model değildir çünkü Avrupa, değişen ve egemen dünya merkezi konumuna gelen bir coğrafya parçasıdır. Modernleşme sadece Türkiye'de değil, bu sürece daha önce giren ve daha kolayca çözebilecek olan Rusya'da da sancılar ve tepkiler yaratmıştır (Ortaylı, 1987: 21).

“Modernleşme eğitime yansıkça medrese çevresi ve ilmiye sınıfı bunun dışında kalıyor, devlet ve toplum hayatındaki eski egemen rolünü kaybetmeye başlıyordu. İran'ın modernleşmesi ile Osmanlı modernleşmesi arasındaki en önemli fark budur. İran'da âdeta ruhban sınıfı diyeceğimiz din adamları modern eğitimi de alarak yerlerini muhafaza edebilmişlerdi.” (Ortaylı, 1987: 21).

Askeri yenilger sonucunda yaşanan sorunlar nedeniyle, Osmanlı Devleti 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki rakipleriyle ekonomik ve siyasi rekabette zorlanmış ve reform çabalarını hızlandırmıştır. Bu süreçte, devlet yöneticileri Batıya yönelmenin kaçınılmaz olduğuna ikna olmuştur. Ancak Batı'nın yalnızca teknik bilgisini almak amaçlanırken, artan Batı ile ilişkiler farklı kültürel ve siyasi değerlerin de Osmanlı'ya girişine yol açmıştır. Özellikle eğitim yoluyla Batı kültürünün yayılması, Osmanlı aydınlarının geleneksel düşünceden uzaklaşıp bu yeni fikirlere yönelmesine ve Batı'nın üstünlüğünü kabul etmelerine neden olmuştur (Hanioglu, 2008). Bu modernleşme, Osmanlı dünyasında egemen olan dini doktrinin sorgulanmasını, dinin kurumlarının ve uygulamalarının değişmesini beraberinde getirdi. Ancak bu değişim, Müslümanlar kadar Hristiyanlar ve diğer din mensuplarını da içeren ortak bir deneyimdi. Bu süreç, dini olmayan bir yaşam tarzı ve düşünce yapısının, Avrupa dilleri ve biliminin etkisiyle yaygınlaşmasını sağladı. Geleneksel kalıpların hem kamusal hem de aile yaşamında sarsılması, Osmanlı İmparatorluğu öncesinde Rusya Çarlığı'ndaki Müslümanlar arasında da benzer bir değişimin yaşandığını gösteriyor. Benzer değişimler, bir süre sonra Hindistan'daki Müslüman topluluklarının da gündemine girdi (Ortaylı, 1987: 20).

Toplumlar ve kurdukları kurum ve devletler, canlı organizmalardan farklı değildir. Bu nedenle her toplum zamanın akışı içinde sürekli değişim içerir. Osmanlı modernleşmesi, klasik modernleşme tanımı olan gelişmiş toplumun özelliklerinin az gelişmiş toplum tarafından alınması ile anlaşılabilir. Modernleşme olgusu var olan değişimin değişmesidir (Ortaylı, 1987: 12).

18. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumu, zaman ve mekan bilincini daha bilinçli bir şekilde görmeye başladı ve dünya tarihini ve coğrafyasını anlamaya başladı. Bu dönemde Osmanlı yazarları arasında aydın bir zümre ortaya çıktı ve Latin dili öğrenen Osmanlı-Türk aydınları da ortaya çıktı. Örneğin, Dimitri Cantemir'in İstanbul'daki çevresinde Mavrokordatlar ve Müslüman olan Nefiyoglu gibi kişiler mükemmel bir şekilde Latince biliyorlardı. Hezarfen Hüseyin Efendi gibi tarih yazarları, Yunanca ve Latince gibi dilleri öğrendiler (Sadoğlu, 2010). Meraklılar arasında eski Galata kadısı Mehmet Esat Efendi de Latin öğrendi. Bu dönemde,

Osmanlı-Türkler arasında Latin öğrenenlerin sayısı arttı ve dünya tarihine bakış açıları değişti. Örneğin, Pirizade Mehmed Sahib İbn-i Haldun'un "Mukaddime" eserini Türkçeye çevirdi. Ünlü sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa da dünya tarihini çevirme ve basma konusunda önemli bir katkı sağladı. Bu dönemde ciddi sözlük çalışmaları da başladı ve yazılanlar farklı ilgi alanlarını ortaya çıkardı (Ortaylı, 1987: 13).

Osmanlı 18. yüzyılda Avrupa ile Rusya'yı izliyor ve gözlemliyordu. İmparatorluk Avrupa'ya ve dünyaya gözlerini kapatmış değildi. Özellikle Avrupalı tarihçilerin eserleri, o dönem toplumunu incelemek için başvurulan kaynaklar arasındaydı. I. Petro V. İvan (1682-1696) döneminde Rusya'ya elçi giden Mehmet Ağa karşılama merasimini gördüğünde bu ritüelleri "Çar'ın maskaralıkları" diye tarif ederken II. Katarina (1729-1796) döneminde elçi giden Mustafa Rasih Paşa ise Rusya'nın tasvirini yaparak övgüyle bahsetmiştir. Bu bile iki elçinin farklı zamanlarda gerçekleştirdikleri ziyaretleri hakkında farklı bakış açılarına sahip olduklarını, farklı zamanlarda aynı mekân hakkındaki farklı bakış açılarının oluştuğunu gösterir (Ortaylı, 1987: 13). Çünkü Osmanlı insanı 18. yüzyılda artık dünyayı bulunduğu çizgiden değil başka bakış açısıyla ve bilinçle görmeye başlamıştır.

Şark (Doğu) değişen dünyanın farkındaydı ama bunu görmezden geliyordu. Her şeyin değiştiğini, farklı bir döneme girildiğini ilk fark edense Batı oldu. Avrupa'da Rönesans, coğrafi keşifler, Reform gibi gelişmeler nedeniyle toplumun yapısı zaten değişmekteydi. Avrupalı gezgin Chardin, "*Asya atalet demektir. Avrupa ise sürekli değişen bir dünyadır*" diyordu. Avrupalılar 15. yüzyılda diğer devletlerin seyahatnamelerini okuyarak onlar hakkında bir şeyler öğrenmeye başlamışlardı. Yeniçağda Avrupalı, kendi hayat tarzının üstünlüğüne dair bir bilinç oluşturdu. Kendilerinin daha üstün ve aydın olduğunu, Şark'ın (Doğu'nun) gelişmelere kendini kapattığını ve geri kaldığını iddia ediyordu. 17, 18 ve 19. yüzyıllarda "oryantal" olarak adlandırılan yer, Avrupa'nın doğusuydu. Voltaire, Doğu'nun geri kalmışlığını, Yunan kültüründen uzak olmasına bağlar. Misyoner düşünceye göre de geri kalmışlığın sebebi İslam'dır. İslam medeniyet ve İslam kültürü terimleri daha çok Ortadoğulu düşünürlerin kafasında onların benimsediği bir kavram olarak görülmüştür. Hıristiyanlık bu nedenle ilerlemenin önemli bir motor gücüdür (Ortaylı, 1987: 12).

Bu dönemde Avrupa'da ise iki ülkenin öne çıktığını görürüz: İngiltere ve Fransa. İkisi arasında medeniyet, hukuk, eğitim, bilim ve düşünce açısından büyük farklar bulunmazken İngiltere, Fransa'ya göre biraz daha üstün konumundadır ve bu konumunu I. Dünya Savaşı'na kadar devam ettirmiştir. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ise gelir dağılımı, endüstri yapısı, halkın zenginliği bakımından diğerleriyle mukayese edilemez görünse de ilim, kültür, diplomasi, idari, gelenek ve Avrupa kültürü bakımından diğerlerinden aşağı değildir. Rusya ise Batılılaşma hareketini I. Petro V. İvan (1682-1696) döneminden önce başlatsa da asıl değişim ve gelişimi I. Petro döneminde gerçekleştirmiştir. Rönesans'la birlikte Rusya hümanizmaya ilgi duymaya başlamış, Avrupa kültürüne karşı sempati ortaya çıkmış ve Avrupa hayat tarzı her alana yansımıştır. Japonya da Avrupa'yı çok önceden beri

izlemiş, Avrupa'nın ilerici tekniğini almış, kitaplarını tercüme etmiş ve uygulamıştır. Japonya'da okuryazarlık oranı erkeklerde %40, kadınlarda %30'lara ulaşmıştır. Japonya kendi toplumuna en uygun olabilecek kanunları inceleyip araştırdıktan sonra anlaşılması ve uygulamadaki zorluklara rağmen Almanya Medeni Kanunu'nu kabul ederek yürürlüğe koymuştur (Ortaylı, 1987: 19). Bugün bile bu kanun hâlâ yürürlüktedir.

Osmanlı'da Batılılaşma adı konmamış olarak başlamıştır. Osmanlı toplumundaki batılılaşma süreci, adlandırılmadan başlamıştır ve net bir çerçeve belirlemek zordur çünkü Rumlar arasında Batı ile ilişkileri olanlar bulunmaktadır. Örneğin, İyon Adaları ve çevresinde Rönesans kültürüne sahip eğitim kurumları mevcuttu ve burada eğitim alan Yunanlılar Avrupa'ya gidip gelmekte ve batı kültürüyle temas halinde olmaktaydılar. Ayrıca Fenerli aristokrasisi de batı kültürüne açıldı ancak Osmanlıca eğitimlerini de alıyorlardı. Eflak ve Boğdan prensliklerinde batı tarzı eğitim erken dönemlerde benimsenmişti. Osmanlı aydını Dimitri Cantemir, batı dillerine ve bilimine hakimdi. Bulgarlar da Yunanlılar aracılığıyla Avrupa kültürüne ve ulusalcılığına yaklaşımlardı. Lübnan'ın Maruni hanedanı da 17. yüzyıldan beri batılı yaşam biçimine adım atmıştı (Ortaylı, 1987: 19).

Sadece Bab-ı Ali ve Anadolu üzerinden Osmanlı'daki batılılaşma olgusunu anlamak mümkün değildir. Askeri gereksinimler nedeniyle Avrupa'ya yaklaşım öne çıkmıştır. Askeri reformlar sadece kışla düzeniyle sınırlı kalmamış, tıp eğitimi, mühendislik, matematik, coğrafya gibi alanlarda da gelişmeler yaşanmıştır. Bu süreç sonunda vergilerin düzenli toplanması için maliye alanında da reformlar yapılmıştır. Osmanlı'nın batılılaşma süreci pragmatik bir yaklaşımla başlamış olsa da zamanla gelişmeler yaşanmış ve bu süreç günümüze kadar devam etmiştir. Batılılık konusunda teorik olarak hazırlık yapmamış olmaları, tarih, felsefe ve edebiyat alanındaki yavaş değişimlerle görülmektedir. Bu süreçte Fransız idare hukuku ve Medeni Kanun'u gibi uygulamaları benimseyen Osmanlı yöneticilerinin, Fransız tarih metoduna ve Avrupa felsefesine aynı düzeyde ilgi göstermediği dikkat çekicidir (Ortaylı, 1987: 19).

Osmanlı İmparatorluğu daha önce de belirttiğimiz gibi, öncelikle askeri ihtiyaçları nedeniyle Avrupa tipi reformlara sıcak bakmıştır. Ancak askeri alandaki reformlar kışla ile sınırlı kalmamıştır. Askeri cerrahi için tıp eğitimi, istihkâm ve yol için mühendislik eğitimi, matematik, coğrafya ve maaş ödemesi için vergi toplanması konusunda da maliye alanında reformlara gidilmiştir. Merkezi bir ordunun sürekliliği için merkezi sisteme dayalı mali idare gereklidir. Buna bağlı olarak hukuk ve yönetim alanlarında da değişim gecikmemiştir (Mardin, 2015). Fransız merkezi ve idari yapısı Osmanlı merkezi ve idari yapısına uygun olduğu için parlamento hariç Fransız modeli örnek olarak alınmıştır. Tarih, felsefe, edebiyat alanlarına fazla ilgi duyulmaması nedeniyle bu alanlarda değişim yavaş olmuştur. Yine de Osmanlı modernleştikçe ve bu modernleşme eğitime yansıkça medrese çevresi ve ilmiye sınıfı yönetimin dış çeperine doğru itilmeye, etkisi azalmaya başlamıştır. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse İran modernleşmesi ile Osmanlı modernleşmesi arasındaki fark da budur.

İran'da din adamları modern eğitim alarak yerini ve gücünü korumuştur (Ortaylı, 1987: 19).

Osmanlının yaşadığı 19. yüzyıl gelişmelerinde sadece Osmanlı yöneticilerinin değil Bulgar, Sırp, Arnavut siyaset ve kültür adamlarının da etkisi olmuştur. İmparatorluk bütün kavimleri ve çelişkileriyle modernleşme sürecine girmiştir (Karpas, 1972). Önemli bir nokta ise Osmanlının, Mısır olayında İngiltere ve Fransa arasında taraf olmayıp Prusya gibi bir devletle iyi ilişkiler kurarak denge politikası izlemesidir. Osmanlı modernleşmesi, otokratik modernleşme olup monarşik anayasal düzene kadar sürüklenmiştir (Zurcher, 2016).

Değişim her alanda kendini göstermeye başlamıştı. Değişen zaman ve koşullar nedeniyle 18. yüzyılda Avrupalı devletlerine verilen imtiyazlar 17. yüzyılda verilen imtiyazlardan daha farklıydı. Güçlüyken imparatorluğun lehine olan imtiyazlar, güç kaybedince onu içten içe çürüten bir kurda dönmüştü. İdare, Rumeli ve Anadolu'da güçlenen Ayanların eline geçmişti, mali sistem 19. yüzyılda yetersizdi, vergiler toplanamıyor, maaşlar ödenemiyordu. İltizam sistemini kaldırıp merkezi otoriteye bağlı idare sistemine gerek vardı. Devlet memurları askeri ve sivil kadroları yetersizdi. Çünkü eğitilmiş kadro yoktu. Kapıkulu ordusu yani yeniçeri ordusu kaldırılmış yerine kurulan düzenli ordunun eksiklikleri devam ediyordu. Osmanlıya sığınan Macar ve Polonyalı mülteciler ordunun modernleşmesinde yardımcı olmaya çalışsalar da orduya gerekli eğitimin verilememesi, eğitim verecek kadronun olmayışı, tertip ve düzenin sağlanamaması gibi nedenler Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri modernleşmesine hız vermesini sağladı. Batılılaşma Japonya ve Rusya'da planlı bir şekilde yürütülürken Osmanlı'da aynı düzeyde yürütülemedi (Ortaylı, 1987: 23). Bilgisiz idari kadroların yanında dil bilmeyen elçilerle "eski ve yeninin" bir arada olan toplum yapısı oluşmuştu.

Osmanlı aydını Avrupa'ya ürkek yaklaşmış ve Avrupa toplumunu aslında tanımamıştır. 19. yüzyılda Avrupa'ya kuşku duymayan aydınlar Rusya'da ortaya çıkmıştır. I. Petro'nun ölümünden 150 yıl sonra Aksakov "Dönelim" diye şiir yazsa bile Rusya, Osmanlının aksine cesaretle ve kararlılıkla hareket ederek laik Batılı bir program izleyerek Batılılaşmıştır (Ortaylı, 1987: 22).

Her şeye rağmen Tanzimat hareketi toplumu ileriye götüren ve çığır açan bir hareket olarak Osmanlı tarihinde yerini almıştır. 19. yüzyıl, bir toplumun kurumlarıyla, gelenekleriyle, devlet adamlarıyla ilerlediği, gaflet ve karanlığın, aydınlık ve faziletin ortaya çıktığı, çöküşle ilerlemenin boğuştuğu Osmanlı tarihinin en uzun asrıdır. 19. yüzyıl bugünkü Türkiye'nin temellerini oluşturmuş, Cumhuriyet'e siyasi parti, parlamento ve basın gibi kurumları miras bırakmıştır (Mardin, 2015).

Modernleşmeye Gebe Bir İmparatorluğun Sancıları

Asya ve İslam medeniyetleri, uzun yüzyıllar boyunca bilimsel gelişmelere öncülük ederek dünya tarihine yön verirken, Tanzimat öncesinde içine kapanık ve durağan bir yapıya bürünmüştür. Oysa aynı dönemde, skolastik karanlıktan çıkan Avrupa,

bilimsel devrimler ve sanayileşme ile gelecek inşasına başlamış, modernleşmenin temellerini atmıştır. Değişim, her zaman hareketin olduğu yerde kaçınılmazdır.

1798'de dost olan Fransa, Mısır'a saldırdı. Başkenti İstanbul olan bir Dünya İmparatorluğu kurmayı amaçlayan Napolyon Bonapart, Mısır'a çıktığında yanında bilim adamlarından oluşan ressam, zoolog, gravürcü, filolog, tarihçi gibi bir bilim ordusu getirmişti. Mısır'da resmedilmeyen dikilitaş, mabet, böcek, çiçek hayvan kalmamıştı. Mısır baştan aşağı tasvir ediliyordu. İklim araştırmaları yapıyordu. Napolyon, Hiyerograf Yazısını keşfederek dünya medeniyetinin anası olan Mısır'ı dünyaya tanıtacaktı. İnsanlık, Mısır ve medeniyetle yüz yüze gelmişti. Ancak Bonapart ordusu Akka'da durduruldu. İngiltere ve Rusya, Fransa'ya karşı Osmanlı'ya destek verdiler. Rusya ve Osmanlı donanması Adriyatik'teki İyonya Adalarını Fransa'ya karşı birlikte işgal ettiler. Orada bir tampon cumhuriyet olarak İyonya Cumhuriyeti ya da diğer adıyla 7 Adalar Cumhuriyeti'ni kurdular. Böylece iki monarşik devlet Rusya ve Osmanlı, bir cumhuriyet kurup onu finanse etmiş oluyordu (Ortaylı, 1987: 42 vd).

Osmanlı Devleti'nde bürokratik yenileşmeyi zorunlu kılan nedenler arasında Batı'nın üstünlüğü ve Avrupa'daki teknik, bilimsel, askeri ilerlemelere ayak uyduramama durumu ön plana çıkmaktadır. Özellikle Osmanlı ordusunun Avrupa orduları karşısında aldığı yenilgiler, öncelikle askeri reformların yapılmasına yol açmış, ancak sonrasında idari yapının da reforma ihtiyaç duyduğu fark edilmiştir. Genişleyen topraklar ve büyüyen devlet işleri karşısında Osmanlı bürokrasisi yetersiz kalmış, bu da devletin işleyişinde ciddi aksamalara neden olmuştur (Karpaz, 2006). Ayrıca memur yetiştirme sisteminin uzun ve yetersiz olması, artan iş yüküne cevap verememiştir. Mali alanda ise devletin gelirlerindeki daralma, vergilerin merkezi olarak kontrol edilememesi ve mali yapının çökmesi, reformları kaçınılmaz hale getirmiştir. Bunun yanında, Osmanlı Devleti'nin yabancı ülkelerden bilgi alma mekanizmalarının yetersizliği ve güvenilir diplomat eksikliği dış ilişkilerde zafiyet yaratmış, bu da reform ihtiyacını artırmıştır. Tevcihat usulüyle yapılan kısa süreli memur atamaları ve liyakatin göz ardı edilmesi de idari istikrarsızlıklara yol açmış, bu nedenle devlet, 19. yüzyılda Tanzimat Dönemi'nde kapsamlı idari ve bürokratik reformlara gitmek zorunda kalmıştır (Akyıldız, 2012).

Tanzimat Dönemi, Osmanlı Devleti'nin modernleşme çabalarının en yoğun şekilde yaşandığı, ancak aynı zamanda ciddi iç ve dış çatışmalarla yıprandığı bir süreçtir. Modernleşme adına Rusya ve Avrupa'ya gönderilen elçiler, bu ülkelerin siyasal ve kurumsal deneyimlerinden esinlenerek Osmanlı'ya yeni bir vizyon kazandırmaya çalışmışlardır. İlber Ortaylı, Osmanlı'nın ilk resmi gazetesi *Takvimi Vekayi* ile Büyük Petro'nun gazetesi *Vedomosti* arasındaki benzerliğin, Rusya'nın örnek alındığını ortaya koyduğunu belirtir. Ortaylı, aynı zamanda, Rusya'ya gönderilen Osmanlı elçilerinin zamanla değişen algısını vurgular. Örneğin, Büyük Petro döneminde elçi olarak görev yapan Mehmet Ağa, Petro'nun törenlerini küçümseyerek aktarırken, II. Katerina döneminde görev yapan Mustafa Rasih Paşa, Rusya'yı hayranlıkla dile getirmiştir (Ortaylı, 1987: 13).

Tanzimat, sadece devletin kurumlarında değil, toplumun tüm katmanlarında Batılılaşma yönünde bir dönüşüm sürecini başlatmıştır. Bu dönemde hukuk ve birey hakları üzerinde yapılan reformlarla birlikte, eğitim, düşünce ve toplumsal yapı üzerinde de ciddi değişiklikler meydana gelmiştir. Özellikle kadınların toplumsal yaşama daha fazla katılmaya başlaması dikkat çekicidir. Balkanlar’da kadınlar uzun süredir aktif roller üstlenirken, Osmanlı topraklarında ise Muallime Hanım gibi öncüler, 19. yüzyılın sonlarına doğru Türk toplumunda da görünürlik kazanmaya başlamıştır. Bu dönemde, Batı’dan sadece teknik ve bilimsel gelişmeleri almak isteyenler olduğu gibi, Batı düşüncesini tüm yönleriyle benimsemeyi savunan görüşler de tartışılmıştır (Ortaylı, 1987: 21).

Tanzimat Reformlarının Gölgesinde Modernleşme

1839’da başlayan Tanzimat Dönemi, Osmanlı İmparatorluğu’nun “Hasta Adam” olarak adlandırıldığı bir dönemde, imparatorluğun çöküşünü bir süre ertelemeye yönelik bir reform hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreç, Osmanlı aydınlarının yoğun çabalarına rağmen imparatorluğun kaçınılmaz sona yaklaşmasını engelleyememiştir. İlber Ortaylı, bu çıkmazı şöyle özetler: “19. yüzyıl dünyasının gerektirdiği siyasi ve idari yapıyı kurmaya çalışan reformcular, çağlarına uygun olmayan bir iktisadi altyapıyı devralmışlardır. Dünya görüşleri, uygarlık anlayışları ve devlet gelenekleri arasındaki çelişkili yol, ekonomik engelleri aşamamıştır. Geciken Osmanlı modernleşmesinin temel çıkması da budur” (Ortaylı, 1987).

Tanzimat hareketi, devrimsel nitelikte değil, fakat Cumhuriyet dönemi devrimlerini hazırlayan bir hareket olarak değerlendirilmelidir. Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme çabaları, idari, hukuki ve toplumsal alanda reformlar yapma amacıyla yola çıkmış olsa da, bu çabalar mevcut ekonomik yapının yetersizlikleri nedeniyle sınırlı kalmıştır. 1854’te alınan ilk dış borç, borçların ödenememesi ve ardından Duyun-u Umumiye’nin kurulması, Osmanlı iktisadi yapısının dışa bağımlılığını artırmış ve devletin mali yapısının giderek zayıflamasına neden olmuştur. Ortaylı, bu süreçte reformcuların çağın gerektirdiği ekonomik gelişmeleri başaramadığını ve modernleşme çabalarının bu iktisadi engeller yüzünden çıkmaza girdiğini ifade eder (Ortaylı, 1987).

Tanzimat Dönemi, Osmanlı Devleti’nin merkeziyetçi bir yapıya geçişini hızlandıran önemli bir süreçtir. Ortaylı’ya göre Tanzimat, sadece hukuki reformlarla değil, aynı zamanda toplumsal yapıda köklü değişikliklerle de ilişkilidir. Tanzimat reformları, köleliğin kaldırılması, Müslim ve gayrimüslim tebaanın eşitliğinin sağlanması ve halkın can ve mal güvenliğini koruma amacı taşıyan bir dizi yenilik getirmiştir. Bu reformlar, Osmanlı toplumu içinde laikleşme ve modernleşme yönünde önemli adımlar atılmasını sağlamıştır. Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Islahat Fermanı, yalnızca Avrupa’nın baskılarıyla değil, aynı zamanda Tanzimatçı aydınların dönemin bilincine erişmesiyle ilişkilendirilmiştir (Ortaylı, 1987).

Ortaylı, Tanzimat aydınlarını “uzlaştırmacı ve ılımlı” olarak değerlendirir. Ona göre, Tanzimat dönemi bürokratları, karşılarındaki muhalefeti bile sürece dahil ederek

reformları gerçekleştirmişlerdir. Bu aydınlar, imparatorluğun çöküşünü engelleyememiş olsalar da Osmanlı'nın modernleşme çabalarına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ancak Tanzimat Dönemi'nin reformları, yapısal bir devrim niteliğinde değil, Cumhuriyet devrimlerini hazırlayan bir süreç olarak görülmelidir. Tanzimat reformları, Cumhuriyet Dönemi'nin temel siyasal kurumlarını miras bırakmıştır. Parlamento, siyasal partiler ve basın gibi modern kurumlar, Tanzimat sürecinde temelleri atılan yapılar arasındadır (Odabaşı, 2021).

Cumhuriyet devrimlerinin radikal niteliği, Osmanlı modernleşmesinin yetersizlikleri ve yarım kalan reformlarıyla tetiklenmiştir. Ortaylı, Osmanlı modernleşmesinin yeterince radikal olmayıp Cumhuriyetin devrimci karakterini güçlendirdiğini ifade eder (Ortaylı, 1987). Tanzimat reformları, bir yandan Osmanlı'nın modernleşme çabalarını güçlendirmiş, öte yandan da merkezi otoritenin zayıflamasıyla birlikte Balkanlarda ulusalcılık hareketlerinin hızlanmasına neden olmuştur. Tanzimat aydınları, Osmanlılık fikrini benimseyerek imparatorluğu bir arada tutmaya çalışmış, ancak bu çaba, milliyetçilik hareketlerinin etkisiyle başarısız olmuştur (Akçura, 2015). Tanzimat döneminde modernleşmenin hukuki, askeri, eğitim ve toplumsal alanlardaki etkileri geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Ancak bu reformların karşı karşıya kaldığı iktisadi engeller, Tanzimat sürecinin derinleşmesini engellemiş ve imparatorluğun çözülme sürecini hızlandırmıştır.

Hareketli Bir Oluşum Tanzimat Edebiyatı

Divan edebiyatının yüzyıllar boyunca aristokrat bir zümreye hitap eden katı kurallar ve kalıplarla süregelen olması, Tanzimat Dönemi'nde yeni bir edebiyat akımı oluşturmayı oldukça zorlaştırmıştır. Tanzimat sanatçıları, Batı kökenli birçok edebi türü muhafazakâr bir kültüre sahip olan Osmanlı edebiyatına adapte etme görevini üstlenmişlerdir. Osmanlı'nın köklü edebi geleneği olan divan edebiyatı, ağır Arapça ve Farsça etkileriyle Osmanlı toplumunun geniş kitlelerinden uzak, elit bir çevreye hitap ediyordu. Tanzimat Edebiyatı, bu geleneği kırarak toplumun daha geniş kesimlerine hitap etmeyi hedefleyen bir dönüşüm sürecini başlatmıştır.

Tanzimat Dönemi, edebiyat alanında iki farklı safhaya ayrılır: I. Dönem ve II. Dönem Tanzimat Edebiyatı. Bu iki dönem, içerik ve biçim açısından farklılıklar göstermiştir. Özellikle I. Dönem, çeviri faaliyetlerinin yoğun olduğu bir dönemdir. Batı edebiyatının Osmanlı'ya girişinde tercüme odalarının kurulması önemli bir rol oynamış, bu odalar Fransızca başta olmak üzere Batı dillerinin öğrenilmesine ve Batı edebi türlerinin Osmanlı literatürüne kazandırılmasına öncülük etmiştir (Zürcher, 2020). Bu dönemdeki edebi eserler, Batı türlerine tam olarak uyum sağlayamamış olsa da yeni bir edebi anlayışın temellerini atmıştır.

Osmanlı'da dil, sosyal ve siyasal bir güç aracıydı. Divan edebiyatında ağır Arapça ve Farsça terkiplerinin kullanılması, dilin elitist bir yapıya bürünmesine sebep olmuştu. Ancak 18. yüzyılın sonlarına doğru bazı şairler daha sade ve duru bir Türkçeyi tercih etmeye başlamıştır (Berkes, 2021). Bu dilsel sadeleşme eğilimi, Tanzimat döneminde bir ulus inşası projesi ile birleşmiştir. Bu anlamda Celalettin

Paşa'nın 1860 yılında yazdığı eser, Türk ulusçuluğunun ilk işaretlerinden biri olarak kabul edilir. Bu süreçte, Ahmet Vefik Paşa gibi isimler, Türkçenin Osmanlı toplumu içinde daha yaygın ve etkin bir dil olarak kullanılması gerektiğini vurgulamışlardır. Vefik Paşa'nın, Osmanlı parlamentosunda Suriyeli milletvekillerine “akınız varsa Türkçe öğrenirsiniz” sözleri, Türkçeyi birleştirici bir ulusal dil olarak konumlandırma çabasının önemli bir göstergesidir (Ortaylı, 1987: 58).

Ahmet Vefik Paşa'nın Türk diline olan ilgisi ve halk edebiyatına olan hayranlığı, dilin sosyo-kültürel kimlik oluşturma sürecindeki önemini vurgulamaktadır. Paşa, Fransız yazar Molière'in eserlerini Osmanlı toplumuna uyarlayarak Batı tiyatrosunu Türkçeye kazandırmıştır. Ayrıca, Şemsettin Sami gibi önemli isimler hem Türk hem de Arnavut kültürüne katkıda bulunmuş ve *Kamus-ı Türki* gibi Türkçeye önemli eserler kazandırmışlardır.

Osmanlı Reform Hareketleri: Sened-i İttifak ve Merkezîyetçi Modernleşme Süreci
Alemdar Mustafa Paşa 1808'de Tuna boyundaki diğer ayan ordularıyla birleşerek 15 bin kişilik ordusuyla saraya yürüyerek III. Selim'i tekrar tahta geçirmek amacıyla yola çıktı. Ancak III. Selim'in cesediyle karşılaşınca hanedanın son erkek üyesi II. Mahmud'a biat etti. II. Mahmud, Batılı tarzı eğitim görmemiş olmasına rağmen kuzeni III. Selim'den çok şey öğrenmişti. Kuzeni gibi yumuşak ve şefkatli olmanın zararlarını gördüğü için sert mizaçlı ve kararlı olmayı seçerek III. Selim'in reformlarını devam ettirdi. III. Selim'in Nizam-ı Cedid ordusu yerine Sekban-ı Cedid ordusunu kurdu. Daha doğrusu adını değiştirdi. Ayanlar ile iyi geçinmek için Alemdar Mustafa Paşa'nın önerisiyle Sened-i İttifak imzalandı (Yazıcı, 2019). Bazı tarihçiler bu anlaşmayı Magna Carta olarak nitelendirse de aslında hiç ilgisi yoktur. Çünkü bir anayasal düzen getirmemektedir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin varlığını ve bağımsızlığını tehdit eden bir belge olması nedeniyle de II. Mahmud'un belgenin aslını yok ettiği hatta yaktığı söylenir (Ortaylı, 1987: 29 vd).

Sened-i İttifak, Osmanlı Devleti'nde padişahın otoritesinin tartışmaya açıldığı ilk önemli belgelerden biridir. 1808 yılında Alemdar Mustafa Paşa'nın öncülüğünde İstanbul'da ayanlarla merkezi otorite arasında yapılan bu sözleşme, padişahın gücünü sınırlayan ilk belge olarak kabul edilir. Sened-i İttifak, padişahın yetkilerini tamamen ortadan kaldırmasa da taşradaki ayanların yerel otoritelerini tanıyarak merkezi hükümetle bir güç paylaşımını sağlamıştır. Bu belge ile ayanlar, Osmanlı Devleti'nin düzenini ve padişahın otoritesini koruma sorumluluğunu üstlenirken, karşılığında bölgesel güçlerini koruyacaklarına dair güvence elde etmişlerdir (Akyıldız, 2012).

Öte yandan yeniçeriler ve ayanlar Alemdar Paşa'nın idaresi ve tedbirlerine karşı hoşnut değildir. Bu sebeple bir süre sonra yeniçeriler ayaklanır ve onu öldürürler. Başından beri Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasını düşünen II. Mahmud acele etmeyerek, gerekli şartların oluşmasını beklemiştir (Yazıcı, 2019). Rusya ile süren uzun savaşlar, toprak kayıpları, disiplinsizlikler ve 1821 Mora Yarımadası'nda çıkan Yunan Ayaklanması fitili ateşlemesini sağlamıştır ve 1826 yılında Yeniçeri Ocağı kaldırılmıştır. Bu olaya “Vakay-ı Hayriye” denilmiştir. (İkinci Vakayı Hayriye yani

hayırlı olay ise Tanzimat Fermanı'nın ilanı olacaktır.) Yeniçerilerin tasfiyesi sırasında Sancak-ı Şerif açılmış, tüm halk davet edilerek cihat çağrısı yapılmıştır (Ortaylı, 1987: 80) O yıllarda İstanbul'da olan Adolf Slayd yaşananları şöyle anlatır:

“İnsanlar yolun ortasında yeniçerileri durduruyor, sadece onları değil yeniçerilerin dostları, dostlarının dostları takip ettiriliyor ve yok ediliyor, Belgrad Ormanlarında kuşatılan yeniçeriler ateşe verilerek ormanda yakılıyor.”

Bu arada Bektaşilik ile yeniçerilik iç içeydi. Bektaşilerin Orta çağ'dan kalma sloganları, ritüelleri Yeniçeri Ocağı'nda uygulanırdı. Hatta yeniçerilerin işlettiği Yeniçeri Kahvesi denen kahvehanelerin bir köşesinde Bektaşi dedesi otururdu. (Bu nedenle Yeniçeri Ayaklanmalarına Bektaşi Ayaklanmaları da diyenler vardır) Bu sebeple Bektaşilerin mallarına el koyulmuş ve dergâhları kapatılmıştır. Bektaşilerin tasfiyesiyle oluşan boşluk Nakşibendilerle doldurulmuş Girit, Bosna ve Rumeli'de güçlü bulunan Bektaşi dergâhları kapatılmıştır (Ortaylı, 1987: 109).

Alemdar Mustafa Paşa'nın Rusçuk ayanı olarak reformcu padişah III. Selim'i yeniden tahta çıkarmaya yönelik girişimi, Osmanlı'da siyasi bir dönüm noktasıdır. Bu süreç, II. Mahmud'un tahta geçişi ve sonrasında yürüttüğü reformcu politikalarla birleşerek Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme çabalarının önemli bir safhasını oluşturmuştur. İlber Ortaylı'nın “otokratik gelişme” kavramı çerçevesinde incelediği bu dönem, Batı'nın sanayi devrimiyle yakaladığı ilerlemeye karşı Osmanlı'nın bilinçli ve dış baskılarla şekillenen modernleşme sürecine işaret eder. Özellikle Batı toplumlarıyla karşılaştırıldığında, Osmanlı'nın reform sürecinin Rusya gibi otokratik devletlerle benzerlik gösterdiği, ancak kendine özgü dinamiklerle şekillendiği görülür.

II. Mahmud'un yenileşme hareketi askeri alanda başlamıştır. Askeri eğitim için doğa bilimleri, tıp, matematik, mühendislik okulları, harbiye okulu ve memur yetiştirmek için ilkokul düzeyinde mektebi maarif okulları açılmıştır. Kurulan Asakiri Mansure-i Muhammediye'nin tam gerçek modern bir ordu olduğu söylenemez (Ortaylı, 1987: 36). Bu nedenle askeriye ihtiyaçlarını ve eksikliklerini karşılamak için sanayinin kurulması gerekecektir (Karpas, 2006). II. Mahmud döneminde merkezi otoriteyi güçlendirici yenilikler yapılmıştır ve bu dönemde askeri zaferlerin değil idari yenileşmenin dönemi olmuştur. II. Mahmud, III. Selim gibi liberal düşünceyi benimsemiş fakat uygulamamıştır. Batılılaşma hareketini III. Selim başlatmış, II. Mahmud kararlı bir şekilde yürütmüştür (Yazıcı, 2019).

II. Mahmud döneminde başlayan reform hareketleri, Osmanlı Devleti'nin geleneksel yapısından modern merkezîyetçi bir devlet modeline geçiş sürecini hızlandırmıştır. Bu süreçte, Hatt-ı Hümayun'un okunması, Babıâli'nin gerçek anlamda yönetimin merkezi haline gelmesini sağlamış ve devletin idari yapısında köklü değişimlerin önünü açmıştır. Osmanlı yönetim felsefesindeki bu dönüşüm, imparatorluğun feodal ve yerel güçlere dayanan yapısından, Batı'daki merkezîyetçi devlet modeline evrilmeye çabasını yansıtır. Devletin merkezi otoritesini güçlendiren bu reformlar hem yönetim hem de hukuk ve eğitim alanlarında laikleşmeye yönelik adımlarla desteklenmiştir. İlber Ortaylı'nın belirttiği gibi, Osmanlı bu dönemde

geleneksel devlet anlayışından koparak, Batı'daki sanayileşme ve modernleşme süreçlerine yetişmeye çalışmıştır (Ortaylı, 1987).

Osmanlı reformlarının ekonomik sonuçları, başlangıçta modernleşme adına olumlu adımlar olarak görülse de, uzun vadede devletin mali yapısını zayıflatmıştır. Tanzimat ve Islahat Fermanları gibi reformlar, devletin mali kaynaklarını dış borçlanmaya bağımlı hale getirmiş, bunun sonucunda ekonomik istikrar bozulmuştur (Yazıcı, 2019). Ekonomik zorluklar, toplumsal sınıflar arasında derin uçurumlar yaratmış, sanayi devrimini gerçekleştiremeyen Osmanlı toplumu, ekonomik açıdan Batı karşısında geri kalmıştır. Ayrıca, laik eğitim reformları ve yeni hukuk düzenlemeleri, toplumun geleneksel yapısıyla modernleşme arasında bir gerilim yaratmıştır. Ortaylı, bu değişimin Osmanlı'nın merkezi otoritesini güçlendirse de toplumsal düzeyde köklü bir uyum sağlayamadığını vurgular.

“19. yy.’ın otokratik yönetimi sanayi, tarım, ticaret ve eğitimde güdümlü bir gelişme politikası izlemiştir ve tebaya 17.-18. yy. monarşileri gibi bir sürü olarak değil, zabturate altına alınması gerekli, ama kanun ve düzenin güvencesi altında yaşamaya ve daha insanca muameleye hak kazanmış bir halk olarak bakar. Sultan II. Mahmut’un şu sözleri anlamlıdır: ‘Saltanatın millet için dehşet ve korku kaynağı değil, destek olmasını isterim’ (Ortaylı, 1987: 33).

Ayanlar, Osmanlı merkezi idaresinin zayıflaması sonucunda, devletin yetkilileri oldukları halde, mahalli halkın idaresine ve taleplerine göre uzak vilayetleri idare eden kimselerdir. Zamanla küçük ordu birlikleri oluşturmuşlardır. Kotelhalizadeler, Pazvandoğlu, Tirsinikizadeler, Arnavutluk'ta ve Yanya'da Tepedelenli Halil Paşa ve Rusçuk Ayanı Alemdar Mustafa Paşa bunlar arasında en kuvvetli olanlarıdır.

Osmanlı Modernleşmesinin Önündeki Engeller: İç Direnişler ve Dış Baskılar

Osmanlı Devleti, Avrupalı devletlere kıyasla daha muhafazakâr bir kültür ve düşünce yapısına sahip olduğu için, modernleşme süreçlerinde bazı gecikmeler yaşamıştır. Bu gecikmelerin en belirgin örneklerinden biri, Yeniçeri İsyanlarıdır. Yeniçeri Ocağı gibi köklü, siyasi güce sahip bir kurumun kaldırılması girişimlerine karşı ciddi bir direnç gösterilmiştir. İsyanlar, toplumun zaten gergin olduğu bir dönemde daha fazla huzursuzluk yaratmış, ancak bu tür dirençler Osmanlı'nın yapısal dönüşüm sürecinde beklenen gelişmeler olarak görülmelidir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, asırlardır süregelen bir düzenin sona ermesi anlamına geldiği için, birçok kesim bu değişime karşı çıkmış, dönemin istikrarsız ortamını daha da karmaşık hale getirmiştir. Hanedanın kutsal olarak algılanması, padişahın yerini sorgulayan seslerin çıkmasına zemin hazırlamış ve “Konya'daki bir şeyh ya da Esmâ Sultan padişah olabilir” gibi tepkiler yükselmiştir (Ortaylı, 1987: 30).

Osmanlı toplumunda, kurucu bir unsur olan Türk milletinin devlet idaresinde yeterince temsil bulamaması hem Osmanlı'nın sosyolojik yapısında hem de toplumsal algıda önemli sorunlara yol açmıştır. Karagöz oyunlarındaki Türk karakterlerinin en çirkin tipler olarak sunulması, Türklerin Osmanlı sosyal ve siyasi hayatında geri planda kaldığını göstermektedir. Osmanlı'nın çok uluslu yapısı,

milliyetçilik hareketlerinin yükselmesiyle birlikte daha da kırılğan hale gelmiş, bu ulusların bir arada tutulması giderek zorlaşmıştır. Osmanlı uluslarının bir arada hareket edememesi, merkezi otoritenin zayıflamasına ve devletin dağılma sürecine girmesine neden olmuştur (Ortaylı, 1987: 51).

Osmanlı'nın modernleşme sürecindeki gecikmelerin bir diğer önemli nedeni, Şark Meselesi ve bu çerçevede Rusya'nın Balkanlar üzerindeki etkisidir. Rusya, Osmanlı'nın zayıflığından faydalanarak hem Balkanlar'da hem de Doğu Avrupa'da siyasi gücünü artırmış, bu da Osmanlı Devleti üzerinde büyük bir baskı yaratmıştır (McMeekin, 2019). Rusya'nın askeri ve siyasi gücünün artması, Osmanlı'nın Batı'daki modernleşme hamlelerini engellemiş ve reform süreçlerini yavaşlatmıştır. Şark Meselesi'nin ortaya çıkışı, imparatorluğun hem iç hem de dış dengelerini bozmuş, Balkanlar'daki ulusalcılık hareketlerinin daha da güçlenmesine yol açmıştır. Bu gelişmeler, Osmanlı Devleti'nin hem modernleşme çabalarını baltalamış hem de çok uluslu yapısının çözülme sürecini hızlandırmıştır.

19. yüzyıldan itibaren Balkanlar ve Doğu Akdeniz'deki ulusal hareketler Türk milliyetçiliğini etkileyen faktörler arasında yer alır. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve milliyetçilik hareketlerinin hız kazanmasıyla birlikte Türk kimliğinin oluşumu gündeme gelmiştir (McMeekin, 2019). 1908 Jön Türk Devrimi ve ardından yaşanan toprak kayıpları, Türk milliyetçiliğinin güçlenmesine zemin hazırlamıştır (Karpat, 2006). Devletin bürokratik sınıfları, bu milliyetçiliğin şekillenmesinde başı çekmiş, Ziya Gökalp gibi aydınlar milliyetçiliğin fikir babalığını yapmıştır (Georgeon, 2006). Türk milliyetçiliği, etnik bir temelden ziyade devletin stratejik ve teritoryal çıkarlarına dayalı olarak şekillenmiş ve özellikle İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin politikalarında etkili olmuştur. Bu süreçte milliyetçilik, sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü koruma amacına hizmet eden bir araç olarak görülmüş, din ve diğer kültürel unsurlar ise bu milliyetçi yapının birer parçası haline gelmiştir (Georgeon, 2006).

Sonuç olarak, Osmanlı'nın modernleşme sürecinde yaşadığı gecikmeler, sadece iç politik direnişlerden değil, aynı zamanda uluslararası dinamiklerden de kaynaklanmıştır. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına karşı çıkan muhafazakâr kesimlerin direnci, Osmanlı toplumunda reformlara yönelik genel bir isteksizliği yansıtıken, Rusya'nın Balkanlar üzerindeki siyasi etkisi ve Şark Meselesi'nin ortaya çıkışı da bu süreci daha da karmaşık hale getirmiştir. İlber Ortaylı'nın analizine göre, Osmanlı Devleti'nin muhafazakâr yapısı, ulusalcılık hareketlerinin yükselişi ve dış baskılar, modernleşmenin önündeki en büyük engellerden biri olmuştur (Ortaylı, 1987).

Öte yandan Avusturya, Rusya, Prusya ve İngiltere, milliyetçi ayaklanmalara karşı monarşilerini ayakta tutmak için mücadele ediyorlardı. Bu amaçla adı geçen devletler Viyana Kongresi'nde bir araya geldiler. Osmanlı da kongrenin davetlileri arasındaydı ama bir kazanç sağlayamayacağını da bilincindeydi. Kongreye katılmak yerine toprak kayıplarını da önlemek için bu ülkeler arasındaki çelişkilerden faydalanma stratejisi izledi. Savaşın yerine diplomasiyi öne aldı. Viyana Kongresi sayesinde

Avrupa’da bir müddet çatışmalar durmuş, sakinlik hâkim olmuştu. Ancak yine de ok yaydan çıkmış, milliyetçilik damarı kaşınarak tüm dünyada yeni bir dönemin başlangıcı için adımlar atılmaya başlanmıştı. Özellikle Balkan coğrafyasında ayaklanmalar birbirini takip edecekti. Orada yanan ateş ise diğer coğrafyalara da sıçrayacaktı (Ortaylı, 1987: 39).

Kavalalı Mehmet Ali Paşa ve Mısır Olayı

Hız Muhammed’in zamanındaki hayat tarzına dönülmesini savunan Arabistan Vehhâbîleri Osmanlı için bir başka sorundu. III. Selim Vehhâbîlerin ayaklanmasını bastırmadan ölünce yerine geçen II. Mahmud ayaklanmayı bastırmak için Kavalalı Mehmet Ali Paşa’dan yardım istemişti. Bu da ayaklanmaların bastırılmasında rol oynayan Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın prestijini arttırmıştı (Yazıcı, 2019). Mora Yarımadası’nda ortaya çıkan Yunan ayaklanması ve sonrasındaki gelişmeler ise Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın önünün alınmasını imkânsız hale getirmişti. O dönemde Mısır, ordu dahil birtakım reformları Osmanlı’dan önce gerçekleştirmişti. Kavalalı, Osmanlı açısından vücuduna yayılıp onu öldürme riski taşıyan kangren olmuştu (Ortaylı, 1987: 41). İsyanı, devleti temellerinden sarsmış, ordusuyla Kütahya’ya kadar gelmiştir. Osmanlı, dönemin büyük devletlerinden yardım istemiş, bu sayede Kütahya Antlaşması imzalanmıştır. Osmanlı, Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın isteklerini kabul etmek zorunda kalmıştır.

Babıali Asrı

1839 yılında Tanzimat Fermanı’nı ilan ettiren bürokrat gruba “Babıali Diktatörleri” denirdi. Bu bürokrat grubu otoriter yönetim anlayışına sahip, bürokrasi içinde yetişmiş, dönemin en becerikli, en yaratıcı kadrolarıydı. Tanzimat dönemiyle sadrazamla birlikte sadrazam etrafındaki bürokrat kadro da yönetime egemendi. Bunlara da “Tanzimat adamı” adı verilmişti (Deringil, 2017). Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupa devlet sistemini tanıma zorunluluğu Karlofça Antlaşmasıyla olmuş, devletler arasındaki hukuk sistemini tanımak ve öğrenmek zorunda kalmıştır. Pasarofça ve Belgrad Anlaşmalarıyla da sadece hukuk değil ticari ve deniz hukuku alanında da bu sistemi öğrenecek diplomasi ve maliyede uzman kadroların oluşması gerekliliği görülmüştü. Batı dillerine ilgi de Tanzimat’la başlamış, Batı dili öğrenen bürokrat kesim oluşmuştu. Tanzimat adamı devlet idaresinde Modern Merkeziyetçilik anlayışını sahip olarak kendilerini yetiştirerek ve geliştirerek toplumu ileri götürme bilincine sahipti (Yazıcı, 2019).

Ortodoks Kilisesi’nin otoritesi Hıristiyan ve Ortodokslar arasında paylaşılıyordu. Laik hukuk ve eğitimin gelişmesi, ulemanın toplumdaki etkisini azaltıyordu. Modern okulların kurulması ve gazetenin çıkarılması yeni düşüncelerin oluşmasına da beraberinde getiriyordu. Tanzimat döneminde kölelik kaldırılmış, Müslüman ve gayrimüslim arasında eşitlik sağlanmış, yönetilenlerin can, mal ve güvenliği ile haysiyetinin korunmasını garanti altına alınmıştı (Yazıcı, 2019). 1857’de

Abdülmecid, Afrikalı köle ticaretini yasaklayan ferman yayınlamıştır. Bu, Mekke ve Hicaz'da tepki ile karşılanmıştır.

Bu arada altını çizmek gerekir ki Müslüman ve Müslüman olmayan tebaa arasında eşitliğin getirilmesi, imparatorluğun geleceği açısından çok önemlidir. Rum Ortodokslar ile Mekke, Hicaz ve Yemen'deki ulema buna tepki göstermiş olsa da Tanzimatçılar cesur ve kararlı adım atarak Türkiye tarihinde laik düzeni başlatmışlardır.

Can, mal ve haysiyetin korunması açısından başlatılan uygulamalar da anayasal monarşinin öncüsüdür. Osmanlı reformlarında liberal düşüncenin yanı sıra tutuculuk, Avrupa politikasına yakınlık kadar tepki de iç içe ilerliyordu. Tanzimat Fermanı Babialı bürokratlarının düşüncelerini yansıtırsa da esasında liberal iktisadi anlayış ve ona yönelik yeni bir yönetim modelini gerçekleştirme isteğine dayanmaktadır. Büyüyen Avrupa dünyasının gücüne karşı imparatorluğu ayakta tutmak için Fermanda geçen haklar ve yeniliklere Avrupa'nın etkisi de söz konusudur. Yine de Tanzimat bürokratları hep ihtiyatlı davranmıştır. Öte yandan Osmanlı, tarıma dayalı ekonomik yapısı nedeniyle Avrupa için açık bir pazar haline gelmiş ve ülke kısa zamanda Avrupa mallarıyla dolmaya başlamıştır. Böylelikle Osmanlı dışa bağımlı hale gelmiştir.

Osmanlı'da Dini ve Etnik Ayrışmanın Dinamikleri: Fener Rum Patrikhanesi ve Balkan Milliyetçiliği

Osmanlı modernleşmesini hızlandıran etkenlerin başında Ulusalcılık akımları ve hareketleri gelir. Bu ulusalcı akımlar Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkımını hızlandırmıştır.

18. ve 19. yüzyılda İmparatorluğun eski dünyası yoktur. Eski dünyada insanlar dillerine ve dinlerine göre ait olduğu cemaat ve etnik grup içinde yaşardı. Ermeni ve Rum Ortodoksları, Süryani ve Ermeni Katolikleri de ait olduğu topluluğun yönetici kadrosu ya da dini lideri tarafından görevlendirilir, yükselmeleri ve hangi mesleği yapacaklarını tayin ederdi. Genelde devlet memuru olurlardı. Dış işlerini yürüten Fenerli Rumlar gibi. Bu gurupların çoğunun bağımsız kiliseleri, okulları, dilleri ve dinleri olduğu gibi bunları imparatorluk çatısı altında baskı olmadan rahat yerine getirirlerdi. Avrupa ile ticari ilişkilerde bulunmaları ve Rönesans İtalyası'ndan etkilenmeleri sonucu Batıya karşı ilgili ve yakındılar. Balkan Ulusları, II. Viyana Kuşatmasından sonra Osmanlı'nın dağılma sürecine girdiğini ve yenilebilir olduğunu gördüler. 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu değişmeye başladı. Balkanların milliyetçilik hareketlerinde Fransız İhtilali tek neden olmadığı gibi, güçlenen Avusturya ve Rusya'nın Balkanlarda etkilerini arttırmaları da rol oynamıştır.

İstanbul'un fethi ile birlikte Fatih Sultan Mehmet'in Rum Ortodoks Kilisesini Patrikliğe çevirerek diğer Ortodoksları da bu çatı altında toplaması Ortodoks Kilisesini tek elden yönetmek istemesinden kaynaklanmıştır. Fener Rum Ortodoks Kilisesinin rahibi Gennady Patrik olunca Roma Katolik Kilisesi tarafından hoş karşılanmadı. Osmanlı İmparatorluğu Gennady'e özel davranarak özel yetkiler verdi.

Bizans'ta bile gösterilmeyen saygı gösterilmiş, protokolde saygı ile karşılanmıştı. Çoğunlukla Fener Rum kilisesi milliyetçilik akımlarını desteklememiştir. Çünkü Osmanlı çatısı altında çok rahat yaşıyorlardı. Fener Rum Kilisesi patriklik olunca Bulgar ve Sırp kiliselerini kaldırmıştı. İstanbul Patrikliği Balkan Ortodoksları üzerinde dini, mali, adli yetkilere sahipti. Rum Ortodoks kilisesinin yükselişiyle idari kadrolarda sayıca fazlalaşmaya başladılar. Çok kısa zamanda İtalya'da Cenova, Roma, Venedik gibi büyük yerlerde Rum Ortodoks kilise ve okulları açılmaya başlandı, Girit ve Kıbrıs'a İtalyan Ortodoksların taşınmasıyla birlikte, Paris, Londra, Amsterdam, Viyana gibi büyük kentlerde Helen kolonilerinin kilise ve okullarının açılması sonucu Rönesans dünyasıyla yakın ilişkiler kurdular.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yunanlılık başlangıçtan beri Yunan milliyetçilik şuurunu taşıyan bir unsurdur. Osmanlıda Yunan milliyetçiliği ilk yaşayan ve modernleşen milliyetçiliktir. Slavlar üzerinde de Rusya'dan önce İtalyan Rönesansı'nın etkisi olmuştur. Machivelli'nin "Prens" adlı eserinde "İrredantist" düşünce tarzı Güney Slav topluluklarınca benimsenmiştir. Dubrovnik gibi Hırvat şehirlerinde bu düşünce tarzı etki yaratmıştır. Katolik Hırvat Slavlar İtalyan Rönesans fikir, düşünce, felsefe ve siyasetine çok yakındılar. İrredantist⁴ düşünce giderek Rusya'ya kadar geldi. Osmanlı İmparatorluğu bir imparatorluk olması nedeniyle tebaanın dini işleyişini rahat yapmasını, kendi okullarında kendi dilleriyle eğitim vermelerini sağlamıştır. Osmanlı devlet bürokrasisinde ve kitabet hizmetinde tek Rumların çalışıyor olmasından dolayı Yunanlılar ayrıcalıklı bir sınıf konumunda olup bu konumlarını Yunan ayaklanmasına kadar devam ettirdiler. Rumlardan sonra devlet yönetiminde Türkler görev almaya başladı. İmparatorluk içindeki milletlerin dilleri, etnik özellikleri farklılık gösterdiği için Bulgar milliyetçiliği de uyanmaya başladı. Slav ulusları aynı cemaat içinde ve aynı ruhani liderlere sahip olsa da etnik yapıları nedeniyle aralarında çatışmaya girdiler. Sırp Ortodokslar içinde ilk ayaklanan slav ulusuydu. Sırp kilisesi ayaklanma sonucunda özerklik kazandı ve Fener Rum Patrikhanesini tanımadı. Sırp kilisesi ve okullarında Yunanca dilinin kullanılmasını reddetti. Halk dilini kullanmayı seçti. Halk Sırpçasını hayata geçirdiler. Fener Rum Ortodoks Patrikhanelerini tehdit eden diğer bir unsur ise Moskova'daki Ortodoks Patrikhanesidir. Osmanlı idaresi Sırp ve Yunan ayaklanmalarıyla karşılaşması Milliyetçilik olgusunun geç anlamış olmasından kaynaklanmaktadır. Tanzimat dönemi bürokratları ulusalcılıktan hoşlanmayan bir tutum sergileseler de Osmanlı uluslarını yeniçağda yeterince anlayamamışlardır.

II. Mahmud döneminde 18. yüzyıldan beri kaynaklı milliyetçilik gelişmeleri patlama noktasına gelmiştir. Avrupa'daki merkezlerde yaşayan ve yetişen Yunanlılar bu patlamanın başını çekmiştir. Yunan ayaklanmasında Patrikhanenin kışkırtıcı bir tutumu olmamıştır. Çünkü Patrikhane Osmanlı İmparatorluğu içinde Bizans'taki gibi kuvvetli hatta daha fazla yetkiye sahipti. İmparatorluğun içindeki bu etnik yapının

⁴ İrredantizm ya da kurtarımcılık, İtalyanca kökenli bir sözcük olup dil, din, soy ve kültür birlikteliği olduğu hâlde herhangi bir devletin sınırları dışında yer alan halk ile söz konusu devletin birleşmesi fikridir.

parçalanması kiliselerinde işine gelmezdi. Çünkü Milliyetçi ayaklanmalarla Balkanlar tek tek elden çıkmaya başlayınca Ortodoks kilisesi de parçalanacak ve bölünecekti. Yunan ayaklanmasını Ruhban sınıfı ile köylüler başlatmıştır. Çok kısa zamanda Hidra adasının armatörleri bu ayaklanmayı gelirleriyle ve paralarıyla desteklediler. Ama asıl destek batıdan geldi. Batılılar milliyetçilik ayaklanmalarına karşı Viyana Kongresinden sonra muhafazakâr Avrupa kurdular. Avusturya, Prusya ve Rusya arasında ittifak yaparak ve her türlü milliyetçi ayaklanmayı birlikte püskürteceklerdi ama bu her yerde olmadı. Rusya, Yunan ayaklanması çıkınca birden Ortodoksları seven devlet haline geldi ve diğer devletlerde onu destekledi. Sonuçta Yunanlılar bağımsızlığını kazanan ilk Osmanlı Ulusu oldu (1812). Tek mantıklı davranan Avusturya Başbakanı Metternich'ti. Metternich Bugün Yunanlılar yarın Bulgar, Macar, Polonya derken hepimiz bölünürüz dedi ve ittifak yapmanın önemli olduğunu vurguladı.

Merkeziyetçi Yönetim Anlayışı, Laik Hukuk ve Eğitim Sistemi

Osmanlı Devleti'nde 1836-1856 yılları arasında gerçekleşen merkez ve taşra teşkilatlarının yeniden yapılanma sürecinde, önemli idari reformlar yapılmıştır. Bu süreç, II. Mahmud'un saltanatı ile başlayan reform hareketleri ile Tanzimat Dönemi'nde devam etmiştir. Merkez teşkilatında, Babıali'nin geleneksel yapısı büyük ölçüde değiştirilerek nezaretler ve meclisler gibi ihtisasa dayalı birimler kurulmuştur. Sadrazamın yetkileri kısıtlanmış, merkezde uzmanlaşma esas alınarak yeni bürokratik yapılar oluşturulmuştur. Taşra teşkilatında ise iltizam usulü kaldırılarak muhassıllık sistemi getirilmiş, taşra yönetiminin de modernleştirilmesi hedeflenmiştir. Ancak, bu sistemin beklenen başarıyı elde edememesi nedeniyle kısa süre sonra yeniden iltizam sistemine dönülmüştür. Taşra teşkilatında yapılan düzenlemeler 1840'lı yıllarda eyalet meclislerinin kurulmasıyla devam etmiş, taşrada halkın temsilcilerinin de katıldığı idari meclisler oluşturulmuştur. Ancak, ulaşım ve haberleşme yetersizlikleri, eğitilmiş idarecilerin eksikliği ve yabancı konsolosların müdahaleleri gibi sorunlar taşrada istenen düzenin sağlanmasını zorlaştırmıştır (Akyıldız, 2012).

Tanzimat, Osmanlı Devleti'nin sadece siyasi ve idari değil, aynı zamanda toplumsal yapısını da dönüştüren bir dönemdir. İlber Ortaylı'nın ifade ettiği gibi, *"Modern çağın toplumları artık tarihi yaşamıyor, yapıyordu."* Tanzimat aydınları hem muhafazakâr yöneticiler hem de muhalif yazarlar olarak, Osmanlı'nın çağdaş dünyada var olabilmesi için değişime ve olaylara yön vermeye ihtiyaç duyulduğunu anlamışlardı (Ortaylı, 1987: 208). Ortaylı, Tanzimat aydınlarını, yaygın eleştirilerin aksine, oldukça yetkin ve modernleştirici bir role sahip kişiler olarak değerlendirir. Ona göre, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Tanzimat aydınları gibi bir kadro olsaydı, Türkiye'nin bugün çok daha ileride olabileceğini savunur.

Osmanlı İmparatorluğu, merkeziyetçi ve mutlakiyetçi yapısı sebebiyle Fransa'nın yönetim modelini örnek almıştı. Tanzimat reformlarını yürüten bürokratlar, genellikle dış işleri deneyimine sahip, dış dünyadaki gelişmeleri yakından takip eden isimlerdi. Bu aydınlar, Osmanlı'nın Avrupa siyaseti karşısında ayakta kalabilmesi için

gereklî reformları gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Tanzimat dönemi aydınları, siyasi katılım ve yerel demokrasiyi reddetmekle birlikte, hukuki ve adli bir idarenin tesis edilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Mahalli idarelerin ortaya çıkması, Osmanlı'nın modernleşme çabalarının bir sonucu olarak kaçınılmaz hale gelmiştir.

Tanzimat Dönemi'nde reformları yürütenler arasında Mustafa Reşid Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Ali Paşa ve Fuad Paşa gibi isimler, 19. yüzyıl Osmanlı bürokrasisinin en önemli temsilcileridir. Ortaylı'ya göre, bu isimler, Avusturya başbakanı Metternich'in "*imparatorluğun dış politikadaki gücü, iç düzenin sağlamlığına bağlıdır*" sözünü esas alarak Osmanlı'nın iç ve dış siyasetine yön vermişlerdir. Muhafazakâr kimlikleriyle birlikte modernleşme yanlısı reformları hayata geçiren bu devlet adamları, Tanzimat reformlarının mimarları olarak Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Tanzimat döneminde yabancı dil bilen, dış dünyayı takip eden, yetenekli aydınlar kadar, modernleşme sürecine uyum sağlayamayan, yabancı dili sadece gösteriş amaçlı kullanan bir kesim de mevcuttu. Ahmet Mithat Efendi'nin "Felatun Bey ile Rakım Efendi" romanında da bu ikilik açıkça gözlemlenir. Rakım Efendi, yetenekli, öğrenmeye açık ve donanımlı bir karakter olarak tasvir edilirken, Felatun Bey, tembel ve Batı'yı taklit eden bir memur tipi olarak betimlenir. Bu da dönemin aydınları arasındaki nitelik farklarına işaret eder.

1860'larda muhalif bir hareket olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlılar, Osmanlı toplumunda toplumsal farkındalık yaratan, tarih ve geleceğe özgürce bakan entelektüellerdi. Balkanlar'daki ulusalcılık hareketleri ve Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasi durum, bu entelektüelleri mevcut rejime karşı bir tavır almaya yöneltmişti. Babıali bürokrasisinden yetişen birçok memur, anayasal bir düzenin tesis edilmesini talep etmeye başladı (Yazıcı, 2019). Bu talepler sonucunda 1876'da I. Meşrutiyet ve Kanuni Esasi Anayasası ilan edildi. Yeni Osmanlılar, 1908'deki II. Meşrutiyet, İttihat ve Terakki ve Türkçülük hareketlerinin temelini oluşturarak, Osmanlı Devleti'nin son döneminde siyasal fikir ve örgütlenmelerin şekillenmesinde kritik bir rol oynamışlardır (Ahmad, 2006).

En Uzun Yüzyıl ve Osmanlı Modernleşmesinin Dini Yapılar Üzerindeki Dönüşü

İlber Ortaylı, "En Uzun Yüzyıl"ı sadece siyasi değil, aynı zamanda dini bir perspektiften de değerlendirir. Bu dönemde Osmanlı yönetimi, İslam'ı hem imparatorluğu bir arada tutma aracı olarak kullanmış hem de dini yapılarla devletin modernleşme çabaları arasında dengeleri kurmaya çalışmıştır.

İslam, Osmanlı toplumunda toplumsal düzenin temel taşıydı ve devletin resmî ideolojisi olarak merkezi bir rol oynuyordu. Ancak, Tanzimat Dönemi ile birlikte Batı'dan gelen etkiler ve reform talepleri, dinin devlet yapısındaki yeri üzerine ciddi tartışmaları gündeme getirdi. Tanzimat Fermanı (1839) ve İslahat Fermanı (1856) ile birlikte gayrimüslim tebaa için haklar genişletilirken, Müslüman nüfus arasında bir tür huzursuzluk baş gösterdi. Hatta denebilir ki Tanzimat ve İslahat fermanlarından

Birinci Meşrutiyet'e uzanan reform sürecinin temel amacı, eşitlik ilkesi doğrultusunda gayrimüslim unsurları Osmanlı devlet ve toplum yapısına entegre ederek ayrılıkçı eğilimleri azaltmaktır (İnalçık, 1994: 183-184). Ortaylı, bu durumu Osmanlı toplumunda derin bir çelişki olarak ele alır: Devlet bir yandan Batı'ya uyum sağlama çabası içerisindeyken, diğer yandan geleneksel dini değerleri korumak zorundaydı.

Dinin Devlet İdaresi Üzerindeki Etkisi

19. yüzyılın başlarından itibaren, Osmanlı devlet adamları İslam'ın birleştirici gücünden yararlanarak imparatorluğun bütünlüğünü sağlamaya çalıştılar. Özellikle Sultan II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) İslamcılık politikası ön plana çıktı. II. Abdülhamid, hilafet makamını siyasi bir güç unsuru olarak kullanarak Müslüman dünyasını birleştirmeye çalıştı. Ancak bu politika, Balkanlar ve Arap topraklarında milliyetçilik akımlarının yükselmesiyle başarısızlığa uğramıştır. Milliyetçilik hareketleri, Osmanlı'nın İslam merkezli bir devlet yapısını zayıflatmış, bu da imparatorluğun çözülme sürecini hızlandırmıştır.

Ortaylı, Abdülhamid'in bu politikasını pragmatik bir adım olarak değerlendirir ve bu dönemin, İslam'ın devlet idaresi üzerindeki etkinliğinin zirveye çıktığı bir dönem olduğunu vurgular. Ancak modernleşme çabaları, beraberinde laikleşme eğilimlerini de getirdi. Ortaylı, Tanzimat reformlarının laikleşmeye yönelik ilk adımlar olduğunu belirtir. Tanzimat'la birlikte hukuk sisteminde yapılan reformlar, dini temelli hukukun yerini daha laik bir yapıya bırakmaya başlamıştı. Gayrimüslimlere yönelik reformlar, Müslüman nüfusun bazı kesimlerinde tepkiyle karşılanmış, devletin laikleşme süreci, toplumun geleneksel kesimleriyle modernleşmeyi savunan aydınlar arasında bir gerilim yaratmıştır.

Medrese ve Modern Eğitim Çatışması

19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi, eğitim sistemini de büyük ölçüde etkiledi. Medreseler, Osmanlı eğitim sisteminin geleneksel omurgasını oluşturuyordu. Ancak modernleşme süreciyle birlikte Batı tipi okulların açılması, medrese sisteminin zayıflamasına neden oldu. Ortaylı, bu değişimi din ve devletin modernleşmesi açısından önemli bir dönüm noktası olarak görür. Medrese çevresi, Tanzimat reformlarıyla birlikte devlet yönetiminden dışlanmaya başlamış, bu da geleneksel dini yapılarla modernleşme çabaları arasında bir çatışmaya yol açmıştır.

Osmanlı modernleşmesinde eğitim reformlarının laikleşme ile paralel ilerlemesi, medreselerin eski gücünü kaybetmesine neden oldu. Modern eğitim kurumlarının kurulması ve yabancı dillerin öğretilmesi, yeni bir aydın sınıfının ortaya çıkmasına yol açtı. Ancak bu süreç, dini eğitim ve modern eğitim arasında bir gerilim yarattı. Medrese eğitimi alan din adamları, modernleşmeye direnç gösterirken, modern okullarda yetişen aydınlar Batı düşüncesine daha fazla eğilim gösterdi.

Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması

Bektaşî tekkelerinin kapatılması, Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıldaki modernleşme sürecinde dini yapılarla devlet arasındaki ilişkilerin yeniden şekillendiği önemli bir dönüm noktasıdır. Özellikle 1826'da II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırdığı **Vak'a-i Hayriye** hadisesi, Bektaşî tekkelerinin kapatılmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Yeniçeri Ocağı, tarih boyunca Bektaşîlik ile sıkı bir ilişki içinde olmuş, ocakta Bektaşî inanç ve ritüelleri güçlü bir şekilde varlık göstermiştir. Yeniçerilerin tasfiye edilmesiyle birlikte, Bektaşî tarikatı da devletin gözünde tehlikeli bir kurum olarak görülmeye başlanmış, bu nedenle tarikatın tekkeleri kapatılmış, mallarına el konulmuş ve birçok Bektaşî dergâhı dağıtılmıştır.

Bektaşî tekkelerinin kapatılması, Osmanlı devletinin merkezi otoritesini güçlendirme ve dini yapılar üzerindeki kontrolünü artırma çabalarının bir parçasıydı. II. Mahmud, bu süreçte Bektaşîliğin yerine Nakşibendi tarikatını destekleyerek dini alanda da reformlarını pekiştirmiştir. Nakşibendilik, devletin modernleşme politikalarına daha uyumlu ve merkezîyetçi yapıyı destekleyici bir tarikat olarak görülmüştür.

Bu kapatılma hareketi, Bektaşî tarikatını büyük ölçüde zayıflatmış olsa da, tarikat yeraltına çekilmiş ve gizli olarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Bektaşî tekkelerinin kapatılması, Osmanlı'nın dini yapılar üzerindeki kontrolü artırma ve devletin otoritesini dini kurumlar üzerinde yeniden tesis etme çabalarının bir yansıması olarak değerlendirilir. Aynı zamanda, bu olay, devlet ile tarikatlar arasındaki ilişkinin ne denli karmaşık olduğunu ve dini kurumların da modernleşme sürecinde siyasi bir enstrüman olarak kullanıldığını gösterir.

Sonuç

Osmanlı modernleşmesi, Batılılaşma kavramı ile özdeşleşse de ilk başlarda Osmanlı'nın kendisini Batı karşısında koruma güdüsüyle hareket ettiğini belirtmek gerekir. Batı'nın sanayi devrimi ve ekonomik güçlenmesi karşısında Osmanlı'nın tutumu, modernleşme çabalarının ekonomik yapıya uyumsuzluğu nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Reform hareketleri, imparatorluğu kısa vadede ayakta tutmuş, fakat uzun vadede çöküşünü engelleyememiştir. Osmanlı'nın idari merkezîyetçiliği güçlendirme çabaları, Batı ile rekabet edebilecek bir ekonomik yapıya sahip olmaması nedeniyle zayıflamıştır. Bu durum, Osmanlı modernleşmesinin temel sorunlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı modernleşmesi, merkezîyetçi yapının güçlendirilmesi, laikleşme yönünde atılan adımlar ve toplumsal eşitlik reformlarıyla önemli bir dönüşüm süreci yaşamıştır. Ancak bu modernleşme hareketi, iktisadi altyapının yetersizlikleri nedeniyle sınırlı kalmış ve Osmanlı Devleti'ni kaçınılmaz sona yaklaştırmıştır. Tanzimat reformları, imparatorluğu çöküşten kurtaramamış olsa da Cumhuriyet Dönemi'nin temel siyasal ve toplumsal yapılarını hazırlayan bir süreç olarak tarihteki yerini almıştır. Ortaylı'nın da belirttiği gibi, Osmanlı modernleşmesinin çıkmazı, ekonomik yapının çağın gereklerine uygun olmaması ve Batı'nın ekonomik gücü karşısında zayıf kalmasından kaynaklanmıştır.

19. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu'nun sadece siyasi ve idari açıdan değil, aynı zamanda dini yapılar ve toplum üzerinde de derin bir dönüşüm sürecine girdiği bir dönem olmuştur. Tanzimat ve Islahat reformları, devletin laikleşme yönünde adımlar atmasına zemin hazırlarken, dinin devlet yönetimindeki merkezi rolü giderek sorgulanmaya başlanmıştır. İlber Ortaylı'nın "En Uzun Yüzyıl" olarak nitelendirdiği bu süreçte, İslamcılık politikalarıyla imparatorluğun bir arada tutulmaya çalışıldığı, ancak modernleşme çabalarıyla birlikte laikleşme eğilimlerinin ortaya çıktığı görülür. Bektaşî tekkelerinin kapatılması gibi olaylar, dini yapılarla devlet arasındaki ilişkinin yeniden şekillendiğini ve Osmanlı'nın modernleşme sürecinde dini kurumların siyasi bir enstrüman olarak kullanıldığını göstermiştir. Din ve devletin bu karmaşık dengesi, imparatorluğun çözülme sürecinde derin bir etki yaratmıştır.

Kaynakça

- Ahmad, Feroz. *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. 2. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Akyıldız, Ali. *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. 4. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Deringil, Selim. *19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidad*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Georgeon, François. *Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği*. çev. Ahmet Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Güngör, Özcan. "Sekülerleşme Nedir: Kavrama Giriş." *Sosyolojik Açından Din ve Sekülerleşme El Kitabı*, editör Özcan Güngör ve Yusuf Yaraloğlu, 1-35. 2023.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *A Brief History of Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı Modernleşmesi, Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*. İstanbul: İmge Kitabevi, 2002.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*. İstanbul: İmge Kitabevi, 2006.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi (Makaleler 4)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- McMeekin, Sean. *Osmanlı'da Son Fasil: Savaş, Devrim ve Ortadoğu'nun Şekillenışı 1908-1923*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Odabaşı, İsmail A. *Osmanlı Matbuat Kapitalizmi ve Milliyetçilik*. 1. bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2021.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayınları, 1987.
- Ortaylı, İlber. *Bir Ömür Nasıl Yaşanır?*. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Ortaylı, İlber. *Zaman Kaybolmaz*. 2. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Sadoğlu, Hüseyin. *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*. 2. bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Yazıcı, Süleyman. "Osmanlı Modernleşmesi". *Modern Türkiye Tarihi*, ed. Ahmet Şimşek, 35-57. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.
- Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. 4. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Web Kaynakları

Ortaylı, İlber. “Afet İnan Tarih Araştırmaları Ödülü.” İlber Ortaylı Resmi Web Sitesi. Erişim Mart 22, 2016. <https://www.ilberortayli.com.tr>.

Ortaylı, İlber. “Kimdir?” İlber Ortaylı Resmi Web Sitesi. Erişim Şubat 2, 2010. <https://www.ilberortayli.com.tr>.

İSMAİL GASPIRALI - HAKKANİYET KAVRAMI¹

*“Doğmuşum ben Avcı Köy’de 1851’de
Mekânımdır Bahçesaray, mezarım kim bilir nerede?”
İsmail Gaspıralı*

Giriş

19.yüzyıl sonları, 20. Yüzyıl başlarında yaşamış Türk-İslam dünyasının önemli düşünürlerinden biri olan İsmail Gaspıralı, entelektüel çabaları ve Kırım Türkleri başta olmak üzere Türk dünyası ve Müslüman topluluklar için yaptıklarıyla derin izler bırakmıştır. Eğitim, milli kimlik ve medeniyet kurma alanlarında yaptığı yenilikçi katkılar, yaşadığı çağın ötesinde bir vizyon örneğidir. Gaspıralı, Çarlık Rusya’sının vatandaşı olarak baskı ve asimilasyon politikaları gölgesinde, toplumsal değişim² ve modernleşme tartışmalarında kendi bakış açısıyla yeni bir soluk getirmiştir. Döneminin sancılı koşullarından bir yandan illi uyanış hareketini desteklerken, diğer yandan Müslüman toplulukların kültür ve inançlarını koruyarak ilerlemesini sağlayacak bir düşünsel zemin oluşturmayı hedeflemiştir. İsmail Bey’in fikirlerini özgün kılan taraf, modernleşme ve reform tartışmalarında Batı’nın teknik üstünlüğüyle Türk-İslam toplumlarının ahlaki ve kültürel değerlerini uzlaştırma çabasıdır. Bu bağlamda Gaspıralı’nın Batı dünyasının teknik ve bilimsel başarılarını, Türk-İslam toplumlarının kimlik bunalımlarını aşacağı ve tarihteki hak ettikleri müreffeh topluma ulaşacakları bir medeniyet tasavvuru ortaya koyduğu söylenebilir. Toplumsal reform hakkındaki düşüncelerini, ‘dilde, fikirde ve işte birlik’ sloganı altında pratiğe dönüşmesi amacıyla Tercüman gazetesinde yayınlamıştır. Onun ürettiği eserler ve çabaları, Türk ve Müslüman dünyada modernleşme hareketlerine yön veren bir fikri öncü olmasını sağlamıştır. Gaspıralı, çalışmalarıyla milli kimliği sağlamlaştırırken, aynı zamanda İslam’ın yaşadığı çağa hitap edebileceğini kanıtlamış ve din-toplum ilişkilerine dönük kapsamlı bir akış açısı sunmuştur. Bu bölümde Gaspıralı’nın tarihi kişiliği, etkilendiği isimler, hakkında yapılan çalışmalar, düşüncesinin ana unsurları ele alınmakta ve özellikle hakkâniyet kavramı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca hakkâniyet kavramı çerçevesinde din ve toplum ilişkilerine dair söylemleri de ele alınmaktadır. Çalışmada, dokümantasyon tekniği kullanılarak ilgili çalışmalar makro bir perspektife ele alınmıştır.

1. İsmail Gaspıralı’nın Sosyo-Biyografisi

Bir düşünürün fikri varlığının onun hayatından, içinde yaşadığı tarihsel bağlamdan ve dahi ait olduğu toplumun travmalarından bağımsız incelenmesi düşünülemez. Düşünürümüzün dünyaya geldiği Kırım, 1475’ten 1774 Küçük Kaynarca

¹ Dr. Mehmet Emin Sarıkaya, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | <https://ror.org/05ryemn72>, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-7550-4727> mesarikaya@ybu.edu.tr

² Kavramın sosyolojik tartışılması ve uzanımları için bk. Güngör, 2021.

antlaşmasıyla Osmanlı Devleti'nin himayesinden çıkarılarak Ruslara bırakıldığı zamana değin Osmanlı Devleti'ne bağlı olarak Kırım Hanlığı ismiyle malumdur. 1783 yılında ise Ruslar tarafından işgal edilerek Rusya'ya bağlanmıştır. İşte bu tarihi dönemeçten sonra Rusya'daki diğer Türk ve Müslüman halkların kaderini paylaşan Kırım Türkleri, II. Katerina döneminde, Rusların bünyelerine dahil ettikleri milletlere yönelik uyguladıkları ılımlı bir asimilasyon politikasıyla yüzleştiler. Ancak akabinde I. Aleksandr dönemiyle birlikte Kırım Hanlığına dair izler yok edilmeye çalışılmış, Kırım'ın asil ve zengin ailelerinin mallarına el konulmuş, köylüler göçe zorlanmıştır (Devlet, 2011, 21-25). Çarlık dönemi Rusya'sının, Türk topluluklarına karşı uygulamaları oldukça serttir. Ruslaştırma politikası, Rus topraklarında özellikle Tatarlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Rusya'da, milli şuurun bir yansıması olarak görülen Müslümanlık aşağılanmış ve Çar hükümeti emperyal amaçlarına engel olan Müslüman Türkiye'yi de bu bağlamda uzun yıllar düşman olarak görmüştür. Böyle bir atmosferde Tatar milli uyanış hareketinin olgunlaşması ve Hristiyanlaştırılmış Tatarların Müslümanlığa dönme gayreti Rus İmparatorluğu'nu, misyoner Nikolay İlminsky'nin başını çektiği baskıcı ve sömürgeci siyaset izleyen yeni asimilasyon yollarına itmıştır. Bu siyaseti, "Rusça konuşamayan mutaassıp bir Tatar, Rus dilinde eğitim almış bir aydın Tatardan daha iyidir..." sözleri özetlemektedir (Zahidullin, 2004, 31-32). Müslümanlar üzerinde 'böl parçala ve yut' taktiğini uygulamayı kendilerine amaç edinen Rus hükümetleri, Türklerin dillerini, kültürlerini ve dahi dinlerini unutmalarını sağlamak adına Rus aydınları ve devşirmelerden oluşan kişilerce Türk coğrafyasında misyonerlik faaliyetleri yürütmüşlerdir. Bu faaliyetlerin merkezinde, Türkleri boy adları ve yerel lehçeleri canlandırarak parçalara ayırmak ve Türk mekteplerini kapatarak eğitim dilini Rusça olarak dayatmanın olduğu söylenmektedir. Bu dayatmalara ve zulme karşın Türk milleti; kurtuluş ve devlet kurma azmi, milli dilli edebiyatı ve 'mücahit karakterli hâdimleri' eliyle, milli bilincini ve kültürünü muhafaza etmiştir (Caferoğlu, 2004, 3-14).

Bu mücadeleci karakterli ve kendini Türk milletinin hizmetine adanmış düşünürlerden birisi de Kırım'ın küçük bir köyünde 1851 yılında dünyaya gelen İsmail Gaspıralı'dır. Köklü bir ailenin ferdi olan İsmail Gaspıralı'nın babası Mustafa Ağa, Gaspıra köyünden olduğundan Çarlık dönemi uygulaması olarak Gaspıralı anlamında Gaspirinsky soyadını almıştır. Mustafa Ağa, Sivastopol Savaşı nedeniyle ailesini Kırım Hanlığı'nın eski payitahtı Bahçesaray'a taşımıştır. Gaspıralı, ilk eğitimine bu şehirde başlamış daha sonra Akmesic Jimnazyumu'nda ve akabinde Moskova Askeri Lisesi'nde eğitimine devam etmiştir (Hablemitoğlu, 2017, 16-17). Gaspıralı'nın babası Mustafa Ağa, eğitilmiş olmasının yanında dönemin yöneticilerine tercümanlık hizmeti veren statü sahibi biridir. Bu durum Gaspıralı'nın eğitim hayatını ve yaşadığı muhitten edindiği entelektüel birikimi olumlu anlamda etkilemiş görünmektedir (Ekinci, 2020, 15). Gaspıralı, kendi hayat hikayesini anlatırken Ruslarla ancak 14 yaşına geldiğinde tanışabildiğini aktarır. Çocukluğunda Rusların, korku duyulacak yabancılar olarak kendisine aksettirildiğini anlatır (Gaspıralı, 2019, 57-58). Moskova'da eğitim gördüğü yıllarda, II. Aleksandr döneminin katı asimilasyon

politikalarına şahit olduğu ve Türklerin ve Türklüğün aleyhindeki söylemlere maruz kaldığı için bu yıllarda ‘Milliyetçilik’ duygusunun ve milli his ve şuurunun uyandığı dile getirilmektedir (Hablemitoğlu, 2017, 17). Gaspıralı Moskova Askeri Lisesi’nde okurken Girit’te Osmanlı Devleti’ne karşı bir ayaklanma olduğu haberini alır. Rus halkının Osmanlı Devleti aleyhine tutumları ve Panislavist hareketlerin yoğunluğu gibi nedenler Gaspıralı’yı, Giritli Türklere yapılan zulümleri önlemek adına bu savaşta Osmanlı zabiti olmak yönünde teşvik etmiştir. Bu uğurda arkadaşıyla yola çıkmış ancak ülkeden ayrılmadan yakalanmış ve sonrasında askeri liseye geri dönmemiştir. Yaşanan bu olaylar sonrası öğretmenlik yaparak hayatını sürdürmeyi tercih eden Gaspıralı, Osmanlı ordusuna katılma isteğini kaybetmemiş, o dönemde bu iş için gerekli olan Fransızca dil becerisini geliştirmek niyetiyle zor şartlar altında Paris’e gitmiştir (Ekinci, 2020, 18). Türklere yardım etmek pahasına genç yaşında defaten çilelere katlanan İsmail Bey, Paris’te iki yıl kaldıktan sonra İstanbul’a amcası Halil Efendi’nin yanına gelmiş ve burada bir yıl kalmıştır. Bu süre zarfında, Osmanlı ordusuna katılma denemeleri hüsrarla sonuçlanmış ancak Gaspıralı, Osmanlı Devleti’nin yönetsel zaafına dair önemli bir tecrübe yaşamıştır. Bu bilgi ve tecrübelerle 1875 yılı kışında Kırım’a geri dönmüştür (Hablemitoğlu, 2017, 18-21).

İsmail Gaspıralı’nın genç yaşına rağmen Çarlık Rusya’nın ve Avrupa’nın merkezinde, Osmanlı Devleti’nin kalbinde geçirdiği seneler ve neticesinde kazandığı entelektüel birikim, düşünürü Kırım’a döndüğünde kendi halkı üzerinde nesnel değerlendirmeler yapmaya yöneltmiştir. Bu çerçevede Türk halkının sistematik olarak cahil bırakıldığını, devletin imkânlarından faydalanmadığını ve en önemlisi onları bu durumdan kurtaracak bir girişim yahut onların sesi olacak bir yayın organının bulunmadığını fark etmiştir. Bu amaçla ilk olarak 1879 yılında bir gazete çıkarmak için devrin idaresine çok kereler başvurmasına rağmen reddedilmiştir. Bu süreç zarfında farklı isimlerde risaleler yayınlayan İsmail Bey’in çabaları, 1883 yılında *Tercüman* isminde Rusça ağırlıklı olmak üzere Rusça-Türkçe yayın yapacak olan gazetenin çıkarılmasına izin verilmesiyle neticelenmiştir. Bu gazete basit bir haber verme aracı olmanın çok ötesinde, Türkler ve Rusya Müslümanları için bir fikir yayıcı, milli amaçlar ve oluşumlar için bir öncü ve ilham kaynağı olmuştur (Çetin, 2014, 58-60).

Gaspıralı’nın bu çabalarının arka planında yukarıda izah edilen Ruslaştırma politikaları ve özelde İlminsky’nin emperyal faaliyetleri gibi Tatar milli şuuru ve Müslümanlığın Rusya’daki izlerini silmeye dönük yöntemler olduğu dile getirilmektedir. Zira İlminsky söylem ve eylemleriyle Gaspıralı’yı ve *Tercüman* gazetesinin itibarını zedeleyecek planlar yapmış ve uygulanması için girişimlerde bulunmuştur. Buna mukabil, İsmail Bey’in İlminsky’le 1905 yılına kadar olan üstü örtük mücadelesinde ilk göndermesinin *Tercüman*’da yayınlanan *Rusya Müslümanlığı* risalesi olduğu aktarılır. Burada İlminsky’e cevap vermiş aynı zamanda İlminsky’nin öne sürdüğü fikirlerini kendi amaçlarına uygun olacak şekilde kullanarak ince bir siyaset izlemiştir. Bu iki büyük ismin, Rusya Müslümanları için önemli kimlik projeleri sunduğu belirtilmektedir (Tuna, 2004).

İsmail Gaspıralı Hakkında Yapılmış Bilimsel Çalışmalar

İsmail Gaspıralı Türk ve Müslüman dünyası için önemli isimlerin başında gelmektedir. Bu büyük düşünürün hayatı ve düşüncesiyle ilgili müstakil çalışmalar mevcuttur. TDV İslam Ansiklopedisi'nde Hakan Kırımlı'nın hazırladığı 'Gaspıralı, İsmâil Bey' maddesinden öğrendiğimiz üzere Cafer Seydahmet Kırimer'in 1934 yılında yazmış olduğu *Gaspıralı İsmail Bey* biyografisi, 1950'de G. Burbiel'in hazırladığı "Die Sprache Isma'il Bey Gaspyralys" ve 1973'de E. J. Lazzerini'nin yazdığı "İsmail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878-1914" isimli doktora tezleri, İsmail Bey hakkında yapılan çalışmaların başında sayılabilir (Kırımlı, 1996). Bunun yanında Ahmet Caferoğlu'nun Gaspıralı'nın hayatı ve fikirlerine dair ayrıntılı bilgiler sunan 1948 tarihli *İsmail Bey Gaspıralı*, Nadir Devlet'in 1988'de kaleme aldığı *İsmail Bey (Gaspıralı)* ve Necip Hablemitoğlu'nun 2004 yılında basılan *Gaspıralı İsmail*, biyografileri düşünürün hayatı hakkında önemli bilgi kaynaklarıdır. Yavuz Akpınar'ın editörlüğünü yaptığı 2003 yılından itibaren yayınlanmaya başlanan İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri I, II, III serisi ise düşünürün roman, hikâye, düşünce ve seyahat yazılarını kapsayan önemli bir araştırma olarak sayılabilir.

Türkçe literatürde Gaspıralı'nın düşüncesine yönelik makale boyutunda pek çok çalışma gerçekleştirilmiştir (Toker, 2004; Parlak, 2015; Kerimov, 2015; Çapku, 2017; Özdil, 2017). Bunun yanında Gaspıralı'nın hayatı akademik tez çalışmalarına da konu olmuştur. Bu çerçevede hakkında dördü doktora seviyesinde olmak üzere 13 tez çalışması gerçekleştirilmiştir.³ Bu tez çalışmaları ekseriyetle edebiyat alanında olmakla birlikte düşünürün eğitime, siyasete ve dine dair görüşleri de ele alınmıştır. Gaspıralı, Türk dünyasına mal olmuş fikirleriyle hakkında uluslararası sempozyumlar düzenlenmiş bir ilim insanıdır. Bu sempozyumlarda farklı yönleriyle İsmail Bey'in hayatı, fikirleri ve ürünleri üzerinde konuşulmuştur.

İsmail Gaspıralı'nın Düşüncesindeki Ana Unsurlar

İsmail Bey pek çok öncü fikri ortaya koymakla birlikte bütün düşüncelerinin özünü 1883 yılından itibaren çıkarmaya başladığı Tercüman gazetesinin başlığının hemen altında yazan 'Dilde, fikirde, işte birlik' mottosunun oluşturduğu söylenebilir. Dilde, fikirde ve işte birlik sağlanması adına ortaya koyduğu tezlerin temelini ise "Batının yeni ve faydalı fikirlerini öğrenip Müslüman dünyasında yaymak; maarifi yeni usule göre ıslah eylemek ve Osmanlı Türkçesini, bütün Türk dünyasının anlayacağı müşterek bir edebî dil haline getirmek" oluşturmaktadır (Öz, 2020, 178). Bu amaçlarına ulaşmak adına kurduğu Tercüman gazetesi, İsmail Bey'in en önemli eseri olarak görülmüştür. Hayatının büyük bir bölümünü ve maddi imkânlarını bu gazetenin çıkarılması için harcamıştır (Akpınar, 2019, 31).

İsmail Gaspıralı'nın düşüncesinde yer eden ilk ülküsü, Türkler için ortak bir edebî dil oluşturmaktır. Buna 'lisan-ı umumi' ismini vermiştir. Türklerin birbirlerinden haberdar olmasını sağlayacak olan ortak yazı dili için 30 küsur yıllık yazın hayatında

³ Çalışmaları görmek için tıklayınız: İsmail Gaspıralı Yök Tez Araması.

çeşitli kitaplar, gazeteler çıkarmıştır. Ortak dilin oluşabilmesi adına Türk illerini gezen düşünür, buralardaki aydınlarla istişarelerde bulunmuş ve kendisinin 'usul-i cedit' olarak isimlendirdiği yeni eğitim- öğretim yöntemini benimseyen binlerce okulun açılarak Türk milletinin evlatlarının, Batı'da olduğu üzere modern eğitim usulleriyle eğitim almalarını sağlamıştır (Ercilasun, 2020, 24). Bu okulların yenilikçi yüzüne, kadim mekteplerde aylarca süren okuma eğitiminin, usul-i savtiye metoduyla 40 gün gibi kısa bir sürede verilmeye başlanması örnek gösterilebilir (Temizyürek, 2014, 271). Gaspıralı'nın usul-i cedit okulları, Rus Müslümanları arasında Şehabeddin Mecanî, Abdulkayyum Nasırî ve Musa Carullah gibi aydınların öncülüğünde yayılan ve medreselerde ve camilerde eski eğitim-öğretim usulleri üzerine işleyen geleneksel usul-i kadim metodunun terkedilmesini savunan yenilikçi bir hareket olan 'Ceditçiliğin'⁴ yansımasıdır (Yaman, 2002, 44-45). Kadîmcilik ve Ceditçilik arasında tarihin her döneminde çatışmanın olduğunu belirten Gaspıralı, usul-i cedit fikrini ortaya attığı ilk zamanlarda, kadîmcilerin yeni öğretim usullerine karşı tarihsel konumlarını terk etmediklerini dile getirmiştir. Öyle ki bu yeni usulü, kafirlikle eş tuttukları ve her defasında din ve şeriatı bu işe maske kıldıkları dile getirilmiştir (Gaspıralı, 2019, 253-263). Bu eğitim-öğretim faaliyetlerinin bir amacı da bütün Türk dünyasının birleştirilebilmesi için Türk boylarından türemiş devletlerin ortak bir dil kullanmalarının gerektiği düşüncesidir. Gaspıralı'ya göre Türkçede; Çağatay, Kazan, Azerbaycan ve Osmanlı şiveleri olmak üzere dört büyük şive vardır. Ancak bu şivelerin bazı kullanım farklılıkları itibariyle konuşanların birbirlerini anlamadıkları görülür. Bunun için Tercüman gazetesinin yazı dili, bu ortak dili oluşturacak sadelikte planlanmıştır. Her ne kadar Gaspıralı'nın bazı yazılarında, bu dilin Osmanlı Türkçesi olamayacağına dair ifadeler yer alsada kullanılan edebi dilin, Türkiye Türkçesine yakınlığı tespit edilmektedir (Şahin, 2020, 33-38).

Gaspıralı hakkında yazan Rus aydınları, yukarıda anlatılan çabaları gereği kendisinin aydınlanma eğilimli bir Pantürkçü olduğu fikrini savunmuşlardır. İsmail Gaspıralı'nın Türklerin kendi milli meselelerinde ortak hareket etmeleri ve mevcut problemlerin çözümünde modern dönemin imkânlarından faydalanılması gerektiği düşüncesi onun entelektüel Türkçülüğüne delil olabilir. Bunun yanında özelde Rusya Müslümanları üzerine yazan bir düşünür olarak Türk- Rus ilişkilerinin tarihsel bir ortak kader çerçevesinde anlaşılmasını ön plana çıkarır. Bu düşünceleri nedeniyle Avrasyacılığın fikri temellerini attığı iddia edilmektedir. Böylece İsmail Bey'in tezlerinde, Türkçülük-Avrasyacılık ilişkisinin çatışmacı bir bakış açısından ziyade, iç içeliğine vurgu üzerinden okunduğu söylenebilir (İsmayılov, 2014, 118-119).

İsmail Gaspıralı'nın düşünce dünyasında Müslüman Türkleri, medeni ve eğitilmiş bir toplum haline getirme amacına matuf olarak Müslüman Türk kadınının toplumsal konumuna dair söyledikleri, içinde yaşadığı sosyal gerçekliğin oldukça ilerisindedir. Kadınların ailevi rolleri olmasının yanında sadece ev işlerine hapsedilerek toplumdan

⁴ İdil-Ural bölgesindeki ulemanın 18. ve 19. yüzyıllarda n 20. Yüzyılın başına değin eğitimde ve dinde yenileşme düşüncesine 'ceditçilik' denmektedir (Maraş, 2007, 569)

soyutlanmalarına karşı çıkmıştır. Toplumların yarısını oluşturan kadın nüfusunun iyiliğini, toplumun iyiliği ile eş tutmaktadır. Bu nedenle kadınların, erkeklerin sahip olduğu haklardan mahrum bırakılmayacağını ısrarla dile getirmiştir. Kadınların eğitimi, ekonomik özgürlükleri, kişisel özgürlükleri ve aile hayatına dair yazılar kaleme almıştır. Bu görüşlerinin yanında Batı toplumlarında kadınların cinsellikleri üzerinden aşağılamaya maruz kaldıklarını tespitle, medeniyet kriterlerinin Batı merkezli olmadığını da ortaya koymaktadır (Çonoğlu, 2020, 123-140). Gaspıralı, fikir dünyasını inşa ederken İslam dünyasında bilinen isimlerin faaliyetlerinden ve düşüncelerinden etkilenmiştir. Etkilendiği isimlerin bilinmesi düşüncenin izlerini sürebilmek adına önemlidir.

İsmail Gaspıralı'nın Etkilendiği İsimler

Gaspıralı, 19. Yüzyıl ikinci yarısında, Rusya'nın Avrupa'ya yakın olan İdil-Ural bölgesindeki alimlerin öncülüğünde ortaya çıkan ve geçmişin bugüne taşınması anlamındaki ıslah faaliyetlerinden farklı olarak Batı tipi modernleşmeyi esas alan Ceditçi düşünürlerin (Bodur, 2007) güçlü bir temsilcisi olarak görülmektedir. Bu çerçevede aynı yüzyılda İslam'da reform görüşleriyle tanınan Cemalettin Afganî'den etkilendiği dile getirilmektedir. Bunun yanında dönemin önemli düşünürlerinden Şihabeddin Marcanî'nin ve Abdulkayyum Nasırî'nin din ve felsefe hakkındaki yenilikçi düşüncelerinden etkilenmiştir (Özgül, 2017, 69-70). Mükâleme-i Selatin isimli küçük hacimli hikaye kitabında, Cemalettin Afganî'yi yenilikçi fikirleriyle referans kaynağı bir karakter olarak ele aldığı bilinmektedir (Akpınar, 2009). Gaspıralı'nın fikir planında etkilendiği isimler arasında Ebüzziya Tefik, Şemseddin Sami gibi Osmanlı aydınları da bulunmaktadır. II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte İttihat ve Terakki üyeleriyle de ilişki kurmuştur (Ortak, 2022, 112). Etkilendiği isimlerin ortak özelliğinin içinde yaşadıkları toplumsal ve siyasi atmosferin, daha iyi şartlara evrilmesi adına verdikleri mücadeleler olduğu görülür. İsmail Bey, bu kişilerden etkilenmekle birlikte orijinal kavramlar üretmek alternatif bir medeniyet tasavvuru oluşturmuştur. Bu kavramlardan birisi de çalışmamızın merkezine aldığımız hakkâniyet kavramıdır.

2. Gaspıralı'nın Hakkâniyet Kavramı

Düşünürümüz, *Avrupa Medeniyetine Eleştirel Bir Bakış* adlı risalesinde, Avrupa medeniyetini, bir Hristiyan medeniyeti şeklinde ifade etmektedir. Bununla birlikte yaşadığı dönemde, diğer milletler için bu medeniyetin ortaya koyduğu ürünlerin vazgeçilmez olduğu algısı, bizzat Avrupalılarca kabul edilen ve yayılmak istenen bir fikir olarak aktarılır. Burada İsmail Bey istihzayla şu soruyu sormaktadır “Eğer bu medeniyetten a'lâ (daha iyi) ve parlak medeniyet meydana gelmeyecek ise insanoğlu, rahat ve kıvanç, muhabbet ve hakkâniyet (hakka uygunluk, adalet) göremeyecek bir mahluk imiş!” Ancak bu soru Avrupa medeniyetinin teknik ilerlemesine karşı sırt çevirmek anlamına değildir bunun yerine medeniyet kavramının anlamının kapsadığı biçimde, tüm insanların hayrına olacak bir ortam sağlanmadığı ve sürekli

olarak imtiyazlı bir sınıfın faydasına işlerin yürütüldüğü bir sistem ne kadar medenîdir ve eleştiriden muaftır? sorgulamasını içinde barındırır. Gaspıralı, tam da bu noktada “...medeniyetin mikyası (ölçüsü), umumun ondan istifadesidir. Diğer ölçü kabul edemiyorum” diyerek bu tartışmadaki konumunu ortaya koymuştur (Gaspıralı, 2019, 128-129). İsmail Gaspıralı'nın bu değerlendirmesinde öne çıkan ve Avrupa medeniyetinde bulunmadığı ima edilen durumun, çalışmada ele aldığımız hakkâniyet kavramı olduğu görülecektir. Yukarıda adı geçen eserin ilerleyen sayfalarında hakkâniyet kavramını daha da açmaktadır. “İnsanların birbirleriyle muamelesinde (davranışlarında) fayda ve faydadan evvel gözecek bir şey yok mu imiş? Vardır! Bu da “hakkâniyet”tir (hak ve adalete uygunluk, doğruluk)! ... Fünun, mehenika, teknika (bilimler, mekanik ve teknik) sayesinde insanlar suhulet ile esbab-ı maişeti toplayabilir (kolaylıkla geçim vasıtalarını elde edebilir). Velakin hakkâniyet haricinde bunlardan insanoğlu rahat rahat istifade edemez. Çünkü herkes hissesini artırmağa gayret eder...” (Gaspıralı, 2019, 141). Hakkâniyet kavramının, insanoğlunun huzur ve mutluluğunun anahtarı olduğuna inanan İsmail Bey, Avrupa medeniyetindeki kapitalist hırsın ancak bu şekilde engellenebileceğine dikkat çekmektedir. Bunun yanında Avrupa sosyalizmini eleştirisinde de hakkâniyet kavramına dikkat çekmektedir. Gaspıralı, “İslam arasında müsavat-ı maneviye ve maddiye (maddi ve manevi eşitlik) ve umumi rahatlık, dalaşmak, tartışmak yolu ile değil, hakkâniyet yolu ile gelecektir.” diyerek sosyalistlerin devrimci düşüncelerinin çıkmazlarına işaret etmiştir. “Hak ve haram ni nerse (ne biçim şey), ‘Karnım kursağım toysun da ni bolsa bolsun’ desek iştirakiyyun (sosyalizm) mezhebinin yolu açıktır; ama gerçi, haram da var ‘aç kişilerimiz köp (çok)’ desek, helal yol ile gidip medeniyet ve cemiyet-i âliyelere (ileri toplumları ve medeniyeti) İslamiyet dairesinde izlemeliyiz” sözleriyle hakkâniyetin yolunun, İslam’dan geçtiğini vurgulamaktadır (Gaspıralı, 2019, 170;172). Düşünür, “Avrupa’nın maişet ve medeniyet-i hâzırası ise bir adamı güldürüp, mesrûr edip yüz adamı ağlatıp nâhoş etmekte olduğu sırada iştirakiyyun efkârı terakki edecektir (ilerleyecektir).” sözleriyle, sosyalizmin temel muharrikinin Avrupa medeniyetinin içinde bulunduğu gayr-i âdil durum olduğunu tespit etmektedir (Gaspıralı, 2019, 163). Bu çerçevede hakkâniyet kavramı özelinde İsmail Bey’in Müslümanlara, Batıyı takip ederken Batının Türk-İslam toplumsal ve ahlaki yaşamına uygun olmayan kısımlarında dikkatli olma uyarısı (Kır, 2021, 402) yaptığı anlaşılmaktadır.

Sonuç itibariyle Gaspıralı'nın hakkâniyet kavramında a. Avrupa medeniyetinin eleştirisi, b. Evrensel adalet ve eşitlik prensibi, c. Kapsayıcı ve toplum refahını gözetken bir yapının gerekliliği, d. Teknik ve bilimle uyumluluk, e. Kapitalizm ve sosyalizm eleştirisi, f. Medeniyetin ölçüsünün adalet ve doğruluk olması ve g. İslam medeniyetinin temel değeri olması nitelikleri ön plana çıkmaktadır (Çapku, 2017; Kır, 2021; Güngör, 2022).

Hakkâniyete Dayalı Din-Toplum İlişkileri

İsmail Gaspıralı'nın hakkâniyet kavramının toplumsal yönünü incelemeyen evvel İslam dini hakkında görüşlerini ortaya koymak konunun anlaşılmasına fayda

sağlayacaktır. Gaspıralı'nın yaşadığı toplumsal bağlamda, Ruslar tarafından tehdit olarak görülen, zulme maruz bırakılan, zorla Hristiyanlaştırılmaya çalışılan ve önyargılar üzerinden değerlendirilen ve bu tavır nedeniyle Ruslara ve temsil ettikleri Avrupa medeniyetine karşı korkuyla ve şüpheyile yaklaşan aynı zamanda Batıdan gelen yenilikleri bu vb. gerekçelerle 'kafirleşme' olarak addeden bir Rusya Müslüman halkı bulunmaktaydı. Bununla birlikte Ceditçi yaklaşımın öncüleri, Müslüman burjuvazi ve din adamları olmuştur. Böyle bir ortamda Gaspıralı, Müslüman halkın statüsünü güçlendirmek, durumlarını iyileştirmek ve köhnemiş fikirleri bertaraf etmek için önde gelen medreseli aydınları ve ulemayı ikna etme yoluna gitmiştir. Rusya Müslümanları söz konusu olduğunda dini ve milli kimliğin iç içe geçtiği görülür. Bu çerçevede İsmail Bey'in düşüncesinde, Müslüman kimliği içerisinde Türklerin dil ve din birliğinin ayrılmaz bir bütün olduğu üzerinde durulmakta ve bu durum "Milleti millet eden iki şeydir: Biri tevhid-i din, biri tevhid-i lisandır. Bunların her kaysı olmaz ise yaki bozulur ise millet payesinden, derecesinden düşer, belki inkıza yol tutar." sözleriyle aktarılmaktadır. Bu bağlamda Gaspıralı'nın nihai amacının hurafe ve cehaletten arınmış çağına hitap edebilecek Müslüman bir Türk kimliği oluşturmak olduğu söylenebilir (Akpınar, 2014). İsmail Bey'in Müslüman halklarla ilgili faaliyetleri sadece Rusya Müslümanlarıyla sınırlı kalmamış Dünya İslam Kongresi'nin toplanabilmesi adına gayretler de sarf etmiş ve bu kongrenin gerçekleştirilebilmesi için Kahire, İstanbul ve Hindistan Müslümanlarıyla temasta bulunmuşsa da sonuçsuz kalmıştır. Bu noktada Gaspıralı'nın Türkçülük düşüncesinin ve ittihad-ı İslam arayışının birbirini tamamlayarak paralel ilerlediği ifade edilmiştir (Bozkurt, 2014). Tüm bu çabaların, Türk-İslam milletinin birliği ve güçlenmesi olduğu anlaşılmaktadır.

İsmail Bey milletinin ilerlemesi ve Batılı standartlarda bir yaşama kavuşması mücadelesinde, Müslüman dünya ve Avrupa medeniyeti arasındaki doğal farklılıkların ve aynı zamanda Müslüman dünyadaki medeniyet anlamındaki geri kalmışlığın idrakindedir. Hristiyan medeniyeti Avrupa'nın teknik ilerlemelerinin yanında ahlaki ve toplumsal bozulmalarla karşı karşıya olduğunu da dile getirir. Avrupa ve İslam beldeleri arasındaki bu farkları ele aldığı ütopyik çalışması *Darü'r-rahah Müslümanları* isimli romanında, eserin kahramanı Molla Abbas'ın yaşadıkları üzerinden bu konuyu ayrıntılı olarak ele alır. Bu karakter, Gaspıralı'nın Müslüman Türkün gözünden Avrupa medeniyeti eleştirisi olmakla birlikte Doğu'nun ve Türk-İslam dünyasının hatalarını açıkça ortaya koyduğu bir çizgide oluşturulmuştur. Bu romandaki Endülüs anlatısı, ideal İslam ve mevcut durumda Müslümanların bu ideallerden ne derece uzak olduğu örgüsüyle kuruludur. Böylece Türk-İslam toplumunun modernleşme tecrübesinde önüne çıkarılan engeller, edebi bir dille anlatılmış ve etkili bir mesaja dönüştürülmüştür (Akpınar, 2004, 339-348).

İsmail Gaspıralı'nın yazın hayatı ve eserleri yoluyla temel toplumsal kurumlar olan aile, eğitim, siyaset, ekonomi ve din konusunda geniş bir birikim oluşturduğu dile getirilebilir. Özel olarak din kurumu hakkındaki görüşlerinin ise klasik İslam hukuku mantalitesinden uzak, dinin toplumsal boyutlarına odaklanan ve işlevlerini

ön plana çıkaran bir çizgiyi izlediği söylenebilir. Devrinin yenilikçi alimlerinden etkilenen Gaspıralı, modernleşme sürecinde değişen toplumsal şartlarla birlikte dinin uygulama yönünün farklılaşabileceğini kabul etmektedir. Dinin durağan bir biçimde anlaşılmasına karşı çıkan İsmail Bey, toplumsal değişime ayak diremenin dine sonradan sokulmuş bir bidat olduğunu dile getirmiştir (Özdil, 2019, 82).

Sonuç olarak Gaspıralı'nın düşüncesinde hakkâniyet kavramını da içine alan medeniyet anlayışının, Huntington gibi modern medeniyet tarihi kuramcılarında görülen 'inanç' temelli bir okumayı içerdiği söylenebilir (Aksoy, 2019, 436). Bu bağlamda dinin topluma etkisi, doğruluk ve adaletin tesis edildiği bir medeniyeti doğuracaktır. Toplumun ise yine bu ilkeler etrafında hakkâniyet prensibini elden bırakmadan dinin yeni şartlarda yorumlanması üzerinde tesiri ortaya çıkmaktadır. Gaspıralı'nın Türk-İslam toplumlarındaki gerilemeye reçetesinin, dini reformculuktan ziyade daha seküler bir zeminde din- toplum ilişkisini değerlendirdiğine dair görüşün de bu bağlamda akılda tutulması gerekmektedir (Kanlıdere, 2005, II/1341-1343).

Sonuç

Gaspıralı'nın hayatı incelendiğinde bir ilim adamı olmasının yanında eylem insanı olma özelliği dikkat çeker. Yaşadığı döneme önemli hizmetleriyle damgasını vurmuş ve Türk milletinin refahı için elinden ne gelirse yapmıştır. Her ne kadar içinde bulunduğu şartları kabullenemeyen ve muhalefeti benimseyen bir kimliğe sahipse de bu uğurdaki çalışmalarında tedbir ve temkini elden bırakmamıştır. Vefatına değin onlarca eser kaleme alan Gaspıralı, bu sayede kendisinden sonra gelen Türk aydınlarına önemli bir fikrî miras bırakmıştır. İsmail Bey'in gazeteci, siyasetçi, eğitimci, sanatkâr ve ideolog vasıflarının yanı sıra düşünceleri, din ve toplum ilişkisine dair derinlemesine bir sosyolojik perspektif sunar. Ona göre din, sadece bireysel inançların ifadesi değil, aynı zamanda toplumsal kimliklerin inşa edilmesinde ve korunmasında önemli bir yapı taşıdır. Gaspıralı, dini reformu toplumsal yeniliklerle harmanlayarak, Batı medeniyetinin teknik ilerlemesiyle, İslam toplumlarının ahlaki değerleri arasında dengeli bir ilişki kurmayı amaçlar. Bu bağlamda, dinin milli kimliğin şekillenmesinde nasıl birleştirici bir rol oynadığını ve kimlik bunalımı yaşayan toplumlarda düzenin sağlanmasında nasıl işlevsel olduğunu öne çıkarır.

Gaspıralı'nın ütopyacı medeniyet tasarımı, dinin idealleri ile modern dünyanın gerekleri arasında denge kurmayı hedefleyen bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ona göre, din, toplumsal düzenin kurulması ve devamlılığında merkezi bir role sahiptir ve modernleşme sürecinde bu konumunu koruyarak toplumla uyum içinde hareket etmelidir. İslam dünyasını birleştirme hedefi ise, yalnızca dini birlik değil, aynı zamanda küresel ölçekte dayanışma ve iş birliğini sağlama potansiyelini vurgular.

Son olarak, Gaspıralı'nın adalet anlayışı, dinin toplumsal adaleti tesis etmedeki işlevine dikkat çeker. Ona göre, din-toplum ilişkisi dengeli bir şekilde yeniden yorumlandığında, dinin toplumsal düzeni ve ilerlemeyi nasıl beslediği daha iyi anlaşılır. Bu bakış açısı, Gaspıralı'nın, dini ve toplumsal düzeni birleştirerek modernleşmeyi hedefleyen bütüncül bir perspektife sahip olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Akpınar, Yavuz. "Gaspıralı'nın Edebi Eserlerine Genel Bir Bakış ve Darürrahat Müslümanları Romanı". *İsmail Bey Gaspıralı İçin*. ed. Bülent Tanatar vd. thk. Hakan Kırımlı. Ankara: Kırım Türkleri Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları, 1. bs., 2004.
- Akpınar, Yavuz. "İsmail Gaspıralı'nın Faaliyetlerine Genel Bir Bakış". *İsmail Gaspıralı/ Seçilmiş Eserleri 2/ Fikri Eserleri*. ed. Yavuz Akpınar. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Akpınar, Yavuz. "İsmail Gaspıralı'nın Mükâleme-i Selatin Adlı Hikâyesi". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 27 (01 Nisan 2009), 7-20.
- Akpınar, Yavuz. "İsmail Gaspıralı'nın Din ve Milliyet Anlayışı". *Her Yıl Bir Büyük Türk Bilgi Şölenleri 1/ İsmail Bey Gaspıralı*. ed. Alev Sinar Uğurlu- Selçuk Kırılı. Bursa: Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi, 1. bs., 2014.
- Aksoy, Erdal. "İsmail Gaspıralı'nın Batı Medeniyeti Anlayışı ve Kendi Medeniyet Tasavvuru". *Sosyal ve Beşerî Bilimler*. ed. Ali Osman Akalan. Ankara: Türk Eğitim Sen, 2019.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Orta Asya'da Ceditçilik Hareketi Ve Modern Dini Düşünce Üzerindeki Etkisi". ed. İsmail Hakkı Göksoy- Nejdet Durak. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Bozkurt, Celil. "Gaspıralı İsmail Bey'in İslam Dünyasını Uyandırma Çabaları". *Her Yıl Bir Büyük Türk Bilgi Şölenleri 1/ İsmail Bey Gaspıralı*. ed. Alev Sinar Uğurlu- Selçuk Kırılı. Bursa: Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi, 1. bs., 2014.
- Caferoğlu, Ahmet. "İsmail Gaspıralı: Ölümünün 50. Yıldönümü Münasebetiyle Bir Etüd". *İsmail Bey Gaspıralı İçin*. ed. Bülent Tanatar vd. thk. Hakan Kırımlı. Ankara: Kırım Türkleri Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları, 1. bs., 2004.
- Çapku, Ahmet. "Gaspıralı İsmail Bey'in Düşüncesinde Hakkâniyet Kavramı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/11 (2017), 35-46.
- Çetin, Atilla. "Gaspıralı İsmail Bey ve Basın". *Her Yıl Bir Büyük Türk Bilgi Şölenleri 1/ İsmail Bey Gaspıralı*. ed. Alev Sinar Uğurlu- Selçuk Kırılı. Bursa: Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi, 1. bs., 2014.
- Çonoğlu, Salim. "Kadın Hareketleri Bağlamında İsmail Gaspıralı ve İdeal Toplum Projesinde Kadının Konumu". *İsmail Bey Gaspıralı'nın Düşünce Dünyası*. ed. Alev Sinar Uğurlu. Bursa: Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi, 1. Bs., 2020.
- Devlet, Nadir. *İsmail Gaspıralı: Unutturulan Türkçü, İslamcı, Modernist*. Karaköy, İstanbul, 2011.
- Ekinci, Yusuf. *Gaspıralı İsmail*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2020.
- Ercilasun, Ahmet B. "Gaspıralı İsmail'in Dil Anlayışı". *İsmail Bey Gaspıralı'nın Düşünce Dünyası - Türk Ocakları*. ed. Alev Sinar Uğurlu. Bursa: Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi, 1. Bs., 2020.
- Gaspıralı, İsmail. "Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene". *İsmail Gaspıralı/ Seçilmiş Eserleri 2/ Fikri Eserleri*. ed. Yavuz Akpınar. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Gaspıralı, İsmail. "Kadınlar". *İsmail Gaspıralı/ Seçilmiş Eserleri 2/ Fikri Eserleri*. ed. Yavuz Akpınar. Ötüken Neşriyat, 2019.
- Gaspıralı, İsmail. "Mezheb-i İştirakiyyun". *İsmail Gaspıralı/ Seçilmiş Eserleri 2/ Fikri Eserleri*. ed. Yavuz Akpınar. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Güngör, Özcan. "Sosyal Değişme: Tanım, Süreç ve Kavramlar." *Sosyolojik Açından Din ve Toplumsal Değişme El Kitabı*. Editör Özcan Güngör ve Mehmet Emin Sarıkaya. 1-28. Ankara: NOBEL Yayınları, 2021.
- Güngör, Özcan. "Doğruluğun Toplumsal Yansımaları." *Doğruluk*. Editör. Diyanet İşleri Başkanlığı. 121-135. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.
- Hablemitoğlu, Necip. *Gaspıralı İsmail*. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2017.

- İsmayılov, Meşidi. “İsmail Bey Gaspıralı’da Türkcülük – Avrasyacılık Etkileşimi”. *Her Yıl Bir Büyük Türk Bilgi Şölenleri 1/ İsmail Bey Gaspıralı*. ed. Alev Sinar Uğurlu- Selçuk Kırılı. Bursa: Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi, 1. bs., 2014.
- Kanlıdere, Ahmet. “Dini Ceditçilikten Seküler Reformculuğa: İslahçı ve Ceditçilerin Zihnî Serüvenleri”. C. II. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005.
- Kerimov, Bahadır. “İsmail Gaspıralı Fenomeni”. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (17 Mayıs 2015), 95-102. <https://doi.org/10.16985/MTAD.2015118789>
- Kır, Bağdadül. “İsmail Gaspıralı’nın Medeniyet Anlayışı”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 8/1 (30 Mart 2021), 391-411.
- Kırımlı, Hakan. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Maraş, İbrahim. “İdil Ural Bölgesi Müslümanları ve Ceditçilik Düşüncesi”. Isparta: S.D.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Ortak, Şaban. “Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı Yönetiminin Gaspıralı İsmail Bey’e Karşı Tutumu”. *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 8/14 (29 Nisan 2022), 109-131. <https://doi.org/10.31765/karen.1032028>
- Öz, Mehmet. “21. Yüzyılda Dilde Fikirde ve İşte Birliğin İmkanları”. *İsmail Bey Gaspıralı’nın Düşünce Dünyası – Türk Ocakları*. ed. Alev Sinar Uğurlu. Bursa: Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi, 1. bs., 2020.
- Özdil, Muhammed. “İsmail Gaspıralı Perspektifinde Din”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 65-84.
- Özdil, Muhammed. *İsmail Gaspıralı’nın Din ve Toplum Anlayışı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Parlak, Nizamettin. “İsmail Gaspıralı’nın Dârürrahah Müslümanları Adlı Eserindeki Endülüs Algısı Üzerine”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 [İlahiyat özel sayı] (2015), 141-159.
- Şahin, Hatice. “İsmail Gaspıralı’da Ortak Dil ve Osmanlı Türkcüsü”. *İsmail Bey Gaspıralı’nın Düşünce Dünyası – Türk Ocakları*. ed. Alev Sinar Uğurlu. Bursa: Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi, 1. bs., 2020.
- Temizyürek, Fahri. “Gaspıralı İsmail Bey’in Cedit Mektepleri Üzerine”. *MTAD* 11/4 (2014), 365-381.
- Toker, Mustafa. “İsmail Gaspıralı ve ‘Dilde Birlik’ Fikri Üzerine”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (01 Aralık 2004), 31-45.
- Tuna, Mustafa Özgür. “Gaspıralı İlminsky’e Karşı: Rusya İmparatorluğu’nun Müslümanları İçin İki Kimlik Projesi”. *İsmail Bey Gaspıralı İçin*. ed. Bülent Tanatar vd. thk. Hakan Kırımlı. Ankara: Kırım Türkleri Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları, 1. bs., 2004.
- Yaman, Ertuğrul. *İsmail Gaspıralı*. Ankara: Alternatif Yayınları, 2002.
- Zahidullin, İldus Kuddüsuli. “İsmail Gaspıralı ve Çarlık Hükümetinin Ruslaştırma Siyaseti”. *İsmail Bey Gaspıralı İçin*. ed. Bülent Tanatar vd. thk. Hakan Kırımlı. Ankara: Kırım Türkleri Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları, 1. bs., 2004.

CAVİT ORHAN TÜTENGİL – İKİLİ YAPI¹

Giriş

Cavit Orhan Tütengil Türk sosyologları arasında Türkiye'nin sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik sorunlarına çözüm arayan bir aydın olarak yerini almaktadır. Tütengil'in içine doğduğu dünya ve yaşam serüveni onun toplumsal meselelere bakış perspektifini oluşturmuş, halkın sorunlarıyla yakından ilgilenmesine neden olmuştur. Tütengil'in sosyolojik düşünceleri genellikle toplumsal değişim, modernleşme ve sosyal yapının analizi üzerine odaklanmıştır. Tütengil, toplumsal yapının ve sosyal ilişkilerin derinlemesine analizini yaparak toplumsal dinamikleri anlamaya çalışmıştır. Bu analizler, toplumun nasıl yapılandığını ve bu yapıların bireyler üzerindeki etkilerini incelemeyi hedeflemektedir. Tütengil, gelişmiş ülkelerin sosyo-kültürel tecrübelerine odaklanarak gelişmekte olan ülkeler için Türkiye özelinde çıkarımlarda bulunur. Bu nedenle de sıkça köy-kent ayrımına vurgu yapar. Toplumların geçirdiği değişim ve dönüşüm süreçlerini anlamak, Tütengil'in modernleşme yolunda uygun adımları atabilmesi için önemlidir. Geri kalmışlığın sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel, sosyo-politik nedenlerini araştıran Tütengil çözümü Türkiye'nin kırsal kesimini dönüştürmekte bulur. Kırsal toplum yapısının dönüşmesi demek, Tütengil için geleneksel yapıların tortularının ortadan kalkması demektir. İrrasyonel toplumdaki rasyonel topluma geçişin Tütengil'e göre tek çıkış yolu ekonomik kalkınmayı gerçekleştirerek ve Atatürk'ün ilkelerine bağlı kalınarak zihinsel bir süreçle mümkün olacaktır.

Bu çalışmanın konusu da bu bağlamda Cavit Orhan Tütengil'in sosyolojik bakış açısını incelemek, düşünürün kullandığı temel kavramları ele almak ve düşünürün "ikili yapı" kavramını din sosyolojisi bağlamında değerlendirmektir. Tütengil'in kavramları ile ilgili literatürde birçok çalışma yer almaktadır. Ancak Tütengil'in ikili yapı kavramını din sosyolojisi bağlamında ele alan çalışmaya literatürde rastlanmamıştır. 7 Aralık 1979 yılında bir cinayete kurban giden Cavit Orhan Tütengil'in vefatının ardından ölüm yıl dönümünde ve sosyoloji günlerinde çeşitli anma törenleri düzenlenmekte ve sempozyumlarda Cavit Orhan Tütengil'in yaşamına, sosyolojik bakış açısına yer verilmektedir.

1. Cavit Orhan Tütengil'in Sosyo-Biyografisi

Cavit Orhan Tütengil 17 Ocak 1921 yılında Tarsus'un Sebil köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Ali Rauf Tütengil, annesi ise Tarsuslu aktar Emmi'nin kızı diye bilinen Meryem Hanım'dır. Tütengil'in babası Ali Rauf Bey, Kıbrıs Türklerindedir; öğretmenlik mesleğini icra etmektedir. Ali Rauf Bey'in Kıbrıs'ta öğretmenlik yapması o dönemin Kıbrıslı Rumları tarafından engellenmiş, Ali Rauf Bey'in Türkiye'de Sebil

¹ Zeynep Katmer, Din Sosyolojisi Bilim Uzmanı | zeynepktmrr@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-9920-8650>

Köyü'nde öğretmenlik hayatı başlamıştır. Cavit Orhan Tütengil öğrenim hayatına babasının Sebil Köyü'nden sonra ikinci görev yeri olan Ulaş Köyü'nde başlamıştır (Kongar, 1982,13).

Babası Ali Rauf Bey'in Tarsus'a atanmasıyla birlikte ortaokul eğitimini Tarsus'ta tamamlayan Tütengil, lise öğrenimi için Haydarpaşa Lisesi'nde eğitim almaya hak kazanmıştır. Tütengil lise döneminin son senesinde barınma koşullarından ötürü zatlüre geçirek arkadaşları ile aynı dönemde mezun olamamıştır. Tütengil geçen bir yılın ardından 1940 yılında Haydarpaşa Lisesi'nden mezun olmuştur. Yükseköğrenime geçen Tütengil derece yaparak liste birincisi olarak Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni kazanmıştır. Ancak Tütengil'in tercihi o dönem Yüksek Öğretmen Okulu Felsefe Bölümü olmuştur. Aktif bir öğrencilik yaşamı süren Tütengil, 1942 yılında arkadaşları ile beraber "Değirmen" dergisini çıkarmıştır. Yüksek Öğretmen Okulu öğrencisi olarak Tütengil, 1944 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun olmuştur (Cılga, 2003, 377).

Tütengil üniversiteyi bitirdikten sonra çalışma hayatına ilk görev yeri olan Antalya Lisesi'nde öğretmenlik yaparak başlamıştır. 1945 yılında askerlik görevini Erzincan'da topçu olarak yapan Tütengil meslek hayatına Köy Enstitüleri'nde devam etmiştir. İlk olarak Kerpirtepe Köy Enstitüsü'nde meslek dersi öğretmenliği yapmış ardından Aksu Köy Enstitüsü'nde görevine devam etmiştir. Tütengil öğretmenlik mesleğini icra ettiği dönemde sosyolojik araştırmalarına devam etmekte, gelişmenin yollarını araştırmaktadır. Tütengil, 1950-1951 yılları arasında yurt dışına staj imkânı sağlayan 4489 sayılı yasadan faydalanarak Fransa'da bulunma imkânını elde etmiştir (Kongar, 1982, 14). Bu dönemde Tütengil Fransa ile ilgili izlenimlerini Varlık dergisinde kaleme almıştır. Aynı yıllar içerisinde de Prens Lütfullah ile tanışma fırsatı bulmuştur. 1952 yılında Fransa'dan dönen Tütengil, Aksu Köy Enstitüsü'nde görev yapmaya devam etmiştir. Aynı yıl içerisinde Diyarbakır'a atanan Tütengil, burada felsefe öğretmeni olarak görev yapmıştır. Tütengil'in Diyarbakır'daki görev yılları Ziya Gökalp, Sait Paşa, Faik Ali, Süleyman Nazif ve İshak Sükuti ile ilgili araştırmalarla geçmiştir. Tütengil bu dönemde öğrencileri ve arkadaşları ile birlikte "Çizgi" adlı dergiyi yayınlamıştır (Burcu, 2008, 14). 1952 yılında Şükriye Urubay ile evlenen Tütengil'in bu evlilikten üç çocuğu dünyaya gelmiştir. İlk çocuğunu kaybetmiş olan Tütengil çiftinin 1955'de Kaya, 1956'da da Deniz isimli bir erkek bir kız çocukları dünyaya gelmiştir (Kongar, 1982, 16).

1953 yılında Tütengil, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyoloji Kürsü'sünde asistanlık görevine başlamıştır (Burcu, 2008, 14). Tütengil 1956 yılında doktora tezini tamamlamış, "Montesquie'nün Siyasi ve İktisadi Fikirleri" konulu tezi 1957 yılında yayınlanmış ve bu doktora tez çalışmasıyla Tütengil "Türk Dil Kurumu Bilim Ödülü"nü almaya hak kazanmıştır (Cılga, 2003, 377). Tütengil asistanlık görevine devam ettiği esnada 1958 yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'ni bitirmiştir. Ardından 1960 yılında tamamlamış olduğu "İçtimai ve İktisadi Bakımdan Türkiye'nin Karayolları" adlı çalışma ile doçent unvanına sahip olmuştur. Cavit Orhan Tütengil, 1960 yılında doçentlik unvanını alırken 1970 yılında profesör unvanını elde etmiştir.

1962-1963 yılları Tütengil'in İngiliz yaşamına ilişkin gözlemler yaptığı British Museum'da çeşitli çalışmalar yürüttüğü yıllar olmuştur (Kongar, 1982, 16; Burcu, 2008, 14).

Tütengil öğretim üyeliği esnasında yurt dışı seyahatlerine devam etmiştir. Tütengil'in birkaç kez Fransa ve İngiltere'ye, Belçika, Hollanda ve Batı Almanya'ya seyahat ettiği bilinmektedir. Tütengil İktisat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsü öğretim üyeliği ardından da başkanlığı ile birlikte İktisat Fakültesi'ne bağlı Gazetecilik Enstitüsü'nde hem hocalık hem de bir süreliğine müdürlük görevinde bulunmuştur (Kongar, 1982, 17, Burcu, 2008, 14). Tütengil'in kitaplara, eski gazete ve dergi koleksiyonlarına, özellikle kupürlere büyük ilgi gösterdiği bilinmektedir. Tütengil, önemli gördüğü yazıları kesip saklamakta ve kendi yazılarını düzenli olarak dosyalamaktaydı. Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Enstitüsü müdürlüğü döneminde biriktirdiği kesiklerden oluşacak bir Belgeleme Servisi kurmayı planlamaktaydı, ancak Tütengil'in maddi imkânları bu projesini gerçekleştirmeye el vermemiştir (Acaroğlu, 1980, 12).

Türk Dil Kurumu üyesi olan Tütengil, bu kurumda bir süre Yönetim Kurulu üyeliği yürütmüştür. Tütengil'in UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Yönetim Kurulu üyeliği de yaptığı bilinmektedir. Hacettepe Üniversitesi ve Harp Akademisi Tütengil'in hocalık yaptığı kurumlar arasındadır. 1970-1971 yılları arasında ders döneminde Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde de "köy sosyolojisi" konusunda bir yıl seminer vermiştir. Türkiye Harsî ve İçtimâî Araştırmalar Derneği, Türk Sosyal Bilimler Derneği Tütengil'in üyeliğinin bulunduğu bazı derneklerdendir. (Kongar, 1982, 17; Burcu, 2008, 14).

Tütengil'in akademik yaşantısının yanında kişiliğinden ve sosyal yaşantısından da bahsetmek mümkün olacaktır. Tütengil yaşamının uzun bir kısmında ailesi ile birlikte Fatih'te oturmuştur. İlerleyen dönemlerde ise Levent'te bahçeli bir eve sahip olmuştur. Bahçeli evindeki yaşamı doğa ile iç içe geçmiştir. Bahçesinde çiçek, meyve ve sebze yetiştirmiş kazma, kürek ve toprakla her zaman ilişkili olmuştur. Tütengil bu bahçede yetiştirdiği mahsulleri yakınlarına, arkadaşlarına ve misafirlerine sunmaktan büyük keyif aldığını ifade etmektedir. Tütengil yaşamı boyunca zaman konusunda titizlik göstermiştir. Tütengil'in toplantıları hususunda dakik olduğu söylenmekte, görüşmeye vaktinde gelmeyen kişilerle planını iptal ettiği bilinmektedir. Eserlerini ortaya koyarken planlı hareket ettiği de dile getirilmektedir. Modern toplumun ürettiği insan tipi ile özdeşleşen şekilde zaman hesabını yaptığı bilinmekte ve disiplinli bir hayat sürmüş olduğu dile getirilmektedir (Kongar, 1982, 17).

Tütengil'in dostu M. Türker Acaroğlu Tütengil'den sevgi ve saygı ile bahsetmektedir. Tütengil'in hem fiziksel hem karakter özelliklerini anlatan Acaroğlu, onun iradeli, dost canlısı, uyumlu, gerçekçi aynı zamanda idealist olduğunu dile getirmektedir. Tütengil, alçak sesle konuşan, kısa boylu kır saçlı ve sade bir görüntüye sahipti. Tütengil sakin yapısı, iletişime açık tavrı, güvenilirliği, arkadaş canlılığı ile bilinen kişilikti. Tütengil'in inandığı doğruların arkasında sonuna kadar durduğu,

doğru bildiği ilkelerle yaşadığı ve bu ilkeleri de kitlelere öğretmeyi amaçladığı bu uğurda yaşadığı dile getirilmektedir (Acaroğlu, 1980, 23; Kongar, 1982, 18).

Cavit Orhan Tütengil, 1979 yılında 7 Aralık sabahında saat 8.30'da evinden üniversiteye gideceken bineceği otobüse koştuğu esnada durakta, insanlık dışı katillerin demokrasiyi zedelemek, Türkiye'nin istikrarını düzenini bozmak üzere harekete geçen katillerin planının bir parçası olarak öldürülmüştür. Tütengil, öldürüldüğü esnada Türkiye İş Bankası Yayınları tarafından basılacak olan "Atatürk'ün Halkçılık İlkesi" adlı çalışmasını yürütmekteydi. Tütengil'in yanında bulunan çantasından ise son makalesi olan "Hınçerin Bıraktığı Halk Belgeliği" adlı eseri bulunmaktaydı. Kongar Tütengil'in ölümünü "Tütengil'in öldürülmesi ile Türk Bilim Yaşamı, en verimli çağlarından birinde, en değerli çocuklarından birini zamansız yitirdi." ifadeleri ile tanımlamıştır (Kongar, 1982, 18).

Cavit Orhan Tütengil'in Öne Çıkan Eserleri ve Hakkındaki Literatür

Cavit Orhan Tütengil'in kaleme aldığı birçok yazı bulunmaktadır. Çalışmamızın kapsamı ve sınırları gereği literatürdeki bütün çalışmalarına yer vermek mümkün gözükmemektedir. Tütengil'in çalışmalarını toplu bir şekilde ele alan eserler vardır. Tütengil'in kaleme aldığı "Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Metod" (3. Baskı, 1975) adlı kitap, Tütengil'in bibliyografyasının yer aldığı eserlerden biridir (Tütengil, 1975, 120). Bunlardan bir diğeri dostu M. Türker Acaroğlu 1980 yılında yayınladığı "Yapıtları ve Kişisel Özyapısı Bakımından Dostum Prof. Dr. Tütengil'in Değeri" adlı makaledir. Tütengil'in çalışmalarını ele alan bir diğer makale ise Özerdim ve Özben'in 1980 yılında hazırladığı "Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil'in Bibliyografyası" adlı çalışmadır. Özerdim ve Özben bu çalışmalarında Tütengil'in bütün eserlerini tam anlamıyla bir araya getiremediğini belirtmektedir (Özerdim, Özben, 1980, 103).

Tütengil'in yazdığı öne çıkan bazı kitapları şunlardır: Ziya Gökalp Bibliyografyası (1945), Köy Enstitüleri Üzerine Düşünceler (1948), Ziya Gökalp Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi (1949), Diyarbakır Üzerine Notlar (1954), Montesquieu'nun Siyasi ve İktisadi Fikirleri (1956), Gazete ve Dergileri İnceleme Metodu (1961), Türkiye'de Bölge Basını ve Diyarbakır Gazeteciliği (1963), Köyden Şehire Göç Meselesi (1963), Doktor Rıza Nur Üzerine (1965), Az Gelişmiş Ülkelerin Toplumsal Yapısı (1966), Köy Sorunu ve Gençlik (1967), Ağrı Dağı'ndaki Horoz (1968), Sosyal İlimlerde Araştırma ve Metod (1969), Az Gelişmenin Sosyolojisi (1970), Türkiye'de Köy Sorunu (1970), Az Gelişmenin Sosyolojisi (İkinci Baskı, 1972), Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak (1975), Temeldeki Çatlak (1975), 100 Soruda Kırsal Türkiye'nin Yapısı ve Sorunları (1975), Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Metod (gözden geçirme, 1978).

Çalışma sürecinde yapılan literatür taramasında Cavit Orhan Tütengil hakkında birçok araştırmaya rastlanmıştır. Özbay'ın (2019) yüksek lisans tezinde "Cavit Orhan Tütengil'in Sosyolojik Düşünceleri" adlı çalışmaya rastlanmaktadır. Şahbudak (2019) "Az gelişmenin Sosyolojisi: 1970'lerden Günümüze Azgelişmişliğin Ölçütleri Temelinde Nicel Bir Karşılaştırma" adlı lisans tezinde Tütengil'in az gelişme kavramı üzerine ele alınan nicel bir çalışmadır. Atlun (2000), "Modernleşme Kuramı ve Türk

Sosyolojisindeki Kalkınma Tartışmaları (1945-1970)” adlı yüksek lisans tezi çalışmasında Tütengil’in sosyolojik düşüncesini modernleşme kuramı bağlamında incelemiştir.

Tütengil’i ele alan diğer bir çalışmalar ise literatürde yer alan makalelerdir.² Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Hatipoğlu, A. (2006). Cavit Orhan Tütengil’in Sosyolojik Bakış Açısı. Buday, M. (2011). Hocam ve Arkadaşım Cavit Orhan Tütengil., Kurtkan (2011) “Cavit Orhan Tütengil’in Ardından”, Uluocak, Ş. (2012). “Az Gelişmenin Müphemlikleri Ve Sosyolojisi Açısından Cavit Orhan Tütengil”, Kayhan (2016) “Türkiye’de 1960 Sonrası Sosyal Değişme Araştırmaları: “Az Gelişmişlik Olgusu” ve Cavit Orhan Tütengil”, Tezcan, M. (2019). “Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil’in Eğitimci Kişiliği.”

2. Tütengil’in Sosyolojik Bakış Açısı

Tütengil, 1942’li yıllarda yazmaya başlamış, 1950’li yıllar itibari ile sosyolojik çalışmalarını ortaya koymaya başlamıştır. Memleket meselelerini ele alan çalışmalarında iktisat ve sosyoloji alanında yazdığı eserleriyle tanınmaktadır. Tütengil’in yaklaşımı temelde Atatürkçü bir ideolojik içerik taşıyan “batılılaşma” düşüncesine dayanmaktadır (Cılga, 2008, 387). Tütengil Batı ve Batı kültürü karşısında hayranlık beslemektedir. Batı’daki gelişim, sosyo-kültürel seviye, devlet yönetim biçiminden eğitime olan yansımalar, Tütengil’in Batı’ya hayranlık duymasına neden olmuştur. Tütengil’in o sıralarda Batı’da dikkatini çeken şey hem ekonomideki gelişmeler hem de devlet yönetiminde laiklik ilkesini benimseyen yönetim biçimleridir (Acaroğlu, 1980, 17). Tütengil Batı hayranı olmasına rağmen Tanzimat ile başlayan Batılılaşma hareketiyle birlikte toplumsal bir meseleye parmak basmakta, bu toplumsal meseleyi bir hastalık olarak nitelendirmektedir. Ona göre Batılılaşma fikri ile birlikte toplumda “kendini aşağıda görme” kompleksi ortaya çıkmış, bu refleksle birlikte toplumdaki her eksiklik toplumsal hayatta bir özgüvensizlik oluşturmuştur. Tütengil geri kalmışlık karşısında eksiklerin tamamlanmaya çalışılarak dik duruş sergilenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Tütengil “Bizde mevcut, değerli, değersiz, her şeyi inkâra varan bu görüş, tabiri caizse hazır elbiseciliği vazgeçilmez bir moda haline getirdi.” ifadesiyle bu duruma bir eleştiri getirmektedir (Tütengil, 1948, 8).

Tütengil’in sosyolojik bakış açısını oluşturan değerler, Atatürk Devrimi’nin esas aldığı değerlerdir. Tütengil idealize ettiği topluma ulaşmanın yolunu yine toplumun içerisinde bulmaktadır ve Anadolu’nun dönüşümünü aydınların eliyle gerçekleştirme çabasıdır. “Kişiliğimize kavuşmadan, kendi güçlerimize dayanmadan ve güçlüklerimizi göze almadan Anadolu’nun alın yazısı değiştirilemez.” ifadesi Tütengil’in toplumu dönüştürme ve Kurtuluş Savaşı sonrasındaki bağımsızlık mücadelesine olan isteğini ve heyecanını yansıtmaktadır. Bu hedefin gerçekleşebilmesi Tütengil için Türkiye’nin diğer ülkeler karşısında kendi konumunu belirlemesi, geleneksel yapıların yarattığı tortuların ortadan kaldırılması ve ülkenin

² Ayrıca bkz. Özbay (2019), s. 17.

öz değerlerinin parlatılması ile mümkün olacaktır (Tütengil, 1975, 76; Hatipoğlu, 2006, 73).

Cavit Orhan Tütengil'in bilimsel çalışmalarını Kongar altı kesim şeklinde kategorize etmiştir. Bunlar; ulusal ve evrensel kişilik incelemeleri, yöntem sorunu, köy sorunu ve göç olgusu, az gelişmişlik olgusu, Atatürk ve Atatürkçülük ve diğer konular şeklinde sıralanabilir. Tütengil, insanlık tarihini ilgilendiren batı uygarlığının ve Türk kültürünün önemli temsilcilerini akademik hayatı içerisinde incelemiştir. Montesquieu, Prens Sabahaddin, Ziya Gökalp gibi isimler Tütengil'in üzerinde çalıştığı isimlerden bazılarıdır. Tütengil'in bu çabası, Batı'da ve Türkiye'de yaşanan sorunları anlama, gelişmeye yönelik faaliyetlere hız kazandırma isteğine dayanmaktadır (Kongar, 1982, 20-23). Cavit Orhan Tütengil, bir bilim adamı olarak, toplumun en önemli sorunu olarak gördüğü geri kalmışlık, az gelişmişlik kavramı ve sosyal bilimlerin geliştirilmesine yönelik metodolojik çalışmaları üzerine yoğunlaşmıştır. Özellikle Türk düşünürleri üzerine yaptığı araştırmalarda, toplumsal, tarihî ve kültürel köklerimizde inceleyerek bu bilgi birikiminden yararlanarak geleceği şekillendirilebileceğine inanmıştır (Durur, 2016, 2).

Tütengil sosyolojik düşüncesi içerisinde toplumların geride kalmışlık düzeylerini hem kuramsal hem pratik düzeyde analiz etmiş, içerisinde yaşadığı toplumun yaşadığı yoksulluklardan etkilenmiş; bu koşulların değişmesine yönelik eserlerini kaleme almıştır. Bu yönüyle Tütengil'in sosyolojik bakış açısı "halkçı" olarak değerlendirilebilmektedir. Tütengil Atatürkçü dünya görüşü çerçevesi ile bu sorunlara eğilmiş, toplumsal yapının değişmesine ket vuran nedenlere eğilerek çözüm arayışına girmiştir. Tütengil sosyolojik düşüncesinin temeline Türk modernleşmesini koymakta bu yolda Batı tipi toplum modeli ile altyapı, kültür, sanayileşme düzenini Atatürk Devrimi'nin Batıcı yorumuyla ele almaktadır (Hatipoğlu, 2006, 74).

3. Tütengil'in Az Gelişme Kavramı

Cavit Orhan Tütengil gelenekçi toplumun irrasyonelitesine karşı çıkmaktadır; toplumlar gelişme ve ilerleme kaydedebilmek için akli temele koymalı, aklın yönettiği bir dünyada düzen kurulmalıdır. Tütengil'i ideal toplum anlayışında temelde rasyonalite olmaktadır, bu anlayışla yola çıkan Tütengil çalışmalarında Türkiye'nin çağdaşlaşma ve akılcılık süreçlerini araştırmaya yönelmiştir. Tütengil, gelenekçiliğin kalıplarını kırarak toplumu çağdaşlaştırmanın doğal bir yolu olarak metafizik düşüncelerle mücadele etmeyi ve toplumu aklın yönlendirmesi gerektiğini savunmuştur (Hatipoğlu, 2006, 60). Tütengil'in sosyolojik analizlerinin merkezinde az gelişmişlik kavramı yer alır; Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerin toplumsal ve ekonomik sorunlarını geri kalmışlık kavramıyla ele alır. Ona göre, geri kalmışlık sadece ekonomik değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir sorundur. Tütengil, bu sorunun çözümünü Kemalizm çerçevesinde modernleşme ve kalkınma projelerinde bulur. Bu nedenle ilk olarak Tütengil'in "az gelişme" kavramını ele almak gerekir.

“Az gelişmiş” ülke kavramı sosyologlar ve iktisatçılar tarafından ülkeleri, gelişmiş ülkelerin ekonomik durumlarından ayırmak için kullanılmaktadır. Tütengil özellikle İkinci Dünya Savaşı yıllarında az gelişmiş ülkelerin daha merak konusu olduğunu, savaşın farklı alanlara yayılmasıyla birlikte az gelişmiş ülkelerin sosyo-ekonomik, sosyokültürel durumunun daha incelenebilir hale geldiğini ifade etmektedir. İkinci Dünya Savaşı’nın ardından yaşanan bloklama, kapitalist ve sosyalist düzen arasında bir rekabet getirmiş; az gelişmiş ülkelerin milli, ekonomik kültürel bağımsızlık çabaları az gelişmiş ülkelerle gelişmiş ülkelerin birbirleriyle olan ilişkisine ivme kazandırmıştır. Tütengil, Türkiye’yi de az gelişmiş ülkeler içerisinde konumlandırmakta, Türkiye’nin gelişmiş ülkeleri incelemesini, gelişmiş ülkeler arasında olmak için çaba harcaması gerektiğini düşünmektedir (Tütengil, 1962, 152).

Az gelişmişlik Tütengil’e göre bazı sebeplerin ortaya getirmiş olduğu sonuçtur. Az gelişmişlik, coğrafi güçlükler, kaynak yetersizliği ya da kaynakların doğru şekilde kullanılmaması, sosyo-kültürel güçlükler, düzensiz nüfus artışı ya da yeterli nüfus yoğunluğunun oluşmaması gibi nedenlere dayanabilmektedir. Toplumların dünyada yaşanan büyük değişikliklerin dışında kalması, teknolojik alanda ve organizasyon süreçlerinde yaşanan gecikmeler, dış etkenlerin çıkarlarına hizmet eden yapısal düzenlemeler ve gelişmeyi yönlendiren bireylerin mevcut kaynakları verimsiz ya da yetersiz bir şekilde kullanması bu bağlamda önemli rol oynamaktadır. Bu unsurlar, toplumsal yapının kalkınma sürecinde karşılaştığı temel engelleri oluşturarak, sürdürülebilir gelişmenin önüne geçmektedir (Tütengil, 1970, 1). Tütengil az gelişmeye sebep olan bütün bu faktörlerin ortak yanının bir sınır çizme, engelleme, gelişmeden alıkoyma ve zaman içerisinde duraklatma olduğunu vurgulamaktadır. Az gelişmiş bölgeler ile gelişmiş bölgeler arasında bir akış vardır. Bu akış az gelişmiş bölgelerin iş gücünün yüksek olduğu, kaynakların ve kaynakların dağıtımının daha verimli olduğu arz-talep dengesinin daha yüksek olduğu gelişmiş bölgelere yönelmesiyle ifade edilmektedir. Böylelikle az gelişmiş bölgeden göç eden nüfus gelişmişliğe katkı sunarak göç ettiği bölgeyi daha da fakirleştiren döngü içerisine sokmaktadır (Tütengil, 1962, 153).

Tütengil az gelişmişlik olgusunu çok boyutlu olarak değerlendirmenin yanı sıra “bölgesel az gelişmişlik” hususunu da önemsemektedir. Buna göre “Bölgesel az gelişmişlik, az gelişmişlik olgusunun daha dar bir coğrafi ölçekte gözlemlendiği bir formudur ve bu bağlamda az gelişmiş bölgeler, yalnızca ekonomik geri kalmışlıkla değil, aynı zamanda sosyal yapı farklılıklarıyla da ülkenin diğer kesimlerinden ayrılırlar. Bölgesel az gelişmişliğin temel nedenleri arasında coğrafi izolasyon, doğal koşulların elverişsizliği, etnik ve kültürel ayrılıklar, demografik yapılar ve ülkenin genel gelişimine entegre olmayı engelleyen ya da sınırlayan toplumsal ve ekonomik ilişkiler yer alır. Bu bölgeler, merkezi gelişim dinamiklerinden dışlanarak sosyo-ekonomik olarak geri kalmışlık durumuna hapsolürlar (Tütengil, 1977, 1).

Tütengil’in az gelişmiş ülke ve az gelişmiş bölge kavramları makro ve mikro düzeyde geride kalmışlığı açıklamaktadır. Çeşitli faktörlerin geride kalmışlığa ya da az gelişmişliğe neden olduğu bu faktörler tabii faktör ve beşerî faktörler olarak

ayrılmaktadır. Buna göre az gelişmişliğe neden olabilecek doğal faktörlerin başında bir ülkenin coğrafi konumu gelmektedir. Ülkelerin coğrafi konumları, sahip olacakları iklimi, yer şekillerini madenleri ve toprak şekillerini belirlemektedir (Tütengil, 1962, 153). Coğrafi konum bir ülkenin gelişiminde etkili ancak tek yeterli sebep olmamaktadır. Tütengil bir ülkenin sahip olduğu coğrafi konumu farklı zamanlarda farklı tarihsel süreçlerde değerlendirmektedir. Buna göre de coğrafi faktör, Tütengil'in ifade ettiği şekilde ülkelere değişik zamanlarda değişik kalkınma imkânları vermiştir. Bunun bir neticesi olarak da aynı bölge üzerinde farklı zaman dilimlerinde çeşitli ve gelişim seviyeleri birbirinden farklı medeniyetlerin doğduğu görülmüştür (Tütengil, 1962, 154). Tütengil'in az gelişme faktörlerinden biri olarak incelediği bir diğer faktör ise ırktır. Milletlerin renkleri ve görünüşleri tek başlarına ülkelerin gelişim sebepleri arasında değerlendirilmemektedir. Tütengil, ırkın zihinsel potansiyelde bir eşitsizliğe neden olmadığını vurgular. Beyaz ırkın üstün olduğu yönündeki yaygın inanışın, bilimsel bir temele dayanmayan bir yanlış anlamadan ibaret olduğunu ifade eder. Akdeniz, Orta Avrupa, Orta Doğu ve bazı Latin Amerika ülkelerinde beyaz ırkın egemen olduğu gözlemlense de bu bölgelerde de az gelişmiş toplumların bulunması, beyaz ırkın doğal bir üstünlüğe sahip olduğu tezini çürütmektedir. Tütengil'e göre, ırk faktörü gelişmişlik düzeyini belirleyen bir unsur olarak kabul edilemez (Tütengil, 1970, 13).

Tütengil'in diğer bir ifade ettiği faktör ise dindir. Tütengil'in dinleri kalkınma üzerindeki etkisi karmaşık ve çok boyutlu bir faktör olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Tütengil Protestanlığın yaygın olduğu ülkelerde ekonomik gelişmenin hızla ilerlediğini, buna karşın kadercı ve gelenekçi dinlerin hâkim olduğu ülkelerde az gelişmişliğin sıkça görüldüğü ifade etmektedir. Tütengil'in örneğinde görüldüğü üzere özellikle Katolik ülkeler, Protestan ülkelerle karşılaştırıldığında, az gelişmiş bölgelerde daha yoğun olarak bulunurlar. Akdeniz çevresinde İspanya ve İtalya, Amerika kıtasında ise Latin Amerika ülkeleri buna örnek teşkil eder. Protestan ülkelerde, inançlarının temelini oluşturan cenneti yeryüzünde gerçekleştirme hedefi, sermaye birikimlerine önem vermelerine neden olmuş ve böylelikle bu inancı benimseyen ülkelerin ekonomileri kalkınmış, gelişimleri hızlanmıştır. Ekonomik kalkınmanın getirisi olarak da bu ülkeler gelişmiş ülkeler içerisinde kategorisinde yer almaktadır (Tütengil, 1962, 156).

Din faktörünün ve Müslümanlığın gelişme yönünde engel teşkil etmesi İslam'ın iktisadi faaliyetlere yönelik bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Buna göre iddia edilen, İslam medeniyetine bağlı geliştirilen hukuki, iktisadi davranışların gelişme yönelik olumsuz etki yaratığıdır. Tütengil, 20. yüzyıla kadar Müslüman ülkelerdeki gelişmişliklere dikkat çekerek, bu ilerlemenin aslında ekonomik ve toplumsal durumla ilişkili olduğunu; dinin ne gelişmeye yönelik tek başına katkı sağladığını ne de dinin tek başına az gelişmenin nedeni olabileceğini ifade etmektedir. Tütengil tarihsel süreçte ülkelerin ekonomik seviyelerine göre Müslümanlığın etkisinin farklı şekilde yorumlandığını dile getirmektedir. Buna göre iktisadi yönden gelişmiş bir bölgede Müslümanlık ilerlemeye destek olarak görülürken gelişimin az olduğu yoksul

ülkelerde Müslümanlık gelişmeyi engelleyen faktör olarak değerlendirilmektedir. Sonuç olarak Tütengil, dinin ilerlemeyi engelleyici bir unsur olarak görüldüğü ülkelerde engelleyici bir hale geldiğini ifade etmekte, Müslüman ülkelerin geri kalmışlığının asıl din üzerinde olumsuz bir imaja neden olduğunu söylemektedir. Nihayetinde dinin de tek başına bir ülkenin geri kalmasında etkili olduğu söylenmemektedir (Tütengil, 1970, 16).

Toplumsal gelişmenin önünde olumlu ya da olumsuz etkisi olan bir diğer faktör ise tarihsel nedenlerdir. Tarihsel süreçlerde yaşanan teknoloji alanındaki gelişmeler ilerlemenin güdüleyici rolünü üstlenmektedir. Nitekim Tütengil sanayi devrimi ile birlikte Avrupa'nın iktisadi olarak gelişim yaşadığını bununla birlikte de hayatın diğer alanlarında ilerleme kaydettiğini ifade etmektedir. Burada üretimin önemine dikkat çeken Tütengil, ülkelerdeki burjuvazi sınıfına da dikkat çekmekte, burjuvazi sınıfın da kalkınmayı göğüsleyecek bir etkiye sahip olduğunu dile getirmektedir (Tütengil, 1962, 157).

Burjuvazi sınıfın rolü sınai gelişimleri ülkenin diğer değerlerine entegre edebilmek, teknolojinin verimli bir şekilde üreticisi olabilmektir. Ancak Tütengil'in vurguladığı bir diğer nokta ülkelerin gelişimlerinde burjuvazinin gerekliliği hususundadır. Tütengil, burjuvazinin olmadığı ancak sınai gelişmeyi kökünden alıp ülkelerini ilerleten örneklerden bahsetmektedir. Japonya ve Rusya'yı buna örnek gösteren Tütengil, Rusya'da bu ekşiğin devlet teşebbüsü ile Japonya'da ise feodaller ve aristokrasi ile gerçekleştiğinin altını çizmektedir. Tütengil'e göre sınai gelişimlerin yalnızca avantajlarından yararlanmak getirilerini taşıyabilmek değil o gelişimlerin üreticisi olabilmek de gerekmektedir (Tütengil, 1970, 18).

Ancak az gelişmiş ülkeler iktisadi bakımdan gelişmiş ülkelere farklıdır. Az gelişmiş ülkeler iktisadi olarak devlet desteğine ihtiyaç duyarken gelişmiş ülkelerin iktisadi biçimlerinde özel teşebbüs oranının daha yüksek olduğu görülmektedir. Tütengil gelişmiş ülkelerin sermayeyi ve gelişmeyi elinde bulundurarak kalkınma elde ettiğini, kalkınma ile gelmiş olan ürünü de az gelişmiş ülkelere hizmet olarak sunduğunu ifade etmektedir. Böylelikle gelişmiş ülkeler zenginleşirken az gelişmiş ülkelerin tüketim kültürü gelişmekte, iktisadi kalkınma söz konusu olmamaktadır (Tütengil, 1962, 158).

Özetle Tütengil az gelişmiş ülkelerde sanayi gelişiminin önündeki engellerin, sadece ekonomik faktörlerle sınırlı olmadığını, toplumsal ve siyasi yapılarla da yakından ilişkili olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Tütengil burjuvazinin zayıflığını, sanayileşmenin önündeki en büyük engellerden biri olarak görmektedir. Ona göre burjuva sınıfının yetersiz olması, sermaye birikimini ve sanayi yatırımlarını güçleştirir. Bu eksiklik, sanayi gelişimini destekleyecek girişimcilerin yokluğuna ve ekonomik büyümenin yavaşlamasına neden olur. Bunun yanı sıra köy gibi geleneksel yapılar da gelişmeyi engelleyen önemli bir faktördür. Köylülerin gelenekçi yapıları ve kapalı toplumlar halinde yaşaması, sosyal hareketliliği sınırlar ve yeniliklerin yayılmasını zorlaştırır. Sosyal hareketliliğin olmaması, bireylerin ekonomik olarak yükselme şansını azaltır ve toplumsal yapının statik kalmasına neden olur (Tütengil,

1962, 158). Sonuç olarak, az gelişmiş ülkelerde sanayi gelişimini engelleyen faktörler, toplumsal yapının durağanlığı, ekonomik eşitsizlikler, siyasi bağımlılık ve dış rekabet karşısındaki zayıflık gibi unsurlardan oluşur. Bu faktörler, sanayi gelişiminin tohumlarının kök salmasını ve büyümesini engelleyerek, ülkelerin kalkınma süreçlerini sekteye uğratar. Az gelişmiş ülkelerin bu döngüyü kırmaları için toplumsal yapıda bir değişime ihtiyaçları vardır.

Tütengil'in bu görüşlerine göre ekonomik kaynakların bir azınlık grubunun elinde toplanması ve bu grupların ticaret kârlarını kontrol etmesi, toplumun geniş kesimlerinin ekonomik faaliyetlere katılımını engeller. Ayrıca, az gelişmiş ülkelerde sıklıkla görülen siyasi bağımlılık ve dışa bağımlı yönetimler, ekonomik kalkınmayı yavaşlatan diğer bir faktördür. Siyasi bağımlılık, yerli sanayinin gelişimini zorlaştırırken, dış güçlerin müdahaleleri de ekonomik büyümeyi sınırlayıcı bir etki gösterir. Yerli sanayi ve küçük sanatların dış rekabet karşısında cılız kalması, bu ekonomik yapının bir başka zayıflığıdır. Küçük ölçekli üreticiler, küresel rekabette zayıf kalır ve ekonomik krizler karşısında kolayca çökerler. Az gelişmiş ülkelerde azınlık gruplarının ekonomik faaliyetlerin kilit noktalarını kontrol etmesi, ekonomik dengelerin bozulmasına ve sanayi gelişiminin yavaşlamasına neden olur (Tütengil, 1962, 158).

Tütengil'in az gelişmişlik kavramı, geleneksel yaklaşımlardan ayrılarak yalnızca ekonomik yapıyı değil, toplumsal ve kültürel faktörleri de içermektedir. Bu yaklaşım, az gelişmişliği sadece ekonomik büyümenin eksikliği olarak görmeyip toplumun genel yapısındaki bozuklukları ve geleneksel kalıpların toplumsal ilerlemeye engel oluşturmasını vurgular. Az gelişmişlik, ekonomik dengesizliklerin yanında, sosyo-kültürel yapının durağanlığı ve toplumsal hareketliliğin yetersizliği ile de bağlantılıdır. Tütengil'in özellikle gelenekçi yapıların kalkınmayı engellediğini söylemesi, az gelişmiş ülkelerin yalnızca ekonomik kalkınmaya değil, aynı zamanda toplumsal modernleşmeye de ihtiyaç duyduğuna işaret eder. Tütengil'in bu analizi, Türkiye gibi ülkelerde ekonomik kalkınmanın tek başına yeterli olamayacağını, toplumsal yapının da modernleşmesi gerektiğini göstermektedir. Ancak modernleşme süreçlerinde toplumsal direncin ne kadar güçlü olduğunun ve bu direnci kırmanın zorluklarının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Tütengil, az gelişmişliğin nedenleri arasında dış etkenlerin ve yabancı çıkarların etkisine de dikkat çekmektedir. Az gelişmiş ülkelerin dış ekonomik ve siyasi güçlerin etkisi altında kalarak, kalkınma süreçlerinde dışa bağımlı hale gelmesi, bu ülkelerdeki sanayileşmenin ve ekonomik büyümenin yavaşlamasına neden olur. Ayrıca, dışa bağımlı yönetimlerin yerli sanayiye yönelik yapısal düzenlemelerde yetersiz kalması, ülkelerin sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşamamasına yol açar. Tütengil'in bu noktada ele aldığı dışa bağımlılık, küresel kapitalist sistemin az gelişmiş ülkelere dayattığı yapısal sorunlarla ilgilidir. Bu açıdan Tütengil'in eleştirileri, bağımsız ekonomik politikalar ve yerli sanayinin geliştirilmesi konularını ön plana çıkarır. Ancak dışa bağımlılık sorununu çözümenin, yalnızca yerli sanayiye desteklemekle mümkün olup olmadığını tartışmak gerekir; çünkü küresel ekonomiyle entegrasyon,

bir yandan kalkınma için fırsatlar sunarken, diğer yandan da dış müdahalelere açık kapı bırakmaktadır.

4. Tütengil'in İkili Yapı Kavramı

Tütengil'in düşünce tarihine bakıldığında az gelişme ve toplumsal değişim vurgusu dikkat çekmektedir (Güngör, 2021). Tütengil'in az gelişme konusuna bu denli eğilmesi Türkiye'nin modernleşme bağlamında yaşadığı süreci izah etme çabasına dayanmaktadır. Tütengil'in az gelişme nedenlerini açıklamasının yanında az gelişmenin görünümünü de analiz ettiği görülmektedir. Hem az gelişmenin görünümü olarak ele alınan hem de Tütengil'in toplumsal değişmeye bakış açısını anlamaya ışık tutacak olan kavram ise Tütengil ile bütünleşen "ikili yapı" kavramıdır. Cavit Orhan Tütengil'in ikili yapı kavramı, sosyoloji tarihinde önemli bir yer tutar. Kavram, toplumsal yapıların anlaşılması, modernleşme süreçlerinin analizi, sosyal değerlerin ve kimliklerin oluşumu gibi konularda sunduğu yenilikçi bakış açıları ile sosyolojik teori ve analizin gelişimine katkılarda bulunmuştur. Tütengil'in ikili yapı kavramı, özellikle Türkiye'nin modernleşme sürecinde önemli bir değerlendirme aracı olarak kullanılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden Cumhuriyet dönemine geçiş sürecindeki geleneksel ve modern unsurlar arasındaki çatışmalar ve etkileşimler bu kavram aracılığıyla incelenmiştir. Bu bağlamda ikili yapı kavramı, modernleşmenin toplumsal etkilerini anlamada ve bu sürecin toplum üzerindeki yansımalarını açıklamada önemli bir rol oynamıştır.

Geçiş Dönemi ve Modernleşme

Tütengil'e göre Türkiye'nin içerisinde bulunduğu dönem bir geçiş dönemidir. Tütengil'in geçiş dönemi olarak değerlendirme yapmasının nedeni ise Türkiye'nin hali hazırda az gelişmiş ülkeler arasında yer alması ancak gelişme yönünde yenilikler yapmaya çalışmasıdır. Tütengil toplumsal ve iktisadi alanda yaşanan gelişmeleri iki yönlü görmekte olup Türkiye'yi W.W. Rotsow'un; geleneksel toplum- hazırlık aşamasındaki toplum - harekete geçme aşamasındaki toplum - toplumsal olgunlaşma yolundaki toplum - kitle tüketimi çağındaki toplum şemasından yola çıkarak konumlandırmıştır. Tütengil'in değerlendirmesine göre Türk toplumu dört aşamayı bir arada yaşamaktadır. Tütengil toplumun her kesiminin farklı değişim hızı ve farklı değişim niteliği gösterdiğini ifade etmektedir. Türk toplumunun tarıma dayanan toplumsal yapıda endüstrileşme çabası, ticaret ve hizmet gibi alanlarda gelişmeye çalışması Tütengil'in mevcut toplumsal yapıyı geçiş aşamasında olarak değerlendirmesini sağlamıştır (Tütengil, 2010, 146).

Özellikle 1970'li yılları Türkiye için bir geçiş dönemi olarak nitelendiren Tütengil, toplumda yaşanan sosyal hareketliliğe dikkat çekmekte, sanayiye geçiş aşamalarının toplumdaki izlenimlerine yer vermektedir. Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişte toplumsal dinamikler kırsal ve kentsel yapılardan etkilenmekte aynı zamanda da ülkenin siyaseti toplumu kalkındırmaya yönelik politika gütmeye devam etmektedir (Altun, 2019, 152).

Tütengil'e göre yüzyıllardır süregelen Türk modernleşme hareketi Atatürk Devrimi ile önemli bir ivme kazanmıştır. Ancak toplumsal yapı ve kurumlar içerisinde yaşanan çeşitli engellemeler bu modernleşme önünde engel teşkil etmektedir. Bunun en önemli göstergesi de feodal dönemden kalan tortulardır. Geleneksel döneme ait her bir nesnesin varlığını devam ettirmesi modernleşmeye çalışan Türkiye için Tütengil'in ifadesi ile adeta bir "tezatlar kumkuması"dır. Bu tezatlık enerji tüketim biçiminden, giyime, kullanılan aletlere ve konut biçimlerine kadar hayatın her alanı içerisinde varlık göstermektedir (Tütengil, 1975, 110).

İkili Yapılar ve Toplumsal Çatışma

Tütengil az gelişmiş olan ve gelişim aşamasında olan toplum için sosyolojik bir görünümünden bahseder. Az gelişmiş ülkelerin sosyolojik olarak farklı olmalarının en temel göstergesi Tütengil'e göre ikili yapılardır. Tütengil az gelişmiş toplumlarda toplumsal kurumların, kültürlerin ve sistemlerin arasında bir çatışma olduğundan söz etmektedir. Kurumlar arasındaki bu çatışma toplumda denge unsurunun oluşumunda engelleyici bir rol üstlenir ve bütünleşmiş bir toplum görünümünü olumsuz etkiler. Az gelişmiş ülkelerde toplumun yapısının iki görünümü bir taraf ilkel bir taraf çağdaş olmaya çalışarak ortaya konulmaktadır. Hayatın her alanında ilkel-çağdaş ikiliği yani bu ikili yapılar karşı karşıya gelmekte ve çatışmaktadır. Tütengil, feodal döneme ait sayılması gereken yapıların varlıklarını devam ettirmesi sebebiyle, ülkelerin geçit döneminde kurumlar arası çatışmanın olmasına dikkat çeker. İkili yapılar buldukları bölgede yukarıdan aşağıya doğru olan hareket biçimleri-merkezi biçimleri ile aşağıdan yukarıya hareket etmeye çalışan yerel yapılarla bir denge kurma arayışı içerisinde olur (Tütengil, 1968, 50).

3.3. Toplumsal Düzensizlik ve Hiyerarşi

Farklı niteliklerde ve değerlerdeki kurumların bir arada bulunması toplumsal yapı ve kurumlarda bir düzensizlik yaratmakta bütünleşmeyi engellemektedir. İkili yapılar Tütengil'in daha önce de belirtmiş olduğu gibi, yerleşme, iktisat, hukuk, din ve eğitim gibi alanlarda etkisini göstermektedir. Az gelişmiş ülkelerde toplumsal yapının çoğunluğunda köy, kabile ve aşiret gibi oluşumlar bulunmaktadır. Sosyal düzen içerisinde aşiret ve köy yaşantısına bağlı ilişkiler kurulu olup toplum içerisinde bu ilişkiler bir hiyerarşiye dönüşmektedir. Tütengil bu hiyerarşinin kendi içerisinde bir bağlılık içerdiğini kendi dışında kalan çevrede ise ayrıştırıcı rol üstlendiğini ifade etmektedir. Sosyal ilişkilerde genellikle akrabalık bağları, hemşericilik ilişkileri baskın olarak görülür. Bu sosyal yapıların topluluk halinde yaşamaları idarede merkezi yapılanmayı engelleyici rol oynar. Tütengil bu yapıların dini karakterlerine, gelenek ve göreneklerine bağlı yaşadıklarını bu ilişkilerin de onları oldukları gibi kalmaya zorladıklarını ifade eder (Tütengil, 1970, 120).

3.4. Tarım ve Geleneksel Yapılar

İkili yapıların mevcudiyetini kanıtlayan bir diğer gösterge geçim kaynağı olan tarım alanındadır. Geleneksel yöntemlere dayalı tarım alanında çalışma biçimi bu

alanda mal sahibi olan kimselerin haklarını korumaya yönelik özellikler göstermektedir. Bu düzende alacaklılar borçlu karşısında hak sahibi olmakta kişinin hürriyetinden yoksun kalmasına gidecek usullere dayanabilmektedir. Şeyhlik, ağalık, seyitlik gibi birtakım sıfatlar toplum içerisinde bu kişilere ayrıcalık yaratmakta bu kişilerin ayrıcalıkları diğer kişilere kapalı olmaktadır (Tütengil, 1970, 121). Görüldüğü gibi Tütengil burada toplum içerisindeki ikiliğin yaşattığı eşitsizliklere dikkat çekmektedir. Tütengil ikili yapılarda “şeyhlik, ağalık, seyitlik” gibi unvanların, geleneksel toplum yapılarında ayrıcalıklı bir sınıfı temsil ettiğine dikkat çekmektedir. Bu tür sosyal hiyerarşilerin bireyler arasında büyük güç ve statü farkları yarattığı bilinmektedir. Bu statü farkları, yetenek ve beceriye değil, doğuştan gelen ya da sonradan gelişen toplumsal konuma dayalıdır. Gelişmeyi engelleyen unsur burada bireylerin eşit fırsatlara sahip olmamaları ve toplumun belirli kesimlerinin her türlü yeniliğe veya ilerlemeye kapalı olmasıdır.

3.5. Din Kurumunun Rolü

Tütengil'e göre az gelişmiş toplumlarda ikili yapılara neden olan bir diğer faktör de din kurumudur. Dinin ve dini inanışların toplum içerisinde yaygınlaşması dini inanç boyutundaki özgürlüğün dışına çıkartmakta, bu durum dinin hâkimiyetini diğer kurumlar üzerinde genişletmektedir. Tütengil az gelişmiş toplumların bütünlük konusunda yaşadığı güçlüğü vurgu yaparak, millet olarak bütünlüğünü sağlayamamış bireyler arasında dini görüşü bir ayırıştırıcı olarak görmektedir. Nitekim din toplum içerisinde tek bir formda kalmamakta, mezhep ve tarikat farklılıkları görülebilmektedir (Güngör, 2024). Toplumsal alanda kategorik bir ayrıma sebep olan farklı inanışlar toplumsal bütünlüşmeyi engellemekte aynı zamanda dinin toplum üzerinde kontrol edici bir konuma gelmesini sağlamaktadır (Tütengil, 1970, 121).

Tütengil'e göre din, bireysel bir inanç olmaktan çıkarak toplumun farklı kesimlerinde ayrışmalara ve ikili yapılara neden olabilmektedir. Bu durum özellikle mezhep ve tarikat farklılıklarıyla daha da derinleşerek, toplumun bütünlüşmesini ve modernleşmesini zorlaştırmaktadır. Tütengil'in az gelişmiş toplumlarda dinin toplumsal yapılar üzerindeki etkisine dair değerlendirmesi, modern toplumların gelişim dinamikleriyle karşılaştırıldığında önemli bir eleştiri sunmaktadır. Modern toplumlar, toplumsal bütünlüşme ve rasyonel devlet yapıları oluşturma çabasında ilerlerken, Tütengil, dinin sosyal ayrışmayı derinleştirdiği ve toplumsal kontrol mekanizması haline geldiği az gelişmiş toplumlarda bu süreci zorlaştırdığını ifade etmektedir.

Tütengil, dinin toplumsal yapıların ayrışmasında merkezi bir rol oynadığını vurgular. Din, bireyleri ve toplulukları bir araya getiren bir unsur olarak görünse de aynı zamanda mezhep ve tarikat farklılıklarıyla toplumsal bütünlüşmeyi tehdit eden bir faktör haline gelir. Bu bağlamda, Tütengil'in, dinin toplumsal kontrol mekanizması haline gelmesini eleştiren görüşü önemlidir. Ancak bu görüş, dinin sadece olumsuz bir ayırıştırıcı güç olduğu varsayımına dayanmakta, dini inançların olumlu toplumsal işlevlerini göz ardı etme riski taşımaktadır.

Dinin, toplumsal bütünleşmeyi sağlama potansiyeli (Güngör, 2007), Tütengil'in analizlerinde yeterince ele alınmamış gibi görünmektedir. Toplumdaki kurumların sağlıklı işleyişini meydana getiren faktörler birçok bileşenden oluşmaktadır. Bunlardan biri de dindir; kurumsallaşmış bir dini yapı ortak değerler üretme, farklı değerleri bir araya getirebilme gibi niteliklere sahiptir. Dinin işlevselci rolü bireylerin bir anlam dünyası oluşturmasını sağlayabilir, bu durum da birlikteliğe ve toplumsal alanda bir düzen kurulmasına zemin hazırlayabilir (Zeyrek, 2021, 128). Dinin sosyal dayanışma, yardımlaşma ve toplumsal birlikteliği güçlendiren unsurlarını da içeren çok yönlü bir perspektif, dinin sosyolojik rolünü daha kapsamlı bir biçimde anlamamıza yardımcı olabilir.

Eğitimde İkilik

Tütengil'in ikili yapılara bu denli eğilmesi daha önce de ifade edildiği gibi toplumsal alandaki bütün kurumlarla ilişkilidir. Eğitimci kişiliğiyle öne çıkan Tütengil'in eğitim noktasında da ikiliklere karşı bir eleştiri getirdiğini söylemek mümkündür. Öyle ki İkinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Tasarısı'nda³ yer alan İmam-Hatip okulları ile ilgili Tütengil, eğitimde yaşanacak ikiliği vurgulamaktadır. Bu tasarıya göre dönemin İmam-Hatip liselerinden mezun olacak öğrenciler kendi alanları dışında yükseköğretimde tercihte bulunabilecektir. Tütengil bu adımı "laik lise" karşısında "Müslüman Lisesi" oluşturmaya çalışmak olarak yorumlamaktadır. Bu tasarı dönemin tepkileri ile şekil değiştirirse de Tütengil bu adımı Tanzimat'ın ikili yapılarına dönüş olarak yorumlamaktadır (Tütengil, 1975, 150-151).

Tütengil'in İmam-Hatip liseleri ile ilgili görüşü de bu ikili yapılar eleştirisinin eğitim sistemine yansıyan bir boyutudur. Tütengil, Tanzimat döneminden itibaren Türkiye'deki modernleşme çabalarının iki farklı toplumsal yapı oluşturduğunu savunur. Bu dönemden itibaren bir yanda geleneksel, dini değerlerin egemen olduğu bir toplum modeli korunmaya çalışılırken, diğer yanda Batı tipi laik ve modern kurumların oluşturulmasına çalışılmıştır. Tütengil, bu ikili yapının toplumda kalıcı bir bölünme yarattığını düşünür ve bu bölünmenin aşılmasının modernleşme sürecinin başarıya ulaşması için gerekli olduğunu savunur. İmam-Hatip okulları üzerinden ortaya çıkan tartışma Tütengil tarafından eğitim sistemindeki bu bölünmenin somut bir örneği olarak değerlendirilir. İmam-Hatip okulları üzerinden Tütengil'in yaptığı eleştiriler, eğitimde bir ikilik yaratarak öğrencileri iki farklı dünya görüşü ve yaşam tarzına yönlendirme riski taşıdığına işaret eder. Tütengil, laik eğitim sisteminin içinde İmam-Hatip okullarının genişletilmesini ve mezunların yükseköğretimde farklı alanlara yönelme hakkı kazanmasını, laik okullar ile "Müslüman Lise" olarak gördüğü İmam-Hatip okulları arasında yapısal bir ayrımın doğmasına neden olacak bir adım olarak değerlendirir. Bu, eğitimde iki farklı zihniyetin öğrenciler ve dolayısıyla toplum üzerinde paralel biçimde var olmaya devam etmesi anlamına gelir. Tütengil'e göre bu durum, eğitim sistemini modernleşme ve Batılılaşma çabalarının gerisinde bırakacak bir geriye dönüş işaretidir.

³ Kalkınma Planı Tasarısı İkinci Beş Yıl (1968-1972), Ankara, 1967, T.B.M.M. Basımevi, s. 140.

3.7. Hukuk ve İkili Yapılar

Dönemin sosyo-politik olaylarını yakından inceleyen Tütengil için Türkiye'nin hukuki alandaki yenilikleri de yine ikili yapıdan kaynaklı çatışma içerisindedir. Tütengil bu dönemi bir yanda Anayasanın varlığıyla temel hak ve özgürlüklerin sağlandığı modern Türkiye yolunda devrim düzenine sahip “Resmi Türkiye”, bir yanda da anayasal düzenin dışında gerçekleşen olay ve ilişkilerin değerlerin yönettiği “Gayri Resmi Türkiye” olarak değerlendirmektedir. Türkiye'nin modernleşmesi yolundaki bu çatlak, toplumsal devrimin gerçekleşmesi konusunda tehdit oluşturmaktadır (Tütengil, 1966, 53).

Tütengil, az gelişmiş toplumlardaki geleneksel yapıları bir tortu olarak nitelendirmektedir. Gelişmenin önündeki engeli bu bağlamda özdeşleştirdiği konu geleneksel yapıların varlığını sürdürmesidir. Geleneksel irrasyonel kurumların varlığını sürdürmesi Tütengil için toplum yapısı ile ilişkili gözükmemektedir. Tütengil “Türkiye, köy ve köylü temeli üzerine kurulu bir memleketir.” (Tütengil, 1948, 5) ifadesi ile kırsal yaşam kültürünün devam ettiğini vurgulamaktadır. Nitekim Tütengil için Türkiye'deki az gelişme sorununun ve ikili yapıların varlığının esas odak noktası geleneksel irrasyonel hayatı devam ettiren değerleridir. Eğitim, din, ekonomi, hukuk ve sosyo-kültürel alanda yaşanan ikilikler kırsal hayat kültürünün varlığından güç alarak devam etmektedir. Akıl dışı düzenin devam etmesi, toplumun sosyolojik olarak geleneklerine bağlı olması yazılı kurallar dışındaki gelenek, görenek, din ve adetlerin oluşturduğu normlara göre davranması modernleşme çabalarına ket vurmak olarak değerlendirilmektedir.

Tütengil'in düşünce tarihindeki toplum modeline bakıldığında az gelişmiş toplumların örüntüsünü çizdiği görünür. Ancak burada vurgulanması gereken husus Tütengil'in toplum modelinde belirttiği az gelişmiş toplumları gelişmiş toplumlardan ayıran soyut ya da somut niteliklerde iç içe geçme durumu söz konusudur. Tütengil'in az gelişmiş toplum özelliği diye belirttiği niteliklerin tümü bütün toplumlarda bulunabilecek özelliklerdir. Toplumların yapısı homojen bir görüntüde olmayıp bütün toplumların yapılarında önceki dönemlerden taşıdıkları izleri görmek mümkündür. Toplumlarda geleneksel ve modern yapılar bir arada bulunmakta ve her toplum içerisinde o topluma özgü süregelen bir çatışma durumu söz konusu olmaktadır. Bu bakımdan Tütengil'in vurgulamış olduğu ikili yapıdaki çatışma yalnızca geleneksel ve modernin çatışmasına indirgenemez (Cılga, 1982, 420).

Diğer taraftan Tütengil'in ikili yapı kavramı ile sadece iki ayrı yapının varlığını değil geleneksel yapı kurumlarının düşünce kalıpları ile modern yapıların düşünce kalıpları arasında bir denge arayışını ifade ettiği de öne sürülebilir. Hatipoğlu geçiş sürecini tamamlamış toplumlarda iki yapının da bir arada bulunduğunu ancak asıl belirleyici olanın esas yapı olduğunu dile getirir. Geçişini tamamlamış toplum yapılarında iki yapı bir arada bulunsa da esas yapının değerleriyle toplumun genel yapısı karakterize olur. Esas olmayan yapının kültürü, dili ve değerleri sınırlı çevrede belli kesimler arasında varlığını sürdürür. Ancak Tütengil burada Türkiye'yi geçiş toplumu olarak nitelendirmekte, bu nedenle de tortuların hala baskın güç olduğunu

vurgulamaktadır. Tütengil için Türkiye'deki süreç bu ikili yapıların etki güçlerinin aynı olduğuna odaklanmakta, bu nedenle de Tütengil'in Türk modernleşmesi olarak değerlendirdiği proje de henüz tamamlanmamış bulunmaktadır (Hatipoğlu, 2006, 63).

Tütengil, Türkiye'nin modernleşme sürecinde olduğunu ve bu sürecin henüz tamamlanmadığını savunur. Cılga ise daha geniş bir toplumsal yapıyı göz önüne alarak, Türkiye'deki ikili yapıların sadece modernleşme süreciyle ilgili olmadığını, her toplumda geçiş aşamalarında bu tür yapılara rastlanabileceğini belirtir. Cılga'nın yorumu, toplumsal yapılar arasındaki ilişkileri daha soyut ve evrensel bir düzlemde tartışırken Tütengil'in bakış açısı Türkiye'nin somut ve siyasal koşulları üzerinden bir değerlendirme sunar.

Sonuç olarak Tütengil Türkiye'nin modernleşme sürecini politik bir çerçevede ele alırken Cılga bu süreci daha genel toplumsal süreçlerin bir parçası olarak görür. Tütengil'in modernleşme ile ilgili kaygıları, Türkiye'deki modernleşme projesinin tamamlanmamışlığı ve karşı devrim süreçleriyle ilgilidir; Cılga ise bu yapıların doğasını ve toplumun genel gelişim süreçlerindeki yerini daha geniş bir çerçevede değerlendirir.

5. İkili Yapı ve Din Sosyolojisi

İkili yapının din sosyolojisi ve din ile ilişkisine geçmeden önce Tütenil'in çalışmalarında buna dair izlenimine göz atmak yerinde olacaktır. Cavit Orhan Tütengil'in doğrudan din sosyolojisi alanında kapsamlı çalışmalar yaptığı görülmemektedir. Ancak onun Türkiye'nin toplumsal yapısı ve modernleşme süreci üzerine yaptığı çalışmalar, dolaylı yoldan din sosyolojisine de katkıda bulunmuştur. Özellikle dinin toplumsal değişim süreçlerindeki rolü, geleneksel ve modern yapılar arasındaki etkileşimdeki yeri üzerine yaptığı tespitler, Türkiye'deki din sosyolojisi tartışmalarına ışık tutmuştur. Tütengil'in dine dair görüşleri, dinin sadece bir inanç sistemi değil, aynı zamanda toplumsal düzenin bir parçası olduğu ve bu bağlamda incelenmesi gerektiğini ortaya koyar.

Tütengil, dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini incelemiş ve dinin toplumsal yapıyı şekillendiren önemli bir unsur olduğunu vurgulamıştır. Ona göre din, özellikle Türkiye gibi toplumsal yapının ikili bir karakter taşıdığı toplumlarda hem geleneksel yapının koruyucusu hem de toplumsal değişime direnen bir unsur olarak öne çıkar. Tütengil, Türkiye'deki modernleşme sürecinde dinin hem bir direnç noktası hem de toplumsal bütünlüğü sağlayan bir unsur olarak rol oynadığını belirtir.

Tütengil, modernleşme süreci ile geleneksel değerler arasında bir denge arayışında olan Türkiye gibi toplumlarda dinin, bu iki yapıyı birbirine bağlayan bir köprü işlevi gördüğünü savunur. Ancak dinin, modernleşme karşısında korumacı bir tavır takınmasının, bu sürecin hızını yavaşlattığına da dikkat çeker. Tütengil'in dini modernleşme karşısında yalnızca yavaşlatıcı bir unsur olarak görmesi din ve toplumsal ilişkiler bakımından sınırlılık ifade etmektedir. Oysaki din, toplumsal değişim noktasında farklı sosyal olgular içermektedir. Din, mekân zaman ilişkisine

bağlı olarak değerlerle ve tutumlarla karşılıklı etkileşim içerisine girmektedir. Din hem değişimi etkileyen faktörleri etkilemekte hem de unsurlardan etkilenmektedir (Sarıkaya, 2021, 50-51).

İkili yapı kavramı, din sosyolojisi açısından geleneksel yapı, modern yapı, toplumsal değişme ve çatışma kavramlarını din ile ilişkilendirmesi bakımından perspektif sunmakta din ve toplumsal süreçlerin analizinde önemli yer tutmaktadır. “Dinî ve sihrî inanışların halk arasında yaygın olması, dinin vicdan hürriyeti sınırları içerisinde kalmayarak “dünya işleri” ile yakın ilgisi az gelişmiş ülkelerde din adamlarını ve dini önemli bir role sahip kılar” ifadesi Tütengil’in modernleşmeye çalışan toplumda dinin engelleyici rolüne dikkat çeker (Tütengil, 1970, 20). İkili yapının analiz ettiği toplumda geleneksel ve modern yapı bir arada bulunur. Kırsal yaşam kültürünün hüküm sürdüğü bu yapıda geçim kaynakları, sosyal yaşam buna göre şekillenmektedir. Sonuç olarak kırsal yaşam biçimlerinde tarımsal yaşamın hâkim olduğu, değerlerin din ve geleneklerle şekillendiği bir toplumsal düzeni ifade eder. Geleneksel yapı içerisinde din, sosyal normların ve değerlerin temel belirleyicisi olarak yer alır. Aile, toplumsal bağlar ve ahlaki düzen, dinin etkisiyle şekillenir ve bu yapı, modernleşme süreçlerine karşı muhafazakâr bir tutum sergileyebilir. Dolayısıyla ikili yapının geleneksel boyutu, dinin toplumsal düzen içindeki güçlü rolünü ortaya koyar.

İkili yapı modern yaşam ilişkisinde modern yapı, sanayileşme, kentleşme, bireyselleşme ve rasyonalite gibi kavramlarla karakterize edilir. Bu yapıda dinin toplumsal rolü farklılaşır; din, bireyin özel alanına çekilerek kamusal hayattaki etkisini yitirmeye başlar. Ancak az gelişmiş toplumlarda milli bütünlüğünü sağlayamamış toplumlar için dinin bu denli görünür olması ve hâkimiyet alanının genişlemesi toplumun içerisinde inanç yönünde bir bölünmeye neden olur (Tütengil, 1970, 121). Tütengil’in ikili yapı modelinde, modern yapı ile geleneksel yapı arasında yaşanan gerilim, dinin toplum içindeki rolünün değişimini ve bu süreçteki dinî dönüşümleri anlamak açısından önemlidir. Tütengil’in ikili yapı kavramı, Türkiye’nin modernleşme sürecinde geleneksel ve modern unsurlar arasındaki çatışmaları açıklamak için kullanılır. Ancak bu kavramın analizi, yalnızca çatışmalar üzerinden değil, aynı zamanda bu yapıların nasıl etkileşimde bulunduğu ve zamanla nasıl evrildiği üzerine de yoğunlaşmalıdır. Tütengil’in yaklaşımında, bu ikili yapıların birbirini nasıl beslediği, nasıl dönüşüme uğradığı ve bu dönüşüm süreçlerinin toplumsal dinamiklerle nasıl ilişkili olduğu daha az irdelenmiştir.

Örneğin, modernleşme sürecinin getirdiği değişimlerin geleneksel yapıların bazı unsurlarını nasıl dönüştürdüğü veya bu unsurlarla nasıl yeni bir sentez oluşturduğu üzerine daha derin bir analiz, Tütengil’in ikili yapısının daha dinamik bir çerçevede değerlendirilmesine katkı sağlayabilir. Bu, yalnızca gerilimi değil aynı zamanda toplumsal dönüşüm süreçlerinin karmaşıklığını da göz önünde bulunduran bir bakış açısı geliştirilmesine olanak tanır.

Tütengil’in dini yalnızca geleneksel ve modern yapılar arasındaki bir çatışma aracı olarak görmesi, dinin bireysel ve toplumsal işlevlerinin yeterince değinmediğini

göstermektedir. Nitekim din hem toplumsal hem de bireysel işlevlerinden biri olarak görülebilecek kimlik kazandırma işlevi ile bireyin sosyal kimliğinde tamamlayıcı rolü ile öne çıkar. Bireyin varlığına ilişkin sorgulaması, aidiyet bilinci ve birliklilik bilinci dinin işlevleri arasında sıralanabilir. Bu bağlamda din, bireyler için inşa ettiği anlam dünyası ile birlikte onlara bir yaşam amacı verir ve bir arada bütün olarak yaşayabilmelerini sağlar (Okumuş, 2019,78). Modernizm ile birlikte gelen anomi, bireylerin yaşantısında bir anlam arayışına itildiğini ifade eder. Şehirleşmeyle birlikte gelişen ilişkilerde birey kırsal yaşamına göre daha bireysel bir yaşam sürer ve bu yaşam süreçlerinde ahlaki duygusal bir yönlendirmeye ihtiyaç duyabilir (Çiftçi – Ortakaya, 2021, 224). Dinin, modernleşmeyle birlikte bireyselleşmeye karşı toplumsal dayanışmayı ve muhafazakâr yapıyı koruma çabası, bu iki yapı arasındaki çatışmanın bir boyutudur. Diğer yandan dinin bu toplumsal değişimde öne çıkan benlik krizlerini yönetici rolünün, kimlik kazandırma işlevinin göz ardı edilmemesi gerekmektedir (Güngör, 2021).

Tütengil'in ikili yapı kavramı, din sosyolojisi açısından önemli bir analiz aracı sunarken, dinin toplumsal yapıda oynadığı rolün daha karmaşık ve çok yönlü bir şekilde ele alınması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Din, yalnızca geleneksel yapının koruyucusu ya da modernleşmeye direnen bir unsur değil; aynı zamanda toplumsal dayanışmayı ve kimliği pekiştiren bir unsurdur. Bu bağlamda Durkhime'in toplumsal değişim konusunda dinin vurguladığı sosyal rolünü değerlendirmek gerekir. Dinin bir toplumda yayılmasıyla birlikte o topluma çeşitli inanç manzumesi, norm, değer davranış modeli getirdiği bilinmektedir. Böylelikle din gelmiş olduğu toplumun sosyal yapısı ile kaynaşarak bireyler ve gruplar arasında sosyo-kültürel bütünleştirici bir rol üstlenir (Ünver, 2018, 414). Bu bağlamda din Tütengil'in ifade ettiğinin dışında din, bireylere bir anlam dünyası sunarak toplumsal alanda daha doyumu yüksek bir hayata sahip olmalarını sağlayabilir.

Tütengil'in yaklaşımı, bu yönlerin yeterince irdelenmemesi nedeniyle sınırlı kalmakta, daha geniş ve dinamik bir sosyolojik perspektifin benimsenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, Tütengil'in düşünceleri, sosyolojik tartışmalara katkıda bulunmakla birlikte, dinin rolünü daha derinlemesine incelemek için yeni ve kapsamlı araştırmalara da ihtiyaç duyulmaktadır.

Sonuç

Cavit Orhan Tütengil, az gelişme, köy sorunu ve ikili yapı dendiğinde akla gelen ilk isimler arasında yer almaktadır. Tütengil'in eğitimci kişiliği, doğduğu coğrafya, yaşadığı sosyo-kültürel ortam onu toplumsal sorunlarla yakından ilgilenmeye yöneltmiştir. Tütengil yaşamı boyunca okuyan, araştıran, gelişen toplumlar karşısında hayranlık duyan bir kişiliktir. Türkiye'nin kalkınmasında sosyolojik bakış açısıyla bir çözüm önerisi sunmayı hedeflemiştir. Gelişmiş ülkelerin modern toplum yapıları Tütengil için ideal toplum anlayışına dönüşmüş olup Türkiye'nin toplumsal yapısını dönüştürmek Tütengil'in bir aydın olarak sorumluluk hissettiği konu olarak öne çıkmaktadır.

Tütengil'e göre Sanayi Devrimi'nden sonra ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan yeni dünya düzeni, az gelişmiş ülkelerin konumunu belirlemiş olup bu ülkeleri özgürlüklerini ve tam bağımsızlıklarını kazanması yolunda bir yol haritası oluşturmuştur. Türkiye'nin de bu süreçte geçiş aşamasında olduğunu ifade eden Tütengil, akıl ve rasyonellik içerisinde toplumsal yapıda devrim yaşanabileceğine inanmaktadır. Tütengil, geri kalmışlık sorununu yalnızca ekonomik çerçevede değil, sosyolojik, tarihî ve kültürel bağlamda ele alır. Geri kalmış toplumların sorunlarının ekonomik odaklı olmaktan öte, kültürel ve sosyal değişimlerle de çözülmesi gerektiğini vurgular. Tütengil, Türk toplumunun tarihî ve kültürel köklerine büyük önem verir. Toplumsal sorunları anlamak ve çözüm yolları geliştirmek için tarihsel süreçleri analiz eder. Toplumların sadece bugünkü durumlarıyla değil, geçmişten gelen kültürel miraslarıyla da değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Özellikle Tanzimat ve Cumhuriyet dönemlerini, Türkiye'nin modernleşme sürecinin önemli dönüm noktaları olarak görür.

Tütengil irrasyonel toplumdaki rasyonel topluma geçişi geleneksel yapıları oluşturduğu tortuların ortadan kaldırılması ile mümkün olacağını ifade eder. Bu değişimi mümkün kılacak şey ise toplumun her kesimi için kalkınmayı sağlayabilmek, kırsal tarıma dayalı toplum yapısını önce ekonomik olarak kaldırmak bununla birlikte de eğitim aracılığı ile zihinsel dönüşümü sağlayabilmektir. Modernleşmek Tütengil için akıl dışı bütün öğretilerden arınmak ile mümkün olacaktır.

Tütengil'in ideal toplum yapısı anlayışı endüstriyel kalkınma, sosyal yapıda çok katmanlılık, laik, gerçek özgürlük ve eşitlikler gibi temel ilkeler barındırmaktadır. Tütengil, temelinde aklın ilkelerinin yer aldığı, kurumlar arası çatışmanın yaşanmadığı ve toplumsal kurumların denge içerisinde olduğu, toplumsal olarak bütünleşmiş bir toplum yapısını idealize etmektedir.

Kaynakça

- Acaroğlu, Türker. "Yapıtları ve Kişisel Özapısı Bakımından Dostum Prof. Dr. Tütengil'in Değeri". *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 18, (1980), 11-24.
- Altun, Fahrettin. "Modernleşme Kuramı ve Türk Sosyolojisindeki Kalkınma Tartışmaları (1945-1970)". Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Buday, Muzaffer. "Hocam ve Arkadaşım Cavit Orhan Tütengil". *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 18, (2011), 5-10.
- Burcu, Esra. "Cavit Orhan Tütengil". *Türkiye'de Sosyoloji*. ed. Özdemir, M. Çağatay. Ankara: Phoenix Yayınları, 2008.
- Cılga, İbrahim. "Cavit Orhan Tütengil". *Türk Toplum Bilimcileri 1*. ed. Kongar, Emre. Ankara: Remzi Kitabevi, 2003.
- Çiftçi, Merve Betül, Ortakaya, Büşra. "Değişim Bağlamında Modernite/Modernizm ve Din". *Sosyolojik Açından Din ve Toplumsal Değişme El Kitabı*. ed. Güngör, Özcan. Sarıkaya, Mehmet Emin. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Güngör, Özcan. "Kur'an'da Sosyal Bütünleşme." *Diyanet İlmî Dergi* 43/2 (2007): 173-190.
- Güngör, Özcan. *Türkiye'de Dini Gruplar*. Ankara. Son Çağ Yayıncılık.

- Güngör, Özcan. “Sosyal Değişme: Tanım, Süreç ve Kavramlar”. Sosyolojik Açından Din ve Toplumsal Değişme El Kitabı, Edit: Prof. Dr. Özcan Güngör- Mehmet Emin Sarıkaya, Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Hatipoğlu, Ahmet. “Cavit Orhan Tütengil’in Sosyolojik Bakış Açısı”. Sosyoloji Dergisi, 16, (2006).
- Kayhan, Aslı. “Türkiye’de 1960 sonrası sosyal değişme araştırmaları: “Az gelişmişlik olgusu” ve Cavit Orhan Tütengil”. İktisat Dergisi, 533, (2016), 45-50.
- Kongar, Emre. “Cavit Orhan Tütengil”. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982.
- Kurtkan, Âmiran. “Cavit Orhan Tütengil’in Ardından”. Istanbul Journal of Sociological Studies, 18, (2011). 1-4.
- Küçük Durur, Elif. “Cavit Orhan Tütengil’s Contributions To The Field Of Communication Studies”. The Online Journal of Communication and Media. 2/2, (2016).
- Okumuş, Ejder. “Toplumsal Değişme ve Din”. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Özbay, Seda. “Cavit Orhan Tütengil’in Sosyolojik Düşünceleri”. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özerdin, Sami. Özben, Perran. “Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil’in Bibliyografyası”. Istanbul Journal of Sociological Studies, 18, (1980), 163-200.
- Sarıkaya, Mehmet Emin. “Din ve Değişim İlişkisine Makro Bakış”. Sosyolojik Açından Din ve Toplumsal Değişme El Kitabı. ed. Güngör, Özcan. Sarıkaya, Mehmet Emin. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Şahbudak, Elif Yağmur “Az Gelişmenin Sosyolojisi: 1970’lerden Günümüze Az gelişmişliğin Ölçütleri Temelinde Nicel Bir Karşılaştırma”. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Anabilim Dalı, Lisans Bitirme Tezi, 2019.
- Tezcan, Mahmut. “Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil’in Eğitimi Kişiliği”. Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES), 20/1, (2019). 289-304.
- Tütengil, Cavit Orhan. “Ağrı Dağındaki Horoz”. İstanbul: Çan Yayınları, 1968.
- Tütengil, Cavit Orhan. “Az Gelişmenin Sebepleri”. Istanbul Journal of Sociological Studies, 4 (1962).
- Tütengil, Cavit Orhan. “Az Gelişmenin Sosyolojisi”. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Matbaası, 1970.
- Tütengil, Cavit Orhan. “Az Gelişmiş Ülkelerin Toplumsal Yapısı”. İstanbul: İstanbul Matbaası. 1966.
- Tütengil, Cavit Orhan. “Bölgesel Az Gelişme Ve Bölgeler Arası Dengesizlik Sorunu”. Istanbul Journal of Sociological Studies, 15, (1977), 1-14.
- Tütengil, Cavit Orhan. “Memleket Saat Ayarı”. İstanbul: Yazın Basın Matbaa. 2010.
- Tütengil, Cavit Orhan. “Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Metod”. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1975.
- Tütengil, Cavit Orhan. “Temeldeki Çatlak”. İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1975.
- Tütengil, Cavit Orhan. “Köy Enstitüsü Üzerine Düşünceler”. İstanbul: Berksoy Matbaa, 1948.
- Uluocak, Şeref. (2012). Az Gelişmenin Müphemlikleri ve Sosyolojisi Açısından Cavit Orhan Tütengil. Journal of Turkish Studies, 37. (Aralık- 2012), 227- 247.
- Ünay, Ünver. “Toplumsal Bütünleşme ve Din”. Din Sosyolojisi El Kitabı. ed. Akyüz, Niyazi. Çapçioğlu, İhsan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Zeyrek, İsmail. “Yapısal İşlevci Değişme Kuramları ve Din”. Sosyolojik Açından Din ve Toplumsal Değişme El Kitabı. ed. Güngör, Özcan. Sarıkaya, Mehmet Emin. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.

NERMİN ABADAN UNAT – BİTMEYEN GÖÇ¹

Giriş

Nermin Abadan Unat Türk dünyasında kendi döneminde ilim ve bilime adayan nadir kimselerdendir. Hayatı boyunca ilklere öncülük etmiştir. Nitekim Unat, ilk kadın siyasetçi, ilk kadın senatör ve ilk kadın gazeteciler arasındadır. Bununla birlikte Siyasal Bilgiler Fakültesinde de ilk kadın asistan, doçent, profesör ve ilk kürsü kurucusudur. Türkiye’de kurulan ilk gazetecilik okulu Basın Yayın Yüksek Okulu’nun kurucusudur. Bu nedenle Nermin Abadan Unat’tan bahsedilirken “Hocaların Hocası” lakabı ile bahsedilmektedir (Özdem, 2012: 72). Her türlü dogmatizme ilgi ve samimiyetsizliğin karşısında olduğu bilinen Nermin Abadan- Unat hangi siyasi ya da sosyal bir düşünce olursa aşırıya kaçılmasından hoşlanmadığı eserlerinde görülmektedir. Farklı görüşleri bir arada bulunduğu her ortamda madalyonun diğer tarafını görmek için çaba sarf ettiği de bilinmektedir. Uluslararası göç konusunda Türkiye’de en önemli isimlerinden olan Unat, kadın hakları konusunda da en güçlü isimler arasında bilinmektedir.

Çalışmanın bu bölümü Nermin Abadan Unat’ın eserlerinden derlenen, fikri dünyası ve çalışmalarıyla “Bitmeyen Göç” kavramının ve kitabının nasıl birleştiğini amaçlamaktadır. Bu bölüm okurlara 1963 yılından 2001 yılına kadar olan bütün çalışmalarını özeti olarak, yapılan göçlerin insanların hayatlarında ne denli değişiklikler yaptığını göstermek için büyük bir fırsat sunmaktadır.

1. Nermin Abadan Unat’ın Sosyo-Biyografisi

Nermin Abadan Unat İzmir’de doğan Osmanlı tüccarlarından Mustafa Süleymanoviç’in kızıdır. Annesi ise Viyana’ya yerleşen aristokrat kökenli Elfriede’dir. Annesinin ilk eşi 1.Dünya Savaşı esnasında vefat etmiştir. Mustafa Bey ile de Viyana’da tanışıp evlenmişlerdir. 1921 yılında Nermin Hanım dünyaya gelmiştir. Babaannesi isteği üzerine İstanbul’a yerleşmiştir. Pek çok farklı dile aynı anda maruz kalmıştır. Annesi ile Almanca konuşurken, mürebbiyesi ile de Fransızca konuşmuştur. Annesinin eğitime bakış açısı nedeni ile okula başlaması uzun sürmüştür. İkna olan annesi 9 yaşında evlerine en yakın Fransız yatılı okuluna göndermiştir. Bu süre içerisinde Nermin Hanım’ın babası işleri bozulduğu için uyku ilacı olarak intihar etmiştir. Baba tarafı Elfriede’yi kabul etmeyip Nermin Hanım’ın velayetini almak istemişlerdir. Ancak annesi Türk vatandaşlığına geçtiği için velayeti alamamışlardır. Bu süreçte annesi babasından kalan tüm mirası satıp Nermin Hanım’ın üvey ablasının yanında Budapeşte’ye gitmiştir. Elleri kalan tüm parayı kumara yatıran annesine ve Nermin’e de üvey ablası sahip çıkmıştır. Burada onu yatılı bir okula yazdırmış ve orta sona kadar orada başarılı bir eğitim hayatı

¹ Sevd e Öztürk, Din Sosyolojisi Bilim Uzmanı, | guncaysevde@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8269-0233>

sürmüştür. Okuldaki hocaları tarafından “meslek sahibi olmalısın” tavsiyeleri onu çok etkilemiştir. 1935 yıllarında soranlara “Türk’üm deyip, Türkiye ile ilgili haberlere gazetelerden takip etmiştir (Kabaş, 2010: 11-43).

Unat 1936 yılında Büyükelçinin desteği ile okumak için Türkiye’ye amcasının yanına taşınmıştır. Bu süreçten sonra annesi ile bir daha görüşmemiştir. Halasını evinde alaturka yaşamı gören Unat, amcasının evinde ile daha çok alafranga bir yaşam tarzı belirlemiştir. Artık Türkiye’de yaşayacağı için Türkçe özel dersler almış ve İzmir Kız Lisesi’nde eğitimine devam etmiştir. Burada öğrencilere de Almanca öğretmiştir ve okulu tamamlayıp İstanbul Üniversitesine kaydını yaptırmıştır. Burada eğitim veren hocaların birçoğu Nazi Almanya’sından kaçan profesörler ve bilim ile uğraşan insanlardır (Çil,2023: 4).

İstanbul Üniversitesi hukuk fakültesini kazanınca akrabaları ile arasında süregelen gerginliği son bulmuştur. Ancak bu süreçte ekonomik olarak zorluklarla uğraşmak durumunda kalmıştır. Bu dönemde iş hayatına başlayan Unat Alman bir armatör firmasında çevirmen olarak pozisyon almıştır. Hukuk fakültesini bitirdikten sonra da Ankara’ya yerleşmiş ve orada Ulus gazetesinde köşe yazarı olarak çalışmaya başlamıştır (Unat, 2021: 376). Buradaki işi düşündüğünden de zor geçmiştir çünkü bu süreçte Nazilerle Sovyetler ‘in savaşı devam etmekteydi gazete yönetimi ise sabaha çıkacak gazetede yaşanan gelişmeleri gazete basımına yetiştirmesi gerektiğini söylemişlerdir. Hatta bazı geceler gazete binasında sabahlamak zorunda kalmıştır. Unat bazı geceler gazetenin manşetinin pek çok kez değiştiğini de dile getirmiştir. Artık hayatını düzene koymuş olan Unat hocası ve aynı zamanda milletvekili olan Yavuz Abadan ile dünya evine girmiştir. Eğitim hayatına devam eden Unat Fulbright bursu ile Amerika’ya doktora öğrencisi olarak gitmiştir (Kabaş,2010: 73). Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinde ilk kadın asistan olarak göreve başlayan Unat, Basın Yüksek Okulu kurucularındandır ve burada görev yapan ilk kadın müdürdür. 1958 yılında ise oğlu Mustafa Kemal dünyaya gelmiştir. Bu süreçte hayatını adanmış olduğu çalışmaları yayınlanmaya devam etmiştir. En önemli çalışmalarından olan Almanya’ya göç eden işçiler gelmiştir. Nitekim 1963 yılında 36 bin işçinin kontrolsüz olarak göç etmesi ülkemiz tarafından ciddiye alınmadığı için orada yaşanan olumsuzlukları ve ekonomik sorunları kaleme almıştır. Bu sorunları masa başında yapmayan, bunun için bir ekip kuran Unat, 5 hafta süre ile Almanya’nın 58 şehrinde, 96 firma bünyesinde, 494 işçi üzerinde uygulanan geniş çaplı bir anket sonucunda oluşturmuştur. Bu süreçte eşini kaybeden Abadan-Unat, 1972 yılında İlhan Unat ile evlenmiştir ve 1988 yılında Siyasal Bilgiler fakültesinden emekli olmuştur (Çil, 2023:8).

Unat, göçmen işçilerin sadece dışarıdan döviz getiren insanlar olarak görülmesinin, bir Dış Göç Bakanlığı’nın kurulmamasının yaşanan sorunları daha da arttırdığını öne sürer.

Unat 1966 yılında Mülkiye’de Siyasal Davranış Kürsüsünü kurmuştur. Burada işlenen konular arasında siyaset sosyolojisi, siyasi partiler, seçim sistemleri, kamuoyu ve medya dersleri vermeye başlamıştır. Çalışmaları arasına daha sonradan “dış göç”

ve “feminizm” konularını da eklemiştir. 1962 yılında Berlin’de “kadın araştırmaları” konusu ile karşılaşmıştır. Göç eden kadınların uyum sorunlarına değinmiştir (Çopuroğlu, 2017: 1279). Çalışmalarına artık kadın konusunu ekleyen Unat 1948 yılında Amerikan Kadınlar Kültür Derneğini kurmuştur. Devamında ise Ankara’da Üniversiteli Kadınlar Derneğini kurmuştur. Unat’ın eserlerinden ve çalışmalarından kendisinden sonra başlayan çalışmalarda pek çok fayda görmüştür. Gretty Mirdal’da göç üzerine yaptıkları çalışmalarda Nermin Abadan – Unat’ın kendilerine ışık olduğunu dile getirmiştir (Mirdal,2001:39).

Unat yaşadığı süre boyunca sürekli olarak eğitimle ilgilenmiştir. Çalışmalarında sürekli olarak ileri gitmeyi hedeflemiştir. Türkiye’yi 18 yıl boyunca Avrupa konseyinde temsil etmiştir (Çakır-Özemekçi, 2009: 31). Türkiye’de her türlü ilke imza atmasından mütevellit “WomenStudies” derslerini de vermiştir. Ancak 1980 yılı askeri darbe ile parlamento görevi bitmiştir. Yaklaşık dokuz yıl kadar sonra Boğaziçi Üniversitesinde ders vermeye başlamıştır. Gerek akademik gerek hayatının her alanında barış ve demokrasi yanlısı olarak yaşamıştır. Bu sebepten özellikler kadınların özgür yaşaması, erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiğini yapmış olduğu bütün çalışmalarında yansıtmıştır (Çil, 2023:8).

Nermin Abadan Unat hayatını eğitime adanmış bilim insanlarından nitekim kendisiyle ilgili sorulan sorulara kendisini tanıyan insanlarda aynı şekilde bunu tasdiklemişlerdir. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunlar Vakfı’nın çıkarmış olduğu “Nermin Abadan-Unat 80 Yaşında” adlı eserde de kendilerine bölüm ayrılan yazarlarda bunu tasdiklemişlerdir. Bunlar arasında;

Adnan Binyazar: “Yerine göre öğretim üyesi yerine göre gerçek bir aydın yerine göre halktan biri olarak, bilimin yapay bir otorite ve halka uzak bir kurum sayılmasının önünü alıyordu. Örneğin edebiyatta, resimde, müzikte bu yolda bir gelişim saptayınca, olayların bilimin ışığında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak hiçbir gelişmeyi gözden kaçırmamaya çalışmıştır. Kadın konusunda seminerler düzenleyerek bu seminerlerle ilgili bildiriler yayınlayarak, konuyu Türkiye’de ve dünyanın birçok yerinde sürekli gündemde tutmuş, bu yolla da Türk aydınlanmasına katkı sağlamıştır. Almanya’da okumakta iken Türkiye’de sürdürmeye başlayan oğlu Mustafa Kemal Abadan’a Türkçe dersi vermeye başlamıştım. Nermin Hocam benden sürekli bilgi alıyor ve oğlundaki gelişmeleri adım adım takip ediyordu. Bu aşamada o bir bilimci gibi davranmıyor, oğlunun yetenekleri doğrultusunda yönlendirmeye çalışıyordu bende bu süreçte Nermin Hanımdan irade, inanç, direnç ve bilinç dersleri alıyordum. Bu çağda onu saygın bir insan yapan yönlerinden birisi de onun başlattığı için sonuna kadar götürmesidir. Dostluğunu ‘dostluk’ olarak kurmuşsa cilalı raylardan koşturur katarını. “ (Üşür-Köker, 2001: 9).

Prof. Dr. Ahmet Yücekök: “1967 yılının sonunda Prof. Dr. Nermin Abadan’ın Mülkiye’de yeni kurulan Siyasal Davranış kürsüsüne asistan oldum. Nermin hocanın günlük koşturma temposu ile küçük bir Anadolu kasabasının elektrik gereksinimini karşılayacak enerjiyi ürettiği iddia edilen günlerdi. Ben çıktığımız merdivenlerde

henüz birinci kattayken Nermin Hanımın dördüncü kattan gelen sesini duyduğumda “Oğlum Ahmet sen bu işi bir daha düşün” dediğimi anımsıyorum. Hatta bir gün oğlu Ahmet’e ders çalıştırırken denk geldim Ahmet’in ayakları yere değemiyordu küçüktü belli ki yapması gereken ödevlerini yapmamıştı. Oradan çıkarken içimden “Şükür Allah’ım” dedim “Asistanı değil oğlu olmakta varmış”. Şaka bir yana Nermin Hocanın fırtınası asistan olduktan üç yıl sonra beni siyaset bilimi doktoru yaptı. Hem de yeterlik sınavında “çok daha iyisini yapabilir” diyerek beni çatır çatır çaktırdığı halde. Bu üç yıl içerisinde bilimsel dergiler ve yıllıklarda 13 hacimli bilimsel makalem çıktı, ayrıca üç kitabım yayınlandı” (Üşür- Köker, 2001: 11).

Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay: “Nermin Hoca kendisini genç dinleyicilerine tanıtırken “emekli” olduğunu dabelirtmiş, ayrıca o sıfatın Nermin hanımı hiç de tanımlamadığını vurgulamıştım. Çünkü emekli kelimesi oturan, hareket etmeyen anlamlarını taşımaktadır. Tanıyanlar için “hareket etmeyen” bir Nermin Abadan Unat imgesi kadar ironik olamaz herhalde. Her şeyden önce çok ciddi bir insan, en ufak bir laubaliliğe tahammülsüz ve dobra dobra konuşan biri: bu özelliği bazılarının indinde onu katı göstermiş olabilir. Görmemiş olduğu bir kitaptan bir yazardan söz edildiği zaman muhakkak onu hemen not eder ve hemen temin etmeye girişir.” (Üşür- Köker, 2001: 15).

Gökhan Çetinsaya: “Nermin hoca her türlü dogmatizme ve ilgi samimiyetsizliğe karşıdır. Hangi siyasi ya da sosyal düşünce akımı olursa olsun (kendi inandıkları dâhil) aşırıya kaçınılmasını kabullenemez her zaman madalyonun öbür tarafını görmek ister.” (Üşür- Köker, 2001: 37).

Nermin Abadan Unat’ın Düşünsel Ürünler

1950-Yeşil Göller Diyarı: İsveç’te Bir Tetkik Seyahati

1954- Amme İdaresinin Prensipleri/Marshall Edward Dimock; Türkçeye çeviren Nermin Abadan.

1955- Yetişen Türk İdarecileri: Genç ve Müstakbel İdarecilerine Meslekî ve Sosyal Tavırları Hakkında/haz. A.T.J. Matthews, Türkçeye çeviren Nermin Abadan.

1956- Halk Efkârı: Mefhumu ve Tesir Sahaları

1959- Bürokrasi

1959- Devlet Felsefesi/Çevirenler Nermin Abadan, Mete Tuncay, Bülent Daver.

1961-Woodrow Wilson: Seçme Parçalar/Çev. Nermin Abadan.

1963- Sosyolojiye Giriş/Yazan HansFreyer; çeviren Nermin Abadan.

1964- Batı Almanya’daki Türk İşçileri ve sorunları/Nermin Abadan-Unat

1966- Anayasa Hukuku ve Siyasi Bilimler Açısından 1965 Seçimlerinin Tahlili/Nermin Abadan.

1972-Batı Avrupa ve Türkiye’de Basın Yayın Öğretimi/Nermin Abadan-Unat. 1972

1975- Göç ve Gelişme

1975: A Socio-Economic Reappraisal/by Nermin Abadan-Unat and Contributors.

1976- TurkishWorkers in Europe

1978- İnsan Hakları Armağanı

1979- Türk Toplumunda Kadın/Derleyen Nermin Abadan-Unat; Deniz Kandiyoti ve Mübeccel B. Kıray'ın işbirliği ile

1981- Women in Turkish Society/Edited by Nermin Abadan-Unat; in collaboration with Deniz Kandiyoti and Mübeccel B. Kıray.

1982-Türkiye’de İnsan Hakları Semineri (9-11 Aralık 1968) tebliğler- tartışmalar

1986- Türk dış göçü, 1960-1984: Yorumlu bibliyografya/Nermin Abadan-Unat, Neşe Kemiksiz.

1996- Kum Saatini İzlerken

2002- Bitmeyen Göç: Konukışçılıktan Ulus-Ötesi Yurttaşlığa

2021- Yüz Yıllık Umut,

2. Unat'ta Bitmeyen Göç

Unat'ın “Bitmeyen Göç” kavramının kitabını ele alarak anlatım sağlayacağız. Nitekim 1963 yılından 2001 yılına kadar yapılan bütün çalışmaların özeti olarak nitelendireceği kitabı, ömür boyu yapmış olduğu bilimsel çalışmaların harmanıdır. Bir alan araştırması olan bu kitap 1963 yılı Kasım ayında Batı Almanya'nın 29 kent ve yerleşim biriminde 56 firma nezdinde 494 Türk işalanla dört haftasüre ve altı kişilik bir ekiple gerçekleştirilmiştir. Bu alan araştırmasının Türkiye ayağında ise Yozgat'ın Boğazlıyan ilçesi ve 43 köyünde bir Türk- Hollanda projesi olarak gerçekleştirilmiştir.

Kitabın İçeriği

Kitap giriş bölümü hariç altı bölümden oluşmaktadır. Alan çalışması olduğu için kitap içerisinde sayısal veriler, görüşme yapılan kişilerden alıntılar mevcuttur. Tablo ve grafiklerle zenginleştirdiği kitap içerisinde pek çok bilgiye yer vermiştir.

Göç kavramı insanlık tarihi kadar eskidir. Her toplum kendi biçimlenmesi ile göç ile tanışmıştır. Türk toplumu bu kavram ile geniş ölçüde ikinci dünya savaşı sonrası tanışmıştır (Yaralıoğlu, 2021:74).1960 yılı askeri müdahalesi sonrası ortaya çıkan ekonomik sıkıntılar, işsizlik, döviz darlığı gibi etkenleri ortadan kaldırmak için düşünülen bir “demografik çözüm” olarak ortaya çıkmıştır. Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planında Türkiye'nin iş gücü anlamında fazlalık çektiğini bunun bir an önce çözülmesi gerektiği yönünde bir paragraf yayınlanmıştır. Burada Türk insanının yurtdışı için ne düşündüğü çok dikkate alınmamıştır (Abadan-Unat, 2002: 44). Ancak 1950 yılında yedi Ortadoğu ülkesini içine alan çalışmada geleneksel olarak nitelendirilen deneklerin verdiği cevaplar arasında olan Türklerin %49'u “Yurttan ayrı yaşamaktansa ölmeyi tercih ederiz” yanıtını vermişlerdir. Ancak 2001 yılındaki rakamlara bakıldığında 4.5 milyon Türk vatandaşının dünyanın beş kıtasına yayılmış olduğunu görmekteyiz Şu anda ise Dış işleri bakanlığı yaklaşık olarak 6.5 milyon vatandaşımızın yurtdışında yaşadığını bildirmiştir (Yılmaz, 2024). Unat'a göre vatandaşlarımız önce yurtdışına, kazandırılan sermayeye özendirilmiştir sonra kendi istekleri, aile baskıları, hemşerilerinin yüreklendirilmesi ile ana yurdun dışında yeni yaşam biçimleri, yeni topluluklar oluşturulmuştur (Börü- Daşdemir, 2024).

Göç Sürecinin Gelişimi

1980’li yıllarda Türkiye’de yaşanan askeri müdahale ve 1990 yılında Berlin duvarının yıkılması büyük çapta göç hareketlere yol açmıştır (Major,2010: 257). Unat bu göç hareketinin Türkiye’de de servet biriktirme yani kapitalizmin sürecinin öğelerinden biri olmuştur. Nitekim Türkiye önce Almanya sonra diğer Avrupa devletleri ile imzalamış olduğu ikili anlaşmalarda dönüşüm ilkesini kabul ettirmeye çalışmıştır. Yani giden işçiler bir yıl boyunca stajyer konumunda olacaktır ve edindiği yeni bilgiler ile ülkelerine döneceklerdir. Burada amaç ulusal olarak kalkınmaya hizmet etmiş olmaktır. Ancak bu durumun böyle ilerlemeyeceği, Türkiye’nin teknolojik olarak bilgi aktarımını yapamayacağı ilk yıllarda belli olmuştur (Başbakanlık, 1963: 47)

Göçün Tarihsel Çerçevesi

Göç kavramı 19. Yüzyılda bilimsel tartışmalarda yer almıştır. Asli neden maddi açıdan insanların durumlarını düzeltmek istemelerdir bu dönemde İngiltere göç konusunda sınır getirecek bir tavır göstermese de Almanya Yahudi olmayan kimseleri sınırlarına sokmak istememiştir (Özcan, 2016: 187). Özellikle Doğu Avrupa’dan göç etmek isteyenlere izin vermemiştir.

20. yüzyıl sonuna doğru pek çok olay olmuştur. Sovyet Sistemi ile birlikte komünizm çökmüştür ve soğuk savaş sona ermiştir. Nitekim bununla birlikte komünizm yeniden yapılandırılmış ve artık beyin göçü ön plana çıkmaya başlamıştır. Göçmen kabul eden ülkeler artık daha seçici olmaya karar vermişlerdir. Türkiye ise beyin gözü hareketine çok daha sonra dâhil olmuştur. Özellikle 1950’li yılların ikinci yarısından itibaren Avrupa’ya yönelen Türk dış göç hareketi belli başlı beş aşamadan geçmiştir (Abadan-Unat, 2002:40).

1- 1950’li yıllar: Bireysel girişimler ve özel araçlar

2- 1960’lı yıllar: Devlet eli ile düzenlenen “Artan İşgücü İhracı”

3- 1970’li yıllar: Ekonomik kriz, yabancı işçi alımının durdurulması, turist göçmenlere yasal bir statü kazandırılması, çocuk paraları, aile birleşmeleri

4-1980’li yıllar: Çocukların eğitim sorunları, getto yaşamı, dernekleşme hareketleri, sığınma isteklerinin artması, vize zorunluluğu, dönüşü özendiren yasalar

5- 1990’lı yıllar: Yabancılar yasası, yabancıların kimlik kazanması, artan yabancı düşmanlığı, etnik işletmelerin yaygınlaşması, etnik ve dinsel derneklerin yaygınlık kazanması, siyasal hak istemi

İlk Dönem İşçi Göçü

1950 yılında Türkiye’den Almanya’ya gelen işçilerin ortak bir özellik taşıyorlardı. Türkiye’den gelen işçiler ilk olarak mesleki anlamda bilgilerini arttırmak için çağrılmıştı ancak diğer Akdeniz ülkelerinde en başında ikili anlaşmalar yolu ile düzenlenmişti. Türkiye’nin durumunda özel şahıslar belirleyici olmuştur. 1 Nisan 1957 yılında Kiel’e giden on iki kişilik stajyer kafilesi önce çeşitli kurumlara yerleştirilmiş daha sonra altı haftalık bir kursa tabi tutulmuştur. Bu altı haftalık kurs yabancı dilin

gelişimi için gerçekleşmiştir. Buna dâhil olarak yeme- içme Alman Dış İşleri Bakanlığı tarafından karşılanmıştır. Türk- Alman Ekonomik İlişkiler Araştırma Enstitüsü 1959 yılında kurulmuştur. Bu enstitü özellikle kaynakçı, elektrikçi gibi vasıflı eleman istemiştir (Temizgüney,2017:601).

Yıl 1961 olduğunda artık Türk vatandaşları da seyahat etme özgürlüğünü anayasal bir hak olarak yararlanmaya başlamıştır. Bu süreç Türkiye'nin ekonomisi olarak sıkıntılı olduğu bir sürece denk gelmiştir ve vatandaş maddi durumunun düzelmesi için zorunlu olarak göçe yönelmiştir. 1960 yılında 2700 olan işçi sayısı 1960 yılı ile birlikte 6700'e yükselmiştir. Bu dönem içerisinde sağlık kontrolleri sıklaşmış göç etmek zorlaşmaya başlamıştır. Türkiye'de yapılan sağlık kontrolleri ardından Alman İrtibat Bürosu doktorları tarafından da bu işçiler muayeneden geçmiştir. Alman doktorları bizzat kendileri muayene ettikten sonra bir sakınca görmezler ise işçiler çalışacakları yerlere gönderilmiştir. Tophane'de görevli olan Alman Dr. Schenkel, muayeneden geçen işçilerin yüzde 12sinin ciğerlerinde rahatsızlık gördüğü için göç etmelerine onay vermediklerini dile getirmiştir. İşçi adayları aynı zamanda kan ve idrar tahlilleri veriyorlardı. Vücutlarında sakatlık, ameliyat izleri ve hatta dişlerinde ki çürüklere kadar kontrol edilmişlerdi. Burada sağlık kontrollerinden geçen işçiler için en ağır olanı ise işçilerden tamamen soyunmalarını istemeleri olmuştu (Acar, 2023;44).

Konuk İşçi ve Dernekleşme Süreci

Bu dönemdeki artış “konuk işçi” kavramının oluşuma etki etmiştir. Konuk işçi bir yıl boyunca yurtdışında çalıştıktan sonra tekrar ülkesine dönecekti. Ancak bunu için bir zemin oluşturulmamıştır (Ünver,2003:188). Göç eden konuk işçiler gittikleri ülkelere tek başına gidiyorlardı yanlarına aileleri olmuyordu. Burada “heim” adı verilen yatakhanelerde kalmışlardır. Çalışmaya giden işçilerin tek bir amacı vardı. Kendi ülkelerine döndüklerinde işlerini kurabilecekleri maddi güçte olmayı istemişlerdir. Konuk işçi için zemin oluşturulmama nedeni göç edilen ülkedeki işverenler çalışanlarını kaybetmek istememişlerdi. Artık konuk işçi profilinde olan vatandaşlarımız arasındaki dayanışmayı pekiştirmek için dernek kurmaları noktasında destek verilmiştir. Türk işçiler için Türkçe programlar düzenlenmeye başlanmıştır. 1966-1967 yılları 70.000 işçini işlerinden çıkarıldığı bir ekonomik kriz çıkmıştır. Bir yıl içerisinde bütün işten çıkarılan işçilere tekrar işleri teslim edilmiştir. Bu süre Türk işçiler arasında sendikalaşmaya sebebiyet vermiştir. Çünkü sendika üyeleri işten çıkarılan işçiler için sigorta ödemesi yapmıştır (Koç, 1988: 12).

Göç sürecinin başlangıcına bakıldığında çoğunlukla 20-30 yaş grubunda olan gençlerin göçmen kesimi oluşturduğunu görmekteyiz. Bu gençler genellikle Türkiye'nin endüstriyel açıdan gelişmiş olan bölgelerinden olup Türkiye'de ki nüfusa oranla bakıldığında daha vasıflı ve eğitilmiş sayılan kesimden idi. Bu dönemdeki araştırmalar bakıldığında kırsal kesimden göç edenlerin oranı %17.2 civarındaydı. Araştırmalara bakıldığında Abadan-Unat Marmara, İç Anadolu ve Ege gibi bölgelerden gelen göçlerin daha çok olduğunu belirtmiştir. Göç sürecinin

başlangıcında göç edenlerin eğitim durumu çoğunlukla orta düzeyde olduğu ve nitelikli işçi olduğunu eserinde yazmıştır. Buna göre Türkiye 1973 yılına kadar nitelikli olan işçilerin %17'sini yurtdışına göndermiştir Aydın, 2014: 5). Hatta bu nitelikli işçilerin arasında ilkokul öğretmeni, hemşireler olduğunu ancak yurtdışına gidebilmek için mesleklerini gizledikleri ortaya çıkmıştır. Yurtdışında ise endüstri işçi konumunda çalışmışlardır. Burada mesleklerini yapmadıkları gibi göç eden 1.nesil Türk kadınları göçün ilk yılları nitelikli işçi gibi görünseler de Türk makamlarının orta, lise veyahut dengi okullardan mezun olduğu halde vasıfsız işçi kategorisinde işçi arayan yerlere gönderilmiştir. Kayıtlara bakıldığında da vasıfsız işçi olarak yazılmışlardır. Yani başhemşire ve öğretmenler Almanya'ya vasıfsız işçi olarak gitmişlerdir (Kılıçarslan, 2012: 25).

İş Gücü ve Aile Birleşimi

Yıl 1970'e geldiğinde artık iş gücünün kalıcı olduğu netleşmişti. Karşılıklı ikili anlaşmalar yenilendi ve artan işçi göçüne karşılık olarak Almanya 1975 yılında sadece 640 işçinin çalışmasına müsaade etmiştir. Her ne kadar gelen işçilerin çalışması önlenmeye çalışılsa da bu süreç illegal olarak işçi göçünün artışına sebebiyet vermiştir. Daha önce sadece çalışan işçi gelmiştir ancak artık işçiler aileleri ile birlikte nüfus 711.302'den 1.765.788' yükselmiştir. İşçi göçünün engellenmek istenmesi göç edecek olan kesimin illegal olarak başka yollara başvurmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim o yıllarda izin alamayan pek çok işçi ülkelere turist olarak girip, iş imkânı veren yerlerde çalışma fırsatı bulmuştur. Yozgat'ta yapılan çalışmaya bakıldığında bu durum belge olarak sunulmuştur. İlerleyen yıllarda resmi olarak çalışma izni alan göçmenlerin yaklaşık olarak %42,4'ünün ülke dışına turist pasaportu ile çıktığı görülmüştür. Önünü alamayan ülkeler orta yolu bulmaya çalışmıştır. Af çıkararak ülkedeki fazla göçmen sayısını aşağı çekmeye çalışmıştır. Turist pasaportu ile giriş yapan göçmenlere af çıkarılacağını ve ülkelere geri dönerlerse posta ile tekrar daimi oturma izni verileceği duyuru haline getirilmiştir (Dertli, 2018: 175).

Edebiyat ve Kültürel Yansımalar

Süreç artık her kesimin gündemine dahil olmuştur. O süreçte yayınlanan edebi eserlerde de bunu rahatça görebilmekteyiz. Bu alanda en dikkat çeken eser Adalet Ağaoğlu'nun "Fikrimin İnce Gülü" adlı romanıdır.

"Boş her dakikasını, bu Mercedes'i alabilmek için harcadığı günler. Durmadan iş saatlerini çoğaltıyor. Etti iki bin dokuz yüz mark. Haftada yirmi saat daha yap. Etti üç bin dört yüz mark... Akli hep son çıkan Mercedes'lerde. (...) Göz dolduran, Ballıhisarlı'yı artık 'İncegül Bayram' diyerek kendisiyle alay ettirmeyecek bir 0 için daha ne kadar fazla saat fazla gün yapmak gerek?... Bir fikrin ince gülü olmaktan çıkmış, güzelliğini ve anlamını yitirmiş, neredeyse bir buçuk ton ağırlığında çelik, demir, kromaj, lastik, yay, tel civata karması ağır bir yük." (Ağaoğlu, 2015: 20).

Adalet Ağaoğlu 1976 yılında yazdığı "Fikrimin İnce Gülü" adlı romanda; statüsünü ve sınıfını kaybetmiş olan Ballı Hisarlı Bayramın "Bayram Bey" olmak için memlektine dönüş hikâyesini ve Mercedes alma çabasını anlatmıştır. Yıllarca almak

için uğraştığı ve binlerce kilometre yol geldiği bal rengi mercedesi ile köyün girişince kaza yapmış ve aracı hurdaya çıkmıştır. Özellikle kırsal alanlarda toprağı olmayan, mülkü olmayan kişiler için araba, traktör gibi motorlu araçlar çok önem arz etmekteydi. Ağaoğlunun bu eseri de dönemin büyük göçlerinin hikâyesidir. Bununla birlikte Türkler *Almanya’da* romanı da tıpkı Bayram Bey gibi araba ile statüsünü yükseltmek isteyen Garip Recep’ten bahsetmektedir. Araba eserlerde bu sebepten bir anlam ifade etmektedir (Yıldız, 2012: 162).

“Şöyle bir arabaynan köy yerine varmak ne demek... Emme köy meydanına bunlan bir sefer gittin mi düşünüyom da kalbim yerinden oynuyo...” (2012;87). “Köy yerinde cebindeki paraları gösterip gezemezsin emme, arabaylan bir dolaştın mı herkes anlar paran olduğunu, Almanya’da parayla oynuyo derler. Bu söz az mı kardaşım”. (2012:162)

Toplumsal ve Ekonomik Sorunlar

Nermin Abadan-Unat, Türk işçi göçünün dünyada bir benzeri daha olmadığını bu yüzden romanlara, filmlere konu olduğunu dile getirmiştir. Fazıl Hüsnü Dağlarca’nın “Almanya’da Çöçülerimiz” şiirinde geçen “Süpürgeler kocaman, çöpler kocaman” satırları, ilk olarak işçilerin evlerinde yerlerini almıştır. Bu göçün bu kadar etkili olmasının nedeni aslında çıkış sebebinden kaynaklanmıştır. Nitekim bu göç iki ayrı devletin politikalarının bir ihtiyacı olarak ortaya çıkmıştır. Karşılıklı anlaşmalarla yaklaşık olarak yarım asır boyunca devam etmiştir ve hala devam etmektedir. O dönemde yaşayan göç eden ve memleketinde kalan herkesin hayatlarını derinden etkilemiştir (Manap,2022: 240).

O dönemde az gelişmiş bir ülke olarak başka bir örnek daha kitapta yer almıştır “Şahap evinde karısı, beş çocuğu, oğlunun karısı ve iki torunu ile hep birlikte oturuyordu. Misafir odası modern möbellelerle döşenmişti, ama hiçbiri kullanılmamıştı. Odada iki tane elektrikli battaniye, iki tane abajurlu lamba, bir tane çırpıcı, bir tane elektrikli bıçak bileyicisi, 5-6 tane saat, bir elektrik süpürgesi, tavanda bir sürü plastik Noel süsü, romatizmalılarının kullandığı elektrikli güneşlenme makinesi, bir çamaşır makinesi, Türk malı kurutucusu, bir buzdolabı vardı. Ve aile köye elektriğin gelmesini bekliyordu!”

1980’li yıllar aslında eğitim sorunlarının da ortaya çıktığı yıllar olmuştur. Bu dönemde Türk göçmen nüfusunun %40’i henüz reşit olmamıştır. Türk işçilerinin zaten ülkede konuk olmaları, dil bilmemeleri, yaşam tarzlarının farklı olması ve diğer durumlar entegrasyon sürecini olabildiğinde uzatmış ve göçmenlerin kendi içlerine dönmesine neden olmuştur. Burada önemli olan bir diğer mesele ise göçmenlerin çocukları için eğitim sorun olmuştur. Göçmen işçiler ise eğitim olanaklarından yararlanma arzuları hem olmuştur. Sisteme bakıldığında Federal Almanya eğitimde fırsat eşitliğini savunuyor olsa da o süreçte eğitim eyalet hükümetlerinin takdirine bırakılmıştır. Süreç o kadar sıkıntılı işlemeye devam ediyordu ki dil bilmedikleri için Türk çocuklarını bir ya da birden fazla süre zekâ engelli çocukların gönderilmiş olduğu Sonderschule’lere gönderilmiştir. Farklı modellerde eğitim yapan göç alan ülkelerde Bavyera modeli eğitimde ilerleyen süreçlerde ana dilde yani Türkçe eğitim

veren sınıflar ayrı olarak devam etmişti. Ancak buradan mezun olan öğrenciler Almanca eğitim almadıkları için diğer öğrenim modellerinden yararlanmayı önlemiş oluyorlardı (Tan, 2021: 92).

1984 yılında yeşiller partisi göç eden yabancılar için beş yıl boyunca ülkede ikamet eden göçmenler için yerleşme hakkı tanıyan bir yasa önerisi ile meydana çıkmıştır. Ancak bununla birlikte bir şart daha sunmuşlardır. Buna göre göçmenler ya ana yurtlarına dönecekler ya da ülke içerisinde tamamen kaynaşma içine girmiş olacaklardı. Ana yurduna dönmek isteyen göçmenler için belli bir yardım yapılmıştır. Bu yasa ile birlikte 250.000 göçmen ana yurduna dönmüştür. Yapılan yardım parası ile ülkesine dönen tük işçileri ellerindeki para ile arazi, ev gibi yerlere yatırım yapmışlardır. Yaklaşık otuz yıl geçmiş olmasının rağmen 1990'lı yıllarda göçmen işçilerin haklarını hukuksal anlamda emniyet altına alma süreçleri devam etmektedir. 1991 yılında yürürlüğe giren yasa da ise, 16-23 yaş arasında 8 yıl boyunca Almanya'da oturan bununla birlikte altı yıl süre ile okula devam etmiş olan gençlerin Türk vatandaşlığından vazgeçme koşulu ile Alman vatandaşı olmasını sunmuştur.

1980'li yıllarda göçmen Türklere karşı olumsuz tutumlar gün geçtikçe artmıştır. Nitekim Türkleri konu alan şakalardan bunları anlayabilmekteyiz. Pek çok sokakta özellikle Türklerin yaşadığı sokaklarda duvarlara “Türkler dışarı”, “Türlere ölüm” şeklinde yazılar yazılmış ve sloganlar atılmıştır. Bu durum 29 Mayıs 1993 yılında yaşanan Türk ailesinin evinin yıkılması ile devam etmiştir. Bu durumda başlangıçtan bu dönemde içine kapanık olup dayanışma durumunu gerçekleştirilmeyen Türklere birlik beraberliğin daha doğrusu ulusal bağın güçlenmesine sebebiyet vermiştir (Danış, 2021: 29).

Bu birlik ve beraberliğin dernek getirisi olmuştu ancak Türklerin yapısal olarak sınırlı olmaları bu dernekleşmenin geç gerçekleşmesine neden olmuştur. Bir diğer neden ise eğitim seviyesi yüksek olan bireyin söz sahibi olması da ortak bir fikir etrafında toplanmayı zorlaştırmıştır. Göç eden Türklerin sosyal yaşantılarına bakıldığında da aslında çok aktif olmadıkları görülmüştür. Serbest zamanlarını genellikle odalarında geçirmişlerdir. Nermin Abadan- Unat Türklerin buldukları yeri yurtları olarak kabul ettikleri için tanıdıklarının evlerine dahi gitmediklerini dile getirmiştir. Ülkelerinden haber almak isteyen göçmen işçiler radyo kanalı ile bunu halletmek isteselerde 1500 yabancı olmaması bir bölgede kendi dillerinden yayın yapılmama durumu oluşmuştur. Doğu Berlin'de yayın yapan Bizim Radyo, göçmen işçiler için bir haber kaynağı olmuştur. Dönemin şartlarında gazete alabilmek için belli bir tasarruf yapmaları gerekmiştir. Ancak buna rağmen yine de o dönemde yayın yapan Hürriyet, Cumhuriyet ve Milliyet gazeteleri okunmak için Türklere tarafından alınmışlardır (Doğan, 1994: 51).

Artık tamamen yerleşen Türk işçiler için sorunlar devam etmekteydi bunlardan ilki çalışan işçilerin bekar olması isteniyordu bu yüzden pek çok çalışan evli olduğunu gizleyerek göç etmiştir. Ancak çocuk yardım parası söz konusu olduğunda bu durumu düzeltmişlerdir. Göç eden farklı milletlerin özellikler İtalyan ve Yunanlıların aileleri ile göç etmeleri herhangi bir problem teşkil etmezken Türklerin aile birleşimi

yasaklanmıştı. Sosyal açıdan zaten birlik noktasında başlarda sıkıntı çeken göçmen işçiler için bir diğer sorun ise caminin olmamasıydı. Bu durum kasabadan, köyden gelen işçiler için çok büyük bir eksiklikti.

Din ve Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği

Dini vecibelerin hepsini yerine getirmeseler de mescidin yokluğu ezanın yokluğu sıkıntı oluşturmuştur. Yapılan anketlerde dinin taabbudi boyutundan olan orucu çok daha sınırlı bir şekilde eda ettikleri görülmektedir. Çalışma saatleri iyi uyum sağlamadığı için pek çok göçmen bu ibadeti yaparken zorluk yaşamıştır Ancak bazı Alman firmaları özellikle Ramazan aylarında vardiyaları oruca göre ayarlamış, çalışanları için inisiyatif kullanmıştır. Göçmenler arasında en çok dikkat edilen dinsel tutum ise “domuz eti yememe” olmuştur. Dönemin gazetesi olan Milliyette bu konuyu dile getirmiştir. 1960’lı yıllarda mescit talep eden Türk işçileri için ilk cami dernekleri kurulmaya başlanmıştır. Ancak bu sürecin oturması 1970’li yılları bulmuştur o zaman kadar arka avlu camileri denilen yerlerde ibadetlerini yerine getirmişlerdir. Kurulan birkaç dernekten bahsetmek gerekirse eğer bunların başında **İslam Kültür Merkezleri Birliği** gelmiştir (Aslan, 2019: 11). Bu ideolojinin temeli Nakşibendilik tarikatı olmuştur. Süleyman Hilmi Tunahan’a bağlılıkla birlikte Hanefi Mezhebinin görüşlerini benimsemiş ve ona göre hüküm vermeye çalışmışlardır. 1950’li yılların başında ise yaklaşık olarak 250 şubeye sahip oldukları bilinmekteydi.

Bir diğer dernek ise **Nurculuk Cemaati**di. 1967 yılında Almanya’da faaliyet göstermiştir (Aslan, 2019: 14). Kurucusu Said Nursi’dir. Genellikle daha çok aydın kesimle ilgilenmişlerdir. Kendi içlerinde İslam’ı yaymak anlamında bir misyonerlik faaliyetleri göstermişlerdir. O dönemde Almanya’da otuza yakın şubeleri mevcuttu ve yaklaşık olarak 6000 üyesinin olduğu bilinmektedir. Bu oluşuma kadınların daha rağbet gösterdiği görülmüştür bunu nedeni ise cemaatin kendi içerisinde kadınlara söz hakkı vermesinden kaynaklanmıştır.

Kamusal dinsel kuruluşlar arasında **Diyanet İşleri Türk- İslam Birliği**’ni sayabilmekteyiz. Bu kuruluş Diyanet İşleri Başkanlığının çatısının altında oluşum gösteren bir kurumdur 1984 yılından beri faaliyet göstermektedir. Almanya’daki Türklerin resmi temsilcisi olarak kendisini göstermektedir. İlk hedefleri cami kurmak olan DİTİB, buraya din görevlisi atamıştır. Burada bahsetmiş olduğumuz beş yıllık kalkınma planının her yılında gerçekleşen şeylere baktığımız da bu planın getirdiği belli başlı sorunlar olduğunu görebilmekteyiz.

- Uluslararası işgücü dağılımında eşitsizlik
- Kentsel nüfusta demografik değişimler
- Yanlış yatırımlar
- Tüketim çılgınlığı
- Siyasal hak tanınmaması
- Kişisel beklentilerde farklılıkları

Kadın Göçü ve Değişen Roller

Nevzat Üstün eserinde “bir eksik eteğin tak başına gâvur ellerine gitmesi olacak iş miydi bu” diyerek bahsettiği 1966-1967 yılları Almanya’sı artık göç eden kadın iş gücü talep etmiştir. Yaşanan ekonomik bunalıma rağmen kadınların iş gücü talebinde herhangi bir azalma söz konusu olmamıştır. Kadınlara olan işgücü talebi sebebiyle artık geleneksel olarak yetişen Türk kızları yurtdışında endüstriyel iş yerlerinde görev almışlardır. Terzilik, gıda paketleme, elektronik gibi belirli alanlarda masa başı işlerde yoğunlaşmışlardır. Bu işler fiziksel anlamda çalışanı çok yormamakla birlikte kadınların bu işlerde daha başarılı ve el yatkınlığı olduğunu görülmüştür (Şimşek, 2010:42).

Burada aslında eşlerinin çalışmasını isteyen erkeklerin şartlar yüzünden buda ısrarcı olduğunu bilmekteyiz. Çünkü o süreçte karı kocadan birinin yasalara uygun bir şekilde istihdam edebilmesi demek diğerine de çalışma izni verilmesi demektir. Göçmen aileler çocukları için de ayrıyetten daha fazla çaba göstermişlerdir. Daha eşitlikçi, daha gelişime açık, çocuklarının bağımsız ve başarılı olmaları için her türlü yolu denemişlerdir. Sonuç olarak aile yapısına kadar etki eden bu göçle birlikte boşanmaların ve istikrarsızlığın da arttığını görebilmekteyiz bu durumda anne babanın çocuk üzerindeki otoritesini azaldığı görülmüştür.

Bitmeyen Göç, Din ve Sosyoloji

Din sosyolojisi, din- toplum arasında meydana gelen olayları sosyolojik bir bakış açısıyla inceleyen sistematik toplum bilimidir. Din sosyolojisi kendine özgü bir bakış açısıyla olayları ele alırken aynı zamanda, dinin doğası neyi gerektiriyorsa dâhil olduğu farklı disiplinler arasında olan çalışmalarını sentezleyerek ortaya çıkarmaktadır. Tarihsel süreçte din sosyolojisi araştırmalarında ilkel toplumlarda dinin yapısı incelenirken ilerleyen zamanlarda bu çerçeve genişlemiş ve bilinen beşerî ve ilahi dinlerin her biri araştırmalara dâhil edilmiştir (Günay,1999,). Din sosyolojisi araştırma konuları içerisinde göç çalışmaları önemli bir yere sahiptir (Sarıkaya, Sevimli, 2022). Çünkü göç ile birlikte farklı kültürler etkileşim haline geçmiştir. Buradan bakıldığında kırsal kesimin, şehir kültürü ile iç içe geçmesi sosyal hayatta ve dahi dini hayatta pek çok değişime sebebiyet vermiştir. Göç olgusu çevresinden, kültüründen, toplumundan içinde bulunduğu kabilesinden tam anlamda olmasa dahi kısmen koparak hiç bilmediği bir ülkeye, yaşama, inanç ve çevreye uyum sağlama şeklinde gerçekleşir. Genel olarak bakıldığında göç eden kimseler çoğunlukla göç ettikleri ülkelere yabancılardır yani farklı kültüre sahip, farklı inanç sistemlerinden gelmişlerdir (Güngör,2022:100). Türkler genelinde dinsel ihtiyaçlarını gidermeye ilk dönemde başlayıp 80’li yılların sonlarına doğru artık kurumsallaşma başlatmışlardır. Sadece Almanya nezdinde değil Amerika’ya göç esnasında da Türkler dinsel anlamda ihtiyaçlarını karşılayacak fiilere girişmişlerdir (Güngör,2011:86).

Sonuç

Bu bölümde Nermin Abadan Unat’ın Bitmeyen Göç kavramını kitabı çerçevesinde ele almış bulunmaktayız. Hayatı boyunca kendisini ilim ve bilime adanmış Abadan- Unat

bu kavram çerçevesinde yaptığı çalışmasını, şimdiye kadar olan çalışmalarının harmanı olarak nitelendirmiştir. Kendisinin ilklere sürekli olarak imza atması da ömrünü bu yolda devam ettirdiğini bize göstermektedir. Bitmeyen Göç 1968 yılında başlayan günümüzde de devam eden yurtdışına göçün tarihsel sürecini bizlere aktarmaktadır. Bu zamana kadar göç etme noktasında diğer ülkelere nazaran geç kalan Türkiye, göç yaşandığında pek çok sorunla karşılaşmıştır. Aslına bakıldığında göçün başlama nedeni de iki ülke arasındaki protokolden kaynaklanmıştır. Amaç ise ülke olarak geri kalındığı düşünülen çalışma hayatına adapte olabilmek için buradan vasıflı (ancak orada vasıfsız) işçileri gönderip, eksik bilgileri tamamlayıp ülkelerine dönmelerini sağlamaktır. Ancak bu durum düşünüldüğü gibi olmadı ve kontrolden çokca uzaklaştı. Göçmenlerin oradaki yaşam şartları gün geçtikçe daha zorlaştı ve bununla birlikte ailelerinden de uzak kalmak durumunda kaldılar. İlerleyen zamanlarda göç kontrollü kaybettiği için illegal olarak ülkeye gelen göçmenler içinde pek çok yaptırım ve yasa ortaya çıkmıştı. İlk zamanlar göç eden erkeklere oranla kadınların sayısı azken zaman geçtikçe bu sayı artmaya başlamış ve kadın iş gücü talebi oluşmaya başlamıştır. Ortaya çıkan sorunlar arasında aile düzeninin bozulması meydana çıktı. Aile ile göçe onay çıktıktan sonra eğitim problemi ortaya çıktı. Bu sorunların çözülmesi de uzun bir zaman almıştır. Bunların yanında dini vecibelerini yerine getirmeleri için mescidin olmaması da insanların buldukları bölgeye adapte olmalarını zorlaştırmıştır. Manevi açıdan yaşanan eksiklik dini anlamda derneklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İlerleyen süreçte DİTİB'in Almanya'ya gelmesi ile dini noktada resmi kurumların olması bu konuda kolaylığın olmasını sağlamıştır. Göçün başladığı süreçten itibaren belli bir zaman içerisinde son bulması beklenirken tamda Nermin Abadan Unat'ın dediği gibi Bitmeyen bir göç haline gelmiştir. 1968 yılında beş yıllık kalkınma planı ile birlikte gönderilen Türklerin sayısı günümüzde 1 milyon üç yüz bini bulmuştur.

Kaynakça

- Abadan-Unat, Nermin. *Bitmeyen Göç*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Abadan-Unat, Nermin. *Yüz Yıllık Umut*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2021.
- Acar, Erhan. "1960-1965 Döneminde Türkiye'den Almanya'ya İşçi Göçleri". *TroyAcademy International Journal of Social Sciences* 8, (2023): 38-69.
- Ağaoğlu, Adalet. *Fikrimin İnce Gülü*. İstanbul: Everest Yayınları, 2015.
- Aslan, Ahmet. "Almanya'da İslam ve İslam'ın Kurumsal Temsili". *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 7, no. 15 (2019): 1-40.
- Aydın, Fazıl. *Uluslararası İş Göçü Anlaşmaları*. Ankara: ÇASGEM Yayınları, 2014.
- Başbakanlık. *Kalkınma Planı (Birinci Beş Yıl)*. Ankara: Başbakanlık Devlet Matbaası, 1963.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Ünver Günay ve Türk Din Sosyolojisi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009): 1-19.
- Börü, Mustafa Kerem ve Esat Daşdemir. "1963 -1977 Yılları Arasında Türkiye Cumhuriyeti'nin Uyguladığı Ekonomik Kalkınma Politikalarının Uzun Dönem Makro İktisadi Verileriyle Karşılaştırması". *Meriç Uluslararası Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi* 8, no. 2 (2024): 87-111.
- Çakır, Serpil ve M. İnanç Özemekçi. "Nermin Abadan Unat". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 40 (2009): 31-41.

- Çil, Okan. "Asırlık Bir Çınar: Hocaların Hocası Nermin Abadan Unat". *Gazete Duvar Kitap Dergisi* 225 (2023): 4-10.
- Çopuroğlu, Özge. "Göç Özel Sayı". Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 22 (2017): 1279-1286.
- Danış, Didem. "Almanya Türkiye Arasındaki İşgücü Göçünün Altmışıncı Yılı Üzerine bir Değerlendirme: "İyi ki Buradayız!". *Göç Araştırmaları Derneği*, 2021.
- Dertli, Osman. "Almanya'da Yaşayan Türk Göçmenlerin Çalışma Hayatına Dair Bazı Tespitler ve Çalışma Hayatının Türk Göçmenler Üzerinde Etkileri". *Diyanet İlmî Dergi* 54, no. 1 (2018): 171-192.
- Doğan, Atilla. "Almanya'da Türk Göçü ve Türkçe Yayın Yapan Radyo- Televizyonlar". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Güngör, Özcan. "Amerika'da Türkler ve Türklerin Dini Kurumsallaşmaları Açısından Camiler". *EKEV Akademi Dergisi* 47 (2011): 85-99.
- Güngör, Özcan. *Farklı Yönleriyle Hicret*. İstanbul: Siyer Akademi, 2022.
- Kabaş, Sedef. *Hayatını Seçen Kadın*. İstanbul: Doğan Kitapevi, 2010.
- Kılıçarslan, Ayten. *Almanya'da 1. ve 2. Nesil Türk Kadınları*. İstanbul: Türkevi Yayınları, 2012.
- Koç, Yıldırım. *Sendikacılık Tarihi*. Ankara: Türk-İş Eğitim Yayınları, 1998.
- Major, Patrick. *Behind the Berlin Wall*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Manap, Çiğdem. "Almanya'daki Türk İşçiler Örneğinde Göç Anlatısının Bir Aracı Olarak Müzik". *SDÜ Fen ve Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 57 (2022): 234-244.
- Mirdal, Gretty. *Nermin Abadan-Unat 80 Yaşında*. Ankara: Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı Yayını III, Pelin Ofset Yayınevi, 2001.
- Özcan, Ela. "Çağdaş Göç Teorileri Üzerine Bir Değerlendirme". *İş ve Hayat* 2, no. 4 (2016): 183-215.
- Özdem, E. "Fatma Aliye, Halide Edip Adivar ve Nermin Abadan Unat'ın Eserlerinde Oryantalizmin Etkisi ve Kadın". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Sarıkaya, M. Emin, Sevimli, Maşite. "Din Sosyolojisi". *Felsefe ve Din Bilimlerinde Güncel Akademik Eğilimler*. ed. Rukiye Aysun. İnan. 73-148. Ankara: Son Çağ Akademi Yayınları, 2022.
- Şimşek, Ayşenur. "Türkiye'de Uluslararası Göç Sürecinde Geride Kalan Kadınlar: 1960-1990 Denizli Örneği". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Tan, Nimet. "Okul Çağında Göç Eden Çocuk ve Gençler- Almanya ve Türkiye'deki Eğitim-Öğretim Modelleri". *Alman Dili ve Kültürü Araştırmaları Dergisi* 3, no. 6 (2021): 82-99.
- Temizgüney, Firdevs. "Erzurum'dan Almanya'ya İşçi Göçleri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitü Dergisi* (2017): 597-626.
- Ünver, Can. "Almanya'ya Türk İşgücü Göçü: Geçmişten Geleceğe Sorunlar, İmkanlar ve Fırsatlar". *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 45 (2003): 177-226.
- Üşür, Serpil ve Eser Köker. *Nermin Abadan-Unat 80 Yaşında*. Ankara: Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı Yayını III, Pelin Ofset Yayınevi, 2001.
- Yaraloğlu, Yusuf. "İki Dünya Bir Aile Sosyolojik Bir Değerlendirme". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021): 73-80.
- Yıldız, Bekir. *Türkler Almanya'da*. İstanbul: Everest Yayınları, 2012.
- Yılmaz, M. "Yurtdışında 7,5 Milyon Türk Vatandaşı Yaşıyor". <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/yurt-disinda-7-5-milyon-turk-vatandasi-yasiyor/3209684>, (Erişim Tarihi: 12.09.2024).

KİMLİK, MİLLİYETÇİLİK VE SOSYOLOJİK ESASLAR

YUSUF AKÇURA- ÜÇ TARZ-I SİYASET¹

Giriş

Tarihsel gelişmeler, kimi düşünceler ve yaşanan olaylar çerçevesinde şekillenirler. Bu şekil alış sırasında dönemsel özellikler kadar; kimi aydınların fikirleri de dile getirilen olguların biçimlenmesine katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin, XIX. yüzyılın son bölümlerinde karşı karşıya kaldığı problemler ve XX. yüzyılın hemen başındaki yıkım, yeni bir kurtuluş hedefini ve ayakta kalabilmeyi zorunlu hale getirmiş (Atasoy, 2019, 2) ve Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürmek amacıyla Türkçülük önem kazanmıştır (Kıp, 2020, 204). Buna göre devletin kurtuluş hedefini sağlayacak ve yeni bir Türk Yurdu'nun şekillenmesini meydana getirecek olan adım, “Türkçülük” düşüncesiydi (Duran, 2011, 2). Bir akım olarak Türkçülük, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmak üzere olduğu Türk aydınlarınca hissedilmeye başlandığı bir dönemde, bu çöküşü engellemek ve yeni bir düzen oluşturmak için aranan çarelerden biri olarak ortaya çıkmıştır (Taş- Gökşüçukur, 2019, 481).

Türkiye Cumhuriyeti'nin temel paradigmalarından birisini oluşturacak ve ulusal nitelikleri içerisinde barındıran bir devlet kuracak olan Türkçülük düşüncesinin önemli savunucularından biri de Yusuf Akçura'dır (Georgeon, 1996, 2). Kaleme aldığı ve döneminde geniş akisler yaratan Üç Tarz-ı Siyaset (Akçura, 1976) isimli makalesi ile Osmanlı Devleti'nin son yıllarında siyaset yollarının profilini çizmesi ve Türkçülük akımında yeni bir çığır açması, ona siyasal hayatta bütün kapıları açmış olmasına rağmen o, bu hayatın dışında kalmış ve bu tecrübelerini yeni kurulan ve ihtiyaçlarına büyük ölçüde cevap bulduğu cumhuriyet devrinde sürdürmüştür (Kat, 2010, 1).

Çalışma, Türk fikir hayatında oldukça önemli bir yeri bulunan tarihçi, yazar ve toplum adamı olan Yusuf Akçura'nın hayatını konu edinerek Üç Tarz-ı Siyaset eseri bağlamında onun fikirlerini gözden geçirmeyi esas alacaktır.

Metodolojik olarak bu çalışmada “Üç Tarz-ı Siyaset” kavramı literatür taraması bağlamında ele alınarak irdelenmeye çalışılacaktır. Böylece mevcut kaynak ve belgelerden veriler temin edilecektir (Güngör- Yılmaz, 2022, 101). Bu yaklaşım çalışılan konu ile ilgili eserlerin araştırılması, bulunması, analizi, sınıflandırılması ve sentez edilmesi gibi boyutları içinde barındırmaktadır. Bu durum temel konu, kavram ve yaklaşımların tanımlanması ve çalışmanın teorik ve metodolojik altyapısının kurulmasını sağlamış olacaktır.

Ayrıca çalışmada açıklama esasına dayalı dolaylı gözlem tekniği kullanılacaktır. Dolaylı gözlem alan çerçevesinde makro bakışla tarihsel dokümantasyona uygun veri toplama tekniğidir. Böylece bilimsel araştırma, yöntem ve tekniklerine uygun olarak araştırma evreninden seçilen örneklem grubundan veriler temin edilmiştir (Güngör, 2020, 127). Araştırmada tarama modeli temel alınarak hareket edilecektir. Bu model,

¹ Dr. İsmail Kaya, Kurum: Düzce İl Millî Eğitim Müdürlüğü, e-mail: ikayatr@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6920-7358>

geçmişte ya da güncel olarak mevcudiyetini koruyan herhangi bir durumu var olduğu gibi tasvir etmeyi hedefleyen bir yaklaşım şeklidir (Yıldırım- Şimşek, 2011, 101).

1. Yusuf Akçura'nın Hayatı ve Eserleri

Yusuf Akçura 2 Aralık 1876'da Volga kıyısındaki Kazan'ın Simbir şehrinde doğmuştur (Deniz, 1996, 15). Babasının adı Hasan, dedesinin adı ise Süleyman idi. Dedesinin Kazan ve Simbir'deki tekstil fabrikaları ölümünden sonra çocuklarına intikal etmiştir (Kanlıdere, 2023: 24). Annesi ise Kazan'ın köklü ailelerinden Yunusoğulları'ndan Bibi Kamer Banu idi (Berk, 2017, 480).

Ailenin hayatta kalan tek çocuğu olan Yusuf'un (Kat, 2010, 2) yaşantısının ilk dönemleri Lahovka'da, fabrikalarının yanında bulunan ahşap bir köşkte geçmiştir. Bu köşkte 6 yaşına kadar ikamet eden Yusuf, Abdülmend adlı bir hocadan temel okuma yazma becerisi üzerine ders almıştır. Doğumundan önce iki erkek ve dört kız kardeşi vefat ettiği için ailesi Yusuf'a ciddi bir ilgi göstermiştir (Özkan, 2005, 6). Bu bağlamda Kazan'daki diğer zengin ailelerin yaptığı gibi, Rusçayı iyi öğrenmesi için Yusuf'a Rus hocalar özel ders vermiştir. Sıkı bir dini eğitim almış olan annesi Banu Hanım da eğitimine yardımcı olmuştur (Şahin, 2017a, 7).

Yusuf iki yaşına geldiğinde babasının bir kalp krizi sonrasında ölmesi üzerine, aile ciddi ekonomik problemlerle mücadele etmek zorunda kalmış ve son çare olarak Bibi Kamer Banu Hanım oğlu Yusuf'u da yanına alarak 1883 yılında İstanbul'a göç etmiştir (Temir, 1987, 10). Nitekim Akçura'nın bundan sonraki hayatını ve düşünce dünyasını etkileyen gelişmeler de bu iki şehir arasında yapmış olduğu seyahatler etrafında şekillenecektir (Delisalih, 2022, 4).

İlk öğrenim hayatını Mahmut Paşa ve Kara Hafız iptidailerinde bitiren Akçura daha sonra Koca Mustafa Paşa Rüştüyesi'ne kaydolmuştur. Tahsiline bir müddet ara vererek Kazan'a gitmiş burada geçirdiği bir yılın sonunda tekrar İstanbul'a dönerek Rüştüye'ye devam etmiştir (Kat, 2010,4). Dördüncü sınıfı tamamladığında Harbiye'ye kabul edilen Akçura ikinci sınıfta tutuklanmıştır. Yusuf Akçura cezasını tamamladıktan sonra tekrar Harbiye'ye dönmüştür. Okulu bitirdikten sonra Erkanıharp sınıfına ayrılmışsa da Jön Türklerle ilgisi olduğu gerekçesiyle tekrar tutuklanmıştır (Ünal, 2023, 67). Askerî eğitim konusu, Yusuf Akçura'nın düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli bir yer tutmuştur. Çünkü Osmanlı Devleti'nde modernleşme öncelikle askerî teşkilât üzerinden şekil almıştır.

Akçura, hatıralarında, o yıllarda Jön Türklerle ilgisi bulunmadığını ancak Türkçülük düşüncesinin bilinçli bir biçimde bu dönemde geliştiğini ifade etmektedir. Tutuklanmasından sonra arkadaşları ile Fizan'a sürülmek üzere Trablusgarp'a gönderilmiş fakat daha sonra orada serbest bırakılarak rütbesi iade edilmiştir. Bir süre burada Erkan-ı Harbiye Kalemî'nde görev alıp öğretmenlik yaptıysa da öğrenimine Avrupa'da devam etmek için Tunus'a geçmiştir (Yüce, 1989, 228).

1899 yılında Akçura iki arkadaşıyla birlikte Paris'e geçmeyi başarmış ve Ecole Libre des Sciences Politiques (Siyasal Bilimler Serbest Okulu)'na kaydolmuştur. Akçura burada siyaset dışında felsefe, sosyoloji, tarih ve filoloji alanında da okumalar

yapmış her alanda kendisini geliştirmek istemiştir. Ayrıca buraya geldiğinde ilk görüştüğü kimselerden olan Şerafettin Mağmumi'den de bahsetmekte olup Osmanlı Devleti'nin geleceği hakkındaki fikirleri konusunda ondan etkilenmiştir (Şahin,2017b, 132). Böylece Akçura'nın Rusya ziyaretlerinde bölge Türklerinden dinlediği ve edindiği tecrübeler Avrupa'da aldığı ilim de eklenmiştir. Onun için artık Türk milliyetçiliği fikrini siyasi sahada da düşünmeye başlamış ve Türk Milleti için çareler aramaya koyulmuştur. Paris'te bulunduğu dönem süresince Genç Türklerle iletişimde bulunmuş ve Osmanlı İmparatorluğundaki gelişmelerin takipçisi olmuştur (Delisalih, 2022, 7).

Akçura görüş olarak Jön Türklere Osmanlılık anlayışı konusunda karşı çıkmıştır. Milliyetçilik fikrinin, çok uluslu ve çeşitli milli unsurlar barındıran imparatorlukta birleştirici olacağını mümkün görmemiştir. Özellikle Mağmumi'den de esinlenerek Osmanlı fikrinin “çürüklüğünü”, devlet içerisinde yaşayan çeşitli gayrı Türk unsurların uyuşmasının “imkânsızlığını”, Türk milliyetçiliğinden başka hiçbir “salim fikir” olmadığını ve Batıların medenî telkinlerine, adalet ve insaniyet sözlerine inanmanın “ahmaklık” olacağını öne sürmüştür (Sanlı, 2022, 76).

Paris'te bulunduğu yıllarda Genç Türklerle istişarelerde bulunmanın yanında yazmış olduğu birkaç makale yazıları da Ahmet Rıza'nın çıkardığı “Şura-yı Ümmet” ve “Meşveret” gazetelerinde çıkmıştır (Georgeon, 1996, 22). Akçura'nın bu dönemlerde Sadri Maksudi ile arkadaşlıkları başlamıştır. Birlikte yaptıkları en mühim çalışma ise enişesi İsmail Gaspıralı'nın Kırım'da yayınlanmaya başlayan “Tercüman” adlı gazetenin 20. senesi sebebiyle bir kitapçık hazırlayıp tören tertip etmeleridir. Bu tören Rusya Müslümanlarının ilk milli kongresi olması dolayısıyla önem arz eder (Devlet, 1986, 7). Türk milli uyanışı ve örgütlenmesinde bu ilk toplantıyı daha sonra başka kongreler de takip etmiştir.

Akçura 1903'te Paris'teki eğitimini tamamlamış ve hazırlamış olduğu “Essai sur l'histoire des Institution de Empire Ottomane” (Osmanlı Saltanatı Müessesatı Tarihine Dair Bir Tecrübe) adlı bir tez çalışmasıyla okulunu üçüncülükle tamamlamıştır. Akçura bu çalışmasının giriş kısmında Osmanlı Devleti müesseselerinin esas kaynaklarından olan Türk ve İslam hukukları üzerine kısa bilgi verdikten sonra asıl metinde eski rejim ve yeni rejim diye ikiye ayırdığı Osmanlı Müesseseleri tarihinin ana hatlarını açıklamaya çalışmıştır. Son kısmında ise Osmanlı imparatorluğunun parçalanmaktan korunması için mevcut müesseselerin ne yolda değişme ve geliştirilmesinin uygun olacağına dair şahsi görüş ve düşüncelerini belirtmiştir. Bu teziyle Akçura, Osmanlılığın pratikte artık mümkün olmadığını savunarak Osmanlı müesseselerinin nasıl kurtulacağını düşünürken İttihat ve Terakki Cemiyetiyle de fikirlerinin uyuşmadığını düşünmektedir (Delisalih, 2022, 8).

Yusuf Akçura Paris'te eğitim dönemini tamamladıktan sonra Rusya'ya tanıdıklarının yanına hareket etmiş, Akçura ailesinin bulunduğu Züye Başı köyünde amcası Yusuf Bay'ın yanında bulunmuştur. Köyde kaldığı dönem zarfında çalışmalarına devam ederek, Kahire'de yayınlanan Türk gazetesine “Üç Tarz-ı Siyaset” adlı makale yazısını göndermiştir (Ünal, 2023, 69). Uzun ve geniş makalesini

gönderdiği gazetenin başyazarı olan Ali Kemal Bey ise “Cevabımız” isimli yazısıyla Akçura’ya eleştirel bir tarzda karşılık vermiştir. Ahmet Ferit Bey de arkadaş oldukları Akçura’nın yazısının doğruluğu hususunda tartışmaya katılmıştır. Bu süre zarfında makale gazetede basılarak çıkmıştır. “Üç Tarz-ı Siyaset” adlı bu eserde ilk defa siyasi alanda Türkçülük meselesi bütün açıklığı ile ele alınmış, Osmanlı Devleti’nin takip ettiği ve takip edebileceği üç siyasi politika olan Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük konularının olumlu ve olumsuz yönleri incelenmişti (Berk, 2017, 483-484).

1904-1905 yılları arasında Rus-Japon Savaşı’nın Rusya’da siyasi ve hukuksal alanlarda kargaşa yol açması nedeniyle Kazan Türkleri başta olmak üzere tüm azınlıklar rahat bir nefes alma imkânı bulmuştur. Rusların Japonlara yenilmesi neticesinde Çarlık rejiminin ihtilalci naraları eşliğinde imparatorluk içerisindeki çeşitli milletlere, örgütlenme ve seslerini duyurma fırsatı verilmiştir (Temir, 1987, 34). Rusya bu çalkantılı günlerin verdiği sıkıntı yumağıyla boğuşurken, Çar’ın yayınladığı bir fermanla, toplantı, hak ve hürriyetler konularında çeşitli serbest yaşama alanları açılmasıyla Kazanlı aydınlar, Rus hükümetine idari, dini ve mali konuları içinde barındıran taleplerini iletmek üzere dört kişilik bir komisyon oluşturmuştur. Bu komisyonda Yusuf Akçura da bulunmuştur (Şahin, 2017a, 15). Ancak Türklere karşı baskı ve nefret diplomaside kendini göstermeye devam etmiş ve milletvekili seçimlerinde Türk aydınların Duma’ya girişimleri engellenmiştir. Akçura da bu dönemde tutuklanarak, seçimler bitinceye kadar hapis tutulmuştur (Berk, 2017, 484).

Akçura, Rusya’daki gelişmeleri Türkçülük açısından değerlendirerek bu dönemin Türkçü fikirlerin gelişmesi ve yayılması açısından büyük olanak sağladığını düşünmektedir. Akçura, bu zemini verimli bir şekilde değerlendirerek Kazan gençlerini aydınlatmak ve teşkilatlandırmak için çaba göstermiş, Cedid Hareketi önderlerinden Alimcan Barudi’nin kurduğu Muhammediye Medresesi’nde dersler vermeye başlamıştır. Bu medresede tarih, coğrafya ve Osmanlı Türk edebiyatı derslerini veren Akçura, aynı dönemde Volga bölgesinde Tatarca yayımlanan “Kazan Muhbiri” adlı gazetenin başyazarlığını yapmış (Özkan, 2005, 9) ve o sıralar Orenburg’ta çıkan Vakit gazetesine de yazılar yazmıştır.

Duma meclisinin dağılması ve siyasi koşulların engellenmesiyle birlikte Müslümanların kurduğu “ittifak” dağılmış ve hareket yenilgiyle sonuçlanmıştır. Hareketin yenilgiye uğramasını milliyetlerin güçsüzlüğüne bağlayan Akçura milliyet fikrinin güçlendirilmesi gerektiğini ancak bu yolla Müslümanların güçlenebileceğini yazmıştır. Akçura, bahsi geçen yazısında ileri sürdüğü görüşler dolayısıyla kovuşturmayla uğramış ve bir süre gizlenmek zorunda kalmıştır (Kat, 2010, 12-13). Avrupa ve Mısır’da bir süre gezindikten sonra Kırım’a geçmiş ve orada Gaspıralı İsmail’in yanında kalarak Tercüman gazetesinin yayınında ona yardımcı olmuştur. Burada kalırken II. Meşrutiyet’in ilanı haberini alan Akçura, Rusya’daki baskıların artmasının da etkisiyle Ekim 1908’de İstanbul’a geçmiştir (Delisalih, 2022, 10-11)

Akçura, II. Meşrutiyet döneminde Türkçülük namına oldukça yoğun faaliyetlerle meşgul olmuştur. Türk Derneği’nin kuruluşunda, Türk Yurdu Dergisinin

çıkarılmasında ve Türk Ocakları'nın tesisinde öncü rol oynamıştır. Akçura hem Türk Yurdu'nu hem de Türk Ocağı'nı Osmanlı Devleti'nin Orta Asya'ya açılan bir penceresi olarak görüyor; bu yapıları Osmanlı Türkleri ile dışarda kalan Türkler arasında bir ilişki merkezi haline getirmek istiyordu (Sanlı, 2002, 76).

Bu arada Harbiye'de, Medresetü'l-Vâizîn'de, İstanbul Dârülfünunu ile Deniz Lisesi'nde öğretmenlik de yapmıştır. Ayrıca Rusya'daki Müslüman Türk-Tatar Halklarını Koruma Komitesi üyesi sıfatıyla İsviçre'deki Milletler Konferansı'na katılmıştır. 1917-1919 yılları arasında Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Murahhası olarak Batı Avrupa ülkeleriyle Rusya'da bulunmuştur. 1919 yılı sonlarında İstanbul'da İngilizler tarafından tutuklanmış serbest bırakıldıktan sonra ise evlenmiştir (Yüce, 1989, 228).

Rusya'da Kızıl Devrim'in yaşanmasından sonra Brest-Litovsk Antlaşmasının imzalanması için oluşturulan Türk Heyetinde temsilci olarak yer almıştır. Rusya'da bir yıl kaldıktan sonra 1919'da İstanbul'a dönebilme imkânı bulabilmiştir (Berk, 2017, 487). Böylece Akçura'nın iki vatan arasında süren fiziki yolculukları sona ermiştir (Ünal, 2023, 70).

Millî Mücadele'ye katılmak üzere aynı yılın martında İstanbul'dan ayrılarak Anadolu'ya geçmiştir. Önce Maarif Vekâleti'nde, daha sonra da yedek kurmay yüzbaşı sıfatıyla Kâzım Karabekir'in karargâhında çalışmıştır. Cumhuriyet'in ilânından sonra Mustafa Kemal'in yakın çevresinde yer almıştır. Hariciye Vekâlet'indeki görevinden sonra İstanbul mebusu olarak meclise girmiş ve ölünceye kadar meclisteki yerini korumuştur. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nde çalışmış; 1932 yılında cemiyetin başkanlığına seçilmiş ve ömrünün sonuna kadar bu görevi sürdürmüştür. İstanbul Üniversitesi'nin yeniden kuruluşunda Yakınçağ siyasî tarihi profesörü olarak İstanbul'a gitmiştir. 11 Mart 1935'te ölmüş ve Edirnekapı Mezarlığı'na defnedilmiştir (Yüce, 1989, 228).

Düşünür Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar

Yusuf Akçura'nın hayatı ve yürüttüğü çalışmalar, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinin anlaşılması açısından büyük bir öneme sahiptir. Eserleri ile Türk düşünce mirasına önemli katkılar sunan Akçura hakkında yapılan çalışmalar, bu önemli figürün mirasını sürdürmeye ve daha geniş bir kitleye ulaştırmaya yardımcı olma misyonuna sahiptir. Bu bağlamda Yusuf Akçura ile ilgili olarak yüksek lisans düzeyinde aşağıdaki tezler yapılmıştır:

“*II. Meşrutiyet Dönemi Türkçülük ve Yusuf Akçura*” (Ünal, 2023), “*Modernleşme Dönemi Türk-İslam Sentezi Arayışları: Yusuf Akçura Örneği*” (Delisalih, 2022), “*Yusuf Akçura'nın Milliyetçilik Anlayışı*” (Mutlu, 2022), “*Yusuf Akçura'da Türkçülük Anlayışı*” (Çanga, 2022), “*Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura Ekseninde Türk Milliyetçiliği Öğretisi*” (Tooper, 2020), “*Temel Kavramları Üzerinden Ulus İnşa Sürecinde Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura*” (Tur, 2019), “*Yusuf Akçura'nın Tarihçiliği ve Tarih Öğretimi Üzerine Görüşleri*” (Biçer, 2018), “*Yusuf Akçura'nın Fikirleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*” (Şahin, 2017a), “*Ulusal Hareketin Üç Lideri Yusuf Akçura, Ziya Gökalp ve Mustafa Kemal Atatürk'ün Milliyetçilik Anlayışları*” (Aydın, 2017),

“Türk Milliyetçiliğinin Üç İdeoloğu: İsmail Gaspıralı, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp” (Duran, 2011), “Yusuf Akçura’nın Eğitim ve Kültür Görüşleri” (Arslan, 2010), “Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura’nın Siyasi Kimliklerinin Analizi” (Özcan, 2010), “Yusuf Akçura’nın Din ve Toplum Anlayışı” (Akkuş, 2009), “A Comparison of the Ideas of Ziya Gökalp and Yusuf Akçura on Turkism” (Yüner, 2009), “Yusuf Akçura’nın TBMM’deki Faaliyetleri” (1923-1935) (Demir, 2008), “Cumhuriyet Dönemi Fikir Hayatında Yusuf Akçura’nın Yeri” (Şenoğlu, 2008), “Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu’nun Türkiye’nin Kültür ve Düşünce Hayatına Etkileri” (Özkan, 2005), “Yusuf Akçura’nın Siyasi Kimliği ve TBMM’deki Çalışmaları” (Kat, 2003) ve “Yusuf Akçura Hayatı, Eserleri ve Fikirleri” (Deniz, 1996).

Yusuf Akçura’nın hayatı ve fikirleri ile ilgili makale çalışmaları aşağıda verilmiştir: “TBMM Gizli Celse Zabıtlarında Yusuf Akçura’nın Siyasi Mücadelesi” (Yiğit, 2022), “İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Nev-i Şahsına Münhasır İki Münevver: Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura” (Aydın, 2021), “Yusuf Akçura’nın TBMM Konuşmalarında Günlük Hayat Konusundaki Görüşleri” (Evsile, 2021), “Yusuf Akçura ve Din” (Sancaktar, 2020), “Asabiyet Bağlamında Yusuf Akçura’nın Üç Tarz-ı Siyaset Makalesinin Değerlendirilmesi” (Sadan, 2020), “Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp’in Üçlü Tasniflerinin Karşılaştırılması” (Kayıcı-Erduran, 2020), “Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp’e Göre Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuş Dönemi İçin Bir Dönemleştirme Teklifi” (Çalen, 2019), “Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura’da Millet Tasavvurunun Ontolojik Temelleri” (Aksoy-Can, 2018), “Kazanlı Münevver, Osmanlı’da “Sınıf-ı Mutavassıt-ı Milli” Arıyor: “Yusuf Akçura ve İktisadi Fikirleri”” (Sanlı, 2018), “Osmanlılık Düşüncesi ve Üç Tarz-ı Siyaset’te Osmanlılık” (Can, 2018), “Sosyolojik Bağlamda Yusuf Akçura Düşüncesi ve Din” (Şahin, 2017b), “Yusuf Akçura ve Fikirleri” (Berk, 2017), “Yusuf Akçura’nın Üç Tarz-ı Siyaseti Makalesi Üzerine Düşünceler” (Özçelik, 2015), “Milli Mücadele Döneminde Yusuf Akçura’nın Faaliyetleri” (Kat, 2010), “Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)” (Karataş, 2009), “İmparatorluktan Ulus Devlete Geçişte Akçura, Gökalp ve Mustafa Kemal’in Yeni Siyaset Arayışları” (Deniz, 2006), ve “Yusuf Akçura” (Koşay, 1977).

Kitap düzeyinde yapılan çalışmalar ise aşağıda verilmiştir: “Yusuf Akçura ve Rusya Türklüğü” (Kanlıdere, 2023), “Yusuf Akçura - Muallim, Muharrir, Müverrih” (Kanlıdere, 2022), “Yusuf Akçura Hayatı ve Eserleri” (Togay, 2022), “Yusuf Akçura” (Çakmak-Yücel, 2002), “Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)” (Georgeon, 1996) ve “Yusuf Akçura” (Temir, 1987).

Yusuf Akçura’nın Temel Görüşleri ve Eserleri

Yusuf Akçura, farklı coğrafya ve kültürlerle etkileşim kurmuş bir aydındır. Rusya’da doğmuş, Osmanlı’da temel eğitimini almış daha sonra Avrupa’daki eğitim süreciyle üç farklı boyuta sahip bir değerlendirme yapabilme kapasitesine sahip olmuştur. Ayrıca Mısır ve Trablusgarp gibi Kuzey Afrika ülkelerini de görmüştür ki bu gezileri, fikri oluşum sürecinde önemli bir paya sahiptir (Şahin, 2017a, 18)

Akçura’nın düşünsel düzeyde etkilendiği kişilerin başında, üvey babası Dağıstanlı Osman Bey, amcası İbrahim Bey, eniştesi İsmail Gaspıralı gelir. Dağıstanlı Osman Bey ve amcası İbrahim Bey’den kültür, ahlak, din ve terbiye dersleri alarak bu konularda

genel bilgi sahibi olmuştur (Yüce, 1989, 228). Akçura, Türklerin birliğini sağlama, ılımlı politika yapma, siyasal alandan çok kültürel alanda mücadele verme, toplumsal ilerleme sürecinde kadının yerinin önemi gibi konulardaki fikirlerini ise Gaspıralı'ya borçludur. Doğayı gözlemleme, gerçekliğin incelenmesini temel alma ve tarihsel çözümlenmeye önem verme gibi yönetsel alışkanlıkları edinmesinde ve laik bir düşünce yapısına ulaşmasında Gaspıralı'nın etkisi büyüktür (Georgeon, 1996, 26-27).

Akçura'nın etkilendiği önemli bir fikir grubu ise Cedidcilerdir. Cedidci hareketten edindiği fikir, Türk toplumunun din anlayışında değişimin gerekliliği üzerinedir. Yusuf Akçura'yı etkileyen diğer önemli bir akım da kültürel anlamda Türkçülüktür. Bu; kültür, dil, tarih alanlarıyla sınırlı bir milliyetçilik anlayışıdır. Akçura, Türkolojiye aşinalığını amcası İbrahim Akçurin'e borçludur. Türkiye'de ise Veled Çelebi, Necib Asım, Bursalı Mehmet Tahir gibi ilk Türkçülerin yapıt ve makaleleri etkili olmuştur. Ayrıca 1894'te Ahmet Cevdet tarafından yayımlanmaya başlayan "İkdam" gazetesi de Akçura'nın milliyetçi bir yaklaşım tarzı kazanmasına önemli katkılar sağlamıştır. Akçura'nın etkilendiği bir başka grup ise, Fransa'da eğitimi sırasında ders aldığı hocalarıdır. Paris'te, Emile Boutmy, Albert Sorel, Funck Brentano, Leroy Beaulieu gibi döneminin önemli düşünürlerinden ders almıştır. Yusuf Akçura'ya göre bunların ortak niteliği, "ciddi bir milliyetçilik"tir. O, Avrupa'da geleneksel inançlarını devam ettirmiş aynı zamanda batı toplumuna haiz müzik ve bunun gibi sosyal faaliyetlere de katılmıştır (Şahin, 2017a, 19).

Bu bağlamda Yusuf Akçura'nın temel düşünceleri üç ana mihver üzerine kurulmuştur. Bunlar; Türk Milliyetçiliği, Ekonomi ve Faydacılıktır.

Yusuf Akçura'nın kendi deyimiyile "**biraz şuurlu Türkçülüğü**" Harbiye sıralarında başlamıştı. Akçura Harbiye'de okurken tatil aylarını akrabalarının bulunduğu Kazan ve Simbir'de geçirmiş, buralarda Şimal Türklüğü hakkında bilgi ve gözlem yapma fırsatı bulmuştu. Akçura'nın Türk milliyetçiliği anlayışı, milliyetçilik ve halkçılık anlayışı üzerine kuruludur. Onun halkçılık anlayışı milliyetçiliğe ulaşmak için kullandığı bir araçtır. O, milliyetçilikle ilgili fikirlerin sadece üst tabakada kalmaması gerektiğini, diğer kesimlere de aktarılması gerektiğini düşünmüştür. Akçura, son yüz-yüz elli yıllık cihan tarihinde göze çarpan gelişme yolunun ilkelerinin, milliyetçilik ve halkçılık olduğunu belirtmiştir (Şahin, 2017a, 20)

Bu çerçevede Osmanlılık fikrinin etkisini kaybettiğini düşünen Akçura'ya göre artık "Genç Türkler"ın programlarının ilkelerinin uygulanabilirliği kalmamıştır. Milliyetçilik fikrinin çeşitli milletler arasında bu kadar yayılmasından sonra, iki ayrı dine mensup kavimlerin arasında bu kadar düşmanlık ortaya çıktıktan sonra imparatorluktaki çeşitli unsurların birlik ve uzlaşma içinde bir millet oluşturmalarını mümkün görmeyen Akçura; cebir ve kuvvetle de imparatorluğun birlik ve bütünlüğünü korumanın mümkün olmadığını ifade etmiş ve imparatorluk sınırları içerisinde yaşayan gayrimüslim unsurların özerkliğini kazanmalarının kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir. Yusuf Akçura II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a geldikten sonraki Türkçülük faaliyetlerini daha çok kültürel alanda yoğunlaştırmıştır. Bu noktada Rusya'da edindiği siyasi tecrübeler sonucunda Akçura,

Osmanlı topraklarında millî şuurun çok zayıf olduğunu öngörerek Türkçülük faaliyetlerine kültür alanında yoğunluk vermiştir (Berk, 2017, 489-495).

Akçura hayatını Türk milliyetçiliği için adanmış bir münevverdir. Akçura'ya göre Türkler tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren geniş bir coğrafyada yaşamıştır. Bu coğrafya Balkanlardan Çine kadar geniş toprak ve ülkeleri kapsar. Osmanlı Devleti ise Türk dünyasının sadece bir kısmını bünyesinde barındırmaktadır. Bu çerçevede Türk milliyetçiliği, kişinin kökünü, özünü iyi bilmesi, soyunu sevmesi, soydaşlarına bağlı kalarak milletine faydalı faaliyetlerde bulunmasıdır. Türkçülük kavramı Türk Dünyasının sorunlarıyla ilgilenmek ve meşgul olmaktır. Siyasi Türkçülük de aynı anlamı taşımaktadır. Bu bağlamda Akçura Türkiye dışı Türk halklarının da birlik içerisinde olması gerektiğini ve demokratik Türkçülüğü savunmuştur (Filiz, 1996, 141-142).

Akçura'nın sosyal olayları vurguladığı bir diğer önemli nokta ise **“ekonomi”**dir. Akçura Paris'te aldığı derslerin etkisi altında kalarak fikir ve ideallerin arkasındaki maddi ve ekonomik güçlerin karanlık oyununu arama çalışmıştır. Nitekim 1902'de Şura-yı Ümmet'te yayımlanan “Mesele-i Şarkıyye'ye Dair” adlı makalesinde Şark meselesinin diplomatik ve dinsel yönlerini bir yana bırakarak ekonomik boyutu üzerine yoğunlaşmıştır. Bu o dönem için oldukça özgün bir yaklaşımdır ve Akçura görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak için de Marx'a atıfta bulunmuştur (Şahin, 2017a, 21).

Akçura, Osmanlı Devleti'nin ekonomik açıdan geride kalmasının sebeplerinin sadece askeri/politik gelişmelerle alakalı olmadığını bunun iktisadi, toplumsal ve fikri sorunlar çerçevesinde de ele alınması gerektiğini yazılarında işlemiştir. Bununla birlikte devletin temel direğini teşkil eden ve azınlıklara göre gelişmişlik düzeyinde geride kalan Türklerin iktisadi sorunlarına işaret eden Akçura, sorunun temelinde “millet olgusu” ve “milli burjuva” mevhumlarının önemine dikkat çekmiştir (Sanlı, 2018, 603-604).

Akçura'nın fikrî alt yapısını oluşturan üçüncü faktör de **“faydacılık”**tır. O, her şeyden önce milletlerin kendi menfaatleri için mücadele edeceğini belirtmektedir. “Üç Tarz-ı Siyaset” çözümlendiğinde bu üç politikanın faydacı bir bakış açısıyla ele alındığı anlaşılmaktadır. Akçura; Osmanlılık, Panislamizm ve Pantürkizmi, Osmanlı İmparatorluğuna yararı ve uygulanabilirliği olmak üzere iki temel ölçütün ışığında incelemiştir (Şahin, 2017a, 21-22).

Bu üç ana mihver üzerine Yusuf Akçura'nın kaleme aldığı eserler aşağıda sıralanmıştır:

“Üç Tarz-ı Siyaset”, “Ulum ve Tarih”, “Haziran Vakay-ı Müessifesi (Mevkufiyet Hatıraları)”, “Türk Cermen ve İslavların Münasebat-ı Tarihileri”, “Muassır Avrupa'da Siyasi ve İctimai Fikirler ve Fikri Cereyanlar”, “Siyaset ve İktisat”, “Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri”, “Tarih-i Siyasi Notları”, “Ta Kendim (Defter-i Amelim)”, “Damulla Alimcan el-Barudi Tercüme-i Hali”, “Şark Meselesine Ait Tarih-i Siyasi Notları”, “Türk Yılı”, “Kazanlı Şehabettin Mercani”, “Osmanlı Saltanatı Müessesatının Tarihine Dair Bir Deneme (EssaiSuri'histoire Des Institutions De l'empire Ottomans)”, “Eski Şuray-ı Ümmette Çıkan Makalelerim”, “Letat

Actuel Et Les Aspirations Des Turco Tatares Musulmans De Russie (1916)”, “*Rusya Üsera Murahhası Yusuf Akçura Bey’in Raporu (1919)*”, “*Zamanımızın Avrupa Siyasi Tarihi (1929-1933)*”, “*Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu ve Bu Vakıya Dair Başlıca Menbalar (1932)*”.

M. F. Togay’ın net bir biçimde belirttiği gibi “Türk Yurdu, Akçura; ve Akçura, Türk Yurdu” demektir (Koşay, 1977, 398) anlayışından hareketle Akçura’nın Türk Yurdu’nda çıkan başlıca makaleleri şunlardır: “*Tarih ve Asar-ı Atika (Müverrih Leon Cahun ve Muallim Barthold’a Göre Cengiz Han)*”, “*Mektuplar ve Cevaplarımız-1*”, “*Mektuplar ve Cevaplarımız-2*”, “*Tarih ve Asar-ı Atika (Türklerin ilk Tayyarecisi)*”, “*Emel ve İdeal*”, “*Türklük Şuuru*”, “*Cevaplarımız*”, “*Türk Aleminde*”, “*Mektuplar ve Cevaplarımız-3*”, “*Türklerin Büyük Muallim ve Müverrihi İsmail Bey Gasprinski*”, “*Tarihi Mevzimizde*”, “*Türk ve Tatar Birdir*”, “*Türkler Medeniyete Hizmet Etmıştır*”, “*Türklük*”, “*Ahmed Midhad Efendi*”, “*Siyaset ve İctimaiyat*”, “*İctimaiyat ve Siyasiyat*”, “*İntikad ve Takriz*”, “*Tarih ve Asar-ı Atika (Avrupa’da Millet Fikrine ve Milliyet Cereyanlarına Dair)*”, “*Gökalp Ziya Bey Hakkında Hatıra ve Mülahazalar*”, “*Tarihi Görüşe Dair*” ve “*Asri Türk Devleti ve Münevverlere Düşen Vazife*”.

Akçura’nın Siyaset ve İktisatta Yazmış olduğu makaleler ise; “*Bir Mülakat*”, “*Celadet Gösteriniz*”, “*Cihad-ı Ekbera Dair*”, “*Cihan Harbine İştirakimiz ve İstikbalimiz*”, “*İktisadi Buhrana Dair*”, “*İktisadiyat ve Fırkalar*”, “*İttifaka Dair*”, “*Milliyetçilik Halkçılık*”, “*Milliyet ve Maişet*”, “*Serbest Derslerde*”, “*Tecelli Günü*”, “*Türk Milliyetçiliğinin İktisadi Menşelerine Dair*”, “*Umdelerimize Dair*”, “*Vaziyetimiz*” ve “*Vazifelerimizden Birisi*” olarak sıralanabilir.

2. Üç Tarz-ı Siyaset

Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde görülen düşünsel atmosfere atıfta bulunması sebebiyle Yusuf Akçura’nın “*Üç Tarz-ı Siyaset*” adlı çalışması oldukça önemlidir. Akçura eserinde, devletin çökmeye yüz tuttuğu bir dönemin mevcut sosyopolitik yapısını irdeleyerek devletin kötü gidişine dur demeye çalışıp bir çıkış yolu bulmaya uğraşan Osmanlı münevverlerinin ileri sürmüş olduğu fikir akımlarını incelemiştir (Akçura, 1976). Üç Tarz-ı Siyaset isimli eser genel anlamda beş makaleden meydana gelmektedir. Akçura’nın Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük fikir akımlarını dile getirdiği üç bölüme ilave olarak Cevabımız ve Bir Mektup adlı yazılar çalışmaya dâhil edilmiştir.

Eserin Önemi ve Güncelliği

Üç Tarz-ı Siyaset’in önemi kaleme alındığı dönemde olduğu kadar günümüzde de devam etmektedir. Eser, Rusya’da kaleme alınmış ve Mısır’da neşredilen “*Türk Gazetesi*”nin Mayıs-Haziran 1904 tarihli 24-34 sayılı nüshalarında (Deniz, 1996, 121) kendisine yer bulmuştur. Daha sonra İstanbul ve Mısır’da tekrar basılmıştır. Akçura’nın çalışmasının neşrinden hemen sonra Osmanlı aydınları çalışma etrafında birçok tartışmaya dahil olmuştur. Nitekim aynı yıl ve aynı gazetede Üç Tarz-ı Siyasete karşı verilen tepkiler de kendilerine yer bulabilmiştir. Ali Kemal’in “*Cevabımız*” isimli eleştirilerinin ardından, Ferit Tek’in “*Bir Mektup*” isimli çalışması neşredilmiştir. İlk tepkilerin ardından hemen her dönemin aydınları bu çalışma üzerinde tartışmış ve

günümüzde de hala aynı esaslar üzerinden tartışılıyor olması çalışmanın güncelliğini ön plana çıkarmaktadır (Özçelik, 2015, 56).

Siyasi Yollar ve Tanımları

Yusuf Akçura eserinde Osmanlı Devleti'nin izlediği ve izleyebileceği siyaset yaklaşımının Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük olduğunu belirttikten sonra bunlardan hangisinin Osmanlı Devleti açısından faydalı olacağını incelemiştir (Deniz, 1996: 122). Çalışmanın hemen başında Akçura (1976, 19) bu siyaset tarzlarının tanımını aşağıdaki gibi vermiştir:

“Osmanlı ülkelerinde, garpten feyz alarak, kuvvet kazanmak ve terakki arzuları uyanalı, belli başlı üç siyasi yol tasavvur ve takip (éba ucher) edildi sanıyorum: Birincisi, Osmanlı Hükümetine tâbi muhtelif milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir Osmanlı milleti vücude getirmek. İkincisi, hilâfet hakkının Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak, bütün İslâmları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek (Frenklerin “Panislâmisme” dedikleri). Üçüncüsü, irka dayanan siyasî bir Türk milleti teşkil etmek.”

Osmanlılık ve Zorlukları

Akçura'ya göre “Osmanlılık” ulaşılmaması pek de imkân dahilinde bulunmayan ütopyik bir düşünceydi. Bu düşünceye göre Osmanlı ülkesinde hayatını sürdüren tüm milletlere, Müslüman veya gayrimüslim fark etmeksizin eşit haklar verilmeliydi ve ancak imparatorluk bu şekilde ayakta kalabilirdi. Osmanlılık düşüncesi aslında Sultan II. Mahmud döneminde ortaya atılmış bir fikirdi ve sosyal yaşamda tüm dinlere eşit yaklaşılmasının lüzumu ve yeni bir kimlik olan Osmanlılık kimliğinin ön planda olmasının gerekliliğini vurgulamaktaydı. Ancak çoğunluğu Müslüman ve Türk olan bir devletin bekasında ve kuvvetinin çoğalmasında, bilcümle Müslümanlar ve Türkler için fayda olmakla beraber, bu siyasî yol onlara doğrudan doğruya taallûk etmiyordu. Bu yönüyle, Osmanlı sınırları dışındaki Müslümanlar ve Türkler bununla o kadar meşgul olamazlardı. Mesele bölgesel ve dâhilî bir mesele idi (Akçura, 1976, 19-20).

Böylece millet kavramına köken penceresinden bakan ve insanları ırk odaklı temellendiren Almanlar 1870 - 1871 savaşı ile birlikte Fransızlara karşı zafer elde edince Osmanlılık fikri de en büyük dayanağını kaybetmiş oldu. Dolayısıyla Akçura'nın da ifade ettiği gibi gerçekleşmesi zor olan ve hatta “beyhude yorgunluk” (Akçura, 1976, 31) olarak belirttiği Osmanlılık fikri gerçekçi manada uygulamaya konulamadan tarih sahnesinden çekilmiştir.

İslamcılık ve Zorlukları

Yusuf Akçura Osmanlılık akımının Osmanlı Devleti'nin saadeti ve geleceği için izlemesi gereken siyaset olamayacağına kanaat getirdikten sonra İslamcılık ve Türkçülük akımlarının devletin bekası için bir çözüm yolu olup olamayacağını sorgulamıştır² (Özçelik, 2015, 59).

² İslam tarihi bağlamında sosyolojik olarak din ve siyaset ilişkisinin gelişimi ve boyutları konusunda ileri okumalar için bkz. Güngör, 2020.

Osmanlılık düşüncesinde olduğu gibi “İslâmcılık” düşüncesinde de önemli görüşler ifade eden Akçura, çökmekte olan imparatorlukta yeni bir toplumsal ve siyasal kimlik inşa etme çabalarının ve tartışmalarının yapıldığı bir ortamda İslamcılığı azametli bir tasarı olarak görmüş ve uygulanabilirliğini iç ve dış dinamikler açısından analize tabi tutmuştur. İslamcılığın çok fazla iç engelle karşılaşmayacağını, fakat Hıristiyan devletlerce şiddetle ve başarı ile karşı konulacağını da belirtmiştir. Bu politika ile genellikle Türklerin arasına Müslim ve gayrimüslim farkının gireceğini, soydan doğma kardeşliğin din ihtilafı ile bozulacağını, buna rağmen bütün Müslümanların ve onun bir parçası olan Türklerin güçlü bir bağ ile sınıksız birleşeceklerini ve Osmanlı Milleti’ne nispetle İslâm topluluğu meydana getirilebileceğini de vurgulamıştır (Uçar, 2018, 203).

Akçura’nın açıklamaya çalıştığı İslamcılık; dünyadaki bütün Müslümanların bir araya getirilerek bir İslam birliği oluşturulması fikri ve eylemi olarak izah edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nun yöneticileri, bu politika doğrultusunda, öncelikle Osmanlı ülkesindeki, sonra tüm dünyadaki Müslümanları ırklarına bakmaksızın, dini ortak payda alıp birleştirmeye çalışmıştır. Böylece, tüm bu insanları, tek bir millet olarak toplamaya gayret etmişlerdir. Nitekim Sultan II. Abdülhamid bu politikayı tatbik etmeye çalışmıştır (Akçura, 1976, 21-22).

Yusuf Akçura, Müslümanlıkta din ile devletin bir bütün olarak kabul edilmiş olmasını, Kur’an’ın ana kanun niteliği taşımasını, Arapçanın din ve ilim dili olmasını, Halife’nin Müslümanlarca imam kabul edilmekte olmasını, İslamcılığı kolaylaştırıcı etkenler arasında görmekle beraber Tanzimat’ın Osmanlı toplulukları arasında yaymayı amaçladığı siyasal ve hukuki eşitliğin ortadan kalkmasını ve Müslüman tebaaya sahip büyük devletlerin bu tasarıya engel olmaya çalışmasını, İslamcılık siyasetinin karşısındaki zorluklar olarak görmektedir (Akçura, 1976, 31-33).

Nitekim Birinci Dünya Savaşı’nda, İngiltere ve Fransa Osmanlı Devleti’ne savaş ilan ettikten sonra Alman İmparatoru’nun etkisiyle 11 Kasım 1914’te bütün Müslümanların Halife’nin yanında düşmana karşı savaşa çağırılması anlamına gelen “Cihad-ı Ekber” ilan edilmiştir. Ancak Müslüman Araplar yayımlanan Cihad’ı dinleyip bir araya gelmek bir yana diğer Müslümanların karşısında yer almıştır. Bu vakıa “İslamcılık” fikrinin zayıfladığının açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Özçelik, 2015, 62).

3. Türkçülük Düşüncesi ve Hedefleri

“Türkçülük” düşüncesine gelince; Akçura’ya göre Türk birliği siyaseti ile sağlanacak en büyük fayda; dilleri, ırkları, adetleri ve hatta çoğunun dinleri bir olan ve Asya kıtasının büyük bir kısmıyla Avrupa’nın doğusuna yerleşmiş Türklerin birleşmesine ve büyük bir siyasi milliyet oluşturulmasına hizmet etmesi ve bunda en büyük rolü Osmanlı Devleti’nin oynayacak olmasıydı. Ancak Akçura’ya göre Türkleri birleştirmek hayali henüz yeni doğmuş bir çocuktur. İslamiyet’te görülen o kuvvetli teşkilattan, heyecandan, maddi ve manevi hazırlıktan hemen hemen hiçbir Türkükte yoktu. Fakat birleşmesi muhtemel olan Türklerin büyük bir kısmı aynı

zamanda Müslümandı. Bu da İslam dininin Türk milletini oluştururken de önemli bir unsur olabileceğini gösteriyordu. Bu sebeple İslam dini, Türklüğün birleşmesine hizmet edebilmek için, son zamanlarda Hristiyanlıkta olduğu gibi, içinde milliyetlerin doğmasını kabul edecek şekilde değişmeliydi. Akçura'ya göre İslamiyet, Türk Milliyetçiliğini kabullenmekle kalmamalı, onun hizmetine girmeliydi (Akçura, 1976, 34-35).

Milliyetçiliğin İslamiyet ile İlişkisi

Milliyetçilik ve İslam ilişkisi Akçura'nın mesaisini harcadığı önemli bir konuydu. İslam âlemindeki milletlerin milliyet fikirlerinde İslamiyet'in önemli payı olduğunu düşünen Akçura, İslamiyet'in milliyet hususunda Hristiyanlıktan farklı olduğunu düşüncesindeydi. Batı'nın milliyet fikirleri İslam âlemine sirayet etmeden önce de İslam âleminde birkaç millet "az veya çok" şuurlu birbirinden farklılık arz ediyordu. Batı'nın milliyetçilik teorileri millî şuura sadece "çağdaş bir kıyafet" giydirmişti. Akçura, her ne kadar Batı fikirlerinin de tesiriyle gelişen kavim ve milliyet asabiyesinin "İslamiyet'in arzusuna rağmen" mahvolmadığını buna mukabil İslamcılıkla beraber İslam'ın halen çok güçlü olduğunu kabul etmekteydi (Sanlı, 2022, 86-87).

Akçura'nın yaklaşımları Türk milliyetçilerinin daha sonra ele alacakları, milliyetçiliğin İslamiyet'e yeni bir canlılık kazandırması düşüncesine esin kaynağı olmuştu. Müslüman ülkelerde milliyetçiliğin gelişmesi İslamiyet'i zayıflatmaktan çok onun güçlenmesine hizmet edecekti. Akçura'nın diğer bir görüşü de İslamiyet'in birlik ve dayanışmasından kaynaklanan bütün gücünü milliyetçiliğin hizmetine vermesiydi. Diğer bir deyişle Türklerin İslamiyet'le tanışmasıyla başlayan ve Osmanlı döneminde de devam eden İslam'a hizmet etmelerine karşılık şimdi Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkmasıyla birlikte Türklerin davasına hizmet etme sırası İslamiyet'te geçmişti. Akçura'ya göre Türklük siyasetindeki dış engeller İslamcılık siyasetine nazaran daha azdı. Çünkü Hristiyan devletlerden sadece Rusya'da Müslüman ve Türk tebaa bulunuyordu (Berk, 2017, 492). Bu noktalardan anlaşılacağı gibi İslamiyet ve milliyetçilik arasında bir etkileşim söz konusudur. Yani bu iki yapı karşılıklı olarak birbirine nüfuz etmektedir (Kip, 2020, 208).

Akçura Üç Tarz-ı Siyaset adlı makalesinde özetle, Osmanlıcılığın uygulanmasını olanaksız görüyor diğer taraftan Panislamizm ve Pantürkizm'e gelince bunların her ikisinin de Osmanlı Devleti'nin geleceği söz konusu olduğunda bazı kayıplara neden olabileceğini politikalar olarak düşünüyordu. Ancak olası iç ve dış engeller kaldırılabilirse uygulanabilir politikalar olarak düşünüyordu (Akçura, 1976, 35-36).

Akçura makalesinin sonunda İslamcılık ve Türkçülüğün Osmanlı Devleti için eşit denebilecek fayda ve zararları içerdiğini, uygulama konusunda da kolaylık ve zorluk derecelerinin aynı seviyede sayılabileceğini belirtmiştir. Akçura, Pantürkizm ile Panislamizm olarak kesin bir tercih yapmıyor görünse de hangisine eğilimi olduğu belliydi. Panislamizm için en büyük engel, bir dış faktör olarak Avrupa ülkelerinin Müslüman ülkeler üzerindeki nüfuzu görülmekte iken, Pantürkizm de bunun tersine

en büyük engel içerde görülüyor, bunun da Türkler arasındaki millî bilinci oldukça yavaş ilerlemesi olarak ifade ediliyordu. Bu durumda Pantürkizm, Panislamizm'e göre daha çok imkân dâhilinde görülüyordu (Berk, 2017, 493).

Üç Tarz-ı Siyasete genel olarak baktığımızda; 1850'lerden sonra Osmanlılık ile Tanzimat ve Islahat Fermanı devirlerinin başladığını, İslamcılık fikrinin de 1882-1908 yılları arasında devam ettiğini, bu tarihten sonra bu iki fikrin harmanlanarak Türkcülük akımının ortaya çıktığını görülmektedir (Özçelik, 2015, 64).

4. Akçura'nın Düşüncesinde Din

Yusuf Akçura, pek ciddi olmasa da ilk dini eğitimini Rusya'dan ayrılmadan önce mahalle imamı ve ilk okul öğretmeninden almıştır. Bu eğitimini İstanbul'a geldikten sonra Mahmut Paşa Camii yanındaki ilk okulda ve bir süre sonra da Kara Hafız İlk okulunda devam ettirmiştir (Sancaktar, 2020, 387). Çocukluk yıllarında dini eğitim aldığı yerlerde aradığını bulamadığı halde dini konulara merak saran Akçura, Rum ve Ermeni öğrencilerle din ve Hristiyanlık üzerine tartışmalara girmiştir. Akçura, dini ağırlıklı eğitimle başladığı öğrenim hayatına, sonraki yıllarda Batı eğitimini de entegre ederek entelektüel bir düşünce hayatına adım atmıştır (Şahin, 2017a, 71).

Paris'te Siyasal Bilgiler Okulu'nda hazırladığı "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilatları Tarihi Üzerine Bir Deneme" adlı mezuniyet tezinde; bir Türk ve Müslüman devleti olan Osmanlı Devleti'ni tanıyabilmek için önce ana hatları ile İslamiyet'i tanımak gerektiğini söylemiştir. Neden olarak İslamiyet, Akçura'ya göre Osmanlı Devleti'nin kurulmasına şekil veren iki temel kavramdan birisidir. Bunlar; Türklerin örf ve adetleri ile İslam şeriatıdır. İncelemeye aldığı İslam şeriatı ile, Türk örf ve adetlerini ele alış biçimi ve kendine has anlatımıyla, daha Paris yıllarında bir düşünce disiplini kazandığını göstermiştir. Bu tezinde, İslamiyet adına verdiği bilgilerde objektif olduğu, ancak II. Meşrutiyet'in ilanından sonra ise, İslamiyet karşısında sübjektif bir tavır içinde olduğu görülmüştür (Şahin, 2017a, 72-73). Bu noktadan hareketle Akçura'nın dine yüklediği işlevler düşünülürse ikircikli bir düşünce yapısı sergilediği göze çarpacaktır. Akçura topluma bir yön ve ruh verilmesi konusunda sık sık dine gönderme yaparken siyaset ve devlet örgütlenmesi noktasında dini referanslarda zayıf kalmaktadır (Sancaktar, 2020, 392).

Yusuf Akçura, Türk toplumunun din anlayışındaki eksiklik ve yanlışlıkların giderilerek, milletleşme ve ilerleme sürecinde dinden faydalanılması gerektiğini düşünmektedir. Akçura'ya göre, Türk toplumunda din (İslam) ve milliyetçilik, ilerleme yolunda birlikte hareket etmelidir. Dinin eski dinamizmine kavuşması için de bu zorunludur. Yusuf Akçura, geleneklere duyulan körü körüne saygının ve içtihat kapısının kapandığı anlayışının İslam'ın dinamizmini kırdığına, toplumsal gelişme ve değişme önünde engel teşkil ettiğine inanmaktadır. Akçura, "iskolastik" olarak adlandırdığı bu düşünce yapısına karşı çıkmış ve skolastik düşüneyi, zihinsel ve ahlaki otoriteye körü körüne boyun eğme, var olan gerçekleri eleştirmeden, sınamadan olduğu gibi kabul etmek olarak tanımlamıştır. Avrupa skolastik düşünceden Rönesans döneminde kurtulmuştu, fakat bu düşüncenin etkisi

Müslüman ve Türk aleminde sürüyordu. Müslüman-Türk aleminde de bu skolastik düşünce kırılmalıydı ve özellikle içtihat kapısının kapandığı yönündeki düşünceler değişmeliydi (Akkuş, 2009, 87-89).

Akçura'ya göre, dinlerin koymuş olduğu kurallar yanında, halk arasında dinin yanlış anlaşılmasının sonucu olan kimi uygulama biçimleri ve din olarak algılanan gelenek ve ritüeller, sosyal değişme ve toplumsal ilerlemenin önünde ciddi bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Akçura, bu körü körüne bağlılığın ve içtihat kapısının kapandığını savunan radikal anlayışın İslam'ı anlamada bir sorun teşkil ettiğini dile getirmiştir. Akçura, dini, toplum düzeninin sağlam temeller üzerine inşası için gerekli görmektedir. Bu yaklaşımla birlikte Akçura, dinde reform hareketinin gerekliliğini ve dinsel reformla kültürel modernleşme hareketlerini birbiriyle eşdeğer görmektedir. İslam dini ve modern gelişme hareketleri birbirine uyum sağlama zorunluluğu vardır (Şahin, 2017b, 139).

Akçura'nın dine bakış açısını iki ana başlık altında incelersek, konu daha anlaşılır hale gelebilir. Çünkü o, topluma yön verilirken manevi tatminin de aynı ölçüde giderilmesi konusuna dikkat çekmiş ve dini referans olarak ilk eserlerinde kullanmaya ağırlık vermiştir. Ancak, ulaştığı sonuç ve son değerlendirmelerde, Avrupa tarihi ve kendi fikir süzgecinden geçirmeyi ihmal etmemiştir. Bu dini referans alma eylemini, siyaset ve devlet örgütlenmesi konularında neredeyse hiç kullanmamıştır (Sancaktar, 2020, 392).

Yusuf Akçura, toplumsal bütünleşme ve kaynaşmayı sağlama noktasında İslam'ın güçlü bir unsur olduğunu düşünmüştür. Osmanlı Devleti'nin yükselme dönemindeki toplumsal bütünleşme, mana etrafında birleşmenin mükemmel bir örneğini teşkil etmektedir. Fakat yükselme devrinde böyle mükemmel bir bütünleşmeye imkân veren bu pekiştirici öz maalesef sonraki devrede kaybedilmiştir. Akçura aynı zamanda, Avrupa'da hızla yayılan milliyetçilik hareketlerinin etkisi altında ve milli bir devlet kurma hayalindeki İmparatorluğun farklı unsurları arasında dinin bu gücünü gösteremeyeceğine ve toplumsal birlikteliği tek başına sağlayamayacağına inanmaktadır. O, her konuda olduğu gibi din konusunda da rasyonel davranmış, dinin bu dönemde birleştirici olamayacağını, yıkılmakta olan Osmanlı'nın sığınacak tek kapısının Türkçülüğe dayalı milliyetçilik olduğu fikrini benimsemiştir. Akçura'ya göre, İslam dini büyük Türk milletinin teşekkülünde mühim bir unsur olabilir ve son zamanlarda Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslamiyet de içinde milletlerin doğmasını kabul edecek şekilde değişmelidir. Akçura, dinle milliyetin birbirini desteklemesi gerektiği ve toplumda ancak bu şekilde güçlü bir sosyal bütünleşmenin sağlanabileceği kanaatinde³. Din, özellikle de İslam dini, milli birlik ve beraberliğin, toplumsal bütünleşmenin asli unsuru olduğu gibi aynı zamanda milletlerin korunmasında, milliyet şuurunun oluşmasında ve gelişmesinde de önemli bir yere sahiptir (Akkuş, 2009, 94-96).

Yusuf Akçura, dini, toplumun düzeninin sağlanması için gerekli görmektedir. Aslında bu düşünce yapısı Cumhuriyet öncesi Osmanlı aydınında görülmesi

³ Sosyal bütünleşmenin din sosyolojik ve Kur'ani boyutlarının tartışıldığı çalışma için bkz. Güngör, 2007.

muhtemel, toplumun ve özellikle kurumların reforme edilmesinde dinden yararlanma düşünce yapısıyla aynı çizgiyi ihtiva etmektedir. Bu yaklaşımla birlikte Akçura, dinde reform hareketinin gerekli olduğunu ve dinsel reformla kültürel modernleşme hareketlerini birbiriyle eşdeğer görmektedir. Akçura'ya İslamiyet ve modern gelişme birbirine uyum sağlamak zorundadır (Şahin, 2017a, 78).

Akçura, dini sosyolojik bir gözlemlerle ele almış, her konuda olduğu gibi din konusunda da akılcı bir tutum sergilemiştir. O, dini, milli duyguları pekiştiren bir araç olarak görmüştür. Bireylerin özel yaşantılarında dini vecibelerini yerine getirmelerini, toplumsal hayatta ise dinin sadece dayanışmacı yönüyle bağlantı kurulmasını dile getirmiştir. Akçura, siyasi meselelerde laik bir tutum sergilemiş, din devlet işlerini birbirinden ayırarak, dinin bireysel, devletin demokratik yönüne vurgu yapmıştır (Şahin, 2017b, 141-142).

Sonuç

Türk fikir tarihine Pantürkizm'in babası olarak geçen Yusuf Akçura, Türk toplumunun yaşam felsefesinin belirlenmesinde, özellikle de Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve milli devlet anlayışının oluşmasında önemli fikri katkılar yapan bir Türk aydınıdır. O, Türk milletinin içinde bulunduğu durumda Osmanlı Devleti'ni son kale, Türkçülüğü de tek çıkar yol olarak görmüş ve yaşamı boyunca bu yolda mücadele vermiş büyük bir Türk düşünürüdür.

Yusuf Akçura, Tanzimat dönemi sonrası ortaya çıkan Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi fikir akımlarının yanında ilk kez Türkçülük akımından bahsetmiş ve Türkçülük fikrinin ilk defa siyasi sahada düşünülmesini sağlamıştır. Akçura, hayatını milliyetçilik ve halkçılığa adanmış ve bunlarla asıl gaye olan milli egemenliğe ulaşmak istemiştir. Yusuf Akçura, milli mücadele devresinde de önemli görevler üstlenmiş, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve yapılanması aşamasında Mustafa Kemal'in hemen yanı başında mücadele etmiştir. Kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti, Türkçülük idealinin gerçekleşmesi demektir ve Akçura'nın fikrinin isabetli olduğunun da bir göstergesiydi.

Akçura'nın öne sürdüğü ve Osmanlı'nın öze dönüşü olarak kabul edilebilecek olan milliyetçilik anlayışı, dinden uzak bir anlama sahip değildir. Tam aksine dini, milli duyguları pekiştirici ve buna hizmet eden bir araç olarak görmektedir. Akçura'ya göre, İslam dini, büyük Türk milletinin teşekkülünde mühim bir unsur olabilir. Akçura, Osmanlı Devleti'nde Türkçülük siyasetinin uygulamaya konularak Osmanlı ülkesindeki Türklerin hem dini hem ırkî bağlar ile pek sıkı bir birliktelik meydana getireceğine inanmaktadır. O, dinle milliyetin birbirini desteklemesi gerektiğini ve toplumda ancak bu şekilde güçlü bir sosyal bütünleşmenin sağlanabileceğini vurgulamıştır.

Kaynakça

Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.

- Akkuş, Halil İbrahim. *Yusuf Akçura'nın Din ve Toplum Anlayışı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Aksoy, İlhan- Can, Çağdaş. "Ontological Bases Of The Nation Imagination On Ziya Gökalp And Yusuf Akçura". *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2018), 136-152.
- Arslan, Yavuz. *Yusuf Akçura'nın Eğitim ve Kültür Görüşleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Atasoy, Fatih. "Osmanlı'nın Dağılmasını Engelleme Çabası Olarak Üç Siyasi Fikir Hareketi". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 45 (Ocak 2019), 1-21.
- Aydın, Ahmet. *Ulusal Hareketin Üç Lideri Yusuf Akçura, Ziya Gökalp ve Mustafa Kemal Atatürk'ün Milliyetçilik Anlayışları*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aydın, Barış. "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Nev-i Şahsına Münhasır İki Münevver: Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura". *Liberal Düşünce Dergisi* 26/104 (2021), 101-125.
- Berk, Ercüment. "Yusuf Akçura ve Fikirleri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 59 (2017), 479-509.
- Biçer, Çağdaş. *Yusuf Akçura'nın Tarihçiliği ve Tarih Öğretimi Üzerine Görüşleri*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Can, Gamze. "Osmanlılık Düşüncesi ve Üç Tarz-ı Siyaset'te Osmanlılık". *Uluslararası Ekonomi ve Siyaset Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2018), 12-20.
- Çakmak, Orhan- Yücel, Atilla. *Yusuf Akçura*. Ankara: Alternatif Yayınları, 2002.
- Çalen, Mehmet Kağan. "Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp'e Göre Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuş Dönemi İçin Bir Dönemleştirme Teklifi". *Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019), 1-16.
- Çanga, Ahmet Yüksel. *Yusuf Akçura'da Türkçülük Anlayışı*. Osmaniye: Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Delisalih, Esra. *Modernleşme Dönemi Türk-İslam Sentezi Arayışları: Yusuf Akçura Örneği*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Demir, Gafar. *Yusuf Akçura'nın TBMM'deki Faaliyetleri (1923-1935)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Deniz, Faruk. "İmparatorluktan Ulus Devlete Geçişte Akçura, Gökalp ve Mustafa Kemal'in Yeni Siyaset Arayışları". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 21 (2006), 35-62.
- Deniz, Filiz. *Yusuf Akçura, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Devlet, Nadir. "Yusuf Akçura'nın Hayatı (1876-1935)". *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi* 2 (1986), 89-103.
- Duran, Murat. *Türk Milliyetçiliğinin Üç İdeoloğu: İsmail Gaspıralı, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Evsile, Mehmet. "Yusuf Akçura'nın TBMM Konuşmalarında Günlük Hayat Konusundaki Görüşleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi* 2/2 (2021), 65-80.
- Georgeon, François. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*. çev. Alev Er. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Bs., 1996.
- Güngör, Özcan. "Din ve Siyaset ilişkisi Bağlamında İslam Tarihine Makro Bakış." *Sosyolojik Açından Din ve Siyaset El Kitabı*. Editör Özcan Güngör. 3-24. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Güngör, Özcan. "Kur'an'da Sosyal Bütünleşme." *Diyanet İlmî Dergi* 43, no. 2 (2007): 173-190.
- Güngör, Özcan- Yılmaz, Şeyma. "Bilimsel Araştırma Aşamaları". *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem Teknik ve etiğe Giriş*. ed. Özcan Güngör. 94-113. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Bs., 2022.

- Güngör, Özcan. "Din Sosyolojisinde Yöntem". *Din Sosyolojisi*. ed. Özcan Güngör- Rıdvan Şimşek. 105-134. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 1. Bs., 2020.
- Kanlıdere, Ahmet. *Yusuf Akçura- Muallim, Muharrir, Müverrih*. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2022.
- Kanlıdere, Ahmet. *Yusuf Akçura ve Rusya Türklüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2023.
- Karataş, Murat. "Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)". *Tarih Okulu Dergisi* 3 (2009), 203-214.
- Kat, Gürhan. "Milli Mücadele Döneminde Yusuf Akçura'nın Faaliyetleri". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 26/78 (2010), 589-614.
- Kat, Gürhan. *Cumhuriyet Döneminde Yusuf Akçura*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Kat, Gürhan. *Yusuf Akçura'nın Siyasi Kimliği ve TBMM'deki Çalışmaları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Kayıcı, Haluk - Erduran, Gamze Yıldız. "Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp'in Üçlü Tasniflerinin Karşılaştırılması". *Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2020), 47-62.
- Kıp, Ayşegül. "Milliyetçilik ve Din". *Sosyolojik Açından Din ve Siyaset El Kitabı*. ed. Özcan Güngör. 195-211. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1. Bs., 2020.
- Koşay, Hamit Z. "Yusuf Akçura". *Belleten* 41/162 (1977), 389-400.
- Mutlu, Kaşif. *Yusuf Akçura'nın Milliyetçilik Anlayışı*. Batman: Batman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Özcan, Özge. *Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura'nın Siyasi Kimliklerinin Analizi*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özçelik, M. Hakan. "Yusuf Akçura'nın Üç Tarz-ı Siyaseti Makalesi Üzerine Düşünceler". *Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu Dergisi* 37 (2015), 155-168.
- Özkan, Asaf. *Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu'nun Türkiye'nin Kültür ve Düşünce Hayatına Etkileri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Sadan, Enes. "Asabiyet Bağlamında Yusuf Akçura'nın Üç Tarz-ı Siyaset Makalesinin Değerlendirilmesi". *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2020), 178-90.
- Sancaktar, Fatih M. "Yusuf Akçura ve Din". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 21/61 (2020), 385-98.
- Sanlı, Ferit Salim. "Kazanlı Münevver, Osmanlı'da "Sınıf-ı Mutavassıt-ı Milli" Arıyor: "Yusuf Akçura ve İktisadi Fikirleri"". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 7/20 (2018), 603-622.
- Sanlı, Ferit Salim. "Muhtelif Yönlerden Yusuf Akçura ve Milliyetçilik". *Tek Parti Döneminde Türk Milliyetçiliğinin Farklılaşan 'Yüz'leri (1923-1950)*. ed. Rukiye Saygılı. 73-112. Ankara: Orion Yayınları, 2022.
- Şahin, Bekir. "Sosyolojik Bağlamda Yusuf Akçura Düşüncesi ve Din". *Journal of Analytic Divinity* 1/1 (2017b), 129-149.
- Şahin, Bekir. *Yusuf Akçura'nın Fikirleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017a.
- Şenoğlu, Kemal. *Cumhuriyet Dönemi Fikir Hayatında Yusuf Akçura'nın Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Taş, Kemaleddin- Göksüçukur, Betül. "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık Türkçülük Fikir Akımları ve Din". *Dini Araştırmalar Dergisi* 22/56 (2019), 463-488. DOI: <https://doi.org/10.15745/da.583546>
- Temir, Ahmet. *Yusuf Akçura*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Togay, Muharrem Feyzi. *Yusuf Akçura: Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Dorlion Yayınları, 2022.

- Toper, Kaan. *Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura Ekseninde Türk Milliyetçiliği Öğretisi*. Ankara: Atılım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tur, Ergün. *Temel Kavramları Üzerinden Ulus İnşa Sürecinde Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uçar, Fuat. “Üç Tarz-ı Siyaset’in Bir Unsuru Olarak İslâmcılık ve Türk Siyasal Hayatına Etkileri”. *History Studies* 10/4 (2018), 191-217.
- Ünal, Müjgan. *II. Meşrutiyet Dönemi Türkcülük ve Yusuf Akçura*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Yiğit, Yücel. “TBMM Gizli Celse Zabıtlarında Yusuf Akçura’nın Siyasi Mücadelesi”. *Tarih ve Günce* 10 (2022), 187-208.
- Yüce, Nuri. “Akçura Yusuf”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/228-229. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Yüner, Meral. *A Comparison of the Ideas of Ziya Gökalp and Yusuf Akçura on Turkism*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

SADRİ MAKSUDİ ARSAL - MİLLİYET DUYGUSUNUN SOSYOLOJİK ESASLARI¹

Giriş

Millet ve milliyet konusu sosyal bilimlerin ilgilendiği ve incelediği önemli konulardan birisidir. Millete siyasi bağlılığı ve sadakatı ifade eden milliyetçilik ise; kültürel ve siyasi yönü ağır basan, başka toplumların baskısına ve egemenliğine maruz kalmamak için toplumda millî kültürün egemen olmasına çalışarak, milletin değerlerine sahip çıkma, onları koruyup yüceltme ve başka milletleri ve onlara ait değerleri küçük görmeye dayanan bir ideoloji olarak tanımlanabilir (Kirman, 2016: 206).

Sosyolojik bir kavram olarak millet, birbirinden farklı ırkları, değerleri, dinleri ve dilleri olan toplumların aynı pota içinde ve aynı ülkü etrafında birleşmesini sağlayan ve onlara beraberlik duygusu kazandıran bir ünedir (Gökalp, 1982: 226-231). 19. Yüzyılın sonunda millî marşların, millî günlerin ve millî tatillerin yaygınlık kazanmasıyla halk hareketi hâline gelen milliyetçilik toplumsal bütünlüğün ve istikrarın destekçisi hâline gelmiştir. Her ülke için geçerli evrensel bir sistemi olmayan milliyetçi ideolojinin düşünce boşluğu ülke içindeki farklı görüş ve formlarla doldurulmaktadır (Heywood, 2019: 203-205). Türk düşünce tarihi incelendiğinde ise bu konuda farklı dönemlerde değişik açıklamalar getirildiği görülmektedir. Millet ve milliyet deyince akla gelen isimlerden birisi Sadri Maksudi Arsal'dır. Arsal; milliyet duygusunun psikolojik ve sosyolojik temellerini araştırmış ve bu duygunun toplumsal birlik için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymuştur. Bizde bu proje kapsamında Arsal'ın milliyetçilik duygusunun psikolojik, sosyolojik ve tarihi temellerine dair çalışmalarını değerlendireceğiz.

1. Sadri Maksudi Arsal'ın Sosyo- Biyografisi

Hiç şüphesiz yetiştiğimiz çevre, toplum yapısı, yaşadığımız olaylar hayata bakışımızı etkilemekte; Zihniyetimizi şekillendirmektedir. Sadri Maksudi Arsal'ın biyografisi incelendiğinde onun milliyetçilik anlayışının oluşumunda ve izahında da bu etkiler görülmektedir.

1552'de Kazan²'in işgalinden sonra Rusya, İdil-Ural sahasını sövmürmeye ve Türk illeri üzerinde yayılmaya başlamıştır. İşgal ettiği bölgelerde Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma politikası sürdürmüş, yerli halkın kültürünü yok etmeye yönelik amaç gütmüştür. 17. asırda Rusya, Müslümanlar üzerinde baskısını gevşetse de Türk topraklarını sövmürmeye devam etmiştir. Daha sonra II. Katherina döneminde uygulanan baskılarda azalma olmuş, Türk halklarına çeşitli haklar tanınmıştır. II. Katherina'nın Türklere verdiği imtiyazlar, Türklere dini eğitiminin ve Rusya'daki

¹ Ayşegül KİP (Doktora), AYBÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Ana Bilim Dalı, email, aysegulkip94@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-5061-3724>

² Kazan, Rusya'nın Tataristan Cumhuriyeti'nin başkentidir. Volga Nehri kıyısında yer alır.

Türk-İslam kültürünün gelişmesinin önünü açmıştır. Türkler, Türkistan ticareti ile maddi birikim elde etmeye başlamış ve yavaş yavaş Rusya'da bir Türk burjuvazisi ortaya çıkmıştır (Zenkovsky, 1971: 22-30) ve Türk burjuvazi sınıfı maddi birikimini, Rusya'nın gerisinde kalmamak için eğitim ve kültür faaliyetlerine harcamıştır. İşte böyle bir ortamda dünyaya gelen ve Türk-Tatar³ aydınlarının önemli bir ismi olan Sadri Maksudi Arsal, gerek İdil-Ural sahası gerekse de bütün Türk dünyasının aydınlanması ve gelişimi için sunmuş olduğu fikirlerle önemli bir sosyolog ve aydın olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ünlü Tatar âlim, 1880 yılında Kazan Hanlığına yakın bir bölgede bulunan Taşsu Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Köyün imamı Nizâmeddin Maksudî'nin oğludur. İlk tahsiline Kazan'da Allâmiye Medresesi'nde başlamıştır. Burada Arapça ve dinî ilimleri öğrenmiştir. 1895'te Kırım'a giderek ağabeyi Ahmed Hâdi Maksudî'nin öğretmenlik yaptığı Bahçesaray Zincirli Medresesi'nde eğitim görmüştür. Bu dönem; Rus baskısının çok fazla hissedildiği bir dönemdir. Ağabeyi Hadî Bey ile kitap dükkânlarını burada gezmeye başlamış ve ilme olan ilgisi burada kuvvetlenmiştir. Medresede Arabî sarf ve nahvini öğrenmiştir ayrıca İstanbul'da neşredilen kitapları okuyarak İstanbul Türkçesini geliştirmiştir. 14 yaşındayken Robinson Crusoe romanını okumuş ve çok beğenmiştir. Ardından Kazan Türkçesine çevirmiştir ve bu bir mecmuada yayımlanmıştır. İlk çalışması budur. Ayrıca Tabakat-ul-arz isimli kitabı Osmanlı Türkçesinden Kazan Türkçesine çevrilmiştir. Sadri Maksudî, 1895 tarihinde medreseyi bitirmiştir (Ayda, 1991: 13-20). Sadri Maksudî, sosyal meselelerde Rusça'nın önemini fark ederek Rusça öğrenmiştir. Maksudî Rusça öğrenmek amacıyla Rus Öğretmen Okulu'na kaydolmuştur. Öğretmen okulundan mezun olduktan sonra yüksek tahsil için Paris'e gitmiştir. Hukuk Fakültesi'ne yazılmış; burada Yusuf Akçura ve Yahya Kemal'le tanışmıştır. 1906 yılında bu okulu bitirmiştir. Paris'te Hukuk Fakültesi'ne devam ederken Edebiyat Fakültesi, Fransa Enstitüsü gibi yerlerde tarih ve sosyoloji dersleriyle bazı konferansları takip etmiştir (Önder, 2022: 187).

Paris'ten Rusya'ya döndüğü sıralarda ilk ihtilâl⁴ yapılmış (1905), Rus çarı meşrutî bir idare⁵ kurmaya mecbur kalmıştır. İlk defa toplanan дума (parlamento) kısa bir

³ Tatarlar, Kıpçak Türkçesi'nin bir lehçesi olan Tatarca konuşmaktadır. Tatarca, Rusya'nın Tataristan Cumhuriyeti'nde resmi dildir.

⁴ 1905 Rus Devrimi, Rus İmparatorluğu'ndaki toplumsal ve siyasi huzursuzlukların doruk noktasına ulaştığı bir dönemdir. Bu devrim, işçi grevleri, köylü ayaklanmaları, askeri isyanlar ve genel bir hoşnutsuzluk dalgası ile karakterize edilir.

Çar II. Nikolay, halkın baskısı sonucu Ekim Manifestosu'nu ilan etti. Bu manifesto, temel hak ve özgürlükleri tanıyan ve Duma adı verilen bir meclisin kurulmasını öngören bir belgedir.

Duma'nın Kurulması: İlk kez halkın temsilcilerinin yer aldığı bir meclis oluşturuldu. Ancak, Çar'ın yetkilerini sınırlamaktadır.

1905 Rus Devrimi, Çarlık rejiminin zayıflamasına ve Rusya'da daha geniş çaplı siyasi değişimlerin önünü açmıştır. Kazan'daki Duma'lar gibi yerel yönetim organları, halkın siyasi süreçlere katılımını artırmış ve devrimci hareketlerin yer düzeyde örgütlenmesine katkıda bulunmuştur.

Bu süreç, nihayetinde 1917 Bolşevik Devrimi'ne giden yolu hazırlamıştır.

⁵ Meşrutiyet yönetimi, hükümdarın yetkilerinin anayasa ve halk oyuyla seçilen meclis tarafından kısıtlandığı yönetim biçimidir. Bu yönetimde, hükümdarın yetkileri anayasa ile belirlenir ve meclis

süre sonra dağıldığından, Sadri Maksudi Kazan'dan temsilcisi olarak bulunduğu ikinci ve üçüncü parlamentoda Müslüman milletvekillerinin tabii lideri durumuna geçmiştir. Bu görevi sırasında faal bir şekilde çalışarak Rusya Türkleri'nin çeşitli meselelerini meclis kürsüsünde dile getirmiştir. Arsal; siyasette bulunduğu süre boyunca üç dönem Kazan milletvekilliği yapmış, 1917'de Rusya'da ilan edilen *İç Rusya ve Sibirya Türk Tatarları Milli-Medeni Hükümeti Muhtariyeti* isimli özerk devletin milli idaresine Başkan sıfatıyla seçilmiş, 1919'da yapılan Paris Barış Konferansı'na Rusya Avrupası Müslümanları adına bir muhtıra vermiştir (Arsal, 2022).

Sadri Maksudi'nin parlamentodaki faaliyetleri özellikle Ruslaştırma aleyhinde ve millî kültürün korunması yönündedir. Zira Türk-Rus kültür mücadelesinin temelini, çeşitli yollara başvurularak Türklere ana dillerini unutturmak ve onları mümkün olduğu kadar süratle Ruslaştırmak teşkil etmektedir. Rus siyasî cereyanlarından tamamıyla haberdar olan Arsal, mücadele metodunu buna göre ayarlayarak hareket etmek gibi bir kabiliyete sahip olduğundan başarılı olmuştur. Nitekim kızı yazdığı biyografiden edinilen bilgiye göre; dumada Arsal'ın mecburiyet getiren kanuna itiraz ettiği, Sadri Maksudi'nin; Müslüman çocukların okudukları bütün mekteplerde ana dilleri ve dinleri mecburî ders olmalı, Rus dilinden başka bütün dersler Müslüman mekteplerinde kendi dillerinde okutulmalı gibi milli eğitimle ilgili taleplerde bulunduğu ifade edilmiştir (Ayda, 1991: 55). Rusya Hükümeti'nin Rusya Türklerini Ruslaştırma politikasına karşı yapmış olduğu konuşma ve talepler Arsal'ın milli kültürün korunmasına verdiği önemi de göstermektedir.

Arsal, Bolşevizm⁶'in Rusya'daki hâkimiyeti üzerine Finlandiya'ya geçip oradan Paris'e gitmiştir. Sorbonne'a bağlı bir enstitüde akademik faaliyetlerine devam ettirmiştir. I. Dünya Savaşı sonundaki ortamda her fırsatta Türkler'in haklarının korunmasına çalışmıştır. Sorbonne Üniversitesi'ne bağlı Slav Kavimleri Araştırma Enstitüsü'nün serbest dersleri olarak Türk-Tatar kavimleriyle Orta Asya tarihi okutturmuştur. Bir süre sonra Maarif Vekili Hamdullah Suphi (Tanrıöver) tarafından Türkiye'ye davet edilmiştir (1925). Önce Telif ve Tercüme Heyeti üyeliğine, sonra yeni açılan Ankara Adliye Hukuk Mektebi'ne profesör tayin edilmiştir. Aynı zamanda Türk Ocakları Hars Heyeti üyesidir. Adliye Hukuk Mektebi daha sonra Hukuk Fakültesi olunca uzun yıllar burada umumi hukuk tarihi, Türk hukuk tarihi ve hukuk felsefesi dersleri okutturmuştur. Türk Ocakları'nın 1930 yılı kurultayında yalnız tarihle uğraşacak bir tarih encümeni veya tarih akademisi kurulması gereği hakkındaki bir konuşması üzerine, Afet İnan'ın bu görüşü desteklemesiyle bugünkü Türk Tarih Kurumu'nun temeli atılmıştır.

1930-1934'te Şebinkarahisar, 1934-1938'de Giresun milletvekilliği yapmıştır. 1939'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarih profesörlüğüne, 1941'de

tarafından denetlenir. Meşrutiyet yönetiminin temel özellikleri şunlardır: Hükümdarın yetkilerinin anayasa ile sınırlandırılması, Halk oyuyla seçilen meclisin varlığı, Meclisin yasama ve denetim yetkilerine sahip olması, Yargı bağımsızlığı, Temel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması.

⁶ **Bolşevikler**, Marksist ideolojiyi benimseyerek, proletaryanın (işçi sınıfının) öncülüğünde bir devrim gerçekleştirmeyi ve kapitalist sistemi yıkarak sosyalist bir toplum kurmayı amaçlamışlardır.

Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi hukuk tarihi ve felsefesi profesörlüğüne, 1944'te de Ankara'dan naklen İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi hukuk tarihi ve felsefesi ordinaryüs profesörlüğüne getirilmiştir. Türkiye adına Avrupa Konseyi çalışmalarına katılmıştır. Türkiye'de Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu'nun kurulmasında önemli görevler üstelenen Maksudi; Türkiye'de hukuk eğitiminin gelişmesine, verdiği eserlerle büyük yararlılıkta bulunmuştur. 1950'de Demokrat Parti'den Ankara milletvekili seçilmiştir. 1954'ten sonra kendini tekrar ilmî çalışmalara vermiştir. 20 Şubat 1957'de İstanbul'da vefat etmiştir (Arsal, 2022).

Sadri Maksudi, Türk tarihinin muharebeler tarihi olarak değil sosyolojik açıdan incelenmesi gerektiğini savunmuştur.

Düşünürün Etkilendiği İsimler

Sadri Maksudi; köy ilk okulunu bitirdikten sonra Allamiye Medresesi'ne girmiştir. Rus baskısını oldukça fazla hissettiği devre, bu devredir. Sadri Maksudî, Rusça öğrenmenin gerekliliğini fark ederek Rusça öğrenmeye niyet etmiştir (Taymas, 1959: 19-20). Ağabeyi Hadî ile birlikte Türkçülük düşüncesinin ileri gelenlerinden Tercüman gazetesi kurucusu İsmail Gaspıralı'nın daveti üzerine Kırım Zincirli Medreseye gitmişlerdir. Gaspıralı İsmail Bey'in Sadri Bey üzerindeki etkisi büyüktür. Türklük şuurunu ona Gaspıralı aşılmuştur. Turancılık fikri ondan gelmektedir. Bu tesiri somutlaştıran ifade ise Sadri Maksudi'nin "Benim manevi babam İsmail Gaspıralıdır" sözüdür (Ayda, 1991: 20). Eğitim hayatı için İstanbul'a yönelen Arsal'ı Gaspıralı Paris'e yönlendirmiş; Gaspıralı'nın etkisiyle 1901 yılında Sadri Maksudi Paris'e giderek Sorbonne'da hukuk okumaya karar vermiştir. Ancak din muafiyetini halletmek için bir sene Fransızca ve Latince öğrenmiştir. Paris'te fakülte dışında pek çok ilmî enstitü ve cemiyete devam etmiştir. Örneğin Ecole des Hautes Etudes Sociales ve Collège de France gibi köklü ihtisas mektebi bunlardan birisidir. Burada Durkheim'ın derslerini takip etmiştir. Ayrıca Kazan'da bulunan bazı Türk düşünürler de Sadri Maksudi Arsal ile yakından ilgilenmişlerdir. Ahmet Rıza Bey, Abdullah Cevdet, Yahya Kemal, Yusuf Akçuraoğlu, Ferit Tek bu isimlerden bazılarıdır. Özellikle Yusuf Akçuraoğlu ile hem ilmî hem de ülküsel bir yakınlık oluşturmuşlardır (Önder, 2022: 188-189).

Arsal'a Dair Yapılmış Bilimsel Çalışmalar

Sadri Maksudi Arsal'ın gerek eserleri gerekse hayatıyla ilgili yapılan bilimsel çalışmalar bulunmaktadır. Bu başlık altında erişilen çalışmaların künyelerine ve çalışmaların konularına kısaca yer verilmiştir.

Ayda, Adile (1991). *Sadri Maksudi Arsal Hayat Hikayesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara. Sadri Maksudi Arsal'ın büyük kızı Adile Ayda'nın babası hakkındaki çok kapsamlı bilgiler içeren kitabıdır. Yazar; babasının yaşamını tarafsız yazabilmek amacıyla eseri kaleme alırken farklı kişilerin sunduğu kaynaklardan yararlanmış. Adile Ayda'nın Sadri Maksudi Arsal'ın hayat hikâyesini anlattığı bu kitapta, büyük bir Türk milliyetçisi ve bilge adamın siyasi mücadelelerini ve bilimsel çalışmaları yer almaktadır. Ayda'ya göre; Sadri Maksudi, bir tarihçi, hukukçu, sosyolog, dil bilimci, siyaset bilimcidir; disiplinler

arası bir bilim adamıdır. Aynı zamanda bir devlet adamı ve siyasi liderdir. Bütün bilimsel arayışlarında temel değeri Türk milliyetçiliği olmuştur. Ondaki milliyetçilik duygusunu tetikleyen ve besleyen, batılı ülkelerin Türkleri hor görüp, kendilerini üstün milletler olarak görmeleridir. Kimi Avrupa ülkesinde karşılaştığı bu tür davranışlara isyan eden Sadri Maksudi, yaşamı boyunca kadim Türk tarihini araştırmış, araştırmalarını kaleme aldığı bilimsel eserleri ile güçlü bir ses oluşturmuştur. Sadri Maksudi'nin yaşamı tarihin olayların etkisinde gelişmiştir. Bu açıdan, yaşamının ve eserlerinin değerlendirilmesinde o tarihlerdeki siyasi koşullar önemlidir. Diğer taraftan Sadri Maksudi, Rusya'da İmparatorluk döneminde Kazan Türklerine muhtariyet verilmesi yolundaki çabaları ve Ankara'da Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde dil, tarih ve hukuk alanlarındaki inkılaplara katkılarıyla, kendisi de tarihin akışına bizzat yön vermiş önemli bir fikir adamıdır (Ayda, 1991: 9). Dolayısıyla Arsal'ın büyük kızı tarafından kaleme alınan biyografisi onun fikir dünyasını şekillendiren olayların doğru bir şekilde öğrenilmesine kaynaklık etmektedir. Arsal ile ilgili yapılan çalışmalardan bir diğeri; Pultar, Gönül (2017). "Dedem Sadri Maksudi Arsal (1878-1957)", *İÜHFİM - Ord. Prof. Sadri Maksudi Arsal'a Armağan Özel Sayısı, cilt LXXV, s. 43-74*. Künyesiyle kaleme alınan değerlendirme yazısıdır. Bu yazı Ord. Prof. Sadri Maksudi Arsal'ın ölümünün altmışıncı yılına gelirken, torunlarından biri tarafından kaleme alınmış, yaşamı ve yaptıkları konusunda yazılmıştır. Yaşamının ana hatları iki ayrı bölümde aktarılmaktadır. Türkiye'de pek bilinmediği için, ülkeye gelmeden önceki dönemini içeren ilk bölüm daha kapsamlıdır. Ankara'da Hukuk Fakültesi öğretim üyeliği ve dersine Atatürk'ün gelişi, daha sonra İstanbul Hukuk Fakültesi'nde öğretim üyeliği, Türk hukuk tarihi bilim dalını kuruşu, Çankaya sofrasının müdavimliği, dil reformuna, Türk Tarih Kurumu'nun kuruluşuna ve *Türk Tarihinin Ana Hatları'nı* yazılışına katkıları, üç dönem milletvekilliği ve Avrupa Konseyi nezdinde Türkiye temsilciliği ile kaleme aldığı çeşitli eserler ikinci bölümde yer almaktadır. Makalenin sonundaki "ek"te ise, okurun Sadri Maksudi'nin nasıl bir çevrede dünyaya geldiğini anlayabilmesi için, doğduğu toprakların çok kısa bir tarihçesi verilmektedir (Pultar, 1957: 43). Ükten, Yağmur Derin (2021). "Sadri Maksudi Arsal ve Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Genç Kalemler Tarih Araştırmaları Dergisi, Cilt 7, Sayı 8, s. 156-159*. Künyeli çalışmada ise Ükten; Arsal'ın eserinin sosyolojik analizi üzerine odaklanmış ve milliyet duygusunun toplumsal dinamiklerini incelemiştir. Son olarak Önder, Hakan Tunahan (2022). "Ord. Prof. Sadri Maksudi Arsal'ın Entelektüel Biyografisi". *ÇÜHAD, (2), 186-197*. Arsal'a dair yapılan biyografik bir çalışmadır. Önder; Arsal'ın biyografik çalışmasını yaparak entelektüel biyografisi ve fikri gelişimini ortaya koymaya çalışmış aynı zamanda eski hukuk kurum ve kuruluşlarımızla inkılap sonrası kurum ve kuruluşlarımızın arasındaki farkları ortaya koymayı amaçlamıştır (Önder, 2022: 186).

2. Arsal'da "Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları"

Sadri Maksudi Arsal'ın *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları* eseri; milli bilincin ve milli duygunun bir ulusu nasıl ayakta tutabildiğini, o ulusun asimile olmasını nasıl

önleyebileceğini ve emperyalist zihniyete karşı nasıl direnebileceğini örnekleriyle göstermesi açısından önem taşımaktadır. Arsal kitabında milliyetçilik konusunu sadece duygusal bir heyecandan ibaret görmemiş, bu konudaki kavram karmaşasını gidermek amacıyla kavrama ilişkin kendi zihniyet dünyasını yansıtan bir tanımlama yapmıştır. Arsal'a göre milliyetçilik; bir bireyin mensubu olduğu millete beslediği bağlılık duygusu ve şuurunu ifade etmektedir (Arsal, 2022: 74). Arsal; milliyetçilik olgusunu aidiyet üzerinden ifade etmiştir.

İrk Meselesi

İrkların tasnif edilmesine değinen ve süreç içerisinde bu tasnifin şekillenmesine değinen Arsal; geçmişte yapılan *ırk tasniflerini* ve *antropolojik* ve *etnolojik* olarak yani tüm eski ve yeni toplumların kültürlerini biyolojik ve fiziksel özelliklerini inceleyerek ırk kavramına açıklık getirmiştir. İrk meselesinde dikkatleri çektiği önemli konulardan birisi dünyada bireylerin aynı somatik⁷ özelliğe sahip olan bir milletin olamayacağıdır.

Maksudi, cilt rengini ırk ayrımı için yeterli ve gerekli bir kıstas unsuru görmeyen Maksudi, kafataslarına göre yapılan ırk ayrımına da değinmiş, Avrupalıların da mensubu oldukları uzun kafataslı insan grubunun kısa kafataslı insan grubuna üstün olduğu görüşünü kabul etmemiştir. Nitekim uzun kafataslı olmanın Afrikalı siyahi kavimlere mahsus bir özellik olduğu anlaşılınca Avrupalılar uzun kafataslı ırkın üstün ırk olduğu iddialarından vaz geçmiştir. Nitekim Maksudi'ye göre tüm dünyada tüm bireylerin aynı somatik özelliklere sahip olan bir millet yoktur. Yani bir milletin tüm fertlerinin aynı fiziksel özellikleri taşıması mümkün değildir. Bununla birlikte "üstün ırk" nazariyenin hiçbir ilmi geçerliliğinin bulunmadığını da dile getirmiştir. Çünkü ortaya atılan üstün ırk teorileri duygusal temele dayanmaktadır. Avrupalı müelliflerin çalışmalarına konu olan üstün ırk toplulukları, bugün beyaz ırkın atası Arya ırkıdır. Arsal, Aryanizm bakış açısını ilmi açıdan değerli bulmamaktadır. Ona göre bu bakış bir takım şoven ırkçı düşünür tarafından icat edilmiştir. Aryanizm, üstün ırk gibi nazariyeleri ilmi temelden yoksun olarak değerlendiren Sadri Maksudi; ırk meselesini etnolojik açıdan ele almıştır. O ırk konusunu; birbirine yakın dilleri konuşan, ortak ruhi özellikleri taşıyan milletlerin tamamı şeklinde açıklamıştır. Türk ırkını ise açıklarken "geçmişte ve günümüzde Türk lehçelerinden birini konuşan örf ve adetleri ruhi temayülleri bakımından birbirine benzeyen kavimlerin mecmuudur" olarak bahsetmiştir. Arsal; millet ve ırk kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Millet; aynı dili konuşan, aynı karaktere, yapıya, tarihe, milli hedefe ve amaca sahip olan küttedir (Arsal, 2022: 31-41).

İrk ve milletlerin denkliliği/birbirine eşit olup olmadığı konusunu tartışan Arsal; bu konuda Avrupa'da ırk eşitliği/denkliliği olduğunu eserinde de savunan Fransız yazar Gobineau'nun "Beşerî İrkların Müsavatsızlığı Hakkında Deneme" adlı kitabını

⁷ **Somatik den kastedilen** insanın gövdesine Taalluk eden Demektir. Yani; Beyaz tenli, sarı saçlı, mavi gözlü ırktan sayılan milletlerin içinde çok defa esmer insana zümre de bulunanların içinde de mavi gözlü, sarışın fertlere rastlanabilir.

örnek göstererek eleştirmiştir. Nitekim Gobineau'nun "İnsan Irklarının Eşitsizliği" adlı çalışması incelendiğinde; Gobineau'nun toplumların asli faktörünün "ırk" olduğunu ve 3 temel insan ırkı olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar; üstün zekâ, ahlak, irade ve diğer tüm olumlu kalıtsal özelliklere sahip olduğunu iddia ettiği Beyaz ırk (Caucasian), Sarı ırk (Mongoloid) ve tutkusuz, anarşist, bencil ve yırtıcı olan siyah ırk (Negroid) ki bu ırka sahip olanlar dar bir düşünce çemberinden hiçbir zaman kurtulamayacaklardır (Şenel, 1993). Gobineau; Batı'nın dünya üzerindeki etkisini ve gücünü beyazların üstünlüğü ile açıklamaya çalışmış ve tarihin motorunu ırk ile temellendirmiştir. Ona göre; uygarlıklar kendilerine hayat veren kalıtsal niteliklerinin ırk karışımı sonucunda bozulması nedeniyle yıkılmışlardır (De Fontette, 1991). Gobineau her ne kadar en yüksek ırkı Cermenler olarak ifade etmiş olsa da Arsal Gobineau'ya karşı olarak yüksek ırk konusunun ilmi ve sosyolojik bir temele dayalı olmadığını ifade etmiştir.

Milliet ve Milliyet

Tarihsel süreç boyunca soylar arasında hayatta kalmak amacıyla yaşanan rekabet ve mücadele; bireyleri mensup oldukları soylara daha fazla aidiyet hissetmesine ve bağlanmasına yol açmıştır. Bu bağlılık *milliyetçilik* duygusunun temelini oluşturur. Arsal için bir topluluğun *millet* olabilmesi için **dil**, **din** ve **tarih birliği** gibi şartları taşıması gerekmektedir (Arsal, 2022: 80).

Milliet ve milliyet kavramlarının biyolojik temellerini inceleyen ve insan topluluklarının kaynağının aile olduğunu⁸ ifade eden Arsal'a göre; aileler çoğalarak soylar oluşmuş, soylar farklı coğrafyalara yayılmış ve bu yayılımla birbirini tanıyamaz hale gelmiştir. Süreç içerisinde başlayan mücadeleler, mücadelelerin beraberinde getirdiği yakın sahalarda bulunan soyların birleşme refleksi kabileleri oluşturmuştur. Her ne kadar kabilelerin oluşması mücadeleleri azaltmış olsa da kabileler arası ittihatların olması ile mücadeleler yeniden yaşanmaya başlamıştır. Bu durum ise merkezi bir hakimiyet ihtiyacını ortaya çıkarmış ve devlet aygıtının oluşmasına yol açmıştır. Arsal; devlet oluş(tur) ma refleksinin altında yatan sebeplerden bahsederken; kabilelerin başka kabileler ile mücadelelerinin özünde aynı zümre içinde yaşayan fertler arasında insanın ruhunda var olan toplumsal olarak bir tarafa eğilme, dayanışma, merhamet, yardım etme duyguları, karşılıklı bağlılık ve sadakat hislerine bağlamıştır. Fertlerin aidiyet hissettiği gruba sadakatinin önemini üzerinde duran Arsal, milliyet duygusunun özünü ise **sadakat** ile açıklamıştır (Ükten, 2021: 158). Arsal'ın toplum ilişkilerine yaklaşımı onun topluma Durkheimvari bir bakışının olduğunu da göstermektedir. Nitekim eserinde Durkheim'in millet ve milliyet konularını tasvirinden de bahsetmiştir. Durkheim'e göre millet, aynı kanunlar altında ayrı bir devlet olarak yaşamak arzu ve iradesini besleyen fertlerden oluşan bir beşerî zümredir. Arsal'ın millet tanımı Ziya Gökalp⁹ de

⁸ Aileyi oluşturan en önemli husus değerlerdir. Türk toplumunda aile değerleri konusunda ileri okumalar için bkz. Güngör, 2015.

⁹ Gökalp'e göre millet, ortak bir dil, tarih, kültür ve medeniyet bilincine sahip bireylerin oluşturduğu bir topluluktur. Bu topluluk, aynı zamanda ortak bir gelecek idealine de sahiptir

olmak üzere diğer bazı Türkçüler gibi Durkheim'a yakındır. Fransa'da olduğu yıllarda Durkheim'ın derslerini takip etmiştir. Bu etki sosyoloji anlayışında görülür (Arsal, 2022: 131).

Millet Teşekkülünün Çeşitli Veçheleri

Arsal için büyük liderlerin devletin kurulmasında ve milli bilincin gelişmesinde büyük etkisi vardır. Devlet içerisinde zümrelerin birbirine benzemesi ise *taklit kanunu* adı verilen sosyolojik olay ile açıklanabilir. Arsal; devlet içerisinde beraber yaşayan bireyler arasında aynı lehçenin, örfün, düşüncenin yayılması sosyolojik bir kanun olan taklit kanununa bağlamıştır. Yani Arsal için millet oluşumunda etkisi olan önemli unsurlardan ikisi; önemli şahsiyetler (şair, edip, alim, düşünürler, yenilik getiren kişiler vd.) ve taklit kanununun rolüdür. Millet olabilmek için; kavimlerin bir devlet idaresi altına alınması gerekmektedir. Bununla birlikte millet özelliğini kazanabilmek için gerekli olan bazı şartlar bulunmaktadır. Bu şartlar şu şekilde sıralanmıştır;

- 1) Aynı hâkimiyete, aynı hukuka tabiilik
- 2) Kalabalık nüfus
- 3) Saha birliği
- 4) Aynı sahada uzun istiklal devri
- 5) Lisan birliği
- 6) Örf ve adetlerin birleşmesi
- 7) Dini inançlar
- 8) **Milli seciyenin** yaratılması
- 9) Irki maya.

Arsal **Milli seciye**¹⁰yi bütün milleti oluşturan fertleri kapsayan genel ve ortak düşünce olarak açıklamış, milli seciyenin belirli sahalarda aynı şekilde düşünme, belirli durumlarda aynı şekilde hareket etme, belirli olaylarda aynı şekilde hissetme, aynı reflekse sahip olma, belirli şeylere aynı şekilde kıymet verme temayüllerinde görüldüğünü belirtmiştir (Arsal, 2022: 96- 116). Arsal'ın milli seciye olarak ifade ettiği kavram Durkheim'ın *Kollektif Şuur* kavramıyla benzerlik taşımaktadır. Durkheim bu kavramı; "bir toplumun ortalama üyelerinde yaygın biçimde rastlanan inanç ve duygular toplamı şeklinde tanımlamıştır (Marshall, 1999: 420).

Milliyet Esasını İnkâr Eden Bir Cereyan: "Kozmopolitlik"

Sadri Maksudî'nin incelediği konulardan birisi de milliyet esasını inkâr eden bir olgu olan **kozmpolitlik**¹¹ tir. Kozmopolitliğin Avrupa'da iki farklı açıklaması bulunmaktadır. İlki bir bireyin kendi milletine bağlı olmasına rağmen diğerlerine de sempati duymasıdır. Diğerisi ise millet, milliyet esaslarına karşılık manasındadır.

¹⁰ Bir toplumun, bir milletin ahlakını, karakterini, ruhî ve manevî özelliklerini ifade eder.

¹¹ Bir kişi ya da yerin ulusal niteliklerini yitirerek, evrensel bir anlayışın etkisi altında olması durumuna denmektedir. Milliyetçilik, vatanseverlik gibi kavramlar anlamını yitirir. Kozmopolit', 'dünya yurttaşlığı' ya da 'evren yurttaşlığı' gibi anlamlara gelir.

Arsal'a göre; Marksist ve komünistler kozmopolittir. Kozmopolitliğin sosyolojik açıdan yanlışlığını ifade eden Arsal bu kavramı milliyet aleyhtarlığı, milliyet duygusunu hor gör görme anlamında kullanmıştır. Ona göre kozmopolit kelimesi milliyetlik aleyhtarı olan, milliyet duygusunu hor gören ve bu duygunun aslında zararlı olduğunu ifade eden anlamlarda kullanılmaktadır (Arsal, 2022: 135-149). Arsal'a göre; Kozmopolitlerin milliyet aleyhinde ileri sürdükleri iddia şudur: "Kabileler bir devlet içinde birleşerek, uzun zaman beraber yaşama sonucunda kabilecilik duygusunu nasıl unutmışlarsa, milletler yaratmışlar ise, bugünkü milletler de cihanşümül bir *beşerî devlet* içinde milliyetlerini unutarak, milliyetsiz bir *beşerî kütle* haline gelebilirler. Ancak Arsal bu yaklaşımı eleştirmiştir. Ona göre; toplumların milliyet duygusunu unutarak veya bu duyguyu bırakarak milliyetsiz *beşerî* bir kütle haline gelmesi imkânsızdır. Bu yanlış bir beklentidir (Arsal, 2022: 150-151).

Tarihte ve Günümüzde Milliyet Duygusu

Bireyin milleti ne olursa olsun kendi mensubu olduğu milleti diğer milletlerden üstün görme eğitiminde olmasını *şovenizm* olarak tanımlayan Arsal; emperyalizmi *tahakküm psikozuna* benzetmiştir. Bu psikoza sahip olan kişiler ise; başka millete mensup olan kişileri kendilerinden aşağı görerek onlara hâkim olma amacıyla olmaktadır (Arsal, 2022: 176-179). İnsanlık tarihinin temel dinamiğinin milliyet duygusu olduğunu ifade eden Arsal; Milattan 17 asır önce Mısır'ı istila eden Hyksos kavmi ve Thebes firavunları arasındaki mücadelesini ve Hyksos hâkimiyetinin sona erdirilmesini milliyet duygusu ile açıklamıştır. Aynı şekilde Mezopotamya bölgesine yerleşen Sümerlerle; onlardan çok sonra bölgeye gelen Sami kavimlerden Akadlar arasındaki mücadeleyi de milliyet hissi bağlamında ele almıştır. Dil, kültür ve milli ruh açısından birbirinde farklı olan bu iki ırkı mücadeleye sürükleyen unsur milliyet bilinci ve duygusu yani Sümerlilik ve Samiliktir. Burada ekonomik açıdan bir menfaat düşünülmemiştir. Çünkü iktisadi menfaat açısından Irak bölgesi her ikisine yetecek kadar bolluk, refah ve bereketlidir. Söz konusu tarihte Sümerler ve Akadların mücadelesinin temel motivasyonu milli his ve tahakküm altında yaşamayı kabul etmemektir. Yani milliyet duygusudur. 19. Ve 20. Asırlara gelindiğinde ise yeniden bu duyguda canlanmalar yaşanmaktadır. Milli birliğini kaybeden milletler, milliyet duygusu sayesinde birlik sağlama ve canlanma evresine geçmeye başlamışlardır (Arsal, 2022: 211-214). Eski tarihlerini ve eski devirlere ait kültür eserlerini unutan milletler milliyet şuurunu da yavaş yavaş kaybetmektedir. Milliyet özelliğini kaybederek asimile oldukları düşünülen Fin ve Çek milletleri ise eski kültür eserlerinden destek alarak tekrar canlanıp ayağa kalkmaya başlamışlardır. Dolayısıyla milli uyanışta milli/kültürel eserlerin yeri oldukça önemlidir. Örneğin Çekler 1920 yılında Almanlara yenildiklerinde aydınlarının ve asillerinin büyük çoğunluğu yok edilerek eserleri imha edilmiştir. Çek dilinde eder üretilmesi ise yasaklanmıştır. Çek dilinin resmi dil olarak kullanılmasının ve öğretilmesinin önüne geçilmiş, Almanca resmi dil olarak kullanılmaya başlanmıştır. Çeklerin

Almanlaşmaya zorlanması için dilin yasaklanması, bir millete uygulanan kültür emperyalizmi o milletin tamamen asimile edilebileceği anlamına gelmemektedir. Nitekim Arsal'a göre; bir ulus sonradan başka bir milletin egemenliğine girse bile; bir bölgede yeterli nüfusa sahipse bu biyolojik ve sosyolojik kanun gereğince asla kimliğini kaybetmez. Bu sosyolojik kanun gereğince 19. Yüzyılda Çek milleti yeniden milli bir uyanış sağlamıştır. Bir dönem kültür emperyalizmine uğramış olsalar da kendi dillerini yeniden öğrenmeye ve kullanmaya başlamışlardır. İçlerinde yeşeren Çek olma şuuru, bugünkü Çekoslovakya'yı meydana getirmiştir (Arsal, 2021: 215- 221)

Zamanımızda Milliyet Esası ve Milliyetçilik

Zamanımızda milliyetçilik nasıl olmalıdır? Arsal için yüksek hedeflere ulaşmanın tek yolu rasyonel düşünce ve prensiplere dayanan bir milliyet ve milliyetçilik düşüncesidir. İnsanlığın toplumsal alanda gelişmesi ve ilerlemesi için; dini, felsefi ve milli görüşlerinin hurafelerden, tahakküm ve bağınazlıklardan kurtulması gerekmektedir. Bu ise ancak toplum hayatının rasyonelleşmesi ile mümkün olacaktır. Din alanında yaşanacak olan rasyonelleşme milliyetçilik alanında da kendini gösterecektir. Arsal'a göre; şovenizm başka milletlerden nefreti ve ayrılmayı gerektirmemektedir. Bugün kültürlü bir milletlerin sahip olması gereken özellikleri şu şekilde ifade edilebilir; rasyonel yani akla ve mantığa uygun, kan tahlili, kafatası şekline dayalı değil; sosyoloji ve psikoloji temelli millete aidiyet ve bağlılık hissi üzerine temellenen, liberal, gelişme kabiliyeti açısından tüm milletleri eşit gören ve üstün ırk/millet nazariyesini kabul etmeyen, demokratik, barışçıl, idealist ve iyimser, diğer milletler ile iş birliği yapmaya gönüllü, milli şuur ve duyguya sahip olmakla beraber şovenizmden uzak olan kişilerdir (Arsal, 2022: 246-248).

Milliyet duygusunun temeli oluşturanlar; tarihsel süreçte yaşanan milli gurur ve hatıralar, millet olarak yaşanan tecrübeler, ana dile duyulan sevgi, örf ve geleneklere bağlılık, kültürle şekillenen hayat görüşü, millete hizmeti olan kahramanlarla övünmek gibi manevi hazinelere sahip olmaktır. Milli his sadece bireye ait olmayıp aynı zamanda millete de ait olan bir duygudur. Nasıl ki ruhsuz bir vücut ölü olarak kabul ediliyorsa; milli duygu ve hissini kaybetmiş bir millet de bağımsızlığını kaybetmeye adaydır. Çünkü milli his ve duygusunu kaybetmiş bir ruhsuz kütle, başka bir devlet tarafından kolayca boyunduruk altına alınabilir. Bir milletin canlılık alameti; milli şuuru, milliyet duygusu ve milliyetçilik düşüncesidir.

Sonuç olarak; Sadri Maksudi Arsal "Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları" adlı eserinde milliyet kavramını oluşturan dil, kültür ve birlik şuurunu kazandırmaya çalışarak; milli benliğine sahip olmayan bir ulusun yok olmaya ve başka devletlerin boyunduruğu altına girmeye mahkûm olacağına vurgusunu yenilemiştir. Arsal; yıllarca Rus esareti altında çeşitli asimilasyon politikalarına maruz kalmış, mensubu olduğu Kazan Türklerinin, milli duygularıyla ayakta kaldığını bu anlamda da göstermektedir. Arsal; siyasi kıskacıta sıkışan *milliyetçilik* kavramını bu çerçeveden çıkararak meseleye sosyolojik, psikolojik ve tarihi bir derinlik kazandırmak istemiştir.

3. Milliyetçilik Duygusunun Sosyolojik Esasları ve Din İlişki

Milliyetçilik ve din olgusu genellikle birbirine ters düşmeyen, birbiriyle etkileşim içerisinde olan kavramlardır. Milliyetçilikte var olan sosyal ve kültürel kimlik; bireylerin başkalarına göre farklılığını, kendilerini diğerlerine göre konumlandırmalarını sağlarken din de buna benzer bir şekilde sosyal grupların oluşmasına imkân tanıyarak sosyal düzenin sağlanmasında metaforlar üretmektedir (Kip, 2020: 208). Arsal için din; milletin oluşmasının gerekli şartlarından birisidir. Ortak inançlar bu oluşumda önemli bir yere sahiptir. İnsanlık tarihi incelendiğinde dinsiz bir millet görülmemiştir. Ancak Arsal'a göre milletlerin hayatında milli dilin oluşumu ile dini inançların oluşumu arasındaki farka dikkat edilmesi gerekmektedir: Milli dil milli bir üründür yani bir milletle beraber oluşur. Dini akideler ise milli mahsul olmayabilir.

Allah'ın mahiyeti, insanın ve alemin kaynağı ve yaratılışı ve insanların yerine getirmeleri gereken görevler vd. hakkındaki inançlar, yani dinler bir millettten diğer millete kolayca geçmektedir. Yani milli dil gibi milli din olmayıp bir millete ait olmamaktadır. Milli dine, yani kendi milleti içinde ortaya çıkmış bir peygamber tarafından neşr olunan dine sahip milletler çok azdır. Totemizm denilen bir iptidai din Avustralya ve Amerika'nın birçok yerli kavimleri arasında yayılmıştır. İslamiyet'ten evvelki Türklerin eski dini olan Şamanizm de Asya'nın birçok kavimleri tarafından kabul edilmiş bir dindir. Ancak bir millete kattığı değer bakımından ister milli olsun ister başka millettten alınmış olsun, din milliyetin bir unsurudur. Fransız milletinin oluşumunda Katoliklik, bugünkü Türk milletinin ve milliyetinin oluşumunda ise İslamiyet önemli birer unsurdur (Arsal, 2022: 85-87).

Sonuç

Sadri Maksudi Arsal Kazan Türkleri arasında yetişmiş, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında Türk milliyetçiliği ve Türklük bilincinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Rusya'da Türk-Tatar milliyetçi hareketinin öncülerinden birisidir. Özellikle Atatürk devrimlerine vermiş olduğu destek, Türk kültürünün yaygınlaştırılması ve canlandırılması düşüncesiyle Türkiye'nin ulus inşası sürecinde önemli rolü olmuştur.

Dil, kültür ve ortak geçmiş unsurlarının millet ve milliyet duygularının oluşumuna etkilerini vurgulayan Arsal için ayrıca eğitim milliyet bilincini geliştiren bir diğer önemli faktördür. *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları* eserinde milli benliğini yitirmeyen bir ulusun yok olmayacağı bilincini aşlamayı amaçlamıştır. Bu amaç, onun uzun süre Rus baskı, asimilasyon ve kültür emperyalizmine maruz kalmasının bir ürünüdür. Arsal yıllarca çeşitli asimilasyon politikalarına maruz kalmış, yaşadığı Kazan bölgesinde dil, kültür ve beraber yaşam refleksi ile bu politikalarla mücadele etmiştir. Eserinde de yeni neslin milliyet duygusu bilinciyle hareket etmesi gerektiğini sunmuş, milliyet kavramını siyasi kiskançtan kurtarmaya; sosyolojik, psikolojik ve tarihi perspektiften açıklamaya gayret etmiştir.

Sadri Maksudi, kitabın başında sorduğu "Millet ve milliyet nedir? Milliyetçilik ile beşeriyetçilik arasındaki ilişki nedir?" gibi birçok sorunun cevabını kitabında bölümler

halinde vermeye çalışmıştır. Sadri Maksudi'nin bu sorulara verdiği cevaplar bireysel yaşamından daha çok bilimsel araştırmalara ve tarihsel olaylara dayanmaktadır.

Kaynakça

- Arsal, Sadri Maksudi. Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları. 6. bs. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2022.
- Ayda, Aybars. Sadri Maksudi Arsal: Hayat Hikayesi. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.
- De Fontette, Françoise. Irkçılık. Çev. Haldun Karyol. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Gökalp, Ziya. Makaleler VII. Haz. M. Akif Çay. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Heywood, Andrew. Siyasi İdeolojiler. Çev. Levent Köker. Ankara: BB101 Yayınları, 2019.
- Güngör, Özcan. "Aile Değerleri." Çalışan Gençlik ve Değerler, ed. Özcan Güngör, 262-294. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Kip, Ayşegül. "Milliyetçilik ve Din." Sosyolojik Açından Din ve Siyaset El Kitabı, ed. Özcan Güngör, 195-211. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Kirman, Mehmet Ali. Din Sosyolojisi Sözlüğü. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Marshall, Gordon. Sosyoloji Sözlüğü. Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Önder, H. Taner. "Ord. Prof. Sadri Maksudî Arsal'ın Entelektüel Biyografisi." ÇÜHAD, 2 (2022): 186-197.
- Pultar, Gönül. "Dedem Sadri Maksudi Arsal (1878-1957)." İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası- Ord. Prof. Sadri Maksudi Arsal'a Armağan Özel Sayısı 75 (2017): 43-74.
- Şenel, Abdülkadir. Irk ve Irkçılık Düşüncesi. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1993.
- Taymas, Abdürreşid İbrahim. Kazanlı Türk Meşhurlarından İki Maksudiler. İstanbul: Sıralar Matbaası, 1959.
- Ükten, Yasemin Duygu. "Sadri Maksudi Arsal ve Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme." Genç Kalemler Tarih Araştırmaları Dergisi 7, no. 8 (2021): 156-159.
- Üstel, Füsun ve Ahmet Vefa Turhan. "Sadri Maksudi'nin Yayınlanmamış Bir Eseri: Turquisme." İstanbul Hukuk Mecmuası 75 (2017): 213-218.
- Zenkovsky, Serge A. Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık. Çev. İzzet Kandemir. İstanbul: Dede Korkut Yayınları, 1971.

REMZİ OĞUZ ARIK - ANADOLUCULUK¹

Giriş

Dünya'da Fransız İhtilali sonrasında görünür olan Milliyetçilik ideolojisi içerisinde çeşitli milletleri barındıran Osmanlı İmparatorluğu üzerinde yıkıcı etkilere sebep olmuş bu sebeple aydınlar ülkeyi korumak adına çeşitli fikir akımları geliştirmişlerdir (Zengin, 2019, 47-48). Toprak bütünlüğünü ve bağımsızlığı korumak için ortaya çıkan Osmanlılık ve İslamcılık akımları yetersiz kalınca Türkiye'de çeşitli milliyetçilik akımları görünür olmaya başlamıştır (Kakışım, 2018, 221). Türkiye'de milliyetçilik ideolojisi, 20. yüzyılın başlarından itibaren çeşitli düşünce akımları ve siyasi gelişmeler çerçevesinde şekillenerek toplumun her katmanında etkisini göstermiştir. Anadolu milliyetçilik anlayışının ilk ortaya çıkışına bakıldığı zaman Cumhuriyetin kuruluş yıllarında görünürlük kazandığı göze çarpmaktadır. 1921 yılında yayınlanan Dergâh Dergisi Anadolu fikrinin temellerini oluşturmuştur (Umur, 2016, 234). Ortaya çıktığı bu dönemde Anadolu fikrinin savunucuları Hilmi Ziya Ülken gibi isimler olmuştur. 1925 sonrasında sessizliğe bürünen Anadolu 1930 sonrasında yeniden görünürlük kazanmış bu sefer Remzi Oğuz Arık ve Nurettin Topçu Anadolu fikrinin iki öncüsü olmuştur (Ünüvar, 2018, 57). Türkiye'deki milliyetçilik algısında Ziya Gökalp dönemi sonrasında ortaya çıkan Arık, Gökalp'in fikirlerinde katıldığı ve katılmadığı noktalara değinerek kendi görüşlerini aktarmıştır (Ünüvar, 2018, 65). Anadolucular, Gökalp'in milliyetçiliğinin soyut temeller üzerinde olduğunu ancak kendilerinin Anadolu toprakları ile milliyetçiliklerini somut temeller üzerine inşa ettiğini söylemişlerdir (Bülbül, 2016, 76-77).

Arık'ın hayatı, özellikle Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşanan siyasi ve askeri çalkantılarla şekillenmiş; genç yaşta milliyetçilikle tanışarak bu ideolojiyi benimsemiş ve yaşamı boyunca bu fikirler doğrultusunda eserler vermiştir. Arık'ın milliyetçilik anlayışı, kendine özgü Anadolu fikriyle zenginleşmiş, vatan toprağını sadece bir coğrafi varlık değil, kültürel ve tarihsel bir temel olarak görmüştür. Arık da dâhil olmak üzere tüm Anadolu fikirlerinde köy ve köylünün yeri ayrıdır. Çünkü toprağın ve dolaylı olarak kültürün uzun süreli koruyucuları köylülerdir. Anadolu'nun özü, temeli köylüleri ve kasabalarıdır (Gül, 2006, 109). Değişen şartlarla beraber köylünün hak ettiği değer ve ilgiyi görmediği ancak onların memleketin bel kemiği olduğu düşünülmektedir. Okulların Anadolu'yu en iyi tanıyanların bulunduğu köylerde açılmasıyla Anadolu'da büyük değişimler olacağına inanmışlardır (Atabay, 2003, 518-519). Arık da bu düşünceden dolayı kurduğu siyasi partinin adını Türkiye Köylü Partisi koymuştur. Anadolu milliyetçilik fikirlerini vatan üzerine inşa ederken vatanın da insan, kültür ve tarihten oluştuğunu aktarmışlardır (Çetinsaya, 2005, 438). Gerek ülkenin mevcut durumu gerek söz

¹ Büşra Kara, Din Sosyolojisi Bilim Uzmanı, e-posta: busrakara543@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6172-2072>

konusu göçler gerek tanıştığı Gökalp, Yurdakul, Köprülü ve Adıvar gibi isimler Arık'ın fikir olarak milliyetçiliği benimsemesi üzerinde etkili olmuştur. Arık milliyetçilik fikrini bu isimler üzerinden öğrendiği için başlangıçta onların fikirlerine yatkın olsa da zamanla kendi milliyetçilik fikrini oluşturmuştur.

Remzi Oğuz Arık; arkeoloji, siyaset, eğitim gibi çeşitli alanlarda varlık göstererek fikirlerini yaymaya çalışmış bir düşünürdür. Milliyetçi düşünürlerden olan Arık'ın milliyetçilik algısı kültür üzerinden temellendirilmiş Anadoluçuluk'tur. Bu çalışmada Remzi Oğuz Arık'ın hayatı, eserleri ve fikir dünyası ele alınarak Anadoluçuluk fikri bağlamında milliyetçilik anlayışının temelleri incelenecektir. Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde Arık'ın fikir hayatının oluşmasını sağlayan hayat hikâyesinden ve eserlerinden bahsedilecek daha sonra ise milliyetçilik algısı Anadoluçuluk kavramı üzerinden ele alınacaktır. Çalışmada ele alınan probleme dönük nicel dokümantasyon tekniği kullanılarak konuyla ilgili erişim sağlanabilen basılı ve dijital literatür ile Arık'ın eserlerinden yararlanılmıştır.

1. Remzi Oğuz Arık'ın Sosyo-Biyografisi

Remzi Oğuz Arık, 15 Temmuz 1889 tarihinde Adana'nın Kozan ilçesinde altı çocuklu bir ailenin evladı olarak dünyaya gelmiştir. Arık'ın annesi Zekiye Hanım babası ise Mehmet Ferit Bey'dir. Farsak aşiretine mensup olan Arık'ın babası memur, annesi ise "Hoca" olarak tanımlanan şahsiyetlerdir (Çongur, 1984, 5). Arık ailesi ekonomik olarak iyi durumda bulunan eğitimli bir ailedir ancak Osmanlı'nın yaşadığı zor zamanlar herkes gibi onların da zorluklar yaşamasına neden olmuştur. Okuma öğrendiğinde mahalledekilerin mektuplarını ücret karşılığında yazarak ailesine katkı da bulunmaya çalışmıştır (Ünüvar, 2018, 8-9). İlkokula mahalle mektebinde başlamış ancak annesiyle Selanik'e ablasının yanına gidince orada tamamlamıştır. İlkokulun ardından Yadiğâr-ı Terakki Rüştüyesini de tamamlayarak Ticaret Lisesine kaydolmuş ancak bu dönemde ablasının hayatını kaybetmesi üzerine önce Adana'ya geri dönmüş buradan ise Arnavutluk İşkodra'daki ağabeyinin yanına gitmiştir. Abisinin kendisine karşı olan derin ilgisi ile eğitimine burada devam ederken Balkan Harbi'nin kaybedilmesinin ardından 1913'te İstanbul'a geçmiştir. Eğitimine devam etmek için ilk başta Mercan İdadisine kaydolsa da maddi yetersizlikler sebebiyle daha sonra ücretsiz olan İzmir Sultanisinde yatılı olarak eğitimini tamamlamıştır. 14 yaşında olduğu bu dönemlerde içerisine girdiği ortamlarla milliyetçilik fikrini öğrenmeye ve milliyetçi ideolojinin sembol isimleriyle tanışmaya başlamıştır. Lise eğitimini İzmir'de tamamladıktan sonra ailesinin yanına İstanbul'a geri gelmiş burada Muallim Mektebine kaydolmuştur. Bu dönemde ülkenin yaşadığı zor durumları görerek etkilenen 18 yaşındaki genç Arık, ülkesine faydalı olmak için Batum'a giden gemiye cephede savaşmak için gizlice binmiş ancak gemi hareket etmeden yakalanarak indirilmiştir (Bülbül, 2016, 81-82; Cansız, 2020, 93-98).

1919'da Halide Edib Adıvar'ın ülkede yaşanan sorunları gündeme getirdiği Sultanahmet Meydanı'ndaki konuşmayı dinledikten sonra milli duyguları kabaran Arık, savaşa katılmak için başvuruda bulunmuş ancak talim esnasında yaralandığı

için savaşa katılamamıştır. Hastanede tedavisi devam ederken İstanbul işgal edildiği için işgalciler tarafından kötü bir durumda hastaneden çıkartılmıştır. Tedavisinin ardından Darülfünun Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne başlamış bu dönemde babasını kaybettiği için bir yandan da çeşitli işlerde çalışarak ailesinin geçimini sağlamaya çalışmıştır. Eğitimini tamamladıktan sonra çeşitli yerlerde öğretmenlikler ve müdürlükler yapmıştır. Atatürk ve Yurdakul'un içerisinde bulunduğu bir heyet Arık'ın burada öğretmenlik yaptığı dönemde Adana'ya gelmiş ve Arık burada Atatürk ile tanışma fırsatı bulmuştur. İlk kitabı olan Adana Ticaret Rehberi'ni de Adana'da öğretmenlik yaptığı bu yıllarda yazmıştır (Cansız, 2020, 98-103). Adana'nın ardından yeniden İstanbul'a bu sefer öğretmen olarak dönmüştür. İstanbul'da bulunduğu dönemde devletin yaptığı sınavlarda başarılı olarak 1926 yılında eğitim almak üzere Fransa'ya gitme hakkı kazanmıştır (Ülken, 1954, 81). Fransa'da Sanat Tarihi, Arkeoloji ve Arapça eğitimi almasının yanında Batı'yla tanışma fırsatı yakalamıştır. Fransa'da bulunduğu bu dönemde ülkesi için çalışmaya devam etmiş bu esnada da Nurettin Topçu, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Mümtaz Turhan gibi çok çeşitli isimlerle tanışmıştır. Topçu, burada Arık'ın fikirlerinden etkilenerek daha sonra Anadoluculuk fikrinin savunucularından olmuştur (Güngör, 2023, 128). 1930 yılında yurt dışına eğitim için gönderilen gençleri Paris'e toplayarak burada Türk Talebe Cemiyeti'ni kurmuştur (Bülbül, 2016, 82-83). Gerek orada eğitimine devam ettiği sürede gerek 1931'de ülkeye geri dönerken orada diğer çocukları da Anadolu için çabalamaya davet etmiştir. 1933 yılında ise Türkan Hanımla evlenen Arık iki erkek evlat sahibi olmuştur (Cansız, 2020, 98-103).

Arkeoloji ve sanat tarihi alanlarında yurt dışına gönderilen ilk isim olan Arık, ülkeye döndükten sonra çeşitli kazılarla bu alanlarda önemli ve ilk çalışmaları yaparak üniversitelerde bu alanların kürsülerini kurmuştur. Aynı zamanda arkeolojiyle ilgili yurt dışındaki konferanslarda Türkiye'yi temsil etmiştir. 1934'te Gazi Eğitim Enstitüsünde Sanat Tarihi öğretmenliği yapmıştır (Belen, 2016, 16). 1935 yılında Türk Tarih Kurumu üyesi olan Arık, 1939'da da Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde öğretim üyesi olarak çeşitli derslere girmiş ancak Milli Eğitim Bakanı ile yaşadığı sürtüşmeler sebebiyle 1942 yılında buradaki görevinden ayrılmıştır. 1944 senesinde Türkçülükle ilgili olan olaylarda kendisi gözaltına alınıp bırakılmıştır. 1945 yılında Ankara Etnografya müzesi müdürü 1949'da ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İslam Sanatları Tarihi profesörü olmuştur. Akademik kariyerini bitirerek 1950 senesinde iktidar olan Demokrat Parti'nin Seyhan milletvekili olan Arık, milletvekilliği döneminde halka milliyetçiliği aşlamak için radyolarda "*Türk İnkılabı ve Milliyetçiliğimiz*" isimli konuşmalar yapmıştır. 1952 yılında anlaşmazlıklar sebebiyle Demokrat Parti'deki görevinden ayrılarak Türk kültürünün köklerinin köylerde bulunduğu ve korunduğu düşüncesinden hareketle Türkiye Köylü Partisi'ni kurmuştur. Seçim çalışmaları için gittiği Adana'dan Ankara'ya dönerken 3 Nisan 1954 tarihinde geçirdiği uçak kazası sonucunda 55 yaşında hayatını kaybetmiştir. Naaşı Cebeci Askeri mezarlığında bulunmaktadır. (Ülken, 1954, 81-82; Cansız, 2020, 103-105, 113-114; Bülbül, 2016, 83-84).

1.1. Remzi Oğuz Arık'ın Eserleri

Arık, 1944 yılında gözaltına alındığı dönem dışında milliyetçilik fikrinin filizlendiği günden vefat edene kadar ki süre boyunca daima bir şeyler üretmeye çalışmıştır. Hatta vefat ettiği sene Gurbet dergisinde bir yazı yazmak için anlaşmış ancak daha sayı yayınlanmadan vefat etmiştir (Arık, 1954, 3-4). Bu sebeple Arık'ın kaleme aldığı yazı derginin başına eklenmiş sayı ona ithaf edilerek çıkartılmıştır (Çıkın, 2021, 31). İşkodra'dan abisinin yanından döndükten sonra tanıştığı Yurdakul gibi milliyetçi isimlerin de etkisiyle Turancılık fikrinden etkilenecek ilk yazılarını kaleme almaya başlamış ve 1918 yılında Türk Yurdu dergisinde “*Sancağım*” isimli bir manzume yazmıştır (Ünüvar, 2018, 10). Arık doğduğu zaman ailesi tarafından kendisine yalnızca Remzi adı verilmiş ancak kendisi İstanbul'da ilk yazılarını yazdığı zamanlarda Remzi Oğuz imzasını kullanmıştır (Çıkın, 2021, 24).

Arık'ın bibliyografyasını ilk hazırlayan Karamağaralı'dır. 1954 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde Karamağaralı, Arık'ın eserlerini vermeden bu çalışmada eksiklikler olduğunu eserlerin hepsini bu kadar kısa sürede toplamanın mümkün olmadığını belirterek 17 kitap ve 143 makaleden oluşan bir liste vermiştir (Karamağaralı, 1954, 83). Arık, 1930-1940 yıllarında fazlaca eser kaleme almış ancak bu eserler çoğunlukla tahsil aldığı alan da olan arkeoloji ile ilgili olmuştur. Ancak 1940 sonrasında ağırlıklı olarak fikri dünyasını aktaran yazılar kaleme almıştır. Millet, Dönüm, Çığır, Bizim Türkiye, Türk Sözü, İleri Yurt, Özleyiş gibi çeşitli dergilerde de yazılar yazmıştır. Köy Kadını (1943) ile İdeal ve İdeoloji (1947) kitapları buralarda yazdığı yazıların derlemesinden oluşan ve Arık hayattayken yayımlanan kitaplardır. Arık'ın vefat ettiği zaman yayınlanmış olan kitapları ve pek çok makalesi mevcut olmakla beraber bazı yazıları vefatından sonra kitap haline getirilmiştir. Arık'ın akademik çalışmaları dışında kendi tarafından hazırlanan kitabı bulunmamaktadır. O daha çok dergilerde makaleler kaleme almış bu yazıları başkaları tarafından bir araya getirilerek kitap haline getirilmiştir (Tüfekçioğlu, 2006, 452). *Coğrafyadan Vatana* (1956); *Türk İnkılabı ve Milliyetçiliğimiz* (1958); *Gurbet-İnmeyen Bayrak* (1968); *Türk Gençliğine* (1968); *Milliyetçilik* (1974); *Meseleler* (1974); *Türk Sanatı ve Arkeoloji* (1975) gibi eserler Arık'ın dergilerde yayınlanan makalelerinin bir araya getirilmesi ile oluşturulan kitaplardır (Bülbül, 2016, 83; Ünüvar, 2018, 34-37). Hayattayken yayımladığı son eseri *Truva Kılavuzu ile Türk Milliyetçiliğine Bakış*'tir (Ülken, 1954, 82).

Arık'ın çeşitli dergilerde yayınlanan çok fazla makalesi vardır ve bunların ağırlıklı kısmı eğitim de aldığı arkeolojiyle ilgilidir. Bu sebeple yalnızca bu bölümde ele alınacak milliyetçilik ve Anadoluculuk fikriyle ilgili makalelerinin isimleri zikredilecektir. Konuyla ilgili olan makaleleri ise: *Coğrafyadan Vatana* (Millet 2. sayı, 1942), *İdeal ve İdeoloji* (Millet 12. sayı, 1943), *Bizim Gerçeklerimiz: Milletçilik* (Millet 12. sayı, 1943), *Bizim Gerçeklerimiz: Bizim Milliyetçiliğimiz* (Millet 13. sayı, 1943; Çığır 126. sayı, 1943), *Milliyetçiliğimizin Merhaleleri I-III* (Bizim Türkiye 9.-11. sayılar, 1948), *Türk Gençliğine* (Bizim Türkiye 25. sayı, 1948), *Bizim Türkiye* (Bizim Türkiye 1. sayı, 1950), *Türk Milliyetçiler Derneği* (Mefkûre 23. sayı, 1952) yazılarıdır (Karamağaralı, 1954, 83-87).

1.2. Remzi Oğuz Arık'a Dair Literatür

Remzi Oğuz Arık, Türkiye'de arkeoloji konusunda öncü isim olmasının yanında milliyetçilik ideolojisinin önemli temsilcilerindedir. Bu sebeple Arık ile yapılan çeşitli çalışmalar mevcuttur. Arık ile ilgili olarak erişim sağlanabilen doğrudan Arık'ın adının geçtiği dört adet yüksek lisans tezi; Anadoluçuluk ile ilgili ise on yedi adet yüksek lisans ve doktora tezi mevcuttur. Söz konusu tezler felsefe, edebiyat, tarih, siyaset, sosyoloji gibi çeşitli alanlarda yazılmıştır. Literatürdeki tezler arasında Arık ve sahip olduğu Anadoluçuluk fikrini doğrudan ele alan tezler ise: Çıkın (2021) tarafından kaleme alınan "*Remzi Oğuz Arık'a Göre Jeo-Felsefe Olarak Anadoluçuluk - Coğrafyadan Vatana Adlı Eser Merkezli Bir İnceleme*"; Bülbül (2006) tarafından kaleme alınan "*Remzi Oğuz Arık and Cultural Nationalism in Türkiye*"; Ünüvar (2018) tarafından kaleme alınan "*Remzi Oğuz Arık'ta Bilim, Milliyetçilik ve Köy Tartışmaları*"; Korkmaz (2014) tarafından kaleme alınan "*Erken Cumhuriyet Döneminde Farklı Bir Milliyetçilik Anlayışı Olarak Anadoluçuluk: Tipoloji Ve Kuramlar Bağlamında Bir Değerlendirme*"; Genç (2016) tarafından kaleme alınan "*Milliyetçilik Türü Olarak Anadoluçuluğun Doğuşu*"; Gül (2006) tarafından kaleme alınan "*Nurettin Topçu'da Anadoluçuluk Düşüncesi*"dir. Çıkın, Remzi Oğuz Arık'ın Anadoluçuluk düşüncesini jeo-felsefe açısından inceleyerek Arık'ın "*Coğrafyadan Vatana*" adlı eseri üzerinden değerlendirmektedir. Tez; Anadoluçuluk akımının temel fikirlerini, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesiyle ilişkisini ve Remzi Oğuz Arık'ın bu düşünce üzerindeki etkisini ele almaktadır. Ayrıca, Remzi Oğuz Arık'ın hayatı, eserleri ve özellikle Nurettin Topçu gibi düşünürler üzerindeki etkisi de incelenmektedir (Çıkın, 2021). Bülbül, Remzi Oğuz Arık'ın Anadoluçuluk hareketine olan entelektüel ve siyasi katkılarına odaklanmaktadır. Erken Cumhuriyet döneminde Türk milliyetçiliği bağlamında kültürel milliyetçiliğin, özellikle Arık'ın temsil ettiği fikirlerin Türk ulusal kimliğinin şekillenmesinde nasıl önemli bir rol oynadığını ele almaktadır. Tezde Türkiye'deki kültürel milliyetçiliğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra Osmanlılık, İslamcılık ve Turancılık gibi ideolojilerin itibar kaybetmesi üzerine çeşitli dalgalar halinde geliştiği aktarılarak Arık'ın Türk ulusal kimliğine dayanan bakış açısının köklü ve geleneksel değerlere bağlılığı sayesinde 1930-1940 yıllarında milliyetçi hareketler sırasında önemli bir rol oynadığını belirtilmektedir (Bülbül, 2006). Ünüvar, Remzi Oğuz Arık'ın bilimsel faaliyetlerini, milliyetçilik anlayışını ve köy meselesine yaklaşımını incelemektedir. Üç ana bölümden oluşan tezin ilk bölümünde Arık'ın hayatı ve bilimsel çalışmaları ele alınmış, özellikle arkeoloji alanındaki katkıları vurgulanmıştır. İkinci bölümde Arık'ın milliyetçilik anlayışı detaylandırılmış ve Anadoluçuluk akımı içindeki yeri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Arık'ın Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında önem verilen köy meselesine dair düşüncelerine odaklanmıştır (Ünüvar, 2018). Korkmaz ise çalışmasında Cumhuriyet'in erken döneminde ortaya çıkan ve diğer milliyetçilik anlayışlarından farklı bir akım olan Anadoluçuluk'u tipoloji ve kuramlar bağlamında değerlendirmiştir. Çalışma, Anadoluçuluk'un nasıl bir milliyetçilik olduğunu araştırmakta ve bu akımın Cumhuriyet dönemi Türk milliyetçiliği içindeki yerini sorgulamaktadır.

Anadoluculuk; Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi akımlara eleştirel bir duruş sergileyerek, Anadolu'yu merkeze alan bir milliyetçilik anlayışını savunmaktadır. Tezin amacı, Anadolu'culuk'un milliyetçilik kuram ve tipolojileri açısından nerede durduğunu tespit etmektir (Korkmaz, 2014). Genç, **Anadoluculuk** adı verilen milliyetçilik türünün doğuşunu ve gelişimini incelemektedir. Çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde milliyetçilik düşüncesinin nasıl şekillendiğini ve özellikle **Anadoluculuk** fikrinin bu süreçte nasıl ortaya çıktığını ele almaktadır. Bu bağlamda, Anadolu'culuk fikrini Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi diğer milliyetçilik akımlarıyla karşılaştırarak, Anadolu milliyetçiliğinin kendine has bir ulus ve vatan anlayışı geliştirdiği ortaya koyulmuştur. Özellikle, 16. yüzyılda başlayan Osmanlı modernleşmesi ve Avrupa'da gelişen ulusçuluk akımlarının Osmanlı Devleti üzerindeki etkileri analiz edilerek **Anadoluculuk**, diğer milliyetçilik akımlarının eksikliklerine tepki olarak doğmuş "anti-sentez" bir ideoloji olarak ele alınmaktadır (Genç, 2016). Gül ise diğerlerinden farklı olarak Anadolu'culuk fikrini Topçu üzerinden ele almıştır. Ancak bunu yaparken Anadolu'culuğun Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında güç kaybetmesi ve toprak kayıpları gibi sorunlara karşı geliştirilen Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi çözüm önerilerinin başarısız olmasından dolayı ortaya çıktığına değinerek bu akımın vatan eksenli bir milliyetçilik hareketi olarak ortaya çıktığını aktarmıştır. Tezde Anadolu'culuk düşüncesinin gelişimi detaylandırılarak, bu düşüncenin tarihi ve sosyolojik temelleri irdelenmektedir (Gül, 2006).

Tezlerin kaleme alınma tarihlerine bakıldığında zaman Arık'la ilgili olanların en eskisinin 2006 en yenisinin ise 2021 tarihlerinde yazıldığı ancak Anadolu'culuğun daha önceleri araştırma konusu yapılarak 1996 ve 2022 yıllarında araştırıldığı görülmektedir. Bunlar dışında Arıkla ilgili pek çok yazı kalemi alınmıştır ancak bunlar içerisinde en önemli olan Gurbet dergisinin Remzi Oğuz Arık'ın vefat ettiği 1954 yılında onun için anma amacıyla çıkarttığı sayıdır. Söz konusu sayı için Arık da bir yazı kaleme almış ancak dergi daha matbaadayken vefat etmiştir. Bu sebeple Arık'ın dergi için yazdığı "*Gurbet*" isimli yazı ön söz yapılarak Arık'ın öğrencisi, çalışma arkadaşı veya onu doğrudan tanıyanlar tarafından onun hakkında yazılan yazılar da eklenerek bir anma sayısına çevrilmiştir. Dergi Arık'la ilgili vefatından sonra yapılan ilk çalışma olması açısından önemlidir.

2. Arık'ın Fikir Hayatı

Yaşadığı ve şahit olduğu olaylar tüm insanlar gibi Arık'ın fikirlerinin de oluşmasında etkili olmuştur. Gerek Osmanlı'nın yaşadığı zor dönemler gerekse şahsi olarak tecrübe ettiği zorluklar onu milliyetçi ideolojiye yaklaştırmıştır. Yaşadığı bu tecrübeleri zikretmek Arık'ın fikir hayatını daha iyi anlamak açısından kıymetlidir. Remzi Oğuz Arık, 9 yaşındayken annesi ile beraber Selanik'teki ablasının yanına gitmiş ve fikir dünyasında milliyetçilik akımı da burada şekillenmeye başlamıştır (Cansız, 2020, 95). Ablasının vefatı sonrasında abisinin yanına Arnavutluk'a gittiğinde burada da İşkodra kuşatmasını görmüş ve asker olan abisi dolayısıyla olaylara

yakinen tanıklık etmiştir. Arık'ın çocukluk dönemi Osmanlı'nın hızla toprak kaybederek bir çözüm arandığı yıllardır. O dönemde şahit olduğu zorlu şartlar, Balkan Harbi, 1. Dünya Savaşı, Kurtuluş Savaşı, İstanbul'un işgali gibi olaylar 18 yaşında olan kendisini etkileyerek fikir dünyasını şekillendirmiştir. Milliyetçilik algısının Anadoluculuk şekline gelmesinde özellikle Kurtuluş Savaşı etkili olmuştur (Bülbül, 2016, 82; Cansız, 2020, 96-97).

Ailesi tarafından kendisine sadece Remzi adı verilmişken kendisinin Oğuz adını almasında ve milliyetçi fikirlerinin şekillenmesinde, Milli şair olarak tanımlanan Mehmet Emin Yurdakul ile tanışmasının etkisi olduğu görülmektedir. İlk dönem kaleme aldığı yazılarında da Yurdakul ile Ziya Gökalp'in fikirlerinden esintiler bulunmaktadır. Sultanahmet Meydanı'ndaki 1919'da Halide Edib'in konuşmacı olduğu ülkede yaşanan karışıklarla ilgili yapılan en büyük mitinge katılmıştır (Cansız, 2020, 98). 14 yaşında Mehmet Emin Yurdakul, üniversite eğitimi esnasında ise Hamdullah Suphi ve Fuat Köprülü gibi milliyetçi isimlerle şahsen tanışması onun milliyetçi çizgiye kayması üzerinde etkili olmuştur (Bülbül, 2016, 82).

1926 yılında Fransa'ya eğitim için gitmesi fikir dünyasının netleştiği dönemdir (Çongur, 1984, 8). Arık eğitim için Fransa'ya gitmesinden önceki dönemde ilk Anadolucu grubun mensubu olan Mükrimin Halil Yinanç'ın konuşmalarını dinleyerek sahip olduğu Turan fikrine Anadolu'yu da eklemiş, Paris döneminde ise tamamen Anadolu merkezli bir milliyetçilik benimseyerek ülkeye geri dönmüştür (Bakırcıoğlu, 2000, 32; Ünüvar, 2023, 94-95). Eğitim için Fransa'ya gittiği dönemde tanıştığı Mümtaz Turhan, Arık'ı tanımlarken onun "*marazi derecede vatanperver*" olduğunu zikretmiştir (Belen, 2016, 15). Söz konusu dönemde sadece kendisi Anadolu için düşünmek ve çalışmakla kalmamış aynı zamanda oraya gönderilen diğer Türk çocuklarıyla sürekli iletişimde kalarak onların da sürekli Anadolu'yu düşünerek onun için mücadele etmelerini talep etmiştir (Ünüvar, 2018, 15). Bu taleplerinden Fransa'dan ayrılacağı zaman da vazgeçmemiş ve orada kalan gençlere ne yapmaları gerektiğini aktararak ülkesine dönmüştür (Cansız, 2020, 102-103). O da Gökalp gibi yurt dışına çıkıp Batı'yla tanıştığı ve ülkesine dışarıdan bakma şansı bulunduğu ülkesi için bir şeyler yapma ateşiyle kendisine çözüm aramıştır (Güngör - Şahin, 2022; Kara, 2023, 62-64). Onunla Fransa'da tanışan Nurettin Topçu, Arık'ın tam bir Anadolu hayranı olduğunu ve Anadolu'ya derin bir sevgi beslediğinin hem sözlerinden hem de bakışlarından anlaşıldığını aktarmıştır (Bakırcıoğlu, 2000, 232-235). Arık'ın vefatı üzerine kaleme alınan dergide Bekata, Arık'ın milli bayrak yarışında öncü olarak koştuğunu ve ulaştığı noktada şehit olunca bayrağı ardından gelen memleketin idealist evlatlarına bıraktığını zikretmiştir (Bekata, 1954, 9).

2.1. Yeni Bir Milliyetçilik: Anadoluculuk

Çok uzun süre önce ortaya çıkmış bir ideoloji olmasına rağmen tanımlanması güç olan milliyetçilik, Fransız İhtilali'nin ardından dünyada sosyalizm ideolojisiyle beraber hızla yayılmaya başlamıştır. 19.yüzyılda dünya genelinde olduğu gibi çok uluslu olan Osmanlı İmparatorluğunda da azınlıklar ayrılıkçı tutumlar geliştirmiş ve

Osmanlı; devletin birliğini muhafaza etmek adına Osmanlıcılık, İslamcılık ve Batıcılık fikirlerini ortaya atmıştır. Ancak bu fikirlerle istenilen başarı yakalanamadığı için 20.yüzyıl başlarında ortaya Türkçülük fikri çıkmıştır (Ünüvar, 2023, 76-83). 1930-1940'lı yıllara kadar Gökalp öncülüğünde Türkçülük fikri Türkiye Cumhuriyeti'nin milliyetçilik algısı olmuştur. Ancak 1940 sonrasında yeni milliyetçilik arayışlarına girilmiş ve Anadoluçuluk fikri bu dönemde benimsenen yeni milliyetçilik ideolojisi olmuştur (Ünüvar, 2023, 92). Milliyetçiliğin çeşitli versiyonlarının olması gibi Anadoluçuluk fikrinin de çeşitli versiyonları bulunmaktadır. Osmanlı'nın yıkılış döneminde çözüm arama amacıyla ortaya çıkan Anadoluçuluk, farklı görüşlere sahip kişiler tarafından savunulmuş bu sebeple ortaya farklı Anadoluçuluk türleri çıkmıştır. İlk başta bir kültür hareketi olarak ortaya çıkan Anadoluçuluk, zaman içerisinde Mükrimin Halil Yinanç gibi Anadoluçu isimler tarafından siyasi bir hareket formuna sokulmuştur. Yinanç tarafından atılan bu adımla Anadoluçuluk ortaya çıktığı ilk tarihlerde kültürel ve siyasi olmak üzere ikiye ayrılmıştır (Atabay, 2003, 515-516).

1. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan Anadoluçuluk fikri ilk defa Hilmi Ziya Ülken, Mehmet Halit Bayrı ve Mükrimin Halil Yinanç tarafından savunulmuştur. 1925-1930 yılları arasında popüleritesini kaybeden Anadoluçuluk 1930 sonrasında bu sefer Remzi Oğuz Arık ve Nurettin Topçu önderliğinde görünürlik kazanmaya başlamıştır. Bu iki grup dışında İslam öncesindeki Anadolu topraklarının Batı medeniyetlerine kaynaklık ettiğini savunan Mavi Anadoluçular grubu da mevcuttur. Çeşitli Anadoluçulukların var olduğu tarihsel dönemler ise 1919-1925 *Anadolu Mecmuası* dergisi çevresindekiler, 1930-1940 sonrası Arık'ın içerisinde bulunduğu muhafazakâr-milliyetçi Anadoluçuluk, 1955-1960 ise daha seküler olan Mavi Anadoluçuluk şeklindedir (Ünüvar, 2023, 92-94).

Osmanlıcılık, İslamcılık, Turancılık, Türkçülük ve Beynelmillelcilik fikirlerinin sırayla görünür olduğu ancak yetersiz kaldığı noktada ortaya çıkan, yeni milliyetçilik anlayışı olarak tanımlanan Anadoluçuluk fikrinde temel olan Türkiye coğrafyasıdır. Anadoluçuluk fikrinde ekonomik, siyasi, kültürel tüm unsurların toprakla bağlantılı olduğu bu sebeple milliyetçilik anlayışının toprak üzerinden yapılmasının milli gelişmeyi sağlayacağı düşünülmektedir. *Anadoluçuluk; coğrafya, tarih, soy birliği ve kültür olarak dört temel üzerine inşa edilmiştir*. Coğrafya üzerine inşa edilmeyen bir milliyetçilik anlayışının uzun vadeli olması mümkün değildir. Bu sebeple Türkiye tarihi denilince 1071 Malazgirt Zaferi ile başlayan milli tarih esas alınmalıdır. Bundan öncesi sadece kavmi tarih olduğu için Türk milletinin şahsına ait değildir. Aslında tarih noktasında böyle bir ayrıma gitmelerinin nedeni de milliyetçiliğin coğrafyadan bağımsız düşünülmemesidir (Kaplan, 1947, 2-4). Anadoluçu milliyetçiliğin ilk grubunu oluşturan Ülken'in de içerisinde yer aldığı grup, *Anadolu Mecmuası*'nda Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen Türklerin burada yeni bir medeniyet kurduklarını iddia ederek fikirlerini bu çerçevede şekillendirmiş ve bununla ilgili yazılar kaleme almışlardır. Mecmuadaki yazılarda Anadolu'nun asrısaaadet döneminin Selçuklular dönemi olduğu ve Anadolu tarihinin asıl başlangıcının 1071 Malazgirt Zaferi olduğu vurgulanmıştır (Ünüvar, 2023, 98-99). Selçuklularının bu kadar kıymetli kabul

edilmesinin sebebi onların İslam'ın kabulünden sonra kurulmuş ilk Türk devleti olmasıdır (Deren, 2003, 536).

Anadolu Türkleri tarih boyunca farklı milletlerle karşılaşmış olsalar da asıllarını korumayı her zaman başarmış bu sayede soy birlikleri korumuşlardır. Anadoluçuluğun toprak dışındaki diğer temeli ise din, dil, mimari, sanat, adet gibi unsurları kapsayan kültürdür. Türkiye Türklerinin dillerinde ayrı bir fonetik, dinlerinde ise kendilerine has özellikler mevcuttur. Yeni Türk milliyetçiliği bu dört temel üzerine inşa edilmiş olsa da bunlarla sınırlı kalmayıp yeniliklere uyum sağlayarak büyümeye devam etmelidir. Ancak bunu yaparken doğrudan Batı'yı taklit etmeyip orada var olanları kendi hamurunda yoğurarak şahsiyet katmalıdır (Kaplan, 1947, 2-4). Topraklar üzerindeki yaşanmışlık sınırlarla belirlendiği için Anadoluçulara göre ülkenin sınırları çok önemlidir. Sınırlarda yaşayan insanların milli varlığa olan bağlılıkları ve sadakatleri oranında ülkelerin bütünlüğünün kuvvetleneceği düşünülmektedir (Sarmat, 1943, 362-363). Anadolu topraklarının uzun süredir Türkler elinde olması, sınırlarda yaşayanların bağlılığı sayesinde korunan kültür birliğine dayandırılmaktadır. Onlara göre insanların gerçek anası üzerinde yaşadığı anavatanıdır (Gül, 2006, 106).

Anadoluculuk fikrini savunanlar komünizm karşıtı bir görüş sergilemişlerdir (Bülbul, 2016, 81). Arık da *Komünizmle Savaş (1950)*, *Türkiye'de Komünizm (1951)*, *Komünizm (1955)*, *Türkiye'de ve Çukurova'da Komünizm (1949)* isimlerinde konuyla alakalı çeşitli yazılar kaleme almıştır. Anadoluçular Turancı fikre özellikle Gökalp üzerinden eleştiriler getirerek onların savunduğu zaman ve mekândan bağımsız milliyetçilik fikrinin komünizmle ortak olduğu için kabul edilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Anadoluçular fikirlerini Gökalp'in fikirleri üzerinden inşa etmiş kimi zaman onun fikirlerini eleştirerek kimi zaman ise onun fikirlerine katılarak ortaya bir sentez çıkartmışlardır. Gökalp'te eleştirdikleri temel nokta onun Turan algısı olmuştur. Turan'ın sınırsızlığı ve soyutluğu onlar için sorun olarak algılanmış ve kendi milliyetçilik fikirlerini somut olan vatan üzerinden inşa etmelerine yol açmıştır. Turan görüşüne karşı takınılan bu tavır Anadoluçuluğun doğuşunun temel nedeni sayılmaktadır. Turancıların kendilerini ırkçı olarak tanımlamalarını da kabul etmeyerek kendilerinin savunduğu şeyin topraktaki kültürden meydana gelen yeni bir millet fikri olduğunu ve kana dayanmadığını aktarmışlardır (Ünvar, 2023, 95-101; Kaplan, 1947, 3). Aynı zamanda Arık, Anadoluçuları rejyonalist (mahalli hemşerilik güden insan) olarak tanımlayanların ya bilgisiz olduğunu ya da bilinçli olarak kendilerine saldırmaya çalıştığını ifade etmiştir. Çünkü Anadoluçuluğu fikir her zaman devletle paralel şekilde aynı amaca ilerlemiştir. Anadoluçular, Osmanlı İmparatorluğu döneminde de Türkiye Cumhuriyeti döneminde de devletin politikalarına aykırı veya karşıt tutum geliştirmemiş her zaman Türkiye'nin geleceği için çalışmış, söz konusu toprakları bazen Anadolu bazen de Türkiye olarak tanımlamışlardır (Arık, 1942, 256).

Anadoluçulara göre vatan her şeyiyle bütün olarak kabul edilmeli ve sevilmeli, yalnızca iyilik ve güzelliklere odaklanılmamalıdır. Anadolu'nun sorunlarını ortadan

kaldırmanın temel şartı onu her şeyiyle sevmektir (Atabay, 2003, 528). Eğer bu toprakların bir yerinde bir iyilik varsa geliştirilmeli bir maraz varsa çözüme kavuşturulmalıdır. Çünkü ülkenin zayıf ve kötü yönlerini görüp kabul etmeyenlerin yurdu iyi bir istikamette geliştirme imkânı yoktur (Göktürk, 1942, 164). Arık bu durumu insanların doğdukları topraklarla bütünleştiğini bu sebeple Anadolu'da doğanların da Anadolu ile bütünleşmesinin zorunlu olduğu şeklinde aktarmıştır. Diğer Anadolucular gibi ona göre de tarihi seyirde vatan topraklarında yaşanan olaylar çerçevesinde gelecek inşa edilmelidir. Çünkü insanlar, geçmişten gördükleri ile iyiyi-kötüyü, faydalıyı-zararlıyı, doğruyu-yanlışı algılamaktadır. Bu sebeple tarih birliği insanlar arasındaki kader birliğini de oluşturmaktadır (Arık, 1942, 34-35). Bununla beraber Anadolucular, Anadolu'nun güncel sıkıntılarıyla ilgilenmeyi ancak geçmişteki sorunları bir kenara bırakmak gerektiğini savunmaktadır (Atabay, 2003, 517).

2.2. Arık'a Göre Anadoluculuk

Remzi Oğuz, milliyetçilik fikrini ele alırken dinle beraber kültür temelli bir milliyetçilik benimsemiş böylece hem resmi hem de Türk-İslam milliyetçiliğinin birleşmesinden meydana gelen bir milliyetçilik algısı oluşturmuştur (Ünüvar, 2023, 101-102). Arık, milleti tanımlarken soya yer vermekle beraber önemli olanın aynı kültürle bir arada yaşamak ve ilerlemek olduğunu savunmaktadır. Kültüre önemli bir yer veren Arık, kültür sayesinde nesiller arasında aktarımın sağlandığını bu sebeple kültürün parçası olan tarihi de önemsemek gerektiğini söylemektedir (Tüfekçioğlu, 2006, 454). Arık, insanların anne-babalarını seçemediği gibi milletlerini de seçemediğini bu sebeple milletinden, soyundan dolayı insanları dışlanmanın mantıksız olduğunu savunarak önemli olanın Türk doğmak değil Türk olmak olduğunu vurgulamıştır (Çınar, 2013, 168-169). Arık, milliyetçilik görüşünü ahlak üzerine inşa ederek ahlakını yitiren toplumların bozulmaya başlayacaklarını iddia etmiştir. Ona göre ahlakı korumak da irade-hürriyet, kanun ve din ile mümkündür. Fikirlerini ifade ettiği dönemde din ve kanunun etkisini yitirdiğini vurgulayan Arık da Gökalp gibi toplumda dinin yerini ele alış şekliyle Durkheim'a benzemektedir. Arık, Durkheim'ı benimsediğini kendisi ifade etmese de Fransa'ya eğitim için gittiği dönemde onun fikirleri ve fikirlerinin toplumdaki yansımalarıyla karşılaşmıştır. Arık da Durkheim gibi toplumun düzenini sağlamak amacıyla çözümler aramış ve çözüm olarak milliyetçilik ideolojisinde karar kılmıştır (Ünüvar, 2023, 106-109).

Remzi Oğuz, milliyetçilik fikrinin oluşmasında Gökalp'ten etkilenmiş ve onunla aynı fikirleri de savunmuştur. Ancak ondan ayrıldığı bazı noktalar da vardır. Milliyetçiliği ifade ettikleri kelimeler, ilk milliyetçi kabul ettikleri isimler gibi noktalar Arık'ın Gökalp'ten ayrıldığı noktalardır. Milliyetçiliği temelde üç ana kısımda ele alan Arık, "birinci merhale"nin 1908 meşruiyetine kadar olan dönem, "ikinci merhale"nin 1908'den başlayıp Anadolu Kurtuluş Savaşlarına kadar süren dönem, "üçüncü merhale"nin ise İstiklal Savaşları ile başlayan dönem olduğunu aktarmaktadır. İkinci merhale döneminde olan Balkan harbinin Türklerin gözünü

açtığına düşünen Arık, milliyetçiliği de bu yıllara dayandırarak Türk milliyetçiliğinin harple beraber güçlendiğini ve ilk temsilcilerin Gökalp önderliğindeki Türkçüler olduğunu ifade etmektedir. Türkçülük olarak ortaya çıkan bu milliyetçilik algısı Arık'a göre tüm Türkleri içine alan, savunma mekanizması olarak görülen, kitaplara bağlı, hayali unsurlar barındıran ve en önemlisi Osmanlıcılık ile İslamcılık gibi Anadolu dışındaki yerlere ağırlık veren bir milliyetçiliktir. Üçüncü merhale olarak adlandırılan dönem Arık'ın kendi milliyetçiliğini şekillendirdiği dönemdir. Arık'a göre bu dönemdeki savaşların her ne kadar yıkıcı sonuçları olsa da aynı zamanda gençlere Türk milliyetçiliğinin var olması için en temel adımın Anadolu'yu korumak olduğunu gösterdiği için kıymetlidir (Bakırcıoğlu, 2000, 45-48). Arık, Anadoluçuluk fikrinden önce Osmanlı'da var olan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarının Anadolu'dan çok ora dışındaki topraklarla ilgilendikleri için başarısız olmalarının yanında Osmanlı'nın yıkılmasında da etkili olduğunu aktarmıştır (Deren, 2003, 536). Turancılık fikrine karşı tepkili olmalarının nedenlerinden birisi de Turancuların Anadolu toprakları dışında yaşayan Türkler için de savaşmak gerektiğini savunmasıdır (Çınar, 2013, 50). Arık, Turan fikrine karşı çıkarak yalnızca Anadolu toprakları için savaşmayı savunmuştur (Atabay, 2003, 531).

Arık'a göre ideali ve ideolojisi olmayan insanlar yıkılmaya mahkûmdur ve insanlar için en faydalı ideoloji ise milliyetçiliktir (Arık, 1947, 20). Arık'ın kendi kaleme aldığı metinleri üzerinden milliyetçilik algısına bakılacak olursa; *Milletçilik* (1943-Millet 12.sayı), *Bizim Milletçiliğimiz* (1943-Millet 13.sayı), *Coğrafyadan Vatana* (1942-Millet 2.sayı), *Milliyetçilik Hakkında* (1948-Türkedoğru 31.sayı), *Türkiye'nin Yükseltilmesi* (1946-Doğu 39-40.sayı) makaleleri Arık'ın milliyetçiliğe dair fikirlerine yer verdiği yazılarıdır. *Coğrafyadan Vatana* isimli yazısında Arık, vatanların kurulmasındaki motivasyonlar farklı olsa da üzerinde yaşanan toprakların vatan olabilmesi için insanların; din, dil, ahlak, aile, ekonomi gibi unsurlar oluşturarak bunlar üzerinde ortak bir amaçta birleşmesi gerektiğini vurgulamıştır. İnsanlar bunu başardığı zaman vatanın doğuşu ile birlikte millet ve milliyetçilik mefhumu da ortaya çıkmış olacaktır. Arık, insanların hangi kavimden olacağının ihtimallerle dolu bir kader olduğunu ancak doğduktan sonra içine doğulan kavmin algılarına göre şekil alarak insanların o kavmin ayrılmaz bir parçası olduğunu aktarmıştır (Arık, 1942, 33-34). Anadolu topraklarının çeşitli kavimlerin yönetiminde kaldığı dönemlerde yalnızca toprak olduğunu ancak Türklerin kontrolü altına girdikten sonra vatan olduğunu söylemiştir. Arık'a göre coğrafyayı vatan haline getirmek bir annenin vücudunda çocuğunu büyütüp onu doğururken hem ölüp hem de dirilmesine benzemektedir. Türkler Anadolu coğrafyasını kâh ölüp kâh dirilerek vatan haline getirmeyi başarmıştır. Türkler çektikleri bu zorluklar sebebiyle Anadolu topraklarında millet olmuşlardır ve bu toprakları bırakmamaktadır (Arık, 1942, 36). Vatan ve ulusun meydana gelmesinde coğrafyanın önemine değinen Anadoluçular, ulusları meydana getiren özün yerleşik hayatla beraber ortaya çıktığına inandıklarından dolayı onlar için toprak önemlidir. Birliği coğrafya; din, kültür, dil gibi unsurlar ise ulusu oluşturmaktadır. Kutsal kabul edilen coğrafya aynı zamanda ulusal gelişimin de

temelidir (Atabay, 2003, 527-528). Onlara göre ortak kültür ve ortak vatan kavramları olmadıktan sonra bir toplumun, millet olması mümkün değildir (Deren, 2003, 533).

Konuyla ilgili yazılardan ikinci kaleme aldığı *Milletçilik* yazısında Arık, dünyadaki en güçlü ideolojinin milletçilik olduğunu çünkü milletçiliğin kaybolan dinlerin yerini aldığını aktarmaktadır. Ahlakla, fethederek köklenme amacı taşıyan milletçilik Arık'a göre dini esintiler taşımaktadır. Milletçilik sayesinde ülkeler hem fiziki hem de ekonomik anlamda büyüme sağlamaktadır. Bu açıdan da milletçilik anlayışı toplumları dünya üzerinde güçlü, görünür ve önemli kılmaktadır (Arık, 1943, 382-383). Arık'ın milliyetçilik düşüncesi statik (kendi tabiri ile istatik) ve dinamik olmak üzere iki ana kısımdan oluşmaktadır. Statik unsurlar; toprak, dil, tarih ve soy gibi toplumlar içerisindeki dengeyi ve milletçiliğin devamını sağlayan unsurlardır. Dinamik unsurlar ise Türk milliyetçiliğinin gelişimini sağlayacak, milletçilerin mefkûrelerinden oluşan bütün unsurlardır. Dil, iktisat, görüş ve tarih birliği dinamik unsurlardandır. Milletçiler statik unsurların verdiği güçlerle dinamik unsurları gerçekleştirmek için hareket etmektedir. Söz konusu unsurlar milletlerin kendi özelliklerinden oluştuğu için toplumdan topluma farklılık göstermekte ve milletçiliğe karşı olan devletler de milletçiliğin daha çok güçlenmesine yol açarak kendi sonlarını getirmektedir (Arık, 1943, 384).

Üçüncü yazısı olan *Bizim Milletçiliğimiz*'de Arık, Osmanlı'nın yaşadığı zorlu dönemlerde önce Osmanlıcılık sonra İslamcılığın yetersiz kaldığı ve bunların ardından milletçilik fikrinin ortaya çıktığını vurgulamıştır. Ona göre ülkesi için canını verenlerin de amacı milletçilikle aynıdır ve Anadolu topraklarını sonsuza kadar Türk anavatanı olmasını sağlamaktır. Türk milletçiliği içerisinde his, kan ve toprak birliği barındıran realist bir bakış açısıyla gerçeklik bulmuştur. Tüm milletçiler, milletlerini en ileri götürmek için mücadele içerisinde. Türk milletçilerinin diğer milletçilerden farkının kendi milletlerini en yüce ve en sevgili görürken başkalarının milletlerine de kötülük etmemeleri, onların topraklarına göz koymayıp kendi topraklarını da korumaları olduğunu vurgulayan Arık, Türk milletçilerinin nefret yüzlerinin sadece milletlerine düşmanlık ederek onu aşağı çekmeye çalışanlara olduğunu aktarmıştır (Arık, 1943, 29-32).

Arık konuyla ilgili dördüncü yazısı olan *Türkiye'nin Yükseltilmesi*'nde ülkenin yükselmesinin örnek insan kitleleriyle mümkün olacağını aktarmakta ve buradaki "kitle" ifadesinin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Örnek insan olacak kişinin Türkiye'ye layık Türk çocukları olması gerektiğini söylemektedir. Kişinin Türkiye'ye layık olabilmesi kendi milletine hizmet için yaptığı işte en iyisi olmak ve fikrine hizmet için eserler vermesi gerekmektedir. Arık, Türkiye'nin yükselmesini sağlayacak örnek insan ve onun özelliklerinden bahsettikten sonra diğer yazılarında da olduğu gibi milletçilik meselesine dönmektedir. Milletçilik fikrini gerçekleştirmek için teknik, para, bilgi ve tarımın etkili olduğunu ancak bunların hepsinin insanlara bağlı olduğunu bu sebeple önemli olanın örnek insan kitlelerini oluşturmak olduğunu aktarmaktadır. Ona göre önu kesilerek yükselmekten mahrum bırakılan milletlerin insan meselesini çözmek şartıyla birinci sınıf milletler haline gelmeleri mümkündür.

İnsanların çoğalarak kitle haline gelmesi meselesi dışarıdan yapılacak bir iş değildir örnek insanlar toprak, sağlık ve kültür birliğini sağlayarak düzgün bir program geliştirdikleri takdirde kendi içlerinde insanlarını çoğaltabileceklerdir. Memleketin tüm unsurları ile insan sermayesini koruyarak ilerlemesini sağlamak dava adamlarının en önemli görevidir. Bu sebeple örnek insanlar, insan emeğini saygın bir yere getirip her yerde kullanarak ahlaklı yeni yükselme programını bunun üstüne inşa etmelidir. Arık'a göre pek çok insan tarafından sevgi, hasret ve can verilerek sonraki nesillere bırakılan vatani, kendini yetiştirerek birinci millet seviyesine getirmek dava insanlarının en temel amacı olmalıdır. Arık birinci millet olmak için çeşitli zorluklar olduğunu ama Türkiye insanının, kendinden öncekiler bu zorluklarla mücadele ettiği için şanslı olduğunu ifade etmiştir (Arık, 1946, 6-8).

Arık konuyla ilgili ele alınan son yazısı *Milliyetçilik Hakkında* da ise milliyetçiliği, kendi milletini örnek bir millet haline getirebilmek için elinden gelen tüm çabayla milletini yükseltmeye çalışma şeklinde tanımlayarak yazısına başlamıştır. Arık'a göre bunu sağlamanın ilk şartı da milletini sevmektir. Milletini sevmeye işi sadece kişiyle ilgili olmayan zor bir iş olduğu için nesiller boyunca devam ettirilmelidir. Milletini sevip ona hizmet ederek yükseltebilme işi çeşitli kısımlardan meydana gelmektedir. İlk kısım milleti sevmenin nasıl yapılacağını anlamak ve anlatmaktır. Millet denilen mefhum her ne kadar soyut olsa da vatan topraklarının olduğu coğrafya somuttur. Bu sebeple milletini sevmeye işi coğrafyayı sevmeye, coğrafyayı sevmeye ise tarihini bilmeye başlamaktadır. İkinci temel unsur dildir. Gençlere dilin incelikleri ve ne şartlarda muhafaza edilerek günümüze kadar aktarıldığı öğretilmelidir. Sonraki aşama dinini sevmektir. Gençlere söz konusu toprakların Müslüman dedeleri sayesinde fethedilerek yıllarca Müslüman kaldığı aktarılmalıdır. Daha sonra sanat aşamasına geçilerek dünyaya yayılan incelikli ve yaratıcı Türk sanatı tanıtılmalıdır (Arık, 1948, 3-5). Dünyada milletlerin çok olması gibi milliyetçiliklerin de çok olduğunu söyleyen Arık, kendilerinin Türk milliyetçiliğine sahip olduğunu ve sevgi temelli hareket edildiği sürece milliyetçiliğin zararlı olmadığını aktarmaktadır. Şu anki Türk vatanının öncekine göre küçük olsa da büyük imparatorluğun da bu anavatanla kurulduğunu söyleyerek doğru ilerlendiği ve çocukların söz edilen noktalarda bilinçlendirildiği takdirde büyümenin kaçınılmaz olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur (Arık, 1948, 12). Arık'ın yazılarını tarihi seyir içerisinde değerlendirdiğimiz zaman önce bir coğrafyanın ne şartlarda vatan olacağını ve vatan olduktan sonra neden bu kadar kıymetli olduğunu aktararak aslında milliyetçilik algısını Anadolu üzerinden temellendirmesinin nedenlerini ortaya koymaktadır. Sonrasında ise milliyetçiliğin ne için gerekli olduğunu ve hangi unsurlarla milliyetçiliğin sağlanacağını aktararak o da diğer milliyetçiler gibi Türk milletinin yükselmesini hedeflemiştir.

3. Arık'ın Milliyetçiliğinde Din

Arık; 1939-1942'de Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde, 1949'da ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde dinler tarihi ve İslam sanatları tarihi gibi çeşitli dersler vermiş bununla beraber çeşitli dergilerde de konuyla ilgili fikirlerini kaleme

almıştır. Şahsi hayatında dinin yerine bakıldığı zaman din hakkında bilgisi olmasına ve bilgilerini çocuklarına da aktarmasına rağmen bu yönüyle öne çıkmadığı, insanlara dini konuları dikte etmediği görülmektedir (Tüfekçioğlu, 2006, 455-456). Arık'ın genel olarak din ve özel olarak İslam'a bakışında üç ana nokta üzerinden ilerlediği görülmektedir. Bunlar; dinlerin özel iddiaları, İslam'ın bireye etkisi ve İslam'ın Türklere etkisidir. Dinlerin insanların var olduğu andan itibaren onların yaşamlarına anlam kattığını ve bir anlamda sorunlarıyla baş etmelerini sağladığını vurgulayan Arık, dinler sayesinde insanların bir araya gelerek topluluklar oluşturduklarını vurgulamıştır. Arık için dini ele almasındaki asıl nokta da burada başlamaktadır. Çünkü ona göre insanları bir araya getirerek topluluklar oluşturan din, kültürleri ve medeniyetleri meydana getirerek toplumların da devamlılığını sağlamıştır. Arık'ın İslam'ı ele alırken üzerinde durduğu ikinci nokta ise dinin bireye etkisidir. Ona göre dinler, koydukları kurallarla insanların hem maddi hem de manevi hayatlarını şekillendirmektedir. Arık'a göre "en mütekâmil din" olan İslam ve "bahtiyar idealist" olan Hz. Muhammed insanlara ahlak, adalet, hürriyet ve eşitlik üzere dört kıymet getirmiştir. İslam'ı ele alırken Arık'ın üzerinde durduğu son nokta ise İslam'ın Türklere üzerindeki etkileridir. Arık'a göre dinler toplumları yüceltmek veya yıkmak için tek başına yeterli değildir ancak İslam Türklerin yerleşik hayata geçmesine yol açtığı için onların tarihleri ve kültürleri üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Dinlerini korumak için başka devletlerle savaşan Türklere hem büyümüş hem de dinleriyle beraber kültürlerini de muhafaza edebilmiştir. Bu sebeple İslamiyet, Türklerin Anadolu topraklarında kök salmalarını sağlayarak onları korumuştur (Bakırcıoğlu, 2000, 86-90).

Arık'a göre Türklerin kültürünün önemli bir kısmını meydana getiren İslam, aynı zamanda Türk birliğini de sağlamaktadır. Dinin devletler üzerinde geriletici ve yıkıcı etkisi olduğunu savunanların aksine Arık, din sayesinde Selçuklu devletinin ardından büyük Osmanlı İmparatorluğunun kurulduğunu aktarmıştır. Ona göre Türklere, İslam'la beraber daha önce benimsedikleri çeşitli inançların aksine asıl büyümeyi yakalayabilmiştir. Arık, Türklerin savaşlarındaki başarısının da Müslüman olmalarına dayandığını savunmaktadır (Tüfekçioğlu, 2006, 455). Diğer Anadoluocular gibi o da Anadolu topraklarının çok uzun süredir İslam'a ev sahipliği yapmasından dolayı Anadolu tarihinin aynı zamanda Müslüman Anadolu tarihi olduğunu vurgulamıştır. Anadolu milliyetçilere göre Anadolu toprağı üzerinde yaşayanlara maddi gücü verirken manevi güç İslam dininden gelmiştir (Atabay, 2003, 515-517). Dinler, resim ve mimari alanında üretilen eserleri de şekillendirerek çeşitliliği sağlamaktadır. Türklerin dini İslam olduğu için Türklerin sanat eserleri de İslam ile güçlenmiştir. Arık'a göre İslam'ın Türklere üzerindeki bu etkileri sayesinde ortaya çıkan insan figürü bütün milletlerin erişmek istediği medeni insandır (Bakırcıoğlu, 2000, 90-91). Bunlarla beraber Arık, fikir ve his birliği sağladığını düşündüğü dine önem vermiş ancak mevcut zamanda dinin yetersiz olduğunu bu sebeple artık yerini ideolojilere bırakması gerektiğini düşünmüştür. Ona göre dinin yerini almaya en uygun ideoloji ise milliyetçiliklerdir. (Arık, 1943, 382).

Sonuç

Remzi Oğuz Arık, Türk milliyetçiliği ve Anadoluçuluk fikirlerinin gelişiminde önemli bir yere sahip olan hem entelektüel hem de siyasi bir figür olarak öne çıkmaktadır. Onun hayatı, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ve Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında şekillenerek toplumsal ve siyasal olaylar ile doğrudan etkileşim içinde olmuştur. Bu etkileşimler, Arık'ın milliyetçilik anlayışının temelini oluşturmuş ve kendine özgü bir Anadoluçuluk fikri geliştirmesine yol açmıştır. Arık'ın düşüncelerinde vatani yalnızca bir coğrafi alan olarak değil, tarihsel, kültürel ve sosyal bağlarla anlam kazanan bir bütünlük olarak ele almıştır. Ona göre, milliyetçilik ideolojisinin özü Anadolu'nun tarihi, kültürü ve coğrafyası ile iç içe geçmiş olmalıdır. Arık'ın milliyetçiliği, göçebe bir Türkçülükten ziyade, Anadolu'nun topraklarına bağlı, bu topraklar üzerinde yaşamış medeniyetlerin kültürel mirasına değer veren ve bu mirası günümüzün ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlayan bir anlayışı temsil etmektedir. Anadoluçuluk, Türkiye'nin geleceğini inşa ederken Batı'yı sadece bir model olarak taklit etmek yerine, Batı'nın bilimsel ve teknolojik birikimlerini Anadolu'nun kültürel ve tarihsel yapısıyla harmanlayarak özgün bir milli kalkınma modeli geliştirme amacı taşımaktadır. Arık, bu bağlamda yerel değerlere sıkı sıkıya bağlı, aynı zamanda yenilikçi bir bakış açısına sahip olmayı savunmuştur. Onun düşüncelerinin temel unsurlarından biri, milliyetçiliğin yalnızca bir soy veya ırk birliği üzerinden tanımlanmaması gerektiğidir. Arık'a göre, milliyetçilik bir milletin tarihsel gelişimi, kültürel birikimi ve coğrafi koşulları ile şekillenmektedir. Bu nedenle, milliyetçiliğin temel dayanağı Anadolu'nun coğrafyası ve bu coğrafyada şekillenen kültürel dokudur. Bu bakış açısı, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasının ardından Türk milletinin yeniden inşa sürecinde daha yerli ve milli bir anlayışa ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır.

Arık'ın milliyetçilik fikrini Anadoluçuluk üzerinden temellendirmesinde arkeolog olmasının da etkileri bulunmaktadır. Arık toprakla çok hemhal olduğu yaptığı kazılar sayesinde orada daha önce yaşayan toplulukları ve onların kültürlerini öğrendiği için toprağın toplumların kültürleri üzerindeki etkisine yakinen şahit olmuştur. Bu sebeple kendi kültür temelli milliyetçilik algısını da toprak üzerinden aktarmıştır. Arık'ın hayatı boyunca yaptığı akademik ve entelektüel çalışmalar, arkeoloji ve sanat tarihi gibi alanlarla da ilişkilidir. Anadolu'nun zengin tarihsel mirasını korumak ve bu mirası Türk kimliğinin önemli bir unsuru olarak görmek, onun milliyetçilik anlayışının bir parçasıdır. Arkeoloji çalışmaları, Arık'ın sadece bir fikir adamı değil, aynı zamanda Anadolu'nun kültürel değerlerini somut olarak ortaya koyan bir araştırmacı olduğunu göstermektedir. Onun kazıları ve sanat tarihi alanındaki çalışmaları, Türk milletinin köklerinin bu topraklarda ne kadar derinlere uzandığını kanıtlama çabasının bir parçasıdır. Siyasi olarak da Arık, Türk milliyetçiliğini sadece entelektüel bir çerçeve içinde bırakmayıp bunu halkla buluşturma yolunda aktif çabalar sarf etmiştir. Özellikle Demokrat Parti'deki kısa siyasi kariyeri ve Türkiye Köylü Partisi'ni kurması, onun milliyetçilik fikrini topluma yayma çabasının bir parçası olarak görülmelidir. Arık'ın, halkın milli bilinçle eğitilmesi gerektiğine olan

inancı, onu siyasi arenada da etkin bir figür haline getirmiştir. Halkın kalkınması, köylünün refahı ve milli değerlerin toplumsal hayata entegre edilmesi, onun siyasi vizyonunun temel taşlarını oluşturmaktadır.

Remzi Oğuz Arık'ın milliyetçiliği, her ne kadar Ziya Gökalp ve Mehmet Emin Yurdakul gibi isimlerden etkilenmiş olsa da bu fikri daha yerli ve somut bir temele oturtma çabası onun Anadoluçuluk anlayışını doğurmuştur. Arık, Türkiye'nin geleceğinin Anadolu topraklarına bağlı olduğunu ve bu toprakların kültürel, tarihsel ve coğrafi değerlerinin Türk milletinin karakterini belirleyen unsurlar olduğunu savunmuştur. Bu anlayış, Türk milliyetçiliğinin soyut bir ideoloji olmaktan çıkıp, somut bir milli kalkınma modeline dönüşmesine katkıda bulunmuştur.

Sonuç olarak, Remzi Oğuz Arık'ın hayatı ve fikirleri, Türkiye'nin milliyetçilik tarihindeki önemli bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Anadoluçuluk fikriyle, milliyetçiliği coğrafya ve kültür temelli bir yapıya oturtarak, milli kalkınma ve toplumsal birlik için yeni bir yol haritası sunmuştur. Arık'ın eserleri ve düşünceleri, bugün dahi Türk milliyetçiliği ve kültürel kimlik tartışmalarında önemini korumakta ve Anadolu'nun tarihsel ve kültürel derinliklerine dayanan bir milli bilincin inşasına ışık tutmaktadır. Onun ideallerinin sadece geçmişin bir yorumu değil, geleceğe yönelik bir vizyon da olduğu görülmektedir. Durmadan Anadolu için çalışmayı şiar edinmiş ve bunu gerek denk geldiği insanlara gerek kendi evlatlarına tavsiye etmiştir. Oğlu için imzaladığı bir kitapta kullandığı ve Gurbet Dergisinin kendisine ithafla çıkarttığı sayının kapağında da yer verdiği “*Oğlum; küçük bir eyi hareket, büyük bir eyi niyetten üstündür, unutul!*” sözleri benimsediği hayat tarzını gözler önüne sermektedir (Tüfekçioğlu, 2006, 457).

Kaynakça

- Arık, Remzi Oğuz. “Bizim Milletçiliğimiz”. *Millet İlim-Fikir-Sanat Mecmuası* 2/13 (1943), 29-32.
- Arık, Remzi Oğuz. “Bizim Milliyetçiliğimiz”. *Doğu* 9/53 (1947), 19-20.
- Arık, Remzi Oğuz. “Coğrafyadan Vatana”. *Millet İlim-Fikir-Sanat Mecmuası* 1/2 (1942), 33-36.
- Arık, Remzi Oğuz. “Gurbet”. *Gurbet Aylık Fikir-Sanat Dergisi* 1 (1954), 3-4.
- Arık, Remzi Oğuz. “Milletçilik”. *Millet İlim-Fikir-Sanat Mecmuası* 1/12 (1943), 382-384.
- Arık, Remzi Oğuz. “Milliyetçilik Hakkında”. *Türkedoğru* 4/31 (1948), 3-5,12.
- Arık, Remzi Oğuz. “Rejyonalist Kimdir?” *Millet İlim-Fikir-Sanat Mecmuası* 1/8 (1942), 253-256.
- Arık, Remzi Oğuz. “Türkiyenin Yükseltilmesi”. *Doğu* 7/39, 40 (1946), 6-8.
- Atabay, Mithat. “Anadoluçuluk”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4 Milliyetçilik*. 515-532. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Bakırcıoğlu, Ziya. *Remzi Oğuz Arık'ın Fikir Dünyası*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2000.
- Bekata, Hıfzı Oğuz. “Bir İdeal Şehidi”. *Gurbet Aylık Fikir-Sanat Dergisi* 1 (1954), 8-9.
- Belen, Mine. *Remzi Oğuz Arık'ın Eserlerinin Söz Varlığı ve Kelime Grupları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bülbül, Özlem. *Remzi Oğuz Arık and Cultural Nationalism in Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bülbül, Özlem. “Remzi Oğuz Arık ve Anadolu Milliyetçilik”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2016), 73-94.

- Cansız, Songül. "Remzi Oğuz Arık'ın Fikir ve Hayat Coğrafyası". *Hars Akademi Uluslararası Hakemli Kültür Sanat Mimarlık Dergisi* 3/5 (2020), 91-115.
- Çetinsaya, Gökhan. "İslamcılıktaki Milliyetçilik". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. 420-451. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Çıkın, Nazlı. *Remzi Oğuz Arık'a Göre Jeo-Felsefe Olarak Anadoluçuluk - Coğrafyadan Vatana Adlı Eser Merkezli Bir İnceleme*. Çorum: Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çınar, Metin. *Anadoluçuluk ve Tek Parti CHP'de Sağ Kanat*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Çongur, Halil Rıdvan. *Remzi Oğuz Arık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1984.
- Deren, Seçil. "Türk Siyasal Düşüncesinde Anadolu İmgesi". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4 Milliyetçilik*. 533-540. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Genç, Kürşat. *Milliyetçilik Türü Olarak Anadoluçuluğun Doğuşu*. Ankara: Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Göktürk, Hüseyin Avni. "Bu Vatani Herşeyile Seveceğiz". *Millet İlim-Fikir-Sanat Mecmuası* 1/6 (1942), 161-164.
- Gül, Ali. *Nurettin Topçu'da Anadoluçuluk Düşüncesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Güngör, Özcan - Şahin, Bekir. "Social Ethics at Ziya Gökalp". *Eastern and Western Ethicians: A Critical Comparison*. 249-273. Lyon: Livre De Lyon, 2022.
- Güngör, Öznur. "Nurettin Topçu ve İsyah Ahlakı Kavramsallaştırmasının Psiko-Sosyal Boyutları". *Bir Sosyolog Bir Kavram ve Din - 1*. ed. Özcan Güngör. 123-147. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2023.
- Kakışım, Can. "Tarihsel Kökenleri ve Oluşum Koşullarıyla Türk Milliyetçiliğinde Farklı Yollar: Resmî Milliyetçilik, Irkçı Türkçülük ve Türk-İslam Düşüncesi". *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2018), 219-231.
- Kaplan, Mehmed. "Yeni Türk Milliyetçiliği". *Hareket Fikir-Ahlak-Sanat* 2/8 (1947), 2-4.
- Kara, Büşra. "Ziya Gökalp ve Türkçülük". *Bir Sosyolog Bir Kavram ve Din*. ed. Özcan Güngör. 51-69. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2023.
- Karamağaralı, Haluk. "Prof. Remzi Oğuz Arık'ın Eserleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 83-87.
- Korkmaz, Tuğrul. *Erken Cumhuriyet Döneminde Farklı Bir Milliyetçilik Anlayışı Olarak Anadoluçuluk: Tipoloji Ve Kuramlar Bağlamında Bir Değerlendirme*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Sarmat, Gârrâ. "Ağrı Eteklerinde: Sınır Duygusu". *Millet İlim-Fikir-Sanat Mecmuası* 1/12 (1943), 361-363.
- Tüfekçioğlu, Hayati. "Remzi Oğuz Arık". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5 Muhafazakârlık*. 448-457. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Umur, Ömer. *Türk Siyasi Tarihinde "Büyük Birlik Partisi" (Siyasi Gelişimi-Fikri Kaynakları-Teşkilatlanma Yapısı, 1993-2009)*. Ordu: Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Remzi Oğuz Arık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 81-82.
- Ünür, Salih. *Remzi Oğuz Arık Arkeoloji, Milliyetçilik ve Köy*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Ünür, Salih. *Remzi Oğuz Arık'ta Bilim, Milliyetçilik ve Köy Tartışmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Zengin, Sabri. "Osmanlı'dan Türkiye'ye Geçiş Sürecinde Millet ve Milliyetçilik Anlayışı ile İlgili Gelişmeler". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 8 (2019), 33-79.

HİLMİ ZİYA ÜLKEN - TOPLUM YAPISI VE SOYAÇEKME¹

Doğmamızı sağlayan insanlarla aramızdaki bağ, en güçlü bağıdır.

*Kaç yıl geçerse geçsin, kaç ihanet yaşarsak yaşayalım,
ailede ne kadar mutsuzluk olursa olsun hiç önemli değil.*

Kendi irademiz pahasına bile onlarla bağımız devam eder.

-Anthony Brandt, Bloodlines

Giriş

Hilmi Ziya Ülken, Türk düşünce sistemine yön vermiş, Türkiye’de bilimsel ve akademik yönde sosyal bilimler çalışmalarının gerçekleştirilebilmesi için fikir ve yöntem geliştiren bir bilim insanıdır. Ülken, yaşamış olduğu dönemin toplumsal olaylarını felsefi ve sosyolojik bağlamda gözlemleyerek değerlendiren ve bu olgulardan bilimsel çalışmalarla sonuçlar çıkarmaya çalışan, ülkesinin ve milletinin problemlerine kılavuzluk eden bir düşünürdür. 73 yıllık yaşamının 55 yılında durmaksızın eser ortaya koymuştur. Ülken’in vefatından sonra Gülseren Ülken (kızı), onun kitaplarından bazılarını yayınlamaya başlamış ve Türk fikir hayatına bu eserleri kazandırmıştır (Vergili, 2016, 13).

Sosyolog, filozof, şair ve ressam olan Ülken, Cumhuriyet döneminde yetişmiş olan en önemli Türk düşünürdür. Birçok eğitim kurumunda eğitimcilik yapmış olmasının yanı sıra farklı alanlarda çok sayıda makale ve kitap yayınlamıştır (Öner, 2016, 43). Ülken, Türkiye’de sistematik felsefe anlayışının oluşmasında önemli rolü olan bir isimdir. Yaşamı boyunca binlerce öğrenciye ders vererek insan yetiştirmiştir. Ülken’in felsefe ve düşünce tarihine yönelik elliden fazla çalışmasının ve çeviri eserlerinin yanı sıra, Türk dergiciliğinde de önemli bir yeri bulunmaktadır. Sosyoloji ve felsefe dergilerinin yayınlanmasına öncülük etmiştir. Bilhassa Celalettin Ezine ve Selahattin Eyüboğlu’yla birlikte çıkardığı “İnsan” dergisi, hümanist yaklaşımıyla dönemine büyük bir yankı uyandırmıştır. Dergi çalışmalarına ek olarak felsefe yıllıkları yayınlamış, uluslararası sosyoloji ve felsefe kongrelerine katılmıştır (Ülken, 2006).

Ülken’in fikir dünyası anlaşılacak istenildiğinde olgunluk dönemi olarak isimlendirilebilecek 1940’ların sonlarından başlanarak vefat edinceye kadar geçen süreç hariç tutularak, öncesinde herhangi bir fikir akımına tam olarak bağlanmadığını, sürekli bir değişim ve arayış sürecinde olduğu bir gerçektir. “Plüralizm”, “Varoluşçuluk”, “Hümanizm”, “İslam Düşüncesi”, “Anadoluculuk” ve “Vatanseverlik” gibi yaşadığı yıllarda etkili olan fikir akımlarının izlerini görmek mümkündür (Aslan, 2010, 2). Ülken’in en önemli yönlerinden biri de yaşadığı dönemin kültür dünyasına olumlu etkisidir. Öyle ki yaşadığı dönemde farklı gazetelerde makaleler yazarak toplumun ilgisi kültürel meselelere çekmek

¹ Meryem Sümeyye Atmaca, Araştırmacı/Akademisyen, Din Sosyolojisi Bilim Uzmanı, meryematmac@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-4703-0691>

noktasında son derece başarılı olmuştur. Ülken, toplumsal düşünceyi, felsefi boyuta taşımaya amaçlayan çalışmalar yapmıştır (Vergili, 2016, 20).

Hilmi Ziya Ülken; sosyoloji, felsefe ve eğitim gibi çeşitli alanlarda varlık göstererek fikirlerini yaymaya çalışmış bir düşünürdür. Ülken, zengin entelektüel birikimi sayesinde Batı felsefesi ile Türk-İslam düşünce geleneğini bir araya getirerek kendine özgü bir düşünsel bakış açısı oluşturmuştur. Bu çalışmada Hilmi Ziya Ülken'in yaşamı ve fikir dünyası ele alınarak, sosyolojiye olan bakış açısı ve yöntemini soya çekme kavramı üzerinden incelemek amaçlanmıştır. Çalışmada nitel yöntemin tarihsel dokümantasyon yöntemi kullanılarak konuyla ilgili erişim sağlanabilen dijital ve basılı eserler ile Ülken'in çalışmalarından yararlanılmıştır.

1. H. Ziya Ülken'in Sosyo- Biyografisi

Hilmi Ziya Ülken, 1901 yılında İstanbul'da doğmuştur. Annesi Müşfika Ülken'dir. Babası, eczacı ve dişçi okulunda organik kimya profesörü eş zamanlı olarak da Dişçi Eczacı Mektebi'nin de müdürü olan Mehmet Ziya Bey'dir. Ülken, "Tefeyyüz İdadisi" ilk kısmında ilköğrenimini, orta ve lise öğrenimini ise İstanbul İdadisi'nde (Günümüzdeki İstanbul Erkek Lisesi) tamamlamıştır. 1918 yılında "Tıbbiye ve Mülkiye" (Günümüzdeki Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi) sınavlarını başarıyla kazanarak 7 Haziran 1921'de Mülkiye'yi üstün başarıyla tamamlamıştır.² Ardından 1921 yılının Eylül ayında gerçekleştirilen müsabaka sınavında başarılı olarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Beşerî Coğrafya Kürsüsü asistanlığında göreve başlamıştır. 1921-1924 yılları arasındaki coğrafya asistanlığı sürecinde Felsefe Şubesi'ne devam ederek Felsefe Tarihi ve Ahlak sınavlarında başarılı olup sertifikasını almıştır. 1924 yılından 1933 yılına kadar Kabataş ve Galatasaray Lisesi başta olmak üzere çeşitli liselerde sosyoloji ve felsefe öğretmenliği yapan Ülken, 1933 yılında Edebiyat Fakültesi Türk Medeniyeti Profesörlüğü görevine getirilerek araştırma için Berlin'e gönderildi. Aynı dönemlere Maarif Vekili olan Reşit Galip'in istifasıyla üniversite reformunda yeni düzenlemeler esasıyla kadro dışı bırakılan Ülken, bir süre sonra aynı kadroya doçent olarak alınmıştır. 1936 yılında Doçentlik sınavını geçen Ülken, 1940 yılında felsefe profesörlüğüne yükseltilmiştir. Kadrolarda yer olmadığı için sosyoloji dersini kürsüye dönüştüren Ülken, bu kürsünün yönetimine tayin edilmiştir. 1954 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki sosyoloji kürsüsündeki görevine ek olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde sistematik felsefe profesörlüğüne getirilmiştir. 1959 ve 1962 yıllarında iki kez İlahiyat Fakültesi dekanlığı görevine seçilmiştir fakat ikisinde de altı ay kaldıktan sonra istifa etmiştir. 1968 yılında yeni açılan Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde Eğitim Felsefesi dersleri vermeye başlayan Ülken, yaş haddinden dolayı 1971 yılında 70 yaşını doldurduğu için emekli olmuştur. Fakat senato kararıyla görev

² Hilmi Ziya Ülken, babasının ısrarıyla önce Tıbbiye eğitimine başlamıştır. Ancak küçük yaşlardan itibaren başlayan ve yaşamı boyunca süre astım ve bronşit hastalığı nedeniyle Tıbbiye öğrenimini tamamlayamamıştır. İyileştikten sonra hocası olan Hamin Ongunsu'nun yönlendirmesi ve desteğiyle Mülkiye'yi tercih etmiştir (Aslan, 2010, 6).

süresi 1973 yılına kadar uzatıldığından emekli olana kadar Ankara Üniversite İlahiyat Fakültesi'ndeki görevine devam etmiştir. Ülken, 5 Haziran 1974 yılında beyin ve kalp rahatsızlığı nedeniyle yaşama veda etmiştir (Aslan, 2010, 6-8).

Erol Güngör, Hilmi Ziya hakkında: "...Hilmi Ziya Ülken uzun yıllar Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsü başkanlığı yapmış, telif ve tercüme eserleri ile Türk sosyoloji literatürünün büyük bir kısmı onun kaleminden çıkmıştır. Sosyolojiden çok felsefeye ilgi duyan ve o sahada eser vermeye çalışan Profesör Ülken yine de Türkiye'de sosyolojiyi doktrinci olmayan bir açıdan ele alan bol neşriyatıyla Batı kaynaklarını iyi anlayıp iyi anlatmasıyla, bu arada Türk cemiyetinin târihî gelişmesi ve Türk düşünce târihi üzerindeki geniş bilgisi ile önemli bir yer işgal eder" İfadelerini kullanarak onun çok yönlü bir insan olduğunu ve Türk düşünce tarihi açısından da önemli olduğunu vurgular (Güngör, 2019, 39).Kaçmazoğlu "Ülken, çok yönlü bir sosyolog olarak, sosyolojinin Türkiye'de kurumsallaşması, yerleşmesi ve gelişmesi için büyük çaba harcamıştır" (Kaçmazoğlu, 2013: 146). Baykan Sezer ise (2008), "Ülken örneğinde bir düşünürün başka bir ülkede çıkması çok zordur" sözleriyle ifade etmektedir.

1.1. H. Ziya Ülken'in Eserleri

Hilmi Ziya Ülken çok okuyan ve çok yazan bir fikir insanıdır. Başta felsefe olmak üzere, felsefenin her alanında, metafizikte, sosyolojide, mantıkta, ontolojide, bilgi teorisinde, bilim felsefesinde, ahlak felsefesinde, eğitim felsefesinde ve din felsefesinde çalışmaları bulunmaktadır. Ülken felsefenin her alanında (ahlak, epistemoloji, ontoloji) çalışmalara yapmıştır. Eserlerinde bazı tekrarlar göze çarpar ancak dikkat edildiğinde bu tekrarlar önceki çalışmanın aynısı değildir; önceki fikre yeni bir şey eklenmiştir ya da önceki fikir değişikliğe uğramıştır. Bir diğer yandan ilk ve son çalışmaları arasında oldukça büyük fikir değişiklikleri vardır, bu durum Hilmi Ziya'nın durmaksızın okuyup düşünmesinin sonucudur. Eserlerini 1924 yılından itibaren yayınlamaya başlayarak hayata veda edinceye kadar devam ettirmiştir. Sanat tarihi, düşünce tarihi ve psikoloji gibi alanlarda da çalışmaları vardır. Bilimsel eserlerine ek olarak bir manzum piyes, iki edebi eser, iki roman ve şiirler yayınlamıştır. Ayrıca minyatürleri ve yağlı boya tabloları da vardır (Öner, 2016, 43-45).³ Ülken'in vefatından sonra onun çalışmaları sistematik olarak toparlanamamıştır çünkü bu çalışmaların yayınları ve kaynakçaları tam olarak bilinmemektedir (Vergili, 2016, 21).

Toplumbilim ile İlgili Eserleri

1. İctimaiyat Hakkında İptidai Malumat (G. Richard'dan tercüme), İstanbul, 1924, 134 sf.
2. Umumi İctimaiyat, İstanbul, 1931
3. İctimai Doktrinler Tarihi, İstanbul, 1940, 342 sf.

³ Bir arkadaşı Hilmi Ziya'nın durumunu ifade etmek için şu sözleri kullanmıştır: "Hilmi Ziya'nın eserlerini dikte etmeye bir insanın ömrü yetmez" (Öner, 2016, 44).

4. Dini Sosyoloji, İstanbul, 1943, 180 sf.
5. Resim ve Cemiyet, İstanbul, 1943 58 sf., 32 plan veya şema
6. Sosyoloji (Umumi İhtimayın ikinci baskısı), İstanbul, 1943, 288 sf.
7. Yahudi Meselesi, İstanbul, 1944, 244 sf.
8. Milletlerin Uyanışı, İstanbul, 1945, 88 sf.
9. Sosyolojiye Giriş, İstanbul, 1947, 200 sf.
10. Millet ve Tarih Şuuru, 1.Bs., İstanbul, 1948
11. Tarihi Maddeciliğe Reddiye, 1.Bs., İstanbul, 1951, 244 sf.
12. Sosyoloji Problemleri, İstanbul, 1955, 422 sf
13. Dünyada ve Türkiye’de Sosyoloji Öğretimi ve Araştırmaları, İstanbul, 1956, 160 sf.
14. Veraset ve Cemiyet, İstanbul, 1957, 163 sf.
15. Siyasi Partiler ve Sosyalizm, İstanbul, 1963, 175 sf.
16. Değerler, Kültür ve Sanat, İstanbul, 1965, 51 sf.
17. Sosyoloji Sözlüğü, İstanbul, 1970
18. Toplum Yapısı ve Soya Çekme, İstanbul, 1971 b.

Felsefe ile İlgili Eserleri

Sistematik Felsefe ile İlgili Eserleri

1. Umumi Ruhیات, İstanbul, 1928 (Eski harflerle, Taş Bs.), 675 sf.
2. Felsefe Dersleri (Metafizik); Bilgi ve Vücut Nazariyeleri, İstanbul, 1928, 156 sf.
3. Aşk Ahlakı, 1.Bs., İstanbul, 1931, 244 sf (4 Bs. yapılmıştır)
4. Felsefe Yıllığı, İstanbul, 1931, (2.Bs., 1931–1932) 376 sf.
5. İnsani Vatanseverlik, İstanbul, 1933, 266 sf.
6. Telifçiliğin Tenakuzları, İstanbul, 1933, 80 sf.
7. Yeni İlmî Zihniyet, İstanbul, 1934, 200 sf (Bachelard’dan çeviri)
8. İlim ve Felsefe (Moritz Schlick’ten çeviri), İstanbul, 1934, 50 sf.
9. Metafizik (1.Kitap) (Aristo’dan çeviri), İstanbul, 1935, 110 sf.
10. Yirminci Asır Filozofları, İstanbul, 1936, VIII+439 sf.
11. Mantık Tarihi, İst., 1942, 336 sf.
12. Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkit, (Drnold Remand’dan tercüme) İst., 1942, 207 sf.
13. Emil (J.J. Roussecu’dan A.R. Ülgener ve S. Güner ile birlikte kısaltılmış tercüme) İst., 1953, 538 sf.
14. Ahlak, İst., 1946, 310 sf.
15. Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında (Emile Boutroux’dan tercüme), İst., 1947, II+183 sf.
16. İliyet Meselesi ve Diyalektik, Ankara, 1938, 30 sf.
17. Tasavvur ve Psikoloji, İst., 1946
18. Felsefeye Giriş, Ankara, 1957, 217 sf. (I. Kitap)
19. Felsefeye Giriş, Ankara, 1958, IV+217 sf. (II. Kitap)
20. Bilgi ve Değer, Ankara, 1965, 429 sf.
21. Etika (Spinoza’dan çeviri), Ankara 1946, 409 sf
22. Eğitim Felsefesi, İst., 1967, 330 sf.
23. Varlık ve Oluş, Ankara, 1968, X+530 sf.

24. İlim Felsefesi I, Ankara, 1969, VII+293 sf.

25. Genel Felsefe Dersleri, Ankara, 1972, V+143 sf.

Felsefe Tarihi (Türk-İslam Felsefesi) ile İlgili Eserleri

1. Türk Tefekkür Tarihi (2 Cilt): 1.Cilt, İst., 1932, 254 sf., 2.Cilt, İst., 1933, 281 sf.

2. Türk Filozofları Antolojisi, 1.Cilt, İst., 1935, 156 sf.

3. Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü, İst., 1935, 385 sf.

4. Türk Mistisizminin Tetkikine Giriş, İst., 1935, 56 sf.

5. Farabi (Kıvameddin Burslan ile birlikte), İst., 1940, 231 sf.

6. Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları, İst., 1940, 268 sf.

7. İbni Haldun (F.Z. Fındıkoğlu ile birlikte), İst., 1941, 320 sf.

8. Ziya Gökalp, İst., 1946, VIII+200 sf.

9. İslam Düşüncesi, İst., 1946, VIII+662 sf.

10. İslam Medeniyetinde Tercüme ve Tesirler, İst., 1947, 410 sf.

11. Türk Kozmogonisi: Türk Mitolojisi, Türk Hikmeti, Teknik, Tefekkür, 53 sf.

12. İslam Sanatı, İst., 1948, 53 sf.

13. İbni Rüşd, İst., 1951, 52 sf.

14. Farabi Tetkikleri (komisyon), İst., 1951, 126 sf.

15. İslam Düşüncesine Giriş, İst., 1954, 163 sf.

16. İbni Sina Risaleleri, İst., 1954

17. İslam Felsefesi Tarihi (I. Kısım), İst., 1957, 389 sf.

18. İbni Sina, İst., 1957, 53 sf.

19. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi (2 Cilt), İst., 1966, 817 sf.

20. İslam Felsefesi, Ankara, 1967, 356 sf.

Yabancı Dilde Yayınlanmış Eserleri

1. La Pensee de İslam, İst., 1953, 656 sf.

2. Qesta b. Luga, İst., 1933, 352 sf.

3. İbni Sina Risaleleri (Fransızcaya), İst., 1954

4. Turkish Architectures, Ankara, 1965

5. Humanisme des Cultures, Ankara, 1967, 216 sf

Romanları

1. Posta Yolu, İst., 1941, 268 sf.

2. Rüzgâr Gibi Geçti (Margaret Mitchell’den Avni İnsel’le birlikte tercüme 3 cilt bir arada), İst., 1941, 1596 sf.

3. Şeytanla Konuşmalar, İst., 1941, 219 sf.

4. Yarım Adam, İst., 1943, 380 sf. (Kocadaş, 2008, 91-94).

2. Ülken’in Sosyolojisi, Yöntemi ve Sosyolojiye Yaklaşımı

Ülken, sosyal bilimlerin temelinde felsefe olduğuna inanan bir akademisyendir. Felsefeyi öğrenmeden iyi bir sosyal bilimci olunamayacağını savunur.⁴ Ülken’e dair

⁴ Bu fikrinden dolayı onunla ilmî anlamda iletişim kurmayan çok insan olduğu söylene de bu durumun asıl nedeni Ülken’in insanlara karşı olan mesafesini iyi ayarlamasından kaynaklanmaktadır (Vergili, 2016, 20).

çalışma yapanlar onu sosyolog değil, felsefeci olarak nitelendirmişlerdir. Ülken'in sosyolojisi, felsefeye göre perspektif almaktadır. Ülken'in döneminde halk, devlet ve vatan kurtulmuştu; artık önemli olan kurulan yeni devletin sürekliliğini sağlamak ve çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmasının yollarını araştırmaktı. Ülken'in rehberliğini yaptığı Anadoluculuk fikri, böyle bir düşünceden kaynaklanmaktaydı. Bütün değerleri gözden geçirmek, her şeye yeniden başlamak ve bütün olguları bu bağlamda değerlendirmek ona ve meslektaşlarına verilmiş bir görev gibiydi. Hilmi Ziya'nın resimden musikiye, şiirden romana ve felsefe, psikoloji, tarih ve sosyoloji gibi alanlarla ilgilenmesi tam da bundan kaynaklanmaktaydı. İlgi alanlarının ve çalışmalarının bu denli çok ve çeşitli olmasının ardında Türkiye ve sorunları için bir çözüm arayışı yatmaktadır. Bu arayış, Ülken'in materyalizmden idealizme varana kadar tüm felsefe okullarının ve sosyoloji akımlarının içinde olmasına neden olmuştur (Tanyol, 2016, 37-40).

Hilmi Ziya'nın ilk çalışmalarında Ziya Gökalp'in etkisiyle Durkheimcı bir görüş hâkimdir. Sosyalizmin çıkmazlarını görerek Mehmet İzzet'in etkisiyle Hegel'in mutlak idealizmini kabullenen Hilmi Ziya, ardından Spinoza'nın panteizmine meylederek Spinoza'yı "*felsefi tipin kemali*" olarak görmüştür. Ahlak problemi üzerine çok çalışan Hilmi Ziya, düşüncelerini tabiatçı bir paradigmayla "Aşk Ahlakı" eserinde gün yüzüne çıkarmıştır. Ahlakın yalnızca bilgimize giren gerçeklere ve doğanın bütünlüğüne dayanılabilirliği düşüncesinde olan Hilmi Ziya, "*Arif için tabiattan başka tapacak ve aşktan başka kanun yoktur*" ifadeleriyle açıklasa da bu görüşle çıkmaza gireceğini fark ederek bir çıkış yolu olarak fenomenolojiyle ilgilenmeye başlar. Fakat fenomenoloji de Hilmi Ziya'ya aradığını vermediği için tarihi maddeciliği kabullenir ve "*Tarihi maddecilik tarihten ibaret olan alemin objektif izahına teşebbüstür ve bugünkü fizik ve biyoloji, gündün güne bunu teyide gitmektedir*" fikrini savunur (Öner, 2016, 46).

Hilmi Ziya, 1940'lı yılların sonlarına doğru bu görüşlerinden vazgeçerek Eflatun'a dönmüş ve Schelling'e daha yakın bir çıkış noktası bulmuştur (Ülken, 2022, 5). Hilmi Ziya'nın sosyoloji anlayışı, statistik ve monografik çalışmalar, ilmi tetkiklere ve sosyal ilişkiler alanındaki tüm etkenleri içine alan bir yapıdadır. Türkiye'de "tecrübi sosyoloji"⁵ denildiğinde akla gelecek ilk sosyologlardandır (Demir, 2020, 60).

Türkiyede felsefe ve sosyolojinin kurumsallaşması amacıyla enstitüler ve dernekler kurmak ve dergiler çıkarmak için oldukça yoğun çaba harcamıştır. Bu bağlamda İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'nün, Ziya Gökalp'ten sonra kurularak kurumsallaşmasında önemli bir rolü vardır. 1942 yılından 1968 yılına kadar yayın hayatını devam ettiren Sosyoloji Dergisi'nin kuruculuğunu ve dergideki ilk 15 sayının (1942-1960) da yöneticiliğini yapmıştır. Ülkemizde sosyolojinin ve toplumun sosyolojik alt yapısının oluşturulabilmesi için araştırma enstitülerinin ve Türkiye'de

⁵ "Tecrübi Sosyoloji; sosyometri, sosyografi, içtimai zümreler ve farklılaşma, ekoloji, içtimai değer, müesses ve yapı tetkikleri, içtimai hareketlilik, değişimlere ait tetkiklerin gerek köy, şehir gibi sahalar üzerinde yapılmakta olan kısmına gerekse istatistikle incelenecek tarafına verilen isim olduğu gibi, umumi veya nazari sosyoloji de aynı tetkiklerin neticeleri üzerindeki terkibi çalışmalara, kanun araştırmalarına ve faraziye kurumlara verilen isimdir" (Demir, 2020, 60).

felsefe ve sosyal bilimler alanlarında çalışan araştırmacıların birbirlerine destek olmaları ve iletişim halinde kalabilmeleri amacıyla derneklerin kurulmasının gerekliliğini daima dile getirmiş ve bu fikirlerini gerçekleştirmek amacıyla çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Bu bağlamda Ziya Gökalp'in kurmuş olduğu fakat Birinci Dünya Savaşı sonrası ülkenin koşulları nedeniyle faaliyetleri devam edememiş Darü'l-İçtimaiyat Mesaisi'nin (Sosyoloji Enstitüsü) 1960 yılındaki yeniden kuruluşu ve ülkemizde sosyoloji alanında çalışan araştırmacıların bir araya gelerek çalışmalarından ve birbirlerinden haberdar olmalarını sağlayacak ve Türkiye'de sosyolojiyle uğraşanların dayanışma halinde olacağı Türk Sosyoloji Cemiyeti'nin kurulması için 1949 yılında öncülük yapmıştır (Bulut, 2012, 124). Ancak Türkiye'de sosyolojinin bir sistematik kazanmasını sağlama noktasında Sosyoloji derneğinin geçirdiği aşamalar dikkate değerdir. 1949 yılının aralık ayında dördüncü sosyoloji derneği kurularak 1950 yılında kapanmıştır. 1950 yılına kadar yayını olmayan ve 46 üyesi olan dernek, 1950 yılında ilk kongresini gerçekleştirmiştir. Derneğin kurucusu olan Hilmi Ziya Ülken, International Sociological Association (ISA)'un Oslo'daki kuruluş çalışmalarına katılması ve ilk yönetim kurulu üyesi olması bakımından bir Türk'ün uluslararası bir sosyoloji derneğinde ulaştığı ilk ve şimdiye kadarki en yüksek pozisyonudur. Hilmi Ziya'nın ISA'daki üyeliği 1960'lı yıllarda ISA'ya Türkiye'den gönderilen ve Hilmi Ziya'nın Türkiye'deki sosyologları temsil etmeye yetkisinin olmadığı, onun yalnızca kendi kendisinin temsilci olduğunun ifade edildiği bir ihbar mektubu ile sonlandırılmıştır (Çelebi, 2004, 24).

2.1. Toplum Yapısı ve Soya Çekme

Ülken, toplumu: *“Biz toplum deyince bir karakter bütününi, ferdî davranışlar toplamını, taklit veya tenkitle yayılan psikolojik hâli anlamıyoruz. Toplum deyince gerek maddî, gerek manevî olarak bizi kuşatan işler, filler, hareketler, inançlar ve değerler sistemini anlıyoruz.”* İfadeleriyle açıklar. Ülken toplum yapısını incelerken toplum sınıflamasında kullanılması gereken ölçütleri belirlemiştir:

- i. Coğrafî ve tarihsel koşullar dikkate alınarak toplumsal yapı ve toplumsal değişme göz önünde bulundurulmalıdır.
- ii. Düşünsel ve işlevsel olmayıp yapısal olmalıdır.
- iii. Yalnızca toplumun dış yapısını değil özellikle iç yapısını (toplumsal ilişkiler sistemini) incelemelidir (Ülken, 1932, 93).

Bu toplum sınıflamalarını kullanan Hilmi Ziya'ya göre toplumun sosyal zümreleri beş sınıfa ayrılmaktadır:

- i. Soy bağlılığına dayanan kandaşlık zümresi,
- ii. Toprak bağlılığına dayanan komşuluk zümresi,
- iii. Kudret bağlılığına dayalı ekonomik zümreler,
- iv. İş bağlılığına dayalı ekonomik zümreler.
- v. İtikat bağlılığına dayalı dini-ideolojik zümreler (Kongar, 1982, 184).

Toplumlarda, sosyal fonksiyonlar ne kadar değişmişse, zümreler o derece ayrılmışlardır. Bunlara ek olarak, ayrılan zümreler birbirlerini o kadar da

tamamlarlar. Bir zümrenin varlığı, ancak bir diğer zümrenin varlığına bağlıdır; dolayısıyla zümreler arasında çatışma ve bir o kadar da bağlılık bulunmaktadır. Ancak toplum, sınıftan doğan bir olgu değildir çünkü ilkel toplumlarda sınıf yoktur. Sınıflar, basit zümrelerin bir araya gelmesinden ya da toplumların karmaşıklaşmasından dolayı ortaya çıkmıştır (Ülken, 1947, 13).

Hilmi Ziya'ya göre sanayi toplumunun ortaya getirdiği sınıflar, kendi bünyesinde teşkilatlanarak birbirlerine karşı güçler haline gelmektedirler. Bu sınıflar arasındaki çatışma ve gerginlik, sınıfların birbirlerini yok etmelerine neden olmaz; toplumsal merkezileşmeyi beraberinde getirir. Sınıf bilinci ne kadar artarsa toplumsal çevreler de o derece genişlemektedir. Yani bir sınıf rejimi, diğer sınıf rejimini ortadan kaldırmaz; aksine daha geniş gerginlikler ortaya çıkarır. Sanayi devrimi sonrasında belirginleşen kapitalist-işçi ayrımı buna örnek verilebilir (Ülken, 1943, 198; Ülken, 1971, 131; Kocadaş, 2008, 85-86).

2.2. Soya Çekme ve Toplumsal Yapının Devamlılığı

Toplum ve soya çekme hususunda asıl anlatılmak istenen fonksiyonel değişikliklerin insanın yaşamı boyunca ve gelecek kuşaklarda da devam edeceği meselesidir, sosyal ruh denilen kavrama karşılık gelmektedir. Sosyal soya çekme, toplumun fikir, iş, değer ve inanç sistemi olarak insanın tüm yaşamını emirler ve yasaklar halinde kuşatmasından kaynaklanır. Bireyler, içinde yaşadıkları toplum ve kültüre ait normları öğrenerek o toplumda kendisine ait olan sosyal rolleri de gerçekleştirmesini sağlayacak bilgi, beceri, görgü ve alışkanlıklar kazanır. İnsanlar topluma yalnızca fikirleriyle değil, bütün eğilim biçimleriyle bağlıdır. Bu bağlılık, henüz anne karnında iken beslenme ve hayat şartlarından başlayarak tüm kültürel etkilerin bir sonucudur. Milletler, ne kararlarıyla bir araya gelmiş olan insanların ne de yalnızca aynı eğitim seviyesine sahip olan insanların bir araya gelmesidir. Eğer böyle olsaydı milletlerin farklı eğitimlerle veya yeni kararlarla dağılabilen yapıda olmaları gerekirdi. Fakat milletler -yüzyıllarca bağımsızlıklarını ve topraklarını kaybedenler bile- güç sarsılan, sağlam bir temele dayanırlar. Bu "Soyaçekme"dir. Toplum, soya çekmeyle kültürel yatkınlıkları, eğilimleri vd. aktardığı için bu, sağlam bir temel olarak nitelendirilebilir. Tüm sosyal değişimlere rağmen değişmeyen bazı toplumsal unsurların varlığı bundandır (Ülken, 1971, 8; Güngör, 2007, 174).

Hilmi Ziya, soya çekme (irisi) konusu üzerinde yaptığı çalışmalarla, genetik ve toplumsal özelliklerin kuşaklar⁶ nesiller boyunca nasıl aktarıldığını incelemiştir. Soya çekme kavramına yaklaşımı, genetik mirasın yanı sıra kültürel ve toplumsal unsurları da dikkate alarak, bireyin ve toplumun şekillenmesinde bu unsurların rolünü vurgulamaktır. Sosyal ırkın taşıdığı sosyo-biyolojik hazırlıklar sosyal soya çekmeyi teşkil eder. Bir toplumu meydana getiren bireyleri diğer toplumun bireylerinden ayıran etken, biyolojik psikolojik ve sosyal farklar ilişkisidir (Ülken, 1971, 66-67). Soya

⁶ Sosyolojik olarak kuşaklar konusu oldukça önemlidir. Kuşaklar ve kuşak sosyolojisi ve bu bağlamda kuşaklar arası ilişkilere dair ileri okumalar için bkz. Güngör, 2022.

çekmenin psikolojik ve fizyolojik olmak üzere iki kısmı vardır. Psikolojik soya çekme, organik ve fizyolojik soya çekme ile zamandaş sayılarak birbirlerinin gölge olayları olarak kabul edilmiştir (Ülken, 1971, 70).

Soya çekmede özellikler öğrenilmekten ziyade bir şablon gibi aktarılmaktadır. Mesela gebelik anından itibaren yaşanan değişimler beyni şekillendirerek kişilik, duygusal mizaç ve üst bilincin zeminini hazırlar. Doğumdan sonra geçirilen ilk dokuz ay, gebelik sürecindeki nöral gelişimin devamı olarak işlev görür. Nöral devrelerin hangilerinin kaldığı ya da hangilerinin bırakıldığı ve kalan devrelerin de nasıl düzenlendiği bebeğin annesi ya da bakım veren kişiyle deneyimlediği yaşantının nasıl olduğuna bağlıdır. Bir çocuk, bebeklik dönemindeki etkileşimler sayesinde, düşünce, duygu ve davranışlarını yönetmek üzere şablon oluşturmaya devam eder (Wolynn, 2023, 54).

Genetik ve çevrenin etkisini inceleyen çalışmalar genellikle ikizler üzerinde yapılmaktadır. Araştırmalar, yaş ilerledikçe kişiliğin genetik boyutunun azalırken, çevresel etkilerin arttığını göstermektedir. Hem genetik hem de çevresel etkilerin kişilik gelişiminde rol oynadığını, ancak çevresel katkının zamanla arttığını vurgulamaktadır. Ayrıca, modern dünyada artan çevresel uyaranların bireylerin kişilik gelişimine daha fazla etki ettiği düşünülmektedir. Özellikle son yıllarda yaşanan teknolojik ilerlemeler, çevresel faktörlerin önemini artırmıştır (Özer, 2021, 202).

2.3. Eğitim ve Soya Çekme İlişkisi

Toplum ve eğitim arasındaki etkileşimin temel nedeni, yöntem ve şartlardaki farklılıklara rağmen, toplumlardaki eğitilmek ve öğretilmek ihtiyacıdır. Yaşamın bir getirisi olarak toplumlarda sürekli olan bir doğum-ölüm dengesi vardır. Toplumlardaki yeni üyeler hem kendi ihtiyaçlarını karşılamak hem de toplumun kültürünü öğrenmek açısından eğitime muhtaçtır. Dolayısıyla her toplum, sahip olduğu eğitim sistemiyle pratik bilgi ve teknik, topluluğun gelenekleri, dil ve ahlak kurallarıyla ilgili davranışlarını nesilden nesle aktarır. İnsanı içinde bulunduğu kültürün ve toplumun bir üyesi durumuna getiren süreç "*ham insan doğasının yoğrulması*"dır. Bu yoğrulma süreci de öğrenme ile gerçekleşir. İnsanın kişiliği, büyük ölçüde bir öğrenmenin eseridir. Bu süreçte kültürün etkisi büyüktür çünkü öğrenmenin çoğu içinde bulunulan toplum tarafından belirlenerek kontrol edilir (Özkan, 2011, 334).

Bir toplumu oluşturan bireyleri diğer toplumun bireylerinden ayıran biyolojik, psikolojik ve sosyal farklar vardır. Bir toplumu diğerinden ayıran farklar hiçbir zaman yalnızca biyolojik değildir. Çünkü biyolojik olarak bakıldığında aynı kökten geldiğini bildiğimiz ya da tahmin ettiğimiz toplumların birindeki özellikler bir diğerinde yoktur. Bu özellikler eğitim ve yetiştirme ile kalıcı olmaz. Bu şekilde kazanılan özelliklerin sonraki kuşaklara aktarılması mümkün değildir. Fakat eğitim ve soya çekme iki yabancı süreç olarak değerlendirilmemelidir. Kompleks bir olgu zincirinin birbirine bağlı iki durumu olarak değerlendirilmelidir. Çünkü insanlarda binlerce

geçen yılın ve devrimlerin meydana getirdiği, sosyal etkilerden bağımsız bir soya çekme yoktur. Her eğitim, sosyal soya çekmeyle şartlanmış olduğu gibi sosyal çekmelerin hepsi de devam eden ya da değişen yeni bir eğitimle şartlandırılmıştır. Sosyal soya çekme daima bir olgu, normlar ve sosyal değerler de daima bir amaç olduğundan dolayı köklerdeki birliğe rağmen aralarında bir mesafe kalacaktır. Eğitimin şekillendirdiği insanla eğitimin yaratmak istediği insan birbirinden farklıdır. Eğitim ve soya çekme başka bir ifadeyle organizma ve toplum, beden ve ruh, gerçek ve idealdirler (Ülken, 1971, 233-240).

Çevresel faktörler ve genetik üzerine yapılan tartışmalarda, bilişsel ve entelektüel yeteneklerle ilişkili avantajlı genlerin varlığı ve bu genlerin kalıtsal olarak aktırılıp aktarılmadığı önemli bir konudur. Başarı farklılıkları, genetik farklılıklarla açıklanabiliyorsa, bu sonuçlar çalışmacıları bireylerin eğitim başarılarını öngörmek için ve genetik verilerini kullanma olasılığına yöneltebilir. Toplumsal eşitsizliklerin genetik faktörlere bağlanabileceği tartışılırken, eğitimin bu eşitsizlikleri engelleme kapasitesi yeterli değilse veya eşitsizlikleri yeniden üretiyorsa, sosyoekonomik düzeyin eğitim üzerindeki etkisinin yeniden çalışılması gerekir. Bu kapsamda, çalışmalar çevre ve gen etkileşimini sosyoekonomik özellikler çerçevesinde incelemeye odaklanmalıdır. Genetik ve çevresel faktörlerin bilişsel beceriler üzerine etkisi noktasında çelişkili bulgular vardır. Öncelikle, genetik noktasında avantajlı olan bireylerin, kendi gelişim süreçlerine katkıda bulunacak çevreleri seçtiği ve bu çevrelerin bilişsel gelişimlerini desteklediği öne sürülmektedir. Yüksek IQ'lı bireylerin de benzer şekilde, IQ'larını geliştirecek çevreleri seçtikleri bilinmektedir. Bu bakış açısı, bireylerin eğitimde kendi seçimlerini yapma özgürlüklerine vurgu yaparak, öğrenciyi temel alan bir eğitim anlayışına işaret etmektedir. Fakat dezavantajlı çocuklar da kendi hallerine bırakıldıkları zaman başarı ya da başarısızlıklarının nasıl şekilleneceği konusu tartışılmamaktadır. Bir diğer yandan genetik etkilere vurgu yapılmaksızın eğitim sürecinin bilişsel işlevlerle doğru orantılı olduğu ve eğitim süresi arttıkça bilişsel performansın da arttığı belirtilmektedir (Özer, 2021, 203-204).

2.4. İçten Evlenme ve Toplumsal Sağlık Sorunları

Soydan geçmenin bir diğer maddesi ise içten evlenmedir. İçten evlenmenin hakim olduğu toplumlarda hastalıklar aynı soy içinde derinleşirler, dıştan evlenme yani uzak soylardan bireylerle evlenme yolunda evlenme yoluyla yeni kuşakların temizlenmesine imkân veremedikleri için Binlerce yıl kapalı cemaatler içinde organik bozukluklar ve soydan gelen bünye bozuklukları göze çarpmaktadır. İçten evlenmeler, türün yapısını bozan patolojilere neden olmakla birlikte türün devamını da tehlikeye sokmaktadır, bozuklukların sonraki nesillerde genetik aktarımlarla düzeltilmesine olanak sağlamamaktadır. Yüzyıllık ömrü olan alışkanlıkların, insanların beyninde sanki doğuştan yerleşen bir beceri halinde bulunması da bu soyaçekme nedeniyledir (Ülken, 1971, 176-178; Nar, 2012, 227).

Farklı soylardan olan bireylerin birinde düşünce yatkınlığı, birinde savaşa yatkınlık, birinde ticaret becerisi bir diğerinde ise el işlerine heves ve yatkınlık gelişecektir. Soydan geçme bozukluklarının bir kısmı geçicidir ve birkaç kuşak sonra organizma kendini tamir ettikçe düzelebilir. Alkoliklik, uyuşturucu bağımlılığı, verem cüzzam gibi hastalıklarda bunların başlıcalarındandır. Organizma bu türlü bozuklukları birkaç göbekte tamir ederek kendini kurtarabilir fakat içten evlenmelerin çoğaldığı durumlarda ise bu durumu daha da çoğalmasıyla organizma kendini tamir edemez duruma gelmektedir. Hatta Balzac Dostoyevski gibi yazarların romanlarında da bunları görebiliriz (Ülken, 1971, 176-180).

Soykırım sonrasında travma yaşayan Yahudi ve çocuklarının; özellikle anne, baba ve çocuğun aynı gen bölümündeki epigenetik işaretler benzerlik göstermektedir. Bu durum, savaş esnasında Avrupa'da yaşamayan Yahudi ailelerin genetiği ile karşılaştırılmış ve çocuklardaki gen farklılıklarının yalnızca ebeveynlerinin yaşadıkları travmalara bağlı olabileceği sonucuna ulaşmışlardır. Stresli yaşam olayları, sonraki nesillerde de strese yatkınlığı etkilemektedir. 11 Eylül saldırılarından sonra travma sonrası stres bozukluğu yaşayan gebelerin, dünyaya getirdikleri çocukların kortizol düzeyleri risk seviyesinde yüksek olmakla birlikte bu çocukların, tanımadıkları insanlardan ve yüksek seslerden fazlasıyla etkilenen oldukça hassas bireyler olduğu görülmüştür (Wolynn, 2023, 42-43).

2.5. Sosyal Zümreler ve Soya Çekme İlişkisi

Eğer sosyal zümreler ve toplum baskısı, sınıfların çatışması ve onların organizma üzerinde bıraktıkları izler, çeşitli problemler, türlü marazi durumları ortaya çıkarıyorsa; insan yaşamındaki anormaller, saldırganlar, ezenler ve ezilenler, çeşitli suçlar işleyenler kabahatlerini soya çekmede mi bulmalıdır? Sorusu akıllara gelmektedir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Organizma ve toplum çatışmasında, soya çekme ve eğitim yoluyla toplumun etkisi ne kadar büyük olursa olsun, organizma, toplum önünde pasif bir alıcıdan ibaret değildir. Onun da sosyal determinizmlerle çatışan ve her nesilde yeni değişimlerin oluşmasına neden olan kendi determinizmi vardır. Dolayısıyla soydan geçen problemlerin (alkoliklik, psikolojik rahatsızlıklar vb.) bir sonraki nesillerde çözülmesinin nedeni budur. İlerleyici ve oluşturucu mutasyonlar devam etse dahi patolojik eserlerin birkaç nesil sonra ortadan kalkması bu yüzdendir (Ülken, 1971, 242).

Çalışmalar, sigara ve alkol gibi bağımlılıkların daha kalıtılabilir özellikler gösterirken, fikir ve inanç gibi bazı tutumların kalıtılabilirliğinin oldukça az olduğunu göstermektedir. Genel çerçevede bakılacak olursa kişilik özelliklerinin oluşmasında bireyin yaşadığı çevrenin etkisi oldukça belirgindir ve büyük bir kısmı farklı öğretmenler ve farklı arkadaşlar gibi paylaşılmayan çevreden oluşmaktadır. Fakat politik fikir için paylaşılan çevrenin etkisi daha fazla olmaktadır kökten dincilik gibi katı bir fikri savunan bireylerde genetik etkilerin paylaşılan çevre kadar etkisi olmaktadır (Cura - Çankaya, 2017, 99).

Toplumdaki diğer bireylerin haklarını görmezden gelme ve sosyal kuralların ihlali ile karakterize anti sosyal davranışların genetik geçmişinin araştırılması oldukça önemlidir. Dizigotik ve monozigotik ikizlerde yapılan çalışmalarda da monozigotik ikizlerde anti sosyal davranışların oranının daha yüksek olduğu görülmüştür. Evlat edinilmiş çocuklardan biyolojik aileleri mahkum olanlar, evlat edinen aileleri mahkum olanlara kıyasla anti sosyal davranışlar gerçekleştirmeye daha yatkındır. Yapılan çalışmalarda şiddet ve saldırganlık gibi anti sosyal davranışların genetik yatkınlığı, hırsızlık gibi anti sosyal davranışlara oranla daha fazladır (Cura - Çankaya, 2017, 99).

Ülken'e göre organizmadaki değişimlerin izlerini yeryüzünün geçirdiği şekil değiştirmeleriyle, birden ve şiddetli iklim değişikliklerinde, seller ve tufanlarda, büyük göçlerde, tehcirlerde ve savaşlarda aranmalıdır. Çünkü organizmada iz bırakan yavaş yavaş olan değişimler değildir, birden ve şiddetli olanlar. Yavaş olan değişimlere karşı organizma direnir ancak bu değişim birden olursa kendini çevreye göre düzenlemek zorunda kalır. Bazı araştırmacılar denizde yüzebilen hayvanların uzun bir süre kanatlarını çırpıp çırpıp buna alıştıklarını iddia ederler (Ülken, 1971). Sonuç olarak İnsan davranışlarını yalnızca bir genle açıklamak ya da sadece çevresel faktörlere dayandırmak doğru değildir. Kişilik ve davranışlar, genetik yapı ile çevrenin etkileşimi sonucu şekillenir. Genetik yapının yanı sıra, çevresel faktörler ve yaşam tarzı gibi etmenler, genlerin ifadesini değiştirerek bireye özgü davranışlar oluşturur.

3. Ülken'de Toplumsal Yapı ve Din İlişkisi

Kavramsal açıdan bakıldığında ilahi bir varlığa hissedilen bağlılık duygusu ve bu bağlılığın bir getirisi olarak inanç, düşünce ve eylemlerin tamamını kapsayan din olgusu; ahlak, inanç ve ibadet sistemi olarak toplumsal yaşamın başat unsurlarındandır. Birey ve toplum arasındaki etkileşimi, psikolojik ve sosyolojik bağlamda ele alan dinler, sosyal bütünleşmeye katkı sağlaması, toplumsal değişmeyi engellemesi ve yer yer çatışma unsuruna dönüşebilmesi açısından sosyolojik bir önem taşır (Kırlangıç - Demiralay, 2021, 182-183; Güngör, 2007).

Türk sosyoloji tarihinde toplum-din ilişkisi daima önemsenmiştir. 1960'lı yıllara kadar Marksist sosyolojiye açık olmayan Türk sosyolojisinin din olgusunu göz ardı etmesi düşünülemezdi. Fakat din konusu 1960'lı yıllara kadar Hilmi Ziya Ülken'in kitabı dışında genellikle sosyolojik konular içinde ya da makaleler boyutunda ele alınmıştır (Kaçmazoğlu, 2020, 135). Din, kelam ve ilahiyatın konusu olmaktan ziyade, nesnel bir araştırmanın konusu olduğundan beri, üç bilgi dalının oluşmasına neden olmuştur. Bunlardan ilki, beşerî dinleri münferit tipler olarak tarihsel süreçte ele alan dinler tarihidir. İkincisi, dini dünya görüşünün varlık ve bilgi meselelerindeki yerini araştıran din felsefesidir. Üçüncüsü de dini, toplumsal bir kurum olarak çalışan din sosyolojisidir. Hilmi Ziya'nın din sosyolojisi yöntemi, yaşam koşullarına bağlı olarak gerçekleşen olaylar ve oluşan dini inançların genel tiplerini araştırmak; hangi dini tasavvurların hangi inançlar sonucunda ortaya çıktığını ve bunların nasıl değişim geçirdiğini incelemektir (Ülken, 1943, 3-5).

Hilmi Ziya'nın dine olan yaklaşımı, dinin tarihsel, sosyolojik ve kültürel perspektiften incelenmesidir. Hilmi Ziya, Farklı toplumların dinî yapıları ve ruh inançları üzerinde durarak, din olgusunun bireysel ihtiyaçtan ziyade toplumsal bir kurum olduğunu vurgular. Dine bakışını anlamak için farklı kültürlerdeki ruh kavramlarını ele alış şekline ve bu kavramların toplumsal yapılarla olan ilişkilerine odaklanmak gerekir. O, dini inançların kökenini ve gelişimini evrensel olgu olarak değil, kültürel bağlamlar ve toplumsal koşullarla şekillenen bir fenomen olarak ele almaktadır. Eski Mısır'dan Malezya'ya, Çin'den Türk toplumlarına kadar uzanan geniş bir perspektifte, kültürlerin kendilerine ait ruh kavramları ve dine dair kendilerine özgü inançları olduğu belirtilmektedir. Bu yaklaşım, Hilmi Ziya'nın dine bakışında kültürel görecelik kavramını öne çıkardığını gösterir. Yani, din ve ruh inançları her toplumda aynı şekilde ortaya çıkmamış, her toplum kendi yaşam koşullarına ve kültürel dinamiklerine göre farklı dini inançlar geliştirmiştir. Hilmi Ziya, bu çeşitliliği vurgulayarak, dinin evrensel bir hakikat olmadığını, aksine toplumların yaşam şartlarına göre şekillenen bir olgu olduğunu savunur.

Örneğin, Eski Mısır'da ruhların sayısının sınırlandırılmadığı, "Ka" ve "Khaibit" gibi farklı ruh türlerinin varlığına inanıldığı belirtilir. Eski Mısırlılar için ruh, bedenle sıkı sıkıya bağlıdır ve bedenden ayrı düşünülemez. Bu, onların ruh ve beden ilişkisini hem toplumsal hem de dini olarak nasıl yapılandırdıklarını gösterir. Buna karşılık, Malezya'daki bazı Dayaklar arasında ruhun ikiye ayrıldığı ve bir kısmının ölümden sonra yeryüzünde kaldığı, diğer kısmının ise gökyüzündeki ruhlar şehrine gittiği inanışı vardır. Hilmi Ziya, bu farklı ruh inançlarını ele alarak, dinin toplumların yaşam koşulları ve kültürel yapılarıyla nasıl şekillendiğini açıklamaya çalışır. Her kültürün ruh anlayışındaki farklılıklar, onun gözünde, dinin toplumsal koşullara bağlı olarak şekillenen bir kurum olduğunu gösterir.

Hilmi Ziya, farklı kültürlerde ruh ve din kavramlarını karşılaştırarak, dinin toplumların maddi ve manevi ihtiyaçlarına göre nasıl biçimlendiğini araştırır. İsrailoğulları'nda nefesin cismani ruh olarak kabul edildiği ve ruhun soluk şeklinde ruhanileştiği, ölüm anında bedeni terk ettiği inancı; Yunanlıların "eidolon" (maddi ruh) ve "psyche" (manevi ruh) ayrımı; Çinlilerde yin-yang ile ifade edilen evrenin ikili yapısı ve bu yapıdaki ruh anlayışı, Hilmi Ziya'nın dinin toplumsal ve kültürel bağlamlarla şekillendiğini düşündüğünü kanıtlar niteliktedir. Hilmi Ziya'ya göre, din yalnızca bireysel bir inanış değil, aynı zamanda bir toplumsal kurumdur. Bu kurum, toplumun diğer yapı taşlarıyla (ekonomi, siyaset, kültür vb.) etkileşim halindedir. Dinin toplumsal yapılarla ilişkili olduğu fikri, onun daha geniş bir perspektiften dine bakmasını sağlar. Bu nedenle, dinin sadece metafizik ya da bireysel bir inanç sistemi olmadığını, toplumsal koşullarla şekillenen bir kurum olduğunu savunur. Bu anlayışa göre, din bir toplumun sosyal, kültürel ve ekonomik yapısının bir yansımasıdır.

Çin'de yin ve yang, evrenin dışı (karanlık, toprak) ve erkek (gök, ışık) unsurları olarak ikiye ayrılması gibi, ruh kavramı da bu ikilik çerçevesinde düşünülür. Hilmi Ziya, Çinlilerin bu ikili sistem üzerinden doğayı ve insan ruhunu anlamlandırdığını belirtir. Japonlar'da da benzer bir ikili ruh anlayışı mevcuttur; İzanagi ve İzanami bu

iki gücün adıdır. Bu ikili ruh kavramı, toplumların kozmolojik inançlarının bir yansıması olarak, onların yaşam koşulları ve kültürel anlayışlarıyla şekillenir. Türklerde de Hilmi Ziya, benzer bir ikili ruh anlayışına işaret eder. Gök Tanrı ve Asra gibi kavramlar, ruhun ikiye ayrıldığına dair Türk mitolojisindeki inançları yansıtır. “Yağız yer” (kara toprak) olarak adlandırılan ikinci ruh, toprakla ilişkili, maddi bir ruhu ifade ederken; gök ile ilişkili olan Gök Tanrı ise manevi unsuru temsil eder. Bu, Türklerde ruhun hem maddi hem de manevi iki unsura sahip olduğuna dair inancı gösterir. Hilmi Ziya, dinin bu kadar farklı kültürlerde ve coğrafyalarda farklı biçimlerde ortaya çıkmasını, dinin evrensel bir hakikat olmaktan ziyade, toplumların maddi ve manevi koşulları tarafından şekillenen bir olgu olduğunu savunur. Onun bakış açısına göre, dinin toplumsal ve kültürel bağlarla olan bu sıkı ilişkisi, dini evrensel bir gerçeklikten uzaklaştırır ve onu toplumların ihtiyaçları ve yaşam koşullarıyla açıklanabilir bir fenomen haline getirir.

Sonuç olarak, Hilmi Ziya’nın dine bakış açısı, dinin toplumsal ve kültürel koşullarla şekillendiğini, her toplumun kendine özgü dinî ve ruhsal anlayışlar geliştirdiğini öne süren bir yaklaşımdır. Din, onun perspektifinde evrensel bir metafizik hakikat değil, toplumların sosyal, ekonomik ve kültürel dinamiklerinin bir yansımasıdır. Bu bakış açısı, dinin doğasını anlamak için onu tarihsel ve sosyolojik bir çerçevede incelemeyi gerektirir. Hilmi Ziya, dinin toplumsal yaşamın diğer unsurlarıyla iç içe geçmiş bir olgu olduğunu ve bu nedenle toplumsal koşullar değiştikçe dinin de değişim gösterdiğini savunur (Ülken, 1943, 28-34).

Sonuç

Hilmi Ziya Ülken, 20. yüzyılın önemli Türk düşünürlerinden biri olarak, hayatı boyunca Türk düşünce dünyasına derin katkılarda bulunmuştur. Eğitimini felsefe ve sosyoloji alanlarında tamamlayan Ülken, geniş bir entelektüel birikime sahip olup hem Batı felsefesinin hem de Türk-İslam düşünce geleneğinin etkilerini harmanlayarak özgün bir düşünsel perspektif geliştirmiştir.

Ülken’in felsefi ve sosyolojik çalışmaları, onun toplumsal ve bireysel hayatı anlamada ne denli derin bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Toplum yapısını analiz ederken, coğrafi ve tarihsel koşulların yanı sıra iç yapıyı ve toplumsal ilişkiler sistemini de göz önünde bulundurmuştur. Bu yaklaşımı, onun toplumsal zümreler ve sosyal fonksiyonlar arasındaki ilişkileri anlamada önemli bir temel oluşturmuştur.

Hilmi Ziya Ülken’in toplum yapısı ve soya çekme konusundaki görüşleri, toplumsal yapıların ve sosyal sınıfların dinamiklerini anlamada önemli bir yer tutar. Ülken’in sınıflama yöntemleri, toplumsal yapının karmaşıklığını ve çeşitliliğini anlamada önemli bir katkı sağlar. Toplumun yalnızca dış yapısının değil, iç yapısının da detaylı bir şekilde incelenmesi gerektiğini vurgulaması, toplumsal analizlerin derinliğini artırır.

Ülken’in sınıflama yöntemleri, toplumsal yapıların dinamiklerini ve değişim süreçlerini anlamada önemli bir araçtır. Sosyal zümrelerin birbirleriyle olan ilişkileri

ve çatışmaları, toplumsal değişimlerin ve dönüşümlerin anlaşılması açısından kritik öneme sahiptir. Bu bağlamda, Ülken'in yaklaşımı, toplumsal yapıları ve sosyal sınıfları anlamak için kapsamlı bir çerçeve sunar.

Hilmi Ziya Ülken'in toplumsal yapılar ve sınıflar hakkındaki görüşleri, sadece akademik çalışmalarda değil, aynı zamanda toplumsal değişimlerin anlaşılmasında da önemli bir yere sahiptir. Ülken'in toplum yapısına dair derinlemesine analizleri, sosyal bilimlerde önemli bir referans noktası oluşturur ve toplumların dinamiklerini anlamada temel bir kaynak olarak değerlendirilebilir.

Dine olan yaklaşımı ise hem bireysel inanç sistemleri hem de toplumsal yapılar üzerindeki etkiler açısından dikkat çekicidir. Ülken, dinin toplumsal ve kültürel dinamiklerdeki rolünü inceleyerek, modernleşme süreci ile İslam düşüncesi arasındaki etkileşimleri derinlemesine ele almıştır. Dinin, toplumsal değişimlerde ve kültürel dönüşümlerdeki rolünü analiz eden Ülken, bu analizleriyle hem bireylerin hem de toplumların din ve kültür arasındaki ilişkisini anlamaya yönelik önemli katkılarda bulunmuştur.

Hilmi Ziya Ülken'in düşünce mirası hem felsefi hem de sosyolojik açıdan derinlemesine bir analiz sunmakta ve bu miras, onun zamanının ötesinde bir anlayış geliştirdiğini göstermektedir. Düşünce dünyasındaki etkileri, onun entelektüel derinliğini ve geniş perspektifini yansıtarak hem bireysel hem de toplumsal düzeyde anlamlı katkılar sağlamıştır.

Kaynakça

- Aslan, Talip. *Hilmi Ziya Ülken'in Türk Düşüncesine Bakışı*. Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Bulut, Yücel. "Aşk Ahlakı'ndan 'Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi'ne: Türk Sosyolojisi'nde Hilmi Ziya Ülken". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 46 (25 Aralık 2012), 119-151.
- Cura, Duygu Onur- Çankaya, Tufan. "Genetik faktörlerin şiddet davranışı üzerine etkisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 31/2 (23 Ağustos 2017), 97-102.
- Çelebi, Nilgün. *Sosyoloji Ve Metodoloji Yazıları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Bs., 2004.
- Demir, Ayşegül. "Türkiye'de Sosyolojinin Kurumsallaşması". *Türkiye'de Sosyoloji*. ed. Mehmet Çağatay Özdemir. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2020.
- Güngör, Erol. *Dünden Bugünden Tarih Kültür ve Milliyetçilik*. Yer-Su Yayınları, 2019.
- Güngör, Özcan. "Kur'an'da Sosyal Bütünleşme". *Diyanet İlmî Dergi* 43/2 (Haziran 2007).
- Güngör, Özcan. "Sosyolojik Bağlamda Kuşaklar Kavramına Giriş." *Z Kuşağı Sosyolojik Bağlamda Kuşaklar*. Editör Özcan Güngör. 6-40. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2022.
- Kaçmazoğlu, Bayram. "1960-1980 Döneminde Türkiye'de Sosyoloji". *Türkiye'de Sosyoloji*. ed. Mehmet Çağatay Özdemir. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2020.
- Kırlangıç, Yasemin - Demiralay, Ayşe Taşkın. "Dinin Sosyal Değişmeye Etkileri". *Sosyolojik Açıdan Din ve Toplumsal Değişme*. ed. Özcan Güngör - Mehmet Emin Sarıkaya. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021.
- Kocadaş, Bekir. "Türkiye'de Toplum Biliminin Öncülerinden: Hilmi Ziya Ülken". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (01 Haziran 2008), 80-95.
- Kongar, Emre. *Türk Toplum Bilimcileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

- Nar, Mehmet Şükrü. “Tıbbi Antropoloji: Akraba Evliliklerinin Patolojik Etkileri”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/1 (01 Ocak 2012), 223-241.
- Öner, Necati. “Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken”. *Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken Kitabı -Hayatı, Eserleri ve Hakkındaki Yayınlar-*. ed. Ayhan Vergili. İstanbul: İşaret Yayınları, 3. Bs., 2016.
- Özer, Mahmut. “Eğitimde Eşitsizliklerin Kaynağı: Genetik mi Çevre mi?” *İnsan ve Toplum* 11/2 (15 Haziran 2021), 199-208.
- Özkan, Recep. “Toplumsal Yapı, Değerler ve Eğitim İlişkisi”. *Kastamonu Education Journal* 19/1 (01 Ocak 2011), 333-344.
- Tanyol, Cahit. “Hilmi Ziya Ülken’in Kişiliği ve Düşünce Dünyası”. *Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken Kitabı -Hayatı, Eserleri ve Hakkındaki Yayınlar-*. ed. Ayhan Vergili. İstanbul: İşaret Yayınları, 3. Bs., 2016.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Aşk Ahlakı*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1971.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Dinî Sosyoloji*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1943.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1943.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyolojiye Giriş*. İstanbul: Üçler Basımevi, 1947.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Toplum Yapısı ve Soyaçekme*. İstanbul: Doruktekin Yayınları, 1971.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Umumi İctimaiyat*. İstanbul: Ebu’z-Ziya Matbaası, 1932.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Bs., 2022.
- Vergili, Ayhan. *Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken Kitabı -Hayatı, Eserleri ve Hakkındaki Yayınlar-*. İstanbul: İşaret Yayınları, 3. Bs., 2016.
- Wolynn, Mark. *Seninle Başlamadı*. çev. Mine Madencioğlu. İstanbul: Sola Unitas Yayınları, 53. Bs., 2023.

SEYYİD AHMED ARVASI - İLERİ TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN İLKELERİ¹

Giriş

Cumhuriyet döneminin önemli düşünürlerinden ve eğitimcilerinden biri olan Seyyit Ahmet Arvasi, ortaya koyduğu fikirleriyle birçok alanda kendinden söz ettiren önemli bir isimdir. Başta eğitimci yönüyle, siyasete, sosyolojiye ve felsefeye birçok katkıda bulunmuştur. Ancak onu çalışmanın konusu yapan Milliyetçilik hakkında ortaya koyduğu fikirleridir. Bu konuda ciddi bir duruş sergilemiş ve Milliyetçiliğin İslam'da yeri olmaz diyenlere karşı, asıl milliyetçiliğin “Kişi kavmini sevmekle kınanamaz. Kavmine hizmet eden kavminin efendisidir”² diyen Peygamber'in buyruğuna dayandırmıştır. Dolayısıyla milliyetçiliğin yanlış bir ideoloji olmadığını, aksine gerçek anlamını nasıl kazandığını ortaya koyması onun fikirlerinin farklı bir seyrinde ilerlediğini göstermektedir. Ayrıca onun milliyetçilik anlayışının dini değerlerle bütünleşen bir milli kimlik oluşturması onun Türk milliyetçiliğine muhafazakâr bir boyut kazandırdığını ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu çalışmanın konusu, Seyyid Ahmet Arvasi'nin 16 sayfalık *İleri Türk Milliyetçiliğinin İlkeleri* isimli eseri temel kaynak alınarak, “İleri Türk Milliyetçiliği” kavramını nasıl ele aldığını anlamaktır. Amacı ise Arvasi'nin İleri Türk Milliyetçiliği olarak ortaya koyduğu temel fikirleri çağdaş Türk milliyetçiliğine katkıları açısından ortaya koymaktır. Nitel araştırma yöntemlerinden tarihi dokümantasyon tekniği kullanılan bu çalışmada, başta Arvasi'nin kendi eserleri olmak üzere, hakkında yazılmış çeşitli kitaplar, tezler, makaleler ve internet kaynaklarına başvurulmuştur.

1. Seyyit Ahmet Arvasi'nin Sosyo-Biyografisi

Seyyid Ahmet Arvasi, 1932 yılında Ağrı'nın Doğubayazıt ilçesinde dünyaya gelmiştir. Ailesi, Van iline bağlı Bahçesaray nahiyesinden olup, eski adıyla Arvas, yeni adıyla Doğanyayla köyünde yaşamışlardır. Bu köye izafeten “Arvasiler” olarak tanınmaktadırlar. Ayrıca Peygamber Efendimizin soyundan geldikleri söylendiğinden “Seyyid” unvanını taşımaktadır. Bununla birlikte soyadı kanunu çıkmasıyla köylerinin ismini, soyadı olarak almışlardır. Babası, Van'da Gümrük Müdürlüğü'nden emekli Abdulhakim Bey, annesi ise Cevahir Hanım'dır (Arvasi, 2008, 14).

Arvasi, ilköğretimine Van'da başlamış ve Doğubayazıt'ta tamamlamıştır. Ortaokula Karaköse'de başlayıp, Erzurum'da tamamlamıştır. Ardından Erzurum Erkek Öğretmen Okulu'na kaydolmuş ve öğrenimini Erciş Öğretmen Okulu'nda bitirmiştir. 1952 yılında Konya'nın Doğanbeyli kasabasında ilköğretim öğretmeni olarak göreve başlamış, askerlik görevini ise yedek subay olarak yapmıştır. Pedagoji eğitimini Gazi Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra, Bursa, Balıkesir ve

¹ Zeynep Yılmaz, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi | zenyilmaz@gmail.com |

<https://orcid.org/0009-0002-6774-324X>

² Arvasi, “Hasbihal III”, s. 5.

İstanbul'daki Eğitim Enstitülerinde akademisyen olarak görev yapmıştır. 1979 yılında emekliye ayrılan Arvasi, aynı yıl Milliyetçi Hareket Partisi Genel İdare Kurulu'na seçildiğini radyodan öğrenmiştir. 12 Eylül 1980 darbesine kadar bu görevini sürdürmüştür ve sonrasında MHP'den senatör adaylığına başvurmuştur (Arvasi, 2008, 14) 12 Eylül darbesinden sonra, MHP ve Ülkücü Kuruluşlar Davası'ndan yargılanıp bir müddet Mamak Cezaevi'nde kalmıştır. Cezaevinde geçirdiği süre içerisinde kalp krizi geçirmiş ve önsesinde olduğu gibi cezaevi sonrasında da çeşitli gazete ve dergilerde "Türk-İslam Ülküsü" başlıklı yazı ve içerikler yazmıştır. 6 çocuk babası olan Arvasi, 31.12.1988 tarihinde İstanbul Erenköy'deki evinde daktilosu başında yazı yazarken etmiş ve Edirnekapı mezarlığına son yolculuğu için uğurlanmıştır (Cengiz, 2020,16-17).

Seyyid Ahmet Arvasi, Cumhuriyet döneminde yetişmiş biri olarak ne medrese eğitimi almış ne de özel hocalardan ders görmüştür. Eğitim hayatı boyunca kendi imkânlarıyla kendini geliştirmiş, İslam kaynaklarını derinlemesine inceleyip öğrendiklerini hayatına uygulamak için büyük bir çaba sarf etmiştir. Onu farklı kılan, ayrıcalıklarla dolu olmayan hayatında, azim, istek ve mücadele ile kendini yetiştirmiş olmasıdır. Ayrıca Arvasi, öğretmenlik yıllarında pek çok insana ulaşmış ve arkasında tüm insanlığın faydalanabileceği kıymetli eserler bırakmıştır. Bununla birlikte onun düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olan kişiler, İslam düşüncesinin öncü isimlerinden olan, İmam Gazali, İmam Rabbani gibi alimler ve S. Abdülhâkim Arvasi, Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu gibi çağdaş Türk ilim ve fikir adamlarıdır (Ersoy, Taş, 2024, 8).

Seyyid Ahmed Arvasi'nin Eserleri ve Makaleleri³

Arvasi çok yönlü bir insan olduğu için şiirden, sosyolojiye, psikolojiye, eğitime ve birçok alanda eser yazmıştır. Bu bağlamda onun eserlerini, üç ana kategoride incelemek mümkündür. İlk kategori, şiir çalışmalarını, ikinci kategori fikri alanda kaleme aldığı eserleri üçüncü kategori ise, çeşitli gazetelerde yayınlanan makaleleri, verdiği konferansları ve sohbetlerini bir araya getiren eserleri içerir. Ancak onun temel fikirleri olarak değerlendirilebilecek en önemli eserleri aşağıdakilerdir.

"Türk İslam Ülküsü" Her gün gazetesinde yazdığı makalelerden derlenen 3 ciltlik bir eserdir. Bu eserde Türk-İslam ülküsünün toplumsal, kültürel ve siyasi boyutlarını ele alır.

"İlm-i Hâl" İmam-ı Azam, Ebu Hanife olmak üzere Ehl-i Sünnet ulemasının belirlediği ölçülere yer vererek günümüz sosyolojik ve psikolojik ve fenni gelişmeler dikkate alınarak yapılan bir çalışmadır.

"Diyalektimiz ve Estetiğimiz" adından da anlaşılacağı üzere Diyalektikten ve estetikten bahseden bir eserdir.

"Kendini Arayan İnsan" beş bölümden oluşur ve insan, hakikat, zeka, şuur vb. konular ele alınır.

³ Detaylı bilgi için bk. Arvas, M. B. (2020). Seyyit Ahmet Arvasi'nin genel eğitim bağlamında din eğitimi hakkındaki görüşleri (s.24- 26)

Bunların dışında şiirlerinin yer aldığı “Sır” adlı eseri “İnsan ve İnsan Ötesi” gibi birkaç daha eseri vardır. Aşağıda yer alan makaleleri de bu kadarla sınırlı olmayıp sadece içeriklerinin çeşitliliğini yansıtmak amacıyla seçilen birkaç makalesidir.

1) “Milliyetçi Düzendeki Türk Milli Eğitimi”, Milli Eğitim ve Kültür (Üç Aylık İlmî Araştırma ve İnceleme Dergisi), S.I, Aralık 1978, s. 3-22.

2) “İslam, Hicretin 1400. Yılına İdrak Ederken”, Milli Eğitim ve Kültür Der, S.5, Aralık 1979, s. 102-105.

3) “İngiliz Maarif Kanunu” ve “Din Tedrisatı”, Milli Eğitim ve Kültür Dergisi, S. 19, Ocak 1983, s. 80-84.

4) “Artık, İmtihan Teknik ve Vasıtaları Değişmelidir”, Milli Eğitim ve Kültür Der. S. 26, Mart 1984, s. 30-31.

5) “Maarifte Sistem Arayışları”, Milli Eğitim ve Kültür Der. S.27, Mayıs 1984, s. 16-17.

6) “Vefatından Bir Ay Önce (N. Fazıl)”, Türk Edebiyatı Der. Temmuz 1983, S. 117, s. 78.

7) “Kendi Dilinden Hayatı”, Türk Edebiyatı Der. Şubat 1989, S.184, s. 31.

Seyyid Ahmed Arvasi’nin Düşünce Dünyası ve Genel Görüşleri

Bir insanı anlamının pek çok yöntemi vardır. Bunlardan biri söz konusu kişinin arkasında bıraktığı eserleri, hatıraları izlemektir. Seyit Ahmet Arvasi de arkasında Sosyolojiden felsefeye İslam’dan Milliyetçiliğe, eğitimden siyasete birçok konuda eser bırakmıştır. Bu eserlerde genellikle inandığı gibi yaşadığı hayatın izlerini paylaşmış ve inandığı değerler üzerine fikirlerini beyan etmiştir.

Hayatını ilimle geçiren Arvasi daha çok milliyetçi düşünceleriyle öne çıksa da asıl alanı eğitimidir. Eğitimdeki bilgi ve düşüncelerini birçok alanla sentezleyerek ortaya kendi özgün fikirlerini koymuştur. Dolayısıyla milli ve beşerî tecrübenin Batı medeniyetinde olduğu gibi genç neslin din eğitimine öncelik tanınmasıyla gerçekleşeceğine dikkat çekmiştir. Daha sonra kendi kültür ve medeniyetlerinde bulunan klasik eserlerle bilgilerinin pekiştirilmesi gerektiğinin savunarak ancak o zaman milli değerlerle alınmış eğitimlerin sağlam bir temele oturtulacağını söylemiştir. Bundan sonraki aşamada da yabancı milletlerin klasiklerini okuyarak özgün düşünceye sahip olabileceklerini ifade etmiştir. Eğitime çok önem veren Arvasi din eğitiminin ictimai bir durum olarak bütün toplumlarda olması gerektiğini ifade ederek din eğitiminin toplumsal yaşamın vazgeçilmez bir parçası olduğunu vurgulamıştır. Arvasi’ye göre din, sosyal hayatın temel direği olmalıdır ve bu nedenle toplumlarda din eğitimi devlet eliyle organize edilmeli, aynı zamanda güvence altına alınarak sürdürülebilir hale getirilmelidir (Arvas, 2020, 45).

Eğitimde insanı merkeze alan Arvasi, kendini yetiştirmiş bilinçli insanların memleket meselelerinde aktif olduğunu bildiğinden toplumun kalkınmasında ve milli kültürün muhafaza edilmesinde bilinçli insanların etkilerinin büyük olduğuna “Eğitim hammaddesi insandır” başlıklı yazısında dikkat çekmektedir.

“Eğitimin hedefi insanı işlemektir. İnsan canlı cansız varlıklar içinde işlenmeye, gelişmeye en çok elverişli olanıdır. Hiçbir canlı eğitimden insan kadar istifade edemez. Yine hiçbir canlı insan kadar eğitime muhtaç değildir.

Toplumların, insanın eğitimine önem verdiklerini, bu konuda esaslı fedakârlıklara katlandığını görüyoruz. Gerçekten de hiçbir toplum, insanın işleyip geliştirilmesine ilgisiz kalmamaktadır. Bu ilginin derecesi, bütün toplumlarda aynı seviyede olmamakla beraber önemli gözükmektedir.” (Arvasi, 1978, 2-22 (Akt. Arvas, 2020, 48))

Ahlaki konularda da görüşlerini ifade eden Arvasi: Türk-İslam kültür ve medeniyetinde ahlaki kuralları belirleyen değerlerin din ve töre olduğunu, bu töreninde dinin emir ve yasaklarına göre belirlenmiş olan töre olduğunu ifade etmektedir. Ona göre toplumun kurallarını bu normlar belirler ve aileler evlatlarını bu normlara göre yetiştirir. Bundan hareketle Arvasi'nin düşünce dünyasında din, töre ve ahlak bir bütünlük teşkil etmektedir. Dolayısıyla okullarda verilen eğitimin de “milli bir ahlak terbiyesi” kıstasına uyularak gerçekleştirilmesi gerektiğine inanmaktadır (Arvasi, 2008, 170 (Akt. Arvas, 2020, 26).

Seyyid Ahmet Arvasi’de estetik ve sanat isimli çalışmasında Mutluel, Arvasi'nin düşüncelerini şu şekilde ele alır: Arvasi, estetiği normatif bilimler (kanun koyucu ilimler) arasında değerlendirir. Estetik, sanat eserlerini inceleyerek kurallar koymaya çalışır ve psikoloji, sosyoloji gibi bilimlerle ilişkilidir. Sanat, bir toplumun ekonomik ve siyasi durumuna bağlı olarak gelişir veya geriler. Din, sanat üzerinde büyük bir etkiye sahiptir; dini motifler, sanat eserlerine değer katar. Aynı şekilde sanat eğitimi sadece bilgi ile değil, ilham ve gönül işidir. Sanatçı, ilhamını kendi kültüründen almalıdır, başka medeniyetlerden ilham alırsa kendi toplumuna faydalı olamaz. Ayrıca İslam sanatının kaynağı Kur'an ve hadislerdir. İslam'da resim ve heykel yasağı, putperestlik korkusundan kaynaklanmış, zamanla bu yasağın esnetilmiştir. İslam sanatçısı, mesajlarını sanatsal yollarla ileterek tebliğ işlevi görür ve Müslümanların sanata kötü bakmayı bırakıp onu faydalı bir araç olarak görmeleri gerektiğini savunur (Mutluel, 1998, 61-63)

Arvasi siyasi düşüncesini, Milliyetçi Hareket Partisi Genel İdare, Kurulu üyesi olarak sıklıkla paylaşmıştır. Arvasi'nin siyaset anlayışı daha çok İslam dinine bağlı Milliyetçiliktir. Bu düşüncesini de Türk-İslam Ülküsü olarak ifade etmiştir (Bartan, 1993, 29) Türk İslam Ülküsü bu bağlamda en bilinen eserlerinden biridir. Bu eserde Türk milliyetçiliği anlayışını birçok düşüncesiyle temellendirmiştir.

Seyit Ahmet Arvasi hakkında düzenlenen bir televizyon programında, programda öğrencisinin de katıldığı konuşmada Seyit Ahmet Arvasi'nin dünya görüşü ve fikirleri şu şekilde ele alınmıştır:

“Arvasi, kendisini tavizsiz bir Müslüman, şuurlu bir Türk milliyetçisi olarak görür. O ülkücülüğün teorisini sadece yazmakla kalmamış aynı zamanda yaşamıştır. Dilimizin ve milliyetimizin düşmanlarının sanki bir insan olduğunu hem milliyetçi hem Müslüman olunmazmış gibi bu mukaddes değerlerimizi propaganda etmeye çalıştıklarını ifade eder. Çeşitli kılıktaki ortaya çıkan düşmanların bilhassa Türk ve İslam kelimelerinin bir arada kullanılmalarından çok rahatsızlık duyduklarını ifade ederek ortaya çıkan tehdite dikkat çekmektedir.

Günümüzde iyiden iyiye gemiyi azağa alan bölücülük ve Türk devletinin parçalanması tehlikesine ve bu parçalanmanın sonuçlarına dikkati şöyle çekmiştir: Türk devletinin parçalanması sadece çeşitli renkteki küfür cephesinin işine yarayacaktır. Allah korusun böyle

bir parçalanma olursa bundan sadece Türklük değil, bütün İslam dünyası zarar görecektir. Bunu bilerek ve düşünerek hareket etmek namus borcu değil aynı zamanda dini bir vecibedir.”(Seyyid Ahmet Arvasi, 2017, 1:35 -2:47). Şeklinde ifade edilerek Arvasi'nin Türk milliyetçiliğine kısa bir bakış açısı sunulmuştur. Dolayısıyla Arvasi'nin düşünce dünyasını anlamamanın en iyi yolu onun eserlerini okumak ve onun rahle-i tedrisatından geçmiş kişilerden dinlemektir.

2. Türk Milliyetçiliği

Milliyetçilik, her milletin kimliğini ve toplumsal dayanışmasını belirleyen köklü ideolojilerden biridir. Bununla birlikte her milletin kendine özel karakteristik özelliklerinin olduğu milliyetçilik anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayışın oluşmasında milletlerin tarihi seyir içerisinde yaşadığı tecrübeler ve olaylar etkili olmaktadır (Kıp, 2020,209) Dolayısıyla Türk milliyetçiliği de tarihi olaylardan etkilenerek çeşitli evrimler geçirmiş ve farklı ekoller etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda Türk milliyetçiliği, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden itibaren farklı yaklaşımlarla kendini göstermiştir. Özellikle Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura gibi isimlerle özdeşleşen bu ilk dönem milliyetçilik anlayışı, Osmanlı'nın çözülme sürecine bir çözüm olarak doğmuş ve imparatorluğun dağılmasını önleme amacı taşımıştır. Bu erken dönem milliyetçilik, daha çok Osmanlı'nın kurtuluşunu sağlamaya yönelik faydacı bir çerçeve içinde şekillendiği için, Birinci Kuşak Türk Milliyetçiliği olarak adlandırılmaktadır (Ertekin, 2009, 348-351 akt. Bölükbaşı, 2018, 47).

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte Türk milliyetçiliği, kendi içinde farklı ekollere ayrılmış ve yeni yönelimler kazanmıştır. Bu dönemde iki önemli düşünce akımı öne çıkmıştır: Türkçü-Turancı milliyetçilik ve Türk-İslam ülküsü. Türkçü-Turancı düşünce, Hüseyin Nihal Atsız ve Reha Oğuz Türkkkan gibi isimler tarafından savunulmuş ve etnisite temelli bir Türk milliyetçiliği olarak öne çıkmıştır. Bu anlayış, Türk milletinin kökenlerine ve soy birliğine odaklanarak geniş bir coğrafyada Turancı bir birlik ideali hedeflemiştir. Öte yandan, Türk-İslam ülküsü ise Seyyid Ahmet Arvasi'nin liderliğinde gelişen ve milliyetçiliği İslam dini ile harmanlayan bir düşünce olarak belirginleşmiştir. Arvasi'nin muhafazakâr bakış açısıyla geliştirdiği bu milliyetçilik anlayışı, Türk milletini İslam'ın manevi değerleriyle bütünleşmiş bir medeniyet anlayışıdır (Torun, 2023, 41). Dolayısıyla, Osmanlı Türkçülüğü kültürel milliyetçiliğe, Cumhuriyet dönemi Türkçülüğü ise soy milliyetçiliği tasavvuruna sahiptir (Bölükbaşı, 2018, 47). Seyyit Ahmet Arvasi'nin Milliyetçilik anlayışı da muhafazakâr bir milliyetçilik anlayışı oluşturmaktadır. Söz konusu çalışmada da bahsedileceği gibi Seyyid Ahmet Arvasi'nin İleri Türk Milliyetçiliği olarak adlandırdığı yaklaşım, milliyetçiliği dar bir etnik çerçeveden çıkarıp kültürel ve dini değerlerle zenginleştiren bir anlayış sunmaktadır.

Arvasi ve İleri Türk Milliyetçiliğinin İlkeleri

Arvasi'nin nesir türünde yazdığı ilk kitabı 1965 yılında yayınlanan 16 sayfalık *İleri Türk Milliyetçiliğinin İlkeleri* isimli eserdir. Bu eser aynı zamanda milli hareket dergisinin 1967 yılında 15. sayısında da yayınlanmıştır. Kitabın içeriği Arvasi'nin 44

maddede ele aldığı milliyetçilik ile ilgili düşüncelerinden oluşmaktadır. Bu bağlamda Arvasi'nin milliyetçilik babında ele aldığı ilk eserdir. Aynı şekilde Arvasi daha sonrasında Türk-İslam Ülküsünü yazarak milliyetçilik ile ilgili görüşlerini ve tespitlerini dahada detaylandırmıştır. Dolayısıyla Arvasi'nin vatansever duygularla ele aldığı bu ilkeler ve sonrasında dahada detaylandığı milliyetçilik hakkında ki düşüncelerinin muhtemel ilk nüveleri “İleri Türk Milliyetçiliğinin İlkeleri”nin önsözünde şu şekilde yer almaktadır:

“Bugün Türkiye’imiz çeşitli fikir akımlarının birbiriyle karıştığı bir alan haline gelmiştir. Ziya Gökalp’ten önceki veya Ziya Gökalp’in fikir alanına doğuşunu hazırlayan şartlara benzer bir ortam içindeyiz. Ziya Gökalp bilimsel ve milliyetçi metotlarla halkının ve aydınının içinde bulunduğu şartları inceledi ve düşüncelerinin “Türkçülüğün Esasları” adlı kitabı ile sistemleştirdi.

Bugün içinde bulunduğumuz kaosu böylece inceleyip değerlendirecek ve Türk milletine ışıklı bir yol açacak milliyetçi ve ileri insanlara muhtacız. Türk Milliyetçiliğini her türlü istismar ve ithamdan kurtarıp aydın Türk Gençliğine yeni baştan teslim etmenin zamanı geçmek üzeredir.

Bizi böyle bir sisteme ulaştıracak fikir ve bilim adamlarımızın doğuşunu beklemek yerine, bu adamları yaratmak yolunda bütün imkân ve gayretlerimizi birleştirmeliyiz.

Türk milliyetçiliği nedir? Ne değildir? Problemlerimize getireceği hâl çaresi nedir? Türk Milliyetçisinin her türlü küçük politika dışında Türk Milletine sunacağı program ne olmalıdır? Her türlü yuvarlak lâf ve gösterişten uzak olarak gerçekleri ve ilkelerimizi ortaya koymalıyız. Biz sırf bu endişe ile “İleri Türk Milliyetçiliğinin” ilkelerini tespitte çalışacağız. Allah yardımcımız olsun.” (Arvas, 1965).

Arvasi, önsözdeki ifadeleriyle “İleri Türk milliyetçiliği” kavramını açıklığa kavuşturmuştur. Bu ifadelerden yola çıkarak, Arvasi için “İleri Türk milliyetçiliği” Ziya Gökalp’in dönemin milliyetçi yöntemleriyle halkına önderlik etmesi gibi, bugün de milli bilinç ve farkındalığa sahip bir toplum olarak Gökalp’in ötesine yani daha da ilerisine geçip, milli şuur ve değerlerimizi geleceğe taşımayı ifade etmektedir. Ayrıca Arvasi, bu eseriyle bir kurtarıcı beklemek yerine, kurtarıcıları ortaya çıkaracak adımları atmanın ve tüm imkânları seferber etmenin gerekliliğini vurgulamaktadır.

Arvasi, ortaya koymaya çalıştığı bu düşüncelerle Türk milliyetçiliğine dair derin bir endişeyi ve sorumluluk duygusunu dile getirmektedir. Ziya Gökalp vurgusuyla da ondan etkilendiğini ve bir Türk milliyetçisi olarak ona önem verdiğini göstermektedir. Dolayısıyla Arvasi'nin etkilendiği ve Türk dünyasında birçok konuda olduğu gibi milliyetçilik denildiğinde akla ilk gelen isimlerinden olan Ziya Gökalp’i anlamak önemli hale gelmektedir.

Milliyetçilik Anlayışı ve Ziya Gökalp

Osmanlı Devleti'nin dağılmaya başladığı dönemde toplumda tıpkı devlet gibi dinsel, ekonomik ve siyasi birçok açıdan sarsılmıştır. Bu dönemin öne çıkan isimlerinden Ziya Gökalp ve onun gibi aydın isimler fikri açıdan etkilenmiş ve yaşadıkları durumlardan ötürü milliyetçiliği düşüncelerinin merkezi haline

getirmişlerdir. Bu bağlamda Gökalp, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu zorlu dönemin ancak Türk milliyetçiliği ile çözülebileceğine dair bir inanç geliştirmiştir ve eserlerinde milliyetçilik kavramını daha çok Türkçülük ile açıklayarak, Türkçülük fikrinin temellerini *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* yazısında ele almış ve *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde son şeklini vermiştir (Kara, 2023, 57).

Tüm bunlarla birlikte Türk milliyetçiliğinin diğer fikir akımlarına göre geç vücut bulmasından ötürü Gökalp, “devlet, ümmet, millet” konularıyla Türkçülük düşüncesine açıklık getirmiştir. Buna göre milli yaşamı, bir Türk-İslam hars⁴ı meydana getirebilmek ve Türkçülüğün milli ülküsüne ulaşabilmek için Türk tarihine ve edebiyatına dönüp bakmak gerekmektedir (Tuzak, 2022, 34). Bu düşüncelerden anlaşılmaktadır ki Ziya Gökalp için bugünler ve yarınlar geçmişten gelen tecrübeler sonucu aktarımlarla olmaktadır. Nitekim diğer bilinen klasik ulus devlet teorisyenlerinin ana tartışmalarına çok benzer bir biçimde, Anadolu halklarını ortak bir dil, din, kültür, geçmiş ve gelecek temelinde birleştirmeyi hedefleyen bir toplum modeli geliştiren kendisidir. Ona göre bu model, milliyetçilik temaları üzerinden şekillenmiş ve “Türklük” ile “vatanseverlik” kavramlarına dayanmıştır. Bununla birlikte Gökalp'e göre, dilde ve dine birlik sağlandığında, ulusal kültür bireylerce kabul görecektir ve bu sayede Türkiye Batı medeniyetine uyum sağlayacaktır (Tokluoğlu, 2013, 114). Ancak Batı medeniyetine uyum konusunda Gökalp'i endişelendiren ve kültür/ medeniyet ayrımı yapmaya iten toplumsal nedenler olmuştur. Bu endişeleri değerlendiren Erol Güngör'e göre, Gökalp'in döneminde insanlar, derin bir bağlılıkla geleneklerini yaşamaktaydı ve sahip oldukları köklü tarihsel geçmiş, onları bu değişiklikleri kabul etmeleri durumunda köksüz ve ruhsuz kalacaklarına inandırmıştı.

Dolayısıyla, Batı medeniyetine karşı bir çekingence oluşmuş ve bazıları için bu medeniyet, yalnızca teknolojinin alınması gereken bir yapı olarak görülmüştür. Diğerlerine göre ise, Batı medeniyeti kültürel geleneklerin de değiştirilmesi gerektiği inancını beraberinde getiren bir anlayış olmuştur (Güngör, 2023, 20). Fakat Ziya Gökalp, milliyetçilik ve Batı medeniyeti arasında bir uyumsuzluğun olmadığını ve her ikisinin de bir arada bulunabileceğini iddia ederek, hars ve medeniyet kavramları üzerinde durmuştur. Bu bağlamda Gökalp, kültürün değiştirilemeyen değerleri, medeniyetin ise değiştirilebilen değerleri içeren bir unsur olduğunu belirtmiştir. Buna göre kültür, dili, sanatı ve edebiyatı kapsarken, medeniyet ise bilim, teknoloji, siyasi ve sosyal organizasyonları kapsar (Gökalp, 1997'den Akt. Güngör, 2023, 20-21).

Gökalp'in Medeniyet ve Kültür ayrımını “Türk kültürünü yanlış anlayanların en kaliteli örneği” olarak eleştiren Erol Güngör⁵ ise kültür ve medeniyet arasındaki ilişkiyi dinamik ve karşılıklı bir süreç olarak değerlendirmektedir (Güngör, 2023, 22).

Sonuç olarak Gökalp Türk milletini yüksellere çıkaracak olan Türkçülük düşüncesinin sistematığını ortaya koyarak Türkiye için önemli bir devrin kapısını

⁴ Kültür

⁵ Detaylı bilgi için bk. Güngör, Ö. "Erol Güngör, Ne Nefret Ne Hayranlık Millî Kültürle Değişim." *Bir Sosyolog Bir Kavram ve Din - 1*, editör Ö. Güngör, 13-32. Oku Okut Yayınları, 2023.

aralamıştır ve aynı zamanda birçok önemli ismin fikir babası olmuştur. Dolayısıyla Seyit Ahmet Arvasininde etkilendiği isim olması hasebiyle çalışmanın konusu bağlamında Arvasi'nin İleri Türk Milliyetçiliğinin ilkeleri kapsamında 44 madde ele alınırken kendisinin görüşlerine de sık sık yer verilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte 44 maddenin bazıları birbirleriyle bağlantılı olduğundan Sakin Öner'in⁶ sınıflandırdığı gibi maddeler sınıflandırılmış ve yeni başlıklarla görüşler açıklanmaya çalışılmıştır.

Evrensel Milliyetçilik Anlayışı: Arvasi, İleri Türk Milliyetçiliği hakkında görüşlerini dile getirirken, ilk 7 maddede evrensel bir bakış açısı sunarak tüm insanlığın mutluluğunu temenni etmektedir. Ona göre, insanların mutluluğu, bireylerin ve toplumların birbirlerini sömürmemesine ve hakimiyeti altına almamasına bağlıdır. Arvasi, güçlü milletlerin güçlü bireylerden oluştuğuna, güçlü bir insanlığın da güçlü milletlerden doğacağına inanır. Aynı şekilde, insanlığın ideali milletleri yok etmekle değil, milletlerin yaşaması ve gelişmesiyle sağlanır (Arvasi, 1965).

“Milletlerarası savaş” başlıklı yazısında Arvasi, yeryüzünü paylaşmaya çalışan kızıl ve kara sömürgeci devletlerin varlığına dikkat çekerek, onların her türlü yollarla elde ettiği insanların olduğunu belirtir. Bu insanların yazarlar, iş adamları, sendika çalışanları gibi piyonlardan oluştuğunu, fakir ve güçsüz milletleri akla gelmedik oyunlarla bölmeye çalıştıklarını, hatta bu kimselerin kiraladıkları basın ve propaganda unsurlarıyla, basılı yayın ve kurumları ile toplumu uyutarak ve kandırarak hain insanları “yurtsever, ilerici, devrimci” olarak tanıttıklarını ifade eder. Vatanını, milletini savunan, koruyan vatan çocuklarına ise “gerici, ırkçı ve tutucu” olarak gösterildiklerini ifade eder. Dolayısıyla Türk milletinin bu noktada savaş verdiğini ve etrafının düşmanlarla çevrili olduğuna işaret ederek Bilinçli bir şekilde teşkilatlanması ve topyekûn savaşa hazır olunması gerektiğini ifade eder. Bu noktada savaş kışkırtıcılığı yapmadığını zaten savaşın içinde bulunan bir millet olduğumuza vurgu yapar (*Milliyetçi Dergiler*, t.y.-a⁷)

Bu noktada Arvasi, Türk toplumunun düşmanlarına karşı her zaman uyanık olması gerektiğini vurgulamakta ve çevre ülkelerde yaşanan olaylara dikkat çekerek, Türk milletinin de benzer tehditlerle karşı karşıya olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla milleti diniyle, ahlakıyla, bozma girişiminde bulunanların tehlikeli girişimlerin durdurulması ve halkın, gençlerin, aydınların bu tehditlerden kurtarılması gerektiğini açık bir şekilde dile getirmektedir. (*Milliyetçi Dergiler*, t.y.-a)

Arvasi'ye göre milliyetçilik, bir milletin kendini maddi ve manevi olarak güçlendirmesi ve başkalarına kendisini küçük düşürmemesi çabasıdır. Ayrıca, gerçek milliyetçilik sadece kendi milletinin çıkarlarını savunmakla kalmaz, diğer milletlerin milliyetçiliğini de hoşgörür ve destekler. Bu bağlamda, başka milletler üzerinde

⁶ Detaylı bilgi için bk. <https://kocaeliaydinlarocagi.org.tr/arvasi-ve-ileri-turk-milliyetciliginin-ilkeleri/>(Seyyid Ahmet Arvasi, 2017)

⁷ Detaylı bilgi için bk. Arvasi, Seyit Ahmet “Arada Bir Sohbet: Milletlerarası savaş”. *Devlet Dergisi* 386. Sayı (1976) sayfa 12

sosyal, kültürel veya politik baskı kurarak üstünlük sağlama çabasını milliyetçilik değil, emperyalizm olarak tanımlamak gerektiğini savunur (Arvasi, 1965).

Bu düşüncelerinden hareketle Arvasi milliyetçiliği etnik ve mezhep ayrışmasına sebep olabilecek tartışmaların ötesinde bütünleştirici bir değer olarak değerlendirmiştir. Onun hümanist yaklaşımıyla sosyal meselelere getirdiği yorum, evrensel bir din olan İslam'ın ortaya koyduğu ilahi prensiplerle çelişmediğini hatta milli değerlerin güçlenmesine katkı sunacak bir bakış açısı sunmasından onu önemli ve değerli kılmaktadır (Çuhadar, Özden, 2022, 4).

Ziya Gökalp'te de tıpkı Arvasi gibi Türkçülüğün, Türk milletini diğer milletlerden üstün görme gibi bir anlayış yoktur. Gökalp'a göre tüm ırklar eşittir ve buna göre tüm milletler de eşittir. Dolayısıyla Milli dayanışmanın kuvvetlenmesi sonrasında ise milli kültür yükseltilmelidir (Bars, 2013, 46). Bu anlayışlardan hareketle Arvasi, Ziya Gökalp'in kültürü milli, medeniyeti ise evrensel olarak ifade eden görüşlerini ele alarak, kültürün milli oluşu konusunda Gökalp'e katılır. Ancak medeniyetin evrensel oluşu noktasında, kültürün de medeniyetinde milli olduğunu savunmaktadır (Arvasi, 2009/1, 292).

Türk İslam Ülküsünde Arvasi, her millete ait milli bir medeniyetin var olduğunu ifade eder ve tek bir medeniyetten bahsedilemeyeceğini savunur. Çünkü ona göre ne kadar millet varsa o kadar medeniyet vardır ve medeniyetler arasındaki ilişkiler neticesinde medeniyet zümreleri doğabilir. Fakat bu durumun oluşmasıyla medeniyetlerin milli niteliği ortadan kalkmaz (Arvasi, 2009/1, 301- 302)

Konuyla alakalı Yümni Sezen, Arvasi'nin milliyetçilik ile ilgili görüşlerini şu cümlelerle aktarmaktadır: *“Türk-İslam Ülküsü yabancılaşmadan çağdaşlaşmayı esas alan milli ve dinamik bir harekettir. Biz hem Türk hem Müslüman hem medeniyiz. Bunu söylerken Arvasi, Ziya Gökalp'tan sadece medeniyet konusunda ayrılmaktadır. Üçlü terkip ayındır. Türklük - Müslümanlık-Medenilik. Gökalp'a göre medeniyet daha çok batyı ifade eder. Arvasi de kültür ve medeniyet ayrılmayacağı için, medenilikle, Türk-İslam medeniyeti, yani kendi medeniyetimizin üst sistemi kastedilmektedir. Arvasi'ye göre medeniyet değiştirilemez. Ancak teknik ve bilim müşterekliği, medeniyetler arası işbirliği sağlar. Bu da tek başına medeniyet demek değildir.”* (Sezen, 1990: 813-847'den Akt. Arvas, 2020, 42)).

Sosyal ve Ekonomik Boyutu: 8. ve 9. Maddede Arvasi, bir Türk milliyetçisinin kendi dertleriyle, sıkıntılarıyla ilgilendiği gibi sıkıntı çeken diğer milletlerin durumlarıyla da ilgilenmesi ve yabancı milletlerin hakimiyeti altında sıkıntı çeken soydaşların da haklarının milletlerarası hukukta el verildiği sürece savunması gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte en önemli amacın mevcut yurdumuzu ekonomik, politik vs. birçok yönden güçlendirerek bilinmeyen ve zararlı etkilerden kurtarmak olduğunu açıklar (Arvasi, 1965).

Arvasi, bu maddelerle ileri Türk milliyetçiliğinin en temel amacının tüm insanlığın iyiliğini düşünmek olduğunu vurgularken, kendi soydaşlarının ve etnik grubunun haklarını gözeterek tüm millete sahip çıkmakta, aynı zamanda kendi öz değerlerine de bağlı kalmaktadır. Bu bakış açısından anlaşılacağı üzere, Arvasi Türkiye'nin ötesinde, farklı coğrafyalarda yaşayan Türk milletlerine de dikkat

çekmekte hem Türkiye'deki vatandaşların hem de yurt dışında yaşayan Türklerin milli bilinç ve farkındalık kazanmasını sağlamaya çalışmakta, böylece milli birlik ve beraberlik duygusunu pekiştirmektedir.

Arvasi 10. Maddede milliyet ve din konusunda şuurlu olmanın insanlığı ayırttığı ve savaşlara sebep olduğu görüşünü reddeder ve güzel bir tanım yaparak savaşların güvercin ve kelebek gibi birçok hayvanın için bile var olduğunu bunun bir insan icadının değil var olma kanunu olduğunu söyler. Dolayısıyla dinlerin ve milletlerin birbirlerini sevmek ve koruma arzu ve ihtiyaçlarından doğduğunu, felsefenin de doktrinlerinde tıpkı din ve milliyet kadar çatışma sebebi olabileceğini ancak bu durumun bütün ve felsefe ve doktrinleri düşman olmayı gerektirmediğini ifade eder (Arvasi, 1965).

Arvasi, aynı konuyu Türk İslam Ülküsünde; İslam dininin, her zaman milliyetleri sosyal bir gerçek olarak kabul edip desteklediğini, onları birbirlerinin kardeşi ilan ettiğini, milletlerin kendilerine has kültürel farklılıklarını ve özelliklerini korumaları ve geliştirmelerinin önemli olduğunu dile getirerek ele alır (Arvasi, 2009/1, 152 /2015:158).

11-17. maddelerde Arvasi, sosyal olayların tek bir faktörle açıklanamayacağını ve toplumsal hayatın çok yönlü olduğunu vurgular. Milliyetçi bir bireyin, kendi toplumunun meselelerine sahip çıkması gerektiğini ve bu meselelerin ilim dışı ve istismarcı kimselere kaptırılmasının bir ayıp olduğunu ifade eder. Türk milletinin bütün kurumlarının, samimi ve bilinçli kadrolardan oluşması gerektiğini savunur. Türk milliyetçiliğinin dar bir çerçeveye hapsedilmemesi gerektiğini, aksine bütüncül ve kuşatıcı bir anlayışla geliştirilmesi gerektiğini belirtir (Arvasi, 1965).

Arvasi'nin Bu düşüncelerini destekleyecek nitelikte ele aldığı "lider ve kadrosu" adlı yazısında Türk milliyetçiliğinin, Türk milliyetçilerinden istediklerinin; iman, aşk, aksiyon ve karakter olduğunu ifade eder. Buna göre *iman*: Türk İslam kültür ve medeniyetini dünyüyle, bugünüyle eksiksiz, ecdada laik bir şekilde saptırmadan anlamaktır ve gelecekte ulaşılabilecek hedefleri hem aklıyla hem de vicdanıyla içselleştirmektir. Dolayısı bu noktada davayı bilmenin başka, davaya inanmanın başka şeyler olduğunu söyler. *Aşk* konusunda ise, zor ve çetin şartlar altında da olsa, ihanete de uğrasa yeise kapılmadan, yalnızlık ve açılar içinde dava aşkının daha da güçlendirilmesidir. *Aksiyon* ise davayı başarıya götürecek sonsuz ve hiçbir zaman tükenmeyecek olan aktivite olduğunu *karakterin* ise iman aşk ve aksiyonların bireyde bir hayat gayesi haline gelmesi gerektiğin, kişinin önce bu değerleri bizzat yaşaması, sonra da çevresine örnek olarak bu değerlere dayalı bir yaşam sürdürmesi anlamına geldiğini ifade eder (*Milliyetçi Dergiler*, t.y.-b)⁸. Bu bağlamdan hareketle milliyetçi bireyler toplumun meselelerine sahip çıkabilir ve istismarcı kimselere de toplumun meselelerini malzeme haline getirmez.

Ayrıca Arvasi, ekonomik ve sosyal sıkıntıların çözümünde bilimsel yöntemlerin esas alınmasının zorunlu olduğunu dile getirir ve hiçbir liderin, partinin ya da fikir

⁸ Detaylı bilgi için bk. "Arvasi, Seyit Ahmet/ "Lider ve Kadro" *Ülkücü kadro Dergisi* 1. Sayı, 1976, sayfa 7"

adaminin bilimin yerini alamayacağını vurgular. Hiçbir kişi, kurum ya da kuruluşun ilahlaştırılmaması gerektiğini, bilimin özgür ve aldatılamaz olması gerektiğini savunur (Arvasi, 1965).

Ayrıca, şahısların ya da kişilerin, herhangi bir topluma veya kuruma zorla bağlanmaması gerektiğini ne bir kişinin toplumu sömürmesine ne de bir cemiyetin bireyleri boyunduruk altına almasına izin verilmemesi gerektiğini söyler. Toplumsal düzenin korunması ve devamlılığın sağlanması için bireylerin toplum düzenine uyum göstermesinin de gerekli olduğunu vurgular (Arvasi, 1965).

Aile, Eğitim ve Toplum Düzeni: Belki de toplumun en temel yapı taşlarından biri olan aile üzerinde de yoğunlaşır Arvasi. O aileyi toplumun temeli olarak görür. Ancak maddi manevi yönden aile güçlü olursa toplumun da sağlam bir temeli olabileceğini ifade eder. Bu bağlamda bugünkü Türk ailesinin durumunu da değerlendiren Arvasi Türk aile yapısının her yönü ile geride olduğunu ve güçlenmesi gerektiğini açıklar (Arvasi, 1965).

Arvasi, ailenin güçlenmesi için hem kadınların hem de erkeklerin eğitilmesi gerektiğini savunur ve bu nedenle evlilik kurumunun kuruluş aşamasında titizlikle hareket edilmesi gerektiğini vurgular. Aksi takdirde, bu titizliğin gösterilmediği evliliklerde boşanmayı zorlaştırmanın bir fayda sağlamayacağını belirtir (Arvasi, 1965).

Bununla birlikte, evlilik kurumuyla ilgili Arvasi, Türk milletini korumak ve geliştirmek için coğrafi olarak uzak alanlara yayılmış Türk gençlerinin birbirleriyle evlenmesinin teşvik edilmesi gerektiğini, etnik, aşiret veya başka sebeplerden ötürü kız alıp vermede katı bir yaklaşıma sahip olanlara yönelik Türk çocuklarını birleştiren tedbirlerin alınmasının Türk toplumunun kan ve soy birliği ile bilinçlenmesi için mühim bir mesele olduğuna dikkat çekmektedir. Öte yandan, yabancı milletlerin çocuklarıyla evliliğin teşvik edilmesinin önlenmesi gerektiğini; çünkü karma nesillerin, her iki millete de fayda sağlamayacağını ifade eder. Ayrıca, karma evliliklerden doğan çocukların kimlik gelişimi ve topluma uyum sağlamalarının zorlaştırdığını savunur. Fakat yanlış düşünceye mahal vermemek için bahsettiği durumun münferit birkaç olay üzerine değil, toplumun kitlesel olarak yabancılarla evlenmesinin doğuracağı tehlikeler üzerine olduğunu nitekim, İslam dininin yabancılarla evlenme konusunda yasak getirmediğini ancak milletin kendi çocuklarının birbiriyle evlenmesini teşvik ettiğini belirtir. Bu nedenle, savunduğu düşüncesinin İslam açısından bir sakınca taşımadığını ifade eder. Hatta Türk toplumsal ırkını, uzun yıllardır kız alıp vererek birleştirme gayretinde olan, tarihine, kültürüne, ülküsüne bağlı olan ve Türk milleti ile kader birliği yapan herkesin Türk kabul edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü biyolojik ırk belirlenebilir bir durum olmazken, toplumsal ırk bir tercih meselesidir. Böylelikle bu yaklaşım, ayrıştırıcı bir bakış açısı değil, birleştirici bir toplumsal bağ kurar ve ortak tarih, kültür, din ile soy birliği bilincini pekiştirir (Arvasi, 1977, s,7).

Toplumların geleceği açısından önemli bir yere sahip olan nüfus artışı konusuna da değinen Arvasi, doğumların engellenmemesi gerektiğini, aksi takdirde hem üretici

hem de tüketici insan sayısının azalacağını ifade eder. Türkiye'deki nüfusla ilgili olarak, sayı bakımından bir sorunun olmadığını, ancak nüfusun kalitesi, yani eğitimi konusunda eksiklikler bulunduğunu dile getirir. Ayrıca, işsizlik sorununa da değinen Arvasi, bu problemin nüfus kalabalığından değil, gerekli hizmetlerin yeterince planlanmamasından kaynaklandığını ifade eder (Arvasi, 1965).

22-27. maddelerde, Arvasi, köy ve şehir meselesini ele alırken köylerin, kasabaların ve şehirlerin bir bütün olduğunu, kaderlerinin birbirine bağlı olduğunu ifade eder. Köylü nüfusunun fazla ve dağınık olmasının iyi olmadığını savunur ve köylülerin sanayiye aktarılması gerektiğini vurgular. Türkiye'de çiftçi ve sanayi işçisi oranının dengelenmesi gerektiğini, sanayiye daha çok işçiye ihtiyaç duyulduğunu söyler. Ayrıca köy meselesinin romantik yaklaşımlardan arındırılarak bilimsel bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini, kasabaların köyler için kalkınma merkezleri haline getirilmesini ve küçük sanayinin kasabalarda toplanmasını önerir. Kasabaların sayısının artırılması ve her on köyden birinin kasabaya dönüştürülmesi gerektiğini de belirtir (Arvasi, 1965).

Arvasi'nin ortaya koyduğu düşünceler, yaklaşık 60 yıl önce şekillendiği için günümüzde de hala geçerliliğini korumakta; ancak bazı eksiklikler de içermektedir. Özellikle köyden kente göçün artması, tarımsal üretimin azalmasına yol açmış ve bu durum, köylerdeki üretken nüfusa olan ihtiyacı artırmıştır. Bununla birlikte kırsal alanlardan kentsel alanlara yaşanan bu yoğun göç, tarımsal üretimin sürdürülebilirliğini tehdit etmekte, aynı zamanda kırsal toplulukların demografik yapısını da değiştirmektedir. Arvasi'nin vurguladığı gibi, köylerin ve kasabaların entegrasyonu ve güçlendirilmesi, kırsal üretkenliği artırmak için elzemdir. Bu noktada da Arvasi'nin yıllar önce tespit edip bahsettiği gibi gerekli hizmetlerin yeterince planlanmaması, eğitimin, üretimin bilinçli zümrelerden oluşmaması sonucu Arvasi'nin düşüncelerinin güncelliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, köydeki üretken nüfusun artırılması, çiftçiliğin desteklenmesi ve tarımsal reformların gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

Kültürel Gelişim ve Toplumsal Dinamizm: 28-36. maddelerde Arvasi milli eğitim ve milli kültür problemlerine değinerek, Türk Millî Eğitimi'nin amacının Türk Milleti'nin ve Türk Yurdu'nun problemlerini çözmek olduğunu vurgular. Mevcut eğitim programlarının evrensel olduğunu, bu yüzden özel ihtiyaçlara cevap veremediğini belirtir. Yetiştirilecek insan tipinin, toplumsal ve ulusal sorunlarla başa çıkabilecek bir yapıda olması gerektiğini ifade eder. Eğitim sisteminin, yerel ve ulusal ihtiyaçlara uygun olarak yeniden yapılandırılması gerektiğine dair önerilerde de bulunur. Ayrıca köy çocuklarına yönelik yatılı meslek okulları açılmasını savunarak, üniversitelerin Türkiye'nin sosyal ve ekonomik problemlerine çözüm bulma amacını taşımaması gerektiğini belirtir. Arvasi, üniversitelerin toplumdaki bağımsız olmaması gerektiğini ve gerçekçi, millî problemleri bilen bilim insanlarının yetiştirilmesinin önemini vurgular. Ayrıca, gençlerin yeteneklerinin bilimsel yöntemlerle değerlendirilmesi ve meslek seçimlerinin buna göre yapılması gerektiğini ifade eder (Arvasi, 1965).

Arvasi, eğitim-öğretim'in yapıldığı okul ortamının çevresinin laboratuvar olarak kullanılmasını, eğitsel gezilerle sosyal, kültürel ve ekonomik çevrenin ders aracı haline getirilmesi gerektiğini savunur. Böylelikle öğrencilere toplumsal yaşam ve iş bölümünü anlamaları konusunda gözlem fırsatları sunulur; Gelecekte karşılaşacakları sosyal sorunların farkındalığı arttırır diyerek eğitimde okulun öneminden ve görevlerinden bahsetmektedir (Erdem, 1984, 11'den akt. Polat, 2023, 11).

Eğitimde tıpkı öğrenciler gibi öğretmenlerinde gelişimine önem veren Arvasi, öğretmenlerin toplumun en zeki ve çalışkan evlatları arasında seçilmiş, kendini geliştirmiş karakteri sağlam milli kadrosu olduğunu ifade eder. Aynı şekilde öğretmenlerini, toplumun ihtiyaçlarına göre yetiştiremeyen bir milletin, eğitimden fayda sağlanması beklenemez. Bu nedenle eğitimin öncelikli temel unsuru öğretmendir diyerek, geri kalan her şeyin ikinci planda düşünülmesi gerektiğini ifade eder (Arvasi, 2020, 60).

Arvasi günümüzde millî kültürün geri ve güçsüz durumdada olduğuna değinir ve aydınların ya milli kültürden uzaklaşmış ya da bunu çağdaş düzeyde temsil etme umudunu yitirdiğini söyler. Dolayısıyla milli kültürü geliştirmek için çeşitli araçlar ve metotlar kullanılmalı, dilin zenginliği artırılmalı ve Türk Dili'nin yeniden inşa edilmesi gerekmektedir (Arvasi, 1965).

Böylelikle eğitimle ilişkisi olan her şeye vurgu yapan Arvasi, çocukların ve gençlerin yeteneklerinin bilimsel ve objektif yöntemlerle tespit edilmesi gerektiğini belirtmesi, onun gerçek bir düşünür, vatansever bir Türk milliyetçisi olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Arvasi'nin, fakültelerin ve okulların, toplumun ihtiyaçlarına göre kontenjan belirlemesi ve eğitim kurumlarının boş zamanlarını halk eğitimine tahsis etmesi gerektiğini savunması da bu düşüncüyü destekler niteliktedir (Arvasi, 1965). Bu bağlamda günümüzün en büyük problemlerinden biri, her alanda ve her kurumda ihtiyaç fazlası ürünlerin veya hizmetlerin ortaya çıkmasıdır. Arvasi'nin düşüncelerinden şu sonuç çıkarılabilir: Yıllar geçse de sorunlar benzerlik gösterir; çünkü insan kendini değiştirmedikçe toplumda gerçek bir değişim sağlanamaz.

3. Din ve Milliyetçilik ilişkisi

İleri Türk Milliyetçiliğinin son maddelerinde kültürel meseleleri ele alan Arvasi, Türk milliyetçilerin, toplumun ihtiyaçlarına uygun ve bilinçli bir mücadele yürütmek için güçlü bir basın, yayın evleri, sinema ve tiyatro oluşturmaları gerektiğine değinir. Ayrıca bu sürecin kin uyandırmadan ve sabırla yapılması gerektiğini ifade eder. Bu maddelerde mabetlere de değinen Arvasi, camilerin halkı ilgilendiren, yaşam dolu vaazlarla güncellenmesi ve topluma dinamizm katması gerektiğini söyler (Arvasi, 1965).

Arvasi, itikatta Ehl-i Sünnet çizgisini benimsemiş ve inancını bu doğrultuda temellendirmiştir bir şahsiyettir. Dini konularda öncelikle nakle başvurmuştur ancak bununla yetinmeyip, akfî delilleri de önemseyerek inanç ve ibadet konularını

açıklamıştır. Ona göre, yaratılmış her şey Allah'a ulaşan bir yol veya Allah'a açılan kapının anahtarıdır (Ersoy, Taş, 2024, 16). Böylelikle Türk milletine ve dinine gösterdiği hassasiyetle tüm düşüncelerini bu çerçevede şekillendirmiş ve İslamiyet'in herhangi bir kavmin dini olmadığını Kuran'ı Kerim'in muhatabının kavimler, zümreler veya sınıflar üzerinden olmayıp bütün insanlığa hitap etmesi üzerinden ele alarak milliyetçilik hakkındaki düşüncelerini tanımlar. Bu bağlamda ele aldığı yazılarda sıkça milliyetçilik kavramını din ile ilişkilendirir.

"*Dinimiz İslamiyet 1*" adlı yazısında Arvasi, dinin fert ten ferde milletten millete gruplardan gruba değişen bir değer olamayacağını ve dinin muhakkak mutlak hakikati ve mutlak varlığı arama ve ona yönelme çabası olduğunu ifade eder. Nitekim geçmiş incelendiğinde hiçbir toplumun veyahut da medeniyetlerin mevcut halde olmadığını ve bütün toplumların dini arayış içerisinde olduklarını savunur (Arvasi, 1977, 7).

Ona göre İslamiyet, herhangi bir kavmin hakimiyetinde olmadığı gibi herhangi bir sınıfın zümrenin, partinin hâkimiyetinde de değildir. Çünkü İslamiyet'te bir ruhban veya din adamı sınıfı yoktur⁹(Arvasi, 1977, 7).

Arvasi'ye göre İslam dini, milletlerin şahsiyetlerini koruyarak tüm insanları Hz. Muhammed'in ümmeti olmaya çağırır. Böylelikle İslam'ın, ırkçılığı reddettiği ortaya çıkmaktadır. Ancak İslam dini herkesi ümmet olmaya çağırırken, Müslümanların kendi milletlerine bağlılıklarını inkâr etmelerini de istemez. Nitekim Hz. Muhammed'in "Kişi kavmini sevmekle suçlanamaz" ve "Vatan sevgisi imandandır" sözlerin bu duruma örnektir. Dolayısıyla Arvasi, İslam ile milliyetçiliğin zıt kavramlar olmadığını, aksine toplum için hayati iki kaynak olduğunu savunur (Arvasi, 2008a, 91- 92).

İslamiyet'in bütünleştirici, hoşgörüsü ve davetçi özelliklerinin yanında İslamiyet, kendi inanç ve esaslarından taviz vermeksizin içtimai gerçekleri kabul ettiğini, toplumun ve bireylerin, kendi esaslarına ters düşmeyen değerlerini benimsediğini açıklar. Aynı şekilde İslamiyet milli ve mahalli değerleri kendi prensipleri için de nizama soktuğunu, kendine aykırı düşenleri ayıklayıp törpüleyerek disiplinini ortaya koyar (Arvasi, 1977, 7)

Türklerin Şamanizm ile ilişkisini olumsuz değerlendiren Arvasi; Şamanizm'i bir din değil, sihir temelli bir inanç sistemi olarak görür. Çünkü Türklerin din adamlarına "kam" dediğini, asıl inançlarının ise Tanrı'ya en yüce varlık olarak kabul eden Gök-Tanrı dini olduğunu belirtir, ancak Şaman kelimesi din adamı manasına gelmektedir. Bu sebeple konuya açıklık getirmek adına, Arap seyyah İbn-i Fadlan'ın, Türklerin tek bir Tanrı'ya inandığına dair gözlemlerine de atıfta bulunur (Arvasi, 2009/1, 98- 99).

Arvasi, 44 maddede ileri Türk milliyetçiliğinin ilkelerini açıklayarak ve diğer eserlerinde ortaya koyduğu düşünceleriyle fikirlerini güçlendirerek Türk

⁹ "...Onların izinden peygamberlerimizi peş peşe gönderdik. Arkalarından Meryem oğlu İsa'yı da gönderdik, ona İncil'i verdik, ona uyanların kalplerine şefkat ve merhamet yerleştirdik. Kendilerinin icat ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onlara bunu emretmemiştik; sırf Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yapmışlardı, ama buna hakıyla riayet etmediler. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik, ama çokları yoldan çıkmışlardır" (Hadid Suresi 27. Ayet)

milliyetçiliği düşüncesine yeni bir perspektif sunmuştur. Türk milliyetçiliği denildiğinde genellikle etnik temelli bir vurgu beklenirken, Arvasi'nin milliyetçiliği, bütüncül bir yaklaşımla ele alması, onun milliyetçilik anlayışının alışılmısın dışında ve farklı olduğunu ortaya koymuştur. Arvasi, milliyetçiliği tüm toplumun ihtiyaçlarını kapsayan ve olması gerekenleri vurgulayan bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir. Bunu yaparken, İslam'ın insan üzerindeki etkilerini göz önünde bulundurmuş, toplumu din, millet veya ırk temelinde ayırmamış; iyiliği ve mutluluğu tüm insanlara eşit şekilde layık görmüştür. Dolayısıyla, Seyyid Ahmed Arvasi'nin düşüncelerinde İslami bir çerçeve hâkimdir ve bu çerçeve, İslam'ın öğretileriyle uyumlu bir şekilde herkesin refahını düşünerek fikirlerini öne çıkardığı bir dünya görüşünü yansıtmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Cumhuriyet dönemi Türk düşünce geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Seyyid Ahmed Arvasi'nin milliyetçilik anlayışını ve bu anlayışın toplumsal ve dini boyutlarını ele almaktadır. Çalışmanın temel amacı, Arvasi'nin "İleri Türk Milliyetçiliği" olarak adlandırdığı düşünce yapısını sosyolojik bir perspektifle inceleyerek hem milliyetçilik hem de din olgusu üzerinden geliştirdiği özgün kavramları değerlendirmek ve bu düşüncelerin çağdaş Türk toplumuna etkilerini anlamaya çalışmaktır. Arvasi, milliyetçiliği dar bir etnik kimlik veya üstünlük mücadelesi olarak görmektense, onu toplumu bir arada tutan kültürel, dini ve ahlaki değerlerle harmanlanmış bir kimlik olarak tanımlar. Bu bağlamda milliyetçilik, sadece politik veya ideolojik bir araç olarak değil, toplumun bütün unsurlarını kapsayan çok yönlü bir sosyal yapıdır.

Arvasi'nin milliyetçilik anlayışı, modern dünyada karşılaşılan sosyokültürel krizler ve kimlik bunalımları karşısında Türk toplumuna, kendine özgü bir model sunar. Ona göre, toplumun kimlik arayışında sadece etnik veya mezhepsel bağlılıklar değil, aynı zamanda ortak bir kültürel hafıza ve dini değerler de dikkate alınmalıdır. Arvasi'nin Türk-İslam Ülküsü olarak tanımladığı bu model, Türk toplumunun tarihsel kimliğini İslam'ın evrensel değerleriyle birleştirerek, toplumu bütünleştirici bir yön taşıyan bir milliyetçilik anlayışı geliştirmektedir. Bu model, bir yandan milli kimliği güçlü kılmayı amaçlarken, diğer yandan İslam'ın kapsayıcılığı ve evrenselliği ile toplumsal barışa ve birliğe katkıda bulunmayı hedefler.

Çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli bulgu ise Arvasi'nin milliyetçilik anlayışının yalnızca toplumsal dayanışmayı sağlamakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda bir sosyolojik inşa süreci olarak ele alınması gerektiğidir. Arvasi, milliyetçiliği bireysel ve toplumsal kimliğin inşa sürecinde temel bir yapı taşı olarak görür. Bu bağlamda, milliyetçilik sadece bir ideoloji değil, aynı zamanda toplumu şekillendiren ve ona anlam kazandıran bir toplumsal normdur. Arvasi'nin ileri sürdüğü "İleri Türk Milliyetçiliği" kavramı, Ziya Gökalp'in geliştirdiği kültürel milliyetçilik anlayışının ötesine geçerek, Türk milliyetçiliğini modern dünyada din ve kimlik sorunlarına çözüm bulabilecek bir sosyo-kültürel model olarak ele alır. Bu

anlamda Arvasi, Türk toplumunun İslam ahlakı ve manevi değerlerle güçlendirilmiş bir milli kimlik oluşturmasını savunur.

Arvasi'nin milliyetçilik anlayışı, sadece Türkiye'de değil, bütün Türk dünyasında da etkisini göstermeyi hedefleyen bir bakış açısına sahiptir. Onun, milliyetçiliği toplumsal dayanışmanın ve ulusal kalkınmanın temel dinamiği olarak değerlendirmesi, Türk milletinin sadece kültürel değerler etrafında değil, aynı zamanda dini ve ahlaki değerlerle de bütünleşmesini amaçlar. Bu noktada, Arvasi'nin düşünceleri, Türk toplumunun modernleşme sürecinde yaşadığı kimlik krizlerine ve kültürel çatışmalara bir çözüm önerisi sunar. Milliyetçilik ile İslam'ın değerlerini bağdaştıran bu yaklaşım, toplumsal barış ve uzlaşının sağlanması için güçlü bir entelektüel zemin oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, Seyyid Ahmed Arvasi'nin milliyetçilik anlayışı, modern milliyetçilik düşüncesine dinamik ve özgün bir katkı sunmaktadır. Arvasi, toplumsal dayanışma, kimlik inşası ve milli bütünlük gibi konuları sosyolojik bir bakış açısıyla ele alırken, İslam'ın evrensel değerlerini de bu yapı içinde değerlendirerek, Türk toplumunun geleceği için kapsayıcı ve bütünleştirici bir model geliştirmiştir. Bu nedenle, onun "İleri Türk Milliyetçiliği" kavramı, yalnızca bir ideolojik söylem değil, aynı zamanda modern dünyada kimlik inşası ve toplumsal uyum açısından önemli bir teori olarak karşımıza çıkmaktadır. Arvasi'nin bu düşünceleri, Türk düşünce dünyasında hala güncelliğini koruyan ve toplumsal yapının bütünleşmesinde referans alınabilecek bir yaklaşımdır. Çalışmanın ortaya koyduğu bu değerlendirmeler, Arvasi'nin Türk toplumuna dair düşüncelerinin yeniden incelenmesi gerektiğini ve onun milliyetçilik anlayışının modern toplum yapısına yönelik çözüm önerileri sunma potansiyelini taşıdığını göstermektedir.

Tüm bunlardan hareketle Arvasi'nin milliyetçilik anlayışı, yalnızca bu 44 maddeyle sınırlı kalmayıp, diğer eserlerinde daha açık ve ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak bu çalışmada, onun "İleri Türk milliyetçiliği" başlığı altında sunduğu fikirler ön planda olduğu için diğer yönlerine fazla değinilmemiştir. Bununla birlikte, Arvasi'nin Türk milliyetçiliğine bakış açısının bu 44 maddeyle sınırlı olmadığını bilmek, farklı eserlerini incelemek ve bu eserleri çeşitli açılardan değerlendirmek, onun milliyetçilik anlayışını daha derinlemesine kavrayabilmek adına tavsiye edilmektedir.

Kaynakça

- Arvasî, S. A. *İleri Türk Milliyetçiliğinin İlkeleri*. İstanbul: Doğan Güneş Yayınevi, 1965.
- Arvasi, S. A. (2008a). *Hasbihal 1*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları
- Arvasi, S. A. (2009/1). *Türk İslam Ülküsü 1*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Arvasi, S. A. (2009/2). *Türk İslam Ülküsü 2*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Arvasi, S. A. (2009/3). *Türk İslam Ülküsü 3*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Arvasi, Seyit Ahmet/ "Lider ve Kadro" *Ülkücü kadro Dergisi* 1. Sayı, 1976, sayfa 7
- Arvasi, Seyit Ahmet/ "İnsan ve Cemiyet Görüşümüz- 3" *Ülkücü kadro Dergisi* 2. Sayı, 1977, sayfa. 7"
- Arvasi, Seyit Ahmet/ "Dinimiz İslamiyet- 3" *Ülkücü kadro Dergisi* 15. Sayı, 1977, sayfa. 7"
- Arvasi, Seyit Ahmet/ "Dinimiz İslamiyet- 1" *Ülkücü kadro Dergisi* 9. Sayı, 1977, sayfa. 7"

- Arvas, M. B. “Seyyit Ahmet Arvasi’nin Genel Eğitim Bağlamında Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri.” *Yüksek Lisans Tezi*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2020.
- Bartan, F. “Arvasi’de Din- Milliyetçilik- Eğitim - Felsefe - Kültür - Siyaset Anlayışı.” *Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Yapı-Sosyal Değişme Anabilim Dalı, 1993.
- Bars, Mehmet Emin. “Ziya Gökalp ve Türkçülük Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4, no. 2 (2013): 38-51.
- Bölükbaşı, Y. Z. “Türkçü-Turancı Milliyetçiliğin Düşünsel Temelleri Üzerine Bir İnceleme.” *Akademik Hassasiyetler* 5, no. 10 (2018): 45-66.
- Cengiz, O. *Seyyid Ahmet Arvasi ve Temel Fikirleri*. İstanbul: Bilge Oğuz, 2020
- Çuhadar, C. ve Özden, H. “S. Ahmet Arvasi’nin Millet ve Milliyetçilik Anlayışı.” *Kamu Yönetimi Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2022): 1-32.
- Erdem, Muammer, Eğitim ve Öğretimin Amaçları”, Milli Eğitim ve Kültür Der., Ankara. (1984)
- Ertekin, O. “Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallanan Yolları.” In *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, editör Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, 345-388. İstanbul: İletişim Yayınevi, 2009.
- Furkan Ersoy, Kemaleddin Taş, “Türk Milliyetçiliğinde Din Olgusu: Seyyid Ahmet Arvasi Örneği”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52 (Haziran 2024/1), 5-22.
- Gökalp, Ziya. “Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak”, sadeleştiren Yalçın Toker, Toker Yayınları, 1997.
- Kip, A. “Milliyetçilik ve Din.” In *Sosyolojik Açardan Din ve Siyaset El Kitabı*, editör Ö. Güngör, 195-211. Nobel Yayıncılık, 2020.
- Kara, B. “Ziya Gökalp ve Türkçülük.” *Bir Sosyolog Bir Kavram ve Din- 1*, editör Ö. Güngör, 51-69. Oku Okut Yayınları, 2023.
- Güngör, Ö. “Erol Güngör, Ne Nefret Ne Hayranlık Millî Kültürle Değişim.” *Bir Sosyolog Bir Kavram ve Din- 1*, editör Ö. Güngör, 13-32. Oku Okut Yayınları, 2023.
<https://doi.org/10.55709/okuokutpress.44>.
- Mutluel, O. “Seyyid Ahmet Arvasi’de Estetik ve Sanat.” *Yüksek Lisans Tezi*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Torun, Y. “Türk Milliyetçiliğinde Bir İdealin Anatomisi: Seyyid Ahmet Arvasi ve Türk-İslam Ülküsü.” *Düşünce Dünyasında Türki* 14, no. 65 (2023): 39-88.
- Tokluoğlu, Ceylan. “Ziya Gökalp ve Türkçülük.” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68, no. 3 (2013): 113-139.
- Tuzak, Mervener. *XX. Yüzyılın İkinci Yarısında Türk Milliyetçiliği Yorumları (Dündar Taşer, Ahmet Arvasi, Durmuş Hocoaoğlu)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, 2022.
- Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi (TURKSOSBİLDER) Cilt 08, Sayı 01, 2023, Sayfa 1-21.

Web Kaynakları

- Milliyetçi Dergiler*. (t.y.-a). Geliş tarihi 05 Ekim 2024, gönderen
<https://www.milliyetcidergiler.org/pdf/5460/12>
- Milliyetçi Dergiler*. (t.y.-b). Geliş tarihi 05 Ekim 2024, gönderen
<https://www.milliyetcidergiler.org/pdf/3212/7>
- Seyyid Ahmet Arvasi (Direktör). (2017, Ocak 5). *AKLIN YOLU - Seyyid Ahmet ARVASI (Bölüm-1)* [Video recording]. <https://www.youtube.com/watch?v=cftytiectBtY>

DİN, SEKÜLERLEŞME VE LAİKLİK

DURMUŞ HOCAOĞLU - MİLLİ SEKÜLERİZM¹

Giriş

Milliyetçi bir düşünce adamı olup kendi ifadesiyle “Sizi, kanayan vicdanınız olarak hiç rahat bırakmayacağım” (Hocaoğlu, 2006) diyen Durmuş Hocaoğlu, topluma, tarihe ve kültüre milliyetçilik hususunun gelişmesi için değerlendirmeler ve katkı yapmak için hayatı boyunca aralıksız çalışan, Kalkınmanın bir mühendislik meselesi olmadığını, tarihten siyasete fizikten felsefeye kadar geniş bir yelpaze içerisinde yoğun bir çalışma içerisinde olup bunu “Grand teori” ihtiyacıyla açıklayan bir bilim adamıdır (Bilgin, 2010, 57). Türkiye için bir “değer” ve “beyin” olan Hocaoğlu birçok gencin model şahsiyet olarak yazılarını takip ettiği bir şahsiyettir. Merdamert’in ifade ettiği üzere “28 Şubat’ın en büyük özelliği ‘Siyasi İslamcılar’la Batı’nın arasını düzeltmiş olması” tespitiyle, hedef olarak İslami Camiayı gösteren “28 Şubat Post Modern Darbe”nin asıl hedefini gözler önüne seren bir bilim adamıdır (Merdamert, 2010).

Hocaoğlu, “*Laisizm’den Milli Sekülerizme*”, “*Devletçilik Bumerangı*” ve “*Düşük Şiddetli Devrim*” isimli yayınlanmış üç kitabıyla beraber bilim felsefesi, dil felsefesi, Avrupa Birliği ve milliyetçilik ile ilgili henüz yayınlanmayan onlarca kitap bırakmakla birlikte son yirmi yılında röportajlar vererek bildirimler sunmuş ve çeşitli gazetelerde bildiklerini Türk milletine aktarmak, insanların zihinlerini açmak, muhafazakâr-milliyetçi grupların düşünce kalitesini artırabilmek ve Türk milletine gelecek ile ilgili uyarılarda bulunabilmek için makaleler kaleme almıştır. Kendisiyle yapılan bir röportajda da Türk milliyetçiliği hareketinin günümüzde karşı karşıya olduğu problemlerin; Ailenin Çöküşü, İnsan Hakları, Demokrasi Problemi, Ahlak Problemi, Kadın Problemi, Uyuşturucu, Feminizm, İşkence, Çevrecilik, Hukuk Devleti, Etnik Milliyetçilik ya da “Sub-Nationalism” olarak da bilinen Mikro Milliyetçilik, Gelir Dağılımı, Etnikçilik, Anayasal Vatandaşlık, Yeni Osmanlılık, Yerellik, Yerlilik, Küreselleşme (Globalization), Türkçeye garip bir şekilde “Küreselleşme” olarak da çevrilen “Glocalization”, Türk Müslümanlığı, Türkiyelilik, Alevicilik, Alevilik, Kozmopolitanizm, özellikle “Milliyetçilik Teorileri”, Hiper Ulus Devlet, Ulus Devlet, Dünyada ve Türkiye’de Devlet ve Din İlişkileri, Sekülerizm, Sekülerite, Laisite, Laisizm olduğunu söylemiştir (Afyoncu, 2010, 58-59).

Bu çalışmada Türk Din Sosyologları arasında olan Durmuş Hocaoğlu’nun hayatı, eserleri ve fikir dünyası ele alınarak sosyolojiye katmış olduğu Milli Sekülerizm kavramı incelenecektir. Bu bağlamda ilk olarak Hocaoğlu’nun fikir hayatının oluşmasını sağlayan sosyo-biyografisinden bahsedilecek daha sonra ise “milli sekülerizm” kavramı ele alınacaktır. Çalışmada nitel yöntem ve tarihsel dokümantasyon tekniği uygulanmış ve bununla birlikte konuyla ilgili yapılmış olup

¹ Cennet Feyza Cömert, Din Sosyolojisi Bilim Uzmanı, e-posta: feyzacmrt@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9627-342X>

erişim sağlanabilen dijital ve basılı literatürle yazarın kendi eserlerinden yararlanılmıştır.

1. Durmuş Hocaoğlu'nun Sosyo-Biyografisi

Durmuş Hocaoğlu, Bayburt'ta 24 Ağustos 1948 yılında doğmuştur. Üçüncü nesil olarak Hocalık görevini tam anlamıyla yerine getiren bir aile ferdi olarak bilinmektedir. Babası Mehmet Hocaoğlu, eğitimini medresede alan, Fransızca ve Arapça olmak üzere iki dil bilen bir öğretmen olmakla birlikte Rum ve Ermeni mezalimleri hususunda birincil kaynak durumunda olan iki eseri bulunmaktadır. Bu eserlerinden birisi "Arşiv Vesikalarıyla Tarihte Ermeni Mezalimi ve Ermeniler" isimli eseridir. Dedesi Hacı Hasan Efendi ise Bayburt medreselerinin son müderrislerinden olmakla birlikte 1920 yılında kendisine profesör unvanı verilmiştir. Böyle bir aileye sahip olan Hocaoğlu 5 yaşında okumayı öğrenerek ilköğretim hayatına Mahalle mektebinde Kur'an-ı Kerim öğrenerek başlamış ve ilkokula okuma yazma bilerek başlamıştır. 1958-59 yıllarının ikinci döneminde Ankara'ya ailecek gitmiş ve ilkokulu orada tamamlamıştır. 1962 yılında lise eğitimi için ailesiyle birlikte İstanbul'a taşınarak Kabataş Erkek Lisesine başlamıştır. 1972 yılında evlenmiş, 1974'te de İstanbul Teknik Üniversitesi Elektrik Mühendisliği bölümünden mezun olmuştur (Çelebi, 2014; Aslan, 2020, 31; Damdam, 2018).

1982 yılına kadar elektrik mühendisi unvanıyla özel ve kamu sektöründe çalışan Hocaoğlu bir süre sonra bu mesleği bırakıp Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Fizik bölümünde Öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır. Felsefe alanında yüksek lisansını 1986 yılında "*Descartes'in Fizik Anlayışı*" adlı teziyle ve 1994 yılında da "*Türk-İslam Düşünce Tarihinde ve Modern Fizikte kozmos*" adlı doktora teziyle lisansüstü eğitimini tamamlamıştır. Fizik alanında ise lisansüstü eğitimini Marmara Üniversitesinde "*Tekil Lineer Sistemler İçin Geliştirilen Bir Transformasyonun Yorumu Üzerine*" adlı teziyle yüksek lisansını tamamlamış ama doktorasını tez döneminde bırakmıştır.

Hocaoğlu'nun multidisipliner bir akademik kariyerinin olduğu görülmektedir. Temel olarak çalıştığı alanlar bilim felsefesi, fizik felsefesi, siyaset ve tarih felsefesi olmakla birlikte birçok dergide fizik ve elektrik mühendisliği gibi teknik konularla beraber bilim ve tarih felsefesi, fizik felsefesi, din ve laiklik, siyaset felsefesi gibi hususlarda makaleler ele aldığı bilinmektedir. Birçok dergi ve gazetede bini aşan yazısıyla beraber yayınlanmış olan üç kitabı vardır (Macit, 2020, 5). Durmuş Hocaoğlu, 23 Ekim 2010 yılında geçirmiş olduğu bir kalp krizi sonrasında İstanbul'da vefat etmiş ve Karacaahmet mezarlığında olan aile kabristanına defnedilmiştir (Tuzak, 2022a, 109).

İlk okuduğu roman olan Nihal Atsız'ın Bozkurtlar Ölümü isimli kitabını ilkokul üçüncü sınıfta okumaya başlamıştır. Bu kadar okuma aşkının olmasının sebebini kendisi okuyan bir ailede yetişmiş olmasına bağladığını söylemektedir. Babasının kahveye gitmek yerine akşamları kitap okuduğunu, roman gördüğü zaman roman okuduğunu bir röportajda belirtmiştir. Memleketteki evlerinde yaklaşık olarak iki bin

kitabın olduğunu ama bu kitapların bir kısmının kaybolduğunu bir kısmını da dedesinin hediye ettiğini belirterek en sonunda kendisinde dedesinden kalma birkaç kelam kitabı, birkaç tane fıkıh kitabı ve bir tanede kamus olmak üzere iki raf kitabın kaldığını söylemiştir (Damdam, 2018).

Fikir dünyasını etkileyen isimleri söylerken dedesinin kendisi doğmadan vefat ettiği fakat dedesi ve özellikle babasının maddi ve manevi dünyasının mimarı kabul ederek gelişmesindeki o atmosferi yaratmasında yardımcı olduklarını dile getirmiştir. Ama fikir anlamında onların bir etkisinin olmadığı, ruh durumunu şekillendirdiğini ifade etmiştir. Okumaya ilk başladığı kişi olan Nihal Atsız'ın kendisi üzerinde olumlu ve olumsuz tesirlerinin olduğunu söylemektedir. Bununla beraber Schopenhauer'in Atsız'ın tasfiyesi olduğunu belirtmektedir. Hocaoğlu, Atsız'ın fikirlerinden etkilendiğini ifade etmekle birlikte onun çok okuyan biri olmasına rağmen eski fikirleri benimseyerek sıg fikirler üretmesine şaşırdığını söyleyerek yazar hakkında bir eleştiride bulunmaktadır. Victor Hugo'nun edebiyat anlamında etkisinin büyük olduğunu ama eserlerinden yalnızca Sefiller'den etkilendiğini ifade etmiştir. Türk romancıları çok sevemediğini bunun sebebinin de romanın sosyolojik alt yapısının bizde olmamasına bağladığını söylemektedir. Fikir hayatı bakımında Marksist filozoflardan çok şey öğrendiğini ve mühendislik mesleğini Marksist felsefeyi okumaya karar verdiği dönemde terk ederek kendisini yıllarca anti Marksist hareketlerin içinde bulunduğunu fakat ne anti Marksistlerin ne de Marksistlerin bu felsefeyi anlayamadıklarını söylemiştir (Damdam, 2018).

1.1. Durmuş Hocaoğlu'nun Eserleri

Tezleri

- Tekil Lineer Sistemler İçin Geliştirilen Bir Transformasyonu Yorumu Üzerine, Fizik Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1988
- Descartes'ın Fizik Anlayışı, Felsefe Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1986
- Türk-İslam Düşünce Tarihinde ve Modern Fizikte Kozmos, Felsefe Doktora Tezi, İstanbul, 1994

Kitapları

- Devletçilik Bumerangı, Ufuk Yayınları, 2002, İstanbul (Makale Derlemeleri)
- Düşük Şiddetli Devrim ve Bir Entelijansiya Kritiği, Gelenek Yayınları, 2002, İstanbul (Makale Derlemeleri)
- Laisizmden Milli Sekülerizm'e, Selçuk Yayınları, 1995, Ankara

Makaleler

- Türk Yurdu Dergisi: Toplam 6 Makale
- Çağdaşlaşma, Modernleşme, Batılılaşma Kavramlarının Yeniden Formatlanması Hakkında, Devre:7, Cilt: 16, Sayı: 103, Mart 1996. Ankara, s. 121-130.
- Ulus-Devlet, Millet ve Milliyetçilik Üzerine Bir Tahlil, Devre: 7, Cilt: 16, Sayı: 109, Eylül 1996. Ankara, s. 12-22.

- Alparslan Türkeş ve Ülkücülük, Devre:7, Cilt: 17, Sayı: 118, Haziran 1997, Ankara, s. 12-15.
- Cumhuriyet Tarihinde Milliyetçilik Serüveni, Devre: 7, Cilt: 18, Sayı: 134, Ekim 1998, s. 7-13.
- Türk Milliyetçiliği'nin En Mühim İhtiyacı: Özeleştirici, Devre: 7, Cilt: 19, Sayı: 139-140-141, Mart-Nisan-Mayıs 1999, s. 95-100
- Tenkid Olmaya Çalışan Bir Deneme Üzerine Bazı Dostça İhtarlar ve Tavsiyeler, Cilt: 19, Sayı 145, Eylül 1999, s. 8-11
- Türkiye Günlüğü Dergisi: Toplam 16 Makale
- Yeni Toplum Dergisi: Toplam 3 Makale
- Polemik Dergisi: Toplam 4 Makale
- İslam Dergisi: Toplam 3 Makale
- Köprü Dergisi: Toplam 8 Makale
- Doğu Batı Dergisi: Toplam 2 Makale
- Yeni Türkiye Dergisi: Toplam 7 Makale
- Bilgi Çağında Eğitim Dergisi: Toplam 1 Makale
- İnsan Adına Dergisi: Toplam 1 Makale
- Düşünen Siyaset Dergisi: Toplam 2 Makale
- Yağmur Dergisi: Toplam 4 Makale
- Eğitim-Bilim Dergisi: Toplam 31 Makale
- Alperen Dergisi: Toplam 1 Makale
- Gülendamlar Dergisi: Toplam 2 Makale
- Editoryal Eserlerdeki Makaleler: Toplam 1 Makale (“Durmuş Hocaoğlu”, 2010)

Gazete Yazıları

- Muhallif Gazetesi: Toplam 40 Makale
- Türk Haber Gazetesi: Toplam 15 Makale
- Yeniçağ Gazetesi: Toplam 434 Makale
- Ayyıldız Gazetesi: Toplam 30 Makale
- Gelecek Gazetesi: Toplam 17 Makale
- Son Çağrı Gazetesi: Toplam 10 Makale
- Yeni Ufuk Gazetesi: Toplam 10 Makale
- Zaman Gazetesi: Toplam 30 Makale (<http://www.durmushocaoglu.com/>).

Bildiriler

- Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliği ve Batı Milliyetçilik Gelişmeleri
- Yirmibirinci Yüzyıl Felsefesi İçin Temel Bir Problem Alanı: İnsan ve Tabiat
- Küreselleşme, Küresel Köy, Küresel Yağma ve Küresel Yoksulluk
- Millî Devletimizin Geleceği
- Avrupa Birliği Projesi ve Bağımsızlık Bilinci
- Descartes'da Matematizm ve Mathesis Universalis (<http://www.durmushocaoglu.com/>).

Kendisiyle İlgili Yapılan Çalışmalar

Durmuş Hocaoğlu hakkında günümüze kadar yapılmış olan üç tane akademik tez bulunmaktadır. Bunlardan iki tanesi yüksek lisans tezi bir tanesi de doktora tezidir. Bu tezlerden birisi Ayşe Yağmur Aslan'ın 2020 yılında hazırlamış olduğu "*Milliyetçi Bir Entelektüel Olarak Durmuş Hocaoğlu'nda Devlet ve Siyaset Düşüncesi*" isimli Yüksek lisans tezidir. Aslan bu tezinde milliyetçi bir entelektüel düşünür olan Durmuş Hocaoğlu'nun fikirlerine odaklanmaktadır. Çalışmanın temel amacı, Hocaoğlu'nun üretmiş olduğu kavramları, fikirleri, değerlendirmeleri ve eleştirileri ortaya koymak ve bu fikirlerin "grand teorisi" olarak isimlendirdiği bütüncül bir sistemde nasıl yer aldığını incelemektedir. Özellikle Hocaoğlu'nun Türk devlet ve siyasetindeki entelektüel-aydın, laiklik, milliyetçilik, demokrasi, devletin sınırları ve siyasi temizlik gibi kavramlara yaklaşımını incelemiştir. Bununla birlikte bu kavramların Türk düşünce sistemi içerisinde nasıl anlaşıldığı ve Hocaoğlu'nun bu kavramları ne kadar geliştirdiğinin ele alındığı görülmektedir. Bir diğer yüksek lisans tezi ise Rabia Macit'in 2020 yılında hazırlamış olduğu "*Durmuş Hocaoğlu ve Modernleşme*" isimli yüksek lisans tezidir. Macit bu tezinde Hocaoğlu'nun modernleşme ile ilgili görüşlerini incelemekte ve onun Batı ile Türkiye'deki modernleşme süreçlerine yönelik analizlerini ele almaktadır. Modernleşmenin karmaşık yapısı gereği hem tarihsel hem de kavramsal tahliller yapılmıştır. Hocaoğlu, modernleşme olgusunu dünyevileşme çerçevesinde inceleyerek sekülerlik ve laiklik kavramlarının farklı coğrafyalardaki anlamlarına vurgu yapmaktadır. Batı'daki modernleşme süreçlerinin Türkiye'ye nasıl uyarlanabileceğini tartışmakta ve Türkiye için milli Batılılaşma ve İslami modernizm şeklinde bir medeniyet önerisi sunduğu görülmektedir. Mervenur Tuzak ise 2022 yılında hazırlamış olduğu "*XX. Yüzyılın İkinci Yarısında Türk Milliyetçiliği Yorumları (Dündar Taşer, Ahmet Arvasi, Durmuş Hocaoğlu)*" isimli Doktora tezinde Dündar Taşer, Ahmet Arvasi ve Durmuş Hocaoğlu'nun milliyetçilik, kültür, devlet, vatan, Atatürk, Cumhuriyet, demokrasi, ülkücülük ve sol gibi kavramlar hakkındaki yaklaşımlarını analiz etmektedir. Tez, bu üç fikir adamının görüşlerini karşılaştırarak Türk milliyetçiliğinin farklı boyutlarını ve bu fikirlerin Türkiye'nin geleceği için olası çözüm önerilerini değerlendirmektedir.

Akademik tezlerin dışında Hocaoğlu hakkında ele alınan üç tane makaleye ulaşılmıştır. Bunlardan birisi Fatih Yıldız'ın 2021 yılında Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisinde yazmış olduğu "*Bir Entelektüel Olarak Durmuş Hocaoğlu*" isimli makaledir. Bir diğeri ise 2021-2022 yılında Mustafa Şahin'in Düşünce Dergisinde yayınlanan "*Milli Sekülerizm: Durmuş Hocaoğlu'nun Kurtuluş Reçetesi*" isimli makalesidir. Sonuncusu ise Mervenur Tuzak'ın 2022 yılında Türk Dünyası Araştırmaları dergisinde yazmış olduğu "*Durmuş Hocaoğlu'nun Türk Aydınına İlişkin Görüşleri*" isimli makalesidir.

Türk Yurdu Dergisi Durmuş Hocaoğlu öldükten sonra 2010 yılının aralık ayında onu tanıyan kişiler tarafından Özgeçmişi, Milliyetçi Bir Aydın: Durmuş Hocaoğlu, Türkiye Beynini Kaybetti, Düşünen Beyin, Kanayan Vicdan: Durmuş Hocaoğlu, Bir Muzdarip Milliyetçi Durmuş Hocaoğlu, 'Yerli Sokrates' Durmuş Hocaoğlu'nun Ardından... yazılarının olduğu özel bir sayı hazırlanmış görülmektedir.

Bununla birlikte vefat etmeden önce kendisiyle yapılan röportajlar ve vefat ettikten sonra kendisini tanıyan önemli kişilerin kendisi hakkında gerek kişisel hayatı gerek fikir hayatı gerek de akademik hayatı hakkında kısa yazıların yazıldığı görülmektedir.

2. Milli Sekülerizm

Batı kökenli terimlerden biri olan Sekülerizm, aslında toplumsal değişimle din anlayışı arasında olan temel ilişkilerden birisini açıklamada kullanılan kavramlardan biridir. Bununla birlikte sanayileşme dönemiyle başlayıp göç hareketi, makineleşme ve şehirleşmeyle beraber insanların toplumsal ve kişisel ilişkilerini etkileyerek dinin merkezi konumunu sarsan bir anlayış olduğu görülmektedir (Güngör, 2023, 2). Seküler kelimesi Türkiye’de ilk kullanılmaya başlandığı zamanlarda çoğunlukla asrılık, laiklik ve çağdaşlık anlamlarıyla kullanılmıştır. Fakat bu terimlerin tam anlamıyla seküler kelimesini karşılayamamasından ve sınırlı, eksik kalmasından dolayı çok fazla yaygınlık kazanamamıştır. Bundan dolayı seküler terimi için “dünyevi”, sekülerleşme terimi için ise “dünyevileşme ve çağdaşlaşma” kelimeleri kullanılmıştır (Berkes, 2012, 15-16; Güngör, 2023; Cömert - Kurum, 2023, 180). Milli Sekülerizm kavramı ise Durmuş Hocaoğlu tarafından Türk Düşünce Dünyasına kazandırılarak bütüncül olan bir sistemi gösteren, sosyolojik, siyasi, psikolojik ve iktisadi yanları olmakla birlikte felsefi bir temelde kurulan bir teklif olduğu görülmektedir. Burada Hocaoğlu’nun asıl kaygı ettiği şey Türk milletinin “bir şey” olması için “var olmasını” garantiye alma gayesi ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti vatandaşlarını Türk milleti durumuna tam olarak dönüşmesini sağlamak için uğraştığı bir girişim olduğu görülmektedir (Şahin, 2021, 46). Hocaoğlu, Milli Sekülerizmi ele aldığı Laisizmden Milli Sekülerizm’e isimli eserinin pek çok bölümünü kendisinin Felsefe bölümünde “Türk İslam Düşünce Tarihinde ve Fizikte Kozmos” isimli doktora tezinden çıkartmış olduğu sayfalardan oluşturduğu ve bu tezini savunmasının üzerinden yaklaşık bir sene geçtikten sonra bu eserini neşrettiği bilinmektedir (Yıldız, 2021, 117; Yakıt, 2016, 234-235).

Hocaoğlu, Laisizmden Milli Sekülerizme isimli eserinde modernleşmeyle beraber onunla arasında ilişki olan sekülerlik, çağdaşlaşma, laiklik, batılılaşma ve kültür gibi kavramları ele almaktadır. Bu eserde kavramsal tahliller yapmakla birlikte bu kavramların çıktığı yer ve gelişme seyriyle tarihi çözümler yapmıştır. Bundan dolayı Hocaoğlu’nun Laisizmden Milli Sekülerizme kitabı modernleşmeye dair en kapsamlı olan eseridir (Macit, 2020, 6). Bu eserindeki düşüncelerinden hareketle milli sekülerizm kavramı bundan sonra 1. Sekülerlik ve Laiklik Üzerine Düşünceler, 2. Sanayi Medeniyeti ve Batılılaşma Üzerine Eleştiriler, 3. Milli Mutabakat ve Fetret Unsurları, 4. Osmanlı Sekülerizmi ve Cumhuriyet Laisizmi Karşılaştırması, 5. Milli Sekülerizmin Temel İlkeleri ve Amaçları, 6. Türk Modernleşmesinde Milli Sekülerizmin Önemi alt başlıklarıyla açıklanacaktır.

Sekülerlik ve Laiklik Üzerine Düşünceler

“Seküler” ve “laik” kelimeleri birbirinden farklı iki kavramdır. “Laik” devlete ait bir sıfat olmakla birlikte siyasi bir kavram olduğu görülmektedir. “Seküler” ise toplumu ya da kişileri nitelendirebilen bir kavram olmakla birlikte sosyolojik bir kavram olduğu görülmektedir. Bundan dolayı bir devletin “seküler” olması içerisindeki bireyin ya da halkın “laik” olması anlamına gelmemektedir. Bir devlette “laik” sıfatı devletin inançlara karşı tarafsız olmasını ve bütün inançlara karşı aynı uzaklıkta olmasını sağlamaktadır. “Laik” olan bir devlet halkının din ile kurduğu ilişkinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir çalışma yapmaz tam tersine vatandaşının tercihlerini tanıyarak onlara saygı gösterir (Güngör, 2023, 18). Fakat Hocaoğlu, Batı’daki sekülerlik ve laiklik kavramlarının oluştuğu kültürü çağrıştırmamasından dolayı Türk kültürüne tam olarak ısıdırılması zor olan bir durum olduğunu söylemektedir. Bu durumunda Dünyevileşme hususundaki literatürde bir tedirginlik oluşturduğunu ifade etmektedir. Ama günümüzdeki Türkçe’nin hem yetersiz kalmasından hem de kültür tarihimizde daha önce böyle bir kavram için zemin oluşturacak bir modelin olmamasının bu iki kavramdan birisini seçmeye kendisini zorladığını söylemektedir. Bu zorunluluk altında laikliğin sabıkalı bir kavram olmasından ve sekülerliğin laiklik ve dindeki olan kavgalı duruma girmemesinden dolayı sekülerliğin hem daha az kirlenmiş olması hem de Türkiye’de çok fazla aşına olunan bir kavram olmamasından dolayı sekülerliği seçtiğini ifade etmektedir. Çünkü laiklik günümüzde nasıl yorumlanırsa yorumlansın kirlenmiş ve sabıkalı bir kavram olmasından dolayı geçmişteki konumundan kopmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Ayrıca sekülerliğin tek başına Avrupalı manasına gelmesinden dolayı başına “milli” ibaresini getirerek İslam ve Türk kültürü ile barışık olduğu ve milliyetçi değerlerin bir sentezi olduğunu ifade etmeye çalıştığını vurgulamaktadır (Hocaoğlu, 1995, 393).

Sanayi Medeniyeti ve Batılılaşma Üzerine Eleştiriler

Türkiye’de İslam düşüncesinin sürekli gündeminde olan meselelerden birisi de modernleşme ve gelenek ilişkisidir. Batı medeniyetiyle modernleşme sonucu ortaya çıkan yeni durum, yeni dünya, yeni ilişkilere karşı kadim ve belirli bir geleneği olan din adına cevap verme çabası İslam hareketi ve söylemlerini oluşturan şartlardan birisi olmuştur (Aktay, 2005, 345). Hocaoğlu’da Laisizmden Milli Sekülerizm’e kitabında günümüzde yüksek potansiyele ulaşamamanın “İslamcası”nın bilinemediğini bunun temeldeki sıkıntı olduğunu, sanayi medeniyetinin bir seçeneğinin henüz bulunamamış olmasının onun ontolojik anlamda deterministik bir zorunluluğa sahip olmasından kaynaklı olduğunu belirtmektedir. İslam aleminin aydınlarının en başta bu gerçeği ve onun altında yatan temel nedenleri görmezden gelmeye çalışması medeniyetimizde var olan kronik kan kaybını hızlandıracağını iddia etmektedir. Günümüzde tüm dünya Batı medeniyetinden başka bir alternatifi bulamadığından dolayı Batılılaştığını söyleyerek bunun da kabul edilmesi gerek başka bir gerçek olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle Türk sağında anlamsız bir saplantı

haline gelen fiilen görülen batılılaşmayı dil ile inkâr etmenin hiçbir şey ifade etmediği tüm bu aksi iddialara karşılık tüm İslam aleminin özellikle de Türkiye'nin Batılılaşmayı fiilen yaşadığını söylemektedir. Hocaoğlu, muhafazakâr kesimin sürekli dilleriyle inkâr ettikleri ve neredeyse bu inkârı bir İman esası olarak gördükleri Batılılaşmaya karşı gösterdikleri bu tepkinin “garba doğru giden tren içinde şarka doğru koştuktan” başka bir anlam taşımadığını söyleyerek bu inkârlarının boşa olduğunu iddia etmektedir. Fakat fiili olarak görülen bu batılılaşmanın entelektüel bir şekilde olmamasından dolayı bir çok yerde lümpen ve arabesk bir şekilde batılılaşmaya neden olduğunu hem de “kültürün çekirdek unsurlarına” kadar yıkıma sebebiyet veren yıkıcı ve sefil bir batılılaşmaya sebebiyet verdiğini belirtmektedir (Hocaoğlu, 1995, 394-395).

Hocaoğlu öncelikle Türkiye'nin Çağdaşlaşması gerektiğini savunmaktadır. Burada çağdaşlaşma olarak ifade edilen şey bir tür “Milli Batı Sentezini” veya “Türk Garplılaşması”nı oluşturmaya çalışmaktır. Yani Hocaoğlu aslında Batı'nın bir tür Türk-İslam'a yakın bir yorumunun yapılmasını veya Batıyla eş değer bir düzeye gelmeyi önerir. Bunun için de “Garp” kelimesini kullanmaktadır. Bu kavramı kullanmasının sebebi de Batının bir coğrafyayı nitelemesinden kaynaklanmaktadır. Oysa “Garp” kelimesi bir kültürü nitelemekle beraber sonradan kazanılabilen bir şeydir. Ama burada belirtilen kazanım bir tür imitasyon değil bir sentez olduğu görülmektedir. Hocaoğlu'na göre Batı'nın Batı olmasını sağlayan temeldeki şey dünyevileşmedir. Ama Batı bu konuyu kendi içerisinde çözüme kavuşturarak ortaya sekülerlik ve laiklik kavramlarını çıkartmıştır. Bundan dolayı da Hocaoğlu için öncelikle yapılması gereken şey dünyevileşme problemiyle onun çözülmesidir (Hocaoğlu, 1995, 425-428; Aslan, 2020, 93).

Hocaoğlu, özellikle çağdaşlaşmanın sadece Batı'nın milli bir yorumu yapılarak mümkün olacağını, Batı'nın tamamen reddedilmesiyle olmayacağını vurgulamaktadır. Bu durumun milli yorumlarının birinin de Batı tarzındaki dünyevileşmenin İslam ve Türk dünyasına adaptasyonunu sağlamaktır. Yani gözle görünen bir şekilde olan Batılılaşma durumunu soğukkanlı bir şekilde, reddetme ve inkâr gibi bir ikiyüzlülüğe başvurmadan rasyonel, akli başında ve kompleksiz bir şekilde kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. hiçbir zaman bir kültürün statik olarak devam edemeyeceğini mutlaka sürekli olarak bir şeylerin alınıp verileceğini söyleyerek asıl meselenin kültürler arası bu alışverişte kişilik ve kimlik kaybetmeden kazanç elde ederek oluşan yeni durumlara karşı sentetik tarzların olduğunu ifade etmektedir (Hocaoğlu, 1995, 395-396).

Milli Mutabakat ve Fetret Unsurları

Hocaoğlu'na göre çağdaşlaşmanın en önemli ön şartı “milli mutabakat”tır. Ayrıca milli mutabakat çağdaşlaşma projesinin en önemli gayesi olarak görülmektedir. Hocaoğlu buradaki “mutabakat” kavramını “devlet” ve “toplum”un ontolojik olarak “varlık”ının iki temel şartı olan birliğinin yanında bütünlüğünün de iradi olan organizasyonunun ifadesi olan felsefi bir terimdir. Bu tanım içerisinde hem “birlik”

hem de “bütünlük” terimleri günlük anlamları dışında kalarak felsefi anlamlarda kullanılmıştır. İnsanlar yığınının arasında iradi olan organik bir bağ kurulmasıyla vatandaşlık keyfiyetine yükseltilebileceğini, buradaki bağda iradi bağı ne kadar çok olursa o kadar sağlıklı bir bağ olacağını söylemektedir. Hocaoğlu vatandaşlar arasındaki bu iradi bağı “toplumsal mutabakat” olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte “milli mutabakat” toplumda bulunan tüm fetret faktörlerini, yıkıcı, ayırıcı olan tüm hareketleri durdurarak kaynaklarını kurutmak; toplumu tüm çeşitliliğiyle milli bir pota içerisinde eritmek demek olacağını söylemektedir. (Hocaoğlu, 1995, 362-363, 365).

Türk toplumu coğrafi ve beşerî yapısından dolayı çoğul bir yapıya sahiptir. Yani Türk toplumu içerisinde bulunan tüm sosyal sınıf ve zümreler tamamıyla aynı türden oluşmamıştır. Buradaki “çoğul toplum” ifadesiyle Hocaoğlu, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin bir ve mozaik olmadığını ifade etmek istemiştir. Çünkü “mozaik” ifadesi bazı kimseler tarafınca bölücülük anlamında kullanılmıştır. Hocaoğlu’na göre “mozaik toplum” içerisinde ortak bir payda yoktur yani aralarında milli bir mutabakatta bulunmamaktadır. Fakat Türk toplumu içerisinde barındırdığı ayrılıkların içinde birlik unsurları da taşımaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti içerisinde bulundurduğu bu farklılarla bir antagonizma yani uzlaşmayan zıtlıklar oluşturmamaktadır. Tam tersine bu birbiriyle uzlaşabilen zıtlıklar Hocaoğlu’na göre gelişmenin bir belirtisidir. Bununla birlikte bu farklılıklar bir takım bölücü veya ayırıcı faktörlere dönüşme ihtimaline sahiptir. Hocaoğlu bu unsurları fetret olarak isimlendirmiştir (Hocaoğlu, 2002, 124; Aslan, 2020, 91).

Ona göre Türkiye’de bulunan “fetret unsurları” üç ana grupta toplanabilmektedir: Etnik fetret unsuru (1), Mezhebî fetret unsuru (2), İdeolojik fetret unsuru (3). Etnik fetretten maksadın Türk milleti ve devletinin yaklaşık yarım asırdır uğraştığı ayrılıkçı Siyasi Kürtçü hareket olduğunu, Mezhebi fetretten kastın Türkiye’de var olan Alevilik meselesinin olduğunu², ideolojik fetretten kastın ise Türk olmayan kişilerin kendi istekleri doğrultusunda bir idare oluşturmak amacıyla sarılmış oldukları laisist-İslamist gerilimi ve düşünce yapılarının olduğu belirtilmektedir. Bu fertler ortadan kaldırılmadığı sürece orta vadede Siyasi Kürtçülüğün karşısında Militan Türkçülüğün, Siyasi Aleviliğe karşı Sünniciliğin, Laikliğe karşı ise İslamistlik çatışmaların oluşma tehdidi ortaya çıkacaktır. Eğer bu fertler kaldırılmaz ise “kardeşin kardeş kılıcıyla” düşeceğini ifade etmektedir (Hocaoğlu, 1995, 365-370; Şahin, 2021, 50-51).

Kısacası, Hocaoğlu’na göre devletin şartlarından birisi de toplumdur. Çünkü toplum bir millet konumuna yükseldiğinde devlet bir bütün olabilecektir. Toplumun millet olmasını sağlayacak şey ise “milli mutabakat”tır. Burada Hocaoğlu’nun milli mutabakat olarak isimlendirdiği şey İbn Haldun’un asabiyesinde olan sebep asabiyesidir. Bu mutabakatta Türkiye Cumhuriyeti için bir ihtiyaç olan demokratikleşmeyi hızlandıracak önemli bir faktördür (Aslan, 2020, 124).

² Konunun kimlik, din ve dini farklılaşmalar bağlamında tartışıldığı metin için bkz. (Güngör, 2016)

Osmanlı Sekülerizmi ve Cumhuriyet Laisizmi Karşılaştırması

Hocaoğlu'na göre Osmanlı döneminde hiçbir zaman laiklik gibi bir duruma ihtiyaç duyulmamıştır. Osmanlı girmiş olduğu sıkıntıların çözümü için düzenin iyileştirilmesiyle batılılaşma sürecine girmiştir. Fakat iyileştirme politikası çözüm olmadığı için eski düzen terkedilmiş ve Hocaoğlu'nun ifadesiyle "Osmanlı Sekülerizasyonu" yapılmıştır (Aslan, 2020, 123). Normalde Osmanlı döneminde geçmeyen ama şu anda kendisinin vermiş olduğu bir kavram olan Osmanlı Sekülerizmiyle Milli sekülerizmi anlatmaya çalışmıştır. Osmanlı döneminde böyle bir kavram kullanılmadığını ama yaptıkları şeyin fiili olarak bir sekülerizm olduğunu söylemektedir. Osmanlı'nın uygulamış olduğu sekülerizmde İslam'ın akaidi hususunda herhangi bir reforma girişmediği en fazla fıkıh sisteminde revizyonlar yaptığını Avrupa'nın ise sekülerizmde öncelikle dindeki akaid sisteminde reforma başlayarak dini yavaş yavaş pasifize ettiklerini söyleyerek Avrupa sekülerizmi ile Osmanlı Sekülerizmi arasındaki temel farkı açıklamıştır. Cumhuriyet Laisizminin ise hayatla İslam'ın hiçbir şekilde bir arada olamayacağını, İslam'ın yaşamdaki her ilerlemenin önünde bir engel olarak görülerek aksiyom alındığı bundan dolayı da İslam'ın hayatın her alanından mümkün olduğunca temizlemeye çalıştığı hatta bunun için terör, şiddet ve cebire başvurulduğunun görüldüğünü belirtmektedir. Kısacası Osmanlı sekülerizminin İslam dininin sosyal hayattan yumuşak ve kademeli bir geçişi sağladığını fakat Cumhuriyet laisizminin 1950'ye kadar olan dönemde "Ortodoks Cumhuriyet Laisizmi" olup İslam'ın sosyal hayattan devlet gücü kullanılarak keskin ve ani bir darbeye tamamen diskalifiye edilmeye çalışıldığını ifade etmektedir. Fakat 1950'den sonra bu laisizm biraz daha yumuşatılarak sekülerizme yaklaştığı ifade edilmiştir (Hocaoğlu, 1995, 396).

Milli Sekülerizmin Temel İlkeleri ve Amaçları

Hocaoğlu'nun önermiş olduğu Milli sentetik sekülerizm, yenilenen Cumhuriyet laisizminde olan yenilemeyi devam ettirerek kademeli ve yavaş yavaş olacak şekilde laisizmden milli sekülerizme geçilmesidir. Bu Osmanlı Devleti'nin izlemiş olduğu yolu bir nevi tersten izleyerek makul bir dengeyi sağlamaktır. Bu şekilde hayatla din arasındaki kopan bağlar yeniden onarılarak ayrılmış olan yolları birbirine yakınlaştırılabilecek bir hale getirilmeye çalışılacaktır. Bu sentez Türk milli kültürüyle batının dünyeviliğinin ve yaşam tarzının bir sentezi olmasıyla birlikte bu sentezi oluşturan unsurların ne aynısı olacak ne de onlardan tamamen farklı bir şey olacaktır. Bu tam anlamıyla yeni bir oluşum olacaktır. Fakat bu sistem bir İslami sistem anlamına gelmemektedir. Hocaoğlu, zaten tamamıyla İslami bir sistemin sadece Türkiye'de değil dünyanın hiçbir yerinde mümkün olamayacağını bunun bir hayal olduğunu ifade etmektedir. Zaten gerçek anlamda İslami bir sistemin ne demek olduğu hakkında da kesin bir bilgi bulunmamaktadır (Hocaoğlu, 1995, 397).

Hocaoğlu için bir toplumun sahip olduğu kuvveti şu dört faktörle ölçülür: kişilerin kuvveti (1), sosyal tabakaların sahip olduğu kuvvet (2), sosyal tabakalar ve birey arasında olan bağın kuvveti (3) son olarak ise bir bütün olacak şekilde toplumun sahip

olduğu kuvvettir (4). Bu durumda Hocaoğlu'nun amacı da kuvvetli bir toplum oluşturmaktır (Şahin, 2021, 48). Hocaoğlu, Milli sekülerizmin gayesini kişiyi kendisiyle barıştırmak, toplumu kendisiyle barıştırmak ve Devleti toplumu, tarihi ve İslam ile barıştırmak olduğunu söylemektedir (Hocaoğlu, 1995, 398).

Kısacası Türkiye'de tüm dünyada olduğu gibi batılılaşmayı fiili olarak yaşadığı gözle görülen bir gerçektir. Bu yüzden bu realiteyi kabul ederek realist bir şekilde bu gerçekliği milli bir senteze kavuşturmak gerekmektedir. "Milli Batılılaşma" Batı'nın evrensel olan değer ve unsurlarıyla milli olan değerlerin rasyonel bir şekilde sentez oluşturmasıdır. Bunun reddedilmesi lümpen batılılaşma şeklini ortadan kaldırmayarak daha da derin hale gelmesine sebep olacaktır. "Milli Sekülerizm" ise laiklikte olan din ile mesafeli, soğuk, dayatmacı ve sert olan tutumdan din ile barışık olan bir milli Türk sekülerizmine dönülmesini ifade etmektedir. Bu kavramla kesinlikle bir din devleti talep edilmemektedir. Talep edilen şey kısaca şudur: Türk devletinin resmi bir dini bulunmamaktadır fakat içerisinde yaşayan halkın bir dini vardır, bu da İslam dinidir. Devlet halkına ait olan tüm bu manevi ve maddi değer ve unsurları geliştirmek ve korumakla yükümlü olmakla birlikte halkın dinini de geliştirmek ve korumakla, en azından bu şekilde talebi olan kişilerin taleplerine düzen ve kanun çerçevesinde imkân sağlamakla yükümlüdür (Hocaoğlu, 1995, 4-5).

Türk Modernleşmesinde Milli Sekülerizmin Önemi

Durmuş Hocaoğlu'nun amaçlarının hepsine ortak olarak bakıldığı zaman asıl istediği şeyin Türk milletinin kendisini gerçekleştirmesini sağlamak olduğu görülmektedir. Milli sekülerizmle beraber kendisi ile olan ilişkisinden zarar gören toplum ve birey bu durumu tersine çevirmesiyle toplum varlığına bireylerde kendilerine güven duymaya başlayacağını söylemektedir. Hocaoğlu'nun öne sürmüş olduğu "milli sekülerizm" İslam diniyle doğru bir şekilde bağlantının kurulduğu sistem içinde birbirleriyle uyum içinde olan devlet-toplum-birey ilişkilerini öngörür. Bu uyumun sağlanmasıyla da orta vade hedefinde Türk Çağdaşlaşması, uzun vade hedefinde ise Türk Modernleşme sürecine Türk milletini taşıyacağı ifade edilmektedir (Şahin, 2021, 48-49).

3. Hocaoğlu ve Din Sosyolojisindeki Yeri

Durmuş Hocaoğlu'nun ortaya koymuş olduğu "Milli Sekülerizm" kavramı Türk laikliği hususunda var olan tartışmaları çözüme ulaştırabilecek önemli bir tezdır. "Milli Sekülerizm" sadece uzun zamandır tartışılarak çözülemeyen laikliğe değil bununla birlikte Türk milli devlet anlayışını da işaret eder. Hocaoğlu'nun sunmuş olduğu çözüm olan "Osmanlı Sekülerizasyonun tersten uygulanması" son dönemdeki laiklik ile ilgili tartışmalar gözlemlendiğinde bir çözüm yöntemi olarak uygulandığı görülmüştür. Buna en iyi örneğin ise başörtü sorunun çözüme ulaştırılması verilebilir. Osmanlı dönemindeki sekülerizasyon dini kademeli bir şekilde nasıl kamusal alandan pasifize etmeye çalıştıysa başörtüsü sorunu da bir anda radikal bir

şekilde ortadan kaldırılmaya çalışılmamış uzun yıllara bölünerek çözülmeye çalışılmıştır (Aslan, 2020, 96).

Hocaoğlu'nun sekülerlik ve laikliği dünyevileşme ekseninde içerisinde ele alması sekülerlik ve laikliğin esas gerçeklikleriyle beraber Batı dışında göstermiş olduğu büyük etkilerin anlaşılmasında sağlam bir zemin sunmaktadır. Bununla birlikte Hocaoğlu modernleşmenin tarihsel kaynaklardaki gerçekliğini ve Türkiye'de tekrardan şekillenerek özgün hale gelen oluşumunu inceleyerek Türk düşüncesine felsefi ve sistemli fikir üretme açısından önemli bir katkı sunduğu görülmektedir (Macit, 2020, 126, 128).

Durmuş Hocaoğlu, Türk milliyetçiliğinde felsefe eksikliğini bulduğunu düşünmesiyle birlikte milliyetçiliğe getirdiği felsefi yaklaşım ile Türk milliyetçiliği ve ülkücülüğüne derinlik kazandırmıştır (Tuzak, 2022a, 334).

Hocaoğlu'nun aydın bir kimliğe sahip olmasıyla dikkat çeken özelliklerinden biri de kavram ortaya koyabilme yeteneğidir. Bu duruma örnek olarak fizik alanıyla alakalı terimleri sosyal bilimlerde de uygulayabilmesi gösterilebilmektedir. Mesela çağdaşlaşmanın ne demek olduğunu anlatmak için fizik alanında kullanılan potansiyel teorileri ve domenleri toplumsal konularla bağlantı kurarak "sosyal domenler ve sosyal potansiyel teoriler" olarak kavramlaştırdığı görülmektedir. Hocaoğlu çalışmalarını yalnızca Türkiye'nin değil, dünyanın da yaşamakta olduğu felsefi yaklaşımlara da değinir. Çalışmalarını yazı dizisi olarak yayınlarak kavram karmaşasını engelleme, anlatma, konuları tespit etme ve kavramları açıklama yöntemlerini kullandığı görülmektedir (Tuzak, 2022b, 224-225).

Sonuç

Durmuş Hocaoğlu, çok yönlü ve derin bir entelektüel birikime sahip bir düşünür olarak Türkiye'nin modernleşme, laiklik ve sekülerlik süreçlerine yönelik önemli katkılar sunmuş bir isimdir. Özellikle "Milli Sekülerizm" kavramı, Türkiye'nin hem Batı'yla olan ilişkisini hem de kendi kültürel ve dini kimliğini anlamaya yönelik özgün bir çözüm önerisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hocaoğlu'nun temel kaygısı, Türkiye'nin modernleşme sürecinde Batı'yı tamamen reddetmeden, milli ve dini değerlerle barışık bir sentez oluşturabilmektir. Bu bağlamda, Batı'dan alınan sekülerleşme ve dünyevileşme süreçlerini tamamen reddetmek yerine, bu süreçleri Türk-İslam kültürüyle uyumlu hale getirmeyi amaçlayan bir yaklaşımla "Milli Sekülerizm" terimini öne sürmüştür.

Hocaoğlu'na göre, Türkiye'nin içinde bulunduğu sosyo-kültürel sorunların önemli bir kısmı, Batı'nın değerlerine karşı gösterilen anlamsız tepkilerden ve bu tepkilerin tutarsız biçimde yaşama yansımalarından kaynaklanmaktadır. "Milli Sekülerizm", Batı'nın dünyevi değerlerinin İslam ve Türk kültürüyle sentezlenmesini önerirken, aynı zamanda Osmanlı'nın kademeli sekülerleşme sürecinden ilham alır. Bu yaklaşım, dinin sosyal hayattan bir anda keskin bir şekilde çıkarılmasından, yavaş ve dengeli bir geçiş önerir.

Hocaoğlu'nun sekülerlik, modernleşme ve laiklik üzerine geliştirdiği düşünceler, sadece teorik bir tartışma sunmakla kalmamış, aynı zamanda Türkiye'nin toplumsal dinamiklerini anlamak ve yönlendirmek için pratik çözümler de ortaya koymuştur. Özellikle Cumhuriyet döneminin katı laiklik anlayışına karşılık, onun önerdiği "Milli Sekülerizm" daha ılımlı, toplumun dinî ve kültürel değerleriyle uyumlu bir yol arayışıdır. Türk toplumunun kimlik krizlerine ve Batı ile olan gerilimli ilişkisine karşı sunduğu bu yaklaşım, modernleşme sürecinde toplumsal bütünlüğü korumayı hedeflemektedir.

Sonuç olarak, Durmuş Hocaoğlu'nun fikirleri, Türkiye'nin laiklik ve modernleşme süreçlerindeki sorunlarına çözüm üretmeye yönelik kapsamlı ve özgün bir perspektif sunmaktadır. "Milli Sekülerizm" kavramı, Türkiye'nin sadece Batı'dan aldığı değerleri pasif bir şekilde benimsemesi yerine, bu değerleri kendi milli kimliğiyle sentezleyerek yeni bir modernleşme modeli oluşturmasına yönelik önemli bir teklif olarak öne çıkmaktadır. Hocaoğlu'nun düşünceleri, özellikle günümüz Türkiye'sindeki laiklik tartışmaları ve sekülerleşme süreçleri açısından hâlâ güncelliğini korumakta ve ilham verici olmaktadır.

Kaynakça

- Afyoncu, Erhan. "Türkiye Beynini Kaybetti". *Türk Yurdu* 280 (2010), 58-59.
- Aktay, Yasin. "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık Cilt 6*. 345-347. İstanbul: İletişim Yay., 2005.
- Aslan, Ayşe Yağmur. *Milliyetçi Bir Entelektüel Olarak Durmuş Hocaoğlu'nda Devlet ve Siyaset Düşüncesi*. Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2012.
- Bilgin, Vedat. "Milliyetçi Bir Aydın: Durmuş Hocaoğlu". *Türk Yurdu* 280 (2010), 57.
- Cömert, Cennet Feyza - Kurum, Ahmet. "Türkiye'de Sekülerleşme Tartışmaları". *Sosyolojik Açıdan Din ve Sekülerleşme El Kitabı*. 179-216. Ankara: Nobel Yay., 2023.
- Çelebi, O. Berat. "Türk Ocağı Durmuş Hocaoğlu Anma Konuşması v1.2". https://www.uskudarcevresi.com/2014/01/cemberlitas-turk-ocag-durmus-hocaoglu_27.html.
- Damdım, Emin. "Durmuş Hocaoğlu ile Mülâkat, 'Dr. Durmuş Hocaoğlu'". *Eskişehir Türk Ocağı* (2018). <https://www.eskisehirturkocagi.org/makaleler/alintiyazilari/durmus-hocaoglu-ile-mulakat-dr-durmus-hocaoglu/>
- Güngör, Özcan. "Sekülerleşme Nedir: Kavrama Giriş". *Sosyolojik Açıdan Din ve Sekülerleşme El Kitabı*. 1-35. Ankara: Nobel Yay., 2023.
- Güngör, Özcan. *Araftaki Kimlik, Alevilik Bektaşılık*, Ankara, Son Çağ Yayıncılık, 2016.
- Hocaoğlu, Durmuş. *Devletçilik Bumerangı*. İstanbul: Gelenek yay., 2002.
- Hocaoğlu, Durmuş. "Ey Türkler! Susmayınız". *Yeniçağ* (2006).
- Hocaoğlu, Durmuş. *Laisizmden Milli Sekülerizm'e Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*. Ankara: Selçuk Yay., 1995.
- Macit, Rabia. *Durmuş Hocaoğlu ve Modernleşme*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Merdamert, Hakverdi Murat. "Bir Model Şahsiyet Olarak Durmuş Hocaoğlu". *Mirhaber* (2010). <https://www.mirhaber.com/?artikel,981>

Şahin, Mustafa. "Milli Sekülerizm: Durmuş Hocaoğlu'nun Kurtuluş Reçetesi". *Düşünce*, 46-56.

Tuzak, Merve. *XX. Yüzyılın İkinci Yarısında Türk Milliyetçiliği Yorumları (Dündar Taşer, Ahmet Arvasi, Durmuş Hocaoğlu)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022a.

Tuzak, Mervenur. "Durmuş Hocaoğlu'nun Türk Aydınına İlişkin Görüşleri". *Türk Dünyası Araştırmaları*, 215-228.

Yakıt, İsmail. *Hatıralarıyla İz Bırakanlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

Yıldız, Fatih. "Bir Entelektüel Olarak Durmuş Hocaoğlu". *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 110-121.

"Durmuş Hocaoğlu". *Türk Yurdu* 280 (2010), 55-56. <http://www.durmushocaoglu.com/>

BAHATTİN AKŞİT - LAİKLEŞME TİPOLOJİSİ¹

Giriş

Sosyoloji, tarihsel süreçte toplumu anlamaya çalışırken, tarihsel kırılmalara bağlı olarak beraberinde pek çok olguyu ve kavramı da incelemek zorunda kalmıştır. Bunu yaparken de toplumda sürekli değişime uğrayan sosyal, siyasal ekonomik, kültürel ve dini olgular sosyolojinin kavramsal çerçevesini hem genişletmiş hem de derinleştirmiştir. Özellikle sanayi devrimi gibi büyük kırılmalar, temel kavramların da evrilmesine neden olmuştur. Laikleşme, modernleşme, sekülerleşme gibi kavramlar (Güngör, 2023) da tarihsel kırılmanın ışığında toplumsal yapıdaki dönüşümlerin ve buna bağlı değişimlerin anlaşılmasında önemli araçlar haline gelmiştir. Modernleşmeyle birlikte aklın ön plana çıkması, rasyonelleşmenin artması, dine dayalı otoritenin zayıflaması laikleşmeyi teşvik etmiştir. Kavramlar tarihsel süreçten bağımsız değildir. Bu nedendir ki sosyolojide bazen kavram aynı kalsa da olgular değişmiştir. Bu bağlamda, modernleşmeden günümüze kadar laiklik kavramı da değişen toplumsal, siyasal ve kültürel bağlamlara göre farklı biçimlerde yorumlanmış ve uygulanmıştır. Bununla birlikte Laiklik ve laiklik ideolojisi birbirinden ayrı olarak değerlendirmek de mümkündür. Zira modernleşme ile ortaya çıkan “dinle araya mesafe konulması” fikri toplumların siyasal, sosyal ve kültürel yapılarında köklü değişimlere yol açmıştır. Laiklik, başlangıçta “din ve devlet işlerinin ayrılması” (Altındal, 1986, 11) anlamına gelirken, zamanla toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında bir ideoloji olarak dinin hayattaki rolünün azalması ve bireylerin daha seküler bir dünya görüşü benimsemesi şeklinde de genişlemiştir.

Sekülerleşme ve modernleşme kavramları ile birlikte kullanılan laiklik kavramı, Türkiye’de de Osmanlı’dan günümüze kadar gelen bir geçmişi olmakla birlikte farklı kavram ve düşüncelerle çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Bu bağlamda çalışmamızın konusu, Akşit’in tipolojisinin temel kavramlarını ve bunların toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini inceleyecek, laiklik ve modernleşmenin Türkiye gibi farklı İslam toplumlarında nasıl farklı biçimlerde şekillendiğini tartışacaktır. Çalışmamızın amacı ise Akşit’in sunduğu laikleşme tipolojisi, Türkiye, İran, Suudi Arabistan, Fas, Tunus ve diğer İslam ülkeleri üzerinden ele alınarak, bu toplumların modernleşme süreçlerinde laikliğin nasıl uygulandığına dair bir çerçeve sunacaktır. Konu bu kapsamında yorumlayıcı perspektifle Bahattin Akşit’in “Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye’deki Laiklik Deneyimi” yönelik çalışması değerlendirilmiş, laiklik kavramı incelenmeye çalışılmış ve İslam toplumlarının laikleşme tipolojisi veya kuramı geliştirilebilir mi? sorusuna cevap aranmıştır.

¹ Merve Kılıç, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, email: mrvekilic@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9251-7749>

1. Bahattin Akşit'in Sosyo-Biyografisi

Bahattin Akşit, 1946 yılında Denizli'de doğmuştur. Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde 1968 yılında Sosyoloji lisansını, 1971 yılında Chicago Üniversitesi'nde Sosyoloji yüksek lisansını ve 1975 yılında aynı üniversitede doktorasını tamamladı. Akşit, 1968-1975 yılları arasında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak görev yapmış, 1975-1978 yılları arasında aynı bölümde Öğretim Görevlisi olarak çalışmış ardından 1978-1985 yılları arasında Sosyoloji Bölümü'nde Yardımcı Doçent olarak görev almıştır. 1985-1991 yılları arasında Doçent unvanıyla Sosyoloji Bölümü'nde çalışmaya devam etmiştir. ODTÜ'de akademik faaliyetlerine ek olarak bölüm başkanlığı, dekan yardımcılığı ve Sosyal Bilimler Enstitüsü müdürlüğü görevinde bulunmuştur. 1991 yılında profesör unvanını alan Akşit, 2005-2007 yılları arasında Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Profesör olarak görev almış, 2007-2022 yılları arasında Maltepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde (İngilizce) Profesör olarak görev yapmıştır.

Türkiye'de sosyoloji alanında önemli katkılar sağlayan Bahattin Akşit, Şehir sosyolojisi, köy sosyolojisi, bilim sosyolojisi, din sosyolojisi, sağlık sosyolojisi, doğal afetler sosyolojisi ve başka pek çok alanda önemli çalışmalar yapmıştır. Özellikle toplumsal dinamiklerin anlaşılmasına yönelik yaptığı kapsamlı araştırmalar ve teorik katkılar, akademik çevrelerde büyük takdir toplamış ve bu alanlarda literatüre önemli eserler kazandırmıştır. Akşit'in 170'in üzerinde ulusal ve uluslararası alanda yayımlanmış makale, bildiri ve kitap bölümü bulunmaktadır.

Akşit din sosyolojisi çalışmalarına, Fazlur Rahman ve L. Binder'in "İslamiyet ve Toplumsal Değişme" araştırmaları ile başlamıştır (Akşit, Şentürk, 2012, 69). 1970'lerin başında Chicago Üniversitesi'nde yürütülen bir araştırmada Türkiye'de medreselerde ve imam hatip okullarında dini ve laik eğitimin nasıl yürütüldüğünü ele almıştır. Çalışmasında, bu okulların sayısındaki artış, toplumda İslami değerlere olan talebin bir göstergesi olarak değerlendirilmiş ve İslami eğitimde modern bilimlerin nasıl yer alacağına dair belirsizlikler olduğunu vurgulamıştır (Akşit, 1991).

1960'lı yıllar, modern kapitalizmin hızla geliştiği ve toplumsal yapıları dönüştürdüğü bir dönemdir. Akşit, bu dönemde köy sosyolojisi ve kapitalizm üzerine çalışmalar yaparak, özellikle kırsal alanlardaki toplumsal değişimi² ve modernleşme süreçlerini incelemiştir. Zira bu dönemde tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de kırsal alanlar, modern kapitalist üretim ilişkilerinin etkisi altına girmeye başlamış, tarımsal üretim yapısında ve köy yaşamında köklü değişimler yaşanmıştır. Lisans döneminde Mübeccel Kıray ile tanışmış, köy sosyolojisi alanındaki çalışmalarında Kıray'dan etkilenmiştir. Kıray'ın köy sosyolojisi çalışmalarına benzer olarak Ankara iline yakın ve uzak köylerde saha araştırması yapmıştır. Ankara'ya yakın Yunusoğlu köyü ile Elmadağı'nın bir dağ köyü olan Kuşçuali isimli iki köyünü mukayeseli bir şekilde ele alan çalışması "Türkiye'de Azgelişmiş Kapitalizm ve Köylere Girişi" isimli

² Toplumsal değişme kavramının sosyolojik boyutlarına ilişkin ileri okumalar için bkz. Güngör, 2021.

eserinin verilerini oluşturmaktadır (Arılı, 2008, 272). Akşit lisans döneminde köy çalışmalarına Antalya Manavgat'ta devam etmiş ve biri büyük toprak sahibi diğeri küçük topraklı olan bir köy seçmiş ve bunların dönüşümüne bağlı olarak kapitalizmin köylere girişi ve toplumsal yapının analizini ele almıştır. 1960'lı dönemde yazdığı eserde “az gelişmiş kapitalizm” kavramını Türkiye’de ilk bulan ve kullanan kişilerden olduğunu ifade eden Akşit, az gelişmiş kapitalizmin yerel üretim ilişkileri ve toplumsal yapıların büyük kapitalist devletlerin çıkarlarına uygun şekilde dönüşmesi anlamına geldiğini ifade ederken aynı zamanda toplumsal farklılaşmanın ve iş bölümünün artmasıyla birlikte, köylerdeki ekonomik yapının modernleşmesi ve değişimi ile de ilişkili olduğunu vurgular (Akşit, 1966, 54-98). Akşit, köy, kasaba ve kentlerdeki toplum, iktisat, siyaset ve kültür değişimleri üzerine yaptığı araştırmaları, makale ve tebliğleri “Köy Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme” isimli eserinde kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Bu çalışmasında, farklı yerleşim birimlerinde meydana gelen dönüşümleri, bu değişimlerin nedenlerini ve sonuçlarını analiz ederek, toplumsal yapının nasıl evrildiğini ortaya koyar (Akşit, 1985).

Doktora çalışmasından sonra kent ve köy çalışmalarına ara vermiş ve Chicago Üniversitesi’nden tanıdığı Fazlur Rahman’ın projelerine dahil olarak din sosyolojisi alanındaki çalışmalarından olan Türkiye’deki eğitimin medreselerden modern eğitime geçişi ele almıştır. Din sosyolojisi alanındaki diğer bir çalışması olan “Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri” isimli Akşit, Şentürk, Küçükural ve Cengiz tarafından kaleme alınan eserde, Türkiye’deki dindarlık olgusunu derinlemesine incelenmiş, elit İslam ve halk İslamı arasındaki farklılıkları inceleyerek, bu iki kesimin dini hayatı nasıl yaşadığını, inanç ve ibadet pratiklerini toplumsal cinsiyet, aile yapıları, siyasal tercihler ve ekonomik ilişkiler bağlamında analiz edilmiştir (Akşit, 2012). Akşit ve arkadaşları tarafından ele alınan “Türkiye, Working Street Children in Three Metropolitan Cities: A Rapid Assessment” ve “Afetlere Karşı Hazırlıklı Olmak İçin Halk Eğitimi: Eğitici El Kitabı” isimli diğer eserlerinde ise sokak çocuklarının çalışma koşullarını, maruz kaldıkları kötü koşulları ve afet konularını ele almıştır. Aynı zamanda, “Türkiye’nin Nüfus ve Kalkınma Yazını: Eleştirel Bir Değerlendirme,” “Kültür ve Modernite,” “Bilgi Toplumuna Geçiş: Sorunsallar/Görüşler, Yorumlar/Eleştiriler Ve Tartışmalar” ve “Türkiye’de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları” isimli kitapların editörlüğünü yapmıştır. Bu eserlerde, Türkiye’nin toplumsal, ekonomik ve kültürel gelişim süreçlerine yönelik eleştirel bakış açıları ve analizler sunmaktadır.

Akşit, çalışmalarını genel olarak ampirizm geleneğine bağlı olarak oluşturmuş ve saha çalışmalarını titizlikle yürütmüştür. Sosyolojik çalışmalarını yürütürken, o dönemin toplumsal sorunlarına hassasiyet göstererek araştırmalarını sürdürmüştür. Bu çerçevede, yerel ve kırsal alanlarda yaptığı gözlem ve veri toplama süreçlerine dayalı olarak, toplumsal yapı ve değişim üzerine derinlemesine analizler sunmuştur. Bu çalışmalar, teorik perspektiflerle desteklenmiş ampirik veriler aracılığıyla Türkiye’nin sosyolojik dinamiklerini anlamaya yönelik önemli katkılar sağlamıştır.

2. Akşit'e Göre Laikleşme Tipolojisi

Teori ve Uygulama Perspektifleri Açısından Laikleşme Kavramı

Laikleşmenin en temel ve bilindik tanımı yukarıda zikredildiği üzere “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır.” Etimolojik olarak ele aldığımızda kavram eski Yunancada “Laikus” din adamı olmayanlar veya laiklerin din adamlarından ayrılması için kullanılmıştır (Berkes, 1998,3). Sosyolojik olarak kavram, 1790’larda Fransa’da devrimle birlikte dinin etkisinin azaltılması amacıyla Katoliğin etkili olduğu toplumda ortaya çıkmış ve “dinin devletin kesin denetimi altına alınması” görüşünü savunmuştur (Altında, 1986, 33). Berkes’e göre Protestanlığın hakim olduğu bölgelerde ise “saeculum” yani “zaman” ya da “çağ” kavramı olarak kullanılmıştır (Berkes, 2012, 18). Aydınlanma ile pozitivist aşama artık dinin toplumsal ve siyasal hayat üzerindeki belirleyici rolünü sona erdirmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda Ertit, 1790’da ortaya çıkan Fransız devriminde, devrimin gerçekleşme amaçlarından birinin de insanların dinden ziyade devlete bağlılıklarını arttırmak ve asıl amacın din devlet ayrımı değil dini ortadan kaldırmak veya onu devletin kontrolden çıkamayacak konuma getirmek olduğunu belirtir (Ertit, 109).

Öyle ki 1790 yılı Şubat ayında, sivil anayasının kabulü için tüm dini toplulukların kapatılmasına dair bir karar alınmış, din adamları manastırlarından sürülmüş ve aynı zamanda cezalandırılmıştır (Souvay, 488). Kavramın tanımı genel itibarıyla “kilise ve devletin ayrılması”, “devletin dinlere karşı tarafsızlığı” ya da “dinin özelleştirilmesi” gibi pek çok tanımı olmakla birlikte sadece bu tanımlarla sınırlı değildir (Maclure ve Taylor, 2011: 19-20).

Laikliğin işleyiş ve uygulama perspektifi açısından baktığımızda, Maclure ve Taylor (Maclure ve Taylor, 2011, 20) laikliğin iki ana ilkeye dayandığını belirtmektedir. Bunlar, “eşit saygı” ve “vicdan özgürlüğü”dür. Bu ilkelerin gerçekleştirilmesi için kilise ile devletin ayrılması ve devletin dinlere karşı tarafsızlığı olmak üzere iki temel işleyiş biçimi gereklidir Bu işleyiş biçimlerinin ise, sadece göz ardı edilebilecek geçici araçlar olmadığını aksine, bu ilkelerin hayata geçirilmesi için zorunlu kurumsal düzenlemeler olması gerektiğini ancak, bu işleyiş biçimleri farklı şekillerde yorumlanabilir ve dinî uygulamalar açısından daha esnek veya daha kısıtlayıcı olabileceğini ifade ederler (Maclure ve Taylor, 2011, 20-21). Bu bağlamda bazı ülkelerde laiklik daha esnek bir yapıda dini özgürlükleri geniş bir şekilde tanıırken, bazı ülkelerde ise daha katı bir laiklik anlayışıyla dini pratikler kısıtlanabilir. Bu uygulama farklılıkları karşısında ise “pasif ve dışlayıcı laiklik” modelleri karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramların gelişmesinde katısı olan Kurul’a göre “dışlayıcı laiklik”, *“devletin dini kamusal alandan tamamen çıkarması ve onu özel alana hapsetmesi gerektiğini savunan bir yaklaşımdır. Bu anlayışa göre, devlet “dışlayıcı” bir tutum izleyerek, dinin kamusal görünürliğini ve etkisini sınırlamalıdır. Pasif laiklik ise devletin, dinin kamusal alanda var olmasına göz yumarak daha pasif bir pozisyon almasını öngörür. Bu modelde devlet, dinin kamusal alanda görünürliğini tolere eder.”*(Kuru, 2011,14)

Berkes, laikliği sadece dar anlamda “din ve devletin ayrılması” olarak görmeyen yeterli olmadığını, bu kavramın daha geniş bir bağlamda, geleneksel ve kutsallaşmış

düzenlemelerden kurtulma sürecini de içerdiğini vurgular. Laiklik kavramının Hristiyanlık'tan gelen anlamının Türk toplumuna tam olarak uymadığını belirterek, Batı'dan alınan laiklik kavramının ötesinde, “çağdaşlaşma” teriminin daha uygun olduğunu savunur (Berkes, 2012, 18-19). Bununla birlikte Türkiye’de laiklik Laiklik teriminden önce “asrilik”, “asır” kavramının kullanıldığını, bu anlamın da “çağa uymak” ya da “onun gereklerine uyacak biçimde değişmek” anlamına geldiğini, kavramın daha sonra dincilerin elinde kötü bir kavram durumuna geldiğini, anlamının kötüleştirilmesi yüzünden halkın kulağında olumsuz çağrışımlar yaptığını ifade eder (Berkes, 2012, 18).

Mardin ise laiklik kavramını Türkiye özelinde tarihsel bağlamda modernleşme sürecinde ele almıştır. Bu açıdan laikliği, dinin kamusal alandan dışlanması değil, dinin ve devletin birbirleriyle olan ilişkilerinin yeniden tanımlanması olarak görülmektedir (Mardin, 1991,242).

Akşit, kendi adına din sosyolojisine geç başladığını ifade ederek 1960’lar ve 1970’lerde sosyoloji öğrencisi olduğu dönemde laikleşme ile ilgili sorular sormadığını ve cevap aramadığını belirtir. Laikleşme sürecinin, Türkiye’nin modernleşme çabalarıyla paralel bir şekilde geliştiğini ve özellikle 1930’larda Fransız laikleşme modeline benzer uygulamalarla şekillendiğini vurgulayan Akşit, laikleşmenin sosyolojik boyutlarını inceleyerek, dinî mensubiyetlerin kamusal alandan dışlanmasının ve laik vatandaş kimliğinin oluşturulmasının önemini açıklar (Akşit, 2005, 77). Bununla diğer İslam ülkelerindeki laikleşme süreçlerini modernleşme ile bağlantılı olarak ele alan Akşit, her ülkenin sosyo-politik ve kültürel bağlamına göre farklı laikleşme modelleri geliştirdiğini savunur.

İslam Dünyasında Laikleşme Yolları: Bahattin Akşit’in Tipolojisi

Laikleşme, tarihsel süreç içinde farklı toplumlar tarafından farklı şekillerde uygulanmış ve yorumlanmıştır. Temel olarak “din ve devlet işlerinin ayrılması” şeklinde tanımlansa da, bu kavram bu tanımla sınırlı değildir. Hem sosyolojik hem de tarihsel perspektiften bakıldığında, laikleşme süreci her toplumda farklı dinamikler üzerinden gelişmiş ve çeşitli kuramsal yaklaşımlarla açıklanmıştır. Özellikle Batı toplumlarında laikleşme, modernleşme ile paralel bir şekilde gelişirken, İslam toplumlarında bu süreç daha karmaşık bir yapı sergilemektedir. Hem algılama hem de uygulama açısından “pasif” ve “dışlayıcı” laiklik anlayışları uygulanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, bazı İslam ülkelerinde laiklik tartışmaları modernleşme ile paralel olarak yürütülürken, bazı ülkelerde din ve gelenek korunarak modernleşme süreçlerine entegre edilmeye çalışılmıştır.

İslam dünyasında laikleşme tartışmaları günümüzde hala varlığını sürdürürken devletin dinle olan ilişkisini yeniden tanımlamaya yönelik müspet ve menfi anlamda çeşitli modellerin ve sosyopolitik yaklaşımların gelişmesine aynı zamanda toplum üzerindeki etkilerinin incelenmesine zemin hazırlamaktır. Küçükcan, modernleşme ve laikleşme çabalarına rağmen, Türkiye’nin Doğu’nun geleneksel değerleriyle bir denge kurmaya çalıştığını; Türkiye’deki laikliğin, Fransa gibi ülkelerde olduğu gibi

tam bir devlet-din ayrımı olmadığını, ayrıca seküler elitlerin dini tamamen modern seküler değerlerle değiştirme girişimlerinin başarısız olmasının, İslam'ın yeniden canlanmasına zemin hazırladığını belirtir (Küçükcan, 2003, 505-506).

Berkes'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda, laiklik hem bir siyasi gereklilik hem de toplumsal bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreçte, geleneksel dini otoritelerin devlet üzerindeki etkisinin azaltılması ve modern, seküler bir devlet yapısının inşa edilmesi hedeflenmiştir. Berkes, laikliğin sadece dinin devlet işlerinden ayrılması değil, aynı zamanda toplumun modernleşmesi ve Batı ile entegrasyonu için bir araç olduğunu belirtir (Berkes, 1998). Bu bağlamda Türkiye'deki laikleşme Batı ile daha uyumlu niteliktedir.

Göle, İslam ülkelerinde laikliğin genellikle otoriter rejimler tarafından uygulandığını ve bu durumun, demokrasi ile laiklik arasında bir gerilim yarattığını belirtmektedir. Müslüman ülkelerde laikliğin, halkın egemenliği ilkesinden ziyade, İslami egemenlikten korkarak taviz verilmesiyle şekillendiğini ifade eder (Göle, 2000, 94)

Akşit "Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'deki Laiklik Deneyimi" adlı makalesinde laikleşme tipolojilerini ele alırken sosyolojik olarak İslam toplumlarında kutsal ile sekülerlik arasındaki ilişkilerin hangi koşullarda ve nasıl şekillendiği, dinin devlet, siyasal toplum, kamusal alan ve sivil toplumla ilişkilerinin nasıl olduğu ve İslam toplumları için bir laikleşme kuramı geliştirilip geliştirilemeyeceği sorgulamaktadır (Akşit, 2005). İslam ülkelerindeki laikleşme tipolojilerini ele alan Akşit, Gallner'in İslam toplumlarındaki "modernleşme" tipolojilerinden yola çıkmaktadır. Tipoloji, dinseliliğin derecesi ve siyasal-sosyal muhafazakârlık/köktencilik olmak üzere iki boyuta dayanır. Bu iki boyutun birleşimi de dört farklı modernleşme tipini ortaya çıkarmaktadır (Gallner, 1981, 69). Dinseliliğin derecesi, iki uçta ele alınırken bir uçta köktencilik diğer uçta ise ılımlı dindarlık veya laiklik bulunmaktadır. Bu boyutların her biri ikişer seçenikle ele alındığında dört modernleşme tipi ortaya çıkmaktadır. Gallner'in yaklaşımı laikleşme değil modernleşme tipolojisi olarak tanımlansa da, Akşit, İslam toplumları için bu tipolojiyi "laikleşme-dinselleşme" tipolojisi olarak tanımlamaktadır (Akşit, 2005, 71).

Gallner, İslam toplumlarındaki laikleşmeyi ele alırken "laikleşmeden modernleşecekleri" yönünde bir tez sunmaktadır. Bu tezi açıklarken de yukarıda zikredilen dört tipoloji üzerinde durmuş ve Türkiye, Libya, Cezayir, Fas ve Suudi Arabistan ülkelerini ele almıştır. Akşit ise bu tipolojilerin devamında on bir tipolojide ülkeyi ele alarak farklı laikleşme süreçleri üzerinde durmaktadır. Birinci tipolojide Gallner, Türkiye'yi örnek göstererek ılımlı dindarlık veya laiklik ile radikal/köktenci siyasal-sosyal kurumların bir arada olduğu modernleşme türünden bahseder. Bu tip modernleşme seküler-radikal çerçevede hızlı ve radikal değişimlerle toplumun modernleşmesi beklenirken laiklik anlayışı otoriter devlet yapıları ile desteklenir (Akşit, 2005). Akşit, Türkiye Cumhuriyeti, modern ve laik bir vatandaş kimliği oluşturmak için dinsel mensubiyetleri kamusal alandan dışlayarak özel alana ittiğini

belirtir. Bu süreç ise dışlayıcı laiklik modeli olan 1930'larda Fransız laikleşme modeline benzer bir şekilde gelişmiştir. Laik cumhuriyetin ilanı ve halifeliğin kaldırılması, medrese ve dini vakıfların³ kapatılması gibi önemli olaylar bu dönemde yaşanmıştır. Akşit, 930'lar ve 1940'ların ilk yarısında, laik ulusçuluğun eğitim sistemine yerleştirilmesi için yoğun çabalar sarf edildiğini, bu çabaların yukarıdan aşağıya bir laik Türk Cumhuriyeti inşa etme hedefini taşıdığını, rasyonel düşünce ve bilimsel yaklaşım altında yeni bir ulus inşa etmeyi amaçlayan merkezi bir eğitim sistemini benimsendiğini ifade eder (Akşit, 1991, 166). Ancak Türkiye'de 2000'li yıllardan sonra sert laikliğin yerini yumuşak laiklik uygulamaları almıştır (Güngör, 2020, 19).

İkinci tip modernleşme ise köktenci siyasal-sosyal kurumlaşma ile köktenci İslamlaştırma birlikte gelişmektedir. Türkiye'deki ılımlı dindarlığın aksine, bu modelde daha radikal bir din anlayışı ve siyasal yapı söz konusudur. Cezayir ve Libya, bu tür bir dönüşümün örnekleri olarak gösterilmektedir. Bu ülkelerde, İslam'ın köktenci yorumları, siyasal ve sosyal kurumlarla birleşerek daha otoriter ve katı bir yapı oluşturmuştur. Bu durum, toplumsal dinamiklerin ve siyasal iktidarın, dinin katı yorumlarıyla şekillendiği bir ortamı ifade eder. Bu tip modernleşmede seküler yerine köktenci bir İslamlaştırma söz konusudur. Radikal dini ideolojilerle toplumu yeniden inşa etmeye çalışırken laikleşmeyi reddeder ve toplum köktenci İslami normlara göre yapılandırır. Modernleşme süreci, dini köktencilik üzerinden tanımlar.

Üçüncü tip modernleşme ise muhafazakâr-seküler bir koruma modelidir. Bu tip modernleşme, Türkiye'ye benzer bir ılımlı dindarlık mevcutken siyasal ve sosyal yapılar muhafazakâr-geleneksel bir çizgide kalır. Bu modernleşmede geleneksel ve dini değerler korunarak veya yeniden icat edilerek hem seküler hem de ılımlı dindarlığın bir arada olduğu bir model sunmaktadır. Fas bu modelin örneğidir. Nedeni ise Fas'taki modernleşme süreci batılı seküler değerler ılımlı dindarlıkla toplumda yeniden bir tanımlama söz konusu olurken muhafazakâr ve sosyal normlar ile geleneksel İslami kurumlar korunmuştur. Devlet, modernleşmeyi teşvik ederken, köklü geleneksel yapıları ve muhafazakâr değerleri de muhafaza ederek toplumsal istikrarı sürdürmeyi amaçlar.

Dördüncü tip modernleşme ise Gallner, Türkiye'deki laikleşmenin tam zıttını ifade eder. Köktenci-geleneksel birleşim olan bu tip modernleşme ise köktenci dindarlığın, muhafazakâr ve geleneksel siyasal-sosyal yapılarla sıkı bir şekilde birleştiği bir modernleşme tipidir. Bu modelde, toplumsal yapı hem köktenci bir İslami ideolojiyle hem de katı geleneksel normlarla şekillenir. Suudi Arabistan, bu modelin en belirgin örneğidir. Burada, köktenci bir İslami mezhep olan Vahhabilik, devletin ideolojik temelini oluşturur ve toplumun her alanına nüfuz ederek sadece bireysel sınırlı kalmayarak devlet yasaları, eğitim sistemi ve gündelik yaşam pratikleri de bu

³ Vakıfların Türk toplum yapısında çok derin etki ve işlevlerinin olduğu bilinmektedir. Öyleki Osmanlı Devleti için bir vakıf medeniyeti ifadesi kullanılmaktadır. Bu anlamda vakıfların doğuş ve işlevlerine dair okumalar için bkz. Güngör, 2010.

ideolojinin etkisi altındadır. Bu mezhep, Hanbeli mezhebi kökenli olup, katı bir dini yorum ve uygulama biçimi benimser.

Akşit, Gallner'in bu dört laikleşme tipolojisine ek olarak onbir farklı tipolojiden daha bahseder. Ona göre beşinci tip laikleşme modeli, Türkiye ile Fas arasında bir yerde Tunus örneğidir. Tunus modeli, modernleşme süreçlerinde "ılımlı dindarlık" ile ılımlı reformist siyasal-sosyal kurumların birleştiği ve bütünleştiği bir yapı ortaya koyar. Akşit, bu modelde Türkiye'nin radikal seküler reformları ile Fas'ın muhafazakâr-geleneksel yapısını koruyarak modernleşmesi arasında bir noktada konumlandırır. Tunus hem laiklik hem de dinin kamusal alandaki varlığını dengeli bir şekilde sürdürmeye çalışır. Kendisine özgü bir laiklik modeli ortaya çıkaran Tunus örneği Güngör'ün müslümanların kendi sosyal şartlarına uygun bir fosmasyon geliştirmektedir sözünü desteklemektedir (Güngör, 2020, 22).

Modernleşmeden Köktencilğe: Laikleşme Süreçlerinde Radikal Dinî Dönüşümler

Akşit'in altıncı ve onuncu laikleşme tipi başlangıçta modernist bir dini yaklaşım ile başlayan ancak zamanla köktenci bir din anlayışının egemen olduğu bir yapıyı temsil etmektedir. Altıncı tipolojide İran tipi laikleşmeyi örnek gösterir. Diğer beş örnekten farklı olarak İran şiiiliğinin yaygın olduğu toplumdaki modernleşmeyi ele almaktadır. İran örneğinde, Şah dönemi boyunca zorlayıcı laiklik ve köktenci sosyal reformlar uygulanmıştır. Ancak, 1979 İslam Devrimi ile bu laiklik politikaları yerini köktenci bir İslamiyet'e bırakmıştır. Yaşanan bu kırılma ise bir uçtaki radikal laiklikten, tam tersi uçtaki radikal İslamlaşmaya geçişi göstermektedir. Köktenci dinsel ile radikal siyasal ve sosyal kurumsallaşmanın bütünleştiği ancak bunların Şii'liğe özgü geleneksel yapılarla da uyumlu hale geldiği bir modeldir. Onuncu tip laikleşme ise Pakistan tipolojisidir. Akşit bu tipolojide, Gallner'in tezinin bir uygulaması olarak değerlendirilmektedir. Zira Gallner, İslam toplumlarının modernleşme sürecinde laikleşmenin zor olduğunu savunur. Pakistan, Hindistan'dan ayrılarak kurulduğunda, ulusal kimliğini İslam üzerinden tanımlamıştır. Başlangıçta modernist bir İslam anlayışı olsa da zamanla bu yapı köktenci bir dinin oluşmasına ve yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. 70'lerin sonlarından itibaren, Suudi Arabistan, Mısır, İran ve Pakistan gibi ülkelerden yayılan radikal İslam, Pakistan'da da etkili olmuştur. Akşit'in Fazlur Rahman'ın idam edilmesinin kendisinin modernist bir İslam anlayışına sahip olması nedeniyle köktenci gruplar tarafından hedef alındığını belirtmesi, Pakistan'daki köktenci din anlayışın ne denli hakim olduğunun da göstergesidir (Akşit, 2005,73).

Yedinci tip laikleşme ise Akşit'in "melez/hibrit" model olarak tanımladığı Mısır örneğidir. Bu modelde Nasır liderliğinde yürütülen laikleşme politikaları ve devrimleri, köktenci İslami hareketleri baskı altında tutmaya çalışmıştır. Nasır döneminde devlet, "ılımlı laiklik" ve dindarlık çizgisinde ilerlemiş, radikal sosyal reformlar yapmış, din devletin kontrolü altında tutulmaya çalışılmıştır. Ancak tüm bunlara rağmen toplumda köktenci radikal bir din anlayışını engellememiştir.

Burada dinin kamusal alandan tamamen çıkarılmadığı ancak devletin egemeliğinde olduğu bir yapıyı ifade etse de toplumda modernleşme ile geleneksel değerler arasında bir gerilim yaşanmıştır.

Azınlık Temelli Laiklik Modelleri ve Radikalleşme Dinamikleri

Akşit'in sekizinci ve dokuzuncu tip laikleşmenin hem Irak hem de Suriye örneklerinde laiklik politikalarının azınlık grupları üzerine inşa edilmesi ve bu durumun çoğunluk veya dışlanan toplumsal grupların radikalleşmesine yol açan dinamiklere vurgu yapmaktadır. Bu nedenle bu tipler azınlık temelli laiklik modelleri içerisinde değerlendirilebilir. Zira Sekizinci Irak tipi laikleşme tipolojisi ise Saadam Hüseyin liderliğindeki Baas rejiminin uyguladığı sunni azınlık temeline dayanan milliyetçi ve laik rejimle birlikte “ılımlı dindarlığın” birleştiği bir modeldir. Dini semboller kamusal alandan uzak tutulmaya çalışılsa da ülkedeki Şii topluluğunun dinsel ve siyasal radikalleşmesine zemin hazırlamış ve Baas rejimine karşı radikal bir tutum sergilemiştir (Akşit, 2005, 73). Buradann hareketle bu tip laikleşmede belirli bir toplumsal grupta radikal bir dönüşüme yol açabileceğini göstermektedir. Dokuzuncu tip laikleşme ise Suriye örneğidir. Bu tipolojide Suiye Baas rejimindeki milliyetçi ve laik parti, Şii azınlığa dayanan bir model benimsemiştir (Akşit, 2005, 73). Irak laikleşme tipolojisinden farklı olarak sunnilerin radikalleşmesine zemin hazırlamıştır. Her ne kadar laik bir devlet yönetimi benimsese de Sünni çoğunluğun dışlanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu bağlamda modernleşme ve laikleşme çabaları sonucunda “dini uyanışçılık” (Turner, 2019,100) olarak adlandırılan süreç, marjinalleşen toplumsal grupların dini kimliklerini daha güçlü bir şekilde sahiplenmeleri ve bu kimlik üzerinden siyasal ve toplumsal taleplerini dile getirmeleriyle kendini göstermiştir.

On birinci tip radikalleşme ise Orta Asya'daki Kazakistan ve Kırgızistan tipolojileridir. Akşit'in yaptığı alan araştırmasında bir laikleşme tipolojisi ortaya koymaktadır. Sovyetler Birliği döneminde uygulanan zorlayıcı laikleştirme politikaları dinin kamusal ve özel yaşam üzerindeki etkisi azaltılmaya çalışılmıştır. Orta Asya devletleri, bağımsızlıklarının ardından din ve mezhepler arasında tarafsız kalmaya çalışmış ve bu yaklaşım, toplumda farklı dini uygulamaların ve laiklik anlayışlarının bir arada var olduğu çoğulcu bir yapı oluşturmuştur. Akşit, Kazakistan ve Kırgızistan'da gelişen dinsel alanın Türkiye, Suudi Arabistan, İran, Mısır ve Pakistan modelleri gibi çeşitli dinî yapıları içerdiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte düşünür, bu ülkelerde İslam dışındaki dinler de önemli bir yer tutmaktadır; özellikle Rus Ortodoks Kilisesi, Katolik ve Protestan kiliseleri, bu alana girmeye çalıştıklarını ancak teoride devletin tüm dinlere eşit mesafede durduğunu ve hiçbirine parasal destek sağlanmadığını ifade etmektedir. Ülkelerdeki din görevlilerinin maaşları arealarındaki topladıkları bağışlarla ödenmektedir. Akşit bu durumun din görevlilerinin “popülerleşmeye” veya bu ülkelerde birbiri ile yarışan diğer ülkelerin bağlarına bağımlı kılındığını ifade etmektedir (Akşit, 2005, 74-76). Orta Asya'daki laikleşme modeli batıda gelişen Maclure ve Taylor'un da ifade ettiği “devletin dinlere karşı tarafsızlığı” tanımına uymaktadır.

3. Din Sosyolojisi ve Laikleşme Modelleri: İslam Dünyasında Kültürel ve Siyasal Dönüşümler

Din sosyolojisinin önemli bir konusu olan laiklik, dinin toplumsal yapı üzerindeki etkisini ve toplumun dini yapılarla ilişkisini ele alır. Laikleşme sürecinde modernleşme ve sekülerleşmeyle birlikte dinin kamusal alandaki etkisinin azalması, toplumlarda köklü dönüşümlere yol açar. Bu bağlamda laikleşme, sadece dini kamusal alandan uzaklaştırma süreci değil, aynı zamanda toplumsal hayatın değişen dinamiklerinin bir parçası olarak görülmektedir.

Turner'ın da belirttiği gibi, küreselleşmenin hakim olduğu dünyada modernleşme süreçleriyle birlikte dini canlanmanın da mümkün olduğu ve hatta modernleşmeyle uyumlu dinsel kültürlerin ortaya çıkabileceği vurgulanmaktadır (Turner, 2019, 101; Güngör-Tokur, 2018). Bu görüş, dinin sadece modernleşme karşısında zayıflayan bir kurum olmadığı, aynı zamanda küresel ve modern süreçlere entegre olabilen, kendini yeniden tanımlayan bir yapı olduğu fikrini ortaya koyar.

Batıdan gelen bir kavram olan laikleşme, İslam toplumlarında farklı bir şekilde algılanmış ve yorumlanmıştır. Güngör, din ve devlet ilişkisinin her toplumda farklı şekillerde gelişebileceğini, bu farklılaşmanın tarihsel süreçte karşılıklı etkileşimlerle farklı anlayışların ortaya çıkmasına neden olabileceğini belirtir (Güngör, 2020, 5). Bu bağlamda, İslam toplumlarındaki laikleşme süreçleri genellikle batıdaki modelden farklılık gösterir. Batıda laiklik, devletin din karşısında nötr bir pozisyon alması ve dinin toplumsal alanlardan uzaklaştırılmasıyla karakterize edilirken, İslam dünyasında laikleşme genellikle devletin dini kontrol altına alma çabası (Şan, 2022, 279) olarak algılanmış ve dinin toplumsal rolü devamlı tartışma konusu olmuştur (Sarıkaya, 2024). Göle ise Batı dışı toplumlarındaki modernleşmenin farklı gerçekleşmesi nedeniyle yerel, kültürel ve tarihsel bağlamda ele alınarak Batı'nın bir dış gerçeklik olarak ele alınmasından ziyade modernliğin yerel biçimlerine vurgu yaparak "yerel modernlikler" kavramını kullanmaktadır (Göle, 2000, 115). Bununla birlikte İslami hareketlerdeki gerilimin din ve siyaset (Güngör, 2020) arasındaki çatışmadan kaynaklandığını ifade ederek, İslami hareketler sadece siyasal-dini bir muhalefet olarak ortaya çıkmakla kalmadığını, aynı zamanda karşı-kültürel bir modernleşme modeli sunduğunu belirtir. (Göle, 2000).

Akşit, İslam toplumlarında laikleşme tipolojilerini ele alırken modernleşme süreçleri ile birlikte bu ülkelerde din devlet ayrışmasından ziyade laikleşme modellerinin kültür, etnik ve dini değer ekseninde koruma ve muhafaza etme noktasında ele almıştır. Zira İslam ülkelerindeki laikleşme Akşit'in tipolojisinden de öngörüldüğü üzere ya dinin özel alana çekilmeye çalışılması ya da dinin yapısının korunarak yeniden yorumlanmasıdır. Laiklik, Batı'daki gibi din ve devlet ayrışmasından ziyade İslam ülkelerinde farklı yorumlanarak modernleşme çabaları içerisinde siyasal zeminden çok sosyal hayatta yorumlanmış ve sekülerleşme süreci olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Akşit, Türkiye'deki laikleşme sürecinde eğitim sisteminin modernleşmesini ele alırken, 1910'larda Genç Türk Medrese Reformu sırasında İslam'ın uzlaşmaya açık bir konumda olduğunu belirtir. Ancak,

1920'ler ve 1930'lardaki Kemalist reformlarla İslam'ın kurumsal olarak neredeyse yok olduğunu, 1950'lerde ise İmam-Hatip okullarının yeniden açılmasıyla ve 1980'lerdeki artışlarla İslam'ın resmi düzeyde yeniden varlık göstermeye başladığını vurgular (Akşit, 1991). Bu bağlamda İslam ile modernleşmenin birbirleriyle uzlaşıp uzlaşmadığı veya yalnızca bölümlenmiş bir şekilde mi var oldukları belirsiz olduğunu ifade eder. Türkiye'nin laikleşme sürecinin ardından ortaya çıkan anlamsal ve duygusal boşluğun, yeni toplumsallık biçimleri ve sivil toplumun gelişmesi ile doldurulabileceği ifade edilmektedir (Akşit, 1991, 94).

Göle (Göle, 2000), Müslüman ülkelerdeki laiklik ve demokrasi arasındaki gerilimi ele alırken, bu ülkelerin çoğunun otoriter siyasi rejimler aracılığıyla göreceli bir laik devlet sistemi kurduğunu ve bunun laiklik ile demokrasi arasında gizli ama şiddetli bir gerilim yarattığını ifade eder. Bu gerilim, modernist seçkinlerin İslamcı değerlerin kamusal alanda daha fazla temsil edilmesini engellemeye yönelik bir tutum geliştirmelerine yol açmakta ve laiklik ile demokrasi arasındaki çatışmayı derinleştirmektedir. Batılılaşma çabaları otoriter rejimler aracılığıyla hayata geçirilirken, demokrasiye geçiş süreçleri ise sıklıkla İslamcı değerlerin ve pratiklerin yeniden canlanmasıyla karşılaşmaktadır (Göle, 2000, 63). Akşit'in laikleşme tipolojilerinde ifade ettiği üzere farklı dini grupların radikalleşmesi de laikleşme süreci sonucunda yaşanan İslamcı değerlerin yeniden yükselişi olarak değerlendirilebilir. İslam dünyasında laiklik süreçlerinin genellikle demokrasiyle uyum içinde olmadığını, aksine otoriter yöntemlerle yönetilen laikleşme süreçlerinin radikalleşmeye ve İslamcı hareketlerin yükselmesine neden olabileceğini ortaya koymaktadır.

Akşit'in laikleşme tipolojisinde, toplumların dinsel derecesi ve siyasi-sosyal yapılarının muhafazakârlık veya köktencilik düzeyine göre nasıl farklı modernleşme yolları izlediği vurgulanmaktadır. Türkiye, İran, Suudi Arabistan, Tunus, Mısır, Irak, Suriye, Pakistan ve Orta Asya cumhuriyetleri gibi örnekler üzerinden geliştirilen bu tipolojiler, laikleşmenin çeşitli formlarını ortaya çıkarmaktadır. Akşit'in bu analizleri, laikleşme süreçlerinin ve biçimlerinin sadece Batılı bir modelle sınırlı olmadığını, İslam toplumlarında da farklı biçimlerde meydana çıkabileceğini göstermektedir.

Bu modernleşme ve laikleşme sürecindeki siyasi dönüşümler, İslam dünyasında otoriter rejimlerin laikliği dayatmasıyla ortaya çıkan radikalleşme ve İslami hareketlerin yükselmesine de yol açmıştır. Göle'nin de belirttiği gibi, İslamcı hareketler, yalnızca siyasi-dini muhalefet olarak değil, aynı zamanda karşı-kültürel bir modernleşme modeli sunarak toplumsal alanda etkin bir rol oynamaya çalışmışlardır. Bu dayatma ise Türkiye'de radikal bir yükselişten ziyade İslam'ın yeniden canlanması olarak ortaya çıkmıştır.

Sonuç

Bahattin Akşit'in laikleşme tipolojisi çalışmaları, İslam toplumlarında din ve sekülerlik ilişkilerini sosyolojik bir perspektifle ele alarak, bu toplumların modernleşme süreçlerinde nasıl farklı yollar izlediklerini anlamamıza önemli katkılar

sunmaktadır. Kendi ifadesiyle bu tipolojilerin sadece taksonomik kurgular olmayıp “modeller” olduğunu belirtir. Bu bağlamda Akşit, laikleşmeyi homojen bir süreç olarak değil, toplumların özgün sosyo-politik ve kültürel dinamiklerine bağlı olarak farklı biçimlerde gerçekleşen bir olgu olarak değerlendirmiştir. Çalışmaları, Gellner’in modernleşme tipolojilerini temel alarak İslam toplumlarındaki laikleşme ve dinselleşme süreçlerinin çeşitliliğini ortaya koymuş, bu süreçlerin toplumsal yapı ve değişim üzerindeki etkilerini analiz etmiştir.

Sonuç olarak, Akşit’in laikleşme tipolojisi çalışmaları, laiklik ve dinin toplumsal yapıdaki yerini ve toplumun laikleşme deneyimine gösterebileceği tepkileri anlamak toplumda oluşabilecek radikalleşme çabalarının göz önüne serilmesi açısından önemli bir referans noktası oluşturmaktadır. Onun çalışmaları, laiklik tartışmalarının İslam toplumlarındaki özgül bağlamlarını ve bu bağlamlarda laikleşmenin dinamiklerini anlamamızı sağlayarak, daha kapsayıcı ve nüanslı bir bakış açısı geliştirmemize ve ortaya çıkabilecek olan problemleri görmemize olanak tanımaktadır. Akşit’in teorik katkıları hem akademik çevreler hem de toplumsal politika yapıcılar için değerli bir kaynak olmayı sürdürmektedir. Bu çalışmalar, gelecekte laiklik ve modernleşme üzerine yapılacak araştırmalar için sağlam bir temel sunmakta ve İslam toplumlarında laikleşme süreçlerinin anlaşılmasına yönelik derinlemesine bir perspektif sunmaktadır.

Kaynakça

- Akşit, Bahattin. Türkiye’de Azgelişmiş Kapitalizm ve Köylere Girişi. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Öğrenci Birliği Yayınları, 1967.
- Akşit, Bahattin. Köy, Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme. Ankara: Turhan Kitabevi, 1985.
- Akşit, Bahattin. “Islamic Education in Türkiye: Medrese Reform in Late Ottoman Times and İmam-Hatip Schools in the Republic.” İçinde *İslam in Modern Türkiye: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, editör Richard Tapper, 157-167. London: IB Tauris and School for Oriental and African Studies, University of London, 1991.
- Akşit, Bahattin. “Laikleşme: Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye’deki Laiklik Deneyimi.” İçinde Şerif Mardine Armağan, ed. Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Akşit, Bahattin, Recep Şentürk, Önder Küçükural, ve Kurtuluş Cengiz. Türkiye’de Dindarlık: Muhafazakârlık ve Laiklik Ekseninde İnanma Biçimleri ve Yaşam Deneyimleri. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Altındal, A. Laiklik: Enigma’ya Dönüşen Paradigma. İstanbul: Alfa Yayınları, 2007.
- Arlı, Alim. “Bahattin Akşit ile Bilimsel Araştırmaları ve Türkiye’nin Sosyolojik Dönüşümü Üzerine.” Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 6/11 (2008): 272.
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Türkiye*. London: C. Hurst & Co., 1998.
- Berkes, Niyazi. Türkiye’de Çağdaşlaşma. 18. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Ertit, Volkan. “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik.” Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries) 9/1 (2014): 103-120.
- Gellner, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

- Güngör, Özcan. "Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında İslam Tarihine Makro Bakış." *Sosyolojik Açıdan Din ve Siyaset El Kitabı*. Editör Özcan Güngör. 3-24. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Güngör, Özcan. "Sosyal Değişme: Tanım, Süreç ve Kavramlar." *Sosyolojik Açıdan Din ve Toplumsal Değişme El Kitabı*. Editör Özcan Güngör ve Mehmet Emin Sarıkaya. 1-28. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2021.
- Güngör, Özcan. "Sosyal Bir Kurum Olarak Vakfı Doğuran Sebepler." *Toplum Bilimleri* 4/7 (2010): 167-184.
- Güngör, Özcan, editör. *Sosyolojik Açıdan Din ve Siyaset El Kitabı*. Nobel Yayıncılık, 2020.
- Güngör, Özcan ve Behlül Tokur. "Küreselleşme Bağlamında Türkiye'nin Rol Modelliği: Ortadoğu Örneği." *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 13/2 (2018): 1-18.
- Güngör, Özcan. "Sekülerleşme Nedir: Kavrama Giriş". *Sosyolojik Açıdan Din ve Sekülerleşme El Kitabı*. 1-35. Ankara: Nobel Yay., 2023.
- Küçükcan, Talip. "State, Islam and Religious Liberty in Modern Türkiye: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere." *Brigham Young University Law Review* 2003, 2: 475-510.
- Kuru, İ. Ahmet. Pasif ve Dışlayıcı Laiklik. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Maclure, Jocelyn, and Charles Taylor. *Secularism and Freedom of Conscience*. Harvard University Press, 2011.
- Mardin, Şerif. Türkiye'de Din ve Siyaset - Makaleler. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Sarıkaya, Mehmet Emin. "Farklı Sekülerleşme Yaklaşımlarının Analizi". ed. Özcan Güngör, Yusuf Yaralıoğlu. 37-70. Ankara: Nobel Akademi yayınları, 2024.
- Souvay, C. L. "The French Papal States during the Revolution." *The Catholic Historical Review* 8/4 (1923): 485-496.
- Şan, Mustafa Kemal, editör. *Bu Ülkenin Meselelerine Dair Bir Erol Güngör Kitabı*. Tezkire Yayınları, 2020.
- Turner, Bryan S, Habibul Haque Khondker. *Küreselleşme Doğu ve Batı*. Çev. Serkan Özdemir. Koyu Siyah Yayınları, 2019.

SABRİ ÜLGENER - ZİHNİYET VE DİN¹

Giriş

Şimdilerde, renklerinin ne anlama geldiğini merak ettiğimiz için araştırdığımız laleler, tarihi süreç içerisinde farklı bir konumda bitki olarak karşımıza çıkmaktadır. Edebiyatımızda (Baytop- Kurnaz, 2003, 80) ve sanatımızda neredeyse tartışılmaz yeri olan laleler, 14. Yüzyıla birlikte Anadolu'dan Avrupa'ya geçmiştir. Avrupa'ya geçmesiyle beraber Avrupa'da büyük merak uyandırmış ve bu merak, tam anlamıyla bir "lale çılgınlığı"na dönüşmüştür. Laleler, özellikle Hollanda ve Almanya'da aranan bir meta haline gelmeye başlamıştır. Bu çılgınlık bir statü göstergesi haline gelmeye başlamış, öyle ki bir lale soğanına bütün servetini yatıracak kişiler olmuştur. Bir pazar haline gelen bu çılgınlıkta her finansal metada olduğu gibi bir spekülasyon yaşamış ve Avrupa'da lalenin "lale devri" son bulmaya başlamıştır (Geçmişten Günümüze Lale, 2022).

Lalenin tarihi ve toplumsal yolculuğunda yaşanan bu gelişmeler, sosyolojik açıdan da farklı bir okumaya tabi tutulabilecek bir potansiyeli taşımaktadır. Dışarıdan baktığımızda yalnızca bir bitki olarak değerlendirebileceğimiz bu çiçek, toplumda farklı yerlere konumlandırılarak bambaşka bir çehreye bürünmüştür. Üzerine sağlanan belirli süreli konsensüs, onu bir statü göstergesi haline getirmiş ve insanları, ona sahip olabilmek için bir yarış içerisine itmiştir. Burada dikkate değer bir husus olarak düşünebileceğimiz nokta, "zihniyet" veya "toplumsal zihniyet" mevzusudur. Toplumda pek çok örneğine rastlayabileceğimiz bu tür örneklerde zihniyetin etkisinin ve insanlar tarafından nasıl algılandığının bir yansıması olarak kendisini göstermektedir. Bu durum Sabri Ülgener'in üzerinde durmuş olduğu "zihniyet" kavramını akla getirmektedir. Gerek zihniyet gerekse iktisadi zihniyet tek bir faktör ile oluşmamakta, toplum-zihniyet etkileşimini meydana getiren tüm faktörler zihniyetin oluşmasında etkili olmaktadır. Toplum ya da kişinin sahip olduğu bütün unsurlar söz konusu süreci şekillendirmektedir. Değer atfedilen veya değerli olan şey, toplumun zihniyetini oluşturan her unsur ile doğrudan ilişkilidir. Bu durumu, toplumun dinamikleri olan; sanat, ekonomi, din ve kültür gibi pek çok farklı alanda potansiyel bir şekilde görmekteyiz.

Dökümantasyon tekniği ile ele alınan söz konusu çalışmamızda, Sabri Ülgener'in "zihniyet" kavramı, din ve iktisat özelinde ele alınmıştır. Söz konusu kavramların hem kendi içinde hem de diğer kavramlarla ilişkisi ortaya konulmaya ve yorumlayıcı bir yaklaşım ile ele alınmaya gayret edilmiştir. Bu çalışma ile yazarın, zihin dünyasını oluşturan kavramlar ve onu anlamak için bir harita olan sosyo-biyografisi kayda değer ölçüde önemli bir güzergâh oluşturmuştur.

¹ Bahar Küçük (Doktora Öğrencisi), Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Ana Bilim Dalı, e-posta bahar_kucuk7@outlook.com. <https://orcid.org/0000-0001-6077-3898>.

1. Sabri Ülgener'in Sosyo-Biyografisi

Sabri Ülgener; 1911 yılında İstanbul, Gümüşhânevî Dergâhı'nda dünyaya gelmiştir. Baba tarafından dedesi Safranbolulu İsmail Necati Efendi'dir. İsmail Necati Efendi, Gümüşhanevî Dergahı'nın müntesiblerinden olmakla birlikte; babası Mehmet Fehmi Ülgener, Cumhuriyet döneminin ilk İstanbul müftüsüdür. Anne tarafından İstanbullu olan S. Ülgener'in annesi, Emine Behice Hanım'dır. Anne tarafından dedesi, Osmanlı paşalarından olan Hasan Sabri Paşa'dır. Ailesi, dedesinin vefatı olan 1919 yılına kadar, dergâhın tahsis etmiş olduğu ikametgahta yaşamış bulunmaktadır. İlkokula Divanyolu'nda başlayan Ülgener, eğitim hayatının devamını İstanbul Erkek Lisesi- ibtidâî kısmında sürdürmüştür. Bir taraftan okul hayatına devam ederken diğer taraftan ailesi aracılığıyla farklı ilim dalları öğrenmiştir. Evde, babası Mehmet Fehmi Ülgener'den şer'î ilimleri öğrenmiş ve tasavvufu arasında yakın bir bağ hissetmiştir. Arapça ve Farsça gibi dilleri öğrenmesinin yanı sıra, babasının yanında ilmî sohbetlere de katılan yazar farklı ilimlerle hemhal olmuştur. Bunların yanı sıra kendi gayret ve çabasıyla Almanca öğrenen Ülgener, çocukluk ve gençlik çağlarını ilmi bir atmosferde tecrübe etmiştir (Sayar, 2012, 290).

1932'de İstanbul Darulfünûnu Hukuk Fakültesi'ne başlamış ve fakültesini bitirmesinin ardından, 1936'da İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesine geçiş yapmıştır. Burada Alman hocaların kitap, makale gibi çalışmalarını tercüme etmiş ve bu sayede farklı görüş ve düşünceleri de okuma fırsatı bulmuştur (Sayar, 2012, 291).

Bununla beraber, Ülgener'in sahip olduğu bilgi ve birikimi salt kitabi olmaktan uzak bir özelliktedir. Hayatının farklı evrelerinde değişik kültür ve yaşam tarzına sahip insanlar arasında bulunmuş, birbirinden farklı görüşleri kendi potasında birleştirme fırsatı elde etmiştir. Osmanlı Devleti'nin son yılları, Ülgener'in çocukluk yılları ile aynı döneme denk gelmiş ve böylelikle yazar, bir devletin dağılırken bir devletin kurulmasına şahit olmuştur (Dağ, 2013, 1).

Aile hayatının birikimli geçmesi, üniversite hayatı ile farklı ilim dallarını görmüş olması ve nihayetinde gerek toplumsal gerekse kültürel anlamda birbirinden farklı zaman dilimlerini yaşaması yazarın düşünce dünyasının farklı yönlerden gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Ülkemizde, Din Sosyolojisi disiplinin gelişmesinde önemli katkıları olan mütefekkir, bu alanda iktisat- zihniyet ilişkisine değinmiş ve bu bilim dalına yeni kavramlar kazandırmıştır (Erdoğan- Çakmak, 2020, 46-47). Din- toplum ilişkisini bu perspektiften ele almasında hem yaşadığı dönemin hem de ailesinin etkisi olan yazar, yaşadığı toplumunda bir aynası olmuştur.

1983 yılında aramızdan ayrılan yazar için, Prof. Dr. Orhan Tuna;

"... Diğer taraftan bu müstesna hoca, büyük mütefekkir memleketimizde genç ilim kuşaklarının daima örnek ve ibret almaları gerek en mümtaz vasıflara sahip bir insandı. Çünkü merhum hoca ilmi çalışmalarını asla maddi bir kazanç, geçici olmaya mahkûm bir iti- bar ve şöhret vasıtası haline getirmemiş, ilmi haysiyetini her şeyin üzerinde tutmak, nihayet ilimle ticareti hiç bir suretle bir araya getirmemek üzere, kendi köşesinde reklamsız ve alayışsız, adeta münzeviyane denilebilecek tarzda çalışmalarını sürdürmüş, diğer değerli eserlerinin yanında,

din sosyolojisinin en çetin ve çetrefil meselelerde uğraşmış, dünyamızda gelmiş, geçmiş birkaç şöhretli sosyologdan biri olduğuna asla şüphe bulunmayan Max Weber ‘in din sosyolojisi ile ilgili ünlü eserlerini derinliğine tetkik, tahlil ve tenkit etmiş, Weber ‘in hüsus ile İslâm dini hakkındaki noksan ve hatalarını alimane tarzda ikmal ve tashih etmek suretiyle, ortaya gerçekten bir “şaheser”, bir “lâyemut” tez koymuştur... (Tuna, 1987, 4).” sözleri dile getirmiştir.

S. Ülgener’in Başlıca Çalışmaları ve Etkilendiği Düşünürler

Ülgener yaşamış olduğu zamansal konjonktürde, pek çok şeye şahit olmuştur. İkinci Dünya Savaşı’nın üniversitede bulunduğu yıllara denk gelmesi ve bu sebeple ülkemize gelen Alman hocalarla karşılaşması, batı iktisadi yaşamını ve alt yapısını öğrenmesini sağlamıştır. Bu hocalar arasında; G. Kessler, A. Rüstow, F. Neumark gibi Alman hocalar yer almaktadır. Bunun yanında Almanca bilmesi sebebiyle, söz konusu hocaların derslerinde tercümanlık yapması farklı konulardaki öğrenmelerine katkıda bulunmuştur. Ülkemizde ders vermesinin yanı sıra, bazı yurt dışı üniversitelerinde de dersler vermiştir. Böylelikle Batı’nın kendisini de yerinde tahlil etme imkânı bulmuştur (Dağ, 2013, 2-3).

Sabri Ülgener’in öğrencisi olan, Prof. Dr. Ahmet Güner Sayar “Bir İktisatçının Entelektüel Portresi: Sabri F. Ülgener” isimli eserinde;

“... Gerçekten de Alman hocalarla temastan sonra, kafasındaki fırtınalar yerini tam bir sükûnete bıraktı. Artık kendi ismini Türk sosyoloji düşüncesine taşıyacak çalışmaların eşliğine ulaşmış, Weber sosyolojisinin aydınlattığı uzun ince yolda, Osmanlı iktisat tarihinden hareketle ekonomi ile din (İslâmiyet) arasında sağlıklı köprüler kurmak için malzeme toplamaya başlamıştı. Alman hocaların sihirli dokunuşu Sabri Ülgener’de fitrî bir eğilim olan İslamî tasavvuf neşesine somut-tarihi olgular dünyasına bakmada farklı bir boyut ilave etti. Aile ocağında bir Nakşibendî şeyhi olan dedesi İsmail Necati Efendi’nin yaktığı ateşin saldığı rahmaniyet kendisinde mevcut fitrî istidadın gelişmesine vaktinde bir ivme verdi ve bu hal kesintiye uğramadan vefatına değin sürdü... (Sayar, 2012, 24-25).” şeklinde değinmiştir.

Alman hocalarla olan irtibatının ardından, mevcut iktisat bilgisinden sıyrılarak belirli bir metoda dayalı çerçeve oluşturmak isteyen yazar, aynı ekonomik uygulamanın farklı ortamlarda birbirinden farklı sonuçlar vermesinin nedenlerini araştırmak istemiştir. Bu anlamda Osmanlı’nın iktisadını incelemiş ve geri kalmanın sebeplerini ortaya koymaya gayret etmiştir. Bu anlamda en önemli etkilendiği isim Max Weber olmuştur. Weber, çalışmalarında sosyal tarih alanından hareket ederek din-profan arasındaki ilişki (Weber, 2022, 169) ve etkiyi ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konudaki en önemli eseri diyebileceğimiz “Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu” adlı eserinde dini fikirlerin ekonomik davranışa yansımalarını değerlendirmiştir (Kurt, 2011, 124; Çapcıoğlu-Akyüz, 2012).

Kendi çizgisini oluşturan yazar, “İktisadi İntihat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri (1951)”, “İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası”, “Zihniyet ve Din (1981)”, “Zihniyet, Aydınlar ve İzmler (1983)”, “Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti (1984)” gibi eserleri kaleme almıştır. Daha sonraları, Ülgener’in eserleri bir

yayın evi tarafından toplanarak “Sabri Ülgener: Toplu Eserler” balığı altında birleştirilmiştir (Acar- Bilir, 2014, 116).

Mütefekkirin Düşünce Dünyası

Bir bireyin düşünce dünyasının şekillenmesinde nasıl ki tek bir durum veya tek bir olgu sebep değilse, Ülgener’in düşünce dünyası içinde aynı durum söz konusudur. Kendi hayatı içinde yaşamış ve tecrübe etmiş olduğu hem coğrafi hem sosyo-kültürel ortam, ailesinden aldığı eğitim, karşılaşmış olduğu sosyal olaylar gibi durumlar düşünce dünyasının şekillenmesinde etkili olmuştur. Ailesinden miras olarak nitelendirebileceğimiz dini bir temel ve kendisinin oluşturduğu profan çizginin bir karmasını ortaya koyabilme ve bu pencereden bakabilme kabiliyeti iktisata da farklı bir açıdan bakabilmesini sağlamıştır. Madalyonun iki yönünü de görebilen yazar yaşadığı dönem itibarıyla, tarihi çizgi üzerinde pek çok olaya şahit olmuştur. Osmanlı Devleti’nin dağılma süreci, büyük ekonomik buhran, büyük savaşlar gibi birbiri ile ilişkili sonuçlara şahit olmuştur.

Makro ekonomi öğreniminin ülkemizde sistematik hale gelmesine katkı sağlayan yazar, Weber’in Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu ile örtüştüğü düşüncesinden yola çıkarak din, ahlak ve iktisat ilişkisini Müslüman dünyası bakımından ele almıştır. Osmanlı toplumunda oluşan darlık buhranlarından ve söz konusu buhranların sebep-sonuçlarından bahsederek ortaya koymuştur. Somutlaştırarak ele aldığı sonuçları; köylerden kentlere göç, nüfus artışı, savaşların uzun sürmesi gibi sonuçlarla açıklamıştır (Ülgener, 2006a, 80-96; Acar- Bilir, 2014).

Ülgener gerek iktisat ahlakı gerekse zihniyeti tek bir fonksiyonun değil pek çok faktörün etkilediğini söylemektedir. Dinin de içerisinde bulunduğu; devrin ahlaki anlayışı, sanat anlayışı ve edebi anlayış gibi kavramların dönemdeki zihniyeti oluşturan etkiler olduğundan bahsetmektedir. Özellikle dönemin sanat eserlerinin önemli olduklarını vurgulamıştır. Bu anlamda Divan edebiyatı dahil farklı yazı türleri ile ilgilenmiştir. Geçmişe yönelik idealleştirmelerden uzak duran mütefekkir, bu tutumu ile Weberci bir çizgide ilerlemiştir. Weber’in “ideal tip” yöntemini izleyerek farklı tarihi dönemler ve farklı coğrafyalar arasında karşılaştırmalar yaparak temel problemleri izah etmeye çalışmıştır. Toplum içindeki ağalık-efendilik gibi hiyerarşik yapı ve boyun eğme kültürünün algı ve anlayışlara sirayet ettiği üzerinde durmaktadır (Ülgener, 1981, 13-53; Tak, 2017, 301-304).

2. Ülgener ve Zihniyet Tasavvuru

Zihniyet Kavramı

Zihniyet; bireyde bir tutum ve insan zihninin bir tavır alış halidir (Öner, 1984, 83). Bireyden topluma ve toplumdaki bireye bir etkileşim ürünü olan zihniyet, birden fazla unsurun etkileşim ürünüdür. Bu unsurlar arasında din, kültür, iklim, sanat gibi şartlar bulunmaktadır. Din, kültürü etkilediği gibi kültürde dini etkileyen (Kırtepe- Yavuz, 2020, 298; Günay, 2003) bir dinamığe sahiptir. Bu kompleks bütün maddi ve manevi ürünleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu anlamıyla kültür “toplumu, bireyleri

birbirine bağlayan bir karşılıklı ilişkiler sistemi” olarak karşımıza çıkmaktadır (Giddens, 2000, 18-20).

Kültür, toplumun karşılaştığı sorunlara çözüm üretebilmesi için geçmişten gelen birikimi de bünyesinde taşımaktadır. Söz konusu birikimin oluşmasında önemli bir unsur olan din, bir bakış açısı ve değerlendirme formu oluşturmaktadır. Yaşam içerisinde ve hayatın merkezinde yer alan din, ortak payda olan insanın yaşamını organize etmektedir. Dinin inanç boyutu bireysel tecrübe edilen bir özellik arz ederken dinin toplumsal boyutu genele yansımaktadır. Bireysel anlamda emredilenin yapılması veya yapılmaması gerçek anlamıyla toplumsal açıdan sonuçların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Dini değer ve normlar bir taraftan bireyler tarafından deneyimlenirken diğer açıdan toplumsal çizgi ve formun da oluşmasını sağlamaktadır (Güngör, 2023, 1; Kırtepe- Yavuz, 2020, 298-300).

Batı'nın da din-toplum formunda “zihniyet” değişim süreci olarak değerlendirebileceğimiz pek çok durumu yaşaması bir farklılaşmayı tetiklemiş ve toplum tabanında bir etkileşime neden olmuştur. Kapitalizmi ortaya çıkaran ve genel anlamda yerleşmesini sağlayan zihniyet değişimi Weber'in yazılarında betimlenmiş ve bazı unsurların zihniyet süzgecinden geçerek toplumsal bir yankı bulmasına neden olmuştur. Weber, Batı toplumunun gelişme dinamiğini “rasyonelleşme” kavramı ile açıklamakta ve kapitalizmi rasyonelleşmenin bir tezahürü olarak nitelendirmektedir. Protestanlığın bir rasyonelleştirme gerçekleştirdiğini ve bu doğrultuda gerek toplum hayatını gerekse iktisadi hayatı rasyonelleştirerek modern kapitalizmin ortaya çıkmasını sağladığını vurgulamıştır (Torun, 2008, 17-19). Tıpkı Weber örneğinde olduğu gibi zihniyet değişimi, yeni kavramların ortaya çıkmasına ve toplumsal hayatın yeniden şekillenmesine neden olan bir etmendir. Bu anlamda Weber, dinin sosyal değişimler üzerindeki etkisini ortaya koymuştur.

Şerif Mardin, “Din ve İdeoloji” adlı eserinde zihniyet kavramını “yumuşak ideoloji” olarak değerlendirmektedir. İnsanların belirli hadiseler karşısında belirli tepkiler verdiği ve belirli vaziyet alışları edindiğini belirtmektedir (Mardin, 2018, 13-14). Vaziyet alışlar bir nevi bir zihniyet yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zihniyet kavramı, birden fazla kavramla ilintili olan bir sözcüktür. Bölüm içerisinde de görüldüğü gibi kültür, sanat, dini inanışlar, iktisadi durumlar gibi pek çok kavram “zihniyet” ile yakından ilişkilidir. Dönemin ortodoksi anlayışı zihniyeti şekillendirmekte, zihniyette genel kabul gören anlayışa etki etmektedir. Dinamik bir özellik arz eden söz konusu kavram zaman ve zemin içerisinde yeniden şekillenebilmektedir.

Sabri Ülgener ve Zihniyet Anlayışı

Toplumun bir ürünü olan insan, zihniyetini pek çok farklı etkenlerle şekillendirmektedir. Ülgener'in üzerinde durduğu “zihniyet” kavramı bir bütün arz etmektedir. Zihniyet ile doğrudan ilişkili olan iktisat ahlakı “*gündelik tavır ve davranışlarımız üzerine –doğrudur veya eğridir yollu- yargılayıcı değer hükümlerinin söz ve deyim halinde ifadelendirilmiş bütünüdür... Max Weber de din açısından aşağı yukarı aynı*

sonuca varır. İktisat ahlaki, dinin dogma ve teori yanı bir tarafa kişinin -pragmatik doğrultuda- fiil ve hareketlerine ilişkin saiklerin toplamıdır... (Ülgener, 2015, 20). “şeklinde ele almıştır.

Ülgener, iktisat alanını da dahil ettiği bütün insan bilimlerinin insan ile doğrudan ilişki içerisinde olması gerektiğini vurgulamıştır. Mütefekkir için çağdaş iktisadi analizlerde yaşanan temel sorun “insanın” çoğunlukla devre dışı bırakılarak olup bitene yalnızca mal ve para gözü ile bakmanın alışkanlık haline getirilmesidir (Ülgener, 2006, 7). İnsan zihniyeti ile iktisadi olanın arasında sıkı bir bağ olduğunu vurgulamış ve karşılıklı bir etkileşimin olduğunu söylemiştir.

“Zihniyet” ve “iktisat zihniyeti” Ülgener için ele alınması gereken asli sorunsal olmuştur. Ülgener’in yaklaşımını klasik yaklaşımlardan farklı kılan, ilk bakıldığında mutlak bir iktisadi karakter taşıyor gibi gözükken olaylara sosyolojik normlarla yaklaşabilmesi olmuştur. Neden- sonuç ilişkisinde potansiyel etkenleri yalnızca iktisadi temellerde aramak yerine sosyo-kültürel nitelikleri de dahil ederek çözümler ortaya koymuştur. Bu anlamda en önemli örneği Osmanlı toplumu ve kapitalizme yönelik yaptığı iktisadi- sosyolojik analizdir (Işıkhana, 2022, 370-372).

Ülgener, Weber’in kapitalizmin oluşumuna dair yaptığı çalışmayı, benzer tutumlarla Osmanlı toplumunda kapitalizmin neden gelişmediği üzerine araştırmalar yapmış ve en genel çerçevede Batını tasavvufi anlayışın benimsenmesiyle ilgisi olduğunu düşünmüştür. Mütefekkirin çalışmalarına göre bu anlayış; içe kapanma, donuklaşma ve dünyadan el-etek çekme düsturuna zemin hazırlamıştır. Aslında bu anlamda Osmanlı toplumunda bir “Ortaçağlaşma” meydana gelmiştir. Ortaçağlaşma kavramını yerinde kullanan yazar, o dönemin ana karakter özelliklerine vurgu yapmaktadır. O dönemde hakim olan gerileme mantığı ve donukluk (Işıkhana, 2022; Kayapınar, 2012, 52-65), yazarın vurgu yaptığı asli mevzudur (Ülgener, 2015, 28-35). İslam ve iktisat anlayışında; Weber tarafından yorumlanan haliyle İslam’ın iktisadi/ kapitalist gelişmeye engel olduğu görüşü ve diğer tarafta ise aslında söz konusu duruma İslam’ın değil, İslam’ın farklı anlayışlarının neden olduğu varsayımdır. Ülgener; bu durumun, İslam dininin sahip olduğu değerlerle ilgili olmadığı, Hz. peygamber ve sahabenin ortaya koyduğu uygulamalarla ilişkisi bulunmadığını; dönemsal anlamda sosyal, siyasi, kültürel ve iktisadi unsurla ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Ülgener, her ne kadar azınlıkta olsa, bu durum için İslam dünyasındaki Melamilik örnek vermektedir. Melamilikte, dünya haz ve zevk ortamı olmadığı gibi, günah ve kusurlardan kaçınmak ve dünyayı iyi konuma getirmek için mü’minin önüne serili olan madde ve malzemeyi değerlendirmesi- işleme için var edildiği görüşünü yansıtmaktadır. Burada vazife bilinci ve meşguliyet ön plandadır (Ülgener, 1991, 32-35). Ülgener Melamilik ile ilgili olarak;

“Melami Hakk’a yakınlığını halkın dışında belli bir davranış ve özel kıyafetle sergilemeyi asla düşünmeyerek, herkesle beraber ve herkes gibi işi gücü peşinde; kulluğunu ise arada sessiz sedasız yerine getirmekle meşgul! Daha kısası: Görünürde halkla, gönülde Hakk’la beraber! Sade ve son derece gösterişsiz yaşantısı içinde çalışma ve üretmenin- Calvinist çizgiden geri kalmayan- ısrarlı takipçisi! Kıyaslama, istenirse daha da ileri götürülebilir: Melami Tanrı

varlığında benliğini ifna etmeyi gaye olarak muhafaza ile birlikte, irade ve hareket tarafına yine de bir çıkış ve boşalma fırsatı arayıp bulmayı elden bırakmamıştır. Kendi başına belki bir “hiç”; fakat bütün o hiçliği ile emanet aldığı Tanrı kudretinin taşıyıcısı ve aleti olarak “var” oluşun tam ve eksiksiz bilincine sahip (Ülgener, 2006, 103).”

Püriten ve riyazetçi bir anlayışı benimseyen Melamilikte, Batı’da ki Protestan görüşte olduğu gibi iş ve çalışma ibadet derecesinde görülmüştür. Bu anlayış neticesinde Anadolu’da “Ahilik” gibi esnaf teşkilatı kurulmuştur. Sabri Ülgener’e göre, diğer tarafta ortodoksi konumda olan Batını tasavvufi anlayış Osmanlı’da iktisadi zihniyet biçimini şekillendirmiş ve genelin bu zihniyetle şekillenmesi gerçekleşmiştir. Yazar, Batı’da ki iktisadi rasyonelite gibi bir anlayışın benimsenmesinin aksine, Batını tasavvufi anlayışı benimseyen esnafın Osmanlı’nın iktisadını şekillendirdiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla Osmanlı’da yaşanan süreçle Batı’da yaşanan süreç taban tabana zıtlık arz etmektedir (Demirpolat, 2002, 296).

Weber ise İslam toplumlarında tıpkı Batı’da olduğu gibi bir anlayışın gelişmesinin nedenlerini Ülgener’den farklı açıklamaktadır. Ona göre bu durum İslam’la ilgilidir. İslam, savaşçı ve feodal bir özellikte olan, birikimini savaş ganimetlerinden elde eden ve patrimonyal özellikte bir dindir. Ülgener, Weber’in bu yorumlarını değerlendirmekte ve Weber’in genel tahlilleri içerisinde en zayıf tahlilinin İslam hakkındaki yorumları olduğunu bildirmektedir. “Yanlı” bir tutum sergilediği ve ortaya çıkan bu durumun İslam’la ilgisi olmadığını belirtmektedir. İslam’ın mala, mal varlığından dolayı değil, insanlarda oluşturabileceği kibir ve gurur yarışından dolayı karşı geldiğini vurgular (Özkiraz, 2003, 57-58). İslam’ın dünya ile uzlaşan bir konumda olduğu görüşüyle Weber ile aynı fikirdeyken, İslam’ın sadece savaşçılar dini olmadığını şöyle yazmaktadır:

“ Savaşçı dininden -yola çıkıp sözü feodal toplum yapısına ve oradan politik bir merkez olarak şehre getirdiğimiz anda gerçeğe ters düşmenin ölçüsü de büsbütün göze batır boyutlara varmış olmaktadır. İslam’ı, Hristiyan Batı’nın orta tabakaya (burjuvaziye) dayalı kapitalist sivilizasyonundan ayırmak için feodal politik tabana oturtmayı ve hele göçebeliğin başını çektiği bir çöl dini olarak tanıtmayı haklı çıkaracak belgelere sahip değiliz. Eldeki belgeler bilakis İslam’ın ülkelerarası ticaretin adam akıllı geliştiği şehirleşmiş bir çevrede gözlerini dünyaya açtığını gösteriyor (Ülgener, 1981, 60).”

Sosyal anlamdaki davranışların kaynağının, toplum ve kültürle yakından ilgisi olduğunu gösteren Ülgener, iktisat ahlakını ortaya koyarken de bu durumu gözler önüne sermektedir. İnsanın içinde bulunduğu dönem, tercih ettiği kalıplar, toplumun zeminindeki değer ve yargıların, iktisadi zihniyet dahil “zihniyet”i nasıl etkilediğini de ayrıca göstermektedir.

Ülgener’in sosyal bilimlere getirmiş olduğu yenilikler ve yapmış olduğu katkılar yadsınamaz bir gerçektir. Weber’in takipçisi olmakla birlikte gerek Weber çizgisinde takip ettiği metodolojik sapma ve gerekse bazı kıyaslamalarına eleştiriler de getirilmiştir. Ülgener’in, İslam’ın kapitalleşmeye veya kapitalizme mani olmadığını göstermek için Kalvinizme karşı Melamiligi örnek gösterdiği görülmektedir. Bu noktada yanlış bir kıyas içerisinde bulunduğu düşüncesi ile eleştirilmektedir. Tıpkı

Weber'in; İslam'ı ve Doğu'yu Batı çizgileri içinde değerlendirerek yaptığı gibi bir şeyi kendi bağlamından uzak bir şekilde ele almıştır. Aslında genel anlamıyla Doğu kapitalizminin yansıması Melamilik değildir. Protestan- Kalvinist görüş, farklı bir anlayış ve toplumsal düzenin sonucu olarak ortaya çıkan bir anlayış iken, Melamilik dünya görüşünü farklı çizgilerde ve tasavvufi anlayışta oluşturmuş çizgidir (İlhan, 2014, 126-127). Sabri Ülgener, bu yaklaşımları ve düşünceleri neticesinde eleştirilmiştir.

3. Zihniyet Tasavvuru ve Din Sosyolojisi İlişkisi

Ülgener'in çalışmaları her ne kadar iktisat karakterli çalışmalar olsa da dinle ilişkili bir özellik arz etmektedir. Genel anlamıyla mütefekkirin çalışmalarının doğrudan veya dolaylı olarak, bir şekilde dinle ilişkili olduğu görülmektedir. Bu durumun oluşmasında şüphesiz, pek çok faktör etkili olmakla beraber, sosyo-biyografisi ayrıca önem arz etmektedir. Yaşantısı boyunca içinde bulunduğu süreç, ailesinde tasavvufla ilişkili bireylerin bulunması, babasının devlet kurumlarında dini görevde yer alması gibi etmenler bu duruma zemin hazırlamıştır.

Bunların yanı sıra içerisinde bulunduğu tarihsel süreçlerin gereği olarak savaşların olması, ekonomik buhranların yaşanması gibi olayların gerçekleşmesi biyografisinde farklı kişilerle irtibat kurmasını sağlamıştır. Alman hocalarla bu olaylar neticesinde karşılaşmış ve diğer pencerelerden de bakabilme özelliği kazanmıştır. İçinde bulunduğu süreçten bağımsız alamayacağımız "zihniyet" tasavvuru bu sürecin bir parçası konumundadır. "Zihniyet" ve "iktisat zihniyeti" ayrımına gitmesi, insanın bu iktisadi sürecin içinde bir aktör olarak kabul etmesi, tıpkı Weber'de olduğu gibi din-ekonomi ilişkisine eğilmesi gibi çıktılar bu alana yeni yaklaşımların başlangıcı olmuştur (Çapcıoğlu, 2009, 222; Günay, 2001, 149).

Hem konusu hem yöntemiyle Max Weber'in yolunu takip eden Ülgener, anlamacı ve yorumlayıcı metodu benimsemiştir (Yavuz, 2017, 95). Sabri Ülgener'e kadar olan dönemde daha çok pozitivist çizgi takip edilmiştir. Ziya Gökalp'in takip ettiği Emile Durkheim çizgisi, Ülgener ile değişmiş ve yeni bir metot benimsenmeye başlamıştır (Erdoğan- Çakmak, 2020, 39). Pozitivist geleneğe olduğu gibi katı bir metodoloji anlayışı benimsemek yerine, sosyal olguları daha anlaşılır bir dille ele almak "anlamacı" yaklaşımın ana gayeleri arasındadır. Tarih ve sosyoloji bu yöntemde bir aradadır. Weber (Güngör, 2020, 1), toplumsal olguların nedensel açıklamalarını benimseyen pozitivist geleneğe karşı insan davranışlarının açıklanması yöntemini benimsemiştir. Burada söz konusu olan durum basit bir olayın diğer bir olay tarafından izlenmesi veya mevcut olaya eşlik etmesi ya da eşlik etmesi ihtimalini taşımasıdır. Burada önemli olan araştırmanın rasyonel bir prosedür dahilinde takip edilmesidir (Hira, 2000, 53-54).

Sonuç

Sosyo-biyografinin bireyin yaşantısında ne derece önemli olduğunun bir örneği olan Sabri Ülgener, sosyoloji-iktisat ve din sosyolojisi üçgeninde ülkemizde yeni bir

anlayışın öncüsü olmuştur. Onun sosyolojik anlayışında içinde bulunduğu dönemin çıktıkları önemli derecede etkili olmuştur. Gerek büyük savaşların yaşanması gerekse ekonomik buhranlar onun bakış açısında yeni bir pencerenin açılmasını sağlamıştır. Aile bireylerinin sahip olduğu dini-tasavvufi arka plan yazar için bir güdülenme motivasyonu sağlamıştır. Bu durum araştırmalarını gerçekleştirirken esnek bir anlayış ortaya koyabilmesine yardımcı olmuştur.

“Zihniyet ve din” ilişkisi Ülgener öncesinde ele alınmış bir araştırma olmamakla birlikte, yazar konuyu yöntem olarak da farklı bir anlayışla ele almıştır. Kendisinden önce pozitivist bir çizgi takip ediliyorken, Ülgener ile beraber Weber’in temsilcisi olduğu “anlayıcı” çizgi din sosyolojisi disiplininde benimsenmeye başlamıştır. Konuya farklı bir perspektiften yaklaşabilmesi bu alanda bir yenilik olarak yerini almıştır.

Yazar, “iktisat- din- zihniyet” üçlüsü arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken zihniyetin önemine ayrıca dikkat çekmektedir. Zihniyeti oluşturan unsurların tek bir faktörden etkilenmediğini birden fazla etkinin zihniyeti oluşturduğunu vurgulamıştır. Batını anlayışın Osmanlı iktisadının şekillenmesinde etkili olduğunu dile getirmiştir. Yazar; Weber’in, Prostanlık ve kapitalizm arasında ortaya koyduğu araştırmayı, Osmanlı Devleti ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı benzer metotlarla ortaya koymaya çalışmıştır.

Bir nevi dini anlayış ile iktisat ilişkisini ortaya koymayı amaçlayan yazar, insanların iradelerini belirli istikametlere yöneltme gücü olan dinin insanların davranışlarında (Demir, 2013, 97) etkili olduğunu ortaya koymuştur. Dinin tek bir anlayış çehresinin bulunmadığı gerek tasavvufi zümrelerce gerekse Batını anlayışlarca “zihniyetleri çerçevesi”nde farklı bir yansımanın bulunduğunun altını çizmiştir. Toplum tarafından genel zeminde kabul gören dini görüşün sanat, kültür ve iktisat gibi pek çok şeyi şekillendirdiğini belirtmiştir. Osmanlı, iktisadi-toplumsal anlayışta Batını anlayışı daha çok benimsediği için ekonominin de bu çerçevede örüntü oluşturduğunu dile getirmiştir.

Kaynakça

- Acar, M. - Bilir H. “Gerçek Bir Alim, Mümtaz Bir Şahsiyet: Sabri F. Ülgener”. KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, 114-122, 2014.
- Baytop t. ve Kurnaz C. “Lale”. TDV İslam Ansiklopedisi 27/81-83, 2003.
- Çapcıoğlu, İ. “Türkiye’de Din Sosyolojisi: Tarihsel Arkaplan ve Yeni Gelişmeler”. Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi, 219-233, 2009.
- Çapcıoğlu İ. ve Akyüz N. Din Sosyolojisi El Kitabı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Dağ, M. “Sabri F. Ülgener’in “İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası” Eseri Hakkında Bir İnceleme”. İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi, 117-128, 2021.
- Demir, Ö. Din Ekonomisi. Ankara: Sentez Yayınları, 2013.
- Demirpolat, A. “Ülgener ve Geri Kalmışlık Sorunsalı”. Marife Dergisi, 285-297, 2002.
- Giddens, A. Sosyoloji. Ankara: Ayraç Kitapevi, 2000.
- Günay, Ü. Din Sosyolojisi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

- Güngör, Ö. “Sekülerleşme Nedir: Kavrama Giriş” Sosyolojik Açıdan Din ve Sekülerleşme, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2023.
- Güngör, Ö. Dönüşen Zihinler, Değişen Aidiyetler: Türkiye’de Dini Gruplar, 2020.
- Hira, İ. “Max Weber’in Yöntem Anlayışı”. Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi, 2000.
- İşıkhan, B. “Sabri Ülgener’in Zihniyet Anlayışı Açısından Osmanlı Sosyal Hayatının Değerlendirilmesi”. Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, 368-386, 2022.
- İstanbul Lale Vakfı. (2022). Geçmişten günümüze lale. Erişim Adresi: <https://www.ilav.org/gecmisten-gunumuz-lale/>
- İlhan, H. Max Weber ve Sabri Ülgener’de İktisadi Zihniyet Analizi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kırtepe, S. ve Yavuz, S. “Siyaset ve Din, Ekonomi ve Din.” Din Sosyolojisi, ed. Özcan Güngör, İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020.
- Kurt, A. Din Sosyolojisi. Dora Yayınları, 2011.
- Mardin, Ş. Din ve İdeoloji. İletişim Yayınları, 2018.
- Öner, N. “Zihniyet Farklılıkları ve Kültür”, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1984.
- Sayar, Ahmed G. Bir İktisatçının Entelektüel Portresi. Ötüken Neşriyat, 2012.
- Ülgener, Sabri F. Zihniyet ve Din. İstanbul: Derin Yayınları, 2015.
- Ülgener, Sabri F. Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler. İstanbul: Der Yayınları, 2006.
- Ülgener, Sabri F. İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası. İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- Tak, A. “Sabri F. Ülgener, İktisadi Hayat, Tasavvuf, Geleneksel Dünya ve İslâm’ın Yeni Teolojisi” FSM İslami Araştırmalar Dergisi, 2017.
- Torun, İ. “Max Weber’e Göre İktisadi Zihniyetin Rasyonalizasyonu”. Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi, 2008.
- Tuna, O. “Sabri Ülgener ve İki Eseri”. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 1987.
- Weber, M. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü. Ankara: Dorlion Yayınları, 2022.
- Yavuz, S. “Konu ve Yöntem Bakımından Sabri Ülgener ve Din Sosyolojisine Katkıları”. İslami İlimle Dergisi, 2017.

TOPLUMSALLAŞMA, AHLAK VE SOSYAL KONTROL

CAHİT TANYOL - AHLAK VE TOPLUM¹

Türkiye'nin sosyolojideki asırlık çınarı...

Giriş

Cahit Tanyol, 100 yılı aşan ömrüyle Osmanlı'nın son yıllarına ve Cumhuriyet tarihinin tamamına tanıklık etmiş bir aydın olarak, Türkiye'nin sosyolojik ve kültürel yaşamına önemli katkılarda bulunmuştur. Tanyol, öne sürdüğü görüşlerle yeni tartışmalar başlatmış ve egemen siyasal anlayışlara paralel görüşler geliştirmiştir. Aynı zamanda, zaman zaman iktidarların karşısında durarak egemen entelektüel paradigmaları savunmuştur. Cumhuriyetin bilim ve kültür mirası açısından değerlendirildiğinde, Cahit Tanyol'un her on yıl diliminde kendi mührünü vurmaya çabalayan bir bilim ve kültür insanı olduğu söylenebilir (Özcan, 2020, 51).

Cahit Tanyol, farklı dönemlerde çeşitli görüşler ve sosyoloji yaklaşımlarına sahip olmasına rağmen, etkisini koruyan bir sosyolog olarak tanınmaktadır. Türk sosyologları arasında hem sosyolojik yaklaşımları hem de dönemsel siyasal kırılmalarla şekillenen egemen entelektüel düşüncelere uyum sağlama yeteneği ile dikkat çeker. Türkiye'nin siyasal değişimlerine bağlı olarak Tanyol'un sosyolojik görüş ve yaklaşımlarında, genel dünya görüşünde ve olayları yorumlama biçiminde değişiklikler gözlemlenmiştir. İstanbul Sosyoloji'nin gelişiminde önemli bir rol oynayan Tanyol, bu rolünü süreklilik arz edecek şekilde sürdürememiş, birçok kez görüşlerinde değişiklikler yapmış ve etkisini daha çok bireysel çıktılarıyla göstermeye çalışmıştır (Eğribel & Özcan, 2010).

Tanyol, ağırlıklı olarak ahlak, örf ve adetler, laiklik ve köy sosyolojisi gibi konular üzerinde çalışmalar yapmıştır. Tek bir sosyoloji yaklaşımını benimsememiş; bunun yerine, farklı dönemlerde çeşitli yaklaşımlara, görüşlere, teorilere ve bu yaklaşımların kullandığı tekniklere odaklanmıştır. Bu yaklaşımıyla birçok kavram ve konu üzerinde derinlemesine çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bu konulardan biri de ahlak ve toplumdur. Bu bağlamda çalışmanın konusu Cahit Tanyol'un ahlak ve toplum konusundaki düşüncelerini anlamaktır. Çalışmanın temel amacı ise Tanyol'un ahlakın toplum içinde oluşumunu a) Sosyal ahlak b) Laik ahlak ve c) sosyolojik açıdan ahlakın din ile ayrımı şeklinde ortaya koymaktır. Çalışma, nitel yöntemin dokümantasyon tekniğine uygun olarak bilgi, belge ve içerikler yolu ile elde edilmiştir.

1. Cahit Tanyol'un Sosyo-Biyografisi

Hüseyin Cahit Tanyol hem akademisyen hem şair ve yazar olarak tanınan çok yönlü bir düşünürdür. Türk sosyoloji tarihinin önemli isimlerinden biri olan Tanyol, 1914 yılında Gaziantep iline bağlı Nizip ilçesinin Saha Mahallesi'nde doğmuştur

¹ Seda Müjdecı, Din Sosyolojisi Bilim Uzmanı, sdmjdc@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0003-0658-1371>

(Solmaz, 1962, 231). Babası Mahmut Bey, annesi ise Refika Hanım'dır. Tanyol'un ailesi, Nizip'in tanınmış toprak sahiplerinden biridir. Henüz üç yaşındayken babasını savaşta kaybeden Tanyol, çocukluğunu annesi Refika Hanım ve büyükbabası Abdülaziz Bey'in ilgisiyle geçirmiştir. İlkokul eğitimine 1921 yılında Nizip Ertuğrul Numune Mektebi'nde başlamış, 1926'da burada mezun olduktan sonra Adana Muallim (Adana Erkek Öğretmen) Okulu'na devam etmiştir (Uygun, 1982, 355). Adana Öğretmen Okulu'ndan mezun olduktan sonra askerlik görevini Diyarbakır'da tamamlamıştır (Solmaz, 1962, 232).

Tanyol, 1926 yılında Divan edebiyatı ve Osmanlıca gibi önemli konularda bilgi edinmeye başlamıştır ve bu dönemde Arif Nihat Asya gibi dönemin önde gelen isimlerinden ders almıştır. Bu hocalardan elde ettiği yüksek düzeydeki eğitim, onun temel birikimini güçlendirmiştir. Tanyol, 1931 yılında girdiği Gazi Eğitim Enstitüsü'nden 1935 yılında Türkçe öğretmeni olarak mezun olmuştur (Bal, 2008, 135). 1936 yılında Yozgat Lisesi'nde Türkçe, edebiyat ve felsefe öğretmeni olarak göreve başlamıştır. Bu görevini iki yıl sürdürdükten sonra Çorum Ortaokulu'na atanmış, burada da bir yıl çalıştıktan sonra 1938 yılında İzmir Merkez'deki Karataş Ortaokulu'na geçmiştir. İzmir'de bulunduğu dönemde edebiyat öğretmenliği yanı sıra dergi yayıncılığıyla da ilgilenmiştir. Kemal Bilbaşar ile birlikte "Aramak" adlı bir dergi çıkarmış, bu dergide İlhan İleri, Nurettin Ardıçoğlu ve Hilmi Atak gibi önemli isimler yer almıştır. Tanyol, dergide şiir eleştirileri yapmış ve Nurullah Ataç ile dil üzerine başlattığı polemik, onun İstanbul basınında tanınmasına katkı sağlamıştır. Bu dönemde birçok gazete ve dergi, Tanyol'un şiir ve yazılarını alıntulamıştır (Solmaz, 1962, 232).

Tanyol, 1940 yılında Hilmi Ziya Ülken'in desteğiyle İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne kayıt yaptırmış ve burada önce Felsefe, ardından Sosyoloji Bölümünde asistan olarak göreve başlamıştır. Ülken'in yardımcısı olarak derslere ve seminerlere katılmış, Von Aster'in "Schopenhauer'de Ahlak Felsefesi" adlı çalışmasıyla bitirme tezini tamamlamıştır. 1945 yılının sonlarında Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde tekrar asistan olarak göreve başlamış ve 1949 yılında "Haz ve Elemin Ahlakta Yeri" başlıklı doktora tezini tamamlamıştır. Daha sonra 1952'de "Örf ve Adetler İçinde Ahlaki ve Estetik Değerlerin Gelişmesi ve Münasebeti" adlı çalışmasıyla doçentlik tezini sunmuş ve 1954 yılında doçent unvanını almıştır. 1951'de Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü asistanı olarak göreve başlamış ve 1962 yılında profesör olmuştur. 1961 yılında Sosyoloji Enstitüsü Müdürü olarak atanmış ve 1970 yılından itibaren Sosyoloji Bölüm Başkanlığı görevini yürütmüştür. Bu iki görevini 1982 yılında emekli olana kadar sürdürmüştür. 1991-2003 yılları arasında Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde misafir profesör olarak dersler vermiş, ayrıca Uludağ Üniversitesi Gazetecilik Yüksek Okulu ve Yüksek Öğretmen Okulu Eğitim Enstitüsü'nde çeşitli sosyal bilim dersleri öğretmiştir. Ziya Gökalp sosyolojisinin ilkelerini ve Prens Sabahattin'in yaklaşımlarını dikkate alarak Durkheim sosyolojisi temeline dayanan bir sosyoloji anlayışını devam ettiren Tanyol, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji geleneğinin kökleşmesine ve gelişmesine 40 yıldan

fazla katkıda bulunmuştur (Kovanlıkaya & Çav, 2010, 17). Öğretim üyeliği ve Sosyoloji Enstitüsü Müdürlüğü ile Sosyoloji Bölüm Başkanlığı görevlerini 1982’de tamamlayan Prof. Dr. Cahit Tanyol, 11 Ağustos 2020 tarihinde İstanbul Kadıköy Moda’daki evinde 106 yaşında vefat etmiştir (Biyografya, 5 Eylül 2024).

Cahit Tanyol’un Bazı Eserleri

Sosyolojinin yanında edebiyat ve felsefe alanlarında da çalışmalar yapan Tanyol’un birçok kitabı olmakla beraber, birçok dergide yayınlanmış makalesi ve gazetelerde yayımlanmış bine yakın yazısı bulunmaktadır. Tanyol’un yazmış olduğu bazı kitaplar aşağıda sıralamıştır (Eroğul, 2011, 17):

- Sanat ve Ahlak (1954)
- Sosyal Ahlak: Laik Ahlaka Geçiş (1960)
- Kurtuluş ve Fetih Destanı (1969)
- Sosyolojik Açıdan Din Ahlak Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar (1970)
- Atatürk ve Halkçılık (1981)
- Türk Edebiyatında Yahya Kemal (1985)
- Laiklik ve İrtica (1989)
- Çankaya Dramı (1990)
- Son Liman (1992)
- Schopenhauer’da Ahlak Felsefesi (1998)
- Türkler ile Kürtler (1999)
- Neden Türban: şeriat ve İrtica (1999)
- Düş Yorgunu (2001, Bütün şiirleri)
- Hoca Kadri Efendinin Paramentosu (2007)
- O Zaten Yoktu (2007, Otobiyografik Roman)

Tanyol’un roman türündeki tek kitabı “O Zaten Yoktu” isimli kitaptır. Şiir kitapları ise Son Liman ve Düş Yorgunu’ dur. Bunun dışında birde felsefe kitabı vardır. Kitabın adı ise, Schopenhauer’da Ahlak Felsefesi’dir.

Cahit Tanyol’un Etkilendiği İsimler

Hem sosyolojik anlamda hem de edebiyat anlamında, Tanyol’un etkilendiği pek çok isim olmuştur. Burada ise Tanyol’un etkilenmiş olduğu bazı isimlere değinilmiştir.

Tanyol’un yaşamında sosyolog olmadan önce şiirin önemli bir yeri vardı. Ahmet Haşim ve Yahya Kemal Beyatlı, onun şiir ve edebiyata olan ilgisini derinleştiren isimler olmuştur. Adana Öğretmen Okulu’nda Türkçe öğretmeni olan Hilmi Güngör, Tanyol’a klasik şiiri sevdirmiştir. Bu dönem, Tanyol’un edebiyat ve şiire ilgisinin başladığı dönemdir. Edebiyat öğretmenleri arasında “Bayrak” şiirinin yazarı Arif Nihat Asya da yer almaktaydı. Tanyol’u dönemin şairleriyle tanıştıran ise Arif Nihat Asya olmuştur (Tanyol, 1985, 160).

Ziya Gökalp’in sosyolojisinin ilkelerini ve Prens Sabahattin’in yaklaşımlarını göz ardı etmeden, Durkheim sosyolojisi temelinde bir yaklaşım geliştirmiştir

(Kovanlıkaya & Çav, 2010, 17). Tanyol'a göre, kendi kuşağında iki önemli sosyolog bulunuyordu: Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin F. Fındıkoğlu. Ülken'in çalışmaları daha çok felsefe, Fındıkoğlu'nun ise sosyoloji üzerine yoğunlaşmıştır. Tanyol, her iki isimden de ders almış olmasına rağmen, Fındıkoğlu'nu kendisine daha yakın hissettiğini belirtir. Fındıkoğlu'nun öne çıkan iki özelliği, ülkede bir düşünce geleneği oluşturmak ve toplumsuluğa verdiği önemdir. Sosyal alanda daha önce çalışmış ve unutulmuş isimleri yeniden keşfetme ve tanıtmaya çabasıyla tanınır. Prens Sabahattin'i sosyolojiye tanıtan, Ahmet Rıza'ya dikkat çeken de Fındıkoğlu olmuştur. Tanyol, Prens Sabahattin üzerine yaptığı çalışmaların Fındıkoğlu'nun teşvikiyle gerçekleştiğini ifade eder. Fındıkoğlu, Gökaltın bir sosyolojik anlayışa yakın olmasına rağmen, Prens Sabahattin'i de tanıtmıştır (Tanyol, 1976, 523-529).

Tanyol, 1940'lı yıllara kadar şiir ve edebiyatla ilgilenmiş, ancak siyasi tartışmalara fazla katılmamıştır. İstanbul'a geldikten sonra, felsefe bölümünde ve ardından sosyoloji bölümündeki akademik süreciyle birlikte, siyasi görüşleri netleşmeye başlamıştır. Hocalarının ve arkadaşlarının etkisiyle Marksizm'in dünya görüşünü ve metodolojisini benimsemiştir. Hilmi Ziya Ülken ve Sadrettin Celal gibi hocaları Marksist görüşlere sahipti, ancak Ülken daha sonra bu yaklaşımını değiştirmiştir. Tanyol, her zaman ülke gerçekliğinin ideolojiden önce geldiğini düşünmüş ve Marksizm'in yöntemini uygularken bu duruşunu korumuştur. Bu yaklaşım nedeniyle, sağ ve sol kanatlar tarafından tam olarak anlaşılammış; her iki taraf da onda kendilerinden bir şeyler bulmuş, ancak onu "öteki" olarak kabul etmiştir. Tanyol bu durumu şöyle ifade eder: *"Yazılarımla farkında varmadan birçok insanın çıkarına dokunmuşum. Bu bana bir hayli düşman kazandırmış sağcıdan, solcudan, ilericiden, gericiden İlimye sınıfından olmakla düşünmek, birbirinin karşısı iki şey. Bütün isim ve biçim değiştirmelerine rağmen, bizde bugünkü üniversiteler düşünen adamı sevmezler. Yalan yanlış, başkalarının düşüncelerini aktarmak, düşüncenin gerçek sahiplerinden çok bunlar için böbürlenme konusu olur"* (Tanyol, 1970, 6).

Cahit Tanyol Hakkında Yapılmış Bilimsel Çalışmalar

Tanyol ile ilgili yapılmış doğrudan ya da dolaylı olarak yüksek lisans ve doktora tezleri mevcuttur.

Doktora tezi olarak, Musayye Konak Özçelik'in 2021'de çalışmış olduğu *"Cumhuriyet dönemi Türk sosyolog ve tarihçilerinin Türk toplum tarihi ve sosyal sorunları konusunda görüşlerinin karşılaştırılması (Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık, Kemal Karpat örneğinde)"* adlı tezi vardır. (Bu çalışmada, tarih ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi daha somut bir şekilde değerlendirmek amacıyla, tarihçi ve sosyologların benzer ya da farklı konularda ortaya koydukları görüşler karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma için Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık ve Kemal Karpat gibi isimler seçilmiştir.) Yine Çağrı Aslan'ın 2019'da çalıştığı, *Türk Sosyologlarının Sanata Bakışı* adlı tezi, (Bu araştırmada, Türkiye'de sanat sosyolojisinin tarihi incelenerek, Batı'daki yaklaşımlardan bağımsız olarak gelişip gelişmediğini ortaya koyulmuş. Bu bağlamda, birçok sosyoloğun görüşleri ele alınarak Cahit Tanyol da ele alınmıştır.

Yüksek lisans çalışmalarından Hakan Öztürk'ün (2014) *Cahit Tanyol'un laiklik hakkındaki görüşleri*'ni; Nebile Eroğul (2011) *Cahit Tanyol'un sosyolojiye katkıları*'nı; Ümmet Erkan (2006) *Cahit Tanyol: Hayatı, eserleri ve Türk sosyoloji tarihine katkıları*'nı; Erkan Çav (2004) *Türk düşünce dünyasında Cahit Tanyol'u*; Musa Öztürk (2002) *Türk sosyolojisinde Cahit Tanyol'un yeri*'ni; Mevlüt Özben (2001) *Cahit Tanyol'un Türk devlet felsefesine ilişkin görüşleri*'ni çalışmışlardır.

Bunların yanında Tanyol'a yönelik kitap, makale, sempozyum ve sunum olmak üzere pek çok çalışma da yapılmıştır.

2. Ahlak ve Toplum

Ahlak, iki şekilde tanımlanabilir; Genel olarak, mutlak bir iyilik taşıdığı düşünülen veya belirli bir yaşam anlayışından doğan davranış kuralları bütünüdür. İnsanların yaşamlarında rehber olarak benimsedikleri ilkeler ya da kurallar toplamıdır. Bir diğer tanımlama ise bir kişinin olumlu niteliklerini veya karakterini yansıtan tutum ve davranışlar bütünü, karakter özellikleridir (Cevzici, 2005, 28).

1920'li ve 1930'lu yıllarda birçok sosyoloğun üzerinde durduğu ahlâk konusunu, 1940'lı ve 1950'li yıllarda temel çalışma alanı olarak seçen sosyolog Tanyol olmuştur. Tanyol, ahlâkın kaynağı olarak toplumu görmüş ve ilkelere günümüze ahlaki bilincin dinî temelli olmadığı, ahlâkın sonradan kazanıldığı görüşünü savunmuştur. Ahlâk, en genel anlamıyla, iyi ve kötü kavramlarıyla ilgilenir; insan için yararlı olan iyiyi, zararlı olan ise kötüyü temsil eder. Ahlâk, insanların davranışlarının ölçüsüdür. Hukuk daha çok sonuçlarla ilgilenirken, ahlâk insanların niyetlerine odaklanır. Davranışlarımızın iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi, örf-âdetler, din, hukuk gibi birçok toplumsal ölçüte bağlıdır (Çav, 2011).

Tanyol, toplumun bireylere sunduğu kuralların, bireylerin özgürlüklerini kısıtlamadığını savunur. Ona göre, birey, toplumsal kurallara uydukça özgürleşir; çünkü bu kurallar, özgürlüğün güvencesidir. Bireyin mutluluğa ulaşması, toplumun kurallarına uyum sağlamasıyla mümkündür. Ahlak, düzen ve otoriteyi temsil eder. Birey, zamanla neyin iyi neyin kötü olduğunu toplumdan öğrenir. Din, hukuk, töre, adet, birey üzerinde bs. oluşturmaz; aksine, bireyin davranışlarına rehberlik eder ve sosyal bir denetim mekanizması olarak işlev görür (Tanyol, 1970, 91-96).

Ahlak

Tanyol'un sosyoloji ile ilgili görüşlerini oluştururken en çok önem verdiği kavram ahlaktır. Tanyol, ahlaki, inanılmış değerler toplamı olarak tanımlar. İnsan, ahlak kurallarını doğduğu anda toplumda hazır olarak bulur (Eroğul, 2011, 33).

Görelî Ahlak: Tanyol'a göre, ahlaki inanç ve davranışlar, her toplumda aynı olmayıp farklılık göstermektedir. Bir kesim topluluğun iyi kabul ettiği bir şeyi öteki topluluk ahlak dışı ya da kötü olarak kabul edebilmektedir. Bu durumu aynı toplumun paylaştığı yerde de görebilmek mümkündür. Yani farklılık oluşturan bazı koşul ya da durumlarda toplum içinde iyi ve kötü davranışa bakış değişkenlik gösterir. Mesela savaşın olduğu esnada toplum için hayatı önemli olan bir kişi kurtarmaya çalışmak

ya da kaçırarak amacıyla ifade edilen yalan konuşma aslında büyük bir erdem sayılırken normal durumlarda yalan konuşmak ahlâkî açıdan kötü bir davranışı yansıtmaktadır (Tanyol, 1970, 30-31).

Ahlakın Kaynağı: Tanyol, ahlakın kaynağına yönelik yaptığı çalışmada Sokrates'in kullanmış olduğu diyalog yöntemi ile ahlakın asıl kaynağının ne olduğu yönünde buldurtmaya çalışmaktadır. Aslında o ahlakın kaynağının ne din olduğunu ne de akıl olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre, ahlakın kaynağı direkt olarak en doğru şekilde toplumun töreleridir. Bir şeyin iyi ya da kötü olduğu insanlar toplumdan öğrenmektedir (Tanyol, 1970, 35). Ahlaki eylemlerin onaylanması veya reddedilmesini belirleyen bazı ilkeler vardır. Bu ilkeler, insan eylemlerini düzenlemeyi amaçlar. Ahlaki onama veya kınama, toplum tarafından bireyler üzerinde telkin edilir. Ancak bu telkinin etkili olabilmesi için, ilkenin toplum tarafından ortak bir biçimde kabul edilmiş olması gereklidir. Bu ilkeler bireye dışarıdan dayatılır ve ondan bireysel bir bilinç ile özgür bir irade geliştirmesi beklenir (Tanyol, 1970, 16).

Ahlakın Sosyal Kontrol Değeri: Tanyol, ahlak kurallarının önceden izniniz olmadan belirlenen kurallar olduğunu ve bireylerin bu kuralların içinde doğduğunu ifade eder. Davranışlarımızın iyi veya kötü olarak değerlendirilmesinde etkili olan baskı, töre ve adetlerdir; bunlara ek olarak, hukuk, din ve moda gibi değerler de bireylerin davranışlarını düzenler. Bu değerler, birey üzerinde baskı oluşturmaz, ancak hareketlerine yön verir ve hayvani içgüdülerden arınmalarına yardımcı olur. Bu değerler, sosyal frenler olarak işlev görür (Tanyol, 1970, 87-93).

Tanyol, toplumda belirmesi gerekenin ikiyüzlü bir vaaz ahlakı değil, insanı kendi kendisine karşı sorumlu kılan bir ahlak olması gerektiğini savunur. Ayrıca, kaba cesaretin yerine medeni cesaretin olduğu bir ahlak anlayışını destekler. Tanzimat dönemiyle birlikte Batı'ya yönelme ve yeni bir medeniyet benimseme sürecinde, toplumun ahlakının ne olacağı üzerine kimsenin düşünmemesinden yakınır. Ona göre, Batı medeniyetini ve zihniyetini şekillendiren faktörler arasında en önemli şey kişilik terbiyesidir, çünkü bir medeniyeti belirleyen ve ona yön veren kişilik özelliğidir. Ziya Gökalp ahlakı, milli kültür içinde bir değer olarak görürken, Tanyol'a göre, değiştirilmesi gereken en önemli değerlerden biri ahlaktır. Tanyol, İslamiyet'te kitabın hem dinin hem de ahlakın kaynağı olması gerektiğini belirtir. Ancak, Peygamberin davranışlarının ahlakı oluşturduğunu, dolayısıyla dini ölçü olan kitabın peygamberin üstünde olması gerektiğini, ama ahlaki ölçü olarak her peygamberin kitabı açtığını ifade eder. Dinin esas emir, ahlakın esas ise tavır ve kişiliktir. Tanyol, bireyin ahlakındaki eksikliğin kişilik yoksunluğundan kaynaklandığını düşünmektedir (Tanyol, 1960, 10-12).

Cumhuriyet döneminde yapılan inkılâpları eleştiren Tanyol'a göre, Cumhuriyet inkılâpları sırasında, eski kurumlar ve değerler hızlı bir şekilde etkisiz hale getirilmiştir. Ahlak konusu ise pek ele alınmamıştır. Ancak, inkılâpların ilk aşaması geçtikten sonra bazı boşluklar belirginleşmiştir. Bu boşlukların en önemlilerinden

biri din, diğeri ise ahlaktır. Din ve devlet birbirinden ayrılmış olsa da din ile ahlakın ayrılığı netleştirilmemiştir (1960, 12).

Ahlaki Eğitim: Tanyol, inkılâpların yapılmasının ardından laikliğe geçen devletin dini ve ahlaki anlamda bir boşluk yaşadığı görüşündedir. Ona göre laik bir sistemin, yalnızca laik öğretim değil, aynı zamanda laik bir ahlak anlayışına ve ahlaki bir ideale de ihtiyaç duyduğu açıktır. Tanyol, bu boşluğun din eğitimi yerine ahlak eğitimi ile doldurulması gerektiğini savunmaktadır. Bu boşluğun asıl kaynağı ise eski değerlerin yerini dolduracak yeni değerlerin ortaya konulamamış olmasıdır (Tanyol, 1960, 12).

Sosyal Ahlak²

Tanyol'un amacı, ahlakın temel kavramlarını sosyolojik bir çerçevede açıklığa kavuşturmaktır. Ahlaki otoritenin, vicdanın, ahlaki iradenin ve ahlaki şahsiyetin arkasındaki toplumsal kaynakları nesnel bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Ahlakın toplumsal yönü nerede başlar, birey bu sürece nerede dâhil olur? Batı'ya yönelim ve yeni bir medeniyeti benimseme süreci devam ederken, ahlakın bu süreçteki yeri nedir sorusuna yanıt arar. Ahlakımızda değiştirilmesi gereken davranışlar nelerdir, bunlar incelenmelidir. Tanyol'a göre, Batı medeniyeti ve zihniyetini oluşturan en önemli unsur "şahsiyet terbiyesidir." Zira bir medeniyeti yaratan ve ona yön veren, bireyin karakter özellikleridir (Tanyol, 1960, 10-11).

Ahlak, bir dizi davranış kuralının bütünüdür. Bu kurallar iyi, kötü ya da insani olabilir; hepsi ahlak kavramının içinde yer alır. Ahlaki kurallar, toplumdaki topluma farklılık gösterir ve bu değişimde asıl rolü din değil, gelenek ve görenekler üstlenir. Çünkü iyi ve kötü arasında ayırım yapan, yapılması gereken ile yapılmaması gerekeni belirleyen onlardır. Ahlakta önemli olan kuralların kendisi değil, bu kuralları uygulayan bireyin tutumudur. Dinde temel olan emir iken, ahlakta temel olan bireyin tavrıdır. Tanyol, burada şahsiyet kavramını vurgular. Ona göre, rejimde gerçekleştirdiğimiz inkılâbı ahlaki alanda yapamadık. Ahlakta önemli olan, laik ahlak kuralları bulmak değil, öncelikle bir "şahsiyet inkılâbı" yapmaktır. Rejimin gerektirdiği kişilik yapısı yaratılmadan, hiçbir şey gerçekten değiştirilemezdi (Tanyol, 1960, 14).

Ahlak, bireyin davranışlarını düzenleyen bir mekanizmadır ve aynı zamanda bir tür sosyal denetim görevi görür. Ahlakın mahkemesi veya doğrudan cezalandırma sistemi yoktur; ancak toplumsal yaptırımı geniş kapsamlıdır ve bireyi dışsal baskılarla çevreler. Dinde riyakârlık, Tanrı'ya karşı yapılan bir tutumken, ahlakta bu durum topluma yöneliktir ve dindeki yasakların ihlal edilmesinden daha büyük tehlike arz eder (Tanyol, 1994, 209-210). Tanyol'a göre, Cumhuriyet döneminde dini kurumların tasfiye edilmesi, ahlaki değerlere en büyük zararı vermiştir. Ahlak, bir "şahsiyet terbiyesi" olarak en büyük desteğini dinden alır; ancak bu boşluğu dolduracak laik bir ahlak sistemi inşa edilememiştir. Oysa Tanyol'a göre, bir medeniyetin inşasında en

² Sosyolojik olarak kavramın geniş bir uzanımı ve tatışılmasını ilk önce Ziya Gökalp yapmıştır. İleri okumalar için bkz. Güngör-Şahin, 2022.

kritik unsur ahlaktır. Batı medeniyetini ve zihniyetini oluşturan en önemli meselelerden biri “şahsiyet terbiyesi”dir. Bir medeniyeti inşa eden ve ona yön veren unsur, bireyin sahip olduğu kişilik özellikleridir. Ziya Gökalp, ahlaki milli kültürün bir parçası olarak değerlendirir, ancak Tanyol’a göre, değişmesi gereken değerlerin başında ahlak gelmektedir (Tanyol, 1954, xi). Ahlakın önemini vurguladıktan sonra, Tanyol liberal ve medeni bir ahlak anlayışını tanımlar. Ona göre, ahlaki şekillendiren ilkeler şunlardır:

- 1) Medeni cesaret,
- 2) İnsanın, kendi eylemlerinden sorumlu olması,
- 3) Kendi kendisiyle tutarlılık ve bu tutarlılığı hem bireysel hem de devlet yaşamında hayata geçirmek,
- 4) Sosyal faydayı, bireysel çıkarlardan üstün tutmak (Tanyol, 1964, ix).

Tanyol’un belirlediği ilkelerden ilk ikisi, bireyin kendi eylemlerini özgürce belirleyip bu eylemlerden sorumlu olmasını vurgular. Üçüncü ilke ise, bu eylemleri bir ahlaki değer etrafında tutarlılık içinde gerçekleştirme gerekliliğini ortaya koyar. Dördüncü ilke ise, ahlakın özünde yer alan başkalarını dikkate alma ve toplumsal duyarlılık ilkesini temsil eder. Başkalarını hesaba katma, bir toplumda yaşamının temel bir gereğidir ve her ahlak sistemi, bireyin yalnızca kendi eylemlerini değil, başkalarının eylemlerini de göz önünde bulundurmasını gerektirir. Tanyol’un ahlak sistemi, sorumluluk sahibi bir birey yetiştirmeyi amaçlar; bu birey hem kendi davranışlarını şekillendirir hem de başkalarının eylemlerini organize eder (Erkan, 2020, 117).

Tanyol’a göre, bireyin bu ahlaki ilkeleri kendi davranışlarında içselleştirmede hiçbir yerde ne gerçek bir ahlaktan ne de ahlaklı bir insandan söz edilebilir. Sosyal ahlakın amacı, yeni normlar oluşturmak değil, toplumda mevcut olan ahlaki kuralları gözlemlemek ve tespit etmektir. Ancak burada sosyal ahlak derken, sosyoloji temelli bir ahlaktan bahsedilmemektedir. Sosyal ahlak ifadesiyle, ahlakın din, hukuk, örf ve adet gibi toplumsal olaylardan biri olarak kabul edildiği bir yaklaşım kast edilir. Bu anlamda Tanyol, “ethique” yani metafizik ahlaktan değil, daha pratik olan “morale” anlayışını ifade eder. Ahlakı, fiziksel doğanın karşısında yer alan sosyal doğanın bir unsuru olarak değerlendirir. Tanyol’a göre, ilkel topluluklara geri gidildikçe, ahlaki otorite ile örf ve adet otoritesi birbirine karışmaktadır. İnsan davranışlarını yaptırımlı ve yaptırımsız olmak üzere iki kategoriye ayırır. Tanyol’a göre, eylemlerimize yaptırım getiren faktörler şunlardır: hukuki yaptırım, dini yaptırım, örf ve adet yaptırımı, moda ve ahlaki yaptırım (Tanyol, 1960, 22).

Laik Ahlak

Tanyol’a göre, Cumhuriyet döneminde rejimde köklü bir değişim yapılmış olsa da, ahlak alanında böyle bir devrim gerçekleşmemiştir. Anadolu’nun her alanda yenilik ve gelişmeye ihtiyaç duyduğunu vurgular. Cumhuriyet ile birlikte din ve devlet işleri ayrılmış, ancak din ve ahlakın ayrılığı konusunda bir belirsizlik ortaya çıkmıştır. Bu boşluğu doldurmak amacıyla, Tanyol laik ahlak kavramlarını geliştirmeye çalışmıştır.

Ona göre laik ahlakın temel niteliği, bireyin dışarıdan gelen baskı ve etkilerden ziyade, kendi iç dünyasından kaynaklanan bir öz barındırmasıdır. Tanyol, Ahlakın gerçek anlamda ahlak olması için, bağımsız ve yaptırımlı olması gerekir. Ne Tanrı korkusu ne de toplum baskısı gerçek bir ahlaki tutum yaratabilir der. Ona göre, yetiştirilmesi gereken ahlaki şahsiyetler medeni cesaret sahibi hem kendi içinde hem de sosyal yaşamda tutarlı, sorumluluk bilincine sahip ve sosyal faydayı bireysel çıkarlardan üstün tutan bireyler olmalıdır (Öztürk, 2014, 82).

Tanyol'a göre, "Laik Ahlak," *"dine dayanmayan, emir ve otoritesini dinden almayan ahiretsiz ahlak demektir. Teorik olarak kurulamaz; aksiyon olarak kurulur. Kökü felsefi doktrinlerde değil, cemiyetin içindedir ve ferdi aksiyonda gerçekleşir. Laik ahlak, ferdi cemiyette mevcut töreleri bir malzeme olarak kullanması ve onları aşması suretiyle, objektif değerlerden başlayarak sübjektif bir tavırda devam eden bir aksiyon zinciridir"* (Tanyol, 1954, 104). Ona göre laik ahlakı inşa edecek olan da okullardır: *"O halde laik ahlakın da din gibi bir teşkilata ihtiyacı vardır. Bu teşkilat çağımızda mektep olabilir. Sokrates'in efsaneye muhtaç olmayan şahsiyeti, bu yeni ahlak dinini yaratmaya, yaşatmaya ve yaymaya yeter. Dünkü, bugünkü ve yarınki ahlakın susuzluğu nedir? Bu, kendi kendisiyle tutarlı olmak ve medeni cesarettir. Öyle ise iş eğitime kalıyor"* (Tanyol, 1954, 208). Tanyol, ahlakın Durkheim'in anladığı gibi sadece akılda ya da felsefi doktrinlerde değil, cemiyetin içinde olduğunu belirtir. İnsanlar mevcut töreleri kullanarak ve onları aşarak laik bir ahlaka sahip olabilirler. Yani ahlakın temeli sosyal normların öğrettiklerinde bulunur ve insanlar bu normları da aşarak laik bir ahlaka ulaşabilirler (Tanyol, 1960, 104).

Tanyol, yeniçağın ve yeni değerlerin gerektirdiği şekilde, dini ahlakın yerine laik bir ahlak önerisinde bulunur. Ahlakı akıl dışı bir alan olarak görebilirken, bu çağın rasyonel ve bilimsel değerlerine uygun yeni bir ahlaka ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. Aynı zamanda, ahlakın her toplumun kendine özgü olduğunu belirtirken, Batı'da olduğu gibi bizim de laik bir ahlaka ihtiyacımız olduğunu vurgular. Bu durum, bir bakıma Tanyol'un kendi içinde yaşadığı çelişkileri yansıtır. Bir peygamber ile bir ahlak kahramanı karşılaştırıldığında, ahlak kahramanı daha büyük bir kişiliktir. Bunun nedeni, ahlak kahramanının bir kitabı olmamasıdır ve amacı ahlaki normlar inşa etmektir. Ahlak kahramanı, insanları belirli türde eylemlerde bulunmaya yönlendirirken, bunu karşılık beklemeden yapar. Buna karşılık, peygamberler veya dini ahlakı savunanlar genellikle bir karşılık beklerler. Tanyol, bu noktada Kant'ın "ödev ve sorumluluk ahlakı" teorisini dile getirir ve bu ahlaka, Türk İslam anlayışında bazı pir ve dervişlerin ulaştığını belirtir. Bu kişiler, herhangi bir karşılık beklemeden iyi olanı seçerek bu değerlere uygun davranmışlardır. (Erkan, 2020, 119).

Tanyol'a göre, ahlaki değeri sosyal değerlerden ayıran özellik, ayrıcalık kabul etmeyesidir. Namus, iffet, cesaret, şeref gibi ahlaki kavramlar ortak değerlerdir. Toplumda ahlakı ayakta tutan adetler ve töreler çözülmüşken, insanların mevkilerine ve servetlerine göre özelleştirilmiş ahlaki kurallar bulunmamalıdır. Ahlak, bir düzen ve otorite olarak tanımlanır. Çözülen ahlaki kuralları eski işlevine döndürmek, Tanyol'un laik ahlak kavramından hareketle mümkündür. Bu, cemiyetin örfünden, âdetinden ve töresinden alınacak ahlaki malzemenin akıl ve çağdışı olan

özelliklerden arındırılarak, insan merkezli modern vatandaş ahlakı olarak yaşanarak gerçekleştirilebilir (Tanyol, 1994, 210-211).

Laik ahlak toplumsal gerçeği yansıtır ve ahlaki şahsiyet, töre ile bireyin birleşmesinden oluşur. Törenin bireyi aşması durumunda, bu durum görev ahlakı olarak tanımlanır; bireyin töreyi aşması ise idealist ahlakı ifade eder. Ahlakı şahsiyet, yaşadığı töreyi aşma çabası içindedir ve ilkel toplumlardan çağdaş toplumlara doğru bir gelişim süreci izler. Zamanla toplumların değişmesi ve gelişmesi, hukuku, eğitimi, dini yaşantıyı ve töreyi de geliştirecektir. Modern ahlak, insanın kendi kendini sorumlu tuttuğu özgürlük ahlakıdır. Korku ile başlayan ahlak, saygı ile devam eder ve modern ahlaki şahsiyetin temelini oluşturur. Laik ahlak ise, dinlerin ve toplumun oluşturduğu ahlaki değerlerden ayrılır (Tanyol, 1960, 81-91).

3. Sosyolojik Açından Din-Ahlak Ayrımı

Dinin toplum üzerindeki önemli fonksiyonlarından biri, toplumu düzenleyen normlar sistemi olarak ortaya çıkmasıdır ve bu normlardan biri de ahlaktır (Güngör, 2007, 176). Tanyol, eserlerinde din ve ahlakı birbirinden ayırmaya çalışır. Bu ayrımı, “dinin temelinde Allah, ahlakın temelinde toplum vardır” önermesi ile yapmaktadır. Bu yaklaşım, dinin ve ahlakın kökenlerini ve işlevlerini ayrı ayrı değerlendiren bir perspektifi yansıtır. Ahlak, insanların çevresinde bir baskı oluşturup bireylerin davranışlarına düzen getiren bir değerdir. Ahlakın emirleri, bireylerin kötü hareketlerden kaçınmasını ve iyi davranışlara yönelmesini sağlar (Tanyol, 1970, 90). Dini emirlerin arkasında Allah, hukukun arkasında devlet, töre ve modanın arkasında ise toplum vardır. Ahlakın kaynağını belirlemeye çalışan Tanyol, ahlak kurallarının çeşitlilik gösterdiğini ve her bir kuralın zaman içinde önemli değişimlere uğrayarak insanları şaşırtabilecek kadar farklılaştığını belirtir (Tanyol, 1970, 109-110). Kanun, ahlak ve din otoriteleri bazen aynı davranışa yaptırım uygulayabilirler, ancak bu durum, üç otoritenin aynı olduğu anlamına gelmez. Ahlak, bağımsız bir otorite olarak kabul edilemez; çünkü hukuk ve dinin kapsamının dışında kalan, ancak ahlakın yaptırım uyguladığı davranışlar vardır (Tanyol, 1970, 112). Tanyol, hukuk ve dinin kapsamının dışında kalan ahlakın, belirli davranışlara yaptırım uyguladığını ifade eder. Ahlak hem hukuk hem de dinin ötesinde, toplumsal ve bireysel düzeyde belirli normları ve değerleri korur, ancak bu yaptırımlar bağımsız bir otorite olarak değerlendirilmez. Bu konuda verdiği örnek:

Bir kişinin aklından birinin parasını çalmak geçse, bu düşünce kanun açısından suç teşkil etmez, ancak ahlaken suçtur. Öte yandan, bir kişi kötü niyet taşımadan kazara bir insanı yaralarsa veya öldürürse, bu eylem ahlak gözünde suç sayılmaz, fakat kanun onu suçlu olarak değerlendirir. Bu durum, hukuk ve ahlakın farklı yaptırım alanlarını ve değerlendirme kriterlerini yansıtır. Ahlak ve din ayrımını şu örnekle açıklar: Namaz kılamayan veya oruç tutmayan bir kişiye ahlaksız demeyiz, bunun yerine günah işlemiş deriz. Bu durumda kişi kendini Tanrı'ya karşı sorumlu hisseder. Ancak ahlak, bireyi topluma karşı sorumlu kılar ve toplumu bireyin

karşısına çıkarır. Bu, ahlakın ve dinin sorumluluk alanlarını ve değerlendirme kriterlerini nasıl farklı şekilde ele aldığını gösterir (Tanyol, 1970, 116).

Din kurallarına uymayan bir kişi, kendisini Tanrı'ya karşı sorumlu hisseder. Öte yandan, ahlak kurallarını ihlal eden biri ise doğrudan toplum tarafından karşılaşır (Tanyol, 1970, 119). Bu açıklamalarında, Tanyol din ve ahlakı hem kaynak hem de sorumluluk açısından birbirinden ayırır. Tanyol, din ve ahlak arasındaki benzer ve farklı noktaları şu şekilde belirtir (Tanyol, 1970, 120):

- **Zorunlu Bağlantı:** Dinle ahlak arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. Dinin kuralları ve ahlakın kuralları bazen uyumlu olabilirken, bazen de uyumsuzluk gösterebilir.
- **Emirlerin Kapsamı:** Dinin emirleri arasında ahlakı ilgilendirmeyen bazı kurallar bulunabilir. Ahlak ise yalnızca kendi kurallarını savunur; dinin ahlaka destek olup olmaması önemli değildir. Önemli olan, ahlak kurallarının toplum tarafından desteklenip desteklenmediğidir.
- **Sorumluluk:** Birey, dinde Tanrı'ya karşı, ahlakta ise topluma karşı sorumludur. Dinin emirlerini yerine getirmemek toplumun ilgisini çekmezken, ahlakın kurallarını ihlal etmek toplumu harekete geçirir.
- **İnanç Dayanıklılığı:** Hem din hem de ahlak inanca dayanır. Her ikisi de şüpheyeye ve sarsıntıya dayanamaz ve bu durumlarda çözülür.
- **Eğitim ve Ceza:** Din, insanlara iyi davranışları öğütler ve kötü davranışları cezalandırır. Ahlakın kuralları ise mükâfat ve ceza ile ilgili değil, bireyin vicdanındaki azapla ilgilidir.

Bu açıklamalar, din ve ahlak arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar ve her iki alanın kendi iç dinamiklerini açıklar. Tanyol, ahlak ve dinin alanlarını ayırırken, toplumdaki ahlaki sarsıntıları dini inançların çözülmesiyle ilişkilendiren görüşleri eleştirir. Ona göre, dinsiz insanlar, herhangi bir dini inanca sahip olmasalar da ahlaki ve erdemli olabilirler. Aynı şekilde, tam bir dini inanca sahip olan ancak ahlaksız davranışlar sergileyen kişiler de vardır (Tanyol, 1970, 113). Tanyol, toplumda yaşanan ahlaki bunalımın dini çözülmeye bağlı olmadığını, bu bunalımın asıl nedeninin toplumun sosyal yapısındaki hızlı değişimler, ekonomik düzensizlikler ve kültürel değişimler gibi faktörler olduğunu savunur.

Sonuç

Tanyol'a göre, ahlak toplumsal normlar ve kurallar çerçevesinde bireylerin davranışlarını yönlendirirken, bu kurallar bireylerin özgürlüklerini kısıtlamak yerine, onları daha anlamlı ve düzenli bir şekilde yaşama geçirebilir. Toplumun sunduğu kurallar, bireylerin hem özgürlüklerini korur hem de mutluluğa ulaşmalarını sağlar; çünkü bu kurallar, bireylerin iyi ve kötü arasında seçim yapmasına yardımcı olarak sosyal bir denetim mekanizması olarak işlev görür. Bu bağlamda, ahlak hem bireylerin davranışlarını şekillendiren bir düzen hem de toplumsal bir otorite olarak değerlendirilmelidir.

Tanyol'un görüşlerine göre, ahlak toplumun töreleriyle şekillenen, bireylerin özgürlüklerini kısıtlamadan onları yönlendiren bir düzen ve otoriteyi temsil eder. Ahlakın kaynağı, dini veya akıl değil, doğrudan toplumun töreleridir. Ayrıca, ahlaki eğitim ve değerlerin eksikliği, laikleşme sürecinde ortaya çıkan boşlukları doldurmak için önemli bir gerekliliktir. Tanyol'un eleştirileri, toplumun ahlaki ve sosyal yapılarını yeniden gözden geçirmesi gerektiğini ve bu yapıların sadece hukuki ve dini değil, aynı zamanda ahlaki bir temele de dayandırılması gerektiğini vurgulamıştır.

Tanyol, Cumhuriyet döneminde köklü bir rejim değişikliği yapılmış olmasına rağmen, ahlak alanında benzer bir devrimin gerçekleşmediğini vurgular. Laik ahlak kavramını geliştirerek, dini temellere dayanmayan, bireyin iç dünyasından kaynaklanan ve toplumsal gerçekleri yansıtan bir ahlaki anlayış önerir. Bu, ahlakın sadece bireysel değil, toplumsal normlardan da bağımsız olarak evrimleşmesi gerektiğini ve modern bir ahlak anlayışının insan merkezli, özgürlükçü bir temele dayandırılması gerektiğini ifade etmiştir.

Tanyol, din ve ahlak arasındaki farkları ve ilişkileri derinlemesine analiz ederek, ahlakın toplumsal normlar ve bireysel sorumluluklar açısından bağımsız bir alan olduğunu vurgular. Dinin ve hukukun aksine, ahlak toplumsal baskı ve bireysel vicdan aracılığıyla işlev görür. Ayrıca, dinsel inançların çözülmesiyle toplumdaki ahlaki sarsıntıların doğrudan ilişkili olmadığını, bu sarsıntıların toplumsal yapıdaki değişimler, ekonomik düzensizlikler ve kültürel dönüşümlerle daha çok bağlantılı olduğunu ifade eder. Bu bağlamda, ahlakın toplumsal ve bireysel düzeydeki etkilerini ve önemini vurgulayan bir yaklaşım sunar.

Kaynakça

- Bal, Hüseyin. "Cahit Tanyol'u Anlamaya Çalışmak". *Toplum ve Demokrasi Dergisi*, 2008.
- Biyografya. "Cahit Tanyol". Erişim 5 Eylül 2024. <https://www.biyografya.com/biyografi/736>
- Cevzici, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Çav, Erkan. *Dramın aydını Cahit Tanyol*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2011.
- Eğribel-Ertan, Özcan-Ufuk. *Türk Sosyologları ve Eserleri - I: Temel Tartışmalar "İstanbul Sosyoloji'de Yeni Bir Dönemin Sancıları: Cahit Tanyol ve Baykan Sezer Üzerine Birkaç Söz"*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010.
- Erkan, Ümmet. *Türk Sosyolojisinin Tanığı: Cahit Tanyol*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.
- Eroğul, Nebile. *Cahit Tanyol'un Sosyolojiye Katkıları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Ana Bilim Dalı, Felsefe Grubu Öğretmenliği Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi. 2011.
- Güngör, Özcan. "Kur'an'da Sosyal Bütünleşme". *Diyanet İlmî Dergi*. 2 (2007), 173-190.
- Güngör, Özcan ve Şahin, Bekir. "Social Ethics at Ziya Gökalp." *Eastern and Western Ethicians: A Critical Comparison*. Editör Ali Rafet Özkan, Emine Öztürk ve Sadagat Abbasova. 249-273. Lyon: Livre De Lyon, 2022.
- Kovanlıkaya-Çağlayan, Çav-Erkan; *Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2010.
- Özcan, Ufuk. "Cahit Tanyol'un Sosyoloji Anlayışı: Sosyolojiyi 'Devletbilim' Olarak Kurgulamak". *Sosyologca*, 10/20 (2020)

- Öztürk, Hakan. *Cahit Tanyol'un Laiklik Hakkındaki Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi. 2014.
- Solmaz, Mehmet. "Cahit Tanyol ile Bir Söyleşi". *Gaziantep Kültür Dergisi*, 5 (1962), 231-233.
- Tanyol, Cahit. *Sanat ve Ahlak*. İstanbul: İ.Ü.E.F. Yayınları, 1954.
- Tanyol, Cahit. *Sosyal Ahlak, Laik Ahlak Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960.
- Tanyol, Cahit "İçimizdeki Düşman I: Parazit Kadro". *Yön Dergisi*. 80/6 (1964)
- Tanyol, Cahit. *Sosyolojik Açıdan Din Ahlak ve Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar*. İstanbul: Okat Yayınevi, 1970.
- Tanyol, Cahit. "Hocamız Fındıkoğlu". *Sosyoloji Dergisi*. 3/4 (1976)
- Tanyol, Cahit. *İçimizdeki Çelişki: Kültür. Yazko-Edebiyat*, 1985.
- Tanyol, Cahit. *Laiklik ve İrtica*. İstanbul: Altın Kitaplar, 1994.
- Uygun, Hamza. "Cahit Tanyol", *Türk Toplum Bilimcileri I*, (Derleyen; Emre Kongar), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

ŞERİF MARDİN - MAHALLE BASKISI¹

Giriş

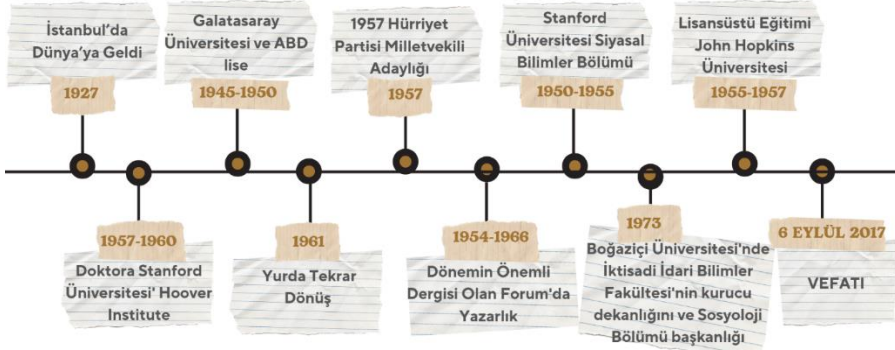
Şerif Mardin, Türkiye’de sosyal bilimler alanında önemli bir yere sahiptir. Mardin, Türkiye’nin Cumhuriyet dönemindeki en önde gelen düşünürlerinden biri olarak tanımlanmıştır (Okumuş, 2018, 139). Modern ve çağdaş Batı dünyasındaki gelişmeleri yakından takip eden Mardin, sosyoloji alanında ortaya çıkan çalışmaları derinlemesine inceleyerek düşünce dünyasında ilerici bir yaklaşım benimsemiş ve bu yönüyle Türk sosyologları arasında seçkin bir konuma ulaşmıştır (Takiş vd., 2013, 25). Mardin’in sosyoloji anlayışı, zengin teorik çalışmalarıyla Türk sosyal bilimlerinde önemli gelişmelere katkıda bulunmuştur. Gelenek ile modernlik arasındaki geçiş dönemlerini, düşünsel yapılarını ve karakteristik özelliklerini anlamamızı sağlayacak analizler yaparak, farklı disiplinleri bir araya getiren değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu yönüyle, tarihsel çalışmalar yürüten ve bilim dünyasında kalıcı bir iz bırakan önemli bir sosyolog olarak tanınmıştır (Zengin, 2022, 12).

Mardin, “sosyal bilimler” ve özellikle “Türkiye’de sosyal bilimler” alanına yaptığı önemli katkılarla tanınır. Mardin’in kendine özgü metodolojisi, tarih, kültür, siyaset, iktisat gibi farklı alanları bir araya getirmesiyle öne çıkar. Disiplinlerarası ve disiplinler ötesi bir yaklaşımla, Batı ve Batı dışı toplumlar arasında etimolojik, antropolojik ve epistemik bir merak geliştirir (Uluocak - Köktürk, 2019, 164). Mardin, modern ve çağdaş Batı dünyasının gelişme alanlarını yakından takip ederek, sosyoloji alanındaki çalışmaları ve gelişmeleri incelemesiyle Türk sosyologları arasında önemli bir konuma ulaşmıştır. Düşünce alanında sergilediği ilerlemeci yaklaşım, onun sosyoloji anlayışının temel taşlarını oluşturmakta ve Türk sosyal bilimlerinin gelişimine katkıda bulunmaktadır (Takiş vd., 2013, 259). Bu çerçevede, Mardin’in akademik mirası, Türkiye’nin modernleşme sürecini anlamak için önemli bir kaynaktır. (Okumuş, 2018, 140).

Mardin’in Türk modernleşme tarihine yönelik çözümlenmeleri, akademik literatürde en çok tartışılan konular arasında yer almıştır. Özellikle “mahalle baskısı” kavramsallaştırması, bir dönem geniş bir yankı uyandırarak medyanın gündemine oturmuş ve akademik çevreler de dâhil olmak üzere birçok yazar ve düşünür tarafından sıkça tartışılan bir konu haline gelmiştir. Bu bağlamda çalışmanın konusu, Şerif Mardin’in mahalle baskısı kavramını anlamaktır. Çalışmanın temel amacı ise Şerif Mardin’in mahalle baskısı kavramının din ile ilişkisini ortaya koymaktır. Çalışmada nitel yöntemin dokümantasyon tekniği kullanılmıştır.

¹ Elif Kalkan, Din Sosyolojisi Bilim Uzmanı, (Öğretmen), e-posta: elif.aygun09@gmail.com,orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7042-4349>

1. Şerif Mardin'in Sosyo-Biyografisi



Şerif Mardin, 1927 yılında İstanbul'da doğmuş ve Mardinizadeler ailesinin bir mensubu olarak zengin bir entelektüel ve bürokratik geçmişe sahip bir çevrede yetişmiştir. Ailesi aslen Mardinli olup, babası Şemsettin Mardin, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde çeşitli bürokratik görevlerde bulunmuş bir devlet adamıdır. Annesi Reya Mardin, hukukçu ve devlet adamı Ahmet Cevdet Paşa'nın kızıdır. Annesi Reya hanım, Şerif Mardin'in entelektüel altyapısının şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Ailesi içerisinde hukuk tarihçisi Ebü'l-ula Mardin, müzik yapımcısı Arif Mardin ve halkla ilişkiler uzmanı Betül Mardin gibi isimler bulunmaktadır. Bu zengin entelektüel ve sosyal çevre, Mardin'in akademik ve düşünsel gelişiminde kritik bir etken olmuştur (Türkislamoğlu, 2024, s. 1-2).

Ortaöğrenimine Galatasaray Lisesi'nde başlayan Şerif Mardin, daha sonra ABD'ye giderek Stanford Üniversitesi'nde siyaset bilimi okumuş, lisans eğitimini burada tamamlamıştır. Yüksek lisansını Johns Hopkins Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler alanında yapmıştır. Doktora çalışmasını Stanford Üniversitesi'nde Hoover Institute'de yapmış ve 1958 yılında "The Young Ottoman Movement: A Study in the Evolution of Turkish Political Thought in the Nineteenth Century" başlıklı teziyle doktor unvanını almıştır. Bu doktora tezi, 1962 yılında Princeton Üniversitesi Yayınları tarafından "The Genesis of Young Ottoman Thought" adıyla yayımlanmıştır. Mardin'in bu çalışması, Türk modernleşmesi ve Osmanlı düşünce yapısı üzerine önemli bir kaynak olarak kabul edilmiştir. 1956 yılında akademik kariyerinin yanı sıra Hürriyet Partisi'nin Genel Sekreterliği yapmış ve Demokrat Parti'nin baskıcı politikalarına karşı muhalefetini Forum dergisinde dile getirmiştir. SBF'den istifa eden hocalar arasında yer alarak, DP'den ayrılan milletvekilleri tarafından kurulan Hürriyet Partisi'nde aktif rol almıştır (Türkislamoğlu, 2024, s. 2-3). 1957 yılında Hürriyet Partisi'nden milletvekili adayı olan Şerif Mardin, seçimlerde başarılı olamasa da siyasetle ilgilenmiş, bu süreçte edindiği deneyimleri akademik çalışmalarına yansıtmıştır. 1960 darbesinin ardından Türkiye'ye dönen Mardin, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde anayasa hukuku asistanı olarak göreve başlamış, 1961 yılında doçent, 1969 yılında ise profesör unvanını alarak akademik kariyerinde ilerlemiştir. 1973 yılında Boğaziçi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nin kurucu dekanlığına getirilmiş ve aynı zamanda Sosyoloji

Bölümü'nün başkanlığını yapmıştır. Mardin'in Boğaziçi Üniversitesi'nde geçirdiği bu dönem, Türkiye'nin modernleşme sürecine yönelik önemli çalışmalara imza attığı bir süreç olmuştur. Türk toplumunun modernleşme sürecini analiz eden Mardin, Batılılaşmanın yalnızca bir taklit süreci olmadığını, toplumsal yapının çok katmanlı bir dönüşümden geçtiğini savunmuştur (Takış, 2013, s. 268-279). Modernleşme, Mardin'e göre, toplumsal yapıyı derinden etkileyen, dinamik ve çok yönlü bir süreçtir. Bu bakış açısı, Mardin'i Türkiye'deki modernleşme sürecini eleştirel ve derinlemesine inceleyen bir figür haline getirmiştir. Çalışmaları hem laik hem de muhafazakâr çevrelerde yankı bulmuş, akademik tartışmaların merkezinde yer almıştır (Vav TV, 2021).

1989-1999 yılları arasında Washington DC'deki American University'de İslam Araştırmaları Merkezi'nin başkanlığını yapan Mardin, bu süreçte İslam'ın Türkiye'deki toplumsal yapı üzerindeki etkilerine dair kapsamlı çalışmalar gerçekleştirmiştir. Dini ve toplumsal yapıyı inceleyen bu çalışmaları, akademik dünyada büyük yankı uyandırmıştır. Türkiye'ye döndüğünde, Sabancı Üniversitesi'nde Tanzimat Dönemi Türk Düşüncesi üzerine çalışmalarına devam eden Mardin, İstanbul Şehir Üniversitesi'nde akademik kariyerini sürdürmüştür (Çakır, 2008, 189).

Mardin'in en önemli katkılarından biri, Türk modernleşmesi, Kemalizm ve Osmanlı düşünce tarihi üzerine yaptığı çalışmalardır. Düşünce tarihi, din sosyolojisi ve siyaset sosyolojisi üzerine getirdiği teoriler, Türkiye'deki modernleşme sürecini anlama konusunda önemli bir perspektif sunmuştur. Mardin, modernleşme teorileri üzerine geliştirdiği analizlerle, bu sürecin sadece Batı'nın bir taklidi olmadığını, aksine toplumsal yapının çok katmanlı bir dönüşüm süreci olduğunu vurgulamıştır. Bu görüş, onun akademik çevrelerde geniş bir kabul görmesini sağlamış, aynı zamanda modernleşme ile ilgili tartışmalara önemli katkılar sunmuştur (Türkişlamoğlu, 2024, s. 2-3).

Mardin'in "mahalle baskısı" kavramı ise, bireyler üzerindeki toplumsal ve dinsel baskıların etkisini açıklamak amacıyla geliştirdiği önemli bir teoridir. Bu kavram, Türkiye'deki toplumsal yapı içinde bireylerin üzerinde oluşan sosyal baskıların dinamiklerini irdeleyen bir yaklaşım sunmaktadır. Mardin, özellikle İslam'ın Türkiye'deki toplumsal yapıya etkilerini analiz ederken, modernleşme ile din arasındaki ilişkiyi derinlemesine incelemiştir. Ayrıca, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde dinin toplumsal hayattaki rolünü anlamaya yönelik çalışmalar yapmıştır (Çakır, 2008, s. 27-29).

Şerif Mardin, akademik hayatının son dönemlerinde İstanbul Şehir Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmış ve burada Tanzimat Dönemi Türk düşüncesi üzerine çalışmalarına devam etmiştir. 2017 yılında 90 yaşında vefat eden Mardin, arkasında Türk sosyal bilimlerine önemli katkılar sağlayan eserler bırakmıştır. Onun çalışmaları, Türkiye'de modernleşme sürecini ve toplumsal yapıyı anlamak için kritik bir kaynak olarak kabul edilmeye devam etmektedir (Arlı, 2004, 498-499).

Mardin'in Eserleri

Şerif Mardin akademik yaşamı süresince 85 makale, 11 röportaj, 45 deneme/yazı, 18 kitap incelemesi, 5 bağımsız kitap ve 5 derleme kitap yayımladığı ifade edilmiştir. Çalışmalarının büyük bir kısmı, Türk modernleşmesi ve din-toplum ilişkileri üzerine derinlemesine incelemeler sunmaktadır (Arlı, 2006, 93). Genel olarak Mardin'in eserlerinde Toplum, İslam ve Osmanlı konularının önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Çalışmaları, Türkiye'de ve uluslararası düzeyde geniş bir etki yaratmıştır.

- Kültür ve Kütüphane (1954)
- Türkiye'de Orta Sınıfların Üç Devri (1957)
- Nasıl Bir Toplum İstiyoruz (1961)
- Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1964)
- Türkiye'de Irkçılık (1966)
- Siyasi Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi (1969)
- Din ve İdeoloji (1969)
- Türk Düşüncesinde Batı Sorunu (1976)
- İdeoloji (1976)
- Din ve İdeoloji (1983)
- Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1983)
- Türkiye'de Toplum ve Siyaset (1990)
- Siyasal ve Sosyal Bilimler (1990)
- Türkiye'de Din ve Siyaset (1991)
- Türk Modernleşmesi (1991)
- Bediüzzaman Said Nursi Olayı (1992)
- İdeoloji (1992)
- Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (1996)
- Türkiye, İslam ve Sekülerizm (2011) (Çayır, 2019, 63-106; Arlı, 2006, 89-100)

Mardin Hakkındaki Literatür

Şerif Mardin, Türkiye'nin önde gelen sosyolog ve düşünürlerinden biridir. Bu bağlamda, çalışmalarında hem tarihsel hem de sosyo-psikolojik yaklaşımlarla çeşitli akademik araştırmalara yön vermiştir. Mardin'in ortaya attığı kavram ve düşünceleri ile ilgili yapılmış doğrudan ya da dolaylı olarak bazı yüksek lisans ve doktora tezleri vardır:

Yılmaz Yıldırım'ın 2007'de yazdığı "*Şerif Mardin düşüncesi ışığında Türk modernleşmesi açısından sivil toplum ve Osmanlı kaynakları*" adlı doktora tezinde modernleşme, sivil toplumun uzun bir zaman boyunca sıralanan pratiklerinin yapılaşmasını

(sürekliliğin, kırılmanın ve yeniden üretimin) bir tarihsel sosyolojisi olarak incelemiştir. Kenan Tazefidan'ın 2023'te çalışmış olduğu "*Şerif Mardin'in sosyolojik görüşleri*" adlı doktora tezi vardır. Bu çalışmada, Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yapısı ile düşünce tarihine ilişkin araştırmalarıyla tanınan Şerif Mardin'in sosyolojik görüşlerini bir bütün olarak ortaya koymak amaçlanmıştır.

Necmettin Doğan'ın 2000'de yazdığı “*Şerif Mardin ve Türk modernleşmesi*” yüksek lisans tezi vardır. Ali Özenç'in 2006'da yazdığı “*Şerif Mardin'e göre modernleşme ve din*” yüksek lisans tezinde; Mardin'in ifadeleriyle Osmanlı'nın son dönemlerinden, zamanımıza kadar devam eden modernleşme çalışmalarına ve bunlar içerisinde dinin durumuna bakılmıştır. Havva Türkmen Zengin'in 2022'de yazdığı “*Şerif Mardin'e göre din ve toplum*” isimli yüksek lisans tezinde; din, modernleşme, batılılaşma, toplumsal olgu, toplumsal sınıflaşma, ideoloji gibi başlıklar kapsamında Mardin'in din ve toplum anlayışını değerlendirmeye ve bu konular çerçevesinde İslam dinine ve Osmanlı-Türk toplumuna bakış açısını genel çerçevede tespit etmiştir.

Şerif Mardin'e ait kavram, görüş, düşünce ve biyografisi; literatürde birçok derleme, makale ve yazı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birkaçına çalışmada verilmiştir;

Şerif Mardin üzerine yapılan çeşitli çalışmalar, onun sosyolojik ve siyasal düşüncelerini farklı açılardan ele almıştır. Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu (2014) editörlüğündeki “*Şerif Mardin'e Armağan*” kitabı ve Ahmed Okumuş (2018), “*Şerif Mardin'in Ardından*” farklı akademisyenlerin Mardin'in düşünceleri üzerine yazdıkları makaleleri bir araya getirir.

Cihan Tuğal (2009), “*Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism – Şerif Mardin'in İslamcılık Analizleri*” adlı eserinde, Mardin'in İslamcılık üzerine yaptığı analizlere değinirken, Ergun Özbudun (1996), “*The Turkish Political Elite and Turkish Modernization*” Şerif Mardin'in Türkiye'nin modernleşmesi üzerine yaptığı analizler ve merkez-çevre teorisine dair katkıları Özbudun'un çalışmalarında da genişçe ele alınır.

Bu kaynaklara ek olarak, Taşkın Takış editörlüğünde yayımlanan “*Şerif Mardin Okumaları*” (2014) adlı derleme, Mardin'in fikir dünyasını kapsamlı bir şekilde ele alan bir çalışmadır. Ayrıca, Ruşen Çakır (2008) tarafından kaleme alınan “*Mahalle Baskısı: Şerif Mardin'in İzinde*” kitabı, Mardin'in mahalle baskısı kavramını derinlemesine inceleyen önemli bir eserdir.

Mardin'in Etkilediği Kişiler

Şerif Mardin hem Amerikan sosyolojisi ve Amerikalı sosyologlardan hem de Kıta Avrupası sosyoloji anlayışları ve sosyologlarından derin bir şekilde etkilenen bir düşünürdür. Bu çift yönlü etki, onun sosyoloji anlayışında disiplinlerarası bir perspektif geliştirmesine katkı sağlamış ve çalışmalarında geniş bir teorik yelpazeyi yansıtmasına olanak tanımıştır. Mardin'i etkileyen bazı isimler şu şekildedir;

Mardin'in eserlerinde, Batılı sosyologlardan, özellikle Max Weber ve Immanuel Kant'tan etkiler gözlemlenmiştir. Mardin, bu teorik altyapıyı kullanarak Türkiye'nin modernleşme sürecini ve bu süreçte dinin rolünü analiz etmiştir. Mardin'in modernleşmeye dair getirdiği bu kapsamlı yaklaşım, ona Türkiye'deki akademik çevrelerde hem laik hem de muhafazakâr kesimler tarafından eleştiriler getirmiştir. Onun Kemalizm ve laiklik üzerine yaptığı eleştiriler hem muhafazakâr hem de laik kesimler tarafından dikkatle izlenmiş, ancak iki taraf arasında tam olarak bir yere yerleştirilememiştir (Arlı, 2004, s. 499-500).

Şerif Mardin'in akademik çalışmaları, Max Weber'in etkisi altında şekillense de, Batı merkezli sosyolojik modellerin Osmanlı ve modern Türkiye'nin özgün dinamiklerini tam anlamıyla yansıtmadığını savunur. Batı dışı toplumlari analiz ederken bu modellerin sınırlamalarına dikkat çeker ve eleştirel bir duruş sergiler. Weber'in epistemolojik yaklaşımını takip etmekle birlikte, Amerikan sosyolojisinin işlevselci yaklaşımlarından ve davranışçı psikolojiden de etkilenmiştir. Paul Baran, Bertram Wolf ve Mary Wright gibi isimler onun düşünsel gelişiminde önemli rol oynamıştır (Arlı, 2004, s. 499-500).

Mardin'in çalışmalarında, Foucaultcu ve Bourdieu'cu yaklaşımların da izlerine rastlamak mümkündür. Toplumsal gerçekliği kavrayışındaki nesnel yöntemi, kişisellikten uzak, akademik bir titizlik taşırken, zaman zaman göstergebilimsel bir nitelik de sergiler (Uluocak, 2013, s. 165). Mardin'in Türkiye'nin toplumsal yapısını ele alırken benimsediği temel sosyolojik yaklaşım, Weber'in "anlamacı" sosyolojisidir. Bazı sosyal bilimciler, Mardin'i Türkiye'de Max Weber'i temsil eden bir sosyolog olarak görmüş ve onu Türkiye'nin Max Weber'i olarak tanımlamıştır (Tazefidan, 2023, 91). Ayrıca, Mardin'in Sigmund Freud'dan da etkilendiği bilinmektedir; bu ilgi, 1956'da Forum Dergisi'nde yayımladığı "Freud ve Sosyal İlimler" adlı makalesine kadar uzanmaktadır (Türköne - Önder, 1994, 25-33).

Mardin'in Cemil Meriç ile tanışması, Meriç'in "Jön Türklerin Siyasi Fikirleri" kitabı aracılığıyla gerçekleşmiştir. Daha sonra Meriç, Bediüzzaman Said Nursi'yi Mardin'e çalışma konusu olarak önermiştir. Bu öneri, Mardin'in kendi çalışmalarına yön verme sürecinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu etkileşim, Mardin'in akademik kariyerinde belirleyici bir rol oynamıştır (Tazefidan, 2023, s. 105).

Peter Berger'in din üzerine fenomenolojik yöntemle gerçekleştirdiği dünya inşa etme çabası, teorik bir deneme olarak değerlendirilen "Dinin Sosyal Gerçekliği" çalışması, Mardin'in "Bediüzzaman Said Nursi Olayı" araştırmalarıyla birlikte, din sosyolojisine farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu durum, Mardin'in Berger'den etkilendiğini göstermektedir. Mardin'in bu etkileşimle birlikte dinin sosyal gerçekliği üzerindeki anlayışı derinleşmiş ve sosyolojik incelemelerine yeni bir boyut eklemiştir (Mardin, 2017, s. 1-20).

Mardin, Talcott Parsons'ın fikirlerinden faydalanarak onun fonksiyonalizmini önemsemiştir (Mardin, 2021, s. 57). Mardin'e göre, Parsons, "sert" ve "yumuşak" ideolojiler arasındaki bağlantıları anlamamıza yardımcı olmuş ve bu iki ideoloji türü arasında kavramsal bir bağ kurmamızı sağlamıştır. Ayrıca, bu iki aykırı ideolojiyi bir kültürel bütün içinde ele alarak, sosyolojik incelemelere katkıda bulunmuştur (Mardin, 2021, s. 34).

2. Mahalle Baskısı Kavramının Doğuşu ve Gelişimi

Mardin, Türkiye'nin siyasi, sosyal ve dini boyutlarını incelerken özgün kavramsal çerçeveler oluşturma amacı güden bir siyaset bilimci ve sosyologdur. Mahalle baskısı söylemi, tartışmalı bir özgünlüğe ve fonksiyonel bir yapıya sahip olsa da, düşünsel anlamda özgünlük yaratma hedefini taşımaktadır (Çetin, 2011, s. 81-84). "Mahalle

baskısı”, genel olarak bir toplumsal sistemin veya alt sistemlerin kendine özgü kurallarından ve varoluş ilkelerinden kaynaklanır. Kurallar, bireylerin normlara uyma baskısını artırarak toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunur. Her bireyin toplum içinde uyması gereken kurallar, ortak tutum ve davranışların oluşmasını sağlamaktadır. Kişiyi veya grubu, toplumun belirlediği bu kurallara uymaya zorlayan tutum ve davranışlar, belirli normlar ve yaptırımlarla denetlenir. Bu nedenle, birey hem diğer insanların baskısını hissederek hem de başkalarına baskı uygulayarak yaşamını sürdürür. Bu olgu, “mahalle baskısı” olarak adlandırılmaktadır (Polat, 2018, 30).

Mardin, mahalle baskısı kavramını ilk olarak; ABD'nin başkenti Washington'da, Jury's Normandy Oteli'nin lobisinde ortaya atılmıştır. Şerif Mardin, Religion, Society and Modernity in Türkiye adlı son kitabı üzerine 2 Mayıs 2007 tarihinde Ruşen Çakır'la gerçekleştirilen bir röportajda bu kavramı kullanmıştır (Çakır, 2008, 89). Ancak Mardin'in önceki çalışmalarında aynı anlama gelen benzetmelere rastlanmaktadır. Bu durum, mahalle baskısının tarihsel kökleri olan bir olgu olduğunu belirtmiştir (Çetin, 2011, s. 81-84). Mardin'in bu kavramsal katkısı, Türkiye'deki sosyal dinamiklerin ve iktidar ilişkilerinin daha derinlemesine incelenmesine olanak tanımıştır. Mardin'e göre mahalle baskısı kavramının terimini mahalle oluşturmaktadır. *“Bugün mahalle kendi yok oluşuyla ilişkilendirilen ve açıkçası geleneksel dayanışma limitlerinin bir hayli daraltıldığı yeni yaşama kalıpları içinde, sürekli bir olumsuzluk içinde hatırlanmaktadır. Oysa mahalle kavramı Türk toplumunda kaybedilmiş bir tat olarak hatırlanır. Bugün mahalleye vurgu yaptığımız her seferinde, komşuluk evreni içinde kendimizi bulduğumuz huzuru, dayanışmayı, fedakârlığı ve bu meyandaki ilişki ağlarını hatırladığımız nostaljik bir hafızaya nostaljik bir düzeyde vurgu yapmaktayız* (“Prof Şerif Mardin Mahalle Baskısı kavramını anlatıyor.”, 2017).”

Mardin'e göre mahalle kavramı; Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli bir toplumsal yapı olduğu ifade etmekte ve bu yapının hukuki yarı hüviyete sahip olduğu belirtilmektedir. Günümüzdeki “mahalle baskısı” kavramının, geçmişteki şekliyle aynı olmadığı, bu baskının nasıl işlediğini anlamının önemli olduğu dile getirmektedir. Mahallenin oluşmasında cami, imam, esnaf gibi unsurların bir bütün oluşturduğu ve kültürel olarak işlediği anlatılmaktadır. Cumhuriyet döneminde öğretmenlerin, mahallenin inşasına rakip bir yapı getirdiği, ancak bu rekabette öğretmenlerin geride kaldığı belirtilmektedir. Ayrıca, bir toplumun işleyebilmesi için iyi, doğru ve güzel üzerine düşünceler oluşturması gerektiği, ancak Cumhuriyet döneminde bu konuda yeterli tartışmanın yapılmadığı eleştirmektedir. Toplumun gözle inşa edildiği ve kolektif yapının nasıl ortaya çıktığının anlaşılması gerektiği vurgulanmaktadır (Çakır, 2008, s. 126-127).

Mardin'in “mahalle baskısı” kavramı, kapalı topluluklarda bireylerin belirli normlara uyması için uygulanan sosyal baskıyı tanımlar. Türk toplumunun sosyal dinamiklerini inceleyen Mardin, bu baskının bireyleri topluluk içinde kabul görmek adına şekillendirdiğini ve normlara uymayanların dışlanabileceğini vurgular. Bu kavram, sosyal kontrol mekanizmalarının önemli bir yansıması olarak Mardin'in

sosyolojik analizlerinde merkezi bir rol oynar (Arlı, 2004, 507-509). Mardin, mahalle baskısını Osmanlı şehir toplumundaki toplumsal duyarlılık ve kontrolün bir yansıması olarak değerlendirir. Osmanlı döneminde mahalle, toplumsal düzeni ve güvenliği sağlamak için sakinlerin birbirini gözetlediği bir yapıydı. Ancak bu yapı, modern toplumlara geçişle birlikte değişime uğramıştır. Günümüzde ise mahalle baskısı, bireyselliğin ve sosyal normların zayıflamasıyla kentsel güvenlik ve suçla mücadele bağlamında farklı bir anlam kazanmıştır. Mardin'in mahalle baskısı kavramı, mahalle sakinlerinin toplumsal normlara aykırı davranışları denetlemesi olarak öne çıkmaktadır. Osmanlı döneminde, mahallede bir suç işlendiğinde fail bulunamadığında, tüm mahalle sakinleri sorumlu tutulurdu. Bu durum Durkheim'ın mekanik dayanışma kavramıyla bağlantı kurulabilir; Osmanlı toplumunda dayanışma mekanik bir özellik gösterirken, modern toplumlarda bu dayanışma organik bir yapıya bürünmüştür (Durkheim, 2010). Bu mekanik dayanışma modeli, modern kent toplumlarında daha bireysel ve organik yapılarla yer değiştirmiştir. Bu çerçevede mahalle baskısı, kentsel güvenliğin sağlanmasında etkili bir sosyal denetim mekanizması olarak değerlendirilmiştir (Aslantürk & Aslantürk, 2023, s. 197-200).

Geçmişte mahalle ve içindeki bireylerle sınırlı olan sosyal denetim, zamanla insanların birbirini gözetleyebildiği daha geniş bir olguya dönüşmüştür. Mardin, bu “göz”ün önemli bir baskı aracı olarak işlev gördüğünü ve gözden kaçmanın neredeyse imkânsız olduğunu vurgular. Mahalle baskısı, toplumun değerlerinin paylaşılması için bireylerin bakarak ve görerek kontrol mekanizmalarını harekete geçirmesi olarak tanımlanabilir (Polat, 2018, s. 30-31). Mahalle baskısı, bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu, bütünlük içinde hareket eden ve zamanla değişen bir yapı olarak analiz edilmelidir. Mardin, bu kavramın zaman içindeki değişimlerini ve arka planda taşıdığı anlamları değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Mahalle baskısı üzerine yapılan tartışmalar, çeşitli yaklaşımlar içermektedir. Mardin ile yaptığı röportajların ardından, Ruşen Çakır, mahalle baskısı konusunu ele alarak gazetelerde yer alan haberleri bir araya getirdiği “Türkiye Tartışıyor 1: Mahalle Baskısı” isimli çalışmasında bu konuyu derlemiştir. Çakır'ın derlediği yazılardaki yaklaşımlar üç başlık altında incelenebilir

1. **Toplumsal Kontrol ve Normlar:** Bu yaklaşım, mahalle baskısının toplumsal normlar ve değerlerle nasıl şekillendiğini ve bireylerin bu normlara nasıl uymaya zorlandığını ele alır (Çakır, 2008, 27-87). Mahalle baskısının var olduğunu kabul eder ve Türkiye’de artan muhafazakârlaşma eğiliminden söz eder. Bu görüşe göre, özellikle Ak Parti iktidarıyla birlikte dindarlar, laik yaşam tarzını benimseyenler üzerinde daha güçlü bir baskı uygulamaktadır. Bu baskının, sosyal ve siyasi gelişmelerle birlikte daha belirgin hale geldiği savunulur (Çetin, 2011, s. 88-90).

2. **Siyasal ve İdeolojik Boyutlar:** Mahalle baskısının siyasal ve ideolojik etkileri üzerine odaklanan, dinamiklerin toplumsal yapı üzerindeki etkilerini irdeler (Çakır, 2008, 27-87). Mahalle baskısının var olmadığını ileri sürer. Bu görüş, dindarların başkalarını doğru yola çağırma veya ahlaksızlıkları engelleme çabalarının baskı olarak görülmemesi gerektiğini savunur. Bu eylemler, Müslümanların dini

görevlerinin bir parçası olarak değerlendirilir. Ayrıca, Türkiye’de geleneksel mahalle yapısının artık mevcut olmadığı ve mahalle baskısı iddialarının temelsiz olduğu belirtilir (Çetin, 2011, s. 88-90).

3. Bireysel ve Sosyal Psikoloji: Bu yaklaşım, mahalle baskısının bireylerin psikolojik durumları ve sosyal etkileşimleri üzerindeki etkilerini inceleyerek, bireylerin bu baskılara tepkilerini anlamaya çalışır (Çakır, 2008, 27-87). Türkiye’de birden fazla mahallenin bulunduğu ve her bir mahallenin kendi baskı mekanizmalarına sahip olduğunu savunur. Bu görüşe göre, mahalle baskısı mekânsal ve zamansal olarak değişkenlik gösterebilir. Hem muhafazakâr hem de laik kesimlerin kendi mahallelerinde farklı baskı biçimleri ortaya çıkabilir (Çetin, 2011, s. 88-90).

3. Mahalle Baskısı Kavramının Yansımaları

Kavram, kısa sürede siyasi iktidarı sosyolojik bir kaygıyla eleştirmenin araçlarından biri olarak öne çıkmış ve Türkiye’nin gündeminde önemli bir yer edinmiştir. Bu kavram üzerinden günümüz Türkiye’sinin siyasi yapısı incelenmeye başlanmıştır. Ancak Mardin’in “mahalle baskısı” kavramına yüklediği anlam, İslami hareketin bir toplumsal baskıya dönüşmesi olarak ifade edilmektedir. Mardin’in bu kavramla halkın iradesini geri plana attığını söyleyen eleştiriler olsa da Mardin, halk tabakalarının inançlarının önemli olduğunu vurgulamış ve bunların incelenmesini istemiştir. Ancak bazı çevreler bu araştırmalara karşı olumsuz tutum sergilemiştir. Kavramın bu denli ilgi görmesinin arkasında, Ak Parti, iktidarı ve laiklik üzerine Türkiye’de yaşanan tartışmalar yatmaktadır. Kavrama en çok sahip çıkan kesimler de Ak Parti’ye kuşkuyla bakan gruplar olmuştur. Mardin ise bu duruma karşı çıkmış ve Kemalist ya da Ak Parti’li olmadığını her fırsatta dile getirmiştir (Çakır, 2008, 89-93).

Mahalle baskısı kavramına ilişkin; Derya Sazak’ın 8 Ekim 2007 tarihinde Milliyet gazetesindeki yazısında yer verdiği bir araştırmaya göre, mahalle baskısı konusu her köşe yazarının köşesinde en az bir kez tartışılmış, dört günde otuz bir gazetede toplam 630 habere konu olmuş, 255 köşe yazarı tarafından 400 kez ele alınmıştır. Bu sebeple Mardin, eleştirilerin dozunu dengelemek ve kendini tekrar ifade edebilmek amacıyla, Ruşen Çakır’ın programında halka açık olarak ikinci kez açıklama yapmıştır (Çakır, 2008, 89). Çalışmada, “mahalle baskısı” kavramına dair çeşitli gazete köşe yazıları, denemeler ve makalelerdeki yansımalarından birkaç örneğe yer verilmiştir (Çakır, 2008, s. 26-85);

Cüneyt Ülsever, 23 Eylül 2007’de hürriyet gazetesinde yazdığı köşe yazısında, “mahalle baskısı” terimi ile kendisinin kullandığı “mahalle politikası” terimi arasında anlamlı bir fark olduğunu düşündüğünü belirtmiştir. Ona göre, “mahalle baskısı” sosyolojik bir terim olup, sadece dini bir baskı değil, aynı zamanda siyasi yapılar ve kültürel beklentiler tarafından şekillendiğini belirtir. Bireylerin üzerindeki yakın çevrenin değerler sisteminin yarattığı sosyal baskıyı ifade eder. Bu baskı, örgütsüz ve kendiliğinden gelişebileceği gibi, bireyin yaşadığı çevrenin tutumlarından kaynaklanabilir. Ülsever’in bu değerlendirmesi, Nazlı Ilıcak’ın laik hassasiyeti yüksek

komşularının yarattığı sosyal baskıyı, mahalle baskısı olarak deneyimlediği durumu da açıklar niteliktedir. (Ülsever, 23 Eylül 2007).

Emre Kongar, 17 Eylül 2007'de cumhuriyet gazetesinde yaptığı değerlendirmede, Şerif Mardin'in "mahalle baskısı", "mahalle havası" ve "mahalle İslam'ı" terimlerinin aslında sosyal psikolojideki "grup baskısı" kavramına karşılık geldiğini belirtmiştir. Mardin'in kavramı, bireyi şekillendiren ve onun davranışlarını belirleyen sosyal dinamikleri açıklarken, bu baskının bireyleri ve toplumu belli bir yöne sevk eden geniş kapsamlı bir etki olduğunu vurgulamıştır. Emre Kongar, bu kavramın sadece dini baskılara indirgenmemesi gerektiğini, ekonomik ve siyasi faktörlerin de toplumsal baskıya büyük katkı sağladığını savunur. Ona göre mahalle baskısı, sosyal sınıf dinamikleri ve ekonomik koşullarla da yakından ilişkilidir (Kongar, 17 Eylül 2007).

Müjgan Halis, 30 Eylül 2007 tarihli sabah gazetesi değerlendirmesinde, "mahalle baskısı"nın bir kavram değil, bir tabir olduğunu öne sürmüş ve böyle bir terimin bugünün Türkiye'sini açıklayamayacağını ifade etmiştir. Ona göre, dünyanın her yerinde toplumsal örgütler ortak yaşam için kurallar koyar ve bu kurallar insanlar üzerinde bir tür baskı oluşturur. Halis, bu baskının evrensel bir durum olduğunu savunmuştur (Halis, 30 Eylül 2007).

Şirin Sever, 1 Ekim 2007'de sabah gazetesinde yazdığı köşe yazısında, "mahalle baskısı"nın bazı yerlerde, özellikle Anadolu'nun belirli kesimlerinde mevcut olduğunu, ancak bunun toplumun geneline yayılmış bir durum olmadığını savunmuştur. Sever, bu baskının şehirli ve aydın kesimlerde var olmadığını, daha çok belirli bölgelerdeki geleneksel yapılar içinde görüldüğünü dile getirmiştir (Sever, 01 Ekim 2007).

Şamil Tayyar, 24 Eylül 2007'de star gazetesinde yazdığı değerlendirmesinde, "mahalle baskısı" tartışmalarının abartıldığını ve bunun geçmişten gelen bir toplumsal norm olan saygıdan kaynaklandığını savunmuştur. Özellikle Ramazan ayında lokantaların perdelerini indirmesi gibi uygulamaların, geleneksel bir saygı göstergesi olduğunu ifade ederek, bunun mahalle baskısı olarak yorumlanmasını eleştirmiştir (Çakır, 2008, s. 28).

Bayramoğlu, 6 Ağustos 2008'de yeni şafak gazetesinde yazdığı yazısında, "mahalle baskısı" tartışmalarına girmemekte ısrar ettiğini, bu kavramın medyada abartılarak ele alındığını belirtmiştir. Ona göre, bu tür tartışmalar gerçeği çarpıtarak, yeni siyasi dengelerin doğru bir şekilde anlaşılmasını engellemekte ve gerçek sorunların önüne geçmektedir. Bu kavramı modernleşme süreciyle ilişkilendirerek, geleneksel değerler ile modernist ideallerin çatıştığı bir bağlamda toplumsal baskının arttığını savunur (Bayramoğlu, 06 Şubat 2008).

Fikret Bila, 25 Mayıs 2008'de milliyet gazetesinde yazdığı köşe yazısında, Şerif Mardin'in "mahalle baskısı" kavramını değerlendirirken; Cumhuriyet'in değerlerinin sorgulanmasında bir anahtar olarak gördüğünü aktarmıştır. Mardin, mahallenin zamanla Cumhuriyet'in temsil ettiği okul ve öğretmen yapısını yendiğini belirterek, bu durumun Atatürk'ün laik ve demokratik Cumhuriyeti'nin bugün nerede durduğunu anlamak açısından önemli olduğunu söylemiştir (Bila, 25 Mayıs 2008).

Oktay Ekşi, 25 Mayıs 2008'deki hürriyet gazetesi köşe yazısında, Mardin'in "cami okulu, mahalle de öğretmeni yendi" saptamasının aceleci bir yargı olduğunu savunmuştur. Ekşi, Nakşibendiliğin Kemalizm'e karşı güçlü olduğunu kabul etse de, bunun yıllardır süregelen bir tartışma olduğunu ve irtica tehlikesine dikkat çekenlerin haklı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, bu durum Kemalizm'in sığılığı ya da hatalarından kaynaklanmamaktadır (Ekşi, 25 Mayıs 2008).

Ahmet Hakan Coşkun, 26 Eylül 2007'de hürriyet gazetesinde yazdığı köşe yazısında hem öğretmenin hem de imamın halk üzerinde tam anlamıyla etkili olmadığını belirtmiştir. Halkın ne tamamen öğretmene ne de tamamen imama kulak verdiğini, her ikisinden de parçalar alarak kendi sentezini oluşturduğunu ifade etmiştir. Bu sentezin halkın kendi ihtiyaçlarına göre şekillendiğini ve halkın her iki tarafı da birleştirdiğini savunmuştur (Hakan, 26 Eylül 2007).

Talha Akyol, 26 Mayıs 2008'de, milliyet gazetesinde yazdığı köşe yazısında; Mardin'in "imam" sözcüğünün sadece "mahalle imamı" olarak algılanmasının yanlış olduğunu belirtmiştir. Osmanlı döneminde büyük şehirlerde ve başkent İstanbul'da kültürel hayatın merkezinde "imam" yerine, bilge kişiler veya alimlerin yer aldığını ve imamlığın bu kişilerin bir görevi olabileceğini ancak ana rollerinin bu olmadığını vurgulamıştır. Akyol'a göre, bu bilge kişiler, Osmanlı'nın kültürel yapısında daha önemli bir yer tutmaktadır (Akyol, 25 Aralık 2008).

Yılmaz Aslantürk ve Oğuzhan Aslantürk, Mardin'in bu kavramını genişleterek, mahalle baskısının kentsel güvenlik açısından önemini vurgulamışlardır. Onlara göre mahalle, sosyal düzenin sağlanmasında bir güvenlik mekanizmasıdır ve bu baskı, özellikle Osmanlı döneminde toplumsal denetim işlevi görmüştür. Modern toplumlarda ise mahalle baskısının politik içerik kazandığını ve toplumsal denetimden uzaklaştığını ifade ederler (Aslantürk - Aslantürk, 2023, 198-200).

Toprak ve Çakraz ise Mahalle baskısı kavramına ilişkin şu değerlendirmeleri dikkat çekmektedir. Türk toplumunu ister geleneksel ister modern yaşam tarzları içinde ele alır, onun temel değerlendirmelerini, reflekslerini, grup davranışlarını ve toplum beklentilerini göz önünde bulundurmadan, ayrıca kişiliğini de ortaya koymadan doğru bir analiz yapmak mümkün olmamaktadır. Toplumun değişimlerini olası bir Şeriat tehdidiyle özdeşleştirmek de mümkün olabilir. Ancak mahalle baskısı dindarlara yönelik bir baskı olarak algılarken, bu durum laiklik ve dindarlık arasındaki gerilimi artırsa da, toplumun büyük bir kısmı için bunu ciddi bir tehdit olarak görmemektedir (Çarkoğlu - Toprak, 2006, 96).

Mahalle baskısı kavramı, toplumsal yapıyı, bireysel davranışları ve siyasi dengeleri şekillendiren çok boyutlu bir sosyal baskı unsuru olarak ele alınmaktadır. Bu kavramın değerlendirilmesi sırasında dini, siyasi, ekonomik ve kültürel dinamikler bir araya getirilerek geniş bir bakış açısı sunulmaktadır. "Bu yazıda bahsettiğimiz yazarlar, düşünürler ve eleştirmenler dışında, değinme fırsatı bulamadığımız başka isimler de bulunmaktadır." Bu da kavramın ne kadar geniş bir yelpazede tartışıldığını ve farklı bakış açılarına sahip pek çok kişinin bu kavrama

katkıda bulunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, metin birçok farklı perspektifi bir araya getirerek, kavramın derinlemesine bir analizini sunmayı hedeflemektedir.

4. Mahalle Baskısı ve Din

Mardin, sosyal bilimlerin farklı dallarını birleştirerek toplumların dinî, politik ve sosyal yapılarını derinlemesine analiz etmiştir. Disiplinlerarası yöntemleri kullanarak özellikle din sosyolojisi alanında dinin toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini incelemiştir (Serin, 2023, s. 573-575). Mardin, dinin bireylerin siyasal toplumsallaşmasında önemli bir etken olduğunu vurgular. Din, bireylerin siyasal tutum ve davranışlarını doğrudan etkilerken, aile, okul, dinî liderler ve medya gibi faktörler bu etkiyi güçlendirir². Mardin'e göre, Türkiye'de din, siyasal toplumsallaşmanın temel unsurlarından biridir ve siyasal karar süreçlerinde belirgin bir rol oynar (Türköz & Coşgun, 2023, s. 96-99). Mardin aile, okul, dini lider kavramlarının üst kavramının mahalle oluşunu ifade etmektedir.

Mardin'in "mahalle baskısı" kavramına yüklediği anlam, en özet şekliyle, yükselen İslami hareketin bir tür toplumsal baskıya dönüşmesiyle ilgilidir. Mardin, Ruşen Çakır'la yaptığı röportajda, İslam'ın Türkiye'nin yapısal bir unsuru olduğunu belirtirken, siyasal İslam'ın tam anlamıyla iktidara geldiğinde ağır bir rejim kurabileceğinden endişe duyduğunu dile getirmiştir. Ancak, bu durumun Ak Parti iktidarıyla doğrudan bir ilişkisi olmadığını ve siyasal İslam ile Ak Parti arasında niteliksel bir fark bulunduğunu vurgulamaktadır. Mardin'e göre, Ak Parti'nin kendisine güven verdiğini belirtirken, Türkiye'de Ak Parti'den bağımsız olarak bir "mahalle baskısı" olduğunu öne sürmektedir. Mahalle baskısını, "bilinmeyen ve sosyal bilimce ifade edilmesi zor bir hava" olarak tanımlayan Mardin, bu havanın Ak Parti'den bağımsız olarak Türkiye'de var olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, bu baskıcı atmosferin gelişmesi için uygun şartlar oluştuğunda Ak Parti'nin bu duruma boyun eğmek zorunda kalabileceğine dikkat çekmiştir. Mardin, İran'daki devrimin de benzer bir şekilde çevre ve mahalle desteğiyle oluşan bir atmosferle ilişkili olduğunu belirterek, bu konuda endişelerini dile getirmiştir (Çakır, 2008, s. 23).

Mardin'in mahalle baskısı söylemi, özellikle İslami canlanmadan rahatsız olan ve laikliğin tehlikede olduğunu düşünen kesimlerin duygularına tercüman olmuştur. Laiklik hassasiyeti taşıyan bu kesimler, kavramı sahiplenmiş, buna karşılık muhafazakâr ve dindar kesimler ise savunmaya geçmiştir. Kavram, bu dönemde medya organlarında yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır.

Şerif Mardin, gazeteci Ayşe Arman ile yaptığı röportajda, "Türkiye Malezya olur mu?" sorusuna kesin bir "hayır" cevabı veremeyeceğini belirterek, Türkiye'nin geleceği konusunda endişelerini dile getirmiştir. Mardin, dünyadaki sosyo-politik değişimlerin hızla yaşandığını ve bazı ülkelerde dinin önemli bir siyasi güç haline

² Sosyalleşmenin bütün boyutlarıyla din ile ilişkisi ve bilhassa gençlerin sosyalleşmesinin dini boyutları konusunda bkz. Güngör, 2012; 2015; 2011; 2012.

geldiğini örnek göstererek, Türkiye’de de benzer bir muhafazakârlaşma eğiliminin ortaya çıkabileceğini savunmuştur (Arman, 08 Mayıs 2006). Mardin’in bu yorumu toplum bir bütün olarak değerlendirilirken içindeki bireylerin birbirlerine olan etkilerin önemli bir yeri olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla bireyler toplumda karşılıklı ilişkilerini şekillendirir ve bu ilişkilerden etkilenir konumdadır (Güngör & Sarıkaya, 2017, s. 6). Özellikle Endonezya örneği üzerinden, İslam’ın 1960’larda siyaset sahnesinde çok konuşulmazken, bugün önemli bir güç haline geldiğini hatırlatmıştır. Mardin’e göre, Türkiye’de de benzer dinamikler devreye girebilir ve muhafazakârlığın toplum üzerinde daha geniş bir etkisi olabilir. Mahalle baskısı kavramı, Türkiye’nin geleceği hakkında çeşitli endişeler doğurmuş ve laiklik yanlıları tarafından dikkatle değerlendirilmiştir. Mardin’in dile getirdiği muhafazakârlaşma eğilimi, özellikle son yıllarda Türkiye’deki siyasi iklimin değişmesi ve dini değerlerin toplumsal hayatta daha görünür hale gelmesi ile ilgili tartışmaların bir parçası haline gelmiştir. Bu bağlamda, Mardin’in dikkat çektiği gibi, toplum içinde bireylerin karşılıklı etkileri ve bu etkilerin siyasal sonuçları giderek daha önemli hale gelmektedir. Ancak bu noktada karşıt görüşler de dikkate alınmalıdır. Mardin’in muhafazakârlaşma ile ilgili endişeleri, bazı kesimler tarafından abartılı bulunmuş ve Türkiye’nin tarihsel bağlamı içinde laiklik ilkesinin güçlü bir koruyucu unsur olduğu savunulmuştur. Bu görüşe göre, Türkiye’nin laiklik tecrübesi ve demokratik yapısı, dinin toplumsal ve siyasal hayatta belirleyici bir güç haline gelmesine izin vermeyecek kadar köklüdür. Ayrıca, her ne kadar Türkiye’de muhafazakâr eğilimler artıyor gibi görünse de, toplumun geniş bir kesimi dini ve laik değerleri bir arada yaşatma konusunda dengeli bir yaklaşım sergilemektedir.

Hayrettin Karaman, 14 Kasım 2013 tarihli Yeni Şafak gazetesindeki yazısında, bunun tam aksine, Türkiye’deki laiklik anlayışının kamusal alanda dindar bireylerin haklarını sınırladığına dikkat çekmiştir. Karaman’a göre, Türkiye’deki laiklik uygulaması, kamusal alanda dini sembollerin ve davranışların görünür olmasını engelleyerek bir tür yasaklayıcı baskı oluşturmakta ve bu durum mahalle baskısı kavramına dayanak oluşturmaktadır (Karaman, 14 Kasım 2013). Bu bakış açısına göre, dini yaşamın kamusal alanda görünmez kılınması amacıyla yürütülen çabalar başarılı olmadığında, “mahalle baskısı” kavramı ortaya atılmış ve bu kavram üzerinden toplumsal korkular beslenmiştir. Özellikle kadınlar üzerinden şekillenen bu tartışmalar, bazı kesimlerde “ya başımızı örtmeye zorlanırsak” ya da “bir İslam devleti kurulursa” gibi endişelere yol açmıştır. Karaman, bu korkuların yersiz olduğunu savunarak, başörtüsü takmayan kadınların zorla baş örtüsü taktırılamayacağı gibi; başörtüsü takan kadınların da zorla başlarının açtırılmasının ne demokratik ne de hukuki bir dayanağı olduğunu ileri sürmüştür. Karaman’a göre, başörtüsü üzerinden yaşanan bu tartışmalar, toplumsal kutuplaşmayı artırmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Karaman’ın bu iddialarına karşılık, karşıt görüşler de bulunmaktadır. Bu görüşlere göre, laiklik prensibi bireylerin özgürlüğünü koruma amacı taşır ve kamusal alanda dinin görünürlüğünün sınırlandırılması, devletin tarafsızlığını sağlama çabasının bir parçasıdır. Laikliği savunanlar, dini sembollerin

kamusal alanda serbest bırakılmasının, toplumsal baskılara ve dini dayatmalara yol açabileceğini öne sürmektedir. Bu bağlamda, başörtüsü takmayan kadınların da aynı şekilde baskıya maruz kalabileceği, bir çeşit toplumsal zorlama altında hissedebileceği dile getirilmiştir. Karaman'ın "mahalle baskısı" kavramını tersine çevirerek, dindar kesimin aslında baskı altında olduğunu iddia edilmiştir (Karaman, 01 Nisan 2007).

Şerif Mardin, mahalle baskısı kavramı üzerinden Türkiye'deki toplumsal yapıyı ve dinin bu yapı üzerindeki etkilerini incelemiştir. Ona göre, din, bireylerin siyasal tutum ve davranışlarını etkileyen önemli bir unsurdur. Mahalle baskısı ise İslami hareketlerin toplumsal baskıya dönüşmesini ifade eder. Mardin, Türkiye'de dinin, siyasal karar süreçlerinde belirleyici bir rol oynadığını belirtirken, Ak Parti'nin siyasal İslam'dan farklı olduğunu ve "mahalle baskısı" atmosferinin Ak Parti'den bağımsız olarak var olduğunu vurgular. Bu baskıcı atmosferin, uygun koşullarda Ak Parti'yi de etkileyebileceği endişesini taşımaktadır. Mardin'in mahalle baskısı kavramı, laiklik hassasiyeti olan kesimlerin endişelerini yansıtmış ve bu kavram, muhafazakâr çevrelerce eleştirilmiştir. Karşıt bir görüş olarak Hayrettin Karaman, laiklik uygulamalarının dindar bireyleri baskı altına aldığını savunmuştur. Bu bakış açısına göre, kamusal alanda dinin görünürlüğünün sınırlandırılması, dindar kesimin haklarının ihlali olarak değerlendirilmiştir. Mardin'in mahalle baskısı kavramı, Türkiye'deki muhafazakârlaşma ve laiklik tartışmalarının merkezinde yer almış, toplumdaki karşılıklı etkileşimlerin siyasal sonuçlarını açığa çıkaran önemli bir analiz aracı olmuştur. Toplumdaki dinamiklerin değişimi, din ve siyaset ilişkisini (Güngör, 2021) derinlemesine anlamak açısından bu kavram etrafında yoğunlaşmıştır.

Sonuç

Şerif Mardin'in "mahalle baskısı" kavramı, Türkiye'nin toplumsal yapısındaki dinamiklerin anlaşılmasında kilit bir rol oynar. Bu kavram, bireylerin mahalle gibi yerel topluluklar içinde sosyal normlara ve değerlere uyma baskısı altında kaldığını ifade eder. Mardin'e göre mahalle baskısı, sadece bireyin toplumsal kabul görmesi için belirli davranış kalıplarını sürdürme zorunluluğunu değil, aynı zamanda modernleşme ve dini etkenlerin toplumsal yapıyı şekillendirme biçimini de kapsamaktadır.

Mardin'in mahalle baskısı kavramı, Türkiye'nin modernleşme sürecinde bireylerin karşılaştığı toplumsal ve dinsel baskıların analiz edilmesi açısından kritik bir noktada durmaktadır. Bu kavram, özellikle muhafazakâr kesimlerin toplumsal ve bireysel hayat üzerindeki etkilerini incelemeye yönelik bir çerçeve sunar. Mardin, modernleşme ile dinin toplum üzerindeki etkilerini analiz ederken, mahalle baskısının özellikle bireysel özgürlükleri kısıtlayan bir sosyal kontrol mekanizması olduğunu vurgulamıştır. Bireylerin komşuları, aileleri ve toplulukları tarafından gözlemlenmesi, normlardan sapmanın sosyal dışlanmaya neden olması ve bu durumun bireyler üzerinde güçlü bir baskı oluşturmaması, mahalle baskısının temel unsurlarından biridir (Güngör, 2015).

Mahalle baskısı, tarihsel bir olgu olarak Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan bir çizgide, toplumsal yapıların nasıl dönüştüğünü de ortaya koyar. Osmanlı döneminde mahalle, toplumsal düzenin ve güvenliğin sağlandığı bir yapı olarak işlev görmüştür. Ancak Cumhuriyet döneminde bu yapı dönüşerek, modernleşen toplumda din ve sosyal kontrol mekanizmalarının yerini kısmen farklı unsurlar almıştır. Mardin, mahalle baskısının modern toplumlarda bile varlığını sürdürdüğünü ve bu baskının sosyal ve politik süreçler üzerinde etkili olduğunu savunur. Bu bağlamda mahalle baskısı, yalnızca bir sosyal olgu değil, aynı zamanda modernleşme sürecinde toplumsal yapının geçirdiği dönüşümlerin bir yansımasıdır.

Mardin'in çalışmalarında, İslami hareketlerin yükselişi ile birlikte mahalle baskısının yeniden gündeme gelmesi, toplumsal ve dini baskının bireylerin günlük yaşamına nasıl nüfuz ettiğini gösterir. Bu baskı, bireylerin davranışlarını şekillendirirken, dini ve toplumsal normlara uymanın zorunluluk haline gelmesiyle sonuçlanır. Mardin, bu sürecin özellikle Türkiye'deki muhafazakârlaşma eğilimleriyle paralel ilerlediğini ve laik kesim ile muhafazakâr kesim arasında ciddi bir gerilim yarattığını belirtir.

Ruşen Çakır, mahalle baskısı kavramının geniş bir yankı bulduğunu ve bu kavram etrafında yapılan tartışmaların Mardin'in öncülüğünde şekillendiğini belirtir. Başlangıçta Mardin'in mahalle baskısı üzerine düşünceleri öne çıkarken, zamanla bu tartışmalar "imam ile öğretmen rekabeti" ve cumhuriyetin "iyi, güzel, doğru" anlayışının olup olmadığı gibi daha geniş konulara yönelmiştir. Çakır, Mardin'in okulun camiye yenik düşmesini İslam'ın laikliğe karşı bir üstünlüğü olarak yorumlamadığını, esas meselenin Türkiye'deki Kemalist projenin zayıflıkları ve yüzeyselliğinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Çakır, İslam'ın modernleşme, laiklik ve demokrasiyle doğal bir sorunu olduğu iddiasının temelsiz olduğunu vurgular. Müslüman ülkelerde bu değerlerin var olabileceğini, Türkiye'deki Kemalist projenin başarısızlığının modernlik, laiklik ve demokrasinin iflası anlamına gelmediğini savunur. Türkiye'de bu kavramların, sorunlara rağmen, kökleştiğini ve geri dönüşün mümkün olmadığını belirtir. Ayrıca, imam-öğretmen, cami-okul ve İslam-laiklik gibi gerilimlerin ülkeye ne kazandırıp ne kaybettirdiğini objektif bir şekilde değerlendirmenin ve bu sonuçlar doğrultusunda daha iyi bir gelecek planlamanın önemine dikkat çeker.

Sonuç olarak, Şerif Mardin'in mahalle baskısı kavramsallaştırması, Türkiye'nin modernleşme sürecinde din, toplum ve birey ilişkilerini anlama konusunda önemli bir çerçeve sunmaktadır. Mardin'in bu kavramı, bireylerin toplumsal normlar ve dini değerler karşısında nasıl şekillendiğini açıklarken, Türkiye'nin modernleşme sürecinde karşı karşıya kaldığı toplumsal ve kültürel gerilimleri de ortaya koyar. Mahalle baskısı, bireylerin sosyal kontrol altında olduğu ve bu kontrolün modern Türkiye'nin siyasi ve toplumsal yapısında önemli bir etkisi bulunduğu bir olgu olarak öne çıkmaktadır.

- Akyol, Taha. "Mahalle Baskısı". *Milliyet Gazetesi* (25 Aralık 2008).
<https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/taha-akyol/mahalle-baskisi-1032853>
- Arlı, Alim. "Bir Siyaset Sosyoloğu Olarak Şerif Mardin". *Türkiye Araştırmalı Literatür Dergisi* 2/1 (2004), 493-510.
- Arlı, Alim. "Şerif Mardin Bibliyografyası (1950-2007)". *Divan İlmî Araştırmalar* 2 (2006), 89-114.
- Arman, Ayşe. "Türkiye, Malezya olacak mı?" *Hürriyet Gazetesi* (08 Mayıs 2006).
<https://www.hurriyet.com.tr/turkiye-malezya-olacak-mi-4377128>
- Aslantürk, Arzu Yılmaz - Aslantürk, Oğuzhan. "Mahalle Baskısının Sosyolojik Tahayyülünde Kentel Güvenlik". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (2023), 197-209.
- Bayramoğlu, Ali. "Bizim Mahallede Baskı Var". *Yenişafak Gazetesi* (06 Şubat 2008).
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/ali-bayramoglu/bizim-mahallede-baski-var-9192>
- Bila, Fikret. "Şerif Mardin Hoca'nın analizi Üzerine". *Milliyet Gazetesi* (25 Mayıs 2008).
<https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/fikret-bila/serif-mardin-hoca-nin-analizi-uzerine-759040>
- Çakır, Ruşen. *Mahalle Baskısı*. İstanbul: Doğan Kitap, 2008.
- Çakır, Ruşen - Bozan, İrfan. *Mahalle Baakısı Var mı Yok mu?* İstanbul: Doğan Kitap, 2009.
- Çarkoğlu, Ali - Toprak, Binnaz. *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2006.
- Çetin, Adnan. "Bir Kavramın Kısa Tarihi: 'Mahalle Baskısı'". *Mukaddime* 3/3 (01 Mart 2011), 81-92.
<https://doi.org/10.19059/mukaddime.37735>
- Durkheim, Emile. *Emile Durkheim Toplumsal İş Bölümü*. çev. Özer Ozankaya. 1 Cilt. İstanbul: Cem Yayınevi, 4. Bs., 2010.
- Ekşi, Oktay. "Kimin kusuru?" *Hürriyet Gazetesi* (25 Mayıs 2008).
<https://www.hurriyet.com.tr/kimin-kusuru-9017687>
- Güngör, Özcan. "Aile Değerleri." *Çalışan Gençlik ve Değerler*. Editör Özcan Güngör. 262-294. Ankara: Akçağ, 2015.
- Güngör, Özcan. "Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında İslam Tarihine Makro Bakış." *Sosyolojik Açıdan Din ve Siyaset El Kitabı*. Editör Özcan Güngör. 3-24. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Güngör, Özcan - Sarıkaya, Mehmet Emin. "Sosyoloji ve İlahiyat(çı) Açısından Anlamı". *Journal of Analytic Divinity* 1/1 (15 Aralık 2017), 1-21.
- Güngör, Özcan. "1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/2 (2012): 85-119.
- Güngör, Özcan. "Akran Gruplarının Amerikalı Türk Gençlerinin Dini Sosyalleşmelerine Etkileri (12-15 Yaş)". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 12/30 (2015): 213-249.
- Güngör, Özcan. "Amerika'da Türkler ve Türklerin Dini Kurumsallaşmaları Açısından Camiler". *Ekev Akademi Dergisi*, 15/47 (2011): 85-101.
- Güngör, Özcan. "Amerika'daki Türk Gençleri İçin Cami ve Dini Sosyalleşme (New Jersey Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi*, 48/4 (2012): 117-136.
- Hakan, Ahmet. "Nişantaşı'ndaki Mahalle Baskısı". *Hürriyet* (26 Eylül 2007), blm. ahmet-hakan.
<https://www.hurriyet.com.tr/nisantasi-ndaki-mahalle-baskisi-7360939>
- Halis, Müjgan. "Bir Baskı Varsa İkitelli Mahallesi'nin Baskısıdır". *Sabah Gazetesi* (30 Eylül 2007).
<https://arsiv.sabah.com.tr/2007/09/30/pz/haber,85F02E96DBFC46F6B96694349C8A1336.html>
- Karaman, Hayrettin. "Başörtüsü Yasağı, Demokrasi ve İnsan Hakları". *Yenişafak Gazetesi* (01 Nisan 2007).
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/baortusu-yasagi-demokrasi-ve-insan-haklari-48229>

Karaman, Hayrettin. “Mahalle baskısı”. *Yeni Şafak* (14 Kasım 2013).

<https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/mahalle-baskisi-41054>

Kongar, Emre. “Şerif Mardin ve Mahalle Baskısı”. *Cumhuriyet Gazetesi* (17 Eylül 2007).

<https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/emre-kongar/serif-mardin-ve-mahalle-baskisi-2-836707>

Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı/Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*. İstanbul: İletişim Yayınları, 19. Bs., 2017.

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji: Bütün Eserler 2.* İstanbul: İletişim Yayınları, 28. Bs., 2021.

Okumuş, Ahmet. “Şerif Mardin’in Ardından”. *Divan*, 139-144.

Polat, Nilüfer. *Mahalle Baskısı Bağlamında Alevi ve Sünni İlişkilerinin Değerlendirilmesi Malatya Örneği.* Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Serin, Mustafa. “Şerif Mardin’in Türk Din Sosyolojisine Metodolojik Katkıları Üzerine Bir İnceleme”. *Bilimname* 49 (30 Nisan 2023), 567-593.

<https://doi.org/10.28949/bilimname.1208406>

Sever, Şirin. “Günaydın’da da Mahalle Baskısı!” *Sabah* (01 Ekim 2007).

https://www.sabah.com.tr/gunaydin/yazarlar/sirin_sever/2007/10/01/gunaydin_da_da_mahalle_baskisi

Takış, Taşkın vd. *Şerif Mardin Okumaları*. ed. Taşkın Takış. Ankara: Doğubatı, 2. Bs., 2013.

Tazefidan, Kenan. *Şerif Mardin’in Sosyolojik Görüşleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2023.

Türkişlamoğlu, Elif. “Şerif Mardin (1927-2017)”. *Atatürk Ansiklopedisi* (blog), 20 Şubat 2024.

<https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/serif-mardin-1927-2017/>

Türköne, Mümtaz’er - Önder, Tuncay. *Bütün Eserleri Dizisi Makaleler, 2: Siyasal ve Sosyal Bilimler / Şerif Mardin*. Çağaloğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. bs., 1994.

Türköz, Şükrü - Melih Coşgun (ed.). *Türkiye’de Toplum ve Siyaset Teoriden Pratiğe Güncel Meseleler*. Ankara: Nobel, 1. Bs., 2023.

Uluocak, Şeref - Köktürk, Gökhan. “Türk Sosyologları”. 186. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 1. Bs., 2019.

Ülsever, Cüneyt. “Mahalle Politikası”. *Hürriyet Gazetesi* (23 Eylül 2007).

<https://www.hurriyet.com.tr/mahalle-politikasi-7341371>

Zengin, Havva Türkmen. *Şerif Mardin’e Göre Din Ve Toplum*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

“Prof Şerif Mardin Mahalle Baskısı kavramını anlatıyor.” haz. medyascope. Yayın Tarihi 07 Eylül 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=E3yU3TVjMHM>

“Türk Sosyolojisinin Temel Meseleleri | Şerif Mardin’in Türk Sosyolojisine Katkıları”. haz. Vav TV. Yayın Tarihi 06 Eylül 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=5P3JylSNlUA>

HÜSAMETTİN ARSLAN - EPİSTEMİK CEMAAT1

Giriş

Hüsamettin Arslan, Kitap Dergisi'nde yayınlanan bir çalışmasında
“*Ebediyete intikal eden düşünür için okunacak Fatiha, onun düşünceleri üzerine yazılmış akli başında bir eleştiridir*”
(Negiz, 2018) demektedir. Bu bölümün Hüsamettin Arslan için
okunan bir Fatiha olması duasıyla...

Gündelik yaşamda bilgi ve bilim, genellikle yüzeysel ifadelerle tanımlansa da, bu iki kavramın birbirinden ayrılmaz olduğu bilinmektedir. Bilgi, özne ile nesne arasındaki ilişkiden doğan bir üründür, ancak bu her ilişkiyi bilgi haline getirmeyebilir. Bilginin ortaya çıkabilmesi için öznenin amaçlı bir yönelimi olması gerekmektedir (Cevizci, 1999, 123).

Akarsu'ya (1988, 34) göre; bilimsel bilgi, deney ve gözlem aracılığıyla elde edilen, doğruluğu kanıtlanmış ve evrensel özelliklere sahip bir bilgi türüdür. Bilim, nesnel gerçekliklere dayanan tarafsız gözlemler ve düzenli deneylerle oluşturulur, bu nitelikler de onu güvenilir hale getirir. Aralarında anlam farkı olsa da, bilgi ve bilim, insan yaşamını kolaylaştıran ve geliştiren unsurlardır; bilim, bilgiyi üreten bir süreç olarak insan hayatına değer katmaktadır (Dever, 2012, 203).

Toplumlarından bilgiden bağımsız var olamadığı nedeniyle, ortak duyu bilgisiyle hareket etmelerinden yola çıkan bilgi sosyolojisi, toplumda bilgi olarak kabul edilen her şeyin elde edilme sürecini analiz eden ve bu bilginin gelişimi ile aktarımını inceleyen disiplindir. Bilgi, toplum ve birey arasında etkileşim içinde olan sosyal hayatın inşasında önemli bir rol oynayan bilgi sosyolojisi; bilginin sorunlarını analiz ederken epistemolojiden, toplumsal analizler için ise sosyolojiden faydalanmasından dolayı, karmaşık ve kapsamı geniş yapıdadır (Apalı, 2015).

Bilgi sosyolojisinin kurucu isimlerinden Karl Mannheim, Max Scheler ile birlikte bilginin toplumsal ve tarihsel olarak belirlendiğini savunan bir bilgi sosyolojisi anlayışı geliştirmiştir. “Serbestçe süzülen entelijensiya” kavramını ortaya atarak, bu toplumsal tabaka sayesinde nesnel bilgiye ulaşılabileceğini iddia etmiş, “İdeoloji ve Ütopya” isimli yapıtıyla da bilgi sosyolojisini sistematik olarak incelemiştir (Mannheim, 2009, 11).

Bilgi sosyolojisi, bilginin doğruluğuyla ilgilenmeden, sosyal bağlamda nasıl inşa edildiğini inceler ve toplumsal yapılarla bilgi sistemleri arasındaki ilişkiyi araştırır. Bilgi, toplumsal bağlamda dinamik bir şekilde inşa edilir ve toplum içinde sürekli yeniden üretilir. Üç temel ilkeye göre: toplumsal gerçeklik bilgiye yansır, bilgi toplum içinde dolaşarak özneler arası anlam kazanır ve bireyler bu bilgiyi seçer, sınırlar ve

¹ Fatma Ankaralı, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Ana Bilim Dalı, e-mail: fatmaankarali41@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5093-730X>

düzenler, böylece toplumun hayallerini ve pratiklerini oluşturur (Güngör & Varlı, 2020, 3312-3313).

Sosyoloji; insanların toplumaşma sürecinde zihinlerinin inşasıyla birlikte bilgi oluşumunun başladığını (Yıldırım, 2007, 9), bilginin, bireyin değil, toplumsal ve kültürel kolektivitenin bir ürünü olup, ortak yaşamdan doğan zihni yapılarında bu kolektiveden etkilendiğini kabul etmektedir (Arslan, 2007, 17). Arslan'a göre, bilgi toplumsal bir olgudur ve bilgi olarak kabul edilmesi için bir ikinci kişinin onayı gereklidir, dolayısıyla bilgi toplumsal kabul ile var olur. Bilgiyi belirleyen temel unsur toplumdur ve toplum, bilgiyi düşünce kategorileri aracılığıyla tanımlar; bu kategoriler de toplumsal ürünlerdir. Bu nedenle, bilgi açıklanırken, yorumlanırken ya da sınıflandırılırken birey değil, toplum esas alınmalıdır.

Bu çalışmada Hüsamettin Arslan'ın "Epistemik Cemaat" kavramı ele alınacaktır. Epistemik Cemaat, Hüsamettin Arslan'ın doktora tezidir. Arslan, Tezinin ön sözünde doktorası sırasında "bilim sosyolojisi" alanında çalışmak istediğinde hocalarının bu alanın varlığını reddetmesine rağmen direndiğini belirterek, çalışmasının her ayrıntısının, batı sosyolojisinde bilimi ve bilimsel bilgiyi sosyolojik eleştirinin merkezine alan bir disiplinin varlığını kanıtlama gayretini yansıttığını ifade etmiştir (Kandilci, 2020, 28).

Antipozitivist bir entelektüel yaklaşımı yansıtan bu çalışmasında Arslan, bilim ve bilimsel bilgi nedir; bilimsel bilgi nasıl oluşturulur ve ne şekilde meşrulaştırılır? Sorularına cevap aramaktadır. Çalışmanın amacı, bilginin toplumsal bağlamda nasıl şekillendiğini ve bilginin gruplar tarafından nasıl oluşturulduğunu ve paylaştığını, özellikle de Arslan'ın perspektifinden incelemektir. Nitel araştırma yöntemlerinden dökümantasyon tekniği ve içerik analizi kullanılan çalışmada, öncelikle Arslan'ın kendi çalışmalarından yararlanmış, hakkında yazılmış kitap, makale ve internet kaynaklarına da başvurulmuştur.

Hüsamettin Arslan'ı ve onun düşünce dünyasını anlamadan, "Epistemik Cemaat" kavramını tam olarak kavramanın zorluğundan hareketle, bu çalışmanın ilk bölümünde Arslan'ın hayatı ve düşünceleri ele alınmıştır. Ardından, epistemik cemaat kavramı Arslan'ın bakış açısından detaylı olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmada ayrıca Türkiye'deki epistemik cemaat yapısına ve epistemik bunalıma da değinilmiş, kavram din sosyolojisi perspektifiyle değerlendirilmiştir. Son olarak, konuyla ilgili çeşitli öneriler sunularak çalışma tamamlanmıştır.

Hüsamettin Arslan'ın "Epistemik Cemaat" kavramı, farklı akademik çalışmalar tarafından çeşitli perspektiflerden ele alınmıştır. Torun (2024) ve Palabıyık (2011), Arslan'ın Epistemik Cemaat kitabını eleştirel gözle analiz etmişler, bu kavramın bilginin üretimi, meşrulaştırılması ve paylaşılmasındaki rolünü incelemişlerdir. Demirel (2020), çalışmasında Arslan'ın biyografisine, entelektüel birikimine ve yaptığı çalışmalara odaklanmıştır. Kandilci (2020) ise epistemik cemaat kavramını bilimsel topluluklar bağlamında derinlemesine incelemiştir.

Bu makale, Hüsamettin Arslan'ın biyografisini ve epistemik cemaat kavramını bir arada sunan derli toplu bir akademik araştırma olması bakımından önemlidir.

Epistemik cemaat kavramını yalnızca teorik düzeyde ele almakla kalmayıp, Türkiye'nin bilimsel gelişimi ve modernleşme süreciyle ilişkili pratik yansımaları üzerinden tartışmaktadır. Görüldüğü üzere, Hüsamettin Arslan veya epistemik cemaat kavramı ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da hem Arslan'ın hayatını hem de epistemik cemaat kavramını bir arada sunan bütüncül bir akademik çalışma olması yönüyle diğer çalışmalardan farklılık göstermektedir.

1. Hüsamettin Arslan'ın Sosyo- Biyografi

Prof. Dr. Hüsamettin Arslan, Türk sosyoloji dünyasında kendine özgü fikirleri ve entelektüel derinliğiyle tanınan önemli ve özgül bir isimdir. Kişiliği, karizmatik yapısı ve fikirleriyle öne çıkan, maddi zorluklar içinde eğitim gören, bu zorluklara rağmen kendi kendine çeviri yapacak kadar profesyonel yabancı dil öğrenen, entelektüel olduğu kadar halkın içinden, kısacası sıradışı bir bilimadamıdır (Demirel, 2020, 2).

Hüsamettin Arslan, 12 Ocak 1956'da Ordu'nun Mesudiye ilçesinde doğmuştur. On çocuklu bir ailenin üç erkek evladından biri olarak büyümüş ve zorluklarla dolu bir çocukluk geçirmiştir. Ancak, bu zorluklar Arslan'ın kişiliğini şekillendirmiş ve karşılaştığı engellere karşı mücadele etme gücü vermiştir. Kendi ifadesine göre, çok çocuklu ailede olmanın avantajıyla sürekli oynadığı oyunlarla merakını geliştirmiş, beş yaşındayken okumayı öğrenmiş ve başarılı bir öğrencilik hayatı olmuştur (Demirel, 2020, 2).

Çok sevdiği ilkokuldaki öğretmeni Ahmet Bey'in etkisiyle okumanın ve araştırmanın değerini kavrayan ve bu etkiyle Tunceli Öğretmen Okulu'na başlayan Arslan, burada okuduğu yıllarda dil ve edebiyat konularına olan ilgisini keşfetmiş, özellikle okumaya olan tutkusu, onun akademik kariyerindeki ilk adımlarını atmasını sağlamıştır. Hacettepe Üniversitesi Sosyal İdari ve Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü'nde üniversite eğitimini tamamlamış, bir dönem gazeteci olarak çalışmış fakat bu işin kendine uygun olmadığını görerek üniversite hocası olmaya karar vermiş ve aynı fakültede "*On dokuzuncu Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Sanayileşme Girişimleri*" konulu yüksek lisans tezi ile lisan üstü eğitimini tamamlamıştır. Yine kendi ifadesine göre, üniversite yıllarında yeni ideolojilerle tanışmasıyla siyasi konulara ilgi duymaya başlamış, hatta bazı dönemlerde aktif olarak politik faaliyetlerde yer almıştır (Uluvişion, 2022, 9). Üniversite eğitimini ailesinin yoksul olması nedeniyle çalışarak okuyan Arslan, bu yoksulluğu "*Toplumun en dibinden geliyorum, buranın daha dibi yok.*" sözleriyle ifade etmiştir (Demirel, 2020, 2).

Yüksek lisans yaparken âşık olması nedeniyle, ideolojilerle olan ilişkisini kesmiş, daha kişisel bir rotaya girmiştir. Bu gönül bağlılığını kaderinin güzel yanlarından biri olduğunu belirtmiş olsa da aşkın karşılıksız bir duygu olduğuna inanmıştır (Uluvişion, 2022, 15).

Doktora eğitimini alan değiştirerek İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde alan Arslan, tez danışmanının Ümit Meriç olduğu "*Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*" adlı teziyle sosyoloji alanında önemli bir çalışmaya imza atmıştır. Alan değişimini açıklarken, ilkokul öğretmeni ve annesinin

okuma sevgisinden etkilendiğini belirtmiş ve “*Sosyolog olmak için okudum, okuduğum için sosyolog oldum*” sözleriyle ifade etmiştir (Uluvişion, 2022, 34).

Hüsamettin Arslan, Bursa’da akademisyenlik yaparken Ahmet Cevzici ile Paradigma Yayınlarının kuruluşuna öncülük etmiştir. Paradigma, Arslan’ın çevirileri ve telif eserleriyle zenginleşerek Türkiye’de önemli bir entelektüel platform haline gelmiştir. Gökhan Yavuz Demir’in ifadesine göre, Paradigma Yayınları, Arslan’ın öncülüğünde imkânsızlıklardan yola çıkarak kurulmuş (Demirel, 2020, 3) ve Türkiye’nin entelektüel tarihinde özel bir konuma sahip olmuştur (Arslan, 2018, 119).

2 Ocak 2018 yılında İstanbul’da kanser tedavisi gördüğü hastanede vefat eden Arslan (Milliyet, 2018), bıraktığı eserler ve fikirleriyle her zaman Türk sosyoloji dünyasında önemli bir yere sahip olacaktır.

Arslan’ın Etkilendiği Kişiler

Hüsamettin Arslan’ın düşünce dünyasında önemli etkiler bırakmış ve kendi fikirlerinin oluşmasında yol göstermiş kişiler arasında Hegel, Heidegger, Şerif Mardin ve Cemil Meriç bulunmaktadır. Arslan’ın Cemil Meriç ile yaptığı röportajlar ve Meriç’in konferanslarına katılması, sosyoloji ve felsefeye olan ilgisinde belirleyici bir rol oynamıştır. Arslan’ın Cemil Meriç’e büyük ilgi duyması ve onun eserlerini detaylıca incelemesi, Meriç’i en iyi tanıyan insan olarak kabul edilmesine yol açmıştır (Demirel, 2020, 4) Arslan, Cemil Meriç’i entelektüel babası olarak görmekte ve onun düşünceleri üzerinden kendi zihinsel gelişimini sağladığını belirtmektedir (Arslan, 2023). Diğer fikir hocası olarak gördüğü Heidegger’de, Arslan’ın entelektüel gelişiminde önemli bir rol oynamış, Almanca ve İngilizce okumalarıyla Heidegger’in kitabını çevirmesi ise ayrıca büyük önem taşımaktadır (Demirel, 2020, 4).

Hüsamettin Arslan, Spencer’in organizmacı yaklaşımını benimser ve toplum bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran bir perspektif geliştirir. Bu perspektife göre, bilginin nihai belirleyicisi toplumdur ve bilim adamlarının peygamberlik iddiası taşımaması gerektiğini savunur. Durkheim’ci bir bakış açısından, bilginin toplumun etkisi altında şekillendiğini ve toplumun nihai belirleyici olduğunu vurgular ve pozitivist yaklaşımlara karşı bir antipozitivist duruş sergiler (Arslan, 2007, 55).

Arslan’ın Fikir Dünyası

Sultanahmet Camii’ne cepheli çatı katında gece yaralarına kadar müzakere eden, arkadaşları arasında “İtirazî” olarak bilinen, yanlış bildiğine cesurca “Hayır” deme cesareti gösteren ve statükoya meydan okuyabilen Hüsamettin Arslan, Türkiye’de çeviri eserlerle bir “paradigma” oluşturma gayreti içinde olan eşine az rastlanır bir kişidir. Hüsamettin Hoca, politik ve dini konuları sosyolog bakış açısıyla ele alarak kendi entelektüel konforunu koruyan bir kişiliktir. Farklı ideolojilere sahip dinleyicileri tarafından saygı gören Arslan, akademik dil kullanılmayan tartışmalardan kaçınmayı tercih etmiştir (Ersözlü, 2019).

Arslan akademik kariyeri boyunca bilim sosyolojisi, bilgi sosyolojisi, sosyal bilimlerde yöntem ve hermeneutik gibi alanlarda çalışmalar yapmış ve birçok önemli

eseri çeviri yaparak Türkçe'ye kazandırmıştır (Elit, 2020, 18). Hüsametdin Arslan, çeviriye verdiği önemi “Çeviriye önem verilmeyen bir ülkede entelektüel gelişmeden söz edilemez; ‘düşünceden’ hiç söz edilemez” diye vurgulayarak, Türkiye’de entelektüel gelişim geriliğinin çeviriyle doğrudan ilişkili olduğunu savunmuştur (Tozal, 2010, 9). Çevirilerinde orijinal metni doğru bir şekilde yansıtmaya önem vermiş, dil konusunda milliyetçi bir tavır yerine kozmopolit bir açılım benimsemiştir. Çeviri yaparken kendi sistemini oluşturarak diğer çevirilerin hatalarından kaçınma dikkatini sergileyen Arslan, bu dikkatini kurduğu paradigma Yayınları eserlerinde de sürdürmüş ve dil hassasiyetiyle anlaşılabilirlik üzerine odaklanmıştır. Yayınevinin amacı, topluma “meselesi” olan eserleri ulaştırmak ve Türkçe çeviri anlayışını geliştirmektir. Arslan, yabancı düşünürlerin eserlerini Türkçe’ye kazandırarak kendi düşünce evrenine ve topluma ulaşmanın bir yolunu bulmuştur. Özellikle Heidegger’in etkisi altında kalarak felsefi düşüncelerini şekillendirmiş ve bu doğrultuda birçok eserin çevirisini yapmıştır. Ayrıca, bilim felsefesi ve hermeneutik konularında da çeviriler gerçekleştirmiştir. Arslan, çevirileriyle Türk toplumuna katkı sağlayarak entelektüel bir çıkış arayışında olmuştur (Elit, 2020, 13-17).

Sosyolog ve yazar, aynı zamanda arkadaşı olan Cafer Vayni (2020), Hüsametdin Arslan’ı tanımlarken, Arslan’ın sadece akademik bir entelektüel olmanın ötesinde, dostluklarıyla ve mütevazı kişiliğiyle hatırlanan bir figür olduğunu belirtir. Arslan’ın cesur düşünceleri ve akademik çalışmalarıyla tanınmasının yanı sıra, sıra dışı mizah anlayışıyla da çevresinde etki bıraktığını ifade eder. Onun hayatı boyunca gösterdiği kararlılık ve çalışkanlık, Türk sosyoloji dünyasında önemli bir iz bırakmış ve hala hatırlanan bir isim olarak kalmasını sağlamıştır. Cafer Vayni’nin anlatımıyla, Hüsametdin Arslan sadece entelektüel bir kimlik değil, aynı zamanda insan ilişkilerindeki derin etkisiyle de unutulmayacak bir kişi olarak öne çıkmaktadır.

Hüsametdin Arslan, kavramların özenle seçilerek asıl anlamlarıyla aktarılması gerektiğini savunmuş, modernleşme sürecinde kavramlara yanlış anlamlar yüklenmesini eleştirmiştir. Ona göre, bu durum insanların görsellere tepki verip duyularını kullanmamalarından kaynaklanan bir sorundur ve bunu “*Modern insan gözleriyle düşünür, kulaklarıyla değil. Göz dışarıyı görür, içeriye değil*” sözleriyle ifade eder. Ayrıca bu durumu, Türk-İslam geleneğine göre doğmuş bir çocuğun, adının kulağına söylenmesinin sembolik önemini² açıklar nitelikte olduğunu vurgular (Şişman, 2020). Arslan, kavramların yanlış kullanımının bilgi edinme sürecini etkilediğini, bu sorunun pozitivizm ve modernleşmeyle birlikte kavramların asıl anlamlarından uzaklaşarak yanlış anlam yüklenmelerine bağlandığını ifade etmiştir. Bu durum, Batı kavramlarının doğrudan kabul edilmesi ve çatışan kavram ikililerinin toplumsal gelişimde sorunlar yaratmasına neden olmaktadır (Sulak, 2020, 8-10).

Antipozitivist olduğunu sıklıkla dile getiren Arslan, Batı’da aydınlanma sonrasında dinin yerini akıl aldığını ve bu durumun pozitivizmin ilkelerine uygun

² Semboller bireyin kimlik inşası ve din kavramını edinmedin en önemli unsurudur. Bu bağlamda geliştirilen bir teorik olarak sembolik etkileşimcilik sosyolojide çok önemli bir kavramdır. İleri okumalar için bkz. Güngör, 2013).

olarak bilimin gelişmesine katkı sağladığını belirtir. Ancak, aslında başkaldırının dini değil, kiliseyi hedef aldığını ve kilisenin Tanrı ile birey arasında aracı bir rol üstlenmesine karşı bir isyan olduğunu ifade ederek, eğer başkaldırı dine olsaydı Hristiyanlığın zamanımıza kadar varlığını sürdüremeyeceğini iddia eder. Çalışmalarında pozitivist bakış açısının meydana getirdiği epistemik bunalıma çözüm sunmayı gaye edinen, kavramsal karmaşa ve epistemik belirsizlikle başa çıkmak için akademik çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirten Arslan'ın yazdıkları, günümüzde yaşanan epistemik problemlere somut çözümler sunabilir.

Doğu ve Batı felsefelerinin birbirinden farklı olduğunu ve Batı felsefesinin günümüzde baskın olduğunu savunan Arslan' a göre, Batı felsefesinin evrensel olarak kabul görmesi nedeniyle, diğer toplumlar bu felsefeyi taklit etmiş, ancak yaratıcı bir katkı sunamamışlardır. Ayrıca, Türkiye'de felsefe çevirilerinde yerli terim kullanma çabasının yanı sıra ve Batı felsefesine ait kavramların doğrudan alınmalıdır. Türkçeye özgü terimlerin yeterli olmadığını, bu yüzden Batı felsefesinin anahtar kavramlarının aynen kullanılması gerektiğini *“Yapmamız gereken şey Batı felsefesini iyi öğrenmek. Bunun sağlam yollarından biri, reddedilemeyecek kadar açık; çeviri; sağlam ve güvenilir çeviri. Eğer felsefeyi bir kültür, bir yaşama tarzı olarak anlarsak, bu yaşama tarzını anlamamızın makul yolu onun temel, anahtar, kilit kavramlarına “saygı” göstermek. Türkiye’de bunun tersi yapılıyor. Türkiye’de felsefe çevirmenlerinin kendilerinin de izah edemeyeceği bir “milliyetçi,” “Türkçü” damarı var. Başka konularda kozmopolit, universalist bir tutumu benimsedikleri halde, dil bahis konusu olduğunda “ırkçı” bir tutumu benimsemekte beis görmüyorlar. Her dilin her şeyi karşılayacak kelimeleri ve kavramları olduğunu sanıyorlar. Türkçede neden “dekonstrüksiyon” kelimesinin karşılığı olması gereksin; “dekonstrüksiyon” kelimesinin dilimizde karşılığı olmadığı için neden “aşâğılık kompleksine” kapılalım? “Logos’un, Geist’in Türkçede karşılığı olmaması Türkçenin eksikliği midir? Kültürlerin, dinlerin, dünya görüşlerinin temel kavramlarına saygı göstermeliyiz. “Allah” kelimesini Türkleştirerek Müslüman olamazdık, aynen aldık. Eğer modern felsefeyi kendimize mal etmek istiyorsak, eğer modern anlamda “felsefece” düşünmek istiyorsak, öncelikle modern felsefenin sözünü ettiğimiz temel kavramlarını içselleştirmeliyiz. “Dekonstrüksiyonu çeviremezsiniz; tıpkı “ofsaxt”, çeviremediğiniz gibi. Dekonstrüksiyonu çevirerek Derrida’yı anlayamazsınız” sözleriyle ifade ederek, bu kavramların çevrilmesinin felsefi düşüncenin doğru anlaşılmasını engelleyeceğini öne sürüyor (Toza, 2010).*

Hüsamettin Arslan'a göre devlet, pozitivist bilim ideolojisini toplumu dönüştürmek için bir araç olarak kullanmış ve bu inanç gelenekten kopma işlevini görmüştür. Ona göre, Batı'ya ilk açılanların durumuna bakılarak anlaşılan tarihsel süreç, öncelikle pozitivist ve ardından materyalist, milliyetçi ve Batıcı olduğunu göstermektedir (Vayni, 2019). Pozitivizmin etkilerini eleştirirken, her aydınlığın bir gölgesi olduğunu vurgulamış, pozitivistizmin önceki düşünce sistemlerinin sorunlarına çözüm olması beklenirken, yeni sorunlar yarattığını vurgulamıştır (Arslan, 2018, 34)

Arslan epistemik cemaat tezini verdiğinde Türkiye'yi değiştireceğini düşünürken, kimsenin kendisini ka'le almadığını, bu durumu *“iyi şeyler yap, değerler, onu görmezden*

gelen insanlardan intikam alır” düşüncesiyle ve “beni görmüyorlar çünkü bana önem veriyorlar düsturuyla “hareket ettiği belirtilmiştir (Uluvision, 2022, 75).

Arslan bir metnin entelektüel değerini anlamının yolunun yazarın cehaletinin farkında olup olmadığına ve okuyucunun kendi cehaletini fark etmesine neden olup olmadığı gerçekliğiyle anlaşılacağına iddia eder. Eğer yazar ele aldığı sorunları tamamen çözdüğünü ima ediyorsa, metnin entelektüel seviyesinin düşük olduğunu, aynı ölçütün kendi eserleri içinde geçerli olduğunu belirtir (Arslan, 2018, 25).

Arslan’ın Eserleri

Kitap, çeviri, röportaj, makale vb. pek çok çalışması olan Arslan’ ın hayatında iken yayınlanan belli başlı eserleri şunlardır (Işık, 2018):

Araştırma-İnceleme: *Epistemik Cemaat - Bilim Sosyolojisi Denemesi* (1992, ikinci baskı 2007), *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar - Meçhul Okurla Söyleşiler* (2009), *Twitmania, Etnomania, Şiddetmania* (2016)

Derleme - Çeviri: *İnsan Bilimlerine Prolegomena - Dil, Gelenek, Yorum* (2002), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (2002), *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler* (2002).

Çeviri: *Lakatos ve A. Musgrave* (ed.), *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* (1992), *Chalmers, A., Bilim Dedikleri* (ilk baskı 1992; gözden geçirilmiş baskı, 2007), *Barnes, B., T.S. Kuhn ve Sosyal Bilimler* (gözden geçirilmiş baskı, 2008), *John W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri* (2000), *Ellul, J., Sözü Düşüşü* (2. baskı, 2004), *Woolgar, Steve, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme* (1999), *Falzon, C., Foucault ve Sosyal Diyalog* (2001), *W. J. T. Mitchell, İkonoloji: İmaj, Metin, İdeoloji* (2005, İsmail Yavuzcan’la birlikte), *Gadamer, H. G., Hakikat ve Yöntem I ve II* (2008-2009), *Kearney, Richard, Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler* (2010), *Kathleen M. Wheeler, Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon* (2011), *Zimmerman, Michael E., Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma - Teknoloji, Politika, Sanat* (2011), *Michele Dillon* (ed), *Din Sosyolojisi Elkitabı* (2014), *Moore, Rob, Eğitim ve Toplum/Eğitim Sosyolojisinde Sorunlar ve Açıklamalar* (2015).

2. Epistemik Cemaat

Türkçe tam karşılığı bilgi kuramı olan epistemoloji, Yunanca da bilgi anlamında episteme ve bilim anlamına gelen logosun birarada kullanılmasından oluşmaktadır (Hançerlioğlu,1976 akt. Dever, 2012, 205), (Buna göre epistemoloji; “*bilgiyi genel olarak ele alan, bilgiyle ilgili problemleri araştıran, bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu ve sınırlarını inceleyen bir felsefe dalı*” olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla epistemoloji bilgi ile ilgilidir ve bilgiye dair problemleri ele almak, bilginin özünü, doğasını ve sınırlarını araştırmak epistemolojinin temelini oluşturur (Kandilci, 2020, 29). Cemaat ise, bilgiyi öncelikli tutan ve zorunlu kılan bir topluluk olup, bilginin kaynağı, oluşturucusu, inşa edicisi, taşıyıcısı ve sonraki nesillere aktarıcısıdır; dolayısıyla, epistemik cemaat, bilgi veya bilim topluluğu olarak adlandırılabilir.

“Cemaat” terimini kullanması nedeniyle eleştirilen ve hatta dışlanma ile karşılaşan Arslan, “cemaat” teriminin “topluluk” teriminden daha zengin ve derin anlamlara sahip olduğunu savunmuştur. Ayrıca, geçmişteki sosyolojik düşüncenin,

toplumların “cemaat” ten “cemiyet”e doğru evrildiği tezinin artık kabul edilemez olduğunu ve geleneğin reddinin bile bir geleneğe dayandığını ifade etmektedir (Arslan, 2007, 19).

Toplumsal gruplar, ilişkilerin niteliğine göre birincil (yakın ve samimi) ve ikincil (daha biçimsel) gruplar olarak sınıflandırılabilir; birincil gruplarda bireylerin kimlikleri, grup amaçlarıyla bütünleşirken, ikincil gruplarda ilişkiler daha az kişiseldir. Tönnies ise grupları *Gemeinschaft* (Cemaat) ve *Gesellschaft* (Cemiyet) olarak ayırır; cemaat, yakın ve özel ilişkilerin hâkim olduğu toplulukları, cemiyet ise rasyonel çıkarlar temelinde oluşturulan grupları ifade eder. Bu ayrımında cemaat bireylerin tüm kişilikleriyle katılımını gerektirirken, cemiyet bireylerin kişiliklerinin sadece bir kısmıyla katıldığı, ekonomik çıkarların ön planda olduğu gruplardır (Güngör, 2024, 27-28).

Yukarıda geçen cemaat ve cemiyet anlatımına katılmayan Hüsametdin Arslan’a göre ise, modernleşme süreci cemaatten cemiyete değil, geleneksel cemaatten modern cemaate geçişi ifade eder. Arslan, modern toplumların da cemaat yapıları barındırdığını ve cemaat ile cemiyetin bir arada var olduğunu savunur. Cemaat, dayanışma ruhu üzerine kurulu olup, bireylerden sadakat ve fedakârlık bekler, üyelerinin cemaatin gelişimi için hizmet etmelerini amaçlar. Bu yapı, bireylerin görevlerini yerine getirirken birlik duygusunu pekiştirir (Arslan, 2007, 19-21).

Bilimsel Cemaatler ve Bilgi Üretimi

Bilim felsefesi ve sosyolojisi literatüründe, “bilimsel cemaat” kavramı, Ludwing Fleck ve Michael Polanyi gibi önemli isimler tarafından 1935 ve 1950’lerde tanıtılmıştır. Bu kavram, sosyolog E. Shils tarafından da geliştirilmiş ve sonraki dönemlerde sosyolojinin klasik kavramları arasında yer almış, Epistemik *cemaat* kavramı, farklı isimler altında yüzyıllardır var olan ancak temelde aynı prensiplere dayanan bir olguyu ifade etmektedir (Arslan, 2007, 79-80).

Epistemik cemaat, bilgiyi üreten, işleyen ve gelecek nesillere aktaran insan topluluğunu ifade eder. Bu yapılanma, bilginin oluşturulması ve iletilmesi sürecini içerir. Gelecek kuşaklara aktarılacak bilgilerin taşıyıcısı olarak, epistemik cemaat bilimsel bilgi de dahil olmak üzere kritik bir rol oynar (Arslan, 2007, 6). Bilime katkı sunmak isteyen ve bilimsel çalışma yapmak isteyen kişiler, bilgiyi doğrulayan ve meşrulaştıran epistemik otoritenin onayını almak zorundadır; aksi takdirde bilgi statüsü kazanamazlar. Her ne kadar gelişmiş olsalar da modernleşmiş cemaatler olan bilim topluluklarında da cemaat özelliği devam eder ve üyeler, cemaati ileri götürmek için çalışır. Bu topluluklara üye olabilmek için belli bir eğitimden geçmiş ve alanlarında en iyi olan kişiler kabul edilir; bilimsel cemaatler, uzmanlık alanının bilgi ve standartlarını içselleştiren ve bilimsel tutumu benimseyen bireylerden oluşur (Arslan, 2007, 91-122). Arslan bilime egemen olan bu anlayış ve tavra karşı çıkmış, fakat bu karşı çıkışın bilime değil ideolojikleştirilen anlayışa karşı olduğunu da ısrarla belirtmiştir (Palabıyık, 2011, 225).

Normlar ve Bilimsel Toplumdaki Merkez-Çevre Yapısı

Epistemik cemaatlerde varolan merkez-çevre ayrımına göre; Merkez, genellikle yönetici olan azınlığın yaşadığı ve kurallarını belirlediği yeri, çevre ise bu kurallara uymak zorunda olan geniş kitleyi ifade eder. Epistemik cemaatin bir diğer adı olan “görünmeyen kolej”, merkezi oluşturan paradigmatik grup veya liderlerin ikamet ettiği yerdir ve bilimsel araştırmaların beynini oluşturur. Bu çekirdek grup olmaksızın bilgi üretimi ve yayılması mümkün değildir; bu nedenle görünmez kolej, bilgi üretiminde belirleyici bir role sahiptir (Arslan, 2007, 93-27).

Paylaşılan normlara uyumun esas olduğu epistemik cemaatlerde bu normlar, bilim adamlarının faaliyetlerini yönlendiren talimatlar olarak işlev görür ve cemaatin temel değerlerini oluşturur. Kurallara uymayan bireyler, epistemik cemaatin dışına itilir ve cemaat içinde bu kurallara uyum zorunludur (Arslan, 2007, 96).

Vergin’ e (1999, 37) göre, Epistemik cemaat, toplumda fark edilmeyen ancak bilimsel gelişmeleri hızlandıran bir oluşumdur. 16. yüzyıldan itibaren başlayan bilimsel devrimlerle birlikte bu cemaatler sürekli gelişim göstermiştir. Rönesans dönemiyle birlikte, bilim insanları ve sanatçıların çabalarıyla Avrupa’ da hızla yayılan akademi ve dernekler kurulmuş, bu da bilimsel ve sanatsal ilerlemeyi sağlamıştır (akt. Dever, 2012, 203).

3. Arslan’a Göre Epistemik Cemaat

Elinizdeki metin en iyi, karşı çıktığı bakış açısı ve entelektüel konum bilindiğinde anlaşılabilir. Epistemik Cemaatin satır aralarından, Türkiye’deki egemen bilime bakış açısının veya egemen bilim ideolojisinin ya da daha anlamlı bir söyleyişle “ortodoksi”nin eleştirisi olduğu kolayca anlaşılabilir. O bilimin ve bilimsel düşüncenin değil, bilim ve bilimsel düşünceyle ilgili bir ortodoksinin, bir “bilimsel” ideolojinin, literatüre başvurmak gerekirse Aydınlanma geleneğinin, “bilimizmin” (scientism), pozitivistin, Türkiye’de müfredat programlarına ve devletin resmi ideolojisine içeriğini armağan eden bir bilim anlayışının eleştirisidir. Elinizdeki metin bilime değil, onun egemen kavranış biçimine; bilime değil, bilimle ilgili egemen bilim ideolojisine muhaliftir (Arslan, 2007).

Arslan’ın “Ben buradayım.” diyerek kendini gösterdiği eser olan Epistemik Cemaat, Türkiye’de pek çok kişinin doğrudan epistemoloji için başvurabileceği bir kaynak olmasına rağmen, uzun bir süre Arslan’ın muhafazakâr kimliği, dönemin tutucu atmosferi ve yeniliklere karşı önyargı gibi sorunlar nedeniyle “âlimler ve düşünürler” tarafından hor görülmüş ve tezini kabul ettirmek, Arslan için hiç de kolay olmamıştır. Derin düşünceye yer olmayan, itaate ve sadakate dayalı bir kültürün egemen olduğu bu ortamda çalışmak ve Türkiye’de üzerine tek bir metin yazılmamış bir konuda çalışmayı kabul ettirmek Arslan için oldukça zorlu bir süreç olmuştur.

Arslan çalışmasında, “bilimsel bilgi dâhil bütün bilgi türlerinin varoluş temeli epistemik cemaattir, eğer epistemik cemaat varlık kazanamamışsa, bilgi de var olamaz; epistemik cemaat genelde bütün bilginin, özel olarak da bilimsel bilginin sine qua non’udur,” şeklindeki hipoteze makul bir açıklama bulmayı deneyeceğini belirtmiştir.

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat kitabının ikinci baskısında yazdığı önsözde, doktora tezinin yayınlanmış ilk ve tek kitabı olduğunu, sadece küçük düzenlemeler yaparak yeniden yayımladığını ifade etmektedir. Sosyal bilimlerde klasik fikirler dışındaki kitapların ömrünün genellikle kısa olduğunu belirten Arslan, “Epistemik Cemaat” konusunun güncelliğini koruduğunu ve yeniden baskıyı hak ettiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, Türkiye’deki akademik çevrelerde yaygın olan “objektivizm” mitine dikkat çekerek, akademik çalışmaların tamamen objektif, yani yazarın kişisel görüşlerinden arındırılmış olması gerektiği inancı nedeniyle birçok akademik çalışmanın, yazarın kendi düşüncelerini, değerlerini ve bakış açılarını içermeyen, “tezsiz tezler” olarak adlandırdığı şekliyle, kişisel katkının eksik olduğu tezler haline geldiğini eleştirmektedir. Oysa gerçek tezin, yazarın kişisel katkılarıyla zenginleşmesi gerektiğini, bu yüzden çalışmasında kişisel katkılarının varlığını erdem olarak nitilemekte ve tezli tez olduğunu savunmaktadır (Arslan, 2007, 11-12).

4. Arslan ve Epistemik Cemaat Eleştirisi

Hüsamettin Arslan’ın “Epistemik Cemaat” tezinde odaklandığı temel sorular, bilimsel bilginin nasıl oluşturulduğu ve meşrulaştırıldığıdır. Bu çalışmayı yönlendiren temel varsayım ise Türkiye’de 19. yüzyıldan bu yana var olan bir entelektüel veya epistemik kirlenme ile bu durumun neden olduğu epistemik karmaşa veya bunalımdır (Arslan, 2018). Ayrıca tezin ilk kitap basımının önsözünde “*Nihayet bu çalışma şu önemli soruyu gündeme getiriyor: Kim nerede, ne zaman, hangi epistemik cemaate bağlı? Entelektüel tarihimizi açıklamakta bize kılavuzluk edebilecek bu soruyu kendime de yönelmeyi bir dürüstlük sayıyorum; ben modern bilimsel epistemik cemaat içinde eğitildim ve onun içinde yer alıyorum*” sözüyle kendi entelektüel geçmişini de cesurca sorgulamıştır (Arslan, 2018, 35).

Epistemik cemaatin, “lingüistik”, “norm”, ve “dogmalar cemaati” olduğunu ifade eden Arslan, cemaatin dar anlamda, bilgiyi inşa eden, işleyen ve taşıyan uzmanlar düzeyinde epistemik cemaat ve geniş anlamda, uzmanlar düzeyinde epistemik cemaatin icra ettiği faaliyete inanan, bu faaliyete yüksek bir değer atfederek bulgularını kullanan bütün insanlar düzeyinde global epistemik cemaat olarak, dar ve geniş olarak iki düzeyde var olduğunu söyler (Arslan, 2007, 186).

Perspektif kavramının, insanın nesneye bakış tarzını ve algıladığı şeyi düşüncesi içerisinde değerlendirme tarzını belirlediğini ve dolayısıyla düşüncenin yapısını da şekillendirdiğini belirten Arslan, bu saf, formel mantığın gözden kaçırdığı hususlara da işaret eder. Mannheim’in, tek bir mutlak doğru vardır ve o da bütün doğrunun göreceli olduğudur, rölatif bakış açısına atıfta bulunarak, bilginin mutlaklığı konusunda yaşanan bunalımın aslında bir görecelilik bunalımı olduğu iddia etmekte ve çalışmasının temel stratejisinin rölativist olduğunu ve evrensel doğruların bulunabileceği tezini reddettiğini vurgulamaktadır (Arslan, 2018, 53-54).

Epistemik cemaatlerde esas olan, belirli normların varlığı ve bu normlara uyulması olduğunu savunan Arslan’a göre, bilim adamları, cemaatin belirlediği normlara uymadıkları takdirde cemaatten çıkarılabilirler. Bu normlar, cemaatin

temel değerlerini oluşturur ve üyelerinin faaliyetlerini yönlendirmesi nedeniyle, epistemik cemaat içinde kurallara uymak zorunludur; aksi halde, bireyler cemaatin dışına itilirler (Arslan, 2007, 96).

Arslan'a göre, dil, bireyler arası iletişimi sağlayan en temel unsurdur ve her cemaatin kendine has bir dili vardır. Bilimsel bilginin aktarımında ve cemaatin ayakta kalmasında dilin önemini vurgulayan epistemik cemaatin dili, doğanın dilini değil, bilim insanlarının oluşturduğu dili temsil etmekte ve bu ortak dil, aynı zamanda bilimsel cemaatin kimliğini oluşturmaktadır (Arslan, 2007, 101).

Hüsamettin Arslan'a göre, bilimsel bilgi objektif gerçekliten bağımsız olarak epistemik cemaatin kabul ettiği şartlara göre belirlenir ve doğruluk³ veya yanlışlığının buna göre kabul edildiğini iddia eder. Bilim adamlarının toplumun bilimle değer kazandığı görüşüne karşı çıkan Arslan, bilimin toplumla anlam kazandığını, nihai belirleyicinin toplum olduğunu ve bilginin toplumun belirlediği çerçevede anlaşılacağını savunur ve konvansiyonalist bakış açısına sahip olduğunu belirtir (Arslan, 2018, 19-26).

Arslan'a göre, her epistemik cemaat dogmatiktir ve geçmişten gelen bilgilere inanır. Epistemik cemaatler, üyelerinin sahip olduğu naif dogmalar ve liderlerinin sahip olduğu sofistike dogmalar üzerine kuruludur (Arslan, 2007, 110)

Arslan, Shils'in entelektüel cemaat kavramı, bu cemaatin düşünce ve bilimsel düşünce ile ilişkisini açıklar. Shils'e göre, entelektüel cemaat evrensel bir topluluktur ve her toplumda bir merkezi ve çevresi vardır. Merkezdeki yaratıcı bilim insanları ve entelektüeller, entelektüel sistemin beynini oluştururken, çevredeki bireyler onların koyduğu kurallara göre hareket eden tekrarlayıcılarıdır. Entelektüel cemaat içinde yaratıcılarla tüketiciler arasında keskin bir hiyerarşi ve eşitsizlikler bulunur. Merkezi otorite, normları ve standartları belirler ve üyelerini ödüllendirir; merkeze bağlılık entelektüel cemaatin normlarına bağlılığı ifade eder (Arslan, 2018, 112-113).

Türkiye' de Epistemik Cemaat

Arslan'a göre, Türkiye'deki epistemik bunalımın temel kaynağı, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile teması sonucunda Batı düşüncesini benimseyen ve ona hayranlık duyan bir entelektüel kesimin yaşadığı sıkıntılardır. Batılı devletlerin etkisi altında kalarak Batı düşüncesini benimseyen ve yaymaya çalışan, kendi kültürel kimliğini sorgulayan bu epistemik azınlığın yaşadığı bunalım, toplumun genelinde değil, bu entelektüel zümreye özgüdür. Arslan, Osmanlı'nın Comte'un belirttiği metafizik dönemden olağanüstü bir sıçrayışla pozitivist döneme geçtiğini belirtse de epistemik bunalımın başlangıcını belirleyen kişiler hakkında kesin bir bilgi vermemekte, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında yaşanan "millet oluşturma" ideolojisinin, bu epistemik bunalıma katkı sağladığına dair fikirlerini öne

³ Doğruluğun toplumsal boyutları ahlakla ilişkilendirilerek analiz edildiğinde ilginç uzanımlar dikkat çekmektedir. İleri okumalar için bkz. Güngör, 2022.

sürmektedir (Arslan, 2018, 47-49). Dever'e göre bu bunalımın en bariz örneği, mektep-medrese çatışmasıdır (Dever, 2012, 214).

Arslan'a göre, Türkiye'de on dokuzuncu yüzyılın başlarında doğan ve günümüze kadar gelişimini sürdüren modern epistemik cemaat, Osmanlı Toplumunu karşısında bir epistemik azınlıktır. Türkiye'deki modern epistemik cemaat, Batı'daki epistemik cemaatin merkezi şubesidir ve toplum içindeki konumu radikal bir şekildedir (Arslan, 2018, 41).

Dönmez' e göre (2008), Osmanlı'da klasik epistemik cemaat, on altıncı yüzyılda medreselerde başlayan bozulmalarla birlikte yeniliklere karşı tavrı olmaları nedeniyle geri kalan, adalet, eğitim ve yargı konularında görev alan hukukçu ve din adamlarından oluşan ilmiye sınıfını ifade ederken, modern epistemik cemaat ise pozitivizmi benimseyen ve devlete ekonomik olarak daha bağımlı bir yapı olarak tanımlanır (akt. Dever, 2012, 214).

Kaynak yetersizliği, araştırmacıların konuya dair bilgisizliği ve çeviride yaşanan yoksunluklar dolayısıyla, epistemik cemaat, ülkemizde gerektiği kadar çalışılmayan bir konudur. Elbette konunun gerektiğince çalışılmamış olması, ülkemizde bu yapının yokluğu anlamına gelmemektedir (Dever, 2012, 213). Arslan' a göre, 19. yüzyıl sonrası bu bakış açısıyla incelendiğinde ülkemizde var olan epistemik cemaat yapısının geleneksel veya İslami, diğeri ise modern epistemik cemaat olduğudur (Arslan, 2007, 169). Yakından incelendiğinde hem toplum ve devlet ilişkileri hem de entelektüel kaynakları açısından bu cemaatlerin özelliklerinin farklı olduğu anlaşılmaktadır (Dever, 2012, 213).

Epistemik Cemaat Özellikleri

Epistemik cemaat, belirli bir bilgi alanında uzmanlaşmış topluluklar olarak tanımlanır ve bilgi üretimi, değerlendirmesi ve iletimi gibi süreçlerde önemli bir rol oynar. Hüsamettin Arslan'ın çalışmasından yola çıkarak epistemik cemaatin özelliklerini şu şekilde maddeleyebiliriz;

- Epistemik cemaatler, benzerliklere dayalı toplumsal varoluş biçimleridir. Bu cemaatler, bilimsel bilginin oluşumunda etkili olan bilim adamlarının oluşturduğu topluluklardır.
- Bilimsel epistemik cemaatler, belirli normlar, dil, gelenekler, amaçlar ve çıkarlar üzerine kurulmuştur. Bu normlar ve değerler, cemaat üyeleri tarafından paylaşılır ve korunur.
- Bilimsel bilgi, epistemik cemaatin üyeleri tarafından toplu çaba sonucunda inşa edilen bir üründür. Bilim adamlarının toplu çabalarıyla üretilen bu bilgi, gelecek nesillere aktarılır ve işlenir
- Bilimsel araştırmanın temeli ihtilaflara dayanır. Problemler, bilim adamları arasındaki ihtilafların bir sonucu olarak ortaya çıkar ve bilimsel araştırma bu ihtilafların çözümü üzerine kuruludur.
- Bilimsel araştırma, bir rekabet ortamında gerçekleşir. Bilim adamları, kullanacakları stratejileri genellikle rakiplerini zayıflatma veya zayıf düşürme üzerine kurarlar

- Bilimsel bilgi, epistemik cemaatin gücünden ve meşruiyetinden beslenir. Bilimsel cemaatin üyeleri, bilgiyi inşa eder, değerlendirir ve kabul ederler.
- Bir bilginin veya bilim adamının statüsü, epistemik cemaatin normlarına ve kabul ettiği standartlara göre belirlenir. Bu nedenle, bir bilgi veya bir bilim adamı, epistemik cemaatin onayını almadan bilimsel statü elde edemez.
- İnşa edilmiş Doğa, kabul edilen hazır bilimin doğası iken, ihtilafli Doğa, bilim adamlarının üzerinde çalıştığı ve tartıştığı doğayı temsil eder.
- Üniversal epistemik statüko, kabul görmüş bilimsel görüşlerin ve normların belirlendiği merkezi bir konumu temsil ederken, mevzii statüko ise bu merkezin etki alanının alt düzeydeki uygulamalarını yansıtır ve üniversal statükonun devamına bağlıdır (Arslan, 2018, 81).
- Bilimsel epistemik cemaat, diğer kurumlarla etkileşim halindedir. Örneğin, devlet bilim politikaları oluşturabilir ve bilimsel araştırmaları finanse edebilir. Askeri yapılar teknoloji ve stratejik bilimsel gelişmelerle ilgilenirken, dini epistemik cemaatler, bilimsel bilgiyi kendi inançları ve değerleriyle nasıl ilişkilendirdikleri konusunda farklı tutumlar alabilirler.
- Bilim ve din, farklı epistemik cemaatlere dayanan farklı bilgi sistemleridir. Bilim, gözleme dayalı kanıtlara ve doğrulama süreçlerine dayanırken, din genellikle inançlara, kutsal metinlere ve spiritüel deneyime dayanır. Bu nedenle, bilimle din arasında doğrudan bir çatışma veya uzlaşma olmaz, ancak bu iki alandaki insanlar arasında farklı anlayışlar nedeniyle bazen çatışmalar yaşanabilir.
- Gürültü” terimi, farklı düşünce sistemlerinin çatışmasını temsil eder ve özellikle klasik ve modern epistemik cemaatler arasındaki bu çatışma ve etkileşim, toplumun dönüşümünde önemli bir dinamik oluşturur (Arslan, 2018, 155).
- Bilim insanları bir epistemik cemaatten diğerine geçerken öncelikle algı kalıplarını değiştirirler. Bu durum, bir bilgi türünden diğerine geçişin ve farklı epistemik cemaatlerin normlarına uyum sağlamanın bir sonucudur

Epistemik Cemaat ve Din-Bilim İlişkisi

Hüsametttin Arslan’a göre, fikir ve ideolojiler insanların yaşadıkları toplumun değerlerine göre şekillenir ve bu değerlerden en önemlisi dindir. Buna bağlı olarak Müslüman toplumun ateisti ile Batı toplumunun ateisti farklıdır. Diğer belirleyici unsurun yaşanan memleket olduğunu ve coğrafyanın kader olduğunu belirtir. Hüsametttin Hoca, esnemeyen varlığın kırılacağını ifade ederek, bu esnekliğin fikir ve ideoloji değişimlerinde de gerekli olduğunu, değişimin bir erdem olduğunu vurgular (Uluvision, 2022, 52-23).

Hüsametttin Arslan, pozitivistliğe yönelik eleştirileriyle tanınan bir düşünürdür ve bu bağlamda, pozitivistliğin bilgiye yaklaşımını eleştirir. Ona göre, pozitivistliğin nihai belirleyicisinin gözlem ve deney olduğunu savunarak bilimi eşsiz hakikat kaynağı olarak yüceltir. Pozitivist gelenekte, doğa bilimleri evrensel ve nesnel yasaları keşfederken, bu yasaların yalnızca doğa bilimleri için değil, insan ve

toplumsal süreçler için de geçerli olduğuna inanılır. Arslan, bu anlayışın, insanı ve toplumu doğa yasalarına göre şekillendirmeyi savunan bir bilim ideolojisi yarattığını ve bu ideolojinin, bilim insanını neredeyse peygamber mertebesine yükselttiğini belirtir. Bu bağlamda, dinî bilgi kaynakları ve manevi hakikatler, pozitivist epistemik cemaat içinde geçersiz kabul edilir. Bu anlayışa göre, “olması gerekeni” buyuran tek otorite bilim ve bilim insanları cemaatidir, bu yaklaşım bilimperestlik (scientism) olarak adlandırılır. Dinle ilişkili olarak, bilimperestlik, tek hakikatin bilimsel bilgi olduğunu savunduğu için dini bilgi ve inançlara var olma hakkı tanımaz, bu da monoteist yaklaşımla benzerlik gösterir ve farklı olana karşı demokratik olmayan bir duruş sergiler (Arslan, 2018, 31-32).

Hüsamettin Arslan epistemik cemaat kavramını incelerken, din ve bilim arasındaki ilişkiyi daha geniş bir çerçevede ele alarak, Batı’da ortaya çıkan pozitivist düşüncenin kilise ile yaşadığı çatışmayı İslam dünyası ile kıyaslar. Arslan’a göre, Batı’daki pozitivist düşünce, kilisenin bilime yönelik müdahalelerine karşı bir tepki olarak doğmuş ve bilimi tek hakikat kaynağı olarak kabul etmiştir. Bu yaklaşım, dini bilgiye karşı mesafeli bir duruş sergilerken, kilisenin otoritesine meydan okuyarak dini bilgiyi dışlamıştır. Ancak Arslan, İslam dünyasında bu tarz bir çatışmanın anlamsız olduğunu vurgular. Ona göre, İslamiyet’in bilime karşı bir duruşu bulunmadığı gibi, İslam epistemolojisi hem vahyi bilginin hem de bilimsel yöntemlerle elde edilen bilginin değerini kabul eder. İslam düşüncesinde din ve bilim birbirine karşıt olarak görülmez; aksine, birbiriyle uyum içinde çalışan iki bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Bu durum, Batı’daki pozitivist epistemik cemaat modelinin İslam dünyası için uygun olmadığını gösterir, çünkü İslam bilimi dışlayan bir dini yapıya sahip değildir (Arslan, 2018, 43-44).

Hüsamettin Arslan’ın “Epistemik Cemaat” kavramını din ile ilişkilendiren düşünceleri, özellikle bilimsel ve dini epistemik cemaatler arasındaki farklılıklar ve çatışmalar üzerine yoğunlaşmaktadır. Arslan’a göre, bilimsel bilgi ve bilimsel epistemik cemaatin anlamı, kendisine zıt olan mitik ve dini epistemik cemaatler ile var olabilmektedir. Bilimsel cemaatin doğası, diğer epistemik cemaatlerin referans çerçevesiyle belirlenir ve bu bağlamda bilim, dini veya mitik bilgi ile sürekli bir karşıtlık ve sınır çizme çabası içindedir (Arslan, 2018, 193-194).

Arslan, bilimsel bilgiyle dini bilginin uzlaşamayacağını ve tarih boyunca bilim ile din arasındaki ilişkinin çatışmalar üzerine kurulu olduğunu ifade eder. Ona göre, bilimsel cemaatin varlığı, dini cemaatin varlığına paralel olarak şekillenmiş ve bu iki farklı epistemik cemaat arasında sürekli bir gerilim yaşanmıştır (Arslan, 2018, 194). Ayrıca, bilimsel bilgi akla, deneye ve gözleme dayanırken, din inanca dayanmaktadır; bu da epistemik cemaatler arasındaki temel farklardan biridir (Arslan, 2018, 16). Nitekim eekülerleşme teorisyenleri, eğitimle birlikte dinin ve batıl inançların hayatımızdan çıkacağını öngörmüş, ancak bu beklenti gerçekleşmemiştir. Bilim, dini açıklamaların yanlışlığını kanıtlamadığı için, dini inançlar varlığını sürdürmüştür. Laik eğitimin din üzerindeki etkilerine rağmen, dini bağlılıklar bu etkilere karşı koymuştur (Sherkat & Güngör, 2013, 289).

Sonuç

Hüsamettin Arslan, entelektüel kimliği ve çalışmalarıyla Türkiye'nin sosyoloji ve felsefe dünyasında derin izler bırakmış bir akademisyendir. Özellikle, entelektüel babası olarak gördüğü Cemil Meriç'in ve diğer önemli düşünürlerin etkisi altında şekillenen düşünceleri, çağdaş Türk düşünce hayatında önemli bir yere sahiptir. Pozitivist bakış açısının eleştirisinden, kavramsal karmaşaya ve epistemik belirsizliğe getirdiği çözüm önerilerine kadar geniş bir yelpazede çalışmalarıyla tanınan Arslan, Türk sosyoloji ve felsefe geleneğinin önemli isimlerinden biridir. Arslan'ın bu eseri, Türkiye'de bilim dünyasının referans noktası olarak kabul edilen, sosyal bilimler öğrencileri, araştırmacılar ve akademisyenler için bilimsel ve entelektüel ortamı daha iyi anlamaya katkı sağlayacak değerli bir kaynaktır.

Hüsamettin Arslan'ın antipozitivist bir entelektüel tutumu yansıtan ve Türkiye'deki egemen bilime yönelik bir eleştiri niteliği taşıyan ve geleneksel bakış açılarını sorgulayarak yeni bir epistemolojik perspektif sunan doktora tezi olan "Epistemik Cemaat", bilim sosyolojisi alanında önemli bir çalışmadır. Buna rağmen Hüsamettin Arslan'ın yeterince tanınmamış olması Türkiye'de akademik çevrelerde entelektüel fikirlere ve alternatif düşünceye olan ilginin henüz istenilen seviyede olmadığını göstermektedir.

Bu durumdan hareketle Hüsamettin Arslan gibi değerli fikir insanları ve akademisyenlerin düşüncelerinin daha geniş kitlelere ulaşması ve bu tür alternatif düşüncelere olan ilginin artması için bazı akademik önerilerimiz şunlardır;

- Türkiye genelindeki lise ve üniversite öğrencilerinin entelektüel portre çalışmaları yaparak, Hüsamettin Arslan gibi önemli düşünürlerin hayatını ve eserlerini daha iyi anlamaları sağlanabilir. Bu çalışmalar, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini geliştirmelerine yardımcı olabilir.
- Türkiye'de yaşanan kavram sorunlarını ele almak amacıyla akademik sempozyumlar ve çalıştaylar düzenlenebilir. Bu etkinlikler, Arslan'ın kavramsal çalışmalarını ve epistemik bunalım teorisini daha geniş kitlelere tanıtarak, bu sorunların çözümüne katkıda bulunabilir.
- Türkiye'de çeviri sorunlarına odaklanacak eleştiri ve eğitim programları geliştirilebilir. Arslan'ın çeviri konusundaki vurguları dikkate alınarak, akademisyenler ve öğrenciler arasında çeviri pratiği ve kalitesini artırmaya yönelik çalışmalar yapılabilir.
- Hüsamettin Arslan'ın eserleri ve özellikle doktora tezi üzerine derinlemesine akademik incelemeler yapılabilir. Bu çalışmalar, Arslan'ın bilim sosyolojisi ve epistemolojiye katkılarını daha iyi anlamak ve değerlendirmek için önemli olacaktır.
- Arslan'ın antipozitivist entelektüel tutumunu ve bilim sosyolojisine yönelik eleştirilerini temel alarak, bilim felsefesi ve sosyolojisi alanında yeni araştırma projeleri başlatılabilir. Bu projeler, Türkiye'deki egemen bilim anlayışına alternatif bakış açıları geliştirmeyi amaçlayabilir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1988.
- Apalı, Yasemin. “Bilim Sosyolojisi Açısından Din ve Zihniyet”. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/1 (2015) 189-213.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018.
- Arslan, Hüsamettin. *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018.
- Arslan, Hüsamettin. *Cemil Meriç: Entelektüel Babam*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2023.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Dever, Ayhan. “Bilginin Efendileri”: Epistemik Cemaat. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (2012), 201-218.
- Demirel, Ayşe. “Sıradışı Bir Akademisyen: Prof. Dr. Hüsamettin Arslan”. *Kavramlarla Okumak Düşünmek Yazmak III* (2020), 1-8.
- Dönmez, Havva. “Türkiye’de Modern Epistemik Cemaat”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6/11 (2008), 767-770.
- Elit, İdil. “Hüsamettin Arslan’ın Çeviri Anlayışı ve Çevirdiği Eserler Üzerine Bir İnceleme”. *Kavramlarla Okumak Düşünmek Yazmak III* (2020), 13-19.
- Güngör, Özcan. “Doğruluğun Toplumsal Yansımaları.” *Doğruluk*. Editör. Diyanet İşleri Başkanlığı. 121-135. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.
- Güngör-Özcan, Varlı-Abdussamet. “Bilgi Sosyolojisi Bağlamında Bilimsel Tefsir Geleneği Üzerinde Değerlendirmeler”. *Electronic Turkish Studies*, 15/7 (2020), 3309-3325.
- Güngör, Özcan. “Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu.” *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13, no. 1 (2013): 57-91.
- Güngör, Özcan. *Dönüşen Zihinler, Değişen Aidiyetler: Türkiye’de Dini Gruplar*. Ankara: Son Çağ Yayıncılık, 2024.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976.
- Işık, İhsan. *Resimli ve Metin Örnekli Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*. Ankara: Elvan Yayınları, 2018.
- Kandilci, İdil. “Hüsamettin Arslan’da Epistemik Cemaat Kavramı”. *Kavramlarla Okumak Düşünmek Yazmak III* (2020), 27.
- Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. (çev. Mehmet Okyayuz) Ankara: De Ki Basımevi, 2009.
- Negiz, Muhammet. *Prof. Dr. Hüsamettin Arslan: Vefatının Ardından Yazılan Yazılardan Seçmeler*. Erzurum, 2018, <http://mnergiz.blogspot.com.tr/2018/01/prof-dr-husamettin-arslan-vefat-etti>.
- Palabıyık, Adem. “Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi Kitabı Üzerine Bir Derkenar”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 7/27 (2011), 223-234.
- Sherkat, D. “Dini Sosyalleşme: Etki Kaynakları ve Araçların Etkileri”. (çev. Özcan Güngör) *Electronic Turkish Studies*, 8 /3 (2013).
- Sulak, Yahya Bekir. “Hüsamettin Arslan’a Göre Doğu İle Batı Arasında Kalmış Kavramlar Üzerine Bir Çalışma”. *Kavramlarla Okumak Düşünmek Yazmak III* (2020), 7.
- Tozal, Yunus Emre. “Sosyolog ve Mütercim Hüsamettin Arslan: Türkiye Bir Entelektüel Çöl”. *Ayraç Kitap Tahlili ve Eleştiri Dergisi*, (2010) 5-9.
- Vergin, Nur. “Bilim Camiası ve Tanınma İsteği”. *Doğu - Batı Dergisi*, 7/37 (1999).
- Yıldırım, Ergün. *Bilginin Sosyolojisi*. Ankara: Ekin Kitabevi, 2007.

Web Kaynakları

Biyografya.com. “Hüsamettin Arslan”. Erişim 15 Haziran 2024.

<https://www.biyografya.com/biyografi/19466>

Ersözli, Kemal. “Hüsamettin Arslan”. Erişim 17 Aralık 2019.

https://www.academia.edu/35569675/H%C3%BCsamettin_Arslan

Milliyet. “Hüsamettin Arslan vefat etti!”. (2 Ocak 2018). <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/bursa/prof-husamettin-arslan-vefat-etti-12504795>

Şişman, Nazife. “Hüsamettin Arslan: Modern İnsan Gözleriyle Düşünür”. *Nihayet Dergisi*. Erişim 25 Aralık 2020. <https://www.gzt.com/nihayet/modern-insan-gozleriyle-dusunur-3565666>

Uluvişion. “Prof. Dr. Hüsamettin Arslan – Söyleşi” *YouTube*. Erişim 21 Şubat 2022.

<https://www.youtube.com/watch?v=w-tOUMrWyZE>

Vayni, Cafer. “Hüsamettin Arslan ve Epistemik Cemaat”. *İttifak Gazetesi* (16 Kasım 2019).

<https://www.ittifakgazetesi.com/husamettin-arslan-ve-epistemik-cemaat-m547.html>

Vayni, Cafer. “Yine Hüsamettin Arslan”. *İttifak Gazetesi* (4 Aralık 2020).

<https://www.ittifakgazetesi.com/yine-husamettin-arslan-makale>

ÖZCAN GÜNGÖR - NESNELERİN SOSYALLEŞTİRMESİ¹

Giriş

Sosyoloji, sosyal psikoloji, eğitim ve siyaset gibi farklı disiplinlerin önemli terimlerinden biri olan sosyalleşme, en genel tanımıyla eğitim ve öğrenme süreci olarak kabul edilmektedir (Giddens, 2012, 201). Sosyalleşme sürecinde birey, içinde doğduğu ve yetiştiği topluma ve kültüre iştirak ederek o toplumun gelenek ve görenek, düşünce, inanç ve davranış kalıpları, norm, sembol ve yaşam biçimini isteyerek veya istemeyerek bir şekilde öğrenmekte ve buna uygun olarak davranış kalıpları geliştirmektedir (Güngör, 2012, 86). Jurgen Habermas, F. Ekin ve Talcott Parsons gibi önemli sosyologların da içinde olduğu birçok bilim insanı sosyalleşmeyi bireyin gelişme ve olgunlaşma süreçlerini kapsayan bir edinim süreci olarak tanımlamaktadır. Onlara göre sosyalleşme, bireyin yaşamı boyunca içinde bulunduğu grup ve toplumun düşüncelerini ve davranış kalıplarını benimseyerek o toplumun bir parçası haline gelmesidir (Karaman, 2021, 19-20).

Sosyologlara göre sosyalleşme genel olarak iki aşamadan meydana gelir. Birincil sosyalleşme, bebeklik ve çocukluğun ilk dönemlerini kapsamakta ve bu süreç birincil grup olarak adlandırılan ailede başlamaktadır. İkincil sosyalleşme ise çocukluk sonrası dönem ile olgunluk dönemlerinde gerçekleşir. İkincil sosyalleşme sürecinde sorumluluk ailenin yanında okula, toplumsal çevreye ve kitle iletişim araçlarına devredilmektedir (Güngör, 2012, 118).

Dolayısıyla mevcut sosyalleşme literatüründe bireyin sosyalleşmesine etki eden etkenler şu şekilde sıralanmaktadır:

- Aile
- Okul
- Toplumsal Çevre
- Kitle İletişim Araçları (Güngör, 2015, 215).

Bu noktada Özcan Güngör, bireyin sosyalleşmesine etki eden bu dört faktöre bir yenisini daha eklemektedir: “Nesneler”. Buradan hareketle çalışmanın konusu, Güngör’ün nesnelerin sosyalleştirmedeki rolünü nasıl ele aldığını anlamaktır. Amacı ise, Güngör’ün nesnelerin sosyalleştirmesi ile ilgili olarak ortaya koyduğu temel fikirlerini din sosyolojisi bağlamında başta mezar taşları ve mabet mimarisi olmak üzere dini ritüel-törenler, kişi ve yer adları, yazı ve semboller gibi etkenler üzerinden incelemektir. Çalışmada, Güngör’ün konuya dair yaklaşımı incelenirken, özellikle dini nesne ve imgeler bağlamında örnekleri verilecek ve böylece din sosyolojisine kavramsal düzeydeki etkisi ele alınacaktır. Çalışma Güngör’ün zihin dünyasını anlamaya dönük yorumlayıcı bir yaklaşım ve doküman tekniğiyle yürütülmüştür.

¹ Mahmut Kökver, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi | mahmutkokver@gmail.com | <https://orcid.org/0009-0000-2407-3683>

1. Özcan Güngör'ün Sosyo-Biyografisi

1977 yılında Çorum/Alaca'nın Balatcık köyünde doğan Özcan Güngör, ilkököl ve hafızlık eğitimini bu köyde tamamlamıştır. Bu dönemde Güngör'ün yetişmesinde katkı sağlayan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çeşitli kademelerinde çalışmış olan Emrullah Aksarı gibi kıymetli şahsiyetler bulunmaktadır. Çorum İmam-Hatip Lisesinden 1996 yılında mezun olan Güngör, daha sonra Ankara İlahiyat Fakültesini kazanmış ve 2001 yılında da buradaki eğitimini tamamlamıştır. Güngör gerek Çorum İmam-Hatip lisesindeyken gerekse de Ankara İlahiyatta okurken çeşitli yönleriyle ön plana çıkmaktaydı. Derslerinde göstermiş olduğu başarısı ve yaptığı öğrenci başkanlıkları bu yönleri örnek verilebilir. Yine üniversite yıllarında Ankara Üniversitesi'nin imkânları yanında başta Gazi Üniversitesi olmak üzere Ankara'nın önde gelen üniversitelerinin ortamlarından yararlanmıştı. Bu dönemlerde Ziya Gökalp, Seyyid Ahmed Arvasi, Hilmi Ziya Ülken ve Erol Güngör gibi önemli fikir adamlarının kitaplarını okumuştur. İlahiyat Fakültesinde öğrenci iken ABD'ye dil eğitimi için giden Güngör, yurda döndükten hemen sonra lisans eğitimini tamamlamış ve ardından da Ankara Üniversitesi'nde Din Sosyolojisi Anabilim Dalı'nda yüksek lisans ve 2001 yılında da Diyanet İşleri Başkanlığı'nda göreve başlamıştır. 2004 yılında Din Sosyolojisinin önde gelen isimlerinden Niyazi Akyüz'ün danışmanlığında "Modernizm Sürecinde Cami Cemaatinin Dini Anlayışı (Batıkent Örneği)" teziyle yüksek lisansını, 2007 yılında ise yine aynı hocanın danışmanlığında "Günümüz Alevî-Bektâşî Kimliğine Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Beyazıt/Karışar Yöresi Örneği)" teziyle doktorasını tamamlamıştır. Doktora sonrasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevlendirmesi ile uzun bir dönem kalacağı ABD'ye gitmiştir.

Güngör, 2001-2010 yılları arasında Diyanetin çeşitli kademelerinde görev yaptıktan sonra 2010'da Atatürk Üniversitesi'nde akademik çalışma hayatına başlamış ve 2013'e kadar burada görev yapmıştır. 2013'te Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'ne naklen atanan Güngör, 2014 yılında doçent, 2019 yılında ise profesör unvanı alarak çalışmalarını İlahiyat Fakültesi'nde Din Sosyolojisi Anabilim Dalı'nda bölüm başkanı olarak sürdürmektedir. ABD'nin yanında Almanya ve Macaristan gibi ülkelerde de görevler yapan Güngör, İngilizce ve Arapça bilmektedir. Din Sosyolojisi alanında Güngör'ün eserleri incelendiğinde özellikle Max Weber ve Peter Berger gibi önemli sosyologların düşünce geleneklerinden etkilendiği görülmektedir.

Ulusal ve uluslararası çok önemli projelerde koordinatörlük görevlerini üstlenen Güngör, sırasıyla Endülüs, Kudüs, Buhara, Üsküp ve Ankara olmak üzere İslam coğrafyasının önemli şehirlerinde bu kongreleri düzenlemiştir. Dini gruplar, radikalizm, teo-politik ve teo- strateji, bilimsel yöntem, göç ve kimlik gibi konularda çalışmaları olan Güngör gazete ve tv kanallarında alanıyla ilgili yorumlar yapmaktadır. Halihazırda Journal of Analytic Divinity ve Demokrasi Platformu dergilerinin editörlüğünü ve And Center'in başkanlığını yürüten Güngör evli olup üç çocuk babasıdır (Güngör, 2024, 2).

1.1. Özcan Güngör'ün Eserleri

Güngör'ün alanıyla ilgili yayınlanmış 20 adet kitabı, 50'nin üzerinde makale, bildiri ve kitap bölümü bulunmaktadır.

Çalışan Gençlik ve Değerler (2015); İki Dünya Bir Aile (2016); Araftaki Kimlik: Alevilik Bektaşılık (2016); Araftan Marufa: Alevilik-Bektaşılık (2017); Sosyolojik Kur'an Okumaları (2018); Bilimsel Araştırma Süreçleri (2018); Dinî, Tarihî ve Edebî Açından Kudüs (2018); Türkiye'de Dini Gruplar (2019); Buhara Konuşmaları (2019); Üsküp Konuşmaları (2019); Sosyolojik Açından Din ve Siyaset El Kitabı (2020); Sosyolojik Açından Din ve Toplumsal Değişme El Kitabı (2021); Sosyolojik Açından Din ve Küreselleşme El Kitabı (2022); Z Kuşağı - Sosyolojik Bağlamda Kuşaklar (2022); Değerler ve Toplum (2022); Sosyolojik Açından Din ve Sekülerleşme El Kitabı (2023); Bir Sosyolog Bir Kavram ve Din (2023); Kurucu Akıl Hünkar Hacı Bektaş Veli (2023); İsrail'in Teo-Politiği Vadedilmiş Topraklar (2024); Religion in Modern Türkiye.²

Bu eserler, Özcan Güngör'ün düşünsel katkılarını yansıtan ve Din Sosyolojisinde yer alan başlıca konularda perspektifler sunan önemli çalışmalarındır.

2. Güngör'e Göre Nesnelerin Sosyalleştirilmesi

Nesne Kavramı Nedir?

Nesne en genel tanımı ile “üzerinden fikir üretilen şey, öznenin dışında olan ve onun bilmesine konu olan, görüşe açık olup düşünen özneye karşıt olarak düşünülen şey, bilgisine ulaşılabilen gerçeklik” olarak tanımlanmaktadır. (Timuçin, 1994, 185). Sözlükte nesnenin tanımına bakılacak olursa; “belli bir hacmi, ağırlığı, biçimi olan cansız şey” olduğu görülmektedir (TDK, 2014).

Larousse ansiklopedisinde ise nesne ile ilgili olarak şu tanımlar göze çarpmaktadır. 1.Gözle, dokunma ile algılanabilen herhangi bir somut şey, 2. İnsana karşıt olarak, hareket, düşünce, irade ve haktan yoksun olan şey; eşya, 3. Canlı varlıklara karşıt olarak herhangi bir somut şey, 4. Ad' a karşıt olarak bir şey ya da varlık, 5. Algılayan ya da düşünen özneye karşıt olarak, algılanan ya da düşünülen şey (Larousse, 1986, 8606). Bütün bunlar toparlanacak olursa nesne ile ilgili olarak; herhangi bir öznenin algılama, sezme, düşünme, kavrama ve tasarlama gibi edimler sayesinde kendisiyle bağ kurduğu bir şey olduğu söylenilebilir. Dolayısıyla var olanlar söz konusu olduğunda, duyuya ve düşünceye muhatap olan her bağlantı ve ilişki nesne olma olanağına sahiptir. İnsanın her türlü faaliyeti ve ilişkisi, felsefe, bilim, sanat, mimari vb. sahalardaki üretilen ürünleri ve bütün bunların tarihi nesne yapılabilmektedir. Diğer taraftan, gerçeklikte görünüşe ulaşmış olan düşünceler, tasarımlar, etik değerler (sevgi, saygı, dürüstlük gibi), görüşler vb. kadar; gerçeklikte görünüşe ulaşmamış olan içsel yaşantılar, tasarımlar, kavram ve ideler de nesne olma olanağına sahiptir. İnsan bütün bunlarla duyuya ya da düşünce yoluyla bağ kurduğunda onları kendisine nesne yapmış olmaktadır. (Yetişken, 2009:33).

² Ayrıca yayınlanmış makaleleri için bkz. http://ktp.isam.org.tr/?geldi=ara_mklilh&blm=sonucmklilh&navdil=tr&tarama=%C3%B6zcan+g%C3%BCng%C3%B6r&aratur=tum°isti=&-max=10&-find=

Güngör, yukardaki nesne tanımlarından hareketle nesneyi hem beş duyu ile algılanabilen somut bir obje olarak tanımlamakta ve buna örnek olarak da özellikle din sosyolojisi bağlamında mezar taşlarını, mimari yapıları, tarihi mekanları ve dini objeleri (tesbih, başörtüsü, seccade, Kuran mushafı gibi) göstermekte hem de gerçeklikte maddi bir obje formuna ulaşmamış olan duygular, içsel yaşantılar, isimlendirmeler, yazı ve semboller, ezan ve musiki, dini ritüel ve törenler gibi fenomenleri de nesne olarak kabul etmektedir. (Güngör, 2024).

Bundan sonraki bölümlerde Güngör'ün nesne tanımına uygun olarak vermiş olduğu yukardaki örneklerden hareketle nesnelere nasıl sosyalleştirdiği ele alınmaya çalışılacaktır.

2.1. Güngör'e Göre Nesnelere Nasıl Sosyalleştirir?

Nesnelere nasıl sosyalleştirdiğine ilişkin olarak Güngör derslerinde özellikle birtakım örneklere yer vererek konuyu açıklamaktadır. Uzun yıllar yurtdışında bulunduğundan başka ülkelerde yaşayan çok sayıda yurttaşımızla karşılaşmıştır. Hem bir sosyolog hem de bir din adamı olarak Güngör, bu insanların cami ve minarelere, ramazan ayındaki mahyalara, ezan sesine, Kuran tilavetine, mevlit ve ilahi gibi musiki formlara olan özlemleri ve duygulanımları dikkatini çekmiştir. Esasında bu nesnelere toplumda yaşayan bütün bireylerin çocukluk dönemlerinden itibaren karşılaştıkları birer sosyalleşme araçlarıdır. Bu nesnelere temasın neticesinde içinde yaşanılan topluma bir aidiyet duygusu ve bağlanma gerçekleşmektedir. Başta Bosna ve Üsküp olmak üzere Balkan coğrafyasına da sıklıkla giden Güngör oradaki Osmanlı'dan kalan mezar taşlarının Müslümanlar tarafından ne kadar önemsendiğini görmüştür. Eski Yugoslavya'nın Tito döneminde dini yaşantıya yönelik baskılardan dolayı kendi geleneklerinden uzaklaşmak zorunda kalan o bölgedeki Müslümanlar, geçmiş dönemlerden kalan mezar taşları sayesinde kendi kimlik ve inançlarını hatırlamışlar ve asli hüviyetlerini korumada bu nesnelere oldukça önemli bir yere sahip olmuştur (Güngör, 2024).

Güngör konunun daha iyi anlaşılabilmesi adına derslerinde tarihten de örnekler vermektedir. Osmanlı tarihinde yeni fethedilen Rumeli topraklarına sadece Türkmenler yerleştirilmemiş, aynı zamanda Anadolu'da belli bir dönem zımnî statüsünde yaşamış ancak daha sonra Müslümanlığı kabul etmiş olan bazı yerleşim yerlerindeki Rum kökenli topluluklar da özellikle seçilerek gönderilmiştir. Güngör tam da bu noktaya dikkat çekmekte ve bunu sorgulamaktadır. Neden bu Rum kökenli tebaa da yeni fethedilen Rumeli topraklarında iskân edilmiştir? Bunu Güngör şöyle cevaplandırıyor: Bu topluluklar çok kısa bir süre içerisinde topluca Müslüman olmuştur. Müslümanlaşma süreci zamana yayılmadığı için bunlar geçmişini kolaylıkla unutamazlar. İşte bu nokta çalışmanın konusuyla yani nesnelere sosyalleştirme ile ilgilidir. Bu toplulukların camileri kiliseden dönmedir. Dedelerinin mezarları oradadır. Evleri genellikle dedelerinden kalmadır ve geçmişin hatıraları baskın bir şekilde kendisini gösterir. Yani geçmiş yaşantılarına dair nesnelere onlara eski kimlik ve aidiyetlerini hatırlatmaya devam etmektedir. Bu

topluluklar yeni fethedilen Rumeli topraklarına Müslüman olarak yani hâkim ve seçkin bir sınıf olarak gönderiliyor. Böyle olunca doğal olarak geçmişteki Hıristiyan kimliklerinden kısa bir süre sonra başları kesiliyor (Güngör, 2024).

Güngör bu konuya dair derslerinde son olarak Nazım Hikmet'e dair bir örnek vererek konuyu açıklamaktadır. Romanya'da yaşamış olan Tarih Profesörü Mustafa Ali Mehmed'in Nazım Hikmet'e dair anlattığı hatırası üzerinden konuyu örneklendiren Güngör, hatırayı şu şekilde nakleder: "Nazım Hikmet, Nisan 1957'de Bükreş'e geldiğinde Romanya Komünist Partisi tercüman olarak beni görevlendirdi. Nazım Hikmet, Athena Palace Oteli'ndeki odasında bana "Kardeşim, bu akşam Kadir Gecesi. Bu akşam beni camiye götür" dedi. Onu Komünist Partisi'nin bilgisi dışında, gizlice Carol Camisi'ne götürdüm. Nazım Hikmet, gittiğimiz yeri şoförün bilmesini istemiyordu. Arabayı camiye uzak bir yerde durdurttu, şoförü yolladı. Cami yarıya kadar doluydu ve mevlit okunuyordu. Nazım Hikmet için caminin ortasına bir sandalye konulmuştu. Nazım sandalyeye oturdu. İmam bana mevlitten kısa bir parça okumamı istedi. Ben de Ey Azizleri okudum. Nazım dinledi. Sonra cemaate ünlü şairin aramızda bulunduğunu duyurdum. İşte bu sırada Nazım kalkıp, cemaate "Ben komünistim. Ama sizleri böyle cami gibi kutsal bir mekânda derli toplu görmekten son derece mutlu oldum ve çok duygulandım" dedi." (Mehmed, 2016). Güngör bu hatıradan hareketle dinden uzak bir kimlik benimseyen Nazım Hikmet'i duygulandıran hissiyatın O'nun henüz çocuk yaşlarda temas ettiği cami, ramazan gelenekleri, mevlit, cemaat gibi nesnelere kaynaklandığına dikkat çekmektedir.

Görüldüğü üzere derslerinde Güngör gerek kendi deneyimlerinden hareketle gerekse de tarihten verdiği çeşitli örneklerle nesnelere nasıl sosyalleştirdiğini farklı boyutlarıyla ortaya koymaktadır. Bundan sonraki bölümlerde Güngör'de şehir ve mekân olgusu ve O'nun derslerinde ne tür nesnelere üzerinde durduğunu ve bu nesnelere üzerinden sosyalleşmenin hangi boyutlarda sağlandığı üzerinde durulacaktır.

2.2. Güngör'de Şehir ve Mekân Olgusu

Güngör derslerinde nesnelere sosyalleştirmesini anlatırken ilk olarak örnek verdiği nesnelere kaynaklık teşkil eden ve sosyalleşmenin ana kaynağı olan şehir ve mekân üzerinde durmaktadır. Kadim şehirlerin temelinde genel olarak mezarlık yani ölüm vardır. Bunun nedeni mezarlıkların o toplumun kolektif hafızasını oluşturması ve adeta belleği temsil etmesidir. Ancak buradaki mezar başlangıçta o toplum için bir değer ifade eden toplumun ileri gelen lider ve dini önder gibi temsil gücü olan kimselere aittir. Bundan dolayı o halk mezarı orada bırakamıyor ve mezarın çevresinde yerleşim yerleri oluşturularak orada bir şehir meydana geliyor. O şehir halkını bir arada tutan güç değerlerdir. Toprağın kendisi veya sahip olunan maddi imkânlar değildir. Ancak değerler üzerinden kalıcılık sağlanabilir ki buradaki değeri mezarlık oluşturur. Zamanla mezarın üzerine türbe, türbenin de üzerine mabet inşa edilmiştir. Böylece şehrin ana unsuru mezar ve onun üzerine inşa edilen mabet olmuş ve şehir bu ana unsurun çevresinde gelişmiştir. Burada Güngör örnek olarak

İslam'daki üç büyük mescidi gösterir: Mescid-i Haram, Mescid-i Aksa ve Mescid-i Nebi. Mescid-i Haram'da bulunan mezarlıklar Araplar için oldukça önemli bir yere sahip olan Hz. İsmail ve Hz. Hacer'e aittir. Mescid-i Aksa'da Yahudi ve Müslümanların kabul ettiği birçok peygamberin mezarlıkları bulunmaktadır. Mescid-i Nebi'de ise Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in kabirleri vardır. Özellikle Mekke ve Kudüs şehirleri bu mezarlıklar çevresinde gelişmiş, Yesrib ise Hz. Peygamberle birlikte Medine'ye dönüşmüş gerçek anlamda bir şehir hüviyetine kavuşmuştur. Dolayısıyla mabet, türbe ve mezar dikkate alınmadan sosyalleşmenin merkezinde yer alan şehir olgusu tam olarak anlaşılabilir (Cündioğlu, 2024).

Şehirler ortaya çıktıktan sonra tarih, büyük oranda şehirlerde geçen zamana bağlı olarak şekillenmiştir. Bundan dolayı dünya tarihi, şehirlerin ve şehir yaşamının tarihi olarak kabul edilmektedir. Şehirlerde geçen zamanı ete kemiğe büründüren sahne, kent mekanlarıdır. Kent mekanları, gündelik hayatın üzerinde inşa edildiği ve hafızalara depolanan toplumsallıkları üretmektedir. Kent mekânı, kültürel birikimin ve toplumsal ilişkilerin hem taşıyıcı aracı hem de yansıtıldığı bir aynadır. İnsan ile mekân arasında karşılıklı bir ilişki ve etkileşim bulunmaktadır. Nasıl ki insan yaşadığı mekânı etkiliyor, inşa ediyor ve şekillendiriyorsa; belirli bir işlev, ruh ve hafızayla kimlik kazanmış mekanlarda insanları etkileyerek dönüştürebilme gücüne sahiptir. Bu anlamda özellikle kent mekanları, sahip oldukları maddi ve manevi birikimleriyle bireye ve topluma doğrudan ve dolaylı olarak sürekli müdahale eder. Çünkü kent mekanının çok boyutlu tasarımı kültür, kimlik, toplumsallıklar, bireysel hikayeler ve bakış açıları üretme potansiyeli taşımaktadır. Bireysel hikayelerin yanında toplumsal ilişki ve etkileşimlerin de tecrübe edildiği bir bağlam olan mekân, dinamik ve çok boyutlu yapısıyla insan doğasını andırmaktadır. Dolayısıyla insanın yaşamını sürdürebilmesi için tasarlanan mekân; insanın içinde bulunduğu sosyo-kültürel atmosfere ait öğelerden bağımsız olamaz. Görülüyor ki mekân, özellikle sosyologlar için insanı ve insanın oluşturduğu toplumu çözümlemenin önemli bir imkânı olarak durmaktadır (Karakaş, 2019, 16-21).

Kent mekânının hafızası dikkate alındığında, mekân ve kimlik arasında organik ve dinamik bir etkileşimin mevcut olduğu görülecektir. İnsanlar yaşamlarını sürdürdükleri mekânlarda kendilerini gerçekleştirerek kişiliklerinin taleplerini karşılarlar. Mekân, çok boyutlu bir anlam dünyasını temsil eder, insanı bir yere sabitler ve orası ile ilişkilendirir. Bir yeri sahiplenen insan, onu kendisine ait hale getirmekte ve benimsemektedir. Farklı yerler onda bir şey ifade etmemesine karşın, benimsediği, yerleştiği yer onun bizzatı kimliğinin karşılığı olmaktadır. Bu anlamıyla yer, bir metafor olarak kimlik, statü, sınıf, kültür gibi kavramlarla birlikte değerlendirilmektedir. Mekânla iletişime geçmek, hayatı mekân etrafında örmek doğrudan kimlik oluşumuna etki eder. Kişinin hayata baktığı temel gösterge olan kimlik, böylece mekân tarafından şekillendirilmiş olur. Mekân ve kimlik birbiriyle çok sıkı ilişki içerisinde ve birbirlerini karşılıklı olarak inşa ederler. Ne kimlikler mekândan ne de mekânlar kimliklerden koparılabilir. Dolayısıyla görülmektedir ki, insanla mekân arasında güçlü, karşılıklı, sürekli ve karmaşık bir ilişki biçimi vardır (Alver, 2008, 557).

2.3. Güngör'ün Sosyalleştirme Konusunda Örnek Verdiği Nesnel Mezar Taşları

Güngör'e göre hafızalarını kaybeden milletler; şahsiyetlerini, geçmişle bağlarını ve kısacası kimliklerini kaybederler. Mezar taşları ve mezarlıklar, geçmişle kurduğumuz köprünün en önemli ayaklarından birini meydana getirir ve vazgeçilmez kültür miraslarındandır. Bu açıdan mezar taşları toplumun kimlik kazanıp sosyalleşmesinde ve geçmişle kurduğu bağda son derece önemli bir yere sahiptir. Türk kültür coğrafyasında önce Göktürk balbalları şeklinde ortaya çıkan, daha sonra Anadolu'da başta Ahlat olmak üzere birçok farklı noktaya Müslüman Türklerle dikilen mezar taşları, Osmanlı döneminde görünüm ve içerik bakımından daha da incelik kazanarak zenginleşmiştir (Çetin, 2019, 40-41).

Mezar taşları, başta sosyoloji olmak üzere sanat ve edebiyat, felsefe, antropoloji ve hatta tıp geçmişiyle ilgili ipuçlarını ihtiva etmektedir. Mezarların bir şehrin veya ülkenin nüfusunu, ekonomik ve sosyal tabakaları, sanatsal seviyesini, kısaca bütünüyle sosyo-kültürel geçmişi hakkında çok ciddi bilgi kaynakları oldukları kabul edilmektedir (Samsakçı, 2017, 19). Bazı coğrafi isimler, devlet müesseseleri, mülki bölümler, meslek, sanat ve zanaatlar ile ilgili bilgilere mezar taşlarında rastlanmaktadır. Mezar taşlarında görülen başlıklar, fesler ve sarıklar kişinin sosyal sınıfına, mesleğine, sanatına ve tasavvufi meşrebine delalet etmektedir. Bu açılardan toplumun adeta bir nevi kimliğinin sembolü olan mezar taşları, yaşayan toplum için de sosyalleştirme araçlarından birini oluşturmaktadır (Çetin, 2019, 35).

Mabet-Tapınak

Güngör derslerinde geleneksel toplumun sosyalleşmesinde en merkezi konumda bulunan mabet üzerinde özellikle durmaktadır. Yukarıda "Güngör'de şehir ve mekân olgusu" başlığı altında değinildiği üzere mabet, merkezde bulunup toplum bu merkez çevresinde konumlanmaktadır. Mabetler genel olarak doğu ve batı toplumlarında yerleşim bölgesinin en üst yerine inşa edilirdi. Bunun nedeni mabedin kalıcılığı, yaşamın ise geçici olanı temsil ediyor olmasıdır. Mabetler şehir içerisinde görkemli bir şekilde yapılmaktaydı. Mabedin göğe doğru yükselmesi ezeli olana işaret etmektedir. Mabetlerin bu şekilde inşa edilmesi iki özelliğinden kaynaklanır. Birincisi merkezi olması, ikincisi ise anıtsal olmasıdır. Bu durumda geçici olan kalıcı olandan daima adalet, şifa ve yardım beklemektedir (Cündioğlu, 2024).

Mabet, aynı zamanda kimlik, siyaset ve iktidar ile ilişkili bir mekândır. Mabedin siyaset ile bağlantılı olması yöneticiler ile ilişkilidir. Örneğin caminin minare sayısı camiye yaptıran kişinin hanedan üyesi olup olmadığına göre farklılık göstermektedir. Eğer caminin minaresi tek ise bu hanedandan birinin olmadığını kanıtlar. Osmanlı'da eğer siyasi kişiler kendi adlarına cami yaptırıyorlarsa genellikle onların mezarları da oraya yapılmaktadır. Mabetler, aynı zamanda buldukları medeniyetlerin evren görüşü hakkında da bilgi vermektedir. Örneğin Osmanlı mabetlerine bakıldığında genellikle dokuz veya on kubbe olduğu görülür. Bu kubbelerin sayıları inşa edildikleri dönemdeki astronomi bilgisi ile bağlantılıdır.

Mabetler inşa edildiği dönemin kimliğini, bilimini, eğitimini ve siyasi görüşünü yansıtmaktadır (Cündioğlu, 2024).

Güngör'e göre İslam medeniyetinde camiler sıradan mekânlar değildir. Cami birçok boyutu ve içeriği olan bir anlama sahiptir (Güngör, 2011, 95). Cami'nin çok boyutlu olması Mescit-i Nebevi ile örneklendirilebilir. Çünkü Mescit-i Nebevi, Hz. Peygamber tarafından inşa edilen ilk mabettir. Mescit-i Nebevi ibadet etmenin yanında eğitim ve öğretim gibi bazı önemli işleri de üstlenmiştir. Ayrıca danışma meclisi, misafirhane, kültür merkezi, hazine, hapishane ve siyasi konuların konuşulduğu bir yer olarak da kullanılmaktaydı (Yazıcı, 2012, 21-22). Dolayısıyla görülmektedir ki genel olarak her toplumda mabetler hem işlevleri bakımından hem de mimari yapısı bu işlevlerini imgesel boyutta zihinlerde canlandırdığından dolayı sosyalleşmede önemli nesnelere başında yer almıştır.

Put-Heykel

Güngör'ün sosyalleştirmeye örnek verdiği nesnelere birisi de put-heykellerdir. Put Farsça kökenli bir kelime olup, Türkçede yaygın olarak heykel kelimesi ile karşılık bulmaktadır. Arabistan yarımadasının çevresinde ve tüm dünyada İslâm gelmeden oldukça önceki tarihlerde birçok millette heykeller yaygın halde bulunmaktaydı. Çin'de Konfüçyüs, Japonya'da Tao ve Şinto totemciliği ve heykelleri, Hindistan'da Buda heykelleri, Orta Asya'da ağaç ve diğer figürleri barındıran Şamanizm ve Mezopotamya ile İran bölgesinde heykeller alabildiğine yaygındı. Mısır'da Firavunlar döneminde her tabiat olayı veya beklentiler ve isteklerle ilgili tanrılar ve onların heykelleri yapılmıştı. Yunan ve Roma'da tanrı kralların yanında, şair, filozof, komutan ve önemli kişilerin heykelleri yapılırdı. Saraylar, resmi binalar, yollar ve evler heykellerle donatılmıştı. Anadolu'da kurulan Hatti, Hitit, İyon, Frigya, Lidya ve Yunan şehir devletlerinde Tanrıların heykelleri yapılır, bu heykellere ibadet için put evleri/tapınaklar inşa edilirdi (Özbal, 2023, 6-9).

Heykeller-Putlar İslâmiyet öncesinde Arabistan'da günlük yaşantının bir parçası haline gelmişti. Kabeyi ziyarete gelenler için, putlar uğranılması gereken yerler olarak görülür ve ziyaret edilirdi. Bu da Mekke'nin ve dolayısıyla Kâbe ve çevresinin sosyal ve ekonomik yönden önemli işlev ve toplanma merkezi haline gelmesini sağlardı. Putların önüne hediyeler konulur, el sürülüp kurban kesilirdi. Ayrıca Araplar, sözleşmelerini putların önünde veya putun temsili olan yerlerde yaparlardı. Savaş, barış ticaret veya evlilik, hayırlı bir işe başlarken tüm önemli sosyal olaylarda, önemli gün ve gecelerde putların huzurunda durarak, el sürüp dua ederek hediyeler sunarlardı (Gündüz, 2016, 11). Dolayısıyla görülmektedir ki geçmiş dönemlerdeki insanlar için heykel-putlar sosyalleşmeyi sağlayan önemli nesnelere başında gelmektedir.

Tarihi Mekanlar

Güngör'e göre mekânın, toplumsal aktöre bir kimlik vermesinin yanında, kendisi de bizzat bir kişiliğe ve kimliğe sahiptir. Her mekân bir kimlik niteliğindedir. Böylesi

bir düzlemde insan kendini belli bir mekâna ait hisseder ve kendini o mekanla tanımlar. Mekân kişiye bir köken ve zemin kazandırarak onun kimlik unsuru ve ayırıcı vasfı haline gelir (Demir, 2019, 204). Mekân, insanlara ait anıların ve geçmişin ambarıdır ve ayrıca kültürel simgeler deposu olarak da işlev görmektedir. Her tarihsel dönem kendini mekanlara işlemektedir (Urry, 1999, 42). Bu bağlamda Güngör'de tarihi bir meydan, okul, cami, hamam, kütüphane vb. yapılar oldukça önem arz etmekte ve bunların korunması esasında toplumun kimliğinin korunması anlamına gelmektedir. Çünkü mekân ve toplumun kimliği yukarıda da ifade edildiği gibi bir bütünlük göstermektedir.

Güngör derslerinde konuya ilişkin olarak İstanbul'da Vatan ve Millet Caddeleri açılırken yok edilen tarihi yapılara dikkat çekmektedir. Yıkılan bazı tarihi camii, hamam, türbe, medrese ve hanlar, yerlerinden başka mekanlara taşınan sebül ve çeşmeler esasında bir kimliği temsil etmekteydiler. Bunların yıkılması ve yer değiştirmesi ile birlikte orada birikmiş olan toplumsal bellek ve kimlik de beraberinde tamamen yok edilmiştir (Bayram-Çetinkaya, 2022).

Güngör'ün konuya ilişkin olarak verdiği bir diğer örnek ise özellikle cihatçı selefi grupların faaliyet gösterdikleri bölgelerde bulunan tarihi mekanlara, heykellere, mezar taşlarına ve türbelere yönelik saldırıları olmuştur. Bu nesnelere, buldukları coğrafyadaki tarihi temsil eden birer kimlik unsurlarıdır. Radikal gruplar, öncelikle bu nesnelere yok ederek esasında oradaki hafızayı yok etmektedirler. Güngör'e göre hafızası olmayan bir toplum kimliğini kaybetmiş bir hüviyete sahiptir ve çok kısa bir zaman diliminde kimliğini kaybettiğinden dolayı mukavemet gösterip yeni bir strateji geliştirme gücünü de kaybetmiş olacaktır (Güngör 2024).

Ritüel-İbadet

Güngör'e göre ritüel ve ibadetlerin temelinde belirli aralıklarla tekrarlanan davranış kalıpları bulunmaktadır. Toplumların tarihi incelendiğinde görülecektir ki ritüel formları ilk olarak belleği muhafaza etmek amacıyla ortaya çıkmıştır. Zamanın döngüsellliğini fark eden toplumlar, belleği korumak amacıyla bu döngüselliki kullanmışlardır. Belleği korumak için de ilk olarak şiir formu icat edilmiş ve deneyimler şiirlerle ifade edilmeye başlanmıştır. Güngör'e göre zamanla bu şiirler bir müzik eşliğinde icra edilmeye başlar. Böylece dinsel müzik-ilahiler ortaya çıkmıştır. Bu dinsel müziklere beden ile de katkı bulunulduğunda dini dans ve ritüeller ortaya çıkmış olur. Bu ritüeller zamanla insanlar için çok önemli bir yeri olan doğum, evlilik ve ölüm gibi durumlarda da icra edilir. Yine toplum için önemli bir yere sahip olan savaşlarında da ritüeller yapılır. Toplum doğanın da tıpkı insan ve hayvanlarda olduğu gibi doğup öldüğünü fark etmiştir. Böylece baharın gelmesi ile birlikte genellikle birçok toplumda nevrüz gibi törenler yapılır. Bu törenlerde de ritüeller gerçekleştirilir. Böylece sürekli tekrar edilen ritüel ve ibadet formları ortaya çıkmış ve bunlar sistematik bir hüviyet kazanmıştır. Görüldüğü üzere bütün bu ritüeller o toplumun sosyalleşmesini sağlamaktadır (Cündioğlu, 2024).

Güngör sosyolojik olarak içinde bulunduğumuz toplumda da bu ritüellere çeşitli örnekler vermektedir. Özellikle Cuma ve bayram namazları, kurban ibadetinin gerçekleştirilmesi, doğumda mevlit okutulması, düğünlerde bayrak yemeği ve duanın yapılması, ölümden selâ ve Kuran'ın okunup yemek verilmesi, asker uğurlama törenleri, hacca ve umreye kabilelerin uğurlanması gibi ritüeller toplum için çok önemli bir yere sahiptir. Bu ritüeller toplumun sosyalleşmesinde son derece etkilidir (Güngör, 2024).

Yazı ve Semboller

Toplumların kullanmış oldukları yazı biçimleri ve semboller onların kimliklerinin oluşmasında ve dolayısıyla sosyalleşmelerinde önemli bir yere sahiptir. Güngör bu konuya ilişkin olarak Türklerin tarih boyunca kullanmış olduğu alfabeler üzerinden çeşitli kimlikler geliştirdiklerini vurgulamaktadır. Türkler tarih boyunca başta Göktürk, Uygur, Arap ve Latin alfabeleri olmak üzere çeşitli alfabeler kullanmışlardır (Gülensoy, 2000, 286). Göktürk ve Uygur alfabelerinin kullanıldığı dönemlerde Türklere yakın bir coğrafyada bulunan Çin'in etkisi bulunurken ve bu doğrultuda bir sosyalleşme sağlanırken, Türklerin İslamiyet'i kabul etmeleriyle beraber almış oldukları Arap alfabesi de onların sosyalleşmelerini farklı bir boyutta etkilemiştir. İslam coğrafyasında bulunan başta Arap ve İran kültürü bu alfabenin hâkim olduğu dönemde Türklerin dil ve kimliklerinde etkili bir unsur olmuştur. 1 Kasım 1928'de Latin alfabesinin kabulüyle ise Batı kültürü, Türk kimliğinin şekillenmesinde etkili bir unsur olmuş ve bu doğrultuda bir sosyalleşme sağlanmıştır (Güngör 2024).

Sembol sözcüğünün, Yunanca sözleşme, simge, nişan ve kimlik anlamına gelen "symbolon"dan geldiği kabul edilmektedir. Sembol zihinde soyut bir şekilde var olan bir düşünceyi ya da bir duyguyu görülebilen bir formda üzerinde canlandırmaktır. Bu canlandırma yoluyla zihinde âtil vaziyette bekleyen soyut düşünce ve duygular belirli nesne, işaret veya ritüeller vasıtası ile somut hale gelerek dirilir ve canlanırlar (Kızıl, 2018, 329). Gustav Menching, sembollerini kendi içerisinde dört ana gruba ayırmıştır. Bunlar: Lisan sembollerini, faaliyet ve merasim sembollerini, tabiat sembollerini ve sanat sembolleridir. Lisan sembollerine örnek olarak Hint dinlerinde kullanılan "Om", Yahudilikte kullanılan Şema Yisrael, İslam'da kullanılan ezan veya "Hu" ifadeleri verilebilir. Faaliyet ve merasim sembollerine, neredeyse tüm dinlerde ve dinsel geleneklerde yer alan kurban, hac, zekât, oruç ve dua gibi ibadetler örnek verilebilir. Tabiat sembollerini insanların hali hazırda mevcut olan doğal unsurlara birtakım anlamlar yükleyerek ortaya koydukları sembollerdir. Örneğin Türklerde bozkurt, Ruslarda bozayı, İspanya'da boğa, Fransa'da horoz milletleri temsil eden birer sembolü ifade etmektedir. İslam dininin sembolü olan Hilal'de bu kapsamda örnek verilebilir. Sanat sembollerine örnek olarak da Antik Mısır'da yapılan piramitler, Davut yıldızı, yedi kollu şamdan ve haç gibi unsurlar verilebilir (Kaçar, 2022, 16-24). Güngör'e göre bütün bu semboller toplumların sosyalleşmelerinde oldukça belirleyici bir yere sahip olmuştur.

Kişi ve Yer Adları

İnsanlar, beraber yaşamaya başladıkları ilk dönemlerden itibaren iletişimi daha kolay bir şekilde sağlayabilmek için hem kişilere hem de etrafındaki gördükleri varlıklara ve yerlere adlar vermişlerdir (Güngör-Şahin, 2018, 1002). Güngör'e göre kişilere verilen adlar kişinin fiziki özelliklerinden, ailesinin yapısına, çocuğun doğduğu zaman ve inançlardan, ailenin ileride çocuktan beklentilerine kadar birçok kaynaktan beslenmektedir. Ad, taşıdığı anlam itibarıyla, çocuğun karakterini, geleceğini, kişiliğini, toplum içindeki yerini biçimlendirecek simgesel bir anlam taşıyacağı için çocuklara verilen adlar rastgele verilmiş değildir (Örnek, 1995, 148). Adlar, kullanıcıyı tanımlamakta ve ona sosyokültürel bir statü sağlamaktadır. Bu yönüyle adlar sahibini sıradan bir kişi olmaktan çıkarıp onu toplumun bir üyesi yapmaktadır. Dolayısıyla ad vermek, adın verildiği kişi için sosyalleşmenin ilk adımlarından birini oluşturmaktadır (Calp, 2014, 28).

Çocuklara verilen adlar çok çeşitli kaynaklardan beslenmektedir. Bunlara bakılacak olursa; yatırlar ve ziyaretlerle ilgili adlar; Tanrı'nın sıfatları, peygamberler ve peygamber yakınlarıyla ilgili adlar; kutsal metinlerde geçen adlar; mitolojik adlar; tarihi kahraman ve siyasi liderlerle ilgili adlar; hayvan, maden ve bitkilerle ilgili adlar; çocuğun doğduğu yerle ilgili adlar; minnet, şükran, hayranlık ve dostluk duygularıyla ilgili adlar; ölmüş büyüklerle ilgili adlar; coğrafi öğelerle ilgili adlar; kozmik, göksel ve meteorolojik olaylarla ilgili adlar; modayla ve kültür değişimleriyle ilgili adlar vb. olduğu görülmektedir (Örnek, 1995, 151-158).

Türkiye'de en çok verilen adlara bakıldığında sırasıyla erkeklerde ilk beş ismin Mehmet, Ali, Mustafa, Ahmet ve Hüseyin kadınlarda ise sırasıyla Fatma, Ayşe, Emine, Hatice ve Zeynep olduğu görülmektedir. En çok verilen ilk 33 ismin tamamı Arapça kökenlidir. Bu isimlerin nüfus toplamına bakıldığında yaklaşık 33 milyon kişi bu isimleri taşımaktadır. Türkiye'de erkeklerin yaklaşık yüzde yetmişinin kadınların ise yüzde sekseninin Arapça isimlerinin olduğu görülmektedir (Nişanyan, 2023, 74). Buradan hareketle Güngör, Türk toplumunun isim bağlamında sosyalleşmesinde dinin etkisine dikkat çekmektedir.

Yer adları bir topluluk, millet yahut medeniyetin var olduğu coğrafyadaki en mühim timsallerindendir. İnsan ve toplum bilincinin, kâinat ve mekân tasavvurunun tezahürüdür. Türkler tarih boyunca hâkim oldukları coğrafyaları vatan olarak benimsemişler ve bu durumu gittikleri her yerde dağa, tepeye, ırmağa veya kurdukları yerleşim yerlerine verdikleri adlarla somut hale getirmişlerdir (Togan, 1981, 63). Güngör'e göre Türkler 1071 Malazgirt galibiyetinden sonra Türkistan coğrafyasından Anadolu'ya sadece maddi varlıklarını getirmekle kalmamışlar kültürlerini, dünya ve mekân tasavvurlarını da başta yer adları olmak üzere birçok unsura aksettirmişlerdir. Anadolu'da kullanılan yer adlarının birçoğunun kökeni Türkistan coğrafyasına dayanmakta, ilk Türkçe sözlük Divanu Lügati't-Türk'te bu yer adlarının kökenine dair bilgilere ulaşılabilir (Özgören, 2019, 2). Dolayısıyla yer adları da toplum için önemli bir yere sahip olup onların kimliklerini pekiştirmede ve sosyalleşmelerinde etkin bir rol oynamaktadır.

Güngör derslerinde, tarihi bir mekân, kurum veya yapının kökleşmiş ve adeta oranın kimliği haline gelmiş olan isimlerinin değiştirilmesine dikkat çekmekte ve bunu eleştirmektedir. Çünkü o tarihi mekân veya kurum daha öncesinde orada uzun bir süre vakit geçirmiş olan insanlara da bir kimlik vermekte ve onlar ile mekân arasında bir aidiyet duygusu gelişmektedir. Güngör buna örnek olarak kendisinin lise döneminde eğitim aldığı Çorum Merkez İmam-Hatip Lisesi'ni göstermektedir. Uzun yıllar ismi bu şekilde kalan okul, öğrencilerine de bir kimlik kazandırmış ve bu öğrenciler aradan yıllar geçse dahi okulun önünden geçip ismini gördüklerinde oradaki hatıralarını ve aidiyet duygularını hatırlamaktadırlar. Ancak yakın zamanlarda okulun ismi “Şehit Erol Olçok İmam Hatip Lisesi” şeklinde değiştirilmiştir. Bu durum orada uzun yıllar öğrenim görmüş insanların kimlik ve aidiyet duygusuna zarar vermektedir (Güngör, 2024).

Sonuç

Güngör, sosyolojinin önemli terimlerinden birisi olan ve en geniş anlamıyla eğitim ve öğrenme süreci olarak kabul edilen “sosyalleşme” konusuna daha önce literatürde olmayan yeni bir katkı sağlamaktadır. Mevcut sosyalleşme literatüründe bireyin sosyalleşmesine etki eden faktörler; aile, okul, toplumsal çevre ve kitle iletişim araçları şeklinde kabul edilmekteyken Güngör bu dört faktöre “Nesnelere”i de eklemektedir.

Güngör, genel olarak yapılan nesne tanımlarından hareketle nesneyi hem beş duyu ile algılanabilen somut bir obje olarak tanımlamakta hem de gerçeklikte maddi bir obje formuna ulaşmamış olan yazı ve semboller, musiki, dini ritüel ve törenler gibi fenomenleri de nesne olarak kabul etmektedir. O'na göre bu nesnelere, geçmişe bugüne bağlayan birer köprü olarak bireylerin kimliklerinin ve aidiyet duygularının oluşmasına katkı sağlar ve toplumların dini ve kültürel kimliklerinin bir parçası olarak, onların sosyalleşme süreçlerini doğrudan etkiler.

Güngör'ün ifade ettiği “nesnelere sosyalleştirilmesi” bir anlamda toplumların milli kimliğini en iyi ortaya koyan göstergelerdir. Nesnelere milli kimliğe olan bu etkisi, aynı zamanda geçmişle kurulan bağı güçlendirir ve toplumların kendilerini tanımlama süreçlerinde önemli bir yer edinir.

Hem bir sosyolog hem de bir din adamı kimliği ile çok çeşitli millet ve etnik gruptan insanı gözlemlene imkânı bulan Güngör genel olarak bu insanların özellikle dini nesnelere olan tutumları dikkatini çekmiştir. Bu nesnelere insanları nasıl sosyalleştirdiğini örnekler üzerinden anlatan Güngör, Balkanlardaki mezar taşlarından, Nazım Hikmetin hayatına kadar çeşitli örneklerle konunun anlaşılmasına katkı sunmuştur.

Güngör'e göre insan ile mekân arasında karşılıklı bir ilişki ve etkileşim bulunmaktadır. Mekân kişiye bir köken ve zemin kazandırarak onun kimlik unsuru ve ayırıcı vasfı haline gelir. Mekânla iletişime geçmek, hayatı mekân etrafında örmek doğrudan kimlik oluşumuna etki eder. Kişinin hayata baktığı temel gösterge olan kimlik, böylece mekân tarafından şekillendirilmiş olur.

Bu çalışmada son olarak Güngör'ün sosyalleştirme konusunda örnek vermiş olduğu çeşitli nesnelere bakılacaktır. Bu nesnelere bakılacak olursa; mezar taşları, mabet-tapınak, put-heykel, tarihi mekanlar, ritüel-ibadet, yazı ve semboller, kişi ve yer adları olduğu görülecektir. Bu örnekler incelendiğinde Güngör'ün sosyalleştirme konusundaki literatüre yapmış olduğu katkı çok daha net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Alver, Köksal. "Mekân Tartışmaları ve Değişen Mekân Algısı". *Hece Dergisi*, 138 (2008): 557-570.
- Bayram, İlker. Çetinkaya, Selma Göktürk. "Menderes Hükümeti Döneminde Vatan ve Millet Caddeleri Yapılırken Yıkılan Camiler". *Bartın Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 13/26 (2022): 149-174.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi. İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986.
- Calp, Mihrali. "Kişi Adları Üzerine Dilbilimsel Bir Çalışma (Ağrı İli Örneği)". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 52 (2014): 27-49.
- Cündioğlu, Düccane. "Şehir ve Bellek". *Marmara Belediyeler Birliği Şehir Politikaları Merkezi*, İstanbul. Erişim: 20 Eylül 2024.
https://www.youtube.com/watch?v=oo_RCWdNc6c&t=170s.
- Çetin, Onur. "Osmanlı Mezar Taşlarının Önemi ve Sanatsal Boyutu". *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 43/1 (2019): 39-52.
- Çetin, Onur. *Osmanlı Mezar Taşları Etrafında Gelişen Kültür, Medeniyet ve İnanç Dünyası Üzerine Bir İnceleme: Eyüp Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2019.
- Demir, Rasime. "Mekan, Toplum ve Kimlik İlişkisi". *Kent, Mekân ve Toplum*, ed. Mehmet Karakaş. 193-212. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2019.
- Giddens, Antony. *Sosyoloji*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Gülensoy, Tuncer. *Türkçe El Kitabı*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2000.
- Gündüz, Şinasi. "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği". *Cahiliye Araştırmaları İlahları*, ed. M. Mahmud Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Güngör, Özcan. "1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/2 (2012): 85-119.
- Güngör, Özcan. "Akran Gruplarının Amerikalı Türk Gençlerinin Dini Sosyalleşmelerine Etkileri (12-15 Yaş)". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 12/30 (2015): 213-249.
- Güngör, Özcan. "Amerika'da Türkler ve Türklerin Dini Kurumsallaşmaları Açısından Camiler". *Ekev Akademi Dergisi*, 15/47 (2011): 85-101.
- Güngör, Özcan. "Amerika'daki Türk Gençleri İçin Cami ve Dini Sosyalleşme (New Jersey Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi*, 48/4 (2012): 117-136.
- Güngör, Özcan. *Din Sosyolojisi Ders Notları, (Yayınlanmamış Ders Notları)*, Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2024.
- Güngör, Özcan. *İsrail'in Teo-Politiği Vadedilmiş Topraklar*, İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2024.
- Güngör, Özcan. Şahin, Bekir. "İsim Sosyolojisi Bağlamında Sinop Cami İsimlerinin Analizi". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı Cilt-II*, (2018): 1001-1007.
- Kaçar, Furkan. *Sembol-Nesne İlişkisi Bağlamında Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki Kutsal Nesnelere*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2022.

- Karakaş, Mehmet. "Kent, Mekân ve Toplum: Mekân Sosyolojisine Giriş". Kent, Mekân ve Toplum, ed. Mehmet Karakaş. 15-40. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2019.
- Karaman, Fethullah. Dini Sosyalleşmede Cami Etkisi: Terme Örneği. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2021.
- Kızıl, Hayreddin. "Dinî Sembolizm Üzerine". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/2 (2018): 327-351.
- Mehmed, Mustafa Ali. "Tarihçi Türkolog Mustafa Ali Mehmet'in Hayatı", Trt Avaz, Erişim: 22 Eylül 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=tzKs1-0JY-k>.
- Nişanyan, Sevan. Pazar Sohbetleri 3, İstanbul: Liberus Yayınları, 2023.
- Örnek, Sedat Veyis. Türk Halkbilimi. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Özbal, Bekir. VI. ve VII. Yüzyıllarda Arabistan'da Putperestlik. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2023.
- Özgören, Emre. Selçuklu Anadolu'sunda Kullanılan Türkçe Yer Adlarının Tespiti, Tahlili ve Değerlendirilmesi (1075-1318). Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.
- Samsakçı, Mehmet. Ölümüne Açılan Estetik Kapı Türk Mezar Taşı Edebiyatı, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.
- Timuçin, Afşar. Estetik, İstanbul: BDS Yayınları, 1994.
- Togan, Z. V. Tarihte Usul, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- Türk Dil Kurumu. "Nesne". Erişim: 25 Eylül 2024. <https://sozluk.gov.tr/?q=nesne&aranan=>
- Urry, John. Mekanları Tüketmek. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Yazıcı, Nesimi. "Bir Eğitim ve Öğretim Kurumu Olarak Cami". Cami Yazıları, ed. Dib Komisyon. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Yetişken, Hülya. Estetiğin ABC' si. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

DOĞU-BATI İKİLEMİ VE MEDENİYET TARTIŞMALARI

RECEP ŞENTÜRK - AÇIK MEDENİYET ¹

Giriş

Küreselleşme süreci, medeniyetler arası etkileşimlerin yoğunlaşması ve bu etkileşimlerin çok katmanlı bir yapıya bürünmesiyle, sosyolojik açıdan derin analizler gerektiren karmaşık bir olgu olarak değerlendirilmektedir (Meyer vd., 2015, 80). Küreselleşmenin hız kazanmasıyla birlikte, teknolojik gelişmelerin etkisiyle zaman ve mekân algısı büyük ölçüde değişmiş, dünya küçülmüş ve mesafeler giderek anlamını yitirmiştir. Bu bağlamda, herhangi bir coğrafyada meydana gelen olayların, yalnızca yerel bir boyutta kalmaktan çıkıp küresel bir etki alanı oluşturduğu görülmektedir (Çapcıoğlu, 2008, 155; Güngör, 2022; Güngör-Tokur, 2018). Küreselleşme, medeniyetler arası ilişkileri yoğunlaştırarak dünyayı adeta “küresel bir köy” haline getirmiştir. Bu süreç, yalnızca devletler ve toplumlar arası sınırları aşmakla kalmamış, aynı zamanda kültürel, sosyal ve özellikle ekonomik bağların küresel ölçekte bir bütün haline gelmesine neden olmuştur (Slattery, 2020, 417-418). Ekonomik süreçlerin ulusal sınırları aşarak dünya genelinde entegre hale gelmesi, ekonomik faaliyetlerin küresel bir ağ yapısında yürütülmesine olanak tanımaktadır. Örneğin Covid-19 pandemisi sırasında da görüldüğü gibi, küreselleşmenin ekonomik boyutu, bir ülkede meydana gelen olayların hızla tüm dünyayı etkileyebileceği bir yapı oluşturmuştur. Blair’in belirttiği gibi, küreselleşmeden kaçış neredeyse imkânsız hale gelirken, küresel ekonomik bağlantılar da bu tür krizlerin tüm dünyaya yayılmasına zemin hazırlamaktadır (Tooze, 2020, 34; Güngör, 2022).

Günümüz dünyasında küreselleşmenin etkisi altındaki toplumların bu sürecin dışında kalması neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Yerel kalmak, sadece bir yalıtılma anlamına gelmemekte, aynı zamanda sosyal, kültürel ve ekonomik açılardan geri kalmışlık ve dışlanma ile eş anlamlı hale gelmektedir (Bauman, 2012, 9). Bu nedenle, küreselleşmeye entegre olamayan toplumlar, küresel rekabet ortamında dezavantajlı bir konuma düşmekte ve gelişim fırsatlarını değerlendirememektedir. Sürdürülebilir kalkınma ve toplumsal refah için yerel dinamiklerle sınırlı kalmaktan ziyade küresel entegrasyona açık olmak, günümüz dünyasında bir zorunluluk olarak kabul edilmektedir.

Bu çalışmanın konusu “Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Dünya ve Topluma Doğru” adlı eserde müellifin ele aldığı problem ve çözümleri değerlendirmektir.

Çalışmanın amacı ise Batı ve İslam medeniyetlerinin “açık” ve “kapalı” yaklaşımlarını tarihsel tecrübeler ve modern dönemdeki dönüşümler ışığında karşılaştırarak, küreselleşme çağında medeniyetler arası ilişkilerde ortaya çıkan temel sorunları ve bu yaklaşımların (açık-kapalı medeniyet) günümüz dünyasında sürdürülebilir toplumsal modeller sunup sunamayacağını ortaya koymaktır.

¹ Muhammed Ahmet Kurum, MEB. Din Sosyoloji Bilim Uzmanı. Krmahmet13@gmail.com.
<https://orcid.org/0000-0002-3991-629X>

Çalışmada nitel yöntemle ilgili olarak tarihsel dokümantasyon tekniği kullanılmıştır. Bu teknik kullanılırken kavramın sosyolojik boyutlarını daha açıklayıcı bir şekilde incelemek için doğrudan kavramın ele alındığı eserlere, konuyla ilgili makalelere müracaat edilmiş; konu hakkında kaynak ve literatür taraması yapılmış, daha önce benzer konularda araştırma yapmış araştırmacıların eserlerinden faydalanılmıştır.

1. Recep Şentürk'ün Sosyo-Biyografisi

Prof. Dr. Recep Şentürk, 1964 yılında Çankırı'da doğmuş ve İstanbul İmam-Hatip Lisesi'nden 1982 yılında mezun olmuştur. Lisans eğitimini 1986 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamlamıştır. Mezuniyetini takiben, 1986-87 öğretim yılında Galatasaray Lisesi'nde öğretmenlik yaparak erken yaşta eğitimcilik deneyimi kazanmıştır.

1987-88 yılları arasında araştırma amacıyla Mısır'a gitmiş, burada İslam dünyasının entelektüel gelenekleriyle doğrudan temas etme fırsatı bulmuştur. Mısır'da bulunduğu süre zarfında kaleme aldığı "*Tatavvuru 'ilmi'l-ictimâ' fi Türkiyâ el-mu'âsıra: kıssatul'l-bahs 'an huviyye cedîde (Çağdaş Türkiye'de sosyolojinin gelişmesi: bir kimlik arayışının hikâyesi)*" başlıklı çalışması, *el-Mecelletü'l-kavmiyye fi'l-ulûmî'l-ictimîyye ve'l-cinâiyye* (Mısır millî sosyal bilimler ve kriminoloji dergisi)'nde yayımlanarak, uluslararası akademik çevrelerde tanınırlık kazanmasını sağlamıştır. Bu eser, Şentürk'ün Türkiye'nin sosyolojik gelişimini İslam dünyasına tanıtmaya çabalarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Mısır'daki araştırmalarının ardından İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans eğitimini tamamlamış ve aynı bölümde asistan olarak akademik kariyerine devam etmiştir. Yüksek lisans çalışmaları, Şentürk'ün Türkiye'nin modernleşme sürecinin sosyolojik etkilerini derinlemesine incelemesine olanak tanımıştır. 1989 yılında doktora çalışmaları için ABD'ye giden Şentürk, New York'taki Columbia Üniversitesi'nde sosyoloji alanında akademik çalışmalarını sürdürmüştür. Columbia Üniversitesi'nde aldığı doktora eğitimi, Batı sosyolojisiyle derinlemesine bir bağ kurmasını sağlamış ve Türkiye'nin sosyolojik yapısını küresel bir perspektiften analiz etmesine imkân tanımıştır. Akademik yayın hayatına 1982 yılında yayımlanan "*Bilimin İslâmî Temelleri*" adlı çeviri eseriyle adım atan Şentürk, bu çalışmasıyla akademik yolculuğuna önemli bir başlangıç yapmıştır. Halen, tarihî süreç içerisinde sosyal değişimin İslâmî bilgi sistemleri ve aydınlar üzerindeki etkileri üzerine çalışmalarını sürdürmektedir. Prof. Dr. Recep Şentürk, evli ve bir çocuk babasıdır; Türkiye'de ve uluslararası akademik çevrelerde saygın bir akademisyen olarak tanınmaktadır (Şentürk, 2009; Şentürk, 2018; Şentürk, 2018).

Recep Şentürk'ün Öne Çıkan Eserleri ve Hakkındaki Literatür

Prof. Dr. Recep Şentürk, geniş bir akademik birikime sahip bir sosyolog olarak hem Türkiye'de hem de uluslararası alanda önemli çalışmalara imza atmıştır. Çalışmaları, sosyoloji, İslam düşüncesi, insan hakları ve modernleşme gibi çeşitli alanları

kapsamaktadır. Şentürk'ün eserleri, entelektüel derinliği ve disiplinler arası yaklaşımlarıyla dikkat çeker. Aşağıda, sıralanan bu eserler, onun akademik yolculuğunun izlerini taşımakta ve farklı coğrafyalardaki düşünsel etkilerini yansıtmaktadır. Bu eserler, sosyolojik analizler ile İslam dünyasının modernleşme sürecini, insan hakları konusundaki tartışmaları ve dini özgürlüklerin küresel zorluklarını ele alarak, okuyuculara geniş bir perspektif sunmaktadır. Şentürk'ün çalışmaları, akademik dünyada önemli bir yer edinmiş ve birçok farklı dilde yayımlanarak uluslararası alanda da tanınmıştır. Eserlerinden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim: Türkiye ve Mısır Örneği (1996)
- İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I (1998)
- New Millennium Perspectives in the Humanities (Beşerî Bilimlerde Yeni Bin Yıl Perspektifleri) (2002)
- Toplumsal Hafıza: Hadis Rivayet Ağı, 610-1505 (2004)
- Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network, 610-1505 (Anlatısal Sosyal Yapı: Hadis Rivayet Ağı'nın Anatomisi, 610-1505) (2005)
- Contemporary Islam: Dynamic, Not Static (Çağdaş İslam: Dinamik, Statik Değil) (2006)
- Islam and Human Rights: Advocacy for Social Change in Local Contexts (İslam ve İnsan Hakları: Yerel Bağlımlarda Sosyal Değişim İçin Savunuculuk) (2006)
- Türkiye'de Sosyoloji: İsimler ve Eserler (2008)
- Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri (2012)
- The Future of Religious Freedom: Global Challenges (Dini Özgürlüğün Geleceği: Küresel Zorluklar) (2013)
- Islam and Human Rights: Advancing a U.S.-Muslim Dialogue (İslam ve İnsan Hakları: ABD-Müslüman Diyalogunun Gelişimi) (2015)
- Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Toplum ve Dünyaya Doğru (2017)
- İnsan Hakları ve İslam: Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar (2017)
- Yeni Din Sosyolojileri: Batı'da 1960 Sonrası Arayışlar (2017)
- Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıh'tan Sosyal Bilimlere (2017)
- El-Binyetü'l İctima'yetüs'Serdiyye: Teşrihü Şebeketi Rivayeti'l Hadisi'l Nebevi (h. 610 - m. 1505) (Toplumsal Yapının Anlatısı: Nebevi Hadis Rivayet Ağı (H. 610 - M. 1505)) (2018)
- Sosyal Bilimlerle Çağı Yorumlamak (2018)
- Human Rights in the Ottoman Reform: Foundations, Motivations and Formations (Osmanlı Reformlarında İnsan Hakları: Temeller, Motivasyonlar ve Oluşumlar) (2019)
- Why Religion? Towards a Critical Philosophy of Law, Peace and God (Neden Din? Hukuk, Barış ve Tanrı Üzerine Eleştirel Bir Felsefeye Doğru) (2020)
- Niedergangsthesen auf dem Prüfstand / Narratives of Decline Revisited (Çöküş Anlatıları Üzerine: Tekrar Gözden Geçirilmiş) (2020)

- Comparative Theories and Methods Between Uniplexity and Multiplexity (Tekli ve Çoklu Yapılar Arasında Karşılaştırmalı Teoriler ve Yöntemler) (2020)
- Türkiye’de Sosyolojinin Yüz Yıllık Birikimi (2020)

2. Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Dünya ve Topluma Doğru

Recep Şentürk tarafından kavramın (Açık Medeniyet) teferruatlı bir incelemesinin yer aldığı kitap, günümüz dünyasının hızla değişen yapısal dönüşümlerine ışık tutarak, medeniyetler arası ilişkileri “açık” ve “kapalı” medeniyetler perspektifinden ele almaktadır. Küreselleşme süreciyle birlikte iletişim ve ulaşım ağlarının gelişmesi, medeniyetlerin iç içe geçmesini ve kapalı yapılarının sürdürülemez hale gelmesini kaçınılmaz kılmıştır. Açık medeniyetler, farklı medeniyetlerle etkileşim kuran, çoğulculuğu ve karşılıklı etkileşimi destekleyen yapılara sahipken; kapalı medeniyetler, kendilerini mutlak gören ve diğer medeniyetleri yok etmeye çalışan bir tutum sergiler. Eser, bu ayrım üzerinden modern dünyada çok-medeniyetli bir düzenin inşasının gerekliliğine vurgu yapmakta ve bu sürecin hayata geçirilebilmesi için medeniyetlerin açık bir yapıya evrilmesinin zorunlu olduğunu öne sürmektedir. Özellikle İslam medeniyetinin tarihsel olarak çok-kültürlü toplumsal yapıların oluşumuna zemin hazırlamış olması, küreselleşme çağında medeniyetler arası ilişkilerin düzenlenmesinde önemli ve ilham verici bir model olarak sunulmaktadır. Eser, açık medeniyet anlayışının teorik ve pratik temelini oluşturacak kültürel bir vizyon ve toplumsal yapıların nasıl şekillendirilmesi gerektiğine dair yeni bir perspektif sunmaktadır.

Medeniyetin Etimolojik Kökeni ve Kavramsal Çerçevesi

Medeniyet kavramı, 18. yüzyılda yüksek ahlaki ve entelektüel değerlerle harmanlanmış davranış kalıplarını tanımlamak amacıyla kullanılmaya başlanmış ve özellikle Fransız entelektüel çevrelerinde yaygınlaşmıştır. Zamanla, geri kalmış yaşam biçimlerinin dönüştürülmesi gerekliliğini ifade eden bir içerik kazanmış ve 19. yüzyılın siyasal düşünce yapısında önemli bir rol oynamıştır. Kökeni Latincedeki “civilis” ve “civitas” terimlerine dayanan medeniyet, Antik Yunan ve Roma toplumlarında kentsel yaşamı ve medeni bireyleri, “barbar” olarak tanımlanan topluluklardan ayırmak için kullanılmıştır (Lucien, 1995, 30-35; Braudel, 2024). Buna göre ‘medeniyet’ kavramı, Aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olarak, düzensizlik ve barbarlıktan uzak, gelişmiş ve incelikli insan davranışlarını temsil eden bir toplumsal düzen vizyonunu betimlemektedir.

Bu kavram, yalnızca bireysel gelişimi değil, aynı zamanda toplumsal yapıların da daha karmaşık ve düzenli bir hale dönüşümünü ifade etmektedir. Medeniyet, bu bağlamda, ilerleme ve insan davranışlarının rafine edilmesi sürecini simgelemekte ve toplumun estetik ve ahlaki normlar etrafında inşa edilen yüksek bir düzen seviyesine ulaşmasını hedeflemektedir. Buna göre medeniyet, J. B. Thompson’a göre, insanlığın zamanla daha gelişmiş, düzenli ve medeni bir yapıya ulaşma sürecini ifade eder. Bu tanım, toplumların yalnızca maddi ve teknolojik anlamda değil, aynı zamanda sosyal

ve ahlaki açıdan da olgunlaşmasını ve gelişmesini kapsar (Thompson, 1990, 124). Medeniyet kavramı, başlangıçta entelektüel olarak geliştirilmiş bir yaşam biçimi ve toplumsal değerler sistemini ifade eden bir terim olarak kullanılmaktaydı. Bu kullanım, bireylerin davranış standartlarını ve toplumun uygarlaşma seviyesini vurgulamaktaydı. Dolayısıyla, Fransız ve İngiliz bakış açısında medeniyet, daha çok bireysel gelişim ve toplumsal uygarlaşma süreci olarak ele alınmaktaydı. Bu farklılık, Batı medeniyet anlayışlarının tarihsel ve kültürel zeminlerde değişiklik gösterdiğini ortaya koymaktadır (Rundell - Mennell, 1998, 6). Öyle ki Alman kültüründe bu kavram, yüzeysel düzen ve dışsal gelişmişliği belirten bir anlam taşımakta ve “Zivilisation” yalnızca toplumsal yapının biçimsel düzenini ve görünüşünü ifade etmekteydi (Elias, 1978, 1/4).

Farklı kültürlerin varlığı düşüncesi zamanla geniş bir kabul görmüş ve bu durum, medeniyetin yalnızca tek bir yapı olamayacağı anlayışını ortaya çıkarmıştır. Bu doğrultuda, birden fazla medeniyetin eşzamanlı olarak var olabileceği görüşü, 19. yüzyıl boyunca giderek daha fazla benimsenmiş ve toplumsal düşüncede yer etmeye başlamıştır (Braudel, 2024, 31-32). Medeniyet kavramı, Aydınlanma düşünürlerinin “medeni” ve “aydınlanmış” bireyler yaratma ideali ile özdeşleşmiştir. Bu ideal, toplumların bilim ve akıl ışığında sürekli olarak ilerleme kaydetmesi gerektiği düşüncesine dayanmaktadır ve medeniyet anlayışının özünü, doğrusal gelişim ve sürekli ilerleme felsefesi oluşturmaktadır (Lucien, 1995, 33-35). Medeniyetlerin sadece içsel dinamikleri değil, aynı zamanda dışarıya dönük olarak geliştirdikleri sosyal ve kültürel tutumlar da onların yapı taşlarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, farklı medeniyetlerin diğer topluluklarla ilişkilerini şekillendirme biçimi, açık ve kapalı medeniyet ayrımını doğurmuştur.

3. Medeniyetlerin Ötekine Bakışı: Açık ve Kapalı Yaklaşımlar

Açık Yaklaşım

Medeniyetler arası etkileşimler, sosyal içerme ve dışlama politikaları bağlamında “açık” ve “kapalı” medeniyet kavramları üzerinden değerlendirilebilir. Açık medeniyetler, diğer medeniyetlere karşı ayırım gözetmeksizin kapsayıcı bir yaklaşım benimseyen, küresel ölçekte çoğulculuk ve iş birliğini savunan yapılar olarak tanımlanır. Bu medeniyetler, farklı kültürel ve dini grupları barındırarak, barışçıl bir şekilde birlikte yaşama² modelini benimser ve medeniyetler arası karşılıklı etkileşimi destekler (Şentürk, 2010, 24). Bu bağlamda, İslam medeniyeti de tarihsel süreçte, farklı inanç ve kültürel grupları kapsayıcı bir yapı geliştirerek, açık medeniyet anlayışını temsil eden önemli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam medeniyeti, tarihsel süreçte farklı inanç ve kültürel kimlikleri bir arada barındırarak, barış içinde bir arada yaşamayı mümkün kılan bir toplumsal model geliştirmiştir. Sosyolojik açıdan değerlendirildiğinde, bu medeniyet yapısı, farklı

² Birlikte yaşama modeli ve bunun İslam düşüncesi ve tarihindeki sosyolojik imkân, beklenti ve sonuçlarına dair daha geniş okumalar için bkz. (Küçük-Güngör, 2022).

grupları kapsayıcı bir düzen ile çok kültürlü toplumlar için önemli bir referans sunmakta ve sosyal içerme ilkesine dayalı bir yönetim tarzını temsil etmektedir (Baş, 2018, 524-530; Sarıçam - Erşahin, 2022). İslam medeniyetinin Yahudi, Hristiyan, Zerdüşt, Budist ve Hindu gibi farklı dini grupların yüzyıllar boyunca varlıklarını sürdürdüğü bir yapı sunması, bu medeniyetin yüksek düzeyde bir sosyal içerme kapasitesine ve çok dinli toplulukların barış içinde bir arada yaşamasını sağlayan kapsayıcı bir düzen anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Farklı inanç gruplarına tanınan bu toplumsal ve hukuki statü, İslam'ın tarihsel süreçte geliştirdiği çoğulcu yönetim modelinin ve medeniyet anlayışının önemli bir yansımaları teşkil etmektedir (Sarıçam - Erşahin, 2022, 69). Bu bağlamda, İslam medeniyetinin sosyal içermeye dayalı yapısı, sadece tarihsel bir örnek olmanın ötesinde, modern sosyolojik teorilerde de yeniden değerlendirilmeyi hak eden bir model sunar. Günümüz dünyasında artan kültürel çeşitlilik ve küreselleşmenin getirdiği karmaşık sosyal dinamikler, farklı medeniyetlerin bir arada var olabileceği çoğulcu bir düzeni zorunlu kılmaktadır. İslam medeniyeti, bu tür bir düzenin mümkün olabileceğini gösteren somut bir tarihsel deneyim sunar. Bu deneyim, medeniyetler arası çatışma yerine iş birliği ve karşılıklı anlayışın teşvik edilebileceği bir dünya düzeninin inşası için önemli bir sosyolojik referans noktası olarak kullanılabilir.

Açık Medeniyetin Karşısında Huntington'un Çatışma Paradigması

Günümüz küresel düzeninde farklı kültürel yapılar, uluslararası ilişkilerin dinamiklerini şekillendiren önemli bir aktör haline gelmiş ve devletlerin ötesinde medeniyetler arası etkileşimler, uluslararası sistemin belirleyici güçleri olarak ortaya çıkmıştır (Huntington, 2021, 25). Dallmayr'ın ifadesiyle: "*Dünya sahnesinin baş aktörleri olan devletlerden (ya da diğer kamusal örgütlerden) sıradan halkların yaşamlarına anlam veren ve evrensel anlam kalıpları oluşturan kültürler düzeyine geçiş*" açık bir şekilde gözlemlenmektedir (Dallmayr, 2006, 299). Huntington, küresel düzende meydana gelen değişimlerin artık devletlerarası çatışmalardan ziyade, medeniyetler arasındaki çatışmaların öne çıkacağı yeni bir yapı doğuracağını öne sürmektedir. Lewis, bu durumu "*...yalnızca meseleler, politikalar veya bunları yürüten hükümetlerin ötesine geçen bir ruh hali ve harekettir. Bu, daha aزیyla ifade edilemeyecek bir medeniyetler çatışmasıdır.* (Lewis, 1990, 60)" şeklinde ifade etmektedir.

Huntington'un medeniyetler çatışması tezi, dünya siyasetinin yeni bir aşamaya girdiğini ve bundan sonraki süreçte çatışmaların öncelikli kaynağının ideolojik ya da ekonomik farklılıklardan ziyade kültürel kimlikler ve medeniyetler arası bölünmeler olacağını öne sürmektedir. Huntington'a göre, ulus-devletler güçlü aktörler olarak varlıklarını sürdürecek olsa da dünya politikasındaki temel ayrışmalar artık farklı medeniyetler ve bu medeniyetlere ait toplumlar arasında yaşanacaktır. Gelecekteki çatışma hatları, medeniyetler arasındaki değer sistemleri ve kimlik farklılıklarına dayalı olarak şekillenecek ve bu farklılıklar, küresel siyaset sahnesinde yeni fay hatları oluşturacaktır. Dolayısıyla, medeniyetler arası gerilimlerin dünya politikasına

egemen olacağı ve bu gerilimlerin, uluslararası ilişkilerdeki temel mücadele eksenini belirleyeceği ifade edilmektedir (Huntington, 2006, 23-24).

Medeniyetler arası çatışmanın yeni bir süreç yaşayan dünya siyasetinde merkezi bir konumda olacağına dikkat çekilse de medeniyetler arasındaki farklılıkların iş birliğine değil, kaçınılmaz bir çatışmaya zemin hazırladığı fikri, Huntington 'un mezkûr tezinin merkezinde yer almaktadır. Medeniyetler çatışması tezine göre, medeniyetlerin bağımsız ve kendi içinde tutarlı siyasi aktörler olarak var olabileceği varsayımı, bu medeniyetlerin uluslararası ilişkilerde kaçınılmaz olarak çatışma potansiyeli taşıyan birimler olarak kabul edilmesine yol açar. Bu varsayım, medeniyetlerin kültürel ve dini farklılıklarına dayalı olarak bağımsız hareket eden aktörler olduğu fikrini pekiştirir. Bu çerçevede, birbirinden bağımsız ve farklı çıkarları olan bu toplulukların uyum içinde faaliyet gösterebileceğini savunmak, oldukça iyimser bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, bu varsayım, medeniyetler arasındaki ilişkilerin iş birliğinden ziyade çatışma eğiliminde olacağını öngörür (Huntington, 2006).

Çatışan Yaklaşımlar: Tarihin Sonu ve Açık Medeniyet

Açık medeniyet, medeniyetler arası etkileşimi ve karşılıklı tanınmayı savunurken, Fukuyama'nın Tarihin Sonu tezi, diğer kültürel ve siyasi sistemleri Batı'nın üstünlüğü karşısında geçici ve sınırlı görme eğilimindedir. Dolayısıyla, bu perspektif, çoklu medeniyetlerin bir arada yaşayabileceği çoğulcu bir düzeni değil, Batı medeniyetinin tek egemen olduğu homojen bir dünya düzenini öngörmektedir.

Tarihin Sonu tezi, Batı'nın kendisini ideolojik anlamda üstün görmesiyle paralel bir çizgi izlemekte ve bu bağlamda Huntington 'un teziyle örtüşmektedir. Fukuyama'nın bu tezi, Batı dışındaki tüm sistem ve medeniyetlerin geçersiz hale geldiğini iddia ederken, Batı'nın değerlerinin evrensel bir üstünlük kazandığını ve diğer medeniyetlerin bu değerleri kabul etmek zorunda kaldığını öne sürmektedir. Bu yaklaşıma göre, Batı'nın kendini tarihin nihai noktası olarak konumlandırması, diğer sistemlerin meşruiyetini ortadan kaldırarak, onları Batı'nın kültürel ve ideolojik çerçevesine tabi olmaya zorlamaktadır (Şener, 2006, 509). Mezkûr tezde Fukuyama, "...Batılı liberal demokrasinin evrenselleşmesi anlamında tarihin sonuna tanıklık etmekteyiz" ifadesiyle insanlık tarihindeki ideolojik çatışmaların sona erdiğini ve Batılı liberal demokrasinin, toplumsal ve siyasal gelişimin nihai aşaması olarak evrenselleştğini ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, diğer yönetim biçimleri ve ideolojiler, Batı'nın sunduğu liberal demokratik değerler karşısında geri planda kalmış ve tarihsel süreç içinde önemlerini yitirmiştir. Dolayısıyla, Batı'nın siyasal ve kültürel üstünlüğü, evrensel bir model olarak kabul edilmiş ve bu modelin küresel anlamda yayılması ile birlikte ideolojik evrim tamamlanmış sayılmaktadır (Fukuyama, 2005, 22-24). "Hâlâ Tarihin Sonundayız" makalesinde de mezkur görüşlerine işaret etmektedir: "*Daima tarihin sonundayız, çünkü dünya siyasetine hâkim olmaya devam edecek yalnızca tek bir sistem vardır, bu da Batının liberal demokratik sistemidir*"(Fukuyama, 2005, 250). Amerikalı filozof Allen Bloom'da tıpkı Fukuyama

gibi Batı medeniyetinin ulaştığı mevcut aşamayı, uzun süredir devam eden bir mücadelenin büyük bir başarısı olarak görmektedir. Bloom'a göre, bu başarı Batı düşüncesinin, özgürlük ve adalet ideallerinin galip geldiğini ve nihayetinde üstün bir konuma ulaştığını simgelemektedir (Bloom, 2005, 50).

Kapalı Yaklaşım

Kapalı medeniyetler, toplumsal çeşitliliği ve kültürel farklılıkları tehdit olarak algılayan bir yapıya sahiptir ve bu nedenle homojenliği sağlamak için tek-tip bir kültürel ve toplumsal düzen oluşturmayı amaçlarlar. Bu medeniyet anlayışı, bir yandan bireysel ve toplumsal farklılıkları tehlikeli unsurlar olarak görüp bunları ortadan kaldırma çabası güderken, diğer yandan kendi üstünlüğünü tüm dünyaya yaymak ve diğer kültür ve toplumları ya asimile etmek ya da yok etmek amacıyla hareket eder. Kapalı medeniyetlerin bu eğilimi, kültürel tekdüzelik ve baskıcı bir yönetim modeli ortaya çıkarır. Bu bağlamda, homojen bir toplum yapısını dayatan kapalı medeniyetler, sosyal bütünleşmeyi ve toplumsal uyumu tek tipleştirme yoluyla sağlama gayretiyle hareket etmektedir (Şentürk, 2019, 48; Güngör, 2007).

Medeniyet Modelleri: Açık ve Kapalı Yapılar Üzerinden Bir Değerlendirme Batı'da Öteki Algısı: Kapalı Medeniyetin İzleri

Norbert Elias medeniyeti "Batının kendilik bilincinde olması" şeklinde tanımlar. "Bu, ulusal bir bilinçtir. Medeniyet terimi, Batı toplumunun son iki veya üç yüzyıldır kendini önceki toplumlara veya "daha ilkel" çağdaş toplumlara göre üstün gördüğü her şeyi özetlemektedir. Batı toplumu, bu terim aracılığıyla teknolojisinin seviyesi, davranış biçimleri, bilimsel bilgi birikimi veya dünya görüşü ve daha fazlası ile neyi özel kıldığını ve gurur duyduğunu tanımlamaktadır (Elias, 1978, 1/3-4)." Batılı toplumların bilim, teknoloji ve sanat alanlarındaki üstünlük bilinci, yalnızca kendi toplumlarını geliştirme hedefiyle sınırlı kalmamış; geri kalmış olarak değerlendirilen Batı-dışı toplumların, gelişmiş Avrupa medeniyetine entegre edilmesi hedeflenmiştir. Bu anlayış doğrultusunda mezkûr ülkeler, yerel halkları kendi kültürel normlarına adapte edecek bir yapı ve onları yönetecek bir sistem sunmanın gerekli olduğunu düşünmüşlerdir (Walzer, 1990, 540-541). Süreç içerisinde hegemonik bir konum elde eden batı, diğer kültürler üzerinde kontrol kurma arzusunu pekiştirmiştir. Batı dışı toplumlar ise bu egemen yapıya karşı ayakta kalabilmek için Batı'nın değerlerini ve sistemlerini özümsemeye yönelmiştir. Bu bağlamda, Batı'nın güçlenmesi ve zenginleşmesi, mezkûr toplumların kültürel ve ekonomik olarak zayıflamasına yol açmış ve uluslararası ilişkilerde Batı'nın egemenliğini pekiştirmiştir. Bu süreç, Batı'nın küresel etkisini ve batı dışı toplumların Batı merkezli paradigmaları benimseme çabalarını yansıtmaktadır (Acar, 2003, 38-40).

Bu bağlamda, Batı medeniyetinin kendini diğer toplumlara üstün görme eğilimi, kapalı medeniyet yaklaşımının temelini oluşturmakta ve bu anlayış, geri kalmış olarak görülen toplumları "medenileştirme" misyonuyla meşrulaştırılmaktadır. Batı medeniyeti, tarih boyunca genellikle kapalı bir medeniyet anlayışı benimsemiş, hatta

kendi içindeki dini ve siyasi farklılıklara karşı dahi tolerans gösterememiştir. Batı'nın, kendi dışındaki kültürel dinamizmi bir tehdit olarak algılaması, kapalı medeniyet anlayışıyla ilişkilendirilebilir. Kapalı medeniyet, farklı kültürleri dışlayan ve kendi üstünlüğünü koruma çabasını yansıtan bir yaklaşımdır. Buna karşılık, açık medeniyet, farklı kültürel dinamikleri zenginlik olarak görüp, etkileşime açık olan bir anlayışı benimser. Batı'nın bu tür bir algısı, kapalı bir medeniyet yaklaşımını yansıtmakta ve küresel etkileşimlerde belirleyici bir rol oynamaktadır (Davutoğlu, 2020, 443-449).

Hıristiyan mezhepleri arasındaki çatışmalar ve bu çatışmaların doğurduğu savaşlar, Batı'nın bu kapalı yaklaşımının belirgin örneklerindedir. Sadece kendi mezhebini kurtuluşa ermiş olarak gören bu anlayış, Batı tarihinde uzun süre etkili olmuştur. Ancak, modern dönemde akılcılık ve laiklik gibi değerlerin etkisiyle, Batı bu bağnaz tutumunu kısmen aşmaya başlamış, Hıristiyan mezhepleri arasında nispi bir tolerans gelişmiştir. Bu bağlamda, Papa'nın İstanbul'daki Rum Patriğini ziyareti, Hıristiyan mezhepleri arasındaki ilişkiler açısından tarihî bir önem taşır. Batı, din ve düşünce özgürlüğünü büyük ölçüde akılcılık ve laiklik sayesinde tanımıştır, ancak bu alandaki sorunlarını tam anlamıyla çözdüğünü söylemek zordur. Günümüzde ise Batı medeniyetinin Batı dışı medeniyetlere karşı net bir tutum geliştiremediği görülmektedir. Batı, açık medeniyet modeli ile kapalı medeniyet modeli arasında bir çatışma yaşamaktadır. Özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra kapalı medeniyet yaklaşımı Batı'da güç kazanmıştır. Samuel Huntington ve Francis Fukuyama gibi düşünürler, Amerika'da bu kapalı medeniyet yaklaşımının önde gelen savunucuları arasında yer alır. Avrupa Birliği'nin Türkiye'ye karşı tutumu da Avrupa'yı açık bir medeniyet olarak görenlerle kapalı bir medeniyet anlayışını savunanlar arasındaki çatışmanın bir yansımasıdır. Bu durum, Batı medeniyetinin kendi içinde ve dünya ile olan ilişkilerinde hangi modeli benimseyeceği konusunda bir gerilim yaratmaktadır (Şentürk, 2010, 24-25).

4. İslam Medeniyetinin Açık Toplum Modeli: Tarihsel Tecrübeler

İslam medeniyetinin tarihsel süreçte sergilediği tavır, özellikle yedinci yüzyıldan itibaren diğer medeniyetlerle kurduğu ilişkiler bağlamında incelendiğinde, dönemin hâkim anlayışlarına göre oldukça özgün ve dikkat çekicidir. O dönemde, birçok medeniyet kendi dışındaki topluluklara karşı kapalı, dışlayıcı ve çoğu zaman çatışmacı bir yaklaşım benimsemişken, İslam medeniyeti bu anlayışın tersine, açık ve kapsayıcı bir tutum sergilemiştir. Güçlü ve hâkim olduğu dönemlerde dahi, İslam medeniyeti başka medeniyetleri yok etmek veya onları zorla asimile etmek yerine, onların varlığını kabul etmiş ve onları himaye etmiştir. Bu durum, İslam medeniyetinin, o dönemin medeniyetler arası ilişkilerdeki genel eğilimlerin dışında, farklı bir model sunduğunu göstermektedir. İslam'ın bu kapsayıcı yaklaşımı, çeşitli medeniyetlerin bir arada barış içinde yaşayabileceğini ortaya koyan önemli bir tarihsel deneyim sunar ve bu bağlamda, medeniyetler arası ilişkilerde işbirliği ve hoşgörüyü dayalı bir düzenin mümkün olduğunu gösterir (Şentürk, 2010, 26).

Medine Modeli: Açık Medeniyetin İslam'daki Temel Kurumsal Örneği

Hz. Muhammed'in (sav) Medine'de kurduğu sosyal, siyasi, hukuki ve kültürel yapı, İslam medeniyetinin "açık medeniyet" modeline önemli bir örnek teşkil eder. Medine Vesikası, Müslümanlar, Yahudiler, Hristiyanlar ve Müşrikler gibi farklı inanç gruplarını bir arada yaşatmayı amaçlayan temel bir hukuki metindir. Resulullah (sav), kendi peygamberliğini ve İslam'ı inkâr eden topluluklara dahi hayat hakkı tanımış ve onlarla bir arada yaşama iradesi göstermiştir. Bu anlayış, İslam'ın sonraki dönemlerinde de Emevî, Abbasi, Endülüs, Hindistan ve Osmanlı gibi devletlerde uygulanmaya devam etmiştir. Ayrıca, Veda Hutbesi ile de bu açık medeniyet anlayışı pekiştirilmiş, insan hakları ve eşitlik gibi evrensel değerler vurgulanmıştır. Bu tutum, zorlamaya dayalı bir din anlayışını reddeden ve farklı inançlarla barış içinde yaşama fikrini benimseyen bir yaklaşımı temsil eder. Bu model, İslam medeniyetinin güçlü olduğu dönemlerde bile sürdürülen hoşgörü ve birlikte yaşama tecrübesinin temelini oluşturmuştur (Şentürk, 2010, 28; Güngör, 2022). İslamiyet'in, tevhit ilkesine aykırı olmayan konularda diğer din ve medeniyetlere karşı hoşgörülü ve esnek bir tutum sergilemesi (Kalm, 2016, 73), açık medeniyet anlayışının bir yansımasıdır. İslam, önceki medeniyetlerin kültür ve düşünce birikimlerini tevhit ilkesi çerçevesinde dönüştürerek, bu birikimleri evrensel bir niteliğe kavuşturmuştur. Bu yaklaşım, İslam medeniyetinin kapsayıcılığını ve farklı kültürel unsurlarla etkileşim içinde evrensel bir medeniyet oluşturma kapasitesini ortaya koyar.

Emevî ve Abbasi Dönemlerinde Açık Medeniyet Yaklaşımı ve Kültürel Etkileşim

Emevîler ve Abbasiler, Hz. Peygamber'in (sav) miras bıraktığı dini, hukuki ve siyasi modeli kendi dönemlerinin toplumsal ve siyasi koşullarına adapte ederek sürdürmüşlerdir. Bu süreçte, açık medeniyet anlayışını benimseyerek, fethedilen bölgelerdeki yerel medeniyetlerin kültürel varlıklarını koruma özgürlüğünü tanımış ve bu medeniyetlerle karşılıklı etkileşim geliştirmişlerdir (Altınay, 2006, 73-85). Yunan, İran ve Hint medeniyetlerinden yapılan tercüme faaliyetleri, İslam dünyasında bilimsel ve kültürel birikimin zenginleşmesine katkı sağlamış, bu etkileşim sürecinde İslami değerler öncelikli olarak korunmuştur (Tanrıverdi, 2006, 17). Emevi ve Abbasi yönetimleri, fethettikleri medeniyetleri yok etmek yerine, onlarla yapıcı bir diyalog ve etkileşim içinde olmayı tercih etmişlerdir. Bu yaklaşım, İslam medeniyetinin geniş bir coğrafyada gelişmesine ve kültürel zenginliğini artırmasına zemin hazırlamıştır (Şentürk, 2010, 30).

Açık Medeniyet ve Toplumsal Uyum: Endülüs

İspanya'daki 800 yıllık Müslüman yönetimi altında, Endülüs sadece İslam dünyası için değil, tüm Avrupa için de kültürel ve entelektüel açıdan önemli bir merkez haline gelmiştir. Bu dönem, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi topluluklarının yan yana yaşadığı, kültürel, düşünsel ve ticari hayatın zenginleştiği bir zaman dilimini temsil eder. Endülüs, bu çeşitlilik ve etkileşim sayesinde Avrupa'da uygarlığın en yüksek

noktalarından biri olarak kabul edilir, bu da onun tarihteki önemini ve derin etkisini pekiştirir. Endülüs'teki bu birikim, İslam medeniyetinin açık ve kapsayıcı yaklaşımının güçlü bir örneği olarak öne çıkar (Fuller - Lesser, 1996, 29). Endülüs Emevî Devleti, İslam'ın açık medeniyet anlayışının önemli bir örneğidir. Endülüs'te, Müslüman yönetimi altında Hristiyanlık ve Yahudilik gibi iki İbrahimî dinin mensupları asırlarca barış içinde bir arada yaşamıştır. Bu birlikte yaşam, İslam kelamı ve fihhına dayanan siyasi ve hukuki düzenlemelerle mümkün kılınmış, Ehl-i Kitap olarak anılan Yahudi ve Hristiyanlara ayrıcalıklar tanınmıştır. Endülüs'teki sosyal yapı, İbrahimî dinler temelinde sosyal içerme ilkesini yansıtmış ve bölgedeki tüm dini gruplara kapsayıcı bir toplumsal düzen sunmuştur. Bu, İslam medeniyetinin hoşgörüyü dayalı yönetim anlayışının somut bir ifadesidir (Şentürk, 2010, 31).

Osmanlı Tecrübesi: İslam'ın Açık Medeniyet Anlayışının Modern Çağdaki Yansıması

Osmanlı Devleti'nde 17. yüzyıl ortalarından itibaren fetih politikalarında yaşanan duraklama, ekonomik yapının zayıflamasına ve yeni gelir kaynakları yaratamamasına neden olmuştur. Bu durum, devletin toprak rantına dayalı mali yapısının sürdürülebilirliğini zorlaştırmış ve yeni ekonomik stratejilere duyulan ihtiyacı artırmıştır (Sarıbay - Kalaycıoğlu, 2009, 13). Bu bağlamda, Osmanlı'nın açık medeniyet anlayışı, toplumsal ve ekonomik reformları içeren yenilikçi bir yaklaşımı teşvik etmiştir. Osmanlı, mevcut durumunu iyileştirmek ve uluslararası rekabette geri kalmamak amacıyla Batı'daki gelişmeleri takip ederek modernleşme çabalarına yönelmiştir. Bu süreçte, geniş kapsamlı reformlar, devletin hem iç hem de dış sorunlara daha etkili bir şekilde yanıt vermesini sağlamış ve toplumsal yapıyı yeniden şekillendirmiştir. Toplum ve Devletin ihyası bu anlayışın temelinde yer almıştır (İnalçık, 2019, 141-142).

Takip eden süreçte Osmanlı Devleti'nde, Avrupa modernleşmesinin etkisi altında kalan reformcu devlet adamları, "medeniyet" kavramını modern bir projenin ifadesi olarak kullanmaya başladılar. Bu kavram, siyasi ve toplumsal düzenin yeniden yapılandırılmasını hedefleyen reformları tanımlamak için tercih edildi. Özellikle Tanzimat Dönemi'nde, devletin bürokratik yapısı, hukuki düzenlemeler ve eğitim sistemi gibi alanlarda köklü değişiklikler yapılırken, "medeniyet" kavramı bu reformların meşruiyetini sağlamak ve modernleşme sürecini ifade etmek için sıkça kullanıldı. Bu dönemde medeniyet, Osmanlı'nın hem iç düzenini modernleştirme hem de Batı'daki gelişmelere ayak uydurma çabasının sembolü haline geldi (Çolak, 2009, 151). Osmanlı Devleti, İslam'ın açık medeniyet anlayışını klasik dönemden modern döneme taşıyarak, sosyal içerme ve insan hakları gibi konularda önemli reformlar gerçekleştirmiştir. Tanzimat Fermanı ve Mecelle gibi düzenlemeler modernleştirme-medenileştirme vizyonu taşımakta (Somel, 1997, 75), İslam hukukunu modern sosyal kurumlarla uyumlu hale getirerek, Osmanlı'nın modernleşme sürecinde bu kapsayıcı yaklaşımı nasıl koruduğunu göstermektedir. Osmanlı'nın son dönemlerinde anayasal parlamenter sistemin benimsenmesi,

İslam'ın modern siyasi yapılarla uyum içinde olabileceğini kanıtlar. Osmanlı tecrübesi, günümüz Müslüman toplumlari için hala geçerli olan ve sosyal içirme politikaları açısından önemli dersler barındıran bir model olarak değerlendirilebilir (Şentürk, 2010, 32-34). "Medeniyet" kavramının yoğun kullanımı, Osmanlı'nın açık medeniyet anlayışını modernleştirme çabasının bir yansıması olarak görülebilir. Bu çaba hem Batı'daki gelişmelere uyum sağlama hem de çeşitli toplumsal grupları kapsayan bir toplumsal düzen oluşturma hedefine işaret etmektedir.

5. Açık Medeniyet Karşısında Batı: Tarihsel Kısıtlamalar ve Modern Çabalar

Çok medeniyetlilik meselesiyle karşı karşıya kaldığında Batı'nın derin bir birikime sahip olmadığı gözlemlenebilir. Antik Yunan, Roma ve Ortaçağ Hristiyanlığı deneyimleri, güçlü bir çok kültürlü toplum yapısı ve düşüncesi geliştirmekte başarısız olmuştur. Aksine, öteki olana yaklaşım çoğunlukla küçümseyici ve dışlayıcı olmuştur. Genellikle, homojen bir dini yapı tercih edilmiş ve bu doğrultuda pek çok kez şiddet kullanılmıştır. Batı emperyalizminin ideolojik arka planında, üstünlük anlayışının pekiştirildiği çeşitli örnekler mevcuttur. "Medenileştirme misyonu" anlayışını ifade eden "beyaz adamın yükü" metaforu, Batılı toplumların, özellikle de İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nin, sömürgeci yayılma faaliyetlerini meşrulaştırmak ve Batı-dışı toplumlar üzerinde tahakküm kurma süreçlerini ahlaki bir zemine oturtmak için geliştirdikleri bir söylemdir (Betts, 1961, 27). 19. yüzyılda Batı'da popüler olan ve Charles Darwin'in evrim teorisini sosyal yapıya uyarlayan bir düşünce akımı olan Sosyal Darwinizm, süreç içerisinde en güçlü ve en uygunun hayatta kaldığını savunan bir ideoloji haline gelmiştir (Tienken, 2013, 305). Bu çerçevede Batı medeniyeti daha gelişmiş olarak kabul edilmiş ve diğer kültürler biyolojik olarak daha düşük seviyede değerlendirilmiştir (Halliday, 1971, 391). Bu anlayış, sömürgeci uygulamaların yanı sıra, Batı toplumlarının kendilerini üstün ırk olarak görmesine ve diğer toplumların egemenliğini haklı göstermesine hizmet etmiştir.

Batı, kendi içinde dini ve kültürel farklılıklara hoşgörüyü ancak modern dönemde, demokrasinin güçlenmesiyle öğrenmiştir. Buna rağmen, Batı'nın ötekine karşı tutumu tutarsız kalmış, açık medeniyet anlayışını benimseme çabaları sık sık güçlü iç muhalefetle karşılaşmıştır. Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi kurumlar, Batı'nın açık medeniyet anlayışına yönelme çabalarının bir parçası olarak görülebilir, ancak bu çabalar Batı'nın kendi içinde tam anlamıyla yerleşmemiştir. Bu nedenle tutarlı bir toplumsal uzlaşma sağlanamamıştır. Batı felsefesi, teolojisi ve hukuku, çok medeniyetli toplum olgusuyla yüzleşme zorunluluğuyla karşı karşıya kalmış, ancak tarihsel tecrübesinde bu konuda derin bir birikim olmadığı için bu süreçte yetersiz kalmıştır (Şentürk, 2010, 34-35).

6. Küreselleşme Çağında Medeniyetler: Kapalı Anlayıştan Açık Medeniyete Geçiş

Küreselleşme, dünyanın daha bağlantılı ve entegre hale gelmesiyle birlikte, dünya ölçeğinde artan bilinç ve farkındalığı ifade eden bir kavramdır. Küreselleşme, dünyanın fiziksel olarak küçülmesi değil, farklı coğrafyalar arasındaki mesafelerin iletişim ve ulaşım teknolojileri sayesinde kısılması ve dünya toplumları arasındaki etkileşimin yoğunlaşması anlamına gelir. Bu süreç, dünyanın daha sıkı ve karmaşık bir ağ içinde bir araya gelmesini ve bu bütünleşme sonucunda dünya çapında ortak bir bilinç ve farkındalık düzeyinin artmasını ifade eder (Robertson, 2000). Küreselleşme, teknolojik ilerlemeler sayesinde uzak mesafelerin anlamını yitirdiği, farklı toplumlar arasındaki bağlantıların güçlendiği ve bu toplumlar arasındaki karşılıklı bağımlılığın arttığı bir süreç olarak tanımlanabilir (Arslantürk - Amman, 2020). Bu süreç, dünya genelindeki topluluklar ve bireyler arasındaki etkileşimi ve iş birliğini artırarak, ekonomik, kültürel ve sosyal alanlarda daha fazla entegrasyon ve dayanışma sağlar. Küreselleşme, bu bağlamda, yerel olayların küresel sonuçlar doğurabileceği ve küresel dinamiklerin yerel yaşamları derinden etkileyebileceği bir dünya düzeni yaratır.

Küreselleşme, sosyoloji alanında özellikle 1990'lı yıllarda önem kazanmaya başlamıştır. Bu süreç, Sovyetler Birliği'nin çöküşü, Batı'nın bu gelişmelere verdiği tepkiler ve bilişim teknolojilerinin dünyayı iletişim ağlarıyla birbirine bağlaması gibi faktörlerin etkisiyle hızlanmıştır. Bu dönemde, tüketim alışkanlıklarındaki değişimler, kişisel bilgisayarların yaygınlaşması, yeni dini hareketlerin artışı ve internet ile cep telefonlarının yaygın kullanımı, küreselleşmenin sosyolojik bir olgu olarak ele alınmasını sağlamıştır. Bu gelişmeler, küreselleşmenin, toplumsal yapı ve kültürel dinamikler üzerindeki etkilerini daha derinlemesine inceleyen bir alan olarak ön plana çıkmasına neden olmuştur (Güngör - Tokur, 2018, 4). Giddens'a göre, küreselleşme tek boyutlu bir süreç olarak değerlendirilemez; aksine, birbirinden farklı ve karmaşık süreçlerin bir araya geldiği çok katmanlı bir olgudur. Bu perspektif, küreselleşmenin sadece ekonomik veya kültürel değil, aynı zamanda siyasi, teknolojik ve sosyal dinamiklerle de şekillenen, çok yönlü ve bütünsel bir yapıya sahip olduğunu ifade eder (Giddens, 2000, 25).

Günümüzde ulus devletın sınırlarını aşan ve kontrolü zor olan tek faktör sermaye değildir. Pek çok kişi küreselleşmeyi yalnızca ekonomik bir olgu olarak değerlendirirken, aslında küreselleşme, pek çok unsurun etkili olduğu, karmaşık, düzensiz ve çeşitli boyutlarda gerçekleşen bir süreçler bütünüdür (Steger, 2003, 36). Bu süreçlerden biri, giderek artan karşılıklı bağımlılıktır. Artık sadece ekonomi değil, küresel ısınma, kimyasal atıklar, asit yağmurları, küresel salgınlar, nükleer denemeler ve internet suçları gibi çeşitli problemler, tek bir ülkenin ya da bölgenin sınırlarını aşan, küresel ölçekte ele alınması gereken sorunlar haline gelmiştir. Bu meseleler, tüm dünyayı etkileyen ve uluslararası iş birliği gerektiren ortak zorluklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu tür sorunların çözümünde küresel düzeyde dayanışma ve koordinasyonun önemi her geçen gün daha da belirgin hale gelmektedir (Robertson, 2000, 87). Toffler, insanlık tarihinde yeni bir uygarlığın doğuşunu ifade ederken, bu sürecin yalnızca ekonomi ve siyasetle sınırlı kalmadığını,

aynı zamanda aile hayatı, iş dünyası ve toplumsal yapının diğer pek çok alanında da köklü dönüşümler yarattığını ileri sürmektedir. Ona göre, bu değişimlerin geniş kapsamı, modern dünyayı şekillendiren yeni değerler, normlar ve yapıların oluşumuna işaret etmektedir (Toffler, 1980, 25).

Açık medeniyet kavramı, günümüz dünyasında küreselleşmenin etkisi ve hızla gelişen iletişim ve ulaşım teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla birlikte, artık bir tercih meselesi olmaktan çıkmıştır. Bu kavram, küreselleşmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve geri dönülemez bir süreç haline gelmiştir. Bu bağlamda, medeniyetler arasındaki sınırların giderek daha geçirgen hale gelmesi, kültürel ve toplumsal etkileşimlerin artmasına yol açmış, böylece açık medeniyet anlayışı modern dünyada baskın bir paradigma haline gelmiştir. Dolayısıyla, küreselleşmenin dinamikleriyle şekillenen bu süreç, medeniyetlerin daha açık, esnek ve kapsayıcı yapılar geliştirmesini zorunlu kılmaktadır. Bu durum, medeniyetlerin küresel düzlemde varlıklarını sürdürebilmesi için, içe kapanma yerine dışa açılmayı tercih etmeleri gerektiğini göstermektedir (Şentürk, 2013, 14).

Açık medeniyet çağının belirleyici özellikleri, hızla gelişen iletişim ve ulaşım teknolojileriyle birlikte, farklı medeniyetler, ekonomiler ve siyasetler arasındaki etkileşimin derinleşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu süreç, küreselleşme ile birlikte çok medeniyetli heterojen toplumların oluşmasına, küresel dayanışmanın yanı sıra küresel rekabetin de artmasına neden olmuştur. Artık, toplumsal ve kurumsal alanlarda yerel ve dışa kapalı kalmak mümkün değildir. Kişiler, gruplar, kurumlar ve diğer sosyal yapılar, bu yeni küresel düzene uyum sağlamak zorunda kalmakta; bu da bir tercih olmaktan çıkıp zorunluluk haline gelmiştir (Şentürk, 2019, 49).

Küreselleşmenin etkisiyle kapalı medeniyet anlayışı sürdürülemez hale gelirken, açık medeniyet modeli bir zorunluluk haline gelmiştir. Medeniyetler arasındaki etkileşim ve karşılıklı bağımlılık artmış, kültürel ve siyasi sınırlar giderek bulanıklaşmıştır. Ancak, Batı medeniyetinin üstünlüğünü koruma ve diğer medeniyetler üzerinde hâkimiyet kurma arzusu bazı Batılılar tarafından sürdürülmektedir. Bu bakış açısı, Batı'nın diğer medeniyetlerle kaçınılmaz bir çatışmaya gireceği ve bu çatışmada galip gelerek tek hâkim medeniyet haline geleceği düşüncesini savunur. Bunun karşısında, tarihsel örnekler medeniyetler arası çatışmanın kaçınılmaz olmadığını ve açık medeniyet modelinin uygulanabilir bir yaklaşım olduğunu ortaya koymaktadır. Endülüs, Hindistan ve Osmanlı tecrübeleri, farklı kültürel ve dini toplulukların bir arada barış içinde yaşayabildiği ve açık medeniyet anlayışının başarılı bir şekilde uygulanabildiği örnekler olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, günümüz küresel etkileşimlerinde medeniyetler arası ilişkilerin barışçıl ve kapsayıcı bir şekilde yeniden yapılandırılması gerekliliği belirgin hale gelmektedir (Şentürk, 2010, 43-45). Açık medeniyet modelinin günümüz uluslararası ilişkilerinde uygulanabilirliği hem küresel barışın tesisi hem de kültürel çeşitliliğin korunması açısından büyük önem taşımaktadır. Tarihsel tecrübeler, medeniyetler arası çatışmanın bir zorunluluk olmadığını, aksine, farklı medeniyetlerin bir arada yaşayarak karşılıklı etkileşim ve zenginleşme sağlayabileceğini

göstermektedir³. Bu durum, modern dünyanın karşı karşıya olduğu kültürel, siyasi ve ekonomik sorunların çözümünde açık medeniyet yaklaşımının ne denli kritik bir rol oynayabileceğini ortaya koymaktadır. Böylece, küreselleşmenin getirdiği karmaşık dinamikler içinde, açık medeniyet modelinin teşvik edilmesi, sürdürülebilir bir uluslararası düzenin inşasında temel bir strateji olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Medeniyetler arası ilişkiler, tarih boyunca birbirinden farklı yaklaşımlarla şekillenmiş, bu süreçte kapalı ve açık medeniyet anlayışları arasında derin farklar ortaya çıkmıştır. Kapalı medeniyet anlayışı, genellikle homojen bir yapıyı benimseyerek, diğer medeniyetleri dışlama ve asimile etme eğiliminde olmuştur. Batı medeniyeti, tarihsel olarak bu kapalı yaklaşımın çeşitli örneklerini sunmuş, Antik Yunan, Roma ve Ortaçağ Hıristiyanlık tecrübeleri boyunca ötekine karşı üstünlük kurma çabasını sürdürmüştür. Bu süreçte, Haçlı Seferleri ve coğrafi keşifler, Batı'nın diğer medeniyetlerle temasında barışçıl bir ilişki kurmaktan ziyade, onları fethetme ve kendi değerlerini empoze etme eğiliminde olduğunu göstermiştir. Batı, farklı medeniyetlerle olan ilişkilerinde uzun süre çatışmacı ve dışlayıcı bir tutum sergilemiş, bu nedenle çok medeniyetlilik konusunda derin bir birikim oluşturamamıştır.

Buna karşılık, İslam medeniyeti ise tevhid inancına dayalı olarak, farklı kültürler ve dinler arasında barışçıl ve hoşgörülü bir ilişki geliştirmeyi hedeflemiştir. İslam medeniyetinin tarihi örnekleri olan Endülüs, Hindistan ve Osmanlı tecrübeleri, açık medeniyet modelinin başarılı bir şekilde uygulanabileceğini ve bu modelin, medeniyetler arası barışçıl bir ilişkinin temelini oluşturabileceğini göstermektedir. İslam medeniyeti, diğer medeniyetlere karşı dışlayıcı bir tavır yerine, onlarla kültürel ve bilimsel etkileşim içinde olmayı tercih etmiş, bu sayede çok medeniyetli toplum yapıları kurabilmiştir. Endülüs'te Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar bir arada barış içinde yaşamış, Hindistan'da İslam yönetimi altında Hindu ve diğer din mensupları özgürlüklerini koruyabilmiş, Osmanlı Devleti ise farklı etnik ve dini grupların bir arada yaşadığı bir imparatorluk yapısını başarılı bir şekilde idare edebilmiştir.

Küreselleşme süreci, kapalı medeniyet anlayışının sürdürülemez olduğunu ve açık medeniyet modelinin artık bir tercih değil, bir zorunluluk haline geldiğini ortaya koymaktadır. Küreselleşmenin getirdiği ekonomik, kültürel ve siyasi etkileşimler, medeniyetler arasındaki sınırların giderek bulanıklaşmasına yol açmış, bu da farklı medeniyetlerin bir arada var olma zorunluluğunu doğurmuştur. Ancak bu süreçte, Batı medeniyetinin bazı kesimlerinde, geçmişteki üstünlük ve hegemonya arayışlarını sürdürme isteği devam etmektedir. Batı medeniyetinin diğer medeniyetlerle çatışmaya girmesinin kaçınılmaz olduğunu savunan bu görüş, Batı'nın yeniden tek hâkim medeniyet olma arzusunu yansıtmaktadır. Ancak, tarihsel

³ Küreselleşen dünyada çatışma ve barış konularında daha geniş bir okuma için bakınız (Sarıkaya, 2022).

örnekler bu çatışmanın kaçınılmaz olmadığını ve medeniyetler arası barışçıl bir etkileşimin mümkün olduğunu göstermektedir.

Endülüs, Hindistan ve Osmanlı deneyimleri, farklı kültürel ve dini toplulukların bir arada barış içinde yaşayabileceği bir düzenin kurulabileceğini ve açık medeniyet anlayışının tarihsel olarak başarılı sonuçlar doğurduğunu kanıtlamaktadır. Bu örnekler, günümüz dünyasında medeniyetler arası ilişkilerin yeniden nasıl yapılandırılabilirliğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Açık medeniyet modeli, sadece tarihsel bir ideal değil, aynı zamanda küreselleşen dünyada barış, istikrar ve toplumsal adaletin sağlanması için zorunlu bir stratejidir.

Sonuç olarak, küreselleşme çağında, medeniyetler arası diyalog ve iş birliği temeline dayanan açık medeniyet modeli hem kültürel çeşitliliği korumak hem de çatışma ve hegemonya arayışlarını aşmak için bir gereklilik haline gelmiştir. Batı ve İslam medeniyetleri arasındaki tarihsel karşıtlıklar ve farklı yaklaşımlar, günümüzde medeniyetler arası bir uzlaşma zemini oluşturmak için yeniden değerlendirilmelidir. Bu değerlendirme, sadece geçmişin mirasıyla değil, aynı zamanda bugünün ve geleceğin ihtiyaçları doğrultusunda da yapılmalı, açık medeniyet modeli modern uluslararası ilişkilerin temel yapı taşı olarak benimsenmelidir.

Kaynakça

- Acar, Sadık M. "Medeniyetler Çatışması Mı, Menfaatler Çatışması Mı?" *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 18/2 (2003), 33-42.
- Altınay, Ramazan. *Emevilerde Günlük Yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Arslantürk, Zeki - Amman, Tayfur. *Sosyoloji / Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. İstanbul: Çamlica Yayınları, 2020.
- Baş, Eyüp. "İslam Medeniyetinin Özgünlüğü ve Özellikleri". *İslam Medeniyeti Tarihi El Kitabı*. İstanbul: Grafiker Yayınları, 2018.
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Betts, Raymond F. *Assimilation and Association in French Colonial Theory*. New York and London: Columbia University Press, 1961.
- Bloom, Allen. "Fukuyama'nın Makalesi Üzerine". *Tarihin Sonu mu?* ed. Mustafa Aydın - Ertan Özensel. Ankara: Vadi Yayınları, 5. Bs., 2005.
- Braudel, Fernand. *Uygurlukların Grameri*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Say Yayınları, 2024.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Küreselleşme, Kültür ve Din". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008).
- Çolak, Yılmaz. "Türkiye'de Medeniyet ve Modernleşme". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 6/21 (2009).
- Dallmayr, Fred. "Medeniyetler Çatışmasının Ötesinde". *Medeniyetler Çatışması ve Samuel P. Huntington*. ed. Murat Yılmaz. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.
- Davutoğlu, Ahmet. "Fukuyama'dan Huntington'a Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasi Teorinin Pragmatik Kullanımı". *Medeniyetler Çatışması ve Samuel P. Huntington*. ed. Murat Yılmaz. 443-449. İstanbul: Vadi Yayınları, 2020.
- Elias, Norbert. *The History of Manners: The Civilizing Process*. çev. Edmund Jephcott. New York: Pantheon Books, 1978.

- Fukuyama, Francis. "Hâlâ Tarihin Sonundayız". *Tarihin Sonu mu?* ed. Mustafa Aydın - Ertan Özensel. Ankara: Vadi Yayınları, 5. Bs., 2005.
- Fukuyama, Francis. "Tarihin Sonu mu?" *Tarihin Sonu mu?* ed. Mustafa Aydın - Ertan Özensel. Ankara: Vadi Yayınları, 5. Bs., 2005.
- Fuller, Graham E. - Lesser, Ian O. *Kuşatılanlar: İslam ve Batı'nın Jeopolitiği*. çev. Özden Arıkan. Sabah Yayınları, 1996.
- Giddens, Anthony. *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*. çev. Osman Akınhay. Alfa Yayınları, 2000.
- Güngör, Özcan. "Küreselleşmeye Dair Sosyolojik Çerçeve." *Sosyolojik Açından Din ve Küreselleşme El Kitabı*. Editör Özcan Güngör. 1-33. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022.
- Güngör, Özcan - Tokur, Behlül. "Küreselleşme Bağlamında Türkiye'nin Rol Modelliği: Ortadoğu Örneği". *Journal Of Turkish Studies* 13/2 (2018), 1-18.
- Güngör, Özcan. "Kur'an'da Sosyal Bütünleşme." *Diyanet İlmî Dergi* 43, no. 2 (2007): 173-190.
- Küçük, Serhat ve Özcan Güngör. "Brotherhood Beyond the Ummah: Theological and Socio-Cultural Perspectives to Potential of Coexistence." *HTS Teologiese Studies = Theological Studies* 77, no. 4 (2022): 1-13.
- Halliday, R.J. "Social Darwinism: A Defination". *Viktorian Studies* 14/4 (1971).
- Huntington, Samuel P. "Medeniyetler Çatışması Mı?" *Medeniyetler Çatışması ve Samuel P. Huntington*. ed. Murat Yılmaz. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.
- Huntington, Samuel P. *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*. çev. Elif Berkaş. İstanbul: Panama Yayınları, 2021.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV Ayanlar, Tanzimat, Meşrutiyet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Kalın, İbrahim. *Ben Öteki ve Ötesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Lewis, Bernard. "The Roots of Muslim Rage". *The Atlantic Monthly* 266/3 (1990).
- Lucien, Febvre. *Uygurlik, Kapitalizm ve Kapitalistler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları, 1995.
- Meyer, John vd. "World Society and the Nation-State". *The Globalization Reader*. Oxford: Blackwell, 2015.
- Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Sage Publications Ltd, 2000.
- Rundell, John - Mennell, Stephen. "Introduction: Civilization, Culture and the Human Self-Image". *Classical Readings in Culture and Civilization*. Routledge, 1998.
- Sarıbay, Ali Yaşar - Kalaycıoğlu, Ersin. "Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme". *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2009.
- Sarıçam, İbrahim - Erşahin, Seyfettin. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Sarıkaya, Mehmet Emin. "Küreselleşen Dünyada Çatışma ve Barışta Dinin Rolü" *Sosyolojik Açından Küreselleşme ve Din El Kitabı*, ed. Özcan Güngör, Mehmet Emin Sarıkaya. 205-224. Ankara, Son Çağ Akademi Yayınları, 2022.
- Slattery, Martin. "Pozitivizm". çev. Cevdet Özdemir. *Sosyolojide Temel Fikirler*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020.
- Somel, Selçuk Akşin. "Osmanlıdan Cumhuriyete Türk Kimliği". *Cumhuriyet, Demokrasi Ve Kimlik*. ed. Nuri Bilgin. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1997.
- Steger, Manfred B. *Globalization A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Şener, Sami. "Medeniyetler Arası Çatışma Teorileri ve Tarihin Sonu Üzerine". *Medeniyetler Çatışması ve Samuel P. Huntington*. ed. Murat Yılmaz. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.

- Şentürk, Recep. *Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Dünya ve Topluma Doğru*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Şentürk, Recep. “Açık Medeniyet Kesrette Vahdet, Vahdette Kesret Diyalektiği”. *Kriter Dergisi* 4/40 (2019).
- Şentürk, Recep. “Açık Medeniyet ve Sosyal İçerme”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 6/21 (2009).
- Şentürk, Recep. *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim Türkiye ve Mısır Örneği*. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Şentürk, Recep. *Medeniyet ve Değerler Açık Medeniyet — İstanbul Yaklaşımı*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2013.
- Şentürk, Recep. *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı 610-1505*. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Tanrıverdi, Eyüp. “Yunanca-Arapça Çeviri Sürecinde Harran Okulu”, 2006.
- Thompson, John B. *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford: Stanford University Press, 1. Bs., 1990.
- Tienken, Christopher H. “Neoliberalism, Social Darwinism, and Consumerism Masquerading as School Reform”. *Interchange* 43/4 (2013).
- Toffler, Alvin. *The Third Wave, Morrow*. New York: Bantam, 1980.
- Tooze, Adam. “Her Şeyin Başı Ekonomi Mitinin Parçalanışı”. çev. Erkan Ünal. *Çivisi Çıkan Dünya-Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler*. İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- Walzer, Michael. “Nation and Universe”. *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1990.

NURETTİN ŞAZI KÖSEMİHAL - SANAT VE FİKİR İŞÇİLERİ¹

Giriş

Nurettin Şazi Kösemihal'in çalışmaları, sanat, kültür, fikir işçileri ve toplum üzerine derinlemesine incelemeleriyle Türk sosyolojisine önemli katkılar sağlamış, akademik çevrelerde saygın bir yer edinmiştir. Nurettin Şazi Kösemihal, sosyoloji alanında önemli bir figür olarak çeşitli konular üzerinde derinlemesine çalışmalar yapmıştır. Ağırlıklı olarak üzerinde durduğu konular arasında Sanat Sosyolojisi, Fikir İşçileri, Toplum, Kültür, Milli Güç, Toplumsal Yapı, Batı Sosyolojisi ve Türk Sosyolojisi gibi konular olduğu söylenebilir.

Nurettin Şazi Kösemihal, "sanat ve fikir işçileri" kavramı, toplumsal yapıların kültürel dinamiklerini anlamak için sanat ve düşünce alanındaki aktörlerin rolünü inceleyen önemli bir sosyolojik çözümleme olduğu söylenebilir. Sanat ve fikir işçileri olarak nitelendirilen bireyler, bir toplumun kültürel ve entelektüel gelişiminde kritik bir rol oynamaktadırlar. Kösemihal, bu bireyleri toplumsal yapının şekillenmesine doğrudan katkı sağlayan önemli aktörler olarak tanımlamaktadır. Kösemihal, sanatçılar, yazarlar, düşünürler ve diğer entelektüel figürler, sadece kendi yaratıcılıkları ve üretimleriyle değil, aynı zamanda içinde buldukları toplumun değerlerini ve normlarını da yansıtarak, dönüştürerek bu sürece dahil olduklarını ileri sürmektedir. Bunların yanında çeşitli sosyoloji yaklaşımları, farklı görüşleri ve teorileri benimsediği söylemek mümkündür. Kösemihal, bu grupların, sadece sanatsal ve entelektüel üretim ile değil, aynı zamanda toplumun ideolojik ve kültürel dönüşüm süreçlerinde aktif bir rol oynadığını ileri sürmektedir. Bu nedenle, onların toplumsal işlevini anlamak, toplumların değişim ve gelişim süreçlerini daha derinlemesine analiz edebilmek için kritik bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Bu doğrultuda çalışmanın konusu Nurettin Şazi Kösemihal'in sanat ve fikir işçileri konusundaki düşüncelerini anlamaktır. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı ise Kösemihal'in sanat ve fikir işçilerinin a) Sanat ve Fikir İşçilerinin Milli Güce Katkıları b) Hukuki Statü ve Sorunlar c) Toplum ve Sanat İşçileri Arasındaki İlişki d) Fikir İşçilerinin Toplumsal ve Ekonomik Etkileri açısından ortaya koymaktır. Çalışmada nitel yöntemin dokümantasyon tekniğiyle yazılmıştır.

1. Nurettin Şazi'nin Sosyo-Biyografisi

Nurettin Şazi Kösemihal 5 Mayıs 1909 yılında İstanbul'da doğmuş, 1972 İsviçre Cenevre'de vefat etmiştir. Babası Prof. Halit Şazi Kösemihal, annesi Ayşe Vehice Hanımdır. Bazı kaynaklar bu ailenin Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda katkıda bulunan Mihaloğulları ailesinden olduğunu belirtmektedir (Sağ, 2003, 281).

¹ Rana Kara, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Ana Bilim Dalı, rk.rana.kara@gmail.com. <https://orcid.org/0009-0003-2864-4676>

Kösemihal, ilköğretimini Kadıköy'de bulunan Saint Joseph mektebinde, lise ve yüksek tahsilini Bahriye okulunda tamamlamıştır. 1926 yılında makine mühendisi göreviyle donanmada yer almıştır. Donanmadan ayrıldıktan sonra 1927 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Felsefe ve Sosyoloji dallarına yerleşmiştir. 1930 yılında ise üniversiteden mezun olmuştur. Fakültede Mehmet İzzet, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, M. Şekip Tunç, Bonafous ve Dumezil'den dersler almıştır (Barlas, 1963, 11). Kösemihal, 1931-1933 yıllarında İstanbul Erkek Lisesinde ve 1933- 1935 yıllarında Erzurum Lisesinde, 1935-1944 yıllarında Gazi Eğitim Enstitüsünde felsefe ve sosyoloji öğretmenliği yapmıştır. 1944 yılında Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsüne Doçent olmuştur. 1950-51 yıllarında Fransa'ya gitmiştir. Fransa'da sosyolojik görüşlerinden de yararlandığı G. Gurvitch ile çalışmıştır. 1958-1959 yıllarında farklı üniversitelerde hocalık yapmıştır (Sağ, 2003, 282). 1960 yılında Türkiye'ye dönmüştür. Türkiye'de profesör olarak çalışma hayatına devam etmiştir. Ayrıca İstanbul Edebiyat Fakültesi sosyoloji bölümünün başkanı olmuştur (Barlas, 1963, 35).

Müziyen bir ailenin içinde doğan Kösemihal babası aracılığıyla kanun ve kemanla tanışmıştır. Çocukken başladığı keman eğitimini uzun yıllar boyunca ara vermeden devam ettirmiştir. Keman eğitiminde ilk hocası Mahmut Ragıp Gazimihal olup sonraki süreçlerin de Ekrem Zeki Ün ve Karl Berger müzikolog olan sanatçılardan eğitimine devam etmiştir. İlk hocası olan Gazimihal ve Kösemihal amca çocuklarıdır. İdil Biret kuzeninin kızı olup Kösemihal tarafından müzik dehası olduğu keşfedilmiştir. Onun hakkında ilk kez yazı yazan da Kösemihal'dir. Kendisini donanımlı bir şekilde yetiştiren Kösemihal, yurt içinde ve dışında pek çok konser vermiştir. Bu açıdan bakıldığında Nurettin Şazi, müzik konusunda çağdaş sosyologlarına göre çok daha donanımlı bir sosyolog olduğu görülmektedir. Nurettin Şazi Kösemihal, Türkiye'nin önde gelen sosyologlarından biri olarak, Türk sosyoloji literatürüne önemli katkılar sunmuştur. Sanat ve fikir işçileri üzerine yaptığı çalışmalar ve toplumun kültürel yapısına dair geliştirdiği özgün düşüncelerle tanınan Kösemihal, 1972 tarihinde vefat etmiştir (Tuncay, 2021, 45).

Nurettin Şazi Kösemihal'in Bazı Eserleri:

Nurettin Şazi Kösemihal, Türk edebiyatında önemli bir edebiyat tarihçisi, eleştirmen ve düşünür olarak bilinmektedir. Felsefe ve edebiyat alanında önemli çalışmaları olan Kösemihal, özellikle sosyoloji, estetik ve edebiyat teorisi üzerine yazdığı eserlerle tanınmaktadır. Nurettin Şazi Kösemihal'in önemli eserleri şunlardır:

Kitapları:

- Allah Nedir? Numune Matbaası, İstanbul (1935).
- Mantık, Devlet Matbaası, (1945).
- Sosyal Doktrinler Tarihi, Kitap: I-II (1947).
- Sosyal Doktrinler tarihi. Kitap: III, Ketoon Matbaası, İstanbul (1948).
- Sosyoloji Tarihi, Fakülteler Matbaası, Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul (1956).
- Sanat ve Düşünce, Anıl Yayınevi, İstanbul (1957).

- Batı Uygarlığı ve Biz, Ak Kitapevi, İstanbul (1968).
- “Durkheim Sosyolojisi, Remzi Kitapevi (1971)”.

Çevirileri;

- “Protogoras (Platon), Ekpres Matbaası (1940)”.
- “Lakhes (Platon), Devlet Matbaası (1942)”.
- “Kharmides (Platon), Devlet Matbaası (1949)”.
- “Sosyolojinin Bugünkü Temayülü (Gurvitch), Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul, (1949)”.
- “Sosyal Determinizmin Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü Üzerine Altı Konferans (Gurvitch), Fakülteler Matbaası, İstanbul, (1958)”.
- “Tecrübî Sosyoloji (Paul Descamps). Pulhan Matbaası, İstanbul (Kasım 1950)”.
- “Sosyometrinin Temelleri (Moreno) Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul Matbaası (1962)”.

Makaleleri:

İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi:

- “01.06.1946, Sayı 3. Durkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir Deneme”.
- “15.06.1949, Sayı 4-5 Sosyolojinin Bugünkü Temayülü”.
- “15.06. 1949, Sayı 4-5 Le Play’in Bütçe Monografilerinden Bir Örnek “.
- “Ekim 1950, Sayı 6. Karataş Köyü Monografisi (Ülken, Kösemihal, Tanyol)”.
- “Ekim 1950, Sayı 6. Memleketimizde Tecrübî Sosyolojinin Doğuşu ve Gelişmesi”.
- “Ekim 1950, Sayı 6. Kitap Tahlilleri (Ülken, Kösemihal).”
- “30.09. 1952, Sayı 7. Büyü ve Din Problemlerinin Bugünkü Durumu.”
- “15.12. 1953 Sayı 8. Sosyal Realitenin Analizi.”
- “15.10.1954, Sayı 9. Gurvitch Sosyolojisi:1. “
- “10.11.1956, Sayı 10-11. Gurvitch Sosyolojisi: 2. “
- “10.11.1956, Sayı 10-11. Kitap Tahlilleri.”
- “10.11.1956, Sayı 10-11. 16. Milletler Arası Sosyoloji Kongresi “
- “01. 11. 1958, Sayı 12. Gurvitch Sosyolojisi: 3. “
- “01.03. 1959, Sayı 13-14. Cybernetics, Sociometry Microsociologie.”
- “15.11. 1960 Sayı 15. Moreno Bir Hasta Kemancıyı Nasıl İyi Etti? “
- “15.11.1960, Sayı 15. The Assimilation of Occidental Civilisation in Türkiye”
- “15.11. 1960, Sayı 15 The Analysis of a Concrete Society.”
- 15.11. 1961, Sayı 16. Sanat ve Fikir İşçileri”
- “15.11. 1981, Sayı 16. Sosyometrinin Temelleri (Önsöz).”

Bu eserler, Nurettin Şazi Kösemihal’in Türk düşünce dünyasına ve edebiyat eleştirisine yaptığı katkıları ortaya koymaktadır (Yıldız, 2020).

Nurettin Şazi’nin Etkilendiği İsimler

Hem sosyolojik anlamda hem de edebiyat anlamında, Kösemihal’in etkilendiği pek çok isim olmuştur. Burada ise Kösemihal’in etkilenmiş olduğu bazı isimlere değinilmiştir.

Nurettin Şazi Kösemihal, Türkiye'nin önde gelen sosyologlarından biri olarak hem yerli hem de Batı düşüncesinden etkilenmiş önemli bir isim olduğu söylenebilir. Kösemihal'in sosyolojik düşüncelerinde özellikle Fransız sosyolojisi ve Batı düşüncesinin güçlü etkileri bulunmaktadır. Makalelerde ve akademik çalışmalarda vurgulanan ana isimler şunlardır:

Emile Durkheim: Fransız sosyolojisinin kurucusu olarak bilinen Durkheim, Kösemihal'in düşünsel gelişiminde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Özellikle toplumsal yapılar, kolektif bilinç ve sosyal düzen üzerine yaptığı çalışmalar, Kösemihal'in sosyolojik analizlerinde merkezi bir konumda yer almaktadır. Durkheim'in toplumsal yapıları analiz etme yöntemleri, Kösemihal'in Türkiye'deki sosyal yapıyı incelemesine rehberlik etmiştir.

Ziya Gökalp: Türk sosyolojisinin kurucu isimlerinden biri olan Ziya Gökalp, Kösemihal'in yerli sosyoloji oluşturma çabalarına katkıda bulunan önemli bir figür olduğu söylenebilir. Kösemihal, Gökalp'in Türk toplumuna dair fikirlerinden etkilenmiş ve Türk sosyolojisinin milli kimlik bağlamında gelişmesi gerektiğini savunmuştur.

Fahri Fındıkoğlu: Kösemihal'in çağdaşı ve Türk sosyolojisinin diğer bir önemli ismi olan Fındıkoğlu, Kösemihal'in düşüncelerini şekillendiren bir başka etkili isim olduğu ileri sürülebilir. Fındıkoğlu'nun sosyolojiye olan sistematik yaklaşımı ve akademik çalışmaları, Kösemihal'in bilimsel yöntemlerine katkıda bulunmuştur.

Hilmi Ziya Ülken: Türk sosyolojisinin ve felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olan Ülken, Kösemihal'in düşüncelerini şekillendiren diğer bir isim olduğu söylenebilir. Ülken'in metodolojik çalışmaları ve sosyolojinin temel kuramsal sorunlarına yönelik analizleri, Kösemihal'in sosyal bilimlerde geliştirdiği yöntemleri etkileyen faktörlerden biri olmuştur.

Batı Felsefesi ve Sosyolojisi: Kösemihal'in çalışmalarında sadece Durkheim değil, aynı zamanda Batı'daki diğer düşünce sistemlerinden de etkilendiği görülmektedir. Özellikle Fransız sosyolojisi ve Alman idealist düşüncesi, onun sosyolojik analizlerine yön vermiştir. Bu bağlamda Batı'nın pozitivist ve rasyonalist düşünce tarzı, Kösemihal'in bilimsel yaklaşımlarına rehber olmuştur Hale Nur Uyanık, *Türk Sosyolojisinde "Nurettin Şazi Kösemihal"* (İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2022)..

Sonuç olarak, Kösemihal'in sosyolojik görüşleri hem Batı sosyolojisinin kurucu isimlerinden hem de Türk sosyoloji geleneğinden güçlü etkiler almıştır. Bu etkiler, onun sosyoloji anlayışını yerli bir çerçevede şekillendirerek Türk sosyolojisine önemli katkılar yapmasını sağlamıştır.

Nurettin Şazi Hakkında Yapılmış Bilimsel Çalışmalar

Nurettin Şazi Kösemihal ile ilgili çok az çalışmanın var olduğunu söylenebilir. Bu doğrultuda doğrudan ya da dolaylı olarak araştırıldığında hakkında doktora ve yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bunun yanında Kösemihal hakkında makale ve kitap da vardır.

Doktora tezi olarak, Hale Nur Uyanık'ın *Türk Sosyolojisinde "Nurettin Şazi Kösemihal"*. çalıştığı *Türk Sosyoloji Tarihinde Nurettin Şazi Kösemihal'in Yeri Ve Önemi* adlı tezi

bulunmaktadır. (Bu çalışmada, Nurettin Şazi Kösemihal'in Türk sosyolojisine ait bakış açısını ele almışlardır. Nurettin Şazi Kösemihal'in ortaya koyduğu kendi bakış açısı, izlediği yöntem, etkilendiği isimler ve mensup olduğu ekollerin Türk sosyolojisine kazandırdıkları tarihsel süreç üzerinden ele alınmıştır.)

Yüksek lisans çalışmalarından Numan Yıldız'ın *Nurettin Şazi Kösemihal'in Hayatı, Eserleri ve Sosyolojik Görüşleri Üzerine Bir İnceleme*. *Nurettin Şazi Kösemihal'in Hayatı, Eserleri Ve Sosyolojik Görüşleri Üzerine Bir İnceleme* (bu çalışmada, Nurettin Şazi Kösemihal'in hayatı, eserleri ve sosyolojik görüşleri ele alınmıştır.)

Bu iki çalışmanın dışında Kösemihal ile ilgili en dikkat çeken çalışma olarak adlandırılabilir olan Uğuroğlu Barlas'ın *NURETTİN ŞAZI KÖSEMİHAL., Nurettin Şazi Kösemihal- Biyografi/Bibliyografya'sı* adlı çalışması olduğu söylenebilir. (Bu çalışmada, Kösemihal'in hayatı detaylı bir şekilde ele alınmıştır.) Ayrıca Yusuf Sinan Zavalı'ın "Nurettin Şazi Kösemihal'in Sosyoloji Anlayışı", *Journal of History Culture and Art Research* 5/4 (2016)., *Nurettin Şazi Kösemihal'in Sosyoloji Anlayışı* adlı makalesi de vardır. Son güncel çalışmalar arasında sayılabilecek olan Tuncay Yıldırım'ın *Nurettin Şazi Kösemihal'in Müzik Düşünceleri.*, *Nurettin Şazi Kösemihal'in Müzik Düşünceleri* adlı çalışması da bulunmaktadır. Bu çalışmalar Kösemihal ile ilgili literatürde yer alan önemli çalışmalardandır.

2. Sanat ve Fikir İşçileri

Nurettin Şazi Kösemihal sanat ve fikir işçilerinin toplumsal ve ulusal güç bakımından önemli olduğunu ileri sürmektedir. Kösemihal, sanat ve fikir işçilerinin milli güce olan katkılarını değerlendirirken, bu kesimin toplumdaki özgün rollerini vurgulamaktadır. Kösemihal, sanatçı ve düşünce insanlarının, yalnızca estetik ve entelektüel ürünler ortaya koymadığını, aynı zamanda toplumsal bilinç ve değerlerin gelişiminde kritik bir rol oynadığını ileri sürmektedir. Ayrıca O, fikir ve sanat işçilerinin, toplumu şekillendiren ve geleceğe yön veren düşünceler ürettiklerini belirtmektedir. Ancak bu işçilerin toplumsal ve hukuki statüsünün yeterince anlaşılmadığına dikkat çekmektedir. 1960'ların Türkiye'sinde sanat ve fikir işçilerinin yasal çerçevede haklarını koruyacak bir sistem bulunmadığını ve bu nedenle toplum nezdinde gereken itibarı görmediklerini dile getirmektedir. Kösemihal, makalede sanat ve fikir işçilerinin, toplumun ekonomik ve politik gücü üzerinde de önemli etkiler yaratabileceklerini belirtmektedir. Kösemihal, sanatçıların ve düşünce insanlarının topluma sunduğu katkılar yalnızca kültürel alanda değil, aynı zamanda toplumsal dinamikleri etkileyen bir güç olarak görülmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Kösemihal, 1961).

Fikir İşçilerinin Tanımı

Sanat işçileri, klasik anlamda sanatçılar, ressamalar, müzisyenler ve yazarlar gibi yaratıcılık gerektiren işlerde çalışanları kapsamaktadır. Fikir işçileri ise düşünsel ürünler ortaya koyan bilim insanları, akademisyenler, düşünürler ve eleştirmenler gibi entelektüel alanda faaliyet gösteren bireyleri ifade etmektedir. Kösemihal, bu iki

kesimin ortak noktasını, topluma yeni fikirler, estetik değerler ve entelektüel üretim sunmaları olarak belirtmektedir (Kösemihal, 1961, 7-8).

Sanat ve Fikir İşçilerinin Milli Güce Katkıları

Sanat ve fikir işçileri, bir milletin kültürel ve entelektüel birikimini oluşturan ve bu birikimi gelecek nesillere aktaran önemli unsurlardan biri olduğu söylenebilir. Sanat ve fikir işçileri, bir milletin kültürel kimliğinin ve milli bilincinin oluşmasında kritik bir rol oynamaktadır. Sanat eserleri, edebi metinler ve fikir yazıları, toplumun ortak değerlerini, tarihini ve kültürel mirasını yansıtarak milli kimliği pekiştirmektedirler Ahmet Hakan Yılmaz - Betül Sebest Yılmaz, *Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi* 17/33 (2024), 406.. Sanatçılar, sanatlarını kullanarak toplumsal, politik ya da çevresel konularda farkındalık oluşturmak ve toplumsal olan konularda da dönüşüme yardımcı olmaktadır. Bu sayede toplumun moral ve etik değerleri güçlenir, milli birlik ve beraberlik duygusu artmaktadır (Yorulmaz, 2023, 947).

Kösemihal, sanat ve fikir işçilerinin milli güce olan katkılarının hem kültürel hem de ekonomik düzeyde önemli olduğunu düşünmektedir. Kösemihal, bu işçilerin ürettikleri kültürel ve entelektüel değerlerin bir toplumun geleceğini şekillendirdiğini savunur. Milli güç, sadece askeri veya ekonomik güçle sınırlı değildir; aynı zamanda toplumsal bilinç ve manevi değerler gibi kültürel unsurları da içermektedir. Sanat ve fikir işçileri, toplumu ileriye taşıyan fikirler üretmekte, kolektif bilinci şekillendirmekte ve bu süreçte toplumun milli gücüne doğrudan katkı sağlamaktadırlar (Kösemihal, 1961, 8-9).

Sonuç olarak sanat ve fikir işçileri, milli gücün önemli bileşenlerinden olduğunu söylemek mümkündür. Kültürel kimlik ve milli bilinç oluşturma, toplumsal değişim ve dönüşüm sağlama, eğitim ve bilinçlendirme faaliyetleri yürütme ve estetik ile moral değerleri pekiştirme gibi çeşitli yollarla milli güce katkıda bulunmaktadır. Bu nedenle, sanat ve fikir işçilerinin desteklenmesi ve çalışmalarının teşvik edilmesi, milli gücün artırılması açısından büyük önem taşımaktadır (Özdemir, 2022, 104).

Hukuki Statü ve Sorunlar

Kösemihal, sanat ve fikir işçilerinin karşılaştığı hukuki ve toplumsal sorunlara dikkat çekmektedir. 1961 yılında Türkiye’de bu işçilerin haklarını düzenleyen net bir hukuki çerçeve bulunmamaktaydı. Sanatçılar ve düşünce insanları, topluma sundukları katkılara rağmen ekonomik ve sosyal güvenceden yoksun oldukları söylenebilir (Atalay, 2004, 51). Özellikle fikir ve sanat işçilerine yönelik sosyal ve yasal koruma eksikliği, Kösemihal tarafından eleştirilmektedir. Bu durum, sadece sanatçıların değil, toplumun kültürel zenginliğinin de tehlikeye girmesine yol açmaktadır. Kösemihal, devletin sanat ve fikir işçilerinin çalışmalarını desteklemesi ve koruması gerektiğini ileri sürmektedir (Kösemihal 1961, 10-12).

Toplum ve Sanat İşçileri Arasındaki İlişki

Sanat, tarih boyunca toplumların kültürel, sosyal ve politik yapılarının bir yansıması olduğu söylenebilir. Sanat işçileri, yani sanatçılar, toplumun çeşitli katmanlarından etkilenmiş ve aynı zamanda toplumu etkilemişlerdir. Bu karşılıklı etkileşim, sanatın toplumsal işlevini ve sanat işçilerinin toplum içindeki rolünü anlamak açısından önem arz ettiği söylenebilir. Sanat, toplumun kültürel değerlerini, normlarını ve ideolojilerini yansıtmaktadır. Sanat eserleri, bir toplumun tarihini yansıtmaktadır. Bunun yanında gelenekleri ve inançlarını belgelemektedir. Bundan kaynaklı kültürel mirasın korunmasına da katkı sağladığı söylenebilir. Ayrıca, sanat, toplumsal eleştirinin bir aracı olarak da işlev görmektedir (Ötgün, 2009, 175). Sanatçılar da eserleriyle birlikte toplumsal sorunlara ışık tutup değişim için ön ayak olmaktadır. Sanat işçileri, toplumun kültürel üretim sürecinde merkezi bir rol oynamaktadır. Sanat işçileri sadece estetik değerlerle eserini ortaya çıkarmaz bunun yanında topluma da ilham verip dönüşümün aktörleri olmaktadır (Öztürk, 2007).

Kösemihal, sanat ve fikir işçileri ile toplum arasındaki ilişkinin de incelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca Kösemihal, toplumun büyük bir kesiminin bu işçilerin değerini yeterince anlamadığını ve onların çalışmalarını sıradan bir iş olarak görme eğiliminde olduğunu belirtmektedir. Bu durum, toplumda kültürel farkındalık ve sanatsal gelişim eksikliğine yol açmaktadır. Kösemihal, toplumun sanata ve düşünceye olan bakış açısını değiştirmesi gerektiğini, bu işçilerin sadece üretken bireyler değil, aynı zamanda toplumsal bir değer taşıyan aktörler olduğunu savunmaktadır. Sanat ve fikir işçileri, toplumun ahlaki ve kültürel gelişimini sağladığı için daha fazla saygı ve destek görmesi gerektiğini ileri sürmektedir (Kösemihal, 1961, 12-13).

Sonuç olarak sanat ve toplum arasındaki ilişki, karmaşık ve çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Sanat işçileri, toplumsal yapının hem bir ürünü hem de dönüştürücüsü olarak önemli bir rol oynarlar. Sanat, toplumsal eleştirinin ve değişimin bir aracı olarak, sanat işçileri ise bu sürecin aktif katılımcıları olarak değerlidir (Ötgün, 2009, 176).

Fikir İşçilerinin Toplumsal ve Ekonomik Etkileri

Kösemihal, sanat ve fikir işçilerinin sadece kültürel değil, aynı zamanda ekonomik bir güç olduğuna da değinmektedir. Sanat ve fikir üretiminin, bir toplumun kültürel sermayesini artırarak turizm, eğitim ve kültür endüstrileri gibi sektörler üzerinde önemli ekonomik etkileri olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bu durum kültür bütünleşmesini doğurabilir. Çünkü toplumun birlikteliğini ve bütünleşmesini sağlayan durumlardan biri de kültürel bütünleşmedir (Güngör, 2007, 175). Bu bağlamda bu işçilerin üretimlerinin ulusal ve uluslararası alanda topluma geri dönüşleri, ekonomik açıdan da değerlidir. Ancak, Türkiye'nin o dönemki ekonomik sisteminde bu işçilerin yeterince desteklenmediği, maddi anlamda korunmadıkları ve bu nedenle topluma olan potansiyel katkılarının sınırlı kaldığı belirtilmektedir (Kösemihal 1961 14-15).

Sonuç olarak, sanat ve fikir işçilerinin topluma katkılarının milli güç açısından göz ardı edilemeyecek kadar önemli olduğu düşünen Kösemihal, sanatçıların ve düşünce insanlarının topluma olan katkılarının daha fazla fark edilmesi gerektiğini ve bu işçilerin haklarının korunması için hukuki düzenlemeler yapılması gerektiğini savunmaktadır (Bingöl, 2011, 109). Özellikle devletin, sanat ve fikir işçilerine daha fazla destek sunarak, onların toplumsal ve ekonomik refahını artıracak politikalar geliştirmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, toplumun bu işçilere karşı olan yaklaşımını değiştirmesi ve onları kültürel bir zenginlik kaynağı olarak görmesi gerektiği ifade etmektedir (Kösemihal, 1961, 15-16).

3. Sanat ve Fikir İşçileri, Din ve Sosyoloji

Kösemihal, Sanat ve fikir işçileri, toplumun kültürel ve dini değerlerini şekillendiren önemli aktörler olduğunu düşünmektedir. Sanat ve fikir işçileri, dini ve kültürel değerlerin yayılmasında ve korunmasında kritik bir rol oynamakta olduğunu düşünen Kösemihal, bu işçilerin dini değerleri nasıl yorumladıklarını ve topluma nasıl aktardıklarını ele almaktadır. Kösemihal, sanat ve fikir işçilerinin toplumsal değişim süreçlerindeki etkilerini tartışmaktadır. Bu bağlamda Kösemihal'e göre sanat ve fikir işçilerinin yenilikçi fikirleri, dini düşünce ve pratiklerde dönüşümlere yol açmaktadır. Sanat ve fikir işçileri, bireylerin dini kimliklerini şekillendirmede önemli bir rol oynamaktadır. Kösemihal, bu işçilerin dini kimlik oluşumundaki etkilerinin olduğunu düşünmektedir. O, sanat ve fikir işçilerinin toplumsal yapıyı nasıl şekillendirdiği ve dinin bu süreçteki rolü üzerine önemli çıkarımlar sunmaktadır (Papila, 2007, 186)

Din, tarih boyunca sanatın önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Kösemihal'in de belirtildiği gibi, sanatçılar ve düşünce işçileri, dini temaları eserlerinde sıklıkla işlemişlerdir. Bu durum, sanatın toplumsal işlevini ve dinin sanat üzerindeki etkisini anlamak açısından önemlidir. Din, sanatçılara hem bir ilham kaynağı hem de bir ifade aracı sunmaktadır. Sanatçılar dini temelleri kullanarak toplumsal normları ve değerleri yansıtmakla birlikte bu normları sorgulama ve yeniden tanımlama fırsatı bulmaktadırlar Kösemihal, "Sanat ve Fikir İşçileri".. Bu doğrultuda sanat ve fikir işçilerinin toplumsal yapıyı da etkilediği söylenebilir. Kösemihal, sanat ve fikir işçilerinin toplumsal değişim süreçlerindeki rolü vurgulamaktadır (Maraz, 2020, 57). Sanatçılar ve düşünce işçileri, toplumsal normları ve değerleri sorgulayan, eleştiren ve yeniden tanımlayan bireyler olarak toplumsal değişimin öncüleri olarak kabul ettiği söylenebilir. Nurettin Şazi Kösemihal, sanatçılar ve fikir işçilerini toplumsal değişimin öncüsü olarak, dinin ve sosyolojik dinamiklerin etkisiyle toplumsal normları ve değerleri yeniden tanımlama gücüne sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda, sanat ve fikir işçileri, toplumsal yapının dinamiklerini anlamaya yardımcı olmaktadır. Ayrıca toplumsal olarak analiz etmek için önemli birer aktör olduğu söylenebilir (Uyanık, 2022, 55).

Sonuç

Nurettin Şazi Kösemihal, sanat ve fikir işçilerinin toplum içindeki rolüne dair önemli fikirler geliştiren bir düşünür olarak, bu işçilerin toplumsal ve kültürel gelişimdeki etkilerini vurgulamaktadır. Ona göre, sanat ve fikir işçileri, yalnızca estetik ve düşünsel üretim yapmaktan ibaret olmayan, aynı zamanda toplumu ileriye taşıyan önemli aktörlerdir. Sanatın ve fikir üretiminin, toplumların sosyal, kültürel ve hatta ekonomik dokusunu güçlendirdiğini ifade eden Kösemihal, bu işçilerin milli güç ve toplumsal kalkınma açısından kritik bir öneme sahip olduğunu savunmaktadır.

Kösemihal, sanat ve fikir işçilerinin yaratıcı süreçlerinin, toplumun kültürel sermayesini artırdığına ve bu kesimin toplumun kolektif bilincini inşa etmede merkezi bir rol oynadığına inandığı görülmektedir. Ancak, bu işçilerin ekonomik ve sosyal haklarının korunması gerektiği üzerinde de durur. O, sanat ve fikir işçileri toplumun kültürel gelişimini sürdürmek için desteklenmeli, onların emekleri maddi ve manevi açıdan değer görmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Sonuç olarak, Kösemihal'in sanat ve fikir işçilerine bakışı, bu kesimin toplumsal yapının ve milli gücün temel taşları arasında yer aldığını göstermektedir. Sanatçılar ve düşünce insanları, toplumun geleceğini şekillendiren bireyler olarak kabul edilmeli ve onların yaratıcılığı hem toplumsal hem de hukuki güvence altına alınmalıdır. Bu perspektif, sanat ve fikir işçilerinin sadece bireysel üreticiler olarak değil, toplumun kültürel evriminin öncüsü olarak görülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Barlas, H. Uğuroğlu. Nurettin Şazi Kösemihal. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1963.
- Atalay, Esra. "Sanat Özgürlüğü Temel Hakkının Hukukî Niteliği". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/1 (2004), 43-66.
- Barlas, H. Uğuroğlu. *NURETTİN ŞAZI KÖSEMİHAL*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1963.
- Bingöl, Bilge. "Sanat Özgürlüğü". / *Hacettepe Hukuk Fak. Derg.*, 1/2 (2011), 92-139.
- Güngör, Özcan. "Kur'an'da Sosyal Bütünleşme". *Diyanet İlmî Dergi* 2 (2007), 173-190.
- Kösemihal, Nurettin Şazi. "Sanat ve Fikir İşçileri". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*.
- Maraz, Hüseyin. "Dinî Kimlik Oluşumunda Sanal Kitleli İletişimin Etkisi". *edebali islamiyat dergisi* 4/1 (2020), 41-65.
- Ötgün, Cebrail. "Sanat Yapıtına Yaklaşım Biçimleri". *Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi*.
- Özdemir, Derya. "Küreselleşmenin Sanatın Kültürel Kimliği Üzerindeki Etkisi". *Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Dergisi (BEST Dergi)* 6/1 (2022), 100-114.
- Öztürk, İlker. "Sanat ve Toplum İlişkisi". *Görsel Sanatlar* (26 Kasım 2007).
- Papıla, Aytül. "Kimliğin Anlatım Aracı Olarak Sanat". *Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2007), 176-190.
- Sağ, V. "Nurettin Şazi Kösemihal". *Türk Toplum Bilimcileri -1-*. kitap editörü Emre Kongar, 279-336. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2003.
- Tuncay, Yıldırım. *Nurettin Şazi Kösemihal'in Müzik Düşünceleri*. Ankara: Müzik Eğitimi Yayınları, 2021.
- Uyanık, Hale Nur. *Türk Sosyolojisinde "Nurettin Şazi Kösemihal"*. İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2022.
- Yıldız, Numan. Nurettin Şazi Kösemihal'in Hayatı, Eserleri ve Sosyolojik Görüşleri Üzerine Bir İnceleme. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Yılmaz, Ahmet Hakan - Sebest Yılmaz, Betül. *Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi* 17/33 (2024).
- Yorulmaz, M. Yeşim. "Sanatta Aktivizm: Aktivist Sanatçıların Sanata Etkisi". *idil Dergisi* 107/12 (2023), 947-957.
- Zavalsız, Yusuf Sinan. "Nurettin Şazi Kösemihal'in Sosyoloji Anlayışı". *Journal of History Culture and Art Research* 5/4 (2016).
- Güngör, Özcan. "Kur'an'da Sosyal Bütünleşme." *Diynet İlmi Dergi* 2 (2007): 173-90.
- Kösemihal, Nurettin Şazi. "Sanat ve Fikir İşçileri." İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, 1961.
- Kösemihal, Nurettin Şazi. *Durkheim Sosyolojisi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1971.
- Sağ, V. "Nurettin Şazi Kösemihal." In *Türk Toplum Bilimcileri -1-*, 279-336. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2003.
- Tuncay, Yıldırım. *Nurettin Şazi Kösemihal'in Müzik Düşünceleri*. Ankara: Müzik Eğitimi Yayınları, 2021.
- Uyanık, Hale Nur. *Türk Sosyolojisinde Nurettin Şazi Kösemihal*. İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2022.
- Yıldız, Numan. "Nurettin Şazi Kösemihal'in Hayatı, Eserleri ve Sosyolojik Görüşleri Üzerine Bir İnceleme." Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 2020.
- Zavalsız, Yusuf Sinan. "Nurettin Şazi Kösemihal'in Sosyoloji Anlayışı." *Journal of History Culture and Art Research* 5, no. 4 (2016).

Giriş

Bireysel gelişim süreçlerinde ve benlik oluşumunda çok yönlü bir etkileşim söz konusudur. Bu süreçte bireyler yetiştikleri aile, çevre ve toplumun da birer numunesi hâline gelmektedir. Özellikle bu konu üzerinde “1979 yılında Carnegie’de yapılan bir çalışma çocukların geleceklerinin kendi akılları, yetenekleri çabaları ya da hırslarıyla değil, büyük ölçüde sosyal çevreleriyle doğdukları coğrafi konumla ve ailelerinin toplumdaki yeriyile belirlediğini açıkça gözler önüne sermiştir” (Bauman, 2014, 16-17). Bu açıdan bakıldığında bireylerin bunlardan bağımsız olarak büyümesi söz konusu değildir. Bireyler, ait oldukları yerin ve toplumun zihniyeti ile yetişerek, kültür ve örfünü edinerek o toplumun birer parçası hâline gelmektedir. Bireylerin doğumdan itibaren içinde bulunduğu coğrafyanın dostları ve düşmanlarını zaman içerisinde algıladığı, kendine ait bir dost ve düşman anlayışını da toplumun temelinden edindiği görülmektedir.

Kimlik, günümüzde bireyleri tanımamız ve sınıflandırmamız için en önemli unsurlardan biridir. Bu nedenle, kimliğin varlığı ve bilinmesi, toplumlar açısından büyük bir önem taşımaktadır. “Kimlik günümüz dünyasında bir değer olarak algılandığı ve sunulduğu için, kimliğin siyasi çatışmalardaki yerini belirlemek oldukça önemlidir. Bu kapsamda, şu sorulara yanıt verilmelidir: Eğer kimlikler üretiliyorsa; hangi temele dayanarak, nasıl, kimler tarafından ve neden üretilmektedir” (Güngör, 2016,71). Volkan’ın büyük grup kimliğini anlamlandırması da bu sorular çerçevesinde şekillenerek kavramsallaştırılmıştır. Düşmanlar arasındaki en önemli ayrımlar çoğunlukla grup kimliklerine olan aidiyetleri temelinde şekillenmektedir. Bu nedenle divandaki düşmanlar kavramının kimlik ile bağdaşması gerekmektedir.

Bu çalışmanın konusu, Vamık Volkan’ın “Divandaki Düşmanlar” eserinden hareketle büyük grup kimliği, ötekilik, önyargılarla örülen duvarlar ve düşmanlar arasında görüşmelerden etkilenecek ortaya konulan kavramları incelemektir. Siyaset psikolojisi, siyaset sosyolojisi, sosyal psikoloji alanında yetkin bir kişiyi ve konuyu ele almak bu açıdan önem arz etmektedir. Çalışmada, divandaki düşmanların toplanma amaçları, toplumlarda ötekilerin kimler olduğu ve nasıl oluştuğu, büyük grup kimliğinin etkinliği anlatılmaya çalışılacaktır. Çalışma “divandaki düşmanlar” kavramı üzerinden “öteki” ve “büyük grup kimliği”ne yönelik olup yorumlayıcı bir yaklaşım ve dokümantasyon tekniğiyle konu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Vamık Volkan’ın Sosyo-Biyografisi

¹ Nuray Yilter, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, yilternuray@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0004-5635-207X>

1932 yılında Kıbrıs/Lefkoşa’da doğan Volkan, 1950’de Kıbrıs İslam Lisesini bitirerek 1956’da Ankara Tıp Fakültesinde eğitimine devam etmiştir. Bir yıl sonra eğitimine ABD’de devam etmek üzere Türkiye’den ayrılmıştır. Virginia Üniversitesinde psikiyatri eğitmenliği de yapmış olan Volkan, aynı üniversitenin hastanesinde başhekim olarak 18 yıl görev yapmış, 2002’de ise emekli olmuştur. “Uluslararası Diyalog Girişimi”nin kurucusu, eski başkanı ve Türk-Amerikan Nöropsikiyatri Derneği, Uluslararası Politik Psikoloji Derneği, Virginia Psikanaliz Derneği ve Amerikan Psikanaliz Kolejinin de eski başkanıdır. Eski ABD Başkanı Jimmy Carter liderliğindeki “Uluslararası Müzakere Ağı”nın bir üyesi olarak görev yapmıştır. Volkan aynı zamanda Uluslararası Psikanaliz Derneği Terör ve Terörizm Çalışma Grubu üyesi, Arnavutluk ve Makedonya’da Dünya Sağlık Örgütünde geçici danışman; İsrail’de Rabin İsrail Araştırmaları Merkezinde İzak Rabin onuruna oluşturulan bilimsel araştırma pozisyonunda çalışmıştır. Viyana’da Fulbright/Sigmund Freud-Vakfında konuk psikanaliz eğitimcisi olarak da çalışan Volkan, Türkiye’de Ege Üniversitesi, Ankara Üniversitesi ve İstanbul Cerrahpaşa Tıp Fakültesinde konuk psikiyatri profesörü olarak da görev yapmıştır. 1977’de kurulan Amerikan Psikiyatri Birliği’ne (APA) bir yıl sonra katılan Volkan, siyaset psikoloğu olarak yeni bir uzmanlık alanında çalışmalarına başlamıştır. Psikiyatr olduğundan beri etnik kökenin siyaset psikolojisi üzerindeki etkin rolünü merak eden Volkan, yaptığı çalışmalarıyla bu alanda dikkat çekici eserler vermiştir.

Volkan, 1980 yılından başlayarak aralarında İsrail, Mısır, Sovyetler Birliği, Rusya, Baltık cumhuriyetleri, Hırvatistan, Arnavutluk, Romanya, Kuveyt, Gürcistan, Güney Osetya ve Türkiye’nin bulunduğu çeşitli ülkelerde otuz yılı aşkın bir süre boyunca çeşitli “düşman” temsilcilerini resmi diyalog için bir araya getirmiş; birçok dünya lideri ile konuşmuş, göçmen kamplarında araştırma ve incelemelerde bulunmuştur. Profesör Volkan, “travmatize (travma geçirmiş)” toplumlara da yardım çalışmalarında bulunmuştur (Kervancıoğlu, 2018, 11). Özellikle 2005-2007 yıllarında ortaya koyduğu psikopolitik teorilerin küresel problemlere çözüm üretmesi ve barış için çabalaması nedeniyle 5 kez Nobel Barış Ödülü’ne aday gösterilmiştir. Dünyanın birçok ülkesinde konferans ve seminerlere katılmıştır.

Vamık Volkan, grup psikolojisi ve kolektif travma konularında derinlemesine çalışmalar yaparken, psikanalizin kurucusu Sigmund Freud’un psikanalizinden, Hannah Arendt’in toplumsal bellek anlayışına, Carl Jung’un kolektif bilinçdışı kavramından Nelson Mandela’nın uzlaşma çabalarına kadar geniş bir yelpazede etkileyici düşünür ve liderlerden ilham almıştır. Nesne ilişkileri teorisi üzerinden travmaları araştırdığı alanda en çok Melaine Klein’in çalışmaları dikkatini çekmiştir. Kimlik ve grup psikolojisi çalışmalarında Erik Erikson ve Wilfred Bion’u takip etmiştir. Bağlanma teorisi ve bireylerin gruplarla olan ilişkisi çerçevesinde dikkatini John Bowlby çekmiştir. Grup ilişkileri üzerinden kültürel etkileri araştırdığı durumlarda Eric Fromm’un çalışmalarından etkilenmiştir. Ayrıca siyasi isimlerden Mustafa Kemal Atatürk’ten etkilenerek saygı duyduğunu ifade etmiştir.

2. Volkan’ın Eserleri

Vamık Volkan'ın yetmişten fazla kitabı bulunmaktadır. Ancak bunların bir kısmı tek yazarlı, bazıları ise editörlük ve çift yazarlı eserlerden oluşmaktadır. Yüzlerce makalesi de bulunan Volkan, yaklaşık 16 derginin yönetiminde de yer almıştır. Volkan'ın psikanaliz kitapları çoğunlukla danışmanlık yaptığı kişiler etrafında anlamlandırdığı eserler olmuştur. Volkan'ın *Kozmik Kahkaha* (2002), *Atlara Yaşayan Kadın* (2003), *Kadın Tiryakisi olan Adam* (2004), *Psikoterapide Nesne İlişkileri* (2007), *Özsevinin Dokusu* (2007), *Fanustaki İnsanlar* (2009), *Gidenin Ardından, Kayıptan Sonra Yaşam* isimli eserleri, psikanaliz alanındaki özgün eserlerinden birkaçıdır. Politik psikoloji kitapları da bulunan Volkan'ın *Kimlik Adına Katillik* (2007), *Kıbrıs-Savaş ve Uyum* (2008) isimli eserleri bulunmaktadır. Ayrıca, siyaset psikolojisi alanında kaleme aldığı *Nazi Mirası* (2017), *Divanda Kılıç Dövüşü* (2010), *Kimlik Adına Öldürmek* (2009), *Divandaki Düşmanlar* (2013), *Büyük Grup Psikolojisi* (2023) gibi özgün eserleri büyük önem taşımaktadır. Bu arada Vamık Volkan'ın biyografisini 2016'da kaleme alan Ferhat Atik'in *Kendi Divanında Bir Psikanalist Prof. Vamık Volkan* adlı eseri onu tanımak ve anlamak açısından önemlidir.

3. Divandaki Düşmanlar: Toplumun Derinliklerinde Saklı Kalan Gerilimler

Divanda düşmanları bir araya getirmek kadar aralarındaki diyalogu başlatmak ve tartışma yükselmeden sakinleştirmek önem taşımaktadır. Bu aşamada belirli çözümlere ulaşmak da birliğin amaçladığı hedefler arasında yer almaktadır. Görüşmeler; Amerika'da, düşmanların kendi evlerindeki misafirliklerde ve nispeten daha sakin yerlerde yapılmıştır. Volkan; birey ve toplumların ötekiler hakkındaki yargılarının nesiller boyunca aktarılmasını ele almaktadır. Buna istinaden insanların paylaşmış etnik, millî, dinî ya da ideolojik duygular adına neden birbirlerini öldürüp birbirlerine zarar verdiklerini araştırmaktadır. Büyük grup kimliğine olan aidiyeti de önemseyen Volkan, bunun insanların radikalleşmesinde önemli bir rol oynadığını belirtmektedir (Volkan, 2013, 11).

Volkan'ın "Divandaki Düşmanlar" olarak ele aldığı çalışmasında literatüre kazandırdığı bu kavram yalnızca onun çalışma alanı olan siyaset psikolojisi açısından değil, sosyoloji ve sosyal psikoloji alanında da önem arz etmektedir. Vamık Volkan "divandaki düşmanlar" üzerinden net bir tanımlama yapmamış olsa da tanımını şu şekilde yapmak mümkündür: Birbirlerini düşman olarak nitelendiren iki veya daha fazla grubun aradaki düşmanlığın nedenlerini ortaya koyarak sonuçlandırma çabasıyla müzakere yapmak üzere toplandıkları yerdir. Bu kavram için başka bir tanım da şu şekilde yapılabilir: Divandaki düşmanlar; insanlar ve toplumların iç dünyalarında, bilinçaltılarında var olan, henüz dışarı yansıtılmamış ya da yüzleşilmemiş düşmanlık duygularını tanımlamak için kullanılan bir metaforudur. "Savaşlar, savaş benzeri olaylar, terörizm ve uluslararası ilişkiler sadece travmatize bireyleri ve bireysel psikolojiyi ele almak anlamında değil, paylaşılmış sosyal ve politik süreçleri anlamaya yönelik olarak da incelenmiştir" (Volkan, 2013, 31).

Benim Ötekim Kim?

Volkan (2013, 24), düşmanların -en azından- fiziksel açıdan birbirlerine benzer olduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar kültürel, dinsel, dilsel açıdan farklılıkları olsa da fiziksel açıdan görünümünün benzerliği dikkatten kaçmamaktadır. Düşmanlığın oluşması belli bir dönemde olsa da asırlarca devam edebilmektedir. Nesiller boyu devam eden düşmanlıklarda öncelikle ne zaman ve nasıl düşman olduğu aktarılmakta ve bireyler üzerinde geriye sadece “düşmanlık” anlayışı kalmaktadır. Düşman artık toplum içinde kendilerinden olmayan, kendi toplumlarına aykırı olan “ötekiler” olarak zihniyete işlemektedir. Volkan’a (2013, 173-174) göre “öteki hem arzu edilen hem de kendisinden korkulandır.” Çünkü toplum kendisini ancak kendisinden olmayan ve kendisini ondan üstün gördüğü “öteki” ile büyük grup kimliklerini oluşturabilmektedir. İnsanlar “öteki” olan insanlara bakarak farklılıklar oluşturur ve kendiliklerine ait öznel bir tanım ortaya koyarlar.

Tarihte ilk insandan bugüne kadar yaşayan kabileler, gruplar ve uluslar daima birbirlerini ötekileştirmişlerdir. Bu ritüeli psikolojik olarak nesilden nesile aktarmışlardır (Kervancıoğlu, 2018, 58). Volkan ötekinin varlığının zıtlıklarla ortaya çıktığını ve toplumun büyük kimliklerinin tanımını ancak öteki ile yapılacağını ifade etmektedir. Volkan (2002, 16); ‘kötü’ ortak rezervuarların paylaşılmış ‘öteki’nin (düşmanların) ve ortak ‘iyi’ rezervuarların ‘biz-lik’in (müttefiklerin) başlangıcı olduğu kuramını ortaya atmıştır. Bu ‘biz-lik’ ister bir klan, isterse herhangi bir büyük grup etiketi söz konusu olsun, etnisitenin çekirdeğidir ve ‘öteki’ genellikle komşu bir gruptur.” “Öteki”yi belirlemenin birçok nedeni bulunmaktadır ancak bazı durumlarda etnik olarak düşmanın kim olduğunu belirlemek zorlaşmaktadır.

Ötekilere ait olan nesnelere de ötekileştirme konusunda sembolleştirdiğini ifade eden Volkan, kendi çocukluk anılarından birini şu şekilde anlatmaktadır: Müslüman ve Türk kimliğiyle Volkan için domuz yasaklı bir hayvandır. Yunan komşu çocuklarıyla oynadıkları sırada onların domuzlarla çok yakından oynadıklarını ifade eden Volkan, kendi kimliğine ters düşen ve yasaklı olan bir hayvanla oynamanın onun için mümkün olmadığını dile getirmiştir. “Çocuk için bu hayvan, kendisine ve ötekilere ait, kaçınması ve psikolojik mesafeyi koruması gereken tarafların ‘tümü kötü’ temsillerinin bir deposu olacaktır” (Volkan, 2008, 28).

Divanda Düşmanım Beni Anlayacak mı?

Volkan (2013, 43) düşman üyelerin divanda ilk kez bir araya getirildiğinde karşı tarafa önyargılı davranmaya başladığını şu cümlelerle ifade etmektedir: “Dramatik bir şekilde kendi büyük- gruplarının sözcüsü hâline gelirler, bireyselliklerini kaybeder, kalıp yargı ve önyargılarını ortaya koyar ‘psişik gerçeklikleri’ sanki doğru şeylermiş gibi sunmaya ve birbirlerini duymamaya başlarlar.” Her iki düşman grubu da kendi duvarlarını örmüş ve aşılması zor bir hâle getirmiştir. Amaçları bizzat anlaşılacak ya da derdini ifade etmekten çok öteki olana karşı öfkelerini ifade etmektir.

Divanda düşman grupları bir araya getirmenin birincil amacı ve hedefi, katılımcı tarafların -kendi bireyselliklerini ortaya koyarken- temsil ettikleri büyük grubun ortak duygu ve düşüncelerini ifade etmelerini sağlamaktır. Volkan, özellikle ilk toplantılarda grupların kendi etnik grup savunuculuğu yaparken nesneliliği ortaya koyamadıklarını ifade etmektedir. Hatta bazı grupların buna yanaşmadığı da görülmektedir. “İnsanlar kendi etnik gruplarını temsil etmek üzere seçildiklerinde ve düşmanlarının temsilcileriyle bir araya geldiklerinde entelektüalizasyon içeren zihinsel egzersizlerle, özellikle de kendi büyük grup sorunlarından farklı sorunları içeren egzersizlerle ilgilenmezler” (Volkan, 2013, 25).

Görüşmeler sırasında bilimsel aktiviteler olan konuşmalar ve metinlerin yazılması gruplar arasındaki ilişkiyi düzenlemek konusunda yetersiz ve anlamsız kalmaktadır. Çünkü divanda düşmanlar bu konuşmaları dinlemek dahi istememektedir. Düşmanlar sorunu çözmek için geldiklerini ifade ederek akademik bir etkinliğin manasız olduğunu söylemekte ve ilgisiz davranmaktadır. Volkan’a göre düşmanların bir araya getirildiği müzakerelerde önemli olan adımlardan biri toplantı öncesinde meydana gelen olaylarla ilgili duyguların toplantı başlangıcında dışa vurulması gerektiğidir. Bu gibi durumlarda düşman taraflar duygularını önceden ortaya dökmediğinde düşmanlar bir araya geldiğinde “Sonra birden bir İsraili şöyle dedi ‘Mısır dediğin ne ki? Nil nehrini çıkar geriye hiçbir şey kalmaz!’ ve bu sözle gruplar birbirlerine yeniden hızla yabancılaştılar” (Volkan, 2013, 51). Bu yabancılaşmanın tezahürü ile gün içerisinde amaçlanan görüşme süreci tamamen sekteye uğramaktadır.

Tepki verilmesi kadar tepkilerin gösterilmemesi de toplantılar sırasında farklı bir ortam oluşturmaktadır. Örneğin Enver Sedat’ın Mısır’da uyguladığı ekonomi ve siyaset stratejilerinden memnun olmayan halk arasında zamanla öneminin azaldığı görülmüştür. Sedat’ın Camp David Sözleşmesi’ni imzalaması üzerine radikal gruplar kendisine sert tepkiler göstermiştir. 6 Ekim 1981’de Halid el-İslambuli tarafından suikasta uğrayan Enver Sedat’ın öldürülmesinden sonraki ilk Mısır-İsrail buluşmasında iki tarafın da olay karşısında sessiz kalması ortamda farklı bir hava oluşmasına neden olmuştur. İsraililerin bir süre sonra üzüntü duyduklarını ifade etmesi ise Mısırlıların kendilerinden olan bir adama üzülmeye şaşırarak görülmektedir.

Kültürel Güçlendiriciler ve Büyük Grup Kimliği: Aidiyetin Sosyo-Psikolojik Dinamikleri

Çocuklarda “büyük grup” kimliğinin yaklaşık 4-5 yaşlarında oluştuğu ve “bizlik” anlayışının insan zihninde daha erken yaşlardan itibaren bulunduğu görülmektedir. Çok erken yaşlarda ailelerinden yasakların ve ideallerin edinildiği, çocuklarda bu örüntünün ebeveyn ve dış etmenlerle sağlamlaştığı söylenebilmektedir. “Kimlik oluşumunun yaşam boyu sürdüğünü ve kökeninin ilk kendini tanımaya kadar uzandığını belirtmesine rağmen Erikson, kimliğin pekiştirilmesinde ergenlik döneminin önemli bir rol oynadığını vurgulamıştır” (Akhtar ve Samuel, 1996, 255).

Çocuklar ergenlik dönemine girdiğinde kalıcı dışsallaşmalar ve özdeşimler kurarak “büyük grup” kimliğini sağlamlaştırmaktadır. Ergenlik sonrası erişkinlik döneminde dahi “büyük grup” kimliğine olan aidiyet süreci devam etmektedir. Kendi büyük grubundan uzakta yaşayan bireylerde dahi bu kimlik “gölge kimlik” olarak varlığını devam ettirmektedir. Büyük grup kimliğinin oluşmasında ve kalıcı olmasında insanlar, “Mack’in (1979) ‘kültürel güçlendiriciler’ olarak adlandırdığı, yalnızca belirli bir geniş grupla ilişkilendirilen ve genellikle ‘üstün’ ve gurur kaynağı olarak kabul edilen somut veya soyut sembol ve işaretlere kendilerini bağlarlar” (Volkan, 2009, 6).

Vamık Volkan, grup kimliklerinin bireyler için yalnızca tehdit altında olduklarında belirgin hâle geldiğini ileri sürmektedir. “Kimliğin içeriği, tehdidin doğası tarafından şekillenmektedir. Tehdit koşulları altında bireylerin ‘büyük grup kimlikleri tarafından daha fazla tanımlandığını’ ve bunun bireysel ihtiyaçlar, hatta hayatta kalma kaygılarından çok daha ağır basabileceğini belirtmektedir” (Murer, 2012, 564). Savaşlar, savaş benzeri durumlar, terörizm, diplomatik girişimler, paylaşılmış yaslarla ya da sevinçlerle ilişkili paylaşılmış kayıplar ve kazanımlar büyük grup kimliğinde yer almaktadır (Volkan, 2013, 90). Bir grubun kimliği yapısal değişimler ve toplumsal çalkantılar tarafından tehdit edildiğinde bu üyeler birdenbire kendi geniş grup kimliklerinin farkına varmaktadır. Bu tehdit üzerine kişinin grupla bütünleşmesi ve “öteki”ye karşı mesafeli bir tutum benimsemesi süreci başlamaktadır. Nefretin çoğalması, terörün ve savaşın şiddetlenmesi duygular aracılığıyla oluşmaktadır. Nefret, gurur ve kahramanlık gibi durumlar etnik grup çatışmalarının oluşmasında güçlü motivasyon kaynaklarıdır. Bu bağlamda, gruplar arasında çatışmaya neden olan bir diğer duygu da önyargıdır. Önyargı, “doğrudan veya dolaylı olarak bir grubun daha düşük bir sosyal statüyü hak ettiğini öne süren belirli grupların üyelerine yönelik tutumlar” olarak tanımlanır (Çelik, 2021: 141).

Volkan, büyük grup kimliğinin en temel güçlendirici etkeni olarak seçilmiş zafer ve seçilmiş travma kavramlarını kullanmaktadır.² Nesiller boyu paylaşılan zaferler, travmalar, grup adına kritik durumlar hatırlatılarak toplum içerisinde kimlik oluşmaktadır. Edwards bu konuya paralel olarak şunu ifade etmektedir: “Grup için önemli olan şey, bu travma ve zaferlerin zihinsel ikizlerinin tüm üyeler tarafından paylaşılması ve böylelikle kolektif kimliklerin tanımlanmasına yardım etmesi, kalıcı bir ‘biz’lik algısı uyandırması ve topluca yaşanan stres dönemlerinde grubu desteklemesidir” (Edwards, 1998, 1). Geçmişinde travmaları olan toplumların gelecekte bazı sosyal ve psikolojik problemlerle karşılaşması doğaldır. Geçmiş zamanda yaşanmış travmalar, grubun ortak hafızasında yer edinin uzun yıllar saklı kalabildiği gibi grup kimliğinin tehdit edildiği durumlarda kendiliğinden veya bazı

² Seçilmiş zafer “törenselleştirilerek hatırlanan, gurur ve hoşnutluk yaratan geçmiş olayların ve kahramanların zihinsel imajlarıdır” (Volkan, 2013, 202); Seçilmiş travma “bir grubun üyelerinde başka bir grubun üyeleri tarafından aşağılanmışlık ve mağdur edilmişlik şeklinde yoğun duygular uyandıran olaylardır” (Volkan, 2013, 203). Seçilmiş travma ise “bir grubun üyelerinde başka bir grubun üyeleri tarafından aşağılanmışlık ve mağdur edilmişlik şeklinde yoğun duygular uyandıran olaylardır” (Volkan, 2013, 203).

durumlarda bir liderin propaganda ve nefret duyguları ile tekrardan canlanabilmektedir (Demirkılınc, 2017, 29).

Volkan'ın Freudcu teori üzerinden analogi kullanılarak çadır ile büyük grup kimliği arasındaki ilişkiyi kullanması ona özgü bir kullanımdır. “Bu büyük grubu liderlerinin merkez direği olarak desteklediği ve etrafında organize olduğu bir çadırı karşılaştıran benzetmeyle, bireylerin hasar görmüş veya travmatize olmuş benlikleri için bir tür onarıcı ‘yama’ olarak büyük grup kimliklerine nasıl tutunabileceklerini göstermektedir” (Levine, 2006, 275). Büyük grup kimliğine mensup her birey, çadırda oluşabilecek herhangi bir durumda hemen birleşerek çadırın hasar alan yerini onarma çabası içerisine girmektedir. Büyük grup içerisinde bir grup herhangi bir tehdit altında kaldığında büyük gruba ait diğer insanlar “bizlik” hâlini özümseyerek tehdit eden grubu “öteki” veya “düşman” olarak görüp dışlama eğilimi gösterir. “Bu durum düşman temsilcilerle bir müzakere masasında karşı karşıya gelen kişiler için de sokaktaki sıradan insan için de geçerlidir” (Volkan, 2013, 199). Yapılan müzakereler sırasında Volkan'ın dikkatini çeken unsurlardan biri de katılımcıların kendi büyük grup kimliği ile konuşmalar yapması, karşısındaki düşmanına da o açıdan bakmasıdır. Mısır-İsrail görüşmelerinde Mısırlı olan Ramazan'ın İsraililer konusunda “Siz İsraililerin korktuğuna inanmıyorum. İsraililer asla korkmaz.” söylemi büyük grup kimlikleriyle katılımcıların konuştuklarını göstermektedir. Müzakere sırasında katılımcıların kendi ülkesinin her bireyi adına konuştuklarının bu kimlik ile olduğu görülmektedir.

4. Divandaki Düşmanlar ve Dinin Sosyolojik Rolü

Din ve “Biz” Bilinci

Volkan'ın çalışmalarında din, büyük grup kimliğinin oluşmasında merkezi bir unsur olarak yer almaktadır. Özellikle toplumlar ve bireyler arası çatışmalarda din hem kimlikleri pekiştiren hem de “biz” ve “öteki” ayrımını daha belirgin kılan bir faktördür (Sarıkaya, 2022). “Dini kimliklerin kutsal metinlerle sabit ve değişmez olduğuna inanmak cazip gelebilmektedir. Ancak sosyoloji ve antropoloji alanında yapılan çalışmalar, bu metinlerin anlamlarının sabit olmadığını, aksine okuyanın siyasi, sosyal ve ekonomik bağlamına bağlı olarak şekillendiğini ortaya koymaktadır” (Hopkins, 2011, 531). Buna rağmen toplumlarda dinin kimlik belirleme üzerinde etkin bir gücünün olduğunu ifade etmek kaçınılmazdır. Toplumlar, kimliklerini oluşturan değerleri ve normları çoğunlukla dini öğelerle şekillendirmektedir ve bu değerler, grup üyelerine ait oldukları büyük grubun bir parçası olduklarını hissettirmek için kullanılmaktadır. Bu süreçte, din “biz” bilincini güçlendiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu aidiyet duygusu, kaçınılmaz olarak bir “öteki”yi de yaratmaktadır. “Biz” bilinci, karşıt bir kimlik olan “öteki”ye karşı kendini tanımlamaktadır. Bu süreçte din, farklı inançlara sahip olanları ötekileştirmek için kullanılabilir.

Volkan'ın büyük grup kimliği teorisi, dinin sosyal bir simge ve norm kaynağı olarak bu kimlikleri nasıl pekiştirdiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Din,

topluluklara ahlaki bir çerçeve sunarak bireylerin davranışlarını ve dünya görüşlerini şekillendirmektedir. Bir ülkenin yaşadığı sosyal ve kültürel reformlar, özellikle dini alanda birçok travmaya neden olmuştur ve bu nedenle insanlar dini huzurlu bir sığınak, dayanışma kaynağı ve sağlam bir kimlik sembolü olarak görmektedir (Güngör, 2016,72). Bu bağlamda, bir toplumun büyük grup kimliği, dini ritüeller, semboller ve mitlerle desteklenmektedir. Bu semboller ve ritüeller, grup üyelerini bir araya getirirken, “öteki” olanları dışarıda bırakmaktadır. Örneğin, dini bayramlar, kutsal mekanlar ve ibadet ritüelleri, bir grubun üyelerini birleştirirken, farklı dine mensup olanların bu gruptan dışlanmasını kolaylaştırmaktadır. Bu durum, toplumlar arasındaki düşmanlıkların dini temellerle daha da derinleşmesine yol açabilmektedir.

Din ve Düşman Algısı: “Öteki”nin Kutsallaştırılması

Dinin çift yönlü bir motivasyona sahip olduğunu görmek önemlidir. Toplum sağlıklı ve güçlüyse din, birleştirici ve dayanışmayı arttırıcı etkiye sahiptir. Ancak toplum sağlıksız ve zayıfsa din, dinamizmini kaybederek ayrıştırıcı ve bölücü bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. Bireyin kimlik bütünlüğünde, fitrata uygun sağlıklı din anlayışının olumlu katkısı ne kadar fazlayla; sağlıksız, sorunlu kimliklerin oluşmasında, ya da kimlik bunalımında çarpık din anlayışının rolü de bir o kadar fazla olmaktadır (Onat, 2009, 128). Bireylerin başka dine olan bakış açısı da dini motivasyona bağlı olabilmektedir. Volkan, dinin düşmanlık algısını derinleştirebileceğini belirtirken, ötekinin kutsallaştırılmasının bu süreci nasıl etkilediğini de gözler önüne sermektedir. Özellikle dini çatışmalar, “öteki”nin kutsal olmayan veya günahkâr olarak görülmesiyle pekişmektedir. Bir toplum, kendi dinini ve inanç sistemini kutsal olarak tanımlarken, karşı gruptakileri kutsal olmayan, hatta tehdit edici bir unsur olarak görebilmektedir. Bu durum, dini çatışmalarda düşmanlık duygularının sadece siyasi ya da sosyal sebeplerle değil, aynı zamanda kutsal değerlerle de beslendiğini ortaya koymaktadır.

“Büyük grup başka bir büyük grup tarafından kurbanlaştırmayı ve bunun sonucunda özsaygısını kaybetmeyi seçmemiştir; fakat geçmişteki hangi travmatik olayın üzerinde durup onu psikolojik olarak analiz edeceğini ve büyük grup çadırınının kumaşı üzerine bir sembol olarak işleyeceğini seçer (Volkan,2013, 205). Buna paralel olarak, büyük grup kimliği içerisinde dini, etnik ve benzeri ötekileştirmelerin bazılarını grubun kendisinin belirlediği ve sembolleştirdiği görülmektedir. Volkan, düşmanlıkların bireylerin bilinçaltında nasıl yer ettiğini ve bu duyguların dini sembollerle nasıl daha güçlü hâle getirildiğini açıklamaktadır. Örneğin, Müslüman ve Hristiyan toplumlar arasında tarih boyunca süregelen çatışmalarda, her iki taraf da kendi dinlerini kutsal ve haklı, diğerini ise sapkın ve tehdit edici olarak görmüştür. Bu bakış açısı, sadece bireysel düzeyde değil, toplumsal bilinçaltında da kalıcı izler bırakmaktadır. Dinler, kutsal metinlerinde ya da öğretilerinde “düşman” figürünü belirli bir şekilde tanımlayarak, bu figürü tehlikeli veya zararlı olarak resmedebilmektedir. Volkan’ın kavramsallaştırdığı “divandaki

düşmanlar,” bu tür önyargıların, kültürel ve dini normlar aracılığıyla nesiller boyunca nasıl aktarılabildiğini göstermektedir³.

Düşmanlıkların Nesilden Nesile Aktarılması ve Din

Grup üyelerinin içselleştirdiği sembollere dayanan etnik kimliğin güçlenmesi ve süreklilik kazanmasında yerleşiklik ile nostaljinin, kurumsallaşmış din ve devletlerarası savaşın önemli bir etkisi bulunmaktadır (Smith, 2002, 56-68). Volkan'ın dikkat çektiği bir diğer önemli konu, dini düşmanlıkların nesiller boyunca aktarılmasıdır. Dini semboller ve ritüeller, bir grubun kimliğini ve tarihini gelecek nesillere aktarırken, aynı zamanda geçmişte yaşanan çatışmaların hatıralarını da taşıyan güçlü araçlardır. “Dini esintilerin ulusal tapınaklara dönüştürülmesi, dini mucizelerin ulusal bayramlar haline getirilmesi ve kutsal yazıların ulusal destanlar olarak yeniden yorumlanmasına bakılırsa din bu konuda güçlü bir rezervuardır. Böylece, tarihin seçilmiş bir travmaya veya şerefe dönüştürülmesi suretiyle, belli bir kimlik grubu tarafından yapılan ben ve öteki tanımının “doğallaştırılmış” geçmişi oluşturulmaktadır” (Smith 2000, 801). Bir toplumun geçmişte yaşadığı travmatik ve seçilmiş olayları, dini bir çerçevede yeniden yorumlanarak gelecekteki nesillere aktarılmaktadır. Bu süreç, Volkan'ın “seçilmiş travma” ve “seçilmiş zafer” kavramlarıyla açıklanabilmektedir. Dini çatışmaların tarihsel bağlamda hatırlatılması, topluluklar için bir tür “seçilmiş travma” olarak işlev görmektedir. Bu travmalar, kolektif bellek aracılığıyla sürekli canlı tutularak toplumlar, dini ritüeller ve anma törenleri ile bu travmaları yeniden yaşamaktadır. Bu, grup kimliğinin korunmasına yardımcı olurken, aynı zamanda “öteki” ile olan düşmanlıkların da devam etmesine neden olabilmektedir. Örneğin, İslam toplumlarında Kербela olayının anılması, Şiilerin kimliklerini ve dini bağlılıklarını güçlendirirken, aynı zamanda tarihte yaşanan bu trajediyi “öteki” Sünni grupla olan bir çatışma olarak hatırlamaya devam etmelerine neden olabilmektedir.

Volkan seçilmiş travma ve zaferler için bazı temel odak noktalar üzerinde durmaktadır. Ona göre travma ve zaferler sonucunda toplumda var olan kültürel normlar değişmektedir. Travma sonrasında toplum içinde yeni uğraşlar ortaya çıkmaktadır. Paylaşılan bağlantılar olarak anıtlar veya hatırlatıcı nesnelere yapılmaktadır. Ayrıca bu travmalar etkin hale gelerek nesillere aktarılmaktadır. Kimlik oluşumunda geçmiş zamanlarda gerçekleşen travmaların anlaşılmaya çalışılması önem taşımaktadır. “Nesillerde atalarına yapılanı düzeltmek ve onur kırıklığından kendilerini kurtarmak için bilinçli veya bilinçdışı seçilmiş travmayı yaşar ve yaşatırlar” (Kervancıoğlu, 2018, 56). Bu bağlamda, Volkan'ın görüşmeleri sırasında gözlemlediği gibi, dini kökenli düşmanlıklar, toplumların geçmişte yaşadıkları çatışmaların dinî sembollerle anlamlandırılmasına dayanmaktadır. Bu çatışmalar, sadece bir grup kimliğinin korunmasına hizmet etmeyerek aynı zamanda karşıt grubun, yani düşmanın kimliğinin de güçlendirilmesine neden olmaktadır. Volkan'ın belirttiği gibi, “büyük

³ Kültür ve şiddet ilişkisine dair bir okuma için bakınız (Sarıkaya, 2022)

grup kimliği” çatışmalar sırasında daha da belirginleşerek düşman algısı, dini semboller ve ritüeller aracılığıyla kuvvetlenmektedir.

Dinin Çatışmaları Çözmedeki Rolü: Birleştirici veya Bölücü Güç?

Volkan’ın çalışmalarında din, sadece bir çatışma unsuru değil, aynı zamanda barışın ve uzlaşmanın da bir aracı olarak ele alınmaktadır. Dinin birleştirici gücü, taraflar arasında ortak bir zemin yaratılmasına ve düşmanlıkların ortadan kaldırılmasına katkıda bulunabilmektedir. “Dindeki tevhid ve vahdet boyutu, birleştirici, kaynaştırıcı, bütünleştirici nitelik, kültürdeki ego/etnosantrizmleri, yüksek ve elitist költürçülüğü, költürün ortaya çıkardığı farklılıkların yol açabildiği ayrımları, ayrılıkları, bölünmeleri, çatışmaları gidermede etkili olur” (Okumuş, 2016, 283). Dini öğretiler, affetme, uzlaşma ve barış mesajları içermektedir ve bu öğretiler, çatışmaların çözümünde kritik bir rol oynayabilmektedir. Özellikle din adamlarının barış süreçlerine dâhil edilmesi, taraflar arasındaki düşmanlıkların yumuşatılmasında önemli bir etkiye sahip olabilmektedir.

Költürler arasında farklı tip, biçim, içerik ve düzeylerde şiddet ve çatışma temelli ilişkiler/karşıtlıklar gerçekleşmesi mümkündür. Költürler arası çatışmalarda da din etkili olabilir. Bu durumda dinin etkililik düzeyinin ne olduğu önemlidir (Okumuş, 2016, 285). Volkan bu bağlamda, dinin aynı zamanda çatışmaları derinleştiren bir unsur olabileceğini de vurgular. Özellikle radikal dini gruplar, kendi inanç sistemlerini diğerlerine üstün görerek, çatışmaları daha da körükleyebilmektedir. Radikalleşen dini gruplar, barış ve uzlaşma çağrılarına kulak asmaksızın, kendi inançlarını mutlak doğru olarak kabul ederek bu doğrultuda “öteki” olarak gördükleri gruplarla çatışmayı meşru bir hak olarak görmektedir. Volkan’ın düşmanların müzakere süreçlerinde gözlemlediği gibi, dini kimlikler, tarafların birbirlerine olan önyargılarını pekiştirerek ve uzlaşma sürecini zorlaştırabilmektedir.

Sonuç

Volkan, bireylerin ve toplulukların özellikle etnik, dini ve ulusal kimlikleri etrafında şekillenen düşmanlık duygularını nasıl geliştirdiğini ve bu duyguların çatışmalara nasıl zemin hazırladığını incelemektedir. Ufak yaşlardan itibaren etnik, din ve benzeri durumlar üzerinden psikolojik ve fiziksel duvarları olan gruplar onun dikkatini çekmiştir. Bu yüzden psikolog olduğundan beri ilgilenmek istediği alanlardan birisi de siyaset psikolojisi olmuştur. 1978’de davet edildiği APA’nın katılım teklifini kabul etmiş, bu alanda inceleme çalışmaları yapmıştır. Birçok düşman ülkenin veya grubun çözüm sürecini takip eden Volkan, bu durumlar üzerinden yeni kavramlar üretmiştir. Müzakereler sırasında kendi ülkelerini temsilen gelen kişilerin büyük grup kimliği adına konuştuğunu görmesi üzerine “büyük grup kimliği” kavramını ortaya koymuş, insanların düşman olan grubu “ötekileştirerek” kendi kimliklerini de oluşturduklarını görmüştür. Bireylerin ait oldukları büyük gruplarına herhangi bir düşmanlık sergilendiğinde buna karşı

birleştiklerini ve kimliklerini yansıttıklarını tespit etmiştir. Aslında düşmanla yüzleşmek ve birlikte çözüm yolları aramak, tarafların karşılıklı kaygılarını kabul etme ve bu kaygıları aşma çabasıdır. Bu süreçte tarafların birbirlerine bakış açıları hem söyledikleri sözler hem de beden dillerinde, özellikle jest ve mimiklerde kendini belli etmektedir. Örneğin, İsraililerin görüşme esnasında kendilerini entelektüel açıdan üstün hissettiklerini yansıtmaları, Mısırlıların ise daha barışçıl ve iletişime açık bir tutum sergilemeleri, her iki tarafın düşmanlarına dair düşüncelerini ortaya koymaktadır.

Toplumların düşman algıları genellikle travmatik deneyimlerle şekillenir ve bu deneyimler kolektif bellekle nesilden nesile aktarılır. Özellikle grup kimliğinin tehdit altında olduğu durumlarda, bir dış düşman yaratma ihtiyacı zaman içerisinde oluşmaktadır. Volkan, bu dinamiği psikoanalitik terimlerle açıklarken grup kimliği ve “biz” bilinci oluşturmanın, karşı bir “öteki” yani “düşman” yaratmayı gerektirdiğini savunmaktadır. Bu anlamda düşman, yalnızca karşı tarafın özelliklerini değil aynı zamanda kendi grubunun kimliğini pekiştirmek için kullanılan bir ayna rolünü üstlenmektedir. Gruplar içerisinde temsilen gelen kişilerin bu divanda kendi ve büyük grup kimliği adına sorunları görüşmesi önem taşımaktadır. Dini unsurların da önemli olduğunu fark eden Volkan, kimliğin oluşumunda bunun önemli bir unsur olduğunu ifade etmektedir. Düşmanlar arasında din iki motivasyonlu bir unsur olarak ortaya çıkabilmektedir. Yani hem çatışmayı derinleştiren bir unsur olabilirken hem de çözüm yolunu açan bir faktör olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Kaynakça

- Akhtar, Salman ve Samuel, Steven. The Concept of Identity: Developmental Origins, Phenomenology, Clinical Relevance and Measurement. *Harvard Review of Psychiatry* 3(5):p 254-267, January 1996. | DOI: 10.3109/10673229609017193
- Bauman, Zygmunt. *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına Mıdır?*. çev. Hakan Keser. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Çelik, Ali Ruhan. Günahlarımız İçin Başkasını Suçlamanın Dayanılmaz Hafifliği (Günah Keçisi). *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12, 135-154. 2014.
<http://doi.org/10.32739/uskudarsbd.7.12.87>
- Demirkılıç, Selçuk. Psikopolitik Boyutuyla İnan Devrimi. *E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*. JOSR Nisan-2017 Cilt:9 Sayı:1 (17). 2017.
- Edwards, B. History, Myth and Mind. *Mind and Human Interaction*, 9: 1-4. 1998.
- Güngör, Özcan. The Social Construction Of Identity and Reality: The Case Of Kuşçuoğlu. *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 11/12 Summer 2016, p. 67-82 DOI Number:
<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9790> ISSN: 1308-2140.
- Hopkins, Nick. Religion and Social Capital: Identity Matters. *Journal of Community & Applied Social Psychology* J. Community Appl. Soc. Psychol., 21: 528-540 (2011). DOI: 10.1002/casp.1120
- Kervancıoğlu, İpek. *Vamık Volkan ve Türk Siyasal Hayatının Psiko-Politik Analizi*. Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Levine, Howard. B. Large-Group Dynamics and World Conflict: The Contributions of Vamık Volkan. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 54(1), 273-280. 2016.

<https://doi.org/10.1177/00030651060540011901>

- Mack, John. Edward. Foreword. In: V.D. Volkan, *Cyprus: War and Adaptation*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia pp. ix–xxviii. 1979.
- Murer, Stevenson Jeffrey. Ethnic Conflict: An Overview of Analyzing and Framing Communal Conflicts From Comparative Perspectives. *Terrorism and Political Violence*. 2012. 24:4, 561-580, <https://doi.org/10.1080/09546553.2012.700614>.
- Okumuş, Ejder. Toplum Bağlamında Din- Kültür Etkileşimi. *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 11/7 Spring 2016, p. 269-292. DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9661>.
- Onat, Hasan. Küreselleşme Sürecinde Kimlik, Din ve Türkiye'nin Bazı Gerçekleri. *Demokrasi Platformu*. 2006. cilt: II, sayı: 5, s. 117-139.
- Sarıkaya, Mehmet Emin (2022). Kültürel şiddet ve din ilişkisi üzerine bir değerlendirme. *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, 3(3), 294-305. Doi:10.52108/2757-5942.3.3.6
- Sarıkaya, Mehmet Emin. “ Küreselleşen Dünyada Çatışma ve Barışta Dinin Rolü” *Sosyolojik Açıdan Küreselleşme ve Din El Kitabı*, ed. Özcan Güngör, Mehmet Emin Sarıkaya. 205-224. Ankara, Son Çağ Akademi Yayınları, 2022.
- Smith, Anthon David. The sacred dimension of nationalism. *Millennium: Journal of International Studies*, C. 29, Sy. 3, s. 791-814, 2000.
- Smith, Anthony David. *Ulusların etnik kökeni*. çev. Sonay Bayramoğlu & Hülya Kendir. Ankara: Dost Kitapevi, 2002.
- Volkan, D. Vamık. *Kıbrıs: Savaş ve Uyum (Çatışan İki Etnik Grubun Psikanalitik Tarihi)*. çev. Berna Kılınçer. İstanbul: Everest Yayınları, 2008.
- Volkan, D. Vamık. *Divandaki Düşmanlar (Bir Türk Psikanalistin Siyaset Psikolojisi Serüveni)*. çev. Serap Erdoğan Taycan. İstanbul: Alfa Kitap, 2013.
- Volkan, D. Vamık, Itzkowitz, Norman. *Türkler ve Yunanlar (Çatışan Komşular)*. çev. Banu Büyükkal. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2002.
- Volkan, D. Vamık. Large- Group İdentity: 'Us and Them' Polarizations In The International Arena. *Psychoanal Cult Soc* 14, 4–15 (2009). <https://doi.org/10.1057/pcs.2008.50>

SAMIHA AYVERDİ - DOĞU/BATI MEDENİYETİ ÜZERİNE YAKLAŞIMI¹

Giriş

Samiha Ayverdi Türk edebiyatının önemli isimlerinden biri olmasının yanı sıra, muhafazakâr düşünce ve tasavvufi bakış açısıyla Doğu ve Batı medeniyetlerini derinlemesine ele alan bir yazardır. Ayverdi'nin eserleri, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal yapısı ve Batı medeniyetinin sömürgeci karakteri üzerine yaptığı eleştirilerle dikkat çeker. Ayverdi, Doğu'yu sosyal adalet ve manevi değerler üzerine kurulu bir medeniyet olarak tanımlarken, Batı'yı materyalizm ve sömürgecilik üzerinden eleştirir (Uğurcan, 1998, s. 145).

Bu araştırma, Samiha Ayverdi'nin Doğu ve Batı medeniyetleri üzerine yaptığı analizleri anlamak ve yorumlamak amacıyla nitel bir içerik analizi yöntemiyle yapılmıştır. Eserlerinin derinlemesine incelenmesi, özellikle tarihsel karşılaştırmalar ve tasavvufi perspektiflerin metinlere yansımaları üzerine odaklanmıştır. Çalışmada, Samiha Ayverdi'nin Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki farkları ele aldığı eserleri akademik bir bakış açısıyla analiz edilecektir. Ayverdi'nin özellikle Osmanlı toplumunun sosyal yapısını ve Batı'nın sömürgeci karakterini nasıl yorumladığı, bu iki medeniyetin gelişimlerini nasıl değerlendirdiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Samiha Ayverdi'nin eserleri, özellikle “Bağ Bozumu”, “Rahmet Kapısı”, “İbrahim Efendi Konağı” ve diğer eserleriyle birlikte bu eserler hakkındaki literatür incelenmiştir. Bu eserlerdeki ana temalar, karakterler ve anlatılar, Doğu ve Batı medeniyetlerinin karşılaştırmalı bir perspektiften ele alınmasına olanak sağlamıştır. Bu bağlamda, metinler incelenmiş, Ayverdi'nin Doğu medeniyetine atfettiği manevi değerler ve Batı medeniyetine yönelik eleştirileri ortaya çıkarılmıştır. Ayverdi'nin eserlerinde sıkça başvurduğu tarihsel karşılaştırmalar, bu çalışmanın önemli bir parçasını oluşturmaktadır (Yaşar, 2016, s. 200). Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun adalet ve hoşgörüye dayalı yönetim anlayışı ile Batı'nın sömürgeci ve materyalist yapısının kıyaslandığı bölümler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda, Ayverdi'nin tarihsel olaylara yaklaşımı, dönemin sosyo-politik koşulları çerçevesinde değerlendirilmiştir (Uğurcan, 1998, s. 148).

1. Samiha Ayverdi'nin Sosyo-Biyografisi ve Edebi Kişiliği

Samiha Ayverdi², Türk edebiyatının ve muhafazakâr düşüncenin önde gelen isimlerinden biridir. İstanbul'da doğmuş ve eğitim hayatını burada sürdürmüştür.

¹ Süeda Nur Uygun, ASBÜ İslami Araştırmalar Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi | 23510007 | suedanur.uygun@student.asbu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-3966-8510>

² Samiha Ayverdi (1905-1993), İstanbul'da doğmuş bir yazar, mutasavvıf ve düşünce insanıdır. Geleneksel bir Osmanlı ailesinde yetişen Ayverdi, genç yaşlarda hem Doğu'nun tasavvufi mirasına hem de Batı'nın düşünce akımlarına ilgi duymuştur. Şeyh Abdülhakîm Arvâsî'nin öğrencisi olan Ayverdi, tasavvuf yolunda derinleşmiş ve bu manevi yolculuk, eserlerine yön vermiştir. Osmanlı medeniyetine duyduğu güçlü bağlılık ve Türk toplumunun modernleşme sürecine yönelik eleştirileriyle tanınan

Kendi kendine yeten bir aile ortamında büyümüş, Fransızca ve Osmanlı Türkçesi gibi dillerde eğitim almıştır. Ayverdi, hayatını yazarlık, tarih ve kültür çalışmalarına adanmış, aynı zamanda manevi ve tasavvufi bir çizgide ilerlemiştir (Aygener, 2011).

1905 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Ayverdi, erken yaşlardan itibaren entelektüel bir çevrede yetişmiş, geniş bir eğitim almıştır. Ayverdi, eğitim hayatına özel derslerle başlamış, Batı ve Doğu edebiyatlarını derinlemesine incelemiş, aynı zamanda Fransızca öğrenmiştir. Bu çok yönlü entelektüel birikim, onun eserlerinde Batı ve Doğu kültürlerini harmanlayan bir yaklaşımın temelini oluşturmuştur. 1930'lu yıllardan itibaren eser vermeye başlayan Ayverdi hem roman hem de deneme türünde eserler kaleme almış; fakat en çok tasavvufi temalar işleyen çalışmalarıyla tanınmıştır (Yaşar, 2016).

Ayverdi'nin fikir dünyasını derinden etkileyen en önemli unsur, tasavvuf ve bu bağlamda tasavvufun manevi terbiyesidir. Özellikle 1940'lı yıllarda karşılaştığı Üsküdar'daki mutasavvıf Kenan Rifai ile tanışması, onun düşünce yapısında bir dönüm noktası olmuştur. Rifai'nin tasavvufi terbiyesi altında, İslam'ın içsel boyutlarına derinleşen Ayverdi, sadece bir edebiyatçı değil, aynı zamanda bir manevi rehber olma vasfını da kazanmıştır. Bu manevi yön, onun eserlerinde bireyin iç dünyasını keşfetme, toplumun ahlaki yapısını yeniden inşa etme ve modern dünyada geleneksel değerlere sahip çıkma gibi temalarla kendini göstermiştir. Ayverdi, modernizmin getirdiği değerler erozyonuna karşı bir duruş sergileyerek, manevi bir dirilişi savunmuştur (Özköse, 2013).

Samiha Ayverdi'nin edebi kişiliği, tasavvufi düşünceleriyle yoğrulmuş, derin bir manevi arayışın izlerini taşıyan bir yapıdadır. Romanlarında insanın içsel yolculuğunu, bireyin kendini tanıma ve olgunlaşma sürecini işleyen Ayverdi, aynı zamanda toplumsal meselelere de duyarlıdır. "Aşk Budur" ve "Batmayan Gün" gibi romanlarında, birey ve toplum arasındaki dengeyi kurmaya çalışan Ayverdi, insanın manevi dünyasını inşa ederken toplumsal sorumluluklarından da kaçamayacağını vurgular. Eserlerinde simgesel bir dil kullanarak okuyucusunu derinlemesine düşünmeye sevk eden yazar, modernizmin yüzeysel anlayışına karşılık insanın özündeki hakikat arayışını merkeze alır (Akdeniz, 2010).

Ayverdi'nin düşüncelerini şekillendiren önemli şahsiyetler arasında Kenan Rifai'nin yanı sıra, Osmanlı tarihini ve kültürünü yeniden yorumlayan Yahya Kemal Beyatlı ve Ahmet Hamdi Tanpınar gibi isimler de bulunmaktadır. Yahya Kemal'in özellikle Osmanlı medeniyeti konusundaki derin bilgi birikimi ve tarihi bakışı, Ayverdi'nin eserlerinde geçmişle geleceği birleştiren bir perspektif oluşturmasına katkı sağlamıştır. Tanpınar ise zaman, mekân ve bilinç temalarına dair derin yaklaşımlarıyla, Ayverdi'nin kendi içsel sorgulamalarında ve toplumsal analizlerinde ilham kaynağı olmuştur. Ayverdi, bu isimlerle olan fikrî diyalogları sayesinde,

Ayverdi, roman, deneme ve hatırat türlerinde önemli eserler kaleme almıştır. Eserlerinde ahlaki değerler, tarihsel bilinç ve kültürel köklere vurgu yaparak, manevi bir uyanışa çağrı yapmıştır. *İbrahim Efendi Konağı* ve *Mesihpaşa İmamı* gibi eserleriyle Türk edebiyatına katkı sağlamış, entelektüel ve ruhani derinliğiyle iz bırakan bir figür olmuştur.

Osmanlı'nın medeniyet tasavvurunu modern dünyaya taşımaya çalışmış ve İslam'ın tarihsel ve manevi mirasını savunan bir söylem geliştirmiştir (Yaşar, 2016).

Samiha ayverdi, Tasavvufi terbiyeyi merkeze alan eserlerinde, bireyin içsel yolculuğunu ve toplumun manevi dirilişini işleyen modernizmin yüzeyselliğine karşı bir duruş sergilemiştir (Aygener, 2011). Osmanlı mirasına olan bağlılığı ile modern dünyaya tasavvufi bir perspektifle yaklaşmış, toplumu ve bireyi yeniden inşa etmeyi hedeflemiştir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin ve yakın tarihin sosyal ve siyasi meselelerine dair tespitlerde bulunmuştur. Onun edebi ve fikri mirası, günümüzde de derinlemesine incelenmeye devam eden, Türk düşünce hayatının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Ayverdi, hatıra, deneme ve kurgusal eserleriyle geniş bir külliyat oluştururken, eserlerinde tarihsel, siyasal ve sosyal meselelere dair derinlemesine analizler yapmıştır (Uğurcan, 1998). Millet'in ve ferdin maddi ve manevi hayatını ayakta tutan unsurlara dikkat çekmiştir.

Samiha Ayverdi'nin tasavvufi düşünceye dayalı yaklaşımı, onun Doğu ve Batı medeniyetlerine dair görüşlerinin şekillenmesinde büyük rol oynamaktadır. Bu nedenle, eserlerinde yer alan manevi değerlerin Doğu toplumlarına atfedilmesi üzerine yapılan tespitler, çalışmanın merkezinde yer alır. Bu bağlam ışığında, Samiha Ayverdi'nin Doğu-Batı meselesine dair görüşleri çok boyutlu bir perspektiften ele alınarak, metinlerdeki temaların ve eleştirilerin anlaşılması hedeflenmiştir.

2. Ayverdi'nin Doğu ve Batı Medeniyetlerine Bakışı

Samiha Ayverdi'nin eserlerinde Doğu ve Batı medeniyetlerine ilişkin yaptığı karşılaştırmalar, onun düşünce dünyasının merkezinde yer alır. Ayverdi, Doğu'yu manevi değerler ve adalet anlayışı üzerinden tanımlarken, Batı'yı daha çok materyalist ve sömürgeci bir yapı olarak eleştirir. Bu karşılaştırmalar, yazarın Osmanlı İmparatorluğu'na duyduğu derin bağlılık ve Batı'nın modernleşme projelerine karşı mesafeli duruşuyla şekillenir. Ayverdi'ye göre, Osmanlı toplumu hem bireysel hem de toplumsal hayatı ahenk ve düzen üzerine kurmuş bir medeniyetti; buna karşın Batı, teknolojik ilerlemeyi sömürgecilik ve emperyalizm yoluyla elde etmiştir (Yaşar, 2016, s. 197).

Ayverdi'nin Doğu ve Batı medeniyetleriyle ilgili karşılaştırmaları, Batı'nın Doğu'dan aldığı ilim ve bilimle geliştiği, ancak manevi değerlerden koparak toplumsal bir çöküş yaşadığı görüşüne dayanır. Ona göre Batı medeniyeti, Rönesans ile birlikte teknik ve bilimsel ilerleme kaydetmiş, fakat bu ilerleme, insanlık ve ahlak açısından bir zayıflığa yol açmıştır (Uğurcan, 1998). Özellikle Batı'nın Hristiyanlık etkisi altında şekillenen ideolojik yapısını eleştirirken, kilisenin taassubundan kurtulamayışını ve bu nedenle bilimsel ilerlemeye rağmen manevi buhrana düştüğünü savunur.

Ayverdi, Doğu ve Batı medeniyetlerini karşılaştırırken, adalet, hoşgörü, yerli azınlıklar, özgürlük, asimilasyon, manevi değerler, sosyal uyum gibi temalar üzerine yoğunlaşmaktadır. Doğu ve Batı ayrımını genellikle somut tarihsel olaylar üzerinden değerlendirilirken Doğu medeniyeti, Batı'ya kıyasla daha hoşgörülü, daha saf, asil ve

insancıl bir yapıya sahip olarak sunulmaktadır (Uğurcan, 1998, s. 145). Doğu'nun tasavvufi ve mistik yönü güçlüdür ve bu medeniyetin naifliğini ve derinliğini besleyen unsurlar arasında yer alır. Yazar, modern bir bakış açısına sahip olmasına rağmen Batı karşısında mesafeli bir tutum sergilemiştir. Ona göre Batı medeniyeti, zulüm, ihanet, tahammülsüzlük ve şiddet gibi unsurları bünyesinde barındırmaktadır. Bu sebeple Ayverdi, Batı'yı sıklıkla "vahşet" kavramıyla ilişkilendirmektedir. Batı medeniyeti, yazarın gözünde manevi erdemlerden ve içsel olgunluktan yoksun, mekanikleşmiş ve insani derinlikten uzak bir yapıdadır. Batı, maddeyi merkeze alarak maneviyattan uzaklaşmış, maddenin gücüne tapınan bir uygarlık haline gelmiştir. Bu bağlamda, Batı'nın hedeflerine ulaşmak için her türlü aracı meşru kıldığı ve bu amaca yönelik olarak makineleşmiş bir toplum yapısı inşa ettiği vurgulanmaktadır. Ayverdi, Batı'nın üstünlüğünü ve evrensel değerlere sahip olduğu yönündeki iddiaları reddetmektedir. Bu nedenle Avrupa ve Amerika kültürü için sıklıkla "medeniyet" kavramını kullanmaktan kaçınmaktadır (Yaşar, 2016, s. 199). Bu değerlendirmeler, Ayverdi'nin Doğu ve Batı medeniyetlerine dair algısının, tarihsel tecrübeler ve manevi derinlikler üzerinden şekillendiğini ortaya koymaktadır. Ayverdi, Batı'nın gelişim sürecinin Doğu medeniyetinin katkılarıyla mümkün olduğunu belirtir. Osmanlı Devleti'nin hoşgörülü yönetim anlayışını ve Batı medeniyetine katkılarını şu sözlerle vurgular:

"Osmanlı adil ve müsavatçı karakterdedir. Müslüman Osmanlı Devleti, farklı din, millet ve mezheplere eşit davranmıştır. İmparatorluğun patronajı altındaki milletleri iktisadî, vicdanî ve içtimâî bütün alışkanlıkları ile baş başa bırakarak dinî hayatlarına müdahale etmemiştir" (Ayverdi, 2007).

Bu perspektiften bakıldığında, Ayverdi Batı'nın ilerleyişinin temelinde Doğu'nun bilimsel ve kültürel mirasının yattığını ifade eder. Batı, bu mirası devralırken kendi sömürgeci politikalarını da geliştirerek Doğu'yu geri plana itmiş ve kendi kültürel üstünlüğünü dayatma eğilimine girmiştir (Memmedova, 2011, s. 68-71).

Batı Medeniyetinin Sömürgeciliği ve Materyalizmi

Ayverdi'nin en çok eleştirdiği noktalardan biri, Batı medeniyetinin sömürgeci ve emperyalist yapısıdır. Ona göre, Batı'nın sanayi devrimi ve teknolojik ilerlemesi, Asya ve Afrika halklarının sömürülmesi sayesinde mümkün olmuştur. Batı hem bedenî hem de ruhî açıdan bu toplumları sömürmüş ve kendi refahını bu sömürü üzerinden inşa etmiştir (Ayverdi, 2011, s. 164). Ayverdi, Batı'nın zenginleşmesini yalnızca teknolojik ilerleme ile değil, sömürgecilik ile ilişkilendirir:

"Batı'nın medeni zenginliği ve teknolojik ilerlemesi sömürüye borçludur. Batı, koloniler aracılığıyla insanları bedenlen ve ruhen sömürmüş, hak ve hürriyetlerden mahrum bırakmıştır" (Ayverdi, 2003, s. 53).

Batı medeniyeti ise Samiha Ayverdi'nin eserlerinde genellikle eleştirel bir şekilde ele alınır. Batı'nın özellikle Rönesans sonrası sanayi devrimi ve teknolojik gelişmelerle büyük bir ilerleme kaydettiği, ancak bu ilerlemenin insani değerler pahasına olduğu görüşü, Ayverdi'nin temel eleştirisidir. Ona göre Batı medeniyeti,

yalnızca teknolojik gelişme ve maddi refah üzerine kurulmuş bir yapıdır ve bu, toplumda manevi bir boşluğa yol açmıştır. Batı, Doğu'dan aldığı bilimsel ve kültürel mirasla kendini geliştirmiştir, ancak bu süreçte insani ve manevi değerleri geri plana itmiştir (Ayverdi, 2007, s. 22-40).

Ayverdi'nin Batı eleştirisi, özellikle Batı'nın sömürgecilik anlayışına yöneliktir. Batı'nın zenginliği, diğer toplumların kaynaklarını ve emeğini sömürerek elde edilmiştir. Bu durum, Batı'nın medeniyet anlayışının temelinde adalet ve insan haklarından uzak olduğunu göstermektedir. Ayverdi'ye göre, Batı, Asya ve Afrika'yı sömürerek hem bu bölgelerin doğal kaynaklarını tüketmiş hem de toplumsal yapıları bozduğunu eserinde şöyle dile getirmiştir: "Batı'nın medeni zenginliği ve teknolojik ilerlemesi sömürüye borçludur" (Ayverdi, Kölelikten Efendiliğe, 2003, s. 54-56). Batı'nın sömürgeci yapısının toplumsal ve kültürel sonuçları, Ayverdi'nin eleştirilerinde önemli bir yer tutar. Batı, kendi çıkarları uğruna diğer toplumları hem fiziksel hem de ruhsal olarak sömürmüş, bu toplumların manevi değerlerini tahrip etmiştir. Ayverdi'ye göre bu durum, Batı'nın insan hakları söylemleriyle çelişen bir yapıya sahip olduğunu gösterir (Ayverdi, 2007, s. 22).

Bu konuda Savaş Aygener'de Ayverdi'nin Batı'nın emperyalist sömürge faaliyetlerine karşı duruşunu şöyle dile getirir: "*Sâmiha Ayverdi'ye göre, Batı, kapitalizm ile kendi memleketlerindeki insanlarını sömürmekle kalmamış, emperyalizm ile diğer ülkelere de saldırmıştır. Kendini dünyayı hükmetmekte haklı bulan bir anlayış ile sömürdüğü bütün ülkelerin insanlarının beden gücünün yanı sıra o ülkelerin yer altı, yerüstü bütün kaynaklarını da sonuna kadar kullanmaktan çekinmemiştir* (Aygener, 2011, s. 172).

Bu görüş, Ayverdi'nin Batı'nın toplumsal ve kültürel yapısına dair bir eleştiri sunar. Ona göre, Batı'nın medeniyet anlayışı maddi zenginlik üzerine kuruludur ve bu durum, Batı'yı manevi değerlerden uzaklaştırarak toplumsal bir buhrana sürüklemiştir.

Osmanlı'nın Toplumsal Ahenki ve Batı'nın Çöküşü

Samiha Ayverdi'nin eserlerinde sıkça vurguladığı bir diğer önemli tema, Osmanlı Devleti'nin toplumsal ahenk ve nizam anlayışıdır. Ayverdi, Osmanlı'nın toplumsal yapısını, bireysel ve toplumsal değerleri koruyan bir düzen olarak değerlendirir. Bu bağlamda Osmanlı, adalet, hoşgörü ve maneviyat üzerine kurulu bir toplumu temsil ederken, Batı medeniyeti bu değerleri yok saymış ve bireysel hırsları ön plana çıkaran bir yapıya evrilmiştir (Ayverdi, 1985, s. 8). Ayverdi'nin bu yaklaşımı, Osmanlı'nın toplum yapısını Batı'nın bireyci ve materyalist yapısına karşı bir model olarak sunma çabasını yansıtır.

Ayverdi, Osmanlı'nın sosyal düzenine duyduğu hayranlık ve Batı'nın materyalist yapısına yönelik eleştirileriyle, Batı medeniyetinin insani değerlerden uzaklaştığını, buna karşın Doğu'nun bu değerlere hala sahip çıktığını savunur. Bu düşüncesini "*Eskimiş, fakat, asla bit pazarına düşmemiş olan Şark medeniyetinin Müslüman-Türk payına düşen asil ve insani kolu, hâlâ batının gözlerini kamaştırmakta ve hâlâ batı bu üstün seviyeye ulaşamamış bulunmaktadır*" (Ayverdi, 2011, s. 191) sözleri ile ifade eder. Ona göre Doğu,

bilhassa Osmanlı medeniyeti, manevi değerler ve sosyal adalet üzerine kurulmuş bir yapıya sahiptir. Batı ise, bilimi ve teknolojiyi ilerletmiş olmakla birlikte, sömürgecilik ve materyalizme dayanan bir medeniyet inşa etmiştir (Yaşar, 2016, s. 6). Bu karşılaştırma da Ayverdi'nin medeniyet anlayışını şekillendiren önemli unsurlardan birinin manevi dünya inşası olduğunu görebilmekteyiz.

Doğu'nun Manevi Derinliği

Ayverdi'ye göre Doğu medeniyeti, özellikle Osmanlı İmparatorluğu, insana ve toplumun manevi ihtiyaçlarına derin bir saygı gösteren bir yapıya sahiptir. Doğu'nun temel özelliklerinden biri, bireyin manevi gelişimine önem vermesidir. Bu durum, Doğu toplumlarını daha ahlaklı, toplumsal düzeni sağlam ve insan ilişkilerini güçlü kılan bir yapıya dönüştürmüştür. Ayverdi'nin bu görüşleri, tasavvufun derin etkisini yansıtır. Ona göre Osmanlı İmparatorluğu, sadece siyasi bir güç değil, aynı zamanda insanın ruhani yönünü besleyen bir medeniyetti (Ayverdi, 2007, s. 105).

Ayverdi'nin Doğu medeniyetine yönelik övgüsü, Osmanlı'nın hoşgörülü ve adil yönetimi üzerinden şekillenir (Ayverdi, 2007, s. 20). Osmanlı'nın fethettiği topraklarda dini özgürlüklere saygı gösterdiğini, sosyal adaleti ön planda tuttuğunu ve her kesime adil davrandığını vurgular: “*Osmanlı kültürel imgeleri ve mekânları ortak bir miras olarak algıladığı için yağmalamamıştır... Osmanlı adil ve müsavatçı karakterdedir*” (Ayverdi, 2007, s. 35). Bu bağlamda Doğu, manevi değerler ve insan merkezli bir toplum düzeni kurarak Batı'nın aksine daha ahenkli ve barışçıl bir yapı ortaya koymuştur.

Samiha Ayverdi, modern dünyanın maddiyat odaklı ve yozlaşmış eğlence anlayışına karşı, kurtuluşun “eski”de, yani Osmanlı'nın inşa ettiği toplumsal uyum ve estetik değerlerde bulunduğunu savunur. Ayverdi'ye göre, Osmanlı Devleti hem devlet yapısında hem de toplumun her alanında ahenk, ritim ve düzenin sembolü olmuştur. Osmanlı medeniyeti, şirden mimariye, sanattan günlük yaşama kadar her alanda düzen ve üsluba bağlı kalarak, asırlar boyunca nezaket ve uyum içinde varlığını sürdürmüştür (Yaşar, 2016, s. 4).

Bu bağlamda, Ayverdi, modern toplumda bireyi derin bir tatmin sağlamayan karmaşık ve anlamsız zevkler yerine, geçmişin manevi huzur ve coşku kaynağı olan zikir, tarab ve sema gibi toplu ibadet ve ritüelleri önermektedir (Ayverdi, 2007, s. 158). Bu ritüeller, yüzyıllar boyunca bireylerin arınma ve toplumsal uyum içinde yaşama arayışlarının bir parçası olmuştur. Yazar, pop ve rock gibi modern dansların ise insanı hayvani bir seviyeye indirdiğini ileri sürer. Ayverdi'ye göre, toplumsal yaşamın bu önemli ritüelleri, toplumun erdemli ve faziletli bireyler yetiştirme amacına ulaşmasında kilit bir rol oynamaktadır (Demirci, 1998, s. 40-43).

Doğu ve Batı'nın Geleceği

Samiha Ayverdi, Doğu ve Batı arasındaki bu derin farklılıkların uzlaşabileceği bir noktaya ulaşılması gerektiğini savunur. Ona göre, Batı'nın maddi üstünlüğü ve Doğu'nun manevi derinliği bir araya getirildiğinde insanlık için daha dengeli bir medeniyet modeli ortaya çıkabilir. Ancak bu, Batı'nın manevi değerlere, Doğu'nun ise

teknik ve bilimsel ilerlemeye açık olmasıyla mümkündür. Ayverdi, Doğu ve Batı'nın birbirinden öğreneceği çok şey olduğunu belirtir: “Eğer ihtiyar dünya bir kurtuluş bir kendine geliş hamlesine muktedir olabilirse bu iki fikir kutbunu bir zıfaf halvetine terkedip döl beklemelidir” (Ayverdi, 2000, s. 73). Ayverdi, Doğu'nun Batı karşısında manevi değerlerine daha sıkı sarılması gerektiğini savunurken, Batı'nın da Doğu'dan öğreneceği insani ve ahlaki değerler olduğunu vurgular (Memmedova, 2011, s. 71).

Her ne kadar eserlerinde Batı medeniyetini olumsuz lanse eden bir kalemi olsa da Ayverdi, Batı'dan uzak ve içine kapanık statükocu İslam anlayışını da beğenmemektedir. Bu çerçevede Mesihpaşa İmamı eserinde yer alan statükocu ve medrese çıkışlı imam Halis Efendi'yi olumsuz bir şekilde betimlemiştir: “Fakat ne çare ki bütün bu dogmalar hapsinde kalmış kimseler gibi Halis Efendi de kendini bir allame zanneder ve müspet bir tarafı hemen hiç olmayan bilgisinin dört duvarı arasında bir arslan haşmetiyle dolaşırdı” (Ayverdi, 2000).

Samiha Ayverdi, Müslüman toplumların içinde bulunduğu durum karşısında eleştirel bir duruş sergileyerek, “Müslüman dünyasının birçok hatası vardır” ifadesiyle bu duruma dikkat çeker. Ayverdi'ye göre bu hatalar şu başlıklar altında toplanabilir: İlk olarak, cehalete kapı aralamış olmaları; ikinci olarak, taassuba saplanmaları; üçüncü olarak, düşmanlarını tanımakta yetersiz kalmaları; dördüncü olarak, Kur'an'ın ahlaki prensiplerinden uzaklaşmaları; beşinci olarak ise, kendi manevi değerlerinden ve köklerinden kopmaları olarak sıralar (Ayverdi, 2003, s. 34-35). Ayrıca, Ayverdi'ye göre Müslüman liderler ve devlet adamları, kendi kültürel ve tarihi değerlerine bağlı güçlü bir bilinçle donatılmadan Batı'nın etkisine açık bir şekilde yetiştirildiklerinden dolayı da sorumludurlar.

Sonuç

Samiha Ayverdi'nin Doğu ve Batı medeniyetlerine dair düşünceleri, tarihsel ve kültürel bir eleştirinin ötesine geçerek, modern medeniyetler arasındaki değer farklarını vurgulayan derin bir analiz sunar. Ayverdi'ye göre, Doğu'nun manevi ve toplumsal değerleri, Batı'nın materyalist ve sömürgeci yaklaşımının karşısında insani bir alternatif oluşturur. Batı'nın bilimsel ve teknolojik ilerlemeleri, insani ve manevi değerler olmadan bir eksiklik yaratır; bu da toplumsal huzurun kaybolmasına ve derin bir manevi boşluğa yol açar.

Ayverdi'nin eserleri, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun adalet, hoşgörü ve manevi derinliğine olan vurgusuyla, Doğu'nun modernleşme süreçlerinde kaybettiği değerleri yeniden hatırlatır. Ona göre, Doğu, Batı'nın teknolojik ilerlemelerini taklit etmek yerine kendi manevi zenginliklerine dönerek modern dünyada bir denge sağlayabilir. Bu bağlamda, Ayverdi Doğu ve Batı'nın karşılıklı olarak birbirinden öğrenecek çok şeyi olduğunu savunur. Batı'nın teknolojik ilerlemesi, Doğu'nun manevi zenginliği ile birleştiğinde, insanlık için daha sağlıklı bir medeniyet modeli ortaya çıkabilir.

Ayverdi'nin Doğu-Batı meselesine dair eleştirileri, günümüz dünyasında hala geçerli olan tartışmalarla paralellik gösterir. Özellikle küreselleşme ve modernleşme

süreçlerinde, Doğu'nun kendi kimliğini ve manevi değerlerini koruması gerektiğine dair yaptığı vurgu, bugün de büyük önem taşımaktadır. Batı medeniyetinin bireysel ve materyalist yapısı, toplumsal ve manevi bir boşluk yarattığı için, Ayverdi'nin eleştirileri modern dünyada daha da güncel hale gelmektedir.

Sonuç olarak, Samiha Ayverdi'nin Doğu-Batı karşılaştırması, Batı'nın teknolojik ilerlemelerinin eleştirildiği ve Doğu'nun manevi değerlerinin yüceltildiği bir medeniyet eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Ayverdi'nin Osmanlı'ya duyduğu hayranlık, bir medeniyet modeli olarak Batı'ya karşı alternatif bir yapı sunar. Bu model, sadece geçmişin bir hatırası olarak değil, aynı zamanda geleceğe yönelik bir ilham kaynağı olarak da değerlendirilebilir.

Ayverdi'nin düşünceleri, modern dünyada Doğu'nun kendi manevi ve kültürel değerlerine daha sıkı sarılması gerektiği ve Batı ile olan ilişkisini bu değerler çerçevesinde yeniden inşa etmesi gerektiği mesajını taşır. Bu bağlamda, Ayverdi'nin eleştirileri, Doğu'nun sadece teknoloji ve maddi refah arayışında değil, aynı zamanda insanî değerlerin korunmasında da yol gösterici bir rehber olarak okunabilir.

Kaynakça

- Akdeniz, Yasemin. *Sâmiha Ayverdi'nin Eserlerinde Dini ve Manevi Unsurlar*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Aygener, Savaş. *Türk Modernleşmesi Ekseninde Türk Muhafazakârlığı ve Sâmiha Ayverdi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Aytürk, İlker ve Laurent Mignon. "Paradoxes of a Cold War Sufi Woman: Samiha Ayverdi Between Islam, Nationalism, and Modernity." *New Perspectives on Türkiye* 48 (2013), 53-89.
- Ayverdi, Samiha. *Rahmet Kapısı*. İstanbul: Hülbe Yayınları, 1985.
- Ayverdi, Samiha. *Mesihpaşa İmamı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2000.
- Ayverdi, Samiha. *Kölelikten Efendiliğe*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2003.
- Ayverdi, Samiha. *İbrahim Efendi Konağı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- Ayverdi, Samiha. *Arkamızda Dönen Dolaplar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2007.
- Ayverdi, Samiha. *İki Aşına*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2007.
- Ayverdi, Samiha. *Bağ Bozumu*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011.
- Demirci, Mehmet. "Tasavvuf Kültürü ve Romanımız: Samiha Ayverdi Örneği." *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 2 (1998), 40-44.
- Memmedova, Melek. "Sâmiha Ayverdi'de 'Doğu-Batı' Anlayışı." *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* (2011), 67-73.
- Mignon, Laurent. "Du Mysticism au Nationalisme Religieux: Les Ambiguïtés de Sâmiha Ayverdi (1905-1993)." *European Journal of Turkish Studies* (2021), 1-18.
- Özköse, Kadir. "Sâmiha Ayverdi'nin Eserlerinde Tasavvufî Hayatın Yansımaları." *G.O.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2013), 3-30.
- Özköse, Kadir. "Sâmiha Ayverdi'de Gönül Eğitimi." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2014), 155-169.
- Uğurcan, Sema. "Samiha Ayverdi'nin Eserlerinde Batılılaşma ve Medeniyet Krizi." *Kubbealtı Akademi Mecmuası* (1998), 145-150.
- Ulu, Yavuz Sinan. "Sâmiha Ayverdi'nin Hikâyelerinde Toplumsal Cinsiyet." *Karadeniz Araştırmaları* (2021), 335-352.
- Yaşar, Hüseyin. "Sâmiha Ayverdi'de Doğu-Batı Medeniyeti Meselesi." *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2016), 195-211.

ALEV ALATLI - SAÇAKLI MANTIK VE “YASALDIR, HELAL DEĞİLDİR”¹

Giriş

Dünya düşünce tarihine damga vuran pek çok filozof ve düşünür vardır. Ancak “bu düşündüklerimi sadece ben mi düşünüyorum” diye bir soran pek az düşünür vardır. Her anlamda gittikçe kötüye giden dünyaya inat, dünyada filizlenecek iyiliklerin peşini hiç bırakmayan bir aydındır Alev Alatlî. O’nun bu düşünce serüveninin temel taşlarını “Akıl, Ahlak, Adalet, Adap ve Aşk” ın oluşturduğu kadim değerler olduğunu söylemek mümkündür. Bunu yaparken de “karanlığın gözünün içine bakma”¹’yı hem kendine hem de bize tavsiye etmiştir. Matematik, ekonometri, istatistik, felsefe, ilahiyat eğitimleri ışığında aklî hicretini gerçekleştiren bir yazarın uyarıları, toplumun her ferdi için üzerinde düşünülmesi gereken bilgileri barındırmaktadır.

2014 yılı Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülleri’nde yaptığı konuşmayla Alatlî, “yasalarla haklı bulunan onlarca şeyin aslında helal olmadığı”na vurgu yaparak dikkatleri üzerine çekmişti. Bu konuşma belki Türkiye’nin yüzyıllık sorunlara çözüm üretemedi. Ancak kendi bilgi felsefemizin kusurlarıyla yüzleştirmesi açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışma, Türk düşünürü ve yazar Alev Alatlî’nin düşünce yapısını, “yasaldır ama helal değildir” söylemini ve bunun sosyal, hukuki ve ahlaki yönlerini ve “saçaklı mantık” kavramını ve bu kavramın toplum, hukuk ve sosyal değerler üzerindeki etkileri detaylı olarak ele alınmakta ve bu bağlamda Batı’nın Newtonian dünya görüşüne karşı geliştirdiği eleştiriler ile helal-yasal ayrımını nasıl kurguladığı tartışılmaktadır. Çalışmanın amacı, Alev Alatlî’nin düşünce yapısını ve özellikle “yasaldır ama helal değildir” söylemini derinlemesine analiz ederek, hukuki ve ahlaki değerlerin toplum üzerindeki etkilerini ortaya koymaktır. Ayrıca çalışma, modern dünya düzenindeki hukukun, ahlaki normlarla örtüşmemesi durumunda nasıl toplumsal yozlaşmaya yol açabileceğini tartışmakta ve Alatlî’nin bu bağlamda öne sürdüğü “saçaklı mantık” kavramını değerlendirmektedir. Alatlî’nin düşünce yapısı ve eserleri incelenerek, toplumsal adalet ve ahlak kavramlarının modern hukukla nasıl uyumlu hale getirilebileceği konusunda bir çözüm önerisi sunulmaya çalışılmaktadır. Bununla birlikte, Alatlî’nin Batı ve Doğu medeniyetleri hakkındaki eleştirileri ile İslami ve yerel değerlere dayalı bir sistemin nasıl inşa edilebileceği konusu ele alınmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış olup, literatür taraması ve içerik analizi yöntemleri uygulanmıştır. Alatlî’nin kitapları, söyleşileri, makaleleri ve eserlerine dair yazılmış akademik çalışmalar incelenmiş ve bu kaynaklardan elde edilen bilgiler doğrultusunda bir değerlendirme yapılmıştır.

¹ Zeliha Bengü Ayata, AYBÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı Doktora öğrencisi, E-Posta: zelihabengu@yahoo.com <https://orcid.org/0000-0002-2171-784X>

1. Alev Alatlı'nın Sosyo-Biyografisi

1944 doğumlu olan Alatlı, liseyi Tokyo, Japonya'da okudu. Ekonomi & İstatistik lisansını ODTÜ, Ekonomi & Ekonometri Yüksek Lisansını ABD, Vanderbilt Üniversitesinden (Nashville, Tennessee) aldı. Daha sonra ise, felsefe öğrenimine başlayan Alatlı doktora çalışmalarını New Hampshire, Dartmouth College'de devam etti. İlâhiyat, Düşünce ve Medeniyet Tarihi üzerinde yoğunlaştı. 1974'de Türkiye'ye döndü, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesinde öğretim görevlisi, Ankara Devlet Planlama Teşkilatında kıdemli ekonomist olarak çalıştı. California Üniversitesi (Berkeley) ile ortak psiko-dilbilim çalışmaları yürüttü.

Bunların dışında pek çok eseri ve ödülü olan Alatlı, Türkiye'de ilk defa yapılan bir çalışmanın altına imza atmıştır. Kapadokya Meslek Yüksekokulu Yayınları arasında olan “Batıya Yön Veren Metinler” ve “Bize Yön Veren Metinler” isimli eserlerde hem Batı'da hem de İslam dünyasında yaklaşık üç bin yıllık bir düşün serüvenine ışık tutmayı başarmış bir düşünürdür.

Kendi düşünsel serüvenini “aklî hicret” ile başlatıp matematik-istatistik-ekonometri üçlüsüyle devam ettiren, felsefe tarikiyle, ilâhiyata ve nihayet edebiyata ulaşma serüveni diye nitelendiren, “ya laik olacaksın ya Müslüman” kategorilerine koymayarak kendisini laik muhafazakâr olarak tanımlayan bir düşünürdür. Bunu da yine kendisinin düşünce odağına yerleştirdiği saçaklı mantık kuralına göre ‘özel alanında Müslüman, kamusal alanda laik olabilirim’ şeklinde formülize etmiştir (Böhürler, 2014)

Düşünüre Dair Yapılmış Bilimsel Çalışmalar

Alatlı'ya ait yapılan bazı bilimsel çalışmalar kapsamında Türk Dili ve Edebiyat alanında daha çok romanlarının analizi şeklinde çalışmalar mevcuttur. Pinyaloğlu, “Alev Alatlı'nın romanlarında toplumsal cinsiyet” başlıklı yüksek lisans alanında, Özden siyasal bilimler alanında “Alev Alatlı perspektifinden Türkiye'de batılılaşma ve aydın meseleleri” hakkında, İpil, “Alev Alatlı'nın romanlarında yerlilik düşüncesi” hakkında, Erdem ise, “Özne-iktidar ilişkisi bağlamında Alev Alatlı'nın romanlarının incelenmesi” şeklinde çalışmalar mevcuttur. Sosyolojik alanda yapılan çalışmalardan Arslan ise, “Alev Alatlı'nın fikirlerinin sosyolojik açıdan değerlendirilmesi” şeklindedir. Bilen ise, “Alev Alatlı'ya göre Doğu ve Batı Toplumlarında İnsanın Konumlandırılışı” adlı makale çalışmaları mevcuttur.

Düşünürün Etkilendiği İsimler

Alatlı kendisini, helâl olmayan yasal haklara uyandıran şeyin, Hayrettin Ökçesiz'in makalelerinden birinde rastladığı, Nietzsche'den yaptığı bir alıntı olduğunu ifade etmiştir; “Soğuk adaletinizi sevmiyorum... Yargıçlarınızın gözlerinden/ Cellatla, onun soğuk demiri bakıyor” (Ökçesiz, 2011).

2. Yasal ama Helal Değil Kavramı

Her fırsatta Batı ve modern dünyanın Newtonian dünya görüşü ile şekillendiğini dile getiren Alatlı, bunun sonucunda Batı'nın keskin ideoloji ve toplum mühendisliği

doğrultusunda şekillenen hukuk sistemlerini eleştirmektedir. Bu bağlamda Alev Alatlı'nın “yasaldır ama helal değildir” düşüncesinin analiz edileceği bu bölümde son zamanlarda dinî bir kavram olan ‘helâl’ ile, seküler bir tarafı da olan “hak” kavramının psiko-sosyal açıdan nasıl mündemiç bir hale getirildiği değerlendirilecektir.

Alev Alatlı'nın akademik bir derdi! olmadığından bu kavramlarla ilgili düşüncelerini daha çok kendisi ile yapılmış olan mülakat ve köşe yazıları yardımı ile analiz edilmeye çalışılacaktır.

Atlı'nın bu konuşmasının analizine geçmeden önce kendisine yapılan eleştirileri de oldukça ilginç bir şekilde yorumlamıştır. Böhürler ile yapmış olduğu söyleşide; “... Bütün bir millet olarak sözcükleri anlama/kullanma melekemizi kaybettiğimiz, içgüdüleriyle yaşayan yabancı bir kalabalığa dönüştüğümüz durum. Birbirimizle ancak bağırış, çağırış, itiş kakış, küfür, hakaret düzleminde ilişki kurabildiğimiz bir hal ve onu izleyen ölümcül ayrışma. Kâbus neticeten bir kurguydu ama bugün yaşananlar sahici. Algısal afazi, anlamsal afazi, içgörü yoksunluğu alarm veriyor” (Böhürler, 2014) diyerek afazi hastalığı² ile boğuşan bir düşünce atmosferi içinde olanların, kendisini anlamaktan yoksun olduğunun da altını çizmiştir.

Ne demişti Atlı? Hatırlayalım:

“Aslanan hakkın helal edilmesi olmalıdır. Aslanan helalleşmek olmalıdır. Helalleşmek mahkemede dava kazanmaktan daha üstün olmalıdır. Çünkü her yasal hak helal değildir ve olamaz. Suruç ile Kobani arasına çizgi çekmek 1. Dünya Savaşı galiplerinin yasal hakkıdır belki ama helal değildir. İflas eden kardeşinizin haraç meraç satışa çıkarılan evini satın almanız yasal hakkınız olabilir ama helal değildir. İmar ruhsatı olan bir müteahhit şehrin çehresine tecavüz ederken yasal olarak suçsuzdur ama yaptığı iş helal değildir. Yeni ve çok daha ucuz bir enerji türünün pazara girmesini önlemek üzere üretim haklarını satın alan sümenaltı eden bir petrol şirketi yasal olarak suçsuzdur ama yaptığı iş helal değildir. Keza raf ömrünü uzatmak için ekmeğin içine kansorejen madde koyan fırıncının yaptığı... Formülü ambalajın üzerine koyduğu sürece yasaldır, suçsuzdur ama helal değildir.

Son olarak bir kelam darbesiyle Lümpen ergenleri sokağa döken yazar alevler afaki sardığında suç mahallinde değilse olayları evinden seyrettiğini ispat edebiliyorsa yasal olarak suçsuzdur ama helal değildir yaptığı” (www.dusuncemektebi.com, 12/09/2024).

O halde bu metnin aslında ne demek istediğinin anlaşılması için “yasalarla haklı olmak” ile “helal olmak” kavramlarının önemi nedir? Helal olan ile yasal olan neden örtüşmüyor? Helal davranışların kriterleri neler olmalıdır? Helal kavramının sevgi ne nefis ile bağlantısı nedir? Hukuka uygun olan ama helal olmayan şey nedir? sorularının cevap bulması gerekmektedir.

2.1. Helal Olan ile Yasal Olanın Neden Örtüşmediği

- **Modern Hukuk Sistemlerinin Seküler Niteliği:** Modern hukuk, genellikle dinî kurallardan bağımsız, laik bir anlayış üzerine kurulur. Bu nedenle yasalar,

² Afazi, beynin bazı bölgelerinde meydana gelen işlev bozukluğu sonucu ortaya çıkan konuşma, konuşulana anlama, tekrarlar, okuma-yazma gibi becerilerin gerçekleştirilememesi sorunu. Afazi genellikle inme veya travma sonucu ortaya çıkar

toplumsal ahlak ve dini değerlerle her zaman uyumlu olmayabilir. Örneğin, bir iş adamının yasalara uygun olarak bir müteahhitlik izni alıp şehre zarar verecek şekilde inşaat yapması yasaldır, ancak bu davranış helal değildir çünkü toplumun genel ahlaki değerlerine zarar verir.

- **Toplum ve Ahlak Normları Arasındaki Farklılıklar:** Yasal olanın toplumsal ahlaka aykırı olduğu durumlar, yasaların toplumun ahlaki ve etik yapısını göz ardı etmesinden kaynaklanır. Alatlı'nın da belirttiği gibi, imar iznine sahip bir müteahhit hukuken suçsuz olabilir, fakat ahlaki sorumluluğunu yerine getirmediğinde toplumsal huzuru bozabilir.
- **Ahlakî Değerlerin Dinamikliği ve Yasaların Statikliği:** Ahlaki değerler zamanla değişebilir ve toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenebilirken, yasalar genellikle sabittir ve belirli sınırlar içerisinde uygulanır. Dolayısıyla bir davranışın yasallığı, onun her zaman ahlaki olduğu anlamına gelmez.

2.2. Helal Kavramının Sevgi ve Nefs ile Bağlantısı

Helal olan, İslam inancında yalnızca fiziksel bir davranış biçimini ifade etmez, aynı zamanda bireyin niyetini, içsel yapısını ve duygusal durumunu da kapsar. Alatlı'nın "yasaldır ama helal değildir" söylemi, aslında sevgi ve nefsi denetleme ile yakından ilişkilidir:

- **Nefs ile Mücadele:** İnsanın nefesine yenik düşmemesi, çıkarıcı davranmaması ve toplumsal ahlaka zarar verecek eylemlerden kaçınması helal olanın önemli bir kriteridir.
- **Sevgi Merkezli Yaklaşım:** Helal olan davranış, sevgi ve merhamet ekseninde şekillenir. Helal davranışlar, sadece bireysel hakları korumak değil, aynı zamanda topluma karşı bir sevgi ve sorumluluk bilinci ile hareket etmeyi gerektirir.

2.3. Hukuka Uygun Ama Helal Olmayan Şey Nedir?

- **Ahlaki Boşluklar:** Alatlı'nın belirttiği gibi, bir davranış hukuka uygun olabilir, ancak ahlaki ve toplumsal değerlere aykırı olduğu sürece helal olarak kabul edilemez. Örneğin, yasalara uygun olarak petrol haklarını satın alıp daha ucuz enerji türlerinin pazara girmesini engelleyen bir şirket, hukuken bir suç işlememektedir. Ancak bu davranış, toplumsal refaha ve insan haklarına aykırı olduğu için helal değildir.
- **Toplumsal ve Bireysel Ahlakın İhlali:** Yasa ile haklı olmak, toplumsal ahlak ve bireysel etik değerleri ihlal eden bir duruma dönüşebilir. Mahkemede dava kazanmak veya yasaların tanıdığı bir hakkı kullanmak, bireyin helalleşme gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Örneğin, Alatlı'nın belirttiği gibi, iflas etmiş bir kardeşin malını açık artırmada satın almak yasaldır, fakat bu davranış ahlaki olarak kabul edilemez ve helal değildir.

3. Newton Mantığı/Saçaklı Mantık

Atlalı, “İkinci Aydınlanma Çağı” diye adlandırılan “düşünce devrimi” ve bu devrimin birey hayatındaki ve hukuk sistemleri üzerindeki etkileri üzerine Ankara Hukuk Fakültesi’nde 2001 yılında yapmış olduğu bir konferansta bu konudaki fikirlerini şöyle özetleyebiliriz:

Atlalı’ya göre hukuk, sosyal bilimler, sanat, edebiyat, müzik ve fizik kuralları doğrultusunda şekillenir. Malum olduğu üzere, “Birinci Aydınlanma Çağı,” Aristo ile başlayıp Kopernik, Kepler, Galile ve Newton’la devam eden bir dizi keşif sonucunda kitabî dinlerin, Kâinat’a dair “doğrular” a ait açıklamalarını reddederek, gözlem ve deneyi, bilimsel düşüncenin olmazsa olmazları olarak yerleşirip, onlara yeni açıklamalar getiren sürecin adıdır. Kâinatı oluşturan parçacıklar, belirli fizik kurallarına göre hareket ettikleri için birbirleriyle olan ilişkileri “nedensellik” çerçevesinde gelişmektedir. Bu nedensellik kuralları keşfedilirse, kâinatın ve dünyanın nasıl işlediği de kesin olarak öğrenilebilir denmekte idi. Bunun bir üst basamağını ise, parçaların gözlemlenmeleri ve çözümlemeleri neticesinde ortaya çıkacak basit ve kesin kanunun “bütün”e uygulanabileceği, bu sade ve basit kanunların “bütün” ü kesin olarak açıklayabileceği oluşturmaktadır (Kapadokya Üni. Alev Alatlı, 20/09/2024). Bu durumla ilgili yapılan bir söyleşide Atlalı: “*Din dahil. Takvanın “birkaç sade, basit ve kesin yasa” ile açıklanmaya kalkışıldığı durumu düşünün. Felâketimiz, olur değil mi? Nitekim, oluyor da. Çağdaş insanın zihnini formatlayan faaliyetlerin tümü, ekonomi, sosyoloji, psikoloji, tarih, sanat, edebiyat hatta müzik, Newton fiziği kuralları doğrultusunda yapılmıştır. Meselâ, ekonomide, Newton parçacıklarının yerini Adam Smith’in “homo economicus”ları alır, kapitalist/liberal anlayışı oluşturur. Müzikte sesleri birkaç sade, basit, kesin notaya indirger, do ile re ve diğer notalar arasındaki sesleri duymaz olursunuz. O duymadığınız sesler, gri alanlar, sıradan insanlar gibidirler. Sıradan insanların “kusurlu” sesleridirler. Adam gibi bir senfoni bestelemeniz, onlardan kurtulmanıza bağlıdır*” (Böhürler, 2014).

Böylece, Newton Fiziğinin ortaya koyduğu fiziksel hayat, sosyal hayatta da belli kurallara göre işleyen, “deterministik” bir sistem olarak kabul edilmiştir. Son tahlilde her olay, birtakım nedenlerin kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkar. (Atlalı, 26/09/2024). Bu anlayışın hukuk ve sosyal hayattaki yansımaları ise; birşey ya doğrudur ya yanlıştır. Ya siyahtır ya da beyaz. Çünkü tek bir doğru vardır. İşte, başta hukuk olmak üzere modern dünyayı oluşturan edebiyat, sanat, hatta müzik gibi tüm sosyal bilimler Newton kuralları çerçevesinde şekillendi. Atlalı bu mantık anlayışını “ya, ya da” cı olarak tanımlanmaktadır (Atlalı, 2009, 13).

Atlalı’nın bu konudaki itirazı ya siyah ya da beyazdır, gri yoktur anlayışının, kesinliğin hukukta, neyin suç olup, neyin olmadığı kesin olarak belirlenmiş olmasıdır. Zira burada gri alan yoktur. Cinayet, hırsızlık vb. suçların ve cezaların maddeleri, fıkraları, matematiksel bir hassasiyetle tanımlanır ve tersi ise hukuksuzluk sayılır. (Kapadokya Üni. Alev Alatlı, 26/09/2024).

1920 lerde Birinci Aydınlanma Çağının “mekanize” dünya görüşünün tahtı sarsılmaya başlamış, Kuantum Fiziğindeki ilerlemeler. “Yeni Fizik” diye de bilinen

Kuantum Fiziği, “doğru” anlayışını altüst ederek, siyah-beyazcı Newton Fizik’inin yerine, “Yeni Fizik”te “kesinlik” yok, “tek” doğru yok. “Hiçbir şey kesin değil, hiçbir şey imkânsız değil.” Einstein’ın “matematik kesin olduğunda gerçeği yansıtmaz, gerçeği yansıttığında kesin değildir” (Alatlı, 2009, 15) cümlesiyle özetlediği olgu, dünyada hiçbir hadisenin kesin olarak gözlemlenemediği gibi, kesin olarak ölçümlenemediği olgusudur.

İşte Alatlı’nın sosyal bilimlerde farklı bir mantığın işlevsel olması gerektiğini düşündüğü yer burasıdır. Başlangıç noktası; eğer bu dünyaya ait olup da yüzde yüz doğru ya da yüzde yüz yanlış olduğu ispat edilmiş tek bir olgu ya da veri yoksa, eğer, “Matematik kanunları gerçeği yansıttıkları sürece kesin değildirler. Kesin olduklarında gerçeği yansıtmazlar” ise o halde matematik dünyası sahici dünyadan farklıdır ve tarif ettiği dünyaya uymaz. Birisi, yapay; cetvelle çizilmiş gibi düzgün, ötekisi, sahici yani dağınıktır, pusludur. Ancak Alatlı, insanoğlunun, bu dünyayı/kâinatı teoriler yöntemiyle akla uygun bir biçimde kurguladığını, bu hayalî kainatın bir biçimde Evren’in gerçekleriyle çakışacağını umud ettiğini ve bunun kurgusal bir kainat inşa etme çabası olduğunu ifade ederek gerçek olmadığını bir zeka oyunundan ibaret olduğunu belirtmektedir (Alatlı, 2003).

Alatlı, Newtonian dünya görüşünün temelini nasıl kurulduğu ve ‘bütün’ü nasıl şekillendirdiği ile ilgili olarak düşüncelerini şöyle ifade etmiştir: “sizin kafanızda dünyanın nasıl işlemesi gerektiğine dair doğruluğundan “kesinlikle” emin olduğunuz bir proje varsa ve dünya sizin düşündüğünüz hedefe doğru ilerlemiyorsa, “kusuru” türdeşlerinizde buluyorsunuz. Hal böyle olunca, onları “yeniden yaratmak” sizin düşündüğünüz gibi düşünecek, sizin gibi davranacağınız gibi davranacak şekilde yeniden formatlamak gayretine giriyorsunuz. Bilimsel dayanağımız da Newtonian dünya görüşü oluyor. Yani, madem ki dünya ve kâinat belirli parçacıklardan oluşur, madem ki bu parçacıkların gözlem ve çözümlenmeleri sonucunda ortaya çıkacak birkaç sade, basit ve kesin yasa ile “bütün”ü şekillendirmek mümkündür”. diyerek modern bireyin zihninin formatlandığı bu dünya görüşünün dinden ekonomiye, sosyolojiden fiziğe psikolojiden müziğe Newton fizik kuralları doğrultusunda yapılandırıldığı ifade etmektedir (Böhürler, 2014).

4. Kavram ve Din Sosyolojisi Arasında İlişki

Alatlı, aklın, insanın olmazsa olmazlarından sayarken, tek başına yeterli olmayıp aklın, ahlakın denetiminden geçmez ise ne kadar şerir olabildiğinin de altını çizmektedir. Hatta bunun tastikini de Fransız aydınlanmasının “insan mantığının insanlığın esenliğini sağlamaya yeteceği” savının yanlışlığını, teknolojinin şerr’e hizmet etmesinin önleyememesi ile yapmaktadır (Kapadokya Üni. Alev Alatlı, 24/09/2024). İşte, Alatlı burada adaleti ahlakî değerleri onurlandırmanın tek yolu olarak görmekte ve ahlakî değerlerin şekillendiremediği özgürlüklerin de aynı bilim gibi şerre evrilebileceğini ifade etmektedir (Alatlı, 2003). Bütün bu bilgilerden sonra Alatlı’nın “yasaldır ama helal değildir” ifadesi “yasaldır ama ahlakî değildir” anlamında kullandığı çağrışımı yapabilmektedir. Zira alıntı yapılan söyleşide Alatlı, 5 kavram ile ifade ettiği kadim değerleri bu topraklara ait İslamî kültürle ciddi şekilde ilişkilendirdiğini ifade

etmektedir. Özellikle Batı ve Doğu kültürlerdeki mantık ayırımından sonra dünya görüşü olarak da ayrı olduğunu ifade eden Alatlı, Batı kültürünün “*düşündüğüm sürece varım, düşünmüyorsam yokum*” anlayışıyla şekillendirerek dünya ile ilişkin her şeyin anlamını yitirmesine karşın, eski/yeni farketmeksizin İslâm kültürüne mensup bireylerin, toplumlarını bir ‘bütün’ olarak tasavvur ettiklerini ve ebediyete kadar yaşayacak bir şeyler inşa etmeye çalışarak ölümsüz olma yolunda arkada bir “*hoş seda*” bırakmak olduğunu ifade etmektedir (Kapadokya Üni. Alev Alatlı, 24/09/2024). İşte tam da bu yüzden kurmak istediğimiz sonuçta bize ait bir dünya tasarımı ise, bu değerler bizim esenliğimizi sağlayan değerler ise, bu tasarımın temel öğeleri olmak zorundadır. Ancak burada şu nokta da vurgulanmalıdır: “*Diyeceğim, bir “Doğu” arayacaksak, Doğu, Buda’dadır, Şinto’dadır, Zen’dedir. Bizim Batılıdan farkımız, görelî bir yoksulluktan ibarettir. Bu bağlamda, Huntington’u da fevkalade kaba, hatta zevzek bulurum. Sadece o değil, Batı entelijensiyasının hemen tümü, nicedir çok kötü bir sınav veriyor* (Atlalı, 2009, 55) diyerek İslam düşüncesini doğulu olarak görmemiştir. Zira İslam düşüncesinin belli bir dönemde Eski Yunan’a dönerek kendi içinde bir Rönesans yaşamıştı. Özellikle İslam felsefesinin Meşşai felsefesinde Aristo’nun izlerini bulmak gayet mümkündür (Sevinç, 2009, 179).

Atlalı’ya göre Batılı, insan hakları, özgürlük, eşitlik, demokrasi, hukukun üstünlüğü gibi hakları “yasal hak” ilân edebiliyorken, onlarda ‘helal’ kavramının olmaması, sadece hukuk üstünlüğü korunsun diye, vicdanlara sığmayan bir sisteme tahammül etmek anlamına gelmektedir (Kapadokya Üni. “AlevAtlalı” 24/09/2024).

Atlalı aynı zamanda “*yasaldır ama helal değildir*” ifadesini, ahlakî değerler bağlamında düşünüldüğünde, bu değerlerin bir “bütünü” işaret etmesi dolayısıyla birbirlerinden bağımsız düşünülemediğini ifade ederek bu konunun ‘Kaos Teorisi’ bağlamında toplumda gözardı edilen kusuratin, dinamik sistemlerde altüst edici fırtınalar oluşturabileceğini ifade etmektedir

Kelebek etkisi diye bilinen olay, dinamik sistemlerin başlangıç noktalarında meydana gelen en ufak bir değişikliğin beklenmedik sonuçlar doğurabilmesi olayıdır. Atlalı’ya göre kaos paradigması, özellikle dinamik sistemler olan insan toplumları için başta sosyal bilimler olmak üzere oldukça önem ifade etmektedir. Meselâ; tıp biliminde kimin ne zaman ölü sayılacağı konusu aynı zamanda hukukun meselesi haline geliyor. Ölümle yaşam arasındaki çizginin keyfi olması işleri büsbütün karıştırdığını ifade etmektedir. O halde Atlalı’ya göre Aristocu siyah-beyaz sisteminin hukuktaki uygulamaları kaba ve indirgemeci olmaları dolayısıyla adaletsizliğe neden olmaktadır. Bu nedenle Atlalı, çözüm önerisi olarak, kaos paradigmasının ve saçaklı mantığın, insanlığı kesin yargıların kabalığından ve zorlamasından kurtaracağını düşünmektedir (Kapadokya Üni. Alev Alatlı, 29/09/2024).

İslam Dini’nde helal; sözlükte “*mubah, câiz ve serbest olmak, ruhsat vermek, Harem’den veya ihramdan çıkmak*” anlamlarına gelmektedir (Demirci, 1998: TDV). Dolayısıyla yapılması dinen serbest olan fiiler için kullanılmaktadır. Atlalı’nın tespit ettiği olayı faaliyetlerin insanlar tarafından yapılacağını bilen Yüce Yaratıcı onları uyarmıştır. Bunlara dikkat etmeyenlerin nelerle karşılaşacaklarını da bildirmiştir.

“Ey iman edenler! Gerek çalışarak kazandığınız gerekse yerden sizin için çıkardığımız nûmetlerin temiz ve helâl olanlarından Allah yolunda harcayın. Size verildiğinde yüzünüzü buruşturmadan almayacağınız döküntü, bozuk, çürük ve değersiz malları sadaka olarak vermeye kalkışmayın...” (el-Bakara 2/267; Taha 20/81). “Birbirinizin mallarını haksız yollarla yemeyin! Başkalarının sahip olduğu mallardan bir kısmını ele geçirmek amacıyla -hem de bunun günah olduğunu bile bile- sakın hâkimlere ve yöneticilere rüşvet teklif etmeyin.” (el-Bakara 2/188).

Helal ile yasal olanın kesiştiği nokta, meşruluktur. Dini meşruluk ile yasal meşruluk neden örtüşmedi? Çünkü günümüzde uygulanan yasalar, helal ve haram dikkate alarak düzenlenmemiştir. Belki burada şöyle bir itiraz gelebilir; dinin bir itikat bir ibadet bir de ahlak boyutu vardır. Alatlî'nin verdiği bütün örnekler bu dünyaya aittir. İman boyutu ile değil, ahlak ile bağlantılıdır. Dolayısıyla bu davranışların dini kavramlarla açıklanması mantıklı değildir. Kanaatimizce Alatlî'da bunun farkında olarak bireyin hayata dair her kabulünde “gri bir alan” olduğundan dolayı bu tespiti yapmış olabilir. Bu alanı ise kendi cümleleri ile arz etmek gerekirse; “...mesela, Cern'dekilerin “Tanrı parçacığı” dedikleri gri alan gibi. Einstein'ın “Matematik gerçeği yansıttığında kesin değildir, kesin olduğunda gerçeği yansıtmaz.” derken işaret ettiği gri alan gibi. Ölçümlerde sigma harfiyle belirtilen gri alan gibi. Helâl edilmeyen mahkeme cezasındaki gri alan gibi. İmar iznini cebine koymuş müteahhittin, 3 bin yıllık bir şehrin silüetini yok eden icraatının cezalandırılmamasındaki gri alan gibi. GDO'lu mısır ticareti yapanın savunmasındaki gri alan gibi. İnsanoğlunun dünyaya dair her kabulünde, her hükmünde gri bir alan vardır. Teferruatır diye ihmal edildiğinde, melâli anlamakta yaya kalan, hedeflenen amacı iskalatan gri alan” (Böhürler, 2015).

Konu birey bazında düşünüldüğünde bu dünyaya ait işlerimizi yaparken sadece yasallık aynı zamanda helal olanın da gözetmek gerekir. Çünkü, mü'min olan birey, her türlü haram rızık ve haksız kazancın dünya-ahiret olumsuz yansımalarını göreceğini bilmelidir. Ancak duruma toplumsal yapı olarak bakıldığında, seküler yasalarla oluşturulmuş bir hukuk düzeninin dini referanslarla değerlendirilmesi nasıl düşünülmelidir?

Atlî belki de yasal olanın, helal olana tercih edildiği gün toplumsal çöküntüye neden olduğunu belirtmektedir. Zira konuşmasında verdiği örneklerin tamamında toplumsal yapılardaki yozlaşmanın/çürümenin farklı boyutları dile getirilmiştir. Malum olduğu üzere İbni Haldun da toplumsal çöküşün ilk işareti olarak ahlakî yozlaşmayı zikretmiştir (İbn-i Haldun, 2015, 682).

Oysa bu örneklerin tamamı seküler yasalarla yapılan kanunlara uygundur, dolayısıyla cezaya muhatap değildir.

Atlî'nin çözüm önerisi: “Kadim değerlerle rabıtası zedelenen özgürlüklerin şerden yana bükülmesini önlemenin yollarını bulmak, yasaların tanıdığı haklardan insanlık veya Allah adına feragat etmenin garipsenmediği bir yeni düzen getirmek zorundayız” (Düşünce Mektebi, 12/09/2024) olmaktadır. Bunun için de bir toplumda helal olan davranışların, bireyin kendi nefsinin üstünde tutarak sevgi merkezli bir medeniyet anlayışı ile mümkün olabileceğini hissettirmiştir. Zira Atlî'nin bu konuşmasındaki

en önemli tespitlerden biri de ... *‘İster en mükemmel yönetim sistemini ister ekonomik kalkınmayı gerçekleştirmiş olsun. Bir medeniyetin sevgi ve nefis terbiyesi dumura uğramış, manevi enerjisi tükenmişse; o medeniyeti ne Birleşmiş Milletler Tüzüğü ne Helsinki Beyannamesi, ne AİHM Mevzuatı, ne de en üstün silahlar kurtarabilir.’* olmuştur. Bunun yanında Alatlı, helâl olanı, yasal olanla örtüştürerek, “helâl” kavramına evrensel geçerliliği olan değişmezlik, niteliği yükleyebilmeyi ifade etmektedir (Böhürler, 2014).

Son tahlilde Alatlı gerçek dirilişin, buna ihtiyaç hissedildiğinde ve istendiğinde mümkün olabileceğini söylerken, Türkiye’yi, Allah korkusunu her şeye rağmen unutmamış bir toplum olması hasebiyle helâl kavramını da atamamış bir toplum olarak görmektedir. Bu keyfiyeti ile Türk toplumu dünyanın ve insanlığın emniyet sübabı olabilecek bir konumdadır (Kapadokya Uni. “Alev Alatlı” 24/09/2024).

Bu bağlamda Mevlana’nın pergel metaforundan hareketle, Alatlı pergelin bir ayağını Türk-İslam düşüncesine sabitleyip bir ayağını ise dünyayı hatta kozmik alemi dolaşmaktadır. “Türkiye Batarsa Okyanuslar Taşar” başlıklı söyleşide Batı’nın bir lider krizi geçirdiğini ve paçozaştığını dile getirirken, Türkiye’nin bu kriz ortamında sağlam durabilecek bir kimliğe sahip olduğunu ifade etmiştir.: *“ Türkiye’yi ille de bir şeye benzetecekseniz, her budağından sürgün atan salkım saçak bir asmaya benzeteceksiniz. Bir sürgünü çiçeğe dururken, diğerinin kurumakta, ötekisinin üzüm vermekte olduğunu göreceksiniz. Tek bir sürgüne takılıp kalmamayı, bütüne bakmayı adet edineceksiniz”* ifadeleri ile Türkiye’nin konjektürel yapısı gereği bulunduğu ortamın ne kadar önemli olduğunu vurgulamak için de: *“Türkiye batmaz. Batarsa, okyanuslar taşar, onu da kimse göze alamaz”* ifadesi ile belirtmiştir. (Kapadokya Uni. “Alev Alatlı”20/09/2024).

Atlı elbette en incelikli eylem ibaresi durumdan vazife çıkarmayı da ihmal etmemek gerektiğini ifade etmektedir: *‘Seyir değil, katılım.*

Geçişirme değil, iş edinmek.

İçinde bulunulan durumu vazife çıkaracak kadar benimsemek.

Konumunu sahiplenmek, gücünün hakkını vermek.

Yabancılaşmanın anti-tezi’(Kapadokya Uni. “Alev Alatlı”26/09/2024).

Kendisine çıkarmış olduğu vazife ise; saçaklı mantığı içinde biraz da matematiksel bir konstant niteliği yükleyerek *“21.y.y. projesi olarak helâl olanı, yasal olanla örtüştürmek”* gibi bir projenin üretilmesi olabilir (Böhürler, 2014).

Sonuç

Son tahlilde Alatlı saçaklı mantık ile, *“hem yasal hem de helal”* olan bir hukuk düzeninin son tahlilde hem helallik istenerek hem de yasalara uyularak sorunların çözüldüğü, bireylerin daha fazla kazanma hirsından dolayı can ve malların ziyan olmaması, yine hukukun üstünlüğü bağlamında toplumsal düzenin sağlandığı bir hukukun inşa edilmesi, toplumsal huzur için tek yoldur. O halde verilen cezaların da işlenen suçla örtüştüğünde, suçlunun da cezayı kabullenmesi ütöpik gibi dursa da Alatlı’ya göre mümkündür. Zira, verilen cezanın, işlenen suçla örtüştüğünden kuşku duyulmamalıdır. Alatlı’ya göre her ne kadar helal kavramı İslami bir kavramsa ise de,

yeryüzünde varlıklarını devam ettiren tüm milletlerin kendilerine ait örf- adetleri, vicdanî ve insanî hassasiyetleri doğrultusunda tanımlayabilecekleri bir “helâl” kavramı ile de vardır. Önemli olan, ülkenin yasalarında “helâl” denilen bu gri alanı karşılayacak payı bırakmaktır. Bir başka deyişle, mahkeme kararlarını, suçlunun vicdanının kabul edeceği cezaya yakınlaştırmaktır. Bu aynı zamanda kul hakkının da onurlandırıldığı, hukukun sadece yönetmeliklerle değil insanın vicdanî mekanizma ile de adalet dağıttığı, Alatlı'nın deyimi ile, “*merhamet kutbuna bir yöneliş*” olmalıdır. Böylelikle bu gri alan olan ile olması gereken arasındaki daralmadan da kurtuluş olacaktır.

Alatlı'yı daha iyi anlamak için kaleme almış olduğu nasihat ve vasiyeti, kendinden sonraki kuşakla için de ufuk açıcı olacaktır.

“Nasihatimdir, vasiyetimdir

Güneş her gün daha mütekâmil bir dünyaya doğmaz. Tarih ezelden ebede dümdüz uzanan doğrusal bir hat değil, devirli bir oluşumdur. Gün olur, en gerideki en öndekinden ileride olur. Aristarkus, Kopernik'e “zıpçıktı astrolog” diyen devrimci Martin Luter'den daha ilericidir. Ahmet Yesevi, Kadızade Mehmet'in çok ötesinde. Siz istihkâmlarınızı güçlendirin, zor zamanları fırsata çevirin. Benim yaşıma geldiğinizde, benim hiç olamadığım kadar hakîm, fehîm, müstakîm, emîn, mekîn ve metîn olun. Aziz ülkemize gelince, ille de bir şeye benzetecekseniz, her budağından sürgün atan salkım saçak bir böğürtlen çalısına benzeteceksiniz Türkiye'yi. Bir sürgünü çiçeğe dururken, diğerinin kurumakta, ötekinin meyve vermekte olduğunu görün. Tek bir sürgüne takılıp kalmayın, bütüne bakmayı adet edinin. Unutmayın ki düz akılla anlaşılmaz, pergele, cetvele gelmez, kendisine has bir kimliği vardır, Türkiye'nin. Batmaz. Batarsa, okyanuslar taşar. Mademki son temsilcileriyiz Gezege'nin iyiliği için yaşatılması elzem bir medeniyetin, bizi durduracak tek “gerçek”, soğuyan Güneş'in dünyamızı yarı yolda bırakması ihtimali olmalı”.

Kaynakça

- Alatlı, Alev. *Akılın Yolu da Bir Değildir*. Ankara: Destek Yayınları, 2009.
- Alatlı, Alev. *Millî Kimliğe Dair Yazılar: Kadim Değerler - Akıl, Ahlak, Adalet, Adap, Aşk*. 2003. Erişim 17 Eylül 2024. <https://www.alevalatli.com.tr/kadim-degerler-akil-ahlak-adalet-adap-ask/>
- Alatlı, Alev. *Orda Kimse Var mı?*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001. Erişim 17 Eylül 2024. <https://www.scribd.com/document/716192331/Alev-Alatli-Or-da-Kimse-Var-mi-1>
- Alatlı, Alev. “Ayşe Böhürler – Alev Alatlı ile Nehir Söyleşi.” 30 Aralık 2015. Erişim 17 Eylül 2024. <https://aysebohurler.me/her-yasal-hak-helal-degildir-alev-alatli/>
- Böhürler, Ayşe. “Ben Ne Derim Tamburem Ne Çure.” *Yeni Şafak Gazetesi*, 30 Aralık 2014. Erişim 17 Eylül 2024. <https://www.alevalatli.com.tr/30-aralik-2014-yeni-safak-gazetesi-i/>
- Demirci, Kürşat. “Helal.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/helal#1>
- İbni Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ. 2.cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Kapadokya Üniversitesi. “Alev Alatlı.” Erişim 11 Eylül 2024. <https://www.alevalatli.com.tr/ozgecmis-2/>
- Kapadokya Üniversitesi. “Alev Alatlı.” Erişim 18 Eylül 2024. <https://www.alevalatli.com.tr/yeni-safak-gazetesi-soylesi-2/>

Kapadokya Üniversitesi. “Alev Alatlı.” Erişim 29 Eylül 2024.

<https://www.alevalatli.com.tr/ikinci-aydinlanma-cagi-dusunce>

Ökçesiz, Hayrettin. “Bir Yargıç Nasıl Adil Olur?” 2011. <https://nacikaptan.com/bir-yargic-nasil-adil-olur/>.

Ökçesiz, Hayrettin. “Bir Yargıç Nasıl Adil Olur?” *Cumhuriyetimiz İçin*. 20 Eylül 2013. Erişim 17 Eylül 2024. <https://nacikaptan.com/2013/09/bir-yargic-nasil-adil-olur/>

Sevinç, Kenan. “Aklın Yolu da Bir Değildir”. *İnsan ve Toplum* 1/2 (2011), 178 – 181.

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR

Bir Düşünür Bir Kavram ve Din

Bu çalışma, Türk düşünce dünyasının önde gelen düşünürlerinin modernleşme, kimlik, milliyetçilik, din, ahlak, toplumsal kontrol ve Doğu-Batı medeniyet tartışmaları konularında geliştirdikleri kavramları ele alarak Türk toplumunun sosyal ve kültürel dönüşüm süreçlerini anlamayı amaçlamaktadır. Çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecindeki toplumsal yapının dinamiklerini, bu dinamiklerin kimlik ve toplumsal aidiyet üzerindeki etkilerini ve bu süreçlerin yarattığı sosyal, kültürel ve siyasal kırılma noktalarını altı ana başlık altında toplar. Her bir düşünür ve kavram, Türk toplumunun tarihsel, sosyolojik ve kültürel yapısını daha derinlemesine anlamak için ele alınmıştır. Türkiye'nin modernleşme ve toplumsal dönüşüm süreçlerinde yaşadığı gerilimleri ve kırılma noktalarını anlama açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Çalışma, Türk düşünce tarihinde iz bırakan isimlerin fikirlerini bir araya getirerek, toplumsal yapının dinamiklerini ve bu dinamiklerin kimlik, aidiyet ve kültürel yapı üzerindeki etkilerini anlamaya odaklanmaktadır. Özellikle modernleşme, kimlik ve medeniyet tartışmalarının yoğunlaştığı günümüzde, çalışmanın sunduğu yaklaşımlar, Türk toplumunun kimlik arayışlarını ve toplumsal yapının geleceğini anlamak açısından değer taşımaktadır.



www.yayin.okuokut.org