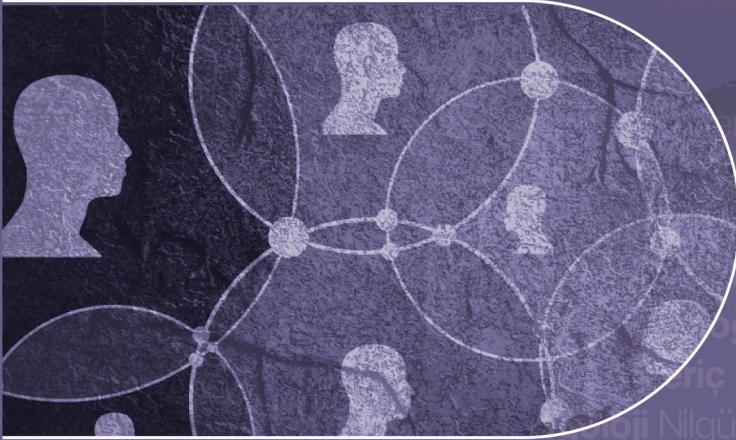


Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR

Bir Sosyolog Bir Kavram ve Din

The Sociologist
The Concept
and Religion



Bir Sosyolog Bir Kavram ve Din - 1

Prof. Dr. Özcan Güngör (Editör)

Oku Okut Yayınları
yayin.okuokut.org





Oku Okut Yayınları | Oku Okut Press
Şenyuva Mah. Seyhan Cad. 11-c/17 06300, Ankara, Türkiye
okuokutpress.okuokut.org | yayin@okuokut.org
Sertifika No | Certificate Number: 49846
ISNI: 0000000506276072
ROR ID: ror.org/03zs8ga83

Yayın No | Publication Number: 21

Din Sosyoloji Araştırmaları Dizisi | Studies in the Sociology of Religion: 1

ISBN: 978-625-98869-0-9

Kitap Adı | Book Title: *Bir Sosyolog Bir Kavram ve Din - 1*

Çeviri Adı | Translated Title: *The Sociologist The Concept and Religion - 1*

Editör | Editor: Özcan Güngör | ORCID: 0000-0002-0775-023X

Hazırlayanlar | Preparers: Nazife Yılmaz - Merve Betül Çiftçi Özcan

Proje Koordinatörler | Project Coordinators: Meryem S. Atmaca - Elif Aygün Kalkan
Cennet Feyza Cömert - Büşra Kara

Yayın Türü | Publication Type: E-Kitap | E-Book

Yayımlandığı Ortam | Publishing Format: PDF

Yayın Tarihi | Publication Date: 03 Kasım | 03 November 2023

Yayın Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye

Yayın Dili | Language: Türkçe | Turkish

Ebat | Dimensions: 16 x 24 cm

Baskı Sayısı | Edition: 1

Sayfa Sayısı | Pages: 337



© 2023 The Authors/Yazarlar
Lisans Türü | OA License: CC BY-NC 4.0
Erişim | Access: yayin.okuokut.org



Güngör, Özcan (ed.) | orcid.org/0000-0002-0775-023X

Bir Sosyolog Bir Kavram ve Din - 1 / Özcan Güngör. – Ankara: Oku Okut Yayınları, 2023.

ISBN: 978-625-98869-0-9 | DOI: doi.org/10.55709/okuokutpress.44

1. Sosyoloji | Sociology
2. Din Sosyolojisi | Sociology of Religion
3. Türk Sosyologları | Turkish Sociologists
4. Temel Kavramlar | Basic Concepts
5. Türk Toplumu | Turkish Society

Atıf Bilgisi | Cite as: Güngör, Özcan (ed.). *Bir Sosyolog Bir Kavram ve Din - 1*. PDF: Oku Okut Yayınları, 2023. <https://doi.org/10.55709/okuokutpress.44>

İthaf

Cumhuriyet'in 100. Yılına

Cumhuriyet sistemi, boğılmaya çalışılan Türk milletinin özgürlüğü, eşitliği ve bağımsızlığı için atılan yeni ve büyük bir adımdır. Bu adımın temel felsefesi ise akıl, adalet, bilim, şura ve ahlaktır. Bu adımları kanaviçe gibi işleyen başta G. M. Kemal Atatürk ve arkadaşları olmak üzere bütün şehit, gazi ve emeği geçenleri şükranla yad ediyorum. Cumhuriyet 100 yıl boyunca, sosyal değişimin ve dönüşümün sürekli bir parçası olmuş, toplumun farklı yönlerini anlamak ve açıklamak için birçok farklı perspektife ilham vermiş ve 100 yıl boyunca Cumhuriyet felsefesi, Türkiye'nin toplumsal, kültürel ve bilimsel gelişimine rehberlik etmiştir. Cumhuriyet'in 100. yılına ithaf edilen bu kitap, Türk sosyolojisinin gelişimine ve Türk toplumunun derinliklerine ışık tutmayı hedeflemektedir. Cumhuriyet'in temel değerleri olan bilim, eğitim, özgürlük, ahlak ve adalet, bu kitabın her sayfasında yankılanır. Türkiye'nin geleceğini şekillendirmek için bu sosyologların düşünce dünyalarından genç akademisyenler eliyle üretilen bu çalışmayla ilham almayı umuyoruz.

Cumhuriyetin 100. yılı kutlu olsun!

Editör

Summary

The Sociologist The Concept and Religion - 1

This book discusses the works and important concepts of famous Turkish sociologists and illuminates the rich texture of Turkish society through their eyes. In this study, Erol Güngör's concept of cultural change; Ahmet Cevdet Paşa's views on history and society; Prince Sabahaddin's concept of liberalism and decentralization; Ziya Gökalp's understanding of Turkism and nationalism; Niyazi Berkes' perspective on modernization; Erol Güngör on the contemporary issues of Islam; Aliya İzzetbegovic on civilization; Orhan Türkdoğan on village sociology; Mübeccel Belik Kıray on urbanization and the buffer institution; Nilüfer Göle on non-Western modernity; Cemil Meriç's thoughts on civilization, hope and wisdom; Baykan Sezer's East-West dichotomy; Ünver Günay's process of Turkification and Islamization of Anatolia; Şerif Mardin's understanding of civil society, ideology and modernization; Mümtaz Turhan's cultural changes; Nilgün Çelebi's concept of socius; Korkut Tuna's concept of the Westernization of knowledge; Amiran Kurtkan Bilgiseven's processes of social change, making the reader think about thought, society and especially Turkish society and the interaction of these thoughts with religion. This book is a guide for anyone who wants to study the thoughts and concepts of Turkish sociologists in depth. Each author contributes to our understanding of the complexity and richness of Turkish society by addressing the intellectual heritage of the respective sociologist from a unique perspective. At the same time, it draws attention to the possibilities of developing a new sociological perspective based on our own social realities. The book is therefore a source of inspiration for anyone interested in exploring the key ideas and concepts of Turkish sociology.

Keywords

Sociology

Sociology of Religion

Turkish Sociologists

Basic Concepts

Turkish Society

Özet

Bir Sosyolog Bir Kavram ve Din- 1

Bu kitap, ünlü Türk sosyologların çalışmalarını ve önemli kavramlarını ele alırken, onların gözünden Türk toplumunun zengin dokusunu aydınlatıyor. Çalışmada, Erol Güngör'ün kültür Değişmesi kavramını; Ahmet Cevdet Paşa'nın tarih ve toplum üzerine görüşlerini; Prens Sabahaddin'in liberalizm ve ademi merkezîyet kavramını; Ziya Gökalp'ın Türkcülük ve milliyetçilik anlayışını; Niyazi Berkes'in çağdaşlaşma perspektifini; Erol Güngör'de İslam'ın güncel meselelerini; Aliya İzzetbegoviç'de uygarlık konusunu; Orhan Türkddoğan'ın köy sosyolojisi anlayışını; Mübeccel Belik Kıray'ın kentleşme ve tampon kurumunu; Nilüfer Göle'nin Batı-dışı modernlik kavramını; Cemil Meriç'te medeniyet, umran ve irfan üzerine düşüncelerini; Baykan Sezer'de Doğu-Batı dikotomisini; Ünver Günay'da Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecini; Şerif Mardin'in sivil toplum, ideoloji ve modernleşme anlayışını; Mümtaz Turhan'ın kültür değişmelerini; Nilgün Çelebi'nin socius kavramını; Korkut Tuna'da bilginin Batılılaştırılması kavramını; Amiran Kurtkan Bilgiseven'de toplumsal değişme süreçlerini ele alarak okuyucuya düşünce, toplum ve bilhassa Türk toplumu üzerinde düşündürme ve bu düşüncelerin din ile olan etkileşimleri ele alındı. Bu kitap, Türk sosyologlarının düşüncelerini ve kavramlarını derinlemesine incelemek isteyen herkes için bir kılavuz niteliği taşıyor. Her bir yazar, ilgili sosyoloğun düşünsel mirasını özgün bir bakış açısıyla ele alarak, Türk toplumunun karmaşıklığını ve zenginliğini anlamamıza katkı sağlıyor. Aynı zamanda kendi toplumsal gerçeklerimizden yola çıkarak, yeni bir sosyolojik perspektif geliştirmenin olanaklarına dikkat çekiyor. Bu yüzden kitap, Türk sosyolojisinin anahtar figürlerini ve kavramlarını keşfetmek isteyen herkes için bir ilham kaynağıdır.

Anahtar Kelimeler

Sosyoloji

Din Sosyolojisi

Türk Sosyologları

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

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

E-mail: ogungor@aybu.edu.tr

Editör Hakkında

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 Ankara 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

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

E-posta: ogungor@aybu.edu.tr

İçindekiler

İthaf-----	2
Özet / Summary-----	1
Editör Hakkında / About the Editor-----	3
Ön Söz-----	7
Erol Güngör, Ne Nefret Ne Hayranlık Millî Kültürle Değişim -----	13
Ahmed Cevdet Paşa ve Tarih Anlayışı-----	33
Ziya Gökalp ve Türkçülük -----	51
Prens Sabahattin ve Âdem-i Merkeziyet Kavramı-----	71
Mümtaz Turhan'da Kültür Değişmeleri -----	91
Niyazi Berkes ve Çağdaşlaşma -----	111
Nurettin Topçu ve İsyân Ahlakı Kavramsallaştırmasının Psiko-Sosyal Boyutları--	123
Cemil Meriç'te Umran ve Medeniyet, İki Kavram, Birleşen Değerler -----	149
Mübeccel Belik Kıray ve Tampon Kuram-----	165
Bir Nazar İki Manzara: İzzetbegoviç'te Medeniyet Tasavvuru -----	177
Amiran Kurtkan Bilgiseven ve Sosyal/Toplumsal Değişme -----	189
Şerif Mardin'de İdeoloji Kavramının Sosyolojik İzdüşümü-----	205
Erol Güngör'e Göre İslam'ın Bugünkü Meseleleri -----	219
Baykan Sezer'in Doğu-Batı Çatışması Kuramı ve Dinler -----	235
Orhan Türkdoğan ve Köy Sosyolojisi -----	259
Ünver Günay, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması -----	281
Nilgün Çelebi'de 'Socius' Kavramı -----	295
Nilüfer Göle ve Batı-dışı Modernlik-----	311
Korkut Tuna ve Bilginin Batılılaştırılması -----	323

Ön Söz

Cumhuriyet'in 100. yılını kutladığımız bu dönemde, sosyolojinin Türkiye'ye girişine baktığımızda Osmanlı Devleti'nin çöküş süreci, özellikle II. Meşrutiyet döneminde, devletin ve toplumun yeniden yapılandırılmasının bir zorunluluk haline gelmesiyle sosyolojiye büyük bir önem yüklenmiş olduğunu görmekteyiz. Bu dönemde, Ziya Gökalp gibi düşünürler, Emilé Durkheim'in etkisinde kalarak, toplumun temel kavramlarını ve teorik yaklaşımlarını şekillendirmişlerdir. Cumhuriyet'in kuruluşu öncesinde ve sonrasında, Gökalp'in sosyolojik yaklaşımının etkilerini görmek mümkündür. Son aşırda Türkiye'de zaman zaman uygulamalarda değişiklikler olsa da sosyolojiye kurucu bir rol verilmiş ve sosyolojik bilgiye büyük bir önem atfedilmiştir. Başlangıçta mümkün olmasa da 1938 yılında Millî Eğitim Bakanı olan Hasan Âli Yücel, 1939'da Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde bir felsefe bölümünün kurulmasını ve bu bölüme bağlı bir sosyoloji kürsüsünün oluşturulmasını sağladı. Behice Boran ve Niyazi Berkes gibi isimler, bu kürsüde görev alarak Amerika Birleşik Devletleri'nde edindikleri uygulamalı sosyoloji deneyimlerini köy araştırmalarıyla Türkiye'ye uyarladılar. Ancak dönemin sosyologları ve yaptıkları araştırmalar yerine çoğu zaman onların ideolojileri tartışılmış ve Türk sosyolojisi bir nevi rayını bulamamıştır. Ancak her dönemde Türk sosyolojisini kendi kültürel değer ve normları içinde açıklama, anlama ve bunu toplumsal konulara yayma gayreti içinde çok kıymetli sosyologlarca temsil edildiğini söyleyebiliriz.

Sosyoloji, toplumun karmaşık dokusunu anlamak ve çözümlmek amacıyla insan davranışlarına, ilişkilerine ve toplumsal olgulara odaklanan bir bilim dalıdır. Bunun yanında Sosyoloji, gerçekliğin farklı boyutlarına ışık tutarak, gözle görünmeyen veya göz ardı edilen yönlerini keşfeden bir disiplindir. Bu nedenle, gerçekliği sorgulamadan kabul eden ve varsayımlarını sorgulamayan kişiler için rahatsız edici de olabilir. Gerçekliğin değişimini fark edemeyen bireyler ve sosyal gruplar, zaman içinde değişen gerçeklikle uyumsuz hale gelerek "mış gibi yapılan" rollerin ve değişen gerçekliğin getirdiği zorlukları daha derinden yaşayabilirler. Ölçülebilir veya nitel verilere dayalı uygulamalı çalışmalar, bir şeylerin görüldüğü gibi olmadığını gösterebilir. Bir sorunu tanımlamak ve çözmek için o sorunun kaynağına odaklanmak önemlidir. Gerçeklikten kaçmak ve sorunları göz ardı etmek, onları daha karmaşık hale getirebilir.

Diğer yandan Türk sosyologlarının, toplumumuzun derinliklerine inerek çeşitli konularda geliştirdikleri kavramlar, bu alanda yapılan çalışmalara büyük katkılar sunmuş ve Türk sosyolojisinin zenginliğini artırmıştır. Türkiye'de

kentleşme, sanayileşme, demokratikleşme, gençlik olayları gibi önemli değişimler yaşanırken, sosyologlar ve diğer sosyal bilimciler ile politika yapımcılar arasında yeterli iletişimin olmadığı bilinmekte ise de Türk toplumu üzerinde düşünerek çözümleneler yapan pek çok kıymetli sosyolog/düşünür de bulunmaktadır. Cumhuriyetimizin 100. yılı şerefine hazırlanan bu kitap, Türk sosyologlarının bu katkılarını ve kavramlarını yakından incelemeyi amaçlamaktadır. Cumhuriyetimizin kuruluşundan bu yana, Türk sosyolojisi önemli bir gelişme kaydetmiş ve birçok değerli düşünür yetiştirmiştir. Bu kitap, Türk sosyolojisinin önde gelen isimlerini ve onların özgün kavramlarını ele alarak, sosyolojiye katkılarına odaklanmaktadır.

Sosyologlar, toplumun dinamiklerini anlama, açıklama ve çözümleneler konusundaki önemli araştırmacılarıdır. Bu kitapta yer alan yazarlar, Türk sosyolojisinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuş ve kendi alanlarında özgün kavramlar geliştirmişlerdir. Bu kavramlar, toplumsal değişim, kültür, kimlik, modernlik ve daha birçok önemli konunun anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

Bu kitap, Türk sosyolojisinin önemli isimlerini ve onların sosyolojik düşünce dünyasına katkı sağlayan kavramlarını ele almaktadır. Ancak bu çalışma, sadece yazarların biyografilerini veya yaşamlarını anlatmak amacıyla değildir. Temel hedefimiz, her bir Türk sosyoloğunun geliştirdiği kavramı derinlemesine inceleyerek, sosyolojik düşünme pratiği ve bilimdeki önemini vurgulamaktır. Kitabın hazırlanmasında emeği geçen genç yazarlar, Türk sosyolojisinin geleceği için önemli bir tarihsel hafızanın yeniden canlandırılmasına katkı sağlamışlardır.

Bu kitap, bu önemli düşünürlerin eserlerini daha geniş bir kitleye tanıtmayı ve Türk sosyolojisinin gelecekteki çalışmalarına ilham kaynağı olmayı amaçlıyor. Ayrıca, her bir kavramın din ve toplum etkileşimi bağlamında nasıl kullanılabilirliği de tartışılmıştır. Bu çalışma, yüksek lisans ve doktora öğrencilerine, sosyolojik düşünme ve araştırma konularında ilham kaynağı olmayı amaçlamaktadır. Bu yüzden kitabımızda yer alan her bir yazı, özenle seçilmiş hakemler tarafından incelenmiş ve düzenlenmiştir. Çalışma uzun soluklu bir serinin ilk adımı olarak, aynı zamanda, sosyolojinin dinamik bir alan olduğunu ve bu alanın sürekli olarak geliştiğini de göstermektedir.

Amacımız, her bir sosyoloğun hayat hikayesine odaklanmak yerine, onların sosyolojik mirasını ve bu mirasın din ve toplum etkileşimindeki önemini vurgulamaktır. Projemizin bir diğer önemli yönü, din sosyolojisi alanına odaklanmış olmasıdır. Her bir sosyoloğun kavramı, dinin toplum içindeki rolünü ve din ile toplum arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olurken, bu konuda yeni ufuklar açmayı amaçlıyoruz. Toplumsal bir kurum olarak din,

toplumun temel bir parçasıdır ve sosyologlarımızın kavramları, bu önemli alanı aydınlatmada bize rehberlik ediyor.

Bu proje marifet divanı topluluğunun ANDCENTER ekibince yürütülmüş ve yaklaşık 9 aylık bir projede, önce her bir yazar tarafından sunulmuş ve daha sonra düzenlenerek metinler haline getirilmiştir. Metin haline getirilen yazılar hakemlerden geçirilmiş ve tekrar okunduktan sonra yayın aşamasına geçilmiştir. Seçtiğiniz sosyologlar ve kavramlar, Türk sosyolojisinin gelişimine büyük katkılar sağlamış önemli figürler ve kavramlardır. Bu kişiler arasında sadece Aliye İzzetbegoviç Türkiye kökenli değildir ancak gerek aile tarafının köklerinin Türk ve Osmanlı oluşu gerekse Müslümanlar nezdinde ortaya koyduğu çözümler onu da Türk-İslam düşüncesi kolektiviteleri içinde görmemizde sakınca görmediğimizden onu da yazarlar arasına kattık. İşte seçtiğiniz sosyologlar ve kavramlar hakkında birkaç söz:

Ahmet Cevdet Paşa (26 Mart 1823- 26 Aralık 1895) - (İslam Hukuku, Tarih), Ahmet Cevdet Paşa, İslam hukuk ve tarihi konularında önemli katkılarda bulunmuş bir Osmanlı entelektüelidir. Dr. İsmail Kaya bu bölümde, Ahmet Cevdet Paşa'nın İslam hukuk ve tarih anlayışını ve eserlerinin modern Türk sosyolojisine etkilerine dikkat çekmiştir.

Ziya Gökalp (23 Mart 1876- 25 Ekim 1925) - (Türkçülük ve Milliyetçilik), Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğinin önde gelen isimlerinden biridir. Büşra Kara bu bölümde, Türkçülük ve Milliyetçilik kavramları, Türk toplumunun kimliği ve kültürel dönüşümü üzerine düşündüğü önemli kavramlar olarak Gökalp'i analiz etmiştir.

Prens Sabahaddin (1879- 1948) - (Liberalizm, Ademi merkezîyetçilik) Prens Sabahaddin, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde liberal düşüncüyü benimseyen önemli bir figürdür. Yusuf Yaralıoğlu bu bölümde, liberalizm kavramı, toplumsal değişimin özgürlük, bireysellik ve serbest piyasa ekonomisi temelinde nasıl gerçekleşebileceğini Prens'in gözünden tartışmıştır.

Mümtaz Turhan (1908- 1 Ocak 1969) - (Kültür Değişmeleri), Mümtaz Turhan, kültürel değişim ve toplumun kültürel yapısının nasıl evrildiği konularına odaklanmıştır. Ayşegül Kip bu bölümde Turhan'ın "Kültür Değişmeleri" kavramını, Türkiye'deki kültürel dönüşümü anlamak için önemli bir yaklaşım olarak analiz etmiştir.

Niyazi Berkes (1908- 1988) - (Çağdaşlaşma), Niyazi Berkes, Türkiye'nin çağdaşlaşma sürecini ve bu sürecin toplumsal etkilerini inceleyen bir sosyologdur. Zeynep T. Albakır bu bölümde, çağdaşlaşma kavramı, geleneksel değerlerin moderniteyle nasıl etkileşimde olduğunu Berkes nazarından ele alarak analiz etmiştir.

Nurettin Topçu (20 Kasım 1909- 10 Temmuz 1975) - (İsyan Ahlakı), Nurettin Topçu'nun İsyan Ahlakı kavramı, bireyin toplumsal normlara başkaldırarak özgürleşmesini ve kendini gerçekleştirmesini anlatır. Öznur Güngör bu bölümde kavramı, toplumsal normlara meydan okuyarak dönüşümü teşvik eden bir perspektifi temsil eden yönleriyle ele almıştır.

Cemil Meriç (12 Aralık 1916- 13 Haziran 1987) - (Medeniyet, Umran, İrfan), Cemil Meriç, felsefe ve kültür konularında önemli eserler vermiştir. Sevede Öztürk bu bölümde Medeniyet, Umran ve İrfan kavramlarını, insanın kültürel ve manevi derinliğini anlama ve değerlendirme çabaları olarak ele alarak analiz etmiştir.

Mübeccel Belik Kıray (1923- 7 Kasım 2007) - (Kentleşme ve Tampon Kurum), Mübeccel Belik Kıray, kentleşme sürecini incelemiştir ve bu süreçte ortaya çıkan tampon kurumların rolünü vurgulamıştır. Nazife Yılmaz bu bölümde, Kentleşme ve “Tampon Kurum” kavramlarını, Türkiye'nin kentsel dönüşümünü anlamada önemli araçları olarak ele almıştır.

Aliya İzzetbegoviç (8 Ağustos 1925- 19 Ekim 2003) - (Medeniyet), Aliya İzzetbegoviç, Bosna-Hersek'in ilk siyasi liderlerinden biri olarak tanınırken, medeniyet kavramını İslam düşüncesinin bir parçası olarak ele almıştır. Bahar Küçük bu bölümde medeniyet kavramı, İslam dünyasının kimlik, kültür ve değerlerini anlama ve savunma çabalarını yansıtır şekilde analiz etmiştir.

Amiran Kurtkan Bilgiseven (1926- 19 Haziran 2005) - (Toplumsal Değişme), Amiran Kurtkan Bilgiseven, toplumsal değişme konusuna odaklanan bir sosyolog olarak bilinir. Bu alandaki çalışmaları, toplumların evrimini ve dönüşümünü anlamak için önemlidir. Seda Müjdecici bu bölümde, Bilgiseven'in toplumsal değişme kavramını ve bu değişimlerin toplumlar üzerindeki etkilerini ele almıştır.

Şerif Mardin (1927- 6 Eylül 2017) - Sivillik ve İdeoloji, Şerif Mardin, toplumsal yapı, siyaset ve ideoloji konularında önemli çalışmalar yapmış bir sosyologdur. Mesut Özdemir bu bölümde Sivillik ve İdeoloji kavramlarını, Türkiye'de sivil toplumun ve siyasi ideolojilerin analizi açısından değer taşıdığına vurgu yaparak Mardin'in bakış açısını ele almıştır.

Orhan Türkdoğan (18 Ekim 1928- 2 Kasım 2020) - (Köy Sosyolojisi), Orhan Türkdoğan, köy yaşamı ve kırsal toplumların sosyolojik analizi konusunda önemli çalışmalar yapmıştır. Elif Kalkan, bu bölümde köy sosyolojisi kavramını, Türkiye'nin kırsal alanlarının sosyal yapısını ve değişimini anlamak için kullanılan bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir.

Erol Güngör (1938- 24 Nisan 1983) - (Kültür Değişmesi), Erol Güngör, Türkiye'nin modernleşme sürecini ve kültürel değişmeyi ele alan önemli bir sosyologdur. Özcan Güngör bu bölümde, kültür değişmesi kavramını, Türk

toplumunun geleneksel yapısından moderniteye geçişini ve bu geçişin kültürel yönlerini inceleyen bir kavram olarak ele almıştır.

Erol Güngör (1938- 24 Nisan 1983) - (İslam'ın Bugünkü Meseleleri). Bu bölümde Süeda Nur Uygun bu eser bağlamında, Türk toplumunun dini ve kültürel yapısını modernleşme sürecinde ele alır ve İslam'ın bu dönemdeki rolünü Güngör'ün perspektifinden analiz etmiştir.

Baykan Sezer (1939- 7 Ekim 2002) - (Doğu-Batı Çatışması ve Dinsel Farklılaşması), Baykan Sezer, Türk sosyolojisinin yöntemsel boyutuna Doğu-Batı farklılaşmasına odaklanmıştır. Maşite Gençaslan bu bölümde, Türk Sosyolojisi ve Yöntem kavramları bağlamında doğu-batı farklılaşması ve din olayını, sosyal bilimlerin Türkiye'deki uygulamalarını ve metodolojik yaklaşımlarını ele alarak analizler yapmıştır.

Ünver Günay (1942-) - (Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması), Ünver Günay, Anadolu'nun tarihi ve toplumsal dönüşümünü inceleyerek Türkleşme ve İslamlaşma süreçlerini ele almıştır. Cennet Feyza Cömert bu bölümde, Günay'ın Türkiye'nin kültürel ve sosyal tarihini anlamak için önemli bir kaynak olarak analizler yapmıştır.

Korkut Tuna (3 Haziran 1944-) - (Bilginin Batılı Kökenleri), Fatma Doru, Tuna'nın Batılı bilginin eleştirisi üzerinde durarak, Doğu-Batı çatışmasını ele almıştır. Tuna, İstanbul ekolünün tarihsel ve eleştirel sosyoloji anlayışını sürdürmüş ve aynı zamanda uygulamalı sosyolojiye yeni boyutlar eklemiştir. O'na göre din, toplumlar arasındaki ilişkilerde önemli bir rol oynamış ve çatışmaları etkilemiştir.

Nilgün Çelebi (13 Eylül 1950-) - (Socius), Nilgün Çelebi, sosyal bilimlerde kullanılan yöntem ve araştırma teknikleri konusunda çalışmıştır. Meryem Sümeyye Atmaca bu bölümde, Socius kavramı, toplumsal fenomenleri inceleme ve açıklama amacı güden bir yaklaşımın temelini oluşturduğunu Çelebi açısından ele almıştır.

Nilüfer Göle (3 Ekim 1953-) - (Batı-Dışı Modernlik), Nilüfer Göle, Batı dışındaki toplumların modernleşme süreçlerini incelerken “Batı-Dışı Modernlik” kavramını kullanmıştır. Merve Betül Çiftçi bu bölümde kavramı, Batılı olmayan toplumların moderniteyi kendi koşullarına göre nasıl şekillendirdiğini Göle'nin perspektifinden ele almıştır.

Bu çalışmanın hedef kitleleri genç akademisyenler olmak üzere konuya ilgi duyan herkeştir. Bu anlamda bilhassa genç akademisyenler için bu kitabın kazandıracaklarını şu şekilde özetlemek mümkündür.

Akademik Gelişim, Bu tür kitaplar, genç akademisyenlere akademik dünyada kendilerini geliştirmeleri için bir fırsat sunar. Kitap, Türk sosyologlarının çalışmalarını ve önemli kavramlarını incelemek için bir

çerçeve sunmaktadır ve bu da onların kendi araştırma projelerine daha derinlemesine bir anlayış kazandırabilir.

Türk Sosyolojisinin Mirası, Bu kitap, genç akademisyenlere Türk sosyolojisinin zengin mirasını keşfetme fırsatı sunmaktadır. Genç akademisyenlere, Türk sosyologların düşüncelerini ve kavramlarını incelemek, bu mirasa saygı duyma ve devralma fırsatı verir.

Yerel Bağlamı Anlama, Kitap, genç akademisyenlere Türkiye'nin sosyal ve kültürel bağlamını anlama fırsatı sunmaktadır. Yerel bağlamı anlamak, sosyolojik araştırmalara daha etkili bir şekilde yaklaşmalarına yardımcı olabilir.

Araştırma Yönlerini Keşfetme, Kitap, genç akademisyenlere potansiyel araştırma yönleri ve sorularını keşfetme fırsatı sunmaktadır. Onlar, Türk sosyologların çalışmalarından ilham alarak, yeni ve özgün araştırma projeleri geliştirebilirler.

İleriye Dönük Ağ Oluşturma, Bu tür bir kitap, genç akademisyenlere Türk sosyologları ve diğer akademisyenlerle ruhen-zihnen iletişim kurma fırsatı sunmaktadır. Kitap, akademik dünyada mentorluk fırsatlarına ve iş birliğine yol açabilir.

Uluslararası İlişkileri Geliştirme, Türk sosyologlarının çalışmalarını din sosyolojisiyle ilişkilendirmek, uluslararası düzeyde sosyoloji topluluklarıyla bağlantı kurma fırsatı sunabilir. Bu da genç akademisyenlerin uluslararası düzeyde tanınmalarına katkıda bulunabilir.

Disiplinlerarası Perspektifler, Kitap, din sosyolojisi ve sosyoloji disiplini arasındaki bağlantıları vurgulayarak genç akademisyenlere disiplinlerarası bir perspektif sunmaktadır. Bu, onların çok yönlü bir düşünme yeteneği geliştirmelerine yardımcı olabilir.

İlham ve Motivasyon, Bu kitap, genç akademisyenlere başkalarının başarılarından ilham alarak ve sosyolojiye duydukları tutkuyu artırarak motivasyon sağlayacaktır. Başkalarının çalışmalarını incelemek, kendi potansiyellerini daha iyi anlamalarına yardımcı olabilir.

Son olarak, bu projenin gerçekleşmesine katkıda bulunan Tarihdış Topluluklar Derneği Başkanı Sn. Ahmet Baba'ya, yazarlara, editör ekibine ve yayınevi çalışanlarına ayrı ayrı teşekkür etmek istiyorum. Onların özverili çalışmaları sayesinde serinin bu ilk kitabı, Türk sosyolojisinin önemli bir dönemecini temsil ediyor. Umarım bu çalışma, Türk sosyolojisinin daha da ilerlemesine ve gelecekteki sosyologlara ilham kaynağı olmasına katkı sağlar.

Prof. Dr. Özcan Güngör

Batıkent, Ankara, 2023

Erol Güngör, Ne Nefret Ne Hayranlık Millî Kültürle Deęiřim¹

“... modernleşmek için mutlaka Avrupalı olmak gerekmez. Zaten herhangi bir milletin bir başka millete ait kültürü olduğu gibi benimsemesi imkansızdır. Bu, tıpkı bir millete ait tarihin bir başka millet tarafından aynen yaşanması gibi olur. Tarih bir milletin hayatıdır; yani hayat içinde karşılaşılan ve büyük ölçüde başkalarınınkinden farklı olan şartların ve bu şartlara yapılan tepkilerin hikayesidir; kültür ise bu tepkilerden doğan inanç, norm ve davranış özellikleridir. Avrupalılaşmayı imknsız kılan şey işte budur...” (Güngör, 1995)

Türkiye, son yüzyılda hızlı ve köklü bir değişim sürecinin içerisindedir. Bu değişimin doğasına ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır ve bu görüşler etrafında çeşitli ideolojik gruplar oluşmuştur. Toplumun değişimi nasıl algıladığına bağlı olarak, bu sürecin nasıl yönlendirilmesi gerektiği konusunda çeşitli yaklaşımlar ve hedefler de ortaya çıkmıştır. Türkiye’de aydınlar bu değişimin rastgele bir şekilde gerçekleşmesine izin vermek istememektedirler. Tam aksine, kendi inançlarına ve hedeflerine uygun bir şekilde bu değişimi şekillendirmek ve kontrol altına almak istemektedir. Yani, toplumun bu değişim sürecini yönlendirmeye çalışmaktadırlar (Turhan, 2020). Bu isteklerin temelinde, Türkiye'nin köklü bir kültür mirasına sahip olmasının yattığı görülmektedir. Bu Millî kültür, zamanla parçalanmış ve zayıflamış olsa da hala değişime karşı bir direnç sergilemektedir. Ancak, pek çok insan, bu Millî kültürün mevcut haliyle yetersiz olduğunu ve iyileştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü tarihsel değişim sürecinde pek çok hatalar da yapılmış ve toplum, kültürel olarak derin krizler ve tarihi kırılmalar yaşamıştır.

Eğer tarih arpıtılmamış, itibarsızlaştırılmamış ve aşağılanmamış bir biçimde yeni bir gelecek inşa edilseydi, “tarih kırılması” terimi üzerine konuşmak zorunda kalmazdık. Ancak gerçek böyle olmadı. Pek çok kuşak, okul sıralarında Cumhuriyet ncesi dönemin değersizleştirilmesinin ve küçümsenmesinin birçok örneğiyle karşılaştı. Bugün geride kalmış gibi görünen bu "tarih kırılması," kültür, dil, din ve devlet gibi alanlarda kopmaları da beraberinde getirmiştir. Kültür kırılması, tarihî geçmişe değer vermeme noktasında etnosantrizmi yüksek gören toplumları ifade ederken, zayıf kültür terimi ise bu mirasa önem vermeyen, bu yüzden ondan faydalanamayan ve yenilikleri dışarıda arayan toplumların karakteristik özelliğini yansıtır. Bir şeyi

¹ Prof. Dr. zcan Güngör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı | ozcangungor@yahoo.com | ORCID: 0000-0002-0775-023X

değersizleştirdiğinizde, ona olan talep azalır çünkü insanlar değeri olmayan şeylere ilgi göstermezler (Amman-Hira, 2017, 139). Burada kültür kırılmasından bahsediyor olmamızın nedeni, uzun yıllar boyunca kendi yüksek kültürel birikimini küçümseyen, en azından görmezden gelen ve Batı kültürünü öven bir kültür politikasının bu topraklarda uygulanmaya çalışılmış olmasındandır.

Bu noktada, hangi unsurların korunması ve hangi unsurların değiştirilmesi gerektiği konusunda bir irade ve vizyon oluşturmak önemlidir. Başta aydınlar olmak üzere Türk toplumu, hangi tür değişimlere müdahale edebileceğimizi ve hangi alanlarda değişiklik yapabileceğimizi gözden geçirmeye dönük gayret ve fikirler ileri sürmektedir. Bu, Türkiye'nin gelecekteki toplumsal ve kültürel dönüşümünü şekillendirmek için önemli bir adım olacaktır. İşte bu bağlamda bu çalışmanın konusu Erol Güngör'ün kültür değişmesini nasıl ele aldığını anlamaktır. Amacı ise Güngör'ün kültür değişmesi ile ilgili olarak ortaya koyduğu temel fikirlerini batılılaşma, Millî kültür, kültürün değişme şekilleri ve zihniyet analizi şeklinde ortaya koymaktır. Çalışmada, Güngör'ün zihin haritasını verirken onun İslam'a ilişkin referanslarına da sık sık atıflar yapılacak ve din sosyolojisine kavramsal düzeyde etki ele alınacaktır. Çalışma Güngör'ün zihin dünyasını anlamaya dönük yorumlayıcı bir yaklaşım ve doküman tekniğiyle yürütülmüştür.

Erol Güngör'ün Sosyo-Biyografisi

Erol Güngör, 1938 yılında Kırşehir'de doğmuş ve ailesiyle birlikte büyümüştür. Büyükbabası Osman Hamdi Bey ile aynı evde yaşamış ve çocukluğu bu çevrede geçmiştir. Babası Abdullah Sabri Bey, adliye zabıt kâtabi olarak görev yapmış ve sık sık ilçelerde görev almıştır. Güngör, ailesi ile genellikle Osman Hamdi Bey'in ilgilendiğini anlatır. Osman Hamdi Bey, aynı zamanda Ahi Evren Camii'nin imamlığını yapmış, II. Abdülhamit döneminde yetişmiş ve medrese eğitimi almış güçlü bir kişiliğe sahiptir. Güngör'e özellikle Osmanlıca'yı öğretmiş ve dinî terbiye vermiştir. Güngör'ün el yazısı olan "rik'a" yazıyı çok iyi şekilde yazabilmesi, bu dönemdeki öğrendiklerine işaret etmektedir (Güngör, 1998, 108).

Güngör ilk önce aile kütüphanesinde okumaya ve araştırmaya başlamıştır. Böylelikle ilmi konulara olan ilgisi genç yaşlarda belirginleşmiştir. Lise döneminde Ziya Gökalp ve özellikle Hilmi Ziya Ülken'in metinlerini okumuş, yazmaya ise yerel bir gazetede başlamıştır. Lise yıllarında Fransızca öğretmeni İlhan Berk'ten öğrendiği Fransızca'yı geliştiren Güngör, bunun yanı sıra İngilizce, Arapça ve Farsça gibi dilleri de öğrenmiştir (Güngör, 1996; Yazgan, 2018, 6). Üniversite eğitimi için 1956 yılında İstanbul'a gelmiş ve İstanbul

Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydolmuştur. Ancak, daha sonra Fethi Gemuhluoğlu ile tanışması ve Mümtaz Turhan'ın teklifi sonucu Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne geçmiştir. Bu karar, Güngör'ün akademik kariyerinin yönünü de belirlemiştir (Öz, 2017; Alptekin, 2008).

Güngör, 1961 yılında üniversiteyi tamamladıktan sonra 1965 yılında "Kelâmî (Verbal) Yapılarda Estetik Organizasyon" başlıklı teziyle doktorasını tamamlamıştır. Ayrıca, 1966-1968 yılları arasında Amerika Birleşik Devletleri'nde Colorado Üniversitesi'nde misafir araştırmacı olarak bulunmuştur. Akademik kariyerine dönüşünden sonra, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tecrübî Psikolojisi Kürsüsü'nde sosyal psikoloji dersleri vererek devam etmiştir (Özarlan, 2006, 16 vd; Deliorman, 2009, 16; Şahbaz, 2022, 127). Erol Güngör'ün 1980 sonrasındaki birkaç yılı için önemli bir hadise de Selçuk Üniversitesi rektörlüğüne 1983 yılında atanması olayıdır. Güngör görevde iken 24 Nisan 1983'te kalp krizinden vefat etmesidir (Özarlan, 2006; Vayni, 2014).

Eserleri

Güngör'ün pek çok kitap, makale, röportaj vb. basılı eseri bulunmaktadır. Ancak onun temel fikirleri olarak değerlendirilebilecek en önemli eserleri aşağıdakilerdir.

"Türk Kültürü ve Milliyetçilik"- Milliyetçilik ve Türk kültürü konularını ele alır.

"İslam'ın Bugünkü Meseleleri"- İslam'ın çağdaş meselelerini inceler.

"Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik"- Kültür değişimi ve milliyetçilik konularını tahlil eder.

"İslâm Tasavvufunun Meseleleri"- İslam tasavvufunu ele alır.

"Dünden Bugüne Tarih-Kültür ve Milliyetçilik"- Türkiye'nin tarih ve kültürel değişimini ele alır.

1980'den öldüğü tarih olan 1983'e kadar Erol Güngör tercüme ve farklı türdeki yazıları dışında 4 telif eser daha neşreder. Bunlardan ilki 1980 yılında yayımlanan Kültür Değişmesi ve Milliyetçiliktir. Bu kitaba yazdığı önsözde Güngör, aslında tüm yazı serüveninin gayesini şöyle açıklar; "Bundan önceki bütün yazılarımız gibi bu kitaptaki denemelerin de bir tek ana teması var, Çağdaş bir Türk millî kültürü kurmanın gereği ve bunun yolları" (Güngör, 1995). Ele aldığı bütün konuların da bu gaye ile uzak yakın ilişkileri bakımından tahlil edildiğini belirtmek icap etmektedir (Şahbaz, 2022, 133).

Bu eserler, Erol Güngör'ün düşünsel katkılarını yansıtan ve Türk milliyetçiliği, kültür değişimi ve İslam gibi konularda önemli perspektifler sunan önemli çalışmalardır.

Tercüme Eserleri

Güngör Türkçe'ye David Krech ve Richard Crutchfield tarafından kaleme alınan "Sosyal Psikoloji - Nazariye ve Problemler" (1965), E. Kenneth Boulding'in "Yirminci Asrın Manası" (1969), W. Whitman Rostow'un "İktisadi Gelişmenin Merhaleleri" (1970), John U. Nef'in "Sanayileşmenin Kültür Temelleri" (1971), Raymond Aron'un "Sınıf Mücadelesi" (1973), Paul Hazard'ın "Batı Düşüncesinde Büyük Değişme" (1973) ve Robert B. Downs'ın "Dünyayı Değiştiren Kitaplar"ı (1980) çevirerek Türk okuyucularıyla buluşturdu.

Erol Güngör'e Göre Kültür Değişmesi Düşüncesi ve Düşünsel Kavramları

Kültür Nedir?

Kültürün temel özelliği, bir topluluktan diğerine nesilden nesile deneyim olarak aktarılan bir birikimdir. Tarih, yaşanmış olayları içerirken kültür, bu olaylardan çıkarılan deneyimleri ifade eder. Bu bağlamda, sosyal bilimlerin alanında kültür, bir topluluğun hayati sorunlarını çözmek için denediği ve uzun bir süreç içinde standardize hale getirdiği yöntemler ve araçlar olarak tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle, kültür, bir toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için benimsediği ve içselleştirdiği tüm maddi ve manevi unsurları içeren bir yaşam tarzını ifade eder (Güngör, 1990, 31, 76).

Turhan'ın (2020) geniş tanımına göre ise kültür, bir toplumun sahip olduğu maddi ve manevi değerlerden oluşan bir bütündür. Bu bütün, toplum içinde bulunan her türlü bilgiyi, ilişkileri, alışkanlıkları, değer ölçütlerini, genel tutumları, görüşleri ve düşünce biçimlerini içerir. Bu tanım, kültürün çok yönlü bir kavram olduğunu ve geniş bir yelpazede toplumsal bilgiyi, alışkanlıkları ve davranışları içine aldığı vurgular. Erol Güngör'ün bu noktada hocasından farklı düşünmediği görülmektedir. Bir milletin kültüründen söz ederken onun tarihinin belli bir devrini benimseyip diğer devrini reddetme imkânı yoktur. Süreklilik ve devamlılık bir kültürün şekillenmesindeki en önemli amiller konumundadır (Şahbaz, 2022, 160).

Her kültür, bulunduğu toplumun ürünüdür ve kültür ile sosyal organizasyonlar arasında güçlü bir ilişki vardır (Güngör, 1990, 35). Dolayısıyla, kültür genellikle Millî yaşamın oluşturduğu bir değer sistemidir. Farklı kültürlerin farklı sosyal normlara sahip olmasının ve aynı durum karşısında farklı toplumların farklı tepkiler vermesinin temel nedeni, her kültürün var olduğu ortamın gereksinimlerine, imkanlarına ve yaşam deneyimlerine uygun olarak şekillenmesidir (Güngör, 1990). Sonuç olarak, her kültür, kendi toplumunun ihtiyaçlarına ve deneyimlerine dayalı olarak özgün bir kimlik

geliştirir ve bu nedenle farklı toplumlar arasında normlar, değerler ve tepkiler farklılık gösterir.

Kültür Değişmeleri

Kültür değişiklikleri, genellikle bir yenilikle başlar ve bu yeniliğin maddi kültür alanına girmesiyle kabullenme sürecine yönelir. Sonunda, kültürün manevi boyutuna yayılan unsurlar, eğer mevcutsa, bütünleşmeye dönüşür veya kültürün maddi kabuğunun dışında bekletilir. Diğer bir ifadeyle kültürün somut kısmı ve davranışları, soyut kavramlara göre daha hızlı bir şekilde değişir. Bu somut ifadeler, kültürün inançları, duyguları, bilgileri ve heyecanlarını içeren bir bütünün yansımalarıdır. Ancak, kültür değişiminde maddi unsurların her zaman manevi unsurlardan önce geldiği söylenemez. Kültürler, seçici bir yaklaşımla diğer kültürlerden unsurlar alırken otomatik bir sıraya uymazlar. Manevi unsurlar, maddi olanlardan önce de alınabilir (Güngör, 1990). Örneğin, Kuzey Afrika kabileleri İslam inancını benimseyebilirken, aynı zamanda Müslüman Arap davetçilerin teknolojisine yabancı kalabilirler.

Kültür değişmesi Türkiye’de uzun yıllardır tartışılmaktadır. Bu görüşler temelde üç ana kategoriye ayrılabilir. İlk görüş, "sadece gerekli olanların" Batı medeniyetinden alınması gerektiğini dile getirir ancak bu "gereklilikler" konusunda ortak bir anlaşma yoktur. İkinci görüş, Batı medeniyetine ait unsurların "bir bütün olarak" kabul edilmesi gerektiğini savunur, çünkü bu unsurların birbirinden ayıramayacak kadar iç içe olduğuna inanır. Üçüncü görüş ise, "Millî kültürün değiştirilmemesi" ve bu kültüre Batı unsurlarının dahil edilmemesi gerektiğini vurgular (Güngör, 1990, 99).

Ancak, Güngör’ün tartıştığı şekliyle bu üç görüşte de bazı hatalar bulunmaktadır. Birinci görüş, kültür değişimini bir tür ihtiyaç listesi gibi ele almaktan kaynaklanan bir hataya sahiptir. İkinci görüş ise tamamen Avrupalılaştırma anlayışından kaynaklanan bir hatadır, çünkü herhangi bir kültürün, başka bir milletin kopyası haline getirilemeyeceğini vurgular. Üçüncü görüş ise, kültürün saf veya katıksız olamayacağını ve saf kültürün direktmek yerine çoğunluğa göre şekillenerek Millî bir karakter kazanabileceğini göz ardı eder (Güngör, 1990, 101-104).

Güngör ayrıca Türkiye’de kültür değişiminde etkili olan iki temel unsurun olduğunu belirtir. Birincisi, yabancı kültür unsurlarının ve Batı medeniyetinin zihniyet yapısındaki "pozitivist hakimiyet"tir. İkincisi ise, bu değişimin Türkiye’de "zorlayıcı bir şekilde" uygulanmış olmasıdır. Bu nedenle, sosyal ve kültürel unsurlar, ait oldukları toplumsal bağlamdan soyutlanmaya çalışılmıştır (Güngör, 1990, 37-38; Aydın, 2020).

Güngör'e göre kültür değişimi, medeniyet değişiminden daha karmaşık bir süreçtir. Kültürde hangi unsurların daha iyi olduğu, genellikle inançlara dayalıdır ve bu değerlendirmeler insanların kıymet hükümlerine dayanır. Kültürel değerleri ölçmek, insanların inançlarıyla ilgilidir ve bu, sıkça inançlara dayalı bir karar verme süreci gerektirir. Bu nedenle, kültür değişimini etkileyen faktörler genellikle karmaşıktır ve basit bir sebep-sonuç ilişkisiyle açıklanamaz (Güngör, 1995; 1990, 119).

Güngör, kültür iktibaslarının iradi süreçler olmadığını ve farklı kültürler arasındaki etkileşimin doğal ve zaruri bir süreç olduğunu savunur. Ona göre, bu süreci kontrol etmeye veya sansürlemeye çalışmak işe yaramaz. Örneğin, Türkiye'nin Batı ile ilişkilerinde yaşanan temel sorun, bu sürecin ehil olmayan kişiler tarafından ve yanlış inançlarla yürütülmesinden kaynaklanır. Güngör, Batı'dan bazı kültürel veya teknolojik unsurların alınması gerektiğini vurgular ve bu unsurların doğal bir şekilde topluma entegre edilmesinin önemini belirtir.

Bu açıdan Güngör, kültür politikaları konusunda serbestlikten yana bir tutum benimsemektedir. Kültür politikalarında, kültürün fikir, sanat, edebiyat gibi alanlarda serbest bir şekilde akmasına izin verilmesi ve bu alanlardaki fırsatların genişletilmesi gerektiğini savunur. Aynı zamanda, yabancı eserlerin ve kültürel değerlerin aktarılması için olanaklar sağlanmalıdır. Ancak, O aynı zamanda Millî kültürün önemini vurgular ve bu kültürün korunması gerektiğini belirtir. Güngör, millî kültürün geliştirilmesinin, özellikle eğitilmiş ve seçkin kişiler tarafından millî değerlerin işlenmesi ve geliştirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, millî kültürün bağımsız ve saygın bir şekil kazanabilmesi için, bu kültürü çağdaş standartlar karşısında değerlendirebilecek nitelikli insanlar yetiştirilmesi gerekmektedir (Güngör, 1995). Çünkü nitelikli insanların kültür alışverişinde beklenen sorunlar çıkmayacak ve üstelik daha gelişmiş bir kültür sistemi bu etkileşimlerle mümkündür. Onun yaklaşımıyla "Kültür değişimleri üzerinde şimdiye kadar yapılan araştırmalar göstermiştir ki, bir kültürün mensupları kendilerini karşıdakilerden daha aşağı gördükleri nispette yabancı kültürün daha ziyade prestij yaratan dış görünüşlerine önem vermekte, karşıdakilere hâkim bir tavırla baktıkları zaman da daha çok gerçek ihtiyaçlarını giderecek unsurları almaktadır." (Güngör, 1995, 140-141)

O, Batı medeniyeti veya diğer medeniyetlerden teknoloji transferi yaparken de benzer bir yaklaşımı savunur. Güngör'e göre, bir ülkenin sadece teknolojiyi veya sadece manevî kültürü benimsemek istemesi mümkün değildir. Teknolojik değişimler, kültürel değişimlere yol açabileceği gibi,

kültürel değişimler de teknolojik gelişmelere etki edebilir. Bu nedenle değişim sürecini tek yönlü olarak değil, karşılıklı etkileşimlerle ele almak önemlidir (Türköne, 1988, 189).

Erol Güngör, Türk kültürünün Osmanlı'dan gelen kültürel kökenlere dayandığını ve bu kültürün dayanma gücünün varlığını sürdürdüğünü vurgular. Ancak kültürel erozyonun en önemli nedenlerinden birinin, bu kültürün içten gelen dinamikler tarafından zedelenmesi ve tarihsel köklerinden koparılması olduğunu belirtir. Bu erozyonun başlıca sorumlularını, Güngör'ün ifadesiyle "Batıcı" veya "inkılapçı" aydınlar olarak tanımlar. Güngör'e göre, Türk kültürünün yeniden canlandırılması ve inşa edilmesi için bu tahribatın öncelikle onarılması gerekmektedir. Kültürel değerlerin korunması ve geliştirilmesi, millî kültürün yeniden inşa edilmesinin anahtarıdır (Şahbaz, 2022,165).

Erol Güngör'e göre, Türkiye'deki kültür değişmesi büyük ölçüde zorlayıcı bir şekilde gerçekleşmiştir. Kültür değişiminin ana motivasyonu, askerî mağlubiyetleri önlemek ve kısa vadeli sonuçlar elde etmek olmuştur. Bu nedenle, kültür değişikliği daha hızlı ve göze çarpan unsurlara odaklanmıştır. Ayrıca, Türk aydınları, Avrupa karşısındaki bozgunlarını kendi toplumlarının kültürünün yozlaşması ve çürümesine bağlamış ve bu nedenle Batı'dan alalade alınan yeniliklerle toplumu düzeltmeye çalışmışlardır. Ancak bu münevverlerin kendi toplumlarına dayattığı unsurlar, genellikle ideolojik bir beyin yıkama faaliyetinden ibaret olmuş ve toplumdan uzaklaşan bir elit sınıfın oluşturulmasına yol açmıştır (Güngör, 1995).

Güngör, bu kültürel değişimin, halkın kendi kültürel karakterini koruma isteği ve hâkimiyet duygusuyla ilişkilendirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, Türklerin hâkimiyet duygusu, İslâmiyet öncesinden başlayarak İslâm diniyle daha da pekişmiştir. Bu hâkimiyet duygusu, Türklerin devlet kurma misyonunu da etkilemiştir. Kültür değişimlerinde, hâkimiyet duygusuna sahip olanların kendi hâkimiyet sembollerinin değiştirilmesine karşı direndiği ve bu nedenle Batı etkilerine daha fazla direnç gösterdiği tespitini yapar. Güngör, bu farklılaşmanın somut bir örneğini, şapka inkılabıyla verir. Şapkanın, Türklerde Hristiyan ve Yahudi nüfusa göre farklılığın ve hakimiyetin sembolü olarak kabul edildiğini ifade eder. Bu nedenle, şapka inkılabına karşı Türk halkının güçlü bir direnç gösterdiğini ve bu direncin arkasında hâkimiyet duygusunun bulunduğunu öne sürer (Güngör, 1971, 8).

Güngör'e göre Türk kültür değişimleri, hem halkın kendi kültürel kimliğini koruma isteği hem de hâkimiyet duygusuyla şekillenmiştir. Münevver sınıfı ile

halk arasındaki ayırım ise, bu kültürel değişimlerin yanlış yönlendirilmesine ve toplumun halk-münevver ayırımının daha da derinleşmesine neden olmuştur.

Bu nedenle, Erol Güngör'ün perspektifi, Türk kültürünün içsel güçlerini ve tarihsel mirasını koruma ve geliştirme gerekliliğini vurgular. Ayrıca, kültürel değişimlerin ve teknolojik ilerlemelerin toplumun değerlerine etkisini anlamak için dikkatli bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini savunur. Kültürel tahribata karşı koymak için eğitilmiş ve bilinçli insanların yetiştirilmesi ve millî kültürün kuvvetlendirilmesi gerektiğini öne sürer.

Öte yandan kültür değişimi konusunda Güngör, kesin bir formülün veya çözümün olmadığını, değişimin kültürlerin ortaya çıkardığı ihtiyaçlara ve koşullara bağlı olduğunu açıklamıştır. Ayrıca, manevi kültür unsurlarının uyumunun zor olduğunu ve bazen mümkün olmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte, maddi kültür unsurlarının daha hızlı değişebileceğini ve etkileşimin daha çabuk gerçekleşebileceğini belirtmiştir. Manevi ve maddi unsurlar arasında ise sık sık bir ilişkinin bulunduğu dikkat çekmiştir. Örneğin, ibadetler ve namaz gibi manevi kültür unsurları zamanla fiziksel bir şekilde ifade edilerek cami ve mimari unsurlara dönüşebilir (Güngör, 1995).

Kültür ve Medeniyet

Sosyolojik literatürde kültür ve medeniyet kavramları farklı yönleriyle tartışılmaktadır. Bu bağlamda Güngör'e göre, Ziya Gökalp'i kültür-medeniyet ayırımına yönelten temel düşünce, Türkiye'nin geleceği konusundaki endişelerine dayanmaktadır. Batı dünyasının teknolojik gelişmelerini takip ederken, sosyal ve kültürel özelliklerini benimsemek gerektiği konusunda sorunlar ortaya çıkmıştır. Yani, eski teknolojiyi bırakırken, gelenekleri, inançları, hatta kılık kıyafeti bile değiştirip Avrupalılaşma mı yaşanacaktır? Gökalp'in bu endişeleri, Türkiye'nin o dönemde yaşadığı toplumsal ve kültürel değişimin köklerine dayanmaktadır (Güngör-Şahin, 2022).

Güngör'e göre, Gökalp'in döneminde, insanlar köklü bir bağlılıkla yaşadıkları geleneklere ve tarihe sahipti ve bu değişiklikleri kabul etmeleri durumunda köksüz ve ruhsuz olacaklarını düşünüyorlardı. O, bu durumu, birinin kırk yaşından sonra bebekliğe dönmeye çalışması olarak tanımlamıştır.

Gökalp döneminde, bu endişeler birçok aydını ve etkili kişiyi Batı medeniyetine karşı çekingen bir tavır almaya itmiştir. Bazıları sadece Batı'nın teknolojisini almayı savunurken, diğerleri kültürel geleneklerin değiştirilmesi gerektiğine inanmışlardır. Ancak Ziya Gökalp, milliyetçilik ve Batı medeniyeti arasında bir uyumsuzluk olmadığını ve her ikisinin de bir arada bulunabileceğini savunmuştur. Bu noktada, hars (kültür) ve medeniyet kavramlarına odaklanmıştır. Gökalp, kültürün değiştirilemeyen değerleri

temsil ettiğini, medeniyetin ise değiştirilebilen değerleri içerdiğini belirtmiştir. Kültür, dil, sanat ve edebiyatı içerirken, medeniyet, bilim, teknoloji, siyasi ve sosyal organizasyonları içerir (Gökalp, 1997).

Gökalp'e göre, Batı medeniyeti, mevcut değerlerin geliştirilmesinde bir araç olabilir, ancak tamamen kabul edilmelidir. Güngör ise bu yaklaşımda bazı tezatlıklar olduğunu düşünmüştür. Örneğin, din bir yerde medeniyet iken, başka bir yerde kültür olarak görülmüştür. Gökalp'e göre, Türkler İslam'a girdi ve bu medeniyeti kabul etti, ancak Güngör bu bakış açısını reddetmiştir. Ona göre, medeniyeti değiştirmek, din değiştirmek anlamına gelmez. Gökalp'in "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Garp medeniyetindeyim" formülü, Türk Millî kültürünü koruma ve geliştirme şekli olarak kabul edilmiştir².

Güngör, Türklerin İslâmiyet'i kabul etmesine rağmen, kendi kültürel miraslarını koruyarak ve İslâmiyet'i kendi kültürleriyle sentezleyerek yeni bir kimlik oluşturduğuna dikkat çeker. Bu sentezin en önemli ifadesi ise Osmanlı İmparatorluğu'dur. Erol Güngör'ün bu yaklaşımı, Türk kültürü ve İslâm medeniyeti arasındaki ilişkiyi daha derinlemesine anlamak ve Türk milletinin tarihini anlamak için önemli bir çerçeve sunar (Şahbaz, 2022,162).

Güngör (1995,13-15), Ziya Gökalp'in "Batı medeniyetindenim..." anlayışını eleştirmiş ve medeniyetin Millî bir karaktere sahip olduğunu savunmuştur. Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımını reddetmiş ve her ikisinin de Millî zeminde birleşmesi gerektiğini öne sürmüştür. Güngör'e göre, bir milletin değerleri kültür ve medeniyet arasında ayrılamaz, her ikisi de aynı potada olmalıdır. Kültürün değiştirilemeyen ve geliştirilebilen yönlerinin olduğunu savunurken, medeniyetin değiştirilebilen yönlerini vurgulamıştır. Ayrıca, kültürün maddî ve manevî yönleri arasında bir ayrım yapılması gerektiğini savunan Güngör, bu ayrımın kültür-medeniyet ayrımına denk geldiğini belirtmiştir. Ona göre, kültür inançlar, normlar ve değerlerden oluşurken, medeniyet teknik ve pratik işlerdeki tezahürleri ifade eder (Güngör, 1995,11-13). Ziya Gökalp de esasen kültürü korumak suretiyle Batı'nın tekniğini yani medeniyetini almanın formülünü inşa etmeye çalışmıştır. Oysa Erol Güngör nazarında kültür ve medeniyet arasında, bir başka deyişle, hayatın maddî ve manevî düzeni arasında kesin bir ayrım yapılamaz. Ona göre maddî olaylarla manevî -yani psikolojik ve sosyal- olaylar karşılıklı etki halindedir (Güngör, 1995).

² Güngör'ün Ziya Gökalp'i eleştirdiği bir Töre sayısı yüzünden bazı milliyetçi gençler tarafından protesto edildiği ifade edilmektedir (Şahbaz, 2022, 175).

Erol Güngör, medeniyet ve kültür arasındaki farkı açıklarken, medeniyetin daha objektif ve somut unsurlara dayandığını, kültürün ise daha subjektif ve değerlendirici bir karaktere sahip olduğunu vurgular. Ona göre, medeniyet unsurları daha ölçülebilir ve belirli kriterlere dayanarak tespit edilebilirken, kültür unsurları kişisel veya toplumsal değerlerle şekillenir ve bu nedenle daha subjektiftir.

Erol Güngör, Ziya Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımını eleştirmiş ve kendi bakış açısını sunmuştur. Ancak Güngör Gökalp'i "Türk kültürünü yanlış anlayanların en kaliteli örneği" olarak da nitelemiştir (Güngör, 1971,10). Bu eleştirilerle, kültür ve medeniyet arasındaki ilişkiyi daha dinamik bir süreç olarak okumuş ve Türk kültürünün özgünlüğünü vurgulamıştır.

Güngör, medeniyetin teknolojik ilerleme ve somut gelişmelere dayandığını, bu nedenle genellikle ileriye doğru bir evrim gösterdiğini belirtir. Örneğin, bir toplumun teknolojik olarak gelişmiş olması, medeniyetin ileriye doğru bir evrim yaşadığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Ancak kültür, zaman içinde belirli bir ilerleme veya gerileme paterni göstermez. Güngör, Cumhuriyet Türkiye'sinin teknolojik olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndan daha ileri olmasına rağmen, edebiyat veya sanat alanında Osmanlı döneminde yetişmiş büyük şairler veya sanatçılar kadar büyük isimlerin yetiştirilemediğini örnek olarak verir. Bu, ona göre kültürün daha subjektif ve zamanın belirleyici olmadığı bir alanda şekillendiğini gösterir (Şahbaz, 2022,186).

Sonuç olarak, Güngör'e göre medeniyet daha somut ve objektif unsurlara dayandığı için değişimi daha ölçülebilir ve ilerleyici bir şekilde izlenebilirken, kültür daha kişisel ve toplumsal değerlerle şekillendiği için değişimi zamanın belirlediği subjektif bir alandır. Güngör, kültür ve medeniyet arasındaki ilişkiyi dinamik ve karşılıklı bir süreç olarak değerlendiren bir perspektife sahipti. Bu yaklaşımı, Türk kültürü ve tarihine olan benzersiz bakış açısıyla uyumlu bir şekilde geliştirmiştir. Onun bu yaklaşımı, özellikle Türklük ve İslâmiyet arasındaki ilişkiye odaklandığında, Ziya Gökalp gibi düşünürlerin kültür ve medeniyet arasında bir çelişki gördüğü gelenekten farklı bir bakış sunar.

Kültür Değişmesi ve Teknolojinin Etkisi

Güngör'e göre teknolojik değişimler kültürü bozmamaktadır; onu bozan şey, manevi değişimin aynı anda gelmemesidir. Yani ona göre; hızla yayılan teknolojik değişimlere uygun olan, aynı zamanda da kültürel mirasımıza sahip çıkan 'manevi değişimler'i hayata geçirmemiz gerekir.

Güngör'ün ifadelerine göre, modern toplumlar teknolojinin etkisini artırarak daha parçalı bir yapıya ve daha fazla iş bölümüne dayalı hale

gelmiştir. Ancak, teknolojik değişimlerin uzun vadeli etkileri önceden tahmin edilemez niteliktedir. Bu nedenle, teknolojik değişimin yaratılması sadece bir mesele değil, aynı zamanda bu değişimin yaratacağı sosyal sonuçların planlanması ve yönlendirilmesi de karmaşık bir süreçtir.

Güngör'e göre, teknolojik değişimler insanların davranışlarını ve düşüncelerini birçok yönde etkilemektedir. Teknolojik değişim kendisiyle birlikte yeni bir anlayış ve alışkanlık kazanımını getirir. Ayrıca, insanların teknolojiye yaklaşımları farklılık gösterebilir. Örneğin, imalat bandında çalışan işçi ile oradaki bir mühendisin teknolojiye bakış açıları farklı olabilir. Buradan hareketle teknolojinin kendine özgü değer sistemi olmadığına dikkat çekilir. Teknoloji, sosyal ve kültürel hayata büyük etkiler bırakabilir, ancak doğrudan bir değer sistemi oluşturmaz. Güngör'e göre, inkılapçılar, teknolojik medeniyet içinde yaşamamış olsalar da entelektüel olarak Avrupa'nın yaşam tarzını ve zihniyetini benimsemişlerdir. Bununla birlikte, teknolojiyle daha yakın temas halinde olanlar, yani Avrupa'nın modern ekonomisini benimseyenler genellikle yerel kültür unsurlarına daha bağlıdır.

Teknolojik değişimlerde de tekniği ve teknolojisi alınan ülkelerin manevî buhranlarından korunma kaygısı öne çıkmaktadır. Bu yönde etkili stratejiler geliştirmek için teknoloji iktibaslarının kültür değişmesi içindeki yerinin saptanması gerekmektedir (Şahbaz, 2022,163). Erol Güngör'e göre, bir ülke, bir başka ülkenin sadece teknolojisini veya sadece manevî kültürünü benimsemek istese bile bunu istediği şekilde gerçekleştiremez (Güngör, 1995). Bu bağlamda aşağıdaki sonuçlar çıkarılabilir:

Teknolojik değişim, sürekli olarak ilerleyen ve kültürel olarak bazen gerileyen insan topluluklarına karşın devamlılığını sürdürür. Kültürel açıdan bazen gerilemeler yaşanırken, teknoloji sürekli olarak ilerler. Örneğin, kağından otomobile dönüşen bir toplum örneği bulunmamaktadır.

Teknoloji, doğrudan veya dolaylı etkileri nedeniyle kültürel değerlerle çatışabilir. Bu etkiler başlangıçta görülmediği için teknolojik gelişme başlamadan engellenmez. Ancak teknolojinin daha sonra hissedilen olumsuz etkileri, kültür ve sosyal organizasyonların yeniden gözden geçirilmesiyle düzeltilmeye çalışılır. Yani kültür, teknolojiyi tamamen reddetmez.

Sosyologlar, teknik değişimin doğrudan ve dolaylı etkilerinin kontrol edilebilir olduğunu iddia etmiştir. Örneğin, nükleer silahlar teknoloji harikaları olabilir, ancak insanları kitlesel olarak öldürmek ve toprakları işlenemez hale getirmek kültürel değerlere aykırıdır. Teknolojinin istenmeyen sonuçlarına karşı nasıl başa çıkılacağı konusundaki tartışmalar, kültürün direnme kapasitesini göstermektedir.

Teknoloji, kültürün gelişimi için büyük fırsatlar sunar. Kültür, teknoloji ile yeni araçlar kazanır. Ancak insanlar teknolojinin potansiyelini her zaman kültürel gelişim için kullanmamıştır. Günümüzde teknolojik açıdan ileri bir dönemde olabiliriz, ancak geçmişteki toplumlardan daha fazla kültürle ilgilendiğimiz ve daha kültürlü olduğumuz söylenemez (Güngör, 1995,28-9).

Yazarın teknolojinin kültür üzerindeki etkilerini anlamak için teknolojinin doğası üzerinde durduğu görülüyor. Bu, teknolojinin kültür üzerindeki etkilerinin mekanizmasını anlamak için önemlidir (Güngör, 1995).

Güngör, Türkiye'de teknolojik modernleşmenin daha çok teknoloji transferi ile sınırlı olduğunu ve bu konuda yeterince tartışma yapılmadığını ifade eder. Ona göre, Batı medeniyetinin sorunlarından bahsetmek, teknoloji transferi ve yerleşimi konusundaki tembelliği örtmekten başka bir şey değildir. Bu nedenle, teknolojinin yanı sıra bilim zihniyetinin geliştirilmesi ve uzmanların yetiştirilmesi gibi önemli konuların ele alınması gerekmektedir.

Sonuç olarak, Türk münevverlerinin teknolojik gelişmeyi ve iktisadi kalkınmayı Batı medeniyetiyle aynı şey olarak görmeyen ve Millî kültürün korunması ve geliştirilmesine önem veren bir yol seçmeleri gerekmektedir. Bu, Türkiye'nin sadece iktisadi kalkınma ve teknolojik ilerleme konusundaki deneyimlerine dayanmayan, kendi Millî kimliğini güçlendiren bir yaklaşımı ifade etmektedir (Güngör, 1990, 272).

Batılılaşmanın Kültür Değişmesine Etkileri

Değişim sürecinde Batı'yı örnek aldığımızda, Güngör modernleşmek ile Avrupalılaşmak arasındaki farkı açıklığa kavuşturmuştur. Avrupalılaşmak için gereken şey, Avrupalılar gibi olmaktır. Ancak modernleşmek için mutlaka Avrupalı olmak gerekmez. Her milletin tarihi ve kültürü o millete özgüdür, bu nedenle her milletin modern teknolojiyi benimseme ve kullanma biçimi de kendine hastır. Modernizme karşı takınılan iki temel tavır vardır. Bunlardan biri, örnek alınan ülkenin tüm yaşam biçimini benimseme, her türlü yeniliği kabul etme yaklaşımıdır (mutlak modernizm). Diğeri ise modern yaşama kontrollü bir şekilde uyum sağlama yaklaşımıdır.

Modern yaşama uyum sağlarken en önemli araç yetişmiş insan olarak değerlendirilmektedir. Oysa Erol Güngör, kurumlara gerçek karakterini kazandıracak insan faktörünün ihmal edildiğini ve kurumları işlevsel kılacak nitelikli insanların yetiştirilmediğini öne sürmektedir. Bu eksiklik nedeniyle bilim zihniyetinin geliştirilmediğini, bilim uzmanlarının yetiştirilemediğini ve meslek insanlarının yeterliliğinin sağlanamadığını belirtmektedir. Bu durum ülkenin düşük seviyede kalmasına yol açmıştır.

Batılılaşma sürecinde oluşturulmaya çalışılan Türk kültürünün, İslam etrafında gelişen kültürü yok ettiğini ve yeni bir değer sistemi yerine koyamadığını ifade eden Güngör, Türk gençliğinin aileleri tarafından terk edilmiş gibi hissettiğini ve bu nedenle bazılarının kurtuluş vaatleriyle kandırıldığını, bazılarının ise kendi başlarına kurtulmaya çalıştığını belirtir. Bu durum, misyonerlik faaliyetlerinin sallantılı ve kararsız bir kültürel yapıya kolayca yerleşebildiği bir toplumsal yapının sonucudur (Güngör, 1990, 10).

Güngör'e göre, Türkiye'nin Batı'dan neleri aldığı ve neleri alamadığının bir değerlendirmesi yapılırken, önceki dönemlerdeki "Batıdan neyi almalıyız, neyi almamalıyız?" tartışmalarının artık geride kaldığını ifade eder. Artık tercih yapılmıştır. Cumhuriyet döneminde Batı medeniyeti denildiğinde özellikle laiklik ve pozitivist düşüncüyü anlamış olan Cumhuriyet inkılapçılarının, bu anlamda Türk kültüründeki dinî ve manevî unsurları "maziye gömmeye" çalışmış olduğu (Özakpınar, 2015, 108) anlaşılmakta ve manevi unsurların kurtulunması gereken arızalar olarak değerlendirildiği ve pozitivist aydınların bu konudaki kararını eleştirir.

Güngör'e göre, Türkiye'nin Batı'dan ithal ettiği unsurları kendi kültürüyle sentezlemesi ve uygun hale getirmesi gerekmektedir. Bu süreç, Türk kültürünün güçlü olması ve yabancı unsurları kendi yapısına entegre etme yeteneğiyle ilgilidir. Kültür, teknoloji ve diğer maddi unsurları kendi içinde eriterek kullanabilmesi asıl önemli olan noktadır (Güngör, 1995; Türköne, 1988, 189).

Güngör'e göre, Batı medeniyetinden gelen kültürel ithalatları kontrol etmek veya sansürlemek yerine, Türkiye'nin sağlam bir millî kültür oluşturması gerekmektedir. Bu, kendi millî kimliğini koruyarak ve geliştirerek, dışarıdan gelen etkileri entegre etme yeteneğiyle mümkün olacaktır. Güngör, bu şekilde Türk milletinin kendi özgün kimliğini koruyabileceğini ve Batı ile sağlıklı bir etkileşim kurabileceğini savunur.

Güngör, maddi değişimlerin temelinde, manevi kültür değişimlerinin yattığına inanır. Yani, görünürdeki maddi değişiklikler, belirli bir düşünce tarzının ve tavırların sonucudur. Bu manevi değişikliklerin en önemlilerinden biri, insanların kendi kültürlerine yönelik tutumlarıdır. Güngör'e göre, Türkler gibi eskiden diğer milletlere üstün olduklarını kabul eden toplumlar, Batı ile teknoloji ve kültür değişimlerine girişirken bu üstünlüklerini sürdürmemişlerdir. Bu, kültürel aktarımların minimum seviyede tutulmasına yol açmıştır. Ancak daha sonra, teknolojik ilerlemelerle birlikte Batı'nın fark edilirliliği arttı ve Avrupalı kültürel etkileşimler artış gösterdi. Bu durum, görme

yetilerinin artmasını sağlayarak iki kültürün karşılaştırılmasını ve bu karşılaştırmaların değerlendirilmesini kolaylaştırdı.

Yabancı kültür alımı genellikle zihinsel değişimden davranış değişimine doğru gerçekleşir, ancak bazı durumlarda tam tersi de mümkündür; davranış değişimi zihinsel değişime yol açabilir. Bu ikinci yol, özellikle mecburi kültür değişimlerinde, devlet tarafından sıklıkla kullanılan bir yöntemdir. Güngör, bu kültürel değişimler sırasında Türkiye'nin içinde bulunduğu manevi kültür değişiminin doğasını sorgular. Ona göre, manevi kültür, gözle görülemeyen değerleri, inançları ve düşünce tarzlarını içerir. Bu değerler bazen o kadar derinlemesine yerleşmiştir ki, bu kültürün taşıyıcıları bile farkında değildir. Bir olaya karşı ortak tepkilerin veya bir işin nedenlerinin açıklanamadığı durumlar, bu değerlerin soyutluğunun bir sonucudur. Bu nedenle manevi kültür değişimlerinin fark edilmesi ve izlenmesi zordur. Güngör'e göre, manevi kültür değişimlerini izlemeyi zorlaştıran bir diğer zorluk da Batı kültüründen gelen etkilerin ayırt edilmesidir. İyi olan her şeyin Batı'dan geldiğini iddia edenler ile tüm sorunların Batı'dan kaynaklandığını savunanlar arasındaki karmaşıklıklar ve çelişkiler, bu görevi daha da zorlaştırır.

Batı kültüründen alınmak istenen unsurlar ile alınanlar arasındaki fark, Batı dışı toplumlarda "Batılılaşma" ve "modernleşme" gibi aynı görünen ancak farklı mahiyete sahip iki kavramın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu ayrım ile Batı dışı toplumlar, Batı'ya karşı direniş göstermeye başlamış ve bu nedenle milliyetçilik hareketleri güçlenmiştir. Milliyetçilik önceden bir dış politika olarak işlerken, sonradan iç politika (Millî kültür politikası) haline dönüşmüştür. Güngör, Millî kültür ile ilişkilendirilen milliyetçiliği kültür anlayışı bağlamında ele almıştır. Milliyetçiler, teknoloji hariç Millî tarihte yer almayan kültürel değerleri Millî kültüre dahil etmemişlerdir. Ayrıca, onlara göre, kültür değişimi ile teknolojik değişimler ayrı şeylerdir. Ayrıca, zihinsel değişimden sonra teknolojik değişimin meydana geldiği yanılığısına da karşı çıkarlar. Örneğin, bazı ülkelerde teknoloji alınmasına rağmen manevi kültüre yabancı kalındığı veya manevi kültürün alınmasına rağmen teknolojik değişimlere direnildiği görülmüştür. Milliyetçiler, kültür anlayışı bağlamında Batı kültürü ve medeniyeti dışındaki tüm toplumların Batı-dışı ülkeler olarak aynı kategoriye konulmasına karşı çıkarlar. Onlara göre, güçlü bir medeniyete ve kültürel mirasa sahip olan Türkiye gibi ülkeler ile diğer sömürülen ülkeler aynı seviyede değildir (Güngör, 1984, 162-168).

Kültür Değişmesi, İslam ve Din Sosyolojisi

Esasen Güngör'ün "tartışmaları daha yüksek bir fikir plânına çıkarmak" için kaleme aldığı fikrî çalışmaların tamamı, içinde din kelimesi geçmese bile din

sosyolojisine katkı sağlayacak niteliktedir. Bunu görebilmek için öncelikle sosyolojinin bir bütün olduğunu unutmamak gerekiyor (Amman-Hira, 2017, 145).

Güngör'e göre, din ve inanç kavramları insanlar arasında derin bir şekilde kök salmış ve sürekli varlık bulmuştur. Bu kavramlar, insanların yaratılışın gizemine karşı duyduğu büyük bir saygı ve hayranlıkla ilişkilendirilir ve insanların zihinlerinden kolayca silinemez. Hatta dinden uzaklaşan kişiler bile, bu duygusal bağı sanat, bilim, edebiyat gibi başka alanlarda bulmaya çalışırlar. Ancak Güngör'e göre, din dışındaki bu alanlar, insanlara dinin sunduğu tatmini sağlayamaz. Diğer değerler ve kavramlar değişebilir, hatta bilim dahi teorik şemalardan oluşur, ancak din kavramı değişmez ve insanlara istikrar ve güven verir. Bununla birlikte, bazı insanlar din konusunda uzaklaşabilirler, ancak bu durumun altında yatan nedenler karmaşıktır. Güngör'e göre, insanların dinden uzaklaşmasının en önemli nedenlerinden biri, sosyal değişimlerin etkisi altında din adamlarının dini sadece bir "sosyal müessese" olarak değil, aynı zamanda bir "ideolojik perspektif" olarak değerlendirmeleridir (Güngör, 2000, 204-205).

Güngör'ün din anlayışı, kültür anlayışından bağımsız değildir. Zira onun Millî kültür anlayışı çoğunlukla İslami değerlerle inşa edilmiş halk anlayışına yakın bir pozisyondadır. Zira kültürel nizamın sağlam dayanakları dinde bulunmaktadır. Bu minvalde Güngör, insanların maneviyat ihtiyacını şöyle ifade etmiştir, "İnsanlar dünyanın değişen kıymetlerine karşı değişmeyen esaslar arıyorlar, bir bitki gibi doğum ile ölüm arasında sıkışıp kalmaktan kurtularak ebedi olmak istiyorlar. Tabiatın kör kuvvetlerine karşı hak ve adalet getiren bir nizam istiyorlar. Bunlar ise dinden başka bir yerde bulunamıyor." (Güngör, 1990, 179)

Güngör, dinin kültüre etkisini değerlendirirken, manevi ve maddi kültür unsurları arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır. Maddi kültür unsurlarının daha hızlı değişebileceğini, manevi unsurların ise daha zor değişebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca, bazı manevi unsurların fiziksel bir forma dönüşerek kültürel unsurlar haline geldiğini örneklemiştir, örneğin, namazın cami ve mimariye dönüşmesi gibi (Güngör,1995).

Güngör, din anlayışı kapsamında İslam ile ilgili düşüncelerine sıklıkla yer vermiştir. Ona göre İslam, insanı maddi ve manevi olarak ikiye bölmeden bir bütün olarak değerlendiren bir sistemdir. İslam'da inanç ve ibadetlerin yanı sıra insanın günlük hayata dair de hükümler bulunur. (Güngör, 2000, 51)

Erol Güngör, İslam'ın gerileme sürecinde sorunun kaynağını sıklıkla İslam dininde değil, Müslümanlar arasında görmüştür. Ona göre, İslam dinini yaşayan Müslümanlar ile dinin kendisi arasında bir ayırım yapılmalıdır.

Güngör, İslam'ın evrenselliğine vurgu yaparak, dinin zaman ve mekâna bağlı olmayan, tüm dünyaya hitap eden bir inanç olduğunu savunmuştur ve bu inancın özüne uygun bir şekilde yorumlanabileceğini belirtmiştir (Güngör, 1976).

Güngör, İslam dünyasının modern dünya düzeninde geri kalmasının kökenlerini araştırmış ve bu durumun temel nedenini, klasik din eğitimi almış olan "ulema" sınıfında görmüştür. Ulema sınıfı, İslam'ı aşırı muhafaza etmeye çalışarak, dini hayattan soyutlamış ve gerektiği şekilde hayata uyarlamamıştır. Güngör'e göre, İslam'ı hayata aktarmak gereklidir ve bu aktarma işlemini yapmayan kişiler, aslında İslam'a hizmet etmek yerine, bilmeden ona ihanet etmektedirler (Güngör, 2000, 201).

Ayrıca, ulema sınıfının modernleşme sürecinde taklitçilikten kurtulamaması nedeniyle toplumda içtihat eksikliği oluşturduğunu da belirtmiştir. Ulema sınıfı, İslam topluluğunu aydınlatmak ve İslam doktrinini canlı tutmak yerine, her şeyin olduğu gibi kalmasını savunarak, içtihat yapma görevini ihmal etmiştir (Güngör, 2000, 202-203).

Güngör, İslam dünyasındaki aydınlar arasında yaygın olan tasavvufi eğilimlerin, tarih boyunca İslam toplumlarının ilim ve kültür hayatını olumsuz etkilediği görüşünü dile getirmiştir. Bu eleştiriye göre, tasavvuf, İslam kültürünün ilim ve kültür alanlarında parlak zekâları toplumun hizmetinden alıkoyarak, entelektüel gelişmeyi engellemiştir. Güngör, özellikle Gazali'yi bu konuda örnek göstermiş ve tasavvufun İslam kültüründeki zararlı etkilerini vurgulamıştır. Tasavvufun, manevi bir odak yerine felsefi bir odak olarak ele alınması gerektiğini savunmuş ve dinî mistisizmin, İslam toplumunun dünya meselelerine yönelik adımlar atmada eksik kaldığını ifade etmiştir (Güngör, 2018, 151-159).

Türk kültüründe, tasavvufun ürettiği önemli kültürel öğeler arasında şiir ve musiki bulunmaktadır. Ancak Güngör, bu kültürel unsurların toplumun tamamıyla sürekli bir organik bağa sahip olmadığını öne sürmüştür. Tasavvufun, toplumu geri planda tuttuğunu ve İslam kültürüne zarar verdiğini iddia etmiştir. Bu eleştirilere göre, tasavvuf, zengin zekâların kültürel ve bilimsel faaliyetlerden uzaklaşmasına yol açmıştır. Güngör, dini mistisizmin yerine felsefi mistisizmin tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur (Güngör, 1990).

Güngör, din ve kültür arasındaki ilişkiyi tartışırken, kültürün din gibi gösterilmesinin problem yaratabileceğini belirtmiştir. Kültür, dinin duygusal ve manevi boyutunu yansıttığında, dinin özünü korur. Dinin sadece ritüellerle

sınırlı olmadığını, aynı zamanda duygu ve maneviyatla da ilişkilendirildiğini ifade etmiştir.

Güngör, Türk kültürünün üç temel kaynağını; kavmi özellikler, tarihsel tecrübeler ve İslam medeniyeti olarak tanımlamıştır. Dilin, tarihsel süreçlerin ve İslam medeniyetinin Türk kültürünün önemli unsurları olduğunu vurgulamıştır (Güngör, 1990).

Güngör, "Şimdiye kadar hep önce iman sonra Şüphe yolunu tuttuk, Şimdi de Şüphe ile başlayarak imanı arayalım." ifadesiyle, sorgulayıcı bir yaklaşımın gerekliliğine vurgu yapmıştır. Bazı Türk tarihçilerinin ve aydınlarının yaptığı gibi, Batı'da değerli kabul edilen unsurların Türk tarihindeki benzerlerini aramak yerine, Türk medeniyetinin kendi özgün değerlerini anlamaya çalışmanın önemini vurgulamıştır. Ayrıca, Batı'nın Türk milletini övdüğü Şeyler üzerinden toplumun değerlendirilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Türk medeniyetinin, kendi içinde bir değerler ve kıymetler bütününe sahip olduğunu belirtmiştir (Güngör, 1995).

Sonuç olarak Güngör'n din sosyolojisi alanında yazdığı eserlerde, Türkiye'nin dinle ilgili zihniyet sorunlarına odaklandığı görülmektedir. Bu eserlerinde, seküler aydın çevrelerin din hakkında düşünmeleri gerektiğini vurgulamış ve dindar aydınları, özellikle İlâhiyat camiasını, dinin güncel dünya sorunlarına duyarlı olmaya teşvik etmiştir. Güngör, bunu yaparken, İslâm medeniyetinin yüzyıllar boyunca geliştirdiği ilim geleneğine bağlı kalmış ve tasavvuf gibi, subjektif temellere dayalı olduğu düşünülen unsurları, objektif bilimsel ölçütlerle denetleme çabası içinde olmuştur (Amman-Hira, 2017). Ancak, hepimiz çağımızın ürünüyüz ve bu nedenle Güngör'n düşüncelerinde kendi döneminin etkilerini görmek Şaşırtıcı değildir, onun bakış açısında özellikle sosyal bilimlere hâkim olan modernleşme paradigmasının izlerinin taşıdığı görülmektedir.

Sonuç

Güngör'e göre Türk milletinin tarihinin büyüklüğü hem bir güç kaynağı hem de bir zayıflık oluşturmaktadır. Bunun yanında O, Türk milletinin, sahip olduğu tarihi mirasa dayanarak karşılaştığı her türlü zorluğun üstesinden gelebileceğine inanmaktadır.

Erol Güngör'e göre, kültürel değişim bir öğrenme sürecidir ve bir kültürden diğerine geçerken, bu unsurlar otomatik bir sıraya bağlı olarak aktarılır ve seçilir. Antropoloji literatüründe kültürün maddi ve manevi unsurları incelenirken, kültürel geçiş sırasında bu unsurların ne Şekilde aktarıldığı ve adapte edildiği tartışılmaktadır. Genellikle manevi kültür unsurları, somut örneklerin hızla kabul edildiği ve entegre edildiği Şeklinde kabul edilir. Bu

aslında bir öğrenme sürecidir; somut nesnelerin soyut inançlarla nasıl ilişkilendirileceği, psikolojinin öğrenme süreçleri tarafından zenginleştirilir. Aslında kültürün değişimi oldukça karmaşık ve keskin sınırlarla belirlenmeyen bir süreçtir; davranış örnekleri, tüm kültür unsurları içinde en hızlı ve kolay adapte olanlardır. Kültür değişimi buradan başlar.

Güngör, kültür unsurlarının çok çeşitli olduğunu ancak kültürel bütünlüğün ve uyumun, kaynaklandığı kültüre bağlı olduğunu vurgular. Bu nedenle, başka kültürlerden alınan unsurlar, eğer kültürünü dönüştürüyor veya uyum sağlama koşullarını sağlamıyorsa, genellikle anlamsız hale gelir ve bazen ters etki yapabilir. Bu anlayış, kültürlerin müdahale etme alanları olduğunu göstermektedir.

Erol Güngör, kültür ve medeniyet arasındaki ilişkiyi dinamik ve karşılıklı bir süreç olarak ele alır. Bu yaklaşımı, Türk kültürü ve tarihine olan bakış açısıyla uyum içindedir. Güngör'ün bu bakış açısı, özellikle Türklük ve İslâmiyet arasındaki ilişkiyi ele alırken dikkat çekicidir.

Güngör, Ziya Gökalp gibi düşünürlerin kültür ve medeniyet arasında bir tezatlık öne sürdüğü geleneksel yaklaşımla uyumsuz bir çözümleme sunar. Özellikle Türk kültürünün tarih içinde İslâm dini tarafından şekillendirilmiş olması, bu yaklaşıma karşı bir çelişki oluşturur. Güngör, Türklerin kendi kültür dairelerinden gelmemelerine rağmen İslâmiyet'i kabul ettiğini, bu dini kendi kültürleriyle sentezlediklerini ve kendi kültürel unsurlarını İslâm'a kattıklarını vurgular.

Güngör'e göre, Türk-İslam medeniyetini inkâr ederek ve Batı'yı taklit etme çabasına girerek Türk milleti, kendi medeniyetini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Güngör, bu durumu "saldırganla özdeşleşme" olarak adlandırmış ve psikolojik bir analizle açıklamıştır. Bu analize göre, Batı'nın düşmanca tutumları ve mağlubiyetler karşısında Türk milleti, Batı'ya benzemeye çalışmıştır. Ancak bu çaba, Türk milletini hem kendi özünden uzaklaştırmış hem de Batı'ya karşı içten bir düşmanlık yaratmıştır. Güngör'e göre, bu tavra karşı çözüm, bilinen değerlere (Batı medeniyetinin temel değerlerine ve bilim anlayışına) karşı şüpheli bir yaklaşım benimsemektir. Bütün bu ifadeler neticesinde Güngör'ün kültür, medeniyet ve Batıya dair değişimler konusundaki önerileri şu şekilde özetlenebilir. Modern teknolojiyi en kısa sürede ve en düşük maliyetle Türkiye'ye aktarma yolunu bulmalıyız. Çünkü sosyal ve kültürel sorunlarımız, modern teknolojinin ülkemize girişiyle ortaya çıkmamıştır.

Türkiye'de sağlam bir Millî kültür oluşturmanın yöntemlerini araştırmalıyız. Diğer ülkeler Batı medeniyetini benimsemek istediklerinde,

kendi kültürlerini Batı'nın yıkıcı etkilerine karşı koruyamamışlardır. Ancak Türkiye'de, bu medeniyet alışverişi sırasında kendi Millî kültürümüzün içeriden tahrip edilmesi sorunu yaşanmaktadır. Bu nedenle, Batı ile etkileşimde bulunurken Millî kültürümüzü koruma ve geliştirme amacını gütmeliyiz.

Güngör, Batı'nın ne tamamen reddedilmesi ne de tamamen kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, Batı ile kültürel alışverişte bulunmak ve bundan büyük faydalar sağlamak mümkündür. Batı medeniyeti de ayrılmış bir yapı değildir ve farklı kültürler arasındaki etkileşim doğal ve kaçınılmaz bir süreçtir. Bu sürece müdahaleler, etkileşimi hızlandırma veya yavaşlatma dışında bir işe yaramaz.

Güngör, Millî kültürün değerlerini işlemek ve geliştirmek için iyi eğitim almış seçkin bireylerin yetiştirilmesinin önemli olduğunu vurgular. Bu nedenle, Millî kültürü yabancı kültürler karşısında bağımsız ve saygın bir şekilde temsil edebilecek kişiler yetiştirmek önemlidir.

Kaynakça

- Alptekin, M. Y. (2008). Erol Güngör, İçinde M. Çağatay Özdemir (Der.), Türkiye'de sosyoloji (İsimler-Eserler) II, Ankara, Phoenix Yayınevi.
- Alptekin, Mehmet Yavuz. "Erol Güngör". İçinde: Çağatay Özdemir (Der.), Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) II, Phoenix Yayınevi, 2008.
- Amman, Tayfun. "Örnek Bir Akademisyen ve Türk Aydını Olarak Erol Güngör". İçinde: Kültür Ocağında Bir Mütefekkir, Erol Güngör, KOCAV Yayınları, 2009.
- Amman, Mehmet Tayfun ve Hira, İsmail. "Yolların Kavşağında Duran Bir Sosyal Bilimci, Erol Güngör ve Din Sosyolojine Katkıları". İslâmî İlimler Dergisi 12/1, 139-162, 2017.
- Aydın, Gamze Nur. "Küreselleşen Modernleşme ve Kültür, Erol Güngör Örneği" (Yüksek Lisans Tezi). Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Deliorman, Altan. Türk Yurdunun Bilgeleri, Timaş Yayınları, 2009.
- Gökalp, Ziya. "Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak", sadeleştiren Yalçın Toker, Toker Yayınları, 1997.
- Güngör, Erol. "Millî Kültür ve Halk Kültürü". Töre 35/7 (Aralık 1971).
- Güngör, Erol. "Bir Medeniyetin Kavgası". Orta Doğu, 13 Mayıs 1976.
- Güngör, Erol. "Taşer'in Aydınlatığı Dünya". Yeni Düşünce 3/15 (Haziran 1981).
- Güngör, Erol. "Dünden Bugünden, Tarih-Kültür ve Milliyetçilik", 2. Baskı, Mayaş Yayınları, 1984.
- Güngör, Erol. "Türk Kültürü ve Milliyetçilik". Ötüken Neşriyat, 1990.
- Güngör, Erol. "Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik". Ötüken Neşriyat, 1995.
- Güngör, Erol. "İslam'ın Bugünkü Meseleleri". Ötüken Neşriyat, 2000.
- Güngör, Erol. "İslâm Tasavvufunun Meseleleri". Yer-Su Yayınları, 2018.
- Güngör, Özcan ve Şahin, Bekir. "Social Ethics at Ziya Gökalp". İçinde: Eastern and Western Ethicians, A Critical Comparison. Editörler: Prof. Dr. Ali Rafet Özkan, Prof. Dr. Emine Öztürk, Assoc. Prof. Sadagat Abbasova, Livre De Lyon, 2022.

- Güngör, Şeyma. "Güngör, Erol (1938-1983)". TDV İslam Ansiklopedisi 14/305-307, 1996.
- Öz, Asım. "Tarihe, Kültüre ve Dünyaya Açılan Düşünür, Erol Güngör". İçinde: Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi. Editör: Öner Buçukcu, Bibliyotek Yayınları, 2017.
- Özakpınar, Yılmaz. "Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi". Ötüken Neşriyat, 2015.
- Özarslan, Ersin. "Erol Güngör Kronolojisi". İçinde: Erol Güngör. Murat Yılmaz, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.
- Türköne, Mualla. "Ziya Gökalp ve Erol Güngör'de Medeniyet Kavramı". İçinde: Erol Güngör İçin, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1988.
- Turhan, Mümtaz. "Kültür Değişmeleri, Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik". Altınordu Yayınları, 2020
- Vayni, Cafer. "Türk Düşünce Hayatında Erol Güngör". Akıl Fikir Yayınları, 2014.
- Yazgan, Tahsin. "Bozkırın Mefkuresi Erol Güngör (Din ve Toplum Anlayışı)". Altınordu Yayınları, 2018.

Ahmed Cevdet Paşa ve Tarih Anlayışı¹

Osmanlı Devleti'nin tarihsel süreci içerisinde “en uzun yüzyıl” (Ortaylı, 2005) olarak ifade edilen 19. yüzyılın başta gelen yöneticilerinden birisi olan Ahmed Cevdet Paşa, siyasi kimliğinin yanı sıra birçok alanda isminden söz ettirmiş döneminin meşhur aydınlarından. Tanzimat Dönemi'nde yaşayan Ahmet Cevdet Paşa, devlet adamlığının yanı sıra tarihçi, hukukçu, edip, eğitimci ve sosyolog/din sosyoloğu kimlikleriyle de bilinmektedir.

Bilim insanı olarak zamanının bütün unvanlarını kazanmış ve bu bağlamda edebiyat, fıkıh, gramer, tefsir, mantık, hukuk ve tarih gibi pek çok alanda eser vermiştir. Ahmed Cevdet Paşa; Ma'ruzât, Tezâkir, Târih-i Cevdet, Kısâs-ı Enbiyâ, Mecelle (Severcan, 1990, 227-228; Şanlı, 1996, 108-109; Keskiöğlü, 1966, 226-228) gibi çalışmaları yapmıştır. Bu çalışmalar alanın otoriteleri tarafından kabul görmüştür. Ayrıca bu çalışmalar referans olarak günümüz bilim dünyasındaki birçok araştırmacının istifade ettiği eserlerdendir.

Ahmed Cevdet Paşa çalışmalarıyla bilimsel alanda olduğu kadar siyasi hayatta da başarılı olmuştur. Ahmed Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti'nin yıkılışına yol açan sorunların yaşandığı bir zaman diliminde olup bitenlere karşı kayıtsız kalmamış, yaşanan sorunlara çözüm üretme gayreti içinde olmuştur. Nitekim yaşanan dönemin siyasi, sosyal, ekonomik ve dini şartları o dönemin düşünce insanları üzerinde de etkili olmaktadır.

Ahmed Cevdet Paşa'nın sosyo-biyografisini ele alacağımız bu çalışmada, genel hatları ile Ahmed Cevdet Paşa'nın biyografisine, kişiliğine, eserlerine, onu etkileyen kişilere, etkilediği kişilere, temel kavramlarına yer verilecek ve daha sonra da çalışmanın ana konusunu teşkil eden Ahmed Cevdet Paşa'nın tarih anlayışı ele alınarak din sosyolojisi ile bağlantısı kurulacaktır. Çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılacaktır.

Ahmed Cevdet Paşa'nın Sosyo-Biyografisi

Ahmet Cevdet, 27 Mart 1822'de Bulgaristan Lofça'da dünyaya gelmiştir (Halaçoğlu-Aydın, 1993, 443). Asıl adı Ahmed iken Cevdet mahlasıdır (Sözen, 2018, 517). Ahmed Cevdet'in babası olan Hacı İsmail Ağa, Lofça İdare Meclisi azasıdır. Dedesi Ahmet Ağa, Prut Savaşı'nda gazi olmuştur. Annesi Ayşe Sünbül Hanım da dönemine göre kendisini geliştirmiştir (Yücel, 2021, 881). Daha küçük denilebilecek bir yaşta ailesinden aldığı destekle öğrenim hayatına başlayan Ahmed Cevdet, Arapça derslerini Lofça Müftüsü Hafız Ömer Efendi'den

¹ Dr. İsmail Kaya, Millî Eğitim Bakanlığı, Düzce | ikayatr@gmail.com | ORCID: 0000-0001-6920-7358

almıştır. ilkokulu Lofça'da okumuş ve kadı vekilliği görevini yürüten Hacı Eşref Efendi ile Lofça'da Müftülük yapmakta olan Hafız Mehmet Efendi'den ders almıştır. Böylece İslami ilimlere dair kitapları okuyabilir düzeye erişmiştir (Akman, 2019, 231).

Ahmet Cevdet, ilk öğrenimini bitirdikten sonra 1839'da İstanbul'a gelmiştir. Burada da dönemin önemli hocalarından İslami ilimler ile diğer ilim dallarına dair dersler okuyarak Birgivi Şakir Efendi'den icazet almıştır (Şanlı, 1996, 107).

Medrese eğitimi çerçevesinde bir yandan Fatih Medresesi'nde; tefsir, hadis, fıkıh, mantık, adap, kelim derslerini sürdürürken diğer taraftan özel olarak; matematik, tarih, coğrafya, astronomi, Farsça ve Fransızca çalışmıştır. Farsça derslerini Murad Molla tekkesi şeyhi Mehmed Murad Efendi'den ve şair Süleyman Fehim'den almıştır. Devrin meşhur riyaziyecisi Vidinli Hocadan, Münecimbaşı Osman Silib'den ve Nuri Beyden istifade etmiştir. Daha genç sayılabilecek bir yaşta icazet alarak Fatih Camii'nde, Gelenbevi'nin Burhan'ını, Dülgeroğlu Camii'nde de Kadımir derslerini vermiştir. Öğrencileri içerisinde Ahmed Cevdet'ten daha yaşlı olanlar da bulunuyordu (Keskiöğlu, 1966, 221). Dolayısıyla Ahmed Cevdet, İstanbul'da medresede okurken, bir yandan öğrenmiş diğer yandan ise öğrendiklerini aktarma çabası içerisinde olmuştur. Dönemin, önemli bilgin ve şairleriyle tanışmış ve onların takdirini kazanmıştır. 21 yaşına geldiğinde Hamidiye Medresesi'nde ders vermeye başlamıştır (Yücel, 2021, 883).

Ahmed Cevdet devlet görevine Ocak 1844'te Rumeli Kazaskerliğine bağlı olan "Premedi Kazası Kadılığı" ile girmiştir. 29 Haziran 1845 yılında ise "İstanbul Müderrisliği Ruüsü"nu almıştır (Halaçoğlu-Aydın, 1993, 444). Sadrazam Reşit Paşa, düşündüğü kanun ve nizamnameleri hazırlamak için dini bilgileri alabilmek amacıyla Meşihat Kurumu'ndan bir din adamı istemiştir. Meşihat bu işle ilgili olarak Ahmed Cevdet'i görevlendirmiştir. 1848 yılında Veziriazam Mustafa Reşit Paşa'nın bir talimatını iletmek üzere Bükreş'e Keçecizade Fuat Paşa'nın yanına görevlendirilmiştir. 10 Nisan 1849'da ise "Hareket-i Hariç" unvanını kazanmıştır (Akman, 2019, 232).

14 Ağustos 1850'de "Meclis-i Maarif-i Umumiyye Üyeliğine" ve "Darulmuallimin Müdürlüğü"ne görevlendirilmiştir. Daha sonra, "Encümen-i Daniş Üyeliği"ne atanmıştır (Yücel, 2021, 889). Bu atama Cevdet Paşa açısından Reşit Paşa ile tanışmasından sonraki ikinci önemli aşama olarak karşımıza gelmektedir. Burada Kavaid-i Osmaniyye'yi hazırlamış ve Tarih-i Cevdet'i yayınlamaya başlamıştır. 1855'te ise resmi devlet tarihçiliği olarak düşünülebilecek "Vakanüvislik" görevine getirilmiştir (Alkan, 2016, 36). Bu esnada bir taraftan da geleneği sürdürerek döneminin siyasi gelişmelerini

aktaran Tezakir-i Cevdet isimli eserini yazmıştır. Ahmed Cevdet, Vakanüvislik vazifesini 1865 yılında tamamlamıştır (Halaçoğlu-Aydın, 1993, 444).

Nitekim Ahmed Cevdet, 13 Ocak 1866'da "Kazaskerlik" makamının "Vezaret"e dönüşmesiyle "Efendilik"ten "Paşa"lığa terfi etmiştir. Ahmet Cevdet Paşa 1866'da "Halep Valiliği"ne atanmıştır. 1867'de ise "Şuray-ı Devlet" ile beraber kurulan "Divan-ı Ahkâm-ı Adliye" riyasetine atanmıştır. Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'nin Nezaret'e dönüşmesiyle Ahmed Cevdet de Adliye Nazırı yapılmıştır. Bu sırada "Nizami Mahkemeler Teşkilatı"nu kurmuş ve bu teşkilatın nizamname ve kanunlarını düzenlemiştir (Akman, 2019, 232-233).

Ahmed Cevdet Paşa bu dönemde Tarih-i Cevdet'ten sonra ikinci önemli eseri olarak ifade edilebilecek olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'yi hazırlamıştır. Böylece Fransız Medeni Kanunu, Code Civil²'in uygulanmasını teklif eden kimi devlet adamlarına karşı Hanefi Fıkına dayalı bir medeni kanun inşa edilmiştir (Çakır, 2016, 189).

1873'te "Şuray-ı Devlet Üyesi", daha sonra "Evkaf Nazırı" ve akabinde de "Maarif Nazırlığı" görevlerini yerine getirmiştir. 1874'te "Şuray-ı Devlet Başkan Vekilliği"ne atanan Ahmed Cevdet, ardından "Yanya Valiliği"ne, 1875'te ilk olarak "Maarif Nazırlığı"na ve sonrasında da "Adliye Nazırlığı"na atanmıştır. 1877'de ise önce "Dahiliye Nazırlığı"na ve akabinde de "Evkaf Nazırlığı"na atanan Ahmed Cevdet Paşa, 1878'de "Suriye Valisi" olarak görevlendirilmiş ve sonrasında "Ticaret Nazırlığı" görevine tayin edilmiştir. 1879'da vekaleten "Sadrazamlık" görevini yürütmüş ve tekrar "Adliye Nazırlığı"na getirilmiştir. 1886'da yine "Adliye Nazırlığı"na atanan Paşa, 1890'da II. Abdülhamit tarafından "Meclis-i Ali"ye atanmıştır (Sözen, 2018, 518). Daha sonrasında devlet görevi kabul etmeyen Ahmet Cevdet Paşa, ilmi çalışmalara ağırlık vermiştir. Paşa 26 Mayıs 1895'te İstanbul'da hayata gözlerini kapamıştır. Mezarı Fatih Sultan Mehmet Türbesi haziresindedir (Akman, 2019, 233).

² Fransız Medeni Kanunu olan Code Civil, 19. yüzyıldaki ilk ve en önemli kanunlaştırmadır. Code Civil'e kadar Fransa'da hukuk sistemi parçalanmış bir görünümdeydi. Fransız hukuk sistemindeki bu dağınıklık, hukuku birleştirme düşüncesinin doğmasına yol açmıştır. Ancak Fransız Devrimine kadar bu birleştirme tam olarak sağlanamamıştır. Nitekim Fransız Devrimi ile medeni hukuk anlayışı 1791 Anayasasının başlangıç bölümünde kendisine yer bulabilmiştir. 21 Mart 1804 tarihinde Code Civil des Français olarak yürürlüğe giren kanun, toplumun geçirdiği sosyal dönüşümlere rağmen, iki yüzyıldan fazla bir süredir başarıyla uygulanarak, Fransa için güçlü bir hukukî, sosyolojik ve kültürel simge haline gelmiştir. Fransız Devrimi'nin ruhuyla doğmuş olan Fransız Medeni Kanunu, özgürlükçü ve eşitlikçi bir temel üzerine oturmakta; dinî inançlardan bağımsız olarak, doğal hukuka ilişkin bazı değerleri yerleştirme amacını taşımaktadır (Esirgen, 2011, 35-37).

Ahmed Cevdet Paşa'nın bazı önemli eserleri ve bu eserlerin bazı özellikleri aşağıdaki gibidir:

Tarih-i Cevdet

12 ciltten oluşan bu eser ilmi, edebi değeri oldukça yüksek bir yapıttır. Bu tarihi kaynak, İslam ve Osmanlı tarihine ve bazı tarih mesele ve vesikalarına umumi bir bakış ile başlar. 30 yıllık (1854-1885) bir çalışmanın ürünü olan eserde Arap, İran ve Osmanlı kaynaklarından faydalanılmıştır. İbn-i Haldun'un yanı sıra, Michelet ve Taine gibi batı tarihçilerine kadar birçok kaynaktan faydalanılmıştır. Tarih-i Cevdet, 1774'te imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması ile başlayarak Yeniçeri Ocağı'nın kapatıldığı 1826 yılına kadar olan zaman dilimini içermektedir. Çalışmanın kaynakları arasında tarih kitapları, arşiv kayıtları, resmi tezkireler ve hatıralar yer almaktadır (Akman, 2019, 233). Zamanına göre oldukça açık bir dille yazılmış olması Ahmed Cevdet Paşa'nın dilde sadeliğe verdiği önemin bir göstergesidir (Halaçoğlu-Aydın, 1993, 445).

Tezakir-i Cevdet

Ahmed Cevdet'in Vakanüvislik zamanında kaleme aldığı notlardır (Keskiöğlü, 1966, 227). Ahmed Cevdet Paşa bu çerçevede kaleme aldığı eleştirilerini, tartışmalarını, zamanının tarihi ve sosyal hadiselerine ait noktalarını bir düzen içerisinde kendisinden sonra vakanüvisliğe gelen Lütü Efendi'ye göndermiştir. Paşa bu eserde döneminin siyasi, sosyal ve kültürel olaylarını (Çakır, 2016, 190) dikkatli gözlemlerle ortaya konulmuş tarihi yorumları bir araya toplamıştır. Eser dönemsel olarak 1839 ve 1872 yılları arasında kapsamakta, bu dönemin hatıra ve belgelerini içermektedir. Tezakir'in tamamı 40 tezkereden meydana gelmektedir (Yücel, 2021, 894-895).

Kıssas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ

Peygamber ve halife kıssalarını anlatan akıcı ve sade bir Türkçe ile yazılan eserlerdir. Hz. Adem'den başlayarak II. Murad'ın saltanatına kadar uzanan dönem kaleme alınmaktadır (Şanlı, 1996, 109).

Maruzat

1839'dan 1876'ya kadar olan siyasi ve toplumsal olayların bir tetkiki ve takdimi mahiyetinde yazılmıştır. II. Abdülhamit'in emri çerçevesinde (Akman, 2019, 234), Abdülaziz'in tahttan indirilmesi ile II. Abdülhamit'in tahta çıkışını hazırlayan gelişmeleri aktaracak biçimde, 5 cüzden oluşan bir eserdir (Yücel, 2021, 895).

Kavâid-i Osmaniyye

Osmanlı Türkçesi'nin kaidelerini ve dil bilgisini ihtiva eden eserdir. 1850'de yazılmıştır. 1875'te Kavâid-i Türkiyye adıyla daha anlaşılır halde yazılmış 1890'da ise Tertib-i Cedit-i Kavâid-i Osmaniye adıyla neşredilmiştir (Şanlı, 1996, 109).

Belâgat-i Osmaniyye

Edebi bilgiler kitabıdır. Bu kitapta Paşa, diğer lisanlarla Osmanlı Türkçesi'ni mukayese ederek, onun üstünlüğünü ortaya koymaktadır. 1883'te İstanbul'da basılmıştır. Eser temel olarak Ahmet Cevdet Paşa tarafından okutulan Edebiyat dersi ile ilgili notlardan meydana gelmektedir (Akman, 2019, 234).

Komünizm

Bu eserinde Paşa, Avrupa'da baş gösteren sosyalist hareketlerle H. 422'de İran'da ortaya çıkan Mazdekiler ve daha sonraki Haşhaşiler arasında benzerlik kurmakta ve Komünizmin felaketsiz bir yönetim şekli olacağını ifade etmektedir (Şanlı, 1996, 109).

Kırım ve Kafkas Tarihi

Ahmed Cevdet Paşa'nın Kafkasya tarihi, coğrafyası ve etnografik yapısı konularını ele aldığı ve içeriğinde de bu konulara ait bilgilerin bulunduğu bir eserdir (Akman, 2019, 234).

Divançe-i Cevdet

Paşa'nın gençlik dönemlerinde kaleme aldığı şiirlerin bulunduğu bir eserdir (Akman, 2019, 234).

Mecelle-i Ahkâmı Adliye

Kısa adıyla Mecelle olarak bilinen bu eser başkanlığını Ahmet Cevdet Paşa'nın yaptığı bir heyet tarafından oluşturulmuştur. Mecelle bir komisyon tarafından kaleme alınmış olsa da çalışmanın bütününde Ahmed Cevdet Paşa'nın en büyük paya sahip olduğu genel kabul görmektedir (Akman, 2019, 234). 1868-1876 yılları arasında oluşturularak uygulamaya konulan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, İslam tarihinin ilk Medeni Hukuku ve Borçlar Kanunu'dur. Osmanlı toplumunda görülen medeni kanun boşluğunu gidermek hedefiyle hazırlanmasına rağmen, Mecelle'de kişi, vakıf, aile ve miras hukukuna dair hükümler yer almamakta; bu yüzden de gerçek bir Medeni Kanun özelliği göstermemektedir. Fakat ilk defa İslam Hukukunun dağınık ve sistemsiz halde, fıkıh ve fetva kitaplarında yer alan borçlar, usul, eşya ve kısmen de medeni kanuna dair hükümleri, Batı hukuk anlayışına uygun olarak oldukça sistematik bir şekilde derli toplu hale getirilmiştir. Bu bağlamda Mecelle, düzenlenen

konuların uygulanmasında büyük kolaylık ve kesinlik getirmişse de kapsamı açısından yenilikçi olmayıp, İslam Hukuku kurallarını Avrupa kalıplarında biçimlendirmiştir. Mecelle'nin Hanefî mezhebi prensipleri çerçevesinde hazırlanmış olması, tek tip ve genel nitelikli kuralları saptama hedefine matuf bulunsa da ülkenin tüm Müslüman unsurları için Hanefî mezhebi prensiplerinin uygulanmasını öngören bir düzenleme ortaya çıkarmıştır (Esirgen, 2011, 40-41).

Mecelle kitap adını taşıyan bölümlerden oluşmaktadır. Her kitapla ilgili terimler o kitabın mukaddimesi olarak verilmiş; sonra bu kitaplar, konuları içerisindeki farklılıklara göre bâblara, bâblar da fasıllara ayrılmıştır. Kitaplardaki hükümler maddeler hâlinde sıralanmış; bazı maddeler, fetva kitaplarından örnek olarak alınan konularla açıklanmıştır. Mecelle'nin ilk yüz maddesi ise kavâid-i külliye yani genel hukuki ilkelerdir. Hukuki ilkelerin İslâm hukuku kaynaklarından nasıl çıkarıldığını belirten genel kurallar, aynı zamanda İslâm hukuk mantığı ile hâkimlere usûl ve tefsir yönünden takip edecekleri yolları göstermektedir (Şimşirgil-Ekinci, 2009, 57). Üzerinde farklı dönemlerde tadil çalışmaları yapılan Mecelle, 1926 yılında İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulü ile yürürlükten kaldırılmıştır.

Bu eserlerin dışında Paşa'nın kaleme aldığı; Medhal-i Kavaid, Kavaid-i Türkiyye, Miyar-ı Sedad, Adab-ı Sedad fi İlmi Âdab, Beyanü'l Unvan, Takvimü'l Edvar, Mecmua-ı Ahmed Cevdet, Mecmua-ı Âliye, Malumat-ı Nafia ve Hulasa-i Te'lifi'l-Kura'an, Mukaddime-i İbn Haldun (Keskioğlu, 1966, 228; Severcan, 1990, 227-228; Halaçoğlu-Aydın, 1993, 448-449; Akman, 2019, 234) gibi eserleri de mevcuttur.

Ahmed Cevdet Paşa Hakkında Yapılan Çalışmalar

Ahmed Cevdet Paşa'nın hayatı ve yürüttüğü çalışmaları, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinin anlaşılması ve Osmanlı tarihçiliğinin gelişimi açısından büyük bir öneme sahiptir. Eserleri ile Türk düşünce mirasına önemli katkılar sunmuştur. Bu nedenle onun hakkında yapılan çalışmalar, bu önemli figürün mirasını sürdürmeye ve daha geniş bir kitleye ulaştırmaya yardımcı olma misyonuna sahiptir. Bu bağlamda Ahmed Cevdet Paşa ile ilgili olarak aşağıdaki yüksek lisans tezleri yapılmıştır:

“Ahmed Cevdet Paşa ve Kısas-ı Enbiyâ Özelinde İslâm Tarihi Anlayışı” (Bayar, 2023), “Ahmed Cevdet Paşa'nın Tezâkir Adlı Eserine Göre Osmanlı Toplumunun Siyasal, Sosyal ve Kültürel Hayatına Dair Tespitleri” (Seyithanoğlu, 2021), “Ahmed Cevdet Paşa'nın Ma'rûzât isimli Eserinde Kamu Personeli, Nitel Bir Araştırma” (Ayvaz, 2021), “Mâverdi ve Ahmed Cevdet Paşa'nın Hilafet Görüşlerinin Karşılaştırılması” (Uludoğan,

2019), “On Dokuzuncu Yüzyıl Siyer Yazıcılığında Hz. Muhammed Algısı, Ahmed Cevdet Paşa ve Mevlânâ Şiblî Örneği” (İmancı, 2019), “Ahmed Cevdet Paşa’nın Devlet, Hukuk Ve (Yeni Osmanlılarla Karşılaştırmalı Olarak) Anayasa Görüşü” (Diler, 2019), “‘Münazara’ and the Internal Dimension of Argumentation Ethics, A Translation and Commentary on Ahmed Cevdet's Adab-i Sedad in the Light of Sufism and Western Argumentation Theories” (Faytre, 2018), “Ahmed Cevdet Paşa ve Medreselerde Okutulan Bazı Sarf-Nahiv-Belâgat Kitaplarına Ta’likâtı” (Sancar, 2018), “Tarihçi Ahmed Cevdet Paşa’nın XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti’ndeki Gelişmelere Dair Tespit ve Önerileri” (Gören, 2017), “The Reformist Horizons of Ahmed Cevdet Paşa, The Notions of Civilization (Medeniyet), Progress (Terakki) and Solidarity (Asabiyet)” (Sezer, 2015), “Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Muhafazakâr Yenileşme Arayışları (1878-1918), Ahmed Cevdet Paşa, Babanzâde Ahmed Naim, Elmalılı Hamdi Yazır” (Ertekin, 2014), “Ahmed Cevdet Paşa’nın Eserlerinde Avrupa ve Avrupa Târîhi Algısı” (Yılmaz, 2013), “Ahmed Cevdet Paşa’nın Tarih Tasavvuru” (Ergün, 2013), “Ahmed Cevdet Paşa’nın Maarif Nazırlığı ve Eğitim-Öğretim Alanlarındaki Faaliyetleri” (Candan, 2012), “Ahmed Cevdet Paşa and Islamic Modernism” (Yavuz, 2002), “Ahmed Cevdet Paşa’nın Belagat-ı Osmaniyyesi Transkripsiyonlu Metin - İndeks (101 - 203)” (Kalyon, 1998), “Ahmed Cevdet Paşa’nın Belagat-ı Osmaniyyesi (1-101) Transkripsiyonlu Metin-İndeks” (Kalyon, 1998), “Ahmed Cevdet Paşa’nın Hayatı, Devlet Adamlığı ve Yönetimle İlgili Görüşleri” (Akpınar, 1997), “Ahmed Cevdet Paşa ve Osmanlı Devleti’nin Çöküşü Karşısındaki Düşünceleri” (Ceylan, 1996), “Ahmed Cevdet Paşa’nın Eğitim Görüşü” (Acuner, 1994), “Ahmed Cevdet Paşa, Hayatı-Eserleri ve Divançe-i Cevdet” (Yıldıran, 1994), “Ahmed Cevdet Paşa’nın Din ve Cemiyet Görüşü” (Akkaya, 1992), “Ahmed Cevdet Paşa’ya Göre Balkanlar’da Milliyetler Meselesi” (Orhon, 1992) ve “Ahmed Cevdet Paşa’nın Münazara Metodolojisi” (Büyüker, 1991).

Ahmed Cevdet Paşa’ya dair doktora düzeyindeki çalışmalar aşağıda verilmiştir:

“Ahmed Cevdet Paşa’nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)” (Fettahoğlu, 2020), “Belagat-i Osmaniye’deki Edebi Terimlerin Tanımları ve Tasnifi Üzerine Bir Araştırma (İnceleme - Metin)” (Altıntop, 1999), “Ahmed Cevdet Paşa’nın Sosyal ve İktisadi Görüşleri” (İzğöer, 1997) ve “Ahmed Cevdet Paşa’nın Felsefi Düşüncesi” (Sözen, 1995).

Kitap düzeyinde ise “Ahmed Cevdet Paşa ve Tarihçiliği” (Oğuz, 2014) ile “Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle” (Şimşirgil-Ekinci, 2009) konumuz açısından zikredilebilecek eserler arasında yer almaktadır.

Ahmed Cevdet Paşa'nın Temel Görüşleri

Osmanlı Devleti açısından Tanzimat Dönemi oldukça önemlidir. Tanzimat Dönemi sonuçları itibariyle Cumhuriyete kadar gelen, geleneksel ile modernin ayrıştığı bir dönemdir. Tanzimat Dönemi'nde, klasik devlet anlayışından uzaklaşmıştır. Bu noktada Ahmed Cevdet Paşa modernleşmeye tam anlamıyla muhalif bir duruş sergilememiş ve yaşanan değişimin bazı kaide ve kriterler çerçevesinde yaşanması gerekliliğini dile getirmiştir (Yücel, 2021, 897). Ahmed Cevdet Paşa ülkede gerçekleştirilmesi düşünülen ıslahatların padişahların çaba ve gayretleri ile başarıya ulaşacağını düşünmektedir. Bu çerçevede hükümdarın tüm işlere detaylarıyla hâkim olmasının mümkün olamayacağını, bu yüzden “vesâit-i icrâiyye olan vükelâ ve ümerâsıyla” işleri yürütmek zorunda olduğunu dile getirmektedir. Ancak “vesâit-i icrâiyye” düzgün olmaz ise işlerin de düzgün bir biçimde yürütülmesinin olası olmayacağına inanmaktadır (Oğuz, 2009, 151).

Cevdet Paşa, bu dönemde yaşanan gelenekçi ve modernist düalizminde, birini diğerinin yerine ikame etmek anlayışından çok sentezci bir yaklaşım benimsemiştir. Ahmed Cevdet'e göre, İslamiyet, özgürlüğü tüm bireylere sağladığı için, Batı'da yaşanan özgürlük mücadelelerine benzer bir özgürlük mücadelesi yaşanmamıştır. Diğer yandan Paşa, Fransız Devriminden sonra hızla yayılan milliyetçi düşüncenin, devleti parçalayacağını farkındadır. Ona göre eğer hikmetli tedbirler alınırsa devlet ve toplum çöküş ve yıkılma tehlikesinden kurtulacaktır. Görüldüğü üzere Cevdet Paşa ne Türk-İslam siyasi kültüründen uzak bir Modernleşme taraftarı ne de Doğu ve doğunun siyasi kültürüne her hal-ü şartta bağlı bağnaz biridir. O bütün hayatında Doğu ulûmu ile Batı fûnunun bir sentezini yapmaya çalışarak bağlı bulunduğu devlet ve toplumu layık olduğu konuma yerleştirmeye çalışmış bir âlim ve devlet adamıdır (Yalçın, 2017, 178). Bu çerçevede Ahmed Cevdet'e göre devletin birlik ve bütünlüğünü devam ettirebilmesinin yolu, Osmanlılık fikrine sahip çıkmaktır (Şimşirgil-Ekinci, 2009, 34). Aslında Paşa'nın ilk etapta, Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzimat düşüncesine destek olmasının sebebi de budur ancak zaman ilerledikçe ve Tanzimat düşüncesinin sıkıntıları gidermede etken olmadığını fark edince, Ahmed Cevdet bu düşüncüyü terk etmiştir (Yücel, 2021, 897).

Ahmed Cevdet Paşa, genel olarak ıslahatçı bir anlayışa sahiptir. Ancak bunu kendi değerlerinden uzaklaşmadan yapmaya çalışırken batı kültürünün de Osmanlı geleneklerine uygun düşecek bir forma kavuşturulduktan sonra kabul edilebilir olduğunu belirtmiştir. Böylece Ahmet Cevdet, reformist Batı tarzında düşünülen yenilikler ile gelenekçi Türk-İslam kültürü arasında bir denge gözetmiştir. Osmanlı kurumlarının İslami ilkeler çerçevesinde şekil aldığını

gözeterek her açıdan batılılaşmanın mümkün olmadığını dile getirmiştir. Bu yüzden, materyalist anlayışa ve körü körüne batı taklitçiliğine itiraz etmiştir. Dolayısıyla Ahmet Cevdet, çalışmalarında Osmanlıcı bir İslamcılığı yansıtmakla birlikte, yöntem açısından yenilikçiliği kabullenmiştir. Batı Dünyasının müspet bilimlerle teknik ve idari sahalardaki üstünlüğünü de bu çerçevede kabullenmiştir. Buna bağlı olarak kimi Osmanlı kurumlarının bazı yönlerinin batılı bir anlayışla düzenlenmesi gerekliliğini ifade etmiştir. Ancak kanun ve kurumsal yapıların Avrupa'dan alınarak aynen uygulanmasına karşı gelmiş ve İslami anlayışın mutlak surette muhafaza edilmesi gerekliliğini dillendirmiştir. Bu çerçevede Fransa'nın "Code Civil"inin alınarak tercüme edilmesi düşüncesini uygun görmemiş ve Mecelleyi hazırlamıştır (Halaçoğlu-Aydın, 1993, 445).

Bu çerçevede Ahmed Cevdet Paşa'nın beslendiği gelenek her şeyden önce İslam inanç, düşünce, tasavvur ve geleneğine dayanmaktadır. Duruşu bu gelenek üzerinde biçim alır. Paşa aynı zamanda Türk devlet düşüncesinin de bir mensubudur. Hareket ve düşüncelerinde bu durum kendisini göstermektedir. Ahmed Cevdet, toplumu okumada kendine has bir İbn Haldun geleneğini de temsil etmektedir. Ulaştığı sonuçlar açısından farklılık gösterse de Paşa, modernist düşünce sisteminin bir temsilcisi kabul edilebilir. Bu yönüyle "maziden hâle bakmayı, hâlden de geleceğe bakmayı becerebilen" ilmiye duruşunun temsilcilerindedir. Kendini yetiştirmiş ve entelektüel devlet adamı geleneğinin de önemli bir örneği olmuştur (Gümüş, 2018, 1164-1165).

Kısaca Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti'nin en bunalımlı dönemlerinden birinde hayatını sürdürmüş ve yıkılış sürecine girmiş olan devleti ayakta tutabilmek adına emek harcamıştır. Bu amacı doğrultusunda hem devlet idaresindeki vazifelerinde ve hem de bilimsel çalışmalarla Türk düşünce tarihinde iz bırakmıştır. Cevdet Paşa'nın özellikle tarih alanında yürüttüğü çalışmaları da bu mantık çerçevesinde ele almak mümkündür.

Ahmed Cevdet Paşa'da Tarih Anlayışı ve Tarih Sosyolojisi

Ahmed Cevdet Paşa'nın yaşadığı dönem, Osmanlı Devleti'nde siyasi, askeri, kültürel ve sosyal olarak birçok gelişme, kırılma ve krizlerin yaşandığı bir dönemdir. Bu anlamda Ahmed Cevdet Paşa da yaşanan sorunlara ve sorunlar için geliştirilen çözüm arayışlarına şahit olmuştur. Şahit olmanın ötesinde yaşananlarda bir aktör olarak bulunmuştur. Bir tarihçi olarak geleneksel Osmanlı tarih tasavvurunu yok edip batılı tarzda bir anlayışı ikame etmek yerine merkezde kadim tasavvuru koruyarak çağdaş batı tarih tasavvurundan

faidalanmaya ve bunu Osmanlı tarihçiliğine eklemeye çalışmıştır (Alkan, 2016, 37-38).

Ahmed Cevdet Paşa, tarih bilimini; “topluma, geçmiş olay ve gelişmeleri, devlet adamlarına da bilinmesi gerekli olan sırları öğreten ve herkes için faydalı bir ilim” olarak tanımlar. Paşa’ya göre, tarih okumanın amacı; olayları yalnızca kronolojik olarak sıralamak değil, geçmişte yaşanan hadiselerin analiz ve sentezini yaparak bu hadiselerden ders çıkarmaktır. Nitekim devlet düzeninin devamlılığı açısından geçmiş dönemlerde baş vurulan uygulamaların güncelleştirilmesinde tarih biliminin işlevine dikkat çeker (Sözen, 2018, 529). Paşa bu noktada medeniyetin koruyucu unsuru olarak tarihe vurgu yapmakta böylece devlet düzeninin devamlılığı için geçmiş tecrübelerden faydalanarak mevcut halin ıslahını ileri sürmektedir (Yılmaz, 2013, 63).

Bu çerçevede Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı tarih anlayışına yeni ve farklı bakış açısı ile birlikte bir kimlik kazandırmıştır. Felsefi ve metodolojik açıdan geleneksel vakanüvis yaklaşımından farklı ve yeni bir tarih anlayışı inşa etmiştir. Dolayısıyla Ahmed Cevdet Paşa, bilimsel tarihçilik anlayışının izinde olmuştur. Bununla birlikte İran’da olduğu gibi edebi tarihçilikle uyumlu bir sentezi sağlamıştır. Böylece Ahmed Cevdet, eski tarihçilik anlayışı ile yeni bakış açıları arasında bir denge unsuru yakalama gayretinde olmuştur (Halaçoğlu-Aydın, 1993, 446). Ahmed Cevdet Paşa’nın ortaya koymaya çalıştığı tarih felsefesi ve metodolojisinin üzerinde özellikle bazı bölümlerinin çevirisini de yaptığı İbn Haldun’un Mukaddimesi’nin etkileri görülmektedir (Şimşirgil-Ekinci, 2009, 34). Bununla beraber İbn Haldun dışında Ahmed Cevdet Paşa’nın düşünce dünyasının şekillenmesinde İbn Teymiyye, Zehebî gibi İslam alimlerinin yanı sıra Michelet, A. Taine, J. V. Hammer, Buckle, Macaulay ve Montesquieu’nun etkileri göze çarpmaktadır (Uzundal, 2013, 114).

Geçmişte yaşanmış olaylar içerisinde tarihi yönüyle yararlı olanları seçme konusunda hassas davranan Ahmed Cevdet, değerlendirdiği kaynakları tenkit ve mukayese ederek tarih açısından önem arz eden dersler çıkarmıştır. Bu çerçevede Ahmet Cevdet, özellikle İbn Haldun’un üzerinde ısrarla durduğu olaylarda illiyet prensibini (sebeup-sonuç ilişkisi) göz önünde bulundurarak hareket etmiştir. Çalışmalarında tarih kritiği düşüncesi etkisini göstermektedir. Olayları bir bütün olarak ele alan Cevdet Paşa, sebep sonuç ilişkilerini izah etmeye çalışmaktadır. Kimi zaman, bozulan kurumların reformu için çözümler üretmektedir (Şimşirgil-Ekinci, 2009, 34).

Cevdet Paşa, eserlerinde kendisinden önceki vakanüvislerin çalışmalarına dayanmak ve vakanüvislik geleneğini belirli ölçülerde sürdürmekle birlikte

döneminde yazılan eserleri ve yetişebildiği devlet ricalinden duyduğu rivayetleri de değerlendirerek dönemine ait vakanüvislerin çalışmalarının oldukça önemli bir tenkit analizini gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla Paşa, olayları yalnızca kronolojik olarak sıralamamış ve olaylar arasındaki sebep-sonuç bağına da ifade etmiştir (Ergün, 2013, 27). Bunu yaparken hayli geniş bir perspektiften hareketle “ne oldu?” sorusundan çok “neden böyle oldu?” sorusuna cevap bulmaya çalışmıştır (Alkan, 2016, 41).

Ahmed Cevdet Paşa; Kâtip Çelebi, Münecimbaşı, Naima gibi Osmanlı tarihçilerine benzer bir şekilde İbn Haldun’un “asabiyet prensibi” ve “beş tavır nazariyesi”ni aktararak diğer devletlerde olduğu gibi Osmanlı Devleti’nin de bir kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme ve çöküş dönemi yaşayacağını ancak bu durumun değiştirilebilir olduğu görüşünü ortaya koymuştur. Osmanlı Devleti’nin zayıflamasını, önceki dönemlerde yaşanan, sınırların hızla genişlemesine bağlamış; ancak ileri görüşlü devlet adamları ile devletin varlığının devam ettirilebileceğini, hatta tekrar devletin eskisi gibi güçlenebileceği düşüncesini dile getirmiştir. Bu çerçevede Paşa, tarih bağlamında mutlak bir determinizmi savunmayarak İbn Haldun’un görüşleri ile ters düşmüştür (Halaçoğlu-Aydın, 1993, 446).

Bir Osmanlı vakanüvisi olmakla beraber Ahmed Cevdet Paşa eserlerinde Roma, Frank ve Kutsal Roma Germen İmparatorluklarına yer vermiş, Rusya, Prusya ve Amerika Birleşik Devletleri’nden söz etmiştir. Ayrıca modern Avrupa’nın temelleri sayılabilecek Haçlı Seferleri, Coğrafi Keşifler ve Reformasyon hareketleri ve Fransız Devrimi gibi olaylar hakkında da önemli bilgiler aktarmıştır (Alkan, 2016, 38).

Osmanlı Devleti’nin çöküşününün 17. yüzyılda başladığını dile getiren Ahmed Cevdet Paşa, Tanzimat Dönemi bakış açısı çerçevesinde, devletin kökten bir değişime değil, kurumları üzerinde bir iyileştirmeye ihtiyacı olduğu düşüncesini dile getirmiştir. Paşa, Osmanlı tarihinin doğru anlaşılıp değerlendirilebilmesi için Avrupa tarihinin de öğrenilerek değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur (Akman, 2019, 235). Buradan hareketle Cevdet Paşa’nın, Avrupa tarihi ve kurumlarını analitik bir şekilde değerlendirdiği görülmektedir. Paşa, Doğu ile Batı arasında karşılaştırma yaparak tarih çağları ile ilgili Avrupa’daki düşünceleri ele almıştır. Bu noktada Avrupa’da kabul gören zamanlama ölçülerinin olduğu gibi İslam tarihine aktarılamayacağını ifade etmiştir. Bununla beraber Doğu Dünyası için İslam öncesi ve sonrası şeklinde bir ayrımın daha doğru olacağını dile getirmiştir. Ayrıca Ahmet Cevdet, İslamiyet’in, tarihi kendi ilkeleri çerçevesinde şekillendirdiğini vurgulamıştır (Halaçoğlu-Aydın, 1993, 446).

Eleştirel tarih felsefesinin oldukça önemli bölümlerini tarih yazıcılığının temel prensipleri şekillendirmektedir. Herhangi bir tarihçinin teknik ve teorik kaygılarının veya önyargılarının tarihi bir metne hangi prensipler çerçevesinde iz bırakacağı hayli önemli görülmektedir. Çünkü tarihsel gelişmeleri yeniden kurgulayan ve yorumlayan tarihçinin ideoloji, üslup ve düşünce biçimini bu prensipler oluşturmaktadır. Bu bağlamda Ergün (2013, 70-71); Cevdet Paşa'nın tarih yazımında prensip olarak benimsediği temel noktaları aşağıdaki gibi belirlemiştir:

1- Tarih ilmi olayların gerçek sebeplerini ortaya koyduğu takdirde görevini yerine getirmiş olur.

2- Tarihi olaylar neden-sonuç ilişkisi içerisinde ortaya çıkarlar.

3- Tarihin temel görevlerinden biri, insanlar ve toplum için faydalı olan haberleri aktarmaktır.

4- Günlük ya da sürekli tekrarlanan olaylar tarihin konusu olamazlar.

5- Tarihin dili herkesin anlayabileceği gibi açık bir anlatımla yapılmalıdır.

Tüm bu anlatılanlara bağlı olarak Ahmed Cevdet Paşa'nın, geleneksel Osmanlı tarih yaklaşımından modern tarihçilik yaklaşımına geçişte bir merhale oluşturduğu söylenebilir (Şimşirgil-Ekinci, 2009, 34).

Ahmed Cevdet Paşa ve Din Sosyolojisi

Ahmed Cevdet Paşa, İslami perspektifi esas alarak, ilahi vahiyden yoksun olan insanların mutlaka bir arayış içinde olduklarını belirtmekte, esasen bu arayışın bir mabut arayışı olduğunu dile getirmektedir. Özellikle ilahi çağrıdan uzakta kalan toplumların mitolojik bazı inançları ön plana çıkarttığını belirten Paşa, bu anlayışların, daha ileri bir kültür seviyesi ve medeniyet düzeyine erişildiğinde terk edildiğini ifade etmektedir. Ahmed Cevdet, dinin kendisiyle uygulanması arasındaki farka dikkat çeker. Nitekim ona göre, bir dinin hakikatlerinin anlaşılabilmesi, o dinin gerçek anlamıyla hayata tatbik edilmesini engeller (Sözen, 2015, 1112).

Ahmed Cevdet Paşa'ya göre, medeniyetlerin gelişmesi dinle kurulan sıkı irtibata bağlıdır. Bu noktada Müslüman toplumların temel hukuki dayanağı fıkhıdır. Bu çerçevede İslam Dini de Müslümanların tarih ve toplumsal yapılarını kendi ilkelerine göre şekillendirmiştir. Din denildiğinde, ilahi kökenli ve vahiyden beslenen bütüncül bir sistemi düşünen Ahmet Cevdet, İslamiyet'i yalnızca bir inanç ve ameller bütünü olarak ele almamakta, daha geniş bir perspektifle İslamiyet'i bir dünya görüşü ve bir hayat tarzı olarak değerlendirmektedir. Ahmed Cevdet; yaşama, doğaya, kainata, kanuna, devlete, ahlaka yani kısaca hemen her alana din ve inanç penceresinden bakmaktadır. Ahmet Cevdet, bir yandan tarihsel süreçte Allah'ın belirlediği

esasların geçerli olduğunu belirtirken, diğer yandan toplumsal hayatta da yine Allah'ın belirlediği esasların geçerli olduğunu düşünmekte ve dolayısıyla sürekli değişen beşeri düzenlerden ziyade bu değişmeyen sistemi tercih etmektedir (Bayyigit, 2014, 59).

Batı Dünyası'nda görülen sosyal, hukuki ve siyasi kurumlar ile bu kurumların dayandığı kuralların, Batı'da yaşanan inanç pratiklerinin ve kendi şartlarının ürünü olduğunu düşünen Ahmed Cevdet bu unsurların olduğu gibi Osmanlı pratiğine yansıtılmasına muhalefet etmektedir. Bu noktadan hareketle Paşa, Osmanlı kurumlarının da kendi şartlarına ve İslami ilkelere dayanması gerektiğinin altını çizmektedir. Zira Paşa'ya göre, Osmanlı Devleti ile Batılı devletler farklı inanç, din ve medeniyetlerin ürünüdür. Bu sebeple Paşa, Osmanlı Devleti'nde siyasi, sosyal, hukuki ve diğer tüm alanlarda İslami prensiplerin esas alınmasının daha uygun olacağını belirtmektedir. (Halaçoğlu-Aydın, 1993, 445).

Benzer şekilde Hz. Muhammed'in hayatının ele alındığı siyer çalışmalarına yaklaşımda da Cevdet Paşa'da mutedil bir tavır söz konusudur. Ahmed Cevdet, kaleme aldığı Kısas-ı Enbiya ve Tarih-i Hulefâ isimli çalışmasında; Hz. Muhammed'in hayatını ve İslam tarihinin farklı dönemlerinde yaşanan gelişmeleri aktarmaktadır. Bu sebeple Paşa bir siyer yazarı olarak düşünülebilir. Buradan hareketle siyer yazıcılığı bağlamında tarihçiler arasında ciddi tartışmalar yaşanmış ve Hz. Muhammed'in hayatına dair aktarılan bazı hadiseler üzerine yaşanan bu tartışmalar günümüze kadar ulaşmıştır. Bu noktada Ahmed Cevdet Hz. Muhammed'in hayatını ele alırken, dengeli bir yaklaşım ve üslubu benimsemiş ve genel olarak temel İslam tarihi kaynaklarındaki anlatıma uygun bir metodu kabul etmiştir (Akman, 2019, 241).

Ahmed Cevdet Paşa İslam'ı; klasik bir anlayış ve tasnif içinde iman, ibadet ve ahlak bütünlüğü biçiminde ele almıştır. Bir kişinin iman etmesinin yanı sıra güzel ahlaklı olması da gerekir. Ona göre, insanı Tanrı'ya yaklaştıran şey sadece iman ve ibadet değil, aynı zamanda güzel ahlak sahibi olmaktır. Çünkü nihai amaç, Tanrı'ya yaklaşmaktır (Sözen, 2015, 1116-1117).

Diğer taraftan, İslam Dini'nin getirdiği adalet ve eşitlik yaklaşımlarının sosyal yaşantıda belirleyici yansımaları bulunduğunu belirten Ahmet Cevdet'e göre, İslamiyet hemen herkese özgürlük sağladığı için İslam toplumlarında bir özgürlük çatışması yaşanmamış ve adalet fikri ön planda yer almıştır. İslamiyet'te bulunan bu eşitlik-adalet dengesi sebebiyle Avrupa'da yaşanan sınıfsal mücadeleler, derebeylik rejimi, sömürü ve zulüm sistemi Osmanlı Devleti'nde göze çarpmamıştır (Bayyigit, 2014, 59-60).

Sonuç Yerine

Ahmed Cevdet Paşa mevcudiyetini, tarihi boyunca köklü bir geleneğe dayandıran bir dünya devletinin kurumlarının yavaş yavaş fonksiyonlarını kaybettiği bir devrin adamıdır. Fetihlerin durduğu, toprak kayıplarının arttığı ve Avrupa'nın diplomatik üstünlüğünün kabul edildiği 19. yüzyılın düşünen ve çözüm üretmeye çalışan bir devlet adamı, edip, hukukçu ve tarihçidir. Tamamen Batı kaynaklarının temel kabul edildiği bir dönemde kendi medeniyet referanslarına atıf yapan bir aydındır. Onun siyasi, tarihi, dini ve hukuki fikirlerini devrin diğer aydın veya devlet adamlarının düşünceleri ile karşılaştıranlar; Ahmed Cevdet Paşa'daki, "İslam" ve "kanun-u kadîm" düşüncesini; var olduğu süre içinde, farklı kültürlerle ev sahipliği yapan bir dünya devletini ayakta tutan "Osmanlı" tavır ve üslûbunu görürler.

Paşa'nın tarihe yaklaşımı, onun temel paradigmasını şekillendiren; "hâli aydınlatan mâzi" kimliğindedir. Yaşadığı dönem, Osmanlı Devleti'nin, batılı devletlerle son hesaplaşmayı yapmadan hemen önce; Osmanlıların yeni düzenlemelerle saflarını belirlemekte olduğu bir "nizam-ı cedid" dönemidir.

Eldeki mevcut tarih kaynaklarının, Osmanlı toplumunun ihtiyaç duyduğu tarih bilgisi açısından yetersizliği düşüncesinden yola çıkarak ortaya koyduğu eserleri, zorlu bir sürecin hesaplaşmasının yol haritasını da çizmektedir. Paşa'nın batılılaşma ve değişim konularına gelenekten beslenen imkânları göz önünde bulundurarak verdiği cevaplar, bugün bile tartışılmaya devam etmektedir.

Değişime karşı koymak Paşa'ya göre aslında tarihe karşı koymaktır; bu ise bilinçsiz bir muhafazakârlıktır. Bu noktada Ahmed Cevdet körü körüne bir yaklaşımla değişim düşüncesini savunmaz. Avrupa'nın özellikle siyasi kurumlarına, Osmanlı'nın muhtaç olmadığını; Batılı siyasi kurumların da gözü kapalı taklidinin lüzumsuz olduğunu dile getirmiştir.

Yaklaşık olarak beş asra dayanan bir devlet geleneği ve Hz. Adem'e kadar götürdüğü medeniyet tasavvuru ile Ahmet Cevdet Paşa günümüz tartışmaları açısından da önem taşıyan çözümler üretmesi yönüyle vazgeçilmez bir isim olarak anılmaya devam edecektir. Sonuç olarak, Ahmed Cevdet Paşa, geleneksel Osmanlı tarihçiliğini yeniden şekillendirerek Batı tarih yaklaşımıyla birleştirmiş ve İslam'ın toplum üzerindeki etkilerine önem vermiş bir tarihçi olarak bilinir. Onun tarih anlayışı, tarihi olayların sadece sıralanmasına değil, aynı zamanda sebep-sonuç ilişkisi içerisinde incelenmesine ve toplumsal değerlere vurgu yapan bir perspektife sahiptir.

Ahmet Cevdet Paşa'nın düşünceleri ve eserleri ihele hem Osmanlı Toplumunun tarihsel bağlamında hem de günümüz Türkiye'sinin sosyal yapısı

içinde önemli bir köprü işlevi görmektedir. Onun sosyolojiye ve toplumsal değişime dair özgün yaklaşımları, bugünün Türkiye'sinin karmaşıklığını anlama ve geçmişten geleceğe bir yolculuk yapma amacımızı aydınlatmak için hala ilham kaynağıdır.

Kaynakça

- Acuner, İ. Süphan. Ahmed Cevdet Paşa'nın Eğitim Görüşü. İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Akkaya, Cevdet. Ahmed Cevdet Paşa'nın Din ve Cemiyet Görüşü. Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Akman, Zekeriya. "Ahmet Cevdet Paşa Hayatı, Tarihçiliği ve Hz. Peygamber Tasavvuru". Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi 43 (Güz 2019), 229-242. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.590912>
- Akpınar, Mahmut. Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı, Devlet Adamlığı ve Yönetimle İlgili Görüşleri. Kütahya, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Alkan, Necmettin. "Gelenekten Moderniteye Geçişte Osmanlı Tarihçiliği ve Ahmed Cevdet Paşa". Türk Tarihçileri. ed. Ahmet Şimşek. 33-43. Ankara, Pegem Akademi, 2016.
- Altıntop, Selim. Belagat-i Osmaniye'deki Edebi Terimlerin Tanımları ve Tasnifi Üzerine Bir Araştırma (İnceleme - Metin). İzmir, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Ayvaz, N. Kemal. Ahmed Cevdet Paşa'nın Ma'rûzât İsimli Eserinde Kamu Personeli, Nitel Bir Araştırma. Kocaeli, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Bayar, Büşra Nur. Ahmed Cevdet Paşa ve Kısas-ı Enbiyâ Özelinde İslâm Tarihi Anlayışı. Ankara, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Bayyigit, Mehmet. "İslam Dünyasında ve Türkiye'de Din Sosyolojisi". Din Sosyolojisi. ed. Mehmet Bayyigit. 41-74. Konya, Palet Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Büyüker, Süleyman. Ahmed Cevdet Paşa'nın Münazara Metodolojisi. Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Candan, Gazi. Ahmed Cevdet Paşa'nın Maarif Nazırlığı ve Eğitim-Öğretim Alanlarındaki Faaliyetleri. Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Ceylan, Kazım. Ahmed Cevdet Paşa ve Osmanlı Devleti'nin Çöküşü Karşısındaki Düşünceleri. Ankara, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Çakır, G. Ömer. İlim Sanat ve Kültürde Millî ve Manevi Tarihimizin Büyük Sımaları. Ankara, Cedit Neşriyat, 2016.
- Diler, İrem. Ahmed Cevdet Paşa'nın Devlet, Hukuk ve (Yeni Osmanlılarla Karşılaştırmalı Olarak) Anayasa Görüşü. İstanbul, İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ergün, Cemalettin. Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarih Tasavvuru. İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Ertekin, Ferdi. Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Muhafazakâr Yenileşme Arayışları (1878-1918), Ahmed Cevdet Paşa, Babanzâde Ahmed Naim, Elmalılı Hamdi Yazır. İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Esirgen, Seda Örsten. “Osmanlı Devleti’nde Medeni Kanun Tartışmaları, Mecelle mi, Fransız Medeni Kanunu mu?”. OTAM 29 (Bahar 2011), 31-48.
- Faytre, L. J. Charle ‘Münazara’ and the Internal Dimension of Argumentation Ethics, A Translation and Commentary on Ahmed Cevdet's Adab-i Sedad in the Light of Sufism and Western Argumentation Theorie İstanbul, İbn Haldun Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Fettahoğlu, Kübra. Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895). İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Gören, Cevdet. Tarihçi Ahmed Cevdet Paşa'nın XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'ndeki Gelişmelere Dair Tespit ve Önerileri. Adana, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Gümüüş, Musa. ““Sorunlu” Modernleşme Karşısında Ahmed Cevdet Paşa”. XVIII. Türk Tarih Kongresi. 1155-1193. Ankara, Türk Tarih Kurumu.
- Halaçoğlu, Yusuf-Aydın, M. Akif. “Cevdet Paşa”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/443-450. Ankara, TDV Yayınları, 1993.
- İmancı, Sena. On Dokuzuncu Yüzyıl Siyer Yazıcılığında Hz. Muhammed Algısı, Ahmed Cevdet Paşa ve Mevlânâ Şiblî Örneği. Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İzgör, A. Zeki. Ahmed Cevdet Paşa'nın Sosyal ve İktisadi Görüşleri. İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Kalyon, Abuzer. Ahmed Cevdet Paşa'nın Belagat-ı Osmaniyyesi (1-101) Transkripsiyonlu Metin-İndek Şanlıurfa, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Kalyon, Filiz. Ahmed Cevdet Paşa'nın Belagat-ı Osmaniyyesi Transkripsiyonlu Metin - İndeks (101 - 203). Şanlıurfa, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Keskioğlu, Osman. “Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14 (1966), 221-234.
- Oğuz, Mustafa. “Osmanlı Devleti'nin Durumu Hakkında Cevdet Paşa'nın Görüşleri”. TÜBAR 26 (Güz 2009), 143-159.
- Oğuz, Mustafa. Ahmed Cevdet Paşa ve Tarihçiliği. Konya, Kömen Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Orhan, Müzeyyen. Ahmed Cevdet Paşa'ya Göre Balkanlar'da Milliyetler Meselesi. Konya, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Ortaylı, İlber. İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı. İstanbul, İletişim Yayınları, 21. Baskı, 2005.
- Sancar, İbrahim. Ahmed Cevdet Paşa ve Medreselerde Okutulan Bazı Sarf-Nahiv-Belâgat Kitaplarına Ta'likâtı. Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Severcan, Şefaettin. “Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliği”. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 / 7 (Ocak 1990), 227-234.

- Seyithanoğlu, H. U. Baybar Ahmed Cevdet Paşa'nın Tezâkir Adlı Eserine Göre Osmanlı Toplumunun Siyasal, Sosyal ve Kültürel Hayatına Dair Tespitleri. İstanbul, İstanbul Ayvansaray Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Sezer, Hatice. The Reformist Horizons of Ahmed Cevdet Paşa, The Notions of Civilization (Medeniyet), Progress (Terakki) and Solidarity (Asabiyet). İstanbul, Sabancı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Sözen, Kemal. "Ahmet Cevdet Paşa'nın Düşünce Yapısı". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce*. ed. Ahmet Hamdi Furat. 8/1089-1126. İstanbul, İnsan Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Sözen, Kemal. "Mütefekkir Kimliği ile Ahmed Cevdet Paşa". *Türk Düşünce Tarihi El Kitabı*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 517-542. Ankara, Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Sözen, Kemal. Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi. İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Şanlı, Cevdet. "Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı, Eserleri ve Türk Fikir Hayatındaki Yeri". *Akademik Araştırmalar 2* (Güz 1996), 106-110.
- Şimşirgil, Ahmet-Ekinci, E. Buğra. Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle. İstanbul, KTB Yayınları, 2. Baskı, 2009.
- Uludoğan, Ayşenur Tuba. Mâverdî ve Ahmed Cevdet Paşa'nın Hilafet Görüşlerinin Karşılaştırılması. İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uzandal, Edip. "19. Yüzyıl Tarih Yazıcılığı ve Ahmed Cevdet Paşa". *Türk Tarih Eğitimi Dergisi 2/2* (2013), 108-128.
- Yalçın, Rakip. "Gelenek ve Modernleşme Senteziyle Cevdet Paşa'da Devlet Görüşü". II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı. 171-178. Kütahya, 2017.
- Yavuz, M. Sait. Ahmed Cevdet Paşa and Islamic Modernism. Ankara, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Yıldıran, Meliha. Ahmed Cevdet Paşa, Hayatı-Eserleri ve Divançe-i Cevdet. İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Yılmaz, Murat. "Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarih Felsefesi". *Gelecek Geçmiş Tartışıyor Ulusal Tarih Öğrenci Sempozyumu*. ed. Elif Aşçı vd. 60-71. Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 1. Basım, 2013.
- Yılmaz, Murat. Ahmed Cevdet Paşa'nın Eserlerinde Avrupa ve Avrupa Târîhi Algısı. Trabzon, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yücel, Ensari. "Ahmed Cevdet Paşa". *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi*. ed. Mehmet Bulut. 2/881-909. İstanbul, İZÜ Yayınları, 2021.

Ziya Gökalp ve Türkçülük¹

Türk toplumunu sosyolojiyle tanıştıran Ziya Gökalp, aynı zamanda II. Meşrutiyet ile birlikte Türkçülük akımını başlatmıştır. Bu sebeple kaleme aldığı yazılarında hem sosyolojinin hem de Türkçülük düşüncesinin esintileri mevcuttur. Türk fikir ve siyasal yaşamında; çokkültürlü Osmanlı Devletinden, ulus-devlet olan Türkiye'ye geçiş dönemine şahit olması fikirlerinin gelişimi üzerinde etkili olmuştur (Karakaş, 2008, 435). Gökalp'in etkileri sadece sosyoloji ve edebiyatla sınırlı kalmamış o aynı zamanda siyasette de Türk milletini etkilemiş hatta Atatürk onun için "Etimin ve kemiğimin babası Ali Rıza Efendi ise, fikrimin babası da Ziya Gökalp'tir." demiştir (Oral, 2006, 21).

Türkiye'de sosyoloji ve din sosyolojisinin kurucusu olan Ziya Gökalp, bunlarla beraber ön planda etkilendiği Durkheim'in sosyolojisini de Türkiye'ye getirmiştir (Çapcıoğlu, 2009, 223; Günay, 2006, 14). Bu sebeple Türkiye'de sosyoloji çalışmalarında Comte-Durkheim çizgisi net olarak görülmekte ve üniversiteler ve liselerde Durkheim ağırlıklı bir sosyoloji eğitimi verilmektedir (Aytaç, 2018, 86). Bunlara ek olarak Gökalp'ten önce din sosyolojisi konularında çeşitli makaleler² yazılmış olsa da asıl gelişme Gökalp sayesinde yaşanmıştır (Çapcıoğlu, 2009, 223).

1913 yılında İstanbul Dâr'ül-Fünûnu'nda İlm-i İctima Kürsüsünü kuran Gökalp, burada Durkheimci din algısıyla "Dinî İctimaiyat" adıyla din sosyolojisinin ilk derslerini vermiştir (Günay, 1992, 38). Türkiye'de din sosyolojisiyle ilgili ilk eseri yayınlayan Gökalp, kaleme aldığı bir makalede Protestanlığın İslam'dan esinlenerek ortaya çıktığını yazmış ve Weber'in Protestanlıkla ekonomik gelişmişlik ilişkisini kurduğu tezine bir anlamda düzenleme getirmiştir (Gökalp, 1917b). Gerek sosyoloji gerekse edebiyat alanındaki yetkinlikleri sayesinde fikirlerini kısa sürede büyük kitlelere aktarabilmiş böylece sosyolojinin bilim olarak var olmasını sağlamıştır. Türkçülük fikrinin de etkileriyle sosyoloji terminolojisini Türkçeleştirme çalışmalarını başlatmış, ortaya Türkçe kavram ve eserler koyulması için liderlik etmiştir (Okay, 2019, 122-123).

Türkiye'de büyük değişimlerin yaşandığı dönemde Gökalp'in fikirlerinde de değişimler meydana gelmiştir. Başlangıçta Osmanlılık fikri etkisinde olan

¹ Büşra Kara, AYBÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi | busrakara543@gmail.com | ORCID: 0000-0001-6172-2072

² Salahaddin Asım, "İctimaiyat ve Şeriat-ı İslamiyye", Sırat-ı Müstakim, (1324/1908), 2 (28); "İlm-i İctima'a Nazaran İslamiyet", Sırat-ı Müstakim (1325/1909), 2 (33).

Gökalp, zamanla ortaya koyduğu Türkçülük-Milliyetçilik çizgisine kaymıştır (Yıldırım, 2013, 1). Ona göre hars milli, medeniyet uluslararasıdır. Bu sebeple Türkler; ahlakta Türklüğe, medeniyette Avrupa'ya, dinde ise İslam'a yönelmelidir (Baltacıoğlu, 1964, 3). Türk kültürünün daha iyi anlaşılması için de Millî tarih detaylandırılarak incelenmelidir (Gökalp, 1976, 70).

Gökalp'in başlıca eserleri: İlm-i İçtima Dersleri; Kızıl Elma; Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak; Yeni Hayat; Altın Işık; Türkçülüğün Esasları; Türk Töresi; Doğru Yol; Türk Medeniyeti Tarihi'dir (Altın, 2010, 496). Bunlar arasında yer alan "Türkçülüğün Esasları" adlı eserinde Gökalp, Türk milletine bir yol haritası çizmekte ve dil, ahlak, sanat, siyaset ve benzeri konularda Türkçülük fikrinin nasıl uygulanacağını aktarmaktadır (Gül - Evcı, 2021, 87).

Ziya Gökalp, başta sosyoloji olmak üzere tarih, iktisat, felsefe, hukuk, edebiyat, din, folklor vb. birçok alanda makale yazmış mütefekkirlerimizdendir. Türk milliyetçisi yazarlara baktığımızda adını en çok duyduğumuz isimlerden olan Ziya Gökalp'in milliyetçilik algısı "Kültürel Türkçülük"tür (Güngör, 1981, 126, 1990, 14, 1995, 23). Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde ilk başta Gökalp'in hayatından ve eserlerinden bahsedilecek daha sonrasında din ve milliyetçilik anlayışını ifade eden Türkçülük kavramı "Türkçülüğün Esasları" adlı eseri üzerinden ele alınacaktır. Çalışmada Gökalp'in eserlerinden ve konuyla ilgili yapılan mevcut literatürden faydalanılmıştır.

Gökalp'in Sosyo-Biyografisi

Ziya Gökalp, 23 Mart 1876 tarihinde Diyarbakır'da dünyaya gelmiştir. Babasının isteğiyle kendisine Mehmet Ziya adı koyulmuştur (Tanyu, 1981, 3). Anne tarafından Pirinççizadeler, baba tarafından ise Müftüzadeler diye tanınan Diyarbakır'ın önde gelen ailelerine mensuptur (Karakas, 2008, 436). Büyük dedesi Hacı Hüseyin Sabir, II. Mahmut zamanında müftülük yaptığı için Müftüzadeler olarak anılmıştır (Sağlam, 2008, 161). Babası Mehmet Tevfik Efendi, annesi ise Zeliha Hanım'dır. Babası Tevfik Efendi, Diyarbakır Evrak Müdürlüğü, Nüfus Müdürlüğü, Vilayet İdare Meclisi Azalığı gibi çeşitli memuriyetlerde bulunmakla beraber Diyarbakır gazetesinin başyazarlığını da yapmıştır (Göksel, 1931, 11-12).

1883 yılında Mercimekörtmesi Mahalle Mektebi'nde ilköğrenimine başlayan Gökalp, 1886 yılında hocası Kolağası İsmail Hakkı Bey'den hürriyetle ilgili fikirlerinin tohumlandığı Diyarbakır Mektebi Rüştüye-i Askeriyye'de eğitimine devam etmiştir (Ergün, 1996, 192; Tanyu, 1981, 3-8). 1890 yılında amcası Müderris Hacı Hasip Bey'den dersler almış ve 1891 yılında İdadi-i Mülkiye'ye ikinci sınıf olarak başlamıştır. 1893 yılında Doktor Yorgi'den felsefe,

Mehmet Ali Ayni'den tarih dersleri almıştır. Ayni'den aldığı dersler sayesinde tarih hakkında akıl yürütmeyi öğrenmiştir (Tütengil, 1964, 6). 1894 yılında Mülkiye'nin süresi uzatıldığı için okuldan ayrılmıştır. Gökalp, bu sırada amcası Hasip Bey'den Arapça, Farsça ve İslam felsefesi dersleri alarak ünlü İslam filozoflarını okumaya başlamış, aynı zamanda da Doktor Yorgi'den fen bilimlerine dair dersler almaya devam etmiştir (Göksel, 1968, 4).

Gökalp aynı yıllarda fikir hayatı üzerinde etkisi olan Doktor Abdullah Cevdet ile tanışmıştır. Abdullah Cevdet, gençleri İttihat ve Terakki Cemiyeti hakkında bilgilendirerek onları cemiyete davet etmektedir (Korlaelçi, 2014, 252). Gökalp, Cevdet sayesinde hem İttihat ve Terakki ile hem de Avrupa sosyolojisi ve felsefesi ile tanışmıştır (Parla, 2009, 39).

Toplumdaki problemler, maddi imkânsızlıklar, ailesinin baskıları, amcası ve Doktor Yorgi'den aldığı derslerin fikri dünyasında oluşturduğu karışıklıklar gibi çeşitli nedenlerden dolayı 1894 yılında intihar girişiminde bulunmuştur (Göksel, 1931, 21; Tütengil, 1964, 6; Ülken, 1992, 304). Gökalp'in ameliyatını, Abdullah Cevdet gerçekleştirmiş ve Gökalp kurtarılmıştır (Şapolyo, 1943, 30). Gökalp, daha sonra yaşadığı buhranı şu şekilde aktarmıştır, “Zaman geçtikçe ümitlerim sönüyor, hayatın manevi kıymeti nazarımda düşüyordu. Bu durum öyle bir şekil aldı ki artık bir hayvan gibi yalnız yemek, içmek için yaşamaktansa ölümü tercih etmek fikrini kabulde muztar kaldım. Bu sebeple intihar ettim. Fakat vakayı zararsızca atlattıktan sonra, epeyce düşündüm ve nihayet (mefkure) mi buldum!” (Şapolyo, 1943, 30-31).

Gökalp, intihar girişiminden sonra eğitim ve okumalarına devam etmek için 1895 yılında kardeşiyle beraber İstanbul'a gelerek her ne kadar istemese de ücretsiz olan Baytar Mektebi'ne kaydolmuştur. İstanbul'da bulunduğu süre zarfında İttihat ve Terakki Cemiyeti ile irtibata geçerek Batı'yı daha yakından tanımaya çalışmıştır. 1899 yılında “yasaklı kitapları okuma ve zararlı derneklere üye olma” iddiasıyla soruşturularak on ay Taşkılla, iki ay da Mehterhane ve Zaptiye hapisaneleri olmak üzere 12 ay boyunca cezaevine gönderilmiştir (Tuncay, 1978, 34-36). Eğitimini tamamlayamayarak Diyarbakır'a geri dönen Gökalp, 1900 yılında Hasip Bey'in kızı Vecihe Hanım ile evlenerek buraya yerleşmiştir. Diyarbakır'da kaldığı bu dönemde eşinin mal varlığı ile geçindiği için küçük memuriyetlerde çalışarak gizlice siyasi faaliyetlerine devam etmiştir. 1905 yılında Vilayet Gazetesi Başyazarlığı yaptığı dönemde Şaki İbrahim aşiretinin yaptığı baskıları durdurmak için Şaki İbrahim Destanı'nı yazarak halkı, aşiret reisi İbrahim Paşa'ya karşı örgütlemiş ve Şaki İbrahim'in ceza almasını sağlamıştır (Tuncay, 1978, 45).

1908 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesini kuran Gökalp, cemiyetin Diyarbakır, Bitlis ve Van müfettişliklerine atanmıştır (Binbaşıoğlu, 1995, 121). Buralarda gençlere adalet, hürriyet gibi çeşitli konularda konferanslar vermiştir. 1909 yılında hocalık yapmak için İstanbul Darülfünun'una gelmiş fakat az bir ücret aldığı için burada çok kalamamış ve yeniden Diyarbakır'a dönerek "Peyman" gazetesini çıkarmaya başlamıştır. 1909 yılının sonlarında İttihat ve Terakki tarafından Cemiyet'in Selanik Kongresine Diyarbakır delegesi olarak gitmiş ve bir süre orada kalmıştır. Selanik'te kaldığı süreçte siyasi ve ilmi hayatı oluşmaya başlayan Gökalp, fikri dünyasında da kırılmaları yine burada yaşamıştır (Şapolyo, 1943, 70-71). Burada kaldığı dönemde Durkheim'ın eserlerini okumuştur. Ömer Seyfettin ve Ali Canip gibi fikir insanlarıyla tanışarak Genç Kalemler dergisinde fikirlerini aktarma imkânı bulmuştur (Gökalp, 2019, 10-11).

1910 yılında "İctimaiyatçılara malik olmayan bir kavim yürüyeceği yolu doğru tayin edemez (Gökalp, 1917a, 59)." anlayışından hareketle Selanik'te Sosyoloji Kürsüsü kurup dersler vermeye başlamıştır (Kara, 2018, 258). Selanik'teki İttihat ve Terakki Cemiyeti Merkezinin kapanmasından kaynaklı ailesiyle beraber İstanbul'a dönmüş ve hemen "Türk Ocağı"na girip "Türk Yurdu" dergisinde yazılar yazarak "Türkçülük cereyanını" güçlendirmeye çalışmıştır (Şapolyo, 1933, 96-98; Tanyu, 1981, 75). Darülfünun müdürlüğüne atanan Gökalp, burada Durkheim'dan etkilenerek sosyoloji kürsüsünü kurmuş ve sosyoloji dersleri vermeye başlamıştır. Bu dönemde Gökalp'in eğitime dair görüşleri Darülfünun ve Eğitim Fakültesi tarafından çok önemsenmiş ve derslerle içerikleri onun tarafından belirlenmiştir (Binbaşıoğlu, 1995, 121).

Hayatının en verimli dönemlerini yaşamaya başlayan Gökalp, çalışmalarında da Türkçülük fikrine yönelmiştir. Maarif Nazırlığı görevini kabul etmeyerek 1913 ve 1914 yıllarında İctimaiyyat Müderrisliğine devam etmiştir. 1913 yılında İstanbul Üniversitesi'nde ilk sosyoloji profesörü olmuştur (Gürsoy - Çapcıoğlu, 2006, 91). İktisat profesörü Yusuf Kemal Beyle İktisat Derneği kurarak burada konferanslar vermiştir (Sarıbay, 1976, 97). 1918 yılında milletvekili adayı olmuştur. 1919 yılında "asayiş bozma ve Ermenilere zor kullanma" gerekçesiyle Divan-ı Harp'te idam cezasıyla yargılanana kadar Darülfünun'da sosyoloji derslerine devam etmiştir. İdam cezası almamış ancak diğer İttihatçılarla beraber Malta'ya sürgün edilmiştir. Malta'da olduğu süre zarfında maddi olarak çok zorlanmış, aile yadigârı eşyalarını satarak hayatını devam ettirmiştir (Göksel, 1968, 7). Bu dönemde mecliste görüşülerek ailesine yardım edilmiştir (Arslan Bilgin, 2020, 102). Sürgün hayatı 1921'de alınan kararlarla sona ermiş ve geri dönerek Diyarbakır'a yerleşmiştir. 1922 yılında

Muallim Mektebi'nde felsefe dersleri vermeye başlamış ve Maarif Vekaleti Telif ve Tercüme Encümeni Reisliği'ne atanmıştır. Buradaki görevi süresince Batı klasiklerini Türkçe'ye çevirme faaliyetlerinde bulunmuştur. 1923 yılında Diyarbakır milletvekili olan Gökalp, Eğitim Kuruluna üye seçilmiştir (Korlaelçi, 2014, 253). Bu dönemde de bilimsel ve kültürel çalışmalarına devam ederek "Türkçülüğün Esasları"nı yazmış, "Yeni Türkiye" dergisini çıkarmış ve anayasanın hazırlanmasına yardım etmiştir (Tuncay, 1978, 61).

1924 yılında hastalandığı dönemde de çalışmalarını sürdürmüş hatta çalışmalarının birinden aldığı avans sayesinde İstanbul'a tedavi olmaya gelebilmiştir (Tanyu, 1981, 156-160). Şubat ayında başlayan şikâyetleri Eylül ayına kadar devam etmiş ama bir türlü teşhis konulamamıştır. Eylül ayında Doktor Akil Muhtar tarafından yapılan tedavi sonrasında Avrupa'ya gitmesi önerilmiş ancak maddi imkânsızlıklardan dolayı gidememiştir. Atatürk, Avrupa'ya gönderilmesi için talimat vermiş ama Gökalp kabul etmemiştir (Sağlam, 2008, 162). Masraflar için harcanacak bu paranın vefatı sonrasında ailesine verilmesini istemiştir (Gürsoy - Çapcıoğlu, 2006, 93). 14 Ekim 1924'te durumunun ağırlaşması üzerine Beyoğlu Fransız Hastanesi'ne yatırılmış ve 25 Ekim 1924'te 48 yaşında vefat etmiştir. 26 Ekim'de II. Sultan Mahmut Türbesi'nin yanına nadir görülen bir törenle defnedilmiştir (Tütengil, 1955, 105).

Ziya Gökalp, gündelik yaşamında kendi halinde, sakin bir karaktere sahip olmasının yanında mücadeleci ve idealist bir yapıya sahiptir. Hayatı boyunca düşünceleri için mücadele vermiş ve bu uğurda hapis-sürgün gibi bedeller ödemiştir. Yaşadığı bunalım dönemi dışında her zaman sosyal ve siyasal mücadelelerde bulunmuş, yaşadığı en zor dönemlerde bile ülkesinin kurtulacağı fikrinden asla vazgeçmemiştir (Göksel, 1931, 94-96).

Eserleri³

Gökalp, Genç Kalemler dergisindeki yazılarına kadar kaleme aldığı eserlerinde çeşitli lakaplar ve takma adlar kullanmıştır. Diyarbakır Gazetesi'ndeki bazı yazılarında isim zikretmemiş yazıların içeriğine göre onun olduğu anlaşılmıştır. Yazılarında kullandığı imzaların bazıları şunlardır, "Meclis-i İdare-i Vilayet Kâtibesinden Ziya", "Meclis-i İdare-i Vilayet Zabıt Katibi Ziyaettin", "Mehmed Ziya", "Hüseyin Vedat", "Mehmed Mehdi", "Tevfik Sedat" ve "Mehmed Nail"dir. Bunlardan Hüseyin Vedat ve Tevfik Sedat ölen oğullarının; Mehmed Mehdi ölen yeğenin; Mehmed Nail ise kardeşinin adıdır (Karakaş, 2008, 471-472; Kocaman, 2004, 7).

³ Konunun bütünlüğünü zedelememesi adına eserlerinin adları bölüm sonunda verilmiştir.

Selanik, Gökalp'in yazı hayatında önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Burada Ömer Seyfettin ve Ali Canip ile tanışmasının ardından Genç Kalemler'deki yazılarında başlarda “Demirtaş”, “Celal Sakıb” imzalarını kullanmıştır. İlk kez “Altın Destan” şiirinde kullandığı Gökalp imzası Ziya'nın soyadı olmuş ve bundan sonraki tüm yazılarında “Ziya Gökalp” imzasını kullanmaya başlamıştır (Tütengil, 1964, 17-18).

Ziya Gökalp pek çok dergide yazılar yazmıştır ve eserlerinin çoğunu bu dergilerde yayınlanan makaleler oluşturmaktadır. Sosyoloji, tarih, edebiyat, siyaset ve iktisat gibi çeşitli konularda çalışmaları bulunmaktadır (Güngör-Şahin, 2022). Eserlerinin büyük çoğunluğu vefatının ardından kitap haline getirilmiştir.

Gökalp'e Dair Literatür

Gökalp hem Türkiye'de sosyoloji kürsüsünü ve din sosyolojisini kurması hem de sosyoloji derslerini liseye sokması açısından sosyoloji konusunda Türkiye'deki kurucu isimdir. Bu sebeple Gökalp'in gerek hayatına gerekse kavram ve fikirlerine dair kendi döneminden günümüze kadar pek çok bilimsel çalışma kaleme alınmıştır. Gökalp ile ilgili olarak erişim sağlanabilen 86 adet yüksek lisans ve doktora tezi mevcuttur. Tezler sosyoloji, felsefe, edebiyat, siyaset, hukuk ve eğitim gibi pek çok alan uzmanı tarafından kaleme alınmıştır. Literatürdeki tezler arasında adında doğrudan Türkçülük kavramı geçenler ise şunlardır; Deveci (2021) tarafından kaleme alınan “Meşrutiyet Döneminde Üç Düşünürümüz (Baha Tevfik, Ziya Gökalp ve Filibeli Ahmet Hilmi)'ün Görüşleri Bağlamında Batıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık”; Dalgıç (2018) tarafından kaleme alınan “Ziya Gökalp'in Türk Millî Kimliği Algısı ve Türkçülük Anlayışı”; Zorlu (2018) tarafından kaleme alınan “Türkçülük Temelinde Türkiye Cumhuriyeti'nin İdeoloğu Ziya Gökalp”; Yüner (2009) tarafından kaleme alınan “A Comparision of the ideas of Ziya Gökalp and Yusuf Akçura on Turkism / Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın Türkçülük Düşüncelerinin Karşılaştırılması”; Osmanağaoğlu (1995) tarafından kaleme alınan “Ziya Gökalp'te Türkçülük Akımı”; Kara (1987) tarafından kaleme alınan “Hüseyin Kazım Kadri, Ziya Gökalp ve Türkçülüğün Esasları”; Çalık (1985) tarafından kaleme alınan “Ziya Gökalp'te 'Türkçülük İslamcılık ve Medeniyetçilik' Anlayışı”. Tezlerin kaleme alınma tarihlerine bakıldığı zaman Gökalp'in ve fikirlerin her dönemde popülerliğini koruduğu ve pek çok çalışmaya kaynak olduğu görülmektedir.

Fikir Hayatı

Türkçülük

Osmanlı Devleti'nin parçalanma sürecinde yaşanan dinsel, ekonomik, siyasal nedenler pek çok aydın gibi Gökalp'in fikirlerinde de etkili olmuş ve milliyetçiliği⁴ düşüncelerinin merkezine koymasına yol açmıştır. Ona göre Osmanlı Devleti yaşadığı bu zorlu durumdan ancak Türk milliyetçiliği yani Türkçülük sayesinde kurtulabilecektir. Düşünce dünyasının şekillenmesinde yaşanan çalkantıların yanında aile çevresi, eğitim aldığı kişiler, toplumda var olan gruplar ve Durkheim'ın sosyolojisi de etkili olmuştur (Gürsoy - Çapcıoğlu, 2006, 93; Heyd, 1979, 41; Güngör-Şahin, 2022). Gökalp, kaleme aldığı eserlerinde millet kavramına çok önem vermekle beraber milliyet veya Türk milliyetçiliği kavramlarını kullanmamış bunlar yerine Türkçülük kavramını kullanmıştır (Kara, 2018, 260). Türkçülüğün kurucusu olan Gökalp, Türkçülük fikrinin temellerini “Türk Yurdu”nda yayımlanan “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak” yazısında atmış, “Yeni Mecmua”daki yazılarıyla konuyu genişletmiş ve “Türkçülüğün Esasları”nda son şeklini vererek programını oluşturmuştur (Gökalp, 2019, 175-180). Osmanlı Devleti'nde Türkçülük fikrinin ortaya çıkışına çizdiği yol haritası da onun modernleşme için Türkçülük düşüncesini temel kabul ettiğini göstermektedir (Çalen, 2019, 5-6). Ona göre kurtuluş eski Türk devletlerine dönmekle sağlanacaktır.

İlk dönemlerde Osmanlıcılık ve İslamcılık çizgisinde görüşlere sahip olan Gökalp, dönemin siyasal yaşantısıyla birlikte fikirlerinde değişim yaşayarak milliyetçilik çizgisine geçmiştir. Türkçülük fikrini ortaya atmasındaki temel neden Osmanlı Devleti'nin izlenimini korumak, Anadolu'da kenetlenmeyi sağlayarak kurtuluşu sağlamaktır. Ona göre bu kenetlenme etnik kökenlerle değil dinde, dilde ve değerlerde ortaklık ile mümkündür (Oyman, 2020, 202). Çünkü ona göre millet; ırkla, coğrafyayla, soyla değil dilde, ahlakta, idealde ve dinde ortaklıkla meydana gelmektedir. İrk, hayvanlarda aranması gereken bir özelliktir ve insanlarda aranması söz konusu değildir. Önemli olan kişinin mensup olduğu ırk değil sahip olduğu terbiye, aldığı eğitim, taşıdığı ülkü ve kendini nereye ait hissettiğidir (Gökalp, 2019, 19).

Milletle ilgili çeşitli gruplar tarafından çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Milleti; İrkî Türkçüler, ırk; Kavmî Türkçüler, kavim; Coğrafi Türkçüler, aynı ülkede yaşayanlar; Osmanlılar, Osmanlı Devletindeki herkes; İslam

⁴ Gökalp'in sahip olduğu milliyetçilik düşüncesi etnik değil Türkiye milliyetçiliği gibi kültürel temelli bir milliyetçiliktir. Batı'dan farklı olarak Türkiye'de milliyetçiliğin asıl amacı Millî kültür ve kimlik oluşturmaktır. Kültürel milliyetçiliğin ana kaynağı kültürel mirastır. Bundan dolayı ilk hedef kültürel birlik oluşturmaktır (Güngör, 1981, 126, 1990, 14, 1995, 23).

İttihadçılar, bütün Müslümanlar; fertçiler ise bireyin kendini addettiği toplum şeklinde tanımlamaktadır. Gökalp ise milleti, “İsanca, dince, ahlâkça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir. Şu hâlde Türk’üm diyen her ferdi Türk tanımaktan başka çare yoktur.” şeklinde tanımlamıştır (Gökalp, 2019, 13-18). Gökalp’e göre bir topluluğun millet olabilmesi için içerisinde barındırması gereken bazı özellikler bulunmalıdır. Bunlar; birbirine duygularla bağlı bireyler, iş bölümü içerisinde bir toplum ve kendisine ait sınırlarıyla hukuku olan bir devlettir. Bu üç unsur bir arada bulunduğu vakit orada bir milletin varlığından söz edilebilmektedir (Gökalp, 1981, 76).

Onun hedeflediği Türk toplumu da kendini Türk milletinden hisseden, bilim ve teknolojiye Avrupa düzeyine çıkan, inançlarında ise İslamiyet’i benimseyen insanlardan oluşmaktadır (Güngör Ergen, 1989, 46). Gökalp, eğer bunun aksine ırka önem vererek bir ayırım yapılırsa ülkedeki pek çok fikir insanının bu millet sınıflandırmasının dışında kalacağını o yüzden kendini Türk olarak tanımlayan herkesin öyle kabul edilmesini sadece Türklüğe ihanet edenlerin cezalandırılması gerektiğini savunmaktadır (Gökalp, 2019, 20-21). Yani önemli olan ırk veya kan birliği değil kültür birliğidir. Bundan dolayı vatani meydana getiren şey üzerinde yaşanan toprak parçası değil Millî kültürdür. Millî düşünceler ve Millî kültürün birleşmesinden dolayı vatan anlam kazanmaktadır (Gökalp, 2019, 86).

Gökalp, din, dil ve tarihin bir topluluğun kültürünü oluşturan temeller olduğunu söylemiştir. Bunun için insanlar farklı kavimlerden de olsalar ortak kültürle tek bir millet olabilmektedir. Tüm ırklar eşit olduğu gibi tüm milletler de eşittir ve milletler ancak Millî dayanışma ile kendilerini yükseltebilirler (Bars, 2017, 45-46). Gökalp de Türk milletinin yükselmesinin Türkcülük ile gerçekleşeceğine inanmaktadır. Türk milletini daha yükseğe ve ileriye taşıyacak olan Türkcülük, gerçek hedefine üç aşamada ulaşabilir. Bunlar; Türkiyecilik, Oğuzculuk ve Turancılıktır (Gökalp, 2019, 24).

Türkcülüğün ilk aşaması olan Türkiyecilik gerçekleşikten sonra Türkiye, Azerbaycan, İran ve Harezm Türkmenleri yani Oğuz Türkleri birleşerek Oğuzculuk gerçekleştirilecektir. Daha sonra ise Oğuzlar, Tatarlar, Kırgızlar, Özbekler, Yakutlar gibi tüm Türk toplulukları bir araya getirilerek Turancılık gerçekleştirilecektir. Turan; dil, edebiyat ve kültürde birleşmedir (Gökalp, 2019, 21-25). Gökalp, tüm Türklerin ortak bir kültüre ve Yakutlar hariç hepsinin İslam’a mensup olmasını istemektedir. Her ne kadar mevcut durumda dilleri farklılaşmış olsa da aslı itibarıyla hepsi aynı dile ve kültüre sahiptirler. Bu

sebeple Türkler birbirini anlayabilmektedir (Hostler, 1957, 143; Güngör-Şahin, 2022).

Gökalp tarafından ortaya konulan bu görüşler her ne kadar salt kültürel (etnik ve dışlayıcı) ya da siyasi (bölgesel ve birleştirici) olarak itham edilse de onun bu fikri temelde yerel bir milliyetçilik algısıdır (Tokluoğlu, 2012, 122-137). Toplum içerisinde ulusal bilincin oluşmasının var olan akımları uzlaştırmak ve Türk ulusal kültürünü geliştirmek şeklinde iki adımda gerçekleştirileceğini ortaya koymuştur. Bunun için öncelikle Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adlı eserinde uzlaştırmanın nasıl yapılacağına değinmiş; Türkçülüğün Esasları adlı eserinde ise Türk kültürünün nasıl geliştirileceğine dair bir plan aktarmıştır (Kongar, 2019, 109).

Türkçülüğün Esasları⁵

Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları adlı eseriyle Türk milletini yükseltecek olan Türkçülük düşüncesinin sistematüğını ortaya koymuştur (Gökalp, 2019, 13). Bu eser onun uzun yıllar boyunca savunduğu tüm görüşlerini içerisinde barındıran ana metin niteliğindedir. Gökalp'in, fikir hayatında ve yazılarında Türkçülük her zaman özel bir yere sahip olmuş hatta diğer pek çok düşüncesinin şekillenmesinde de etkili olmuştur. Gökalp, Türkçülük düşüncesinin yol haritasını "Türkçülüğün Programı" başlığıyla sekiz kısımda ele almıştır.

a. Lisânî Türkçülük: Gökalp'in üzerinde en çok durduğu kısımdır. Bu bölümde konuşma ve yazı dilindeki ikiliği eleştirmiştir. Türkiye'de var olan Osmanlı Lisânî ve İstanbul Lehçesinin birleştirilerek hem konuşmada hem de yazıda İstanbul Lehçesi kullanılması fikrini ortaya koymuştur. Gökalp'e göre Osmanlı lisanı olduğu sürece var olan Türk dili artık Millî lisan olarak kabul edilmelidir (Gökalp, 2019, 108-136).

b. Bedîî Türkçülük: Gökalp bu bölümde eski Türklerde sanat anlayış ve zevkinin çok yüksek olduğunu bu sebeple edebiyatın millileştirilmesinin çok yerinde bir karar olacağını savunmuştur. Şimdiye kadar Türk milleti tarafından ortaya koyulan ve dünyanın en güzel eserlerinden olan camiler, türbeler, köprüler, çeşmeler, nakışlar hatta masallar ve halk şiirleri Türklerin sanat zevkine delil niteliğindedir (Gökalp, 2019, 136-147).

c. Ahlâkî Türkçülük: Her milletin diğerlerinden daha iyi olduğu bir alan vardır. Türkler de her zaman ahlakta lider olmuşlardır. Türk tarihine bakıldığı zaman ahlaki davranışların kaynağı oldukları görülmektedir. Mağlup ettiği milletlerin kendi Millî ve dini değerlerini yaşaması için hak tanınması bunun

⁵ Çalışmanın bu bölümünde Türkçülüğün Esasları eseri genel çerçevesiyle aktarılacaktır.

delillerindedir. Burada Türklerin sahip olduğu ahlaki davranışları incelenmiştir (Gökalp, 2019, 147-169).

d. Hukukî Türkçülük: Türk milletinin aslına ters olan tüm kanunlar kaldırılarak hürriyet, eşitlik ve adalet merkezli yeni kanunlar oluşturulmalıdır. Ayrıca yeni oluşturulan kanunlarda dini olan kanunlar da kaldırılarak laik bir şekilde kanunlar koyulmalıdır (Gökalp, 2019, 170-171).

e. Dinî Türkçülük: Bu bölümde Gökalp, bir anlamda dine dair düşüncelerini bir araya toplamıştır. Dini kitap ve faaliyetlerin neden Türkçeleştirilmesi gerektiğini burada yeniden açıklayarak uygulama haritasını ortaya koymuştur (Gökalp, 2019, 172-173).

f. İktisadî Türkçülük: Türklerin göçebe oldukları dönemde bile iktisada uzak olmadıklarını, tarihleri içerisinde önemli ticaret yollarına hükmettikleri dönemler olduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple Türkler sefaletten bir son vererek geçmişte olduğu gibi şimdi ve gelecekte de iktisadi rahatlığa erişmelidir. Bunun için de hedefleri memleketi büyük sanayiye ulaştırmak olmalıdır (Gökalp, 2019, 173-177).

g. Siyasî Türkçülük: Türkçülük her ne kadar salt siyasi bir fıkra olmasa da içerisinde siyaseti de bulundurmaktadır. Siyaset sahasında Türkçülük ve Halkçılık birlik olacak ve her Türk halkçı olarak siyaset yapacaktır. Her halkçı da hars sahasında Türkçü olacaktır. Yani Gökalp'e göre siyasette görevimiz halkçılık, harsta görevimiz Türkçülük olacaktır (Gökalp, 2019, 178-179).

h. Felsefî Türkçülük: İlim, objektif olduğu için beynelmileldir. O yüzden ilimde Türkçülük olmaz. Fakat felsefe içerisinde hem objektif hem subjektif yönler barındırdığı için beynelmilel değildir. Bu sebeple lisanda, ahlakta, iktisatta olduğu gibi onda da Türkçülük olabilir. Türk felsefesi diğer tüm milletlerin felsefelerinden daha gelişmiştir. Bunun en büyük göstergesi savaşlarda göstermiş oldukları başarılarıdır. Çünkü savaşların sonucunu belirleyen en önemli şey felsefedeki güçtür. Felsefî Türkçülük ise Türk halkındaki Millî felsefeyi yeniden canlandırmaktır (Gökalp, 2019, 180-182).

Gökalp ve Din Sosyolojisi

Gökalp'in din sosyolojisi hatta doğrudan sosyoloji alanına yaptığı katkılarda din hakkındaki görüşlerinin değişimi önemli bir rol oynamıştır. Bu sebeple öncelikle Gökalp'in din hakkındaki görüşlerine bakmak gerekmektedir.

Ziya Gökalp'in hayatı ve fikri gelişiminde dinin yerine bakıldığı zaman iki farklı dönem olduğu görülmektedir. Bunlar Diyarbakır ve Selanik dönemleridir (Keskin, 2003, 103). Diyarbakır döneminde babasının da etkisiyle Osmanlı milliyetçisi olan Gökalp, Selanik kongresinden sonraki dönemde Türkçülük fikrini benimsemiştir. Yaşadığı bu fikri değişimin nedenleri beş maddede

toparlanabilir. Bunlar, 1. Hem saltanat hem meşrutiyet devrini görmesi, 2. Farklı çevrelerdeki çeşitli insanlardan eğitim alması, 3. Yaşamış olduğu olaylar ve hayatındaki kişilerin fikirlerinin kendini etkilemiş olması, 4. Dini fikirleri değişmemiş olsa da içinde bulunduğu şartlardan dolayı uygulama alanı bulamaması, 5. Yaşadığı döneme uyma eğiliminde olmasıdır (Günay, 1992, 40; Işıkdöğün, 2022, 382-385; Kocaman, 2004, 33).

Birinci Dönem

Ziya Gökalp'in kaleme aldığı ilk şiirlerinde din önemli bir yer tutmuştur. Gökalp, düşünce ve davranışlarında aldığı dini eğitimin etkilerinin olduğunu vurgulamıştır. Hem Diyarbakır hem de Selanik döneminde yaşadığı zorluklarda dinin kendisine dayanak olması sayesinde mücadele edebilmiştir (Abdullah Tansel, 1962).⁶ Dini faaliyet ve pratiklerle ilgilenen Gökalp'in bu konuda en önemsedığı şey İslam'ın yenilenmesidir. Ona göre İslam içine sonradan eklenen unsurlardan arındırılarak asıl haline döndürülmelidir (Abdullah Tansel, 1989a, 100-101).

Diyarbakır döneminde Osmanlıcılık akımı etkisinde bulunan Gökalp, İslami ilimler alanında okumalar yaparak dini hassasiyetinin hissedildiği yazılar kaleme almıştır. Volkan gazetesinde yazdığı yazılardan birinde İslam'ın sosyal hayatı önemsedığını ve şekillendirdiğini çeşitli kavramlarla açıkladıktan sonra “Din-i İslam, Araçları bâdiye çadırlarında, Acemleri fesâd-ı ahlak mastabalarında, Türkleri bozkır yurtlarında buldu.” tespitinde bulunmuştur (Gökalp, 1976a, 113-115). Ona göre din, ahlak da dâhil olmak üzere bütün manevi değerleri kapsayan bir kıymettir ve insanları, hayvanlardan ayıran nokta da insanların din, ahlak, sanat gibi kıymetlere sahip olmasıdır (Gökalp, 1982a, 22, 1982b, 54). Gökalp, dinin ahlaki içerisinde barındırmasını “Dinin en çok kuvvet verdiği şey ahlaktır. Peygamberimiz, “Ben ahlakı itmam için gönderildim” buyuruyor.” sözleriyle desteklemiş ve dini olan her şeyin iyi olduğunu vurgulamıştır (Gökalp, 1982a, 22). Aynı zamanda dini emirleri yerine getirmesinde de asıl motivasyonunun Allah'a duyduğu sevgi ve muhabbet olduğunu “Benim dinim ne ümidir, ne korku, / Allah'ım'a sevdiğimden taparım! / Ne Cennet ne Cehennemden bir koku, / Almaksızın vazifemi yaparım” dizeleriyle ifade etmiştir (Abdullah Tansel, 1989a, 99).

Gökalp'e göre sadece bireylerle değil gruplarla da yakından ilgilenen din, toplumun manevi ihtiyaçlarındandır ve hem bireylere hem de gruplara şahsiyet kazandırır (Gökalp, 1982a, 24). Bu sebeple din, yalnız birey ile Allah arasında kalmayıp toplumu da şekillendirmektedir (Işıkdöğün, 2022, 389). Akla

⁶ Malta'da yaşadığı zor dönemde kızına yazdığı mektupta “Daima Allah'a sizin için yalvarıyorum” demesi buna bir örnektir (Abdullah Tansel, 1989b, 267).

ve örf'e uymayan kuralları kabul etmeyen İslam dininin bu özelliği sayesinde tüm zamanlarda ve tüm topluluklarda uygulanabilir olduğunu vurgulayan Gökalp, bu sayede Avrupa'nın aksine bizde "ilim ve din çatışması" sorununun hemen çözüme kavuştuğunu vurgulamıştır. Ona göre "Biz müşterek bir dine sahip olan İslam cemaatından başka, bir de müşterek bir akla sahip bulunan milletlerarası bir medeniyet zümresine mensubuz. İslamiyet'in "ilim Çin'de bile olsa arayınız!" buyurması, bize aklın ve ilmin milletlerarası olduğunu gösterir. "Hikmet müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa almalıdır!" nassı da bu hakikati gösterir. Dindaşlık bizi bir İslam zümresine dahil ettiği gibi, ilimdaşlık da bizi bir medeniyet zümresine götürür." (Gökalp, 1997, 282-284).

Sosyal hayatın içerisinde bulunan değerlerin uyumu sayesinde meydana geldiğini ifade eden Gökalp, bu değerleri iktisadi-ilmi-estetik-ahlaki-dini şeklinde sıralayarak dini değerlerin tüm değerlerin üstünde ve kapsayıcı değer olduğunu ortaya koymuştur (Türkdoğan, 1998, 119). En üst değer olan din anlaşılmadığı için toplumsal geri kalmışlık yaşanmaktadır ve din özüne döndürülerek yenilenirse bu geri kalmışlıktan kurtulunabilir görüşünü benimseyen Gökalp, bu dönemde laiklikle ilgili hiçbir görüşe sahip değildir. Ancak fikri hayatının ikinci dönemi olan Selanik döneminde laiklik düşüncesi etkilerini göstermektedir (Keskin, 2003, 105).

İkinci Dönem

1909 yılında İttihat Terakki Cemiyeti'nin kongresi için Selanik'e giderek burada Batı'yı tanıma ve okuma fırsatı bulan Gökalp fikri olarak bir dönüşüm yaşamıştır (Keskin, 2003, 105). İlk dönemde yoğun olarak yaşadığı dini hassasiyetlerde bu dönemde azalma olmuştur. Çünkü Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığının dinin özüne dönmesiyle çözülemeyeceğini fark ederek yeni çözüm yolları aramaya koyulmuştur. Ona göre Osmanlı Devleti içinde yaşadığı bu zorlu dönemden, merkezinde bulunan Türk unsurunun ortaya çıkarılmasıyla kurtulabilecektir. Bunu da "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" senteziyle yapabilecektir (Keskin, 2003, 116).

Türkleşmeyi; "Türk milletini yükseltme" (Gökalp, 2019, 13); milliyetçiliği ise; "Millet ne ırki, ne kavmi, ne coğrafi, ne siyasi, ne de iradi bir zümre değildir. Millet, lisanca, dince, ahlakça ve sanatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan" (Gökalp, 2019, 19) kültürel milliyetçilik şeklinde tanımlayan Gökalp'e göre, en mukaddes şahıs Peygamber; en mukaddes kitap Kur'an; en mukaddes ma'bed Kabe; en güzel lisan ise Türkçe'dir (Kırzioğlu, 1977, 113-114). İslamlaşmayı, dini değerleri halk arasında canlandırmak; muasırlaşmayı ise Avrupa'nın bilgi ve tekniğine ulaşmak şeklinde tanımlayan Gökalp'e göre sınırları belirlenen bu üç akım beraber

uygulanarak Avrupa içerisinde bir İslam Türkçülüğü ortaya çıkartılabilir (Gökalp, 1976c, 11-12; Türkdöğän, 1983, 145-146). Bu bağlamda dönemindeki İslamcılar gibi o da İslam'ın özüne döndürülmesini savunmuş ancak dinin devlet işlerinden bağımsız olduğu laik bir model kurgulamıştır (Günay, 1989, 230-233).

Sosyoloji olarak Durkheim'in izinden giden Gökalp, onun kolektif şuuru tanrı yerine koyması noktasında bu fikirden ayrılmış ve kolektif şuurun bireye aktarılan dini, ahlaki, hukuki ideallerle oluştuğunu vurgulamıştır. Çünkü din insanlara kimlik kazandırarak şahsiyetli toplumlar meydana getirmekte ve bu şekilde toplumları şekillendirmektedir (Durkheim, 2020; K. Yavuz, 1977, 217). Millete kıyasla daha geniş ve etkili olan ümmet sayesinde farklı milletler bir araya gelerek birleşebilmiştir (Göksel, 1950, 20). Bu yönüyle de yine din, milletleri şekillendirmiştir.

Toplumların gelişmesinin İslam sayesinde gerçekleşebileceğini ancak medreselerdeki eğitim duraksamasının buna engel olduğunu vurgulayan Gökalp, İslam medreselerinin birleştirilerek iyileştirilmesini zorunlu görmüştür (Gökalp, 1976b, 83; Göksel, 1950, 21; Heyd, 1979, 83).

II. Meşrutiyet Dönemi'nde din ve devlet işlerinin ayrılmasıyla ilgili çeşitli dergilerde pek çok düşünür yazılar kaleme almıştır. Gökalp de bunlardan birisidir (Gökalp, 1915; Hakkı, 1916a, 1916b; Sabit, 1915a, 1915b, 1915c, 1915d). Din noktasında Gökalp'in asıl önemsedığı konu modern toplumda dinin konumudur. Türk milliyetinin diğer unsurları gibi dini de detaylı olarak ilk kez Gökalp ele almıştır (Güngör, 1993, 50). Batı demokrasisini Türk toplumunda gerçekleştirebilmek için ilk iş din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğini savunan Gökalp, bu görüşlerine eserlerinde çokça yer vermiştir (Gökalp, 1976d, 28,33). Ona göre Kur'an sadece dini konularla sınırlı kalmalı bunun dışındaki konularda anayasaya göre hükmedilmelidir. Çünkü dini cemaatin birliği Kur'an'a, milletin birliği ise anayasaya bağlıdır (Heyd, 1979, 105-107).

Din ve devlet arasındaki zararlı ilişkileri İslam'ın ilk dönemlerine kadar götüren Gökalp, bu sorunu çözmek için çeşitli öneriler geliştirmiştir. Bunlardan ilki akademik eğitim alanındaki medreselerin İstanbul Darülfunun'u ile birleştirilmesi önerisidir. Çünkü ona göre İslam medeniyeti medreselerdeki akli ve nakli bilimlerin çatışmasından dolayı çöküştür. Devletteki ikiliğe son vermek isteyen Gökalp, yine aynı şekilde şer'i ve nizami iki mahkemenin gereksiz olduğunu, Osmanlı'nın diğer devletlere göre dini açıdan geri kalmasına bunun sebep olduğunu söyleyerek Atatürk'ün medeni kanun fikrine zemin hazırlamıştır (Gökalp, 1915; Heyd, 1979, 107-108; Işıkdöğän, 2022, 393;

Ülken, 1992, 332). 1916-1917 yıllarında yayınlanan kararlar şer'î mahkemelerin önce yetkileri kısıtlanmış ardından ise Adliye Nezareti'ne bağlanmıştır (H. Yavuz, 1988). Kısacası dinsel mahkemelerin yönetimi Adalet Bakanlığına, dini okulların yönetimi ise Millî Eğitim Bakanlığına devredilmiştir.

Türklerin İslama kuvvetli bir şekilde inanıp yaşamalarına rağmen hiçbir zaman fanatik ve yobaz duygularla bir dindarlık benimsemediklerini çünkü bu duyguların onlara yabancı olduğunu vurgulayan Gökalp, buradan hareketle dini milliyetçilik düşüncesini ortaya koymuştur. Dini kitaplar, ibadetler ve dualar Türkçe olduğu zaman Türk halkının anladığı bir dinden daha çok zevk alacağını iddia eden Gökalp, devletin bu yöndeki çalışmalarına bir anlamda fikir babalığı yapmıştır. Ona göre Türkçe dualarla, vaazlarla yapılan ibadetler zevkleri arttırmanın yanında halkı yabancı unsurlardan ayırarak terbiye edecektir (Gökalp, 2019, 37,172). Heyd, Gökalp'in nass ve örf çatışmasında örfün kabul edilmesi görüşüyle dinde reform hareketlerini başlattığını savunmuştur (Heyd, 1979, 101-103).

Sonuç olarak bu görüşleri çerçevesinde toplum mühendisi olarak değerlendirilebilecek Gökalp'in kurguladığı yeni toplumda din ve devlet işleri birbirinden tamamen ayrılmalı ve din sadece kendi alanı içerisinde kalmalıdır. Türkiye'nin modernleşmesi ve laikleşmesi için ortaya attığı bu görüşler Atatürk tarafından yapılan reformların toplumdaki temelini oluşturmuştur. Toplumun laikleşmesi düşüncesi 1923'te kaleme aldığı Türkçülüğün Esasları eserinde daha da netleşmiştir. İslamiyet'i modern sosyolojinin içerisinde sistematik olarak ele alan ilk din sosyoloğu Gökalp, Türk toplumunun da din algısını şekillendirmiş ve eserlerinde ortaya koyduğu laiklik ile ilgili düşünceler uzun süre boyunca Türkiye'de etkisini sürdürmüştür (Günay, 1989, 234-235; Keskin, 2003, 116-117).

Selanik sonrasında görüşleri zikredildiği şekilde değişen Türkiye Cumhuriyeti'nin manevi mimarı Ziya Gökalp, Batı'da ortaya çıkışına yakın bir zamanda Türk toplumunun yapısına uygun olan Millî sosyolojinin temellerini atmıştır. Sadece bununla kalmayarak lise ve üniversitelerde ders programlarına eklenerek okutulmasına öncülük etmiştir. Sosyolojiyle beraber din sosyolojisini de inşa eden Gökalp, sadece ülkemizde değil modern dönemde tüm İslam ülkelerinde bu işin öncüsü olmuştur. Din bilginleri ve sosyologların ortak çalışmaları sonucunda üretilecek bu bilime de "içtimai usul-ü fıkıh" adını vermiştir (Parla, 2009, 93). Din sosyolojisinin de müspet bir ilim olduğunu söyleyen Gökalp'in İstanbul Darülfünununda verdiği din sosyolojisi dersleri "İlm-i İctima-i Dini" adıyla basılmış ve yayınlanmıştır (Günay, 1992, 38). İslami kavramları Türkçeleştirmesinin yanında sosyolojik olarak da ele almış ve

Türkiye’de İslam’ın sosyolojik yorumuyla ilgili çalışmalar yapan ilk isim olmuştur. İslam’ı yalnız kavramlarıyla çalışma konusu yapmamış bunun yanında onun insanlar ve toplumlar üzerindeki maddi ve manevi etkilerini de araştırmıştır. Bu çalışmaları yaparken her zaman Türk toplumunun tarih ve kültürünü göz önünde tutarak Millî sosyoloji çizgisinden ayrılmamıştır (Kılıç, 2007, 130-140). Gökalp’e göre ilim beynelmilel olduğu için onda Türkçülük yapılamaz. Fakat felsefe içerisinde hem objektif hem de subjektif bir yön barındırır. Bundan dolayı onda Türkçülük yapılmasında bir sakınca görmemiştir ve Millî bir sosyoloji anlayışı geliştirmiştir (Gökalp, 2019, 180). Ancak bu Millî sosyolojiyi, sosyolojinin/din sosyolojisinin tüm alanlarına yaymamış ona genel sosyoloji ilmi içerisinde bir alan tahsis etmiştir.

Ziya Gökalp’in yaşamına ve fikirlerine bakıldığı zaman bunlar dışında yazdığı eserler, verdiği konferanslar ve yetiştirdiği öğrencilerle hem din sosyolojisi hem de Türkiye Cumhuriyeti üzerindeki etkileri sınırsızdır.

Sonuç

1876-1924 yılları arasında yaşayan Ziya Gökalp’in genel düşünce hayatı gibi sosyolojik fikirleri de Osmanlı Devleti’nin yıkılışı ve Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kuruluşu ile ilgili şekillenmiştir. Bu geçiş döneminde yaşadığı sorunlar ve aldığı eğitimler fikirlerinde değişimlere yol açmıştır. Başlangıçta daha çok Osmanlılık ve İslamcılık çizgisinde olan Gökalp, zamanla Türkçülük çizgisine kaymış ve dine dair düşünceleri de bu çerçevede değişiklik göstermiştir. Her ne kadar bu iki dönemde görüşleri değişmiş olsa da o her zaman vatanına bağlı ve vatanını içerisinde bulunduğu sıkıntılardan kurtarmaya çalışan bir isim olmuştur.

Gökalp, gerek Türkiye’de sosyoloji kürsüsünü kurması gerek sosyoloji derslerini liseye sokması gerek Türkiye’de din sosyolojisini kurması açısından Türkiye’deki sosyolojinin kurucusudur. Bununla beraber sosyolojide geçen kavramların Türkçeleştirilmesine öncülük etmiştir. Tüm bunlara ek olarak kendi görüş ve eserleriyle sosyolojinin temelini oluşturmuş ve günümüzde bile görüşleri geçerliliğini korumuştur. Hem kendi fikirleri hem de onun görüşlerine yapılan eleştiriler Türkiye’de sosyolojinin temelini oluşturmaktadır. Ortaya koyduğu Türkçülük kavramı ise Türk milliyetçiliğinin ana kaynaklarından. Türkçülük kavramı Gökalp’in ortaya koyduklarının ötesinde diğer sosyologların da katıldığı veya eleştirdiği bir kavram olarak sosyoloji literatürünün kaynaklarının ortaya koyulmasına kaynaklık etmiştir. O ırkçılık temelli bir Türkçülük anlayışının aksine kültür ve terbiye merkezli bir Türkçülük tanımlaması yapmış ve Türk milletinin aslına dönüp kenetlenerek büyük ölküye ulaşmasını arzulamıştır.

Ortaya atılan iddiaların aksine Gökalp, hiçbir zaman pozitivist olmamıştır. Onun ortaya attığı fikir ve tezlerde her zaman din var olmuştur. Tüm görüşlerinde olduğu gibi din noktasındaki görüşlerinde de Durkheim'dan etkilenerek dinin olması gerektiğini ama devlet işlerine karışmaması gerektiğini söylemiştir. Ona göre din Kur'an'la sınırlıdır devleti ise anayasa yönetmelidir.

Ziya Gökalp'ın şu sözleri ise Türk milletine yol haritası olacak niteliktedir, “Başka milletler, asri (çağdaş) medeniyete girmek için, mazilerinden uzaklaşmaya mecburdurlar. Hâlbuki, Türklerin asri (çağdaş) medeniyete girmeleri için, yalnız eski mazilerine dönüp bakmaları kâfidir.” (Gökalp, 2019, 165).

Ziya Gökalp'in Çalışmaları

Eserleri

Şaki İbrahim Destanı (1908); İlmî İctima Dersleri (Darülfünun Notları); İlmî İctima-ı Dini (Darülfünun Notları); İlmî İctima-ı Hukuki (1913); Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı? (1913); Kızıl Elma (1915); Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak (1918); Yeni Hayat (1918); Altın Işık (1923); Türkçülüğün Esasları (1923); Türk Töresi (1923); Doğru Yol (1923).

Vefatından Sonra Çıkanlar

Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler (1909 yılında yazmış ancak ölümünden sonra yayınlanmıştır); Türk Medeniyet Tarihi (1926); Ziya Gökalp Hayatı ve Malta Mektupları (1931); Çınaraltı (1939); Fırka Nedir? (1947); Ziya Gökalp Diyor Ki (1950); Ziya Gökalp Külliyyâtı I, Şiirler ve Halk Masalları (1952); Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları (1956); Ziya Gökalp'in Yazarlık Hayatı (1956); Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı 1894-1909 (1956); Ziya Gökalp (1962); Ziya Gökalp Külliyyâtı II, Limni ve Malta Mektupları (1965); Terbiye'nin Sosyal ve Kültürel Temelleri (1973); Makaleler I, Diyarbakır-Peyman-Volkan Gazetelerindeki Yazılar (1976); Malta Konferansları (1977); Makaleler III, Millî Tettebbular Mecmuasındaki Makaleler (1977); Makaleler IV, İslam-İktisat-İctimaiyat-Halka Doğru Mecmualarında Çıkan Makaleler (1977); Makaleler IX, Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar (1980); Makaleler V (1981); Makaleler VIII, Halka Doğru Mecmuasında Yayınlanan Yazılar (1981); Makaleler II (1982); Makaleler VII (1982); Felsefe Dersleri/Konferansları (2006).

Yayınlanmasında Öncülük Ettiği veya Yazılar Yayınladığı Dergiler ile Gazeteler

Dergiler, Genç Kalemler Mecmuası; Halka Doğru Mecmuası; Türk Yurdu; Türk Sözü; İslam Mecmuası; İktisadiyat Mecmuası; Millî Tettebbular Mecmuası;

Harp Mecmuası; Darülfünun Mecmuası; Muallim Mecmuası; İctimaiyyat Mecmuası; Yeni Mecmua; Küçük Mecmua; Edebiyat Fakültesi Mecmuası; İlim, Fen, Felsefe Tetebbuatı Mecmuası; Şair Mecmuası; Yeni Hayat.

Gazeteler, Diyarbakır; Peyman; Yeni Türkiye; Rumeli; Yeni Gün; Hakimiyet-i Milliye; Donanma; Dicle; Cumhuriyet; Akşam; Tanin; Şura-yı Ümmet.

Kaynakça

- Altın, Hamza. “Ziya Gökalp’in Eğitim Tarihimiz Açısından Önemi”. *History Studies* 2/2 (2010), 493-509.
- Arslan Bilgin, Funda. “Ziya Gökalp ve Batı Algısı”. *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 4/1 (2020), 100-112.
- Aytaç, Ömer. “Türk Sosyolojisinde Bir Öncü İsim: Prens Sabahattin”. *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2018), 75-120.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. “Ziya Gökalp”. *Sosyoloji Konferansları* 5 (1964), 1-7.
- Bars, Mehmet Emin. “Ziya Gökalp ve Türkçülük Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/2 (2017), 38-51.
- Binbaşoğlu, Cavit. *Öğretmen Yetiştirme Açısından Türkiye’de Eğitim Bilimleri Tarihi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.
- Çalen, Mehmet Kaan. “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.
- Çapcıoğlu, İhsan. “Türkiye’de Din Sosyolojisi: Tarihsel Arkaplan ve Yeni Gelişmeler”. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (2009), 219-233.
- Ergün, Mustafa. *İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*. Ankara: Ocak Yayınları, 1996.
- Gökalp, Ziya. “Cemiyette Büyük Adamların Tesiri”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 1/2 (1917), 48-70.
- Gökalp, Ziya. “İttihat ve Terakki Kongresi Münasebetiyle (İslâmiyet ve Asrî Medeniyet)”. *İslâm Mecmuası* 5/51 (1917), 1016-1022.
- Gökalp, Ziya. “Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir? I”. *Makaleler VIII*. 75-77. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Ankara: Emel Matbaacılık, 1976.
- Göksel, Ali Nüzhet. *Ziya Gökalp Diyor ki*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1950.
- Göksel, Ali Nüzhet. *Ziya Gökalp: Hayatı, Sanatı, Eseri*. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1968.
- Göksel, Ali Nüzhet. *Ziya Gökalp’in Hayatı ve Malta Mektupları*. İstanbul: İkbal Kütüphanesi, 1931.
- Gül, Osman Kubilay - Evcı, Nagihan. “Ziya Gökalp’in Türkçülüğün Esasları Adlı Eserinin Tarih Eğitimi Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 9/1 (2021), 84-100.
- Günay, Ünver. “Türkiye’de Din Sosyolojisi: Teorik ve Metodolojik Meseleler”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 1-3/1-6 (2009 2006), 7-46.
- Günay, Ünver. “Ziya Gökalp’in Sosyolojisi”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1992), 37-50.

- Güngör Ergan, Nevin. “Ziya Gökalp ve Prens Sabahaddin’in Eğitim Konusundaki Görüşlerinin Karşılaştırılması”. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 6/1-2 (1989), 39-48.
- Güngör, Erol. İslam’ın Bugünkü Meseleleri. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.
- Güngör, Erol. Tarihte Türkler. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1990.
- Güngör, Erol. Türk Kültürü ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.
- Güngör, Özcan - Şahin, Bekir. “Social Ethics at Ziya Gökalp”. Eastern and Western Ethicians: A Critical Comparison. 249-273. Lyon: Livre De Lyon, 2022.
- Gürsoy, Şahin - Çapcıoğlu, İhsan. “Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47/2 (2006), 89-98.
- Heyd, Uriel. Türk Ulusçuluğunun Temelleri. çev. Kadir Günay. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1979.
- Hostler, Charles Warren. Turkism and the Soviets: The Turks of The World and Their Political Objectives. London: George Allen & Unwin LTD, 1957.
- Kara, Bülent. “İlk Dönem Türk Sosyologların Türk Milliyetçilik Anlayışına Bakış Açısı”. Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi 3/1 (2018), 256-271.
- Karakaş, Mehmet. “Ziya Gökalp’e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme”. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 11 (2008), 435-476.
- Kılıç, A. Faruk. “Ziya Gökalp’in Türk Din Sosyolojisi Geleneğine Katkıları”. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/16 (2007), 123-141.
- Kocaman, Gülnur. Ziya Gökalp’in Din Eğitimi ile İlgili Görüşlerinin Tespit ve Değerlendirilmesi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kongar, Emre. Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2019.
- Korlaelçi, Murtaza. Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi. Ankara: Kadim Yayınları, 2014.
- Okay, Yeliz. “Türkiye’de Sosyoloji Ders Kitaplarına Öncü Bir Örnek: Ahmed Midhat ve İlm-i İctimaya Ait Takrirler”. Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi 3 (2019), 117-125.
- Oral, Mustafa. “Çağdaşları Tarafından Ziya Gökalp’in Eleştirisi”. Journal of Modern Turkish History Studies 5/12 (2006), 21-34.
- Oyman, Nihat. “Türkiye’de Sosyolojik Yaklaşımlar ve Din Sosyolojisi: Ziya Gökalp ve Niyazi Berkes Örneği”. Türk Kültürü ve Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 1/1 (2020), 198-207.
- Parla, Taha. Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm. İstanbul: Deniz Yayınları, 2009.
- Sağlam, Serdar. “Ziya Gökalp (1876-1924)”. Türkiye’de Sosyoloji (İsimler-Eserler) I. ed. M. Çağatay Özdemir. 161-219. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2008.
- Sarıbay, Ali Yaşar. “Ziya Gökalp ve Türk Devrimi”. Sosyoloji Konferansları 14 (1976), 85-118.
- Şapolyo, Enver Behnan. Filozof Gök Alp. Ankara: Kitap Yazarlar Kooperatifi, 1933.
- Şapolyo, Enver Behnan. Ziya Gökalp İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi. İstanbul: Güven Basımevi, 1943.
- Tanyu, Hikmet. Ziya Gökalp’in Kronolojisi. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.

- Tokluoğlu, Ceylan. “Ziya Gökalp: Turancılıktan Türkçülüğe”. Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi 28/84 (2012), 104-143.
- Tuncay, Hasan. Ziya Gökalp. İstanbul: Toker Yayınları, 1978.
- Tütengil, Cavit Orhan. Ziya Gökalp Üstüne Notlar. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1964.
- Tütengil, Cavit Orhan. “Ziya Gökalp Üzerine Notlar”. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi 2/10-11 (1955), 101-105.
- Ülken, Hilmi Ziya. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul: Ülken Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Ayşe. “Ziya Gökalp’te Toplumsal Değişme: ‘Kültür-Uyarlık Tezi’”. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 5/9 (2013), 1-20.

Prens Sabahattin ve Âdem-i Merkeziyet Kavramı¹

Kıta Avrupası'nda yaşanan devrimlerin sonucunda toplumsal alanda köklü değişimler meydana gelmiştir. Sosyal bilimciler bu süreci yeni kavram ve terimlerle tanımlamaya çalışmışlardır. Aynı zamanda yeni bilimsel disiplinlerin ve fikirlerin öncüsü olmuşlardır. John Locke'un temelini attığı liberalizm düşüncesi de bu sürecin bir parçası olarak doğmuştur ve küresel olarak diğer ülkelerdeki sosyal bilimcileri etkilemiştir. Fransa'da Le Play öncülüğünde ortaya çıkan science sociale da bu gelişmelere bir örnektir. Nitekim Le Play okulunun Türk sosyolojisine etkisi Prens Sabahattin ile gerçekleşmiştir. Aynı zamanda liberalizm düşüncesinin de Türk sosyolojisinde etkili öncü ismi yine Prens Sabahattin olmuştur. Prens Sabahattin, Kıta Avrupası'nda edindiği bilimsel kazanımları İmparatorluğun kurtarılması için bir vesile yapmak istemiştir.

Prens Sabahattin'in düşünceleri aynı zamanda din sosyolojisi disiplininin de ilgisini çekmiştir. Din sosyolojisi de bu süreçlerin bir sonucu ve sistematik bir disiplin olarak karşımıza çıkmıştır. Din sosyolojisi, 19. yüzyıldan sonra sistematikleşmiş, pozitivist ve evrimci bilim anlayışı çerçevesinde ilkel, evrensel dinlerin sabitelerini ve özelliklerini konu edinen bir bilim dalıdır. Yani dinin toplumsal boyutunu, sosyal gerçeklik olarak ele alıp sosyolojinin yöntem ve tekniklerinden yararlanmışır. Bu anlamda din sosyolojisi, toplumsal alanda var olan siyasal, ekonomik, kültürel, geleneksel vb. alanları, din kurumu ile sosyoloji arasında bağlantı kurarak ele almıştır (Bayyığıt, 2014, 5).

Din sosyolojisi bağlamında oluşturulan bu çalışmada Prens Sabahattin'in fikirleri işlenmiştir. Prens Sabahattin, bireyleri Teşebbüs-i Şahsi ilkesi bağlamında özgür ve siyasal varlıklar olarak tasavvur etmiştir. Bu çerçevede Prens Sabahattin, liberalizmin önem verdiği bireyi ve bireyin özgürlüğünü önemli görmektedir. Nitekim bütün bireyler siyasal düşünür olarak ifade edilmektedir. Bireyler kendi fikirlerinden bahsettiklerinde; anlamını bilsinler veya bilmesinler, siyasal görüşlere ve kavramlara başvurumaktadırlar. Özellikle hak, hukuk, özgürlük, adalet, gibi temel terimleri günlük dilin bir parçası olarak görülmektedir. İşte tam bu esnada, fikir akımları ortaya çıkar ve bu fikir akımları kendi kelimelerini üretmeye başlar. Örneğin 'özgürlük nedir?' sorusuna, bir liberal ile bir komünist farklı cevaplar verecektir. Yani kelimeye yüklenen anlam her bir fikir akımı için farklılık içerecektir (Heywood, 2015, 19).

¹ Dr. Yusuf Yaralıoğlu, Millî Eğitim Bakanlığı | yusufyaralioglu@gmail.com | 0000-0003-0966-5925

Bu anlamda liberalizm akımı kendi sisteminde kavramlar üretmiş ve toplumsal kurumlara anlamlar yüklemiştir. Bu düşüncenin temel kavramları; özgürlük, mülkiyet hakkı, eşitlik hakkı, basın özgürlüğü, hukukun üstünlüğü, düşünce ve fikir özgürlüğü, hükümet hakkı, bireyciliktir (Faguet, 2018, 11). Liberalizm, insanı ilgilendiren sosyal ve beşerî bilgi ve kültür birikiminin ağırlıklı bölümünü kapsayan şemsiye bir kavram olarak ifade edilmektedir (Yayla, 2014, 139). Liberal düşünce geleneğinin kökleri bilindiği üzere İngiltere’de 1215 tarihli Magna Carta’ya kadar dayanan, hatta Antik Yunan dönemine değin götürülebilen bir kavram olarak değerlendirilir. Ancak bu görüşün mucidi J. Locke’tur. Liberalizm akımının 18. ve 19. yy. ’da olgunlaştığı ve geliştiği tasavvur edilmektedir (2014, 139).

Kıta Avrupası’nda oluşan bu fikir hareketleri elbette birçok kişiyi, bilim adamını ve sosyal bilimciyi etkilemiştir. Aynı şekilde Türkiye’de sosyolojinin ve siyasetin önemli karakterlerinin ve sembollerinin de etkilendiği ifade edilmiştir. Bu çerçevede Türkiye’de liberalizm veya “âdem-i merkeziyet” kavramının savunucusu olarak akla ilk gelen kişi hem bir sosyolog hem bir siyaset bilimci olan Prens Sabahattin’dir. Araştırma, Türkiye’de liberalizm akımıyla ilişkisinde âdem-i merkeziyet ilkesini Prens Sabahattin özelinde konu edinecektir. Bu anlamda çalışmaya Prens Sabahattin’in sosyo-biyografisi ve düşüncelerinin gelişim süreci ele alınarak başlanacak, Liberalizm’in ve âdem-i merkeziyet ilkesinin temel özellikleri açıklandıktan sonra Prens Sabahattin’in bu fikir akımına bağlı olarak ürettiği bilgileri ve din sosyolojisi bağlamında bu bağlantıların tahlili ele alınarak çalışma nihayete erdirilecektir. Çalışma, nitel yöntemin tarihsel dokümantasyon tekniği ile oluşturulmuştur.

Prens Sabahattin’in Sosyo-Biyografisi

Mehmet Sabahattin Bey hanedan üyesi olduğundan dolayı özellikle Avrupa’da bulunduğu dönemlerde Prens lakabıyla anılmış ve hakkında yapılan sosyolojik, siyasal, ekonomik vb. çalışmalar bu lakabı üzerinde yoğunlaşmıştır. Babası Damat Mahmut Celaleddin Paşa, annesi ise 2. Abdülhamid’in kız kardeşi Seniha Sultan olarak bilinmektedir. Kardeşi Ahmet Lütfullah ile beraber dönemin önde gelen bilim adamlarından dersler alan Sabahattin Bey, Batılı bilim adamlarından almış olduğu bu eğitimlerden dolayı doğa bilimlerine oldukça ilgi duymuştur. Bu konuda derinleşmek için Fransızca dilini ana dili gibi öğrenmiştir. Henüz 20’li yaşlardayken, Lamartine’den Joely’i Türkçe’ye tercüme ettiği ve İbn-i Haldun’un Arapça metinlerinden tercümeler yaptığı bilinmektedir (Ateş, 2016, 1).

Prens Sabahattin’in hayatı incelenirken iki döneme ayırmak gerekmektedir. Özellikle birinci dönem (1878-1899), doğumu ile beraber

Avrupa bölgesine kaçışına kadar olan süreçtir. Gençlik ve çocukluk dönemi olarak karşımıza çıkan bu zaman aralığında, vaktinin çoğu sarayda geçmiş ve piyano, Arapça, Fransızca ve Farsça dillerinde eğitim almıştır. Bu sürecin ardından Kıta Avrupası'nda geçirdiği süreç ise ikinci dönem olarak tasavvur edilmektedir. Bu dönemde siyasal, fikri, sosyolojik düşüncelerinin oluştuğu ifade edilmektedir (Koçak, 2019, 65). Osmanlı'nın kurtuluşuna dair fikirler ve makaleler yayınlamış ve Jön Türk hareketinin içerisinde yer almıştır. Bu süreçte bilimsel olarak elde ettiği liberalizm tecrübesi, Osmanlı Devleti'nde siyasal rejimin değiştirilmesine yönelik fikirlerini ön plana çıkarmıştır. Babası Mahmut Paşa'nın Paris elçiliği yapması ve Seniha Sultan'ın da yine Batı müziğine ilgi duyması ve kültürel anlamda gelişmiş bir düşünce yapısına sahip olması onun sosyal ve siyasal fikirlerinin oluşmasında etkili olmuştur (Koçak, 2019, 67).

Görüldüğü üzere Prens Sabahattin'in gençlik ve çocukluk dönemleri sarayda geçmiş ve yaşamının kalan kısmında ise Kıta Avrupası'na kaçmış, düşüncelerini burada inşa etmiştir. Bu anlamda Prens Sabahattin, Kıta Avrupası'ndaki sosyolojik ve siyasal bilgilerle fikir dünyasını oluşturmuştur. Bu fikirler neticesinde Osmanlı'nın kurtuluşu için liberalizm ve ademi merkeziyetin önemine dikkat çekmiş ve teorik alt yapıyı ise Le Play'in kurduğu sosyoloji okulundan etkilenecek oluşturmuştur. Bu anlamda Bayyigit'e göre Prens Sabahattin'in Türkiye için önemi, Le Play'in kurduğu sosyal ilim (science sociale) okulunun görüşlerini savunmuş olmasıdır. Ayrıca İkinci Meşrutiyet döneminde, Augusto Comte tarafından kurulan sosyoloji disiplini Türkiye'ye tanıtmış ve önderlerinden biri olmuştur (Bayyigit, 1986, 403). Ayrıca Prens Sabahattin, genel ve özel Din Sosyolojisi'ni ülkemize kazandıran yakın dönem sosyologlarından birisi olarak ifade edilmiştir. Prens Sabahattin, Fransa'ya ilk gittiğinde tanışıklık kurduğu Science Social grubuyla temas kurmuş ve Le Play ekolü bağlamında çalışmalar gerçekleştirmiştir. Aynı grup aracılığıyla, Teşebbüsü Şahsi ve Âdem-i merkeziyet Cemiyeti'ni kurmuştur (Aytaç, 2018, 82). Cemiyetin yayınlarını ise 'Terakki' isimli dergide kaleme almıştır. Yani Prens Sabahattin, fikirlerini açıkladığı metinlerde, adem'i merkeziyet ilkesi bağlamında bireyselleşmenin önemine dikkat çekmiş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasını önlemek amacıyla reçeteler oluşturmuştur. Fikirlerini, bireysel açıdan teşebbüs-i şahsi, yönetim alanında ise adem'i merkeziyet bağlamında ele almıştır. Bu düşünceleri ile Türk toplumunun ileri ve özgür bir toplumsal alana kavuşmasını hedeflemiştir. Ayrıca eğitim sisteminin, bireylerin cesaretli bir şekilde erkek- kadın, mezhep gibi

ayrımcılığa maruz kalmadan yetiştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir (P. Sabahattin, 1327, 106).

Yılmaz (2001) ise Prens Sabahattin'in siyasal kimliği üzerinde durmuş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden yapılanma sürecinde önemli bir yeri olduğuna işaret etmiştir. Ancak dikkat çeken nokta bugüne kadar yapılan çalışmalarda onun siyasal kimliğinin ön plana çıkarılmış olmasıdır (Yılmaz, 2001, 4). Bu nedenle Prens Sabahattin'in sosyolojik ve bilimsel yönünün geri planda kaldığı görülmüştür. Ancak Prens Sabahattin, Jön Türk hareketine katıldıktan sonra 1918 yılına kadar bilimsel ve siyasi faaliyetlerini yurt dışında sürdürmüş ve İttihat ve Terakki iktidarının düşüşünden sonra tekrar yurduna dönmüştür. Dikkat çekici olan bir diğer nokta ise onun Osmanlılık kavramına olan bağlılığının devam etmesi ve millî mücadeleye destek vermiş olmasıdır. Ancak hanedan üyelerinin ülke dışına çıkarılmasına yönelik yayınlanan kanun bağlamında yeniden yurt dışına çıkarılmış ve İsviçre'de yoksulluk içinde vefat etmiştir (Kılıç, 2010,3).

Son tahlilde Prens Sabahattin hem bir sosyolog hem bir siyaset bilimci olarak Kıta Avrupa'da edindiği liberal tecrübeleri Osmanlı'nın kurtuluşu için fikir ve düşünce sistemine dönüştürmüştür. Nitekim âdem-i merkeziyet kavramını önemsemesi yine liberal düşüncenin etkisinde olduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca Prens Sabahattin'in amacı toplumsal yapının değiştirilmesidir. Ona göre bu değişim toplumcu bir yapıdan, bireyci bir yapıya doğru evrilmelidir. Son tahlilde, toplumsal alanın temelini oluşturan eğitim, yönetim, ekonomi gibi alanlarda yapılacak köklü değişimler ülkenin kurtulmasında önemli rol oynayabilir. Yani kamu yatırımlarının merkezi otorite ile değil, âdem-i merkezi bir yönetim sistemiyle idare edilmesi gerektiği ve aynı zamanda teşebbüs zihniyetine dayalı eğitim sistemiyle imparatorluğun ömrünün uzatılabileceği temel görüşleridir.

Etkilendiği Kişiler

Prens Sabahattin'in eleştirel ve Avrupa tarzı eğitim kurumlarında bulunmasına annesi Seniha Sultan'ın etki ettiği ifade edilebilir. Nitekim Seniha Sultan, zeki, kültürlü, sportmen kişiliğe sahip olan devrin söyleşi ve olaylarını da yakından takip eden bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta Seniha Sultan'ın bu özelliklerinin Prens Sabahattin'in yaşayış, dünya görüşü ve edebi kişiliğine tesir ettiği ifade edilmektedir (Yılmaz, 2001, 9).

Ders aldığı ve etkilendiği kişiler, Kadıhanlı Emin, Hoca Hayrettin Efendi, Sadık Beliş, Hüseyin Danış Bey, Öğretmen Fevzi ve İsmail Safa ifade edilirken musiki alanında Çaze Heke'den piyano dersi aldığı bilinmektedir (Hanioglu, 1985, 382). Hayatında en etkili figürlerden birisi olan babası Mahmut

Celeleddin Paşa, çocuklarının yurt dışında okuması için çok yoğun çabalar yürütmüş ve bu hayallerinden hiç kimseye bahsetmemiştir. Prens Sabahattin'in hayatına bu denli etkide bulunan babasının bazı özelliklerine bakılınca, onun yetiştirdiği ortamın anlaşılması daha kolaylaşacaktır. Nitekim babası Mahmut Celeleddin Paşa, 'Asaf' mahlasıyla şiirler yazan, vezir ve adliye nazırı görevlerinde bulunmuş bir bürokrat olarak karşımıza çıkmaktadır. 2. Abdülhamid dönemini baskıcı olarak niteleyen Mahmut Celeleddin Paşa, 14 Aralık 1899'da oğulları ile birlikte yurt dışına kaçmıştır (Ateş, 2016, 3). Görüldüğü üzere Prens Sabahattin'in hayatında en etkili kişiler öncelikle aile fertleri ve ders aldığı kişiler olarak ön plana çıkmaktadır.

Ancak önem verdiği bu kişilere ek olarak kendi düşünce dünyasını inşa etmesine vesile olan Le Play de onun üzerinde oldukça etkili olmuştur. Korlaelçi, Fransa'da A. Comte'un ürettiği sosyolojik bilginin haricinde Le Play'in öncülük ettiği bir akımın varlığını vurgulamıştır. Le Play Okulu (Pierre Guilaume Frederic) tarafından kurulmuş 'Science Sociale'i (cemiyet ilmi) temel aldığı düşünce sistemini inşa etmiştir. 1830-1848 yılları arasında devlet tarafından madencilik üzerine anket çalışması yapması için görevlendirilmiş ve bu çalışmasını 1855 yılında tamamlayarak 'Avrupa İşçileri' başlıklı 5 ciltlik bir eser yayınlamıştır. Le Play yayınladığı eserinde, aile monografisi oluşturmuş ve aileyi sınıflandırarak bir sistem kurmayı hedeflemiştir. Aileyi, patriarkal (ataerkil) aile, kök aile, kararsız aile olarak üç kısma ayırarak sosyolojik inceleme ve tespitlerini yapmıştır (Korlaelçi, 38).

Ancak tüm bu bilgilere ek olarak dikkat çeken nokta, Le Play ekolünün ilk zamanlarında sosyoloji teriminin kullanılmamış olmasıdır. Le Play geleneğinin Comte taraftarlarına karşılık daha gelenekçi ve muhafazakâr kişilerden oluşması, Prens Sabahattin'in İmparatorluğun gelecek planlamasına yönelik fikirleriyle örtüşmektedir. Dolayısıyla Prens Sabahattin, mesleki içtimai olarak adlandırdığı Le Play'in kurmuş olduğu science sociale'i Türkiye'ye tatbik için devrin bütün devlet ve bilim adamları ile paylaşmıştır. Bu anlamda Le Play akımının veya okulunun Türkiye'deki ilk temsilcisi olarak ifade edilmektedir. Ayrıca Le Play Okulu'nun kuruluşu 1789 devriminin getirmiş olduğu sorun ve toplumsal krizler içinde gerçekleşmiştir. Le Play ise bu krizleri monografi yöntemi ve temel anlamda aile kurumuna dayandırarak çalışmalarında çözümlenmeye çalışmıştır. Le Play Okulu'nun araştırmaları anket metoduna dayanırken, Prens Sabahattin yalnız olarak düşünce platformunda kalmış ve saha araştırmaları yapmamıştır. Ancak Prens'ten etkilenen Mehmet Ali Şevki Bey, çıkardığı 'Meslek-i İçtimai' adlı mecmuayla bu alanda boşluğu doldurmaya çalışmıştır. Ayrıca Prens'in bir başka izleyicisi konumunda bulunan Selahaddin

Demirkan 1940'larda 'Köye Doğru' dergisini çıkarmış, İstanbul Köy Bürosu Müdürlüğü sürecinde köylerde deneysel sosyoloji çalışmaları yapmıştır (Kaçmazoğlu, 1988, 14).

Prens Sabahattin ise etkilendiği ve temsilciliğini yaptığı Le Play Okulu'nun fikirleri bağlamında çalışmalar yapmıştır. Bu anlamda Türkiye'nin veya toplumsal yapısının çözülmesi ve yozlaşmasını ancak âdemi merkezîyet ilkesi ve şahsi teşebbüs ile monografi yönetimi kullanarak aşılabileceğini değerlendirmiştir (Sezer, 1989, 8).

Hakkında Yapılan Çalışmalar

Prens Sabahattin, Osmanlı hanedanına mensup olduğu için 'prens' lakabıyla anılmaya başlanmıştır. Bu anlamda hakkında yapılan çalışmalarda 'prens' lakabıyla ele alınmıştır. Bu nedenle çalışmamızda akademik literatür göz önünde bulundurularak Mehmed Sabahattin Bey yerine Prens Sabahattin ifadesi kullanılmıştır. Nitekim Prens Sabahattin, sosyoloji literatüründe Le Play Okulu'nun bir temsilcisi ve ayrıca tecrübi sosyolojik akımın öncüsü olarak kabul edilmiştir (Oktan, 2008, 477). Ancak bu özelliklerinin yanı sıra siyasi, iktisadi ve sosyal düşüncelerini bir bütün olarak incelemesi bakımından önemli bir sosyolog olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cumhuriyet dönemi sosyologlarından birisi olarak ön plana çıkan Prens Sabahattin hakkında birçok eser, tez, makale gibi akademik çalışmalar yapılmıştır. Nitekim Okan, 'Sosyologlarımız ve Tarihi Gerçekler Önünde Prens Sabahattin' başlıklı tezinde, Türkiye'de sosyologlara göre Prens Sabahattin'in sosyolojik yönü, Prens Sabahattin'in Le Play sosyolojisinin 100. yılında nasıl bir etki oluşturduğu ve son olarak 1899-1908 ve sonrası faaliyetleri hakkında sosyolojik tespitleri ele almıştır. Tezde, Prens Sabahattin'in siyasal ve sosyolojik tarafına odaklanmış ve onu farklı disiplinlerde değerlendiren akademisyenlerin çalışmalarına odaklanarak konu edinmiştir. (Okan, 1987, 1). Prens Sabahattin, siyasal alandan uzak bir duruş sergilemiş ancak düşüncelerinin siyasal alanı ilgilendiren konularla bütünleşmesi ile istemeden tartışmaların merkezinde kalmıştır. Prens Sabahattin'in Teşebbüs-i Şahsi ve adem-i merkezîyet kavramlarına yüklediği anlam ve sosyologların onun bu görüşlerinin Osmanlı toplumu için en isabetli kararları içerdiğine dair görüşler bu tartışmalarda yer almıştır (Okan, 1987, 81).

Diğer yandan Tanyol, 'İçtimai Monogresi Hazırlıkları Prens Sabahattin' başlıklı makalesinde, Science Sociale Okulu mensuplarını siyasetten uzak sosyologlar olarak ifade etmiştir. Ancak bu okulun fikirlerini Türkiye'ye taşıyan Prens Sabahattin'in, politikadan kendini soyutlayamadığını öne sürmüştür (Tanyol, 2023, 146). Yılmaz ise tezinde, Prens Sabahattin'i

Osmanlı'nın modernleşme süreciyle bağlantılı olarak ele almıştır. Prens Sabahattin, eğitim sorunu, sosyal hayatın bütün kurumlarının modernleşmeyle olan bağlantıları gibi meseleleri ele almış olması bakımından önemlidir. Batılılaşma çalışmaları içinde Osmanlı devlet bürokrasisi, eğitim kurumlarını bir araç olarak değil amaç olarak kullanmıştır. Bu bağlamda Prens Sabahattin döneminin aydın ve düşünürlerinden farklı olarak toplumsal alana sosyolojik ve bilimsel yöntemlerin uygulanmasıyla İmparatorluğunun aydınlığa çıkarılabileceği ifade etmiştir (Yılmaz, 2001, 66).

Diğer yandan Helvacı ise 'Prince Sabahattin (1878-1948) And His Place In Ottoman Intellectual Development' (Prens Sabahattin (1878-1948) ve Osmanlı Entelektüel Gelişimindeki Yeri) başlıklı tezinde, Prens Sabahattin'i liberal bir aydın olarak nitelendirmiş ve İngiliz sistemiyle yakından ilgilendiği ifade etmiştir. Prens Sabahattin, toplumsal alanda meydana gelen krizlere yönelik Le Play'den etkilenerek çözümler aramış ve 'mesleki içtimal' programıyla Osmanlı düşünürleri arasında ilk defa sistematik süreç ve kurumsal yapı tasavvur eden kişi olmuştur. En dikkat çekici yanı, Anglo Sakson geleneği ve yapısının üstünlüğünü savunması ve tecemmüi (komuniter), yerine infiradi (ferfiyetçi) toplum yapısının Osmanlı'nın kurtuluşu için önemli olduğunu değerlendirmesi olmuştur (Helvacı, 2007, 1).

Ergenekan Arslan ise 'Liberal Opposition In Turkish Political Life In The Late Ottoman Empire And The Role Of Prince Sabahattin' (Geç Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk Siyasi Yaşamında Liberal Muhalefet ve Prens Sabahattin'in Rolü) başlıklı tezinde, Prens Sabahattin'in akademik ve siyasal gelişiminin Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde genç Türk hareketlerinden birine mensup olarak değerlendirmiştir. Jön Türklerin öncüsü kabul edilen Prens Sabahattin sürekli olarak 'İmparatorluğu nasıl kurtarabiliriz?' sorusunu sorarak liberal ve sosyolojik önerilerini eserlerinde ve girişimlerinde ifade etmiştir (Ergenekan Arslan, 2014, 1).

Ateş ise Prens Sabahattin'i tezinde çağının önünde bir düşünür ve aydın olarak tasavvur etmiştir. Ona göre merkezi sistemin önemli bulunduğu bir toplumsal yapıda devlet 'statükocu' yani baba rolündedir. Ancak adem-i merkeziyet yönetim sistemini benimsemiş bir sistemde devletin Teşebbüs-i Şahsi ilkesini destekleyerek bireylerin yönetime katılımını öncelediği belirtilmiştir (Ateş, 2016, 133). Bu tutum devletin refahını artırmaya yarayacağı gibi güven ortamının tesisi içinde önemli görülmüştür.

Koçak, 'Prens Sabahattin, Siyasi, Toplumsal ve İktisadi Fikirleri' başlıklı tezinde Prens Sabahattin'i, Sultan 2. Abdülhamid'in yeğeni ve Osmanlı Devleti'nin yönetim şekline yönelik eleştirileri nedeniyle önemli bir sembol

olarak değerlendirmiştir. Nitekim Prens Sabahattin, siyasi ve idari yapının değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak bu değişiklikler için geçici ve kısa vadeli çözüm önerileri yerine, toplumsal alanın bütün kurumlarını, aileden başlayarak, bireysel anlamda değiştirme fikrini ifade etmesi ile diğer aydınlardan ayrılan bir konumdadır. Tüm bu süreçleri ise sosyolojik bir bilimsel disiplin öncülüğünde gerçekleştirilebileceğini savunmuştur (Koçak, 2019, 1). Diğer yandan Okan, günümüz liberalizm çalışmalarının hem iktisadi hem düşünsel anlamda öncüsü olduğunu vurgulamış ve bu alanda yapılan bütün çalışmalara öncülük ettiğini değerlendirmiştir (Okan, 2008, 498).

Yukarıda ifade edilen araştırma ve çalışmalarda Prens Sabahattin'in İmparatorluğun kurtarılması için sosyoloji bilimini kullandığı görülmektedir. Ayrıca Âdem-i merkeziyet ve Teşebbüs-i Şahsi ilkelerini savunması, yapısal dönüşümün temelinde yer alan fikirler olarak ön plana çıkmıştır. Son tahlilde Le Play akımının temsilcisi olması ve hanedan ailesinden olması akademik çalışmaların temel konusunu oluşturmuştur.

Eserleri

Prens Sabahattin fikirlerini ve eserlerini gelecek yıllara rehber olması için yazmıştır. Kendi döneminde fikir ve düşüncelerini aktarmak ve açıklamak adına birçok gazete çıkarmış, mektuplar yazarak döneminde önemli görülen kişilerle ülkenin durumunu görüşmüştür. Prens Sabahattin'in ilk yayınlanan beyannamesi kardeşi Ahmet Lütfullah Bey ile birlikte ele almış oldukları 'Umum Osmanlı Vatandaşlarımıza' adlı metindir. Metinde, Osmanlı'nın gerilediği konusunda hemfikir olduklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin kurtuluş reçetelerinden bahsetmişlerdir (Ateş, 2016, 63).

Diğer yandan 'Teşebbüs-i şahsi ve Tevsi-i Mezuniyet Hakkında Bir izah', eserinde Le Play Okulu'nun görüşleri ifade edilmiş ve Âdem-i merkeziyet kavramı ile bireysel özgürlüğe vurgu yapılmıştır. Ayrıca 'Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i merkeziyet Hakkında İkinci Bir İzah' eserinde adem-i merkeziyet kavramından kastının siyasal bir tutumdan ileri geldiğini ve siyasal adem-i merkeziyetten bahsettiğini belirtmiştir. 'Türkiye Nasıl Kurtarılabilir' eserinde eski fikirlerini desteklemek için bütünleştirerek sunduğu bir eserdir (P. Sabahattin, 1965, 31). Science Social (İlm-i İctimai), Meslek-i İctimai (Sosyal Öğreti), Teşekül-ü İctimaimiz (Sosyal Yapımız), Yönetim Hayatı Örgütü gibi eserler de kaleme almıştır (P. Sabahattin, 1965, 60-65).

Liberalizm

Âdem-i merkeziyet kavramını irdelemeden önce bu kavramın ilham kaynağı olan liberalizm akımının anlaşılması önem arz etmektedir. Nitekim

Liberalizm, Aydınlanma döneminde felsefesini oluşturmuştur. Ancak kökleri çok geçmişe dayanan bir düşünce sistemi olarak ifade edilmiştir. Bu anlamda Aydınlanma düşünürü olan John Locke 'da bu düşünce sisteminin öncüsü ve felsefesini inşa eden kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Liberal düşüncenin sosyal bilimlerde öncüsü olarak kabul edilen Locke'un, devletin nasıl olması gerektiğine dair fikirlerinin incelenmesi önemlidir. Nitekim devletin; mülkiyet hakkı, sivil menfaatler, yaşam hakkı, özgürlük hakkı, para ve araziler, evler vb. maddi şeylerin mülkiyetinin korunma altında olduğu bir bütün olduğunu ifade etmiştir (J. Locke, 1998,7). Yani Locke devletin unsurlarını ve kurumlarını tartışmanın ancak doğa durumundaki hali düşünülerek olabileceğini savunmuştur. Bu nedenle "insan olmak", doğa durumundaki tutumuyla başkasının iradesinden bir şeyler talep etmeksizin eylemlerini özgürce, doğa sınırları içinde düzenleyebildikleri, haklarını kullanabildikleri özgürlük durumu olarak ifade edilmiştir (J. Locke, 2012, 9).

Ancak bu çalışmada liberalizmin özgürlük düşüncesine vurgu yapılarak devlet yönetimindeki yeri irdeleneceği için adem-i merkeziyet kavramına odaklanılacaktır. Adem-i merkeziyet ilkesi liberalizm düşüncesinin yönetim alanında ileri sürdüğü sistemdir (Yaralıoğlu, 2020, 155). Liberalizm kavramı sosyoloji sözlüğünde, kökenleri Aydınlanma düşüncesine dayanan ve monarşik, feodal, askeri, ruhbani her türlü siyasal mutlakiyeçiliğe karşı olan bir düşünce sistemi olarak tanımlanmıştır (Marshall, 1999, 456). Bu ifadeler temel felsefesini yansıtan görüşleri ile özellikle Aydınlanma dönemi düşünürleri olan, John Locke, Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve David Hume gibi isimler özdeştirilir ve bir arada kullanılır. Bu isimler özellikle 'toplumsal sözleşme, devletin bireylerin yaşamlarına en az düzeyde müdahalesi' ilkelerini benimsemektedirler (1999, 456).

Tüm bu ifadelerden sonra liberalizmin birbiri ile örtüşen üç temel dönemde şekillendiği ifade edilmektedir.

Bilimsel Devrim (1543-1687)

Aydınlanma (1637-1789)

Siyasi Devrimler (1700'lerin sonları).

Özellikle Kıta Avrupası'nın tarihinin bir parçası olarak, bu dönemlerin ardından sosyal ve kamusal alanda köklü değişiklikler meydana gelmiştir (Kaya, 2017, 17). Örneğin 1789'da Fransız Devrimi'nin şekillenmesinde önemli rol oynadığı ifade edilmiştir. Bu süreçlerin temel tetikleyici düşünürü hiç şüphesiz John Locke 'tur. Nitekim siyaset ve epistemoloji alanlarında dev eserler vermiş ve liberalizmin babası olarak anılmaya başlanmıştır. Locke'u âdem-i merkeziyet ve liberalizm alanlarında önemli kılan en temel düşünce,

onun ilk olarak 'Hükümet Üzerine İkinci İnceleme' eseri ile siyasi düşüncelerini ortaya koymasındır (Altundal, 2016, 28).

Bu eserde Locke, mutlak monarşi reddiyesi ve insanların doğa durumundaki haklarına vurgu yapmaktadır. Akabinde toplumsal sözleşmeyle insanların kendileri için faydalı gördükleri ve yetkilerini bir otoriteye devretmeye karar verdiklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda devlet ve bireyler arasında gerçekleşen bu sözleşmeyle doğuştan sahip olduğumuz en temel hakların korunması söz konusudur. Devlet, hayat, hürriyet ve mülkiyet güvencesi konumundadır (Altundal, 2016, 28). Bu ifadelerde demokratik haklar desteklenmiş ve âdem-i merkezîyet ilkesi ön plana çıkarılmıştır. Yani Liberal düşünce sistemi, yerel yönetimlerin önemine vurgu yaparak âdem-i merkezîyet temelli bir yönetim sistemini benimsemiştir (Sağır, 2016, 282). Siyasal sistem yani devletin örgütlenme biçimi merkezîyetçi veya âdem-i merkezîyetçi şeklinde oluşmaktadır. Bu anlamda Liberalizm düşüncesi, âdem-i merkezîyetçi bir yerel yönetim anlayışını ön plana çıkarmıştır. Yani liberalizm düşüncesi ve âdem-i merkezîyetçi ilkesi birbirini güçlendiren düşüncelerle donatılmıştır.

Âdem-i Merkezîyet

Prens Sabahattin'in önemli gördüğü ve Osmanlı Devleti'nin kurtuluş reçetesi olarak sunduğu âdem-i merkezîyet ilkesi, yönetim biçiminin ıslah edilmesi açısından gerekli bir durumdur. Bu bağlamda 'âdem-i merkezîyet' yönetim biçimiyle merkezden uzak yerel yönetimlerin kendi idarelerini sağlamalarının önemine dikkat çekmiş ve halkın yönetime doğrudan katılımı konusunda görüş beyan etmiştir. İşte bu yüzden Prens Sabahattin, âdem-i merkezîyetçiliği Osmanlı'nın yönetim sisteminde yaşadığı aksaklık ve sorunlara karşı bir öneri olarak sunmuştur. Bu yönetim sistemindeki ısrarı, aslında onun bireyselleşmeyi artırarak bireylerin özgürleşmesinin sağlanmasının, ülkenin gelişimine daha çok katkıda bulunacağına olan inancından ileri gelmektedir. Prens Sabahattin'in en temel amacı liberal-demokratik bir devlet rejiminin oluşturulması için sosyolojik tahlillerle uyarılarda bulunmaktır (P. Sabahattin, 1965). Devlet rejiminin ise âdem-i merkezîyetle daha demokratik hale geleceğini ifade etmektedir.

Âdem-i merkezîyet kavramı, bir devlette idari yapının, merkezî yönetimle olan ilişkisi bağlamında değerlendirilir. Yani yerinden yönetim şekli olarak ifade edilebilen ve bağımsız karar alabilme yetisine sahip bir idari yönetim biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fransızca bir kelime olan 'decentralisation' kavramı Prens Sabahattin tarafından Türkçe'ye 'âdem-i merkezîyet' olarak çevrilmiştir. Ancak Cumhuriyet sonrası kavram yerinden

yönetim şeklinde telaffuz edilmeye başlanmıştır. Âdem-i merkeziyet kavramı demokrasinin gelişimi ile paralel bir yol kat etmektedir. Karar yükü ve sorumluluk politikalarının artması ve çeşitlenmesi, merkezi idareyi zor durumda bırakmıştır. Ancak devlet idaresinin ve kurumlarının işleme hale gelmesinin önlenmesi amacıyla yetki paylaşımı gündeme gelmiş ve âdem-i merkeziyet kavramı önem kazanmıştır (Bozan, Erişim Tarihi, 05. 10. 2023). Ayrıca âdem-i merkeziyet kavramı her devlet sisteminde farklılık içermektedir. Bir federal devlette âdem-i merkeziyet temel bir siyasi kurumdur. Üniter devletlerde ise idari âdem-i merkeziyet söz konusudur. Son tahlilde âdem-i merkeziyet merkeze ait bazı yetki ve sorumlulukların yerel yönetimlere aktarılmasıyla yürütülen bir yönetim şeklidir.

Heywood ise liberalizm başlığı altında 'âdem-i merkeziyeti', genel anlamda yetki ve sorumlulukların ulusal birimlerden transferi yoluyla özerkliğin genişlemesi anlamında kullanmaktadır (Heywood, 2015, 336). Bu bağlamda devlet dahilinde merkezi ve çevresel kurumlar arasında iktidarın farklı coğrafi dağılımını açıklayan bir kavram olarak değerlendirmektedir. Âdem'i merkezileşmede yönetim iktidarını dağıtarak, bir dengeleme ve dengeleme ağı kurarak 'özgürlük' kavramının korunmasını sağlar. Ayrıca çevre yönetimleri merkezi hükümeti yokladıkları gibi bir birbirlerini de yoklama fırsatı yakalamaktadırlar (Heywood, 2015, 336).

Prens Sabahattin'e göre âdem-i merkeziyet ilkesi bir ideal modelin adı olarak ifade edilmiştir. Aynı zamanda, özgürleşmenin ve ekonomik gelişimi destekleyen bir toplum biçimi olarak değerlendirilmiştir. Yani eserlerinde ve konuşmalarında Türkiye'nin iki şekilde yıkımdan kurtulabileceğini ifade etmiştir; birincisi insanın kurtuluşu ve ikincisi ise devletin kurtuluşudur. Bu iki temel madde birbiri ile paraleldir. Birinci aşamada, toplumsal refaha odaklanılmış ve eğitim ile bireycilik kavramlarının önemine dikkat çekilmiştir. İkincisinde ise devletin kurtuluşuna odaklanılmış ve toprak kaybının önlenmesi amacıyla âdem-i merkeziyetçilik ilkesine dönülerek yönetim biçiminin değiştirilmesi ifade edilmiştir (Akkaya Kia, 2016, 324). Hatta kurduğu Teşebbüs-i Şahsi ve âdem-i merkeziyet Cemiyeti'nin yayın organı olan Terakki'de, âdem-i merkeziyeti şöyle tarif etmiştir: 'Âdem-i merkeziyet, işlerin hususiyetine göre... yani her muayyen mesuliyete bir salahiyein mutlaka tekabül etmesi fikridir. İşlerin mahallinde görülmesi, hükümet merkezine müracaatta lüzum kalmamasıdır.'² İfadelerden anlaşılacağı üzere âdem-i

² Detaylı bilgi için bk. Akkaya Rukiye, *Prens Sabahaddin*, Liberte Yayınları, Ankara, 2005. 97

merkeziyet yönetim biçiminin merkezi yönetimdeki aksaklıkları ve sorunları gidereceğini ifade etmektedir.

Bir diğer yazısında âdem-i merkeziyet ilkesinin gerekliliğini şu ifadelerle anlatmak istemiştir: 'Osmanlı'da da olduğu gibi bir mutasarrıflık dahilinde köprü, yol, okul, hastane gibi bir inşaata teşebbüs edilse, sancak, vilayete, merkez dahiliyeye, dahiliye nafiaya, nafia sadarete, sadaret saraya müracaat mecburiyetindedir. Bitip tükenmek bilmeyen bu ağır resmi muameleler içinde ülkenin iktisadi çıkarları heder olup gitmektedir. Merkeziyet idaresi devam ettiği sürece ülkede teşebbüs fikrinin ilerlemesi mümkün değildir.³ görüldüğü üzere yine bürokratik süreçlerin Osmanlı Devleti'ni yıpratmış ve bir an önce bu süreçlerin atlatılması için âdem-i merkeziyet ilkesini benimsemesi gerektiğini vurgulanmaktadır.

Âdemi Merkeziyet yönetim biçimi Prens Sabahattin'de siyasal bir bölünme olarak değil idari özerklik bağlamında değerlendirilmiştir. Âdemi Merkeziyetçilik görüşü, onun fikir dünyasında bireysel alanın, makro alana karşı üstün bir alan olduğunu ifade etmesine dayanmaktadır. Hatta ona göre, 'yönetim biçimi ne olursa olsun, (örneğin, Cumhuriyet, meşrutiyet, mutlakiyet vb.) yönetim hayatının özel hayata olan üstün tutumunun, her zaman siyasal zorbalığa, sosyal yoksulluğa neden olduğunu vurgulamıştır (Sabahattin, 1965, 34). Prens Sabahattin, birey yaşamını üstün tutan toplumlarda yönetim alanında belirli süre sonra zorunlu olarak âdem-i merkeziyet ilkesine geçildiğini vurgulamıştır. Yani halkın kendi kendini yönetmesi iradesi bu kavramın önemini toplumsal yapı içerisinde artırmaktadır (Sabahattin, 1999, 55). Prens Sabahattin Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmekten kurtulabilmesinin; toplumsal alanda gerçekleşecek âdem-i merkeziyet ilkesi ve teşebbüs-i şahsi ilkelerinin hayata geçmesi ile mümkün olacağını ifade etmiş ve bunu şart koşmuştur.

Prens Sabahattin ifade edilen yerel yönetim sisteminden etkilenmiştir. Bu yönetim biçimiyle Osmanlı'nın yıkılışını engellemek istemiş ve bir çözüm önerisi olarak ifade etmiştir. Ayrıca bu düşünceleriyle İmparatorluğun içinde bulunduğu bütün kötü durumlardan kurtarmak için merkezi devlet nosyonunu eleştirmiştir (Ünal ve Kavuncuoğlu, 2015, 123). Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde tartışmaya açılan âdem-i merkeziyetçilik, vilayet

³ Orijinal Osmanlıca eser için bk. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/1561> ve <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/bitstream/handle/11543/1561/197603675.pdf?sequence=1-isAllowed=y>

Ayrıca bk. Prens Sabahattin (1324). Teşebbüs-i Şahsi ve Tevsi-i Mezuniyet Hakkında Bir İzah, İstanbul, Dersaadet.

yönetimlerinin yapılandırılması ile alevlenmiştir. Bu tartışma merkeziyetçiliği savunan taraftarlarla, vilayet yönetimlerine daha geniş haklar tanıyan ademi merkeziyetçiler arasında olmuştur. Ademi Merkeziyetçilerin başını ise Prens Sabahattin çekmiştir. Merkeziyetçiliği savunanların temel iddiası ülkenin bölüneceği yönünde olmuştur (Burgaç, 2017, 145). Nitekim İkinci Meşrutiyet'in ilanı sonrası İttihat ve Terakki Cemiyeti mensupları Prens Sabahattin'in savunduğu âdem-i merkeziyetçilik ilkesini ülkenin bölünmesine neden olacak düşüncesiyle reddetmişlerdir. Ancak iktidara geldiklerinde vilayetlerin tüzel kişiliklerinin olmasını destekleyen kanun çıkarmışlardır⁴.

Diğer yandan Meclisi Mebusan'ın 'tatil' edilmesi ve Kanun-i Esasi'nin askıya alınması sürecinden sonra 2. Abdülhamid'in karşısında bir muhalefet oluşmuş ve bu muhalefet adını Jön Türkler olarak adlandırılmıştır. Hareketin öncüsü olan ve Paris'te ikamet eden Ali Rıza Bey ile örgütün adı Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) olarak yeniden konulmuştur. Ancak bu grubun faaliyetlerinden rahatsız olan 2. Abdülhamid, tutuklamalar ve sürgünler konusunda çalışma başlatmasının akabinde grup üyeleri yurt dışına kaçmışlardır. Yurt dışına kaçan bu kişiler yayınlarla eleştirilerini ve yönetimi devirme planları yapmışlardır. Bu amaçlarını gerçekleştirmek için ise 'Jön Türk Kongresi'ni' toplamışlardır. Bu süreçte Ali Rıza Bey ile âdem-i merkeziyet konusunda farklı düşünen Prens Sabahattin bu topluluktan ayrılmış ve 'Teşebbüs-i Şahsi ve âdem-i merkeziyet Cemiyetini' kurmuştur. Bu ayrılıktaki en temel nokta her ikisinin de 2. Abdülhamid'e karşı olması ve yeniden meşruti bir iktidarın gelmesini sağlamak için birleşmelerine rağmen vilayetlerin idaresi konusunda farklı düşünceleriydi. Yani Prens Sabahattin âdem-i merkeziyet ilkesine sadık kalarak topluluktan ayrılmıştır (Burgaç, 2017, 150).

Son tahlilde âdem-i merkeziyetçilik, yerinden yönetim örneklerinden birisi olarak merkezin bazı görev ve sorumluluklarını üstlenen yönetsel yapının adı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu yönetim sisteminin demokrasinin gelişimine katkıda bulunduğu birçok yazar tarafından ifade edilmiştir. Prens Sabahattin de bu yazarların ve savunucuların başında yer almıştır.

Prens Sabahattin ve Din sosyolojisi

Her dinin dayandığı bir takım sosyal unsurlar, içerisinde ortaya çıkan sosyal karakterli birtakım dini vakıalar vardır. İşte toplumun dini hayatı, onun

⁴ Detaylı bilgi için bk. 'İdare-i Umumiye-i Vilayat Kanun-ı Muvakkat' Tuncer, Seral. 2. Meşrutiyet Döneminde Bir İdari Reform, 1913 İdare-i umumiye-i Vilayat Kanun-ı Muvakkatı. https://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=ii.-mesrutiyet-doneminde-bir-idari-reform-1913-idare-i-umumiye-i-vilâyet-kanun-i-muvakkati_seral-tuncer.pdf (Erişim Tarihi, 10 10 2023).

dayandığı sosyal unsurlar ve orada ortaya çıkan dini sosyal hadiseler ve grupların incelenmesi din sosyolojisinin konularını teşkil etmektedir (Günay, 2018, 50). Bu anlamda insan bilimleri ile din bilimleri arasında bir köprü vazifesi gören din sosyolojisi disiplini, dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisini her türlü olay ve olgular üzerinde araştırır. Bu anlamda cumhuriyetin kuruluş yıllarında gerçekleşen ve Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya atılan birçok fikir, düşünce ve reformun değerlendirilmesi için de din sosyolojisi disiplininin ön plana çıkması muhtemeldir.

Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet, Türk toplumunda elli yıllık bir sürede gerçekleştirilen büyük toplumsal dönüşümlerin önemli aşamaları olarak görülmektedir. Bu dönüşüm sürecinin merkezinde ise din yer almıştır. Bu bağlamda Türk aydınlarının, Osmanlı'nın son dönemlerinde Batı karşısında düştüğü durumu; mağlubiyet olarak tasavvur etmeleri ve devletin İslam'ı da temsil eden bir konumda olduğunu düşündükleri için, süreci İslam'ın mağlubiyeti olarak algılamışlardır. Bundan dolayı bu dönemin aydınları Osmanlı'nın geri kaldığı alanlarda araştırmalar yaparak temel problemlere odaklanmışlardır. Bu çerçevede ilk dönem sosyologları din, siyasal kurumlar ve toplumsal alanla alakalı çözümler üretmeye çalışmışlardır. Bu süreçte din sosyolojisi ile ilgili eserler öncelikle tercüme ve sonrasında Kıta Avrupası'nda ders almış aydınların araştırmaları ile Türkiye'ye girmiştir. Ancak bu eserlerle doğrudan ilgilenen, makaleleriyle birlikte bu alana hizmet eden ilk dönem sosyologlarından birisi ise Prens Sabahattin'dir (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2015, 103).

Bu anlamda Prens Sabahattin gibi birçok sosyolog, İkinci Meşrutiyet Dönemi sonrasında Kıta Avrupası'ndaki sosyoloji ekollerini Türkiye'ye getirmek ve siyasal akımlarla birleştirmek için çaba sarf etmişlerdir. Bunun en temel nedeni, Osmanlı Devleti'nin nasıl kurtulacağına ilişkin sorudur. Bu soruya ilgi duyan kişi, Türk sosyolojisinin ikinci en önemli ismi olarak ifade edilen Prens Sabahattin'dir. O, din kurumuyla pek ilgilenmemiş ancak Türkiye'nin bir yönetim sorunuyla değil yapı sorunuyla karşı karşıya kaldığını belirtmiştir. Bundan dolayı dinin gelişime engel teşkil etmediğini, sosyal yapının gelişime engel olduğunu ifade etmiştir (Bayyigit, 2014, 45). Nitekim Osmanlı'nın son dönemlerinde imparatorluğun kurtarılması için sosyolojik çareler arayan Prens Sabahattin, sosyolojinin öncülleri arasında yerini almış bulunmaktadır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı'daki; 'İslam dininin ilerlemeye engel olup olmadığı' tartışmalarına, Le Play ekolu veya okulunun temsilcisi olan P. Sabahattin'in, 'engel olmadığı' görüşüyle katkıda bulunduğu ifade edilmektedir. P. Sabahattin'in bu süreçte 'Türkiye'nin

sorunlarına çözüm bulma' kaygısı ile hareket ettiği anlaşılmaktadır (P. Sabahattin, 1965, 41).

Bu anlamda savunduğu âdem-i merkeziyet ve Teşebbüs-i Şahsi ilkeleri aynı zamanda, toplumsal alanın bizzat dönüşümü için ileri sürülmüş fikirler olarak dini grup ve kurumları da ilgilendirmiştir. Hatta teokratik bir yönetim yerine daha demokratik bir yönetim sistemini desteklediğini ifade etmiştir (Bayyigit, 1986, 404). Prens Sabahattin, yönetsel anlamda yaşanan sorun ve sıkıntıların (merkeziyetçilik, mevzuatçılık, kırtasiyecilik, itaatkarlık, konformizm, kayırmacılık vb.), yönetim sistemini deforme ettiğini ileri sürmektedir. Bunlara ek olarak bürokratik alanda yaşanan ahlaki çürüme ve yozlaşmanın; din, eğitim, üretim, ekonomi, adalet, asayiş gibi kurumların yozlaşmasından dolayı, genel ahlaki çözülmeden kaynaklandığı ifade etmektedir (Aytaç, 2018, 100).

Ayrıca o, dini hizmet memurlarının da bürokratik işleyişteki tek yönlü durumuna karşı çıkmıştır. Prens Sabahattin özellikle eğitim kurumlarının işleyişi hakkında görüşlerini ön plana çıkarmıştır. Teşebbüs-i Şahsi ilkesine bağlı kalarak özel eğitim kurumlarının açılması yönündeki görüşlerini ileri sürmüştür. Bu düşüncelerine paralel olarak Cumhuriyet'in kurulması ile beraber Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkmasıyla tekdüzeleştirilmiş eğitim sistemi ile karşılaşmıştır. Bu sistemde dini eğitim kurumları olan medreseler, tekkelere vb. kapatılmıştır. Ancak Prens Sabahattin daha özgür bir eğitim sisteminin var olması gerektiğini savunmuştur. Yani günümüzde kolej, teknik ve fen okulları gibi özel yetenek ve kabiliyet gerektiren eğitim kurumlarının kurulmasını desteklediği anlaşılmaktadır (Silan, 1991, 30).

Özetle Prens Sabahattin, Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet dönemlerine şahit olmuş ve bu dönemlerde yaşanan toplumsal krizlere sosyolojik anlamda çareler aramıştır. Elbette din kurumu da onun dikkatini çekmiş ve yazılarında dini eğitim kurumlarının Teşebbüs-i Şahsi ilkesi doğrultusunda inşa edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak Prens Sabahattin İmparatorluğun kurtulması için fikri çaba gösterirken, yönetim alanındaki yapısal soruna dikkat çekmiş ve din kurumunu bu fikirlerin dışında tutmuştur. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nun Kıta Avrupa devletlerinden geri kalmasının sebebinin din (İslam) değil, yapı sorunu olduğunu belirtmiştir. Son tahlilde İslam'ın ilerlemeye engel olmadığını ileri sürmüş ve din sosyolojisi açısından önemli bir konuyu değerlendirmiştir.

Sonuç

Prens Sabahattin'in Avrupa'da bulunduğu dönemlerde Batılı hocalardan aldığı akademik eğitim, fikirlerinin gelişim süreçlerini etkilemiştir. Bu fikirleri,

Kıta Avrupası'nın geçirdiği süreci örnek alarak, kendi toplumunu ve devletini kurtarmak için, sosyolojik ve siyasal anlamlarda ele almış ve irdelemiştir. Özellikle Paris'te katıldığı Jön Türk hareketindeki birçok kişiden farklı düşünen Prens Sabahattin, Osmanlı'nın yıkılmasını önlemek için siyasal kurumların dönüştürülmesi ve yönetim sisteminin değişmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu düşünceleri onun birçok sorun ve sıkıntıyla yüzleşmesine neden olmuştur. Türkiye'de Liberalizm akımının öncüsü ve adem-i merkezîyet ilkesinin vazgeçilmez savunucusu olarak tarihe geçmiştir. Ama aynı zamanda siyasal düşüncelerinin yanı sıra Türkiye'nin Le Play Okulu'ndan aldığı teorik eğitimle de sosyoloji biliminin öncüleri arasına girmiştir. Yani Prens Sabahattin'in bilimsel kişiliği, siyasal düşünceleri nedeniyle her zaman gölgede kalmıştır. Aynı zamanda sıkı savunucusu olduğu âdem-i merkezîyet ilkesi uğruna birçok sıkıntı çekmiş ve kendi öncülük ettiği topluluklardan da (Jön Türkler) bu fikirde uzlaşamadıkları için ayrılmıştır.

Prens Sabahattin'in sarayda aldığı eğitim ve ailesinin özel ilgisi, onun bir batılı gibi yetişmesine neden olmuştur. Bu nedenle Batıda elde ettiği bilimsel ve siyasal öğretileri ülkemize taşımaya gayret etmiştir. Liberalizm düşüncesinden etkilenmesinin yanı sıra Osmanlı'nın ancak âdem-i merkezîyet ve yerel yönetimlere daha demokratik haklar vermesi ile kurtulabileceğini iddia etmiştir. Onun âdem-i merkezîyet ısrarı bireyselleşmeye olan ilgisinden kaynaklanmıştır. Ona göre toplumdan önce birey gelmektedir ve bireyin tercihleri önemlidir. Bu anlamda âdem-i merkezîyeti, bireylerin yerel yönetimlere katıldığı, daha demokratik, katılımcı ve merkezileşmenin zararlarından uzaklaştığı bir yönetim sistemi olarak tasavvur etmiştir.

Prens Sabahattin'in, en temel özelliklerinden birisi de Osmanlı'ya sıkı bağlılığı olmuştur. Prens Sabahattin Osmanlı'nın kurtuluş reçetesinin Kıta Avrupası'nda ortaya çıkan liberal düşüncelerin (âdem-i merkezîyet) ve kurumların Osmanlı'da hayata geçirilmesi olduğunu, bunun bireyden en üst sosyolojik topluluğa kadar geliştirici bir faktör olacağını savunmuştur. Ancak hem bir hanedan mensubu olması hem de Osmanlı'nın kurtuluşu için siyasal alanla ilişki içinde olmasından dolayı, bilimsel yönü ön plana çıkmamıştır. Bu durum siyasal iktidarların ona temkinli yaklaşımlarına sebebiyet vermiştir.

Prens Sabahattin, sosyoloji disiplini bağlamında Türkiye'de öncü bir bilim adamı olarak ifade edilir. Aynı zamanda çıkardığı dergilerde düşüncelerini savunmuş ve aynı zamanda dernekler kurarak bu düşüncelerini yaymayı hedeflemiştir. Bu düşünceler ise Teşebbüs-i Şahsi ve âdem-i merkezîyetçilik'tir. Bu anlamda ele aldığı "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?", "Teşebbüs-ü Şahsi ve Tevsi-i Mezuniyet Hakkında bir İzah", "Teşebbüs-ü Şahsi ve Âdem-i Merkezîyet

Hakkında İkinci Bir İzah”, “İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar” gibi toplumsal ve siyasal alanı ilgilendiren eserleriyle düşüncelerini savunmuştur.

Ayrıca Prens Sabahattin, din konusuyla fazla ilgilenmemiştir. Ancak ona göre ilerlemeye engel olan İslam dini değil, sosyal yapıdır. Yani sosyal yapıda mevcut olan sorunların, dinin ilerlemeye engel olduğu düşüncesine kaynaklık ettiğini belirtmektedir. Ancak Teşebbüs-i Şahsi ilkesi nedeniyle dini eğitim kurumlarının daha özgür bir ortamda faaliyet göstermesi gerektiğini vurgulamıştır. Yani bireylerin girişimleri ve özgür düşünceleri önemsemiştir. Toplumsal yapı için demokratik bir yönetim sisteminin gerekliliğini vurgulamış ve teokratik bir yönetim sistemini eleştirmiştir. Son tahlilde, Prens Sabahattin din-toplum arasındaki görüşlerinden çok sosyoloji-siyaset-ekonomi alanındaki düşüncelerinden dolayı ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla din sosyolojisi disiplini açısından Prens Sabahattin, İslam dinine dair belirli bir alanda bilimsel katkıya yoğunlaşmamış, İslam’ın zaten ilerleme ve modernleşmeye engel bir tarafının olmadığını söylemiştir.

Kaynaklar

- Akkaya Kia, Rukiye. ‘Saraylı Bir Muhalifin Siyasi Mücadelesi, Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti’. Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi 21 (Ocak 2016) 273-296.
- Akkaya, Rukiye. Prens Sabahaddin. Ankara: Liberte Yayınları. 2005.
- Akyüz, Niyazi ve Çapcıoğlu, İhsan (ed.). Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi. Din Sosyolojisi El Kitabı. Ankara: Grafiker Yayınları. 2015.73-102
- Aydın, Bünyamin, Kanmaz Nazlıcan, Doğan Şeyma. Liberalizmin Kurucu Babaları. İstanbul: Liber Plus Yayınları. 2016.
- Ateş, Hakan. Günümüzün Sosyal ve Politik Kontekstinde Âdem-i Merkeziyet ve Prens Sabahattin. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Aytaç, Ömer. Türk sosyolojisinde Önce Bir İsim, Prens Sabahattin. Çekmece İzü Sosyal Bilimler Dergisi 6 (Haziran 2018), 75- 120.
- Bayyığıt, Mehmet. Türkiye’de Genel ve Özel Din sosyolojisi ile İlgili Bir Bibliyografya Denemesi. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. (Mart 1986). Sayı 2.
- Bayyığıt, Mehmet. İslam Dünyasında ve Türkiye’de Din Sosyolojisi. Ed. Talip Küçükcan. Din Sosyolojisi. Anadolu Üniversitesi Açık öğretim Fakültesi Yay. 2014.3-55.
- Bozan, Mahmut. Âdem-i Merkeziyet. Tübitak Sosyal Bilimler Ansiklopedisi. (10 Ekim 2023). https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/adem_i_merkeziyet.
- Burğaç, Murat. Osmanlı Devleti’nde Ademi Merkeziyetçilik Tartışması (1876-1913). Amme İdaresi Dergisi. 2018.
- Ergenekan Arslan, Melis. Liberal Opposition In Turkish Political Life İn The Late Ottoman Empire And The Role Of Prince Sabahattin. İstanbul: Yeditepe University. Yeditepe University Graduate institute of Social Science. 2014.
- Faguet, Emile. Liberalizm Özgürlükçü bir Hükümet Nasıl Olmalı. Liber Plus Yayınları. 2018.

- Gordon Marshall. Sosyoloji Sözlüğü. Osman Akınhay, Derya Kömürcü (çev.). Bilim ve Sanat Yayınları. 1999.
- Güneş, Hasan. Sosyoloji Terimleri Sözlüğü. Ankara: Ütopya Yayın Evi. 2015
- Hanioglu, M. Şükrü. Osmanlı Devleti'nde Meslek-i İçtimaiyat Akımı. Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi. Ankara: İletişim Yayınları. 1985.
- Helvacı, Pelin. Prince Sabahattin (1878-1948) And His Place In Ottoman Intellectual Development. İstanbul: Boğaziçi University. Atatürk İnstitute for Modern Turkish History. 2007.
- Heywood, Andrew. Siyasetin Temel Kavramları. Hayrettin Özler (çev.). Ankara: Adres Yayınları. 2015.
- Heywood, Andrew. Siyasi İdeolojiler. Ahmet K. Bayram (çev.). Ankara: Adres Yayınları. 2015.
- John Locke. A Letter Concerning Toleration, Tran William Popple. PDF, N.P, Pennsylvania State University. 1998.
- John Locke. Yönetim Üzerine İkinci İnceleme. Fahri Bakırcı (çev.). Ebabel Yayınları. 2012.
- Kaçmazoğlu, H. Bayram. 1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1998.
- Kalkan, Buğra. Liberalizm. Buğra Kalkan ve Hasan Yücel Başdemir (ed.). Siyasi İdeolojiler. Ankara: Adres Yayınları. 2017.
- Kaya, Serdar. İfade Özgürlüğü ve Dini Hassasiyetler. Charlie Hebdo ve Hz. Muhammed Karikatürleri. İstanbul. Liber Plus Yayınları. 2017.
- Kılıç, Murat. Türk Siyasal Hayatında bir Muhafız İsim Ve Hareket, Prens Sabahattin ve Meslek -İ İçtima. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. (12). (Aralık 2010). 1-14.
- Koçak, Burak. Prens Sabahattin, Siyasi, Toplumsal ve İktisadi Fikirleri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2008.
- Korlaelçi, Murtaza. Le Play Mektebi ve İlk Türk Temsilcisi Prens Sabahattin Bey. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1 (1). (Ocak 1983). 31-58.
- Okan, Oya. Prens Sabahattin Literatürü Üzerine. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi. (11). (Mayıs 2008). 477-498.
- Okan, Oya. Sosyologlarımız ve Tarihi Gerçekler Önünde Prens Sabahattin. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul. 1987.
- P. Sabahattin. Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Muzaffer Sencer (çev.). İstanbul: Elif Yayıncılık. 1965.
- P. Sabahattin. Teşebbüs-i Şahsi ve Tevsi-i Mezuniyet Hakkında Bir İzah, Dersaadet. 1324.
- P. Sabahattin. İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar, Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah. (Der., Safvet Lütfi) İstanbul. 1327.
- P. Sabahattin. Türkiye Nasıl Kurtulabilir? Fahri Unan (çev.). Aytaç Yayınevi. 1999.
- Sağır, Hayriye. Liberal Öğreti ve Yerel Yönetimlerin İlişkiselliği. Teorik Bir İnceleme. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 8 (14). (Mart 2016). 282-307.
- Sezer, Baykan. Türk Sosyologları ve Eserleri I. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi. 1989.
- Silan, H. "Osmanlı Hanedanından Bir Liberal, Prens Sabahattin", Dördüncü Boyut. Sayı 2, (Haziran-Temmuz 1991).

- Tanyol, Cahit. İctimai Monografi Hazırlıkları, Prens Sabahattin. (25 Eylül 2023)
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/4581>.
- Ünal, Feyzullah ve Kavuncuoğlu, Soner. Prens Sabahattin ve Âdem-i Merkeziyetçilik Anlayışı. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. (Temmuz 2015).
- Yaralıoğlu, Yusuf. (2020). Liberalizm ve Din. Sosyolojik Açıdan Din ve Siyaset El Kitabı. ed. Özcan Güngör. Nobel Yayınları.
- Yayla, Atilla. Liberal Bakışlar, Totoliterizm, Bilgi Çağı, Adalet İnsan Hakları, Sosyalizm, Liberalizm, Demokrasi. İstanbul: Profil Yayıncılık. 2014.
- Yılmaz, Mustafa. Bir Etiğim Adamı Olarak Prens Sabahattin. Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2001.

Mümtaz Turhan'da Kültür Değişmeleri¹

Kültür; tarihsel süreçte Batı'da 1920'li yıllardan başlayarak 1970'lere kadar sosyal bilimlerin en önemli konuları arasında yer alan, sosyologların yanı sıra antropolog, sosyal psikolog ve etnologların dikkatini çeken, sömürge toplumları ve kalkınma tartışmalarıyla yakından ilişkili olarak ele alınan bir konudur. Türkiye'de ise kültür konusu genellikle Cumhuriyetin kuruluşu, Batılılaşma, kalkınma tartışmaları arasında ele alınmaktadır. Mümtaz Turhan bu konu çerçevesinde zikredilebilecek en önemli Türk sosyal psikolog ve fikir adamıdır (Demirci,2017, 13). Türk düşünce tarihi incelendiğinde toplumsal değişme ve kültür değişmeleri konusunda farklı dönemlerde değişik açıklamalar getirilmiştir. Bu bağlamda Mümtaz Turhan'ın, eski ile yeni düşünce arasında köprü görevi gören bir düşünür olduğu söylenilebilir. Turhan, yapmış olduğu Kültür Değişmeleri çalışmasında Batılılaşma serüvenini anlayıp açıklamak ve 1950 sonrası dönemin koşullarına uygun bir Batılılaşma modelinin zeminini hazırlamaya çalışmıştır (Aygün,2010, 42). Turhan'ın amacı kültür değişmeleri bağlamında Türk batılılaşma tarihine, Batılılaşma serüvenine bir açıklama getirmektir. Nitekim Turhan, Türk Batılılaşma tarihini aynı zamanda bir kültür değişmeleri tarihi olarak görmektedir. Dönemin aydınlarından biri olarak konuyla ilgisini, kültür değişmeleri üzerinden açıklayan Mümtaz Turhan, kültür ve kültür değişmeleri kavramını sosyal antropoloji ve sosyal psikoloji açısından incelemiştir (Turhan,2021,17-20). Bu konu kapsamında Mümtaz Turhan'ın Kültür Değişmeleri' ne yönelik çalışması değerlendirilmiş ve Kültür Değişmeleri Kuramı incelenmeye çalışılmıştır.

Mümtaz Turhan'ın Sosyo-Biyografisi

Mümtaz Turhan, II. Meşrutiyet'in ilan edildiği tarihte 1908 yılında Erzurum ilinin Horosan ilçesine bağlı Akçataş köyünde doğmuştur. Henüz sekiz yaşındayken, I. Dünya Savaşı esnasında, 1916 yılında Rusların Erzurum'u işgal etmesi nedeniyle ailesiyle beraber Kayseri'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Turhan'ın küçük yaşta işgal ve göç görmesi onun millet, milliyetçilik ve vatan anlayışının şekillenmesinde, duygu ve düşünce dünyanın oluşumunda oldukça etkili olmuştur (Küçük,1977, 59). Göç sebebiyle Kayseri'ye gelen Mümtaz Turhan ilk ve orta öğrenimini Kayseri Sultani'sine okullarda bitirdikten sonra lise eğitiminin bir kısmını Bursa Lisesinde bir kısmını da Ankara Lisesi'nde

¹ Ayşegül Kip, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi
aysegulkip94@gmail.com | ORCID: 0000-0002-5061-3724

tamamlamıştır. Üniversite eğitimi için İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne yazılan Turhan, Millî Eğitim Bakanlığının açtığı sınavı kazanarak 1928 yılında gittiği Berlin Üniversitesinde psikoloji öğrenimi görmüştür. Frankfurt Üniversite'nde psikoloji doktorası yapan Turhan doktora öğreniminden sonra 1936 yılında Türkiye'ye dönerek İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Deneysel Psikoloji Kürsüsü' ne asistan olmuştur. Turhan'ın asistan olduğu yıllar, 1933 Üniversite Reformu sonrasında özellikle Turhan'ın asistan olarak başladığı bölüm Cumhuriyetin yeni politikaları doğrultusunda şekillendirilmeye başlamıştır. Turhan bu gelişmeler üzerinde bir aktör olarak o süreçte etkin olmasa da gözlemlene imkânına sahip olmuştur. Turhan 1939 yılında ise “Yüz İfadelerinin Tefsiri Hakkında Tecrübî bir Tetkik” adlı teziyle doçent olmaya hak kazanmıştır. Doçentliğinden bir yıl sonra “E. Kretschmer Kontitüsyon Tiplerinin Münevver Bir Türk Kitleleri Arasındaki Yayılışı” isimli çalışmayı Pedagoji Enstitü Çalışmaları Dergisi'nde yayımlatan Turhan'ın (Küçük,1977,133) bu dönem yapmış olduğu çalışmalar incelendiğinde pozitivist deneysel psikolojiyi bilimsel bir paradigma olarak desteklediği (Batur,2006, 217,230) ve Kemalist eğitim reformununun ihtiyaçlarına ve eğitim politikalarına uygun olduğu dikkat çekmektedir.

Turhan; Batıda antropoloji çalışmalarının önem kazandığı dönemde, 1944 yılında British Council'in bursuyla İngiltere'ye Cambridge Üniversitesine gitmiştir. Burada kültür değişimleri çalışmaları yapan sosyal psikolog ve antropolog birçok kişi ile çalışma ve tanışma fırsatı bulan Turhan özellikle F.C. Bartlett'den etkilenmiş ve Kültür Değişimleri kitabını ona atfederek ikinci doktorasını burada yapmıştır (Turhan,2021,6). Kültür değişimlerini sosyal psikolojik bağlamda ele alan Turhan bu tez ile Türkiye'ye dönmüş ve daha fazla genişletme imkânı bulmuştur. Turhan'ın tecrübi psikoloji okumak için devlet bursu ile Almanya'ya gitmesi, İngiltere'de antropoloji ve sosyal psikoloji alanına yönelerek çalışmalar yapması erken dönem Cumhuriyet eğitim politikalarıyla uyum içerisindedir. Örneğin Turhan'ın üniversite eğitimi aldığı dönemde devlet bursu ile Almanya'ya gönderildiği süreçte Avusturya'ya da pedagoji okumak için öğrenci gönderilmektedir. Bu, yeni kurulan Cumhuriyet'in eğitim reformunda hangi ülkeleri model aldığını gösteren bir durumdur. Öğrenci gönderilirken bu ülkelerin seçilmesi devletin dış politikadaki eğilimini de göstermektedir (Batur, 2003, 255, 264).

1946 yılından itibaren siyasi arenada çok partili döneme geçişle beraber değişen dünya konjonktürüne uyum sağlama eğilimi güç kazanmıştır. Bu dönemde aynı zamanda siyasette liberalleşmeler gözlemlenmiş ve eleştiriler Osmanlı Batılılaşmasını da kapsayacak şekilde açık, somut ve anlaşılır bir hal

almıştır. Batılılaşma Cumhuriyetin ilk yıllarında devletin siyasal tercihi olmuştur. Bu noktada Mümtaz Turhan'ın ismi bu geleneğin en önemli ismi olarak karşımıza çıkmaktadır (Demirel, 2003, 228-230). Turhan 1950 sonrasında Türk siyasetinde sağ muhafazakâr çizgide olan, 1950-1960 yılları boyunca birçok bilimsel çalışmalar yapan ve yaptığı çalışmalarla yaşadığı dönemin düşünce ve siyasal gündemini yansıtan düşünce adamıdır. Yazmış olduğu kitapların isimlerine ve konularına bakıldığında Anglo-Amerikan üniversitelerinde okutulan sosyoloji müfredatı ile uyum içerisinde olduğu dikkat çekmektedir.

1940'ların düşünce ortamı Turhan'ın toplum anlayışının biçimlendiği yıllar olsa da önemli eserlerini 1950'lerde vermiştir. Bu dönemde yazdığı eserlerde genellikle Türkiye modernleşmesi üzerinde durmuştur. 1960'lı yıllar ise Turhan'ın günlük siyasetle iç içe olduğu ve siyasi tartışmalarda bulunduğu bir süreçtir. Bu dönemde İslamcılık, milliyetçilik ve sosyalizm yükselişe geçen unsurlardır. Yine bu dönemde Soğuk Savaş olgusu da vardır. Soğuk Savaş koşulları ülkeyi Amerikan etkisine açık hale getirmiştir. Nitekim Turhan'ın bu yıllarda yazdığı eserlerde Amerikan etkisi hissedilmektedir. Bu ortamda Turhan yapmış olduğu çalışmalarda Anglo-Amerikan tarzı ekonomik kalkınmayı ve modernleşmeyi savunmuştur. Turhan'ın bu tutumuna karşı dönemin Sol'u ise direnç göstermiş Atatürk devrimlerini daha fazla ön plana çıkarmak istemiştir. Nitekim Turhan'ın Kültür Değişmeleri ve Garplaşmanın Neresindeyiz eserleri devrimlerin uygulanma ve yorumlanma biçimlerine yönelik eleştiriler barındırmaktadır (Aygün, 2010, 2, 15, 20).

Sonuç olarak Mümtaz Turhan'ın tarihsel süreci ve düşünsel serüveni 1940-1950 arası dönem ile 1950 sonrası dönem şeklinde iki dönem olarak değerlendirilebilir. 1940-1950 arası dönemde Turhan daha çok bilimsel çalışmalarına ağırlık vermiştir. 1940'ların ortalarından itibaren Turhan'ın büyük bir dönüşüm yaşadığı görülmektedir. Bu dönüşümde dönemin siyasal koşullarının büyük etkisi bulunmaktadır. 1950'li yıllara gelindiğinde ise siyasal tutumu daha belirginleşmiştir. Bilimsel çalışmalarının yerini daha çok siyasal ve toplumsal olaylar almıştır. Turhan'ın ilgisi değiştiği gibi akademik tutumunda da farklılaşmalar olmuştur. Kıta Avrupası bilim geleneği anlayışından Anglo-Amerikan bilim geleneğine bir dönüş yaşanmıştır. Bu durum eserlerinde de bakış açısını psikolojiden sosyal antropolojiye ve sosyolojiye çevirmesini beraberinde getirmiştir.

Turhan'ın Kültür Değişmeleri kitabında yapmış olduğu kültür tanımının İngiliz ve Amerikalı antropolog ve etnologlara dayanarak yapıldığı ve antropolojik bir karakter taşıdığı görülmektedir (Turhan, 2021, 30). Turhan'ın

bu eğilimde olması dönemin şartları düşünüldüğünde anlaşılabilir. Çünkü II. Dünya Savaşı'ndan sonra ülke genelindeki genel eğilim ırk temelli antropolojiden kültür temelli antropolojiye geçiştir (Eğribel ve Özcan, 2009, 33-34). Bu geçiş Turhan'ın fikir dünyasında ve eserlerinde de görülmektedir. Örneğin 1960'lı yıllarla birlikte Soğuk Savaşın kızışması, ülkede yaşanan komünizm tehlikesi, yaşanan düşünce ve fikir ayrılıkları Turhan'ın "Millî Kültür'e kavuşmaktan bahsetmesine yol açmıştır. Söz konusu konjonktürler Turhan'da millet olma, Millî bir kültüre ve devlete kavuşma, toplum olarak ortak bir amaç belirleme gibi konuların temel ilgisinin olmasını sağlamıştır (Akpolat, 2009, 362, 379). Turhan, eserlerinde Cumhuriyet Batılılaşmasına alternatif olarak Anglo-Amerikan tarzı modernleşme önermiştir. Ona göre ancak gerekli olan bilim kurumları kurulursa ve bilimsel zihniyet bütün toplumsal işlevlere dâhil olursa toplumsal yapı değişecektir. Toplumsal ve kültürel değişim önündeki en büyük engel ise bürokrasidir. Bürokrasi zorunlu kültür değişimine neden olmaktadır ve siyasal otoritenin dışarıdan müdahalesiyle gerçekleşen Batılılaşma toplumda bunalıma yol açmaktadır. Turhan'ın bu görüşü daha liberal değişimi savunmasında ve İngiliz tarzı modernleşmeyi arzı etmesinde etkin rol oynamıştır. Tarihsel süreçte gerçekleşen olaylarda devrim, inkılap, ihtilal gibi kavramlara mesafeli olmasında da bu bakış açısının etkisi vardır (Aygün, 2010, 36-37).

Turhan gerek Batı'da gerekse yurt içinde bilim ve siyasi çevre ile yakın temasta bulunmuştur. Örneğin 1949-1951 yılları arasında Birleşmiş Milletler Sosyal Komisyonu'nda Türkiye temsilcisi olarak görev yapmış, 1950 ve 1960'lı yıllarda Batılı siyasi ve bilim insanları ile sıkı ilişkiler geliştirmiştir. Ülke içinde ise DP'nin ideoloğu olduğu ifade edilmektedir. Yaşadığı dönemde aynı zamanda Türk Psikoloji Cemiyeti, Pedagoji Cemiyeti, Sosyoloji Cemiyeti, Muallimler Birliği, Türk Ocağı, Türkiye Turist Cemiyeti gibi birçok fikri ve ilmi derneğe de üyeliği bulunan Turhan Türk Ocağı'na ve Türk Psikoloji Derneği'ne de başkanlık yapmıştır (Küçük, 1977, 138, 146, 184, 185). Turhan 1 Ocak 1969'da karaciğer kanserinden vefat etmiştir.

Mümtaz Turhan'a Dair Yapılan Bilimsel Çalışmalar

Mümtaz Turhan'ın gerek eserleri gerekse hayatıyla ilgili birçok bilimsel çalışma yapılmıştır. Bu başlık altında erişilen çalışmaların künyelerine ve çalışmaların konularına kısaca yer verilmiştir.

"Gök-Özyer, Fatma Nur. (1990). Mümtaz Turhan'da Batılılaşma ve Kültür Değişimleri. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul". Fatma nur Gök Özyer'in yapmış olduğu bu çalışmada Turhan'ın Kültür Değişimleri ve Garplaşmanın Neresindeyiz?

Eserleri esas alınarak kültür değişmeleri kuramı ve Batılılaşmaya getirmiş olduğu yaklaşım tespit edilmeye çalışılmış, aynı zamanda giriş kısmında Ziya Gökalp ile bir karşılaştırma yapılarak bu konudaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Turhan'a ilişkin yapılan çalışmalardan bir diğeri; "Küçük, Hasan. (1977). Türk Milliyetçiliğinin Büyük Önderlerinden Prof. Dr. Mümtaz Turhan, Bütün Yönleriyle, İstanbul, TÜRDAV" dır. Hasan Küçük bu çalışmasında Mümtaz Turhan'ın birçok yönünü ortaya koymaya çalışmıştır. Kitabını yazmasının ana amacı; gerçek, şuurulu ve Müslüman Türk milliyetçiliğinin ana ilkelerine ait fikirleri okuyucuya sunmak ve Mümtaz Turhan'ı anlatmaktır (Küçük, 1977,15). Erol Güngör'ün Turhan'ın vefatından 14 yıl sonra kaleme aldığı yazı olan ve Hamle Dergisi'nden çıkan yazı ise Turhan'ın biyografisi niteliğindedir. "Güngör, Erol. (1983). "Mümtaz Turhan'ın Ardından". Hamle. 3(2). 18-20". Bir diğer çalışma Mümtaz Turhan'ın öğrencisi olan Beğlan Toğrol'a aittir. Vefatından bir yıl sonra kaleme aldığı makalede; Toğrol, Beğlan. (1970). "Hocamız Profesör Mümtaz Turhan", Tecrübi Psikoloji Çalışmaları Dergisi 8, 10-13. Künyeli çalışmada Toğrol; Turhan'ın eserlerinden kronolojik olarak bahsettikten sonra onun karakteristik özelliklerinden ve ilim dünyasındaki doldurulamaz yerinden bahsetmiştir. Turhan'ın vefatının 40. Senesinde Gazi Üniversitesi tarafından düzenlenen sempozyumda ise Turhan'ın yazdığı eserler ve makaleler yeniden değerlendirilmiş sempozyum editörlü kitap şeklinde basılmıştır. Özdemir, M. Çağatay, Yüksel, Galip, vd. (2009). Aramızdan Ayrılışının 40. Yılında Prof. Dr. Mümtaz Turhan Sempozyum Kitabı, Ankara. Demirel, Tanel. (2003). "Mümtaz Turhan", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık 3. İstanbul, İletişim Yayınları künyesiyle "Batılılaşmak/Modernleşmek/Çağdaşlaşmak" kavramlarını farklı açılardan ideolojik bir değerlendirmeye alan, kavramları değişik açılardan düşünsel/ideolojik bir değerlendirmeye alan Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık kitabının 3. Cildi içinde Tanel Demirel "Mümtaz Turhan" başlığı ile Mümtaz Turhan'ın batılılaşmak, modernleşmek, muasırlaşmak kavramlarına ve kavramlarının ardında yatan semantik/siyasal/ideolojik anlamlarına yer vermiştir. Türkiye'de kültür değişmeleri, batılılaşma ve modernleşme konularında Mümtaz Turhan ekolüne mensup bir akademisyen olan Yılmaz Özakpınar, sosyal psikolojik bir perspektifle yazdığı makalelerden oluşan kitabında; Özakpınar, Yılmaz. (2003). Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi, İstanbul, Ötügen Neşriyat. Künyesiyle Mümtaz Turhan, Ziya Gökalp, Osman Turan ve Erol Güngör'ün kültür ve medeniyet anlayışına geniş yer vermiştir. Yine Özakpınar (1970). "İlk Garplı Türk, Mümtaz Turhan", Tecrübi Psikoloji Dergisi. 8. Yazısında Mümtaz

Turhan için Garplılışma ve garp ne ifade etmektedir? Kısaca ifade etmiş ve vefatının ardından bir yıl sonra aziz hatırası için kısa bir yazı yazmıştır. Çağatay Özdemir tarafından derlenen Türkiye’de Sosyoloji İsimler- Eserler –I Kitabı’nda ise Korkmaz, Abdullah (2008). “Mümtaz Turhan” Türkiye’de Sosyoloji İsimler- Eserler-I, Ankara, Phoenix Yayınları künyesiyle Abdullah Korkmaz, Mümtaz Turhan’ın eserlerine ve tarihi kişiliğine yer vererek sosyolojik kişiliğini tanımlama girişiminde bulunmuştur. Son olarak Aygün, Mehmet (2013). Mümtaz Turhan ve Batılılaşma Tartışmaları. İstanbul, Doğu Kitapevi. Künyesiyle verilen çalışma 2010 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümünde tamamlanan bir Yüksek Lisans teziyken 2013 yılında kitaplaştırılmıştır. Aygün bu çalışmasında Turhan’ın Osmanlı Batılılaşmasını ve Cumhuriyet Batılılaşmasını okuyucusuna sunmaktadır.

Mümtaz Turhan’ın Etkilendiği İsimler

Mümtaz Turhan’ın 1928 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yapılan sınavı kazanarak Berlin Üniversitesinde psikoloji eğitimi almaya hak kazanması, ardından Frankfurt Üniversitesinde psikoloji doktorasını yapması onun yaşamındaki fikri aydınlanmanın ilk basamağıdır. Turhan bu aşamada Gestalt Psikolojisi’nin kurucusu olan Max Wertheimer’den ders alarak bu teoriden etkilenmiş ve çalışmalarında yüz ifadelerinin algılandığı ortama göre değişebileceğini ifade etmiştir. Turhan henüz doktora yaparken Türkiye’ye ziyaret gerçekleştirmiş ve bu sırada kendi köyünü ziyaret ederek ve çevre köyleri de gözlemleyerek Kültür Değişmeleri çalışmasının temelini atmıştır (Gök-Özyer, 1990). Yapmış olduğu iki aylık gözlem neticesinde Almanya’ya geri dönen Turhan doktorasını tamamladıktan sonra Max Wertheimer’den aldığı derslerin de etkisi ile 1932 yılında “Yüz İfadelerinin Tefsiri Hakkında Tecrübi Bir Tetkik” çalışmasıyla doçent olmuştur.

1936 yılında Türkiye’ye döndüğünde Turhan Wilhelm Peters tarafından kurulmuş olan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tecrübi Psikoloji Kürsüsü’nde asistan olarak görev yapmış 1939 yılında ise doçent olmuştur (Toğrol, 1988,1). Tıpkı Turhan’ın Yüz İfadelerinin Tefsiri Hakkında Tecrübi Bir Tetkik adlı doçentlik tezine paralel özellikler taşıyan Peters’in de çeşitli halk tabakalarından oluşan Türk çocuğunun hususiyetinin ve zihni tekâmül seyrinin esaslı suretle bilinmesi amacıyla Binet-Simon zekâ testlerinin binden fazla çocuk üzerinde denendiği bir çalışması vardır. Dolayısıyla Turhan Almanya’daki eğitiminde Max Wertheimer’den ve teorilerinden etkilenip çalışmalarını bu doğrultuda yaparken Türkiye’ye döndüğünde de Wilhelm Peters ile Tecrübi Psikoloji Kürsüsü’nde eşgüdümlü çalışmalar yapmıştır. Örneğin Turhan’ın 1942 yılında Kretschmer’den Beden Yapısı ve Karakter

eserini tercüme etmesi ve bu tercümenin Maarif Vekaleti Devlet Matbaası tarafından basılması, 1944 yılında Wilhelm Peters'in Irk Psikolojisi ve Ergenlik ve Delikanlılık Çağı'nı tercüme etmesi Turhan'ın Wilhelm Peters ekolünden etkilendiğini ve dönemin siyasetini yansıtır şekilde çalışmalar yaptığını göstermektedir. (Küçük, 1977, 133).

Nitekim Turhan bu etkiyle çalışmalarını genellikle fiziki antropoloji alanında gerçekleştirmiştir. Ancak bu tarihten itibaren Turhan'ın yaklaşımında bir dönüşümün olduğu görülmektedir. Bu dönüşümde etkili olan unsurlardan birisi de II. Dünya Savaşı'nın ilk yıllarında önu açılan Alman ekolünün ve ırkçı-Turancı siyasi kadroların 1944 yılıyla beraber tasfiye edilmeye başlanmasıdır. Turan bu tasfiye hareketleri devam ederken, İngiltere'ye Cambridge Üniversitesine gitmiştir. Çalışmalarında da görüleceği gibi burada bir tutum ve zihniyet değişimi yaşamış Frederic Bartlett' in yanında ikinci doktorasını yapmıştır. İngiltere'de Turhan'ın ilgisi hocası Bartlett' in çalışmalarının da etkisiyle fiziki antropolojiden sosyal antropolojiye ve etnolojiye kaymıştır. Nitekim bu değişim Amerikan bilim anlayışının hâkim duruma geçmesi ve çalışma sahalarının fiziki antropolojiden kültürel antropolojiye kaymasıyla da örtüşen bir durumdur. F. Bartlett, Turhan'ın köy topluluğu üzerinde çalışmalarıyla ilgilenen ve araştırmasını bir tez halinde geliştirmesini isteyen ve nihayetinde 1990 yılından itibaren çok sayıda baskıya giren Kültür Değişmeleri çalışmasının oluşumunda etkili olan kişidir. Kültür Değişmeleri; Mümtaz Turhan'ın F. Bartlett' in yanında yapmış olduğu doktora tezidir. Mümtaz Turhan'ın yapmış olduğu bu çalışma aynı zamanda onun İngiltere'ye gittikten ve F. Bartlett' in yanında doktora eğitimi aldıktan sonra Anglo- Amerikan bilim/egitim tarzına kayışını göstermektedir (Aygün, 2010, 12,13).

Mümtaz Turhan Almanya'da doktora ve doçentlik aldıktan sonra ikinci doktora için dokuz yıl sonra İngiltere Cambridge Üniversitesi'ne gitmesinin altında sadece mesleki-bilimsel yetkinlik aranmamalıdır. Aynı zamanda Türkiye'deki değişen siyasal ortamın, tercihlerin ve eksen kaymasının da etkisi vardır. Bu etki Turhan'ın kültür ve kültür değişmelerini açıklamak için kullandığı tanımlarda ve örneklerde görülmektedir. Birçoğu Amerikan ve İngiliz antropolog ve etnologlardan alınmış ve onların etkisinde kalınmıştır (Aygün, 2010,14).

Sonuç olarak; Mümtaz Turhan 18. Yüzyıldan itibaren toplumsal yapısı ve kültürü Batı medeniyetine yönelip değişen Türkiye'de kültür değişmelerini sosyal psikoloji açısından ele alan önde gelen ilim adamlarındandır. Kültür Değişmeleri çalışması ise bu çabasının kavramlaşmış halidir. Onun Türk

düşüncesine yapmış olduğu bu etki aslında düşünce oluşumundaki üç boyutlu etkiden kaynaklanmaktadır. Birincisi Berlin Üniversitesi Psikoloji Bölümünü bitirdikten sonra Frankfurt Üniversitesinde Gestalt Psikolojisinin kurucusu olan Max Wertheimer'den etkilenmesi ve deneysel psikoloji alanında doktora yapması, ikincisi Cambridge Üniversitesi'nde F. Bartlett' in yanında ikinci doktorasıyla kültürel antropolojiye geçiş yapması, üçüncüsü ise Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra içine girilen Batılılaşma sürecinde modernleşme ve kalkınma konularıyla yakından ilgilenmesidir (Özkapınar, 2012, 422).

Mümtaz Turhan'da "Kültür Değişmeleri"

Kültür Değişmeleri; 1936- 1942 ve 1948 yıllarında yapılan ve 1950 yılında kitap olarak yayınlanan bir saha çalışmasıdır. Mümtaz Turhan yapmış olduğu çalışmada Erzurum'da farklı zamanlarda bulunmuş, hem köyündeki kültür değişimini tespit etmeye hem de batılılaşmanın hızını, genişliğini, niteliğini ve yoğunluğunu tarihsel süreci içinde tespit etmeye çalışmıştır. Bununla beraber ülkenin geniş bir kesimini oluşturan köylerin değişimine ne ölçüde açık olduğunu, bunun nedenlerini, maddi/manevi kültür unsurlarını, değişimin hızını ortaya koymaya çalışmıştır. Kısacası Mümtaz Turhan, köyde meydana gelen değişimleri, Lale Devri'nden cumhuriyetin ilanına kadar ki süreçte batılılaşma anlayışı ve serüvenini kültür değişimleri bağlamında da incelemek istemiş ve Türkiye'nin neden istenilen batılılaşmayı gerçekleştiremediğini ve köydeki değişen/değişmeyen unsurları kültür değişimleri bağlamında ele almayı amaçlamıştır.

Turhan, Kültür Değişmeleri çalışmasında öncelikle kültür ve kültür değişmelerinin neliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Daha sonra kültür değişmelerinin çeşitlerini Osmanlı- Türk tarihindeki gelişmeler bağlamında açıklamaya çalışmıştır. Bununla beraber kültür değişmelerini anlamak için Erzurum'un köylerinde uzun süreli saha çalışmalarına da devam etmiştir. 1915 yılında, Turhan'ın da köyünün içinde bulunduğu Doğu Anadolu bölgesinde Rus işgali yaşanmış, bu bölgeden iç bölgelere göç yaşanmıştır. Turhan, bu bölgeyi temsilen Kars ve Erzurum arasındaki beş köy cemaatini seçerek işgal sonrası kültür değişimlerini incelemiştir. 16 yaşına kadar beraber yaşadığı köy topluluğu işgalde Kayseri'ye göç etmiştir. Kayseri'de geçirdikleri sekiz yıllık şehir hayatından sonra eski yurtlarına dönen köy cemaatini ilk kez 1932'de ziyaret eden Turhan büyük şaşkınlık yaşamış, onların şehir hayatındaki alışkanlıklarında büyük değişiklikler olduğunu gözlemlemiştir. İşgalden sonra köydeki ve köy çevresindeki fiziki değişikliklere rağmen köy cemaatinin kültürünün bütünlüğünü koruması ve kaldıkları yerden çok az farklılıklarla

devam etmeleri Turhan'ı oldukça şaşırtmıştır. Mümtaz Turhan'ın fark ettiği durumlardan birisi de büyük şehirlerde kültür değişmeleri sonucunda kültür bütünlüğü tamamen bozulurken ve istikrarsızlık hâkimken köy cemaatinin işgale ve göçe rağmen sekiz yıldan sonra aynı kültür bütünlüğünü yeniden sağlamış olması ve köy ve şehir arasındaki bu zıtlık durumudur. Turhan bu durumu fark ettikten sonra bilimsel analizlerle bu durumu analiz etmeye çalışmıştır. Saha çalışması ve gözlemleri için Ardos, Azap, Zanzak, Zars ve Horasan köylerini belirlemiştir. Bu köylerin sınıra yakın olmaları Rus tesirinde, göç nedeniyle Kayseri etkisinde, tarihsel süreçte büyük bir deprem yaşamaları nedeniyle de nüfusta ve coğrafi şekillerde değişim yaşamaları nedeniyle sosyal, ekonomik ve kültürel değişimler yaşamışlardır (Turhan, 2021, 49). Bu çerçevede Mümtaz Turhan'ın çalışmasının ana problemi; üyesi bulunduğu bu cemaatlerde, göç sırasında Kayseri halkı ve civar Kars halkı ile temas neticesinde ne gibi maddî kültür unsurlarının “alıntı”landığı ve bu kültür unsurlarının diğer sahadaki maddî ve manevî unsurlarında ne gibi değişmelere sebep olduğudur. Turhan'a göre çalışmaya başlamadan önce öne sürdüğü hipotezler ile çalışma sonuçları uyum göstermektedir. Turhan'a göre; öncelikle serbest kültür değişiminin olması için iki farklı kültürün temas etmesi gerekmektedir. İkincisi; Bir kültür diğer kültürden iktibas edeceği kültür unsurunu seçmektedir. Yani fonksiyonel bir elementli seçimle almaktadır. Üçüncüsü; İktibas edilen kültür unsuru aynen alınmamaktadır. Yerli olan kültür içinde asimile edilerek ve süzgeçten geçirilerek alınmaktadır. Dördüncüsü ise eğer kültür değişimi empoze yani mecburi biçimde değil serbest biçimde olursa yerli kültürün bütünlüğü de sağlanmış olmaktadır (Ayvalıoğlu vd. 1988, 70-71).

Kültür Değişmeleri çalışmasını oluşturan ana kavramlar bulunmaktadır. “Kültür Değişmeleri” kavramını anlayabilmek için Mümtaz Turhan'da kültür, maddi kültür, manevi kültür, serbest kültür değişmesi, zorunlu (empoze) kültür değişmesi, alıntı (iktibas) kavramlarının bilinmesi gerekmektedir.

Kültür, Maddi Kültür- Manevi Kültür

Turhan'a göre kültür; toplum içinde bulunan maddi ve manevi bütün değerleri barındıran, zihinsel, eylemsel, duruş, davranış ve hissiyatını ele alan bir bütünsellik (attitude) ve bütün bunların birbiriyle ilişkili şekilde birbirinden etkilenmiş halde oluşmuş yapısıdır. Turhan, kültürü maddi kültür ve manevi kültür olarak iki kısma ayırmaktadır. Ona göre maddi ve manevi kültür alanlarında kültür değişimi sırasında değişimler görülebileceği gibi bazen de değişim görülmemekte ve bu alanlardaki değişimler reddedilmektedir (Turhan, 2021, 36-37).

Maddi Kültür

Turhan'ın maddi kültür ile kastettiği daha çok teknik araçlardaki modernizasyondur. Örneğin Kayseri'ye yapılan göçten sonra memleketlerine dönen köy cemaatinin dört tekerli araba kullanmaya başlaması, yağ ve peynir yaparken makine ve peynir mayası kullanımına geçmeleri maddi kültür alanında görülen değişimler olarak ifade edilebilir. Ancak köy halkı maddi kültür olarak edindikleri her unsuru kabul edip benimseyememiş bir süre sonra bırakmıştır. Bunun ardındaki en önemli sebep ise maddi kültür unsurlarının birbirine uyum göstermemesi ve kültür değişiminin bu alanda yaşanmamasıdır (Ayvalıoğlu, 1988, 70-71).

Manevi Kültür

Manevi kültür ise eğitim, sağlık, ticaret ve din sahaları ve bu sahalarda görülen değişimlerdir. Turhan'a göre manevi alanda görülen değişimler, maddi alanda görülen değişimlerin çok üstündedir. Bunun nedeni köy cemaatinin fakir ve teknik açıdan geri olmasıdır. Bu durum maddi kültüre ait yeni unsurların ithalini zorlaştırmıştır. Maddi ve manevi kültür konusunda zihinde beliren soru şudur, Bir toplumun zihninde ve tutumunda meydana gelen değişim kültürün maddi kısmında yaşanan değişimin bir sonucu olarak mı ortaya çıkmaktadır. Yoksa ortaya çıkacak başka değişimlerin işareti midir? Yani önce zihniyet, tutum, norm ve değerlerde bir değişim mi meydana gelmektedir (manevi kültür alanında bir değişim mi yaşanmaktadır). Maddi-manevi kültür ikileminde tetikleyici olan hangisidir? Zihinde beliren bu soruya Turhan'ın cevabı; manevi kültürde gerçek bir değişim olmadan maddi kültürde genel, devamlı, başarılı ve derinden bir değişim olmayacağı yönündedir (Turhan, 2021, 63).

Kültür Değişmesi, Serbest Kültür Değişmesi- Mecburi Kültür Değişmesi, "İktibas"

Turhan'ın Kültür Değişmeleri çalışmasını oluşturan ana kavramlardan bir diğeri de serbest kültür değişmesi ve zorunlu (empoze) kültür değişmesidir. **Kültür değişmesi**; iki farklı kültürün karşılaşması sonucunda meydana gelmektedir. Kültür değişmesinin olması için bazı şartların oluşması gerekmektedir, kültür, bir toplumda istek, arzu ve ihtiyaçların karşılanmadığı ve değişen şartlar karşısında yetemediği durumda kendisini değişime zorlamaktadır. Bu durumda ya başka toplumdaki etkilenmekte ya da kendini değişime zorlamaktadır.

Kültür değişmelerinin ilk aşamasını oluşturan **iktibas (alıntı)** ise bir grup veya topluluğun başka kültürlerden belirli unsurları aynen almasını ifade etmektedir. Mümtaz Turhan Barlett'in "Psikoloji ve İlkel Kültür" adlı

kitabından yola çıkarak kültür değişimlerinin niteliğini tartışmış ve **iktibas** kavramı Barlett'den etkilenecek çalışmasında kültür değişimlerinin ilk aşaması olarak sunmuştur. Ona göre, kültür değişimleri esas olarak ya "iktibaslar" (alıntı) veya çeşitli kültürlerin birbiriyle teması ve karışması sonucunda meydana gelmektedir (Turhan, 2021, 19, 38-39).

Serbest Kültür Değişmesi; hiçbir iç ve dış baskı olmadan bir sosyal grup veya toplumun yabancı bir kültürün taşıyıcısı olan toplum veya grupla karşılaştığında bazı unsurlarını benimsediğinde yaşanan değişimdir. Mümtaz Turhan'a göre bir kültür unsurunun ortaya çıkması 2 şekilde olmaktadır:

1. Ya yabancı bir kültürden kısmen değiştirilip, geliştirilerek olmalıdır.

2. Ya da söz konusu topluma mensup fertlerin keşif veya icadı yoluyla olmalıdır.

Hemen hemen bütün serbest kültür değişimlerinde yabancı bir kültür unsurunun alınıp özümsebilmesi için üç aşama gereklidir:

1. Yeni bir kültür unsurunu o topluma ilk getiren girişimci/ tüccar vb. zümreden kişinin bu kültür unsurunu kabul ve intibak süresi.

2. Halkın (bir kısmının da olabilir) yeni kültür unsurunu kabul ve intibak süresi.

3. Yeni bir kültür unsurunun mevcut kültürle uzlaşabilmek için geçirdiği değişim ve intibak süresi.

Bu üç aşamalı, benimseme ve uyum süresi Turhan'ın kuramında önemli bir yer tutmaktadır. Turhan, değişimin temelini bireyi oturtarak halk ve mevcut kültürün yeni kültürü benimsemesi ve uyumunu ikinci plan da tutmaktadır. Yeni bir kültür unsurunun ediniminde ve cemiyette yayılmasında oldukça etkili olan birtakım unsurlar bulunmaktadır. Tecessüs, yani belli etmeden öğrenmeye çalışma, fayda temini, yenilik, itibar kazanma faktörü, yeni unsurun mevcut kültür şekillerine, sistemine uyması gibi bu unsurlardan bazılarıdır. Fayda temini ise yeni kültür unsuru kazanımında öncelik verilen faktördür (Turhan, 2021, 41- 42).

Serbest Kültür Değişimleri Bağlamında Köyde Kültür Değişimleri

Mümtaz Turhan; serbest kültür değişimleri üzerinde etkili olan faktörleri üç kategoride incelemiştir.

1. Muhacirlik ve yeni yere yerleşme faktörü. Kayseri'ye yapılan göç ile yeni bir kültürle ve ictimai grupla temas kurulmuş ve şehir hayatı ile tanışılmıştır.

2. Kars'ın elli yıl Rus işgalinde kalışından sonra anavatana geçmiş, süreç içerisinde Kars'ta Rus etkisi yaşanmıştır.

3. Ayrıca cemaatin asıl yaşadığı bölgede coğrafi ve sosyal değişimler yaşanmıştır. Bunlar:

a- Savaş sırasında Ruslar tarafından Erzurum ile Sarıkamış arasında yaptırılan dekovil hattı (raylarda hareket etme kabiliyetine sahip makine, hayvan veya insan gücüyle yürüyebilecek şekilde dizayn edilmiş vagon) ayrıca bir kara yolu daha yaptırılarak bu köylerin civar bölgeler ile bağlantısı sağlanmıştır.

b- Yine savaş dolayısıyla buralarda ziraat işçiliği yapan Ermeniler Rusya'ya gitmiş, ölüm ve geri dönüş gibi sebeplerle işsizlik yaşanmış bunun yerini dışarıdan gelen işçiler dolduramamıştır. O

c- 1928 yılında meydana gelen deprem halk üzerinde olumsuz etki bırakmış ve yeni yatırımlar yapma isteğini kırmıştır. Mümtaz Turhan'ın Erzurum üzerindeki serbest kültür değişimleri gözlemlerinin neticesi olarak karşımıza çıkanlar maddeler olarak bunlardır. Bununla birlikte Turhan, maddi kültürde ve manevi kültürde meydana gelen değişimleri de bu faktörler üzerinden tahlil etmiştir. Örneğin “muhacirlik ve yeni yere yerleşme faktörü” ne atfen maddi kültürde meydana gelen değişimleri açıklamıştır. Köy cemaati döner dönmez evlerinin şeklinde, yapılış tarzında, ziraat usullerinde, hayvan yetiştiriciliklerinde -özellikle sütçülük- genel olarak değişime gitmişlerdir. Bu durum maddi kültürde birtakım değişimlerin olduğunu göstermektedir (Turhan, 2021, 57-58). Turhan tıpkı maddi alanda olduğu gibi manevi kültür alanında göç dönüşünde değişimlerin olduğunu ifade etmiştir. Köy cemaatinin dine, eğitime, sağlığa ve ticarete karşı tutumunda gözle görülür bir değişim olmuştur. Örneğin göçten önce koca karı usulü tedavi ve hocaya okutma ile şifa bulmaya çalışanlar muhacir olarak buldukları Kayseri'de şehir hayatının da etkisiyle hastalandıklarında hastaneye gitmiş ve bulaşıcı hastalıklara karşı aşılanmışlardır. Bu durum sağlık ve tıbbı karşı tavrı değişimini beraberinde getirmiş ve manevi kültür değişiminin yaşanmasını sağlamıştır (Turhan, 2021, 63).

Ancak tüm kültür unsurlarının hepsi kabul edilip benimsenmiş değildir. Bu kültür unsurlarından bazıları ilk olarak kabul edilmiş, bir süre denenmiş ancak daha sonra reddedilmiştir. Diğer bir kısmı ihtiyaç duyulduğu ve ihtiyaçları karşılayacağı bilindiği halde maddi ve teknik yetersizlikler nedeniyle kabul edilememiştir. Bir diğer kısmı ise birçok teklif ve desteklerin olmasına rağmen denenmeden halk tarafından baştan reddedilmiştir. Turhan bu unsurları 3'lü kategoriye ayırarak örneklerle sunmuştur. Birinci kategoride; “Evvela kabul edilip denendikten sonra reddedilen yeni unsurlar” yorumu bulunmaktadır. Turhan buraya çeşitli meyve sebze ve iki tip buğday örneğini sunmuştur. İkinci kategoride; “Büyük bir ihtiyaca cevap teşkil edecekleri için çok arzu edilmelerine rağmen kabul edinmeyen unsurlar” bulunmaktadır. Buraya ise

harman, biçme, tohum ekme makinasını örnek olarak sunmuştur. Daha çok teknik, yedek parça temini, usta eksikliği ve ekonomik imkânsızlıklardan dolayı reddedilen maddi kültür unsurlarıdır. Üçüncü kategori “Hiç denemeden doğrudan doğruya reddedilen unsurlar” dır. Bu kategoride ise peçe ve çarşafın lağvı, şapkanın kabulü, meyve fidanlığı tesisi ve temizliğe dair bazı tedbirler gelmektedir (Turhan, 2021, 66-73).

Mecburi Kültür Değişmesi

Farklı kültürlerle sahip toplumlardan birinin kendi kültürünü veya kültürünün bazı unsurlarını kabul etmesi için diğer grup üzerinde baskı kurması veya idari güç ve yetkiye sahip birinin yabancı kültür unsurlarını kendi toplumuna zorla kabul ettirmeye çalışmasıyla ortaya çıkan değişimdir (Turhan, 2021, 86). Kur'an-ı Kerim'de anlatılan Firavunun İsrailoğullarını köleleştirici muamelesi (Şuara, 26/22) bu duruma örnek olarak verilebilir.

Mecburi kültür değişmeleri genellikle kültürü temsil eden cemiyetlerin doğrudan karşılaşmalarıyla gerçekleşmektedir ve taraflardan birinin mahkûmiyeti ile sonuçlanmaktadır. Bu şekilde oluşan bir temasla karşılaşan gruplardan birisinin hâkim olması durumunda kendisini karşı tarafa sosyal ve kültürel açıdan daha küçük gören grup tarafında benzemeye çalışma şeklinde görülmektedir. Bu şekilde meydana gelen karşılaşmalarla ortaya çıkan mecburi kültür değişmelerinin sonuçları ise toplumsal açıdan yıkıcı ve zarar verici olmaktadır. Bunun asıl nedeni ithal edilmiş ve empoze olması değil; mevcut durumda var olan kültür unsurlarının fonksiyonlarına engel olması ve işlev kaybı yaşatmasıdır (Turhan, 2021, 86-88). Nitekim mecburi kültür değişmeleri fertlerde hoşnutsuzluklara, manevi huzursuzluklara, aidiyet sorunlarına, geçmişe duyulan özlemlere, mazinin sorunlarına daha olumlu bakmaya neden olmaktadır.

Serbest ve Mecburi Kültür Değişmeleri Bağlamında Değişimin Tarihsel Boyutu

Kültür Değişmeleri kitabının ikinci kısmında Mümtaz Turhan köyde meydana gelen değişmeleri, Lale Devri'nden Cumhuriyetin ilanına kadar geçen süreç içerisinde batılılaşma anlayışını kültür değişmeleri bağlamında ele almıştır. Turhan'ın bu bölümde asıl amaçladığı şey; Osmanlı Türk modernleşmesinde geline noktanın istenilen bir batılılaşma olmadığını ortaya koymaktır. Ona göre Türkiye'nin geçmişinden gelen Batı karşısındaki durumunun ve değişme mücadelesinin istenilen sonucu vermemesinin sebepleri “mecburi kültür değişmeleri” bağlamında ele alınmıştır (Turhan, 2021, 101). Turhan, Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan Batılılaşma çabasının

tarihi sürecini üç döneme ayırarak² incelemiştir. Turhan'ın dönemlendirmesinde; 1. Dönem serbest kültür değişimleri görülmektedir. 1. Dönem; matbaanın alındığı ve Lale Devri yani İstanbul'un yüksek ailelerinde Fransız kültür ve yaşam pratiklerinin gözlemlendiği dönemdir. 2. Dönem; III. Selim Dönemi olarak adlandırdığı dönemdedir. Mecburi kültür değişimleri yavaş yavaş görülmeye başlandığı bu dönemde bazı kültür unsurları Batı'dan alınmaya çalışılırken, bazılarının ise alınmamasından yana bir tutum sergilenmiştir. Dolayısıyla bu dönem serbest kültür değişiminden mecburi kültür değişimine geçişin yaşandığı bir dönemi ifade etmektedir. Yeniçeri Ocağı yerine Batılı anlamda bir ordu olacak Nizam-ı Cedid kurulurken, kılık-kıyafet, örf ve adetlerin değiştirilmesine yönelik bir girişimde ise bulunulmamıştır. 3. Dönem ise II. Mahmut Dönemidir. Tamamen mecburi kültür değişimlerinin görüldüğü dönemde yeniçeri ocağının lağvedilmesi, askeri, tıp, kara, deniz ve mühendislik okullarının kurulması; kılık-kıyafet, yaşam tarzı ve sosyal hayattaki yeniliklerle Batılı toplumlara benzeme veya onları taklit etmenin başladığı görülmektedir. Bu değişim sosyo-kültürel birçok alanda batı üstünlüğünün onaylandığını gösteren bir durumdur (Özkul, 2009, 45-46). Turhan, mecburi (güdümlü) kültür değişmelerini II. Mahmut'tan sonraki dönemlerde *de* Tanzimat, Islahat Fermanları, I. ve II. Meşrutiyet'ten 1923' kadar çeşitli örnekler üzerinden incelemiştir (Turhan, 2021, 119).

Sonuç olarak görüleceği üzere Mümtaz Turhan kitabında sadece köy üzerindeki kültür değişmelerini değil aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin Batı karşısındaki durumunu da tarihsel bağlamda incelemiştir. Batılılaşma meselesini, Lale Devri'nden başlayarak Cumhuriyet'in ilanına kadar geçen süreci (1718-1923 yılları arası) incelemesi ve bunu yaparken de kültürel değişmelerinden bahsetmesi eserin çıktığı dönemden günümüze kadar önemini neden kaybetmediğinin göstergelerinden biridir. Mümtaz Turhan'ın *Kültür Değişimleri* kitabının ilk baskısı 1951 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından yapılmıştır. Mümtaz Turhan kitabın tüm eksikliklere rağmen 15 yılda tamamlandığını ifade etmiştir. Kitap toplamda 3 Kısım 9 Fasıldan oluşmaktadır.

² 1. 19. Asra kadar olan dönem (Serbest kültür değişmelerinin olduğu dönemdir)

2. III. Selim zamanı. (Serbest ve mecburi kültür değişimleri arasındaki geçiş dönemidir)

3. Bir kısmının II. Mahmut'la başladığı ve çeşitli devrelere ayrılan dönem (Kültür değişmelerinin mecburi şekilde meydana getirilebileceği inancının belirmeye başladığı dönemdir).

a) II. Mahmut'tan Tanzimat'a kadar; b) Tanzimat'tan 1876'ya kadar; c) 1876'dan 1908 inkılabına kadar; d) 1908'den 1923'e kadar; e) 1923'ten günümüze kadar (Turhan, 2021, 101).

Kültür, Kültür Değişmeleri ve Din İlişkisi

Tarihsel süreç içerisinde tüm toplumlar, farklı kültür, din ve medeniyetlerle iletişim ve ilişki kurduklarında sosyal ve kültürel yapılarında değişim ve dönüşümler yaşamaktadır (Sinanoğlu, 2008, 24). Bu sosyal ve kültürel alanlarındaki dönüşümle belirtilmek istenen ise; bir topluluğun yapı, kültür ve din evreninde ortaya çıkan değişimlerdir (Bottomore, 1977, 313).

Dinamik yapıya sahip olan toplumlarda; dinin temel işlevi sosyo-dini ve kültürel mirasın ne olduğunu, bireylerden ne beklendiğini aslına uygun olarak yeni nesillere aktarmaktır. İşlevsel olarak din sadece bu aktarımla kalmamakta değişime uğrayan toplumlarda nesilleri olası değişim ve dönüşümlere de hazırlamaktadır. Bu açıdan din ve sosyal yapı arasındaki ilişki, sosyolojiye konu olan sosyo-dini bir gerçekliktir. Bu gerçeklik ise kültür değişmeleri ile din olgusu arasında kompleks yapıda bir ilişkinin varlığını ortaya çıkarmaktadır. Din bir yandan sosyo-dini ve kültürel değerleri koruyup devamlılığını sağlarken diğer yandan yaşanan ve yaşanması muhtemel değişim ve dönüşümlere katkı sağlamaktadır (Arı, 2021, 132-133).

Din; psikolojik olması yani bireysel (sübjektif) olması yönüyle bireyi ilgilendirirken aynı zamanda sosyal olması nedeniyle de toplumu ilgilendiren bir durumdur. Yani sosyolojiyi ilgilendirmektedir. Kollektif din anlayışı ise kültür ve medeniyetlerin oluşmasında etkilidir (Günay, 1998, 207-208). Kültür ve din arasındaki ilişki karşılıklıdır. Dinin toplumsal bir karakteri vardır ve toplum olayları ile karşılıklı ilişkisi mevcuttur. Bu durum dinin kültürel ve toplumsal değişkenlere bağlı olmasını beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla din; duygu, ilgi, düşünce, davranış, ibadet, inanç gibi birçok kültürel form altında tezahür etmektedir (Günay, 1999, 13-14). Din, toplumların yapısına yön veren bir üst sistemdir ve kültürleri üzerinde şekillendirici bir güce sahiptir (Sezen, 1998, 106). Örf ve adetler de büyük oranda din tarafından şekillenmektedir (Kurtkan Bilgiseven, 1987, 114). Örneğin Wach ilkel kabileler için onların tüm bayramlarının aynı zamanda dini bir manası olduğunu, tüm spor yarışlarına dini ayinlerin eşlik ettiğini, ahitlerini Tanrı adına yaptıklarını ifade etmiştir (Freyer, 1964, 31).

Bununla birlikte din ile değişme ve toplumsal/ kültürel değişme arasında fonksiyonel bir ilişki vardır (Günay, 2007, 40). Dinler, yaşanan çözümlere karşı fitratın değişmezliğini ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca yaşanan sapmaları ilahi vahyin ilkeleri çerçevesinde değiştirmeyi hedeflemektedir (Çelik, 2003, 127). Sonuç olarak toplumsal kurum ve alanlarda değişim olayının yaşanması sosyolojik bir gerçekliktir (Şahin ve Alpay, 2019, 575). Bireyler, bireylerden meydana gelen toplumlar, onları anlamlı kılan değerler, olaylar ve olgular

süreç içerisinde toplumsal realitede var olan değişimden etkilenmektedir (Özğüven, 2012, 165). Dolayısıyla toplumda gözle görülen kültür unsurlarında meydana gelen değişimler; din sosyolojinin konuları arasında yer almaktadır. Çünkü din bir toplum olayıdır ve toplumdan bağımsız değildir. Her daim din ve toplum arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Toplumsal gerçeklik olan din, toplum içerisinde gerçekleşen toplumsal olaylar ve değişimlerden etkilenmektedir (Günay, 2011, 379). Bu bağlamda ele aldığımızda Mümtaz Turhan; Kültür Değişimleri çalışmasında tetkik ettiği köylerde Kayseri'den köyelerine dönen köy cemaatinin din veya dinimsi geleneklere karşı tavır ve tutum değişimlerinin olduğunu ifade etmiştir. Göçten önce din, köy cemaatinin düşüncelerinde ve hareketlerinde merkezi bir konumdayken ve hayatlarında her şey rengini dini hislerden alıyorken; sekiz yıllık Kayseri şehir hayatından sonra din köy topluluğu için kolektif bir ruh olmaktan çıkıp ferdilemiştir. Önceden farklı din ve mezheplere karşı müsamahalı davranmalarına rağmen aralarında dini örf ve adetlere, dinimsi geleneklere uymayanlara sosyal yaptırımlar yapan köy halkları artık bu tarz gelişen durumlara karşı daha tepkisiz kalmıştır. Ancak Turhan bu gelişmelerin köy cemaati arasındaki bağların gevşediği şeklinde yorumlanmaması gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü çalışmayı oluşturan köylerde mescit yaptırılmak istendiğinde beş köyden üçünde mescit yapımına köylülerden hemen hemen hepsi katılım sağlamış ve kendi paralarıyla mescit inşa ettirerek imam tutmuşlardır. Burada var olan durum eskiden dini vecibe olarak düşündüklerini göçten geri döndüklerinde batıl inanç olarak görüp artık yapmamaları ve terk etmeleridir. Dini hislerde görülen bu değişim diğer alanlara da etki etmiştir. Örneğin 1. Dünya Savaşından önce devlet okullarında verilen eğitimin dini inancı zayıflatacağı yönündeki inanç, göçten dönüşte tamamen değişmiştir.

Din ve kültür bağlamında değerlendirilecek bir başka örnek ise peçe ve çarşafın kaldırılmasına rağmen bu çabanın köy cemaatinde karşılık bulmamasıdır. Bunun nedeni köy cemaatinin peçe ve çarşaf ile bölgede yaşayan Hristiyan cemaatlerle kendilerini ayırmalarıdır. Burada var olan psikolojik etken; dine dayanan kültür ve sınıf farklılığından gelmektedir. Aynı şekilde birden fazla kadınla evlilik yapma kanunen yasaklanmış olmasına rağmen çalışma yapılan köy cemaatleri arasında görülmektedir. Yapılan görüşmeler esnasında bir kişinin "Efendim Allah'ın müsaade ettiğini kul nasıl meneder?" gibi bir fikir ileri sürmesi, toplum genelinde de hala görülüyor olması ve terk edilmemesinin nedeni Turhan'a göre dini alanda aranmalıdır (Turhan, 2021, 63, 73). Sonuç olarak toplumların birbiriyle karşılaşması sonucunda iletişim ve ilişki kurmalarına bağlı olarak sosyo-kültürel

yapılarında değişimler yaşanmaktadır. Dini yapıları, norm ve değerleri, tutum ve yargıları da bu karşılaşmadan etkilenmektedir. Nitekim 1. Dünya Savaşı sırasında köylerini terk ederek iç bölgelere göç etmek zorunda kalan ve sekiz yıl şehir hayatı yaşayan köy cemaatleri de bu etkiyi yaşamış ve birçok manevi kültür alanında birçok değişime uğramıştır.

Sonuç

Kültür kavramı, sosyal ve beşerî bilimlerle beraber değerlendirildiğinde milleti oluşturan unsurlardan meydana gelen toplumsal bir değer olduğu görülecektir. Kültür; inanç yapısından, ahlaki değerlerden, duygulardan, hal ve tutumlardan etkilenmekte ve içinde bulunduğu milletle hemhâl olarak en önemli toplumsal dinamik halini almaktadır. Bu durum onu en önemli değer haline getirmektedir.

Türkiye'de kültür konusu genellikle Cumhuriyetin kuruluşu, Batılılaşma ve kalkınma tartışmaları bağlamında tartışılmaktadır. Bu tartışmaların temelinde ve oluşumunda var olan durum ise Avrupa'ya, modernleşmeye, medenileşmeye dönük olan aydınların toplum üzerindeki etkisi ile hem toplum hem de birey üzerindeki etkisi sonucunda toplumsal ve bireysel yaşamda görülen değişimler, gelenekselden kopma derecesinde yaşanan kültürel kopmalardır. Bununla beraber Batı'nın kendisini diğer milletler karşısında üstün görmesidir. Batılılaşma fikri ise bu durumla paralel giden bir durumdur. Avrupa'nın yükselişte olması, Avrupa'yı diğer milletler tarafından cazibe merkezi haline getirmiş bu ise toplumların kültürlerinden, tarihlerinden vazgeçmeleri gibi oldukça zararlı ve aidiyet yoksunluğuna neden olacak durumları beraberinde getirmiştir. Bu tarz etkileşimlere Türk düşünürler arasında etkili müdahalede bulunan kişiler olmuştur. Mümtaz Turhan bu kişiler arasındadır. Turhan bu konuya ilgisini Kültür Değişmeleri bağlamında ele almıştır. Kültür ve kültür değişmeleri çalışmalarını sosyal antropoloji ve sosyal psikoloji açısından yapan Mümtaz Turhan, kültür değişmelerini ve Osmanlı-Türk tarihinde görülen değişmeleri bu perspektiften değerlendirmiştir.

Kültür Değişmeleri kitabı; Mümtaz Turhan'da değişen bilim ve batılılaşma anlayışının en tipik örneğidir. Turhan Kıta Avrupası merkezli Türk modernleşmesine eleştirilerini sunmuş, Anglo- Sakson tarzı bir batılılaşma taraftarı olduğunu gerek kavram dizgilerinde gerekse kültür değişmelerini açıklamak için kullandığı örneklerde sunduğu İngiliz ve Amerikan etnolog alıntılarında göstermiştir. Mümtaz Turhan hem yaşamı sırasında hem de öldükten sonra Türk düşünce dünyası içinde merkezi bir yer edinmiştir. Aynı zamanda bu kitapta, kültür değişmelerinin insan hayatında ve toplumlarda

yarattığı derin etkileri incelenmiştir. Mümtaz Turhan'ın özenle hazırladığı bu eserde, kültürel değişimin sadece bir tarihçe olmadığı, aynı zamanda bir yolculuk olduğu gösterilmiştir. Kültür Değişimleri; geçmişin, günümüzün ve geleceğin kültürel değişimlerini anlamak, bu sürecin bir parçası olmak için kılavuz niteliğindedir. Kitap, insanları köklü değişimlerin derinliklerine çeken ve bu değişimlerin nasıl başladığını, nasıl ilerlediğini ve gelecekte nasıl şekillenebileceğini açıklığa kavuşturmaktadır. Turhan'ın analitik yaklaşımı ve ayrıntılı araştırması, okuyucuları sadece bilgilendirmekle kalmamakta, aynı zamanda düşünmeye ve bu değişimlerin bir parçası olarak nasıl katkı sağlayabileceklerini düşünmeye teşvik etmektedir.

Kaynakça

- Akpolat, Yıldız. “Mümtaz Turhan’da Köy ve Kalkınma, Mevcut Durum ve Öneriler”. Aramızdan Ayrılışının 40. Yılında Prof. Dr. Mümtaz Turhan Sempozyumu, Ankara, 2009.
- Arı, Yılmaz. “Toplumsal Değişim ve Din”. Asya Akademik Sosyal Araştırmalar 5/16 (2021), 131-142.
- Aygün, Mehmet. Mümtaz Turhan ve Batılılaşma Tartışmaları. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ayvalıoğlu, Namık vd. “Kültür Değişimlerinin Sosyal Kognitif Analizi, Bir Model Teklifi”. Psikoloji Çalışmaları 16 (1988), 59-80.
- Batur, Sertan. “Türkiye’de Psikoloji Tarihi Yazımı Üzerine”. Toplum ve Bilim 98 (2003)255-264.
- Batur, Sertan. “Türkiye’de Psikolojinin Kurumsallaşmasında Toplumsal ve Politik Belirleyenler”. Toplum ve Bilim 107 (2006), 217-230.
- Bottomore, Thomas, Burton. Toplumbilim, Sorunlarına ve Yazınına İlişkin Bir Kılavuz. Ankara: Doğan Yayınları, 1977.
- Çelik, Celaleddin. “Kur’an’da Toplumsal Değişim Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”. Kur’an Sosyolojisi Üzerine Denemeler. Ed. Mehmet Bayyigit.117-142. Konya: Yediveren, 2003.
- Demirci, Muhammet. Mümtaz Turhan Erol Güngör ve Yılmaz Özakpınar Geleneğinde Kültür Değişimleri. Edirne: Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2017.
- Eğribel, Ertan, Özcan, Ufuk. “Türkiye’de Antropoloji, Sosyoloji ve Antropolojinin Karşıtlık ve Ortaklığı”. Türkiye’de Toplum Bilimlerinin Gelişimi -II, Anglo-Amerikan Etkisi, Sosyoloji Yıllığı 18. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 2009.
- Freyer, Hans. Din Sosyolojisi. (Çev. T. Kalpsüz), Ankara: AÜİFY, 1964.
- Gök-Özyer, Fatma Nur. Mümtaz Turhan’da Batılılaşma ve Kültür Değişimleri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Günay, Ünver. “Modern Sanayi Toplumlarında Din, I”. Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 3 (1986) 41-88.
- Günay, Ünver. Din Sosyolojisi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Günay, Ünver. Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat. Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Erzurum Kitaplığı Yayınları, 1999.

- Günay, Ünver. "Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal Değişme ve İslamiyet İlişkileri". Çağımızda Sosyal Değişim ve İslam, Ankara: TDV, 2007.
- Güngör, Erol. "Mümtaz Turhan'ın Ardından". Hamle 3/2 (1983), 18-20.
- Kurtkan Bilgiseven, Amiran. Eğitim Sosyolojisi, İstanbul, 1987.
- Küçük, Hasan. Türk Milliyetçiliğinin Büyük Önderlerinden Prof. Dr. Mümtaz Turhan Bütün Yönleriyle. İstanbul: TÜRDAV, 1977.
- Özkapınar, Yılmaz. "Mümtaz TURHAN, Son Dönem Türk Fikir Adamı ve Sosyal Bilimci". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 41/421-423.
- Özgüven, Ali. "Sosyal Değişme ve Sosyal Gelişme". Journal of Social Policy Conferences 32 (Şubat 2012), 165-171.
- Özkul, Metin. "Mümtaz Turhan'da Batılılaşma Anlayışı". Mümtaz Turhan Sempozyumu, Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, Ankara, 2009.
- Sezen, Yumni. Sosyoloji Açısından Din. İstanbul: MÜİFVY, 1998.
- Sinanoğlu, Ahmet Faruk. "Toplumsal Değişim ve Din". Hikmet Yurdu 1(2) (2008), 23-29.
- Şahin, Mehmet Cem- Alpay, Ahmed Hamza. "Joachim Wach'ın Düşünce Sisteminde Dini Tecrübe ve Sosyolojik Tezahürleri". Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 0(24) (2019), 573-587.
- Demirel, Tanel. "Mümtaz Turhan", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık. 3. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Toğrol, Beğlan. "Profesör Mümtaz Turhan (1904-1969)." (1904-1969). Psikoloji Çalışmaları, 16 (0) (1988), 1-4.
- Turhan, Mümtaz. Kültür Değişimleri-Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik. Ankara: Altınordu Yayınları, 2021.

Niyazi Berkes ve Çağdaşlaşma¹

Türk düşünürler ve sosyologlar arasında öne çıkan isimlerden biri olan Niyazi Berkes; toplumu, toplumsal olayları ve bu bağlamda Türkiye'nin son iki yüzyıl boyunca yaşadığı değişim sürecini anlamak ve yorumlamak üzere çalışmalar yapmıştır. Felsefe, tarih, iktisat ve sosyoloji gibi geniş bir disiplin alanında Türk toplumu hakkında yorumlar yapan Berkes (2013), "Türkiye'de Çağdaşlaşma" adlı eserinde Osmanlı toplum yapısı ve son iki yüzyıl boyunca yaşanan Türk modernleşmesi sürecine dair analizlerine yer vermiştir. İncelenen dönemlerin özelliklerinin analiz edilmesinin yanında bu dönemler arasında karşılaştırmalara da yer verilen bu eserde söz konusu değerlendirmeler cumhuriyet öncesi ve cumhuriyet dönemi olmak üzere iki temel başlık altında toplanmaktadır (Hira, 2018, 3).

Kıbrıslı Türk sosyolog Niyazi Berkes, Türkiye'nin Osmanlı'nın son döneminden itibaren geçirdiği değişime yoğunlaşmış ve bu bağlamda kuramsal sosyolojik çalışmalar yapmıştır. Berkes'in sosyoloji sistematiğinin temelinde yer alan ve düşünce sistemine yön veren temel kavram Türkiye'de çağdaşlaşmadır. Gelenekselciliğin değişmemek olduğunu vurgulayan ve içerisinde yeniliğe yer vermediğini savunan Berkes'in çağdaşlaşma düşüncesi, temelde geleneksellikten uzaklaşmakla bağdaştırılmaktadır (Zorlu, 2022).

Niyazi Berkes'in çağdaşlaşma adına söylediklerinin ve "Türkiye'de Çağdaşlaşma" adlı eserinin uzun yıllar geçmesine rağmen alanında etkili olduğu görülmektedir. Osmanlı'da modernleşme, Kemalizm, laiklik, İslam çalışmaları gibi geniş bir sahada referans kaynak olan eser, bu özelliğini birkaç farklı sebebe dayandırmaktadır. Eserin uzun yıllarda oluşan birikimin bir ürünü olması, çeşitli dillerden zengin birincil kaynaklara atıflar yapması, entelektüalizme kapılmadan açık bir anlatıma yer vermesi ve anlatının modern akademide geniş bir alanda kabul görebilecek söylemlere sahip olması bu sebepler arasında öne çıkan unsurlardandır (Yıldız, 2012, 2).

Bu çalışmanın konusu, Türk entelektüellerinden ve sosyologlarından Niyazi Berkes ve sosyolojisinin öne çıkan kavramı çağdaşlaşmadır. Bu bağlamda çalışmanın amacı ise, sosyolog Niyazi Berkes'in hayatını, sosyolojisinin sistematiğine etki eden düşüncelerini; sosyoloji düşüncesinde öne çıkan çağdaşlaşma kavramını bu kavram bağlamında ortaya çıkan "Türkiye'de

¹ Zeynep Tuğba Albakır, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı | albakirzeynep@gmail.com | ORCID: 0000-0001-6396-8324

Çağdaşlaşma” adlı eserinin ışığında anlamak, çağdaşlaşma kavramının din ile ilişkisini incelemektir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon tekniği kullanılmıştır.

Niyazi Berkes’in Sosyo-Biyografisi

II. Meşrutiyet’in üç ay sonrasında 21 Ekim 1908 tarihinde İngiliz denetimine bağlı Kıbrıs’ın Lefkoşa kentinde dünyaya gelen Niyazi Berkes, Hüseyin Hüsnü Bey ve Kadı Ömer Vamık Efendi’nin kızı Dervişe Hanım’ın ikiz erkek çocuklarından biridir. Dönemin siyasi atmosferine uygun olarak ikiz kardeşine Enver, kendisine de Niyazi ismi verilmiştir. İlk ve orta öğrenimini Lefkoşa’da tamamlayan Berkes, kardeşiyle birlikte İstanbul’a gelmiş ve 1928 yılında İstanbul Sultanisi’nden mezun olmuştur. Bir sene kadar Darülfünun’un Hukuk Fakültesi’nde öğrenim gören Berkes, Kemalist devrimini arayan gözlerine çok az şey gösterdiği ve ezberci eğitimin hâkim olduğu gerekçesiyle buradan ayrılarak 1929’da Türkiye’nin ahvalini daha iyi anlamak umuduyla Darülfünun’un Edebiyat Fakültesi Felsefe Şubesi’ne girmiştir. Burada da bölümün Mustafa Kemal Türkiye’sinin gerçeklerine sağır olduğunu ve ulusal kurtuluşun sesine kulak tıkadığına dair iddialarını daha sonradan dile getirmiştir. Ona göre fakülte döneminde Ziya Gökalp günlerinden bile gerilere dönülmüştür. Hocalarının çoğu savaş yıllarında canlarını kurtarmaları için Avrupa’ya gönderilmiş gençlerdir. Ziya Gökalp modasının geçmekte olması sebebiyle bir ürkeklik ve korku havası hâkimdir. Emile Durkheim’den yavaş yavaş vazgeçilmiş ve yerini Levy Bruhl almıştır (Coşkun, 2012, 49-50).

1933 yılında mezun olduktan sonra ilk resmi görevi Ankara’da Halkevi Kütüphanesi Müdürlüğü’ndedir. Daha sonra bir yıl kadar ortaokul müdürlüğü yapan Berkes, 1934 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyoloji bölümünde asistan olarak göreve başlamıştır. Aynı yıl Siyasi İlimler Mecmuasında tespit edilen ilk yazısı yayınlanmıştır. Hilmi Ziya Ülken’in asistanlığını askere gidene kadar devam ettiren Berkes, askerden dönüşte Millî eğitim Bakanlığı tarafından Amerika’ya gönderilmiştir (Coşkun, 2012, 51-52).

Niyazi Berkes’in doktora eğitimi, 1939 yılına kadar Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde çalışmaya devam ederken savaş şartları sebebiyle Türkiye’ye geri çağırılması üzerine tez yazım sürecinde yarım kalmıştır. Türkiye’ye dönerek yine aynı yıl Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Bölümü’ne doçent olarak tayin edilen Niyazi Berkes, burada propaganda konusunda eserler kaleme almış, tercüme yapmış ve çeşitli dergilerde makaleler yayınlamıştır. 1948 DTFC tasfiyeleri olarak adlandırılan süreçte Niyazi Berkes; aynı fakültedeki Pertev Naili Boratav, Behice Boran, Muzaffer Şerif Başoğlu, Mediha Esnel Berkes ve Azra Erhat gibi isimlerle birlikte

üniversite bünyesinden uzaklaştırılmıştır. 1952 yılında Kanada McGill Üniversitesi'nden teklif gelmesi üzerine yurttan ayrılarak aynı yıl söz konusu kurumda İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde göreve başlamıştır. Buradan 1975 yılında Emeritus Profesör ünvanıyla emekli olarak İngiltere'ye yerleşen Berkes, Türkiye'de bulunan yönetici kesim tarafından düşünce şüphelisi olarak görülmesi sebebiyle yurda geri dönmemiştir. Ülkesine olan ilgi ve ilişkisi hiç kopmayan Niyazi Berkes, 18 Aralık 1988 günü kalp krizi sebebiyle Londra'nın küçük bir sahil kasabasında vefat etmiştir (Ak, 2014, 421).

Niyazi Berkes'in Öne Çıkan Eserleri ve Hakkındaki Literatür

Niyazi Berkes'in akademik çalışmalarında öne çıkan pek çok eseri bulunmaktadır. Bu eserler "Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma", "Propaganda Nedir?", "Siyasî Partiler, İngiltere, Amerika, Fransa ve Amerika'da", "The Development of Secularism in Turkey", "200 Yıldır Neden Bocalıyoruz?", "Baticılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler", "Arap Dünyasında İslamiyet Milliyetçilik Sosyalizm", "The Transformation of the Kemalist Regime", "100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi", "Türkiye'de Çağdaşlaşma", "Türk Düşününde Batı Sorunu", "İslâmlık, Ulusçuluk, Sosyalizm (Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler)", "Asya Mektupları (Gezi, İzlenimler, Eleştiriler)", "Atatürk ve Devrimler", "Teokrasi ve Laiklik", "Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları", "Unutulan Yıllar" şeklinde sıralanabilmektedir (Ak, 2014, 428).

Çalışma süresince yapılan literatür taramasında Niyazi Berkes ve Çağdaşlaşma hakkında yapılan pek çok araştırmayla karşılaşmıştır. Ak'ın (2014) doktora tezinde Niyazi Berkes'in Türk düşünce tarihindeki yerini, Yerli'nin (2018) yüksek lisans tezinde Niyazi Berkes sosyolojisinde çağdaşlaşma, modernleşme ve sekülerleşme kavramlarını, Eloğlu'nun (2011) yüksek lisans tezinde Berkes'in eserlerindeki Türk devrimi algısını, yine Ak'ın (2016) Berkes sosyolojisinde laiklik ve çağdaşlaşma kavramlarının karşılaştırılmasını, Yıldız'ın (2012) Berkes sosyolojisinde çağdaşlaşma kavramının gelişme sürecini ve dünya görüşünün kavram üzerindeki etkilerini incelediği gözlemlenmiştir. Bunun yanında Gökhan Ak (2021), Tarihten Sosyolojiye Niyazi Berkes adlı bir kitap yayınlamıştır.

Niyazi Berkes'in Fikir Dünyası

Toplumda yerleşik halde bulunan siyasal ve sosyal düzenleri köktenci ve birdenbire yapılan değişim ve şekillendirme eylemleri olarak kabul edilen devrim, dünya tarihinin önemli durakları olmakla birlikte bireylerin yaşam biçimlerinde olumlu veya olumsuz yeni düşünce biçimleri oluşturmada etkili

olmaktadır. Bireylerin hali hazırdaki düşünce yapıları, devrime karşı nasıl bir tavır alacakları konusunda belirleyici olmakla birlikte kişilerin topluma yabancılaşma ya da yeni duruma uyum sağlama gibi süreçleri yönlendirmektedir. Türkiye'nin dönüşüm sürecinde eğitimi ve hayatı şekillenen Niyazi Berkes, bu iniş çıkışlı süreçte düşünce sistemi şekillenmeye başlamış bir sosyologdur (Dinçer, 2021, 346).

Kurtuluş Savaşı sırasında Kıbrıs'ta özgürlük için endişelenen ve daha sonrasında yorgun ve muzaffer Türkiye'nin bağımsızlığıyla rahata kavuşan Berkes'in rol model olarak görmeye başladığı dönemde Mustafa Kemal Atatürk, karizmatik lider olarak görülmektedir. Bu bağlamda Türkiye'nin bağımsızlık öyküsü Berkes'i derinden etkilemiştir. Yine din konusunda serbest düşüncelere, İttihat ve Terakki döneminin yeniliklerine olumlu bakış açısına sahip bir ailede yetişmesi; Rumlarla komşu olması gibi unsurlar yeniliğe ve değişime açık bir karakter olarak şekillenmesinde önemli olmuştur. Bu açıdan Berkes, Türkiye'nin devrim süreci ve modernleşmesi hakkında olumlu görüşlere sahiptir (Dinçer, 2021, 347).

Türkiye'nin demokratikleşmesi ve çağdaşlaşması yönündeki beklentileri Niyazi Berkes'in yaşamını ve düşünce sistemini temelden etkilemiştir. Bu bağlamda Berkes, yalnızca akademisyen şahsiyetiyle değil aynı zamanda siyasi perspektifiyle de kaygıları olan bir düşünürdür. Mustafa Kemal, Kemalist dünya görüşü ve Atatürkçü düşünceler; Berkes'in, elli yıllık çalışmalarına yön veren, benliğinin gelişmesini sağlayan, anlamlandırmaya çalıştığı ve incelediği olgulardır. Dolayısıyla Niyazi Berkes, entelektüel kimliğinin yapı taşlarından biri olarak Kemalist düşünce yapısını özümsemiş, Atatürk'e ve devrimlerine sahip çıkan tipik bir Cumhuriyet aydını olarak kabul edilmektedir (Ak, 2016, 70).

Niyazi Berkes, Türkiye'de yaşanan toplumsal değişimin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sorunların bilimsel yöntemlerle incelenmesi gerektiğini fakat Türkiye'de Batıdaki gibi bağımsız ve gelenekselleşmiş bir bilim algısının oluşmadığını düşünmektedir. Bilimle ele alınamayan sorunlar ırk, cinler ve Allah'ın hikmeti gibi kavramlarla açıklanmaktadır. Dolayısıyla bilimin evrenselliğinin algılanmasıyla birlikte hurafelerden arınmak, Batının birikimlerinden faydalanarak bilimi kendi sorunlarımızı çözecek şekilde toplumumuza uyarlamak, rasyonel bakış açısı kazanmak; klasik aydınlanmacı düşünürlerden kabul edilebilen Berkes için önem arz etmektedir (Dinçer, 2021, 369-370).

Amerika'da sosyoloji alanında eğitim gördüğü süreçte Herbert Blummer, Robert E. Park, Radcliffe-Brown gibi düşünürlerle tanışma fırsatı bulan Niyazi

Berkes, bu dönem sonrasında toplumbilim açısından Chicago geleneğini benimsemiştir. Sosyal organizasyon, değerler, kurumlar, sosyal roller, sosyal birimlerin araştırmada odak noktası olarak belirlenmesi gibi faktörler bu okulun başlıca öne çıkan özelliklerindedir. Bu bağlamda Berkes, Türkiye’de sosyal çevreyi esas alan insan ekolojisi geleneğini temel alan bir sosyoloji anlayışına sahiptir (Eloğlu, 2011, 62).

Çağdaşlaşma Kavramı

Berkes’in eserlerinde İslamlık, gelenek, laiklik, çağdaşlaşma (sekülerleşme), toplumsal devrimcilik, Millî kültür, demokrasi ve Batılılaşma gibi kavramlara sıkça rastlanılmaktadır. Bu kavramlar, Berkes’in yaklaşımlarının ana fikrini yansıtmak üzere metinlere yayılmış ve içlerine gömülmüş haldedir. Görüşlerin temellendirilmesine yarayan bu kavramlar, aşırı belirgin veya tanımlaması yapılmış şekilde yer almamakla birlikte belirsizlikten uzaktır. Söz konusu kavramlar, Berkes’in düşüncelerinde öne çıkan Cumhuriyet devrimleri, Türk çağdaşlaşması ve laikliğin kökleri ile ilkelerinin tarihi kaynaklarını ortaya koyabilmek için aracı olan siyasi terimler olarak kabul edilebilmektedir. Türkiye’nin günümüzde var olan meselelerin bazılarını devlet ve İslam dini arasındaki ilişkinin karmaşık olması sebebine dayandıran Berkes’in düşüncelerini aktarırken bu terimleri kullanıyor olması tutarlı bir izlenim sağlamaktadır. Örneğin Laikliği cumhuriyet inkılabının önde gelen davalarından biri olarak kabul eden Berkes için laiklikte; ekonomik, toplumsal ve kültürel alanlarda rasyonelliğe ulaşmak esastır. Laiklik ilkesi, çağdaşlaşmanın ilk basamağı olarak kabul edilmektedir. Bu ilke, Berkes düşünce sistematğinde anahtar kavramlardandır ve demokrasi, sekülerleşme, çağdaşlaşma, Millî bağımsızlık gibi önemli kavramların gerçekleşmesinde temel etmen niteliğindedir (Ak, 2016, 73).

Niyazi Berkes’in düşünce yapısını ve fikri çalışmalarını şekillendiren temel problem Türkiye’de çağdaşlaşma konusudur. Uzun süreli çalışmalar sonucu ulaştığı neticeleri “The Development of Secularism in Turkey” adlı eserinde paylaşmıştır. Sonrasında eser, Berkes tarafından Türkçe’ye çevrilerek “Türkiye’de Çağdaşlaşma” adıyla Cumhuriyet’in 50. yılına hediye edilmiştir (Kutluer, 1992). Berkes, bu çalışmanın asıl amacını 18. ve 20. Yüzyıllar içinde gerçekleşen olayların nasıl zorunlu olarak bir ulusa dayalı Cumhuriyet rejiminin kurulmasına doğru yönlendiğinin gösterilmesi olarak belirlemiştir. Cumhuriyetin ilanından sonraki süreçte yaşanacak sorunların başlangıçları bu araştırmanın sonuçları ile paralellik gösterecektir (Berkes, 2009, 13).

Türkiye’nin son iki yüzyılda yaşadığı yenilenme hareketini din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılma davasını ölçüt olarak “Türkiye’de Çağdaşlaşma”

eserini yazan Berkes, çağdaşlaşma kavramını seçmesindeki ana sebebin laiklik ifadesinin Fransızcadan geçen ve İslam, Osmanlı, Türk din ve siyaset geleneğine yabancı bir ifade olduğunu söylemiştir. Anadolu’da din-devlet ikiliği anlayışının bulunmaması ve bu ikili birleşimin olağan karşılanması; iki kavramın birbirinden ayrılması veya kendilerine ait yetke sahip olması ihtimalinin yer almaması bu seçimi desteklemektedir. Hristiyan kültürden gelen, din ve devlet geleneğinin yanı sıra dilde de kendisine yer bulamayan bu kavram yanlış anlaşılmalara sebep olmaktadır. Bu yanlış anlaşılmalara kavramın yeteri kadar anlaşılmasına yol açmaktadır. Modern Fransızca’da din adamlarından ve rahiplerden başka kişilere, kurumlara ve yetkililere dünya ve bir ileri adımda din işlerinde üstün yetkiler verme, halksallaştırma anlamlarına gelen laiklik, Hristiyanlıkta taşıdığı anlamın tümüne uygun bir karşılık bulamaması sebebiyle tercih edilmemekle birlikte asıl sorunun yalnızca din ve devlet ayrımı davası olmaktan çok daha fazlasını barındırması sebebiyle çağdaşlaşma kavramı daha uygun bulunmuştur (Berkes, 2009, 17-18).

Yine Türkçe’ye girmemiş ve Batı’nın bir kesiminde kullanılan, laikliğin eş anlamlısı olarak kabul edilen sekülerleşme kavramı, köken olarak “çağ” anlamına gelmekle birlikte çağdaşlaşma kavramına köken ve anlam bakımından yakın olmakta hatta kavramın tam karşılığını yansıtmaktadır. Bu bağlamda cumhuriyet öncesi Türkiye’sinin Hristiyanlıktan farklı özellikler taşıdığını vurgulayan Berkes, esas sorunun din-devlet veya din-kilise ayrımı gibi dar anlamlı bir durum olmadığını, daha geniş anlamıyla “kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma” sorunu olduğunu dile getirmiştir (Berkes, 2009, 18-19).

Protestanlığın etkisinde olan uluslar tarafından kullanılan sekülerizm kavramı; kilise, kilise adamları, kurumları, kuralları ve yetkilerinin dünyasal karşıtlarıyla karşı karşıya gelmesi ve çeşitli ölçütlerce birbirinden ayırt edilmesi anlamına gelen laiklik kavramından farklı olarak gelenekselleşmiş, katılaşmış kurum ve kuralların karşısında dönemin gereklerine uygun olarak yaşayan kurum ve kurallar geliştirme sorunuyla karşı karşıyadır. Protestanlık din ve dünya ilişkilerinin düzenlenmesinde Katolik kilisesinden daha esnek olmakla birlikte buradaki temel meseleyi geleneksel gerekliliklerin yerine, zamanın gerekliliklerinin toplumsal hayatın hangi alanlarında ve bireylerin davranışlarına ne derecede yön vereceği sorunu olarak kabul etmektedir (Berkes, 2009, 19).

Berkes’in başka bir eserinde ise Türkiye’deki çağdaşlaşma (laiklik), Batı dünyasında yaşanan çağdaşlaşmadan farklı olarak sadece dünya ve din yetkileri arasında çeşitli ayrımlar yapılması değil; çok daha kapsamlı, din ve

devlet güçlerini de barındıran, bunun yanında toplumda gelenek haline gelen değerlerin tutuculuğundan kurtarıp çağın değerlerine uygun dinamizmi kazandıran bir akımdır. Bu akım için en önemli araçlar ise ekonomik kalkınma, genç kuşakların eğitimi ve bu iki işi örgütleyerek sürdürebilecek gücü bulunan bir devlet politikası geliştirmektir (Berkes, 1982, 126). Berkes'in eserlerinde sekülerleşme, laiklik ve çağdaşlaşma kavramları iç içe geçmiş haldedir. Burada olduğu gibi bazı yerlerde çağdaşlaşma kavramı laiklikle özdeş haldeyken bazı yerlerde ise çağdaşlaşma kavramıyla eş anlamlıdır. Bu durumda söz konusu iki kavramın birbirlerinden ayrıştığı veya birbirlerini kapsadığı alanlar muğlaklığını korumaktadır.

Berkes'e göre laiklik kavramı yalnızca din ve devlet veya din ve kilise işlerini ayarlamak, din işlerini devletten ayıklayıp atmak olarak kabul edildiği sürece laikliğin karşısında değişime karşı çıkıp gelenekselliği savunan bir kesimi görmek mümkündür. Gerçekte ise çağdaşlaşma, Hristiyanlığın yanında Yahudilik, İslam ve diğer Asya dinlerinde dini kuralların ruhani bir ekip veya kanallarıyla uygulanması karşısında bazı kuralların dini kurallar sayılan değişmez geleneklerin bulunduğu toplumlarda sadece siyasi değil altın dış takmaktan bisiklete binmeye kadar hayatın her alanına nüfuz etmiş değişmez kutsal ilkeleri ilgilendiren kapsamlı bir alandır. Bu bağlamda çağdaşlaşmanın laiklikten daha geniş bir etki alanı olması sebebiyle Hristiyanlıktan başka dinlerde bu akımın sorunları çok daha fazla yer almaktadır. Hristiyanlıkta dini ve dünyevi alanlar iç içe geçmiş olsa dahi daya kolay bir ayrıma tabii tutulmaktadır. Ruhani yetkilerin cismani yetkilere olan güçlü veya zayıf tarafları belli olduğu için uzlaşma sağlanması daha kolaydır. Diğer dinlerde ise din ve devlet alanlarındaki ayrımı sağlamak güç, birbirinden iki ayrı yetke arasında uzlaşma sağlamak daha önce görülmemiş bir şeydir. Bu toplumlarda çeşitli durumlara göre dinsel işleri devlet yerine getirmekte; devlet işlerini din desteklemekte, kapsamakta veya saptamaktadır (Berkes, 2009, 22-23).

Çağdaşlaşma konusundaki asıl önemli mesele, kutsal sayılan alanların ekonomik, teknolojik, siyasal, eğitsel, cinsel, bilgisel yaşam alanlarında daralması ve etkisiz hale gelmesidir. Bazı kesimlerce bu alanın tamamen kaybolması ihtimaline karşı çıkanlar, Berkes için gerici olarak tanımlanmayı hak etmektedir. Kutsal alanların daralmasına karşı verilen savaş, din devlet değil ileri geri savaşı haline gelmektedir. Halk-devlet arasında yaşanan çatışmalar, aydın- avam arasındaki mücadeleler, durumu millet-devleti ve millet-toplumu olma biçimine doğru götürmektedir. Berkes, çağdaşlaşma çabalarını belirleme konusundaki başlangıç noktasının "gelenekselleşmiş bir siyasal ve toplumsal sistemde dinin ne ölçüde kutsal gelenekle ya da kutsal

geleneğin ne ölçüde dinle bir tutulma haline gelmiş bulunduğunu tespit etme” işi olduğunu ifade etmiştir. (Berkes, 2009, 23).

Niyazi Berkes, 18. yüzyıldan itibaren başladığını ifade ettiği çağdaşlaşma sürecinde değerlerin anlamını yitireceğini ve bu sürecin 20. yüzyıl başlangıcına kadar devam edeceğini ve Osmanlı sisteminde bulunan ilkelerin yavaşça aşındığını söylemektedir. Tanrı düzeni kavramının yerini tabiat düzeninin alacağı bu süreçte toplumun üstünde ve dışında konumlanan devlet anlayışının yerine sınıfların bulunduğu ve aralarındaki çatışma- uzlaşma ilişkine dayanan yasal hukuk devleti kavramının geçeceği öngörülmektedir. Bu bağlamda toplum sınıflarının mevcut yerlerinin korunmasından ziyade bireylerin toplumdaki yerlerinin sınıfsal bölünüşlere göre elde etmesi gibi bir durumla karşılaşılacaktır (Berkes, 2009, 35).

Niyazi Berkes'in Türk Çağdaşlaşması Analizleri

18. ve 20. yüzyıllar arasında yapılan ıslahatların ve faaliyetlerin Türk çağdaşlaşması amacıyla yapıldığını savunan Berkes, analizlerini cumhuriyet öncesi ve cumhuriyet sonrası dönemler olarak iki temel kategori etrafında şekillendirmiştir. Bu bağlamda cumhuriyet dönemine kadar yapılan faaliyetler daha minimal ve revizyonist değişim modelleriyken cumhuriyet döneminde devrimci bir tavırla toplumsal yapının en başından inşa edilmesi söz konusudur. Berkes için cumhuriyet döneminde yüzyıllarca süren toplumsal sorunların nihai bir çözüme kavuşması yapılan devrimlere bağlıdır (Hira, 2018, 3). Örneğin Osmanlı'nın son dönemlerinde Yusuf Akçura ile gündeme gelen Türkçülük, İslamcılık ve Osmanlılık gibi öne çıkan üç fikir akımı ve ortaya attıkları çözüm önerileri, çağdaş uygarlık karşısında yalnızca Müslüman Türk dünyasını kapsadığı için yetersizdir. Bu bağlamda yapılan reform çalışmaları ise toplumun tamamının tanınmaması ve sorunların anlaşılması gibi sebeplerle başarısızdır (Berkes, 2009, 410; Hira, 2018, 3).

Cumhuriyetçi devrimler, din devleti görüşünün karşısına ulus devleti görüşüyle çıkarak zafer kazanmış, çağdaşlaşma yolunda belirli bir doğrultuda atılan reform adımlarının ilkinin oluşturmaktadır. Hukuk, eğitim, yazı, dil, yaşam, kültür gibi başlıca değişimler bu reformlara örnek gösterilebilmektedir. O dönemde Türk toplumundaki koşullar, bu reformlara karşı çıkanlar bulunsadahi söz konusu değişimlerin gerçekleşmesini mecbur kılmıştır. Söz konusu düşün ve eylemlerin önderi ise Kurtuluş Savaşı'nın da önderi olan Mustafa Kemal Atatürk'tür. Bu devrimlerle Türk çağdaşlaşma sürecinde ilk kez tutarlı gelişme ve başarı sağlayan önderle karşılaşmıştır. Bu devrimlerin başarılı olmasındaki temel özellik geleneksel Osmanlı- İslam temelli devlet ilkesi yerine

ulus egemenliği ve bağımsızlık ilkelerine dayanmış olmasıdır. Artık baş ilke gelenekçilik değil devrimciliktir (Berkes, 2009, 521-522).

Çağdaşlaşma Kavramı ve Din

Değer ölçülerini barındırmayan herhangi bir toplum bulunmamakla birlikte zamanın gereklerince toplumda değişmesi gereken değerlerin katılma ve kireçleşme eğilimi gösterdiği bilinmektedir. Bu eğilim toplumu birbirine kenetleyen çok güçlü birlik değerlerinin bulunması, bireylerin değişmez kurallara uymasıyla birlikte konforlarından taviz vermeyerek rahat bir yaşamı seçmeleri, yaşam tarzlarının insanların damarlarının sertleşmesine benzer şekilde katılması gibi üç farklı durumu anlatmaktadır. Değişimden uzak durulsa dahi zamanın değiştirici gücünün yoğun etkisine kapılmamak mümkün değildir. Bu durumda bireyler, alışkın oldukları ölçütleri bırakmaya, kuralları gizli veya açıktan çiğnemeye, dışarıdan yeni kurallar bulmaya veya yeni kurallar geliştirmeye zorlanmaktadır. Değişime karşı çıkılması durumunda gelişen olaylar, bireylerin kendi içlerinde çatışmasına sebep olmaktadır (Berkes, 2009, 19).

Bir toplumun öne çıkan değerleri, zorunlu değişim zamanlarında dinsel değerler kılıfına bürünmeye meyillidir. Din, geleneğin son kalesi ve sığınağıdır. Bununla birlikte toplumun kökenlerine dayanan en eski değerleri ve alışkanlıkları dinsel nitelikler kazanmaya müsaittir. Tam da bu noktada çağdaşlaşma kavramı, laikliğin ifade ettiği gibi toplumun dinselleşme hummasından kurtulma işi olarak görülmekte ve laiklik ile sekülerizm kavramlarının anlamları farklı köklerden gelen sözcükler olmasına rağmen uyum kazanmaktadır (Berkes, 2009, 20).

Toplumlarda değişim zorunluluklarının görülmeye başladığı dönemlerde toplumun yüksek değerleri, din kisvesi altında değişimden kaçınmak uğruna saklanmaya çalışmaktadır. Bilinçli veya bilinçsizce çağdaşlaşmaya doğru yönelen toplumdaki bireyler, daha önce görülmemiş bir şekilde din şemsiyesine sığınmaya başlamaktadır. Berkes, bu konuda devlet işlerinde suçlu bulunan bir sadrazamın dine ihanet etmiş kişi olarak öldürülmesini örnek göstermiştir. Bu bağlamda çağdaşlaşma ve dinselleşmenin aynı dönemin ürünleri olarak kabul edilmektedir. Berkes, bu durumda dinselleşmeyi “çağdaşlaşma tehlikesine karşı kaplumbağanın kabuğuna çekilerek korunma çabası” olarak tanımlamaktadır. Buna göre çağdaşlaşma toplumda baş göstermeye başladığı anda dinselleşme humması da yayılmaya başlamaktadır (Berkes, 2009, 20).

Dinselleşme ve çağdaşlaşma kavramlarına bakıldığında geleneksel din kavramının yalnızca ruhani işlerle meşgul olma veya dünyevi işlere karışma

sorununa bağılı bir rolü olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum İslam geleneğı gibi din ve devlet kavramının ayrı düşünülemediğı toplumlarda daha da fazla görülmektedir. Katolik kilisesi gibi ruhani dini kurumlar toplumda inançların dünya hayatı üzerindeki üstünlüğünü sağılaması amacıyla dünyevi işlere fazlasıyla dahil olmaktadır. Protestanlık gibi daha az kısıtlayıcı kurumlarda ise inançların yüceliğini koruma amacıyla dünyevi hayata karışmasından uzak durulması beklenmektedir. Din şemsiyesinin altında çeşitli değerlerin saklanabiliyor olması gibi sebeplerle ruhani ve dünyevi ayrımı değışiklik gösterebilmektedir. Ruhani olarak kabul edilen değerlerin aslında cismani; cismani sanılan değerlerin ise gerçekte ruhani çıkması muhtemeldir (Berkes, 2009, 21).

Çağıdaşlaşmanın problemi olan din ve dünya işlerinin, dini kurum ve kuralların dünyevi kurum ve kurallarının birbirine karışması durumu olarak kabul edildiğinde Hristiyanlıktaki Ortodoks, Protestan ve Katolik kollar arasında din ve dünya kurumlarının birbirine karışıklık biçimlerinde farklılık gözlemek mümkündür. Bununla birlikte genel Hristiyan dünyasının geçirdiğı ortak süreçler bulunmaktadır. İlk aşamadaki Hristiyanlık için İsa'nın din ve dünya işleri ilişkisini Aziz Pavlos belirlemiş, ona göre Tanrı, kişinin dünya ve din kurallarına uymasını; uyarken de bu kuralları birbirine karıştırmamasını istemiştir. Berkes'e göre bu durum yalnızca dünyadan soyutlanan kişilerce mümkündür fakat dünya hayatından ayrışan bir din düşünmek mantıklı değıldir. Bireylerin en azından bileceğı kadarıyla din, dünya üzerinde belirleyici kurallar koymalıdır ki inançlı birey, dünya hayatında dinin kabul edebileceğı davranışlara göre hareket edebilmelidir.

Bu zorunluluk düzeyince dinler, kanunlaşarak zaman içinde devlet ve dünya kurumlarının karşısına güçlü kurum ve kurallarıyla çıkmaktadır. Dinin dünya kurumlarını karşısına alabilecek gücü kazanmasıyla ikinci dönem başlamaktadır. Bizans'taki Hristiyanlık, devleti gücünün etkisi altına alamasa bile devletin karşısında durabilen, gücünü devletten alan bir kurum olmuştur. Roma'da ise devletin çok güçlü olmamasıyla birlikte devletin işlerini ele geçiren kilise, siyasal güçleri şekillendirmiştir. Tüm işlerin kiliseye bağlanmasıyla birlikte din adamları arasında mertebeler ortaya çıkmıştır. Son süreçte ise kilise devletleri ve devlet kiliseleri gibi aşırı uçlarda kurumlar belirlemiştir. Bundan sonrasında ise iki alanı birbirinden ayırma, birini diğereine üstün tutma veya üstünlük bölgelerini belirleme süreci başlamıştır. Tam da bu süreçte laiklik ve sekülerleşme tartışmaları başlamıştır. Bu bağlamda söz konusu iki kavram da yakın tarihli sorunlar olarak kabul edilebilmektedir (Berkes, 2009, 21-22).

Sonuç

Niyazi Berkes, II. Meşrutiyet döneminde Kıbrıs'ta dünyaya gelen ve değişimin çeşitli dönemlerini yaşayarak zihin dünyasını şekillendiren bir Türk sosyolog ve modern dönem aydını olarak kabul edilmektedir. Yaşadığı dönemden ve mekanlardan da etkilenerek değişime, dönüşüme açık olarak yetişen sosyolog, Türk dünyasının mücadelesini yakından incelemek istemiştir. Türk tarihinin belirgin değişim süreçlerinden olan 18. ve 20. yüzyıl arasındaki döneme dair incelemeleriyle öne çıkan Niyazi Berkes, analizlerini Türkiye'de Çağdaşlaşma adlı eserinde birleştirmiştir. Bu kitabın bir tarih okumasından daha fazlasına sahip olduğunu, toplumsal değişimlerin bu iki yüzyıl boyunca yaşananları zorunlu olarak ortaya çıkardığını önsözünde ifade eden Berkes; laiklik, çağdaşlaşma, modernleşme, sekülerleşme, Batılılaşma, İslamlik gibi çeşitli kavramları yaşanan değişim sürecini aktarmak için kullanılan anahtar sözcükler olarak metinlerine yaymıştır.

Türk dilinin ve geleneksel din siyaset ilişkisinin Batı tarihinden farklı olduğunu vurgulayan Berkes, Batı'nın değişim süreciyle ortaya çıkan laiklik kavramını Türk toplumsal hayatında yaşanan gerçekleri net olarak karşılayamaması sebebiyle kullanmamıştır. Bunun yerine çağın gerekliliklerini yakalama sorunu olarak kabul edilebilen bu değişim süreci için sekülerizm kavramını kullanmayı daha uygun bulan Berkes, bu kavramın karşılığını verebilen Türkçe kelimeyi ise çağdaşlaşma olarak belirlemiştir. Değişim süreçlerinde değişime karşı durmak isteyen çeşitli değerler ve gelenekler din şemsiyesi altında birleşerek dinselleşmeyi artırmaktadır. Yine de değişime karşı koyamayan toplumlar, çeşitli reformlarla ve devrimlerle çağın getirirlerini zorunlu olarak karşılamaktadır. Cumhuriyet devrimi ve ardından gelen reformlar Türk çağdaşlaşması için bu bakımdan kritik bir önem taşımaktadır.

Berkes, çağdaşlaşmanın sadece toplumların yüzeyinde değil, aynı zamanda kültürlerin derinliklerinde de önemli değişikliklere yol açtığını göstermektedir. Bu kitap, çağdaşlaşma sürecinin karmaşıklığını ve çelişkilerini anlamak isteyen herkes için aydınlatıcı bir kaynaktır. Berkes'in analitik yaklaşımı, çağdaşlaşma sürecinin toplumsal, kültürel ve siyasi boyutlarını incelerken, okuyuculara derinlemesine bir bakış sunar. Kitap, çağdaşlaşma kavramını sadece bir tarihçe olarak ele almaz, aynı zamanda çağdaş toplumların ve kültürlerin iç dinamiklerine nasıl etki ettiğini de anlatır.

Tavsiye Edilen Temel Kitaplar

Berkes, N. (2009). Türkiye'de Çağdaşlaşma (14. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.

Berkes, N. (1984). Teokrasi ve Laiklik. İstanbul, Adam Yayıncılık.

Tavsiye Edilen Makaleler

Coşkun, İ. (2012). Niyazi Berkes Üzerine. *İstanbul Ü Sosyoloji Dergisi* 3(2), 49-86.

Ak, G. (2016). Niyazi Berkes Düşününde “Laiklik” ve “Çağdaşlaşma” Kavramlarının Karşılaştırmalı Bir Analiz. *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 7(1), 67-89.

Takip Edilmesi Tavsiye Edilen Web Siteleri

<https://andcenter.org.tr>

<https://dinsosyolojisi.net>

Kaynakça

Ak, Gökhan. “Niyazi Berkes Düşününde ‘Laiklik’ ve ‘Çağdaşlaşma’ Kavramlarının Karşılaştırmalı Bir Analiz”. *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2016), 67-89.

Ak, Gökhan. “Niyazi Berkes Yazını Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54/2 (2014), 419-486.

Berkes, Niyazi. *Başından Sonuna Doğru: Atatürk Zamanı*. İstanbul: Adam Yayıncılık, 1982.

Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 14. Baskı., 2009.

Coşkun, İsmail. “Niyazi Berkes Üzerine”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/2 (2012), 49-86.

Dinçer, Hasan. “Niyazi Berkes’in Yetiştirdiği Dönem ve İlk Yazıları”. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 68 (2021), 343-390.

Eloğlu, Ezgi. *Niyazi Berkes’in Eserlerinde Türk Devrimi*. Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Hira, İsmail. “Türk Modernleşmesi: Reformdan Devrime (Niyazi Berkes)”. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 4/7 (2018), 1-31.

Kutluer, İlhan. “Niyazi Berkes”. TDV İslam Araştırmaları Merkezi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/berkes-niyazi>

Yıldız, Aytaç. “Niyazi Berkes ve Türkiye’de Çağdaşlaşma’nın Gelişimi”. *İstanbul Journal of Sociological Studies* 46 (2012), 1-33.

Zorlu, Melek Feyza. “Büyük Tartışma- Niyazi Berkes”. *Andcenter*. 2022. <https://andcenter.org/tr/marifetdivani/buyuk-tartisma-niyazi-berkes/>

Nurettin Topçu ve İsyah Ahlakı Kavramsallaştırmasının Psiko-Sosyal Boyutları¹

Ahlak, felsefe sözlüklerine göre genellikle belli bir yaşam anlayışından doğan davranışların bütünü ve zihinde iyi olarak düşündüğümüz her şey olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca, ahlak bireyin kişiliğini ve iyi sıfatlarını betimleyen tutum ve davranışların tamamını içerir. İnsanların yaşam biçimlerine rehberlik eden ilkelerin ve kuralların toplamı olarak da kabul edilir (Cevizci, 1999, 17).

Ahlak, İslam kaynaklarında iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri anlatmak için kullanılan bir terimdir. İyi huylar ve faydalı davranışlar "hüsünü'l-huluk, mehâsinü'l-ahlak, mekârimü'l-ahlak, el-ahlaku'l-hasene ve el-ahlaku'l-hamide" kavramlarıyla ifade edilirken, kötü huylar ve çirkin davranışlar "sûü'l-huluk, el-ahlaku'z-zemime ve el-ahlaku's-seyyie" gibi (Çağrı, 1989, 1) kelimelerle tanımlanır.

Ahlakın tanımı farklı ahlakçılar tarafından farklı şekillerde yapılmıştır. Topçu'ya göre ahlak, iyi ve kötü eylemlerin ayırt edilmesini sağlayan normatif bir bilimdir ve bu normlar dinî inançlara dayanır. İslam kaynaklarında ahlakın insanın manevi yapısını ve davranışlarını konu alan bir bilim dalı olarak tanımlandığı belirtilir. Ahlak, insanın içsel durumu ve manevi yapısıyla ilgilenen, seçimlerini etkileyen, değerler sistemini içeren ve yine insan tarafından içselleştirildiğinde onun davranışlarına yön veren önemli bir etkidir (Topçu, 2017).

Ahlakın amacı, insanların daha mutlu ve uyumlu bir şekilde toplum içinde yaşamalarına ve diğer insanlarla ilişkilerini düzenlemelerine yardımcı olmaktır. Bu yönüyle ahlak, dürüstlüğü teşvik etmek ve bireylerin toplumsal normlara uyumlarını kolaylaştırmak gibi bir görevi de yerine getirmektedir (Topçu, 2017)

Ahlak, insanın doğumundan önce var olan ve sonrasında da devam eden toplumsal bir olgudur. İnsan doğduğunda bu ahlakın içine dahil olur ve onun bir parçası haline gelir. Dolayısıyla insan, ahlak için değil, ahlak insan için vardır. İyi bir yaşam sürdürebilmek için önemli bir araç olan ahlak, farklı alanlarda kendini gösterir. Bu alanlar arasında sosyal ahlak, siyasal ahlak, ekonomik ahlak, çevre ahlakı, çalışma ahlakı, meslek ahlakı ve iş ahlakı gibi çeşitli çalışma sahaları bulunmaktadır.

¹ Öznur Güngör (Din Psikolojisi Uzmanı), Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara
oznurgungor@yahoo.com | ORCID: 0000-0003-2487-2172

Ahlakın bilimsel bir disiplin olup olmadığı sorusu tarih boyunca birçok düşünür tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Nurettin Topçu, ahlak kavramını incelerken Batı düşünürlerinden etkilenmiş ve materyalist-pozitivist akıma karşı kendine hası düşünce sistemi oluşturmuş önemli bir filozoftur. Topçu'nun ortaya koyduğu bu spiritüalist felsefi akıma göre, insanların Allah'a doğru ilerlemesi, sadece akıl ile değil aynı zamanda ahlaki değerlerle de mümkündür. Bu akımın önde gelen temsilcilerinden Maurice Blondel, dini kapsayıcı bir hareket sistemi olarak görür ve din ile felsefeyi birbirine ahlak ile yakınlaştırmaya çalışır. Topçu bu fikir akımından etkilenerek kendi dâvasının adını iradenin dâvası/isyan ahlâkı olarak belirler (Topçu,2015, 18). Doktora tezi de “İsyan Ahlâkı olarak Türkçe 'ye çevrilir.” İsyân Ahlâkı ifadesi Nurullah Gülsever'in İbn Hazm'dan çevirdiği kitabın adında geçmektedir, “Peygamberlerde İsyân Ahlakı” (İbn Hazm, 2020, 2) başlıklı bu ifade Topçu'nun kavramsallaştırmasının da ilham kaynağı olmuştur.

Topçu, iki çeşit isyandan bahseder, Birincisi, Allah'sız ferdiyetçilik anlamında Stirne'in anarşizmi, Rousseau (ö. 1778)'nun toplum kaynaklı her şeyi inkar eden hasta ferdiyetçiliği ve Schopenhauer (ö. 1860)'ın nihilizmde son bulan kötümser iradeciliğidir; ikincisi ise ferdî iradenin kendi yetersizlik ve eksikliğini gidermek için ilâhî iradeye katılması, başka bir ifadeyle, Allah'ın insandaki hareketi, O'nun bizzat bize karşı isyanıdır (Topçu, 2019c, 20, 192-3; Karaman, 2000, 115; 2009, 82).

Nurettin Topçu, gerek felsefi gerek bireysel ve gerekse toplumsal meseleleri ele alırken düşünce sisteminin temeline ahlâkı koymakta ve buna göre bir temellendirme yapmaya çalışmaktadır. Düşüncesini hareket, irade ve isyan üzerine kuran Topçu'ya göre bu kavramlar felsefi oldukları gibi ahlâkî ve tasavvufi kavramlardır (Kara, 2009, 11). Bilhassa ahlak kavramı dönemin akademisyenleri tarafından modası geçmiş bir kavram olarak görülmektedir. Fransa'dan dönen Topçu'ya akademisyen biri tarafından neler yaptığını sorar. Topçu, ahlâk felsefesi konulu çalışmalar yaptığını söyleyince yadırganır (Müftüoğlu, 2004, 173). Oysaki ahlâk Topçu'nun idealidir. İşte bu çalışmada Topçu'nun hayatını adadığı ahlak davasının temel taşı ve doktora konusu olan “isyân ahlakı” düşüncesinin kavramsal çerçevesi ele alınacaktır. Çalışma bu anlamda anlayıcı anlayıcı, tasvir edici ve karşılaştırmacı bir yaklaşım benimseyerek dökümantasyon tekniğine uygun olarak yürütülmüştür. Elbette çalışmada amaçlanan Topçu'nun isyan ahlakı ile özgürlük ilişkisini; özgürlüğü engelleyici hususlar ve sorumluluk iradesi bağlamında ele almak ve yine din bilimleri alanına uzanımlarını ortaya koymaktır.

Sosyo-Biyografisi

Nurettin Topçu, 7 Kasım 1909'da İstanbul Süleymaniye'de doğdu ve ilk adı Osman Nuri Topçu olarak kaydedildi. Ailesi Erzurum kökenliydi ve dedesi, Erzurum'un Ruslar tarafından işgal edildiği dönemde topçu olarak görev yapmış "Topçuzâdeler" olarak bilinirdi. Babası Ahmet Efendi, önce tahıl ve canlı hayvan ticaretiyle uğraşırken, sonra İstanbul'a yerleşerek kasaplık işine girdi. Annesi Fatma Hanım, Eğin ilçesinde doğmuştu ve bu ilçenin köklü kültürel geçmişi Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasını etkiledi.

Topçu ailesinin tek çocuğuydu ve Ahmet Efendi, erken yaşta yetim kaldıktan sonra aile geçimini tahıl ve canlı hayvan ticaretiyle sağlamaya çalıştı. Ahmet Efendi, İstanbul'a geldikten sonra işlerini büyüterek önce yazhane, sonra da Tahtakale'de Erzurum Hanı'nı satın aldı. İlk eşinin ölümü ve Balkan Savaşı'nda ölen iki oğlunun ardından, Eğinli Kasap Hasan Ağa'nın kızı Fatma Hanım ile ikinci evliliğini yaptı. Bu ikinci evlilikten Hayrettin ve Nurettin Topçu dünyaya geldi (Kara, 2009).

Ahmet Efendi, Birinci Dünya Savaşı sırasında işleri kötüye giderek iflas etti ve Süleymaniye'den Çemberlitaş'a taşındı. Ticaret işini bırakarak kasap dükkânı açarak yeni bir işe başladı (Kara, 2012, 248-49).

Nurettin Topçu'nun çocukluk yılları Süleymaniye ve Çemberlitaş'ta geçti. Altı yaşında iken Bezmiâlem Valide Sultan Mektebi'nde eğitime başladı ve ilkokulu Büyük Reşid Paşa Numune Mektebi'nde tamamladı. Buradaki öğretmeni Osman Efendi, Topçu'nun babası Ahmet Efendi'ye, "Osman Nuri büyük adam olacak" dedi, bu söz Ahmet Efendi'yi çok mutlu etti. Topçu, bu dönemlerde sakin ve içe dönük bir karaktere sahipti. Ayrıca hocası Şerafettin Yaltkaya sayesinde çok genç yaşta namaz kılmaya başladı.

1922 yılında Reşid Paşa Numune Mektebini bitirdi ve bu dönemlerde gazete ve kitap biriktirme merakıyla edebiyat dünyasına ilgi duymaya başladı. Türkçe öğretmeni Nafiz Bey'in Mehmet Akif'in şiirlerini öğrencilere ezberletmesi, Nurettin Topçu'nun Akif'e olan sevgisini daha da güçlendirdi. Vefa İdadisi'nde öğrenim gördüğü sırada babasını kaybetti, bu erken kayıp ailesi üzerinde derin etkiler bıraktı. Ağabeyi Hayrettin Topçu da babalarının ölümünden sonra eğitimine devam edemedi ve ailenin yükünü taşımak zorunda kaldı.

Topçu'nun başarılı eğitim hayatı, ağabeyi Hayrettin'in fedakarlığı sayesinde devam etti. Nurettin Topçu'nun sorumluluk duygusu, ağabeyinin fedakarlığıyla birlikte gelişti ve bu, Topçu'nun hayatında derin etkiler yarattı. Bu durum, okuduğu okullarda birincilikle sınıfını tamamlamasında da görülebiliyor. Lise eğitimine İstanbul Erkek Lisesi Edebiyat Bölümü'nde devam

eden Topçu, felsefeye olan ilgisini bu okulda geliştirdi ve 1928'de bu okuldan pekiyi dereceyle mezun oldu (Kara, 2012, 249).

Sınavı kazanarak Avrupa'da eğitim fırsatı yakalayan Nurettin Topçu, Fransa'da öğrenim görmeye başladı. Fransızca öğrenmek amacıyla Aix Lisesi'ne kaydoldu ve burada Maurice Blondel ile tanıştı. Hareket Felsefesi'nin kurucusu olan Blondel'in felsefi görüşleri Topçu'yu etkiledi ve ikisi yıllarca mektuplaştılar. Aix Fakültesi'nden sonra Strasbourg Üniversitesi'ne geçerek felsefe eğitimine devam etti. Topçu, felsefe eğitiminin yanı sıra ahlak derslerini tamamlayarak sanat tarihi lisansını tamamladı.

1934 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde "Conformisme et Révolte" adlı ahlak felsefesiyle ilgili tezini savunarak üstün başarı elde etti. Avrupa'ya eğitim için giden Türkler arasında ahlak konusunda çalışan ilk öğrenci ve Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe alanında doktora yapan ilk Türk olarak tarihe geçti. Fransa'da kalmak için kendisine yapılan teklifleri reddederek 1934 yılında Türkiye'ye geri döndü (Kara, 2012, 249; Kara, 2009).

Fransa'da eğitim aldıktan sonra vatanına dönen Nurettin Topçu, çocukluk arkadaşı ve düşünsel etkileyeni Hüseyin Avni Ulaş'ın kızı Fethiye Hanım ile evlendi. Ancak bu evlilik kısa süreliydi ve Topçu, Fethiye Hanım'dan sonra başka bir evlilik yapmadı. Aile kavramına Topçu'nun bakış açısı, yaşamının geri kalanında bekar olarak yaşamayı tercih etmesiyle gösterildi; aile kavramına ne teorik ne de pratik olarak koruyucu bir tavırla yaklaşmadı.

Türkiye'ye dönüşünden sonra 1935 yılında Galatasaray Lisesi'nde felsefe öğretmeni olarak göreve başladı. Burada not konusundaki ahlaki olmayan teklifi reddetti ve bu nedenle İzmir Atatürk Lisesi'ne sürgün edildi. Daha sonra İzmir'de öğretmenlik yapmaya başladı. 1939 yılında "Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi"ni kurdu. Dergideki yazısı olan "Çalgıcılar" nedeniyle açılan soruşturma sonucunda Denizli'ye sürgün edildi ve öğretmenlik mesleğinde ikinci kez sürgün deneyimini yaşadı.

Topçu, bu yıllarda hayatındaki sorulara bazı yeni tanıştığı kişilerin yardımıyla cevaplar bulmaya başladı ve mistik düşüncelerden etkilendi. İstanbul'a tayin talebinde bulunarak nihayet İstanbul Haydarpaşa Lisesi'ne atandı. Öğretmenlik kariyerinin çoğunu İstanbul'da geçirdi ve farklı liselerde görev aldı, bunlar arasında İstanbul Haydarpaşa Lisesi, Vefa Lisesi, Robert Koleji, İstanbul İmam Hatip Lisesi ve İstanbul Lisesi bulunmaktadır. Emekli olana kadar İstanbul Lisesi'nde öğretmenlik yaptı.

1975 yılında hastalanan Topçu, son eseri sayılabilecek "Ahlak" adlı kitabını bitirdi. Ancak hastalığı ağırlaştı ve pankreas kanserine yakalandı. Bir süre hastanede tedavi gördükten sonra 10 Temmuz 1975'te vefat etti. Cenaze

namazı Fatih Camii'nde kılındıktan sonra Topkapı Kozlu Kabristanı'na defnedildi.

Nurettin Topçu, çok yönlü bir düşünürdü. Öyle ki felsefe, din, tasavvuf, siyaset, ahlak, ekonomi, eğitim, kültür ve medeniyet, milliyetçilik, Anadoluculuk, devlet ve demokrasi gibi birçok konuda yazılar yazarak döneminde bir düşünce geleneğinin oluşmasına katkı sağladı. Türk düşünce geleneği içinde hem birinci hem de ikinci kuşak felsefecilerinden biri olarak kalıcı bir etki bıraktı (Karaman, 2000; Kara, 2012).

Nurettin Topçu, hem Türk mistik felsefesine önemli katkılarda bulunan ahlakçı çağdaş bir Türk filozofu olarak kabul edilir, hem de sağlam bir sosyolojik temele dayalı birikimi sayesinde sosyolog olarak tanımlanabilir. O, ahlak ve sosyolojiyi lisans eğitimi sırasında aynı kategoride gördü, bu yüzden "Sosyoloji ve Ahlak" alanında sertifika aldı. Bu nedenle hem filozof hem de sosyolog olarak tanımlanabilir. Özellikle bu iki alanda gelenekler oluşturabilme ve sürdürülebilirlik yeteneği büyük öneme sahiptir. Topçu'nun düşüncelerini ve kişiliğini anlamak için onu bu bağlamda ele almak, onun değerini ve etkisini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca bu bakış açısı bize Topçu'nun batı ve Türk düşüncesi açısından değerlendirilmesi gereken benzersiz bir düşünür ve filozof olduğu portresi sunar. Kendisi felsefe tarihinde değerlendirilebilecek bir tavır sergilerken, kültürel ve siyasi gelenekler açısından da anlamlı bir duruşa sahiptir (Eker, 215; Bayraktar, 2023).

Hakkında Yapılmış Bilimsel Çalışmalar

Nurettin Topçu'nun eserleri felsefe, ahlak, kültür, medeniyet, milliyetçilik, Türkiye'nin eğitim davası gibi birçok önemli konuya odaklanan önemli kitaplardan oluşmaktadır. Bu kitaplar, Dergâh Yayınları tarafından çeşitli baskılarda yayımlanmıştır. Topçu'nun düşünce dünyasına ve Türk düşünce geleneğine büyük katkılar sağlayan bu eserler, Onun felsefi görüşlerini, ahlaki değerlerini, kültürel perspektifini ve Millî kimlik anlayışını derinlemesine ele almaktadır. Bu kitaplar, Topçu'nun zengin düşünsel mirasını okuyucularıyla buluşturarak Türk düşünce hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Kitaplar aracılığıyla Topçu, Türkiye'nin değerlerini, tarihini ve geleceğini ele alarak okuyucularına düşünmeyi ve sorgulamayı teşvik etmektedir. Bu eserler, onun felsefi ve ahlaki bakış açısını derinlemesine anlamak ve Türk düşünce dünyasına katkılarını takdir etmek için önemli kaynaklardır.

Topçu'nun güçlü ve özgün düşünce sistemini ve felsefesini anlama ve sonraki nesillere aktarma çabasının bir ürünü olarak da ona dair pek çok çalışmalar yapılmış, kitaplar yazılmış, sempozyum ve toplantılar icra edilmiştir.

Nurettin Topçu'nun Yol Büyükleri

Nurettin Topçu'nun karakter ve düşünce gelişiminde etkili olan unsurları incelediğimizde, aile, yakın çevre, doğduğu ve büyüdüğü İstanbul, eğitim gördüğü Fransa gibi temel etkenler karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Topçu'nun düşünce dünyasını şekillendiren düşünürleri iki ana grupta karşımıza çıkmaktadır,

Batılı Düşünürler, Nurettin Topçu'yu etkileyen batılı düşünürler arasında Maurice Blondel (hareket felsefesinin kurucusu), Henri Bergson (sezgicilik felsefesinin önde gelen ismi) ve Louis Massignon (tasavvuf tarihi alanında çalışmalarıyla ünlü Fransız şarkiyatçı) yer almaktadır. Topçu, Maurice Blondel'in hareket felsefesinden etkilenecek "Hareket" adlı bir dergi çıkarmıştır ve bu felsefi akıma ilgi duymuştur. Ayrıca Henri Bergson'un sezgicilik felsefesi de Topçu'nun düşüncelerini etkilemiştir.

Müslüman Şahsiyetler, Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasını etkileyen Müslüman şahsiyetler arasında Abdullah Hasib Yardımcı, Abdülaziz Bekkine, Mevlana, Yunus Emre, Fatih Sultan Mehmet, Mahmut Celaleddin Ökten, Mehmet Akif Ersoy, Hüseyin Avni Ulaş ve Remzi Oğuz Arık gibi isimler bulunmaktadır. Topçu, özellikle Mehmet Akif Ersoy, Hüseyin Avni Ulaş ve Remzi Oğuz Arık'tan büyük etkilenmiştir. Mehmet Akif'i Türkçe öğretmeni Nafiz Bey sayesinde tanımış ve onu büyük bir ahlaki örnek olarak görmüştür. Hüseyin Avni Ulaş, Erzurum Kongresi ve İstiklal Mücadelesi'nde önemli rol oynamış bir hizmet adamıydı ve Topçu'nun çocukluk arkadaşıydı. Remzi Oğuz Arık ise Fransa'da tanıştığı bir şahsiyeti ve Anadolu, köycü, halkçı, fedakâr ve mistik kişiliğiyle Topçu'yu etkilemiştir (Irgat, 2011).

Nurettin Topçu sadece başkalarından etkilenen bir düşünür değil, aynı zamanda etkilediği birçok kişiyi yetiştiren önemli bir şahsiyettir. Hareket Dergisi aracılığıyla birçok düşünce adamı ve yazarı etkilemiş, politika, edebiyat, yayıncılık ve düşünce alanlarında birçok insanın yetişmesine katkı sağlamıştır. Kendisi çok yönlü kişiliğinin bir yansıması olarak felsefe, eğitim, politika, yayıncılık gibi birçok alanda önemli katkılarda bulunmuştur. Bu çok yönlülüğünün temelinde, hem tarihsel derinliği ve kültürel atmosferi olan bir medeniyet mirasında yetişmesi hem de etrafındaki insanların ve Hareket Felsefesi'nin büyük etkisi bulunmaktadır. Bu nedenle Topçu, kendi özgün felsefesini geliştirebilmiş ve farklı düşünce akımlarına karşı özgün bir yaklaşım benimsemiştir (Kara, 2010; Karaman, 2000; Aydoğdu, 2009).

Komformist Bir Ahlakı Başkaldırı Olarak İsyan Ahlakı ve Özgürlük

Nurettin Topçu'nun ahlak anlayışının temelleri, 1934 yılında savunmuş olduğu doktora tezi olan "Conformisme et Révolte" adlı çalışmasında atılmıştır.

Bu tez, Uysallık ve İsyân olarak çevrilebilecek olsa da temel dinamiği isyan kavramı olduğu için mütercimler tarafından İsyân Ahlakı olarak tercüme edilmiştir. Bu nedenle bu çalışmanın temel kaynağı Topçu'nun bu eseridir.

Topçu, hareket felsefesinden büyük ölçüde etkilenmiştir. İsyân Ahlakı adlı eseri, Blondel'in "Hareket, insanla Allah'ın bir terkididir" cümlesiyle başlar. Topçu'ya göre, ahlaki bilgiyi elde etmek sadece ahlaklı olmak anlamına gelmez. Ahlak, insanın hareket etmesiyle geliştirilen bir şeydir. İnsan, hareket ettikçe iyi ve kötü arasındaki farkı anlamaya başlar ve bu konuda kişisel deneyim kazanır. Yani Topçu'ya göre ahlaki bilgiyi elde etmek, insanın hareket ederek, deneyim kazandığı bir süreçtir. Topçu'ya göre ahlaklı olmak, iyi ile kötüyü ayırmanın sadece hareketle mümkün olduğunu ifade eder.

Topçu, çalışmalarının bazı bölümlerinde isyan kavramını kullanmaktadır. Topçu, bu kavrama -ilk akla gelen bir otoriteye, bir zulme başkaldırıktan ziyade- “adaletin çiğnendiği yerde, onu çiğneyen kuvvete karşı vicdanın hareket hâlinde tepkisi” manasını vermiştir.

Nurettin Topçu, "isyân" kavramına olumlu bir anlam yüklerken, buna karşı "uysallık" kavramını getirir ve bu ikinci kavramı eleştirir. Genel paradigmadan farklı bir yaklaşım sergiler ve "uysallık" kavramının ilk bakışta olumlu bir meziyet gibi görünse de aslında eleştirdiği bir nitelik olduğunu ifade eder. Nurettin Topçu, isyan ahlakını, iradenin sonsuzluğa ulaşma amacıyla her türlü çıkar, tutku ve sonlu iyi ve mutluluğa bile karşı bir başkaldırı olarak tanımlamaktadır. İsyân ahlakı, sorumluluk ideali ile özdeşleştirilir ve iradenin sonsuzluğa yönelme amacıyla dış şartlara karşı bir başkaldırı olarak kabul edilir (Kök, 1998, 18; Karaman, 2009, 86).

Nurettin Topçu'nun isyan anlayışı hem anarşizm hem de uysallık öğelerini içermektedir. İsyânın anarşizmi, insanın kendi zayıflığını kabul edip değişiklik yapabilme gücüne dayanırken, uysallık ise kurtulan iradenin ilahi iradeye teslim olmasıdır. Bu nedenle, bireyler ve toplumlar, anarşizm ve uysallık arasındaki çatışma ile isyana yol açar. Bireyler genellikle ya anarşizmi seçerler ve özgürlük arayışına girerler veya uysallığı seçerler ve ilahi iradeye boyun eğerler (Karaman, 2000; 120; 2016, 316).

Topçu, isyân ahlâkından kastını şu cümlelerle aktarır:

“Bizim anlamak istediğimiz isyân, ne benliğimize ve nefsimize ait arzulara ne içtimaî gayelere ne de merhametten başka duygulara bağlı isyândır. Bizim isyânımızın ancak sonsuzlukta gayesini arayıcı olduğunu ve âlemşümül merhamet kaynağından doğduğunu söyledik. Nefsimizle hiç alâkasi olmayan ve bizi mesuliyetle harekete geçiren merhamet, isyânîrâdemizin ilâhî kuvvetidir. Bizim isyânımız anarşi değildir; ebedî ve âlemşümül merhamet

nizâminabağlılıktır. Onda, gayesi olan ve kendisine ihtirâsla çevrilmiş bulunduğu namütenahi kuvvete itaat vardır. Bu itaat, en mükemmel teslimiyettir. Her isyanda bu mânada hem de bir itaat vardır, denebilir.” (Topçu, 2004, 73).

Topçu'nun ifadesiyle isyan ahlakı, “türlü sefaletlerle ihtirasların parça parça böldüğü hasta bir vücudu andıran İslam dünyasını birleştirmenin ve İslam dünyasında çoktan gömülmüş olan Kur'an harikası ilahi ahlakı diriltmenin mücadelesidir” (Karaman, 2006, 318).

Görüldüğü üzere Topçu'nun "isyan ahlakı," ahlaki iradenin ifadesi olarak kabul edilir ve insanın sonsuzluğu tercih etme, dış etkenlere başkaldırma sorumluluğu idealini temsil eder. Bu yaklaşım, kişisel çıkarlardan önce insanın sonsuzluğa ulaşma amacını yücelten bir anlayışı ifade eder (Kök, 1998, 18).

Topçu, isyan kavramına olumlu bir anlam yükler ve bu kavramı, genel bağlamından ayrı bir şekilde değerlendirir (Karaman, 2000, 113). Ona göre isyan, insanı özgürleştiren ve özgür iradeli bir hareket olarak kabul edilmelidir. Bu isyan, insanın kendini aşmasını, ruhunu özgürleştirmesini ve iradesini daha yüksek bir iradeye dönüştürmesini sağlar. İsyân sayesinde insanın nefsi, bencillikten arınarak safiyet kazanır ve Tanrı'nın razı olduğu bir nefis olur. İsyânın özünde, insanın kendi nefesine, bedenî arzularına ve çıkarıcı yönüne karşı bir başkaldırı olduğunu vurgular.

Topçu'ya göre, isyanın ahlâkî olabilmesi için bazı ideal şartlar gereklidir. Her hareketin ve isyanın kabul görmesi için bu şartlar sağlanmalıdır. Bu şartlar, isyanın haksızlığa karşı bir tepki olması, insanın öz benliğine bir iştirak içermesi ve ilâhî iradeye boyun eğme anlamına gelmesidir. İsyân, dışarıdan gelen ve insanın özgürlüğüne zarar veren her türlü tehlikeye karşı bir tepki olarak doğar ve bu tepki, Tanrı'ya karşı itaatın bir gereği olarak kabul edilir. İtaat, insanın kendi nefesine, bedenî arzularına ve çıkarıcı yanına isyan etmesiyle gerçekleşir. Bu şekilde insan, ilâhî hikmetle bütünleşebilir ve kendini Tanrı'nın iradesine adanmış olur.

Topçu, isyanın gerçek anlamının, insanın kendini aşması ve ruhunu özgürleştirmesi olduğunu ve bu isyanın Tanrı ile insan arasında bir geçiş noktasında yer aldığını ifade eder. İsyân, hem bir anarşist hem de bir konformist ahlâk içerir ve ilâhî irade karşısında itaatın bir göstergesi olarak kabul edilir (Topçu, 2015; 2015a)

Nurettin Topçu'nun "İsyân Ahlakı" eserinde ele aldığı ilk sorun, özgürlük sorunudur ve ahlak felsefesinin en önemli sorunlarından biri olan özgürlük sorunuyla ilişkilidir. İsyana ulaşmak için özgürlüğü tanımanın gerektiği

vurgulanır. Özgürlük ise hareketle anlaşılabilir ve hareketle oluşturulabilir. Çünkü insanlar hareket etmeden önceki durumlarıyla aynı değildirler.

Topçu, özgürlüğü doğrudan insanın benliğiyle ilişkilendirir ve özgürlüğünü kişisel kimliği içinde bulur. Topçu, özünde özgürlüğü bir tür determinizmle açıklar. Ancak bu determinizm, bireyin kendi benliği üzerinde, kişiliğiyle kendi eylemlerini belirleme yeteneğine dayalı bir determinizmdir.

Topçu'ya göre, insanın özgür oluşunun bir kanıtı, yaratıcı bir akla sahip olmasından kaynaklanır. Çünkü insan, yaratıcı aklı sayesinde var olan koşulların ötesine geçebilir ve yeni şeyler üretebilir. Örneğin, gemiler her zaman suyun üstündedir, ancak Arşimet'in suyun kaldırma kuvvetini keşfetmesi, yaratıcı aklının bir ürünüdür.

Özgürlüğün bir diğer kanıtı, içimizden gelen emirlerdir. Bu emirlere uymak veya uymamak elimizdedir, bu da kendimizi bir eylemi yapmaya mecbur hissetmek, bunu yapabileceğimizi kabul etmek ve yapabilme yeteneğimizin bir göstergesidir. Ayrıca bir eylemi yapmaya yönelik düşünme ve taşınma faaliyeti de özgürlüğün bir kanıtıdır (Topçu, 2015a, 70-75).

Topçu'ya göre, isyan adamları arasında Halife Ömer, Pascal, Gandhi, İmam-ı Âzam ve Hallac gibi kişiler bulunur. Örneğin, Peygamberin (s.a.v.) Allah'ın hakları için yürüttüğü cihat, ahlaki bir isyandır ve kişinin Allah'a teslim olabilmesi için dünyevi arzulara karşı çıkmayı gerektirir (Topçu, 2016, 51)

Topçu, isyan anlayışını şu ifade ile özetler, "Bizim isyanımız anarşi değildir; ebedi ve evrensel merhamet düzenine bağlılıktır." (Topçu, 2016a, 77). Bu anlayış, içsel bir ayaklanma değil, merhametin nizamına bağlılığı ifade eder.

İsyân Ahlakı, insanın sadece kendini değil, toplumu da değiştirmeyi hedefleyen yeni bir düzene işaret etmektedir. Bu düşünce, Anadolu'ya özgü bir vurgu içerirken, toplumda devrim arayışına işaret eder. Topçu, bireylerin atalarına karşı da sorumlu olduğunu ve Anadolu'nun Slavlar tarafından sömürüldüğünü iddia eder. Bu nedenle Topçu'nun İsyân Ahlakı, siyasi ve toplumsal bir düzen arayışını yansıtır ve kişinin kendini ve toplumu değiştirmek için çaba harcaması gerektiğini vurgular (Topçu, 2015a, 155; 151; 148; 108-111; 101-103; 115).

Gerçek özgürlük, dış belirleyicileri tamamen içselleştirip, bütün bu sebeplere kendi içimizde sahip olduğumuz zaman gerçekleşecektir. Böylece özgürlüğün gelişmesi diyor Topçu, dış tesirlerin gücünü iç tesirlerin gücüne indirgemekten ibarettir (Topçu, 2015, 45).

Ona göre, isyan kavramı, insanın özgürlüğünün vazgeçilmez bir parçasıdır ve özgürlüğün habercisidir. İsyancılar, genellikle toplum tarafından dışlanan, suçlanan ve acı çeken kişilerdir, ancak onlar rahatı değil, acıyı tercih ederler.

Onlara göre, insanı esaretten kurtarmak için insanın kendi dünyasını inançlarıyla kurması gerekmektedir. Topçu, bu isyancıların eylemlerinde determinizmin açıklayamayacağı bir özgürlük unsurunun olduğuna inanır.

Nurettin Topçu, özgürlüğü düşüncenin özgürlüğü ve hareketin özgürlüğü olmak üzere iki temel kategoriye ayırmaktadır. Düşüncenin özgürlüğü, hareket tarafından hem belirlenmiş hem de aşılmış bir durumda görünmektedir. Bu nedenle düşüncenin özgürlüğü, belirli bir özgürlük türü olarak kabul edilmektedir. Ancak Topçu'ya göre hareketin özgürlüğü asıl belirleyici olan türdür. Hareket, insanı hem oluşturan hem de sürekli olarak şekillendiren bir unsurdur. İsteyerek gerçekleştirilen bir hareket, insanı değiştirme kapasitesine sahiptir ve bu nedenle özgürlüğün temelini oluşturur. Hareket, insanın kendi sınırlarını aşması ve kendine meydan okuması anlamına gelir. İnsanın kendisini aşabilmesi, kendi benliğinin sınırlarından kurtulabilmesi için kendi benliğinin unsurlarından soyunması gereklidir. Bu süreç, bir tür isyanı içerir, çünkü insan kendi sınırlarına karşı çıkmaktadır. İnsan, kendisine karşı isyan ederek kendi gerçek kimliğini bulur ve evrensel düzene doğru bir yolculuğa çıkar.

Topçu'ya göre bu gerçek hareket, insanın varlığının ötesine geçmesi için yüce bir Varlık tarafından oluşturulur ve insanın varlığı ile bu yüce Varlık arasında bir işbirliği ile gerçekleşir. Ayrıca hareket, insanın çevresini ve kendi benliğini değiştirmesi anlamına gelir, bu da Topçu'ya göre varlık aleminde ve insanın kendi benliği karşısında bir isyandır. Hareket, insanın kendisine karşı ve varlık alemindeki düzene karşı bir isyanı temsil eder. Bu da Topçu'ya göre varlıklar alemine ve insanın kendi benliğine karşı isyan etmesidir. "Hareket, bir isyandır. Bu bizdeki Allah'ın bize karşı isyanıdır. Hiç isyan etmemiş olan, hiçbir zaman hareket etmemiş demektir. Her hür hareket bir isyandır." (Topçu, 2015, 66-70).

Sonuç olarak, isyan ahlakı tasavvuf, hareket felsefesi, araçsal rasyonalite, kapitalist uygarlığın eleştirisi ve farklı felsefi sonuçların başlangıcı olarak görülebilir. Bu yaklaşım, akıl ve ruhun isyanını incelemeyi içerir.

İsyan Ahlâkında İdeal Vasıflar

Topçu felsefesinde isyan, ahlâkî yönü ağır basan bir isyan olup, şuurlu bir iradeden meydana gelir. Ahlâkî olan bu isyan, bünyesinde bazı ideal vasıfları barındırmaktadır. Bunlardan bazıları, sorumluluk, hürmet, merhamet ve aşktır.

Sorumluluk

Nurettin Topçu, özgürlüğün ardından sorumluluğun temel bir kavram olduğuna inanır ve sorumluluğu özgürlükten ayrı düşünmez. Ona göre, sorumluluk, bizi özgür eyleme yönlendiren bir faktördür ve şahsiyetle ve benlikle ilişkilidir. Özgürlüğü benlik içinde oluşturduğumuz bir süreç olarak görür, bu nedenle sorumluluk da benlikle bağlantılıdır. Sorumluluğumuz, bizi özgür bir şekilde eyleme zorlayan bir faktördür. Sorumluluğun etkisi, harekettten önce ortaya çıkmaz, her zaman hareket eden kişiye dairdir. Bu durum, bir cinayeti özgürlüğümüzün bir ifadesi olarak gördüğümüzde, bu cinayetin hukuki olarak aykırı olabileceği, ahlaki olarak başkaları tarafından eleştirilebileceği sonucuna yol açar. Burada şahsiyet kavramına da vurgu yapmak önemlidir. Topçu'ya göre, şahsiyet sadece kendi eylemlerinin hesabını verebilir (Kök, 2015).

Topçu, sorumluluk duygusunu hürriyetin kaynağı olarak görür ve ahlâk ile sorumluluk arasında özgün bir ilişki kurar. Ona göre, diğer ahlâk filozofları sorumluluk kavramını olumsuz bir şekilde ele almış ve kötü bir eylemin sonuçlarına odaklanarak, sorumluluğu bu olumsuz sonuçlardan kaynaklanan bir yük olarak görmüşlerdir. Ancak Topçu, sorumluluğu olumlu bir anlam taşıyan bir kavram olarak değerlendirir.

Topçu'ya göre, sorumluluk kavramının kaynağı insanın şuurudur. İnsanın şuru, sorumluluk karşısında harekete geçmemekten kaynaklanan bir suçluluk duygusu taşır. Bu suçluluk duygusu, vicdan azabından farklıdır çünkü vicdan azabı ahlâkî davranışı teşvik etmez. Topçu'ya göre, sorumluluk duygusu, evrensel bir şuurun doğal bir sonucudur ve insanın düşünce ile kaygı hissetmesine neden olan bir duygu olarak ortaya çıkar. İnsan düşündükçe, yapacağı eylemin sorumluluğunu daha fazla hisseder ve bu düşünce ile sorumluluk duygusu birbirini besler. Bu şekilde düşünce ve kaygı, insanın iradesini geliştirir ve olumlu ahlâkî hareketlere yol açar.

Sorumluluk ile düşünce ve kaygı arasındaki ilişki, insanın ahlâkî yaşamında bir gerilim yaratır. Bu gerilim, insanın karşılaştığı engelleri aşmak için bir düşünce, aynı zamanda sorumluluk hissi taşıyan bir şuur geliştirmesiyle başlar. Bu gerilim, bazen acı ve can sıkıntısı şeklinde kendini gösterir ve insanın pasifliğini kırarak özgürlüğünü artırır.

Topçu'ya göre, insanın hareket etme sorumluluğu, insanın doğaya karşı olan bağımlılığı ve hâkimiyete karşı esirliğinden kaynaklanır. Sorumluluk duygusu, insanın her eylemden sonra artan iradesine dönüşür. Topçu, sorumluluğun ideal niteliğinin ayrıntılı bir şekilde ele alınmadığını ve genellikle hukuki bir olgu olarak ele alındığını belirtir. Ona göre, sorumluluğu

sadece kötü sonuçlardan doğan bir yük olarak gören ahlâkçılar, sorumluluğun doğasını tam olarak anlamamışlardır (Topçu, 2015, 35, 90, 97-98).

Hürmet

Topçu'ya göre hürmet, sorumluluğun doğurduğu gibi isyana ahlâkî nitelik kazandıran önemli bir özelliktir. Hürmet, ahlâk yapısının temel bileşenlerinden biridir ve insanların ahlâkî davranışlarını şekillendiren bir temel unsurdur.

Topçu'ya göre, hürmet göstermek, maddi değerlerin, statünün veya dünyevi kazançların önünde eğilmek anlamına gelmez. Tam tersine, hürmet, insanların ruhsal güzelliklere, manevi değerlere ve insana dair yüce kavramlara saygı duymakla ilgilidir. Hürmet, önce insanın kendisine, kendi iç dünyasına ve değerlerine saygı göstermeyle başlar. Daha sonra bu hürmet duygusu, Tanrı'ya, Tanrı'nın kelâmı olan Kur'an'a, tüm yaratılmışlara, bilgiye, atalarımıza ve insanlığın genel isteklerine yönelir.

Hürmet duygusu, bireyin iç dünyasında vicdanı idare eden ahlâkî kuralların üstün olduğu bir anlayışı yaratır. Bu nedenle vicdanın kanununa saygı, ahlâkın temelini oluşturan bir unsur olarak kabul edilir. Hürmet, insanların basit ve düşük düzeydeki duygulara karşı koyan bir eylemdir. Bu, insanların duygusal tepkilerine değil, ahlâkî değerlere ve yüksek prensiplere saygı göstermelerini teşvik eder. Hürmet, insanların özgür hareketlerini engellemekten ziyade, bu hareketlere daha fazla anlam ve ahlâkî nitelik kazandırır.

Sonuç olarak, hürmet, ahlâkın temel mayasıdır ve insanların içsel değerlere, manevi ilkelere ve ahlâkî prensiplere saygı göstermelerini teşvik eder. Bu, ahlâkın özünü oluşturan bir kavramdır ve insanların ahlâkî davranışlarını yönlendirir (Topçu, 2015, 203; 2013, 93-94, 98-99).

Merhamet

Topçu'ya göre, isyanı ahlâkî bir nitelik taşıyan önemli unsurlardan biri hem sorumluluk hem de hürmet duygusuyla yakından ilişkilendirilen merhamettir. Topçu'ya göre, isyanın gerçekleşebilmesi için insanların içlerinde merhamet duygusunu taşımaları gereklidir. Merhamet, insanların sadece kendilerini değil, başkalarını da düşünmelerini ve onları önemsemelerini sağlar.

Topçu, merhameti Tanrı ile aniden gerçekleşen bir buluşma olarak tanımlar. Merhamet, insanların ruh halinin her bir unsurunu etkilemedikçe, bu ruh halleri sakat veya eksik kalır. Merhamet, sadece dışa yansıyan bir duygu değil, içsel bir özelliktir. Bu duygu, insanın kendi iç dünyasında başlar ve daha sonra dış dünyaya yansır. Merhamet, insanın kendisine, Tanrı'ya, insanlığa,

bilgiye ve daha genel olarak insana dair yüce kavramlara saygı gösterme şeklinde tezahür eder.

Hürmet ve merhamet duyguları, insanın sorumluluk duygusuyla birlikte ahlâkını şekillendirir. Hürmet, daha çok toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan bir olgu iken, merhamet daha çok bireysel bir nitelik olarak kendini gösterir. Ancak bu iki duygu birbirini tamamlar ve sorumluluk anlayışını ideal bir noktaya taşır.

Topçu'ya göre, isyan, anarşizm veya devrim, insanların merhamet duygusu sayesinde doğar. Bu duygu, zulme uğrayanın yanı sıra zalimin vicdanına, haksızlık rejimindeki zenginlerin iç dünyasına duyulan acıma ve endişe olarak ifade edilir. Gerçek merhamet, adaletsizlik karşısında haksızlıkla mücadele etmeye ve bu mücadeleyi ahlâkî bir görev olarak görmeye dönüşür. İsyân, merhametin adaletle buluştuğu bir noktada başlar. Bu isyan, ahlâkî bir özelliğini korumak için ilâhî merhamete bağlılığını sürdürmelidir (Topçu, 2013, 139).

Sonuç olarak, Topçu'ya göre merhamet, insanların içsel dünyalarını ve ahlâkî değerlerini şekillendiren önemli bir duygu ve isyanın temel taşlarından biridir. Bu duygu, insanların başkalarına saygı göstermelerini, adaleti savunmalarını ve ahlâkî davranışlarını şekillendirmelerini teşvik eder.

Aşk

Nurettin Topçu'ya göre, aşk insanın iç dünyasında derin ve baskın bir şuur hâlidir. Aşk, diğer şuur hâlleri gibi bireysel ve sınırlı değil, aksine kalabalık bir şuur hâlinin toplu bir şekilde şuura baskın yapmasıdır. Bu baskın, insanın iç dünyasının derinliklerinden kaynaklanır ve bireyin şuurunu sular altında bırakarak duyguları, düşünceleri ve kararları aşkın etkisi altına alır. Aşkın etkisi altında olan bir kişi, sıradan düşünce süreçlerinin ötesinde bir deneyim yaşar ve kendini tamamen aşka adanmış hisseder. Bu durumda, kişinin ruhundaki hesaplar, çıkarlar veya düşmanlıklar aşkın gücü karşısında önemsiz hale gelir.

Aşk, Topçu'ya göre mutlak bir hakikattir ve insanın varlığını anlamlandıran bir güçtür. Aşk, insanın kendini ve çevresini anlamasına, bütün evrene bir bütün olarak bakmasına yardımcı olur. Aşk, insanın kendini âlemlerle bütünleşmiş olarak hissettiği bir deneyimdir ve zaman ve mekândan bağımsızdır. Topçu'ya göre, aşk olmadan insanın ölüm korkusuyla başa çıkması mümkün değildir.

Topçu'ya göre aşkın başlangıcı, evrenin ilk var olduğu anla özdeştir. Aşk, evrenin ilk kuvvetidir ve insanın iç dünyasında kendini açığa çıkarmıştır. Aşk, bazen açıkça ifade edilirken, bazen de gizlenir. Ancak aşkın en derin ve güçlü

olduğu yer, insanın iç dünyasının en derin katmanlarıdır. Bu derin katmanlara hiçbir müdahalede bulunamayız ve aşkın bu derinlikleri bizim kontrolümüzün ötesindedir. Aşk, insanın iç dünyasını dönüştüren bir güçtür ve kişinin özgürlüğünü tam anlamıyla geri kazanmasını sağlar.

Topçu'ya göre aşkın özgürlükle doğrudan bir ilgisi vardır. Aşk, kişinin iradesini etkileyemez veya kısıtlayamaz, aksine kişinin iradesini tamamen aşka bağlar. Aşk, kişinin iradesini engelleme gücüne sahiptir ve kişiyi özgür kılar. Topçu, özgürlüğün sadece fiziksel hareket özgürlüğü olmadığını, aynı zamanda düşünce ve duygu dünyasında da gerçekleşen bir özgürlük olduğunu savunur (Topçu, 2019b, 42 vd).

Sonuç olarak, Topçu'ya göre aşk, insanın içsel dünyasında derin bir şuur hâli olarak ortaya çıkar. Aşk, insanın bireysel ve sınırlı düşüncelerini aşar ve onu evrenin bir parçası olarak hissettirir. Aşk, insanın özgürlüğünü ve varlığını anlamlandıran bir güçtür ve aşkın etkisi altındaki bir kişi, sıradan düşünce süreçlerinin ötesinde bir deneyim yaşar.

Hürriyetin Gerçekleşmesinin Önünde Bir Engel Olarak Üç Esaret

Nurettin Topçu, isyan konseptini incelediği süreçte insanın neye isyan ettiği ve esaretle neyin kaynaklandığını araştırmaktadır. Bu araştırmasını "insanın esirliği" başlığı altında sürdüren Topçu, insanın esirliğini üç ana başlık altında inceler, haz, dayanışma ve hâkimiyet. Topçu'ya göre insanın esirliği, iradesinin özel bir nesneye bağlanmasını ifade eder. Bu bağlanma, iradenin bir nesneye tutsak olması anlamına gelir. Dolayısıyla Topçu'ya göre özgürlük, iradenin hiçbir özel nesneye bağlanmaması, yani hiçbir şeye tutsak olmaması, hatta hiçliği istemesi durumudur (Topçu, 2019c, 77).

Topçu, insanın bu esaretten kurtulabilmesi için mücadele etmesi gereken kuvvetleri fayda, mutluluk, içgüdü ve toplum olarak belirler. Bu kavramları, insanın kurtulması gereken insanî esaret biçimleri olarak yorumlar. Ona göre insanın esaretten kurtulabilmesi için bu güçlerle mücadele eden benlik, olgunlaşarak isyan hareketini gerçekleştirir (Topçu, 2019c, 36).

Nurettin Topçu, insanın yaratılışındaki hikmetin, kendindeki esaretten kurtularak varlıkların bütününden ayrılmayan gerçek benliğini bulmak olduğunu savunur (Topçu, 2018, 38). Ona göre, insanın kendini esir hissettiği ve bu esareti aşmak istediği durumlar vardır. İnsan, içsel esarete maruz kalarak, nefsi, arzı, toplumu ve diğer pek çok etkenin esiri olabilir (Topçu, 2019b, 75). Topçu, bu içsel esaretlerin üstesinden gelmek isteyen bireylerin nesilleri sürü haline getirmekten kaçınmaları gerektiğini vurgular. Ona göre, sürü halinde yaşayanlar da esirlerdir ve özgür olabilmek için birey olmak gereklidir (Topçu, 2019b, 76).

Topçu, bireyin temel niteliklerle donatılmış bir varlık olduğunu belirtir ve birey olmanın en önemli özelliğini, kendisi ile kendisi olmayan arasındaki farkı tanıma ve bu farka göre hareket etme yeteneği olarak açıklar. Birey, kendisini zorlayan dış etkenlere karşı "hayır" diyebilmelidir. Topçu'ya göre, bu şekilde davranan kişi, hem özgürlüğünü hem de kendi benliğini koruyan bir bireydir (Gündoğan, 2018, 73).

Topçu, bireyin kendini aşabilmesini ve evrensel düzene uyum sağlayabilmesini aslında bir isyan hareketi olarak değerlendirir. İsyana, kişiyi esir eden güçlere karşı "hayır" deme yoluyla ulaşılır. Ona göre, ahlaki hareketin temel tanımı, kölelik ve esareti aşma eylemi olan isyanla ilişkilendirilebilir (Gündoğan, 2018, 83). İsyankar bir tavır, bireyin ailesine, topluma, millete ve insanlığa bağlılığından ve bu bağlılığın getirdiği esaretten kurtulma yolunu açar². Ancak bu isyan aynı zamanda kişinin kendini aşarak daha yüksek bir düzene, doğüstü bir düzene, birliğe ve sonsuzluğa doğru yükselme ve yücelme amacını taşır. Bu nedenle Topçu'ya göre, isyanın en temel amacı mutlak itaate ulaşmaktır. İsyana ulaşmanın yolunun ise öncelikle esareti tanımak ve bu esarete karşı koymak olduğu kabul edilmelidir. İnsanı esir eden kuvvetler sadece dışsal değil, aynı zamanda içsel faktörler de olabilir (Utku, 2016, 13). Bu bağlamda, içsel esareti temsil eden ilk unsur olarak "haz" ele alınır.

Nurettin Topçu, insanın haz/zevk, dayanışma/bağlılık ve hakimiyet gibi faktörler tarafından esir alındığına inanır ve özgürlüğü ele aldıktan sonra, bu faktörleri incelemeye başlar. Sonuç olarak, insanın bu faktörleri aşması gerekmektedir, çünkü insanın eylemleri, onu esir alan bu faktörlerle başa çıkmak için bir çaba içinde olacaktır. Bu nedenle isyan, öncelikle insanın doğrudan esir olduğu bu faktörlere karşı olacaktır. Aynı zamanda bazıları, bu faktörlerin her birinin insanın eyleminin kaynağı olduğunu düşünebilir, ancak Topçu'ya göre bu faktörler, kesinlikle özgür eylemin kaynağı olamazlar. Topçu'ya göre özgür eylemin kaynağı, sadece sorumlulukta aranmalıdır. Bu esaretlerden kurtulmak için isyan etmek gerekmektedir.

Bir Esirlik Çeşidi Olarak Haz

Epikürosçuların haz kavramını hayatın anlamı olarak görmesi, Topçu'ya göre bir tabiat kanunu ile çelişmektedir. Tabiat, her canlı varlığın kendi türünün mükemmelliğini hedeflediğini gösterir. Topçu, tabiatın her canlıda hazı arayışını teşvik ettiğini savunur. Ancak, insanların aşırı haz arayışı sonucu

² Değerler ve sosyalleşme bu anlamda en çok da ailede gerçekleşmektedir. Ancak son yıllarda aile değerleri ve sosyalleşmede ailenin etkisinin azaldığına dair iddialara da mevcuttur. Ayrıntılı okumalar için bk. Güngör, 2013; 2015; 2015.

tatminin ardında pişmanlık bıraktığını ve refahın insan iradesini zayıflattığını öne sürer. Topçu'ya göre, gerçekten istenilen şey, haz değil, harekettir.

Haz, insanın doğasında yer alan bir eğilimdir ve acıyı engellemek ve hazdan kaçınmak için çaba gösterir. Epikuros'a göre, haz, bütün varlıkların amacıdır ve insanlar doğaları gereği hazdan kaçınmaya ve acıdan uzak durmaya eğilimlidirler. Ancak Topçu, bu görüşün doğa kanunuyla çeliştiğini savunur ve insanın asıl amacının hazdan çok, kendi türünün mükemmelliğine ulaşmak olduğunu ileri sürer.

Hazın ahlakî bir değer olarak kabul edilmesini eleştiren Topçu, mutluluğun hazlardan ziyade, ruhsal doyumla elde edilebileceğini savunur. Stoacıların görüşlerine de atıfta bulunarak, hazları takip etmek yerine isteklerden kurtulmanın insanı mutlu edeceğini öne sürer. Bedensel ve maddi isteklerden arınan insanın erdemli olabileceğini savunan Topçu, bu yolu izleyenlerin üzüntü ve acıdan kurtulacaklarına inanır.

Topçu, ahlaki doyuma ulaşmanın, isteklere ve hazlara değil, sonsuz iradeye göre hareket etmekle mümkün olacağını vurgular. Ahlak önderleri, peygamberler ve veliler gibi insanlar, isteklerden ve hazlardan vazgeçerek ahlakî olgunluğa ulaşabilirler. Topçu, bu yolda ıstırap duygusunun insanları olgunlaştırabileceğini ve büyük hareketlerin, dinlerin, sanatların ve felsefenin ıstırapla doğduğuna inanır. (Topçu, 2019b, 87)

Istırapın insanı ruhsal olarak derinleştirebileceğini ve özgürlüğe giden yolda bir araç olduğunu savunan Topçu, insanların ıstıraptan kaçmak yerine onunla yüzleşmeleri gerektiğini öne sürer. Ona göre, ıstırap insanların harekete geçmelerine ve büyük işlere imza atmalarına yol açabilir (Topçu, 2019b, 87).

Sonuç olarak, Topçu'ya göre insanın özgürlüğüne engel olan esaretlerden biri hazdır ve bu hazdan kaçınma eğilimi, insanın gerçek potansiyelini sınırlar. Ancak ıstırap, insanın bu sınırlamalardan kurtulmasına ve özgürlüğüne ulaşmasına yardımcı olabilir. Ayrıca, ahlakî olgunluğun ve gerçek mutluluğun, hazlardan çok ruhsal doyumla elde edilebileceğini vurgular.

Bir Esirlik Çeşidi Olarak Dayanışma

İnsani dayanışma, insanın kaderi olarak görülür, çünkü insan tek başına yaşayamaz ve toplum içinde dayanışma zorunlu hale gelir. Ancak Topçu'ya göre, bu dayanışma bireyin özgürlüğünü tehdit eder ve insanın iradesi toplumun genel iradesine boyun eğer. Topçu, dayanışmayı insanî bir olgu olarak kabul eder ve dayanışmanın, bireylerin bir arada yaşamak zorunda oldukları bir kader olduğunu ifade eder. Dayanışmanın iki derecesini vurgular, birincisi pasif dayanışma, ikincisi ise aktif dayanışmadır. Pasif dayanışma,

yaşamak için başkalarıyla dayanışma gerekliliğini içerirken, aktif dayanışma ise bireylerin yeni güçler ve dayanaklar yaratma amacı taşıdığı bir tür dayanışmadır.

Topçu'ya göre, bir birey dayanışma içinde doğar ve bu dayanışmayı kabul etmek zorundadır. Bu durumda birey esir gibi doğar ancak kendi eylemleriyle özgürlüğünü kazanır. Sosyal dayanışma, biyolojik bir karşılıklı bağlılık olgusundan daha fazlasını ifade eder; ahlâkî iş birliği ve emek dayanışması olarak kabul edilir.

Topçu, dayanışmayı hem vazife hem de mecburiyet olarak gören bir bakış açısını benimser. Birey, toplum için yeni sorumluluklar üstlenir ve bu nedenle haklarına karşılık gelir olarak, yüklenmiş olduğu görevleri yerine getirir. Topçu'ya göre iş bölümü, bireyleri birbirine bağlayan bir dayanışma türüdür ve her birey toplumun genel hayatından sorumludur.

Dayanışmanın bir sonucu olarak, Topçu, bireyin iki kez esir olduğuna inanır. İlk esareti, yaşamın gereksinimleri nedeniyle başkalarıyla dayanışma içine girdiği esarettir. İkinci esareti ise topluma karşı taşıdığı sorumlulukları kabul ettiğinde ortaya çıkar. Topçu'ya göre, dayanışma içindeki bir dünyada herkes herkese borçlu bir durumdadır.

Sonuç olarak, Nurettin Topçu, dayanışmanın önemini vurgularken, bireyin özgünlüğünü ve yaratıcılığını koruma gerekliliğini savunur. Ona göre, bireyin içsel özgürlüğü ve sorumlulukları, toplumun belirlediği kuralların ötesine geçmelidir.

Bir Esirlik Çeşidi Olarak Hâkimiyet

Topçu, devletin bireyi temsil ettiği anlayışına karşı çıkar ve bireyin özgürlüğünün devlet tarafından korunamayacağını savunur. Devlet, bireyin iradesini kullanan bir grup veya kişi tarafından yönetildiğinde, bireyin özgürlüğü tehlikede olur. Devletin eğitimi, bireyin şahsiyetini ortadan kaldırmayı amaçlar ve insanın kendisini ifade etme yetisini zayıflatır.

Nurettin Topçu'nun düşüncelerine göre, hâkimiyet ve dayanışma birbirini tamamlayan kavramlardır. Hâkimiyet, devletin yapısını oluşturan bir güç olarak görülür ve ferdi iradeleri birleştirerek devleti oluşturur. Ancak bu hareket, ferdi esirliğe sürükler, çünkü ferdi iradeyi devlete devretmek anlamına gelir.

Topçu, bu esirlik sorununu Jean-Jacques Rousseau'nun "Sosyal Sözleşme" teorisine atıfta bulunarak eleştirir. Sosyal sözleşmeyi, herkesin eşit şartlarda haklarını devrettiği bir topluluğa bütün haklarını vermek olarak tanımlar. Ancak Topçu'ya göre, bu sözleşme suni bir tasavvurdur. Hâkimiyet, fertleri zorla kabul ettirirken, ferdi dayanışma içinde kalmaya zorlar. Bu nedenle fert,

hem dayanışmayı hem de hürriyetini istemekte ve hâkimiyeti kabul etmektedir.

Hâkimiyetin gücünü sınırlamak için geliştirilen kuvvetler ayrılığı ilkesi de Topçu'ya göre yetersizdir. Bu ilke, ferdi temsil etmez ve ferdi iradeleri devlete devretmiş olur. Bu nedenle ferdin hürriyeti tehlikededir.

Topçu, devletin gücünün artmasıyla ferdin giderek güçsüzleşeceğini ve esirleşeceğini savunur. Bu görüşü Herbert Spencer'ın düşünceleriyle destekler. Spencer'e göre, demokrasi bile efendilerin sayısını artırır, bu da ferdin özgürlüğünü sınırlar. Gerçek liberalizmin görevi ise meclislerin gücünü sınırlamaktır.

Topçu, devletin istismarcı olabileceğine dikkat çeker. Fert, devlet karşısında iki kez köledir, kanuna karşı ve sosyal dayanışma gereği. Bu nedenle ferdin devletle dayanışması, onun istismarının kanunla desteklenmesi anlamına gelir. Topçu, devletin verdiği eğitimin ferdi şahsiyeti ve hürriyeti üzerinde olumsuz etkileri olduğunu belirtir ve devletin istismarcı bir makine olduğunu düşünür (Topçu, 2019c, 91- 95).

Ancak Topçu, bu soruna çözüm olarak devletsizliği değil, devletin insanî ve evrensel görevlerini yerine getirmesi gerektiğini savunur. Devlet, adaleti sağlamalı, dayanışma hareketini teşvik etmeli ve ferde yeterli güç ve enerjiyi sağlamalıdır. Bu sayede ferdin esirlikten kurtuluşu mümkün olabilir. Ferdin özgürlüğünü elde etmek için Topçu'ya göre temel şart, ahlâklı olabilme yeteneğine sahip olmaktır. Bu ahlaki gelişim, ferdi esirlikten kurtaracak ve nihayetinde "İsyan Ahlâkı"na ulaşılmasını sağlayacaktır.

Esaretten Kurtarıcı Olarak Sorumluluk İradesi

Topçu'ya göre, birey bu esaretlerden kurtulmak ve gerçek özgürlüğünü elde etmek için evrensel bir sorumluluk ideali benimsemelidir. Birey, hakimiyetini kendi hareketleri üzerinde kurmalı, hareketlerini evrensele uzatmalı ve aklının ve vicdanının erişebileceği her hareketten sorumlu olmalıdır. Bu, Topçu'ya göre bireyin esaretten kurtuluşunun yoludur (Topçu, 2015, 83-89).

Topçu, bize sorumluluk şeklinde nüfuz eden özgürlüğün, hareketlerimizde bize hâkim olduğunu, bizi eyleme geçirdiğini ve bizi bizzat onu istemeye mahkûm edecek şekilde suçladığını ifade etmektedir. Ona göre hareketten önce sorumluyuz ancak hareket esnasında özgür oluruz. Sorumluluk diyor Topçu, özgürlüğümüzü bizzat kendimizden çıkarmak suretiyle yaratan şeydir ve sadece sorumlu olduğumuz için özgürüz (Topçu, 2015, 95).

Topçu, sorumluluğun kaynağı olarak endişeyi vurgular. Ona göre, insanın zeki ve özgür olduğu bir bilinç haline sahip olması, hareket etmeye karar

vermesini ve sorumlu olmasını sağlar. Bu irade, insanları etik eylemlerde bulunmaya zorlar.

Endişenin insanın ahlaki yaşamında yarattığı gerilim, sadece bir bilinç durumudur. Bu gerilim, insanların sorumluluklarını düşünmelerine ve bu sorumlulukları yerine getirmelerine yol açar. Topçu, bu gerilimi örneklemek için ebeveynlerin çocuklarını eğitime çabalarını kullanır. Ebeveynler, çocuklarına zorluklar ve acılar yaşatarak onların sorumluluk bilincini geliştirirler.

Topçu, acının insanlar için olumlu bir şey olduğunu savunur. Ona göre, ıstırap, bilinçte bir mücadele ve özgürlüğün işareti olarak ortaya çıkar. Bu mücadele sonunda insanlar sorumluluklarını yerine getirirler.

Sorumluluk, Topçu'ya göre içsel bir ışık olan özgürlükle birlikte gelir. Ayrıca, insanlar atalarının mirasına sahip çıkmak ve toplumlarına katkıda bulunmak gibi evrensel sorumluluklar üstlenirler. Sorumluluk, sadece bireyin kendi özgürlüğünü değil, aynı zamanda başkalarının özgürlüğünü de içerir.

Adalet ve dayanışma arasındaki ilişkiyi ele alan Topçu, adaletin insanların menfaatini koruma amacını taşıdığını ve dayanışmanın temel şartının eşitlik olduğunu belirtir. Ancak Topçu'ya göre şekli bir adalet, insan vicdanına uymaz. Gerçek adalet, içsel sorumluluk iradesi tarafından oluşturulur (Topçu, 2015, 113-116).

Topçu, bireylere, devlete ve millete tarihsel bir sorumluluk yüklemekte ve insanın dünyaya gelişinde bir amacı olduğunu, bu amacın da Allah'ın iradesini yeryüzünde hâkim kılmak olarak belirlendiği gözlemlenmektedir. Bu amacın ahlak anlayışına yansımaları ise yukarıdaki düşünceleriyle paralel olarak dini ve mistik bir şekilde olduğu vurgulanmaktadır (Topçu, 2017a, 167).

İsyân Ahlakı ve Din Bilimleri

Topçu, insanın ruhunu ciddi bir şekilde önemseyen bir düşünürdür ve ruhun kuvvetinin kaynağının din olduğuna inanır. Din ile ahlak, doğuşları ve amaçları açısından birbirleriyle bağlantılıdır. Topçu, tüm dinlerin insanların ahlakını yükseltme amacına sahip olduğuna inanır (Topçu, 2019a, 35-45).

Topçu'ya göre, dinin amacı ile ahlakın amacı genellikle birbirini tamamlar. Her iki alandaki amaç da insanın ruhunu temizlemek, yükseltmek ve sonsuza doğru yönlendirmektir (Topçu, 2019a, 32). Ahlak ve din arasındaki bu ilişkiyi açıklarken, ahlakın dinle birlikte insanlığa sunulduğuna inanır. İslam dininde en yüksek erdemliliğe ulaşan ahlak, felsefe tarihinde birçok ahlak sistemi tarafından geliştirilmiş olsa da İslam'ın bu alandaki katkısının eşsiz olduğunu savunur.

Topçu, tarihsel olarak bilinen tüm dinlerin, insanın sonuyla ilgilendiğini ve bu sonu elde etmek için ahlaki yaşamı teşvik ettiğini ifade eder. İnsanların mutluluğu ve ruhsal selameti için dinlerin sunduğu ahlaki yolları izlediğini örneklerle açıklar. Örneğin, Konfüçyüs ve Tao dinlerini, Hinduizmi, Budizmi ve Mısır dinlerini bu bağlamda ele alır (Topçu, 2019a, 32).

Topçu'ya göre dinler, insanlara ahlak yolunu göstermek için gönderilmiştir ve bu ahlaki yaşam, hem dünya hayatında hem de ölümden sonraki yaşamda mutluluğun anahtarıdır. Topçu, mutluluğun ruhun kurtuluşu ve selameti olduğunu ve bu kurtuluşun yolunun erdemlilik ve ahlaki bütünlükten geçtiğini vurgular (Topçu, 2019a, 83).

Nurettin Topçu'ya göre din, sadece ahlaki tutum ve davranışları değil, aynı zamanda insanın ruhunu da ön plana çıkararak bir anlayışı temsil eder. Din, insanların ruh dünyasını geliştiren ve güçlendiren bir özellik taşıyor.

Topçu, toplumun doğasında bulunan din motifini, bu gizemli ve ahlaki derinlikten beslenen bir perspektiften ele alır. Dinin toplumdaki bireyler üzerindeki etkisini ve işlevselliğini vurgular ve bu etkinin tüm topluma yayılmasını arzu eder. Dinin toplumsal katmanlardaki bireyler üzerindeki etkisi ve işlevselliği, toplumun bütününe kapsamalıdır. Topçu, bu konuyu şu şekilde açıklar, "İslam memleketlerinde ruhlar birbirinden ayrılmış, birbirine saldırmıyorlar. Her sene yüzbinlerce ziyaretçi ile dolan Kâbe'nin etrafında ruh birliği ve beraberliği meydana gelmiyor. Bunun sebebi ne siyasi ne iktisadi ne de aslında ilmi ve fikri faktörlerdir. Bu durumun temel nedeni İslam'ın temeli ve Kuran'ın özü olan ahlakın kaybedilmiş olmasıdır." Bu ifadelerle Topçu, İslam toplumlarında bireyler arasında birlik ve dayanışmanın eksik olduğunu ve bunun nedeninin ahlaki değerlerin kaybı olduğunu vurgular. Dinin asıl işlevinin ahlaki bir temelde toplumu bir araya getirmek olduğunu düşünür.

Ahlakın gerçekleşmesinde dinin veya Allah'ın rolünün önemli olduğunu vurgular. Ahlak sadece iyiliği bilmekle sınırlı değildir, aynı zamanda ahlaki eylemi gerçekleştirmek zorunluluğunu içerir ve akıl bu zorunluluğu belirlemekte yetersiz kalabilir. Topçu'ya göre, ahlakın gerçekleşmesini sağlayan şey, insanlığın sahibi ve hâkimi olan Allah'tır.

Peygamberlerin aslında ilahi bir ahlak sistemi getirdiğine dikkat çeken Topçu, peygamberlerin ahlak dışı davranışları uyararak, bazı ahlak dışı davranışların insanlara pişmanlık getirebileceğini veya insanlığı felakete sürükleyebileceğini belirtir (Topçu, 2019a, 15).

Topçu, tüm dinlerin temelde ilahi iradeye bağlılık ve teslimiyet içerdiğini savunur ve bu durumun gerçek amacının ruhun yükseltilmesi olduğunu iddia eder. Ruhun yükseltilmesi, ahlak ile özdeşleştirilir. Topçu'ya göre, ahlak

yükselmenin bir sürecidir ve farklı ahlaki seviyeler bulunur. Ahlakın temel basamakları başkalarına zarar vermemekten başlar, en yüksek seviyede ise insanın Allah'ın iradesiyle bütünleşmesini içerir. Her dinin kendine özgü bir ahlaki sistemi olduğunu kabul eden Topçu, dini ahlakın belirli temel ilkelere dayanması gerektiğini belirtir, bu temel ilkelere örnek olarak menfaatsizlik, sonsuzluğa yönelme, aşk ve samimiyeti verir (Topçu, 2018, 50).

Nurettin Topçu, insan düşüncesinin sadece maddeden ibaret görülmesini eleştirmekte ve Sokrates'in düşünceye getirdiği önemi vurgulamaktadır. Sokrates'in, önceki Yunan düşünürlerinin maddenin anlamını araştırma eğilimlerine karşı çıkararak, hakikati aramak için bakışlarımızı dış dünyadan ziyade içimize çevirmemiz gerektiğini savunduğunu öne sürer. Ayrıca, Sokrates'in öğrencisi olan Eflatun'un ahlakı "iyilik ilmi" olarak tanımladığını ve ahlakı diğer bilimlerin üzerine çıkardığını ifade eder (Topçu, 2019a, 15-16).

Nurettin Topçu, ele aldığı ve eleştirdiği ahlaki sistemlerden biri olarak sosyolojizm akımını inceliyor. Bu akımın, Emile Durkheim ile başladığını ve iki ilkeye dayandığını belirtiyor, tecrübi (empirik) ve akılcı olma ilkesi. Topçu'ya göre bu akım, dayanışma temelinde bir tür ahlakı savunuyor ve toplumdaki ahlaki ideali toplumun istekleriyle sınırlarsa, bireyin vicdanını körelten bir itaat ahlakının ortaya çıkacağını iddia ediyor (Topçu, 2019c, 34).

Topçu, bu itaat ahlakını tehlikeli buluyor ve sosyolojik ahlak sistemi içinde "namuslu adam" ahlakını ele alıyor. Namuslu adam, hareketlerini düşünmeden karar veren, gözlerini kapatarak hareket eden ve sadece işini yapan bir karakter olarak tasvir ediliyor. Ancak Topçu, bu ahlak anlayışının insan iradesini özgür ve karar verici olmaktan çıkardığını, sadece toplumun iradesine ve kararlarına bağlı kıldığını savunuyor ve bu nedenle namuslu adam ahlakının bireyi itaat ve kör bir itaate sürüklediğini vurguluyor (Topçu, 2019c, 35).

Topçu, sosyologların ahlakı belirli bir dönemde belirli bir topluluk tarafından benimsenen davranış kuralları olarak tanımladığını ve bu tanıma göre ahlakın zaman ve toplumlar arasında değişebileceğini ifade ediyor. Ancak Topçu'ya göre bu yaklaşım, ahlaki değerlerin evrenselliğini ve kalıcılığını sorgulamadan sadece toplumun normlarına bağlı bir ahlak anlayışı sunuyor. Ona göre ahlaki değerleri iyi ve kötü olarak değerlendirebilecek ölçü yalnızca vicdanın ölçüsü olabilir ve bu nedenle ahlak, sosyolojiden ayrılmış bir kavramdır (Topçu, 2019a, 22).

Topçu, toplumun birey üzerinde hem maddi hem de manevi etkisi olduğunu kabul eder. Ancak sosyolojizmi eleştirir ve bireyin yaratıcılığının önemini vurgular. Ona göre, sosyolojizm bireyi toplumsal determinizmin bir

ürünü olarak görürken, yaratıcı bireyleri ihmal eder (Topçu, 2019c, 82-85; Gündoğan, 2018, 67). Topçu, cemiyeti toplumun organlaşmış bağıntılarıyla bir araya gelmiş bireylerin bütünü olarak tanımlar. Cemiyet içindeki dayanışmanın, bireyin hareketlerini sınırladığını ve onun hürriyetini tehdit ettiğini söyler.

Topçu'ya göre, ahlak kavramı sosyal bir boyut içermelidir. İnsan, doğası gereği sosyal bir varlıktır ve toplum içinde yaşar. Ahlakı anlayabilmek için insanın toplum içinde yaşaması gereklidir, çünkü ahlaki davranışlar genellikle insanların diğer insanlara karşı sergilediği davranışları içerir. Toplum, ahlak kurallarının oluşturulmasında etkili bir rol oynar. Ayrıca, toplum bireylerin bu kurallara uygun davranışlar sergilemelerine katkıda bulunur ve bu kurallara uymayı zorunlu hale getirir.

Sonuç

Nurettin Topçu'ya göre insan hem kişisel dürtülerin hem de toplumsal etkilerin esiri olabilir. Ancak insanın sahip olduğu irade, bu sınırlamalardan kurtulmasını sağlar. İrade, insanın kendi doğasını ve toplumu aşabilmesini mümkün kılar. İrade sayesinde insan, kendi içsel ve dışsal sınırlamaları aşarak özgürlüğüne ulaşabilir. Bu özgürlük, içsel hazlara tutsak olmaktan ve toplumsal baskılara boyun eğmekten kurtulmayı içerir.

Topçu'ya göre insan, iradesini kullanarak tabiatı ve kendi varlığını değiştirebilir. Bu, insanın kendisini aşma ve geliştirme kapasitesini ifade eder. Ancak bu süreçte insan, içsel hazlar ve toplumsal normlar tarafından esir alınmaktan kaçınmalıdır. İrade, insanı bu esaretten kurtarabilen güçtür.

Topçu'nun ahlak anlayışı, temelde sorumluluğu merkeze alır. Sorumluluk, insanın hareketlerini yönlendiren bir şuur halini ifade eder. Bu sorumluluk, olumsuz bir sonuçtan ziyade, hareketlerimizin öncesinde bize rehberlik eden bir içsel bilinçtir. Topçu'ya göre insanlar sadece özgür oldukları için sorumlu değildir, aksine sorumlu oldukları için özgürlüktür. Sorumluluk her zaman önde gelir ve insanın iradesini şekillendirir.

Topçu'ya göre isyan, özgürlüğümüzün ve kaderimizin belirleyicisi olarak görülmelidir. İsyanlı bir yaşam, ruhun ve bedeninin selameti için gerekli olan şeylere "hayır" demeyi engeller. Anadolu çocuklarının, mistik geleneğe geri döneceğini ve kutsal bir cihadı ilan ederek hem kendi içsel sınırlamalara hem de zulme karşı başkaldıracaklarını öngören Topçu, bu cihadı cesaretle ve şuur içinde gerçekleştireceklerini belirtir.

Nurettin Topçu'nun fikir dünyasının temelini oluşturan çatışma, madde ve ruh arasındaki çatışmadır. Bu çatışma hem bireyin iç dünyasını hem de dış dünyayı etkileyen iki önemli unsur arasındaki bir mücadeleyi ifade eder. İçsel

dünyaya odaklandığımızda, Topçu'nun felsefesi bireyin içsel deneyimleri ve düşünce dünyası etrafında şekillenir. Ancak dış dünyaya odaklandığımızda, Topçu'nun sosyolojik ve toplumsal fikirleri ön plana çıkar.

Sanayileşme süreci, madde ve ruh arasındaki bu çatışmada maddeyi öne çıkaran bir etken olmuştur. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyıl boyunca madde, giderek daha fazla önem kazanmış ve ruhun geri plana itilmesine yol açmıştır. Ruh, bu süreçte büyük bir yenilgiye uğramıştır.

Ancak bu ruhsuzluğa karşı bireyin başkaldırısı, Topçu'nun isyan ahlakını ortaya çıkarmıştır. Bu isyan ahlakı, sadece dışsal bir başkaldırı değil, aynı zamanda içsel bir özellik taşır. Bu isyan ahlakı, ruhsal bir boyutta köklenir ve bireyin ahlaki değerlerini temel alarak onun özünü oluşturur.

Nurettin Topçu'nun düşünce sisteminde isyan, dinde dua, tasavvufta aşk, ahlakta kendini insanlığa feda etme ve ulûhiyette fenadır. İsyân, ferdi iradenin özgürlüğünün bir göstergesi olarak kabul edilir ve insanın kendisini gerçekleştirme için bir araç olarak görülür.

Ahlak teorilerinde sıkça merkezi olarak kabul edilen fayda, mutluluk, iyilik, vazife, içgüdü ve sempati gibi kavramlar isyan ahlakında pasiflik ifade eden kavramlar olarak görülür. Bu kavramlar, insanın sonsuzluğa ulaşmasını engelleyen engeller olarak kabul edilir. Bu nedenle bireyin bu engellerden kurtulması gereklidir.

Bu kurtuluş süreci, merhamet duygusundan kaynaklanan ve ümit ile iman gibi kaynaklardan beslenen bir isyan anlayışı içerir. Bu isyan anlayışı, Allah'ın insandaki hareketi olarak da görülebilir ve içinde anarşizm ile uysallığı bir araya getiren bir ahlak hareketidir.

Nurettin Topçu'nun isyan anlayışı, muhafazakarlığın önerdiği uysallığa ve deterministik ahlak teorilerine karşı yeni bir ahlaki teori geliştirme çabası olarak kabul edilir ve İslam dininin özgün bir yorumunu sunar.

İsyân ve iman gibi görünen kavramlar, Topçu'nun düşüncesinde aslında birbirini tamamlayan ve destekleyen kavramlara dönüşür. İsyansızlık, ferdi iradeleri toplumsal kölelik haline getirirken, isyan, insanları kölelikten kurtarmak ve hakikatlere ulaşmak için gereklidir.

Topçu'ya göre, insanın içsel isyanı, onu kötülüğe karşı koyabilen ve ayaklanabilen bir varlık yapar. İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey, içgüdü ve çıkarlarını bir kenara bırakarak merhameti aktif bir şekilde kullanma yeteneğidir.

Topçu'nun İsyân Ahlakı, toplumun konformist ahlakından farklı bir ahlaki anlayışı temsil eder. Konformist ahlak, bireyleri toplumun kölesi haline

getirebileceği için Topçu, bu anlayışa karşı çıkar. Kendini bulan fert, özgün, yaratıcı ve hakikatleri arayan bir idealist olarak isyan etmek ister.

Topçu'ya göre, toplumun, ferdi iradeyi bastırma eğilimi ve konformizm, birey ile toplum arasında gerilim yaratır. Bu gerilim, bireyin toplumsal baskılara karşı mücadele etmesiyle şahsiyetin ve ahlakın ortaya çıkmasına neden olur. İsyansız toplumsal birlikler, statik ve durağan bir yapıya sahip olabilirler.

Sonuç olarak, Nurettin Topçu'nun düşüncesinde isyan, insanın özgürlüğüne ulaşma ve kaderini anlama yolunda önemli bir araç olarak görülür. İsyan, hem dışsal zorbalıklara hem de içsel kısıtlamalara karşı bir direnişi ifade eder ve insanın şahsiyetini inşa etmesine yardımcı olur.

Kaynakça

- Aydoğdu, Hüseyin. "Ahlâk Filozofu ve Hareket Adamı Olarak Nurettin Topçu." A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 40 (2009), 439-462.
- Bayraktar, Levent. "Bir Düşünür ve Ahlakçı, Nurettin Topçu." <http://www.fenomen.org/home/43-makaleler/113-bir-dusunur-ve-ahlakci-nurettin-topcu.html>, 01.02.2021.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Sözlüğü. Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Çağrı, Mehmet. "Ahlak." TDV İslam Ansiklopedisi, 2, 1-9, İstanbul, 1989.
- Eker, Emrah. "Mustafa Kök ile Nurettin Topçu Üzerine Söyleşi." İslami İlimler Dergisi Türkiye'de Din Sosyolojisi Özel Sayısı, 214. https://www.academia.edu/34041066/Mustafa_Kök_ile_Nurettin_Topcu_Üzerine_Söyleşi_Emrah_Eker.
- Gündoğan, Ali Osman. Arafta Bir Düşünür Nurettin Topçu. Altınordu Yayıncılık, Ankara, 2018.
- Güngör, Özcan. "Türk Aile Yapısındaki Değerlerin Değişimi ve Alvarlı Efe." Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu Bildiriler, 2013, II, 263-274.
- Güngör, Özcan. "Değerler ve Gençlik." Ed. Ö. Güngör, Çalışan Gençlik ve Değerler. Akçağ Yayınları, Ankara, 2015.
- Güngör, Özcan. "Aile Değerleri." Ed. Ö. Güngör, Çalışan Gençlik ve Değerler. Akçağ Yayınları, Ankara, 2015.
- Irgat, Muhammet. "Nurettin Topçu'da İrade Kavramı." Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2011.
- İbn Hazm. "Peygamberlerde İsyan Ahlakı." Çev. Nurullah Gülsever. Muhayyel Yayıncılık, 2020.
- Kara, İsmail. Nurettin Topçu. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2009.
- Kara, İsmail. "Nurettin Topçu." TDV İslam Ansiklopedisi 41, İstanbul, 2012.

- Kara, İsmail. "Ahlâk Meselesinde Nurettin Topçu İstisnai Bir Yerde Duruyor." *Düşünce Dergisi* 66, 2016.
- Karaman, Hüseyin. "Nurettin Topçu'da İrade Kavramı." *Muhafazakâr Düşünce* 5/19-20 (2009), 79-90.
- Karaman, Hüseyin. *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*. Dergah Yayınları, İstanbul, 2000.
- Karaman, Hüseyin. "Bir İsyân Ahlakçısı Düşünür Nurettin Topçu." İçinde: *Nurettin Topçu Sempozyumu*. Editörler: C. Gündoğdu, M. Z. İşçan, M. Cengiz, 15-16 Nisan Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 2016.
- Kök, Mustafa. *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*. Dergah Yayınları, İstanbul, 1995.
- Kök, Mustafa. "Önsöz." İçinde: *Nurettin Topçu, İsyân Ahlakı*. Dergah Yayınları, İstanbul.
- Kök, Mustafa. "Bir 'İsyân Ahlakçısı' Olarak Nurettin Topçu." İçinde: *Türk Tefekkür Dünyası Bilgi Şöleni 1*. Hazırlayan: Özçelik. Pamukkale Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, 64-74.
- Kuzucu, Muammer. "Hilmi Ziya Ülken'in Aşk Ahlakı ile Nurettin Topçu'nun İsyân Ahlakı'nın Karşılaştırılması." *Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi)*, 2021.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.
- Müftüoğlu, Ferruh. *Maârif Meseleleri*. Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004.
- Öner, Ebru. "Nurettin Topçu ve Albert Camus'de Ahlâk, İsyân/Başkaldırı Ahlâkı." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2016), 49-62.
- Topçu, Nurettin. *İsyân Ahlâkı*. Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.
- Topçu, Nurettin. *İradenin Dâvası/ Devlet ve Demokrasi*. Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.
- Topçu, Nurettin. *Yarınki Türkiye*. Hazırlayan: Ezel Erverdi, İsmail Kara. Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.
- Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- Topçu, Nurettin. *Ahlak Nizamı*. Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.
- Topçu, Nurettin. *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*. Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.
- Topçu, Nurettin. *Var Olmak*. Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.
- Topçu, Nurettin. *Yarınki Türkiye*. Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.

Cemil Meriç'te Umran ve Medeniyet, İki Kavram, Birleşen Değerler¹

Cemil Meriç, Türk dünyasının önemli simalarından biridir. Türk düşünce tarihi ve sosyolojisinde kendi zaman içi medeniyet anlayışıyla, insanın manevi boyutunu vurgulayan düşünce yapısıyla ve özgün üslubuyla büyük bir iz bırakmıştır. Onun yazıları, düşünce dünyasında umran ve medeniyet kavramlarına dair derinlemesine bir bakış sunar. Cemil Meriç, sadece bir yazar değil, aynı zamanda bir düşünce adamıdır. Onun eserleri, sıradan düşünme tarzlarına meydan okur ve insanın iç dünyasını derinlemesine sorgular (Acar-Bıyık, 2014, 28).

Cemil Meriç araştırma yapacağı zaman ilgili konunun temel kavramlarına ve terimlerine özellikle önem vermektedir. Ansiklopedilere ve sözlükteki anlamlarına başvurarak konuya dahil etmektedir. O, yazılarında okuduğu Batılı, Doğulu ve yerli yazarlardan, alıntılar yapar, onların fikirlerini eleştirir ve sonra da kendi düşüncelerini aktarır. Kitaplar, kütüphaneler onun vazgeçilmez mekanlarındandır (Yetiş, 2010, 373). Bir "hakikat arayıcısı" olarak her şeyi sorgulayan Meriç, ilgisini çeken, araştırmasını yaptığı her kavramı öğrenmektedir ve her kavram ile ilgili sorgulamalar yapmaktadır. İlgisini çeken ve üzerinde ciddi anlamda eser üreten Meriç için bu kavramlardan ikisi "medeniyet" ve "kültürdür" (Sağlık, 2010, 263).

Cemil Meriç, umran ve medeniyet kavramlarını sık sık ele almış ve bu iki kavram arasındaki ilişkiyi derinlemesine incelemiştir. Umran, insanın iç dünyasında şekillenen değerler ve ahlaki prensipleri ifade ederken, medeniyet daha çok bu iç dünyanın dışavurumu olarak kabul edilir. Ancak Meriç'e göre, bu iki kavram birbirinden ayrılamaz; çünkü insanın iç dünyasındaki değerler, onun medeniyetini şekillendirir (Kaya,2020, 403):

Çalışmanın bu bölümü, Cemil Meriç'in eserlerinden derlenen düşünceleriyle, umran ve medeniyet kavramlarının nasıl birleştiğini ve insanın iç dünyasının nasıl bir medeniyet inşasına yol açtığını keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bu bölüm, Meriç'in ilham veren düşünceleriyle, okurlara insanın içsel yolculuğunu ve medeniyetin derinliklerini keşfetme fırsatı sunmaktadır.

Cemil Meriç'in Sosyo-Biyografisi

Cemil Meriç (Hüseyin Cemil), 12 Aralık 1916 tarihinde Hatay'ın Reyhanlı beldesinde dünyaya gözlerini açmıştır. 7 yaşına kadar Antakya'da yaşamını

¹ Sevde Öztürk, Din Sosyolojisi Bilim Uzmanı | guncaysevde@gmail.com | 0000-0001-8269-0233

devam ettirmiştir. Babası Ziya Efendi Ziraat Bankasında çalıştı ve daha sonra mahkeme reisliğinde de bulunmuştur. Hüseyin Cemil 1923 yılında Fransız mandası altında bulunan Hatay'da Rüştîye mektebinde eğitim almıştır ve mezun olduktan sonra ilkokul öğretmenliği, Türk Hava Kurumu'nda sekreterlik ve bununla beraber belediyede ise kâtiplik mesleğini icra etmiştir. Bu dönemde Hatay hükümetini devirmek suçundan iki ay kadar yargılanmıştır (Babaoğlu, 2019, 8).

Meriç, 1940 yılında İstanbul'a gelmiştir. Burada yabancı diller okuluna burslu olarak kaydolmuş ve bir sene sonra ilk yazısı "İnsan" isimli dergide yayımlanmıştır. Meriç, Fransa'ya gönderilme hakkını elde etmiş ancak dünya savaşı çıktığı için bu hakkını kullanamamıştır. Bu sebepten mecburi hizmet için Elazığ'a öğretmen olarak tayini çıkmıştır. Burada eşi ile tanışmıştır. İki gözünde yüksek miyop çıkan Meriç, askerlik görevini yüksek kurul kararıyla yapamamıştır. 1954 yılında artık gözlerindeki rahatsızlık ilerlemiş ve yurtdışına gitme kararı verilmiştir. Paris'te yapılan tedavide sonuç alınamamış ve gözlerini tamamen kaybetmiştir (Yazan, 2003; Cündioğlu, 2018).

Cemil Meriç hayatına bakıldığında ilk gençliğinden başlayarak süregelen bir yalnızlığı vardır. Okumak, yazmak onun için bitmek bilmeyen bir tutkudur. Okuduğu eserlerdeki bilgileri hayatının içerisinde kullanamamak onu daha çok yalnızlığa itmiştir. İçinde yaşadığı topluma entegre olamaması, cemiyetle uyumsuzluğu onu daha gergin, isyankâr bir insan haline dönüştürmüştür. Çocukluk arkadaşı Kemel Sülker, Meriç'in İran ve Arap etkisindeki ağdalı dili çok iyi kullandığını, halk için değil, kristal bardaklarla ıhlamur içenlerin anlamasını bekleyerek yazdığını ifade etmiştir. Gözlerini kaybetmek Meriç'i içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur ve Meriç bu durumdayken şiire başlamıştır. Sonraları maddeciliğin cazibesine kapılmıştır ancak ruhu mutmain olamamıştır. Ateizme gidişinin tamamen teorik olduğunu dile getirmiştir (Meriç, 2008). Bu dönemde kısa bir hapis hayatı yaşayıp kısa bir süre sonra beraat etmiştir (1939). Daha sonra ise kendisini Hint dünyasına yönlendirmiş ve okumalara başlamıştır. Konya'da bir üniversite öğrencisiyle sohbet sonucunda yani yaklaşık 44 yaşında iken kendi ifadesiyle doğru yolu bulmuştur.

Cemil Meriç, Halil Açıköz'ün kendisine yöneltilen "Kendinizi tanıtır mısınız?" sorusuna, "Yazar ve hocayım. Yarım asrı aşan hayatım okumakla ve okutmakla geçti" şeklinde yanıtlamıştır. Bu röportajda, toplamda on iki eseri bulunduğunu, bunlardan sekizinin Fransızcadan yapılan çeviriler olduğunu ve geri kalan dört eserin ise kendi yazdığı eserler olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, yüzlerce makalesinin olduğunu vurgulamıştır. Kendisinin Hisar, Kubbealtı,

Türk Edebiyatı gibi dergi ve haftalık gazetelerde yazılarının yayımlandığını da belirtmiştir. Fransızca'yı tam olarak bildiğini, İngilizceyi anlayıp Arapçayı sökebildiğini ifade etmiştir. Meriç, temel işinin düşünmek ve düşündüklerini insanlara aktarmak olduğunu açıklamıştır (Meriç, 2013, 477).

Cemil Meriç, yaşamının büyük bir bölümünde hakikat meyveleri toplamış ve bunları yazmaya başlamaya hazırlandığı 1984 yılında felç ve beyin kanaması geçirmiştir. Bu ağır hastalıklarla mücadele ederek, ölüm tarihi olan 1987 yılına kadar yatağa mahkum bir şekilde yaşamıştır. Bu dönemde hayata bağlanma isteği azalmış, ancak elde ettiği düşünsel çıkarımları insanlığa aktarma arzusu taşımıştır. Meriç, yazdıklarının okunup okunmayacağı, sesinin duyulup duyulmayacağı kaygılarını taşıırken, aynı zamanda kendisinin kalabalıklarca benimsenmediğini düşünmüştür. Sadece dürüst olduğunu, çok okuduğunu ve çok düşündüğünü ifade etmiştir. Beşerî ihtiraslardan uzaklaştığını ve tüm bu vasıfların bir düşünce adamının olgunlaşmasında önemli bir rol oynadığını vurgulamıştır. Hayatı boyunca insanların kategorileştirilmesini kabul etmeyen Meriç düşünsel hayatında pek çok konuya değinmiş ve yazılarında çeşitlilik oluşturmuştur. Bu konular arasında Osmanlı'dan Cumhuriyet tarihine olan süreç, Doğu-Batı arasındaki sentez, modernleşme ve Tanzimatla birlikte gelen Batılılaşma sayılabilir (Gencer, 2012, 22).

Cemil Meriç'in cenazesi yoğun bir kalabalığın katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Bu, o dönemde nadiren görülen bir insan topluluğunu cenaze töreninde bir araya getirmiştir. Meriç'in cenazesi Karacaahmet Mezarlığı'nda defnedilmiştir. Bu, Cemil Meriç'in hayatının sona erişini simgeleyen bir an olmuştur (Armağan, 2006; Açıkgöz, 1993).

Düşünsel Ürünleri

Cemil Meriç, hayatı boyunca Türk irfanına adanmış birçok eser üretmiştir. Bu eserler, görme yetisini kaybetmeden önceki dönemi ve görme yetisini kaybettikten sonraki dönemi olmak üzere iki ana başlık altında değerlendirilebilir. Görme yetisini kaybetmeden önceki dönemde, Meriç farklı işlerle meşgul olurken aynı zamanda akademik hayatını sürdürmüştür. 1963 yılında Akademik hayatına İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde dersler vererek başlamıştır. Bu dönemde Hind Edebiyatı adlı ilk telif eserini yayınlamış, Dönem ve Çağrı gibi dergilerde makaleler yazmış ve Hugo'dan Marion de Lorme adlı eseri tercüme etmiştir. Ayrıca, Saint Simon "İlk Sosyolog İlk Sosyalist" adlı telif çalışması ve "Diller'in Yapısı ve Gelişmesi" adlı kitabı bu döneme denk gelir (Duran, 2008, 185).

1967 yılında emekli olan Meriç, Bu Ülke adlı eserini yayınlamış ve Umrandan Uygarlığa kitabını yazmıştır. Türk Edebiyatı ve Kubbealtı

dergilerinde makaleler yazmaya devam etmiş, ayrıca Ortadoğu gazetesinde yazıları yayımlanmıştır. 1970'lerin başından itibaren "Hisar" dergisindeki makaleleri düzenli olarak yer almıştır. 1970'lerin sonlarına doğru "Mağaradakiler" adlı kitabı yayımlanmış ve TRT'de roman üzerine bir söyleşi gerçekleştirmiştir (Gencer, 2012, 21).

1980'lerde Cemil Meriç, Türkiye Millî Kültür Vakfı ödülünü Kırk Amber adlı eseri ile almıştır. "Mağaradakiler" kitabının ikinci baskısı yapılmış ve Uriel Heyd'in "Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliğinin Temelleri" isimli eserini Türkçe'ye çevirmiştir. Aynı dönemde "Pınar", "Köprü", "Gerçek" ve "Hisar" gibi dergilerde ve "Yeni Devir" gazetesinde yazıları yayımlanmıştır. 1981 yılında Kayseri Sanatçılar Derneği tarafından inceleme dalında ödüle layık görülmüş aynı sene içerisinde Ankara Yazarlar Birliği Derneği tarafından da yılın yazarı seçilmiştir.

1983 yılında Maxime Rodinson'un "Batıyı Büyüleyen İslam" kitabını Türkçe'ye çevirisini yapan Meriç, aynı yıl eşi Fevziye Hanım'ı kaybetmiştir. Bu dönemde İletişim Yayınları'nın basımını yaptığı "Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi"ne makaleler yazmış ve Türkiye'deki kitap fuarlarında eserlerini imzalamıştır.

1984 yılında "Işık Doğudan Gelir" isimli eseri yayımlanan Cemil Meriç, 1985 yılında "Entelektüel Bir Otobiyografi" , "Cemil Meriç Kronoloji" isimli çalışmaları içeren bir giriş bölümüyle "Bu Ülke" adlı eseri beşinci kez basılmıştır. Bu kitap, Türkiye Yazarlar Birliği tarafından ödüllendirilmiştir (Meriç, 2013; 2014).

Cemil Meriç'te Medeniyet, Umran ve İrfan: Umran'dan Uygarlığa

Meriç'e göre, kültür ve medeniyet kavramları, Avrupa etkisinin altındaki Türk düşünürlerinin düşünce dünyalarını olumsuz etkileyen iki terimdir (Akin, 2018, 38). İrfan ve umran kavramları, Cemil Meriç'in en sık başvurduğu ve sevdiği terimlerdir. Bu terimler üzerinde o kadar fazla odaklanmıştır ki, neredeyse bu unutulmuş kelimelere yeniden canlılık kazandırmıştır. Uygarlık ve kültür yerine, bu iki terimi -başka bir deyişle, bu iki düşünsel evreni- tercih etmiştir (Acıyan, 2001, 29).

Meriç temel problem olarak medeniyeti kavramını ele almıştır. Ona göre medeniyet ve kültür kavramlarını anlamak istiyorsak onları farklı bir platformda tartışmak gerekmektedir. Meriç ise bu alanı tarih olarak seçmiştir. Meriç'e göre geçmiş ve bugün ancak medeniyet ve kültür zemininde birbirlerine bağlanırlar. Medeniyet konusunda Meriç tek bir medeniyetin olmadığını savunmaktadır yani çoğulcudur, Var olan her medeniyetin ayrı bir rengi, ayrı bir hakikati mevcuttur. Meriç'e göre tarih, bize çok sayıda toplumu

ve bunların meydana getirdiği medeniyetlerin bulunduğunu göstermektedir (Kaya, 2020, 399). O, medeniyet kavramındaki bu kargaşanın aslında tamamen batılılaşma ile ilgili olduğunu savunmaktadır. Meriç Batı'ya karşı olmayıp Batının batılılaşma ideolojisine karşıdır. Bu mantalitede medeniyetin sadece batıda olması, merkeze alınan tek medeniyetin batıya ait olması ve bununla meydana gelen kültür ideolojisine karşıdır.

Meriç, bu ideoloji karşısında medeniyetin pek çok kültürü içinde barındırdığını göstermeye çalışmaktadır. Bunu ilk olarak Hint dünyasında göstermektedir. Peşinden Çin, Türk ve İslam kültürleri gelmektedir. Ona göre medeniyet bir kartopu olup birbirlerinden mutlak anlamda beslenirler, uzak ve ilişkisiz görmek doğru değildir. Birbirlerini muhakkak etkilerler ve bu etkileme kolonileştirme, aşılama ve faydalanma gibi üç yoldan olur. İlk ikisi yani kolonileştirme ve aşılama tarihe bakıldığında örneklerine pek çok yerde rastlayabileceğimiz medeniyetlerin birbirlerine zarar verdiği yollardandır. Faydalanma ise bir medeniyetin diğer medeniyetlerle iletişime geçmesi, kendine uygun olan unsurları alıntılanması, entegre olması yolludur. Bu etkileşim yolunun kötülükleri ortadan kaldırılacağı düşünülmüştür (Meriç, 2015, 109).

Medeniyet gerçekten zorlu bir kelimedir. Meriç'e göre buna bir de zihin karışıklığı eklenince ortalık daha da bulanıklaşmaktadır. Meriç batılı düşünürlerin kendilerinden başka medeniyetlerin olduğunu ancak üstünlük ve şımarıklıktan ötürü bu gerçeği görmezden geldiklerini dile getirir. Bu süreç sonunda artık en üstün medeniyet denildiği zaman Batı akla gelmektedir. Bu dönemde Türk aydınları "civilisation" kavramını, tam karşılığını bulamadıkları için tanımlarla aktarmışlardır. 17. yüzyıla kadar, Batı medeniyeti, zarafet ve sofistike yaşam tarzını ifade etmek için "police" terimini kullanmıştır. Ancak daha sonraki dönemlerde, bu terim kullanılmamış ve yerine "civilisation" kelimesi geçmiştir. Bu dönem, Aydınlanma çağının umutlarının yükseldiği bir dönemdir ve bu yeni kelime, ilerleme inancını ve medeniyetin bayrağını taşımaya başlamıştır. İnsanlık, adım adım ilerleyen bir kervan olarak görülmüş ve medeniyetin dünya çapında yayılmasıyla birlikte, savaşlar da dahil olmak üzere tüm kötülüklerin ortadan kaldırılacağına dair bir inanç geliştirilmiştir (Kaya, 2020, 400).

Meriç'e göre Tanzimat ile birlikte "civilisation" kavramını ilk olarak Reşit Paşa kullanmıştır. Reşit Paşa, Paris'ten gönderdiği resmi yazılarda Türkçe karşılığını bulamadığı bu kavramı "terbiye-i nas ve icray-ı nizamât" (insanların terbiye edilmesi ve kuralların uygulanması) olarak tarif eder. Daha sonra dilimize Medeniyet olarak dahil olur. (Meriç, 2015, 83). Medeniyet kavramının

yerine uygarlık kavramını kullananları Meriç şiddetle eleştirmiştir, “Kaynaklarından kopan bir entelijensiyanın kaderi, bir mefhum hercümerci içinde boğulmak. Umrandan habersizdik, medeniyete de ısınmadık. İnsanlığın tekamül vetiresini ifade için kendimize layık bir kelime bulduk, Uygarlık. Mazisiz, musikisiz bir hilkat garibesi.” (Meriç, 2015, 86). Medeniyet şüpheli bir kavram olarak farklı anlamlarda aydınlar tarafından kullanılmaktadır. Maşeri vicdanı dile getiren yazarlardan Yenişehirli Avni onu, “garaz-ı nefsanî”, Mehmet Akif ise “tek dişî kalmış canavar” olarak tanımlamışlardır. Kısacası medeniyet ve uygarlık kavramlarının insanların fikri yapılarındaki çağrışımı kendini beğenen, zengin gören bir Avrupa ve eğlence düşkünlüğüdür (Meriç, 2015, 83 vd).

Cemil Meriç’e göre medeniyet kavramını ilmi perspektifte şekillendiren tek yazar Cevdet Paşa’dır. Ona göre medeniyet toplum için bir aşamadır. Nitekim önce devlet kurulur. Daha sonra beşeri olan ihtiyaçlar karşılanır ve olgunlaşma dönemi devreye girer. Medeniyet denilen alan ise devletin oluşumundan sonra gelem aşamadır. Meriç medeniyeti belli bir kesimin ablukası altına alınan bir mal değil, diyar diyar gezen bir gelin olarak tanımlamıştır (Meriç, 2015, 85 vd).

Cemil Meriç, daha sonra eserinde kendi medeniyet anlayışını bizlere aktarmıştır. O, eserlerinin birçok yerinde İbn Haldun ve onun umran kavramı anlayışından bahseder. İbn Haldun duyduğu sevgiden, verdiği değerden yerli bir aydın olduğu kanısına varabilmekteyiz. Meriç, “Umrandan Uygarlığa” adlı kitabında İbn Haldun hakkında “kendi semasında tek yıldız” başlıklı bir bölüm kaleme almıştır. Cemil Meriç’e göre İbn Haldun Ortaçağ’ın karanlığında ışık olan bir yol göstericidir. Mukaddime’nin en önemli özelliği sosyal olayları ve sosyal değişimleri, sosyal nedenlere bağlı olarak açıklamasıdır (Cüendioğlu, 2018, 111-112). Meriç, Bu Ülke’de (Meriç, 2002, 230) Mukaddime’yi “bulutları dağıtan bir rüzgar”a benzetir. Bu görüşlerini desteklemek için de şu alıntıyı paylaşır, “Mukaddime’deki tarih felsefesi, nevinin en büyük eseri. Şimdiye kadar, hiçbir ülkede, hiçbir çağda, hiçbir insan zekası böyle bir eser yaratmamıştır.” (Meriç, 2015, 139).

Cemil Meriç, İbn Haldun çerçevesinde, onun temel kavramlarından hareketle yeni bir medeniyet yani “umran” kavramının analizini yapmıştır. Meriç’e göre Umran kavramı çok geniş yelpazesi olan bir kavramdır. Sadece teknik olarak bilgiyi değil aynı zamanda irfanı bir diğer ifade ile kültürü de içinde barındırır. Bu içi dolu olan kavramlar yerine daha dar kapsamlı bir kavramın kullanılması Cemil Meriç için kabul edilebilir bir durum değildir. İbn Haldun’un, Mukaddime ile konusu “beşeri umran” olan bir ilim ve tarihi “insan

ilimlerin ilmi yaparak bir ihtilal gerçekleştirdiğini” düşünen Meriç’e göre bu yeni ilmin iki anahtarı vardır, Umran ve asabiyet (Meriç, 2015, 147).

Umran, en geniş anlamda “toplumsal hayat” a karşılık gelir. Bu anlama göre bu kavram batının kullanmış olduğu iki kavram olan, kültür ve medeniyet kavramlarını da içine almaktadır. Umran kelimesi tarihi ve insanlığı ifade eden bir kelimedir. Bu yüzden Avrupa’nın fikri yapısıyla asla uyuşmayan bir bütünü ifade eder. Yani tüm insanlığı. Ayrıca Meriç’e göre, İbn Haldun’da “temeddün” ile “umran” kavramları farklı şeyleri ifade eder (Meriç, 2015, 85). Umran, hem bedeviliği hem de hadariliği kapsar. Ancak temeddün sadece şehir medeniyetini içine alır. Umranın iki aşaması vardır, Bedevilik ve hadarilik. Bedevilik, badiye hayatıdır. Badiye, bedevilerin oturduğu ve dolaştığı her bölgedir, çöl, köy, kır hepsi. Badiyenin başka dillerde karşılığı yoktur. Hadariyet de kademe kademedir (Polat, 2016:574). Her toplumun kaderi, bedevilikten hadariliğe geçmektir. Bu düzenin devamını sağlayan ana unsur ise asabiyedir. Bunun sayesinde kabileler arası egemenlik kurma durumu söz konusu olmaktadır. Bu sayede devletler meydana gelmektedir. Devletin gelişimi ile birlikte şehirler gelişir bu sayede zanaatlar, bilimler, eğitim kurumları da gelişir. (Meriç, 2015, 147 vd.).

Meriç, medeniyetin varlığı konusunda İbn Haldun gibi biyolojik görüşü benimser yani her medeniyetin bir ömrü vardır. Her medeniyet kendine düşen görevi yerine getirdikten sonra çöker. Ancak bu çökme bir süreçtir ve aniden gerçekleşen bir durum değildir. Çöküş döneminin kendine özgü bir süreci, bu döneme özgü düşünceleri vardır. Her medeniyetin ortaya koyduğu şeyler vardır. Nitekim Yunan Medeniyeti güzel olanın, Roma Medeniyeti hukukun, Çin medeniyeti faydalı olanın Avrupa ise ilmi ortaya koymuştur. Görevi sona eren her medeniyet bir sonrakine elindekileri teslim etmiş ve çöküş yaşamıştır (Meriç, 2015, 109-110; Kaya, 2020, 403).

Sonuç olarak Meriç, içerik bakımından yoğun olan umran kelimesi dururken dar bir anlamı olan medeniyet kavramının kullanılmasını eleştirmektedir.

Kültürden İrfana

Cemil Meriç’in kültür konusuna bu kadar fazla vurgu yapmasının temel nedeni, Batılılaşmayı temelde bir medeniyet değişimi süreci olarak değerlendirmesidir. İslam/Doğu ve Hıristiyan/Batı olmak üzere iki temel medeniyeti kabul eden Meriç, bu iki medeniyet arasındaki din, dil ve tarih gibi önemli farkları göz önünde bulundurur. Bu bağlamda, Doğu terimi, Hint kültürünü içerirken, Batı terimi, özellikle Yahudilik gibi unsurları içermektedir. Ancak bu metinde, Türkiye'nin Batılılaşma süreci ele alındığı

için, Doğu terimi genellikle İslam ülkelerini ve özellikle Osmanlı/Türk toplumunu kapsamaktadır (Türkislamoğlu, 2019).

Cemil Meriç, her medeniyetin kendine has olduğunu dile getirerek bir medeniyetin olduğu gibi başka bir medeniyete geçmesini bir hayal ürünü olduğunu dile getirmiştir (Meriç, 2016, 479). “Batılılaşmanın batmak olduğunu idrak ettiğimiz zaman iş işten geçmişti. Bir medeniyet, başka bir medeniyetten ancak malzeme alır. Bu malzeme bütün insanlığın ortak malıdır. Her müessese her iklimde gelişmez. Hangi müesseselerin hangi iklimlerde gelişeceği, ancak uzun bir tefekkür ve sabırlı bir tetkik ile anlaşılır. Kendi tarihimizi, kendi içtimai bünyemizi bilmeden, tarihine yabancı olduğumuz, temellerine eğilmediğimiz, tezatlarından habersiz bulunduğumuz bir dünyanın siyasi müesseselerini aynen benimsemek hataların hatası idi.” (Meriç, 2016, 479).

Cemil Meriç'in yaşamı boyunca Türk irfanına adanmış bir fikir insanı olarak tanımladığı ve yaşarken yayımlanan son eseri olan 'Kültürden İrfana', kendisini anlayan, izleyen, aşan ve umut besleyen mütevazı bir düşünce çalışmasını temsil eder. Bu eser, Meriç'e göre 'Umrandan Uygarlığa' eserinin tam zıttıdır. 'Umrandan Uygarlığa', geçmişten günümüze odaklanırken, 'Kültürden İrfana', bugünden geçmişi anlamayı amaçlar.

İslam düşüncesinde umran, medeniyet ve kültürü içinde barındıran iki farklı cephesi olan bir kavramdır. Umran kelimesini medeniyetin yerine teklif eden Meriç, kültür kelimesinin yerine de “irfan” kelimesinin kullanılmasını dile getirmiştir. Çünkü ona göre “irfan düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan bir kelimedir. (...) İrfan “kendini tanımak”la başlar. (...) Zekayı zirvelere kanatlandıran uzun ve çileli bir nefis terbiyesidir. (...) Kemale açılan kapı, amelle taçlanan ilimdir” (Meriç, 2016, 35). Meriç, “irfan kendini tanımakla başlar” der. İnsanın kendini tanınması, geçmişle bağını yeniden kurmasıdır. “Kendini tanımak, kendini; yani dağılını, eriyeni, dumanlaşanı” tanımaktır” (Meriç, 2016, 35).

Meriç'e göre medeniyet, “çağdan çağa, ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen karanlık” (Meriç, 2015, 81) bir kelimedir ve bu kelime hep kültür kavramı ile beraber kullanılmaktadır. Meriç'e göre kültür kelimesi medeniyet gibi anlam açısından oldukça yetersizdir. Kültürü tanımlamanın ne kadar zor olduğu konusunda Lawrence Lowell'in şu sözlerine katıldığını da vurgular, “Dünyada kültürden daha kaypak bir mefhum tanımıyorum. (...) Tasvir edemezsiniz, çünkü bir yerde durmaz. Manasını kelimelerle belirtmeye kalkıştınız mı, elinizle havayı tutmuş gibi olursunuz. Bakarsınız ki her yerde hava var, ama avuçlarınız boş.” (Meriç, 2016, 31).

Meriç “Kültürden İrfana” adlı eserine kültürün tanımıyla daha doğrusu tanımsızlığıyla başlar. Her kavram ile ilgili uzun araştırmalar yapan Meriç bu kavram için eserinde tam 39 sayfayı açıklamak için ayırmıştır. Sonuç olarak bu kavramın ne kadar karışık ve anlamsız olduğunu ifade etmiştir. “Tarımdan, idmana, balıkçılıktan medeniyete kadar akla gelen ve gelmeyen düzinelerce mana. Kelime değil, bukalemun”dur adeta (Meriç, 1999, 304). Kelimenin içeriğinin çok fazla anlam barındırması Meriç için hiçbir mana ifade etmemektedir (Meriç, 2016, 36-37) Ona göre; “Kültür, çok netametli ve hiçbir zaman berrak bir tarife kavuşturulamamış bir mefhumdur. Fransızca sözlüklerde ve denemelerde “insanı insan yapan bilgilerin bütünü” anlamına gelir. Almanca ve İngilizce’de ağır basan mana, sosyal yaşayıştır. (...) Biz kelimeyi tek bildiğimiz Avrupa dilinden yani Fransızcadan aldık. (...) Bu uğursuz kelime dilimize iki ayrı kaynaktan girmiş, Fransızcadan ve Amerikancadan. Fransızca kültürün Türkçe, aşağı yukarı karşılığı, irfan; Amerikanca kültürün, medeniyet.”

Meriç, kültür kavramına Türkçe karşılık olarak Ziya Gökalp’in “hars” kelimesini kullandığını ancak bu kelimenin o dönemin halkı tarafından benimsenmediğini dile getirir (Meriç, 2016, 35). Bu kelimenin Fransızca’da karşılığı “irfan”dır. O dönemde Raif Necdet Bey kültüre karşılık olarak irfan kelimesinin kullanılmasını önermiştir.

İrfan kelimesi düşünürlerin çokça kullandığı kelime olmasından ziyade hadisi kudsde de pek çok yerde geçmektedir. Bu kavram Arapçada kendini bilmek anlamına gelmektedir. İrfan kelimesinin kökü ise “arefe”den gelmektedir. (Meriç, 2016, 34). “...arif, maruf, tarif, bütün aile efradıyla bize girmiş olan bir irfan kelimesi vardır”. Meriç’e göre irfan kavramına karşılık olarak kullanılan kültür kavramı ile birlikte düşünce dünyamızda tahribat başlamıştır.

Meriç’e göre “Emperyalizmler; tuzağa düşürmek istedikleri ülkeleri kendi kültürleriyle fethetmez; kültürsüzleştirerek, kültürsüzlüklerine inandırarak yok ederler.” diyerek konuyu farklı ve oldukça dikkat çekici bir yorumla değerlendirmiş; bu kavramlardan “kültür”ün Batı’ya “irfan”ın da Doğu’ya ait olduğunu açıklamıştır. Buradan hareketle Meriç, “kültür”ün yerine düşünce tarihimizde kullandığımız “irfan”ı benimsemiştir (Meriç, 1978, 39).

Meriç, kültür kelimesinin yerine de “irfan” kelimesinin kullanılmasını savunur. Çünkü ona göre “irfan düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan bir kelimedir. (...) İrfan “kendini tanımak”la başlar. (...) Zekayı zirvelere kanatlandıran uzun ve çileli bir nefis terbiyesidir. (...) Kemale açılan kapı, amelle taçlanan ilimdir” (Meriç, 2016, 33).

Daha sonra Meriç kültürle karşılaştırır. Ona göre; “kültür irfana göre katı, fakir ve tek budlu. İrfan, insanı insan yapan vasıfların bütünü. Yani hem ilim hem iman hem de edeb. Kültür, Homo Ekonomikus’un kanlı fetihlerini gizlemeye yarayan bir şal. İrfan dini ve dünyevi diye ikiye ayrılmaz. Yani her bütün gibi tecezzi kabul etmez. (...) İrfan Doğu’nun uzun zamandır aşınası olduğu bir idealdir. Batı kültürün vatanıdır; Doğu, irfanın.” (Meriç, 2016, 33).

Bu durumda kültür kavramı hep gücü elinde bulunduranların silahı olmuştur. Burada zayıf olanlar ancak gelenek ve göreneklerine sığınarak bir korunma gerçekleştirebilir. Bu yüzden Meriç “irfan” kavramının üzerinde bu derece durmaktadır. Çünkü kendini bilen güçlü olur. (Wallerstein, Jeopolitik, 1998, 256-257).

Sonuç olarak Meriç, “ilim Çinde’de olsa arayınız” emrine uymuş, Batı’nın bize sunduğu kültür ve uygarlık kavramları yerine Doğu’nun “umran” ve “irfan”ında karar kılmıştır.

Cemil Meriç’te Din ve Toplum

Cemil Meriç’in dine bakış açısından öncelikle belirtilmesi gereken husus, dinin meriç için bir kültürel kimlik olmasıdır. Batılılaşmaya karşı duruşu dini anlamda da aynıdır. Yani Meriç dini anlamda da bir kimlik kaybı yaşadığını savunmaktadır. (Türkislamoğlu, 2019, 434).

Dinle ilgili bir diğer konu ise Meriç’in pek çok din ile aynı anda ilgilendiğidir. Nitekim sadece İslamiyet ile değil, Hristiyanlıkla özellikle kiliseye karşı olan dirençlerini, Hint dinleriyle de ilgilenmektedir (Fidan, 2014, 225). Ana konusu elbette İslamiyet’tir. Ancak özellikle bir kurum olarak Osmanlı’nın yaşamındaki etkisini açıklamaz. Meriç Osmanlı Devleti’nin kılıç ve iman toplumu olduğunu savunur. Buradan hareketle insanların düşünmediğini sadece iman ettiğini dile getirir. Güç olarak zayıflayınca arayışa başlarlar ve imanı kaybetmekte beraberinde gelir. Bu kayıp aynı zamanda hem kimlik kaybını hem de değer kaybını beraberinde getirir.

Meriç Osmanlı Devleti hakkında fikirlerini beyan ederken İslam dini hakkındaki fikirlerini de dile getirmektedir. Nitekim Osmanlı devleti için Türk kanı ile İslam dininin kaynaşmasından doğan bir mucize toplum olduğunu vurgulamaktadır. Batılı devletlerde olan sosyal tabaklaşmanın Osmanlıda olmaması tarih boyunca aleyhine işlemiştir. Osmanlı Devleti o süreçte, “alan değil veren, istismar eden değil, imar eden, fedakârlığı ve başkaları için yaşamayı her zaman ön planda tutan” bir toplum olmuştur. Gündelik hayatlarında dahi hayata dair tüm unsurları manevi açıdan yücelten, her durumda, her olaya derin ve kutsal manalar yükleyen bir toplum maddi olacak her şeyi de olması gereken yeri koyabilecek hassasiyete sahip olduğunu dile

getirmiştir (Daştan,2014:34). Osmanlı toplumunun herkesi tek bir yapıda ifade eden “ümme” şuuruna sahip olması, fikri olarak ayrıştırıcı ve dışlayıcı değil bilakis birleştirici ve kucaklayan bir bakış açısının oluşmasına neden olmuştur.

Meriç'e göre Osmanlı toplumsal hayatında önemli bir unsur Kur'an-ı Kerim'dir. Nitekim tek düze bir mirasa konmaktan ziyade bir kutsalın etrafında oluşan bir toplum söz konusudur. Ve bu toplum oluşan her türlü sıkıntı da bu kutsalın çizdiği yerden yola çıkıp çözüme ulaşmışlardır. Bu da Osmanlı Devleti'nin beşeri anlamda başka hiçbir şeye ihtiyacının kalmadığını gösterir. Nitekim Meriç açısından Osmanlı, filozoflara ve felsefeye ihtiyaç duymadan ayakta kaldığı süre boyunca sorunları kılıç ile çözen vahiy, iman devleti olmayı başarmıştır. Bu durumda Meriç, Osmanlı'nın çökmeye başlamasında İslami dünya görüşünün sarsıntıya uğramasını öne sürmüştür.

“Her dudakta aynı rezil şikâyet, Yaşanmaz bu memlekette! Neden? Efendilerimizi rahatsız eden toz bulutu, bu lağım kokusu, bu insan ve makine uğultusu mu? Hayır, onlar Türkiye'nin insanından şikâyetçi. İnsanından, yani kendilerinden. Aynaya tahammülleri yok. Vatanlarını yaşanmaz bulanlar, vatanlarını 'yaşanmaz'laştıranlardır.” (Meriç, 2018, 97).

Doğu ve Batı arasında köprü olan Türk Toplumunu Osmanlı mucizesidir. Meriç'e göre madde ve manayı dengede tutmaları, Kur'an etrafında yaşayan bu medeniyet farklı toplumların odak noktası olmuştur. Ancak son dönemlerinde devletin büyükleri, aydınlar ve halk arasındaki düşünsel farklılıklar toplumun mazisinden uzaklaşmasına neden olmuştur. 20. Yüzyıldan sonra insanlar artık dini hayatlarını gözden uzak bir şekilde devam ettirmiştir. Bu dönemde sağ- sol noktasında ayırım yaşayan toplumda manevi yaşayışlarını canlı tutabilmek adına tarikatlara, yeni dini hareketlere doğru yönelmişlerdir (Fidan, 2014:235).

Cemil Meriç, Türkiye'nin ana sorununun, Türk ve Müslüman kimliğini koruyarak çağdaşlaşma sürecini yönetmek olduğunu savunur. Bu mesele, Cumhuriyet'in kuruluşuyla başlayan bir sorun değil, 19. yüzyıldan bu yana devam eden bir sorundur. Ancak Cumhuriyet'ten sonra, laiklik ilkesi benimsenen bir dönemde, aydınların din karşıtı bir tavır takındığını savunur ve Cumhuriyet dönemi aydınlarının Batı'nın telkin ettiği "mırıldıları" gerçek hakikat olarak kabul ettiklerini ileri sürer. Meriç, bu tür aydınların Cumhuriyet öncesinde de mevcut olduğunu, ancak bu dönemlerdeki buhranların aktörleri olduklarını düşünür. Öncesinde, Osmanlı Devleti'nde devlet ve din, din ve millet gibi kavramlar birbirine sıkı sıkıya bağlanmıştır. Türklerin Orta Asya'dan bize getirdiği özellikler, İslamiyet ile birleştiğinde, "büyük bir medeniyet" meydana gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu, bu medeniyeti kurarken aynı zamanda kendisini de inşa etmiştir. Tanzimat dönemine kadar, hem İslamiyet

öncesi hem de sonrası Türk inancının temel özellikleri arasında fedakarlık ve devletle bütünleşme bulunur. Bu bütünleşmeyi sağlayan unsur genellikle din olmuştur (Meriç, Jurnal, c. 2,2013, 205; Türkiislamoloğu, 2020, 436).

Cemil Meriç, yükseliş döneminde Türkiye'nin "Avrupa'ya duman attırılmış" bir tevekkül anlayışına sahip olduğunu, ancak daha sonra bu tevekkülün hayatın içinde parça parça dökülen "bir ihtiyarın adam sendeciliğine" dönüştüğünü vurgular. Bu değişim, kapitalizmin işine gelmiştir. Meriç, "Jurnal" adlı eserinde Osmanlı İmparatorluğu'nu "kılıç ve iman" topluluğu olarak tanımlar ve bu topluluğun zamanla "ölmesini ve öldürmesini" öğrendiğini ifade eder. Ayrıca, tanıdığı zevklerin "kırk haramilerin kaçamak zevkleri" olduğunu belirtir. Bu tür bir ortamda, toplumsal bilincin gelişmesinin mümkün olamayacağını öne sürer. Bu ifadelerinde, din ve zihniyet arasındaki ilişkiyi vurgular. Özellikle ekonomik alanda, Alman sosyolog Max Weber'in Protestan ahlakı ile kapitalizmin gelişimi arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalıştığı çalışmalardan etkilendiği görülür. Cemil Meriç'in tevekkül anlayışının kapitalizmin yayılmasını kolaylaştırdığı görüşü, bu tür bir yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıkar (Meriç, C.1, 2014, 305; Türkiislamoloğu, 2020, 438).

Bir toplumbilimci olarak, Cemil Meriç dini ele aldığı anda farklı bir anlayış benimser. Örneğin, Türk toplumunun "kaderciler bir yığın" olduğunu ve dogmalardan kolayca kurtulamadığını ifade eder. Din konusunu, sadece bir inanç meselesi olarak değil, aynı zamanda bir zihniyet problemi olarak değerlendirir. Ayrıca, İslam'ın ilerlemeyi engelleyip engellemediği sorusunun, "sosyolojik kafa"dan yoksun olduğunu belirtir. Çünkü İslam, toplumsal bir üstyapı kurumudur ve bu din, İbn Rüşd veya İbn Haldun gibi düşünürlerin yetişmesine engel olmamıştır. Bu nedenle, Hıristiyanlık ilerlemeye ne kadar engel teşkil ediyorsa, İslamiyet de aynı şekilde engel teşkil eder. Gelişmekte olan bir toplum için din, yükselme sürecini destekleyen bir araç iken, çöküş yaşayan bir toplum için "safra" haline gelir. Cemil Meriç, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün toplumsal ve ekonomik nedenlerle meydana geldiğini ve İslam'ın bu çöküşte herhangi bir rol oynamadığını vurgular (Meriç, 2017, 193-194).

Meriç'in düşüncelerinde dinin sosyolojik açıdan önemi, toplumsal kimlik meselesiyle ilgilidir. Meriç, İslamiyet'in Türk toplumunun hayatındaki ve kimliğindeki yerini ön planda tutarak, niçin Batılılaşmamak gerektiğinin cevabını vermeye çalışır

Sonuç

Cemil Meriç'in düşünce dünyasında medeniyet ve kültür kavramlarının önemli bir yeri olduğunu görüyoruz. Ona göre medeniyet ve kültür kavramları

karmaşık ve muğlak kavramlardır ve bu kavramları anlamak için tarih zemininde tartışmamız gerekmektedir. Ayrıca, Meriç medeniyetin tek bir olgu olmadığını, farklı medeniyetlerin farklı renkler ve güzellikler sunduğunu savunmaktadır. Bu nedenle Batı'nın üstünlüğünü vurgulayan Batıcı düşünceye karşı çıkmaktadır.

Meriç'in "umran" ve "irfan" kavramlarını vurgulayarak kültür ve medeniyet yerine bu kavramların kullanılmasını savunduğunu görüyoruz. Ona göre kültür ve medeniyet kavramları Batı'nın egemenliğini pekiştirmek için kullanılan kavramlardır ve bu nedenle yerine "umran" ve "irfan" gibi daha zengin ve anlamlı kavramların kullanılması gerekmektedir.

Cemil Meriç, Batı kültürünün kendi kavramlarını bize dayatmasının ve bu kavramların zihinsel gelişimimizi engellediğinin altını çizer. Bu nedenle, bu kavramlar dünyasında başlayan bu mücadeleyi kazanmamız gerektiğine inanır. Batı'nın, sekteye uğrayacağını farkındadır. Bu yüzden, bize öğretilen ve alternatifi olmadığına inandırılan zihinlere karşı bir öfke taşır. 'Çağdaş uygarlık seviyesi' olarak kabul edilenin dışında geliştirmemiz gereken gerçekliklerin varlığına inanır ve bu gerçekliklerin açığa çıkarılmasını savunur.

Cemil Meriç'in 'Umrandan Uygarlığa' adlı eserinde, Batı'nın ideoloji yüklü kavramları olan 'medeniyet' ve 'uygarlık' kavramlarının yerine daha kapsamlı bir terim olan 'umran'ı kullanır. Ona göre, 'medeniyet' ve 'uygarlık' kavramlarını köksüz bulur ve bunları Batı'nın gizli emellerini örtbas etmek için kullanılan bir örtü olarak görür. Bu nedenle 'medeniyet' yerine İbn Haldun'un 'umran'ını tercih eder (Bolay, 2010, 122)

Ayrıca, Meriç'e göre 'umran', sadece bir kavram değil, aynı zamanda medeniyetlerin ve uygarlıkların tarihsel gelişimini felsefi ve sosyolojik açıdan araştırmamıza olanak sağlayan bir yöntemdir. Meriç'in 'Doğu'nun en orijinal düşünürü' olarak kabul ettiği İbn Haldun, umran ilmi ile toplumların tarihsel evrimini, bir topluluğun geçim tarzı ile sosyal ve siyasi kurumları arasındaki ilişkileri, medeniyetlerin doğuşundan olgunluğuna kadar olan süreçlerini neden-sonuç ilişkisi içinde araştırır.

Öte yandan, Meriç için 'umran', kültür ve medeniyet kavramlarının işaret ettiği tüm anlamları içeren ve dolayısıyla zengin çağrışımları olan bir terimdir. Umran, insanın toplumsal bir varlık olarak elde ettiği tüm yetenekleri ve ürettiklerini kapsayan bir terim olarak, tarihi ve insanı bütünsel bir şekilde ele alır. Avrupa'nın hiçbir zaman ve hiçbir kelimesiyle ifade edemediği, tarihi ve insanı bütün olarak kapsayan bir terimdir.

Meriç'e göre Türk aydını, zengin içeriği olan 'umran' ve 'irfan' gibi kavramlardan vazgeçmek yerine, maddi olanın ötesinde olanı, beşeri olanın

ötesinde olanı ve ilahi olanın yerine koymalıdır. Bu nedenle Türk aydını, Batı'nın kültüründen daha anlamlı olan Doğu'nun mana dolu irfanına dönmelidir. Bu dönüşün yöntemleri ve yolu, Meriç tarafından 'Kültürden İrfana' adlı eserinde ele alınmıştır.

Meriç, Hint toplumunun dinî hayatının karmaşıklığını ve farklı inançların bir arada varlığını kabul etmektedir. Bu noktada, Hint toplumunun çeşitli dini gelenekleri benimseyen bireylerin bir arada yaşadığını ve dinler arası etkileşimin olduğunu belirtmektedir. Ancak Meriç, Hint toplumunun dinî açıdan da birçok sorunla karşı karşıya olduğunu ve bu sorunların çözümünün dinî liderler tarafından aranması gerektiğini ifade etmektedir.

Ayrıca, Cemil Meriç, Osmanlı Devleti ve İslam dinine dair düşüncelerini de dile getiriyor. Osmanlı'yı İslam dininin etkisiyle şekillenmiş bir toplum olarak görüyor ve bu etkinin toplumun manevi değerlerini yücelttiğini ve insanların birbirlerine olan bağlılığını artırdığını savunuyor. Bununla birlikte, Osmanlı'nın son dönemlerinde İslam dünya görüşünün kaybolduğunu ve Avrupa'nın etkisinin arttığını ve bu durumun toplumsal sorunlara yol açtığını ifade ediyor.

Sonuç olarak, Cemil Meriç, yerleşik görüşlerden saparak, bir ülkenin idrakini özgürleştirmek ve büyük bir geçmişi, daha büyük bir gelecekle bağdaştırmak için çalışan bir düşünürdür. İlim, Fransız düşüncesinden Hint felsefesine, Rus romanlarından İran şiirine kadar geniş bir yelpazede dolaşarak 'Çinde ilim olsa dahi arayınız' prensibine uygun davranmıştır. Bu sürecin sonunda, Batı'nın bize dayatmaya çalıştığı 'kültür' ve 'uygarlık' kavramları yerine Doğu'nun 'umran' ve 'irfan'ında karar kılmıştır. Bu kararıyla, çağdaş Türk aydınının ve Türkiye'nin izlemesi gereken yolu işaret etmiştir.

Kaynaklar

- Acar, Mustafa ve Bıyık, Hatice. "Bir Çağın Vicdanı, Seraazad Düşünceli Münzevi Yıldız, Cemil Meriç." KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi 16 (2014), 28-33.
- Acıyan, Muhammed. "Cemil Meriç'te Millî Kültür Unsurları." Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Açıkgöz, Halil. Cemil Meriç'le Sohbetler. Seyran Yayınları, İstanbul, 1993.
- Akın, İrfan. "Cemil Meriç Düzleminde Doğu Batı, Kültür İrfan Çatışması." Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Armağan, Mustafa. Düşüncenin Gökkuşluğu, Cemil Meriç. İstanbul, 2006.
- Babaoğlu, Ömer. "Cemil Meriç'te İrfan Bağlamında Gelenek ve Modernlik." Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bolay. Süleyman Hayri. "Cemil Meriç'in Çağdaş Düşünce Hayatımızdaki Yeri." Hece Dergisi 120-127, 2010
- Cündioğlu, Düccane. Bir Mabed İşçisi. Kapı Yayınları, İstanbul, 2018.

- Daştan, Seçil. "Cemil Meriç ve Ümit Meriç'in İslamiyet'e Dair Temel Fikirlerinin Mukayesesi." İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Duran, Nizameddin. "Umran'dan Uygarlığa Cemil Meriç." *Eskiye* 33 (2008), 165-191.
- Fidan, Ali. "Cemil Meriç'in Perspektifinde Din, Toplum ve İdeoloji." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2014), 215-238.
- Gencer, Tülay. "Cemil Meriç ile Türk Modernleşmesine Bir Bakış." *Bitlis E.Ü. SBE Dergisi* 1/1 (2012), 19-33.
- Kaya, Mustafa. "Umrandan Uygarlığa Kültürden İrfana, Cemil Meriç." *Türk Dünyası Araştırmaları* 126/249 (2020), 397-408.
- Meriç, Cemil. *Mağaradakiler*. Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1978.
- Meriç, Cemil. *Sosyoloji Notları ve Konferansları*. İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- Meriç, Cemil. *Jurnal 2*. Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç. İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Meriç, Cemil. *Jurnal 1*. Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç. İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Meriç, Cemil. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. Hazırlayan: Ümit Meriç. İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- Meriç, Ümit. *Babam Cemil Meriç*. İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- Polat. "Bedevi Umrandan Hazaeri Umrana Geçiş, Boş Zaman Kültürüne Bir Bakış." *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 12 (2016), 572-583.
- Sağlık, Şaban. "Cemil Meriç Düşüncesinin Anahtar Kavramları." *Hece Dergisi* sayı 14/157 (Ocak 2010).
- Türkislamoğlu, Elif. "Türkiye'nin Batılılaşma Sürecine İlişkin Olarak Ni-yazi Berkes ile Cemil Meriç'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılması." *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi*.
- Yazan, Umit Meriç. *Babam Cemil Meriç*. İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- Yetiş, İshak. "Kültürden İrfana." *Hece Dergisi* 14/157 (Ocak 2010).

Mübeccel Belik Kıray ve Tampon Kuram¹

Türkiye’de Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren toplumsal yapıda değişiklikler meydana gelmiştir. Toplumsal yapıdaki değişiklikler savaşlar, dış ilişkiler, ekonomik krizlerle birlikte toplumsal değişmelere sebep olmuştur. 1950 yılından sonra ise sanayileşmenin de etkisiyle değişim hız kazanmıştır. Değişim olumlu olumsuz pek çok unsuru da içinde barındırmaktadır. Kıray, toplumsal yapı da meydana gelen değişimleri sebep ve sonuçlarıyla ortaya koymaya çalışmış bir sosyolog olarak karşımıza çıkmaktadır (Tekeli, 2012, 236). Bu sebeple de Kıray “değişmenin sosyoloğu” olarak tanınmaktadır (Tekeli, 2000, 9). Kıray, toplumsal yapıya ilişkin konuları kendine has üslubu, anlatım teknikleri ve yöntemleriyle ele alan özgün bir sosyologtur. Daha önce önce karşılaşılmamış saha sorunlarını ve teorideki konuları kolaylıkla ele almıştır (Sınar, 2017, 47).

Bu çalışmada Mübeccel Kıray’ın metropolitenleşme ve tampon kuram kavramları ele alınacaktır. Çalışmanın amacı ise metropolitenleşme ve tampon kuram kavramlarını dönemin değişen koşullarında tespit etmektir. Nitel araştırma yöntemlerinden tarihi dokümantasyon tekniği kullanılan bu çalışmada başta sosyoloğun kendi çalışmaları olmak üzere hakkında yazılmış çeşitli kitaplara, tezlere, makale ve internet kaynaklarına başvurulmuştur.

Mübeccel Belik Kıray’ın Sosyo-Biyografisi

Mübeccel Belik Kıray, 1923 yılında İzmir’de göçmen bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Birinci Dünya Savaşı’nda yıllarında mühendis olarak çalışan bir babaya ve öğretmen olan bir anneye sahiptir. Ailesinin bu dönem aralığında sahada aktif olarak çalışması onun ileriki dönemde düşünce hayatının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Lise yıllarını İzmir’de tamamlayan Mübeccel Belik Kıray 1940 yılında üniversite eğitimi için Ankara’ya gelmiştir. Burada Dil Tarih ve Coğrafya fakültesine giriş yapıp felsefe mantık ve psikoloji alanlarında dersler almıştır (Kurtuluş, 2008, 77-78).

Mübeccel Belik Kıray, üniversite eğitimi tamamladıktan sonra Behice Boran’ın danışmanlığında doktora eğitimine başlamıştır. Doktora eğitimi “Ankara Tüketim Normları” teziyle tamamlamıştır. Bu tez Ankara’nın farklı sosyo-ekonomik şartlara sahip mahallelerinden elde edilen verilerin ortaya konulduğu bir saha çalışmasıdır. Kıray’ın çalışma hayatı süresince yaptığı çalışmalara bakıldığı zaman sahada aktif çalışan, elde ettiği verileri ve

¹ Nazife Yılmaz, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı | nzfyilmz97@gmail.com | ORCID: 0000-0002-2788-8180

gözlemleri de doğrudan çalışmalarında kullanan bir araştırmacıdır. Doktora tezini yazdığı dönemde eş zamanlı olarak Çalışma Bakanlığında da görev almıştır. Bu görevi esnasında Zonguldak ve çevresinde çalışma ve yaşam koşullarını ortaya koymak için bir araştırma yapmış ancak araştırması siyasi sebeplerden dolayı tamamlanmamıştır. Siyasi sebepler Kıray'ın çalışmalarına ket vururken yine aynı sebeple hocalarının da akademiden uzaklaşmalarına ve yurtdışına çıkmalarına sebep olmuştur. Niyazi Berkes, Pertev Naili Boratav, Muzaffer Şerif Başoğlu gibi hocaların yanı sıra danışmanı olan Boran'da akademiden uzaklaştırılarak siyasete giriş yapmıştır (Kurtuluş, 2008, 79).

Türkiye'de toplumsal ve siyasi karışıklığın iyice belirginleştiği yıllarda Kıray, hocalarının referansıyla Northwestern Üniversitesinde eğitime başlamıştır. Meksika, Doğu Afrika, Pasifik Okyanusu ve Türkiye'yi karşılaştırdığı "Dört Farklı Kültürde Gösterişçi İstihlak Eğilimleri" isimli çalışmasını yapmıştır. Bu çalışma aynı zamanda Kıray'ın ikinci doktora tezidir. Ayrıca Kıray, bu dönemdeki çalışmalarını ortaya koyarken sosyal antropolojiden de yararlanmış. Sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalarda Amerika'yı ön plana çıkaran görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir, "Sosyal bilimler okuyacaksınız oraya gideceksiniz. Ne doğru dürüst Almanya'da sosyal bilim var, ne Fransa'da. Fransa'da sosyoloji bir felsefe meselesidir." (Kıray, 2002, 97). Doktoranın ardından Türkiye'ye dönüp İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun yanında asistanlığa başlamıştır. Ancak burada kadroya geçememiş görevinden istifa ederek bir ilaç firmasında çalışmaya başlamıştır (Kurtuluş, 2008, 80-85)

"Gösterişçi İstihlak ve Tabakalaşma" isimli teziyle 1960 yılında Doçentlik unvanı alan Kıray, ODTÜ Sosyal Bilimler bölümünde akademisyenliğe devam etmek suretiyle akademiye geri dönmüştür. 1961 yılında Amerikan Haberler Bürosunda Türk Bürokratlara yönelik yaptığı bir çalışma ise yarıda kalmıştır. 1965 yılında ODTÜ'de bölüm başkanlığı görevine getirilmiş ve bu yıllarda İmar ve İskân Bakanlığı adına çalışmalar yapmıştır. Ancak Kıray ilk ve en geniş çaplı çalışmasını Şerif Mardin, Deniz Baykal, Ruşen Keleş ve Emre Kongar gibi önemli isimlerin yer aldığı "Örgütlemeyen Kent, İzmir" adıyla yapmıştır. Bu çalışmanın ardından 1960'lı yılların sonuna gelindiğinde ise misafir öğretim görevlisi olarak London School of Economics'de bulunur. 1970 yılında Adana'nın dört köyünde gerçekleştirdiği yayınlanmıştır. 1970'li yıllar Kıray'ın hem yerel hem de uluslararası çalıştığı bir döneme denk gelmektedir. Bu dönemde çeşitli burslarla yurtdışında bulunurken aynı zamanda Türkiye'de de farklı kurumlarda dersler vermiştir (Kurtuluş, 2008, 80-85). Kıray, yapılan biyografik söyleşide kendi serüvenini, "birçok akademisyenin hayatı biraz

rutin, bir üniversiteden mezun olur asistan olur doçent olur gidip gelir profesör olur 4 tane kitap yazar biri doktora tezi biri doçent ve profesörlük tezi sonucu ise ders kitabı yüz kere tekrar basılır ondan sonra emekli olur ve emekli olarak ders verir ve bir gün Allah rahmet eylesin deyip kaybederiz ama benim hayatım öyle değil her gün bir başka hikaye çok girdi, çıktılar” (Kıray, 2002, 206) sözleriyle ifade etmiştir. Hayatı her gün başka bir hikâyeye ev sahipliği yapan Kıray, ortaya koyduğu kavramlarda dönemin koşullarından etkilenmiştir. Kavramları günümüzde halen toplumsal değişimi ifade ederken başvurulan kaynaklar arasında gösterilebilir. Kıray’ın yerel ve uluslararası çalışması, akademi ve farklı iş dallarını bir arada götürmesi, saha ve teorik çalışmaları onun düşünce dünyasında doğrudan izler bırakmıştır. İşte bu sebeple çok yönlü bir yaşam onun fazlaca gözlem yapmasına sebep olarak kavramlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Kıray Hakkında Yapılmış Çalışmalar

Mübeccel Belik Kıray’la ilgili literatür tarandığında doğrudan iki lisansüstü çalışma mevcuttur. Özen 2001 yılında yaptığı çalışmada doğrudan Kıray’ın sosyolog kimliğini ele almıştır (Özen, 2023). Demirhan ise 2019 yılında yaptığı çalışmada Kıray’ın toplumsal ve değişme sermaye ilişkisini ele almıştır (Demirhan, 2019). Kıray’la ilgili lisansüstü çalışmaların yetersiz oluşu dikkat çekmekle birlikte doğrudan ve dolaylı olarak çok sayıda makale karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda çalışmaların birkaç tanesini genel hatlarıyla zikredeceğiz. Kaçmazoğlu, çalışmasında ampirist sosyolojinin zirve ismi olarak Kıray’ı ele almış köy ve kent ilişkisi, aile, toplumsal tabakalaşma ve tüketim ilişkilerini anlatmıştır (Kaçmazoğlu, 2017). Kıray’ın hayatına ilişkin “Arkasına Bakmayan Bir Sosyolog, Mübeccel Belik Kıray” isimli çalışma Alican tarafından ortaya konmuştur. Bu çalışmada Kıray’ın Genç Cumhuriyet Kadını yönü, çocukluğu, akademik hayatı ve düşünce anlayışı sistemli bir biçimde ele alınmıştır (Alican, 2008). Özkurt ise yaptığı çalışmada Mardin ve Kıray’ın görüşlerini mukayeseli bir biçimde ele almıştır. Bu çalışmaya göre Kıray, 1950 ve sonrasında yaşanan gelişmelerin Türk toplumu ve köylüsü üzerinde önemli bir etkisi olduğunu söylemiştir (Özkurt, 2020).

Mübeccel Belik Kıray üzerine yazılmış müstakil eserler bulunmaktadır. Bizim bu çalışmayı yaparken yararlandığımız eserlerden biri de Kongar’a aittir. Kongar, kitabında doğrudan Kıray’ın sosyolojik görüşlerinin ve tampon kuram kavramının yer aldığı bir bölüm açmıştır (Kongar, 2017). Bir diğer çalışma ise Türkiye’deki sosyoloji dalgalarında doğrudan Kıray’ın yerini anlatan Kurtuluş’un çalışmasıdır. Kurtuluş, bu çalışmada Kıray’ın aynı zamanda

Weberyan ve Marksist anlayış arasındaki yorumunu da ele almıştır (Kurtuluş, 2008).

Bizim bu çalışmamız ise mevcut literatürdeki diğer çalışmalarla Mübeccel Belik Kıray'ın hayatı ve sosyoloji ilmine yapmış olduğu katkıları yönüyle benzerlik göstermektedir. Ancak diğer çalışmalardan tartışmalı ve din sosyolojisi alanına da temas eden bir çalışma olması yönüyle ayrılmaktadır. Kıray, çalışmalarında dinin rolünü de kullanmıştır. Hatta bazı durumlarda kendi kavramlarıyla ele almıştır. Bunu daha sonra din ilişkisi başlığı altında detaylı biçimde açıklayacağız.

Kıray'ın Etkilendiği İsimler

Kıray, çalışmalarında başta hocası Behice Boran olmak üzere pek çok yerel ve yabancı isimden etkilenmiştir. Bu isimler arasında Max Weber, Emile Durkheim, Karl Marx, Niyazi Berkes, Muzaffer Şerif, Pertev Naili Boratav, Mediha Berkes Gibi duayen isimler yer almaktadır. Ders aldığı hocalar içerisinde Behice Boran, Niyazi Berkes, Muzaffer Şerif Başoğlu ve Pertev Naili Boratav gibi ünlü isimler yer almaktaydı. Bu hocalar aynı zamanda o dönem Türkiye siyasetinin oluşmasında da etkin rol oynamışlardır (Kıray, 2002, 206).

Behice Boran başta olmak üzere Kıray'ın üniversiteden siyasi sebeplerle atılan hocaları Anglo-Sakson geleneğin temsilcisi konumuna gelmişlerdir. Kıray'da hocalarını takip ederek Anglo-Sakson geleneğin Türkiye'de yürütülmesini sağlamıştır. Diğer yandan ise Ankara ekolünün yapısal- işlevselci yaklaşımını devam ettirmiştir (Kaçmazoğlu, 2017, 386). Toplumsal değerlerin değişmesiyle toplum yapısının da değiştiğini düşünen Kıray, bu görüşünü Weber'in sosyolojisiyle ortaya koymuştur. Ona göre toplumsal değerler toplumsal ilişkiler sonucu ortaya çıkmaktadır (Kıray, 2006, 118). Kıray çalışmalarını genellikle ampirizm tekniğiyle ortaya koymuştur. Yaptığı çalışmalarda sahadan elde ettiği verileri yorumlamış ve diğer diğer verilerle kıyaslayarak ortaya koymuştur. Sosyoloji çalışmalarında yapısal- işlevselci metodu kullanmıştır (Azman, 2001, 32).

Kıray, çalışmalarında pek çok kişiden etkilense de onun sosyoloji çalışmaları kendine özgüdür. Bunu da kendisi şu şekilde izah etmektedir, “İster Marksist analiz yapın ister Weberian analiz yapın. İkisi de ara formları vermezler. Günden geceye değişme nasıl yer alıyor hiç açıklamazlar. Benim derdim bu ara yeri bulmaktır. Ve onun için bu patronaj meselesinin üzerinde duruyorum. Ara formlardan ya da tampon mekanizmalardan ilk defa ben söz ettim. Bu ne Weber'dir ne Marx'tır” (Kıray, 2002, 206).

Metropolitenleşme ve Tampon Kuram

Kıray'ın gençlik dönemine denk gelen ve saha gözlemlerini yaptığı 1950'li yıllar toplumsal anlamda pek çok değişikliği meydana getirmiştir. Metropolitenleşme ve tampon kuram kavramları ise bu dönemlerde ortaya çıkmıştır (Demir- Çabuk, 2010, 206). Bu dönemde toplumda tüketim davranışları değişmiştir. Sanayileşmenin artması, köylerden kente göç ve ekonomik bazı sebepler ise bu kavramların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kıray'da ortaya koymuş olduğu çalışmalarında genellikle sosyal değişme vurgusuna yer vermiştir. Ona göre değişme üç boyutta gerçekleşir. Birincisi her zaman ve mekânda ortaya çıkan değişme, ikincisi epistemolojik değişme ve üçüncüsü araştırmanın pratiğiyle alakalı değişmedir. Kıray'a göre ise toplumda meydana gelen sorunlar değişmeden değil değişmenin gerçekleşmemesinden ve engellenmesinden kaynaklanmaktadır (Tekeli, 2012, 234). Toplumların değişmesinde ortaya çıkan ara formları tampon kuram mekanizmaları olarak ele alan Kıray, köy ve kent özelindeki değişmelerin sonucunu da metropolitenleşme kavramı üzerinden ele almıştır. Çalışmamızın bu kısmında bu kavramlara detaylı olarak yer verilecektir.mı

Metropolitenleşme

Kıray'ın ortaya çıkardığı özgün kavramlardan biri metropolitenleşme kavramıdır. Ona göre metropolitenleşmiş kentler; teknoloji, uzmanlaşma, iletişim, ulaşım gibi imkanların artmasıyla büyük yerleşim yerleri olarak ortaya çıkmıştır. Bu kentlerin oluşmasında en büyük etkenlerin başında ekonomi ve ticaret gelmektedir. Köy ve kent özelinde değerlendirecek olursak metropolitenleşme kentlileşmenin ileri seviyesidir. Topluma ait iletişim ve karar verme organları burada yer alır. Bu yerler genellikle işçi sınıfından bağımsız beyaz yakalı kesimin çalıştığı uzmanlaşmış iş kollarının olduğu yerlerdir. İşçi sınıfının çalıştığı sanayi bölgeleri ise metropol şehirlerin dışında yer alır. Sanayi merkezlerinin şehrin dışında oluşturdukları dağınık yapı ise saçaklanmayı meydana getirir. Bu yerlerde yaşam maliyeti daha düşüktür. İşçi sınıfı genellikle daha düşük maliyetle daha az imkanlara sahip konutlarda oturmaktadır. Metropoliten alanın çevresindeki bu oluşum şantiyeyi meydana getirir (Kıray, 2006, 372).

Köy, alanlarının bir anda şehirleşmeye başlamasıyla yeni iş olanakları ortaya çıkmıştır. Köylüler bir anda işçi haline gelmiştir. İstanbul'da kurulan iplik ve kâğıt fabrikalarında çalışmaya başlayan işçiler bu durumun en bariz örneklerindedir. İstanbul'un gelişmesi çevre illeri de etkilemiş Yalova, İstanbul ile diğer çevre illerin bağlantısını sağlayan bir şehir haline gelmiştir. Bu durum Yalova'nın hizmet sektöründe gelişmesine, bankacılık, ulaşım ve

iletişim için bölgenin alt-merkez olarak kullanılmasına sebep olmuştur. Kıray, “büyük şehirleşme-sanayileşme sürecinde gelişen karşılıklı etkileşimler ihtiyacı olan mekânların aynı şartlarda ortaya çıkması...” ifadesini kullanmıştır. Diğer yandan tarım alanları için kullanılan tarlalar metropoliten şehirlerde yüksek fiyata satılan arsalarla dönüşmüştür. Tarımın yerini yavaş yavaş sanayi almaya başlamıştır. İş alanları değişiklik göstermiştir. Ortaya çıkan değişiklikler yeni sorunları da beraberinde getirmiştir. Kıray ise bu durumu şöyle açıklamıştır, “Kendi kendine yeterli bir yapıdan ticari tarıma geçişte, ürünün pazarlaması hem teknoloji hem de insan ilişkileri ve bağımlılık açısından, köylüler için en önemli sorun olmuştur.” (Kıray, 2006, 280-281)

Türkiye’de batıdan doğuya gerçekleşen emek göçü toplumsal değişme sürecini hızlandırmıştır. Ekonomik, siyasal ve idari değişimlerde göçten etkilenmiştir. Batı’da jeopolitik konumdan dolayı değişimden en fazla etkilenen şehir olmuştur (Kaydı, 2022, 20). Kıray ise çalışmalarında İstanbul’u metropoliten bir kent olarak ele almıştır. İstanbul, Türkiye’de metropolitenleşmenin en belirgin olarak görüldüğü şehirdir. İstanbul’un şehir merkezi farklı alanlarda uzmanlaşmış örgütlenmiş kurumlara ev sahipliği yapmaktadır. İstanbul’da sanayi şehrin dışında çıkmıştır. Çalışma sahası ile iskân yerleri birbirinden uzaklaşmıştır (Kaydı, 2022, 51).

Tampon Kuram

Kıray’ın ortaya çıkardığı özgün kavramlardan biri de tampon kuram kavramıdır. Tampon kuramlar, hızlı değişim dönemlerinde ortaya çıkarak geçişin sağlanmasına olanak tanır. Toplumun değişime kolay bir şekilde uyum sağlaması ve toplumun dengede kalması tampon kurumlar aracılığıyla gerçekleşir. “Ne yeni ne de eski yapıya ait olan, ama bunalımın ve düzensizliğin hafifletilmesine yardım eden bu yeni kurum, ilişki, değer ve işlevler, "tampon mekanizmalar" ya da ara formlar olarak adlandırılabilir. Toplumsal yapının çeşitli yönleri arasındaki bağlantının devam etmesini ve sisteme uymayan unsurların ortadan kalkmasını, işte bu tampon mekanizmalara ya da ara formasyonlara borçluyuz.” (Kıray, 2006, 330) Değişimin çok hızlı ve çok yavaş olduğu dönemlerde tampon kurumlara ihtiyaç yoktur. Toplumdaki hızlı değişimlerden biri olan siyasi devrim dönemleri ise tampon kuramların devre dışı kaldığı zamanlardır. Ancak devrim sonrası durumlarda toplumsal öğelerin toplumla bütünlüğünün sağlanması ve işlevselliğini yeniden kazanması için tampon kuramlar önemlidir (Kongar, 2012, 438).

Tampon kuram kavramından ilk olarak Ereğli çalışmasında bahseden Kıray, tampon mekanizmaları üç şekilde açıklar. Bunlardan ilki kahvelerdir. Kahveler, toplumda önemli bir mekân rolü üstlenmektedir. Fikir alışverişi, sipariş verme

ve sosyalleşme kahvelerde gerçekleşir². Bu nedenle Ereğli de şehirleşme sürecinde kahveler köy-kent arasındaki ilişkilerde tampon kurum niteliği taşımaktadır (Kıray, 2000, 53). ikincisi ise tüccar-esnaf ilişkileridir. Tüccarlar, halkın ihtiyacını karşılamada bir tampon kurum görevi üstlenmektedir. Bazı durumlarda tüccarların rolü siyasi askeri otoritenin de ilerisine gitmektedir (Kıray, 2000, 91). Kıray, Ereğli’de yaptığı saha çalışmasında tampon kuram kavramını tüccar- köylü ilişkisi üzerinden ele almıştır. Burada tampon kuramlar ekonomik bir ihtiyacı gidermektedir. Aynı zamanda da köylü ve tüccar arasındaki ekonomik çıkar ilişkisini de korumaktadır. Köylü ’nün ticari işlerini yapmasında ona yardımcı olan tüccar mali işleri yerine getirmektedir. Bunu yaparken de ortaya çıkan toplumsal dayanışma toplumsal güvenliği de beraberinde getirmektedir. Yine Ereğli’de ortaya çıkan Demir- Çelik fabrikası da tampon kuram Türkiye ile bütünleşme ve ihtiyaç giderme noktasında önem kazanmaktadır (Kongar, 2012, 439). Üçüncü olarak ise ailenin rolüdür. Aile de hem evlatlar hem de anne tampon kurum mekanizmasıdır. Ailede otoriteyi sağlamada babadan sonra gelen ve yetkileri devralan kişi oğuldur, ev işlerini sağlamada ise anneden sonra gelen hem aile hem de kardeş ilişkilerini sağlayan kız evlattır³ (Kıray, 2000, 144). Aile de baba-çocuk ilişkilerindeki dengeyi anne sağlamaktadır. Ailenin denge kurumu annedir. “Aile değişim içinde en büyük uyum mekanizmalarını yaratır. Aile patronaj ilişkileri ile birlikte toplumun değişen yanına uymayan yönlerini evire çevire bu değişime uydurur. Aile kendi bireyleri (anne ile erkek ve kız çocuğu, eş ile koca) arasındaki ilişki biçimlerini de değiştirerek dışarı dünya ile uyumunu sağlar. Burada kadın aile içi ilişkilerde değişime bağlı uyumsuzlukları da yumuşatarak aile içi dengeyi sağlayan en önemli kişi gibi görülmektedir.” (Kıray, 2006, 323) Anne çatışmaların çözümünde çocukların isteklerini ve babanın otoritesini dengede tutar (Kıray, 2006, 324).

Toplumsal ilişkilere bakıldığında ise kırsaldan kente geçişteki uyum sürecinde tampon kurumlar geçiş rolü üstlenmektedir. Burada hemşeri ve dinsel cemaat patronajı ön plana çıkmaktadır. “Kendisini dinsel bir referans grubuna atan kişi, kendisini yeni topluma uyum yapmış sayıyor. Bu toplumda rekabetçi kapitalist düzen bile olsa, onun gerektirdiği gerçek gruplar oluşmadıkça işçileşme, ücretlileşme, beyaz yakalılışma, pembe yakalılışma, ne

² Toplumsal kurumlar olarak eğitim, aile, din, medya, akran grubu gibi etkenler sosyalleşmenin en faal gerçekleştiği alanlardır. Din sosyolojisi açısından yurtdışındaki Türk gençlerinin dini sosyalleşme ortamları hakkında bk. Güngör, 2012; 2015.

³ Ailede değerler ve gençlerin aile değerlerine ilişkin daha geniş okumalar için bk. Güngör, 2015; 2015.

isterseniz deyin, onlar yerine oturtulmadıkça, geniş bir eğitim, modern eğitim düzeniyle, bunlara üyelik kolaylaştırılmadıkça, sanatkar diye hiç olmadık garip müzik tarzlarını veya yazım tarzlarını ortaya çıkarana kalite ayıklamasını yapamazsınız, artı, şehre gelip de havada kalanlar, kendilerini kolayca, bugünlerde, ister tarikat deyin, ister cemaat deyin, ne isterseniz deyin, o biçim grupların içine atıyorlar; çünkü, tavan alçak.” (Kıray, 2006, 360-361).

Kıray'ın çalışmalarında tampon kuram kavramı şehir hayatında da gecekondulaşmayla karşımıza çıkmaktadır. Köyden kente göç eden aileler şehrin kenar mahallelerinde daha düşük maliyetlere konutlar yapmaktadır. Gelenekselle bağını koparamamış modernleşmeye de tam uyum sağlayamamış gruplar için gecekondular ara-form da bir geçiş görevi üstlenmektedir. Geçişin sağlıklı olabilmesi için köyden gelen grupların doğrudan şehre entegre edilmesinden ziyade kenar mahallelerde yerleşim sağlamaları daha uygundur (Kıray, 1998, 165). Gecekondudaki yaşam hem mimari yerleşim açısından şehir hayatını etkilemiş hem de toplumsal yapı anlamında etkilemiştir. Gecekonduda yaşayan aileler şehirde kendi bir yandan kendi gelenek-göreneklerini devam ettirirken diğer yandan da şehir hayatına uyum sağlamaya çalışmaktadır. Toplumsal değişim açısından ele alındığında bu aileler “geçiş ailesi” olarak isimlendirilmekte ve tampon kurum işlevi görmektedirler (Merter, 1990, 30).

Kıray ve Dine Yaklaşımı

Kıray, yaptığı çalışmalarda dinin rolüne de değinmiştir. Özellikle yaptığı saha çalışmalarıyla Türk toplumundaki din, değer ve davranış ilişkisini anlatmıştır. Dinin toplumsal gelişmeyle ilişkisini İslam dininin durağan yapısıyla ortaya koymuştur. Diğer yandan dine ilişkin çalışmalarını genellikle İslam ve Hristiyanlığı kıyaslayarak ele almıştır (Hinderink - Kıray, 1970). Kıray, kendi kitabında zaman kavramından gün, hafta ve ay olarak bahseder. Bu zamanı da dinler bazında özelde ise İslam ve Hristiyanlık için kıyaslamalı bir biçimde ortaya koyar.

Zaman kavramı, kırsal toplumlarda işleri ayırmak için önemlidir. Kıray'a göre zaman ayarlaması dinsel bir ihtiyaçtan doğmuştur. Bütün dinlerde kendi ibadet periyotlarına göre zaman ayarlaması yapmıştı. Orta çağ da ki işlerin yapılması için gün üç vakte bölünmüştü. Ruhban sınıfı çalışma, uyku ve ibadet olarak zamanı tasnif etmişti. “Çanların dua için günde yedi kez çalması, günü düzenli aralıklara bölen belli araçlar vasıtasıyla belirlenen bir zamanı yarattı.” Müslümanlar ise günü namaz vakitlerine göre beş bölüme ayırmışlardır. Yine haftalık olarak dinsel törenlere baktığımız zaman bu törenlerin olduğu günler günlük işlerden ruhani işlere bir geçiş görevi üstlenmektedir. Örneğin İslam'daki cuma günleri, Hristiyanlıkta pazar günleri ve Yahudilikte ise

cumartesi günleri kutsal günler sayılmıştır. Bu günlerin kutsallığı üretim ilişkileri ve ekonomiyle de doğrudan ilgilidir. Mesela, "LaDagao'da haftada bir gün, demir aletlerin yasaklandığı, "çapa kullanılmayan gün" olarak belirlenmiştir. Toprağı, ev yapımını, çiftçiliği, ölüleri gömmeyi ve demir işçiliğini kalkanı altında tutarak bunların koruyuculuğunu üstlenen yeryüzü tapınağına yapılacak önemli adaklar bugün de gerçekleştirilir." (Kıray, 2006, 219-221).

Kıray, din ve devlet işleri bağlamında toplum yapısını laiklik üzerinden ele almıştır. Ona göre günümüz Türkiye'sinde laiklik sorunundan ziyade dinselliğin değişmesi ve sekülerleşmesi sorunu vardır. Toplumun hızla değişmesi sekülerizmi ortaya çıkarmıştır⁴. Sosyal yaşamda dinin etki alanı azalmıştır. Ancak sekülerizmin etkisinin az görüldüğü toplumlarda hala en basit işler bile dine göre karar verilerek yapılmaktadır (Kıray, 2006). Kıray, Hinderink'le birlikte ortaya koyduğu çalışmada Adana'daki köyleri gözlemlemiş bu köyleri kadercilik ve dinsellik bağlamında açıklamıştır. Ona göre köylerde dini olarak kabul edilen değerler genellikle kadercilikle özdeşleşmiştir. Din adamlarının bahsettiği teolojiyle kırsal da anlaşılan din aynı şey değildir. "Akılda tutulması gerekli en önemli yön din bilimcilerinin klasik teolojik İslam anlayışları ile köylerdeki ve kasabalardaki insanların hayatındaki Müslümanlık "halk dini"nin aynı yerde durmadığıdır. Gibbs ve Bowen'in dediği gibi İslam dininin bir "doğma"sı ve billurlaşmış bir yapısı olmaması bu farklılığı daha belirgin hale getirir." (Kıray, 2006, 236). Köylüler genellikle dine sıkı bir biçimde bağlıdır.

Köylerde genellikle herkesin birlikte ibadet etmesi önemlidir. Örneğin günlük beş vakit namaz için camiye gitmekte köy halkı tarafından bir yaptırım gücü yoktur. Ancak Cuma namazı gibi herkesin görüp eleştirebileceği ibadetlere katılım önemlidir. Çünkü Cuma namazı dini bir ibadet olmasının yanı sıra cemaatin bir arada bulunduğu sosyal bir rol de üstlenmektedir. Köylerdeki bireysel ibadetlere katılım grupla yapılan ibadetlere göre daha azdır (Kıray, 2006, 240). Köylerdeki bu organizasyonları Durkheim'in mekanik dayanışma kavramıyla değerlendirmek mümkündür. Mekanik dayanışmalı toplumlarda üyeler birbirinin denetçisi konumundadır (Durkheim, 2023, 156). Dinlerin kesin sınırları vardır. Günahları ve sevapları vardır. Ancak köylerde bu sınırlar esneklik gösterebilmektedir. Köylerdeki halkın büyük çoğunluğu tarımda makineleşmeyi olağan bir durum olarak kabul etmektedir. Makineleşmenin kullanılma durumunda günah sevap yargıları çok da göz

⁴ Kıray'ın bu iddialarına karşın sekülerleşmenin o yıllarda ve hatta son yıllara kadar Türk toplumundaki seyri daha düşüktür. Ayrıntılı okuma için bk. Güngör, 2018.

önünde bulundurulmamaktadır. Bunun yanı sıra resim asmanın, alkol tüketmenin günah olduğunu bütün köy halkı benimsemiştir. Halkın çoğunluğu faizin kesinlikle haram olduğunu bilmesine rağmen fırsatını bulduğunda faizi kullanmışlardır. Faiz doğrudan ekonomiyle ilgilidir ve halkın nazarında diğer günahlar kadar yaptırım gücü yoktur (Kıray, 2006, 240).

Kırsal kesimler genellikle dinsel binaları içinde barındırır. Ancak sanayileşmenin artması, kentlileşme gibi unsurlar zaman içerisinde dinin toplumsal etkisini azaltmıştır. Özellikle metropol şehirlerde şehir içinde dinin etkisi çok fazla görülmez. Şehirdeki alt yerleşim yerlerinde ise pek çok ilişki hala dini referansa bağlıdır (Kıray, 2002). Günümüzde ise cemaatler şehirlerde dini tampon rolünü üstlenmektedir. Kırsaldan gelen bireyler şehre alışırsen cemaat ilişkilerinden yararlanmakta sosyal ilişkilerinde dini referans almaktadır.

Sonuç

Toplumsal değişme, toplumların kaçınılmaz bir sonudur. Toplumlar, değişmeden etkilenir. Değişimler sonucu ortaya yeni yapılar ve kavramlar ortaya çıkar. Mübeccel Belik Kıray da içinde yaşadığı toplumda meydana gelen değişiklikleri analiz etmiş ve ortaya yeni kavramlar çıkarmıştır. Kıray'ın öğrencilik hayatı ve sonrasında meydana gelen değişiklikler onun zihin dünyasını etkilemiştir. Türkiye siyasetinin hızlı olduğu dönemlerde hocası Behice Boran'la yolları kesişmiştir. Bu sayede Türk toplum yapısını siyasal ve üretim anlamında yakından izleme fırsatı bulmuştur. Kıray, özgün yöntemleri ve çalışmalarıyla Türk sosyologları arasında önemli bir yere sahiptir.

Toplum üzerine yaptığı çalışmalar genellikle ampirist tekniğe dayanmaktadır. Üniversite yıllarında başladığı saha çalışmaları akademik yaşamının ileri dönemlerinde de devam etmiştir. Kıray hem akademik hem de kamusal alanda çalışma deneyimlerinde bulunmuştur. Kariyerinde yurtiçi çalışmalarının yanı sıra yurtdışında akademisyen ve araştırmacı olarak bulunmuştur.

Kıray, hocalarının da etkisiyle Anglo-sakson tarzı benimsemiş Türk toplumu üzerinde çeşitli çalışmalar yapmıştır. Çalışmalarında Marx, Weber ve Durkheim gibi önemli isimlerden etkilense de kendine özgü çalışma prensiplerini de ortaya koymuştur.

Türk toplumunun özellikle 1950 ve sonrasında sanayileşme, kentlileşme ve üretim üzerinden değerlendirmiştir. Bu noktada köyden kente göçün artması ve ekonomik iyileşmeler gibi toplumsal değişiklikler toplumsal yapıyı etkilemiştir. Toplumsal yapıdaki etkinin azalması ve uyum sürecinin daha kısa sürede yaşanması için toplumsal kutuplar arasında tampon kuramlar ortaya

çıkmiştir. Tampon kuramlar, toplumsal yapılar arası geçişi kolaylaştırır. Göçlerdeki etki ise gecekondulaşma üzerinde görülmektedir. Tampon kuramlar, sosyal yaşamın her alanında karşımıza çıkmaktadır. Aile, din, ticaret vb. unsurlar ise doğrudan tampon kuramlarla ilgilidir. Kıray, toplumda dinin etkisini anlatırken zaman kavramına vurgu yapmıştır. Cuma günü, namaz vakitleri gibi zamanların ise doğrudan dini tampon rolü üstlendiğini söylemiştir. Yine toplumda göçlerin artması, ekonomik iyileşmeler gibi nedenlerde metropolitenleşmeyi ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda Kıray'ın sahada yaptığı çalışmalar teoride ortaya koyduğu kavramları destekler niteliktedir.

Eserleri

- “İstihlak Normları”, Planlama Dergisi, Devlet Planlama Teşkilatı Dergisi 1/3 (İlkbahar 1962),
- Değişen Toplum Yapısı, 1998,
- Ereğli; Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası, T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, 1964.
- Kentleşme Yazıları Örgütlemeyen Kent, İzmir, 1998.
- Seçme Yazılar, 1999
- Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme, 1999,
- Tüketim Normları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, 2005

Kaynakça

- Alican, Ayşe. “Arkasına Bakmayan Bir Sosyolog: Mübeccel Belik Kıray”. Toplum ve Demokrasi Dergisi 2/4 (2016), 247-252.
<https://dergipark.org.tr/pub/toplumdd/issue/22728/242581>
- Azman, Ayşe. “Tarihselciliğe Karşı Ampirizm ve Mübeccel B. Kıray”. Doğu Batı Dergisi 16 (2001), 31-53.
- Demir, Kemal- Çabuk, Suat. “Türkiye’de Metropoliten Kentlerin Nüfus Gelişimi”. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1/28 (2010), 193-215.
- Demirhan, Songül Hatice. Mübeccel Belik Kıray’da Toplumsal Değişme ve Sermaye. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Durkheim, Emile. Toplumsal İş bölümü. çev. Özer Ozankaya. Cem Yayınevi, 2023.
- Güngör, Özcan. "1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri, New Jersey, USA Örneği". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53/ 2, (2015) 85-119
- Güngör, Özcan. "Akran Gruplarının Amerikalı Türk Gençlerinin Dini Sosyalleşmelerine Etkileri (12-15 Yaş)". Değerler Eğitimi Dergisi 13/30, (2013), 213-249
- Güngör, Özcan. Değerler ve Gençlik, Ed. Ö. Güngör, Çalışan Gençlik ve Değerler, Ankara: Akçağ Yayınları, Ankara, 2015.
- Güngör, Özcan. Aile Değerleri, Ed. Ö. Güngör, Çalışan Gençlik ve Değerler, Ankara: Akçağ Yayınları, 2015

- Güngör, Özcan. Sekülerleşmeye Kafa Tutan Mekânlar Olarak Ziyaretgâhlar, Hüseyin Gazi Türbesi Örneği, İçinde, Gönül Sultanları Şahsiyetleri ve Değerleri ile Ankara, İbrahim Ethem Arıoğlu, Ankara: Akçağ Yayınları, 2018.
- Hinderink, Jan- Kıray, Mübeccel Belik. Social Stratification as an Obstacle to Development: A Study of Four Turkish Villages. Praeger, 1970.
- Kaçmazoğlu, H Bayram. “Mübeccel Belik Kıray’ın Sosyolojik Görüşleri Üzerine”. Sosyoloji Konferansları 55 (2017), 385-412.
- Kaydı, Çiğdem. Toplumsal Değişmeyi Kıray Üzerinden Okumak: İstanbul Maltepe İlçesi Örneği. İstanbul: T.C Maltepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kıray, Mübeccel Belik. Ereğli, Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası. İstanbul: Bağlam Yayınları, 3. Basım., 2000.
- Kıray, Mübeccel Belik. Hayatımda Hiç Arkama Bakmadım. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2002.
- Kıray, Mübeccel Belik. Kentleşme Yazıları. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.
- Kıray, Mübeccel Belik. Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2.Baskı., 2006.
- Kongar, Emre. Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği. İstanbul: Remzi Kitabevi, 20.Basım., 2017.
- Kongar, Emre. Türk Toplum Bilimcileri 1. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2., 2012.
- Kurtuluş, Hatice. “Mübeccel B. Kıray”. Türkiye’de Sosyoloji. ed. Özdemir M. Çağatay. Ankara: Phoenix Yayınları, 2008.
- Merter, Feridun. 1950-1988 Yılları Arasında Köy Ailesinde Meydana Gelen Değişmeler: Malatya. Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990.
- Özen, Ünal. “Ulusal Tez Merkezi | Anasayfa”. Yöktez. 17 Mayıs 2023. Erişim 17 Eylül 2023. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Özkurt, Cem. “Bir Şerif Mardin ve Mübeccel Kıray Okuması: Yakın Tarihimizde Toplumsal Değişmeler ve Modernleşme Periyotları”. Mavi Atlas 8/1 (25 Nisan 2020), 57-70. <https://doi.org/10.18795/gumusmaviatlas.683886>
- Sınar, Hatice. Mübeccel Belik Kıray Sosyolojisinde Toplumsal Yapı Anlayışı. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017. <https://katalog.ticaret.edu.tr/e-kaynak/tez/76822.pdf>
- Tekeli, İlhan. Anlatılabildikleri ve Anlatamadıklarıyla Yaşam Öyküleri. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları., 2012.
- Tekeli, İlhan. “Değişmenin Sosyoloğu: Mübeccel Belik Kıray”. Mübeccel Kıray İçin Yazılar. ed. Fuat Ercan vd. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.

Bir Nazar İki Manzara: İzzetbegoviç'te Medeniyet Tasavvuru¹

“Bizi toprağa gömdüler fakat tohum olduğumuzu bilmiyorlardı.”

Medeniyet kavramı, farklı disiplinlerce ele alınmış ve tartışılmış olmasına rağmen, sınırları net olarak ortaya konmuş bir kavram değildir. Bir kısım düşünür için ütopya niteliğinde iken, başka bir düşünür için anti ütopya bir özellik ifade edebilmektedir. Medeniyet, kendisini farklı sınıflamalar ile ortaya koyabilmektedir. Bir sınıflama olarak kıta medeniyeti şeklinde; Afrika medeniyeti, Avrupa medeniyeti; bir başka sınıflama da ise millet veya ulus kökenli olarak gruplandırılmıştır. Kültürden farklı özelliklerde olan medeniyet, daha şemsiye bir kavram olarak literatürde yerini almıştır. Her iki kavramda iç içe olmakla beraber bireyin yaşantısında önemli bir yere tekabül etmekte ve onun yaşantısına yön verme niteliği göstermektedir (Okumuş, 2016).

Düşünceyi şekillendiren medeniyet ve kültürün izdüşümleri, Aliya'nın dünyasında bir kez daha kendini göstermektedir. Yaşantısı ve okuma birikimleriyle ortaya koyduğu bu izdüşümleri kendine has üslubuyla zenginleştirerek kavramlarına yansıtan Aliya, kendi sistemi içerisinde önemli bir yere sahip olan medeniyet tasavvurunu “alet ve kült” dikotomisi ile ele almıştır (İzzetbegoviç, 2022). Bu dualitede, medeniyet; modern insanın doğa üzerinde hükmettiği, ruhtan uzak olan cenahı temsil etmektedir. Kült ise, doğrudan insana, insani olma yönüne tekabül etmektedir. Bu dikotomi anlayışı pek çok düşüncesine sirayet etmiş ve düşünce sistemlerini şekillendirmede önemli bir faktör olarak yerini almıştır.

Dökümantasyon tekniği ile ele alınan çalışmada, İzzetbegoviç'in “medeniyet” kavramı ile sınırlı tutulmuş ve söz konusu kavramın ilişkili olduğu diğer kavramlarla olan bağı açıklanmaya çalışılmıştır. Söz konusu çalışma ile gerek kavramsal düzeyde gerekse kavramın alakalı bulunduğu bir örüntü meydana getirilmeye ve bu doğrultuda işlenmeye gayret edilmiştir.

Aliya İzzetbegoviç'in Sosyo-Biyografisi

Bosna Hersek'in Şamats kasabasında 8 Ağustos 1925'te dünyaya gelen Aliya İzzetbegoviç, Şamats'daki siyasi karışıklık sebebiyle henüz iki yaşındayken ailesi Saraybosna'ya taşınmış ve hayatına burada devam etmiştir. Ailesinden,

¹ Bahar Küçük, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi
bahar_kucuk7@outlook.com | ORCID: 0000-0001-6077-3898

özellikle de annesinden dini eğitim alan Aliya, Saraybosna'nın itibarlı okullarından biri olan Birinci Erkek Lisesi'ne girerek eğitim hayatını burada sürdürmüştür. Mütefekkir, akademik hayatı çalkantılı denilebilecek bir dönem yaşamış olmakla beraber, gerek dönemin getirisinden gerekse okul ortamındaki olaylardan etkilenecek bir sıra komünist propagandalara meyletmiş ve Allah inancı, toplumsal hak ve hukuk gibi konular arasında bocaladığını dile getirmiştir. Ancak bu süreç içerisinde dahi dinle alakası hiçbir zaman kopmamış ve din karşısındaki komünizmi hiçbir zaman kabul etmemiştir. Bu durumu "Tarihe Tanıklığım" adlı eserinde şöyle anlatmıştır;

"Komünistler, komünist harekete örgütlü bir biçimde mensup olan öğretmenlere sahip olmasıyla tanınan benim lisede özellikle güçlüydüler. Sınıfların etrafında illegal olarak dağıtılan broşürlerin bazılarını ele geçirmeyi başardım ve sosyal adalet -ya da daha sonra doğrusu sosyal adaletsizlik-sorunu, Tanrı gibi konular üzerine kafa yormaya başladım. Komünist propagandada Tanrı adaletsizliğin tarafındaydı; çünkü komünistler dini "halkın afyonu" olarak, yani halkın huzursuzluğunu yatıştırarak onları gerçekliğin dünyasında daha iyi bir hayat için mücadele etmekten alıkoyan bir araç olarak görüyorlardı. Bu çizgiye kaymak çok kolaydı. Ne ki, ben bunu kabul etmedim. Her zaman çok net olmasa bile, dinin temel mesajı bana hep sorumluluk gibi görünmüştür." (İzzetbegoviç, 2003, 13-14).

Daha sonra lise eğitimi devam ederken "Genç Müslümanlar Derneği"ne girerek grup içindeki çalışmalara aktif olarak katılmıştır. Bosna Hersek'in, 1941 yılında Almanya'nın desteğiyle kurulmuş olan Bağımsız Hırvatistan Cumhuriyeti'nin bir parçası haline gelmesi ve bu durumun neden olduğu yeni sorunların ortaya çıkması, Aliya'nın da Hırvatlar tarafından askere alınmak istenmesi gibi sebeplerle; Aliya, Saraybosna'dan Gradaçac'a kaçmak zorunda kalmıştır. Saraybosna'nın Tito'nun ordusu tarafından zapt edilmesi nedeniyle tekrar Saraybosna'ya dönmek zorunda kalan Aliya bu kez de Sırplar tarafından askere alınmıştır. Partizanlar'ın, Müslümanları tutuklamaya başladığı sıra da daha önceki İslami faaliyetleri sebebiyle, on dört arkadaşıyla birlikte tutuklanarak hapsedilmiştir. Hapiste geçirdiği üç yılın ardından Halide hanımla evlenmiş ve öğrenim hayatına ise öncelikle Ziraat Fakültesiyle devam etmesine karşın, bu fakülteyi yarıda bırakarak hukuk fakültesine geçiş yapmış, buradan 1956'da mezun olmuştur (Mulaosmanoviç, 2020).

Aliya'nın İslâmî görüşleri temele alarak dile getirmiş olduğu görüş ve düşünceleri, yalnızca Boşnaklar üzerinde değil eski Yugoslavya bulunan diğer etnik gruplara mensup Müslümanlar üzerinde de etkili olmaya başlamış ve bu sebeple yönetimin açık hedefi haline gelmiştir. Bilhassa 1970'te bir grup

arkadaşlarıyla birlikte kaleme alıp yayımladığı “İslâm Deklarasyonu” başlıklı metin gerek ülke içinde gerekse ülke dışında büyük yankı uyandırmayı başarmış bir metin olmuştur. Bosna-Hersek ve Yugoslavya Müslümanların yanında bütün dünya Müslümanlarına içerisinde buldukları dönemde hem insanlığa hem de kendi dindaşlarına karşı sorumluluklarını hatırlatan bu bildiri bir süre sonra metni hazırlayanların siyasal baskılara mâruz kalmalarına sebep olmuştur. On dört yıl hapse mahkûm edilen Aliya İzzetbegoviç, Foça Hapishanesi'ne alınmasının ardından, 1987'de pişmanlık duyup af dilemesi ve bir daha siyasî faaliyetlere dönmek üzere söz vermesi halinde serbest bırakılacağına dair kendisine yapılan teklifi reddetmiş ve özgürlüğü uğruna da olsa davasını tercih etmiştir. Ancak bu sürecin ardından Komünist dünyanın dağılmaya yüz tuttuğu bir süreçte, demokratik ülkeler ve İslâm ülkelerinin baskıları sonucu 25 Kasım 1988'de serbest bırakılmıştır. Aliya'nın tahliyesine sebep olan siyasî gelişmeler onu toplumsal sorumluluk almaya zorlamış ve Genç Müslümanlar grubunda yer alan arkadaşlarıyla beraber Mart 1990'da kurduğu Demokratik Eylem Partisi'ni ülkede Müslümanların etkin bulunduğu bölgelerde örgütlemeye çalışmıştır. Yugoslavya'nın parçalanma süreci içinde 5 Aralık 1990'da girdiği seçimleri kazanan Aliya, Bosna Hersek'in cumhurbaşkanı olmuş, ardından, 1 Mart 1992'de gerçekleşen referandumla Bosna Hersek bağımsızlığını ilan etmiştir (İzzetbegoviç, 2003, 34 -Mulaosmanoviç, 2020).

1 Mart 1992'de gerçekleşen referandumla Bosna-Hersek her ne kadar bağımsızlığını ilan etmiş olsa da Sırp lar bu durumu kabul etmeyerek silahlı çatışmalara başvurarak savaş başlatmışlardır. Bosna Hersek dirayetli mücadelesine üç yıl kadar devam etmiş ve kanlı savaş 14 Aralık 1995'te “Dayton” antlaşması ile son bulmuştur. İzzetbegoviç, hem savaş sırasında hem de savaşın ardından uluslararası baskılara maruz kalmasına rağmen, makul ve temkinli bir siyaset izleyerek, Bosna Hersek'in bağımsızlığı için çok ciddi çabalar sarf etmiştir. Dayton Antlaşması sonrasında yapılan ilk seçimde (1996) üçlü ülke diyebileceğimiz; Boşnak, Hırvat ve Sırp temsilcilerden oluşan üçlü başkanlık konseyine seçilerek başkanlığı üstlenmiştir. İki yıl sonra yapılan seçimde her ne kadar aday olmak istemese de tekrar aday olmuş ve buradaki görevine devam etmiştir. Ancak sağlıkla ilgili problemlerin baş göstermesiyle 2000 yılında görevini tamamlayamadan çekilmiş ve 19 Ekim 2003'te aramızdan ayrılmıştır (İzzetbegoviç, 2003,42 -Mulaosmanoviç, 2020).

İzzetbegoviç'in Başlıca Çalışmaları ve Etkilediği Düşünürler

İzzetbegoviç yaşantısı boyunca pek çok eser kaleme almış ve gerek döneminde gerekse döneminden sonraki zamanda, fikirsel ve pratik düzeyde yankılar uyandırmayı başarmıştır. “Doğu-Batı Arasında İslam” (din ve

medeniyet yönüyle İslam konusunu ele aldığı eseri-1984), “İslam Deklarasyonu” (siyasal İslam ve bu alanlardaki görüşleri içeren eseri-1970), “Özgürlüğe Kaçışım”, “Tarihe Tanıklığım”, “Köle Olmayacağız”, “İslami Yeniden Doğuşun Sorunları” gibi çalışmaları Aliya’nın fikir dünyasını yansıtan çalışmalarından bazılarıdır.

Kendi hayatı düzeninde teorik olarak bir çerçeve çizdiği dönem olarak gösterebileceğimiz; “İslam Deklarasyonu (1970)”, “İslami Yeniden Doğuşun Sorunları (1971-1983 arası)”, “Doğu-Batı Arasında İslam (1984)”, “Özgürlüğe Kaçışım (1988 sonrası)” bu dört eser önem arz etmektedir. Zira yazar ilk iki eseri sebebiyle yargılanmış ve hapis hayatı yaşamıştır (Toktaş, 2016).

Düşünür eserleriyle etkilerken, etkilendiği düşünceler ve düşünce öncüleri de olmuştur. Yukarıda da değinildiği gibi hayatının belirli evresinde derin ve karşılaştırmalı okumalar gerçekleştirme fırsatı yakalayan mütefekkir, Bergson’un “Yaratıcı Evrim”, Kant’ın “Saf Aklın Eleştirisi” ve Spengler’in “Batı’nın Çöküşü” adlı eserlerini tekrar tekrar okumuştur. Bunların yanı sıra Tolstoy, Dostoyevski, Hegel, Mevdudî, Seyyid Kutub, Fazlurrahman ve Milan Kundera gibi isimleri de etkilendiği şahsiyetler arasında gösterebiliriz (Aygün, 2017-Toktaş, 2016).

Mütefekkirin Düşünce Dünyası

Bir insanın düşünce dünyasının şekillenmesinde nasıl ki tek bir durum veya tek bir olgu sebep değilse, Aliya’nın 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.

İlk olarak yaşadığı coğrafyaya bakacak olursak; uzun bir geçmişe sahip olan Bosna Hersek, Ortaçağlardan günümüze kadar jeopolitik bir konumu olan Avrupa ülkesidir. Tarihte bağımsız krallıktan bir Osmanlı eyaletine, arkasından Avusturya Macaristan İmparatorluğu yönetimine ve en son 1945’ten 1992’ye kadar Yugoslavya Federal Cumhuriyetlerinden biri olarak yer almıştır. Bosna’nın hem siyasi hem de coğrafi konumu, doğu-batı arasında bir sınırdaki yer alması ve diğer dinlere mensup insanlar arasında yer alması çocukluğundan itibaren çok kültürlü bir yaşamı tecrübe etmesini sağlamıştır. Bu durum ona içinde yaşadığı süreçlerle beraber diğer dinleri ve ideolojileri hem tanıma hem de mukayese fırsatı sunmuştur. Bunun yanında sahip olduğu İslami terbiye inancını, Müslüman olmayan toplumlara karşı koruma gayreti içinde olmuştur. Avrupa kültürü ile iç içe yaşayan İzzetbegoviç, bir “öteki” olmayı tecrübe etmiş ve ötekini anlama-birlikte yaşama gibi farklı kültürel

tecrübeleri yaşantısında edinmiştir². Yaşadığı coğrafyanın sürekli siyasi çekişmeler içinde olması, şahit olunan acı ve sıkıntılarının yaşanması, onun perspektifinde dünyanın veya hayatın bir dram olduğu ve bu sebeple ütopyaların karşısında durduğu bir duruş sergilemesine neden olmuştur. “Doğu Batı Arasında İslam” eserinde ütopyaı gayri insani ama mükemmel bir prensip olarak değerlendirmiştir (İzzetbegoviç, 2022; Sarıkaya, 2018; İzzetbegoviç, 2003, 246).

Düşünsel farklı tecrübeler içinde gösterebileceğimiz; hapis tecrübesi, inancında tecrübe ettiği şüphe dönemi, Genç Müslümanlar Teşkilatı tecrübesi gibi durumları da yaşamış olması İzzetbegoviç'in düşünce dünyası için farklı bir çehre oluşturmuştur. Aliya İzzetbegoviç, hayatı boyunca; komünizm, krallık, sosyalizm ve kendi başkanlığı dönemindeki demokrasi ile beraber farklı rejimlere şahit olmuştur. Bu anlamdaki yaşantıları hem aralarında mukayese edebilmesine hem de İslam modeliyle karşılaştırabilmesini sağlamıştır. Söz konusu rejimlerde Müslümanların temsil edilemeyişi, hürriyet ve özgürlüklerinin kısıtlanması onu alternatif arayışlara sevk etmiştir. Bu değerlendirmelerinden hareketle demokrasiye en uygun modelin İslam modeli olduğunu dile getirmiş ve “İslam Deklarasyonu” eserinde “İslam tarihindeki ilk dört halife, hiçbir şekilde kral ya da sultan değildi.” sözleriyle de ele almıştır. Hapiste geçirdiği zaman içerisinde felsefeden sosyolojiye, antropolojiden biyolojiye pek çok alanda okumalar yapmasını ve bu dönemi genel anlamıyla bir okul gibi geçirmesini sağlamıştır (İzzetbegoviç, 2021, 46; Sarıkaya, 2018,405).

Bu dönemde yaptığı okumalardan da hareketle, insanı merkeze aldığı bir düşünce sistemi geliştirmiş ve insanı anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. İnsanı anlamada ise yalnızca bir yönüne odaklanma olarak değil, bütüncül olarak yaklaşmayı ana gaye olarak belirlemiştir. İnsanın maddi yönü için biyoloji ve zooloji ilimlerinden; sosyal yönüne atıfta bulunmak içinse antropoloji ve sosyoloji gibi ilim dallarından istifade etmiştir. Bu anlamda Aliya, hangi konuyu ele alırsa alsın insan merkezli bir değerlendirme ortaya koymuştur. Onun düşünce sistemi içinde “insan” önce gelmektedir. Toplumun insandan önceliği fikrine karşı çıkar, ‘her şey insana insansa yalnız Allah’a hizmet etmelidir’ ve hümanizmin ilk ve son anlamı bu olmalıdır şeklinde izah etmiştir. Bu anlamda önemseydiği bir diğer konuda insanın özgür iradesinin önemi ve buna dayanan ahlakın tesis edilmesi konusudur. Özgürlüğün

² Birlikte yaşama konusunda İslam dini ve Müslümanların ortaya koyduğu performans oldukça etkileyicidir. Aliya'nın tecrübe ettiği bu tarih hala anlaşılmayı beklemektedir. Ayrıntılı okumalar için bk. Küçük-Güngör, 2022.

olmadığı yerde ne ahlaktan ne de insanlıktan söz edilemez şeklinde düşünmektedir (İzzetbegoviç, 2022; Sarıkaya, 2018,413).

İzzetbegoviç, üç dünya görüşü olarak bahsettiği; dini görüş (ruhçu-maneviyatçı), materyalist ve İslami görüş şeklinde bir sınıflamaya gitmiştir. Bu üç esas içerisinde; ilkinde göre esas ve yegane varlık ‘ruh’tur, ikincisine göre ‘madde’ ve sonuncusuna göre ise ruh ve maddenin bir arada oluş halidir. Bu üç dünya görüşünde geçerliliği olan; ruh ve maddeyi birleştiren İslami görüştür. Bu anlamda Aliya, iki zıt kutbu birleştiren bir sentez ve ‘üçüncü yol’ olduğunu savunmaktadır (İzzetbegoviç, 2022, 11; Sarıkaya, 2018, 408).

Aliya İzzetbegoviç ve Medeniyet Tasavvuru

Medeniyet Kavramı

Medeniyet kavramı, Arapçada şehir anlamına gelen ‘el-Medine’ kelimesinden türetilmiş bir kavramdır. Medeniyet kavramı, Batı dillerinde ‘civilisation’ kelimesiyle 1756’da Fransız dilinde ilk olarak kullanılmıştır. İngilizcede ise 1770’li yıllarda ‘civilization’ sözcüğüyle literatüre girmiştir. Buna göre medeniyet sözcüğü, Batı dünyasında, İslam dünyasından asırlar sonra ortaya çıkmıştır (Günay, 2020, 77-78).

Medeniyet kavramı pek çok farklı disiplinle tartışılmış ve farklı açılardan ele alınmış bir kavramdır. Bu denli tartışmaya karşın, kavramın tam olarak neyi ifade ettiği netleşmiş değildir. Kimi yerde bir ütopyayı ifade ederken, kimi yerde anti ütopya bir tutumu ifade etmektedir. Ütopyacı olan yaklaşımlar aslında genel olarak siyasi söylemler üzerinden üretilmektedir (Karaaslan, 2013, 27). Bir diğer anlamda ise, kültür ile medeniyetin farkını ortaya koymak, medeniyetin anlaşılması ve sınırları için ayrıca önem arz etmektedir. Kültür, medeniyete göre daha özel bir anlam ifade eden kavramdır. Medeniyet ise daha şemsiye bir kavram olarak; devlet, toplum ve kültürü içine alan bir kavramdır. Bir diğer açıdan baktığımızda, din de medeniyetle ilgili bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir medeniyete baktığımızda kurucu bir unsur olarak dini görürüz. Gerek din kelimesini gerek medeniyet kelimesi aynı köke sahip (d-y-n) kökünden türemiş olup, borçlu olma, idare etme, otorite sahibi olma gibi anlamları barındırmaktadır. Her iki kavramda ortak düzlemde hem birbirini etkileyen hem de birbirinden etkilenen bir nitelik arz etmektedir (Okumuş, 2016,14).

Peki tek bir medeniyetten söz edilebilir mi? Batı’nın ortaya koyduğu gibi veya koymak istediği haliyle tek bir medeniyetten söz edilemez. Batı medeniyeti merkezli tek bir medeniyetten değil, birden fazla medeniyetten söz etmek doğru olan yaklaşımdır. Medeniyet bazen kendisini kıta medeniyeti;

Asya, Afrika ve Avrupa gibi, bazen bölge esaslı bazense milletler esas alınarak bir sınıflama olarak kendini ortaya koymuştur (Okumuş, 2021, 67).

Batı, medeniyet yaklaşımında egosantrik bir tutum sergilemekle beraber, diğer medeniyetler söz konusu olduğunda, diğer medeniyetleri nesne konumunda değerlendirmektedir. Bu anlamda bakıldığında, Batı'nın küreselleşmeyi de kendi medeniyetini yaygınlaştırmak amaçlı istihdam ettiği görülmektedir³. Buradan bakıldığında ise medeniyet kavramının nötr bir kavram olup olmaması, hangi anlamda kullanıldığına bağlıdır. İslam'ın ve Müslümanların medeniyet tasavvurlarında; farklı medeniyetlerin bir zenginlik olduğu, medeniyetler arası etkileşim ve iletişimin önemli olduğu görülmektedir. Bu manada gerek Farabi'nin gerekse İbn Haldun'un medeniyet hakkındaki görüşleri de örnek gösterilebilir (Okumuş, 2021, 66). Burada Kur'an-ı Kerim'de geçen "... Tanışasınız diye sizleri kavim ve kabilelere ayırdık..." (Hucurat Suresi-13) ayeti akla gelmektedir. Ayet içerisinde de mesajın bir nevi kültürel etkileşime, dolayısıyla medeniyetler arası etkileşime bir vurgu yaptığı ifade edilebilir.

Aslında, Aliya'nın kültürden sıyrılmış bir medeniyet ortaya koymasında ve böyle bir ikiliğe gitmesinde (İzzetbegoviç, 2022), Batı'nın egosantrik tutumunun etkisinin olduğu da ayrıca söylenebilir.

Aliya'da Kültür ve Medeniyet Düalizmi

İzzetbegoviç'in düşünce sisteminde, insanın ortaya çıkışıyla ilgili birbirine zıt iki kavram zikredilmektedir; alet ve kült. Kült (kültür) ve alet(medeniyet), insanın iki farklı tarihini temsil etmektedir. İzzetbegoviç, bu anlamda kültür ve uygarlık kavramlarını dikotomik tarzda ele almıştır. Medeniyet, teknik ilerlemenin güzergahı olan kısımdır. Bu düalizm içerisinde; kültürün muhatabı insanken, medeniyetin muhatabı toplumdur. Egemenlik anlamında da farklı çehreler ortaya koyan bu iki kavramda; kültürün amacı, terbiye ile bireyin kendisine hâkim olmasıyken, medeniyetin/uygarlığın amacı, bilim ve teknoloji aracılığıyla tabiat üzerinde hakimiyet kurmaktır. Kültürün şemsiyesi altında; insan, felsefe sanat ve inanç gibi konular yer alır. Bu konuya "Doğu-Batı Arasında İslam" adlı eserinde Spengler'e atıf yaparak, Grek ruhu ve Roma zihniyeti üzerinden örneklem sunar. Spengler eserinde bu durumu;

"Medeniyetler gelişmiş bir insanlık türünün varabileceği en dış ve suni durumlardır. Bir neticedir onlar... Romalıların büyük bir gelişmeyi önceleyen değilde kapatan barbarlar olduğu gerçeği... ruhsuz, felsefesiz, sanattan

³ Küreselleşmenin Batı hegemonyası ve fırsatları ile ilgili tartışmaları için bk. Güngör-Sarıkaya, 2022.

yoksun... Tek kelimeyle Yunan ruhu- Romalı zekası, bu antitez; kültür ile medeniyet arasındaki farktır.” Spengler, 1997, 45-46) şeklinde ele almıştır.

Kültür, insan zihniyetinin hem kurumsallaşmasını hem de sonraki dönemlere aktırılmasını sağlamaktadır (İzzetbegoviç, 2022, 96-97). Aliya’ya göre kültürel alan, insanın evrensel ontolojik dünyasını da ifade etmektedir (Özcan,2019, 2642).

Aliya, medeniyeti tek başına ne iyi ne de kötü olarak algılamamaktadır. İnsan nefes almaya ve yemek yemeye nasıl mecbursa medeniyet üretmeye de öyle ihtiyacı bulunmaktadır şeklinde açıklamıştır (İzzetbegoviç, 2022,98).

İzzetbegoviç'in düşünce sistemine göre uygarlık/ medeniyet bir anlamda eğitimi zabt etmiş vaziyettedir. Diğer bir deyişle uygarlık, okulun ve eğitimin gaspıyla neticelenme olarak kendini ortaya koymuştur. Genel anlamda, modern toplumlardaki eğitim pratiklerinin temel amacının da buna yönelik bir tutum olduğu söylenebilir. Medeniyet, eğitim ve eğitim benzeri araçlara dayanarak homojen-tek tip bir “kitle kültürü” üretme amacı içindedir. İzzetbegoviç, bu ifadelerde geçen kültür teriminin medeniyet anlamında anlaşılması ve değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir (İzzetbegoviç, 2022, 107-108-Özcan, 2019, 2635).

İzzetbegoviç, medeniyet kavramını insan-mekân ilişkileri bağlamında da ele almaya çalışmıştır. Birer yaşam alanı olarak köy ve şehirleri (özellikle modern kentleri) kültür ve uygarlık kavramaları çerçevesinde yorumlama denemesi gerçekleştirmiştir. “Köyün tabiat ile olan bağı, formel olmayan insan ilişkileri ve folklorik hayatı insanı özgürleştiren bir ortamdır. Kent insanı, bunun karşısında formel olanın, tabiat dışı mekansallığın ve kolonize olmuş toplumsal pratiğin parçası olarak sadece kitlenin içinde erimektedir.” İzzetbegoviç'in düşünce sistemi içerisinde bu iki mekan arasında var olan karşıtlığı radikal bir şekilde ele aldığımızı görmekteyiz. Kentleşmeye paralel bir şekilde gelişme gösteren uygarlık, kişileri; dinden ve sanattan uzaklaştırarak ruhsal sefalet ve çıkmazların kıyısına getirmiştir. Bu sürecin sonucunda uygarlık kendisi için en uygun mekân olarak kenti üretmiş ve burada varlığını üretmeye devam etmiştir. Son yüzyıllarda teknolojiyi gelişmesine rağmen, insanı özgürleştirmeden uzak bir uygarlık süregelmiştir (Özcan, 2019, 2639). Sosyolojik literatürde Weber'in “büyünün bozulması” (Suğur, 2013) olarak ifade ettiği, modern toplumlarda her geçen günün aklın biraz daha egemen hale gelmesi durumu da söz konusu uygarlık ile kendini ortaya koymuştur (Suğur, 2013,45).

İzzetbegoviç'teki uygarlık, insanı tek boyutlu bir varlık olarak ve bütün tinsel özelliklerden arınmış, yalnızca biyo-teknik bir varlık olarak temele

alınmasına ve bu temelde yoğrularak dönüşmesi süreci olarak aksetmektedir. Tek boyutlu olan insan, özgürlüğünü yitirmiş ve tıpkı bir makine gibi yaşam sürme yolunu tutmaktadır. Bu düalitenin bir diğer yönünü ise Aliya'nın kendi dönemi içinde tartışıla gelen 'kitle kültürü' nün de etkisi söz konusudur. İlk önce kavram tahlili ile görüşlerini ortaya koyan düşünür, içerisinde her ne kadar kültür geçse de "kitle kültürü" nün medeniyetin bir ürünü olduğunu söylemektedir. Kültür insanı ön plana çıkararak ferdi yönüne atıf yaparken; kitle, tek tipleştirmeyi merkeze almaktadır. Bu nitelikleri dolayısıyla, kitle kültürü, medeniyetin gelmiş olduğu seviyenin somutlaşmış halini göstermektedir (Karaaslan, 2013).

İzzetbegoviç'in uygarlık ve kültür ayrımı, Z. Gökalp'in kendi düşünce ekseninde geliştirdiği medeniyet ve hars ayrımına benzer bir kavramsal çerçeveyi akla getirmektedir. Her iki düşünürde kavramlara farklı anlamlar yüklemektedir. Gökalp, kültürün ulusal bir nitelik arz ettiğini, bu sebeple başka bir ulusa aktarılamayacağını söylemektedir. Ve onun düşünce sisteminde her iki kavramda olumlu özelliklerdedir. Uygarlık ise, bir ulustan başka bir ulusa aktarılabilir nitelikler arz etmektedir. Bu anlamda Gökalp'te bu iki kavram birbirini besleyebilme özelliği gösterebilmektedir (İzzetbegoviç, 2022, 88-90-Arslan, 2004; Güngör-Şahin, 2022).

İzzetbegoviç uygarlığı-medeniyeti, M. Akif Ersoy'a yakın bir anlam örüntüsünde anlamakta ve olumsuz anlamda bir çizgide değerlendirmektedir. Ersoy için medeniyet kavramı, yalnızca bir yönün (fiziki veya ruhsal) ortaya çıkması şeklinde telakki eden, Batıcı anlamda medeniyetin karşısında bir duruş sergilemiştir (İzzetbegoviç, 2022,87-88; Durak, 2016). Bu anlamda Ersoy ile İzzetbegoviç'in medeniyet anlayışlarının birbiri ile paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz.

Medeniyet Tasavvuru ve Din Sosyolojisi İlişkisi

Genel anlamda Aliya'nın çalışmalarının, doğrudan veya dolaylı bir şekilde dinle ilişkili olduğu görülmektedir. Bu durumun oluşmasında şüphesiz pek çok faktör etkili olmakla beraber, "öteki" olmayı yaşamış olması ve bu sebeple kendisini ortaya koyarken temele aldığı ana etken olarak dine veya dinle ilişkili süreç ya da kavramlara yönelmesi gösterilebilir.

Yaşantısı boyunca içinde bulunduğu sürecin, kendi görüş ve düşüncelerinin oluşmasında temel oluşturması, onun sosyo-biyografisini de önemli kılmaktadır. İçinde bulunduğu dönemden bağımsız alamayacağımız "medeniyet tasavvuru" da bu sürecin bir parçası konumundadır. Bu düşünce sisteminin, gerek din sosyolojisinde gerekse genel sosyoloji de- medeniyet

sosyolojisi perspektifinde- kendine has bir örüntü ortaya koyduğu görülmektedir.

Alet ve kült ayrımına gitmesi (İzzetbegoviç,2022, 88), nötr bir kavram olarak karşımızda duran “medeniyet” kavramının bir nevi, Batı tarafından ideolojik bir hale getirilmesi ile de ilişkili gösterilebilir. Batı'nın medeniyet kavramına egosantrik yaklaşımı (Okumuş, 2021), ve insanı tek boyutluluğa indirgeyen bir medeniyet anlayışı benimsemesi de bu ayrıma, bir diğer neden olarak nitelenebilir.

Dikotomilerin, düşünce dünyasında önemli yeri olan düşünür iki zıt kutbu birleştiren “üçüncü bir yol”dan bahseder. Ruhçu-maneviyatçı görüş bir ucu, materyalist olan kısım ise diğer ucu temsil etmektedir. Aliya, bu iki uçtan sentez olarak “İslami yol”u ortaya koymaktadır. Müslümanların mevcut durumunu değerlendiren düşünür, çözümün; tekrardan İslam'ı merkeze alarak olabileceğini söylemiştir (İzzetbegoviç, 2022). Bir aydın olarak da çözümler ortaya koyan Aliya, “üçüncü yol” görüşünü İslam'ın fikir önderlerini sınıflamada da kullanmaktadır. Bu tasnifte “tutucu (şeyhler, hocalar)” bir uç sınıfı, “modernistler” ise diğer uç sınıfı temsil etmektedir. Yenilikçiler ise doğru olan orta yolu temsil etmektedirler. Şeyhler ve hocalar dini anlama noktasında dogmatik davranmakta ve bin dört yüz yıl önce din nasıl yaşanmışsa aynı yaşanmalıdır görüşündedirler. Modernistler de tutucular gibi kendi değer ve dinlerine yabancılaşmışlardır. Yenilikçilerde İslam toplumlarının, aydın grubunu temsil etmektedirler ve müslümanlarca yaşanan krizlere çözümü veya çözümleri bu sınıf sunacaktır (Toktaş, 2016, 21).

Düşünce sisteminde insanı önelemesi, insan olmak ve ahlaklı olmak arasında ayrılmaz bir bağ bulunduğunu nitelemesi onun felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır. Özgür iradenin olmadığı ve özgür iradeye dayanan ahlakın bulunmadığı bir toplumda insanlığı aramak da boşunadır görüşü adeta onun düşüncesinde yapı taşı niteliğindedir (Toktaş, 2016, 28).

Sonuç

“Öteki” olmayı hayatı boyunca tecrübe etmiş olan A. İzzetbegoviç, her insanda olduğu gibi gerek yaşantısının gerekse dönemin şartlarının gölgesi altında düşünce dünyasını oluşturmuştur. Coğrafi ve siyasi çekişmelerin yanında inancı çerçevesinde de farklı düşünceleri yaşamıştır.

İnsanı merkeze alan düşünce sistemi içerisinde, insanı tek yönüyle değil bütüncül olarak ele almaya gayret etmektedir. Onun düşünce sisteminde insan önce gelmektedir. “Her şey insana insansa yalnız Allah'a hizmet etmelidir. Ona göre hümanizmanın ilk ve son anlamı böyle olmalıdır. İnsanı önelemesi ve özgür iradeye önem vermesi doğrultusunda özgür iradeye dayalı bir ahlakın

tesis edilmesi gerekliliği de ayrıca önem arz etmektedir. Çünkü özgürlük hem ahlakın hem de insanlığın yegâne şartlarından biridir. Yine düşünce sisteminde kendisinin ortaya koyduğu üçüncü yol; maneviyatçı ve materyalist olan iki zıt kutbu birleştiren bir görüş ortaya koymaktadır.

İzzetbegoviç, insanlığın ortaya çıkmasında iki zıt kavramdan; alet ve kültürden bahsetmektedir. Kültür kültürü; alet ise medeniyeti temsil etmektedir. Dikotomik tarzda ele aldığı bu iki kavram farklı çehrelere tekabül etmektedir. Teknik ilerleme tarafını medeniyet kavramı ile birleştiren Aliya için, sanat, insan ve inanç gibi kavramlar ise kültür şemsiyesi altında yer almaktadır. Eserlerinde bu duruma yer veren İzzetbegoviç'te, kültürel alan ayrıca evrensel ontolojik dünyaya da karşılık gelmektedir. Uygarlık, insanı tek boyutlu bir varlık olarak ele almış ve özgürlüğünü yitirmiş bir alan bırakmıştır.

Düalitelere oluşturduğu “orta yol/üçüncü yol” görüşünü İslam düşünürlerini sınıflamada da kullanmıştır. İfrat ve tefrit olarak da düşünebileceğimiz bu sınıflama da tutucular bir ucu, modernistler ise diğer ucu temsil etmektedir. Üçüncü yol veya orta yol olarak “yenilikçiler” yer almaktadır. Bu anlamda yenilikçiler doğru yolu temsil eden grup olarak, Aliya'nın düşünce sisteminde yer almaktadır.

Kaynaklar

- Aygün, A. Aliya İzzetbegoviçte Din ve Siyaset, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2017.
- Arslan, M. “Ziya Gökalp'te Kültür ve Uygarlık Anlayışı”. *Sosyoloji Dergisi* 3/11, (2004) 11-19.
- Durak, N. “Mehmet Akif Ersoy'un Düşünce Dünyasında Ahlak, Erdemler ve Medeniyet İlişkisi”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/37, (2016) 151-169.
- Günay, D. “Medeniyeti Açıklamak İçin Bir Yaklaşım” *Felsefe Dünyası Dergisi* 69 (2020) 76-92.
- Güngör, Ö.-Sarıkaya, M. E. *Sosyolojik Açından Küreselleşme ve Din El Kitabı*. Ankara: Son Çağ Akademi, 2022.
- Güngör, Ö.-Şahin, B. "Social Ethics at Ziya Gökalp", içinde, *Eastern and Western Ethicians, A Critical Comparison*, Prof. Dr. Ali Rafet Özkan Prof. Dr. Emine Öztürk Assoc. Prof. Sadagat Abbasova, *Livre De Lyon*, Lyon, 2022.
- İzzetbegoviç, A. *Doğu Batı Arasında İslam*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- İzzetbegoviç, A. *Tarihe Tanıklığım*, ter: A. Erkilet, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- İzzetbegoviç, A. *İslam Deklarasyonu*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Mulaosmanoviç, O. Aliya İzzetbegoviç, TDV İslam Ansiklopedisi, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/izzetbegovic-aliya>
- Karaaslan, F. “Medeniyet Tartışmalarına Anti-Ütopycı Bir Yaklaşım, Aliya İzzetbegoviç”, *Üsküdar Bel*. 2013.

- Küçük, S.-Güngör, Ö. “Brotherhood Beyond the Ummah, Theological and Socio-Cultural Perspectives to Potential of Coexistence”, HTS Theologiese Studies = Theological Studies, 2022, , LXXVII, sayı, 4, 1-13, 2022.
- Sarıkaya, B. “Aliya İzzetbegoviç’in Düşünce Dünyası ve İnancını Şekillendiren Tarihsel Arkaplan” Turkish Studies 13/25, (2018) 401-415.
- Spengler, O. Batı’nın Çöküşü çev. Nuray Sengelli, İstanbul: Dergah Yayınları, 1997.
- Suğur, Serap. Sosyolojiye Giriş, Eskişehir: Anadolu Üni. Web-ofset, 2013.
- Okumuş, E. “İslam Medeniyetinin Ana Çizgileri” Lale Kültür, Sanat ve Medeniyet Dergisi (2021) 66-80.
- Okumuş, E. “Farabi’nin Medeniyet Sosyolojisine Katkıları” Diyanet İlmi Dergi 52/3, (2016) 11-30.
- Özcan, M. “Aliya İzzetbegoviç’in Medeniyet Tasavvuru” Uluslararası Toplum Araştırmaları Der. 11/18, (2019) 2634-2643.
- Toktaş, F. “Yenilikçi Müslüman Düşünür Olarak Aliya İzzetbegoviç”. DEUIFD XLIV (2016) 7-45.

Amiran Kurtkan Bilgiseven ve Sosyal/Toplumsal Değişme¹

Türk sosyolojisinin varoluşuna ve gelişimine etki eden iki temel eğilim dikkat çekmektedir. Bu temel eğilimlerden biri Batı hayranı ve aktarmacı bir kimliği taşıyan sosyoloji anlayışıdır. Diğer bir eğilim ise Millî ve yerli görüşe sahip sosyoloji anlayışıdır. Batı hayranı dediğimiz aktarmacı sosyologlar, Batı sosyolojisi çerçevesinde Türkiye'nin temelinde yatan olaylarla ilgilenmişlerdir. Yerli dediğimiz Millî bir duruşa sahip olan sosyologlar ise Türk toplumunu, yapısı, kültürü ve tarihi açısından incelemişlerdir. Çalışmaya konu olan Amiran Kurtkan Bilgiseven, yerli dediğimiz Millî sosyoloji anlayışıyla ilerleyen sosyologlarımız arasında yer almaktadır. Kurtkan, muhafazakâr ve milliyetçi görüşü benimsemiştir. Öyle ki, Kurtkan, sosyolojik analiz çerçevesinde Türk-İslam sentezi üzerine yoğunlaşmış, İslamiyet'i ve tevhit düşüncesini kendine esas almıştır (Dikici, 2018, iv).

Kurtkan, sosyoloji alanına büyük katkılar sağlayan Türk sosyologlarımızdandır. Genel sosyoloji başta olmak üzere; maliye sosyolojisi, eğitim sosyolojisi, iktisat sosyolojisi din sosyolojisi gibi sosyolojinin kollarını oluşturan alt dallara yönelik pek çok eser ortaya koymuştur. Genel olarak baktığımızda Kurtkan, son dönemler içerisinde laiklik, din, ahlak ve tasavvuf konularına özel ilgi göstermiştir. Dolayısıyla sosyal olaylara yaklaşımı çok sebeplilik ilkesi ile bütüncül bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Onun kullanmış olduğu kavramlar ve kavramlara yüklemiş olduğu anlamlar, genel sosyolojik tanımların yanı sıra Türk-İslam kültürünü de kendine katarak içeriklerini oluşturmuştur (Karaman, 2006, 48).

Kurtkan, Türk toplumuna ve toplumun yapısına özel bir ilgide bulunmuş ve toplumun sorunlarını açıklama çabası içerisinde katkı sağlamaya çalışmış bir sosyoloğumuzdur. Birçok kavram ve konuların üzerine yoğunlaşarak çalışmalar yapmıştır. Bu kavramlardan biri de sosyal/toplumsal değişme konusudur. Biz de bu çalışmada Amiran Kurtkan Bilgiseven'in sosyal/toplumsal değişme konusuna yönelik çalışmalarını değerlendireceğiz. Bu bağlamda çalışmanın konusu Amiran Kurtkan Bilgiseven'in sosyal/toplumsal değişme kavramını ele almaktır. Çalışmanın temel amacı ise Amiran Kurtkan Bilgiseven'in sosyal/ toplumsal değişme kavramının din sosyolojisi ile ilişkisini incelemektir.

¹ Seda Müjdecı, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı | sdmjdc@gmail.com | ORCID: 0000-0003-0658-1371

Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Sosyo-Biyografisi

1926 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Amiran Kurtkan Bilgiseven'in ailesi, üç nesil öncesinden İnebolu'dan İstanbul'a gelerek burada kalmaya devam etmiştir. Annesi ev hanımı babası ise muhasebe işiyle ilgilenmiştir (Dikici, 2018, 6). İlkokula erken başlayan Kurtkan, ilkokul öğrenimini Paşabahçe İlkokulu'nda görmüştür. Ortaokul ve lise eğitim-öğretim hayatını ise Kandilli Kız Lisesi'nde bitirmiştir. Liseyi bitiren Kurtkan, ardından İstanbul üniversitesi İktisat Fakültesine başlamış ve 1947 senesinde buradan mezun olmuştur (İnan, 2009, 4).

Üniversiteyi bitirdikten sonra belli bir dönem ticaret sektöründe muhasebecilik yapmış; daha sonra İstanbul Defterdarlığı'nda resmi görevde bulunmuştur. 1956 senesinin sonlarına doğru İktisat Fakültesinde sosyoloji Ord. Prof. Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun asistanı olarak göreve başlamıştır. 1960 senesine gelindiğinde ise doktora sınavını "Türkiye'de Küçük Sanayi ve Küçük Kredi Meselesi" isimli tezi ile geçtikten sonra; 1965 yılında doçentlik sınavını "Sosyal Sınıflar ve Gelir Vergisi, İngiltere ve Türkiye Hakkında Mukayeseli Bir Mali Sosyoloji Etüdü" isimli tezi ile geçmiştir. Profesörlük unvanını ise 1970 yılında almıştır. İstanbul üniversitesi İktisat Fakültesi sosyoloji ve metodoloji araştırmaları merkezinde müdürlük yapmış, 1993 senesinde ise emekliliğini almıştır (Kahraman, 2006, 6; Karaman, 2006, 11).

Kurtkan, eşi Dr. Sadık Bilgiseven ile yaşının ilerlediği geç bir tarihte hayatını birleştirmiştir. Bu sebeple Kurtkan, almış olduğu -Bilgiseven- soy ismini 1981 yılı sonrasında yazmış olduğu eserlerinde kullanmaya başlamıştır. Bundan dolayıdır ki 1981 tarihinden önce yazmış olduğu kitap ve makale gibi eserlerinde -Bilgiseven- soyadını görmek mümkün değildir. Sadık beyin vefat etmesi üzerine evlilikleri kısa sürmüştür. Kendisi de 19 Haziran 2005'te İstanbul'da hayatını kaybetmiştir (İnan, 2013, 397).

Sosyoloji üzerine pek çok çalışmada bulunan Kurtkan, yaşamı süresince oldukça fazla eser yazmıştır. Kurtkan, çalışmalarını Türk-İslam kültürü ile temellendirmiş ve Millî bir kaygıyla görüş belirtmiştir. Bunun yanı sıra İslamiyet'in ve Kur'an'ın hükümlerini her seferinde dikkate almıştır.

Bazı Eserleri

Fındıkoğlu Bibliyografyası (1918-1958), İktisat fakültesi, İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1958; Türkiye'de Küçük Sanayiın İktisadi Ehemmiyet, Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği Yayınları, 1962; Şehirleşen Erzurum ve Sosyal Mobilite, Tortum Kalkınma Derneği Yayınları, İstanbul, 1964; Karabük'de Çalışma Müessesesi ve Sosyal Şartlar, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, 1968; Adapazarı'nın Sanayileşmesi, Sakarya Sosyal

Araştırmalar Merkezi İstanbul, 1968; Metodolojik Bir Deneme Olarak Mali Sosyoloji, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, Fakülteler Matbaası, 1968; Köy Sosyolojisi, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1968; Sosyoloji, Lise Ders Kitabı, MEB Yayınları, İstanbul, 1976; Sosyolojik Açından Tasavvuf ve Laiklik, Kutsun Yayınları, Fatih Gençlik Matbaası, İstanbul, 1977; Sosyolojik Açından Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları, İktisat fakültesi Yayınları, Fatih Gençlik Matbaası, İstanbul, 1977; İktisat Sosyolojisi Açısından, Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları, Divan Yayınları, İstanbul, 1982; Türk Milletinin Manevi Değerleri, Orkun Yayınevi, İstanbul, 1984; Maliye Sosyolojisi, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1984; Din Sosyolojisi, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985; Genel Sosyoloji, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1986; Millî Eğitim Sistemimiz Nasıl Olmalıdır?, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Türk Büyükleri Dizisi, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1987; Yugoslavya'da Türk Kültürü, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987; İslamiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslami Kavramlar, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1986; Türkiye'de Sosyal Çözümle Tehlikeleri, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1990; Türkiye'de Millî Birliği Bozan Ayrılık (Alevi- Sunni Ayrılığı), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991; Türkiye'ye Yönelik Etnik İddialara Dayalı Bölücü Faaliyetler, Bayrak Matbaacılık, İstanbul, 1991; Mehmet Eröz' Göre Etnik ve Dini Bölücülük, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991; Sosyolojik Açından İslamiyet ve İslami Kavramlar, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1992; Eğitim Sosyolojisi, Kavramlar- Teoriler- Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1992; Sosyal İlimler Metodolojisi, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1994; Türk-İslam Kültüründe Fert ve Cemiyet ilişkisi ve İslami Kavramlar, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1995; Niyazi Mısri'den Esintiler, Beka Yayınları, İstanbul, 1998; Kadının Ülke Ekonomisindeki Yeri, Genç Sosyologlar Derneği Yayınları, İstanbul, 1998; Kur'an'dan Beş Hikmet, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2001; İmtihan, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2003; İlm-i Ledün (Genel Teoloji), Filiz Kitabevi, İstanbul, 2003; Yol, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2005.²

Etkilendiği İsimler

Çalışmalarını her ne kadar Türk toplumunun sorunu üzerine işleyip, sosyal gelişme ve sosyal değişim konuları çevresinde gerçekleştirmeye çalışsa da pek çok insanın olduğu gibi Kurtkan'ın da etkilendiği yerli ve yabancı olmak üzere bazı sosyologlar vardır. Kısaca söylemek gerekirse Kurtkan'ın etkilenmiş

² Kurtkan'a ait eserlerin isimlerinin tamamına yönelik ayrıntılı literatür okuması için bk. Karaman, 2006, 49-60.

olduğu isimlerin başında hocası Fındıkoğlu olmak üzere, Carle Zimmerman, Gerhard Kessler, Robert M. McIver ve Charles H. Page ile Pitirim A. Sorokin kendisini etkileyen isimler arasındadır. Kurtkan, kendisini etkileyen bu sosyologlara tabii olmamış ve nakilci bir anlayışı savunmamış bir sosyologdur. Batı aktarmacılığına yanaşmamış ve batıya bir hayranlık beslememiştir. Kurtkan'ın kendisi üzerindeki bu etkilerin, ona ilham verecek nitelikte bir esinti olduğu söylenebilir. Bu sebeple Kurtkan'ın çalışmalarının pek çoğunda batılı sosyologların teorileri ile Türk İslam- kültürü ve realitesi karşılıklı olarak işlenmiştir. Kurtkan, hiçbir teoriye ve ideolojiye tam anlamıyla bağlanmamış aksine eleştirilerde bulunmuştur (Özkul, 2008, 144).

Yukarıda da belirtildiği gibi Kurtkan'ı etkileyen isimlerin en başında hocası Fındıkoğlu gelmektedir. Kurtkan, hocası Fındıkoğlu'nu özellikle yöntem konusunda kendine rol model almıştır. Onun sağlam bir metodolojinin çok çeşitli bir iş birliği yönüyle var olan metodoloji olduğunu ifade etmektedir. Kainattaki anlam bütünlüğü ile bağlantılı olmaksızın tümevarım metoduna bağlı, tek tek özel çalışmalarda dahi var olan tüm sebeplerin hakkını vermiş olan, çok sebepli bir metodoloji uygulamak gerektiğini vurgulamıştır (Kurtkan Bilgiseven, 1987, 83-84). Kurtkan da bu durumun sadece toplum içinde gerçekleşebildiğini öne sürmüştür (Özkul, 2008, 148-149). Hocası Fındıkoğlu, toplumun gelişmesinde kişilerin ve birey psikolojisinin önemini vurgulamıştır. Kurtkan'ın etkilenmiş olduğu isimler içinde Page ve Maciver de önemli bir yer almaktadır. Kurtkan, onların “Cemiyet” adlı kitabını Türkçe'ye çevirmiştir. Dolayısıyla Kurtkan, sosyal yapıyla birlikte cemiyet, cemaat, menfaat birlikleri, müessese, örf ve adetler gibi pek çok kavramı cemiyet adlı kitaptan yararlanarak kullanmıştır. Yine onların birey ve toplum kavramlarına verdikleri anlam, Kurtkan'ın çalışmalarında kendini göstermiştir (Maciver - Page, 1971, 72-74).

Kurtkan'ın kültür konusunda etkilenmiş olduğu isimlerden biri ise Sorokin'dir. Kurtkan'ın anlatımına göre Sorokin de aynen İbn-i Haldun gibi tarihi metodu kullanmıştır. Ona göre, İbn-i Haldun'un tarihi metodundan farklı olarak Sorokin'in metodu daha işlevseldir. Dolayısıyla Kurtkan, Sorokin'in bu metotla açığa çıkarmak istediği durum yalnızca fonksiyonel ilişkilerin ortaya çıkarılması değildir. Sorokin, yalnızca fonksiyonel ilişkilerin dışarıdan gözlenmesi ve tespit edilmesi, sosyo-kültürel yapının bünyesindeki özelliklerinin ortaya çıkmasına yeterli gelmeyecektir (Kurtkan Bilgiseven, 1991a, 97).

Kurtkan, Zimmerman'ın “Yeni Sosyoloji Dersleri” isimli kitabını Türkçe'ye çevirmiştir. Daha çok sosyolojik terimleri açıklama yönünde Zimmerman'ın

etkisi, Kurtkan'ın kitaplarında kendisini göstermektedir. Kurtkan'ın "Genel Sosyoloji" kitabında Zimmerman'ın Kurtkan üzerindeki etkisini görmek; özellikle sosyal/toplumsal değişme, sosyal münasebetler ve aile sosyolojisi ile ilgili konularda Zimmerman'a atıflar yaparak kendini göstermiştir (Dikici, 2018, 31). Kurtkan'ın tasavvuf konusunda etkilenmiş olduğu isimler ise Niyazî Mısrî ve Mevlana'dır. Niyazî Mısrî, Kurtkan'ın tasavvuf kimliğinin şekillenmesinde etkin olan en önemli isimdir. Kurtkan'ın tasavvuf alanındaki hemen hemen tüm çalışmalarında onun etkisi görülmektedir. Niyazi Mısrî, bu sebepten Kurtkan'ın manevi rehberi olarak nitelendirilebilir. Kurtkan, kendisinin tasavvuf anlayışında etkili olan Mevlâna'yı ise kültürümüzün mümtaz bir ismi olarak nitelemiştir. O, Mevlâna'yı yeren kişilerin, dinin özünden habersiz olduklarını ve Mevlâna'dan öğrenmeleri gereken çok şeyin olduğunu ifade etmiştir (Demirçin, 2014, 202).

Hakkında Yapılmış Bilimsel Çalışmalar

Günümüze kadar Kurtkan üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında zaman kendisinin daha çok din sosyolojisi ile alakalı düşünceleri üzerinde durulmuştur. Kurtkan üzerine yazılan makaleler ve kendisi ile ilgili yapılan lisansüstü çalışmalar incelendiğinde bu durumun kendini rahatlıkla gösterdiği söylenebilir.

Kurtkan ile ilgili yapılmış yüksek lisans ve doktora tezleri mevcuttur. Bu çalışmalara bakıldığında doktora alanında Dikici'ye (2018) ait "Âmiran Kurtkan Bilgiseven'in sosyolojik fikirleri" isimli çalışmasıdır. Yapılan bir diğer doktora çalışması ise Erdil'e ait (2021) "Türk sosyologlarının tasavvuf çalışmalarında problematik alanlar Ziya Gökalp, Erol Güngör, Fehmi Sabri Ülgener ve Amiran Kurtkan Bilgiseven örneğinde" adlı çalışmadır. Erdil, çalışmasında Tasavvufun, bireysel itiraz biçiminden kolektif tarzda toplumsal harekete dönüşmesiyle birlikte birtakım problematik alanlar oluştuğunu söylemi Dolayısıyla bu problematik alanların sayısı ve sınırları her toplumda farklı ve çeşitli olabileceği gibi ele aldığı bilim adamlarının konuya bakış açılarında da farklılıklar mevcut olduğunu söyleyerek Kurtkan'ında bu konuda bakış açısını izah etmiştir.³

Üzerine çalışılan yüksek lisans tezlerine baktığımızda; Alıncı'nın (1996) "Türk sosyolojisinde Amiran Kurtkan Bilgiseven'in yeri ve izahlı bibliyografyası" isimli çalışması; Konuk'un (2002) "Amiran Kurtkan Bilgiseven'in din anlayışı ve günümüz sosyal sorunlarına bakışı" isimli çalışması; Atmaca'nın (2004) "Mümtaz Turhan ve Amiran Kurtkan Bilgiseven'

³ Ayrıntılı literatür okumaları için bk. (Erdil, 2021; Dikici, 2018).

nin eğitim olgusuna yaklaşımı” isimli çalışması; Kahraman'ın (2006) "Prof.dr. Amiran Kurtkan Bilgiseven'in cemiyet anlayışı” isimli çalışması; 2009 yılında İnan'ın yazmış olduğu "Amiran Kurtkan Bilgiseven 'in din sosyolojisinin temel kavramları” isimli çalışması ve Demirçin'e (2014) ait "Amiran Kurtkan Bilgiseven 'in tasavvuf anlayışı” isimli çalışması bunlar arasındadır.⁴

Bunların yanında Kurtkan'a yönelik kitap, makale, sempozyum ve sunum olmak üzere pek çok çalışma da yapılmıştır.

Amiran Kurtkan Bilgiseven ve Sosyal/Toplumsal Değişme

Toplumların, toplumsal yapılarında meydana gelen değişmeyi ifade eden sosyal/toplumsal değişme, sosyolojinin temel ilgi alanlarından birisini oluşturmaktadır. Sosyal/toplumsal değişme bu bakımdan sosyoloji ilminin doğuşuna etki eden bir konu olmaktadır (Akın, 2015, 127). Uzun yıllardan beri sosyal değişme; ilerlemeyi, gelişmeyi veya modernleşmeyi işaret eden bir kavram olarak algılanmıştır. Oysaki değişme, bu anlamların yani sıra çözülme, çöküş ve geriye gidişi de kapsayan bir kavramdır. Dolayısıyla genel çerçevede sosyal/toplumsal değişme kavramı, tekâmül, ilerleme, kalkınma, gelişme, modernleşme, sekülerleşme; çözülme, çöküş, gerileme vb. tümünün hem içinde hem de dışında olan sosyolojik bir kavramdır (Güngör, 2021, 2). Sosyal/toplumsal değişmenin başlamasıyla beraber devamı, içinde bulunduğu şartlar, hızı, nedeni ve sonuçları sosyolojinin ilgi alanında bulunmaktadır (Bilgiseven, 1988, 216).

Toplumun yapısında meydana gelen değişimler olumlu yönde olduğu gibi olumsuz yönde de olabilir. Bu bakımdan değişim iki yönde gerçekleşen bir olgu niteliğini taşır. Bunlardan biri ilerleme diğeri ise gerilemedir. Toplumun gerileme ya da ilerleme durumu sosyal/toplumsal değişimi ifade etmektedir (Bilgiseven, 1968, 292). Olumlu yönde olan değişim ilerlemeyi ve gelişmeyi ifade ederken, olumsuz yönde olan değişim gerilemeyi ifade etmektedir. Kurtkan, ilerleme ve gelişme durumunu, toplumsal değişmenin bir ürünü olarak görmektedir. Ona göre sosyal/toplumsal değişme olmazsa bu tarz bir durumdan söz etmek mümkün değildir (Koca, 2018, 2030). Sosyal/toplumsal değişme, nüfus, teknoloji kaynakların var olması, ekonomi vb. etkenlere olduğu gibi bunların etkileşimine de bağlı oldukça daha karışık ve dinamik bir olgudur. Bununla beraber bütün toplumlar her zaman değişim geçirmektedir. Gerçekleşen bu değişim kesintiye uğramadan aynı anda farklı yerlerde ve birbiriyle bağlantılı olarak hızlı bir şekilde sürmektedir. Bu şekilde toplumsal

⁴ Konuya ilişkin ayrıntılı literatür okumaları için bk. Alıçcı, 1996; Konuk, 2002; Atmaca, 2004; Kahraman, 2006; İnan, 2009; Demirçin, 2014.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

davranış örnekleri, toplumsal yapılar, sistemler ve kuralların devamlı bir değişim içerisinde olduğu görülmektedir. Fakat bu değişme her alanda, her zaman açık ve net olmayacağı gibi hız açısından da her zaman aynı olmamaktadır.

Değişim kaçınılmaz olduğu gibi her toplumun sahip olduğu bir olgudur. Toplumlar hareketli olup durağan bir yapıya sahip değildirler (Bilgiseven, 1982, s.293). Bunlarla beraber bir olay ve olguya değişim diyebilmek kısa süreli bir durumla anlaşılmayıp, daha derinden, uzun süreli, toplumsal ilişkilere dayanan yönleri ile açıklığa kavuşmaktadır (Güngör, 2021, 5).

Kurtkan, sosyal/toplumsal değişme içinde ilerleme durumunu ve gelişme durumunu aynı saymaz. Öyle ki, ilerleme bir gelişme olarak sayılmamaktadır. İlerleme kavramı daha çok kişilerin kendi inanç ve kabullerine göre değişebilmektedir. Gelişme durumu ise kişilerin inanç ve kabullerine bağlı olmayıp daha çok nesnel olarak ölçülen bir değişmeyi ifade etmektedir (Bilgiseven,1982, 295). Toplumsal gelişme, siyasal ve sosyal gelişmenin sonucu olarak görülmemelidir. Toplumsal gelişme, bir toplumda cemiyetin ve bireylerin birbirleri arasında uyumlu, aynı zamanda dengeli bir bütünlük oluşturabilmeleri neticesinde sağlanır. Birey ve toplum arasındaki bütünlük durumu, sadece tevhit prensibinin uygulanabildiği toplumlarda mümkün olmaktadır. Toplumsal gelişme, bireysel gelişme ile cemiyetin gelişmesine paralellik sağlama yani hem bireyin hem de cemiyetin daha iyi ve adil ortam sağlama gerçekliğini artırarak, maddi kültür unsurlarında serpilmeye imkân verirken, bundan tüm sosyal sınıfların yeterli ölçüde ve adil bir şekilde yararlanmalarını ve orta sınıflar sağlayabilme olarak tanımlanır. Bu bağlamda neticenin ortaya çıkmasını da kolaylaştırmak için ferdin yaratıcılığını yükseltecek şekilde, insan ilişkilerini teşvik etme gibi konuları içinde barındıran bir kavramdır (Kurtkan, 1977b, 9-13).

Kurtkan, gerçek anlamda bir ilerlemenin oluşabilmesi için toplumun ve bireyin hem nicel hem de nitel özellikleri açısından değiştirilmesinin gerekliliğini savunmuştur. Bu tarz bir ilerlemenin ayrıca sosyal gelişme ve evrim olacağını söylemiştir. Ona göre, bu tarz bir değişme 20-30 sene gibi kısa bir süre içinde gerçekleşmişse bu sosyal kalkınma anlamını taşımaktadır (Kurtkan Bilgiseven, 1991b, 7).

Tekâmül (Gelişme)

Sosyal/toplumsal değişme konusunda iki kavram üzerine yoğunlaşan Kurtkan'a göre, bu kavramların birincisi sosyal bilimlere ilgilendirdiği şekilde, doğa bilimlere ve felsefi düşünceleri de ilgilendiren tekâmül kavramıdır. Arapça kökenli olan tekâmül, olgunlaşma ve evrimleşme anlamını taşımaktadır

(TDK, 2023). Kurtkan, tekâmülü savunanlar ile sosyal tarihin değişimlerini buna uygun bir bakış açısıyla açıklayanlar arasında çeşitli farklılıklar olduğundan söz etmiştir. Ona göre, serpilme imkânını endüstrileşmiş Batı toplumlarının sosyal ve ekonomik imkânlarında olan gelişme doktrinlerinin, birbirlerinden belli bir ölçüye kadar farklı olabilmelerini sağlayan başlıca sebepler, ilerlemeci dünya görüşünün bir dereceye dayanmasıdır. Bu derecenin beş gelişme seviyesine sahip olması, aynı zamanda ilerlemecilerden kimisinin bu seviyelerin tamamını, kimisinin ise belli bir bölümünü kendi düşünceleri doğrultusunda benimsemiş olmaları söz konusudur. Bu çerçevede Kurtkan, sosyal/toplumsal değişme konusunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından hem de kavram kargaşasının yok edilebilmesi için ilerlemeyi de kapsayan tekâmülün dereceli aşamalarını şu şekilde sıralar,

1) Basit değişme; 2) Düzen; 3) Yön; 4) İlerleme; 5) Olgunluğa erişilebilirlik (Kurtkan Bilgiseven, 1982, 273-278).

Basit/Rastgele Değişme: Basit değişme, sosyal-kültürel bir sistemin herhangi bir doğrultuda ilerlemesi söz konusu olmayıp, ilk baştaki şekilden farklı bir şekle geçmesi üzere sürekli olarak biçim değiştirmesi durumudur. Bu konuya örnek olarak deste halinde bulunan iskambil kâğıtları verilmiştir. Tesadüfi bir sıralama ile kâğıtların desteklendikleri bir iskambil destesini birbirine karıştırarak yeni bir destenin oluşması sağlandığı zaman iskambil destesinde yeni bir değişime oluşmuştur. Yani destenin daha sonra geldiği hal, iskambillerin ne cinslerine ne de belli bir önem sırasına göre düzenlenmesi durumu olmamıştır. Deste değişmiş, ama düzensizlik durumu devam etmiştir. Bu bakımdan cemiyette de bazı nizama aykırı değişmeler, basit değişme denilecek durumdadır (Kurtkan Bilgiseven, 1992, 118).

Düzen (Nizami) Değişme: Gerçek değişme, düzene yönelmekle başlar. Bunun sebebi gerçek tekâmül topluluğun bir programı göre düzen içine alınması durumuyla var olabilir. Lakin farklı tarihi alanlarda bir toplulukta farklı düzenler durumu varsa ve bu düzenlerin birini diğerinden amaç olarak daha iyi sarmaya durum yoksa düzenin yeniden kurulması durumları ilerlemeyi göstermeyebilir (Kurtkan Bilgiseven, 1986, 297).

Yön: Kurtkan, bir toplumun düzen değiştirmesi ile yaygın kişilik tipi ve kurumları bakımından ulaşabildiği her yeni madde-mana kombinasyonu, toplumu bir çeşit ideal kültüre eriştirecek yerde tam aksine uzaklaştırıyor ise varılan yeni düzen olgunluğa yani tekâmüle doğru bir ilerleme durumu olmaz. Dolayısıyla yön, sadece ideal kültüre doğru olmalıdır. Kurtkan, rastgele bir yönde gerçekleşmiş olan, birbirini takip eden dizayn serisi gerçek anlamda tekâmülü yani ilerlemeyi göstermez. Doğru yolun anlaşılabilmesi bakımından

olduğu gibi, birey bakımından da ilerlemenin üçüncü safhası yöndür. Bu kısımda bulunan kişi, artık basit değişme durumundan ayrılmış, anlayabilme durumunu dizayn edebilmiş ve bu dizayn durumunu bir hedef yönünde gerçekleştirme niyetiyle yönünü benimsemiş kişidir. Bunun ardından yapılması gereken şey, yönü belirleyen bu niyetin, birbirini takip ederek dizayn çabaları ile eylemsel bir ilerleme durumunda tekâmül zirvesine kişiyi ve toplumu taşımasıdır (Doğan, 1993, 8).

İlerleme/ Terakki: Kurtkan, ilerleme kavramını öznel açıdan değerlere göre belirli bir amaca yaklaşma olarak ifade etmiştir (Kurtkan Bilgiseven, 1985, 350-351). İlerleme, bir amaca ulaşmadır. Bu amaçlar, kişilerin ya da toplumların isteklerine göre değişimi gösterdiği için öznel bir kavramdır. Maddeci değerlerin dağıtıldığı bir toplulukta, farklı milletleri sömürü altına alma hedefine gitmek bir ilerlemeyi göstermektedir. İdeal kültürü taşıyan toplulukta ise bu durum gerilemeyi gösterebilmektedir. Dolayısıyla belli bir amacı taşıyan kişileri veya bu amaçtan uzak her değişiklik, gerilemeyi ifade ederken amaca yaklaştıran değişiklikler ise ilerlemeyi göstermektedir. Öyle ki ilerlemede amaç, yalnızca öznel manada değer taşır (Kurtkan Bilgiseven, 1992, 116).

Kurtkan, beşinci derecenin tekâmül yani olgunluk olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu derecelerin her biri sosyal/toplumsal değişmeyi yansıtır. Bu aşamaların teker teker oluşması ile son aşama olan tekâmül yani olgunluk seviyesine erişecektir. Bu bağlamda Kurtkan'a göre, sosyal/toplumsal değişimde dördüncü aşama olan ilerleme ile tekâmül yani olgunluk, birlikte gerçekleşmiş ihtimalini taşımaktadır.

Sosyal Gelişme

Kurtkan'ın sosyal/toplumsal değişme konusu üzerinde durmuş olduğu ikinci kavram ise sosyal gelişmedir. Kurtkan, sosyal gelişmeyi bir cemiyetin maddi ya da manevi kültür faktörlerinin işe yarayan özelliklerle birbirlerini tamamlama olarak tanımlamıştır. Faktörler arasında en uygun dizaynın, ekonomik gelişmişliğin sürekli olarak yükselmesi, yalnızca bir amaç şeklinde benimsemeyip, mana çevresinde bütünleşmeye ulaştırıcı bir vasıta şeklinde kullanılması ile sağlanabileceğini ileri sürmüştür (Kurtkan Bilgiseven, 1986, 149-150).

Sosyal gelişme hem ferdi hem cemiyeti hem de cemiyetin kültürünü, her faktörü ile inceleyen bir kavramdır. Kurtkan'ın sosyal gelişmeye yönelik bir diğer tanımı ise, bir cemiyetin mana veya madde amaçlarını denge halinde tutan ideal kültüre yönelmesidir. İdeal kültüre varlığının bireysel şartını, kişilerin zihniyetinde iktisadi başarının manevi açıdan yükselim göstermesi

için yalnızca bir basamak olması gerekliliği kavrayışının yer edinmesidir (Kurtkan Bilgiseven, 1988, 39). O, sosyal gelişme kavramını ekonomik büyüme konusundan daha geniş açıda çalışmıştır. Ekonomik büyümeyi, nüfusun kişi başına düşen gerçek hasılda, toplumun teknoloji, ekonomik, demografik özelliklerindeki değişmelerle beraber ortaya çıkan sürekli ve belli ölçüde hızlıca bir yükseliş olarak tanımlayan Richard Easterl'in sosyal gelişme kavramının iktisadi gelişmeye nazaran daha yeni bir kavram olduğunu öne sürmüştür (Kurtkan Bilgiseven, 1982, 280).

Kurtkan'a göre toplumsal gelişme halinde, maddî-manevî kültür faktörleri birbirine uyumlu görünüşle tamamlanarak, ekonomik bolluğun artmasını sağlarken, bu artış, ulusal yapının yalnızca kalkınmasının amacı olmayıp, mana çevresinde birleşmenin aracı olarak da rol almasına fırsat verecektir (Kurtkan, 1981, 5).

Kurtkan, sosyal/toplumsal değişmeye etki eden belli başlı faktörlerin bulunduğunu söylemektedir. Sosyal olaylar ve bu olaylarla beraber var olan sosyal/toplumsal değişme, pek çok unsurun tesiri altında kalmaktadır. Sosyal gerçeklikte yaşanmış olan değişimin, bu unsurlar üzerinde ters etki yaptığı gözlemlenir. Sosyal/toplumsal değişmeye etkide bulunan temel unsurları Kurtkan, dört grupta incelemiştir. Bu unsurlar; fiziki çevre faktörü, biyolojik faktör, teknoloji faktörü, kültür faktörüdür. Ona göre, sosyal/toplumsal değişme ya kendiliğinden var olmakta ya da değiştirme şeklinde ortaya çıkartılmaktadır. Kendiliğinden ortaya çıkan sosyal/toplumsal değişme çeşitlerini sosyal hareketlilik tipleri ve sosyal bütünleşme tipleri olarak açıklanmıştır (Kurtkan, 1976, s.116-134).

Genel olarak baktığımızda sosyal gelişme, Kurtkan'ın sosyolojisi içinde çalıştığı bir kavram olup önemli bir yer almaktadır. Toplumun temel amaçlarından birisini ekonomik büyüme olarak gören Kurtkan'ın, bir diğer amacı ise sosyal gelişmedir. Kurtkan ekonomik kalkınma ve sosyal gelişme arasında belli bir ilişkinin olduğuna işaret etmiştir. O sosyal gelişmeyi bir cemiyette iktisadi bakımdan büyümenin oluşabilmesi bakımından önemli bir basamak olarak görmüştür. Ona göre sosyal gelişme madde veya manevi kültür faktörlerini birbiri ile ilişkilendirmektedir. Bunların yanı sıra Kurtkan, sosyal gelişme kavramının İslami bir kavram olduğu yönünde iddiada bulunmuştur. Bu bakımdan sosyal gelişmenin ekonomik gelişmişliğe yön verirken mana etrafında bütün ve bir olmanın sağlanması yönünde de yardımcı olduğunu ifade etmiştir (Dikici, 2018, 109).

Sosyal /Toplumsal Değişme ve Din Sosyoloji İlişkisi

Kurtkan'ın din sosyolojisine dair kavramları arasında önemli bir yere sahip olan sosyal bütünleşme sosyal bilimler içinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu bakımdan pek çok devlet bütünleşmenin önemi üzerine toplumsal projeler veya politikalar geliştirme içerisindedirler. Bu kavram toplum içindeki farklılıkları az seviyeye indirerek bireylerin karşılıklı olarak birbirlerine bağımlılık ilişkisi içerisinde bulunmalarını sağlamasıyla, kültür birliğinin oluşmasını ifade eder. Öyle ki bütünleşme, günümüz içinde az da olsa farklılaşmış, aynı zamanda toplumda yer alan etnik grupların, değerlerin ve normların kabul edilmesi üzerine düzenlenmiş, sosyal hayata ortak bir şekilde katılımı ifade eden bir kavramdır (Kirman, 2004, 42).

Bütünleşme, sosyolojide toplumdaki küçük yahut cemaatler, alt gruplar gibi sosyal yapının farklı faktörleri arasında tamamlanma ve iç içe geçme durumunu açıklamaktadır. Bu bakımdan sosyal bütünleşme, bir cemiyeti var eden bireylerin çeşitli gruplarının ve daha geniş farklı gruplarının karşılıklı bağıllık ve uyum içerisinde, bir dizaynı sağlayacak biçimde birlik sürecinden oluşmaktadır. Bunun neticesinde bir cemiyet içerisinde yaygın olan kültürel faktörlerin, cemiyeti var eden bireyler tarafından kendilerine dayatılması ve bireylerin cemiyetin sosyo-kültürel faktörlerini içselleştirerek uyumlu bir şekilde yaşamı sürdürmeleri süreci toplumsal bütünleşmeyi ortaya koymaktadır (Güngör, 2007, 175). Toplumsal bütünleşme Kurtkan'a göre, toplumsal yapının farklı faktörleri olan cemiyetteki ufak cemaatleri, çıkar birliktelikleri, kuruluşları arasında birbirini tamamlayabilmektir (Bilgiseven, 1986, 285).

Kurtkan'ın din sosyolojisi bağlamında öne çıkan kavramlarından biri olan bütünleşme, din ve kültürün karşılıklı ilişkisi açısından ele alınarak kültürün aynı zamanda dinin sosyal bütünleşmeye etkisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Kurtkan, kültürün sosyal bütünleşme açısından, grup hayatının karşılığı olması bununla birlikte öğrenilmiş olması şeklinde iki önemli özelliği olduğunu belirtmekle birlikte sosyal bütünleşme kavramını fonksiyonalist çerçeveden bakmıştır.

Toplumla ilgili dinin önemli görevlerinden biri de toplumu bir araya getiren düzen ve sistemi oluşturan normlar şeklinde var olmasıdır (Güngör, 2007, 176). Kurtkan, sosyal bütünleşme kavramının, cemiyetler tarafından araştırıldığında dinlerin bütünleştirmeyi oluşturması bakımından farklı özellikler gösterdikleri görüşünü savunmuştur. Ona göre, diğer dinlerle karşılaştırıldığında, İslam'ın, sosyal bütünleşmeyi var etme açısından oldukça başarılı bir din olduğunu söylemiştir. İslamiyet'in ilk yıllarına bakıldığında Hz.

Muhammed'in toplumdaki bütünleşmeyi sağlamak açısından oldukça çaba harcadığı, bununla birlikte dini ve dünyevi liderlik rollerinin ikisini de kendisi üstlenmiştir. Hz. Muhammed, cemiyetin dağınkılığı zaman geçtikçe İslamiyet'in bütünleştirici özelliğinde ayrılıkları sona erdirmiş ve parça parça kabile halinde olan toplumun Ümmet ve millet haline getirip dengeli bir birlik ortaya koymuştur (Kurtkan Bilgiseven, 2003, 66).

Kurtkan, İslamiyet'in kişileri cemiyetin yalnızca üyesi şeklinde kabul etmediğini söylemektedir. Cemiyeti daha hareketli olması açısından, onları bu doğrultuda rol almaları üzerine teşvikte bulunmaktadır. Böylelikle bir cemiyetteki aksaklıkların onarılması ve bütünleşmenin önünde olan setlerin kaldırılması açısından kişiyi külli beyin hükmüne geçirmektedir (Kurtkan Bilgiseven, 1985, 429).

Genel çerçeveye bakıldığında Kurtkan'ın sosyal/toplumsal değişme kavramında, sadece maddi olanakların değil manevi olan hakların da etkili olduğunu görmekteyiz. Bu bakımdan manevi açıdan toplumu bir araya getiren din sosyolojik kavramlarından biri olan sosyal bütünleşme ile toplum birbirine kenetlendikçe toplumsal projelerin ileriye doğru gitmesi ve gelişmesi kaçınılmazdır. Bu bakımdan cemiyetlerin İslam özelinde birlikteliği ifade etmesiyle ve fertlerin bir bütün olmasıyla beraber ileriye giden toplumun, toplumsal değişmenin bir sonucu olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Dinin toplum üzerindeki etkisi sosyal/toplumsal değişmeye katkı sağlamaktadır.

Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Din Sosyolojisine Bakışı ve Önemi

Kurtkan, din sosyolojisi çalışmalarının en başında sahanın önemli konuları içinde bulunan din kavramının, sosyolojik açıklamasına yönelik problemleri tartışmaktadır. Bu problemlerin temelini genel olarak tek bir din tanımı yapmanın mümkün olmayacağı konusudur. İslamiyet dışı çevrelerde ve İslamiyet'i benimseyen çevrelerde, din teriminin ifade etmiş olduğu anlamların farklılaştığını söylemiştir. İslam'ı benimsemeyen toplumlarda din terimi daha çok inanç ve inanca uygun olarak var olan yaşam anlamına gelmektedir. İslam dininde ve kültüründe inancın çeşitli seviyeleri dikkate alınmaktadır (Kurtkan Bilgiseven, 1989b, 26). Ona göre din, inanç seviyelerinin en üst aşamasına ulaşan ve ilmin itirazları karşısında kendisini muhafaza edebilen aynı zamanda bunlara cevaplar sunabilen bir sistemi yansıtmaktadır. Bu sistem, kişiyi inancın en üst tabakası olan basiret üzere imana yerleştirmektedir. Kurtkan'a göre din, getirmiş olduğu değer hükümleri ile toplumsal açıdan hiçbir bölünmeye fırsat vermeyen bütün gerçekleri ve bu gerçeklerin birimlerini çevreleyen bilim adamlarını da kendi bünyesindeki

tespitlerinin ne derecede doğru olduğu kanadını göstermeye davet eden tevhit inancını taşımaktadır (Kurtkan Bilgiseven, 1985, 8-11/137).

Kurtkan'a göre sosyoloji sadece bir kişinin bakış açısından kurtulmuştur. Tek taraflı fikirler Kurtkan'a göre mutaassıplıktır (bağnazlık). Din, bağnazlığı yok ettiği için modern sosyoloji ile bir bütünlük içerisindedir. İslamiyet'in olduğu toplumda değişimler ile beraber o toplumun yaşamını da etkilemiştir. Kurtkan İslam'ın getirmiş olduğu mesajın tüm insanlığa ulaşması gerektiğini ifade etmiştir. Kurtkan'a göre, İslam, mezhep, ırk farkı yapmayan ve sömürüyü kabul etmeyen tek dindir. İslam toplum piramidinin en altta ve en üstte olan insanları bir bütün olarak gören tek dindir. Kurtkan, bütün toplumsal tabakaları tek bir kimlikte toplamayı öneren İslam'ın, Batı uygarlığından daha farklı bir harita çizdiğini söylemiştir. En alttaki tabakaya zevk-sefa ve ihtişamdıan payını aldirmaya çalışan Batı uygarlığına karşı İslam'ın en üstteki tabakanın alçak gönüllü bir yaşam sürmesini, en alt tabakalardaki insanların ise kendi çabasını ve hakkını esas olarak almalarını önermektedir (İnan, 2010, 79).

Kurtkan, din ve toplum ilişkisini sosyologların üzerinde durdukları konulardan birisi olarak görmüştür. Bu ilişkinin kapsam ve özelliği hakkında çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. İlk olarak içerisinden çıktı sosyolojik çevrenin etkisi içinde olmakla beraber teoride toplum hayatını düzenleyen uygulamalar belirten din, uygulamada önceden bile var olan toplumun içine yerleşmek şartıyla onu belli bir noktaya kadar tekrardan oluşturur. Çünkü tüm dinler şartlara göre oldukça geniş kapsamlı şekilde sistematik hale gelebilen ve kişiler arasında birliktelik ve dayanışmayı ilerleten manevi değerler ortaya koymaktadır (Kaya, 2008, 58). Sosyoloji topluma nasıl ki işlem halinde olan bütünlük çerçevesinde bakıyorsa aynı durumda teolojide kâinata işleyen bir bütünlük olarak bakmaktadır. Teoloji kullandığı yöntemin genelliği açısından matematik ilminden hemen sonra gelir. Lakin kâinatın, aynı kuvvetten taşan ve bundan dolayı manalı bütün durumu karşılayan tek bir gerçek oluşu önermesi, çok genel ve yaygın bir mükemmel teori olarak kabul görülmelidir. Bu bağlamda inancın basiret üzere iman haline gelebilmesi açısından, teolojinin başka ilimlerle birlik yapmasına ihtiyaç olmaktadır (İnan, 2010, 77).

Sonuç

Kurtkan, kendine has yöntemiyle Türk sosyolojisine ve Türk düşünce tarihine büyük katkılarda bulunmuştur. Yazmış olduğu onlarca eserde, toplumsal olaylara karşı bakışı ve yorumlaması Millî bir karaktere sahip olduğunu göstermiştir. Öyle ki, Türk toplumunun incelenmesi noktasında Batı değerleri ile bakılmaması gerektiğini, bu sonucun yanıltıcı olacağı düşüncesi

önemi ve yine Türk toplumunun kendi dinamikleri doğrultusunda çözümlenmesinin önemi ortaya çıkmıştır.

İnanç konusunda akıl vurgusunun yapıldığı ve insanların düşünmeye sevk edildiği; bundan hareketle taklidi iman derecesinde kalmayarak tahkike gidilmesi gerektiği sonucuna ulaşmakla beraber, din ile inanç arasında fark bulunduğu bununla birlikte İslam dinine ait kavramlar kastedilmiştir. Kurtkan'ın kavramlarına bakıldığında, İslam dininin sosyoloji ile tam olarak uyumlu olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bunun yanında gerçek dinin İslam olduğu noktasından hareket edilerek gerçek dinin özelliğinin, kendini ilimle ispatlaması ve ahlakçı olduğu görülmüştür. Ona göre, bir sosyoloğun dini incelemesindeki en önemli görevi, dinin kaynağının ne olduğu konusunu bir kenara bırakıp, dinin toplum üzerindeki yansıma ve etkilerini ortaya koyması gerekir. Kurtkan'a göre, diğer dinler araştırılacak kadar önemsenmemiş, tek hakikat İslam dini olduğu için İslam üzerinde ayrıca durulması gerektiğini vurguladığı görülmektedir. Bu da din sosyolojisi açısından objektif bir tutum olmamaktadır.

Kurtkan, sosyal/toplumsal değişimin toplum içinde meydana gelen farklılıkları kapsadığını savunmuştur. Bununla birlikte toplumda meydana gelen değişimin ilerleme veya gerileme şeklinde olabileceği vurgusunu yapmıştır. Öyle ki, olumsuz yönde olan durum gerilemeyi ifade etmiş olumlu yönde olan durum ise ilerlemeyi göstermiştir. Kurtkan, sosyal/toplumsal değişme düşüncesinde ilerleme ve gelişmenin aynı kavramlar olmadığını, aralarında fark bulunduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla kalkınma aşamasında olan toplumlar gelişirken, olumlu yönde bir şeyin meydana gelmesi ilerlemeyi kapsamıştır. Bir taraftan da ilerlemenin kişilerin kendi kabullerine ve inançlarına göre değişebildiği görülmüştür. Gerçek anlamda bir ilerlemenin meydana gelebilmesi açısından toplumun da bireyin de nicel ve nitel açıdan değiştirilmesi gerekliliği öne çıkmıştır. Sosyal/toplumsal değişme kavramı, tekâmül, ilerleme, kalkınma, gelişme, modernleşme, sekülerleşme; çözümlenme, çöküş, gerileme vb. tümünün hem içinde hem de dışında olan sosyolojik bir kavram olduğu görülmüştür.

Sosyal/toplumsal değişme konusunda iki kavram üzerine yoğunlaşmış, bu kavramların birincisini tekâmül, ikincisini ise sosyal gelişme olarak belirtmiştir. Olgunlaşma anlamına gelen tekâmüle beş basamakta ulaşılır. Kurtkan, bu her basamağı bir toplumsal değişme olarak görmüştür. Bunlar, Basit değişme, düzen, yön, ilerleme ve olgunluk yani tekâmüldür.

Sosyal gelişme ise bir toplumda cemiyetin ve bireylerin birbirleri aralarında uyumlu aynı zamanda dengeli bir bütünlük oluşturabilmeleri

neticesinde sağlanır. Birey ve toplum arasındaki bütünlük durumu sadece tevhit prensibinin uygulanabildiği toplumlarda mümkün olmaktadır. Kurtkan, sosyal gelişme kavramının, İslami bir kavram olduğu yönünde iddiada bulunmuştur. Bu bakımdan sosyal gelişme, ekonomik gelişmişliğe yön verirken mana etrafında bütün ve bir olmanın sağlanması yönünde de yardımcı olduğunu ifade etmiştir.

Sosyal/toplumsal değişme ve din olgusuna bakıldığı zaman burada öne çıkan kavramlardan bir tanesi bütünlüktür. Dinin sosyal bütünlüğü sağladığı görülerek insanlar arası birliği ve bütünlüğü sağlayarak cemiyeti oluşturan önemli bir unsur olduğu görülmüştür. Din fonksiyonlarından biri de toplumun kültürünü de oluşturulması açısından toplumun, sosyal bütünlüğünü sağlayarak dinin getirmiş olduğu değer ve hükümlerin toplumsal açıdan asla bölünme oluşturmayacağı anlaşılmıştır. Temelde bakıldığı zaman Kurtkan'ın düşüncelerini etkileyen ve çalışmalarına da tesir eden tasavvuf görüşü olduğu anlaşılmıştır. Ona göre din sosyolojisi, zorunlu olarak dördüncü seviyedeki hakikat dinini incelemesi gerekmektedir. Dolayısıyla sosyal/toplumsal değişme kavramına baktığımız zaman bu durum yalnızca maddi olanaklarla değil, manevi açıdan da etkili olmaktadır. Din toplumu toplum da dini etkilemektedir. Bu bakımdan olumlu etkiler, toplumda ilerlemeyi göstermiştir.

Kaynakça

- Akın, Mahmut Hakkı. "Türkiye'de Toplumsal Değişim". İnsan ve Toplum Dergisi 5/9, 128-130.
- Demirçin Efe, Tuba. "Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Tasavvuf Anlayışı". Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 2/1 (2014), 197-221.
- Dikici, Erkan. Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Sosyolojik Fikirleri. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Doğan, Mehmet Sait. Terakki ve Tekâmül Açısından Türklerin Sosyal Tarihi. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Güngör, Özcan. "Kur'an'da Sosyal Bütünlük". Diyanet İlmi Dergi 43/2 (2007), 173-190.
- Güngör, Özcan-Mehmet Emin Sarıkaya (ed.). Sosyolojik Açıdan Din ve Toplumsal Değişme El Kitabı. Ankara: Nobel Yayınları, 2021, 2-27.
- İnan, Mesut. Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Din Sosyolojisi'nin Temel Kavramları. Sakarya: Sakarya Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- İnan, Mesut. Türkiye'de Din Sosyolojisi (Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneği). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- İnan, Mesut. "Türkiye'deki Din Sosyolojisi Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Kavramsal Katkısı". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (2013), 395-413.
- Kahraman, Melek. Prof. Dr. Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Cemiyet Anlayışı. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

- Karaman, Kasım. "Amiran Kurtgan Bilgiseven Bibliyografyası". *Sosyoloji Dergisi İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları* 3/11 (2006), 47-62.
- Kaya, Kamil. "Amiran Kurtkan'ın Düşünce Sisteminde Din ve Sosyal Bütünleşme". *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları* 176 (2008), 57-68.
- Kayadibi, Fahri. "Prof. Dr. Amiran Kurtkan Bilgisever'in Ardından". *Sosyoloji Konferansları Dergisi* 40 (2009), 25-31.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yay, 2004.
- Koca, Mehmet. "Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Toplumsal Değişme ve Kalkınma Anlayışı". *Hitit Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (2018), 2024-2039.
- Kurtgan, Amiran. *Sosyoloji*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Kurtgan, Amiran. *Türk Milletinin Manevi Değerleri*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977a.
- Kurtgan, Amiran. *Sosyolojik Açından Tasavvuf ve Laiklik*. İstanbul: Kutsun Yay, 1977 b.
- Kurtgan, Amiran. "Taassubu Önleyen İslâmî Değer Hükümleri ve Sosyal Gelişme". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 12 (1981), 5-22.
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. *Genel Sosyoloji, Kavramlar-Nazariyeler Bünye (Türki-ye'de Sosyal Tabakalaşma) Değişme ve Sosyal Gelişme*. İstanbul: Divan Yayınları, 1982.
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985.
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. *Genel Sosyoloji*. İstanbul, Filiz yayınevi. 1986.
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. *Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. *Köy Sosyolojisi*. İstanbul: Fakülte Matbaası, 1988 a.
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. "Eğitimle İlgili Millî Hedeflerimiz ve Eğitim Stratejimiz". *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 17/3 (1988 b).
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. *İslamiyetin Kültürel Özellikleri ve İslami Kavramlar*. 1989a: Filiz Kitabevi, ts.
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. *Türk Münevverinin Müşterek Fikir ve İman Zemini. Başer içinde, Dinin Özü, İslam Dininin Ruhü ve Türklerin Bunu Ne Ölçüde Yaşadıkları Meselesi*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1989 b.
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. *Tarihi Metodu Kullanış Tarzları Bakımından İbn Hal-dun ile Sorokin'in Mukayesesi*. İstanbul: İstanbul Ü Edebiyat Fakültesi, 1991 a.
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. "Kalkınma ve Kültür İlişkisi". *Sosyoloji Konferansları Dergisi* 23 (1991 b), 1-20.
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. *Sosyolojik Açından İslamiyet ve İslami Kavramlar*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. *İlm-i Ledün Açısından Kavmiyet ve Ferdîyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Kurtgan Bilgiseven, Amiran. *İlm-i Ledün (Genel Teoloji)*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2003.
- Maciver, Robert Morrison-Page, Charles. *Cemiyet*. çev. Amiran Kurtgan Bilgiseven. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.
- Özdemir, Mehmet Çağatay. "Amiran Kurtkan Bilgiseven (1926-2005)". *Türkiye'de Sosyoloji II, İsimler-Eserler*. ed. Metin Özkul. Ankara: Phoenix Yayınları, 2008.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. *Tekâmül Kavramı*. 24.09.2023. HYPERLINK "<https://sozluk.gov.tr/>" <https://sozluk.gov.tr/>

Şerif Mardin'de İdeoloji Kavramının Sosyolojik İzdüşümü¹

Türk sosyolojisinin mihenk taşlarından biri olarak kabul edilen Şerif Mardin, akademik hayata kazandırdığı eserlerin yan sıra hem Türk toplum yapısını analiz etmede orijinal kavramsal modellemeler ortaya koyan hem de toplumda derin izler bırakan bilim insanlarından biridir (Yorgancılar, 2017, 1). Sosyal bilimler alanında, tarihi, kültürel, ekonomik, siyasal ve sosyo-bilişsel çerçevesinde bağlamı her zaman ön plana çıkaran metodolojisiyle genelde sosyal bilimler alanında özelde Türkiye'de sosyal bilimler düşüncesinin oluşması ve olgunlaşması açısından ciddi anlamda katkıları olmuş bir düşünürdür. Onun yaptığı çalışmalar, Türkiye'de düşünce dünyasının haritalanması noktasında sosyal bilimsel teori-pratik ve metodolojileri ilişkilerine getirdiği önerilerle sosyal bilim çalışmalarına yönelik bir eleştiri niteliği taşımasının yanında normatif bir bilimsel metodoloji önerisinde de bulunduğu kabul edilir (Özdemir, 2013, 164-165).

Bir asra yakın ömründe öncü, temel eserler ortaya koyan Mardin, yaptığı çalışmalarla birçok kişiye ilham kaynağı olmuştur. Türkiye'yi, Türkiye'nin toplum yapısını, sivil toplumu, bireysel ve toplumsal olayları, düşünce ve ideolojik akımların kökenlerini, etkileşim ve pratik hayata yansımalarını nesnel ve derinlikli bir bakış açısıyla inceleyerek, ortaya çıkardığı metodolojik ve teorik bütünlükle, siyaset bilimi ve sosyoloji alanında bu anlamda kılavuz, aktif ve belirleyici bir rol oynamıştır. Şerif Mardin'in yaptığı tespitler ve kavramsallaştırmalar bugün halen geçerliliğini korumakta ve üzerine yeni çalışmalar yapılmaktadır.

Bu bağlamda çalışmanın konusu Şerif Mardin'in İdeoloji kavramını sosyolojik olarak ele almaktır. Çalışmanın amacı ise İdeoloji kavramının kültür, din ile ilişkisini açıklamaktır. Çalışma, dolaylı gözlem tekniğiyle makro perspektifli açıklayıcı niteliktedir.

Şerif Mardin'in Sosyo-Biyografisi

Şerif Mardin, Mardinizadeler ailesinin bir mensubudur. Aslen Mardinli olan bu aile hem entelektüel bir yapıya sahip hem de kendi alanlarında önemli başarılar elde eden tanınmış simalardandır. (Kolektif, t.y.-b). Mardin'in ailesi, Mardin Kasımiye Medresesinde uzun yıllar Müderrislik görevinde bulunan köklü bir ailedir. Mardin'in büyükbabası olan Mardinizade Arif Bey, çocuklarını İstanbul'da bulunan Mekteb-i Hukuk'a göndermiş ve orada eğitim görmelerini

¹ Mesut Özdemir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı | mstozdmr0@gmail.com | ORCID: 0000-0002-4785-0200

sağlamıştır. Burada eğitim alan çocuklarının bazıları Profesör bazıları da idareci ve bürokrat olmuştur (Arlı, 2018, 81-83). Ailenin en tanınmış kişileri Betül Mardin halkla ilişkiler alanında uzman, Arif Mardin dünyaca tanınan ve birçok ödül alan müzisyen, özellikle Şerif Mardin'in bazı kavramları yeniden oluşturmasına öncülük eden amcası Ebulula Mardin ise Hukuk tarihi alanında profesörlerin profesörü olarak kabul edilir (Kolektif, t.y.-a). Türkiye'de düşünce tarihi, siyaset bilimi, sosyoloji ve din sosyolojisi alanlarının gelişmesine önemli katkılar sağlayan (Yılmaz, 2008, 6) ve Türkiye'nin sosyal, siyasal, dini niteliklerini açıklarken özgün kavramlar arayışında olan (Çetin, 2011, 83) Şerif Mardin, 1927 yılında Şemsettin Mardin ve Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı olan Reya Mardin'in tek çocuğu olarak İstanbul'da doğmuştur (Arlı, 2006, 90; Kolektif, t.y.-a). Mardin, Galatasaray Lisesinde öğrenim gördükten sonra Amerika'da Stanford üniversitesi Siyasal Bilimler bölümünü bitirmiştir. 1950'li yıllarda John Hopkins Üniversitesinde ileri Uluslararası İncelemeler okulunda yüksek lisansını tamamlamıştır. Türkiye'ye döndükten sonra her ne kadar 1954 yılında Siyasal fakültesine asistan olarak girmiş olsa da Demokrat partinin üniversiteler üzerindeki baskısından dolayı 7 arkadaşıyla birlikte istifa edip siyaset hayatına atılmıştır (Doğan, 2000, 8; Yılmaz, 2008, 6).

Mardin'in, yurda döndükten sonra Türkiye'de en çok dikkatini çeken durumun aydın çevrenin kendisinden farklı bir dil ve yaklaşıma sahip olduğunu görmesidir. Siyasal Bilgiler fakültesinde Fransız hukuksal söyleminin önemli temsilcilerinden birileri olan Hauriou² ve Duguit³ gibi düşünürlerin söylemlerinin hâkim olduğunu dolayısıyla kendisi gibi düşünen kimsenin olmadığını belirtmiştir. Mardin, bu durum karşısında bir nevi afalladığını fakat Forum dergisi sayesinde kendisi gibi düşünen insanların olmasından kaynaklanarak sevindiğini belirtmiştir (Mardin, 2016, 121). Demokrat parti döneminin en parlak döneminde yayın hayatına başlayan Forum dergisi, muhalif bir görüntüyle yayınlarını çıkarma gayreti içerisine girmiştir. Forum dergisinde uzun yıllar makaleler kaleme alan Mardin, çeşitli siyasi liderlerle birlikte aynı ortamı paylaşma fırsatı bulmuştur. Aynı zamanda Forum Dergisi Mardin'in düşünce ve akademik hayatında önemli bir yer tutmaktadır (Doğan, 2000, 8-9). Mardin, Forum Dergisinde kendisi gibi düşünen ve kendi söylemlerini kullanan kişilerin, Anglosakson söylemiyle kontinental söylemini

² Maurice Haurio (ö. 12 Mart 1929) Fransız hukukçu ve sosyolog. Fransız idare hukukunun en önemli isimlerinden biri kabul edilmektedir. Hukukun temelinde kamu gücünü kriter olarak kabul eder.

³ Leon Duguit (ö. 18 Aralık 1928) Fransız kamu hukuku uzmanlarından biridir. Sosyolojik pozitivist metot olarak kullanmaktadır.

birleştiren aydınların ortaya çıkmasını Türkiye'de ilginç bir olay olarak aktarır. Bu aydın kişilere örnek olarak da Turan Feyzioğlu, Turan Güneş, Aydın Yalçın, Coşkun Kırca, Bülent Ecevit gibi isimleri zikretmektedir (Mardin, 2016, 121).

Mardin'in 1956 yılında istifa etmesinden bir yıl sonrasında yani 1957 seçimlerinde Hürriyet partisinde milletvekili adaylığını koymuş olsa da seçilememiştir. Tekrar yurt dışına çıkan Mardin, 1958 yılında Stanford Üniversitesinde Yeni Osmanlıların Düşünsel Eserleri konulu teziyle doktorasını aldıktan sonra Princeton ve Harvard Üniversitelerinde Araştırma asistanlığı görevinde bulunmuştur (Yılmaz, 2008, 6). Mardin'in Yeni Osmanlılar konusunu seçmesinin temel sebebi olarak bir söyleşisinde, hukukçu açısından Türkiye'deki konulara baktığını bazı konuların gözden kaçırıldığını bazılarının da gereksiz sayıldığı ya da gerekli önem ve ehemmiyetin verilmemesini fark ettiğini belirtmiştir. Türkiye'ye gelmeden önce Türkiye ile ilgili çok az çalışma yapıldığı için Türkiye özelinde bir konu seçtiğini ifade etmiştir. Bütün bu sebeplerden dolayı doktorasını Yeni Osmanlıların Düşünsel Eserleri konusunu çalışmıştır (Mardin, 2016, 122). 1960 ihtilalinden hemen sonra 1961 yılında yurda tekrar dönüş yapan Mardin, Siyasal Bilgiler Fakültesinde anayasa hukuku asistanı olarak göreve başlamıştır (Yılmaz, 2008, 6).

Mardin, 1964 yılında doçentliğe, 1969 yılında Profesörlüğe yükselmiştir. 1973 yılında Boğaziçi Üniversitesine geçtikten sonra siyaset bilimi ve sosyoloji derslerini vermeye başlamıştır. Sadece Üniversite bazında çalışmalarını yürütmekle yetinmeyen Mardin, 1975-80 yılları arasında Uluslararası Ortadoğu Araştırmaları Dergisi yayın kurulunda görev yapmıştır. Eğitimini genellikle yurt dışında yapan Mardin, yurda dönüp çalışmalarını burada yürütmesine rağmen yurt dışında da çalışmalarını olabildiğince yürütmeye çalışmıştır. Bunun için de Amerika'da Colombia ve California'da, İngiltere'de Oxford Üniversitelerinde konuk öğretim üyesi olarak çalışmalarını yapmış ve buralarda dersler vermiştir. Washington Amerikan Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünde İslami Araştırmalar Merkezi başkanlığını da yapmıştır. 1980 sonrası Sabancı Üniversitesinde çalışmıştır (Doğan, 2000, 11-12; Yılmaz, 2008, 6). Prof. Dr. Şerif Mardin 6 Eylül 2007 yılında arkasında çok önemli kitaplar, makaleler, özgün düşünce kavramlar bırakarak vefat etmiştir (Kolektif, t.y.-b).

Sosyolog, siyaset bilimci, düşünür olan Şerif Mardin, eğitimli bir ailede yetişmiştir. Fransız kültürünü çok sevdiğini belirten Mardin, ilk yetişmesini de Fransız kültüründe olduğunu ifade eder. Fransızların o zamanlarda geçerli olan bilimsel yönü çok ağır olmayan kitaplarını okuyan Mardin, Türkiye'nin özel türden bazı yapıların olduğunu Fransız kültürünün kendisine öğrettiğini

özellikle de Daniel Ha-Levy'nin⁴ *Essai Sur l'Acceleration de l'Historie* adlı kitabı sevdiğini ifade etmiştir. Malar⁵, Verlaine⁶ gibi Sembolizm şairleri sevdiğini belirten Mardin, Sembolizmden etkilenmiştir. Kendi döneminde Türk aydınının pozitivizmden çok fazla etkilendiğini kendisinin ise daha çok Fransız Sembolizmleri okuyarak Türkiye'yi farklı bir şekilde anladığını ve yapı olarak farklı şeyler bulunduğunu belirtmiştir (Mardin, 2016, 124-125). Şerif Mardin'in Fransız kültüründen hareketle Türkiye'nin yapısını anlamaya çalışması onun en çok beslendiği kaynağın Fransız kültürü olduğu sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

1962 yılında tezinin basılmasından sonra artık yeni bir şey yapma kararı aldığını ve fikir tarihinin kendisi için bir malzeme haline geldiğini ifade etmiştir. Bütün bu malzemelerin analizinden başka bir yaklaşımın ortaya konulması kanaatine vardığını ve her ne kadar sosyolojiyi merak etse de kendisi için en aydınlatıcı durumu antropoloji ve Sembolik Felsefede Susanne Langer⁷, Cassirer⁸ ve onların düşüncelerini yansıtmaya devam eden felsefecilerden bulmaya başladığını söylemiştir. Bu merakının olduğu dönemde özellikle Avrupa'da dil konusunun önemli olduğunu fakat kendisinin ilgi alanına dahil olmadığı için merakını celbetmediğini belirtmiştir. Bunun temel sebebi olarak da dilin, bir kültürü inceleyen bir araç olmadığını tam tersine kültürü incelememek için yapılan bir kaçış olduğunu ifade eder (Mardin, 2016, 123).

Şerif Mardin, düşünce tarihi, din sosyolojisi ve siyaset sosyolojisi bağlamında Osmanlı-Türk toplumsal yapısının temel dinamiklerinin saptanması çerçevesinde önemli çalışmalar ortaya koymuştur. Bu çalışmalarını aşamasında yapısal işlevselci okulundan oldukça etkilenmesinin yanında Weber, Fransız sosyolog, filozof ve Sembolizmlerinden de oldukça etkilenmiştir. 1950'li yıllarda Siyasal düşünce ağırlıklı, 1960'lı yıllarda din, ideoloji ve kültür konularında 1970'li yıllarından itibaren de din sosyolojisi çalışmalarına ağırlık vermiştir (Yılmaz, 2008, 7).

⁴ Daniel Ha-Levy (ö. 4 Şubat 1962) Fransız tarihçidir.

⁵ Stephane Mallarme (ö. 9 Eylül 1898) Fransız şairdir. Sembolizm akımının öncüsü olarak kabul edilir.

⁶ Paul Verlaine (ö. 8 Ocak 1896) Fransız şair. Sembolizmin öncülerinden biri olarak kabul edilir.

⁷ Susanne Katherina Langer (ö. 17 Temmuz 1985) Amerikalı filozof, yazar ve eğitimcidir. Amerikan tarihinde felsefe alanında akademik bir kariyere ulaşan ilk kadınlardan biri olup sanatın zihin üzerindeki etkilerine ilişkin teorileriyle bilinmektedir.

⁸ Ernst Cassirer (ö. 13 Nisan 1945) Alman filozoftur. Sembolik Formlar Felsefesi olarak isimlendirdiği felsefi anlayışında insanı hem özne Sembolik hem de nesnel Sembolik olarak ele almıştır.

Şerif Mardin'in Önemli Eserleri

Türkiye'nin en önemli sosyal bilimci ve siyaset bilimcilerinden biri olan Şerif Mardin, 90 yıllık hayatında sosyal bilimler ve siyaset bilimi alanına önemli eserler kazandırmıştır. Akademik hayatına sayısız ödül, yüzlerce makale, söyleşiler, yazı ve kitaplar sığdırmıştır. Şerif Mardin'in akademik dünyada adından söz ettiren başlıca eserleri şunlardır, *The Genesis of Youngs Ottaman Thought* (1962; Türkçesi *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adıyla, 1996), *A Study in The Modernisation of Turkish Political Ideas* (1962), *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* (1964), *Din ve İdeoloji* (1969), *Siyasî Fikir Çatışmalarında Muhteva Analizi* (1969), *İdeoloji* (1976), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (1983), *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (1989; Türkçesi *Bediüzzaman Said Nursi Olayı (Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* adıyla, 1992), *Makaleler 1 / Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (1990), *Türk Modernleşmesi* (1991), *Panel- B. Said Nursi* (1994), *Etik Din ve Laiklik* (1995), *Makaleler 2 / Siyasal ve Sosyal Bilimler* (1996), *Makaleler 3 / Türkiye'de Din ve Siyaset* (1996), *Makaleler 4 / Türk Modernleşmesi* (1996).

Şerif Mardin eserlerinin üzerinde yapılan değerlendirmeler ve kitaplar, fikirlerini konu edinen tezler, onun üzerine yazılan makaleler, eserlerinin eleştirisi, tanıtımı gibi birçok konuda 55'ten fazla eserin ortaya çıkmasına öncüllük etmiş bir sosyal bilimcidir. Aykut Çelebi'nin "Dil ve Siyaset, Türk Siyasal Söyleminde Siyasetçi Profili ve Siyasetin Anlamlandırılması" adlı doktora tezi, Adem Çaylak'ın "Osmanlı'da 'yöneten-yönetilen' ilişkisi, Başlıca Yaklaşımlar ve Şerif Mardin" adlı Doktora tezi, İhsan Toker'in "Türk Sosyolojisinde Din Teması" adlı Yüksek Lisans tezi, Mustafa Serin'in "Şerif Mardin ve Din Sosyolojisi" adlı Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Doğan'ın "Şerif Mardin ve Türk Modernleşmesi" adlı Yüksek Lisans tezi, Alim Arlı'nın "Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Ekseninde Şerif Mardin" adlı Yüksek Lisans tezi bu bağlamda belirtilmesi gereken eserlerdir (Arli, 2006, 110-114).

Şerif Mardin'de İdeoloji Kavramı

İdeoloji kavramının sosyal bilimler alanına ilk dahil edilişi Fransız ihtilali dönemine kadar geriye gitmektedir. İdeoloji kavramının öncüsü olarak kabul edilen Destutt de Tracy⁹, "herkese doğru düşünme imkânı sağlamak için kullanılacak fikir bilimi" olarak kavramı tarif etmiştir (Mardin, 2015, 10).

⁹ Antonie Claude Destutt de Tracy (ö. 9 Mart 1836) Fransız filozof. İdeoloji fikrinin öncüsü olarak kabul edilir.

İdeoloji kavramını Aydınlanma dönemi filozofları, aklın dogmatik karanlığına ışık tutacak bir katkı sağlayacağını düşünmekteydiler. Onlar ideolojiyi, “aklın önünü tıkayan; tutku, önyargı ve kirli çıkarılara karşı” olumlu bir işlev olarak kabul ederler. Kavram bu anlamıyla olduğu gibi 19. Yüzyıl pozitivizm anlayışı ve Durkheim düşüncesine de yansımıştır (Saklı, 2019, 110). Tracy, yanlış düşünceleri düzeltmek için ideoloji kavramının yayılması gerektiğini düşünmüştür. Bu süreçte ideologlarla yakın bir ilişki kuran ve onlara destek veren Napolyon, ideologların kendisinin yapmış olduğu uygulamalara karşı eleştiri getirmesi sonucu fikrini değiştirerek ideologları metafizik yapmakla suçlayıp ideoloji kavramını alaya almakla kavrama ilk olumsuz anlamı kazandırmıştır (Mardin, 2015, 11).

İdeologlardan sonra ideoloji kavramı Marx'ın düşünce yapısında önemli bir önem kazanmıştır. Marx ve Engels, ideolojinin gerçeği ters gösteren bir nesne olarak görmüşlerdir. Bu düşüncelerden etkilenen Marksizm, ilk başlarda ideoloji kavramına olumsuz anlamlar yüklemişlerdir. Marx, yanlış bilinç düşüncesinden hareketle toplumsal düzenin dinamiklerini, yaşamın maddi unsurları yerine düşüncelere bağlı olarak görülmesi ideolojik düşünmenin sonucu olarak görmüştür. Buna göre Marx, kendi düşüncelerinin uygulanması gereken ve bilimin karşıtı olmayan düşünce olarak görürken inanç, felsefe ve dünya görüşünü ise ideoloji olarak kabul etmektedir (Mardin, 2015, 11-21; Saklı, 2019, 111).

Marksizm, Marx ve Engels'ten hareketle bu kavrama her ne kadar olumsuz çağrışımlara gelecek anlamlar kazandırsa da zamanla kendileri arasında kavramın özelinde çıkan tartışmalar neticesinde kendilerini de ideoloji olarak adlandırdılar. Marksizm, kendi düşüncelerini bilim olarak kabul ederken diğer düşünceleri ideoloji olarak kabul etmişlerdi. Kendilerini de ideoloji olarak kabul etmelerinden sonra ise ideolojinin temel izahlarının sadece kendi düşünceleri çerçevesinde ele alınması gerektiğini iddia ettiler. Marksizmin bir ideoloji olduğunu ve geri kalan düşünce ve inançlarla savaşılmaması gerektiğini ilk kabul eden Lenin olmuştur (Mardin, 2015, 24; Saklı, 2019, 111).

Özellikle Mardin'in düşünceleri üzerinde durduğu Karl Mannheim, ideoloji kavramının iki farklı anlama ayrılması gerektiğini önermiştir. Bunlardan ilki kötileyici anlam olan rakibin düşünce ilkeleridir. İkinci anlam ise tarafsız anlamdaki ideolojidir. Aynı zamanda Mannheim, ideoloji ve ütopya arasında ayırım yaparak ikisinin birbirlerinin karşıtı olduğunu belirtir. İdeoloji, var olan durumu muhafaza etmek veya güncel durumu en iyi göstermek için çabaladığını Ütopyanın ise var olan siteme bir eleştiri ve güncel durumun çok

ötesinde bir geleceğin çağrısı olarak belirtmiştir (Mardin, 2015, 33-34; Sayın, 1999, 4).

İdeolojinin tarihçesini veren Şerif Mardin, her ne kadar günümüzde ideolojik akımlar veya ideolojik kavram farklı anlamlarda ve eskide kalmış olarak kullanıldığını belirtse de hâlâ hayatımızın her alanında nüfus etmiş bir kavramdır. Günümüzde ideoloji kavramının her an her yerde her akım için sıkça kullandığımız bir kavram halinde olduğunu belirtir (Mardin, 2015, 4).

Şerif Mardin, ideoloji kavramının tarihsel gelişimine değinerek ideolojiyle ilgili bazı tespitlerde bulunmuştur. İdeoloji, dönemimizin olaylarından ve düşünce akımlarından söz edilirken sık kullanılan kavramların başında gelmektedir. Türkiye’de, 1974 yılında bir grup üniversite öğrencisi üzerinde yapılan bir ankette “ideolojinin” öğrenci denekleri arasında iki anlamın ortaya çıkmasından bahseder. Bu deneklerin büyük çoğunluğu için ideoloji, sistematik bir fikir yapısı veya bu fikrin anlatı haline gelmesidir. Deneklerden görece daha az olan grup ise ideolojiyi, “gerçekleri olduğu gibi yansıtmayan bir fikir yapısı” olarak ifade etmişlerdir. “Gerçekleri olduğu gibi yansıtmamak” ideoloji adının verildiği olgunun ikinci bir eksenini oluşturduğunu belirtir Mardin (Mardin, 2015, 4.)

Şerif Mardin ideoloji kavramına birkaç açıdan yaklaşıyor. Buna göre ilk önce ideolojinin sistematığının ne olduğunun anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. İdeolojik kavramını bazı kimselere göre anlamlı bir yaklaşım ve iç yapısal yoğunluğuna göre derecelendirilerek sınıflandırdıklarını görürüz. Bunların başında Shils’in sınıflandırması en yoğun biçimdedir. Fakat Mardin, bu sınıflandırmayı kabul etmek zorunda olmadıklarının altını çizmiştir. Yine buna rağmen Shils’in sınıflandırmasında ideoloji ve mezhebi aynı kalıplar içerisinde değerlendirdiğine dikkat çekerek bu şekilde yapmasının sebebi geniş kapsamlı bilişsel ve inanç sistemleri olmalarından ileri geldiğini öne sürmüştür. Mardin, gerçeği gizleyen doğruyu olması gerektiği gibi yansıtmayan bir sistem olarak araştırılması gerektiğinden Marx’ın altını çizdiği manada ele alınması gerektiğini belirtmiştir (Mardin, 2015, 4-5).

Mardin, ideolojinin sistematığı sorusunun yanında ikinci soru olarak da neden bazı düşüncelerin ideolojik veya bazı düşüncelerin bilimsel olarak tanımlandığını sorusunu sorarak anlamaya çalışmaktadır. Buna bağlı olarak bu iki anlamın neden zıt olarak kullanıldığını irdelemektedir. Üçüncü soru olarak ideolojik düşüncelerin ve ideolojilerin günümüzde öneminin ortaya çıkmasının merak edilmesi sonucu ideolojilerin fonksiyonu nedir sorusunu sorar. Buna bağlı olarak ideoloji adı verilen olayların çağdaş yaşamınızla bir ilgisi olup olmadığı, ideolojinin özel toplum toplumsal koşullar altında mı

ortaya çıktığı ve bu koşulların birbirleriyle bağlantılarını merak etmektedir. Dördüncü soru olarak da sosyal bilimler alanında araştıranın çevre veya birey özelliklerinden soyutlanmış bir sosyal bilim mümkün müdür sorusudur (Mardin, 2015, 5-6).

Mardin, ideolojinin asıl önemli inceleme sorunu olarak her ideolojinin kendini bilimsellik iddiasıyla savunduğunu belirtir. Buna örnek olarak Marksizm ve faşizm için her ikisinin de bazıları için yanlı ve gerçeği çarpıtıcı bir ideoloji iken bazıları için ise gerçekleri ortaya çıkarmak için bilimsel bir araç olarak kabul etmeleridir. Bu anlamda ideolojinin bilimle eş anlamlı olup olmadığı sorusunun karşımıza çıktığını belirterek ideoloji ile bilim arasında önemli farkların mevcut olduğunu savunmaktadır. Bu farkın en önemlisi olarak da bilimin formel işlemlerden kurulu bir yöntemle sahip olması olarak görür. Mardin burada ideoloji adını verdiği fikir kümelerinin daha kaypak olduğunu belirtir. Bu fikir kümeleri formel işlemlerle zorunlu bir bağlantısının olmadığını buna rağmen ideolojinin kendi içinde bir mantığı olduğunu fakat bu formel mantık olmayıp duyguların veya arayışların şekillenmiş mantığı olduğunu savunmaktadır (Mardin, 2015, 9).

Burada sorulması gereken soru ideolojinin toplumun değişik tabakalarında hatırı sayılır kimseler tarafından neden bu kadar çok tuttuğunun sebebi nedir sorusuna Mardin, her insanın kendi toplumu içinde bulunan kimselerle toplum haritası paylaştığını belirtir. Buna göre bu toplum haritasını paylaşan kişiler birlikte hareket edip anlaşabilir ve içinde yaşadıkları toplumun gerektirdiklerini yerini getirir. Bu toplum haritası etrafı kesin çizgilerle çizilmemiş olup haritanın taşıdığı anlamlar esnektir ve kuşaktan kuşağa aktarılır. Mardin bu simge sistemine kültür kavramını kullanarak ideoloji ile kültürün çok yakından ilintili olduğunu savunmaktadır. Burada ideolojiyi, geleneksel toplum haritalarının modern çağlarda yitirilmesi sonucu olarak yeni bir toplum haritası üretme çabası şeklinde isimlendirmiştir (Mardin, 2015, 9-10).

Marx ideoloji kavramını yanlı fikir anlamında kullanmıştır. Bu kavram zamanla Marx'ı takip eden herkes için olumsuz bir anlam taşımıştır. 20 yüzyılda Marksistler arasındaki bu olumsuz çağrışım olumlu bir hüviyet kazanmıştır. Lenin ile birlikte olumsuz çağrışım yerini olumlu bir çağrışım evrildiğini belirtir. Şerif Mardin bu anlamda toplumun zihin yapısı ve davranışlarına yön veren kültür kodlarını incelerken ideoloji kavramını ön plana çıkarmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Mardin, ideolojilerin yeni haritaların biçimlendirmesi olarak ifade etmektedir. Bu anlamda Mannheim'ın İzinden giderek ideolojilerin sadece siyasi alanları değil toplumsal alanlarına

dikkat çekmeye çalışır. Şerif Mardin, düşünürlerin ideolojileri siyasi alanlar içerisinde değerlendirilmesi yanında siyasi düşünceler tarihi, sosyoloji, antropoloji, felsefe, psikoloji gibi farklı disiplinler için kullanılmasını önermiştir (Mardin, 2015, 10-11).

Şerif Mardin temelde siyasal düşünceler tarihi alanında ve birçok çalışmasında betimleyici açıklamalar yerine siyasal düşüncelerin arka plandaki zihniyetin deşifresini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlamda bilgi sosyolojisi üzerine kurduğu teorik çerçevesini daha iyi anlatmak için İdeoloji (1992) ile Din ve İdeoloji (1983) adlı eserlerini kaleme almıştır (Karaaslan, 2022, 301).

İdeoloji (1992) eserinde bir kavram olarak ideolojinin tarihsel sürecini, bilgi sosyolojisi, siyasal düşünceler tarihi ve bilim felsefesi bakımından ideolojinin anlamını, ideolojinin bilginin üretilmesi, kültür, sosyal değişme, simge ve sembollerle olan yakın ilişkisi ve ideolojilerin gerileme savı gibi birçok konuya açıklık getirmek istemiştir (Karaaslan, 2022, 301). Bu bağlamda Mardin, ideolojinin bilgi üretmesi noktasında simgeyle olan ilişkisini, simgelerin birçok kimselerin paylaştığı toplum haritası olarak görmüştür (Mardin, 2015, 54). Simge ile işaretin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini vurguladıktan sonra işaretin bir nevi tehlikeyi önleme açısından yolun kenarına konulmuş uyarı levhaları, simgeyi ise toplumsal hayatımızda kullandığımız parti, din, Kıbrıs gibi kavramlar olduğunu belirtmiştir (Mardin, 2015, 53). Dilin kendi başına bir simgeleştirme işlemi, ideoloji ve bilginin kültürel şekillenmesiyle yakından ilgili olduğunu savunmuştur (Mardin, 2015, 55). Dilin simgeleme sistemi olarak dünyayı algılamayı mümkün kıldığını ve bu durumu gerçekleştirirken de kelimelere ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Bu sayede kelimeler, dünyamızda birbirinden ayrılması zor olan olguları ve olguların etkilerini anlaşılabilir hale getireceğini iddia etmiştir. Bu durum dilin sınıflandırma fonksiyonu sonucu ortaya çıktığını öne sürmüştür. Ölüm, doğum, şimşek, gece gibi olguları bu sayede birbirinden ayırt eder ve anlamlı bir hale getirdiğini ifade etmiştir (Mardin, 2015, 59).

Toplum içinde anlamlı simgeler bütününe simge sistemi veya kültür adı verildiğini belirten Mardin, Türkiye üzerinden örnek göstererek, ülkemizde bayrak, vatan, cesaret kavramlarının etrafında kurulmuş olan toplumdaki hareketle ordunun toplum içinde önemli bir yerinin olduğu sonucuna ulaşabildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla bir kültürün bütünü için böyle bir bütünleşmenin ortaya çıkabileceğinin düşünülebileceğini ifade etmiştir (Mardin, 2015, 60). Toplumlarda bazı etkin sembol kümelerinin olduğunu savunan Mardin, toplumun tarihi içerisinde işlenmiş, toplumun bütününe

malolmuş ve toplumsal kurumlar yoluyla devam ettirile gelen kültür kodu olarak öne sürmüştür (Mardin, 2015, 70). Kültür kodu, toplumun her alanına nüfuz etmiş, toplumun geneli tarafından kabul görülmüş, toplumsal yapının derinliklerine gömülü olan sembol kümeleri olarak karşımıza çıkar. Osmanlılarda “ülüş” adı verilen ve toplum içerisinde belirecek zenginliğin bir kişide toplanmaması gereken toplumsal değere verilen isimdir. Buna göre zenginlik bir kişide toplanmamalı ve bu bir dereceye kadar topluma dağıtılmalıdır. Bunun temelinde İslamiyet’te savaş ganimetinin dağıtılması olarak karşımıza çıkarken başka adlar ve uygulamalarla Osmanlı toplumunda bir değer olarak kalmıştır (Mardin, 2015, 70). Halkçılık’ın temelinde bu kültür kodunun olduğunu savunan Mardin, Halkçılık’ın 20. yüzyılda kendine özgü öğelerle çıktığını belirtir. Halkçılık ilkesinin temelinde yatan Devlet memurlarına Millî gelirin nispeten yüksek payını vermek, halk için iş yapmak, zenginliğin bir kesimde birikmesine izin vermemek hep bu kültür kodunun bir yansıması olduğunu ifade eder (Mardin, 2015, 70-71). Anlatılan bu durumlarla ideoloji arasındaki bağlantıyı, ideolojiyi büyük çapta simgesel düşüncenin toplumsal hayatımızdaki öneminden ortaya çıkan ve ideolojiye dayanan bir görüngü olarak kabul etmektedir (Mardin, 2015, 71).

İdeoloji ve Din Sosyolojisi

Mardin, Din ve İdeoloji (1983) kitabında düşünce dünyası ve eylemlerin bir tarafın sert ideolojiler diğer tarafın da yumuşak ideolojilerin varlığından söz ederek her iki tarafın iyi anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir (Mardin, 2014, 14). Buna göre sert ideolojiler, sistemleştirilmiş, temel teorik kaynaklara dayanan, aydınların bilgisiyyle sınırlı hale getirilmiş olup içeriği yumuşak ideolojilere göre çok güçlü yapılar olarak öne sürmektedir. Diğer yandan yumuşak ideolojiler, toplumların şekilsiz dinsel inanç ve bilişsel yapıları için kullanır (Karaaslan, 2022, 303). Mardin, sosyal bilimlerde ideolojiden bahsedildiğinde yalnızca sert ideolojilerden söz açılmasını ve yumuşak ideolojilerin araştırma kapsamı dışında tutulmasını büyük bir yanığı olarak görmektedir. Ona göre sert ideolojiler kadar yumuşak ideolojiler de toplumun zihin dünyaları ve davranış kalıplarını oluşturmada etkilidir. Sosyal bilimler alanında yapılan araştırmalarda yumuşak ideolojilerin bilgi sosyolojisinden elde edilebileceğini savunduktan sonra ideolojileri siyaset bilimi disiplin teorik mantığının yanında kültür açısından da ele almak gerektiğini savunur. Buna dayanarak toplumun gündelik hayatta geliştirdiği dil, psikolojik örgütlenmesinde ve hayata bakış açılarında din, yumuşak ideolojiler kapsamında olup toplumsal anlayışın ortaya çıkarılması amacı istikametinde sosyal bilimlerin araştırma konusu olmalıdır. Din ve her türlü inanç sistemleri

olan yumuşak ideolojiler açığa çıkarılmadan toplumun fikir dünyaları ve davranışlarına yön veren motivasyonların açıklanamayacağını belirtir (Karaaslan, 2022, 303).

Lane'den¹⁰ hareketle ideoloji ve dinin yaşamak zorunda oldukları dünyada insanlar için psikolojik bir denge kurma yolları olduğunu belirtir. Bu anlamda din, dünyayı anlama ve insanın o dünyada kendini belirli bir yere konumlandırması olarak karşımıza çıkmaktadır (Mardin, 2014, 30). Dinin toplum yaşamının bir nevi özeti olduğunu savunan Mardin'e göre dinin değer ve simgelerinin odağı topluluğun bir bütün olduğunu ve birbirlerine rakip olarak görülen kültür kurumları olan din ve ideoloji arasındaki ilişkiye değinmektedir. O her iki kültür kurumu arasında bir bağ görmektedir. Buna göre ideoloji ve din dünyayı anlama çabası içindedir (Karaaslan, 2022, 303). Mardin Din ve İdeoloji (1983) kitabındaki temel amacının Türkiye'de dinin ideolojik siyasal fonksiyonlarının ne olduğunu belirleyip siyasal alanda nasıl bir role sahip olduğunu ortaya çıkarmak olarak ifade eder (Mardin, 2014, 30).

Buna göre Mardin, dinin İslam toplumundaki işlevinin en soyut ve sembolik hali başka bir deyişle ideolojik şeklinin inanan insanın kendini tam bir teslimiyetle Allah'a bağlama fikri olduğunu belirtir¹¹. Bu teslimiyetin özel halinin ise Şeriat'e teslimiyet olduğunu ifade eder. Dolayısıyla toplumun başında idarecinin değil bizzat Allah'ın mevcudiyeti söz konusudur (Mardin, 2014, 70). Bu anlamda dinin hem genel toplum kılavuzu bakımından hem de bilgisel fonksiyonu bakımından Batı toplumlarından daha gelişmiş olduğunu ifade eder. Osmanlı toplumunu inceleme noktasında Batı tabiriyle Medeni toplumun Osmanlıda bulunmadığını belirten Mardin, sivil toplum kavramından yoksun olduğunu belirtir. Merkez hükümetten bağımsız işleyen ve kendi mülkiyetleri üzerinde söz hakkı bulunan bir toplumun olmayışı her ne kadar sivil toplumun olmadığını gösterse de Şeriat'ın bir nevi bu görevi sağladığını belirtir (Mardin, 2014, 113-117). Bu dönemde din ve ideoloji daha çok aydınlar nezdinde mütalaa edilmiştir. Osmanlı döneminde halk kültürü ile aydınlar kültürü arasında farklılık olduğunu belirten Mardin, bu ayrımın Cumhuriyet Türkiye'sinde daha belirgin olduğunu hatta halkla ilgilenen aydınların temelde onların cahilliğini ön plana çıkardıklarını savunur (Mardin, 2014, 144-145).

Mardin'e göre Türkiye'de İslam, 1940'lardan başlayarak İslamcılarının eliyle siyasal bir ideoloji haline dönüştürülmüştür (Karaaslan, 2022, 304). O din meşelisini modernleşme isteği ve Osmanlı'dan miras kalan meseleler

¹⁰ Robert E. Lane (ö. 2017) Amerikalı siyaset bilimci ve siyaset psikoloğudur.

¹¹ Dinin sembol olma ve üretme potansiyeli hakkında bk. Güngör, 2013.

çerçevesinde “halk İslam’ı” olan “Volk İslam” açısından ele almaktadır. Modernleşme eğilimlerinin ortaya çıkmasından beri tek bir din anlayışından hareketle dini kabul eden veya etmeyen kimselerin halkın kabul ettiği inançların anlamlı bir inanç olduğuna karşı çıkmışlardır. Reformcuların hurafelerle mücadele etmesi ve halk dinini kural dışı saymakla Ortodoks İslam’ın etkisi olarak kabul eder. Ziya Gökalp, Mehmet Akif ve Şemsettin Günaltay’ın halk İslam’ı görmemezlikten geldiğini ve reformcu temellerden hareket ettiğini, Sünni İslam’ın Ortodoks şekline medeni bir şekil vermeye çalıştıklarını ifade eder (Mardin, 2014, 144-145). Bir ideoloji olarak Kemalizm’in “kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam” ortaya koymadığı ve yeni bir işlev görmediği için dine karşı tam bir rakip ideoloji vazifesini yerine getirmedeğini belirten Mardin bu durumu Kemalizm’in ilk zaafı olarak belirtir. İkinci zaafı olarak da dine rakip olma potansiyeli olabilecek ideolojilerin ortaya çıkmasına da engel olmuştur (Mardin, 2014, 146-147). Her ne kadar insanlar geçmişten beri getirmiş oldukları değerleri dayatmalar çerçevesinde terk etmiş gibi görünseler de ideolojiler onları yok edememiştir. Bu demek değil ki Volk İslam ideolojilerden etkilenmemiştir. Aksine İslami kimlik, cumhuriyet ideolojisinden etkilenmiş ve bu durumda kendini değiştirme sürecini de beraberinde getirmiştir (Doğan, 2000, 72-73).

Mardin’e göre bilgi sosyolojisi açısından Türkiye’de din olgusu bir toplum rehberi ve bilginin kaynağı olması hasebiyle Batı toplumlarına nazaran daha gelişmiştir. Batı’da ideolojiler din ile çatışmakla birlikte Türkiye’de çatışmalar nispeten daha yumuşak seyretmiştir. Mardin’e göre İslamcıların İslam’ı siyasal anlamda ideoloji haline getirmesinin karşısında dine dönüş hareketi bağlamında ve ağırlıklı olarak halk kültürüne dayanan Volk İslam ortaya çıkmıştır. Bu anlayışla da Türkiye’nin tamamen siyasal İslam ideolojisine teslim olmayacağı düşüncesinin doğmasına sebebiyet vermiştir (Karaaslan, 2022, 304).

Sonuç

Şerif Mardin, yaptığı çalışmalara ve geride bıraktığı eserlerde genellikle üzerinde çalıştığı konularda özgün kavram ve fikirler ortaya çıkarmakla meşhur olmuştur. Şerif Mardin’in İdeoloji kavramını irdelediği İdeoloji (1992) ve Din ve İdeoloji (1983) eserleriyle Türk toplumuna yeni bir bakış açısı kazandırmanın yanı sıra bu kavramlarla toplumun zihinsel yapısını ve davranışlarının zaman içerisinde nasıl şekillendiği konusunda başyapıtlar olarak karşımıza çıkmıştır. Mardin, bu eserleriyle ideolojiyi salt siyasi ve sosyolojiye ait bir kavram olarak değil de günümüzde kültürün yerini tutan ve sosyal bir olgu bağlamında ele alarak bizlere farklı bir bakış açısı sunmuştur.

İdeolojinin farklı anlamlarını Batılı düşünürler çerçevesinde ilk çıktığı günden günümüze kadar nasıl değiştiğini tarihi arka planını da anlatarak kavramın değişim serüvenini anlamamızı sağlar. Buna göre ilk çıktığı zaman olumsuz bir anlam çağrıştırmayan ideoloji kavramı, Napolyon'un ideologlarla ters düşmesi sonucu olumsuz olarak kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle Marx ideolojii yanlı bilgi olarak görüp tenkit etmesiyle Marksistler uzunca bir dönem bu kavramı olumsuz olarak kullanmıştır.

Lenin'in Marksizm'i ideoloji olarak görmesinden sonra, ideoloji bu çevrelerce tartışılmış ve kendileri gibi düşünmeyen grupların oluşturduğu olumsuz fikirler olarak kabul edilmiştir. Mardin'in İdeoloji kavramının tahlilinden bu kavramın toplum haritalarıyla ve kültür kodlarıyla ilişkisini göz önüne sermesiyle sadece siyasi ve düşünce alanının değil, aynı zamanda günlük yaşamımızda da etkili olduğunu gösterir. İdeolojii toplumsal zihin haritaları yerine kullanan Mardin, kültürle ilişkisinde modern dünyada kültürün yerini tuttuğunu belirtir. Bu anlamda kültürün taşıyıcısı ve simgeleştirilmesi olan dille bağlantısında, olguların her birinin bir nevi ideoloji olabileceğini belirtir. Din konusunda ideolojii ve dini birbirinin rakibi olarak gören Batının aksine sert ve yumuşak ideolojiler sınıflandırmasında kavramın genellikle sert ideolojilere odaklandığını fakat yumuşak olan ideolojileri göz ardı ettiğini belirtir. Yumuşak ideolojilerden biri olan din, mensuplarınca zaman içerisinde ideoloji haline getirilebileceğini belirtir.

Bu bağlamda 1940'lerden itibaren Türkiye'deki İslamcıların İslam dinini siyasi anlamda bir ideoloji haline dönüştürdüğünü fakat geçmişten beri yaşamaya devam eden halk İslam'ı olan "Volk İslam" kavramının bir tepki olarak ortaya çıktığını ve yaygınlaşmaya başladığını belirtir. Mardin, her ideoloji ve düşüncenin karşısında bir ideoloji ve düşüncenin var olduğunu belirtir. Bu anlamda İslamcıların ortaya koyduğu siyasi İslam ideolojisi hiçbir zaman tam anlamıyla etkili olamayacağını çünkü onun karşısında "Volk İslam" ideolojisinin çıktığını ve yaygınlaştığını belirtir. Mardin genellikle bu çalışmalarında betimleyici aktarımlar yerine fikir tahlilleri yaptığını görürüz. Bu bağlamda yaptığı bu çalışmalarla ideoloji ve dinin toplumun düşünce yapısını ve davranışlarını nasıl şekillendirdiği konusunda toplumu aydınlatır.

Kaynakça

- Arlı, Alim. Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin. Küre Yayınları, 2018.
Arlı, Alim. "Şerif Mardin bibliyografyası (1950-2007)". Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 21 (01 Aralık 2006), 89-114.
Arlı, Alim. "Bir Siyaset Sosyoloğu Olarak Şerif Mardin" 3 (01 Mayıs 2004), 495-510.

- Canatan, Kadir. "Sokak ve İdeoloji: Türkiye'de Resmi İdeolojinin Sokak, Cadde, Bulvar ve Meydanlara Yansımaları". İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 5/10-11 (30 Aralık 2017), 1-24.
- Canatan, Kadir. "Şerif Mardin'in İslam Hakkındaki Eserlerinin Eleştirel Değerlendirilmesi". İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 6/12 (30 Haziran 2018), 1-28.
- Çetin, Adnan. "Bir Kavramın Kısa Tarihi: 'Mahalle Baskısı'". Mukaddime 3/3 (01 Mart 2011), 81-92. O
- Doğan, Necmettin. Şerif Mardin ve Türk Modernleşmesi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü, Yüksek Lisans, 2000. Ulusal Tez Merkezi (176273)
- Doğan, Sedat- Demir, Sedat. "Şerif Mardin'in Anısına: İkincil Literatüre Küçük Bir Katkı". Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi 8 (17 Ocak 2018), 6-26.
- Güngör, Ö. (2013) Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 13/1, 57-91
- Karaaslan, Ebuzer. "Bir Düşünce Tarihi Metodolojisi: Şerif Mardin'in Bilgi Sosyolojisi Perspektifi Üzerine Bir Değerlendirme". Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 47 (2022), 294-308.
- Kolektif. "Mardinizâdelerin 'tehlikeli' çocuğu: Şerif Mardin!" Erişim 01 Ekim 2023. <https://iyibilgi.com/?haber,35583>
- Kolektif. "Şerif Mardin- Biyografya". Biyografya. Erişim 19 Eylül 2023. <https://www.biyografya.com/biyografi/2211>
- Mardin, Şerif. Din ve İdeoloji. İletişim Yayınları, 2014.
- Mardin, Şerif. İdeoloji. İletişim Yayınları, 2015.
- Mardin, Şerif. Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler 1. İletişim Yayınları, 2016.
- Özdemir, Çağatay. Türk Sosyologları. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 1. Baskı., 2013.
- Özenci, Ali. Şerif Mardin'e Göre Modernleşme ve Din. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006. Selçuk Üniversitesi
- Saklı, Ali Rıza. "İnsana ve Topluma Etkisi Bakımından İdeolojiyi Anlamak/ Understanding The Ideology From The Perspective Of Human And Society". Uluslararası Ekonomi İşletme ve Politika Dergisi 3/1 (30 Nisan 2019), 109-130.
- Sayın, Önal. "İdeoloji". Sosyoloji Dergisi 7 (01 Mart 1999), 1-12.
- Şahbaz, Yunus. "Şerif Mardin ve Aydın Meselesi: Dönemsel ve Düşünsel Bütünlüğü İçinde Bazı Soru(n)lar". Muhafazakâr Düşünce Dergisi 16/57 (2019), 61-79.
- Yılmaz, Seydi. Şerif Mardin'e göre din ve ideoloji. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi, Yüksek Lisans, 2008. Ulusal Tez Merkezi (218432)
- Yorgancılar, Serkan. "Şerif Mardin'in Türk Toplum Yapısını Analiz Yöntemi". Journals of Awareness 3 (2017), 289-300.

Erol Güngör'e Göre İslam'ın Bugünkü Meseleleri¹

Türkiye'nin son yüzyılına bakıldığında özellikle kültür çalışmalarında milliyetçi muhafazakâr çerçevesinde ilk akla gelen isimlerden, sosyal psikolojinin öncü ismi Prof. Dr. Erol Gngr² olacaktır. Gerek kendi telif ettiği eserleri gerekse tercümeleri ile son yüzyılın Türk mtefekirleri arasında olan Erol Güngör'n İslam'ın Bugünkü Meseleleri adlı eseri, İslamiyet'in modern dünya karşısında bulunduğu konum üzerinde güncel bir analiz sunmaktadır. Bu çalışmanın konusu "İslam'ın Bugünkü Meseleleri" adlı eserde müellifin işaret edilen problemleri ve çözümleri değerlendirmektir. Çalışmanın amacı ise Erol Güngör'n tüm çalışmalarını genel bir incelemeye tabi tutmak değil İslam'ın bugünkü meseleleri adlı eserinde işaret ettiği problemleri ve bu problemlerin günümüz Müslüman dünyasına söylediklerini din sosyolojisi bilimi ışığında değerlendirmektir. Bu minvalde ilk bölümünde Erol Güngör'n fikir dünyası; bulunduğu siyasi ve kültürel çağın düşünce zemini ve eserlerinden bahsedilecektir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ise İslam'ın Bugünkü Meselelerinde ele aldığı başlıklar ve mevzu bahsedilmiş meseleler üzerinde durulacaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi olarak doküman analizi kullanılmıştır.

Erol Güngör'n Düşünce Dünyası ve Literatür

Düşünce insanların yetiştirilmesinde hem yaşadıkları evre hem de ülkelerinin etkisi önemlidir, ayrıca diğer düşünürlerin de etkisi kaçınılmazdır. Erol Güngör'n lise yıllarından beri ilgi duyduğu Türk- İslam tarihi çalışmaları o yıllardaki düşünce dünyasını ve yazım serüvenini şekillendirmiştir. Güngör'n Kırşehir'de doğup niversite eğitimine kadar burada yaşaması; gençlik yıllarını Bektaşi geleneğin yaygın olduğu bir sosyal hayatın içinde geçirse dahi ailesinin Sünni medrese geleneğini sürdüren bir tutuma sahip olması, Güngör'n düşünce dünyasını İslami temayüllere ılımlı inşa etmesini sağlamıştır (Bölükbaşı- şan, 2019, 238). Erol Güngör'n gençlik dönemi yazılarında döneminin isimlerinden farklı olarak gerek politik gerek gündelik

¹ Seda Nur Uygun, ASBÜ, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Psikolojisi) Anabilim Dalı Yüksek Lisans ğrencisi | suedanur.uygun@outlook.com | 0000-0003-3966-8510

² Erol Güngör, 25 Kasım 1938'de Kırşehir'de doğdu. İlk olarak hukuk eğitimine başladı, ancak daha sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne geçti. Psikoloji alanında akademik kariyerine başladı ve Sosyal Psikolojiye önemli katkılarda bulundu. ABD'de sosyal-psikolog Kenneth Hammond'un yanında çalıştı. Daha sonra Türkiye'de sosyal-psikolojiyi önemli bir disiplin haline getirdi. Ayrıca devlet komisyonlarında görev aldı ve 1982'de Selçuk niversitesi rektörü olarak atanana kadar akademik çalışmalarına devam etti. 1983 yılında vefat etti.

meselelerde kültürel süzgeçten geçmiş tarihi ve sosyal etkileri de barındıran soğukkanlı bir kalem görülmekteydi. Erken yaşlarda öğrendiği Osmanlıca-Türkçe bilgisi, yazılarında kültürel zenginliğe vesile oluyordu. Üniversite eğitimine ise hukuk fakültesinde başlayan Güngör, hocası Fetih Gemuhluoğlu tarafından Mümtaz Turhan'la tanıştırdıktan sonra hocalarının etkisi ile Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümüne geçiş yaptı. Erol Güngör, en çok etkilendiği ve aynı zamanda hocası olan son dönemin Türk düşünürü ve sosyal bilimcisi Mümtaz Turhan'ı "Hayatımda bir dönüm noktası olan ve bana bir baba yakınlığı gösteren büyük bir insan" olarak tanımlamıştır. Erol Güngör'ün fikir çerçevesini önemli ölçüde etkileyen kişilerden biri de Ziya Gökalp'tir. Özellikle Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımı ile Türk Milliyetçiliği konularındaki görüşleri Güngör'ü etkilemiştir. Ara sıra Gökalp'i tenkit ederek özellikle Türk Tarihi'nde Osmanlı'ya vermediği öneme dikkat çekmiş, ancak Türk Milliyetçiliği alanındaki katkılarına daima saygı göstermiştir. Ayrıca, milliyetçi ve muhafazakâr görüşlerin şekillenmesinde büyük katkısı olan Dündar Taşer de Güngör'ü etkileyen önemli bir figür olmuştur (Doğan, 2018,18-20).

Güngör'ün düşünce dünyasını anlayabilmek için ülke içi sosyo-kültürel olaylara; ülkenin bulunduğu coğrafyanın genel gidişatına da bakılmalıdır. Türkiye'nin 1970-80 yılları arasında bulunduğu siyasi sağ sol çekişmesi; yükselen milliyetçi muhafazakâr ve komünist sol tansiyonu; Arap ülkelerindeki iç karışıklıklar özellikle petrol sonrası gelişen ekonominin gidişatı ve bunlar karşısında Müslüman kimliğinin uğradığı değişim; İran İslam Devrimi gibi coğrafi gelişmeler de değerlendirilmeye katılmalıdır. 1961 yılında üniversiteden mezun olan Güngör akabinde Mümtaz Turhan'ın kürsüsünde asistanlığa başlarken sosyal psikoloji alanına yönelmiştir. 1965 yılında eğitim için gittiği ABD ise bu alanda kendisini geliştirmesine ve farklı bakış açıları kazanmasını sağlamıştır. O dönemde batı medeniyetlerinde etkin olan Marksizm'in toplumsal yankılarını da yakinen görebilmiş; karşıt savlarını gerek eserlerinde gerekse benzer minvaldeki eserleri tercüme ederek geliştirmiştir. Doğup büyüdüğü aile ve eğitimlerinin de etkisiyle İslamiyet'in toplum üzerindeki medeniyet şekillendirmesine ünsiyet duyan Güngör çalışmalarında da bu hususlar üzerinde durmuştur (Yavuz, 2014, 61). Bu dönemde ülke içinde siyasi ve kültürel çalkalanmalar da yaşanmaktaydı. Milliyetçilik yeniden tanımlanırken dönemin Türk aydınları da gündemi takip etmekteydi. Bir kesim Türk milliyetçiliğini sağ muhafazakâr Türkçülükle ilişkilendirirken bir kesim de sol Türk milliyetçiliğini savunmaktaydı. Bu

noktada öncelikle Güngör'ün aydın tanımına bakılmalıdır. Zira Güngör'ün kültür ve medeniyet tasnifinde önemli bir yer tutmaktadır.

Güngör'e göre aydın kişiyi -ki Güngör genel olarak Münevver terkibi kullanmaktaydı- diğerlerinden ayıran da eğitim düzeyleri idi. Güngör, "Münevver kelimesi bizde olduğu gibi Batı dillerinde de çok defa kıymet hükümleriyle karışık muğlak bir mana taşır. Erzurumlu bir gazetecini bize anlattığına göre, Türk köylüsü münevver kelimesini kendine yakın olan okumuşlar için kullanmaktadır, yabancı bir tavır ve eda sahiplerine ise aydın demektedir" (Yazgan, 2010, 31). Sonraki süreçte de "halka rağmen halk" (Ceylan, 2006, 31) anlayışı Türk aydınları arasında bu ayrımı kuvvetlendiren popüler bir yönelim olurken Güngör özellikle toplumdaki aydın ve halk kültürü arasındaki olumsuz oluşturulan kopukluklara dikkat çekmiş; eleştirilerin aksine Türk toplumunun münevveri ve halkıyla iç içe bir kültüre sahip olduğunu savunmuştur (Bölükbaşı - Şan, 2019, 243). Geçmiş tarihinden ve kültüründen kopartılarak gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme sürecinin olumsuz sonuçlarına işaret etmiştir.

Türkiye ve ülke coğrafyasının çevresindeki İslam alemi bu yıllarda ciddi bir sancının pençesindeydi, Modernleşme süreci. Güngör de özellikle "İslam'ın Bugünkü Meseleleri"nin ilk bölümü olan "İslam'ın Uyanışı" bölümünde bu süreç üzerinde durmaktadır. Değişen ekonomik şartlar ve tabii olunan siyasi değişimlerle birlikte özellikle son iki yüzyılda gerçekleşen modernleşme süreci geleneksel medeniyet kodlarını değişime uğramaya başlamıştır. Özellikle Türkiye'de bu değişim, toplumun kendiliğinden yürüdüğü ve dâhi kendini geliştirebildiği bir süreçten ziyade elit ve siyasilerin müdahalesi ile sert ve sancılı bir modernleşmeye gebe kalmıştır. Bunun sonucu olarak gerek ülke çevresindeki İslam coğrafyası ülkelerinde gerekse Türkiye'de uygulanmaya çalışılan bu modernleşme ve sanayileşme projesi medeniyet kırılması olarak adlandırılabilir bir sonuç doğurmuştur. Bu kırılma sürecinde ise arih, kültür, din, dil ve devlet gibi medeniyetin dişlilerinde ciddi tahribatlar meydana gelmiştir (Amman - Hira, 2017, 141-143).

Böyle bir düşünce coğrafyasında bir sosyal-psikolog olarak Erol Güngör kayıtsız kalmamış; telif eserlerinin yanında kitaplaşmış tezleri ve tercüme eserleri derlemiştir. Bu eserlerinden bazıları, "Türk Kültürü ve Milliyetçilik (1975); İslam'ın Bugünkü Meseleleri (1981) Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri (1963); Düünden Bugünden Tarih - Kültür - Milliyetçilik (1982); Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik (1980); İslam Tasavvufunun Meseleleri (1982); Tarihte Türkler (1988); Sosyal Meseleler ve Aydınlar (1993); Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak (1995)tir" (Doğan, 2018, 11-13).

İslam'ın Bugünkü Meseleleri

Güngör'ün "İslam'ın Bugünkü Meseleleri" adlı eseri, çağdaşlaşma sürecinde İslam dünyasının karşılaştığı çeşitli zorluklar ve sorunlar üzerine düşünen ve tartışan birçok önemli bahsi ele alan bir çalışmadır. Kitap, İslam'ın ve Müslüman cemiyetin gelişen modern dünya koşullarında nasıl anlaşılması gerektiği, Müslümanların karşılaştığı siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik zorluklar gibi temel havadisler karşısındaki reaksiyonlara ve sonuçlarına odaklanır (Bölükbaşı - Şan, 2019, 240-24).

İslam'ın Uyanışı

Hicretin 15.yüzyılına ithafen telif ettiği bu eserinin ilk bölümünde Güngör, yirminci yüzyılın sonlarına doğru modernleşme sancısı içerisindeki İslam aleminin batı medeniyeti karşısındaki "silkinişini" ele alarak İslam'ın uyanışı başlığı ile girişini yapmaktadır. Bu uyanışı sübjektif gelişmelere bağlamadan kastettiği uyanışın doğru tanımlamasını ve dayandırdığı olguları izah etmektedir. "Öncesinden beridir batı ülkeleri tarafından bilinen nüfus çokluğu yer altı zenginlikleri kaynaklara sahip İslam ülkeleri ne oldu da bu son yüzyılda batı medeniyeti tarafından muhatap alındı? " (Güngör, 1981, 18) sorusunu soran Güngör, İslam ülkelerinin kendi temelleri üzerinde geliştirdiği kuvvetli bir ideolojinin, bu kaynaklarla birlikte artık ciddi değişikliklere sebebiyet verecek bir güç haline evrildiğini söylemektedir. Bu husustaki çeşitli görüşleri tek tek sıralayarak nihai bir değerlendirmeye varmaya çalışmıştır. İlk yoruma göre bu uyanışın sebepleri OPEC³ üyeleri 13 ülkeden ikisi hariç Müslüman ülkeler olması, bu ülkelerde Arapça konuşulması ve Suudi Arabistan, Libya gibi petrol zengini ülkelerin diğer ülkelere İslamcı bir politika gütmeleri namına yardımlarda bulunmasıdır. Bir diğer görüşte ise Batı'nın İslam ülkelerinde İslami politikalara alternatif olarak tesis etmeye çalıştığı sosyal, kültürel iktisadi planların hezeyanla sonuçlanmasıdır. Bu sonradan tesis edilmeye çalışılan politikaların iflasından sonra İslam'ın temel teamüllerine dönüş çoğalmış, özellikle diğer İslam ülkelerine nazaran daha gelişmiş olan ülkelerde Müslüman cemiyet ekonomi ve eğitim alanında kendini geliştirmiş, mensupları sosyal statüko atlayarak etki alanını geliştirebilmiştir (Güngör, 1981, 18-19).

Güngör'ün dile getirdiği üçüncü bir yorum ise İslam'ın uyanışının zaten beklenen bir şey olduğu ancak batılı teamüllerin yanlış yönetimi yüzünden yeni bir havadismiş gibi görüldüğüdür. Ancak düşünülenin aksine

³ Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü ya da kısaca OPEC (İngilizce, Organization of Petroleum Exporting Countries)

modernleşme sürecindeki İslam lkeleri toplumdaki geleneğin ve liderlerinin gücünü yitirmemiş, aksine eğitim alma ve kendini geliştirme fırsatı yakalayan toplum ferah seviyesini yükseltmiştir. Böylece toplumsal sesini yeniden kazanmıştır. Hem modernleşme yolundan ayrılmayan hem de geleneklerini sırtından atmamış İslam toplumu çocuklarını kalifiye yetiştirmiş bu sayede bir uyanışın yaşandığı intibamı oluşturmuştur (Güngör, 1981, 22-23).

Güngör'n sıraladığı bu üç farklı olgu üzerinden de anlaşılabilieceği üzere "İslami Uyanış" tek etmenli bir reaksiyon zinciri olamayacak kadar karışık ve meşakkatli bir hadisedir.

Öncelikle dünyadaki enerji krizinin sonucu olarak petrol hareketliliğinin Müslüman ülkelerde yaşattığı ekonomik kalkınma, Batı lkelerinin bu İslami reforma kulak kabartmasını sağladığı aşıkardır. Petrol zenginliğinin yanlış ideolojilerde olma ve tesirleri altına alamayacakları bir gç ile karşılaşmak ihtimalleri, Batılı sanayii ülkelerini pek tabii kaygılandırmıştır. Ancak sadece petrol coğrafyasıyla kalmayan kapsamlı ve köklü bir hareketlenmeye sahip İslami reform için Müslümanların modernleşme sürecinde yaşadığı bir sancı ve günümüz koşullarında medeniyetinin özünü koruma çabası dersek yanlış olmaz.

On yedinci yüzyılın başlarında "şiddetle istenmeyen" Batılı yaşam tiplemesi sonraki yıllarda "en uygun" hayat modeli haline gelmiştir. Böylelikle İslami direniş yerini Batı'nın medeniyet hakimiyetine bırakmış; bugünün İslami uyanışına zemin hazırlamıştır. Nitekim bugün bu İslami uyanış dediğimiz reformist ilerleyiş batı hakimiyetini yer yer yerinden edebilecek kuvvete eriştirmiştir. Bu süreçteki modernleşme adımlarının safi bir batılılaşma ile karıştırılması, özellikle aydın kesimin tepeden tırnağa batıyı kopyalama ve geleneği terk etmeye yönelik hevesleri; İslam'ın sunduklarına alternatif olarak geliştiren başarısız teamüller Müslümanları bu batının medeniyet hakimiyetinden şikayetçi hale getirmiştir. Bu hususta Güngör aydınlar konusuna tekrar değineceğini dile getirirken Türkiye'deki aydınlar hakkında İslami ekole yakın olanların aynı zamanda milliyetçi tutuma sahip olduklarını dile getirir. Bu hususta bir toplumdaki sosyolojik dinamiklerin önemini ve kendine özgülüğünü yeniden görmekteyiz. Zira diğer İslam lkelerinde böyle bir hadise vuku bulmazken Türk toplumunun sosyolojik profilinde milliyetçi kimliğe sahip aydınları İslami çizgiye yakınlığı ve Müslüman cihetiyle hareket eden aydınların da milliyetçi kimliğe sahip olduğu çok yaygın bir olgudur. Güngör bu İslami uyanışın karakteristik özelliklerini genel olarak devamlılığa sahip olması; tek değil çok merkezli oluşu ve Millî hudutları aşan bir hadise oluşu ile izah eder (Güngör, 1981, 20-21).

Uyku ile Uyanıklık Arasında

Sosyolojik olarak bir toplumun reformist gelişmesinden bahsediyor isek bu toplumun doğal süreç olarak bir durulma ve kendini toplama evresinin de haiz olduğunu dile getirebiliriz. Güngör eserin bu bölümünde modern tarihte İslami bir uyanıştan bahsediliyorsa İslam'ın bir uyku ve uyanıklık sürecinin de olduğunu dile getirir (Güngör, 1981, 32). Uyku ve uyanıklık süreçleri de aynı uyanıştaki gibi çeşitli yorumlara sahiptir.

Güngör bu konudaki popüler savı şu şekilde dile getirir, İslamiyet'in doğuşu ve Hulefay-i Raşidin döneminde manevi bir kuvvet ve yayılma geliştirirken sonraki Abbasi ve Emevi dönemlerinde de siyasi ve dünyevi güce erişerek Müslümanların aynı zamanda ilmi ve sanatsal alanda da öncü bir medeniyete sahip olmasını sağladılar. Sonraki dönemlerdeki Moğol istilası ve Haçlı seferleri bu medeniyetin ilerlemesine ket vursa da Türkler 'in hakimiyetinde İslam medeniyetinin askeri ve siyasi gücü korundu. Lakin Osmanlı'nın duraklama ve gerileme zamanlarıyla İslam medeniyeti de aynı kadere mahkûm olmuş; imparatorluğun yıkılışı sonrası ise aynı şiddette bir yıkıma maruz kalmıştır. İkinci dünya savaşı sonrası Batı dünyasında yaşanan gelişmeler sayesinde bu esarettten sıyrılma ve silkinme çabasında olan İslam medeniyeti bağımsız, Millî hudutların da ötesinde bir kudrete sahip olma yolundadır (Güngör, 1981, 30). Bu popüler ve kapsayıcı tasvir İslam medeniyet tarihinin belli dönüm noktalarına işaret etmektedir. Güngör bu tasvir incelendiğinde sonucu işaret eden sebeplerin görüldüğünü dile getirir de bu tasvirin tek mil yeterli ve doğru olduğunu söylemez.

Görülebilir en bariz gerileyiş sebebi İslami yaşantıdan uzaklaşılması olsa da Güngör'ün izah ettiği üzere İslam medeniyeti Millî hudutlar üstünde bir yaşantıya sebebiyet vermektedir. Bu sebeple de her toprakta ve zaman diliminde aynı minvalde bir İslami yaşam teamülü söz konusu olamaz. Güngör iman hususu hariç dini yaşantıdan uzaklaşmanın veyahut dini bir yaşantıya sahip olmanın kesin çizgileri olamayacağını, bu gösterilen sebebin mantiki açıdan kusurlu olduğunu dile getirir. Güngör bu argümanını Osmanlı padişahlarını üzerinden örneklendirir. Bahsettiği husus tam olarak din sosyolojisinin üzerinde durduğu değişken toplum dinamiklerinin dini yaşantı ve dindarlık üzerindeki farklı tezahürlerinin sonucudur. Güngör ise bu derin uyku ve uyanıklık süreçlerinin önemli bir müsebbibi olarak eğitimdeki pozitif bilim-İslami ilim arasındaki ayrımın derinleşmesi ve toplumun medrese-tekke ayrımına bilinçsizce sürüklenmesi olarak işaret eder (Güngör, 1981,38). Bu konunun yeterli bir tahkiki için Sufilik, Sünnilik gibi kavramları sosyolojik pencereden izah eden Güngör, Sufilik oluşumunun medresenin rasyonel

otoritesi için risk arz eden konumunu sübjektif yorumlara fazlaca müsait oluŖu ve epistemolojik olarak tatbik imkansızlığından kaynaklandığını ifade eder. Güngör burada baŖka bir soruya dikkat çekmektedir, önceleri tekke karŖısında terakki olarak gösterilen ve köklü bir eğitim kurumu olan medreseler nasıl bir sosyolojik tahribata uğradı ki İslam medeniyeti için bir inhitat olarak görülmeye baŖlandı? Bu soruya genel olarak medreselerinin g kaybının Moğol istilasının tesiri olarak cevap verilmektedir. Ancak Güngör bu kŖn sebebinin Moğol istilasından ziyade İslam medeniyetinin çok daha önce kaybettiği hamle gücü ve ilim merkezlerinin coğrafi daralması olarak yorumlar (Güngör, 1981, 42-45).

Avrupa Hristiyanlık ve İslam I ve II

Güngör bu baŖlıkta öncelikle Arnold Toynbee'nin Batı medeniyetine dair uygarlık tahlilinden bahseder. Toynbee'ye göre her medeniyet doğar; bu dođuŖu sağlayan hâkim güç zaman içerisinde kŖ de sağlarken kendi içinde yaratıcı bir sınıf oluŖur ki bu sınıf hem hâkim grŖe yabancıdır hem de onların fikir mirasından faydalanmıŖtır. Medeniyet kŖ esnasında ruhani bir tatmin sağlamaya yönelik hareket eden bu yaratıcı sınıf, ölen medeniyetin enkazından yeni bir medeniyet doğmasına öncülük eder. Güngör bu uygarlık tahlilindeki giden medeniyetin geri gelmeyeceğine katılmazken Toynbee'nin bu tezinin merak uyandırdığını dile getirir. "Avrupa, Hristiyanlık ve İslam 1 ve 2" kısımlarında Toynbee'nin ileri sürdüğü uygarlık tezindeki gibi Batı'nın övündüğü rasyonalizm ve hümanizmin aslında Batı medeniyetinin özünü deđiŖtirdiđi iddia edilmektedir. Güngör'e göre İslam, medeniyet olarak kmŖ olabilir, ancak hala gcl bir yaŖama gücüne sahip ve hatta Batı medeniyetine alternatif bir seçenek olarak yükseliyor gibi görünmektedir. Çünkü henüz dinin yerine geebilececek aynı motivasyon ve egale etme gücüne sahip bir teamül bulunmuŖ değildir.

Güngör'e göre, Hristiyanlıkta 'İsa'nın hakkı İsa'ya, Sezar'ın hakkı Sezar'a' Ŗeklinde ifade edilen laiklik ilkesi, daha derin bir inceleme sonucunda tam olarak uygulanamaz. Aslında Hristiyanlık içinde böyle bir maddi manevi dünya ayrımı söz konusu olmasa da tahribatlar sonrası laiklik anlayıŖı ŖekillendirilmiŖtir. Bu husus Batı'nın manevi buhranının kaçınılmazlığını gösterirken, İslam'ın bu vahim durumu önlemesine n ayak olmaktadır. Zira İslam, Hristiyanlıktaki gibi insanların günlük yaŖantısında maddi manevi dünya ayrımı yapmadan aksine bir bütünlük içerisinde hayatı idame ettirme teŖvikindedir. Güngör'n burada özellikle altını çizmek istediği İslam'ın gerileme ve uyku döneminin uygulanamayan Hristiyan anlayıŖındaki laiklikten kaynaklanmadığıdır. Zira İslam için laiklik vicdani özgürlük olarak tezahür

etmiştir. Aynı zamanda Güngör, Batı medeniyetinde Hristiyanlığın bir getirisi olarak görülen hümanizm, eşitlik ve rasyonalizm gibi olguların Batı uygarlığında kısıtlı bir dönemde kendini gösterebildiğinin de altını çizer. Kilisenin yüzyıllardır halka karşı uygulamalarına bakıldığında bu açıkça görülmektedir. Hristiyanlıktaki laiklik ilkesinin uygulanış biçimindeki uhrevi ve maddi dünya ayrılığındaki eksiklik Hristiyanlığın her koşulda yaşatma gücünü zedelerken mezhepsel çoğalmanın ve birleşememenin de önünü açmıştır (Güngör, 1981, 59-66).

Zihnin ve Hayatın Düzeni

“Asra andolsun ki, insan ziyan içerisindedir. Ancak inanıp iyi işler yapanlar, birbirlerine iyi işler tavsiye edenler ziyandan kurtulmuşlardır.” Kur’an, 103:1,2,3.

İslam Felsefesinin Bakışı

Güngör bölüme başlarken, Batı felsefe tarihinden giriş yaparak sonraki sözleri için bir mukayese imkânı sunar. Batı’nın materyalist ve pozitivist ilmin sundukları karşısında büründüğü azgın tavır ve gelişme üzerine olan ümitleri, peş peşe yaşadıkları dünya savaşları tarafından örselenmiştir. İlimi ve teknolojik gelişmenin iyimser tablosu bir anda kim kimi daha çok öldürebilecek yarışına dönmüş bütün imkanlar bu alanda geliştirilmiştir. Yıkılan bu iyimser düşünce sonrası Batı dünyasındaki kokuşmayı fark eden düşünürlerin sesi daha çok çıkmaya başlamıştır. Batının içerisindeki buhran ve medeniyetinin evirildiği gayri insani yaşamı vahim sonuçlar vermektedir. Güngör bu durumun yeni bir sistem arayışına yol açtığını dile getirir. Bu arayışın en temel iki kriteri bütüncül hakikate vesile olabilmesi ve haysiyetli bir insan yaşamı teklif etmesidir. Batı medeniyetinin kendi sebebiyet verdiği bu sistem arayışına bir cevap olarak Marksizm temelli teamüller bu iki temel ihtiyaç karşısında kısır kalmaktaydı. Geriye kalan İslamiyet ve Asya Uzak doğu dinleri bu arayışın yeterli bir varış noktası olabilirler miydi? Güngör bu sorulardan sonra İslam’ın olası cevapları için İslam felsefesindeki bilgi kaynaklarını izah etmektedir (Güngör, 1981, 71-88). İslam ilim geleneği, öncelikli bilgi kaynağı olan Kur'an ve hadislerin ötesinde, İslam medeniyetinin ilk dönemlerindeki ilim hareketleriyle bilimsel teamüllerini güçlendirmiştir. Müslümanlar, ilmi ilerlemelerini kendinden önceki medeniyetlerin geleneklerini sentezleyerek daha geniş çaplı bir ilmi gelenek miras bırakmayı mümkün kılmışlardır. Batı düşünce sisteminden Aristo geleneğini Doğu’nun fikri tevarüsü ile harmanlayarak zenginleştirmiştir. Güngör son olarak belki de okurlarının aklına gelecek o muhtemel soruyu sorarak bölümünü sonlandırır, İslam medeniyeti ve geleneği bu denli zenginliğe ve kudrete sahipken on dokuzuncu

yüzyıl sonrası üstünlüğünü yitirmiştir. O halde günümüz şartlarında İslam'ı geleceğin medeniyeti olarak lanse etmek ne kadar doğrudur? Bu soru bir tespit olarak doğru olsa da yüzyıllardır görülen sosyolojik gerçeklerin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Çünkü bu aynı zamanda İslam'ın medeniyeti yaşatma gücünü yok saymak demektir. İslam'ın varoluşsal yapısı insan yaşamına yönelik bir değerler sistemidir. Her dönem coğrafyası ve toplumsal ögeleri etkisinde farklı bir yaşantıya ve kudrete sahip olacaktır. O halde şu an ve gelecekte sahip olacağımız imkanlar bu değerler sistemi olarak zuhur edecek medeniyet teamülüne daha elverişli ve geniş bir uygulama alanı tanyacaktır (Güngör, 1981, 90).

İslam Hukukunun Meseleleri

Güngör'ün eseri te'lif ettiği yıllar İran İslam Devrimi'nden kısa bir süre sonrasıdır. Bir sosyal psikolog olan Güngör için İslami bir hukuki sistem eksikliği kaçınılmaz bir güncel meseledir. Hali hazırda da İslam dünyasının en elzem ihtiyaçlarında birisi hem modern dünyaya uygun hem de İslam'a uygun bir hukuki sistem açığıdır. Zira o dönemde henüz yeni ve öngörülemeyen bir devrim geçiren İran ve Suudi Arabistan dışında da İslami bir hukuk sistemine sahip İslam ülkesi mevcut değildir. İslam hukuku bir din hukuku olarak ana bilgi kaynaklarından gelen hukuki unsurlara sahiptir, Kur'an- Kerim, hadis kıyas ve icma (Güngör, 1981, 81). Her ne kadar bu dört unsur İslamiyet'in ana bilgi kaynakları ile temellendirilse de bu usulün mahiyetinin doğru anlaşılması İslami bir hukuk isteminin mümkünatı açısından mühimdir. Bu hukuki unsurlar ve tarihi muhtevası hakkında bilgi veren Güngör, İslam hukukunun geri kalış sebeplerinden de bahsetmektedir. Genel olarak İslam'ın hicri üçüncü yüzyılda yeni içtihadî meselelere kapılarını kapatması sonucu yaşanmaya başlanan hukuki tıkanıklık, İslam aleminin Batı'daki gelişmeleri yakalayamadığı modernleşme sürecinde de görülmüştür. Bu geri kalma döneminin diğer bir belirgin özelliği de İslam ülkelerinin -özellikle sömürge altındaki ülkelerde- yerel örfî hukuklarının terki ve çarpık bir Batı hukukunun iktibasıdır (Güngör, 1981, 91-111).

Edebiyat ve Din

Dini sistemler inananlarına kendileri ve kâinat hakkında bilgi teklif eder. Bu bilgilerin insani problemlere ve insanların varoluşsal sorularına az veyahut çok izahat getirmesi öngörülür. İnsan bu sayede yaşadığı ilmi yeterliliği tamamlamak için iç huzura vesile olacak sezgisel bir "bilmek" durumuna da ihtiyaç duyar. Bu çok yönlü arayış süreci sonucunda bilginin elde ediliş ve işlenme sürecine bağlı olarak iki ayrı veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Biri

akli teorilerin sağladığı ilim iken diğeri sezgisel olarak duyulabilecek sanattır. Batı medeniyetinin sanat eserleri incelendiğinde temelde varoluşsal sorulara Hristiyanlığın verdiği cevapları ya da bu cevapların eleştirisinin yattığı görünmektedir. Güngör bu hususta İslami edebiyata bakış körlüğünü dile getirmektedir. Zira İslami edebiyat denince öncelikle akla terminolojik bilgiler içeren eserler gelmektedir. Halbuki en başından beri bütüncül bir teklif sunan İslamiyet'in yaşantı kısmı es geçilirse sanat konusunda da kısır bir tutum kaçınılmazdır. Burada sanatçıların safi bir dini malumatnameden sıyrılarak bu dini kıymetleri işlemekten çekinmemesi gerekmektedir. İslami edebiyat günümüzde aşağılık komplekslerinden kurtulup İslam'ın bu yaşantıya yönelik sunduğu sanatsal zenginliğe yönelecek sanatçılara ihtiyaç duymaktadır (Güngör, 1981, 112-124).

Bocalamalar

İslam, Milliyetçilik ve Sosyalizm

Erol Güngör, liberalizm, kapitalizm ve sosyalizm gibi siyasi sistemlerin Batı medeniyetinin toplumdaki tarihsel ve sosyal yaşantının içsel çelişkilerinin bir yansıması olduğunu belirtir (Güngör, 1981, 133-136). Bu nedenle, bu politik teamüller sadece kendi koşulları sonucunda ortaya çıktığını düşünmeden başka bir topluma genel bir model olarak uygulamanın sonuçlarının sorunlu olabileceğini vurgular. Güngör Cezayir ve Gana üzerinden bu uygulamaları örneklendirir. Bu sistemler, belirli tarihsel ve sosyolojik koşulların bir ürünü oldukları için, Müslüman toplumların sosyal yapısı ve kültürel değerleri ile uyumlu olmayabilirler. Dolayısıyla, bu sistemler aracılığıyla gerçekleştirilmek istenen kalkınma girişimleri, beklentileri gerçekleştirmekten uzak kalabilir. Özellikle bütüncül bir yönetim sistemi sunan ve hayatın her evresinde yer alan İslam'ın hâkim oluşu ülkelerde sosyalizm ve liberalizm gibi yönetimde dinin iktisadi ve siyasi tezahürünü öngörmeyen sistemlerin uzun soluklu bir ömre sahip olması mantıken de kusurludur (Dağ, 2017, 65).

Allah'ın İpine Sarılmak

Çokluk İçinde Birlik I ve II

Dünya siyasetinde hızla yayılan Milliyetçilik akımı ile İslam alemindeki birlik hareketleri Güngör'ün deyimiyle "garabet"⁴ bir tarihsel sürece sahiptir. Fransız İhtilali (1789) sonrası hız kazanan milliyetçilik akımı da İslam Aleminin birlik halinde hareket etme cereyanı da Batı devletlerine bir tepki olarak doğmuştur. Güngör bu toplumsal siyasi hamlelerin hem Batı sayesinde hem de Batı'ya rağmen benzer tarihlerde yürütüldüğünü söyler (Güngör, 1981, 155-

⁴ Yadırğanacak bir tarafı olma hali, yadırğanan.

156). 1517 Mısır fethi sonrası Osmanlı devletine geçen halifelik gücü ise Osmanlı'nın siyasi stnlg süresince bir nüfuz sebebi olarak kullanılmamıştır.

Güngör sonraki satırlarda İslam aleminin birlik sürecini Osmanlı İmparatorluğundaki gelişmeler üzerinden ele alır. En temel özelliği ayırt edicilik olan Milliyetçilik kavramı teorik olarak İslami teamüllere aykırı değildir zira İslam'ın millet birliği gibi bir amacı olmadığı gibi bu ayırt edici özelliğin bir üstünlük olarak kullanılmasını da yasaklamıştır (Güngör, 1981, 176-180).

Osmanlı imparatorluğunun son yıllarına kadar Türk milliyetçiliğinden İslam'a karşı doğrudan bir saldırı içerisinde olmazken Arap milliyetçileri için durum aynı olmamıştır. Zira dil çevresinde gelişen Arap milliyetçiliğine karşın dini aynılık çerçevesinde birleşen Türk milliyetçiliği bu hususta birbirlerinden ayrılmaktadır. Güngör'n bu söylemlerini günümüzdeki muhafazakâr milliyetçi tanımı altında da gözlemlemekteyiz. Giriş bölümünde de bahsi geçtiği üzere milliyetçilik ve muhafazakarlığın genel tabloda benzer kişilerde haiz olduğu sosyolojik olarak bir malumdur. Erol Güngör'n kendisi de Türk entelektüel dünyasında bu cenaha ait bir sestir. Erol Güngör, İslam birliği kavramının net bir tanımının olmadığını vurgular. Bu birliğin oluşturulması için Osmanlı gibi gcl bir devlete ihtiyaç olduğunu belirtir. Çünkü, günümüzdeki İslam lkelerinin birbirlerini bir araya getirecek kadar gcl olmadığını düşünür. İslam birliği fikri tarih boyunca destek bulmuş olsa da siyasi sahada tam olarak hayata geçirilememiştir. Sonuç olarak, Güngör İslam birliğine büyük değer verir ve Osmanlı İmparatorluğu'nun bu birliği en iyi Şekilde kurduğunu ve din çerçevesinde birleştirdiğini söyler. Osmanlı'nın çöküşüyle, yeni kurulan Müslüman devletlerin parçalara ayrıldığını ve sorunlar yaşadığını belirtir. Güngör, yeni dünya düzeninde manevi olarak en azından İslam birliğinin olması gerektiğini ve lüzum halinde birbirlerine maddi ve manevi destek vermelerini önerir. Bu birliğin tekrar kurulabilmesi için, siyasi din anlayışının bu hedefi geerleştirmeye yardımcı olabileceğini savunur (Güngör, 1981, 181-194).

Geçmişin ve Geleceğin Kurucuları

Erol Güngör denilince akla gelen başlıklardan biri toplumun aydın zümresi üzerine olan çalışmalarıdır. Erol Güngör'e göre Türk düşünce dünyasının en büyük sorunlardan biri Türk aydını ile halkın arasındaki suni kopukluktur. Zira Güngör nceki bölümlerde bahsettiğimiz üzere bu aydınlar tarafından oluşturulan suni kopukluğu reddederken, Türk- İslam coğrafyasının entelektelini halkın kültürü ile barışık münevverler olarak adlandırmaktadır.

Güngör İslam aleminin Batı medeniyeti karşısında yaşadığı zorlukların sebeplerini açıklarken ilk olarak Aydınlar zümresinin yetersizliğini dile getirir (Güngör, 1981, 203). Zaten yetersiz bir tahsile ve tedrisata sahip aydınların bir de modernleşme ve batılılaşma kısılcığında kendi öz kültürlerine karşı geliştirdikleri özgüvensizlik ve yabancılaşma gereken eğitim akışını kesmiş, gerekli atılımlar gerçekleştirilememiştir. Bu yabancılaşmaya ek olarak bir de aydınların kendi içerisinde laik ve batıcı tutuma sahip olanlar ve muhafazakâr İslamcı tavırdakiler olarak bölünmesi gaye ayrılığı ve entelektüel efor kaybı yaşanmasını kaçınılmaz kılmıştır. Esasında bu durum, devrim geçiren ve gelişmeye çalışan ülke tipolojisinin bir sonucudur. Batıcı tutumdaki aydın gelenek ve kültürel mirasından kurtulmak batı medeniyetinin aktarımını sağlayacak bir nesil yetiştirme gayesi güderken muhafazakâr tutumdaki aydın İslam cemiyetinin amaçlarına hizmet edecek talebe yetiştirme gayesi gütmektedir. Bu hususta Güngör'ün asıl dikkat çektiği mesele, bu ayrılıkların İslam düşüncesini hem temsil edecek hem de modernleşme sancısı karşısında gelişim gösterebilecek genç akılların yetiştirilmesine engel oluşudur. Aydınlar hususunda Güngör'ün düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için yine kendisinin "Sosyal Meseleler ve Aydınlar" kitabı incelenmelidir.

Aydınlar sadece İslam ülkelerinde bu iki zıt cenaha ayrılmıyordu, Batı ülkelerinde de durum aynıydı. Ancak Batı ülkelerinde muhafazakâr aydınların ait olduğu Kilise teşkilatı bu aydınların yani ruhban sınıfının idamesini sağlayabilecek zenginliğe sahipti. İslam ülkelerinde ise kilise gibi bir teşkilatın olmayışı, üzerinden devlet desteğini yitiren medreseli aydın için sarsıcı bir değişim oldu. Medrese aydınları ciddi bir itibar kaybıyla hem devlet hem de tebaa gözünde sorunların da yegâne kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır. Osmanlı dönemi aydınlarının son dönemlerdeki sorunlar karşısında yetersiz kalışları ve bu ahvale karşı kayıtsızlıkları, devletin yeni çözüm merciiileri aramasıyla sonuçlanmıştır. Cumhuriyet sonrası demokratik talepler sonucunda din adamı yetiştirmeye yönelik mektep arayışları İslami ilimler üzerine fakülte ve orta dereceli okulların açılışı ile sonlanmıştır (Güngör, 1981, 201-210).

Günümüz İslam ülkelerinde aydınları radikal muhafazakâr ve modernist İslamcılar olarak görmekteyiz. Her ikisi de bir geleneğin temsilcisinden çok batılılaşma sürecinin tepkisel sonuçlarıdır. Özellikle daha genç yaştaki aydınlar ilmi heyecanlarının da etkisiyle entelektüel hoşnutsuzluklarını radikal bir tutumla dinden uzaklaşma ile bağdaştırmaktadırlar (Güngör, 1981, 213-214). Güngör Müslüman aydınların Batı'nın kalemi ile kâğıda döktükleri reformist hareketlerin, Müslüman cemiyette teessüf ile sonuçlandığını söylemektedir.

O'na göre artık alışılmışın dışında medreseli-mektepli taraflara sahip yeni bir eski yeni kavgası haiz olmuştur. Güngör bu kavganın ilerleyen yıllarda şiddetleneceğini öngörmüş, yapılması gerekenin genellemeye mahal bırakmadan mekteplinin kalifiye olup olmadığını ve medreselinin de eksiklerinin incelenmesi olduğunu söylemiştir. Duygusal motivasyonlardan sıyrılarak, bugünün meselelerinin üstlenebilecek kalifyede eğitim görmüş aydınları yetiştirme prensibinin önemini vurgulamıştır (Güngör, 1981, 221-227).

Güngör gerçekten de 80'li yılların başından bugünün en can alıcı sorunlarından birine işaret etmiştir. O yıllarda dini eğitim almış dindar aydın zümrenin sadece dini eğitim alanında kısılıp kalmadığını müspet ilimler de de boy gösterdiğini dile getirerek bu yapılanmanın sonuçları görebilmek için henüz erken olduğunu dile getirmiştir (Güngör, 1981, 234-239). Dini içtihatlarda herkesin kendinde söz hakkı görmesinin sebebi olarak ulemanın özellikle güncel meseleler karşısındaki uzun yıllar süren kayıtsızlığına dikkat çekmektedir. Güngör son olarak kendisiyle birlikte binlerce samimi Müslümanın da en büyük beklentisinin "ulemayı içtihat kapısında görmek" (Güngör, 1981, 242) olduğunu söylemiştir.

İslami uyanışın; uyku ve uyanıklık süreçlerinin sebeplerini sayarken yadsınamaz sebeplerden birinin modernleşme sancısı olduğunu yukarıdaki bölümlerde sıkça zikredilmiştir. Güngör bütün bu sebep sonuç ve sorun-zm tahlillerinin sonucunda şöyle bir soru ile eserini bitirmektedir, Sanayileşmenin zaruri sonucu olan bu manevi bocalamayı olduğu gibi kabullenmeli midir? Bu hususta Güngör din adamlarının önemine tekrar dikkat çekmektedir. Zira dindar aydın, kolektif uyanış sonrası dünyamızın inşasında İslam'ın zaman ve mekân üstü değerler sistemini modern insana nasıl aktaracağını iyi bilmek mecburiyetindedir.

Sonuç

Güngör, Türk toplumunun sosyal ve kültürel yapısını incelediği çalışmalarıyla tanınan ve özellikle Türk modernleşmesi, kimlik, kültür ve toplum konularında önemli perspektifler sunan önemli bir Türk aydınıdır. Güngör'n İslam'ın modern dünya karşısındaki durumu üzerine bir analiz sunduğu "İslam'ın Bugünkü Meseleleri" adlı eseri son yüzyılın önemli eserlerindedir. Güngör'n düşünce dünyasının şekillenmesinde etkili olan kişileri ve döneminin siyasi ve kültürel olaylarını da göz önünde bulundurmak, O'nun sosyal psikoloji ve din sosyolojisi alanlarındaki katkılarını anlamamız için önemlidir.

İslam'ın uyanışı, modernleşme sürecinin etkileri ve İslam medeniyetinin geçmişten günümüze değin evrimi gibi konularda Güngör, İslam'ın modern dünyadaki rolünü ve Müslümanların bu değişime nasıl tepki verdiğini tartışırken farklı görüşleri sunmuş ve İslam dünyasının bu uyanışının karmaşıklığını vurgulamıştır. Güngör eserinde sorduğu ve cevap vermeye çalıştığı meseleleri genel olarak beş hususta toparlamıştır; bu meselelerden birincisi İslam Alemi'nin o günlerde içinde bulunduğu uyku ve uyanış sürecidir. Buradaki asıl sorunun reform kavramı hakkındaki yanlış kanı ve temellendirme ile İslami uyanıştaki sebeplerin tek bir faktöre indirgenmesi olduğunu ifade eder. Güngör bu konu hakkında popüler telakkileri dile getirdikten sonra bahsi geçen uyanış sürecinden önceki uyku halini ve tarihsel sürecin reform kavramının Batı medeniyeti ile ilişkilendirilmesindeki yanlış yönlendirmeleri izah eder. Öne sürülen uyanış sebeplerinin çok yönlü perspektif ile inceleyerek doğru bir analiz sunmaya çalışmıştır.

İkinci mesele olarak Müslümanların yaşamayı umduğu İslami hayatı düzenleyen teamülleri ve bu teamüllerin öngördüğü sistemlerin yanlış uygulanma sorununu ele alır. Zira İslam'ın zaman ve mekan üstü bir değerler sistemi olduğunu yeniden hatırlatarak, tek boyutlu bir kurallar bütünü olarak ele alınması gibi her devir ve şartta aynı sonucu beklemenin de yanlışlığına dikkat çeker. Bu değerler sisteminin ve öngördüğü yaşama biçiminin temellendirildiği kaynakların -ki özellikle dini nakil kaynaklarına dikkat çekermahiyetinin idrak edilmesini elzem görür. Özellikle modern dünyanın laik sistem dayatmasının İslam ve Batı medeniyeti için tezahürlerini izah eden Güngör; bu kavramın Batı ve İslam medeniyeti için neyi ifade ettiğini ve farklarını dile getirirken uygulamadaki sorunların tarihsel sonuçlarını da ekler.

Üçüncü mesele olarak İslam aleminin uyanış sürecindeki bocalamalarını ele alır. Güngör'ün bocalamadan kastı öncelikle uyanış ile bir reform sürecine giren İslam ülkelerinin siyasi ve idari teamüllerinde yaşadığı kimlik sorunudur. Öyle ki kimi İslam ülkeleri kaybedilen savaşlar ve idari güç sebebi ile boyunduruğu altına girdiği Batı ülkelerinin politik teamüllerine mecbur kalmışken; kimi İslami ülkeleri de reformun getirdiği yenilenme rüzgârı ile toplumların biricikliğini göz ardı ederek Batı medeniyetine özgü politik modelleri kendi habitatında yaşatmaya çalışmıştır. Güngör bu teoride ülkenin ve toplumun gelişmesine katkıda bulunacağı öngörülen politik modellerin pratikteki çarpıklığını daha iyi izah için Libya ve Cezayir örneklerini de bu bölümde incelemiştir.

Güngör dördüncü mesele olarak bütün bu uyanış sancısı, zihni dünyadaki kavramsal sapmalar ve politika konusundaki bocalamaların sonucu olarak ortaya çıkan İslam ülkelerindeki siyasi güç kaybı sonrası yeniden hamle gücü kazanma adına atılan adımları ele alır. İslam aleminin ilk devletleşmesinden bu yana yaşadığı siyasi idare gücünü özetleyen Güngör, fiziki hamle gücünü kaybeden ve Batı medeniyeti karşısında daha önce ihtiyaç duymadığı İslami birliği arayan Müslümanların dünya siyasi tarihinde güçlenerek büyüyen milliyetçilik akımı ile yaşadığı beklenmeyen süreç benzerliğinden bahseder. Zira İslam aleminin güç kaybetmesi ve bir İslami birliğe ihtiyaç duymasının başlıca sebebi, Batı medeniyetinin gelişmelerinden çok geride kalması iken, bu birliğin en büyük engeli olan Milliyetçilik akımı da yine Batı Medeniyetinin kendi içerisindeki çekişmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Batı medeniyeti kendi içerisinde sebep olduğu Milliyetçi cereyan ile mücadele ederken bu sayede İslami birlik önüne bir taşa oluşturmıştır.

Güngör beşinci ve son olarak İslam aleminin kendince en kilit problemine dikkat çekmektedir, Aydınlar. Güngör İslam aleminin yaşadığı kudretli dönemlerinde; yani siyasi ve idari gücün sahibi olduğu zamanlarda edilgen gücü Aydınların sahip olduğu yeterlilik ve medeniyet unsurlarına yönelik uyumu ile ilişkilendirir. O'na göre alem-i İslam'ın uyku uyanış ve modernleşme sürecindeki sancılarının da büyük bir müsebbibi yine toplumun aydınlarıdır. Aydınların kendi kültürüne yabancılaşması, temelli bir Batılılaşma yönelimi ve bu zümrenin kendi içerisinde yaşadığı kutuplaşmalar olarak görmektedir. Özellikle yeni ve eski aydın zümresinin birbirinin yanında fiziki olarak var olabilmesine rağmen, aralarındaki kutuplaşmanın eğitim dünyasına yansımaları İslam medeniyetinde yerinden oynamayacak binalar inşa etmiştir. Günümüzde dahi Güngör'ün o zamanlarda kaleme aldığı mektepli-medreseli kavgasına evirilen eski ve yeni arasındaki fırtınanın tezahürünü görmekteyiz.

Sonuç olarak Erol Güngör, Batı medeniyeti ile İslam'ı karşılaştırarak, her iki medeniyetin de geçmişteki yükseliş ve çöküşlerini, İslam'ın hala güçlü bir yaşatma gücüne sahip olduğunu ve zaman ve mekân üstü olarak uygun adımlar atıldığında Batı'ya alternatif bir seçenek olabileceğini savunmaktadır. Güngör, modernleşmenin sancısı karşısında bugünkü toplumsal sorunları çözmek adına İslam'ın değerlerini nasıl aktaracağını anlayacak nitelikli aydınların yetiştirilmesinin ehemmiyetini ifade etmiştir.

Kaynakça

Alver, Köksal. Erol Güngör'ün Sosyolojik İzdüşümü. TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi (2013) 95-105.

- Amman, Mehmet Tayfun- Hira, İsmail. Yolların Kavşağında Duran Bir Sosyal Bilimci, Erol Güngör ve Din Sosyolojisine Katkıları. İslami İlimler Dergisi 12/12(Bahar 2017) 139-162.
- Böyükbaşı, Adem - Şan, Mustafa Kemal. "Türk Din Sosyolojisinde Erol Güngör, İslam'ın Bugünkü Meselelerini Yeniden Düşünmek" Researchgate Erişim 12 Eylül 2023 https://www.researchgate.net/publication/338162834_Turk_Din_Sosyolojisinde_Erol_Gungor_Islam'in_Bugunku_Meseleleri'ni_Yeniden_Dusunmek
- Can, İslam. Erol Güngör'ün İslam'a Dair Sosyolojik Mülâhazaları. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 36 (Ağustos 2016) 20-30.
- Ceylan, Harun. Çağdaş Türk Düşüncesine Erol Güngör Katkısı, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çiftçi, Adem. Erol Güngör: Sen Öldün Ölüm Güzel Demektir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Dağ, Ahmet. Erol Güngör Bağlamında İslâm'ın Günümüz Meseleleri. Umran Dergisi 269 (Ocak 2017) 67-64.
- Diñçer, Dilek. Erol Güngör Özelinde Türkiye'de Aydınlar ve Din Problemi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Doğan, Adem. Erol Güngör'de Dini Düşünce Boyutu. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Güngör, Erol. İslam'ın Bugünkü Meseleleri. İstanbul: Ötüken, 1981.
- Güngör, Erol. Türk Kültürü ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken, 2004.
- Güngör, Şeyma. "Erol Güngör". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim Mart 7 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gungor-erol>
- Özdemir, Mehmet Çağatay(ed.). Prof.Dr. Erol Güngör'ün Anısına Sosyal-Kültürel-Siyasal-Ekonomik-Dinsel Açından Türkiye'de Değişim Sempozyumu. Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 2010.
- Vayni, Cafer. Türk Düşünce Hayatında Erol Güngör. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2014.
- Yavuz, Fuat. Bir Zirve İlim Adamından Kesitler "Prof. Dr. Erol Güngör". Arşiv Dünyası 16/17 (2014) 61-66.
- Yazgan, Çağdaş Ümit. Türk Sosyolojisinde "Aydınlar" Üzerine Görüşler. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Baykan Sezer'in Doğu-Batı Çatışması Kuramı ve Dinler¹

Baykan Sezer, ülkemizde öncü sosyologların başında gelmektedir. Onu sosyolojide öncü ve önemli kılan, çalışmalarını büyük bir ciddiyet ve özenle ortaya koyması, eserlerinde işlediği konuları bir dava haline getirecek kadar önemsemesidir. Bunun yanında Batılı sosyoloji kuramlarına getirmiş olduğu eleştiri ve bu eleştiriye bağlı olarak geliştirmiş olduğu Doğu-Batı çatışması kuramı, ona Türk sosyolojisinde önemli bir yer kazandırmıştır (Şan, 2022, 65).

Baykan Sezer, Türk toplumuna ait sorunların ancak özgün bir Türk sosyolojisi ile çözümlenebileceğini savunmuş ve bağımsız bir Türk sosyolojisi kurulacağına dair inancını hiç yitirmemiştir (Vergili, 2022, 176). Geliştirmiş olduğu kuramı ve ortaya koymuş olduğu eserleri ile Sezer, birçok sosyal bilimci tarafından aydın ve entelektüel bir sosyolog olarak anılmaktadır (Sargut, 2018, 462).

Sezer, toplum ve tarih ilişkisini sosyolojide yeniden ele alarak, tarih temelli bir sosyoloji anlayışı geliştirmiştir (Mermutlu, 2004, 243). Bu bağlamda Baykan Sezer sosyolojisini özgün kılan, Türk sosyolojisini toplum ve tarih ilişkisi üzerine inşa etmesidir. Sezer, Türk sosyolojisinin dünya sosyolojisi içinde özgün ve önemli bir yere sahip olmasını sağlamıştır (Meriç, 2004, 228).

Baykan Sezer'in Türk sosyolojisindeki özgün konumunu ele alan birçok çalışma mevcuttur. Bu çalışmada da Baykan Sezer'in sosyoloji anlayışı, geliştirmiş olduğu Doğu-Batı çatışması kuramı ve kuramının Türk sosyolojisi ve din sosyolojisi açısından önemi ele alınacaktır. Bu amaç gerçekleştirilirken Sezer'in çalışmaları ve hakkında yapılan eserlerden hareketle anlayıcı yaklaşım ve dokümantasyon tekniği ile araştırma yürütülecektir. Bu doğrultuda Sezer'in din kavramını ele aldığı eserleri ve Sezer ile ilgili yapılan çalışmalar incelenecektir.

Baykan Sezer'in Sosyo-Biyografisi

Baykan Sezer, 1939 yılında Malatya'da dünyaya gelmiştir. Sezer, 1942 yılında babasının İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesine doçent olarak atanması nedeni ile İstanbul'a yerleşmiş, 1950 yılında Galatasaray Lisesi'ne başlamıştır (İskender, 2003, 4). Galatasaray Lisesi'nden mezun olduktan sonra 1960'lı yıllarda Fransa'ya gitmiş burada sinema, tarih, edebiyat ve sosyoloji gibi çeşitli alanlarda eğitim almıştır (Koyuncu, Bozkurt, 2019, 94).

¹ Maşite Gençaslan, Din Sosyolojisi Uzmanı | masitesevimlii@gmail.com | 0000-0003-3059-7955

Sezer, sosyoloji anlayışının şekillenmesinde kendisini etkileyen en önemli olaylardan birinin Fransa'da bulunduğu yıllarda devam eden Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nın olduğunu belirtir. Burada bulunduğu 1960-1965 yıllarında Fransa'da yapılan Doğu tartışmaları Sezer'i Doğu ve Batı üzerinde çalışmaya sevk etmiştir (Baykal, 2020, 109).

Sezer, 1965 yılında yurda döndüğünde Fransa'da iken babasının gönderdiği kitaplarla tanıdığı Kemal Tahir ile görüşmeye başlamıştır (Baykal, 2020, 73). Sezer'in yararlandığı düşün adamları arasında Fernand Braudel, Gordon Childe ve Karl Marx gibi önemli isimler yer alır. Fakat Sezer'in, etkilendiği çok sayıda düşünür arasından en önemlisi Kemal Tahirdir. Kemal Tahir onun sosyoloji anlayışının gelişmesinde çok önemli bir etkiye sahiptir. Kemal Tahir ve Baykan Sezer'in dostluğu Türk sosyolojisi için çok büyük bir kazanım olmuştur. Sezer, yerli bir sosyoloji anlayışı oluşturabileceğine dair inancını Kemal Tahir'den almıştır (İskender, 2003, 4).

Baykan Sezer, Fransa'da başlamış olduğu sosyoloji eğitimine Türkiye'de İstanbul Üniversitesi'nde devam etmiştir. 1968 yılında ise "Doğu-Batı Çatışmasında Yunanlılığın Yeri" başlıklı tezi ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinden mezun olmuştur (Vergili, 2000, 7).

1969 yılında İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Davranış Bilimleri kürsüsünde asistan ve uzman olarak çalışmaya başlamıştır. 1971'de ise "Doğu'da Yerleşik ve Göçebe Topluların Sosyolojik Özellikleri Üzerine Sosyolojik Bir Deneme" başlıklı teziyle sosyoloji doktorasını tamamlamıştır. 1972 yılında aynı üniversitede sosyoloji bölümüne asistan olmuştur. 1976'da "Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı" başlıklı çalışmasıyla doçentliğe atanmıştır (Koyuncu-Bozkurt, 2019, 94). 1982 yılında Sezer, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji bölümünde kürsü başkanlığı görevine başlamıştır (Vergili, 2000, 3).

İstanbul Üniversitesi sosyoloji kürsüsü Sezer'in hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Baykan Sezer'in, "Türk sosyolojisinde her zaman özgün bir çizgiyi sürdürmeye gayret gösteren ve çalışmalarını bu yönde planlayan İ.Ü. Sosyoloji kürsüsü ülkemizde Batı ekseninin belki de en az hissedildiği ve ulusal sosyoloji yaratma çabalarının yeşerdiği bir ortam olmuştur (Vergili, 2000, 4)." ifadesi onun hayatında İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'nün yerini ve önemini açıklamaktadır. Sezer, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün benimsemiş olduğu ulusal bir sosyoloji yaratma çabasını ve tarihçi geleneğini, Hilmi Ziya Ülken ve Ziya Gökalp'te olduğu gibi devam ettirmiş, Ziya Gökalp'in kürsüsünde çalışmaktan gurur duyduğunu dile getirmiştir. 1982 yılında Baykan Sezer, bölüm başkanlığını üstlenmiş ve Türk sosyolojisi için yerlilik vurgusu öne

çıkıma başlamıştır. Bu amaçla Türk toplumsal yapısının kendi gerçeklerinden beslenen ve Batı sosyolojisine ciddi eleştiriler yönelten bir sosyoloji anlayışı geliştirmek Sezer'in çalışmalarının ana teması olmuştur (Vergili, 2000, 6).

1988'de profesörlük tezi olarak sunduğu "Sosyolojinin Ana Başlıkları" çalışmasıyla profesörlüğe yükselmiştir. 1982-1993 yılları arasında bölüm başkanlığı ve Sosyoloji Araştırma Merkezi başkanlığı, emekli olana kadar da Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı başkanlığı görevini sürdürmüştür. 1993'te kendi isteği ile bölüm başkanlığını bırakmış ve 1998'de yine kendi isteğiyle emekliye ayrılmıştır. Emekliye ayrıldıktan sonra da çalışmalarını sürdüren Sezer, 7 Eylül 2002 tarihinde hayata gözlerini yummuştur (Koyuncu, Bozkurt, 2019, 94).

Hakkında Yapılan Çalışmalar

Baykan Sezer, Türk sosyolojisine mal olmuş ender kişilerden biridir. Hakkında yapılmış birçok makale, kitap, röportaj, sempozyum ve tez çalışmaları vardır. Kendisi ve düşüncesi hakkında yapılan bu çalışmaların zenginliği, Baykan Sezer'in önemini anlatmaktadır. Ayrıca sosyoloji yıllığı topluluğu Sezer'in çalışmalarını belli bir sistematığe bağlı kalarak yayınlamaya çalışmıştır (Eğribel, Özcan, 2008, 629). Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan başta olmak üzere Baykan Sezer'in birçok öğrenci ve dostları onun görüşlerini en detaylı bir şekilde sosyoloji yıllıklarında anlatmışlardır (Şan, 2022, 62). Bu Bağlamda Sosyoloji Yıllığı kitaplarında yer alan çalışmalar şunlardır,

- (2002) Kurtuluş Kayalı "Baykan Sezer'in Metinlerini Doğru Okumaya Yönelik Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Gelişimini Daha Gerçekçi Bir Şekilde Kavramayı Sağlar" Baykan Sezer'e Selamlar Kurtuluş Kayalı ve Mehmet Kanar'a Övgü 20. Yy Türkiye Sosyolojisi 3 Kitap:9.
- (2002) Ertan Eğribel, "Sosyolojide Öncü Ülke Türkiye ya da Baykan Sezer Düşüncesi Üzerine" Baykan Sezer'e Selamlar Kurtuluş Kayalı ve Mehmet Kanar'a Övgü 20. Yy Türkiye Sosyolojisi 3, Kitap:9
- (2002) Ertan Eğribel, "Baykan Sezer'in Ardından İlk Sözler" Baykan Sezer'e Selamlar Kurtuluş Kayalı ve Mehmet Kanar'a Övgü 20. Yy Türkiye Sosyolojisi 3, Kitap:9.
- (2002) Kurtuluş Kayalı "Baykan Sezer'le Diyaloğumuz Sürecek" Baykan Sezer'e Selamlar Kurtuluş Kayalı ve Mehmet Kanar'a Övgü 20. Yy Türkiye Sosyolojisi 3, Kitap:9.
- (2004) Kurtuluş Kayalı "Bir Entelektüel Olarak Baykan Sezer" Baykan Sezer'e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap, 11.
- (2004) Ertan Eğribel, Ufuk Özcan "Kronolojik Olarak Baykan Sezer Bibliyografyası" Baykan Sezer'e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Ertan Eğribel, "Kemal Tahir ve Baykan Sezer İlişkisi Üzerine 1960'ların Geç Tartışmacısı Baykan Sezer" Baykan Sezer'e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.

- (2004) Ertan Eğribel “1960’ların ve Günümüz Sosyoloji/Sosyalizm Tartışmaları Açısından Baykan Sezer’in Tarihte Yunanlılık Tezinin Önemi” Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Ertan Eğribel, “Baykan Sezer, Yeni Dünya Düzeni Üzerinde Dolaşan Osmanlı Hayaleti” Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Ufuk Özcan “Baykan Sezer’in Doğu-Batı Çatışması Kuramı Üzerine” Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) H. Bayram Kaçmazoğlu, “Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Sezgin Kızılçelik, “Türk Sosyolojisi İçin Büyük Kayıp, Baykan Sezer”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Mustafa Kemal Şan, “Baykan Sezer ve Toplum Çıkarlarımız Açısından Sosyolojiye Yeniden Bakmak”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Gökhan V. Köktürk, “Baykan Sezer’de Türk Sosyolojisinin Yöntem Sorunu”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Ergün Yıldırım, “Baykan Sezer’den Batı Sosyoloji Kuramlarına Eleştirel Çağrı”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Mustafa Orçan, “Baykan Sezer’le Türk Sosyolojisinin Kimlik Arayışı”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Süha Güney, “Baykan’ın Ardından”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Sabahattin Güllülü, “Baykan Sezer İçin”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Ali İhsan Gençer, “Baykan Sezer’i Anarken”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Bedri Mermutlu, “Baykan Sezer’den Baki Kalan Hoş Seda”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Fahri Çakı, “Türk Sosyolojisinin Baykan Sezer’le Diyalogunun İlkeleri Üzerine”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Yıldız Akpolat “Sosyolojinin Sosyolojisi İmkânında Türk Sosyolojisi, Baykan Sezer”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) “Baykan Sezer Düşüncesinde Batılı Şemalar ve Toplum Tanımları”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Gülnihal Küken “Baykan Sezer Hocamızın İzinde Doğu-Batı Toplum Anlayışı”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2004) Mevlüt Özben, “Batı’nın Doğu İmajı ve Baykan Sezer”, Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, Kitap:11.
- (2005) Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan “Baykan Sezer Çalışma Günleri-Tarihte Doğu-Batı Çalışması Kitabı Üzerine”, Tarihte Doğu-Batı Çatışması Semavi Eyice’ye Saygı Sosyoloji Yıllığı Kitap:12.

- (2005) Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan “Baykan Sezer ve Tarihte Doğu-Batı Çatışması, Türk Sosyolojisinin Dünyaya Söyleyecek Farklı Sözü Var”, Tarihte Doğu-Batı Çatışması Semavi Eyice’ye Saygı, Sosyoloji Yıllığı Kitap:12.
- (2003) Kurtuluş Kayalı “Aslında Hepimiz İstanbul Sosyoloji Öğrencileriyiz”, Tarihte Doğu-Batı Çatışması Semavi Eyice’ye Saygı, Sosyoloji Yıllığı Kitap:12.
- (2006) Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan “Sosyoloji Yıllığı Yeni Dizileri Üzerine, Baykan Sezer ve Sosyoloji, Kitap:13.
- (2006) Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan “Baykan Sezer Sosyolojisi Açısından Anadolu’nun Türkleşmesi ve Osmanlı’nın Batıcılılaşması Olayı, Türk Toplum Tarihinin Birbirine Çelişkili/Uyumsuz İki Ekseni”, Sosyoloji ve Coğrafya Kitap, 15.
- (2007) Ertan Eğribel “Baykan Sezer ve Marlies Sezer İçin” Bilim Sosyolojisi Bilim Tarihi ve Yöntem Kitap, 16.
- (2007) Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan “Baykan Sezer Düşüncesinin Olanakları, Güncelin Tarih İçindeki Sürekliliği, Tarihin İçindeki Güncellik” Bilim Sosyolojisi Bilim Tarihi ve Yöntem Kitap:16.
- (2003) Recep Ertürk, “Ölümünün 1. Yıldönümünde Baykan Sezer” Kitap:28.
- (2003) Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, “Baykan Sezer Bibliyografyası” Kitap:28.
- (2003) Korkut Tuna, “Prof. Dr. Baykan Sezer’in Ardından” Kitap:28.

Sezgin Kızılçelik’in “Yerli Sosyoloji”, “Baykan Sezer’in Sosyoloji Anlayışı”, Gökhan V. Köktürk’ün, “Baykan Sezer’de Doğu-Batı Sorunu” ve Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan’ın “Baykan Sezer (1939-2002)” Türkiye’de Sosyoloji” adlı eserleri, Sezer ile ilgili yapılmış diğer kitap çalışmalarınıdır.

Baykan Sezer ve onun sosyolojisini ele alan birden fazla tez çalışması da mevcuttur. Mehmet Casim Ceylan’ın, “Türk Sosyolojisinde Yerelci Yaklaşımlar, Baykan Sezer Örneği” adlı yüksek tezinde Baykan Sezer’in sosyolojik düşünceleri yerli sosyoloji kavramı etrafında incelenmiştir (Ceylan, 2007, 1). Şenay Çetin İskender, “Baykan Sezer’de Doğu-Batı Anlayışı” adlı yüksek lisans tezinde Sezer’in toplumsal sorunları, Doğu-Batı çatışması temelinde tarih ile ilişkilendirerek açıkladığını belirtmiştir. Buna bağlı olarak çalışmanın temel noktası Baykan Sezer’de tarihi gelişme açısından Doğu-Batı çatışmasıdır. Ayhan Vergili, “Baykan Sezer’in Sosyolojisi” adlı yüksek lisans tezinde sosyolojinin Batı’da ve ülkemizde ortaya çıkış koşullarının farklı olduğunu açıklamak amacıyla Türkiye’de sosyolojinin gelişiminde etkili olan kaynakları, bu kaynaklar arasında da bir yaklaşım tarzı olarak Sezer’in sosyolojik değerlendirmelerini ortaya koymuştur. Bu bağlamda çalışmada öncelikle Sezer’in genel sosyoloji açısından konumu belirlenmiş ve daha sonra yayınları belli bir sistematik içinde incelenmiştir (Vergili, 2000, 1). İbrahim Aksakal, “Baykan Sezer’in Din ve Toplum Anlayışı” adlı yüksek lisans tezinde Sezer’in din sosyolojisi alanında yaptığı çalışmaları ve onun din-toplum ilişkisine dair yaklaşımı ortaya koymaya çalışmıştır (Aksakal, 2016, 3). “Türk Sosyolojisinde

Doğu-Batı Çatışması, Kemal Tahir ve Baykan Sezer Örneği” adlı yüksek lisans tezinde Ayşe Manav Baykal, sosyolojinin Türkiye’deki gelişim seyrini ana hatlarıyla ortaya koymak ve Türkiye’de yerli sosyolojinin nasıl bir seyir izlediğini incelemek amacıyla Kemal Tahir ve Baykan Sezer’in yerli sosyoloji çalışmalarını incelemiştir (Baykal, 2020, 2). Oktay Bektaş, “Türk Toplum Yapısını Anlamaya ve Açıklamaya Çalışan Sosyolog Baykan Sezer” adlı yüksek lisans tezinde Sezer’in Türk toplum yapısını açıklamada özgün bir modele sahip olması gerektiğini açıklamıştır (Bektaş, 2006, 2). Reşat Yılğın ise “Yerli Sosyolojinin İmkân ve Sınırlılıkları” adlı yüksek lisans tezinde Batı sosyolojisine karşı alternatif sosyolojiler kapsamında Baykan Sezer ve Korkut Tuna’nın yerli sosyoloji anlayışını incelemiştir (Yılğın, 2019, 129).

Baykan Sezer ile ilgili Sempozyum, gazete yazısı ve röportaj çalışmaları ise şöyledir, Sezgin Kızılcıkelik, UNESCO Türkiye Millî Komisyonununun 1998’de Bolu’da düzenlediği Sosyoloji ve Tarih Sempozyumunda “Batı Eksenli Sosyolojiyi Eleştirmede ve Türkiye’de Sosyolojiyi Tarihle Temellendirme Çabalarında Öncü Bir İsim, Baykan Sezer” adlı bir bildiri sunmuştur. Aydil Erol, “Türk Gençliğini Değerlendirmek” (Baykan Sezer’le röportaj). Gazete yazıları ise Akif Emre, “Bir Aydın Yalnızlığı” Yeni Şafak, 10 Eylül (2002), Yüksel Yıldırım, “Türk Sosyolojisinin Kuram Sahibi Adı, Baykan Sezer” Bizim Gazete, 20 Eylül (2002), Ergün Yıldırım, “Türk Sosyolojisinden Bir Yıldız Kaydı” Zaman, 29 Eylül (2002), Sezgin Kızılcıkelik, “Bir Toplumbilimcinin Ardından” Cumhuriyet, 20 Ekim (2002).

Baykan Sezer, akademik hayatı boyunca birden fazla eser ortaya koymuştur. Doğu-Batı ilişkileri Açısından Batı Tarımı adlı eser, Sezer’in ilk akademik çalışmasıdır. Sezer, eserinde Batı’nın, Doğu ile olan ilişkileri çerçevesinde açıklanabileceğini belirtmektedir. Avrupa’nın toprak koşullarındaki farklılıklarından hareketle toplumsal farklılaşmayı açıklamıştır. Neticede ise Sezer, Batı’nın, Doğu toplumları ile kurmuş oldukları ilişkiler sonucunda ve Doğu’nun zenginliklerini sömürmeye dayalı anlayış ile geliştiğini belirtmiştir. Bu noktada Sezer, toplumsal sorunların Doğu-Batı çatışması ekseninde anlaşılabilmesine dikkat çekmiştir. Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları adlı eserinde Sezer, toplumlar arası farklılaşmalara neden olan faktörleri ve toplum farklılaşmasını ele almıştır. Sezer’e göre coğrafi etmenler, toplumlar arası farklılaşmanın ve üretim biçimlerindeki farklılaşmanın en önemli nedenidir. Bu temele bağlı olarak Türk toplumunu, Asya coğrafyasının özelliklerine göre incelemiş, Türklerin buldukları coğrafyanın şartlarına bağlı olarak gelişen ekonomik, siyasi ve toplumsal örgütlenme biçimlerini ortaya koymuştur. Eserinde belirlemeye

çalıştığı temel ilkeler ve bu ilkeler çerçevesinde Türk toplumunu ve diğer toplumları açıklama girişimi ile Sezer, kendi sosyoloji yöntemini ortaya koymaya çalışmıştır. Sosyolojinin Ana Başlıkları adlı eserinde Sezer, Batı'da ortaya çıkan bir bilim olarak sosyolojinin ortaya çıkış koşullarını, öncü sosyologların sosyoloji yaklaşımlarını ele almıştır. Sezer, ele aldığı konuyu Doğu-Batı çatışması çerçevesinde tartışmış ve özgün bir Türk sosyolojisi fikrine dikkat çekmeye çalışmıştır. Bu yönüyle eser, Batı sosyolojisi karşısında alternatif bir Türk sosyolojisi yaratma çabası olarak değerlendirilebilir. Batı Dünya Egemenliği ve Endüstri Devrimi adlı eserinde Sezer, Batı'da gelişen yeni üretim ilişkileri çerçevesinde endüstri sosyolojisini, endüstri sosyolojisinin ortaya çıkışı ve buna bağlı olarak geliştirilen araştırma tekniklerini incelemiştir. Eserde Doğu-Batı sorunu farklı bir açıdan tartışılmaya çalışılmıştır (Vergili, 2000, 14- 103).

Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları adlı eserinde Sezer, Türk sosyolojisinin başlıca sorununun Türk düşünce sistemi ve tarihi ile olan eksik ilişkisi ve batıcılılaşma serüveni etrafında gelişen sosyoloji anlayışı olduğunu ortaya koymuştur. Bu amaçla sosyolojinin ne olduğu sorusuna yönelerek toplum kavramını açıklamış daha sonra ise Türk toplum yapısı ve Türk toplumundaki sorunları ele almıştır. Bu açıklamaları ile Sezer, Türk sosyolojisindeki asıl sorunun, yöntem ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır. Sosyolojide Yöntem Tartışmaları adlı eserinde Sezer, sosyolojide yöntem konusunu tüm boyutlarıyla ele almış, konu ile ilgili genel görüşleri ortaya koymuş ve kendi sosyoloji anlayışına bağlı olarak sosyolojik yöntemini belirlemeye çalışmıştır. Sezer'in yönetime dair eleştirilerinin en başında Türk sosyolojisinin Batı merkezli yöntem kabulleri ile varlık kazanmaya çalışmasıdır. Buradan hareketle Sezer, tek bir yöntemden ziyade yöntemlerin var olacağını savunmuştur. Sezer, yönetime dair görüşlerini eleştirel ve sorgulayıcı bir şekilde ele almış ve Türk sosyolojisinin yönteminin ne olması gerektiğini belirlemeye çalışmıştır.

Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı Sezer'in en önemli çalışmalarından biridir. Sezer, eserinde din olayını, dönemin yaygın anlayışı dışında, Doğu-Batı ilişkileri temelinde ele alarak yeni bir yorum getirmiştir. Sezer, eserinde toplumlar arasındaki farklılıkları kapsamlı bir şekilde ve tarihi boyutları ile ele almıştır. Toplumlar arasındaki farklılaşmanın dini bir temele dayandığını söylemiş ve bu doğrultuda Doğu dinleri, Asur ve İran dinleri ve evrensel dinlerin doğuş şekillerini incelemiştir. Sezer, toplumlar arasındaki farklılaşma ve din arasındaki kurduğu ilişkiden yola çıkarak toplumların kendi özellikleri ve yaşam biçimlerine uygun olan bir din anlayışı geliştirdiklerini

belirtmektedir. Sezer, eserinde, din konusunu toplumlar arası farklılaşmalar temelinde inceleyerek sosyolojik yönden ele almıştır.

Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı

Sosyoloji, ülkemize Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecinde girmiştir (Balcıoğlu, 2022, 166). Osmanlı'nın son döneminde ülkemizde sosyolojinin gelişimine etki eden en önemli iki isim ise Ziya Gökalp ve Prens Sabahattindir. Baykan Sezer, Ziya Gökalp'ın Türkiye'nin sorunlarına ilgi duyan ve çözüm arayan bir sosyolog olduğunu ifade etmekle birlikte onu özgün olmamakla ve Emile Durkheim'ın görüşlerinin aktarıcısı olmakla eleştirmiştir. Prens Sabahattin'i de Türk toplumunun sıkıntılarını Batılı şemalar ve kalıplarla çözmeye çalışması yönüyle eleştirmiştir. Buradan hareketle Sezer sosyolojisinde, nakilci ve özgünlükten uzak bir anlayış, Türk toplumu için en büyük problemlerdendir. Baykan Sezer, Türk sosyolojisinin yerli anlamda özgün bir yönteminin olması gerektiğini ifade etmektedir (Koyuncu, Bozkurt, 2019, 94-96; Güngör-Şahin, 2022).

Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin'den sonra Türk sosyolojisinin en önemli temsilcileri olan Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Behice Boran, Niyasi Berkes, Mediha Berkes gibi isimler de Amerikan sosyoloji anlayışına yakın bir perspektifte çalışmalar yapmışlardır (Şan, Şankaloğlu, 2019, 42-47).

Batı düşüncesinin bir ürünü olan sosyolojinin ülkemizde hayat bulması, Türk düşünce sistemi ile ilişkisinin kesilmesine, Batı'nın üstünlüğünün ve Türkiye'nin kurtuluşu için batılılaşmanın gerekli olduğu fikrini temel alan bir anlayış etrafında gerçekleşmiştir. Bu noktada Sezer, Türk sosyolojisinin temel probleminin, Batı ile olan ilişkilerin ve Türk toplumsal yapısının çözümlenmesinde gerekli tutumun iyi belirlenmesi olduğunu belirtmektedir (Sezer, 2020, 8).

Baykan Sezer, sosyolojinin Batı kökenli bir bilim dalı olmasından dolayı Batı'nın bakış açısının bilinmesinin zaruri olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında Sezer'in asıl odak noktası Batı paradigmasına karşı Türk sosyolojisinin özgünlüğü meselesi olmuştur. Sezer, batılı sosyologların Türk toplumunu ve gerçeğini anlamak için oluşturdukları toplum modellerini eleştirmiş, Türk toplumunun, Türk düşünce sistemi ve tarihinden faydalanılarak açıklanabileceğini söylemiştir. Toplumumuzdaki sorunlara karşı özgün bir sosyolojinin gerekliliğine çağrı yapan Sezer, bunun tarih bilinci ile mümkün olacağını belirtmiştir (Koyuncu, Bozkurt, 2019, 93- 99).

Baykan Sezer, Karl Marx, Fernand Braudel ve V. Gordon Childe gibi isimlerden etkilenmişse de onun sosyoloji anlayışını biçimlendiren en önemli isim Kemal Tahir olmuştur (Koyuncu, Bozkurt, 2019, 94- 97). Batı'nın

üstünlüğü, değerlerinin tartışılmazlığı ve evrenselliği hâkim bir düşünce haline gelmişken hatta bu durum Türk romanlarında dahi işlenirken Kemal Tahir, romanlarında, Türk toplumsal yapısını, tarihi ve özelliklerini doğru bir şekilde ele almıştır. Baykan Sezer, sosyolojik fikirlerini oluştururken büyük ölçüde Kemal Tahir'in düşünce sisteminden etkilenmiş, ondan edindiği düşünsel birikimi sosyolojide sistemli bir kuram ve teoriye dönüştürmüştür. Sezer'in oluşturduğu bu yeni kuram, onu Türk sosyolojisinde önemli bir konuma getirmiştir (Balcıoğlu, 2022, 166).

Sezer, sosyolojinin Batı kaynaklı bir bilim olmasından dolayı, Türk sosyolojisinin, Batı sosyolojisinin doğuş koşullarından ve Türkiye'ye ithal koşullarından yakından etkilendiğini belirtmiştir. Fakat Sezer, Türk sosyolojisinin sadece bu iki koşula bağlı olmadığını, Türk sosyolojisinin Türk düşüncesinin özellikleri ve Türkiye'nin içinde bulunduğu durumla yakından ilgili olduğunu belirtmiş, bu bağlamda konuyu Doğu düşüncesi, siyasetnameler, bazı isimler ve tarihçiler olmak üzere dört maddede açıklamıştır. Baykan Sezer, Doğu toplumlarının birçok yönden Batı toplumlarından farklı olduğunu belirtmiştir. Sezer, Doğu'da toplumun ön koşulunun devlet olduğunu ve buna bağlı olarak toplum işlerinin devlet işleri olduğunu söylemiştir. Sezer, Doğu toplumunun, Batı sınıf ideolojilerinden farklı olduğunu söylemiştir. Buna bağlı olarak Sezer, Doğu devletleri ve egemen Batı sosyolojisi arasında bir bağ kurulmasının güç olduğunu vurgulamaktadır. Baykan Sezer, Türklerin Orta Asya'da göçebe millet iken zamanla Doğu'nun yerleşik uygarlık merkezlerine sızma faaliyetlerinde bulduklarını, üstelik yakın Doğu İslam âleminde ise kimliklerini korumanın yanında Osmanlılık ile yeni bir siyaset oluşturabildiklerini ifade etmiştir. Bu noktada Yusuf Has Hacıp (Kutadgu Bilig), Nizam'ül Mülk (Siyasetname), gibi metinlerin Türkler için yol gösterici rehber metinler olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Sezer, siyasetnamelerin Türk düşünce tarihi ve sosyolojisi ile ilgili önemli kaynaklar olduğunu belirtmektedir. Eski Türk tarih anlayışı da Türk sosyolojisinin bir diğer kaynağıdır. Sezer, sosyolojinin tarih ile çok yakından ilişki olduğunu her sosyoloji sisteminin temelinde bir tarih anlayışı olduğunu söylemiştir. Sezer, Türk düşünce sisteminin sadece bazı isimler üzerinden anlatılmaya çalışılmasının, Türk düşüncesinin ana eğilimlerini yeterince açıklayamayacağını ifade etmiştir (Sezer, 1989, 13-18).

Baykan Sezer, Türk sosyolojisinin genel eğilimlerinin saptanmasının, sosyolojinin yurdumuza geliş yıllarında Türkiye'nin içinde bulunduğu koşulların da bilinmesine bağlı olduğunu belirtmiştir. Türk sosyolojisi, Osmanlı imparatorluğunun çözülüşü ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında

Türk toplumunun yeni bir kimlik arama çabasının sonucunda varlık kazanmıştır. Bu nedenle ilk dönem sosyologların çalışmaları Osmanlı imparatorluğunun eleştirisi üzerine şekillenmiştir. Türkçülük ve milliyetçiliğin temel alındığı yeni bir cumhuriyet rejimini oluşturmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte laiklik de Türk toplumunun yeni kimliğini tanımlayan ana unsurlardan biri haline gelmiştir. Bu bakımdan laiklik, Türk sosyolojisinin ikinci önemli konusu olmuştur. Kültür ve uygarlık konuları da neredeyse sosyologlarımızın tamamının üzerinde durduğu, yeni kimliğimizin tanımlanması bağlamında bir çözüm yolu olarak görülen kavramlardır (Kızılçelik, 2008, 153-155).

Baykan Sezer'in sosyoloji anlayışı tarih ile ilişkilendirilmiştir. Sezer Türk toplum yapısının doğru analizinin ancak tarih bilinci ile gerçekleştirilebileceğini vurgulamıştır. Doğu ve Batı toplumlarının birbirinden farklı özelliklere sahip olması Türk sosyolojisinin tarih ile ilişkilendirilmesinin en önemli sebebidir. Sezer'e göre toplum olaylarının en önemli özelliği, tarihi boyutunun bulunmasıdır dolayısıyla bir toplum olayını çözümlenmek için tarihi boyutu dikkate alınması gerekir. Sezer, olayların tarihsel bağlamından kopararak açıklamanın toplumsal gerçekleri göz ardı edip Batı üstünlüğünü meşrulaştırmak anlamına geldiğini söylemiştir (Kaçmazoğlu, 2022, 25).

Toplumsal olayların çok yönlü ve karmaşık yapısı araştırmayı zorlaştırmaktadır. Bu noktada Sezer, tarihte, “temel etken” nin yani, bir dönemden öbür döneme geçişte etkili rol oynayan olayların bulunması gerektiğini belirtmiştir. Temel etken, araştırmacıya toplumsal incelemelerinde neye önem vermesi gerektiğini belirtmek kaydıyla yardımcı olmaktadır. Bu yönüyle Sezer, “temel etkeni” Türk sosyolojisi açısından önemli bir araç olarak nitelemektedir. Buna rağmen temel etken, bütün sorunların özellikle de metodolojik düzeydeki sıkıntılarının çözümü için yeterli olmamaktadır. Bu noktada ise “toplumsal gelişme çizgisi” ortaya çıkmaktadır. Tüm bunlara bağlı olarak Baykan Sezer, sosyolojinin metodolojik sorunlarının tarihle kuracağı iş birliği ve teorik bir çabayla gelişeceğini iddia etmiştir. Buradan hareketle Baykan Sezer, sosyolojide Batılı kalıplar yerine “temel etken” ve “toplumsal gelişme çizgisi” gibi araçları kullanarak toplumsal çözümlenmeler yapmamız gerektiğini belirtmiştir (Kızılçelik, 2008, 179-180).

Baykan Sezer, sosyolojinin ülkemizde Türkiye'nin beklentilerine uygun bir şekilde toplum sorunlarına çözüm getireceği iddiasıyla ortaya çıkmış bir bilim dalı olduğunu söylemiştir. Fakat Türk sosyolojisi, kendisinden beklenen özgün açıklamaları yapamamış daha çok Batı sosyoloji anlayışını benimseyen ve Batı sosyoloji sistemi çerçevesinde Türk toplum sorunlarına çözüm arayan bir

bilim dalı olmuştur. Sezer, Türk toplum sorunlarının Batı sosyoloji anlayışı etrafında çözümlenmeye çalışılmasının, Türk toplumu ve Batı toplumu arasındaki farklar nedeniyle mümkün olamayacağını, hatta bu uyarılmanın sorunlara yol açacağını belirtmiştir. Fakat toplumsal çözümlere ait yaşanan bu sorunlar, Batı sosyolojisindeki en son gelişmelerin yeterince takip edilememesine bağlanmış bu da Batı sosyolojisinin yöntem ve tekniklerinin daha iyi takip edilmesi gerektiği anlayışına neden olmuştur. Buradan hareketle Sezer, Türk sosyolojisinin en önemli özelliklerinin Batı aktarmacılığı ve Batı sosyoloji teorilerini takip etmeye çalışan anlayış olduğunu belirtmektedir (Sezer, 1989, 7).

Baykan Sezer, sosyolojide yöntem tartışmalarına ilişkin düşüncelerini “Sosyolojide Yöntem Tartışmaları” adlı eserinde ayrıntılı olarak ele almıştır. Sezer, bilimsel tarafsızlığın hiçbir şekilde mümkün olmadığını, aksine sosyolojik analizlerin içinde öznellik barındıracağını ileri sürerek, klasik sosyolojinin mutlak nesnellik görüşüne katılmadığını ifade etmiştir. Bu yönüyle Sezer’in yönetime dair görüşleri Durkheim’a karşı eleştirileri ile şekillenmiştir. Aynı zamanda Durkheim’ın sosyal olaylar karşısında objektif bir tutum sergilenmesi yönündeki fikirlerine de karşı çıkmaktadır. Sezer’e göre önemli olan bilimsel yansızlıktan ziyade bilimsel dürtüselliktir ve araştırmacının değer yargularından arınmamasıdır. Durkheim’a karşı getirdiği bir diğer eleştiri ise onun determinizm ilkesi ve neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde toplumsal olayları ele almasıdır. Bu noktada Sezer, sosyolojinin konusu ve metodu bakımından pozitif bir bilim olduğunu savunmakla birlikte deneye elverişsiz olduğunu vurgulamıştır. Sezer’e göre sosyolojide yöntemin görevi, toplum yaşamımıza temel oluşturan ilişkilere yön verecek kuralları da belirlemek olduğundan sosyolojide deneye bağlı yöntemler olanaksızdır. Sezer’in nedensellik ilkesine getirdiği bir diğer eleştiri de nedensellik ilkesine dayalı metodun toplumların tarih içerisinde oynadıkları rolü göz ardı etmesidir. Sezer, bu fikirleriyle Durkheim’a karşı en temel eleştirilerini yöneltmiş ve yönetime dair görüşlerini belirlemiştir (Bozkurt, 2017, 523-526).

Kemal Tahir ve Baykan Sezer İlişkisi

Baykan Sezer, Kemal Tahir’in Osmanlı toplum yapısı ve Türk sosyal gerçekleri üzerine görüşlerini sosyolojik kavramlarla yeni baştan ele almış ve geliştirmiştir. Sezer’in, Kemal Tahir hakkındaki “Görüşlerimin yönlenmesinin ve biçim kazanmasını Kemal Tahir’e borçluyum. Çoğu şeyi Kemal Tahir’den öğrendim. Çalışmalarımda bulunacak yanlış ve eksikler yalnızca benim Kemal Tahir’in iyi bir öğrencisi olmadığımı gösterir” ifadesi Baykan Sezer sosyolojisinde Kemal Tahir’in önemini açıklar niteliktedir (Kızılçelik, 2008, 55).

Sezer, Kemal Tahir'in Türk toplumu ile ilgili görüşlerinin daima güncelliğini koruduğunu, onun saptamalarının göz önüne alınmadan Türkiye'nin özellikleri ve sorunlarının anlaşılamayacağını söylemiştir. Sezer, Kemal Tahir'in Türk toplum yapısı ile ilgili görüşleri, değerlendirmeleri ve ortaya koyduğu eserler ile dünya çapında bir yazar olduğunu dile getirmiştir. Aynı zamanda Sezer, Kemal Tahir'in sadece toplum özelliklerimizi belirtmekle kalmayıp, toplumlar arası ilişkilerde nasıl bir yol izlememiz gerektiği konusunda yol gösterici olduğunu vurgulamıştır. Sezer, Batı'nın bize önerdiği tanımları benimsemek yerine bu tanımları sorgulamaya açmamıza öncülük etmesi ve toplumları tanımlayan temel ilişkileri sorgulaması açısından Kemal Tahir'i önemsemektedir. Kemal Tahir, bu anlayıştan hareketle Doğu-Batı çatışması görüşüne ulaşmış ve Doğu-Batı çatışmasını, ele aldığı konularda temel almıştır. Sezer, toplumlar arası ilişkilerde yerimizi belirleyebilmemiz açısından Kemal Tahir'in Doğu-Batı çatışması ayrımının önemli bir adım olduğunu belirtmektedir (Sezer, 2023, 1-7).

Baykan Sezer, Kemal Tahir'in Batı düşünce geleneğinden ayrı bir çizgiyi takip etmesi, Türkiye'nin temel sorunlarını tarihi bir temelde ele alması ve buna bağlı olarak dönemin yaygın anlayışları dışında bir düşünce yapısı geliştirmesi gibi nedenlere bağlı olarak Kemal Tahir ile sürekli bir ilişki içinde olmuştur. Buna bağlı olarak ATÜT uygarlıkları, Türk toplum tarihi, Osmanlılık ve Marksizm gibi konular, Baykan Sezer düşüncesinin merkezinde yer almaya devam etmiştir. Baykan Sezer ve Kemal Tahir arasındaki bu ilişki Türkiye'nin sorunlarına karşı özgün bir düşünce sisteminin oluşması açısından önemlidir (Eğribel, 2004, 105).

Kemal Tahir'in bir romancı olmasının yanında önemli bir sosyolog olarak tanınması Baykan Sezer sayesinde olmuştur. Onu önemli bir sosyolog yapan, Batı toplumlarından ithal edilen bilgiler ve kuramlara karşı eleştirel bir bakış ortaya koymasıdır. Kemal Tahir'in bu girişimi yerli ve özgün bir Türk sosyolojisinden bahsetmenin yolunu açmıştır. Bununla birlikte Kemal Tahir, Türkiye'nin toplumsal gerçekliklerinin tarihte gömülü olduğunu belirtmiş ve bu amaçla tarihe yönelmiştir. Fakat Kemal Tahir'in önemi Türk tarihi ile ilgili bilinmez belgelerin ortaya çıkarılmasında değil, elde edilen bilgilerin Türk toplumunun çıkarına nasıl kullanılması ve değerlendirilmesi gerektiği hususunda bir tarih anlayışı inşa etmesine dayanmaktadır. Kemal Tahir, bu tarih anlayışına bağlı olarak Türk toplumunu Doğu-Batı çatışması ile açıklamaya çalışmış, Türk toplumunun Batı toplumlarından farklı temellere dayandığını vurgulamış ve kölelik-feodalizm-kapitalizm aşamalarına bağlı olmadığını bildirmiştir. Baykan Sezer de Kemal Tahir'in bu görüşlerini sistemli

bir şekilde sosyolojiye kazandırmıştır. Görüldüğü üzere Baykan Sezer, Kemal Tahir'i oldukça önemsemektedir. Sezer'in Kemal Tahir'i önemsemesinin nedenlerinin en başında, Kemal Tahir'in, romanlarında Batı tarafından aşağılanan Türk insanına yönelmesi gelmektedir. Kemal Tahir, Türk insanını ve toplumunu anlamaya çalışmış ve onun sorunlarını doğru bir şekilde ele almıştır. Bunun yanında Kemal Tahir'in Osmanlı imparatorluğuna odaklanarak tarihe yönelmesi ve Batıcılaşma sorununu doğru yorumlaması, Türk toplumsal yapısının hâkim anlayış modelleri ile açıklanma çabalarına karşı çıkması, Sezer'in Kemal Tahir'i önemsemesinin diğer nedenleridir (Kızılçelik, 2008, 60-69).

Doğu-Batı Çatışması Kuramı

Doğu ve Batı ayrımı geçmişten günümüze kadar tüm dünyada etkili olmuş ve bu ayrım sosyoloji tarihinde sürekli olarak çalışma konusu olmuştur. Örneğin Marx'ın burjuvazi-proletarya ayrımı 19. Yüzyılda Avrupa topraklarında ortaya çıkan ayrımı ifade etmektedir. Sezer, Doğu ve Batı arasındaki ayrımın uygarlık tarihine geçişle birlikte tamamlandığını ve bu ayrımın Doğu ve Batı'nın birbirinden habersiz ve kopuk kendi ayrı tarihlerini yaşamaları sonucu değil, aksine tarih içinde buluşmaları ve çatışmaları sonucunda meydana geldiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Doğu-Batı ayrımı insanlık tarihi kadar eski bir olaydır. Bunun yanında Doğu ve Batı ayrımını meydana getiren bir başka neden ise bu toplumların, uygarlığa geçiş döneminde karşılaşılan meselelere farklı çözüm yolları getirmiş olmasıdır. Toplumlar arası farklılaşmanın çatışmaya dönüşmesi, ilk olarak farklılaşmanın karakterini belirleyen niteliklerin teknik ilerlemeye karşın aşılmaz olması, ikinci olarak ise tarafların bu farklılaşmadan fayda sağlamaları ile gerçekleşmektedir. Doğu-Batı çatışmasının varlığını ve sürekliliğini izah etmek için ikinci koşul daha önemlidir. Burada taraflar buldukları yerden gerekli çıkarları sağlamak istemişler ve bu da çatışmayı başlatmıştır. Böylelikle Doğu ve Batı uygarlıkları kendi özelliklerini ve temellerini, aralarındaki karşılıklı ilişki ve çatışmada bulmuştur. Tarafların bu ilişkiyi denetim altında tutmak istemeleri çatışmayı doğurmuştur (Kızılçelik, 2008, 188).

Geçmişten günümüze kadar Doğu-Batı toplumları arasındaki çatışmada, Batı, Doğu toplumları üzerinde sistematik bir denetim ve egemenlik kurmak şartıyla etkili taraf olmuştur. Sömürü mekanizmasına dayanan Batı yayılcılığı, Doğu-Batı çatışmasının asıl nedenini oluşturmaktadır. Sezer'in tarihteki çatışma işleyişinin temel dinamiğini ortaya koyan bu açıklamaları Doğu-batı çatışması kuramının özgünlüğünü göstermektedir (Özcan, 2004, 153).

Sezer, Doğu ve Batı toplumları arasındaki farkın nedenlerini açıklamaya Doğu ve Batı çatışmasının başlangıcı olan uygarlıkları açıklayarak başlamıştır. Uygarlığın başlangıcını ise “insan” ve “doğal ortam” kavramları ile açıklamaktadır. Sezer’in bu görüşü bir nevi Marx’ın Doğu uygarlıkları ile Batı uygarlıklarını birbirinden ayıran farkların “uygarlık düzeyi” ve “toprak koşulları” olduğu görüşüyle kesişmektedir. Marx’ın uygarlık düzeyi Sezer’in kuramında “insan” olarak açıklanmıştır. Uygarlık farklarından toprak koşulları olan ikinci fark ise Doğu-Batı ayrımını açıklayan en önemli farktır. Sezer, Asya topraklarının verimli olmasının aksine Batı’nın verimsiz topraklara sahip olmasını, Doğu-Batı çatışmasının temel sebebi olarak görmektedir. Asya’da verimli topraklar, burada zamanla tarım uygarlıklarını meydana getirirken Batı’da ise artan nüfusa bağlı olarak toprakların azalması gibi problemler baş göstermiştir. Bu durum aynı zamanda Doğu’nun artı ürününe olan ihtiyacı da ortaya çıkarmıştır. Böylelikle Doğu-Batı çatışması başlamıştır (Baykal, 2020, 95). Doğu-Batı çatışması, ilk olarak Yunan-Pers mücadelesi ile karşımıza çıkmış, tarih içinde farklı görüntüler alarak Yakın Doğu’da Mısır ve Mezopotamya uygarlıkları ve bu zenginlik alanlarını koruyan asker devletler olarak persler ve türevlerinden sonra Araplar, Selçuklular ve Osmanlılar gibi aktörlerle, Batı’da ise Yunan’ın ardından Roma, Bizans, Haçlılar, Osmanlı karşındaki Avrupa krallıkları ve Yeni Çağ sonrasındaki ilişkilerle birlikte yavaş yavaş şekillenmeye başlayan ulus devletler gibi unsurlarla karşımıza çıkmıştır (Yıldırım, 2022, 35; Küçük-Güngör, 2022).

Doğu-Batı çatışması dönemler içinde farklı biçimler almıştır. İlk olarak karşı tarafı uygar saymamak ve barbar olarak nitelendirmeye dayanan Uygarlık-barbarlık biçimidir. İkinci olarak ise din, çatışmanın temelindedir. Çatışmanın bu biçiminde, tek ve bir tanrı anlayışı hâkim olmuş, bu anlayıştan hareketle uygarlığın da tek olacağı savunulmuştur. Dolayısıyla burada halen uygarlıklar arası bir çatışma mevcuttur. Fakat iktisadi ölçütlerin belirleyici olduğu üçüncü çatışma biçiminde ise uygarlıklar arası bir çatışma söz konusu değildir ve egemenliği ele geçiren tarafın tüm dünyayı yönettiği görülmektedir. Artık toplumlar iktisadi ölçütlere göre tanımlanmış, gelişmiş ülkeler-az gelişmiş ülkeler olarak ayrımlara gidilmiştir (Baykal, 2020, 95).

19. yy.’dan sonra yaşanan gelişmeler neticesinde tüm dünyada Batı’nın tek egemen güç olarak kabul edilmesi, Doğu-Batı çatışmasını daha da körüklemiş, çatışma globalleşme ile birlikte sömürücü bir kimlik kazanmış ve yok edici boyutlara ulaşmıştır. Tüm dünyada etkisini giderek daha baskın bir şekilde gösteren baticılaşıma, Osmanlı’nın son döneminde de tercih edilen bir görüş olmuş fakat Osmanlı, sorunlarını Batı’ya yönelmekle çözememiştir. Bu

durumun en önemli sebebi Türk toplumsal yapısının göz ardı edilmesidir. Buradan hareketle Baykan Sezer, Türk toplum sorunlarının doğru bir şekilde ele alınabilmesi için Doğu-Batı çatışmasını gerekli görmektedir (Aksakal, 2016, 47- 48).

Sezer, Doğu-Batı çatışma teorisinde Batı dünya egemenliğinin dayattığı tek yönlü tarih anlayışına, Batı merkezli uygarlık tarihine bir eleştiri getirmiştir (Yıldırım, 2022, 35). Bu bağlamda Batı'nın açıklamalarının aksine Türk toplumunun tarihsel sürecinde feodal ve ATÜT² yapısının bulunmadığını belirtmiştir (Baykal, 2020, 109-112). Sezer, tarihte temel belirleyici etkenin sınıf çatışması değil, Doğu-Batı çatışması olduğunu vurgulamıştır. Buradan hareketle Batı'da sınıfların genel Batı çıkarları söz konusu olduğunda kendi sınıf çıkarlarını erteleyerek veya unutarak egemen güçlerle iş birliği içine girdiği saptaması çok önemlidir (Koyuncu, Bozkurt, 2019, 99).

Doğu-Batı Çatışması Kuramı ve Türk Sosyolojisi

Baykan Sezer'in Doğu-Batı çatışması kuramı Türk sosyolojisi için önemlidir. Sezer, Batılı sosyolojinin Batı'nın kendi sorunlarına çözüm arayışı çerçevesinde geliştiğini, bu sebeple de Batılı sosyolojinin Türk toplum sorunlarına uygun çözümleri sunamayacağını dile getirmiştir. Buna karşılık Sezer'in Doğu-Batı çatışması tezi Türk toplum sorunlarına kendi tarihinin yapısal özellikleri temelinde çözümler üretmektedir dolayısıyla Doğu-Batı çatışması tezi yerel ve özgün bir sosyolojinin imkânını sunması ve Batı merkezci bakış açısını kırması açısından önemli bir potansiyel taşımaktadır (Koyuncu, Bozkurt, 2019, 100).

Doğu-Batı çatışma teorisyle hem Türk toplumunun hem de tüm toplumların kendi yapısal özellikleri içinde çözümlenebilme imkânı olmuştur. Bu yönüyle Sezer'in oluşturduğu Doğu-Batı çatışma teorisi Türk sosyolojisi için önemlidir. Sezer, geliştirdiği bu teori ile sosyolojide Doğulu bir tezin mümkünlüğünü göstermiştir (Baykal, 2020, 112).

Baykan Sezer, dayanak noktasını tarih biliminden alan Doğu-Batı çatışması kuramı ile tarih ve sosyoloji disiplinleri arasında bir ilişki kurmuş ve sosyoloji

² Marx, Doğu toplumlarının gelişiminin tarihsel olarak Batıdakinden farklı olduğunu belirtmiş, Doğu toplumlarının üretim tarzı için "Asya Tipi Üretim Tarzı" kavramını ortaya koymuştur. Asya Tipi Üretim Tarzı, ilkel komünal sınıfsız toplumlardan köleci sınıflı toplumlara geçişin bir türü olarak ortaya atılmıştır (Sankaya Damla, 2018, 42). Marx, ATÜT'ü özel mülkiyetin yokluğu ve başta sulama işleri olmak üzere büyük kamu işlerini düzenleyen ve bürokratik bir kast aracılığı ile bütün üretimi denetleyen ve ürünün büyük bir bölümüne el koyan güçlü bir merkezi devlet ile tanımlamaktadır. Eski Çin, Mısır, Mezopotamya ve Hindistan uygarlıkları bu devletlere örnek sayılmaktadır. Bu bilgiler, Batı'da eski zamandan beri yaygın olan Doğu despotizmi görüşüyle kaynaşmış ve bu görüşe kuramsal temel oluşturmaya başlamıştır (Sezer Baykan, 2020, 53).

çalışmalarında tarih bilimini öne çıkarmıştır. Bu sosyoloji anlayışı çerçevesinde Sezer, toplum tarihimizi ve toplumlar arası ilişkilerimizi kuşatıcı bir şekilde açıklayabilmenin zeminini oluşturmuştur. Doğu-Batı çatışması kuramı ile Sezer, Batı sosyolojisine ciddi eleştirel yönelten yerli bir sosyolojinin öncülüğünü üstlenmiştir (Vergili, 2000, 5).

Sezer, Doğu-Batı ayrımından yola çıkarak farklı toplumların farklı sosyolojileri ve farklı din sosyolojileri olduğu görüşünü savunmaktadır. Sezer, hâkim olan Hıristiyanlık sosyolojisine karşı, Batılı din sosyolojisi, Doğulu din sosyolojisi ve Türk din sosyolojisi anlayışını savunmuş, çalışmalarında Türkiye'ye özgü bir sosyolojiye ihtiyaç duyduğunu iddia etmiştir. Türkiye'ye özgü bir sosyolojinin ise en temel unsurlarından biri İslam'dır. Bu bağlamda Türk sosyolojisinin İslam sosyolojisi olduğu söylenebilir. Sezer'in Doğu-Batı çatışması kuramına dayanan yerli sosyoloji anlayışı İslam dininin Türkiye bağlamında toplumsal boyutlarını inceleyen bir İslam sosyolojisi sayılabilir. Diğer yandan hâkim sosyoloji anlayışının, Hıristiyanlık sosyolojisi olmasına bağlı olarak Türkiye'de din sosyolojisinin kendi toplumsal şartlarına bağlı bir şekilde kurulamadığını ve din sosyolojisinin ideolojik yaklaşımlar etrafında gelişmek zorunda kaldığını belirtmiştir (Okumuş, 2021, 904- 911). Sezer, Doğu-Batı çatışması kuramı temelinde din sorununu Türk toplum yapısının kodlarına uygun bir şekilde değerlendirmiş, din ve toplum ilişkilerine daha doğru açıklamalar getirmiştir. Buradan hareketle Sezer'in Doğu-Batı çatışması kavramına dayalı sosyoloji anlayışı, din sosyolojisi alanında da özgün ve yerelci bir bakış açısını kazanmanın anahtarı konumundadır.

Baykan Sezer Sosyolojisinde Din

Baykan Sezer, dinlerin toplum yaşantısında niçin ve nasıl doğduklarını ve dinlerin toplum içindeki önemini belirtmeye çalışarak din kavramını ve dinin toplumsal ilişkilerdeki rolünü açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Sezer, dinlerin toplumlar arasındaki farklılaşmalar neticesinde ortaya çıktığını bu yönüyle dinin tanrısal kaynaklı bir sistemden ziyade dünyevi kaynaklı bir sistem olduğunu ifade etmiştir. Sezer, toplumlar arasındaki farklılaşmanın, toprak verimliliği, coğrafi şartlar ve insan nüfusuna göre şekillendiğini söylemiştir. Buradan hareketle toprağın her bölgede farklılıklar gösterdiğini; Avrupa'da toprağın her bölgede eşdeğer verimliliğe sahip olurken Asya'da toprağın verimlilik açısından çeşitlilik gösterdiğini ifade etmiştir. Sezer, bu farkın toplumların yaşam şekillerini, devlet yönetimlerini, ekonomilerini ve siyasetlerini belirleyeceğini vurgulamıştır. Doğu'da toprakların korunma ihtiyacından ötürü devletin tanrılaşması bunun örneğidir. Dini toplumsal olayların bir neticesi olarak gören Sezer, bu bakış açısına bağlı olarak ilkel

dinleri, Hindistan dinlerini, Yunan inanç sistemini, mitolojilerini ve evrensel dinleri incelemiştir. Baykan Sezer, dinleri, yaygın anlayışların dışında, toplumlar arasındaki tarihi karşılaşmaların bir yansıması ve toplumsal kimliğin bir belirtisi olarak ele almış ve incelemiştir (Sezer, 2017, 47-54).

Sezer'in görüşünde din, bir üst- yapı kurumudur. Bu tanımlamaya göre birey, toplumla münasebetini din ile anlamlandırıp izah edebilmekte ve topluma üye olmayı din ile ifade edebilmektedir. Sezer, dini tamamen topluma bağlı olarak tanımlama ve izah etme çabasıyla Marx ve Durkheim'in görüşlerinden etkilenmişe benzemektedir. Dinin üst-yapı olarak görülmesi Marx'ın yaklaşımıyla örtüşmektedir. Dinlerin toplumların kendilerini tanıma ve tanıtma vasıtası olarak anlaşılması da Durkheim'in sosyalist din anlayışına benzemektedir. Sezer, dini toplum hadiselerinin bir yorumu olarak açıklamakla toplumcu, tarihselci ve sosyolojist bir din yaklaşımı sergilemektedir. Bu yaklaşımından hareketle Sezer, dinin insanların olaylar karşısında acizliklerini gidermek, bilmedikleri hadiseleri açıklamak ya da meşru kılmak için, ortaya çıkan bir olgu olduğunu düşünmektedir. Bu bakış açısıyla Sezer, dinin özüne ait boyutları ihmal eder ya da görmez böylece Marx ve Freud'un yabancılaşma, afyon, sınıf, üretim ilişkileri v temelli din anlayışlarına yaklaşır. Sezer'in sosyolojisinde din, çok ehemmiyetli bir toplum olayıdır ve gerçek anlamını ancak kendisine bağlı cemaat veya topluluk ile kazanabilmektedir. Sosyoloji de dinin bu yönüyle ilgilidir. Sezer'in genel din sosyolojisinde ve İslam sosyolojisinde din, ideoloji ve üst-yapı kurumudur ve toplumların kimliğinin belirlenmesinde en önemli unsurdur. Din, bağlı bulunduğu toplumu izah eden bir olaydır (Okumuş, 2021, 903- 904).

Sezer'e göre din, bireyin toplumda yer edinmesi, topluma bağlanması ve toplumsal ilişkilerin belirlenmesinde etkilidir. Din-toplum etkileşimi toplumdan topluma farklılık göstermektedir. Bu durumda sosyologların bu gerçeği göz önünde bulundurması elzemdir. Bir topluma ait sosyolojik tespitlerin doğruluğu, o toplumun dinini, dinini ortaya çıkartan süreçleri, yine o toplumun dini yaşama biçimlerini iyi bilmeye bağlıdır. Bu noktada Türk sosyologlarının din olayına nasıl yaklaştıkları ve bu yaklaşımlarıyla Türk din sosyolojisine nasıl bir karakter kazandıkları önemlidir (Aksakal, 2016, 44).

Sezer'in din sosyolojisindeki asıl eseri Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı eseridir. (Okumuş, 2021, 900). Sezer, bu eserinde toplum farklılaşmalarını belirlemesi açısından din konusuna yaklaşmaktadır. Din, toplumlardaki farklılaşmanın nedeni değil, var olan farklılığın ifade edilme aracı ya da toplumsal kimliğin ifadesi olarak görülmektedir. Bu bağlamda Sezer sosyolojisinde din kavramı Toplumsal Farklılaşma ve tarih boyutlarıyla ele

alınacaktır. İlk olarak toplumsal koşulların doğurduğu yaşam biçimlerine bağlı olarak Asya toplumundaki dinler ve Doğu toplumundaki dinler ele alınacaktır. İkinci olarak ise tarihsel olaylara bağlı olarak ortaya çıkan evrensel dinler incelenecektir (Vergili, 2000, 27).

Toplumsal Farklılaşma ve Din

Brahmanizm-Budizm

Baykan Sezer, uygarlaşma ve din arasındaki ilişkiyi ele almış bu bağlamda toplumlar arası farklılaşmanın dine etkilerini açıklamıştır. Doğu dinlerinin ortaya çıkış şekillerini ve hangi toplumsal koşullara bağlı olarak geliştiklerini incelemiştir (Sezer, 2008, 55).

Brahmanizm ve Budizm, Doğu'da yerleşik tarım uygarlıklarında doğan dinlerdendir. Sezer, Brahmanizm'i, işlerin doğaya ve toplum yaşantısına bağlı bir şekilde iyi düzenlenmesi şeklinde tanımlamaktadır. Buna bağlı olarak Sezer, Brahmanizm'in Hindistan'ın coğrafi özellikleri ve siyasi tarihine göre şekillendiğini söylemektedir. Sezer, Hindistan'ın coğrafi özelliklerine bağlı olarak toprak verimliliği açısından farklılıklar gösterdiğini, bunun da kast sisteminin oluşmasına neden olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bölgede sürekli hale gelen istilalar, toplumun giderek güçsüzleşmesine, buna bağlı olarak da ruh göçü ve boyun eğme kavramlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Halkın üretim faaliyetlerinde kendisinden kopmuş bir devlete bağlılığı ise kadercilik anlayışını meydana getirmiştir. Böylelikle Brahmanizm, kast sistemi ile içinde geliştiği toplumsal ve ekonomik düzeni ideoloji düzeyinde onaylama temelinde, kurulu düzenin dini konumunda olmuştur. Bunun yanında "kast dışı" halkın istekleri ise Budizm ile karşılık bulmuştur. Kast dışında yani sefalet içinde olan halk, bu dinlerin; açlığı, intiharı, fakir olmayı öven argümanları ile avutulmuştur. Buradan hareketle Sezer, Brahmanizm ve Budizm'in, yaşam biçimlerini meşrulaştırmaya dönük ilkeler temelinde kurulduğunu ve toplumsal biçimlerine göre şekillendiğini ifade etmiştir (Sezer, 2017, 60).

Sezer, bozkır insanının, zorlu yaşam koşulları, coğrafi konumlarına bağlı olarak savaşçı özellikleri ve dar ekonomilerinin, dini yaşamlarını belirleyen en önemli etken olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle bozkır insanının yaşam biçimlerine bağlı olarak "animiste" bir görüşe sahip olduğunu söylemiştir. Fakat Sezer, Türk toplumunun dinle arasındaki bağı şamanlığın bir din sayılmamasına bağlı olarak şamanlıkta bulunamayacağını söylemiştir. Türklerin asıl kimliklerini, Çinlilerle olan savaşlarında elde ettiğini, Osmanlı devletini kurarak artık dünyaya farklı bir gözle baktıklarını belirtmiştir. Sezer, İran dinlerinin de yaşam şekilleri ve toplumsal olaylar neticesinde şekillendiğini belirtmektedir. İran ve Asur medeniyetlerinde bereketli

toprakları temsil eden bereket tanrısı, savaş ve gücü temsil eden Asur Tanrısı ortaya çıkmıştır (Sezer, 2008, 72).

Tarih ve Din

Hıristiyanlık

Baykan Sezer, Hıristiyanlıkta kiliselerin ibadet mekânları olmanın yanında Avrupa tarihinde devlet yönetiminde önemli yere sahip olduğunu ve zaman zaman da tarihe yön verdiğini ifade etmiştir. Bu durum, kiliselerin teolojik fonksiyonlarının ötesine geçtiğini göstermektedir. Buradan hareketle Sezer, Hıristiyanlık dininin, toplum farklılaşmaları sonrasında ortaya çıkan ve toplumsal yaşantının bir ürünü olduğunu söylemektedir. Hıristiyanlığın mezheplere ayrılma süreci bu durumun kanıtıdır. Örneğin Katolik kilisenin ortaya çıkışı Hıristiyanlık dininin siyasi koşullardan ötürü bölünmesinin bir sonucudur. Toplumsal yaşantı ve siyasi ortam, Hıristiyanlık dinini farklı şekilde yorumlayacak olan bir mezhep doğurmuştur. Daha sonra ise Doğu Avrupa'nın Asya ülkeleriyle mücadelesi ve yayılcı politikasına uygun bir Hıristiyanlık biçimi gerekmiş ve Katolik kilisesine alternatif olarak Ortodoks kilisesi ortaya çıkmıştır. Yani Doğu Avrupa devlet geleneklerinin Hıristiyanlığı farklı bir şekilde yorumlamaları ihtiyacına bağlı olarak Ortodoks kilisesi ortaya çıkmıştır. Bu mezhebin yardımıyla devletçi anlayışın hâkim olduğu bir toplumsal yapı oluşturulmuştur. Dolayısıyla Ortodoks kilisesi bir devlet politikasıdır. Bu noktada Protestanlığın da modern toplum ihtiyaçları neticesinde ortaya çıktığını söylemektedir. Büyü, falcılık ve kilise gibi Katolik mezhebinde ön planda olan bu unsurlara sırtını dönerek dine daha rasyonel açıdan yaklaşılmaya çalışan Protestanlık Mezhebi Avrupa'nın modernleşmesi ile beraber Avrupa halklarının kendini ifade etme biçimi haline gelmiştir. Yani Batı toplumu kendini Protestanlıkla açıklamaya çalışmıştır. Baykan Sezer bu hususa vurgu yaparak Avrupa'nın değişen toplumsal ve ekonomik unsurlarla beraber dinde de yeni bir kimlik belirtme ihtiyacının ortaya çıkmasının olağan bir durum olduğunu ifade etmiştir. Sezer ifadelerinde hem burjuvazinin Protestanlık öğretisinin bir sonucu olduğu görüşünün hem de Protestanlık Mezhebinin Burjuvaziye doğurduğu görüşünün çok sağlam temellere dayalı olmadığını söylemektedir (Aksakal, 2016, 66).

Yahudilik

Sezer'e göre Yahudiliğin evrensel bir din sayılması Yahudilerin dünya tarihinde oynadıkları rol ile ilgilidir. Bu nedenle Sezer, Yahudilerin tarihi üzerinde oldukça durmuştur. Yahudi tarihi ile ilgili en geniş bilgilerin ise Tevrat'tan öğrenilebileceğini söylemektedir. Fakat Sezer'e göre Tevrat, tarih içinde olayla bağlı olarak Yahudilerin çıkarları doğrultusunda değiştirilmiştir.

Sezer, Yahudilik dininin esasında yerleşik bir hayat olmadığını fakat dış tehlikelere karşı güç birliği sağlamak zorunda olmalarından ötürü yerleşik hayata geçtiklerini belirtmiştir. Buradan yola çıkarak Sezer, Yahudiliğin, bölgesel, toplumsal ve siyasi koşullara göre şekillenen bir din olduğu sonucuna varmaktadır (Sezer, 2008, 86).

İslamiyet

Baykan Sezer'e göre İslamiyet'i hazırlayan koşullardan biri Arabistan'ın coğrafi konum olarak öneminin gittikçe artması iken bir diğeri ise İran ve Bizans'ın önemini kaybetmesidir. Mekke inanç turizmi açısından önemli bir merkezdir. Bu durum Mekke tüccarlarının işine gelmektedir. Dolayısıyla Mekkeli tüccarlar ortaya çıkacak olan yeni bir din ile Mekke'nin önemini kaybetmesinden endişeliydi. Buradan hareketle Sezer, Batı'da yaşanan din-ekonomi ilişkisinin burada da yaşandığına işaret etmiştir. Sezer, İslamiyetin yayılmasında ve ortaya çıkışında siyasal ve ekonomik konjonktürün etkili olduğunu savunmaktadır. Hicret'in gerçekleşmesinin İslamiyet'in yayılmasındaki önemi ya da Hz. Muhammed'in Mekke ile mücadeleleri sırasında İslamiyet'i seçen Mekkeli tacirlerin ticari kaygılar ile bu dini seçmeleri gibi³. Sezer, söz konusu durumlarda inanç hususuna hiç vurgu yapmamış, bu aşamada gerçekleşen İslamiyet'e geçişleri pragmatik bir tavır olarak değerlendirmiştir. Bunların yanında Sezer, İslam'ın merkezinde daima Kur'an ve Sünnet olduğu gerçeğini ifade etmekle bu dinin diğer dinlerden ayrı bir konumda olduğunu belirtmiştir. Zira zaman zaman siyasi kaygılardan ötürü İslam dünyasında çeşitli fikir ayrılıkları yaşanmasına rağmen İslam'ın merkezinde daima Kuran ve Sünnet olmuştur. Bu yönüyle İslamiyet, koşullara göre önemli değişiklikler geçiren bir din olmaktan ziyade toplumsal yaşantının merkezinde olan ve bunu Sünnet ve Kur'an aracılığıyla gerçekleştiren bir dindir (Aksakal, 2016, 67).

Sezer, İslamiyet'in, Doğu-Batı çatışmasında, Doğu halklarının temsilcisi olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Dolayısıyla İslamiyet, Doğu toplumları tarafından ortaya çıkarılmıştır. Doğu, İslamiyet ile birlikte Batı karşısında bir birlik olarak durmuş bunu da İslamiyet'in kendisine yüklediği savaşçı kimlikle gerçekleştirmiştir. İslamiyet, bu özelliğini İslam dininin temel kurumlarından olan "Cihat" müessesesinden almaktadır. Buna rağmen cihadın İslam'ın temel şartları arasında sayılmaması, cihat kurumunun kişisel değil, bütün bir toplumu ilgilendiren bir konu olduğu ve cihadın kişilere değil, topluma yüklenen bir zorunluluk olması ile ilgilidir. Sezer, Arapların Batı'ya karşı

³ Hicret olayının dini-sosyolojik boyutlarıyla derinlemesine okuması için bk. Güngör-Sarıkaya, 2022.

siyasette kazandıkları üstünlüğün, birlik bilinci ve savaş ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Böylelikle Sezer, İslamiyet'in tarih içindeki rolüne bağlı olarak siyasetle ilişkisine bağlı bir şekilde şekillendiğini göstermiştir⁴. Buradan hareketle Sezer'in dinleri tarihsel ve toplumsal yaklaşım ile açıkladığı görülmektedir (Sezer, 2008:137).

Sonuç

Baykan Sezer, ortaya koymuş olduğu çalışmaları ile sosyolojide yerlilik ve özgünlük meselesine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Sezer'in sosyoloji anlayışının temelinde Batı sosyolojisine karşı yapmış olduğu eleştiri vardır. Bu eleştiri, Batı'da doğan sosyoloji biliminin Batı'nın toplumsal koşullarına uygun yöntem ve teknikler ile tüm dünyada geçerlilik kazandırılmasına ve tek tip bir sosyoloji anlayışının benimsetilmesine yöneliktir. Sezer ise Türk toplumunun, Batı toplumundan farklı özelliklere sahip olması nedeni ile toplumsal sorunlarımızın Türk düşünce sistemi ve Türk tarihinden yararlanılarak açıklanabileceğini savunmuştur. Bu anlayış doğrultusunda Sezer, sosyolojik sistemini tarih bilimi ile ilişkilendirilmiştir.

Sezer, kendi düşünce sistemine bağlı özgün sosyoloji anlayışını ortaya koyarken; Türk toplumsal yapısının, Türk düşünce sisteminin ve sosyolojinin ülkemize geliş yıllarında Türkiye'nin içinde bulunduğu koşulların iyi bilinmesi ile anlaşılabilirliğini vurgulamıştır. Sezer, Türk toplum yapısının Doğulu bir toplum olması nedeniyle Batı'nın toplum özelliklerinden ve düşünce sisteminden farklı özellikler gösterdiğini, Türk tarihinde sosyolojik geçmişimize kaynaklık edecek eserlerin var olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda Sezer, Türk düşünce geleneğinin, sadece birkaç isim üzerinden açıklanmaya çalışılmasını eleştirmektedir. Baykan Sezer, sosyolojinin ülkemize geldiği yıllarda Türkiye'nin içinde bulunduğu toplumsal yapısının özelliklerinin, Türk sosyolojisinin genel eğilimlerini belirleyen bir diğer unsur olduğunu söylemektedir. Bu dönemde Osmanlı imparatorluğunun çözülüşü, Türk toplumunun yeni bir kimlik arama girişimi, Türkçülük, milliyetçilik ve laiklik gibi kavramların, Kültür ve uygarlık konularının sosyolojik tahlillerde yerini almaya başlaması Türk sosyolojisinin yönelimlerini ortaya koyan gelişmelerdir.

Baykan Sezer, Türk sosyolojisinin temel problemleri ve yöntemi üzerinde tartışmalar yapmıştır. Sezer, Türk sosyolojisinin temel problemlerinin Batı aktarmacılığı ve sosyoloji çalışmalarındaki eksikliğimizin Batı'nın teorik

⁴ Din, siyaset ve özellikle İslamiyet bağlamında bu ilişkinin makro çerçevelerine dair geniş okumalar için bk. Güngör, 2020.

metodolojik yöntemlerinin yeterince takip edilememesinden kaynaklandığına dayanan anlayışın olduğunu belirtmiştir. Sezer, sosyolojik yöntemini Batı sosyolojisine karşı yapmış olduğu eleştirel çerçevesinde şekillendirmiş, sosyolojide nedensellik ilkesine dayalı metod yerine tarih bilimine dayalı bir yöntem anlayışını savunmuştur.

Sezer'in, sosyoloji anlayışının gelişmesinde ve sosyoloji ve tarih arasındaki kurduğu ilişkide Kemal Tahir'in önemi büyüktür. Kemal Tahir'in Türk toplumunu ve sorunlarını doğru bir şekilde ele alması, toplumsal sorunların çözümünde tarihe yönelmesi, Sezer'in sosyoloji anlayışını oluşturmasında etkili olmuştur. Baykan Sezer, Kemal Tahir'in görüşlerini sosyolojik kavramlarla yeni baştan ele almış ve geliştirmiştir.

Sezer, ortaya koymuş olduğu Doğu-Batı çatışması kuramı ile Türk toplum sorunlarını, kendi tarihinin yapısal özellikleri temelinde ele almış bu yönüyle yerel bir sosyolojinin imkânını sunmuştur. Sezer'in Doğu-Batı çatışması kuramı, Doğulu bir sosyolojinin imkânını ortaya koymaktadır.

Sezer'in eserleri, Türk toplumunun karmaşıklığını anlama çabalarımızı zenginleştirirken, dinlerin toplumsal dinamikler üzerindeki etkisini daha derinlemesine anlama yolunda önemli ipuçları sunmaktadır. Onun yaklaşımı, sosyolojiyi pratik ve etkili bir araç olarak kullanarak toplumsal değişim ve dini inançlar arasındaki ilişkiyi aydınlatmaya devam etmektedir. Baykan Sezer, Doğu-Batı çatışması kuramı temelinde, din sorununu kendi perspektifinden ele alabilmiş ve dinin doğurduğu ilişkilere daha doğru tanımlar getirebilmiştir. Dolayısıyla Sezer'in yerlilik vurgusu din sosyolojisinde de kendini göstermektedir. Bu bağlamda Sezer, Doğu-Batı çatışması kuramı ile Türkiye'ye özgü bir din sosyolojisi oluşturmanın adımlarını atmıştır.

Kaynakça

- Aksakal, İbrahim. Baykan Sezer'in Din ve Toplum Anlayışı. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Aksakal İbrahim, "Yerli Sosyolog Baykan Sezer'in Din ve Toplum Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme". Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi 28 (2021), 541-558.
- Balcıoğlu, Nur. "Türk Sosyolojisinin Kutbu Olarak Baykan Sezer". Sosyologca 24 (2022), 161-170.
- Bektaş, Oktay. Türk Toplum Yapısını Anlamaya ve Açıklamaya Çalışan Sosyolog, Baykan Sezer. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çetin İskender, Şenay. Baykan Sezer'de Doğu Batı Anlayışı. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2003.
- Eğribel, Ertan – Özcan, Ufuk. "Baykan Sezer Kaynakçası". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 6/11 (2008), 611-632.

- Eğribel, Ertan – Yıldırım, Yüksel. “Baykan Sezer’in 20. Yıldönümü Anısına, Tarihte Doğu-Batı Çatışması ve Yöntem”. *Sosyologca* 24 (2022), 1-8.
- Eğribel, Ertan. “Kemal Tahir- Baykan Sezer İlişkisi Üzerine, 1960’ların Geç Tartışmacısı Baykan Sezer”. Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi. Ed. Ertan Eğribel vd. 104-116. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 1. Basım, 2004.
- Eğribel, Ertan. “Yeni Dünya Düzeninde Sosyoloji ve Temsil Sorunu, Baykan Sezer Sosyolojisi ve Tarihçiliğimiz”. *Sosyologca* 11/12 (2016), 23-30.
- Ertürk, Recep “Ölümünün Yıldönümünde Baykan Sezer”. *İstanbul Journal of Sociological Studies* 28 (2011), 1-4.
- Güngör, Özcan vd. “Eastern and Western Ethicians: A Critical Comparison”. *Social Ethics at Ziya Gökalp* ed. Ali Rafet Özkan vd. 249-273. Lyon: Livre De Lyon, 2022.
- Güngör, Özcan vd. “İlk Müslümanların Sosyal Kimlik İnşasında Hicret”. *Farklı Yönleriyle Hicret*. ed. Cuma Karan vd. 100-122. İstanbul: Siyer Akademi Yayınları, 2022.
- Güngör, Özcan. “Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında İslam Tarihine Makro Bakış”. *Sosyolojik Açından Din ve Siyaset El Kitabı* ed. Özcan Güngör vd. 4-24. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Kaçmazoğlu, H. Bayram. “Baykan Sezer’de Yöntem Tartışmaları”. *Sosyologca* 24 (2022), 19-30.
- Kızılcılık, Sezgin. *Baykan Sezer’in Sosyoloji Anlayışı*. Ankara: Anı Yay., 2. Baskı, 2008.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan – Bozkurt, Recep. “Yerli Sosyolojinin İmkânı Olarak Baykan Sezer”. *Anemon* 7/4 (2019), 93-100.
- Küçük, Serhat vd. “Brotherhood Beyond the Ummah, Theological and Socio-Cultural Perspectives to Potential of Coexistence”. *HTS Teologiese Studies /Theological Studies* 77/4 (2021), 1-13.
- Manav Baykal, Ayşe. *Türk Sosyolojisinde Doğu-Batı Çatışması, Kemal Tahir ve Baykan Sezer Örneği*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Meriç, Ümit. “Baykan Sezer’den Baki Kalan Hoş Seda”. Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi ed. Ertan Eğribel vd. 225-228. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 1. Basım, 2004.
- Mermutlu, Bedri. “Baykan Sezer’den Baki Kalan Hoş Seda”. Baykan Sezer’e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi ed. Ertan Eğribel vd. 242-244. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 2004.
- Okumuş, Ejder. “Baykan Sezer’de İslam Sosyolojisi”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/4 (2021), 899-916.
- Okumuş, Ejder. “Yerli Sosyolog Baykan Sezer’de Dine Sosyolojik Yaklaşım-Bir Giriş Denemesi”. *İslami Araştırmalar* 28/3 (2017), 372-388.
- Sargut, Abdullah. “Sosyolojik Görüşlerine Göre Baykan Sezer’in Aydın ve Entelektüel Görüşleri” *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/25 (2018), 454-463.
- Sezer, Baykan. “Kemal Tahir Üzerine Değerlendirmeler, Konuşmalar”. *Sosyologca* 25 (2023), 1-8.
- Sezer, Baykan. “Türk Sosyologları ve Eserleri” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* 3/1 (1989), 1-96.
- Sezer, Baykan. *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017.
- Sezer, Baykan. *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2. Baskı, 2020.

- Şan, Mustafa Kemal. "Batı Sosyolojisi Karşısında Türkiye'de Yerli Sosyoloji Anlayışı" *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 5/9 (2019), 35-59.
- Şan, Mustafa Kemal. "Hocam Baykan Sezer Farkına Tanıklığım". *Sosyologca* 24 (2022), 61-74.
- Ufuk, Özcan. "Baykan Sezer'in Doğu-Batı Çatışması Kuramı Üzerine". Baykan Sezer'e Armağan Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi ed. Ertan Eğribel vd. 148-159. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 2004.
- Vergili, Ayhan. Baykan Sezer'in Sosyolojisi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Yıldırım, Yüksel. "Baykan Sezer'in Doğu-Batı Çatışması Kuramı İçinde Osmanlılık Konusu" *Sosyologca* 24 (2022), 31-47.

Orhan Türkdoğan ve Köy Sosyolojisi¹

Tarih boyunca birçok sosyolog ve düşünür toplumu sınıflara ayırmış ve gruplandırmıştır. Özcan Güngör (2007); toplumdaki küçük ya da alt grupları, cemaatleri, menfaat birliklerini sosyolojide toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı unsurlar olarak görmektedir. Buna bağlı olarak, inanç, sevgi saygı ve ortak manevi değerler etrafında birleşmeyi de manevi-sosyal bütünleşme araçları arasında saymaktadır (Güngör, 2007, 175-176). Bununla birlikte, Emile Durkheim'e ait olan mekanik-organik dayanışmalı toplum, Charles Horton Cooley'e ait olan birincil-ikincil toplum ayrımı, İbn-i Haldun'e ait olan hadari-bedevi toplum toplumun sınıflandırılması konularına örnek olarak gösterilmektedir.

İbn-i Haldun'un "Köy-Kent Farklılaşması" kavramı bu sınıflandırmanın örnekleri arasında sayılmaktadır. Köy ve şehir yapısı hakkında, antik düşünürler Plato ve Aristoteles'ten sonra İslam dünyasının Ortaçağ temsilcisi İbn-i Haldun'un teorileri büyük bir etki bırakmıştır. George Michael Zimmerman ve Otis Dudley Duncan da bu görüşü paylaşmaktadır. İbn-i Haldun, ünlü eseri Mukaddime'nin ikinci bölümünü köy ve şehir sosyolojisine ayırmaktadır. Ona göre, göçebe köy yaşamı ile yerleşik şehir yaşamı olmak üzere iki farklı toplumsal yapı bulunmaktadır (İbn-i Haldun, 2007, 365-368). Bu iki kurum arasında belirgin bir çatışma bulunur ve göçebe köy yaşamı, kendine güvenen, köklü, daha az bozulmuş bir yapı olarak kabul edilmektedir. Ayrıca köydeki aile yaşamının daha istikrarlı ve sağlam olduğunu, toplumsal bilincin daha canlı olduğunu ve dayanışma duygusunun daha fazla olduğunu öne sürmektedir. Yaşlılara ve kadınlara daha fazla saygı gösterildiğini ve şehir nüfusunun genellikle köyden gelen göçlerle arttığını belirtmekte şehirdeki olumsuz sağlık koşulları, lüks yaşam tarzı ve sapkın davranışların zamanla toplumu zayıflattığını vurgulamaktadır (İbn-i Haldun, 2007, 368-369). İlk olarak 1950-1960 döneminde içeriği yoğun bir şekilde ele alınan köy sosyolojisinde, ilerleyen dönemlerde ortaya çıkan varoş kültürü gecekondulaşma sürecinin bir devamı olarak, 1960'lı yıllarda başlayan dış ve iç göçler sonucu büyük ölçüde kırsal bölgelerin boşalmasıyla şekillenmiştir. Türkiye'de 1980'ler öncesi 1965-1971 ve 1972-1980 dönemleri olmak üzere iki kez radikal sosyal şiddet ve terör saldırılarının patlamasına yol açmıştır. Bu toplumsal oluşumunda,

¹ Elif Kalkan, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi
elif.aygun09@gmail.com | 0000-0002-7042-4349

gecekondukların varoş kültürünün önemli etkilerini gözlemlemektediriz (Türkdoğan, 2007, 9). Köy ve köylülük kavramı üzerinde çalışmalar yapan başlıca isimler arasında Orhan Türkdoğan gelmektedir.

Orhan Türkdoğan gibi sosyologların köye ve köy sosyolojisine yönelmelerinde etkili olan faktörler arasında Türkiye'nin büyük bir kısmının tarıma dayalı bir toplum olması, gelirin çoğunluğunun köylerden elde etmesi ve köylerin toplumsal değişimlerinin daha geleneksel bir yapıya sahip olması gösterilebilmektedir (Özdemir, 2020, 106).

Çalışmanın konusunu, Prof. Dr. Orhan Türkdoğan'a ait olan "Köy Sosyoloji" kavramı oluşturmaktadır. Çalışmada Orhan Türkdoğan'ın tarihi kişiliği, etkilendiği sosyolog ve düşünürler, Türkdoğan'a dair yapılmış bilimsel çalışmalar, Türkdoğan'a ait kavramlar ve özellikle köy sosyolojisi ve bu kavramın din ile ilişkisi ele alınmaktadır. Türkdoğan'a ait sosyolojik bakış açısının incelenmesi; hızla değişen toplumu ve bu topluma ait parametreleri okuyabilmek açısından önem arz etmektedir. Çalışma, bu anlamda hem katkı sağlamak hem de yeni bir bakış açısı oluşturabilmek amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden dolayı gözlem ve tarihsel belgelendirme tekniği kullanılmıştır. Ayrıca yapılmış farklı araştırmalardan da faydalanılmıştır. Çalışmada Orhan Türkdoğan'ın "Köy Sosyolojisi" kavramını incelemek amaçlanmıştır.

Orhan Türkdoğan'ın Sosyo-Biyografisi

Orhan Türkdoğan, 18 Ekim 1926 tarihinde Malatya'da doğmuştur. Türkdoğan, öğrenim hayatına yaşlılarından daha geç başlaması sebebiyle mahkemeye başvurarak doğum tarihini 1928 yılı olarak değiştirmiştir. Babası Behçet Bey ve ailesi "Hidayetler" lakabı ile anılmıştır. Annesi Beyaz Hanım, İzol aşiretine² mensup olan Türkdoğan, İzol aşiretinin Zaza kökenli olduğunu ifade etmiştir. Türkdoğan'ın ailesi Ermeni katliamına karşı mücadele etmiş ve Türk bilincini yaymak üzere çalışmalar yapmıştır. İlkokul, ortaokul ve lise öğrenimini Malatya'da başarıyla tamamlayan Türkdoğan, 1943 yılında Türkçülük davasından içeri alınmıştır. Lise yıllarında (17) hocası olan Arif Nihat Asya ya "Asır Mektubunu" göstermesi ve bunu bir topluluk önünde

² İzol aşiretinin kökeninin Türk, Kürt ve Zaza olduğu söylenmektedir. Ancak Türkdoğan, annesinin de etnik kimliği olan bu aşiretin Harzem Türklerinden Hormek kabilesine mensup olduğunu dile getirmektedir (Türkdoğan, 1998, 61). Erzurum, Elazığ, Malatya, Erzincan, Adıyaman ve Urfa gibi doğu ve güney doğu bölgesinde ikamet ettikleri bilinmektedir (Çetintaş, 2002, 55). Daha detaylı bilgi için bkz; Çetintaş (2002), "Aşiretlerin Sosyal Yapısı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme (İzollu Aşireti Malatya Örneği)."

okuması nedeniyle 16-17 gün tutuklu kalmıştır. Atatürk'e çok büyük bir saygısı ve sevgisi olan Türkdoğan 1937 yılında (11) Malatya da Atatürk'ü görmüştür (Tüfekçioğlu, 2019).

1946-1947 akademik yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ne kayıt olan Türkdoğan hem Eti ve Sümer Dili hem de Felsefe bölümlerine aynı anda başlamıştır. Eti dilini öğrenmiş ancak o zamanlarda sıkça görülen tüberküloz hastalığına yakalandığı için eğitimine beş yıl ara vermek zorunda kalmıştır. Hastalığın tedavisini tamamlamak üzere, İstanbul'un Çamlıca ilçesinde bulunan sanatoryum hastanesinde 4 yıl boyunca tedavi olmuştur. 1951'de üniversiteye tekrar döndüğünde, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde Felsefe, Sosyoloji, Pedagoji ve Bilim Tarihi alanlarında eğitim almış ve 1955'te mezun olmuştur (Avcı - Aksoy, 2017, 337).

Orhan Türkdoğan, 1955-1959 yılları arasında Malatya'da öğrenim gördüğü lisede kendi okuduğu bölüm olan Felsefe öğretmenliği de göreve başlamıştır. 1956 yılında Şükran Hanım ile evlenen Türkdoğan evliliğini kendisi için bir şans olarak görmüş, eşinin akademik başarısının arkasında çok büyük bir destek olduğunu dile getirmiştir (Tüfekçioğlu, 2019). Türkdoğan, Atatürk Üniversitesi'nde asistan olarak 1959 yılında göreve başlamıştır. Sosyoloji bölümünün üniversite de bulunmaması sebebiyle ilk olarak felsefe bölümünde göreve başlayan Türkdoğan daha sonra sosyoloji bölümünde görev yapmıştır ve buradan akademik kariyerine devam etmiştir. Orhan Türkdoğan, 1962 yılına kadar Türkiye'de ikamet ettiği Malakanlar hakkında, 1959-1962 yılları arasında üç yıl süreyle kalarak bir sosyolojik inceleme gerçekleştirmiştir. Bu çalışma sonucunda 1962 yılında doktor unvanını kazanmıştır. Türkdoğan, 1967 yılında doçentlik unvanını "Doğu Anadolu'da Sağlık-Hastalık Sisteminin Toplumsal Araştırması-Erzurum'da Bir Kasabanın Medikal Sosyolojik Yapısı" çalışması ile elde etmiştir. Ayrıca 1971 yılında "Türkiye'deki Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları" adlı araştırmasıyla profesör unvanı verilmiştir. 1972'de Alman hükümetinin davetiyle Stuttgart'a giderek Hohenheim Üniversitesi'nde misafir araştırmacı olarak bulunmuştur. Üniversite Rektörü tarafından desteklenen bu çalışmayı, anket ve gözlem tekniklerini kullanarak birinci nesil Türk işçileri üzerine yapmıştır. Ülkenin sorunlarını araştırma arzusuyla hareket eden ve Türkiye'nin dört bir yanına coşkuyla giden, her düzeydeki insanıyla iyi ilişkiler kuran olgun bir Türk milliyetçisi olarak öne çıkmıştır. Metodik yaklaşımı üç aşamada özetlenen Türkdoğan; tarihi, bütüncül ve yapısal- fonksiyonalist yaklaşım ile sosyolojik literatüre farklı bir bakış açısı kazandırmıştır (Güngör Ergan, 2016, 1-2).

Prof. Dr. Türkdoğan, sosyoloji alanında yaptığı çalışmalarıyla tanınmış, bu çalışmalarından dolayı Türkiye Yazarlar Birliği tarafından 1995 yılında yılın kültür adamlarından biri olarak seçilmiştir. Orhan Türkdoğan'a ait 60 civarı kitap, 14 adet kitap bölümü, 18 tane konferans 433 adet makalesi olmak üzere, 550 adet eserin yazarı olmuştur. Türkdoğan, 2 Kasım 2020 tarihinde vefat etmiştir (Güngör Ergen, 2016).

Sonuç olarak, Orhan Türkdoğan, Gökalp-Fındıkoğlu ekolünde, Türk toplumunun militleşme sürecini tamamlaması, Türk milletinin ve ulusal devletinin geleceği için milliyetçilik ve vatanseverlik kaygısıyla yoğunlaşmış tarihsel bakış açısı ve kapsayıcı yaklaşımıyla farklı alanlarda, hem teorik hem de pratik düzeyde birçok özgün çalışma üretmiş bir Türk sosyoloğudur (Güngör Ergen, 2016, 1-2).

Hakkındaki Literatür

Türkdoğan' a ait kavramları, görüşleri, düşünceleri, biyografisi literatürde birçok derleme, makale ve yazı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan; (Arslantürk - Taşdelen, 2008) "Türkiye'de Sosyoloji", (Doğan, 2019) "1980 Sonrası Türk Sosyolojisinde Aydınlar Üzerine Görüşler", (Güngör Ergen, 2016) "15 Temmuz ve 7 Ağustos'un Sosyolojik Açısından Düşündükleri", (Tüfekçioğlu, 2019) "Prof. Dr. Orhan Türkdoğan'ın Hayatı ve Çalışmaları", Işık (2013) "Encyclopidia of Turkey's faomus People" gibi pek çok esere konu olan yazarımız aynı zamanda pek çok esere hayat vermiştir.

Türkdoğan, çok çeşitli ve farklı kavramları ele almıştır. Bilimsel çalışmalar arasında şu konular yer alır; Türk tarihi, toplumsal kimlik, etniklik, Ziya Gökalp ve Kemalist sistem, zenginlik kültürü, sağlık sosyolojisi, modernleşme, Max Weber', işçi kültürü, Alevi- Bektaşî kimliği³, Doğu Anadolu Bölgesi ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi sorunları ve aşiret yapılanması, toplumsal azınlıklar, Türk toplum yapısı, gecekondu yapıları ve yoksulluk kültürü, aydın sınıfın anatomisi, toplumsal şiddet, İslam, bilimsel metodoloji sorunları, çağdaş Türk sosyolojisi, terör ve şiddet olayları, sosyal hareketler, sanayi sosyolojisi, köy sosyolojisidir.

Çalışmanın konusunu oluşturan köy sosyolojisi kavramına ilişkin bilimsel çalışmaları ise "Türkiye'de Göçler, Sorunları ve Çözüm Yolları (1975)", "Aydınlıktakiler Karanlıktakiler (1982)", "Şehirleşme Üzerine (1996)", "İstanbul Gecekondu Kimliği I-II (2006)", "Kimlik-Göç-Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği (2007)", "Köy-Şehir Farklılaşması (2009)", "Köy-Kent Farklılaşması ve Çözümler

³ Türkdoğan'ın bu eserdeki tipleştirme ve sorunu ele alma biçimi zenginleştirilerek bir başka çalışmada kullanılmıştır. Ayrıntılı okumalar için bk. Güngör, 2007.

(2011)”, “Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi (2011)”, “Zenginlik Kültürü ve Gecekondulaşma (2015)”, “Toplumsal Kök Paradigmalarımız (2017)”, “Toplumsal Beklentilerimiz Çok Kültürden Tek Kültüre (2018)”, olarak ifade edilebilmektedir.

Orhan Türkdöğän, verdiği eserler ve bilimsel çalışmaları bakımından oldukça önemli bir sosyolog olmasının yanı sıra hayatına ve düşünce yapısına etki eden kişilerinde çalışmada verilmesi gerekmektedir.

Yazara Ait Eserler

Erzurum Yöresinde Tıbbi Tedavinin Sosyo-Kültürel Safhaları 1964; Türkiye’de Doğum Kontrolüyle İlgili İnsan Faktörleri 1966; Erzurum ve Çevresinde Sosyal Araştırmalar 1967; Toplum Kalkınması Teori ve Metot Yönünden Bir Araştırma 1968; Salihli’de Türkistan Göçmenleri’nin Yerleşmeler 1969; Doğu Bölgesinde Halkın Sağlık ve Hijyenle İlgili Tutum Ve İnançları 1970; Erzurum Köylerinde Çiftçilerle Haberleşme Kanalları ve Yeniliğin Yayılması 1970; Türk Sosyoloji Tarihinde Carle C. Zimmerman 1970; Türkiye’nin Kalkınma Yolu, Sosyo-Ekonomik Sistem Tartışmaları 1970 (2.b., 1973), Türkiye’de Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları 1970 (2.b., 1978, 3.b., 2006; Beşikdüzü ve Dursunbey Bölge Monografileri Karşılaştırmalı Sosyal Araştırmalar 1971, Seçilmiş Bazı Yerli ve Göçmen Gruplar Üzerinde Sosyal Değişme Örnekleri 1971, Malakanlar’ın Toplumsal Yapısı, Kars İlinin Üç Köyünde Bir Rus Etnik Grubun Sosyo- Ekonomik Araştırması (1877-1962) 1971 (2.b., 2005); Doğu Anadolu’da Sağlık Hastalık Sisteminin Toplumsal Araştırması-Erzurum’da Bir Kasabanın Medikal Sosyolojik Yapısı 1972;Toplumsal Değişmede Yeniliğin Yayılması Sürecinin Tarımsal Sektöre Uygulanması 1972, Tarımsal Yenilik Tekniklerinin Yayılması, Federal Almanya Örneği 1973 (2.b., 1975; Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi 1970 (2.b, 1972, 3.b., 1978) 2.b., 1973; Doğu Köylerinde Sosyo-Ekonomik Farklılaşma 1973; Batı Almanya’nın Bir Kentinde Türk İşçilerinin Sosyo-Ekonomik Yapısı 1973; Doğu ve İnsan Sorunu 1974; Yoksulluk Kültürü-Gecekonducuların Toplumsal Yapısı 1974; Türkiye’nin Kalkınma Yolu, Sosyo-Ekonomik Sistem Tartışmaları (1. Baskı, 1970, 2. Baskı, 1972, 3. Baskı, 1974, 4. Baskı, 1976, 5.b., 197; Çağdaş Türk Sosyolojisi-Araştırma, Yöntem ve Teknikler 1977 (2.b., 1996, 3.b., 2003); Toplum Kalkınması, 2.b., Dede Korkut Yayını 1977 (1.b., 1968); Türkiye Açısından Özyönetim, Aydınlar, Sendikalar ve Siyasal Partiler 1977; Kemalist Modelde Fert Devlet İlişkileri 1977 (2.b., 1982); Sanayi Sosyolojisi, Türkiye’nin Sanayileşmesi Dün-Bugün-Yarın 1981 (2.b., 2009); Atatürk’te Millî Devlet Anlayışı 1981; Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler (Toplumumuzun Dramı) 1982 (2.b., 1996); Millî Kültür, Modernleşme ve İslâm

1983 (2.b.,2004); İkinci Neslin Dramı- Avrupa'daki İşçilerimiz ve Çocukları 1984; Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği 1985 (2.b., 1996); Max Weber- Günümüzde ve Türkiye'de Weberci Görüşler 1985; Doğu Anadolu'nun Sosyal Yapısı 1987, Değişme- Kültür ve Sosyal Çözülme 1988 (2.b., 2004); Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi 1989 (2.b., 2003); Niçin Milletleşme? Millî Kimliğin Yükselişi 1995 (2.b., 1999); Güneydoğu Kimliği (Aşiret- Kültür ve İnsan) 1995; Alevi Bektaşî Kimliği-Sosyo-Antropolojik Araştırma 1995 (2.b., 2004); Sosyal Hareketler Olarak Celali Ayaklanmaları 1996; Türk Tarihinin Sosyolojisi 1996 (1.b., T.Y., 3.b., 2003, 4.b., 2006); Etnik Sosyoloji 1997 (2.b., 2006); Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi 1997 (2.b., 2004); İşçi Kültürünün Yükselişi (İş Ahlakı) 1998; Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri 2.b., 1998; Kemalist Sistem-Kültürel Boyutları 1999 (2.b., 2005); Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplum Yapısı 2002 (2.b., 2008); Gecekondu İnsan ve Kültür, 2002; Aydın Sınıfın Anatomisi 2003; Türk Ulus-Devlet Kimliği 2005 (2.b., 2006); İslami Değerler Sistemi ve Max Weber 2005; Doğu ve Güneydoğu Kabile- Aşiret Yapısı 2005; Ulus-Devlet Düşünürü Ziya Gökalp 2005; İstanbul Gecekondu Kimliği 2006; Toplumsal Yapı ve Sağlık -Hastalık Sistemi 2006; Türk Toplumunun Kültürel Dinamikleri 2007; Türk Toplumunda Zazalar ve Kürtler, 2008; Doğu ve Güneydoğu Sorunlar ve Çözüm Yolları 2009; Türk Toplumunun Tarihsel Kimliği ve Günümüz Sorunları 2009; Günümüzde Karaman ve Hazar Türkleri 2009.

Etkilendiği Kişiler

Orhan Türkdoğan fikir ve düşüncelerinin gelişiminde katkıda bulunan birçok yerli ve yabancı sosyolog ve düşünür vardır. Yerli fikir insanlarının başında Mustafa Kemal Atatürk gelmektedir. “Türklük Atatürk’le yeniden itibar kazandı” görüşünü savunan Türkdoğan, “Türklüğümüze güç katmak zorundayız. Dil koruyucu kültürün temel unsurudur. Tarih Türk milletinin Orta Asya’dan itibaren geçmiştir. Orta Asya Türklüğün bulunduğu yerdir. Coğrafya bu vatandır. Kimse bizim tarihimize coğrafyamıza el uzatamaz.” diye ekleyerek Türklük kavramı düşünce temellerinin mimarı olan Atatürk’e minnetini “Gazi ruhluluk” kavramı ile ifade etmiştir (Arslantürk - Taşdelen, 2008, 269).

Türkdoğan; hocası Şevkiye Işık İnalçık hanımefendinin eşi, Halil İnalçık’ın fikirlerinden etkilendiğini görmekteyiz. İnalçık ve Türkdoğan’a göre Osmanlı döneminde Türklük kavramının artık içi boşalmıştır. Tarihselci bakış açısıyla Türkdoğan, Osmanlı döneminde hanedana yabancıların girmesini eleştirmiştir. (Vayni, 2014).

Türkdoğan, Türk kimliğinin kaybedilmemesinin gerekliliğini savunmuştur. Bu sebeple yer yer Ziya Gökalp’in düşüncelerine değinen Türkdoğan, “Ziya Gökalp ve günümüz sorunları” başlıklı konuşmasında dile getirmiştir.

“Mirasına konuştuğumuz devlet hastadır, tedaviye ihtiyacı vardır. Bir akım yeniden uyarılabilir mi?” diye bakılıyordu. Ulus- millet kurabilme... Zaten Ziya Bey açıklıyor; “Budun vardır, Orkun anıtlarında devlet vardır. Ben de devletimi kaybettim. Devletime dönüş yapmak benim hakkımdır. Ben kimim? Nerden geliyorum? Bunu sormakta benim hakkımdır. Kendime dönüş yapacağım. Fransız Fransız olduğunu, İngiliz İngiliz olduğunu ileri sürüyor. Ben neden kimliğimi bulmayayım? Ben neden Osmanlı mozaiği içerisinde kendi kimliğimi kaybedeyim?” diyen Türkdoğan, çoğu konferansında ve eserinde görüşlerine yer verdiği Ziya Gökalp’le de aynı fikri paylaşmıştır. “... Bizi, Ziya Bey’e bağlayan görüşlerin, günümüz olgularına bağlantısını derinden düşünmem gerekir. O halde konuşmamın tam metni; günümüz olaylarıyla geçmişte Gökalp’in ileri sürdüğü görüşlerin sürekliliği akımına yönelmem esastır.” Diyerek bu durumu bize açıklamıştır. Gökalp, Türklüğü ve Türk beyanını temellere dayandırarak yeniden inşa etme amacıyla ortaya çıkan ve Atatürk’ü fikri düşünce ve kavramlarıyla destekleyen bir düşünür olmuş ve Türkdoğan’ın fikri ve metodik düşünce sistemine katkıda bulunmuştur (Vayni, 2014; Güngör-Şahin, 2022).

Lise dönemine geldiğinde ise Arif Nihat Asya, Türkdoğan’ın sevdiği ve hürmet gösterdiği isimler arasındadır. Türkdoğan’ın şiire olan merakı ve ilgisi konferanslarında ve bilimsel çalışmalarında okuduğu kasideler ve şiirler önemli bir yer tutmaktadır. Arif Nihat Asya’nın daha lise yıllarındaki Türkdoğan’a, Türkçülüğün temellerini attığını düşünmektedir (Mutlu, 2022, 9).

Türkdoğan Türk isimlerin yanında yabancı sevdiği ve hürmet ettiği isimler arasında Arnold Toynbee de bulunmaktadır. Türkdoğan, Toynbee’nin kavramlarını Türklük kavramı ile harmanlamıştır. Ona ait olan “yaratıcı azınlık” kavramını, Türkdoğan da kendi eserlerinde kullanmıştır (Türkdoğan, 2011c, 83).

Türkdoğan’ın etkilendiği bir diğer önemli isim Edward Shills’tir. Özellikle Shills’in "merkez-çevre" farklılaşma kavramı, Türkdoğan’ın düşünce sistemini etkilemiştir. Shills’in bu varlığı, finansal bir açıklama sistemi sunmuştur. Türkdoğan, özellikle Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu gibi dönemlere odaklanarak Shills’in merkez-çevre farklılaşması teorisini Türk toplumuna uyarlamıştır (Türkdoğan, 2011c, 123).

Türkdoğan’ı etkileyen bir diğer önemli sosyolog Charles Wright Mills’tir. Mills, Amerika da eşit olmayan düzene eleştirel bir bakış açısı sunmuş bir sosyolog olmuştur. Türkdoğan’ın fikir dünyası ve görüşlerine bakıldığında, özellikle güçsüz olanın yanında yer alması ve iktidarın seçkinlerine yönelik eleştirileri Mills ile örtüşmüştür. Türk toplumundaki eşitsizlikleri anlatmak

amacıyla "Günümüzde Aydınlıktakiler Karanlıktakiler" adlı kitabını yayımlanmıştır (Türkdoğan, 2011a, 85).

Türkdoğan'ın düşünce dünyasını zenginleştiren saygı ve hürmetle bahsettiği bir diğer önemli isim ise İbn Haldun'dur. Özellikle İbn Haldun'un "asabiyet" kavramı, Türkdoğan'ın dikkatini çekmiş ve sağlıklı bir toplumun devamlılığının asabiyet bağıyla mümkün olduğuna inanmıştır (Türkdoğan, 2016, 59).

Orhan Türkdoğan'ın sağlıklı bir toplumun devamlılığını aynı zamanda nitelikli ve bilinçli bir köy bilincine bağlı olduğunu dile getirmiştir. Bunun gerçekleştirmek amacıyla Türkdoğan, önce köy sosyolojisi sorunlarına daha sonra da bu sorunların çözümüne ilişkin cevaplara köy sosyolojisi kavramını oluştururken yer vermiştir.

Köy Sosyolojisi ve Sorunlar

Kırsal bölgelerden şehirlere yoğun göçler, büyük kentlerin varoş bölgelerinin yoğunlaşmasına yol açan ikili bir yapı oluşturmuştur. Bu yapı, Kentli-Köylü ayrımını belirginleştirmiş, ancak kentin kırsal etkisi ve kırsalın kente etkisi açısından bir kentleşme (Rurbanizasyon) olgusu meydana gelmemiştir. Başka bir deyişle, büyük kentlerin gettolaşma yapısı, kültürel etkileşim açısından kenti bir kaynak olarak kullanamıyordu ve kırsal kesimde kente entegre olmuştu. Kent, aynı zamanda yoksulluk kuşağı ve okuryazarlık oranı düşük olan işsiz ve güçsüz insanları kültürel olarak içselleştiremiyordu (Türkdoğan, 2007, 10).

Orhan Türkdoğan'ın "Köy Sosyolojisi" kavramı köylerin aile yapılarını ve köylerdeki sosyal değişimleri ele alan bir kavramdır. Bu kavram, Köylerin toplumsal ve ekonomik yapısı, eğitim durumu, köydeki sosyal ilişkiler, aile, evlilik ve cinsiyet rolleri,⁴ üretim yükü ile tarım endüstrisinin gelişimi ve etkileri, köyün evrimini ve modernleşme sürecini, köylerdeki göç olgusunu da ele alarak köylerden kente göçün sosyal ve ekonomik sonuçlarını tartışmıştır (Türkdoğan, 2016, 580).

Türkdoğan, köylerin sosyal yöneticilerini ve toplum yöneticilerini de değerlendirmiştir. Köylerin kültürel değerleri, geleneklerini ve yaşam tarzlarını inceleyerek bu değerlerin modernleşme sürecini nasıl etkilediğini ve etkilediğini araştırmıştır. Ayrıca, köylerdeki toplumsal cinsiyet rollerini, kuşak çatışmalarını ve sosyal hareketliliği de ele almıştır.

⁴ Cinsiyet rolleri ve tanımlamalarına dini sosyo-psikolojik açıdan derinden bakan çalışma için bk. Güngör-Tokur, 2018.

Kavramın bir yansıması olarak, tarım sektöründeki değişiklikler, teknolojik ilerlemeler ve tarım politikalarının köyler üzerindeki etkilerini de ele almıştır. Buna bağlı olarak köy içerisindeki siyasi yapılar ve yerel yönetimleri incelemiştir.

Köy sosyolojisinin tanımı, gelişimi ve Türkiye, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde köy sosyolojisi kavramlarına da değinen Türkoğan Amerika'da nüfusu köy ve şehir sakinleri olmak üzere iki ana kategoriye ayırmıştır. Nüfusu 2500'den az olan, kasabalarda ve kırsal bölgelerde yaşayan insanlar genellikle köylü olarak kabul edilmiştir. Bu, dünya genelinde nüfusun birimine göre yapılan yaygın bir köy-şehir ayrımı oluşmuştur. (Türkoğan, 2016, 21).

1950 öncesi köy araştırmaları daha çok teorik ve romantik bir nitelik taşımıştır. Le Play'in "Science Sociale" okulunun araştırma yöntemini bazı Türk köylerine uygulayarak, Mehmet Ali Şevki Türkiye'de bilimsel köy çalışmalarını başlatan isimlerden biri olmuştur. Bu çalışmalara ek olarak Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Mümtaz Turhan'ın bazı Türk köyleri hakkında değerli araştırmaları da bulunmaktadır (Türkoğan, 2016, 25).

Köy Çeşitleri

Köy topluluk çeşitleri ve köy grup türleri hakkında bilgi verilmiştir. Bölge sosyolojisi açısından yerleşme tiplerine gelince yeryüzünde 4 tip yerleşme tarzından bahsetmektedir:

1- Toplu Köy; 2- Münferit veya dağınık köy; 3- Hat (yol) köyü; 4- Daire köy.

a) Toplu Köy, Dünyada en yaygın olan köy tipidir. Avrupa, Asya, Lâtin Amerika ve Afrika'da görülen esas yerleşme şekli toplu köydür. Bu tip yerleşmede köy evleri arazi üzerinde bir noktada toplanmıştır. Arazi ve meralar çevrelere doğru yayılmıştır.

b) Münferit veya Dağınık Köy, Burada geniş arazi üzerinde hâkim bir yerde çiftçinin evi, ahır ve ambarı bulunmaktadır. Bilhassa Birleşik Devletlerde bu tip dağınık köyler, bizdeki toplu köyler gibi, temel tipi teşkil eder. Bu tip kuruluştaki köy ailesi ile arazi arasındaki ilişki çok yakın fakat diğer köylerle olan ilişki uzaklaşmıştır. Çiftlikler de dikdörtgen şeklinde tanzim edilmiştir.

c) Hat (Yol) Köyü, Brezilya'da, Sao Paulo devletlerindeki yerli halk ile yaşayan göçmenlerin teşkil ettikleri köyler hat köyü kuruluşudur. Burada köy evleri ya yolun her iki tarafına veya bir nehrin kıyılarına sıralanmıştır.

d) Daire Köy, Bu tip köylerin örneğini İsrail'de görmekteyiz. Bazı köy sosyologları, özellikle Smith, daire köyü, hat köy içinde incelemiştir. Kanaatimize göre daire köy, hat köyü ile toplu köy arasında bir intikap tipi teşkil etmiştir (Türkoğan, 2016, 103). Bu çalışma ayrıca bu bölgelerdeki

kültürel benzerlikleri vurgular. Ülkemiz için tanımlanan bölgeler şu şekilde özetlenebilir,

1) Doğu Karadeniz bölgesi; 2) Batı bölgesi; 3) Hayvancılık bölgesi; 4) Yeraltı kaynakları ve petrol bölgesi; 5) Su sıkıntısı yaşanan bölgeler; 6) Etnik gruplar bölgesi (Türkdoğan, 2016, 202).

Bu sınıflandırmada fiziksel özellikler ve kültürel faktörler arasındaki ilişkiler belirleyici bir rol oynar. Örneğin, su sıkıntısı hisseden bölgelerde yaşayan insanların; hayat kalitesi ve şartları ona göre değişir ve belirlenir. Ürün verimi, hayvan sulak alanı bu faktöre bağlıdır. Yetişen ürüne bağlı olarak ekonomi buna bağlıdır. Bu sıkıntılar karşısında insanlar daha fatalist bir tutum sergiler. Diğer yandan, Batı bölgesi kuraklıkla pek karşılaşmaz ve ürün verimi tarımsal tekniklere bağlıdır. Bu bölgelerde nüfus hareketleri, sağlık hizmetleri ve şehirleşme gibi unsurlarla geliştirilebilir.

Öncelik olarak toplumun en küçük yapı taşı inceleleyen Türkdoğan, köy sosyolojisi ve aile kavramına değinmiştir.

Köy ve Aile

Toplumsal kurumlar içinde aile yapısını, evlilik çeşitlerini, aile tiplerini, evlilik ve boşanma eğilimlerindeki değişiklikleri ve eş seçimindeki gelişimi ele almıştır. Temel aile yapısını genellikle çekirdek aile olarak adlandırmış, aile tiplerini üç ana kategoride incelenmiştir, ilkel aile yapısı, birleşik aile yapısı ve klanlar olmuştur. Evlenme biçimleri içsel ve dışsal evlilikler olarak iki ana grupta değerlendirmiştir. Aile yapısındaki değişiklikler günümüzde Türkiye'de şu üç ana tiplerini ortaya çıkarmıştır:

- a) Modern Aile (Çekirdek Aile)
- b) Geçiş Dönemi Aile (Geçiş Aile)
- c) Büyük Aile (Geleneksel Aile)

Bu sınıflandırmada, aile içindeki yetki ve büyüklük oranlarının şehirleşme, iletişim teknolojilerinin gelişimi ve eğitim seviyeleri gibi faktörlere bağlı olarak değiştiği gözlemlenmiştir. Benzer bir yaklaşımı Lerner da dile getirmiştir. Büyük şehirlerde (örneğin, Adana, İstanbul, İzmir, Bursa ve Ankara gibi metropol bölgeler), aile yapısında genellikle çekirdek aile biçiminde gözlemlenmiştir (Türkdoğan, 2016, 201; Güngör, 2016; 2015). Bu gözlem, diğer şehirler için de geçerli olmuştur. Geçiş dönemi aileleri, büyük şehirlerin gecekondu bölgelerinde ve şehir-köy sınırlarında sıkça görülmüştür. Büyük aileler hala geleneksel toplulukların özgünlüğünü taşıyan bölgelerde yaygındır. Boşanma oranı genellikle köylerde şehirlere göre daha yüksektir. Bu durumun ekonomistlere göre nedeni, köy nüfusunun şehir nüfusuna göre daha fazla olması ve bu nedenle köylerde daha fazla evlilik bulunmasına

bağlanmıştır. Eş seşiminin de evlenme sürecinde önemi vurgulanmıştır. Köylerde veya geleneksel aile yapısında akrabalarla ve komşu köy halkı ile evliliğin yaygın olduğunu, sosyo-ekonomik ve kültürel uyum aēısından denge sağlanmasının onlar için gerekli olduğunu ifade etmiştir. Geēiř döneminde ailelerde ise kasaba ve şehirlerden evlilik daha yaygın hale gelmiştir (Türkoğan, 2016, 207-208). Köy nüfusunun giderek azalması kente-göç olgusunun incelenmesini zorunlu kılmıştır.

Köy, Kent ve Göç

Türkoğan, köy sosyolojisi kavramını genel hatlarıyla çizirken bize, kırsal alanların modernleşme sürecini de ele almıştır. Türkoğan, bu modernleşmenin kırsal toplum üzerindeki etkilerini ve bu değişime nasıl uyum sağlandığını incelemiştir. Göç olgusu bu süreçte öne çıkmış, köylerden şehirlere göçün sosyal ve ekonomik sonuçlarına odaklanmıştır. Göçün kırsal bölgelerdeki nüfus yapısı, toplumun yapılanması ve şehirleşme sürecinin etkilerini incelemiştir. Kentleşme, köylerde nüfus hareketliliğini artırırken, bu göçlerin köylerin boşalmasına ve toplumsal dönüşümlere neden olduğunu ileri sürmüştür. Köy ve kent arasındaki farklılıklar, nüfusun yaş ve cinsiyet dağılımı, meslek ve eğitim düzeyi, göç sorunları köy sosyolojisi kavramının içerisinde yer almıştır. Türkiye'de göçler iki kısımda incelenmektedir. Birincisi, küçük köylerden büyük köylere ve kasabalara olan göçler, ikincisi ise köylerden şehirlere olan göçler olmuştur. Bu göçlerin köylerdeki geleneksel yaşam tarzlarını değiştirmek zorunda kalan yerel halkı etkilediğini ifade etmiştir (Türkoğan, 2016, 272).

Zimmerman'a göre köy ve şehir arasındaki bu belli başlı farklılaşma, aşaşıda görülebileceği gibi, 9 noktada özetlenebilir:

- 1- Mesleki alanda farklılaşma.
- 2- Çevreye yerleşme tarzında farklılaşma.
- 3- Toplum yapılarının büyüklüğünde farklılaşma.
- 4- Nüfusun mütecanis ve gayrî mütecanis oluşundaki farklılaşma.
- 5- Sosyal tabakalaşma, farklılaşma ve karmaşıklık.
- 6- Sosyal hareketlilik ile ilgili farklılaşma.
- 7-Göçün istikametinde görülen farklılaşma.
- 8- Nüfus yoğunluğunda farklılaşma.
- 9- Sosyal karşılıklı tesir veya temas sisteminde farklılaşma (Türkoğan, 2016, 394).

Kentlerde köylülük veya kentlerin köylüleşmesi gibi ifadeler, geēmiřin bir devamıdır. Ancak, son yıllarda kesintiye uğrayan dönüşüm projeleri ve ekosistem girişimleri, iç göçün etkisi ile planlanan dönüşüm projeleri, varoşlarda yaşayan insanların kente entegre olma çabalarını sürdürürken unutulmaması gereken önemli bir nokta da küresel merkez-çevre ile ilgili

kozmpolit rolün bir şekilde değerlendirilmesidir. Çünkü uzun yıllar boyunca merkezdeki hakimiyet, eğitim sistemine de yansımıştır. Merkezdeki eğitim, gecekondu sakinleri için eğitim-öğretim paradigmasının bir parçası haline gelirken gecekondu sakinlerinin geleneksel değerlere bağlı kalmalarını zorlaştırması beklenmekteydi. Bu nedenle, yaratıcı dönüşüm projeleri, dolayısıyla bunun eğitimde uygulanması Türk toplumunun dinamiği açısından kritik bir yapıya sahiptir.

Köy ve Eğitim

Son 25 yılda Türkiye'de eğitim alanında önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Ancak özellikle köylerde ciddi eğitim sorunları olduğunu dile getiren Türkdoğan, köylerden şehirlere nüfus akımının olduğunu göstermektedir. Buna bağlı olarak, toprak yetersizliği ve ekonomik zorluklar nedeniyle köylerin boşaldığını ifade etmiş, iç göçler nedeniyle kırsal bölgelerin boşalması, Türk tarım politikasına zarar verdiğini belirtmiştir. Bu nedenle köylülüğün korunmasının ve toprakların köylülerin mülkiyetinde kalmasının önemli bir husus olduğunu dile getirmiştir. Köylüler, topraklarıyla bir geleneği temsil ederler ve bu, aile birliği, kooperatif üyeliği ve sınıf bilinci gibi ortak değerlerin temeli olmuştur. Bu yüzden toprak, bir toplumun "bel kemiği" olarak kabul edilmiştir (Türkdoğan, 2016, 335-340).

Toplumsal kalkınma ideolojileri ve insanlığa odaklanılarak, kalkınma sürecinde uzlaşma ve birlik bilincinin önemi vurgulanmıştır. Toplumsal kalkınma, hem maddi hem de manevi açıdan ele alınmıştır. Manevi kalkınma, kadınların tutumları, davranışları ve davranış biçimlerindeki değişiklikleri gözlemlemeyi bu açıdan bakıldığında, toplumsal kalkınma, asıl kalkınmayı ifade etmiştir. Maddi kalkınma, özellikle tarım, ekonomi ve benzer alanlarda mevcut ve kalkınma çabalarını içermiş bu bağlamda teknolojik ilerleme, toplumun maddi kalkınmasında bir rol oynamıştır (Türkdoğan, 2016, 363).

Eğitim sistemi ile birlikte köylerde yaşayan genç neslin deneyimleri üzerinde durmuştur. Okuryazarlık oranları, eğitim politikaları ve köydeki eğitim kaynakları gibi konular ele alınmıştır. Köyde büyüyen gençlerin eğitim, istihdam ve göç konuları da işlenmiştir. Eğitim destekleri sayesinde köylülerin eğitim seviyeleri yükselirken, bilgi birikimleri artmıştır (Mutlu, 2022, 158). Türkdoğan, köy sosyolojisi kavramında köylerdeki eğitimin yanında sağlık hizmetleri, altyapı ve kalkınma politikalarına da değinmiştir.

Köy, Tarım, Kooperatif ve Kalkınma

Türkdoğan, köy sosyolojisi kavramının içerisinde, ekonomik aktivitelerini ve özellikle tarım endüstrisini ele almıştır. Aynı zamanda grup ilişkileri ve

küçük toplumsal yapıları gruplandırarak incelemiştir. Savaş durumunda köylerdeki birincil gruplar arasındaki değişim kavramlarını ve süreçlerini analiz etmiş, bu grupların temel özelliğinin dayanışma topluluğu olmaları ve olumlu bir şekilde katkıda bulduklarını dile getirmiştir. Hem formal (resmi) hem de informal (resmi olmayan) grupların köy yaşamındaki ilişkilerini incelemiş olan Türkdöğän, tarımın köy ekonomisi ve toplumsal yapısı üzerindeki etkilerini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Tarım politikaları, üretim yöntemleri, teknolojik ilerlemeler ve kırsal kalkınma planlarına özel vurgu yapmıştır. Ayrıca ulaşım ve iletişim olanaklarının köylere getirdiğı yenilikleri; internet, telefon ve ulaşım araçları gibi faktörlerin, köylülerin diğeri bölgelerle daha sıkı bağlar kurmasını ve dış dünyadan etkilenmesini kolaylaştırdığını ifade etmiştir (Türkdöğän, 2016, 79-80).

Türkdöğän, toplumun gelişiminde, köy tarımının ve sanayileşmenin önemli bir parçası olduğunu söylemektedir. Gerekli teknoloji ve tarım aletlerine erişim olmayan bir toplum için kalkınma planları hiçbir anlamı ifade etmez. Aynı şekilde, teknolojik ilerlemelerin yaşam standartlarının yükselmesine, düşünce tarzlarının ve davranışların büyük ölçüde etkilenmesi söz konusudur. Toplumun iyileşmesinin, gönüllülük esasına dayalı, uzman desteğı ile hizmete ve fedakârlığa dayalı bir süreç gerektirdiğini söylemiştir (Türkdöğän, 2011, 11-12).

Doğu Anadolu'da kooperatifleşmenin ana yönelimi üç noktada toplanabilir,

- 1- Hayvan neslini islâh, köyde sulama olanaklarını geliştirme ve makine kooperatifleri gibi üretim kooperatifleri,

- 2- Satın alma ve tüketim kooperatifleri,

- 3- Tarım ürünleri, hayvan ve hayvan ürünlerini pazarlama kooperatifleri

Kooperatifler sosyal ve kültürel yararlar elde edilmesi için kurulmuş birliklerdir. Köylünün yaşamını düzenlemesinde ve köy kalkınmasında başlıca rol oynayan bu kuruluşlar devlet kadar üniversiteler tarafından da desteklenmelidir. Çünkü "kooperatifler köy liderliğinde öğrenim ve eğitimi uyarır ve köy reform projelerinin gelişmesini gerçekleştirirler (Türkdöğän, 2016, 375)." Türkdöğän, köyün kalkınması için çözüm önerisi sunan Zimmerman'ın görüşlerine katılmış ve "Köy Sosyoloji ve Sorunlarımız (2016)" adlı kitabında buna değinmiştir. Zimmerman köyün kalkınması için sunduğı çözüm önerileri arasında;

- a) Bir ekonomik plân içinde köyün ele alınması;

- b) Toprak bozulması ve erozyonu;

- c) Beslenme fakat daha çok proteinli gıda maddelerine yönelme;

- d) Tıbbi ve sağlık rehberliği;

- e) Köyde iskân şartları;

- f) Elektriklendirme
- g) Köy tipleri;
- i) Mikro-çevre olarak su kaynakları;
- j) Köy ve orman;

k) Köyde hayat (Türkdoğan, 2016, 425) bulunmaktadır. Ancak tüm bu şartların oluşabilmesi için köylerdeki toplumsal yapıya da değinilmesi gerekmektedir.

Köy ve Doğu'da Toplumsal Yapı

Türkiye'nin belki de çeşitli ve farklı kültürlerin bulunduğu bölgesi Doğu ve Güneydoğu'dur. Bu parçalar farklı dil, din, sosyal ve kültürel etnik gruplar içermektedir. Dil etnikliği, Kürtçe, Zazaca, Arapça, Türkçe, Süryanice gibi farklı unsurlardan oluşmaktadır. Din açısından İslam, Hıristiyanlık, Yezidilik, Nasranilik gibi çeşitli inançlara rastlanmaktadır. Soy ve kültür açısından Türk, Kürt, Zaza, Arap, Süryani, Yezidi (Asuri) kimlikleriyle karşılaşmak mümkündür. Ancak bu bilgiler, soy ve kültür etkinliği hakkında yanlış bilgilerin yaygın olduğunu göstermektedir (Türkdoğan, 2018a, 102-103)

Türkdoğan, kültürel değerleri ve gelenekleri köy yaşamının vazgeçilmez bir parçası olarak ele almıştır. Türkdoğan, köylerdeki kültürel gelişimin nasıl meydana geldiğini ve modernleşme sürecinin nasıl ilerlediğini incelemiştir. Toplumsal cinsiyet rolleri, farklı kuşaklar arasındaki anlaşmazlıklar, sosyal hareketlilik ve kimlik değişimi gibi temaları da bu bağlamda ele almıştır.

Bölgedeki kabile-aşiretlerin yapısı, toplumsal rolleri, aşiretler arası etnik yapılaşma, aşiretleşme ve ulus- devlet konularını işlemiştir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde 5 temel unsur dikkatimizi çekmektedir:

- 1-Yoksulluk,
- 2- Köylerin dış dünya ile kısmen ilgisinin kesilmiş olması ve yalnızlık içine itilmeleri,
- 3- Hareketsizlik,
- 4- Okur-yazar oranının düşük oluşu,
- 5- Tevekküle boyun eğen bir eğilim...

Frey'in bu raporu bize aynı PKK öncesi dönemdeki yöre özelliklerinin içyapısını gözler önüne sermesi bakımından dikkat çekici olmaktadır. Günümüzde yörede bulunan belirli aşiret-kabile kuruluşları ve toplumsal rollerine gelince, bunları da temel unsurlarıyla şöyle sıralayabiliriz:

1- Bölgede aşiret geleneği hala varlığını sürdürmektedir, hatta birleşerek daha da büyümektedir, özellikle İzoli ve Fettahlu aşiretleri bu konuda öne çıkmaktadır.

2- Bazı aşiretler; dini inançları, bazıları ise etnik kökenlerini yansıtmaktadır, özellikle Van ve Bitlis yöresi bu açıdan önem teşkil etmektedir. Her iki gruba bağlı olduğu aşiret Seyitlik adını taşır ve liderlik rollerini dede, baba, bey veya ağa gibi figürler üstlenmişlerdir.

3- Özellikle Van ilinde, aşiret mensupları kendi aşiretleri dışında evlenmeyi reddetmişlerdir ve toplum içinde kendi aşiretlerini üstün görmüşlerdir.

4- Aşiret yöneticileri, topluluklarını yönlendirmiş ve aşiret mensuplarının haklarını savunmuşlardır. Resmi kurumlarla iletişim kurmuşlardır. Bu nedenle aşiret borçları, kentlerde yaşayan aşiretlerin çözülmemeleri ve aşirete bağlı kalmalarını sağlamışlardır.

5- Günümüzün demokratik sistemine göre aşiretlerde lider kişinin etkisi büyüktür. Hangi partiye oy verirse, topluluğun o partiye oy vermesi gerekmektedir otorite ne derse uygulanmıştır.

6- Bölgede, aşiret ve kabile yapısı, yardımlaşmanın güçlü bir şekilde korunması ve bireylere kimlik kazandırılması, aynı topraklarda yaşayan insanların ulusal bir kimlik çevresinde birleşme sürecinin henüz tam olarak gerçekleşmediğini göstermiştir.

7- Aşiretler arasında kan davaları, toprak anlaşmazlıkları ve sık karşılaşılan durumlar görülmüştür (Türkdöğän, 2016, 461-462).

Günümüz terör ve şiddet karşısında güneydoğu ve sorunlarıyla ilgili bu bölümde daha çok kuşaklar incelenmiştir; bölgesel yeni alt kuşaklar, aşiret kabile kuşağı, etkinlik kuşağı, okuma-yazma kuşağı, Harran kuşağı, yeraltı ve yer üstü zenginlikleri kuşağı hayvancılık kuşağı, sağlık-hastalık kuşağı, merkez köyler modeli, yeni tarımsal kalkınma modeli, bölgesel şiddet ve terörün antagonizmi, Güneydoğu ve İslami bütünleşme bu bölümün konu başlıkları arasında yer almaktadır. Aşiretten ulus devlet anlayışına geçiş, Güneydoğu Anadolu tüketiminin en önemli sorunlarından biridir. Aşiret bağları, ulusal kimlik oluşumu veya ulus-devlet inşasını engelleyen önemli bir etkidir. Aşiret ile özdeşleşen onun bireyi veya birimi, kan bağları ve dayanışma duygusuyla birbirine bağlıdır (Türkdöğän, 2016, 552-553).

Bölgesel şiddet ve terörün karşısındaki tutum; Kürtlerin yaşadığı topraklarda bağımsız bir millet olarak varlıklarını sürdürmesini sağlamıştır. Bu nedenle, Kürdistan İşçi Partisi'ni (PKK), bu misyonu temsil için bayrak, marşı, ülkede, halk ve hatta sembolik bir devleti olan iddiasıyla önemli bir rol oynamaktadır (Türkdöğän, 2016, 561).

Harran Kuşağı, Güneydoğu projesinin belki de en hayati üyesidir. Tarım ve sanayinin birlikte ilerleyeceği bu modelde, Zirai-Sinai (Agrindus) olarak beslenmenin bir olması önemlidir. Tarım ağırlıklı bir sektör, aynı zamanda küçük ve orta düzeyde sanayi çalışmalarına hammadde sağlamalıdır. Fırat ve Dicle nehirlerinin birleştiği geniş kapsamlı sulanması, yeni tarım hizmetlerinin yetiştirilmesi, yoksullukla mücadele, eğitim-öğretim sürecinin hızlandırılması, Harran Üniversitesi'nin aktif misyonu olmalıdır. Ayrıca üniversite ve araştırma enstitüleri bölgedeki etnik ve aşiret-kabile sorunlarına yönelik bir çözüm getirme amacıyla yeni bir katkı sağlamaktadır. Harran Kuşağı, üreme ve yerüstü kaynakları bakımından oldukça zengin bir bölgedir. (Türkdöğän, 2016, 556).

Türkdoğan köy sosyolojisi kavramının içerisinde; köyün ve köylünün sorunları belirtmiş ve buna yönelik çözüm önerileri de sunmuştur. Bu çözümler köy; tarım, kooperatif ve kalkınma çözümleri, eğitim ve kalkınma çözümleri, kent ve kalkınma çözümleri olarak çalışmada gruplandırılmıştır.

Köy Sosyolojisi ve Çözümleri

Türkdoğan, köy sosyolojisi kavramında öncelikli olarak problemlerin saptanması üzerine çalışmış daha sonra da çözüm önerileri üzerinde yoğunlaşmıştır. Köy olgusuna ilişkin problemlerin çözüme kavuşması amacıyla sunduğu çözüm önerileri şunlardır;

Köy, Tarım, Kooperatif ve Kalkınma Çözümleri

a) Türkdoğan, toplumsal kalkınma için sunmuş olduğu çözüm yollarında köylülük bilincinin ve şuurunun korunmasının çok önemli olduğunu sürekli vurgulamıştır (Türkdoğan, 2016, 56).

b) Türkdoğan, köy sosyolojisi kavramını tartışırken, toprak reformunun tarihçesini ve önemini ele almaktadır. Türkdoğan, köyleri kaldırmak üzere üç öneride bulunmuştur, Toprak sahipleri ile ortakçılar ve kiracılar gibi toprak üzerinde çalışan insanların sorunlarının çözülmesi, toprak sahipliği, yerleşim düzenlemesi ve tarımsal sistem düzenlemesi kalkınma açısından oldukça önemlidir (Türkdoğan, 2016, 113-154).

c) Türkdoğan, günümüz toplum yapısı, terör ve şiddet olaylarını gelip-geçici olarak gündeme taşıyamaz. Ona göre, terör ve şiddet Türk toplumun alt yapısında oluşan ve kalkerleşen bir tabakalaşmadır. Bu nedenle, Koruyucu tarihsel kimliğine yönelik akademisyenler, sivil toplum kuruluşları, iletişim organları ve medyanın Türk toplumunun bütünlüğüne ve sahabet kültürüne sahip çıkmalarını beklemiştir (Türkdoğan, 2016, 573).

d) Türkdoğan, GAP neticesinde bölgenin kültürel yapısının bozulmamasına dikkat edilmesi gerektiğini öğütlemiştir. Geliştirilen projelerin bölgede değişiklik yaratacağı aşikârdır. Bu değişimin sağlıklı ve olumlu olabilmesi için sosyal alan dikkate alınmalıdır. Türkdoğan'a göre bölgenin köylülük şuuru korunmalıdır. Önemli olan köylünün ve küçük işletmecinin yararı olmalıdır. Köylünün toprağa bağlı kalması ve üretime devam etmesi ana unsuru oluşturmaktadır (Türkdoğan, 2006, 231). Böylelikle Türkdoğan'a göre bölgenin kültürel değerleri devamlılık sağlayabilecektir.

e) Türkdoğan, köy kalkınmasına yönelik ilk döngü olarak merkezi köyler modelini benimsemiştir. Her köye sağlık, alışveriş ve eğitim gibi hizmetlerin ayrı ayrı götürülmesinin büyük zorluklar oluşturacağına inanılmaktadır. Bu

nedenle, belirli merkezi köylerin veya kasabaların etrafındaki köylerin örgütlenmesi savunulmaktadır (Türkdoğan, 2018b, 168).

Köy, Eğitim ve Kalkınma Çözümleri

1. “Türkiye’de kaotik bir yapı var. Siyasi partiler çatışma içinde. Ülkede bir bütünleşme, armoni, uyum felsefesi yıkılmış. Toplumun uyuma kozmosa gitmesi gerekmektedir. Uyum ve kozmos kaostan kurtulma yoluyla olacaktır. Siyasi partilerin anlaşması gerekmektedir. Anarşiden uzak çok partili sistemi uyum haline getirmeleri gerekmektedir. Ülkeyi kaosa ve çatışmaya kimsenin götürmemesi gerekmektedir. Toplumun düzenlenmesi yeniden tazmin edilmesine ihtiyaç vardır. Bu yüzden üniversitelere görev düşüyor. Millî devletin görevi; ayrılıkları birleştirmektir.” görüşlerini dile getiren Türkdoğan, ulus devlet anlayışında tek dil olması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla tek dilde eğitimin devam etmesi gerekliliğini savunmaktadır. Türkçülüğe dönüşün çok önemli olduğunu vurgulamıştır (Vayni, 2014).”
2. Eğitim ve kültürel ilişkilere odaklanan bu bölümde, modern eğitim ile kalkınma arasındaki ilişki ve Türkiye’de kırsal eğitim üzerinde durulmuştur. Gerçek ve temel eğitim, çevresel koşulları değiştiren, sermaye biriktirmeyi teşvik eden ve üretimi artıran önemli bir özellik taşır. Ayrıca, modern eğitim yapısında üç temel özellik vardır. Bunlar; okuma, yazma ve hesaplama becerileri. Bu özellikler, öncelikle daha fazla bilginin iletilmesini kolaylaştırır veya düzeltici bir rol oynar. İkincisi, üretim üzerinde doğrudan etkisi vardır. Ancak Türkiye’de uygulanan eğitim sistemi bu konuda eksiklikler göstermektedir (Türkdoğan, 2016, 214).

Köy, Kent ve Kalkınma Çözümleri

Varoşluk kültürü, uzun yıllar boyunca ülke genelinde geri kalan bölgelerde ve kırsal alanlarda yaşayan insanların büyük şehirlere taşındıktan sonra, umutlarını kaybetmeleri, günlük yaşam mücadelesine odaklanmaları, sürekli iş değiştirmeleri, düşük ücretle geçinmeye çalışmaları, sık sık şiddete başvurmaları, ev eşyalarını rehin vermeleri, kalabalık topluluklar içinde yaşamaları, evlerinde yiyecek stoku bulundurmamaları, istikrarsız aile yapıları ve düşük eğitim düzeyleri nedeniyle yoksulluktan daha derin bir “Varoşluk Kültürü” içine sürüklenmeleri sonucu ortaya çıkar. Sonuç olarak şehir göç eden kitleyi içerisinde kabul etmemiştir. Bu kişiler buldukları bölgenin “istenmeyen çocukları” olarak nitelendirilmişlerdir (Türkdoğan, 2011a, 413).”

İsteğe bağlı görevler köylülerin tercihine bağlıdır ve toplumun gelişimini destekler, argümanını sunan Türkdoğan, bu alanda yerel oyunların canlandırılması, kooperatiflerin oluşturulması, el sanatlarının geliştirilmesi, ticaretin canlandırılması, yoksul evlerin düzeltilmesi ve sağlık hizmetleri gibi çeşitli toplumsal hizmetleri çözüm önerisi olarak sunmuştur (Türkdoğan, 2016, 158-159).

Türkdoğan, geçmişteki gecekondulaşmanın bir sonucu olarak varoş kültürünün ortaya çıktığına inanmıştır. Varoş kültürünün, ilerlemesinin kentlere yapılan göçlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı belirtilmiştir. Göç edenlerin, köy üyelerinden kopamadıklarını ve aynı zamanda şehir yaşamına da tam anlamıyla uyum sağlayamadıklarını ifade etmiştir. Türkdoğan, varoş kültürüne ilişkin çözüm önerisi sunulmadığını, sadece gecekonduardan apartmanlara taşıdırarak problemin ortadan kalkacağına inanmamıştır. Ona göre bir ülke köylünün ve şehirlinin kendi yerleşim yerlerinde kalması gerekmektedir. Bu sayede toplumsal buhranın önüne geçileceğini vurgulamıştır (Türkdoğan, 2015, 15). Köylerin kalkınması için yapılan projeler, köylülerin daha fazla ekonomik zorluklarla karşı karşıya gelmesiyle son bulmuştur. Köylerin kalkınması hedeflenirken paradoksal bir şekilde köylülerin şehirlere göç etmesi sonucu ortaya çıkmıştır (Doğan, 2019, 231).

Köy kalkınması için başka bir önemli çözüm yolu da kooperatifçilik ve tek ürün odaklı üretimdir. Türkdoğan, köylülerin ihtiyaçlarını satarken araçların işletmeye girdiğini ve bu bölgede tüketilen köylüler için düşük karlı olduğunu ifade etmiştir. Şehirde yaşayan insanlar için yüksek fiyatlar öderken, köylüler ürünlerini satarak daha az kazanmaktadır. Bu nedenle, taşıtların payının azaltılması için köylülerin kendi fiyat kooperatifleri aracılığıyla satmaları teşvik edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu şekilde, köylülerin gerçek değeri daha iyi görülmüş; ayrıca köylülerin sadece kendi toprak bölgelerinde çalışabilecekleri ve köylülük bilincini sürdürebileceklerini aksi halde başka birinin ya da devletin toprağında sadece işçi olarak çalışabileceklerini vurgulamıştır (Türkdoğan, 2006, 396).

Köy Sosyolojisi ve Din

Din, insanların doğru ile yanlış ayırt etmelerine yardımcı olan veya hayatın temel sorularına cevaplar sunan üstün bir inanca işaret etmektedir. Din, toplumun kültürü içinde yaygındır ve bu nedenle insanların yaşam tarzlarına ve dünya görüşlerine etki etmektedir. Köylülerin günlük yaşamlarında din önemli bir rol oynamış; tarım faaliyetleri, toprak koşulları ve doğal şartları da din ile yakından ilişkilendirmişlerdir. Ayrıca din, çiftçinin manevi yaşamını düzenlemiş ve günlük işlerinde huzurlu olmasına yardımcı olmuştur. Türkdoğan genel olarak, dini yaşamın kırsal bölgelerde şehirlere göre daha belirgin olduğunu düşünmüştür. Din, köy yaşamının temel bir unsuru olarak kabul edilmiştir (Türkdoğan, 2016, 243-244).

Türkdoğan, köy sosyolojisi kavramını incelerken, köylerde; yoğun bir şekilde dinin köylülerce yaşandığını düşünmüştür. Halk, dine ve kurallara uymaya büyük önem vermiştir. Türkdoğan, her evde mutlaka Kur'an-ı

Kerim'in bulunduğunu tespit etmiştir. Mahalle içinde, en saygın mesleklerden biri önce imamlık, sonra öğretmenlik olmuştur. Ayrıca insanların yaşadıkları olayları, kaderle ilişkilendirmeleri de sıklıkla görülenler arasında yer almıştır. İnsanlara eğer hayata tekrar dönebilecek olsanız, nasıl dönmek isterdiniz sorununa genellikle, "Allah'ın takdir ettiği gibi" yanıtını vermişlerdir (Türkdoğan, 2016, 68).

Türkdoğan, köy sosyolojisindeki sorunların oluşmasının, kültür, geleneklerden ve dinden sapmanın bir sonucu olduğunu ifade etmiştir. Doğu bölgeleri uzun süredir terör, Kürt sorunu ve etnik gerilim gibi sorunlarla karşılaşmışlardır. Buna ek olarak, güvenlik, ekonomik kalkınma, sağlık, eğitim ve diğer zorluklarla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Bu faktörler aile yapısı, sınıf düzeni, arazi kullanımı ve dini inançlar gibi değer sistemlerini etkilemiştir (Türkdoğan, 2016, 168-170).

Türkdoğan, yardımlaşma kültürünün, gecekondu mahallesinde ortadan kaybolduğunu ifade etmiştir. "Ağalık vermekle olur" ve "komşusu açken tok bizlerden değildir" anlayışlarının yerini, "bireysel çıkarlar uğruna kuralsızlık" almıştır. Oysa Türkdoğan'a göre yardımlaşma ve komşularına yardım etmek İslam'ın emriydi (Türkdoğan, 2011c, 63). Türkdoğan'a göre Türk toplum geleneği, yüzyıllar boyunca zenginler ve fakirler arasında ayırım yapmamak için çalışmıştır. Nitekim bunun yüzyıllardır bir örneği olarak, sadaka ve zekât ibadeti gösterilebilir.

Köylerden şehirlere göç geçen eden şehirli halk, kent yaşamına adapte olamamış ve gecekondu mahallelerinde yaşayabilmek için çok çalışmıştır. Ancak ne kadar çabalasalar çözemedikleri sorunlarla sık sık karşılaşmışlardır. Bu nedenle, tüm bu düzeyde başlarına gelen olumsuz durumları "kaderin cilvesi" olarak tanımlamışlardır (Türkdoğan, 2016, 87). Kendilerinden daha büyük bir gücün yaşamlarını değiştirdiğine ve ödülleri başka bir yerde alacaklarına olan inanç, halkın bu durumu kabul etmesine yardımcı olmuştur. Bu sayede varoş kültürünün günlük yaşam pratiklerinin bir parçası haline gelmiştir.

Sonuç

Orhan Türkdoğan'ın köy sosyolojisi kavramı, köylerin aile yapılarını ve köylerdeki sosyal değişimleri ele alan bir kavramdır. Kavram, köyün toplumsal ve ekonomik yapısı, köydeki sosyal ilişkiler, aile ve cinsiyet rollerini, üretimin kesilmesi, göçü ve modernleşmeyi incelemiştir. Köylerdeki sosyal kalıntıları köyün üstündeki kullanım ve köylerin geri dönüşüm şebekelerini analiz etmiştir. Köyün tarihi boyunca sürdürdüğü evrimi ve modernleşme sürecini ele alan Türkdoğan; köylerin toplumsal yapılarındaki hapishaneler, ekonomik

işlemler, aile ve evlilik yapısı eğitim, tarım ve sanayiye de ayrıca incelemiştir. Türkdoğan, köylerdeki göç olgusunun neden ve sonuç pratiklerini köylerden kente göçün sosyal ve ekonomik sorunlarını tartışır. Türkdoğan, köylerin kültürel değerlerini, geleneklerini ve yaşam tarzlarını inceleyerek, bu değerlerin modernleşme sürecinin nasıl oluştuğunu araştırmıştır. Ayrıca köylerdeki toplumsal cinsiyet rollerini, kuşak çatışmalarını ve sosyal hareketliliğini de incelemiştir. Sadece ekonomik olarak değil, ekonomi ve sosyal politika kalkınma hamlelerinin de incelendiği kavramda, tarım sektöründeki değişiklikler, teknolojik ilerlemeler ve tarım politikalarının köylerin üzerindeki etkileri de ele alınmıştır. Buna bağlı olarak köydeki siyasi yapılar ve yerel yönetimleri, köyün karar alma sürecini de vurgulamıştır.

Türkdoğan, köy sorunları ve sorunların çözüm önerileri konusunda çeşitli perspektifler sunmuş ve toplumsal kalkınma için önemli yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu önerilerin bazıları şunlardır:

Köylülük Bilinci ve Şuuru: Türkdoğan, toplumsal kalkınma için köylülük bilincinin ve şuurunun korunmasının önemli olduğunu vurgulamıştır. Köylerin kalkınması için köylülerin geleneksel değerleri ve kültürlerini korumalarının teşvik edilmesinin gerekliliğinden bahsetmiştir.

Toprak Reformu: Toprak reformunun açıldığını vurgulayan Türkdoğan, toprak sahipleri ile ortakçılar ve mülklüler gibi toprak üzerinde çalışan insanların sorunlarının çözümüne ilişkin; toprak barındırma, yerleşim düzenlemesi ve yönetim sistem düzenlemesi gibi konular ele alınır.

İsteğe Bağlı Görevler ve Kültürel Koruma: İsteğe bağlı çalışan köylülerin tercihine bağlı olmalı ve gelişimini desteklemelidir. Türkdoğan, yerel oyunların canlandırılması, kooperatiflerin kalkınması, el sanatlarının geliştirilmesi gibi çeşitli sosyal hizmetlerin teşvik edilmesini önermektedir. GAP gibi büyük hizmetlerin uygulandığı bölgenin kültürel yapısının korunmasına dikkat edilmesi savunulmaktadır. Köylülük bilincinin sürdürülmesi, bölgesel kültürel değerler sürdürülebilir.

Uluslararası ve Kültürel Faktörler: Türkdoğan, fiziki koşulların ve kültürel toplum üzerinde durmuş, bu koşulların iyi olmadığı iyi olanak ve koşulun sağlanamadığı yerlerde bölgesel kalkınma stratejisi geliştirilmesinin gerekliliğinden bahsetmiştir.

Eğitim ve Kültürel İlişkiler: Modern eğitim ile kalkınma arasındaki ilişkilere odaklanan Türkdoğan, taşınmalı eğitimindeki eksiklikleri eleştirmekte ve daha etkili eğitim programlarının geliştirilmesini önermektedir.

Terör ve Şiddet: Türkdoğan, terör ve terörün Türk toplumunun alt yapısının bir tabakalaşması olduğunu ifade etmektedir. Bu sorunun çözümü

için toplumun bir araya getirilmesi uyum ve kozmosa yönelimin önemini vurgulanmaktadır.

Köy Kalkınması ve Kooperatifçilik: Türkdöğän, köy kalkınması için kooperatifçiliği ve tek ürün odaklı üretimi teşvik etmektedir. Köylülerin kendi ürünleri kooperatifleri satmaları aracılığıyla, daha adil bir kazanç elde etmelerini sağlayacaklarını vurgulamıştır.

Türkdöğän'in çalışmaları bize gösteriyor ki din, köy sosyolojisinde temel bir unsurdur. Toplumun çeşitli bölgelerinde de dinden etkilenilmiştir. Köylerdeki günlük yaşamın, dinin şekillendirdiğini göstermektedir. Özellikle geleneksel ve muhafazakâr köy bölümlerinde din, insanların manevi yaşamlarını düzenlemelerde rehberlik eder. Din, aynı zamanda köylülerin günlük işlerinde huzurlu olmalarına yardımcı olur ve toplumsal bir birlik sağlar. Türkdöğän'in araştırmalarına göre, bu bölgedeki insanlar için din, yaşamlarının içinde yer alır. Onların evlerinde Kur'an-ı Kerim bulunur, camiler de bir araya gelerek topluluklarını oluşturdukları önemli mekânlardır ve inançlar günlük yaşamın bir parçasıdır. Aynı zamanda insanlar yaşadıkları olayları kaderlerinin bir parçası olarak kabul ederler. "Allah'ın takdir ettiği gibi" yaşarlar.

Sonuç olarak, köy sosyolojisi kavramı, kırsal alanlarda yaşayan insanların toplumsal yaşamını anlamak ve geliştirmek için önemlidir. Köy sosyolojisi, köylerin kültürel, ekonomik, siyasal ve sosyal yapılarını, değişim ve dönüşüm süreçlerini, sorunlarını ve çözüm yollarını bütüncül bir şekilde inceler. Köy sosyolojisi hem Türkiye hem de dünya için önemli bir bilim dalıdır. Orhan Türkdöğän, Türkiye'de köy sosyolojisi alanında önemli bir isimdir. Türkiye'nin büyük bir bölümü köylülük kimliğini sürdürmektedir ve köylerin toplumsal sorunlarına çözüm bulmak için bilimsel verilere ihtiyaç duyulmaktadır. Türkdöğän'in köy sosyolojisi kavramı üzerinde yaptığı çalışmaları; toplumun en küçük yapı birimi olan köylerin toplumun düzen ve birliğine, kalkınmasından etnik kimliklerine geri dönüşlerine kadar pek çok alanda yaptığı bilimsel bir araştırma kavramı olmuştur.

Kaynakça

- Arslantürk, Zeki - Taşdelen, Musa. Türkiye'de Sosyoloji (İsimler- Eserler) 2. ed. M. Çağlayan Özdemir. Ankara: Phoenix, 2008.
- Avcı, Nazmi - Erdal Aksoy (ed.). Türk Sosyologları. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Çetintaş, Ahmet. Aşiretlerin Sosyal Yapısı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme (İzollu Aşireti Malatya Örneği). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı, 2002,162.
- Doğän, Duygu. 1980 Sonrası Türk Sosyolojisinde Aydınlar Üzerine Görüşler. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, 2019,112.

- Güngör Ergan, Nevin. "15 Temmuz ve 7 Ağustos'un Sosyolojik Açından Düşündürdükleri". Türk Yurdu Dergisi 105/352 (Aralık 2016), 1-11.
- Güngör, Özcan. "Kur'an' da Sosyal Bütünleşme". Diyanet İlmî Dergi 43/2 (Haziran 2007), 173-190.
- Güngör, Özcan. Araftaki Kimlik, Alevilik-Bektaşılık. Ankara: Akasya Yayınları, 2007.
- Güngör, Özcan. İki Dünya Bir Aile. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Güngör, Özcan. Aile Değerleri. Ed. Ö. Güngör, Çalışan Gençlik ve Değerler, Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Güngör, Özcan.-Tokur, Behlül. Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kur'an. Edit. H. Karakaya Toplumsal Cinsiyet Algısına Ekonomik ve Sosyolojik Bir Bakış. Ankara: Gazi Kitabevi, 2018.
- Güngör, Özcan.-Şahin, Bekir. "Social Ethics at Ziya Gökalp", İçinde, Eastern and Western Ethicians, A Critical Comparison, Editör: Prof. Dr. Ali Rafet Özkan Prof. Dr. Emine Öztürk Assoc. Prof. Sadagat Abbasova, Lyon: Livre De Lyon, (2022),249-273.
- İbn Haldun. Mukaddime. ed. Sermin Yavuz. İstanbul: Dergah Yayınları, 5. Basım, 2007.
- Mutlu, Mertcan. Orhan Türkdoğan'ın Temel Sosyolojik Fikirleri. İzmir: İzmir Bakırçay Üniversitesi, 2022.
- Özdemir, Mehmet (ed.). Türkiye'de Sosyoloji. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2020,205.
- Türkdoğan, Orhan. Doğu ve Güneydoğu Kabile-Aşiret Yapısı. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006,624.
- Tüfekçioğlu, T. (Direktör). Prof. Dr. Orhan Türkdoğan'ın Hayatı ve Çalışmaları (2019, Temmuz 5). <https://youtu.be/JN8d-o6jK60?feature=shared>
- Türkdoğan, Orhan. Güneydoğu Kimliği-Aşiret, Kültür, İnsan. İstanbul: Alfa, 1998.
- Türkdoğan, Orhan. Doğu ve Güneydoğu Kabile-Aşiret Yapısı. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Türkdoğan, Orhan. "Kimlik-Göç-Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği". İstanbul Üniversitesi 36/1 (2007), 1-14.
- Türkdoğan, Orhan. Günümüzde Aydınlıktakiler Karanlıktakiler. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2011,621.
- Türkdoğan, Orhan. "Kırsal Kalkınma Modelleri Doğu ve Güneydoğu Gerçeği". Journal of Economy, Culture and Society 11/43 (2011), 11-42.
- Türkdoğan, Orhan. Gecekondu ve İnsan İstanbul Varoş Kültürü. Konya: Çizgi Kitapevi, 2015.
- Türkdoğan, Orhan. Türk Köy Sosyolojisi ve Sorunlarımız. Konya: Çizgi, 2016,599.
- Türkdoğan, Orhan. Terör ve Şiddet Sonrası Güneydoğu Sorunlar ve Çözüm. Çizgi Kitapevi, 2018.
- Türkdoğan, Orhan. Toplumsal Beklentilerimiz Çok Kültürden Tek Kültüre. Konya: Çizgi Kitapevi, 2018.
- "Prof. Dr. Orhan Türkdoğan ile Ziya Gökalp ve Günümüz Sorunları". haz. Cevher Yayını. Yayın Tarihi 29 Kasım 2014. <https://youtube/e11I4sMRHlQ?feature=shared>
- "Prof. Dr. Orhan Türkdoğan'ın Hayatı ve Çalışmaları". haz. Turgay Tüfekçioğlu. YouTube. Yayın Tarihi 05 Temmuz 2019. <https://youtube/JN8d-o6jK60?feature=shared>

Ünver Günay, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması¹

Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde ilk din sosyolojisi doçent ve profesörü olma şerefine sahip ve Türk din sosyolojisinin duayenlerinden olan Ünver Günay, lisans eğitimini "laik, sosyal ve hukuk devleti" şeklinde tanımlanan Türkiye'nin bu özelliğini en iyi yansıtan üniversitelerinden olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamlamış, oradan mezun olduktan sonra ise Türkiye'nin laiklik konusunda örnek aldığı Fransa'da doktora eğitimini tamamlamıştır. Ünver Günay'ın buralarda eğitim alması ilahiyat camiasında milliyetçilik, laiklik ve modernlik gibi anlayış ve kavramların üzerinde görüldüğü kişilerden olmasına vesile olmuştur (Kirman, 2018, 14; Coşkun, 2018, 7).

Bodur'a göre Günay, sosyolojik anlayışı ve derin dini bilgisiyle Türk Din Sosyolojisinin oluşmasında önemli katkıları olmakla birlikte sosyoloji araştırmalarını Türk toplumu üzerinde inşa eden ve sosyal hayatın dini yüzleri ile ilgili incelemeler yapan bir sosyologdur. Yöntem konusunda oldukça yetkin bir isim olan Günay, Fransa'da doktora eğitimi almış olmasından ötürü araştırmalarında genellikle nicel metodolojiyi kullanırken, aynı zamanda hem nitel hem de nicel yöntemleri birlikte kullanmaktadır. Araştırmış olduğu temel konulardan en önemlileri, tasavvuf ile ilgili mistik oluşum ve sosyolojik tahlillerin Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasındaki rolünü dini tipolojide değerlendirmesidir (Bodur, 2009, 1-19). Ünver Günay'ın sosyal bilimsel metodolojik anlamda objektiflik ve tarafsızlık ilkesini benimsemesi, tüm ideolojik davranış ve tutumlardan uzak kaldığının bir göstergesidir (Bodur, 2009, 1-19; Kirman, 2018, 15).

Bu çalışmanın odak noktası, Türk Din Sosyologları arasında duayen kabul edilen Ünver Günay'ın hayatı ve din sosyolojisine olan katkılarıdır. Bu çerçevede amaç, Ünver Günay'ın kendisi hakkında yapılan araştırmaları, din sosyolojisindeki rolünü, eserlerini ve Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması konulu çalışmalarını incelemektir.

Ünver Günay'ın Sosyo-Biyografisi

Türk din sosyoloğu Ünver Günay, Bilecik'in Söğüt ilçesinin Küre köyünde 1942 yılında doğmuştur. 1954 yılında ilk öğrenimini köyünde, 1957 yılında Söğüt Ortaokulu'nda ve 1960'ta Bilecik Ertuğrul Gazi Lisesi'nde tamamlamıştır.

¹ Cennet Feyza Cömert, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Ana Bilim Dalı
feyzacmrt@gmail.com | ORCID: 0000-0002-9627-342X

1960-64 yıllarında ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde üniversite eğitimini tamamlamıştır. Lisans eğitimi boyunca Irak Kültür Merkezinde Arapça dersleri, Fransız Kültür Merkezinde de Fransızca dersleri olarak Fransızca ve Arapçasını geliştirmeye çalışmıştır. İlahiyat fakültesinde Prof. Dr. Tayyip Okiç, Prof. Dr. Tahsin Banguoğlu, Prof. Dr. Talat Koçyiğit, Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken, Prof. Dr. Osman Haluk Karamağaralı, Prof. Dr. Mehmet Taplamacıoğlu, Prof. Dr. M. Sait Hatipoğlu, Prof. Dr. Neda Armaner, Prof. Dr. Hikmet Tanyu, Prof. Dr. Suut Kemal Yetkin gibi hocalardan ders almıştır. Ünver Günay'ın uzun bir süre asistanlığını yapan Doç. Dr. İsmail Güllü, "Onun sosyoloji ve din sosyolojisine olan ilgisinin yoğunlaşmasında etkili olan ismin "Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken" olduğunu söylemiştir. Mezun olduktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nda stajyer memur olmuş, askerlikten sonra da iki buçuk yıl Çankırı'nın Çerkeş ilçesinde müftülük yapmıştır. Müftülük görevi esnasında Çerkeş Ortaokulunda Fransızca ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine girmiştir. 1969 yılında Fransa Sarbonne Üniversitesinde Dinler tarihi alanında doktora yapmak için gönderilmiş ve yüksek lisansı yapmadan doğrudan doktora yapmaya başlamıştır. Günay'ın doktora çalışması danışmanı olan Cezayirli antropolog ve sosyolog Jacques Berque, Cezayir ve Fas tarihi ve sosyolojisi konularında uzmandır. Kendisi Berque'nin tavsiyesi üzerine monografi türünde bir köy çalışması olan "Küre Köyünde Dini ve Sosyal Hayat" isimli tezi ile kendi köyü hakkında saha çalışması yapmıştır. Bu çalışmasını Mehmet Said Hatipoğlu, Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken ve Şerif Mardin'de görmüş ve çok beğendiklerini söylemişlerdir. Fakat bu çalışması hala Türkçeye çevrilmemiştir. 1974'te doktorayı bitirerek Türkiye'ye döndükten sonra Erzurum Atatürk Üniversitesinde Din Sosyolojisi bölümünde Dr. Asistan olarak görev almıştır. 1982 yılında Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat isimli çalışması ile "doçent" unvanını almıştır. 1985 yılında da profesör unvanını alarak Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde göreve başlamış ve 1987-94 yıllarında burada dekanlık görevini yaparak 1985 yılında emekli olmuş ve 2009 yılına kadar Din Sosyolojisi Bölüm Başkanlığını sürdürmüştür. Günay'ın kendi ifadesiyle, Fransız sosyolojisinde Gabriel Le Bras ve Emile Durkheim'in yanı sıra, Alman anlayıcı formel sosyoloji ve ideal tipler alanında Max Weber ve Joachim Wach'ın çizgisinde olan eklektik bir sosyoloji anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Hocası Hilmi Ziya Ülken başta olmak üzere Türk sosyolog ve düşünürlerin yaklaşım ve kavramlarının da Günay'ın düşünce yapısına etki ettikleri söylenebilir (Güllü, 2018, 26-27; Bodur, 2009, 3).

Kendisizle İlgili Yapılan Çalışmalar

Ünver Günay ve sosyolojisiyle ilgili yapılan iki tane yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bunlardan birisi 2019 yılında Metin Topaloğlu tarafından yazılan “Ünver Günay’ın Türk Din Sosyolojisine Katkıları” isimli tezidir. Topaloğlu bu tezinde Ünver Günay’ın hayatı, tezleri, kitapları, makaleleri, çevirileri, kongre ve sempozyum bildirimleri, yönetmiş olduğu lisansüstü tezlerini ve Ünver Günay’ın din sosyolojisinin temel kavramları başlığı altında din tanımı, dindarlık, dini gruplar, sosyal değişme ve din, Türk kültüründe ziyaret yerleri, Türk dünyası dini önderleri tipolojisi, Ziya Gökalp, Türkler ve İslamiyet, laiklik konularını ele aldığı görülmektedir. İdris Akdemir tarafından yazılan diğer yüksek lisans tezinin ismi ise, “Ünver Günay’ın Sosyolojisinde Dini Gruplar”dır. Akdemir bu tezinde, “Ünver Günay’ın Sosyolojisinde Dini Gruplar” başlığı altında Günay’ın sosyolojisinde din kavramı, sosyal ve dini grupların genel özellikleri, dini grup tipolojileri ve yeni dini grup ve cemaatler konusunu çalıştığı görülmektedir.

Ünver Günay hakkında yazılan akademik makaleler arasında, 2009 yılında Hüsnü Ezber Bodur tarafından yazılan "Ünver Günay ve Türk Din Sosyolojisi" ile 2018 yılında Özcan Güngör baş editörlüğündeki “Journal of Turkish Studies” isimli dergide Abdulvahap Taştan tarafından kaleme alınan “Bir Din Sosyoloğunun Portresi, Prof. Dr. Ünver Günay”, Ali Coşkun tarafından yazılan “Örnek Bilim Adamı Hocam Prof. Dr. Ünver Günay ve 'Din Sosyolojisi'”, Mehmet Ali Kirman tarafından yazılan “Prof. Dr. Ünver Günay ve Genç Din Sosyologlarına Yaklaşımı”, Adem Efe tarafından yazılan “Türkiye'nin İlk Din Sosyolojisi Doktorlarından Ünver Günay'ın Bir 'Sunuş' Yazısı Ve Mehmet Râmi Ayas Üzerine”, ve İsmail Güllü tarafından kaleme alınan “Prof. Dr. Ünver Günay'ın Hayatı, Eserleri ve Türk Din Sosyolojisindeki Yeri” başlıklı makaleler bulunmaktadır.

İslamiyet ve Türkler

İslamiyet, 7. yüzyılın başlarında Arabistan yarımadasında ortaya çıkmasından kısa bir müddet sonrasında Türkler İslam ile tanışarak yavaş yavaş İslam dinini kabul etmeye başlamışlardır. Fakat bu süreçteki geçişler büyük kitleler halinde değil de parça parça olmuştur. Türklerin İslam dinini kitleler halinde kabul etmeleri 10. yüzyıla doğru gerçekleşmeye başlamıştır. Bu şekilde bile Türklerin büyük bir çoğunluğu İslam dışı kalmışlardır. Türklerin İslam’ı kabul etmeleri özellikle 8-16. yüzyıllar arasında yoğunluk kazanarak çoğunluğu bu dönemde İslam’a girmiştir. Fakat 18-19. yüzyıllarda bile Müslümanlığı kabul eden büyük Türk toplulukları ile karşılaşılmaktadır (Günay, 2018, 515-544; Günay ve Güngör, 2015, 227).

Türkler geçmişlerinde Hristiyanlık, Budizm gibi farklı inanışlar ve dinleri benimsemişlerdir. Bunları benimsemelerindeki en önemli etken misyoner bir karaktere sahip olmalarıdır. Fakat İslam dini bu dinler gibi misyoner bir teşkilat ve karaktere sahip değildir (Günay - Güngör, 2015, 235).

Günay, Türklerin İslam'ı kabul etmesinde en önemli etkinin İslam'ın cihanşümül bir özelliğe sahip olmasından kaynaklı olduğunu belirtmektedir. Ek olarak, Türklerin geleneksel dinleriyle İslam'ın benzer yönlerinin etkili olduğunu öne sürmektedir. Bununla birlikte Türklerdeki cihan hakimiyeti mefkuresi ve savaşçı karakterlerinin İslam'daki cihat anlayışına benzemesinden dolayı Türklerin İslam'ı daha kolay kabul etmiş olabileceklerini vurgulamaktadır (Günay - Güngör, 2015, 235).

Ünver Günay, Türklerin Araplar ile ilişkilerinin İslam'ın ortaya çıkışından çok daha uzun seneler öncesine dayandığını, bu ilişkilerin savaş, evlilik ve ticaret gibi nedenler ile olduğunu açıklamaktadır. Bununla birlikte Günay Belazuri'nin Ensabu'l Eşraf isimli eserine atıfla ilk kadın şehit olarak bilinen Sümeyye'nin aslen Türk olabileceğini iddia etmektedir (Günay, 2018, 515-544).

Türklerin İslam dinini benimsemelerinin bazı sonuçlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- Bir toplumun dinini değiştirmesi o toplumun kültürünü, hayatını ve tarihini de etkiler. Bu, Türkler için de geçerli olsa da Türkler geleneklerini kısmi olarak sürdürmeye ve muhafaza etmeyi başarmışlardır.
- Günay, Türklerin Müslüman olduktan sonra gelenekleri, efsaneleri, tarihleri kısacası kültürlerini İslami çerçeveye uyarlayarak düzenlediklerini belirtir.
- Günay, Türklerin savaşçı karakterleriyle İslam'daki cihat anlayışının birbiriyale bağdaştığını öne sürerek İslamiyet'in Türklerin Millî dini haline geldiğini söylemektedir (Topaloğlu, 2019, 80).

Anadolu'da İslamiyet, Anadolu'nun Türkler Tarafından Fethi, Türkleştirilmesi ve İslamlaşması

1071 yılında Büyük Selçuklu Devleti'nin hükümdarı Alparslan'ın Malazgirt Savaşını kazanmasıyla Anadolu'nun kapısı Türklere açılmıştır. Daha önceden Büyük Selçuklu Devleti Türk boylarını sürekli olarak Anadolu'ya yönelte politikasını izlemiştir. Fakat Anadolu'ya doğru olan asıl Türk göçü Oğuz Türklerine ait olup 1071 yılından sonra başlamıştır. Böylece Anadolu'nun Türkleşme süreci tedrici olarak başlamıştır (Günay - Güngör, 2015, 378). Anadolu'nun manevi ve efsanevi fetih hareketleri ise 7. yüzyılda Hz. Hamza ve Hz. Ali ile başlamaktadır. Buna daha sonraları 8. yüzyılda yaşamış olan Battal Gazi de eklenmektedir. Anadolu'nun fethinde öncülük eden efsanevi figürlere, tarihi gerçeklerin ötesinde olağanüstü olaylar yüklenmiştir. Bu kişilere böylece insanüstü niteliklerle donatılmış mitolojik ve devasa tasvirler eklenmiş, bu

nedenle Anadolu'nun fethinde fatih kahramanları olarak efsaneleşmişlerdir. Böylece Anadolu'nun asıl fatihleri olan Süleyman Şah ve Alparslan gibi kahramanlar unutulmuştur. Asıl kahramanların yerini kayaları oynatarak onların üzerinde ayak izlerini bırakan, ejderhayı perişan eden, orduları tek başına bozguna uğratan efsanevi kahramanlar almıştır. Bu şekilde din, Anadolu'nun fethedilmesine mitolojik yönden damgasını kesin olarak vurarak bu olayı İslamlaştırmakta ve yüzyılların ötesine taşımaktadır. Zamanla bu efsanevi kahramanların içine evliya, eren ve şehitler eklenmektedir. Böylece “Türk Halk Dindarlığı” dediğimiz dini yaşayış formu oluşarak Müslüman Türk Kültürü bunların üzerinde temellenmeye başlamıştır (Günay - Güngör, 2015, 34).

Türklerin Anadolu'ya geldikleri dönem de Anadolu Hıristiyanların oluşturmuş olduğu farklı mezhep ve kavimlerden oluşmaktaydı. O dönem Anadolu'ya hâkim olan Bizans ise en başından itibaren farklı Hıristiyan kiliselerinin varlığını kabul edememiş, özellikle de doğu kiliselerini asimile etme çalışmaları yaparak onlara karşı sert yöntemler kullandığı görülmektedir. Bizans'ın bu tarz politikalarından dolayı da halk Bizanslılara ve Ortodoks kiliselerine karşı olumsuz bir tavır içerisinde olduğu görülmektedir. Bunlardan dolayı Anadolu'nun Müslüman Türkler tarafınca fethedilmesi Hıristiyan halk tarafından olumsuzluk oluşturmamakla birlikte bu fetihleri Bizans'ı cezalandırma olarak yorumlamışlardır. Hatta bazı Bizanslılar Türklerden diğer Bizanslılara karşı yardım isteyerek fetihleri kolaylaştırmak için çaba sarfetmişlerdir. Alparslan ve Melikşah döneminde Türklerin hoşgörü ve adaleti Anadolu'nun fethinde birçok kale ve şehrin kendiliğinden teslim olmasına öncülük etmiştir (Günay - Güngör, 2015, 378-379).

Mecburi olarak iskân ve tehcir edilen Hıristiyan halka istediklerinde kendi vatanlarına dönme hakkı tanınmasına rağmen yerlerinden memnun olmalarından dolayı yanaşmadıkları, hatta Bizans yönetiminden kaçan birçok Hıristiyan köylünün Türk yönetimlerin olduğu yerlere yerleştikleri sık olarak görülmüştür. Bizans yönetiminde olan Anadolu'da feodal arazi aristokrasisinin hâkim olmasından dolayı halkın geneli toprak esiri “serf köylü” ya da topraksızdılar. Anadolu Selçuklu Devleti miri toprak sistemini uygulayarak idari muhtariyetle beraber siyasi hakimiyeti parçalayabilecek geniş iktalara izin vermemişlerdir. Anadolu Selçuklu Devleti bu şekilde Bizans'ın toprak esiri köylülerine geçinebilecekleri kadar toprak vermiş ve hürriyetlerine kavuşturarak topraksız kimseyi bırakmamışlardır. Bu şekilde Anadolu Selçukluları üretimi artırarak göçebelere iskan politikasını uygulamıştır. Bu

sayede yalnızca Müslüman olan Türkleri değil gayri Müslimlerin de övgü ve beğenilerini kazanmışlardır (Günay - Güngör, 2015, 380-381).

Selçuklular Osmanlılarda devşirmeye dönüşecek olan ve yeniçeriliğin temelini oluşturan Hıristiyan çocukların ailelerden alınarak yetiştirilmesi olan İğdiş teşkilatını kurmuşlardır. Fakat tarihçiler bunun Anadolu'nun İslamlaşmasındaki etkisinin abartılmaması gerektiğini ifade etmekte ve aslında Selçukluların Anadolu'yu İslamlaştırma politikası olduğuna karşı çıkmaktadır. Tam tersine Selçuklunun saygılı ve hoşgörülü yönetim ve tutumlarının gayri müslim halkı kabule yönelttiği görülmektedir. Bu dönemde dinler arası yapılan evlilikler de Müslüman Türklerin lehine olmuş ve nerdeyse her toplumsal tabakadan halkın Hristiyan kadınlarla evlendikleri görülmüştür. Selçuklular elinde bulunan kasaba ve şehirlere kervansaray, medrese, hastane, cami ve medrese inşa etmekle beraber İslam'a yeni giren kişiler için vakıf gelirlerinden² İslam'a kalplerinin ısınması için teşvik çalışmaları yapmışlardır. Ama bu şekilde de İslam'ı kabul edenler çok fazla değildir (Günay - Güngör, 2015, 382).

Anadolu'daki medreseler gelişip kendi ihtiyaçlarını karşılayabilene kadar ulema, kadı ve din adamı ihtiyacı öncelikle Horasan ve İran'dan olmakla birlikte diğer İslam ülkeleri tarafınca karşılanmıştır. Tarikat ve tasavvuf alanındaki şeyhlerin büyük bir çoğunluğu da oralardan gelmiştir. Bu da Anadolu'da oluşmaya başlayan Müslüman Türk yaşamında derin sonuç ve etkiler oluşturmuştur. Bundan dolayı ilk başlarda adet ve geleneksel inançlarına sıkıca bağlı ve hoşgörünün temel alındığı Anadolu'daki Türk Müslümanlığında din hayatı giderek genellikle şehirlerde İran Müslümanlığı biçimine bürünmeye başlamış ve Sufiliğin hakim olduğu bir çizgi ile gelişmeye başladığı bir forma yönelerek Sünni tasavvuf, fıkıh ve kelamın ağırlık kazandığı medrese usulü başka bir üçüncü formun zamanla şekillenmesine imkan vermiştir (Günay - Güngör, 2015, 286). Anadolu'daki şehirlerde kendisini güçlü bir şekilde hissettiren İran etkisi ve Anadolu'nun Horasan ile bağlantısından dolayı yalnızca medrese anlayışına dayalı olan bir Müslümanlığın aksine Şiiilik anlayışındaki İslamiyet'in de Anadolu'ya geldiği bilinmektedir (Günay - Güngör, 2015, 387). Aslında göçebe olan Türklerin en başından beri eski gelenek ve inançlarıyla benzerlik gösteren aşırı Şii akımlara kolay bir şekilde meylettığı görülmektedir (Günay - Güngör, 2015, 391).

Göçebe Türkmenlerin önemli bir çoğunluğu ehlibeyt sevgisini merkeze alan Aleviliğe yöneldiler. Fakat onların meylettikleri Alevilik İran Şiiliğinde büyük oranda farklılık göstermektedir. Alevilikte var olan birçok düşüncenin aynı

² Türk toplumunda vakfın doğuşunun sosyolojik boyutları için bk. Güngör, 2010.

yoğunluk ve şiddette olmasa da Anadolu'da var olan Sünni Müslüman Türk dindarlığında da görmekteyiz. Osmanlı döneminde Yıldırım Beyazıt'tan itibaren Peygamber soyundan gelenlere vermiş oldukları değeri Nakibul Eşraf kurumunu oluşturarak ehlibeyte olan sevginin kurumsallaştığı ve Şerif ve Seyidliğin imtiyaz ve şeref meselesi olduğu görülmektedir (Günay - Güngör, 2015, 391-392; Güngör, 2014; 2021; Güngör-Aksoy, 2012).

Eğitim dilinin öncelikle Arapça olmasından dolayı Anadolu'daki Türk din hayatında zaman içerisinde İran etkisi azalarak Arap etkisinin arttığı görülmektedir. Bu durum 20. yy.'da Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar da sürmüştür. Hatta bu durum Cumhuriyet döneminde bile Arap etkisi kendi dönemlerindeki sorunlardan hareket ile asıl olarak gördüğümüz dini kaynakların belirli dönemlerde ve genel olarak Arapça kaleme alınması ve Türkiye içerisinde bunu aşabilecek bilimsel kafaların yetişememesinden dolayı devam etmektedir (Günay - Güngör, 2015, 390).

Türklerin Anadolu'ya gelişi, onların karşılaştığı kültürel, sosyal ve dini çeşitlilikle, özellikle Hıristiyanlar gibi farklı dinlere inanan kişilerle karşılıklı saygılı ve olumlu ilişkiler geliştirmelerini teşvik etmiş, bu süreçte ortak bir dini folklor ve kültürün oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu, yalnızca Müslüman Türkleri değil, diğer dini inançlara sahip kişileri de içeren hoşgörü atmosferi sayesinde gerçekleşmiştir. Ortaklaşa oluşturdukları bu kültürü Hıristiyan ve Müslümanların Anadolu içerisindeki kutsal yerleri ziyaret ederken dikkat edilen adap ve usulünde canlı olarak görülebilmektedir. 12. yüzyıldan itibaren Aksaray'ın Obruk ilçesinde bazı heykeller ve mumyalanmış iskeletler her iki dinin inananları tarafından kutsal kabul edilmektedir. İlginç olan başka bir durum ise kendisine kerametler atfedilen ve meşhur olan bazı camilerin Hıristiyanlar tarafından; bazı kilise ve manastırların da Müslümanlar tarafından ziyaret edildiği bilinmektedir. Bunun gibi dinler arasındaki etkileşimler, dinler arası evliliklere kadar uzanmış, hatta özellikle Malatya'da nadir de olsa Müslüman kadınların Hıristiyan erkeklerle evlendikleri de görülmüştür (Günay - Güngör, 2015, 392-393).

Tarikatlar ve tasavvuf tüm Müslüman Türklerin dini yaşayışında önemli bir yere sahiptir. Köprülü ve Gökalep bu geleneğin temelini eski Türk dininde ve oradaki sırrî din sisteminde gördüğünü belirtmektedirler. Yani eski Türk dininde olan akli dindarlığın fıkıh ve medrese Müslümanlığında, sırrî dindarlığın ise sufizm şeklinde devam ettiği görülmektedir. Kısacası tasavvuf, Müslüman Türk dindarlığında tüm şekliyle kaynaşmayı başarmıştır. Tasavvufun Türkler arasında nasıl yaygınlaştığı, dervişleri eski ozan ve kamlarıyla nasıl özdeşlendirdikleri ve Ahmet Yesevi'nin Türk dünyasına olan

etkileri bilinmektedir. İlk göçlerle, Moğol tehlikesiyle Buhara'dan, Türkistan'dan, İran'dan, Irak'tan, Endülüs ve Kuzey Afrika'dan Anadolu'ya derviş ve mutasavvıflar gelmiştir. Bunlardan bazıları şehirlerde kalmış ama önemli bir çoğunluğu uç noktalara giderek Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında "Kolonizatör Türk Dervişleri" olarak faaliyet göstermişler ve fetih ve ateşli gaza ruhunu canlı tutan alperenler, alpler, derviş ve gaziler Anadolu'nun Müslüman bir Türk yurdu haline gelmesinde birinci derecede rol oynamışlardır (Günay - Güngör, 2015, 395).

13. yy. Anadolu içi siyasi, kültürel ve sosyal anlamda önemli bir dönem olduğu gibi dini açıdan da büyük bir öneme sahiptir. Mevlâna gibi önemli Sufiler bu zamanda yetişmiş olduğu gibi Mevlevilik, Bektaşilik ve Babailik gibi çeşitli tarikatlar da bu dönemde ortaya çıkmıştır. Moğol istilası ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin de yıkılmaya yüz tuttuğu bu dönemde Anadolu'nun dört bir tarafında bir ağ gibi bu tarikatlar teşkilatlanmışlardır (Günay - Güngör, 2015, 400).

Günay Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında sufi teşkilatların oynamış oldukları rollere işaret etmekle birlikte Türk kültür ve geleneğinde tarikat şeklindeki yapıların oluşturmuş oldukları şebekeleşmenin sosyal doku üzerindeki etkilerini vurgulamıştır (Günay, 2002, 143). Türkiye özelinde İslam'ın İran veya Arapların İslam anlayışından büyük oranda farklı olduğu, bunun sebebinin de Türkiye'deki İslam inancının diğer İslam coğrafyalarına göre daha fazla tasavvufi anlayış içerisinde meydana gelen tarikatların etrafında şekillenmesi gösterilebilir (Bodur, 2009, 15).

Ünver Günay ve Din Sosyolojisindeki Yeri

Din felsefecisi Prof. Dr. Mehmet Aydın, Ünver Günay hakkında "Gökalp, Taplamacıoğlu ve Ülken çizgisinde Günay dördüncü, ama onları ilahiyatçı olarak kabul etmezsek Günay birinci kuşakta din sosyoloğu sayılmalıdır." ifadesini kullanmıştır (Coşkun, 2018, 7-8).

Ünver Günay'ın Türk Din Sosyolojisinde önemli olmasının temelinde Türk kültür geleneğinde iyi bir din eğitimi almış olması ve Fransa'nın saygın üniversitelerinden olan Sorbon'da sosyal bilimler alanında kendini yetiştirerek edinmiş olduğu sosyolojik mefhumu Türk toplumsal hayatının içerisinde çok iyi bir şekilde kullanabilmesidir. Ünver Günay her şeyden önce tamamıyla Türklerin dini karakterli sosyal hayatlarıyla yoğunlaşmış olduğu bilimsel çalışmalarını Batı kaynaklı yaklaşım, yöntem ve kavramları seçici ve eleştirel olacak bir biçimde kullanarak yürütme yeteneğine sahip olan bir bilim insanıdır (Bodur, 2009, 3).

Ünver Günay'ın sosyoloji alanındaki görüşlerinin gelişmesinde, Türk toplumunu sosyolojiyle ilk kez tanıştıran ve Le Play okulundan olan Prens Sabahaddin'in monografik yöntemeye dayalı olan sosyolojik bilgi üretme yöntemi; Türk milliyetçiliğinin teorisyeni, ahlakçı özellikleri ön plana çıkaran, Durkheim sosyolojisini Türk toplumuna kazandıran, solidarist-korporatist Türk fikir adamı ve sosyoloğu Ziya Gökalp; 1933 yılında Türkiye'ye Almanya Nazi yönetiminden kaçıp gelen İstanbul Üniversitesinin farklı fakültelerinde çalışan, Weber sosyolojisi gibi tarih ve kültür temelli Alman fikir geleneğini öğrencilere aktararak Türk sosyolojisinin gelişmesinde dolaylı yoldan etkisi olan Alman akademisyenlerin katkıları olmuştur (Bodur, 2009, 6-7).

Ünver Günay'ı özgün kılan özelliği Batılı teorileri aynı şekilde aktararak bunları Türk toplumunda test eden bir bilim insanı olmayı tercih etmektense genel olarak kendi yaşamış olduğu toplumdaki dini tutumlu sosyal olayları incelemeyi kendisine ilke edinmiş bir bilim insanı olarak uygun metodoloji ve teorik yaklaşımı oluşturabilme yeteneğidir (Bodur, 2009, 8).

Günay, 14 kitap, 64 akademik makale ve bildiriyle birlikte 43 yüksek lisans, 18 de doktora tezine danışmanlık yapmıştır (Akdemir, 2020, 7). Günay'ın, Din Sosyolojisi alanı dışında Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitim gibi yakın alanlarda da eserler vermiş olduğu görülmektedir. Metodolojik ve epistemolojik anlamda disiplinler arası iyi bir bilgiye sahip olmanın iyi bir din sosyoloğu olma yolunda önemli olduğunu sürekli olarak vurgulamıştır. Eserlerinde felsefi ve tarihsel temeli olan konulara değinmekle beraber Türkiye'ye özgü ve güncel meselelerde de çalışmalar yapmıştır (Güllü, 2018, 17-18). Günay çalışmalarında teorik çalışmalardan daha çok deneysel çalışmalara ağırlık veren, tahlilleri güçlü ve akılcı olan bir din sosyoloğudur (Efe, 2018, 21).

Günay'ın Türk din sosyolojisine katkılarında en başta metodolojik bakışı gelir. İslam ve Türk toplumları için nitel ve nicel yöntemlerin bir arada kullanılmasını önermiştir. Türk din sosyolojisinde ziyaret olgusuna hem evrensel hem de yerel manada yapmış olduğu çalışmalarla katkı sağlamış, toplum ve din ilişkisini incelemiş olduğu çalışmalarıyla da hem yerel hem de dünyada insan ile din ilişkilerini, küreselleşme, sosyal bütünleşme ve sosyal değişme gibi farklı açılardan inceleyerek Türk din sosyolojisine yeni bakış açıları kazandırmıştır³. Tüm bunlara ek olarak çeviri makale ve kitaplarıyla hem bilim insanları ve öğrencilerine hem de din sosyolojisi alanına çeşitli din adamları ve sosyologların fikirlerini sunmuştur (Topaloğlu, 2019, 90).

³ Küreselleşmenin din sosyolojisi bağlamında anlaşılması ve kavramın Türkiye uzanımlarına dair bk. Güngör - Tokur, 2018.

Ünver Günay'ın yazmış olduğu Din Sosyolojisi kitabı, bir el kitabı olma özelliğine sahip olmakla birlikte entelektüel çevrelerin temeldeki bakış açısı boşluğunu ve eksikliğini gidermede önemli bir eser olarak gözükmekte ve bilimsel alanlarda da din ile alakalı olan durumların “dinamik bir bilimsel perspektiften hareket ile deneysel sosyolojik bir yaklaşım zihniyeti”yle ele alınmasına katkıda bulunmaktadır (Coşkun, 2018, 9).

Sonuç

Ünver Günay, din sosyoloji alanının ilklerinden olmakla birlikte birçok esere imza atan önemli bir Türk Din Sosyoloğudur. Kendisini hem yurtdışında hem de yurtiçinde çeşitli alanlarda geliştirerek alana fazlasıyla katkısı olan bu din sosyoloğu hakkında araştırma boyunca çok fazla çalışmaya rastlanmamıştır. Türkiye’de bu alanın duayenlerinden olmasından ve alana katkılarından dolayı kendisi için yapılan çalışmaların daha da artması gerekmektedir.

Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşması konusunda Günay genel olarak İslam dini ile Türklerin eski geleneklerinin, inanışlarının ve karakteristik özelliklerinin birbiriyle uyuşmasıyla İslam’ı daha fazla benimsedikleri üzerinde durmaktadır. Türklerin geçmişten beri çoğulcu bir kültüre sahip olmalarından dolayı da Anadolu’da gayri müslim halka daha hoşgörülü yaklaştığı ve bu hoşgörülerinden etkilenen halkın İslam’ı ve Türkleri kendi halklarından daha çok benimsemelerine sebep olduğunu anlatmıştır.

Ünver Günay’ın Eserleri

Tezleri

- (1974) La Vie sociale et religieuse à Küre (Doctoral dissertation) Université de ParisSorbonne, Paris, France. 12 (1982).
- Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat (Doçentlik Çalışması). Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, Türkiye.

Kitapları

- Din Sosyolojisi Dersleri, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1991 ve 1993.
- Eğitim Sosyolojisi Dersleri, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1992 ve 1995.
- Laiklik, Din ve Türkiye, (Harun Güngör ve A. V. Ecer ile birlikte), Adım Yay., Ankara 1997 (VI+178 sayfa).
- Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye, (A. Vehbi Ecer ile birlikte), Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1999.
- Erzurum ve Çevresinde Dînî Hayat, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999 (293 sayfa).
- Ziyâret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması, Kayseri Örneği, (Harun Güngör vd. ile birlikte), Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 2001.
- Din Sosyolojisi, İnsan Yayınları, İstanbul 2018 (608 sayfa).

- Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dînî Târîhi, Harun Güngör ile birlikte, Rağbet Yayınları, Ankara 2015.
- Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi, Dr. Celaleddin Çelik ile birlikte, Adana, Karahan Kitabevi. 2006.
- Türk Kimliğini Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp, Prof. Dr. Celaleddin Çelik ile birlikte, İstanbul, Kesit Yayınları. 2010.
- İlkokullar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı, Prof. Dr. Kerim Yavuz ile birlikte, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1982.

Telif Makaleleri

- (1978) “Zenci Afrika’da İslamiyet’in Yayılışının Belli Başlı Safhaları”, İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi Tayyib Okiç Armağanı, Ankara, 147-157.
- (1980) “Zenci Afrika’da İslâmiyet’in Yayılışının Temel Etkenleri”, İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4, Ankara, 105-118.
- (1982) “Din ve Toplumsal Farklılaşma”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, 71-86.
- (1982) Kitap Tanıtma ve Tenkidi- “Jean Paul Charnay, Sociologie Religieuse De L’İslam”, Paris, 1977, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, 245-251.
- (1986) “İktisadî Ahlâk ve Din”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7, 109-128. (1986) “İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü, İbn Haldun (1332-1406)”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 6, 63-104.
- (1986) “Modern Sanayi Toplumlarında Din-I”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3, 41-88.
- (1987) “Modern Sanayi Toplumlarında Din- II”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, 29-58.
- (1988) “Gabriel Le Bras’a Göre Din Sosyolojisinin Araştırma Alanları ve Yöntemleri” Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2, 10-29.
- (1989) “Din ve Sosyal Bütünleşme”, Erciyes Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi 6, 1-14.
- (1989) “Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3, 223-236.
- (1989) “Religion et Jeunesse Dans La Turquie Moderne”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6, 15-24.
- (1990) “Tendance de Tolérance Religieuse Dans La Culture Turque”, Religions, Cultures and Tolerance-Past and Present, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 7, 1-18.
- (1992) “Ziya Gökalp’in Sosyolojisi”, Erciyes Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi 8, 37-49.
- (1996) “Anadolu’nun Dinî Tarihinde Çoğulculuk ve Hoşgörü”, ERDEM, Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı- I, C. 8, 22, 189-220.
- (1997) “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Din”. İslâm’ın Bugünkü Meseleleri, Türk Yurdu, Ağustos-1997, 131-147.
- (1998) “Türk Toplumunu, Değişim, Din, Kültür ve Medeniyet”, Türk Yurdu, MartNisan, C. 18, 127-128, 16-21.

- (1998) “Dinî ve Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10, 69-77
- (1998) “Türklerin Dinî Kültüründe Çoğulculuk ve Hoşgörü”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10, 49-68.
- (1998) “Histoire Religieuse Des Turcs Depuis Les Origines Jusqu’à Nos Jours”, Türk Din Tarihi, İstanbul, Laçın Yay., 485-496.
- (1999) “Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39-2, 91-119.
- (1999) “Ulus-devlet, Din ve Küreselleşme”, Türk Yurdu, Mart-Mayıs 1999, C. 19, Sa. 139-141, 399-405
- (2001) “Toplumsal Değişme ve İslamiyet”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1, 9-46. (2001) “Birey Toplum Dikotomisinin Dinî Tecrübe Alanındaki Yansımaları, Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11, 3- 28.
- (2002) “Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 12, 1-20.
- (2002) “Türk Dünyasının Din Önderleri Tipolojisi”, Avrasya Etüdüleri, 21, 115-136.
- (2002) “Türk Toplumunun Dinî Yaşayışı Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi”, Din Sosyolojisi, İstanbul, 515-556.
- (2002) “Din Sosyolojisinin Din ve Toplum Bilimleri Arasındaki Yeri ve Önemi”, Sorgulanan Sosyoloji, (Edit, M. Çağatay Özdemir), Ankara, Eylül Yay., 163-184
- (2003) “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 15/2, 5-36. 16
- (2003) “Göç, Din ve Değişme, Batı Avrupa’daki Türk İşçileri Örneği”, *Bilimname* 3, 35-64.
- (2003) “Din Bilimlerinin Teorik ve Metodolojik Sorunları”, *Bilimname* 1, 109-151.
- (2003) “XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişim”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Kayseri, S.14. 21-48.
- (2004) Kitap Tanıtımı ve Tahlili, “Hilmi Ziya Ülken, Türk Tefekkürü Tarihi, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları/ Cogito dizisi, 2004, 354 s.” ve “Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, (Üçüncü Baskı) İstanbul, Ülken yayınları, 1992, 516 s.”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 16/1, 5-13.
- (2005) “Köylülük ve Din”, Türk Yurdu Dergisi 25, Sayı 217. (2006) “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar,” *İslamiyat*, V/4, 141-162.
- (2006) “Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 21/2, 509-542.
- (2006) “Türk Dünyasında Kronolojik Sistemler”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 21, 239-272.
- (2006) “Dindarlığın Sosyolojisi” Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi içinde, (Edit, Prof. Dr. Ünver Günay - Doç. Dr. Celaleddin Çelik), Adana, Karahan Kitabevi, 1-60.
- (2009) “Türkiye’de Din Sosyolojisi, Teorik ve Metodolojik Meseleler”, Toplum Bilimleri Dergisi Ocak-Haziran 2006-2009, 1/3, 7-46.

- (2010) “Kitap tanıtma ve tenkidi, Michael Hill, A sociology of religion” (Bir din sosyolojisi) Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6, 249-252.
- (2010) “Gruplar Sosyolojisi ve Günümüz Türkiye’sinde Dini Gruplar”, Toplum Bilimleri Dergisi Sayı 4 (7), 7-52.
- (2011) “Türkiye’de Modernleşme ve Din”, Türk Yurdu Dergisi Aralık, 292, 24-35.
- (2012) “Gökalp, Millî Kimlik, Din ve Modernleşme”, *Türk Yurdu Dergisi* 2012, Sayı 295.
- (2012) “Meallerin Sosyolojisi”, Şahin Gürsoy Anı Kitabı, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara, 232-270.
- (2013) “Din Sosyolojisinin Yöntem ve Teknikleri”, Din Sosyolojisi El Kitabı, Edit, Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 149-171.
- (2013) “Toplumsal Bütünleşme ve Din”, Din Sosyolojisi El Kitabı, Edit, Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 453-465.

Çevirileri

- (1986) “Mağrib Müslümanlığın Bazı Sorunları”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Jacques Berque, Ünver Günay (Çev.), 6, 181-199.
- (1988) “İslâmiyet Üzerine Bir Din Sosyolojisinin Epistemolojik Öncülleri”, J. Paul Charnay, Ünver Günay (Çev.), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8, 493- 505.
- (1988) “Aynaların Oyunları ve Medeniyetlerin Krizleri”, J. Paul Charnay, Ünver Günay (Çev.), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8, 417-481.
- (1993) “Kur'an Ahlakı” Muhammed Abdullah Draz, (Emrullah Yüksel ile birlikte), Ünver Günay (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 1993, (438 sayfa).
- (1995) “Din Sosyolojisi”, Joachim Wach, Ünver Günay (Çev.), Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1990; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1995 (483 sayfa).

Kongre ve Sempozyum Bildirileri

- (1981) “Türkiye’de Dinî Sosyalleşme”, Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, Ankara, 23- 25 Nisan 1981, 192-199.
- (1988) “Gazalî'nin Toplum Görüşü”, Ebu Hâmid Muhammed el-Gazalî Sempozyumu, 14 Mart 1988, Erciyes Üniversitesi, 167-175.
- (1996) “Türklerin Dinî Kültüründe Çoğulculuk ve Hoşgörü”, Lozan Üniversitesi Dinler arası Diyalog Semineri, İstanbul.
- (1998) “Dinî ve Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik”, On sekiz Mart Üniversitesi Ahilik Sempozyumu, Çanakkale.
- (1998) “Günümüz İslâm Dünyasında Gelenek, Toplumsal Değişme ve Fundamentalist Eğilimler”, Cumhuriyetin 75. Yılında Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu, Sütçü İmam Üniversitesi Kahramanmaraş
- (2001) “Din Bilimleri ve İnsan Anlayışımız”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu, 8-9 Kasım 2001, Adana.
- (2002) “Türk Dünyasının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dinî Ziyaret Yerleri”, Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi, 23-28 Eylül 2002, Mersin.

- (2002) “Türk Dünyasının Din Önderleri Tipolojisi”, Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi, 23-28 Ekim 2001, Ankara. TÜKSEV Yay., 395-414.
- (2004) “Kayseri Yöresinin Dini Yaşayış ve Kültürü Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Değerlendirme,” Kayseri ve Tarihi Sempozyumu, Kayseri, 240-263.
- (2005) “Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu”, Abdulvahap Taştan ve Celaleddin Çelik ile birlikte, Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu Çorum, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 193-215. 19
- (2007) “Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal Değişme ve İslâmiyet İlişkileri”, Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı, Kutlu Doğum Haftası, 24-26 Mayıs 2002, Ankara.

Kaynakça

- Akdemir, İdris. *Ünver Günay'ın Sosyolojisinde Dini Gruplar*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bodur, Hüsnü Ezber. “Ünver Günay ve Türk Din Sosyolojisi”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2009), 1-19.
- Coşkun, Ali. “Örnek Bilim Adamı Prof. Dr. Ünver Günay ve Din Sosyolojisi Eseri”. *Turkish Studies* (2018), 7-11.
- Efe, Adem. “Türkiye'nin İlk Din Sosyolojisi Doktorlarından Ünver Günay'ın Bir 'Sunuş' Yazısı ve Mehmet Râmi Ayas Üzerine”. *Turkish Studies* (2018), 17-24.
- Güllü, İsmail. “Prof. Dr. Ünver Günay'ın Hayatı, Eserleri ve Türk Din Sosyolojisindeki Yeri”. *Turkish Studies* (2018), 25-34.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yay., 2018.
- Günay, Ünver. “Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar”. *İslamiyat* (2002), 141-162.
- Günay, Ünver - Güngör, Harun. *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*. Ankara: Rağbet Yay., 2015.
- Güngör, Özcan. “Alevi ve Bektaşilikte Tanrı Algısının Sosyolojik Boyutları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (2021), 271-296.
- Güngör, Özcan. “Aleviliğin Caferilikle İlişkinin Sosyolojik İçerik Analizi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 71 (2014), 83-109.
- Güngör, Özcan. “Sosyal Bir Kurum Olarak Vakfı Doğuran Sebepler”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 7 (2010), 167-184.
- Güngör, Özcan - Aksoy, Erdal. “Sosyolojik Açından Alevi / Bektaşilerde Tenasüh İnancı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62 (2012), 249-270.
- Güngör, Özcan - Tokur, Behlül. “Küreselleşme Bağlamında Türkiye'nin Rol Modelliği, Ortadoğu Örneği”. *Turkish Studies* XIII/2 (2018), 1-18.
- Kirman, Mehmet Ali. “Ünver Günay ve Genç Din Sosyologlarına Yaklaşımı”. *Turkish Studies* (2018), 13-16.
- Topaloğlu, Metin. *Ünver Günay'ın Türk Din Sosyolojisine Katkıları*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Nilgün Çelebi'de 'Socius' Kavramı¹

2000'li yılların ilk dönemlerinde Türkiye'de sosyoloji bilimi, çeşitli yönelimlere sahip olmakla birlikte kendi iç dinamikleriyle de konumlanan önemli gelişmeler yaşamıştır. Bu yıllarda Türkiye'deki sosyal ve siyasal yaşamdaki köklü değişimlerden sosyoloji de etkilenmiştir. Türkiye'de sosyoloji bilimini hangi konulara eğileceğini ve hangi alanlarda derinleşeceğini belirleyen bazı noktalar vardır. Bunlardan ilki küresel düzlemdeki sosyal ve siyasal gelişmeler olup diğeri ise Türkiye'nin iç dinamikleriyle var olan sosyal hayatın nitelik ve niceliğine göre eğilimlerin oluşmasıdır. Genel olarak bakılacak olursa bugün ülkemizde büyük ölçüde yapısal-işlevselcilik, post-yapısalcılık, marksist ve tarihselci yaklaşımlar ön plandadır. Yapısal-işlevselcilik denince akla gelen ilk isimlerden biri ise Nilgün Çelebi'dir (Güllüdağ, 2015, 373; 386).

Sosyoloji bilimi sosyal olanı inceler. Bunu yaparken de kendi yöntemini kullanarak tarih, ekonomi, antropoloji ve siyaset bilimlerinden yararlanmaktadır. Sosyoloji geçmişe bakan tarafıyla tarihte yaşamış olan toplumların anlaşılmasını sağlarken aynı zamanda içinde yaşanılan dönemde de toplumu anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır (Güngör - Sarıkaya, 2017, 17). Sosyolojinin görevi toplumsal sorunlara çözümler üretmek değildir. Sosyoloji görünenin arkasındaki gizli gerçekliği açığa çıkarmakla görevlidir. Bu da sosyal gerçeklik olgusunu göz önünde bulundurarak olacaktır. Sosyal gerçeklik sürekli olarak değişim durumunda olup karmaşık ilişkiler ağına sahiptir. Sosyal gerçekliği anlamak ve açıklayabilmek için epistemolojik ve ontolojik dayanakların sürekli gözden geçirilmesi gerekmektedir (Esgin, 2016, 194). Bu noktada temelde sosyolojinin amacı ise "değişim" ve "düzen" olgusunu bir arada tutmaktır (Çiftçi, 2008, 55).

Sosyolojinin bu özelliklerini yukarıda belirttikten sonra biraz da sosyologun çalışmalarına ve topluma sağladığı faydalara değinmek yerinde olacaktır. Evrensel bilime katkı sağlarken kendi toplumunun çıkarlarını da gözeterek bu ikisini birbirine entegre ederek benzersiz çalışmalar ortaya çıkarmak bir sosyolog için kendi alanına yapabileceği en büyük hizmettir. Sosyoloji biliminin yapısı gereği, sosyolojisi yapılan sosyal durumlara ait olan veri, bilgi ve bu materyallere ait durumları biçimlendirerek bir düzen

¹ Meryem Sümeğe Atmaca, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Ana Bilim Dalı
meryematmac@gmail.com | ORCID: 0000-0002-4703-0691

oluşturmak için sıkı bir şekilde çalışmak gerekmektedir. Nilgün Çelebi de bu değerlerle çalışan, akademik ve bilimsel kaygıları olan, mesaisini sosyoloji bilimine adanmış bir sosyologdur (Kaçmazoğlu, 2012, 3/113). Çelebi'ye göre bilimsel bilgi teorik ve empirik bilginin de birlikteliğini gerektirmektedir. Çelebi, 1980 sonrasında günümüze kadar ses getiren ve Türkiye sosyolojisine çalışmalarıyla damga vuran sosyologlardandır (Demir, 2020, 73).

Çelebi'nin uygulamaya ve teoriye dayalı çalışmaları, ulusal ve uluslararası dergilerde yazmış olduğu akademik yazılar ve sosyoloji projeleri, ulusal ve uluslararası sosyoloji kongreleri, çeşitli üniversitelerde vermiş olduğu sosyoloji söyleşi ve konferansları, sosyoloji biliminin kurumsallaşması için yürütmüş olduğu çalışmalardandır. Çelebi yetiştirmiş olduğu akademisyenler ile Türkiye'de sosyolojinin daha da ileri gitmesi; yaklaşım, teori ve yöntem açısından kendine ait bir kimlik kazanması için çalışan ve tüm bunların olması için de görüşlerinin daima arkasında duran ve bunlara ek olarak da sosyolojinin teorik sorunlarıyla direkt olarak ilgilenen bir sosyologdur. Sosyologlar yaşadıkları ve çalıştıkları ülkenin temsilcisi görevini üstlenmektedirler. Çelebi de ülkemizde sosyolojinin yeniden şekillenmesi ve kurumsallaşması için gerek ulusal gerekse uluslararası birçok çalışma yapmıştır. Farklı anlayışların daima birbirinden beslenmesi gerektiğini savunan Çelebi, hiçbir sosyoloji anlayışını dışarda bırakmamaktadır. Nilgün Çelebi yurtiçi ve yurtdışında birçok üniversite ile kurduğu bağlantılardan dolayı sosyoloji biliminin çelebisi olduğu kadar seyyahıdır da denmektedir (Kaçmazoğlu, 2012, 3/114).

Çelebi, sosyolojinin konusunun socius (insan birliktelikleri) olduğunu belirterek social ile toplumsalın aynı olmadığını da ifade etmiştir. Socius olgusunu merkeze alan çalışmalar her tür insan birlikteliklerinin, o birlikteliklerin tüm boyutlarıyla birlikte ve birlikteliğe zeminin, zamanın, kültürün ve tarihin kattıklarını da dikkate alarak yapılan çalışmalardır. Birlikteliğin boyutları ifadesiyle söylenmek istenen, “sosyabil insan” kaynaklı sosyal kişiler ve farklı olgusallaşma aşamasındaki kolektif kişilikler olduğu gibi bu kişiliklerin söz, simge, sunum ve eylemleriyle beslendikleri süreçlerdir (Çelebi, 2008, 73). Sosyal bilimlerin ortaya çıkmasındaki etken ise dönemin siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel sorunlarına çözümler üretmeleri beklentisidir (Çelebi, 2010, 208).

Kültürelilik ve tarihsellik, Çelebi'nin sosyolojisinin temellerini oluşturmaktadır. Kullandığı kavramlar ile sosyolojinin nasıl olması gerektiğinin altını çizmiştir. Bu açıdan bu çalışmanın konusu Türk sosyolojisinin önemli isimlerinden olan Nilgün Çelebi'nin sosyolojiye olan

bakış açısını ve yöntemini anlamak olup çalışmanın amacı Nilgün Çelebi'nin sosyoloji yöntemini socius kavramı üzerinden incelemektir.

Nilgün Çelebi'nin Sosyo-Biyografisi

Nilgün Çelebi 1950 yılında Konya'da doğmuştur. 1973 yılında Hacettepe Üniversite Sosyoloji Bölümü'nden mezun olarak 1975 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji ve İdari Bölümü'nden bilim uzmanlığı derecesi almıştır. 1975 yılında Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Kamu Yönetimi Uzmanlık Programı'ndan uzmanlık unvanı alarak doktorasını 1980 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamlamıştır (Kaçmazoğlu, 2014, 3).

1973-1976 yılları arasında Köy İşleri Bakanlığı Organizasyon Metot Daire Başkanlığında ve 19 Mayıs Gençlik ve Spor Akademisi'nde Uzman Yardımcısı olarak çalışma yaşamına başlamıştır. 1977-1983 yıllarında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde asistan ve yardımcı doçent olarak görev yapan Çelebi, 1983 yılında Sussex Üniversitesi'ne doktora sonrası çalışmalar yapmak için gitmiştir. 1985-1990 yıllarında Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde önce yardımcı doçent sonrasında ise doçent olarak görev yapmıştır. 1988-1990 yıllarında ise Selçuk Üniversite Sosyoloji Bölümü'nde bölüm başkanlığı yapmıştır. 1990 yılında Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü'ne geçen Çelebi, 1993 yılında Profesör unvanını almıştır. 1993- 1996 yılları arasında ve 1997-2000 yıllarında aynı üniversitede bölüm başkanı olarak lisansüstü eğitim programı açmış ve sonrasında da Toplumsal Yapı ve Değişme Anabilim Dalı'nın kurulmasını sağlamıştır. 2003 yılında Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi'nde görev alarak bölüm başkanlığı ve rektör yardımcılığı yapan Çelebi, 2004-2006 yıllarında Avrupa Komisyonu 6. Çerçeve Programı tarafından desteklenen proje olan ANOVASOFIE Projesi'nde Türkiye ayağını Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi adına yürüterek tamamlamıştır. 2009 yılında kendi isteğiyle emekliye ayrılan Çelebi, Sosyoloji alanında akademik çalışmalarına devam etmektedir (Güllüdağ, 2015, 394).

Eserleri

Çelebi'nin asıl ilgilendiği alan genel sosyoloji ve metodoloji olmak üzere ontolojik, metodolojik ve epistemolojik yaklaşımlar, terminolojik ve kavramsal analiz, sosyoloji tarihi ve Türkiye'de sosyoloji çalışmaları üzerine ağırlıklıdır. Cinsiyetçi rol tutumları, girişimci kadınlar, küçük sanayiler Çelebi'nin politika yönelimli ve ampirik veri temelli çalışma konuları arasında bulunmaktadır (Tokuroğlu, 2008, 2/821).

Çalışmada Çelebi'nin eserleri kitaplar, çeviri kitaplar ve kitap editörlüğü olarak ayrılmıştır. Ayrıca Çelebi'nin çok sayıda Türkçe ve İngilizce olmak üzere makale ve tebliğ çalışmaları da bulunmaktadır.

Kitapları

(1983) Aydın'da Küçük Sanayilerin Sosyolojik Açından İncelenmesi, İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını; (1990) Kadınlarımızın Cinsiyet Rolü Tutumları, Konya, Sebat Matbaası; (1993) Bilgi ve Yöntem, Ankara, İmge Matbaası.; (1993) Bağımsız İşyeri Sahibi Kadınların Aile ve İş ilişkileri, Ankara, T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı; (1996) Sosyal Bilimlerde Yöntem, Konya, Aba - Sebat Matbaası; (1997) Turizm Sektöründeki Küçük İşyeri Örgütlerinde Kadın Girişimciler, Ankara, T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü; (2001) Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları, Ankara, Anı Yayınları.

Çeviri Kitapları

(1990) Sosyoloji Nedir? Konya, Selçuk Üniversitesi Yayını. Orijinali, What is Sociology, Joseph Fichter, Chicago, Chicago University Press; (1990) İşlevselcilik, Konya, Sebat Matbaası, Orijinali, Functionalism, Mark Abrahamson, New Jersey, Prentice Hall; (1994) Bilim Olarak Sosyal Teori, Ankara, İmge Yayınevi, Orijinali, Social Theory As Science, Russel Keat ve John Urry, London, Routledge and Kegan Paul; (2001) Bilim Olarak Sosyal Teori, Ankara, İmge Yayınevi, 2. Baskı; (2002) Sosyoloji Nedir? Ankara, Anı Yayınevi, Yenilenmiş ve Değiştirilmiş Baskı.

Kitap Editörlüğü

(1993) Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Etkileri, Ankara, Unesco TMK Yayını (M. Tezcan ile birlikte); (2005) ANOVASOFIE Project Turkey, Comparisons/Karşılaştırmalar, Ankara, Ertem Matbaası.

Çelebi Hakkında Literatür

Çelebi hakkında literatür incelendiğinde "Sosyolojide isimler" adlı kitapta "Nilgün Çelebi ile Sosyolojinin Soy Kütüğüne Ulaşmak" Kızılçelik (2007), "Türkiye'de Sosyoloji (İsimler- Eserler)" adlı kitapta "Nilgün Çelebi" Tokuroğlu (2008), "Türk Sosyolojisinde Temalar 3, Doğu- Batı Çatışması" Kaçmazoğlu (2012), "Türkiye'de Sosyolojinin Yüzyıllık Serüveni" adlı kitapta "2000'lerden Günümüze Sosyoloji, Emre Kongar ve Nilgün Çelebi" adlı çalışmasında Güllüdağ (2015), Çelebi'nin sosyoloji alanında yaptığı çalışmalardan ve sosyolojiye yeni paradigmalar ve kavramsallaştırmalar getirerek bir Türkiye sosyolojisi oluşturmaya çalıştığından bahseden çalışmacılar; Çelebi'nin Türk sosyolojisi için önemli bir akademisyen olduğunu sıklıkla vurgulamaktadırlar.

Nilgün Çelebi'nin Düşünsel Anlamda Etkilendiği İsimler

Nilgün Çelebi düşünsel anlamda, sosyolojide yönteme bu denli önem vermesi noktasında Doğan Ergun'dan etkilendiğini ifade etmiştir. Çelebi, Doğan Ergun'un derslerdeki dikkatinden, alanına olan akademik kaygılarından gerek tutarlılığı gerekse kelimeleri dikkatli sıralayışından ve verdiği bilgilerde tutumlu olma çabasından dolayı Ergun'a saygı duymaktadır. Çelebi, sosyoloji ve yöntem arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu vurgulamaktadır (Çelebi, 2019, 28). Ergun, yöntemi bilimlerin temeli olarak ifade etmektedir ve ona göre sosyolojik çalışmalarda felsefenin, tarihin ve kültürün etkileri mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Sosyoloji sadece toplumsal olay ve olguların bilimi değildir; toplumsal ve tarihsel bir gerçekliğe de sahiptir (Kaçmazoğlu, 2016, 32-33). Yerli ve yabancı sosyologlar yöntem, teknik, kuram ve yaklaşım gibi birbirlerinden farklı olan yaklaşımları birbirlerinin yerine kullanmışlardır. Fakat Çelebi'nin Ergun'dan alıntılandığı üzere, sosyolojide sıklıkla kullanılan anket ve gözlem gibi veri toplama araçları bir yöntem değil, veri toplama tekniğidir (Kızılcelik, 2007, 329-330). Ergun'a göre yöntem, insan ve toplum olgularını incelerken, onların nasıl gerçekleştiğine, nasıl değişim gösterdiğine ve nedenlere cevap aramaya çalışmaktır (Kaçmazoğlu, 2016, 37).

Çelebi'nin düşünsel anlamda etkilendiği isimler arasında Georg Simmel, Vilfredo D. Pareto, Georg Stauth, Bryan Turner ve Leopold von Wiese gibi isimler de vardır.

Çelebi'nin Sosyolojisi, Yöntemi ve Sosyolojiye Yaklaşımı

Sosyoloji sosyal bilimlerin sözlerini de kapsamakla birlikte sosyal yaşamdaki sebep olduklarıyla da ilgilenmektedir. Sosyal bilimler denilince akla yalnızca kavramlar ve kuramlar üzerinden giden bir bilim değil aynı zamanda sosyal yaşamdaki problemlere çözüm bulmayı, toplumu daha iyiye götürmeyi hedefleyen bir bilim de gelmektedir. Sosyal bilim değiştirici, dönüştürücü etkisi sayesinde dünya da değişmektedir. Her bir bilim dalı doğanın, toplumun ve insanın farklı bir yönüne değinmektedir. Bu bilimlerin hepsi birbirleriyle bağlantılıdır. Bilim dalları hakkında analizlerin yapılabilmesi için konularının bilinmesi ve yöntemin sistematik olması gerekmektedir (Çelebi, 2023, 27). Yapılan çalışmaların belirli bir yönteminin olması ve bir geleneğe dayandırılması oldukça önemlidir çünkü yöntem bir bilim insanının yol haritasıdır. Aksi takdirde yöntemin olmadığı bir çalışma yapmak kaynakları sıralamaktan başka bir şey olmayacaktır (Güngör, 2018, 11).

Nilgün Çelebi, genel sosyoloji ve metodoloji alanında yoğunlaşmış olup epistemolojik, ontolojik ve metodolojik yaklaşımlar; sosyoloji tarihi, sosyal bilimler metodolojisi ve Türkiye'deki sosyoloji konularında çalışmalar

yapmıştır. Girişimci kadınlar, küçük sanayiler, cinsiyet rol tutumları² Nilgün Çelebi'nin politika yönelimli veya ampirik veri temelli çalışma konuları arasında yer almaktadır. Çelebi, sosyoloji alanında yöntem konusunda uzmanlaşmış, sosyal düşünceye katkıda bulunarak klasik teorisyenlerin fikirlerini ve önemini sıklıkla konu edinen bir akademisyendir (Tokuroğlu, 2008, 2/821).

Nilgün Çelebi'de sosyoloji anlamı socius merkezlidir, dolayısıyla insan yaşamının derinliğini, kültürelliğini ve tarihselliğini de içine almaktadır. Sosyolojiyi yalnızca kendi içerisine sıkıştırmayan, sosyoloji ve tarih arasında konu yakınlığı kuran; felsefeyle ise epistemolojik ve ontolojik bir içe içelik olduğunu savunmaktadır (Kaçmazoğlu, 2014, 2). Çelebi, veri yönelimli- socius merkezli bir sosyoloji yöntemini benimsemiştir. Bunun Türk sosyolojisindeki ilk temsilcisinin de Prens Sabahattin olduğunu ifade etmektedir. Sabri Ülgener, Baykan Sezer, Şerif Mardin önde gelen temsilcilerindendir (Kaçmazoğlu, 2014, 16).

Sosyoloji biliminin felsefe ve tarih başta olmak üzere olmak üzere diğer bilim dallarıyla da ilişkisi olduğunu düşünen Çelebi, sosyoloji alanında yapılan çalışmaları mikro, mezo ve makro olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Makro, toplumdaki tüm bireylere ait süreç ve yapılmaları; mezo, orta boy kurumların yapılarını ve işleyişlerini; mikro ise toplumdaki daha küçük grupların sorunlarını çözmeye yöneliktir (Kaçmazoğlu, 2014, 5-6).

Çelebi'ye göre bir sosyoloğun yapması gereken verileri çözümlenmek olmamalıdır. Sosyolog verileri bulgulara dönüştürerek teorileri güçlendirmelidir. Sosyolojide herhangi bir nedensellik, dün ya da bugün yoktur; bakıldığında dünden bugüne değişen pek bir şeyin olmadığı yalnızca teorilerin kapsamının genişlediği görülmektedir. Sosyologlar için dün ve bugünün bir farkı yoktur. Dün bugündür. Bugünü açıklayabiliyorsak dünü de açıklayabiliriz (Çelebi, 1990, 32-34).

Çelebi, yöntem alanı üzerinde çalışırken bilim, sosyal bilim- doğa bilimi ayrımı, bilim sınıflamaları gibi konular üzerine de çalışmıştır. Toplumu, kültürü, bireyi, doğayı ve bunlar arasındaki etkileşimi inceleyen bilim insanı dinden mitolojiye, sanattan felsefeye kadar uzanan seçenekler ile karşılaşmaktadır. Her biri bir diğeri gibi aynı konular hakkındaki tutarlı tanımlamaları birbirinden ayıran ana unsur, kullandıkları yöntemler olmaktadır (Kızılcçelik, 2007, 338).

² Toplumsal cinsiyet kavramı sosyolojide son yıllarda oldukça popüler olmuş ve çoğunlukla Türk-İslam kültürü dışında yorumlarla mesele ele alınmaktadır. Konunun din sosyolojisi açısından ele alındığı çalışma için bk. Güngör-Tokur, 2018.

Nilgün Çelebi'ye göre sosyoloji, siyaset biliminin yerine kurulmuş bir bilimdir. Fakat zaman içerisinde sosyoloji, siyasetin önüne geçmemesinin de yanında artık asıl alanı olan insan topluluklarını bile inceleyemeyen bir bilim haline gelmiştir. Günümüzdeki sosyoloji biliminin geçmişte yaşamış olan insan topluluklarını bir paydada buluşturarak bilgi oluşturma süreçlerine katılması bir yana, sosyal hareketlerden terör olaylarına, yoksulluktan dünyadaki küreselleşmeye, sosyal olgu ve süreçten değerlere olmak üzere sosyal yaşamın yapı taşları üzerinde bile çalışması bir hayli güçleşmektedir. Sosyoloji, bu alanları siyaset bilimine bırakılışını izlemek zorunda kalmıştır (Çelebi, 2007, 61-62).

Nilgün Çelebi ve Socius

Sosyoloji, insan birlikteliklerinin mümkün olma durumlarını ve bu birliktelikleri nelerin oluşturduğunu, sosyal yapılarını nasıl ürettiklerini ve sosyal yapı formları arasında nasıl bağlantı kurduklarını araştırmaktadır. Sosyolojinin yalnızca toplum bilimi olduğunun söylenmesi sosyolojiyi bir alana sıkıştırmak olacağını bilen Çelebi, Türkiye'de sosyolojinin yalnızca bir toplum bilimi olmadığını; aynı zamanda insan birlikteliklerinin de bilimi olduğunu ifade etmiştir. Sosyoloji bir araya gelişlerin bilimidir ancak unutulmaması gereken şudur ki bir araya gelmeler daima toplum formunda olmayabilir; gruplar, yığınlar, toplumlar gibi formlar ortaya çıkabilir. Socius, bunların hepsini içine alan çok katmanlı bir kavramdır (Kaçmazoğlu, 2014, 10).

Nilgün Çelebi'ye göre sosyolojinin konusu toplum değil, socius'tur. Çelebi'ye göre toplum (society), toplumsal (societal) ve sosyal (social) kavramları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Socius kavramını gündeme taşıyarak bu kavramı insanın sosyal olabilmesi (sociability) ile ilişkilendirerek sosyolojide eksik olarak düşündüğü boyuta yönelmektedir (Tokuroğlu, 2008, 2/821). Socius için temel şart "sosyalize olabilme"dir. Socius'un geniş bir mekan ve zaman aralığını içine alması ve bir sınır dahilinde olmaması onu toplumdaki ayırmakta ve daha kapsamlı ve anlamlı bir hâle getirmektedir. Socius ile paylaşılan bir kod ile anlamlandırılmamız mümkün olur ki bu olmasaydı insan birliktelikleri her seferinde yeniden kurulmak durumunda kalırdı.

Dolayısıyla socius'un tarihsellik ve kültürel boyutu da bulunmaktadır. Socius, yeniliklere açıktır ve devamlılığını da bu özelliği sağlayacaktır. Ancak socius kavramı modern toplum ile ilişkilendirilemez çünkü toplum, socius'un yalnızca bir tanesidir ve belirli bir mekân ve zamanı vardır. Socius, geleneği de içine almaktadır zira gelenek insanın tüm yapıp etmelerini de kapsamaktadır. Gelenek ve insan birlikteliklerinin tanımının incelenmesi olmadan bugünün ve

geleceğin oluşturulabilmesi pek de mümkün değildir (Tokuroğlu, 2008, 2/824; 829). Socius'un tarihsel ve kültürel olma özelliğinin görülebilmesi için socius'a geniş zaman ve mekân paradigmasından bakılması gerekmektedir. Kültürelilik sayesinde insan birliktelikleri tüm değişimlere rağmen ne'liklerini koruyabilmektedirler. Sosyal bilimleri zamana karşı ayakta tutan kültürel olma özellikleridir. Tarihsellik ise sosyal bilimlerin potansiyelinin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Eğer ki sosyal birimlerin tarihsellik özelliği olmasaydı kültürelilik bizi müze-dünya ikilemine sıkıştırırdı; kültürelilik olmasaydı tarihsellik bizi rüzgarın önündeki yaprak gibi savururdu (Çelebi, 2007, 10).

Socius, "bir araya gelen, bir diğerine refakat edenlerden oluşan insan toplulukları" anlamına gelmektedir. Nilgün Çelebi ise sosyolojiyi "birlikte olan insanlar, insan toplulukları üzerine söylenen söz" olarak ifade etmektedir. Bu sözleri söyleyenler ise sosyologlardır. İnsan topluluklarına verilen en sade isim socius'dur. Socius, bireylerin içerisinde yaşamı deneyimledikleri, tarihselliği ve kültüreliliği olan, çok katlı ve yüzlü insan birliktelikleridir (Çelebi, 2007, 50).

Socius kavramı oikos ve polisi de içerisinde barındıran bir kavramdır. Oikos, birincil derecede insan ilişkilerinin yaşandığı, büyü bozumu sürecinin henüz yaşanmadığı insan birlikteliklerinin formudur. Bireylerin konuşmalarının, davranışlarının dolaşım alanına girdiği, değiş-tokuş edildiği bütünselliktir. Polis ise ikinci ilişkilerin var olduğu, dolaşım değerinin egemen olduğu insan birlikteliklerinin formudur. Sociusun mikro izdüşümü oikostur; makro alanda ise polistir. Oikos ve polisi birbirlerinden ayrı olarak düşünmek yerine birbirlerinin devamı olan bir socius formu olarak görmek daha doğru olacaktır. Oikos, bireylerin özel alanları, biyolojik belirlenmişlikleri ve sınırlılıklarla var oldukları alanlarıdır. Oikos insanların duygularının, heyecanlarının, açlığının, şiddetinin, zaaflarının mekânıdır. Refleksler vardır fakat kıyaslama/ muhakeme etme yoktur. Polis'de ise muhakeme, akıl ve söz vardır. Socius, sosyal "sociable" olan insanların oluşturdukları birlikteliklerdir (Çelebi, 2007, 51-52). Socius-merkezli gerçekleştirilen çalışmalar insan birlikteliklerinin her türlüünü, birliktelikleri tüm boyutlarıyla zaman, mekan, kültürün ve tarihin değişik boyutlarıyla yapılan çalışmalardır (Çelebi, 2008, 73).

Çelebi'ye göre socius üç ayrı bağlamda incelenebilmektedir. İlki bu kavramın günümüzde kullanılan toplum kavramıyla yakın anlamlara gelebilecek şekilde kullanılması olsa da Çelebi, socius kavramının toplum ile bağlantılı olmadığını ifade etmektedir. Çünkü insan birliktelikleri her zaman toplum biçiminde olmamakla birlikte; gruplar, yığınlar, soylar, milletler gibi şekillerde de olabilmektedir. Bu insan birlikteliklerinin ortak yönleri olsa da hepsini birbirinden ayıran farklı özellikleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla farklı

socius formları bulunmaktadır. Bu çeşitli insan birlikteliklerini kapsayan şemsiye kavram socius'dur. Sosyolojiyi yalnızca “toplumbilimi” olarak isimlendirmek sosyolojinin alanını yalnızca toplum ile sınırlandıracaktır. Tarih ve kültür ise socius'un ikinci bağlamıdır. İnsan birliktelikleri bir süreç içerisinde meydana gelmekle birlikte sürekliliği olsa da değişimi de içinde barındırmaktadır. Sosyal birimler socius'un oluşturucularıdır ve sosyal ve kolektif kişilikler olmak üzere iki zeminde bulunmaktadır. Bu yapılar sosyal olabilme özelliği taşımaktadır, tarihe ve kültüre sahiptir (Çelebi, 2007; İnce, 2023, 9-1304-306).

Socius'un Oluşturucuları olan Sosyal ve Kolektif Kişilikler

Nilgün Çelebi, socius'u epistemik ve ontik koordinatları ekseninde inceledikten sonra oluşturucuları üzerinde de yoğunlaşmıştır. Socius'un oluşturucuları olan sosyal birimlerin üzerinde durmuştur. Sosyal birimler “sosyal kişi” ve “kolektif kişiler” olarak karşımıza çıkmaktadır, ortak özellikleri ise bu yapıların hem sosyal olabilen hem de bir tarihe ve kültüre sahip olmalarıdır (Kızılcılık, 2007, 324-325). Toplum, kendisini oluşturan birimlerin karşılıklı olarak birbirine bağlılığı olan bir sosyal sistemdir. Toplumun zamanla, gelenekle, doğayla ya da doğaüstüyle herhangi bir bağlantısı yoktur. Sonuç olarak toplum, gelenekle bağını koparmış, modern olan ortak bir formdur. Ulusun toplum kadar modern olması düşünülemez çünkü kültürü ve tarihi de vardır. Üstelik ulus, sosyal bir birlikteliktir, mekanik değildir (Çelebi, 2008, 72). Toplulukların zihin yapısı ve bireylerin zihin yapısı birbirlerinden ayrı olmakla birlikte toplulukların zihin yapısının kendine ait yasaları bulunmaktadır. İnsanların toplumsal olgulara olan etkisi yok denecek kadar az olsa da esas belirleyici olan toplumun insan iradesi üzerindeki etkisidir. Toplumun bireyler üzerindeki etkileri bir baskıdan ziyade, toplumun bireyleri içten kuşatmasından kaynaklanmaktadır. Toplum, bireyleri içten ve dıştan etkileyen bir olgudur. İnsan davranışlarının büyük bir kısmı sosyal olaylar sonucunda meydana gelmektedir. Dolayısıyla insan davranışları toplum temellidir (Durkheim, 2019, 32; Türkkkan, 2017, 193-194). Durkheim'in bakış açısında “sosyal bağlılık” ifadesinin çok benzeri İslami paradigmaya sahip olan İbn Haldun'da “asabiyet” kavramı üzerinde görülmektedir. Farklı dönemlerde yaşamış iki sosyolog da kendilerine ait kavramlarla iş birliği ve yardımlaşmanın sosyal yaşamın temeli olduğunu, fert ve toplum arasında mecburi bir etkileşim olduğunu vurgulamışlardır (Kala, 2017, 212). Sosyal olay kavramı çok yönlü ve kapsayıcı bir kavramdır. Sosyal olay dendiği zaman yalnızca sosyal bilimlerin akla gelmesi elbette eksik olacaktır. İnsanlar sosyal canlılardır ve temel

ihtiyaçlarını yerine getirirlerken bile mutlaka tıp, mühendislik ve coğrafya gibi diğer bilimlerden de söz edilebilir (Durkheim, 2019, 30)

Toplum bireyin bilincinden ayrı olmamakla birlikte bireyin bilincine müdahale eden bir yapıdır. Toplumlarda üretilen maddi ya da maddi olmayan ürünler kullanım değerlerinin yanı sıra toplumdaki ilişkilerin üretilmesini de sağlamaktadır. İnsan bir nesneyi, fikri, duyguyu, değeri dışa sunmasıyla, kendi içinden çıkarıp karşısındakilere iletmesiyle sosyal bir varlık hâline gelir. Sosyalite, insanın zorunlu karakteristiğidir. İnsanın maddi ya da manevi karşısındakine iletmediği her şey bir üründür. Üzerinde çaba harcanmıştır, üretilmiştir ve emek yüklenmiştir (Çelebi, 2012, 121). Birey- çevre etkileşiminde birey çevreye göre şekillenen bir değişkendir; Çevre bireyi saf olan özüne dönüştürebilir de bulanıklaştırabilir de ancak bireyin bu alternatiflerden birini sadece kendi iradesiyle seçmesi mümkün değildir, birey seçim yapamaz (Çelebi, 2001, 48-49).

Sosyal yaşamda sosyal ve kolektif kişilik olmak üzere iki temel sosyal birim bulunmaktadır. Sosyal kişilik, bireylerin tercihlerinden bağımsız olup insan olmalarının bir zorunluluğudur. Bireylerin yaşamda bazı rolleri bulunmaktadır ve kişiler toplumdaki diğer insanlar üzerinden kendi kişiliklerini oluşturmaktadırlar. Bireyler ferdi “ben”in farkına sosyal ben aracılığıyla ulaşmaktadır. Sosyal kişilerin emeği ile kolektif kişilikler oluşmaktadır ancak bunların toplamı değildir (Kaçmazoğlu, 2014, 11). “Sosyal ben” ve “ferdi ben” bireylerin düşünme sürecini oluşturmaktadırlar ve düşünme sürecine dahil olan uzlaşmayı da temsil ederler. Sosyal ve ferdi ben kavramı, bireylerin kişiliklerini oluşturmaktadırlar. Benlik, önceden var olan ve sonradan diğer kavramlarla etkileşime giren değil, toplumsal akıntıdaki girdaptır. Bireyler davranışlarını sürekli olarak buldukları ortamlara göre şekillendirirler (Mead, 2021, 196).

Sosyal yaşamda bireyler her ne kadar bir tanesini kendilerine anahtar rol seçmiş olsalar da çok sayıda pozisyonları doldurarak rolleri oynamak durumundadır. Yaşamın karmaşılaşması biraz da yaşamdaki rollerin artması demektir. Bireyler bu rolleri her zaman kendilerinden beklenenlere göre oynamazlar, kendi hayat planlarına, duygularına, değerlerine, karakterlerine göre oynarlar, yani kendi bireysellikleri de işin içerisine girmektedir. Fakat bireyler rollerini “beklenen rol” olacak kadar zenginleştirse de o rolün doldurduğu pozisyonun sınırlarını değiştiremez ve dönüştüremez. Tekil kişiliklerin sosyal kişiye dönüşmesi bir seçim olmamakla birlikte varoluşlarının zorunlu bir sonucudur. İnsanlar hem yaşamda iletişim kurduğu insanları hem de o insanlar üzerinden kendisini tanımaktadır (Çelebi, 2007, 20-21).

Kolektif kişilikler, birden fazla sosyal insanın emeğini içerisine almakla birlikte toplamı da değildir. Kolektif kişilik olan sosyal bilimler insanların karşısına kurumsallaşmış, yarı kurumsallaşmış ya da kurumsallaşabilen yapıda çıkmaktadır. Grup üstü birliktelikler, kurumsallaşma seviyesi en yüksek olanlardır; sosyal olgu ve süreçler ise kurumsallaşma seviyesi en düşük olanlardır. İş yerleri, okullar, dernekler ve bürokratik kuruluşlar kolektif kişiliklerin örnekleri olan kurumsallaşmış olan yapılardır; ikincil grupları oluşturmaktadırlar. Arkadaş grupları, aile içerisindeki birincil gruplar da yarı kurumsallaşmış yapılar olmakla birlikte birincil gruplardır (Çelebi, 2007, 23; Kaçmazoğlu, 2014, 11; Güngör, 2012).

Socius ve Din Sosyolojisi

Nilgün Çelebi, socius kavramını çözümlerken kavramın polity ile ortak ve farklı yönlerine de değinmiştir. "Socius, polity ile aynı eksende ama polity'ye karşı bir gerçekliktir." Socius, polity ile kıyaslanarak anlaşılabilir. Sosyoloji, socius'un; siyaset bilimi de polity'nin bilimidir. Polity kavramı modern çağda ulus-devlet olgusunda somutlaşırken socius kavramı ise toplum olgusunda somutlaşmıştır. Çelebi, polity'yi belirli bir mekân ve zamanda ortak anlam dünyasını paylaşan bir socius yapısının, yani bir insan birlikteliğinin kişilerin düşüncesi sorulmadan ortak çıkarı sağlamak adına yönlendirilmesiyle meydana gelen şiddet temelli bir kolektivite olarak ifade etmektedir (Kızılcık, 2007, 326-327).

Polity (devlet) kavramı da bir socius formudur. İşleyiş sistemi şiddet değil dolaşıma girmiş emektir. Ancak polity, socius kavramından farklı olarak ele alınacak olursa polity'nin kapalı veya açık şiddet alanı olarak görülmesi de meşruiyet kazanacaktır. Herhangi bir insan birlikteliğinde açık ya da kapalı şiddet meşruiyet kazanırsa o birliktelikte artık ahlakilik ve aklılık gibi durumlar da kalmayacaktır. Şiddetin meşruiyet kazanması, normalleştirilmesi insan davranışlarındaki ahlakilik ve akla uygunluk gibi kavramların da arka plana atılmasını hızlandırmaktadır. Hedeflenmesi gereken durumlar ise tam tersi olmalı, akli ve ahlaki özellikleri ön plana taşımak olmalıdır. Polity kavramının içerisinde şiddet olmadığı sürece polity bir socius formu olarak görünmektedir. Socius'daki müzakere temelli etkileşim ağı empozeye dönüşmeye başlarsa socius'un polity olarak görülme sürecinin başladığı söylenebilir (Tokuroğlu, 2008, 2/825).

Polity'de açık şiddetten kapalı şiddete kadar uzanan bir çeşitlilik bulunmaktadır. "Benim dediklerimi yapmalısın çünkü benim fiziksel gücüm çok fazladır" açık şiddete bir örnektir. "Benim dediklerimi yapmalısın çünkü tanrılar bunu istiyor" ya da "gelenekler bunu gerektiriyor" kapalı şiddete bir

örnektir. Rızanın elde edilebilmesi için tarihsel süreç içerisinde fiziksel güç, dini otorite, para gibi çeşitli araçlardan meşruiyet sağlandığı söylenebilir. Meşruiyet kazanmasından kastedilen ise bu araçların etkileşim ağı içerisinde dolaşıma girmesi, bu esnada bir değerlemeye konu edilmesi ve bunlara sahip olmayanların bu araçların meşruluğunu kabul etmeleridir (Çelebi, 2007, 51-53).

Socius'u şiddetin merkezi olan polity'ye dönüştüren, insan emeğinin şiddete dayalı olan güce dönüşüm sürecinin direkt olarak gerçekleştirilmesidir. Şiddet temelli bir dönüşüm süreci de toplumda yöneten- yönetilen ayrımının olmasına ve sosyal tabakalaşmaya neden olacaktır. Bu durum da din olgusundan beklenen işlevin boşa çıkmasını sağlayacaktır. Din, toplumdaki uyum ve bütünleşme unsurudur. Toplumsal düzenin sürdürülmesi için din gerekli bir unsur olarak görülürken bu kez de din olgusunun sınırları aşılabacaktır. Belirtildiği gibi bir sosyal tabakalaşma olması durumunda köle, efendisine karşı çıkamamakta, insan olarak bile kabul edilmemektedir. Müslümanlar, inandıkları yaratıcının sözlerini söyleyen bireylere, halk ise kralına karşı çıkamamaktadır. Cumhuriyet sistemlerinde dahi karşı çıkılamayan bürokratlar ve devlet adamları var ise kapalı şiddetten söz edilmektedir. Karşı çıkabilmek için öncelikle bir muhatap gereklidir, müzakere edebilmek muhatapla olur; eğer ki müzakere yoksa şiddetin varlığından söz edilebilir (Çelebi, 2007, 54; Çelebi, 1986, 227; Çelik, 2009, 211). Dünya artık istenilenin şiddet yoluyla değil de ikna yoluyla gerçekleştirildiği bir döneme doğru ilerlemektedir. Haklar ve özgürlükler ister bireysel ister kolektif olsun sorgulanamaz değerler arasına girmişlerdir. Dolayısıyla öyle görünmektedir ki eskinin polity'leri artık socius halini alacaktır. Polity socius'a dönüştüğü zaman, polis-oikos ayrımı zamanla alışılacelmış olan kamusal alan, özel alan ayrımı da ortadan kalkacaktır. Bu durumda siyaset ve sosyoloji de bir gövdede birleşmiş olacaktır. Çelebi'ye göre üniversitelerde felsefe, sosyoloji ve siyaset bölümlerinin de ayrı fakültelerde bulunmaları yanlışlığı ortadan kaldırılmalı; bu üç bilgi üretme bölümü aynı çatı altında ve birlikte olmalıdır (Tokuroğlu, 2008, 2/829).

Yunan filozoflar, toplum ve politika alanındaki değişimleri doğaya benzer bir süreç içerisinde döngüsel olarak ele almış ve sonucunda da değişmeyen insan doğası ve siyasal yaşam arasında bağlantılar kurarak açıklamaya çalışmışlardır. Klasik Antikçağ düşüncesinin devamlılığını sağlayan Hıristiyan felsefesi ve ardından erken dönem İslam felsefesi de döngüsel tarih sürecinden etkilenerek bu bakış açısını dinsel tasavvurla toplumsal ve politik olayı anlamlandırmak için kullanmaya devam etmiştir. İbn Haldun da döngüsel tarih sürecine uygun olarak ve İslamî paradigma içerisinde tarihsel ve toplumsal

değişimleri açıklamak için çalışmalar yapmıştır. İbn Haldun'un çalışmalarında dünyevi yaşam, ilahiyat, tarih, tarih felsefesi, siyaset, coğrafya, toplum, medeniyet, antropoloji ve ekonomi üzerinden bütünsel olarak incelenmektedir (Kala, 2017, 205-207).

Nilgün Çelebi'nin socius ve polity kavramlarına dair yaptığı tanımlamalarına bakıldığında din konusunda şu sonuç ortaya çıkmaktadır. Socius, topluma dair tarihi, ekonomiyi, kültürü vb. her şeyi içerisinde barındıran çok katmanlı bir yapıda olduğu için dini içerisinde barındırmaması imkansızdır. Hoşgörüyü de içerisinde barındıran bir kavram olan socius, insanların tercihlerine de saygıyı gerektirmesi sebebiyle insanların kendilerini ait olarak tanımladığı dini inançlar kabul edilmelidir. Kültür ve din tarih boyunca karşılıklı etkileşim içerisinde bulunmuştur. Kültürü içerisinde barındıran sociusun dini içerisinde barındırması oldukça normal bir durumdur. Polity, kapalı şiddet versiyonunda dini bir bakıma şiddet aracı olarak kullanmaktadır. Ancak politynin sociusdan ayrıldığı temel nokta sociusun şiddeti içerisinde barındırmamasıdır. Bu sebeple socius dini şiddet aracı olarak değil içerisinde barındırdığı hoşgörüden dolayı olumlu olarak karşılamaktadır.

İslam düşüncesinde ise İbn Haldun, toplum kavramını açıkça tanımlamamaktadır ancak "Mukaddime" isimli eserinde "umran" kavramı ile sıklıkla kullanmaktadır. Medeniyet anlamı bulunan umran kavramı tıpkı Çelebi'nin socius kavramı gibi toplum, coğrafya, ekonomi, tarih, kültür ve siyaset gibi birçok konuyu kapsayan çok katmanlı ve derinlikli bir kavramdır. İbn Haldun tüm toplumsal kurumları "İlmü'l Ümran" kavramsallaştırması altında toplayarak değerlendirmekle birlikte tarihi anlamak için bir araç olarak da kullanılmaktadır. Haldun, bedevi toplumdan hadari topluma geçişi bir ilerleme olarak değerlendirmektedir. Bu kavramlar Çelebi'nin Socius'u oluşturduğunu ifade ettiği oikos ve polis kavramlarıyla benzerlik göstermektedir. Haldun'a göre toplu bir şekilde yaşamak (socius) için insanların yardımlaşması gerekmektedir. Farklı geçim kaynaklarıyla birlikte yardımlaşmanın sınırlarını genişleten bireyler temel ihtiyaçlarından daha fazlasını kazanmaya başlarlar. Bu durum toplumdaki refah ve zenginlik seviyesini yükseltmektedir. İş bölümü ve artan uzmanlaşma ile de yeni bir toplum biçimi olan hadarilik oluşmaktadır (Kala, 2017, 206-210).

Sonuç

Nilgün Çelebi sosyoloji alanında önemli isimlerdendir. Çelebi'nin sosyolojisi yöntem ve metodoloji ağırlıklıdır. Yöntemin önemine her defasında vurgu yapan Çelebi, sosyolojide bir sistem oluşturulabilmesi için yöntemin

gerekliliğinden bahsetmektedir. Türkiye’de yerel bir sosyolojinin oluşturulması için uğraşan Çelebi daima akademik kaygılar güderek sayısız çalışma yapmıştır. “Türk sosyolojisi” denildiği zaman insanların zihinlerinde bir bakış açısının, sisteminin oluşması beklenmektedir. Ancak bunun için sosyolojiye bakış açımızın derinleştirilmesi ve yenilenmesi gerekmektedir.

Genel sosyoloji ve metodoloji ağırlıklı çalışmalar yapan Çelebi’nin sosyolojisinin asıl merkezi socius kavramıdır. Sosyolojinin konusuna toplum bilimi denmesine karşı çıkar. Sosyolojiye yalnızca toplum bilimi demek onu sınırların içinde bırakmak olacağını ifade eder. Sosyolojinin konusunun socius olduğunu ifade etmektedir. Socius kavramı oldukça derinlikli ve katmanlı bir kavramdır. Kültürü, bilimi, sosyal ilişkileri, tarihi ve toplumsal yaşama ait her türlü olguyu içinde bulunduran şemsiye bir kavram olarak da ifade edilebilir. Nilgün Çelebi’ye göre sosyoloji tarihsel, kültürel ve değişen insan birlikteliklerini içine alan çok katmanlı ve çok kültürlü bir yapıdır.

Sosyal yaşamda sosyal ve kolektif kişilikler olmak üzere iki temel yapı vardır, bunlar socius’un oluşturucularıdır. Sosyal kişilikler bireylerin tercihlerinden bağımsız olan zorunluluktan oluşurlar ve kolektif kişilikleri oluşturmaktadırlar. Bireyler kendi davranışlarını toplum üzerinden anlamlandırıp toplum üzerinden kurarlar.

Socius’un bir diğer formu da polity’dır. Fakat polity’nin bir socius formu olarak değerlendirilmesi için içinde şiddet olmaması gerekmektedir. Socius’da olan müzakere temelli etkileşim ağı kabullendirmeye dönüşmeye başlarsa polity süreci başlamaktadır. Polity de açık ve kapalı şiddet bulunmaktadır. Polity socius’a dönüştüğü zaman da kamusal ve özel alan ayrımı ortadan kalkacak, siyaset ve sosyoloji aynı düzlemde birleşecektir. Socius’u İslam düşüncesinde ele alan kişi ise İbn Haldun’dur. İbn Haldun’un Mukaddime’sinde söz edilen umran kavramı, socius gibi kültürelliği ve tarihselliği olan çok katmanlı ve çok yüzlü bir kavramdır.

Kaynakça

- Çelebi, Nilgün. “Bilim Sınıflandırmaları”. Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 3 (01 Eylül 1986), 195-209.
- Çelebi, Nilgün. “Doğan Ergun Hoca’nın Ardından”. 2019. <http://www.dibace.net/nilgun-celebi/dogan-ergun-hocanin-ardindan/>
- Çelebi, Nilgün. “Dün- Bugün İlişkisi Üzerine Bir Deneme”. İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990.
- Çelebi, Nilgün. “Nasıl Bir Kamusal Sosyal Bilim”. Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 2010.
- Çelebi, Nilgün. “Socius, Oikos, Polis”. Sosyoloji Dergisi 17 (01 Mart 2007), 49-56.
- Çelebi, Nilgün. Sosyoloji Notları. Ankara, Anı Yayıncılık, 2007.
- Çelebi, Nilgün. “Sosyoloji Sosyologun Yaptığı ise”. Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD) 8 (01 Haziran 2008), 69-80.

- Çelebi, Nilgün. "Sosyoloji Sosyologun Yaptığı ise". Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD) 8 (01 Haziran 2008), 69-80.
- Çelebi, Nilgün. "Sosyoloji ve Hermeneutik Arası İnce Çizgiler". Bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi 3/5 (20 Haziran 2023), 18-29.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8058402>
- Çelebi, Nilgün. Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları. Ankara, Anı Yayıncılık, 2001.
- Çelebi, Nilgün. "Toplum, Sınıf ve Üretim Tarzı Üzerine Bir Deneme". İstanbul University Journal of Sociology 3/2 (01 Mayıs 2012), 115-126.
- Çelik, Celaleddin. "Türk Din Sosyolojisinde Kuramsal Yaklaşım Sorunu". Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi 1 (01 Şubat 2009), 203-217.
- Çiftçi Adil. "Alain Touraine Ve Müdahaleci Yöntem -Din Sosyolojisi Bağlamında İzdüşümleri-". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 49/1 (2008), 49-78.
https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000955
- Demir, Ayşegül. "Türkiye'de Sosyolojinin Kurumsallaşması". Türkiye'de Sosyoloji. ed. Mehmet Çağatay Özdemir. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi, 2020.
- Durkheim, Emile. Sosyolojik Yöntemin Kuralları. çev. Özcan Doğan. Ankara, Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Esgin, Ali. "Sosyal Bilimci Mi, Yoksa Doksalog Teknisyenler Miyiz? Türkiye'deki Bazı Sosyoloji Pratikleri Üzerine Eleştiriler". İstanbul Journal of Sociological Studies 52 (14 Mart 2016), 191-220. <https://doi.org/10.18368/IU/sk.47662>
- Güllüdağ, Volkan. "2000'lerden Günümüze Sosyoloji, Emre Kongar ve Nilgün Çelebi". Türkiye'de Sosyolojinin Yüzyıllık Serüveni. ed. Hâle Okçay. İzmir, Duvar Yayınları, 2015.
- Güngör, Özcan (ed.). Bilimsel Araştırma Süreçleri, Yöntem Teknik ve Etiğe Giri Ankara, Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Güngör, Özcan - Sarıkaya, Mehmet Emin. "Sosyoloji ve İlahiyat(çı) Açısından Anlamı". Journal of Analytic Divinity 1/1 (2017), 1-21.
- Güngör, Ö. (2012). 1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri, New Jersey, USA Örneği, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD], , LIII, sayı, 2, 85-119
- Güngör, Ö.-Tokur, B. (2018). Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kur'an. Edit. H. Karakaya Toplumsal Cinsiyet Algısına Ekonomik ve Sosyolojik Bir Bakış, Gazi Kitabevi, Ankara
- İnce, Abdulkadir. "Sosyoloji Üzerine Sosyolojik Düşünmek, 'Socius' Kavramı ve Vadettikleri". Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 41 (21 Haziran 2023), 300-314. <https://doi.org/10.3260huefd.1177281>
- Kaçmazoğlu, H. Bayram. "Sociological Views of Doğan Ergun". İstanbul Journal of Sociological Studies 53 (04 Temmuz 2016), 29-62.
<https://doi.org/10.18368/IU/sk.97771>
- Kaçmazoğlu, H. Bayram. Türk Sosyolojisinde Temalar 3, Doğu- Batı Çatışması. İstanbul, Doğu Kitabevi, 2012.
- Kaçmazoğlu, Hacı Bayram. Türk Sosyologları. Erzurum, Atatürk Üniversitesi AÖF, 2014.
- Kala, Arif. Yeni Socius Kavramsallaştırmaları. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kızılcıkel, Sezgin. Sosyolojinin Neliği "Nilgün Çelebi İle Sosyoloji Sözcüğünün Soykütüğüne Uzanmak". Ankara, Anı Yayıncılık, 2. Baskı, 2007.

- Mead, George Herbert. Zihin, Benlik ve Toplum. çev. Yeşim Erdem. Heretik Yayınları, 3. Baskı., 2021.
- Tokuroğlu, Belma. “Nilgün Çelebi”. Türkiye’de Sosyoloji (İsimler- Eserler). ed. Çağatay Özdemir. Ankara, Phoenix Yayınevi, 2008.
- Türkkan, Zeynep. “Durkheim ve Weber, Paradigmatik Bağlamda Karşılaştırmalı Bir İnceleme”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38 (2017), 189-218.

Nilüfer Göle ve Batı-dışı Modernlik¹

Modernizm 19. yüzyılın sonları ve İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcı arasındaki dönemde bilhassa sanat ve edebiyatta yaşanan değişimleri ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Modernizmin başlangıcının ve özelliklerinin ne olduğu hususunda herkes tarafından kabul edilen bir bilgi mevcut değildir. Ayrıca modernizm sınırları belli bir bitiş tarihine de sahip değildir (Marshall, 1999, 508).

Göle, Türk modernizminin öykünme üzerine kurulu olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Türkiye modernlik kargaşası yaşamakta, modernliği tüketmekte, hatta kopuk kopuk bile olsa modernliği üretmekte ancak henüz kendi desenini oluşturamamaktadır. Göle'ye göre modern olmak hem güncellikten sıyrılmayı hem de güncelleşmeyi gerektirmektedir. Yani modern olmak için güncel olanı anlayabilmek, dillendirebilmek ve dönüştürebilmek önem arz etmektedir (Göle, 2021, 8).

Modernite dinden ve gelenekten kopuş sürecini de beraberinde getirmektedir. Yaygın modernite anlayışına göre bir topluluk köklerinden ve aidiyetinden koptuğu ölçüde modern ve evrensel kabul edilmektedir (Göle, 2020, 82). Göle, Batı merkezli bu yaklaşımı eleştirmiş ve Batı-dışı modernlik kavramını gündeme getirmiştir.

Bu çalışmada sosyolojinin önemli isimlerinden Nilüfer Göle'de Batı-dışı modernlik kavramının imkânı tartışılacaktır. Çalışmanın amacı Göle'nin bu kavramı oluştururken sahip olduğu arka planı anlamaktır. Çalışmada bu amaca bağlı olarak Göle'nin sosyo-biyografisi, Göle hakkında yapılan çalışmalar ve Göle'yi etkileyen kişi ve gelenekler incelenecektir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden tarihi dokümantasyon tekniğinden yararlanılacaktır.

Nilüfer Göle'nin Sosyo-Biyografisi

Nilüfer Göle 1953 yılında Ankara'da dünyaya gelmiştir. Cumhuriyetçi seçkinlerden oluşan bir ailede dünyaya gelen Göle, Kars kökenlidir. Babası Kars'ın ileri gelen isimlerinden Turgut Göle'dir. Turgut Göle, kaymakamlık ve milletvekilliği yapmıştır. 1954 yılında CHP'den milletvekili adayı olan Turgut Göle, sonraki yıllarda da aktif olarak siyasette yer almıştır. Nilüfer Göle'nin babasının amcası Münir Hüsrev Göle, II. Mecliste İçişleri Bakanlığı yapmıştır. Anne tarafından dedesi Fevzi Bozer ise Yargıtay Başkanlığı yapmıştır. Göle'nin

¹ Merve Betül Çiftçi Özcan, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri) Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
mbetul90@gmail.com | ORCID: 0000-0002-9682-2839

çevresinde bulunan kişilerin eğitilmiş olması onun zihin dünyasını fazlasıyla etkilemiştir (Şahin, 2019, 19-20). Göle, cumhuriyete kendini adanmış bir aileye mensuptur. Din eğitimini ahlaki boyutta almıştır. Sosyal bilimlere ilgi duymasını sağlayan dersin edebiyat olduğunu ve sosyoloji ile tarihi iç içe gördüğünü ifade etmiştir.

Göle, Ankara Koleji ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nden (ODTÜ) mezun olmuştur. ODTÜ'den mezun olmasının ardından sosyoloji eğitimi almak üzere Fransa'ya gitmiştir. Paris Üniversitesi'ndeki eğitiminden sonra sosyoloji doktorasını École des Hautes Études en Sciences Sociales'te almıştır. 1983-85 yıllarında Maison des Sciences de l'Homme'da yardımcı doçent, École Supérieure de Commerce de Paris'te öğretim görevlisi olarak çalışmıştır. Boğaziçi Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmıştır. Nilüfer Göle, şu an Paris'te École des Hautes Études et en Sciences Sociale'de ders vermektedir. Yazarın Metis'te yayımlanan kitaplarının dışında Türkçe'de ve yabancı dillerde yayımlanmış çok sayıda makale ve incelemesi bulunmaktadır (Çevikbaş, 2023, 4).

Göle'nin araştırma alanları arasında İslam, kamusal alan, toplumsal cinsiyet, sekülerizm ve çoklu moderniteler yer almaktadır. Çalışmaları, Avrupa kamusal alanında İslam'ın hangi yollarla görünür olduğuna eğilmekte, dini ve kültürel farklılıklar hakkında çeşitli tartışmalar üretmektedir. Sosyolojik yaklaşımıyla, batılı olmayan bir bakış açısıyla moderniteyi yeniden okumayı ve karşılığında seküler modernite tanımlarında Avrupa merkeziliğin daha geniş bir eleştirisini üretmeyi amaçlamaktadır.

Nilüfer Göle'nin Etkilediği Gelenek ve Kişiler

Nilüfer Göle, gençlik döneminde Oğuz Atay, Ahmet Hamdi Tanpınar, Jean Paul Sartre, Albert Camus gibi yazarlardan etkilenmiştir. Karl Marx, Lenin, Eric Fromm, Sigmund Freud, Herbert Marcuse gibi isimleri ve bu isimlere ek olarak Frankfurt ekolünün yazarlarını okumuştur. Sosyolojik analizlerinde Weber, Habermas, Bourdieu, Touraine gibi sosyologların kavramlarından yararlanmıştır. Türk modernleşmesini mühendis ideolojisi ve sivil toplum kavramları çerçevesinde çözümleyen Göle, mühendislerle ilgili görüşlerini dile getirirken Veblen'den etkilenmiştir. O, Veblen'den etkilenerek toplumun kurtarıcısı olarak toplumsal mühendisleri görmüştür. (Çevikbaş, 2023, 4-5).

Göle'nin çalışmaları genel olarak incelendiğinde, toplum, aktör ve yöntem anlayışının kendine has boyutları olmasına rağmen Touraine'den etkilendiği anlaşılmaktadır (Erjem, 2008, 885). Touraine, Göle'nin sosyolojik zemininin oluşmasında önemli bir isimdir. Aralarında yıllar süren hoca-öğrenci ilişkisi doktora tezi ile tarihe geçmiştir. Göle'nin bu tez süreci içindeki sosyoloji adına

en önemli kazanımı determinizmden uzak ve yaratıcı bir toplum anlayışına sahip olmasıdır (Şahin, 2019, 21).

Göle; yorumlayıcı, anlamaya dayalı epistemolojiden yola çıkarak önceki çalışmalarında “sosyolojik müdahale yöntemi”, sonraki çalışmalarında ise aktif katılımcı yöntem olarak isimlendirdiği yöntemle araştırma yapmaktadır. Bu yöntemi Alain Touraine geliştirmiştir. Söz konusu yöntemde sosyolog, ele aldığı meseleyi belli özelliklere göre seçilmiş bir grup üzerinden araştırmaktadır. Çalışmanın verileri, sosyoloğun bu grupla yaptığı toplantılar neticesinde elde edilmektedir. Bu toplantılarda sosyolog etken değil, edilgen konumdadır (Erjem, 2008, 886-887).

Nilüfer Göle Hakkında Yapılan Çalışmalar

Nilüfer Göle Türk sosyolojisinin önemli isimlerindedir. Bu sebeple hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Göle hakkında yapılan çalışmalar araştırılırken öncelikle YÖKTEZ veri tabanına başvurulmuştur. Bu araştırma sonucunda Göle hakkında altı adet yüksek lisans, bir adet doktora tezi yazıldığı tespit edilmiştir.

Pervin Demirulus, “Paradoksal Modernleşme, Türkiye’de Din Sorunu - Niyazi Berkes, Şerif Mardin ve Nilüfer Göle Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma- “adlı yüksek lisans tezinde Türkiye’de din sorununu üç farklı isim üzerinden ele almıştır. İbrahim Yücedağ “Nilüfer Göle’nin Modernlik Anlayışı” isimli yüksek lisans tezi yazmıştır. Esra Erol Altınışık Göle’yi Türk modernleşmesi bağlamında ele almış ve “Nilüfer Göle’de ‘Batı-dışı modernlik’in Bir İmkânı Olarak Türk Modernleşmesi” isimli yüksek lisans tezini yazmıştır. Şahin, yüksek lisans tezinde Nilüfer Göle ve sosyolojisi üzerine eğilmiştir. Sinem Kargın da Göle hakkında “Nilüfer Göle’de Modernleşme ve Dönüşen Mahremiyet” isimli bir yüksek lisans tezi yazmıştır. Nilüfer Göle hakkında bu çalışmanın yapıldığı dönemde yazılmış tek doktora tezi Hasan Çelik’e ait “Nilüfer Göle’de Modernleşme ve Dönüşen Mahremiyet” isimli tezdır. Göle hakkında yazılan en yeni tez ise Havva Çevikbaş’a ait yüksek lisans tezidir. Çevikbaş’ın tezinin ismi “Nilüfer Göle’de Modernleşme ve Dönüşen Mahremiyet”tir.

Göle hakkında yazılan tezlere ek olarak birçok makale çalışmasına rastlanmıştır. Yukarıda ismi zikredilen araştırmacılar, tezlerini makale halinde de yayımlamışlardır. Bunlara ek olarak Erdem 2001 yılında yazdığı “Nilüfer Göle, Sosyoloji ve Türkiye” isimli makalede Göle’nin sosyolojisine dair genel bir çerçeve çizmeye çalışmıştır. Göle hakkında yazılmış bir diğer makale Adem Sağır’a aittir. Sağır, “Kamusal Hayatın Dışlanan Yüzleri Olarak Avrupalı Müslümanlar, Nilüfer Göle’nin Gözünden İslamafobi Tartışmaları”

makalesinde, İslamofobi tartışmalarını incelemiştir. Mehmet Zeki Duman ise 2009 yılında yazdığı “Nilüfer Göle’nin Eserlerinde İslami Kimlik Arayışı ve Bu Arayışın Avrupa ve Türkiye’deki Kamusal Tezahürü” adlı makalesinde Göle’nin eserlerinde İslami kimlik arayışını ele almış ve Avrupa ile Türkiye’yi karşılaştırmıştır. Yunus Koç ve Gökhan Topluk tarafından yazılan “Türkiye Sekülerleşiyor Mu Tartışmasına Sosyo-Politik Bir Katkı, Nilüfer Göle Örneği” isimli makalede Türkiye sekülerleşmesi Nilüfer Göle örneği üzerinden ele alınmıştır. Göle hakkında yapılan literatür taraması sonucunda ulaşılan son makale Ayşe Şallı tarafından 2023 yılında yazılan “Türk Modernleşmesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme, Şerif Mardin ve Nilüfer Göle Örneği” isimli makaledir.

Bu tez ve makalelere ek olarak Nilüfer Göle’nin eserleri hakkında bazı kitap incelemeleri olduğu da tespit edilmiştir. Ayrıca “Türkiye’de Sosyoloji” isimli derleme eserde Tevfik Erjem tarafından yazılan, Nilüfer Göle’nin hayatı ve eserlerinin incelendiği bir bölüm de bulunmaktadır.

Batı-dışı Modernlik

Göle’nin toplumsal değişim sosyolojisinin odağında Türk modernleşmesi yer almaktadır. Göle, Türk modernleşmesini pozitivist/rasyonalist geleneğin önemli temsilcilerinden olan mühendisler ve İslam kavramları etrafında incelemektedir. Göle, Türk modernleşmesi sürecinde İslam’ın çeşitli görünümünü araştırmaktadır (Erjem, 2008, 889).

Göle’ye göre modernlik Aydınlanma, Sanayi Devrimi, bireycilik, eşitlik ve laiklik gibi Batılı normlar tarafından şekillendirilmiştir (Göle, 2019, 23). Göle’ye göre Batılı değerlerin modernliğin temelinde olması Batı dışında kalan toplumların modernleşme hususunda Batı’yı örnek alması gerektiği gibi bir anlayışa neden olmuştur. Bundan dolayı modernliğin, Batı toplumlarının geçirdiği dönüşümleri diğer toplumlara dayattığını iddia etmiştir. Bu iddiasının temelinde modernliğin evrensellik yaklaşımı vardır. Bu yaklaşıma göre Batı’da gerçekleşen gelişme aşamalarından Batı dışındaki toplumlar da geçecektir. Fakat Göle, modernliğin bu evrensellik iddiasına katılmamaktadır. Çünkü son dönemde modernlik tartışmalarında, modernliğin kendini dönüştürdüğü; katı, evrensel söylemleri yeniden şekillendirmek zorunda kaldığı dile getirilmektedir. Bu bağlamda Göle, modernliğin, “homojenleştirici pratiklerine ve benzeştirici stratejilerine” karşı eleştiriler getirmiştir (Göle, 2021, 36). Tek tip ve evrensel bir modernite yaklaşımını karşı çıkan Göle, her toplumun modernleşme sürecinde kendine has özelliklerinin tespit edilmesi ve buna uygun adımlar atılması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre batı dışında

kalan toplumlar kendilerine has özelliklerinden hareket etmelidirler (akt. Kargın, 2021, 55).

Göle, modernleşmeden bahsederken geleneksizleşmiş toplumlara değinmektedir. Bu toplumlarda geleneklerin modernliğe engel olduğuna inanıldığı için gelenekler ya göz ardı edilip kendiliğinden yok olmuş ya da yasaklanmıştır. Batı'nın modern, Batı dışındaki toplumların ise geleneksel olduğu kabulüne karşılık, geleneklerinden en çok kopan toplumların modernleşme süreci sonucundaki durumlarından dolayı Batı dışı toplumlar olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu toplumlar gelenekleri ile modernlik arasında bağ kuramayan bağlantısız toplumlardır. Göle'ye göre bu durum, Türkiye gibi Batılı olmayan toplumların modernlik macerasını gözler önüne sermektedir (Göle, 2021, 172). Göle, modernliğin Türk toplumuna süzgeçsiz olarak geçtiğini, modernliği kendi doğrularımızın ve değerlerimizin süzgecinden geçiremediğimizi ifade etmektedir. O, geleneklerden yola çıkarak modernliğe ulaşılabilirdiği takdirde gelenekle modernlik arasında bir köprü kurulabileceğini ve bunun da problemleri ortadan kaldıracağını iddia etmektedir (Göle, 2013, 78-83).

Batı-dışı modernlik kavramını daha anlaşılır kılabilmek için Göle'nin yetersiz bulunduğu modernlik yaklaşımlarına değinmekte fayda vardır. İçinde çoğulcu, alternatif, yerel, Batı dışı gibi kavramların bulunduğu modernlik yaklaşımları ya da başka bir deyişle alt modernlikler, Batı modernizmine karşı bir meydan okuma özelliği taşımaktadırlar (Çelik, 2022, 246). Modernizmle unutulmuş çoğulcu yönler bu yaklaşımlarla yeniden gündeme gelmektedirler. Bunlardan biri çoğul modernlikler kavramıdır. Çoğul modernlikler kavramı ile Batı, kendi dışındaki toplumların varlığını kabul etmek zorunda kalmaktadır. Bu kavram modernleşme ve modernlik farkı üzerine kuruludur (Erdem, 2001, 150). Çoğul modernlikler, Göle'ye göre modernliğin çok güzergahlı ve kültür-bağımlı yeni bir okumasını getirmeyi arzu etmektedir. Ayrıca Batı modernliğinin kendi içindeki farklılıkları gün yüzüne çıkararak tek yönlü bir modernlik anlatımını Batı merkezinden eleştirmekte, Batı modernliği diye genel bir kategorinin neredeyse olamayacağını düşündürmektedir. Bu yaklaşım, modernlik anlatımını farklı kültür ve tarihi çizgiler ışığında zenginleştirmektedir. Buna karşın çoğulculuk vurgusu farklı deneyimler arasındaki göreceliliği ön plana çıkarmakta ve modernliğin ülkeler arasında meydana getirdiği iktidar ilişkilerini ikinci plana itebilmektedir. Göle, modernleşme ve modernlik kavramları arasındaki farka da dikkat çekmektedir. Modernlik evrensellik iddiasını içerirken modernleşme farklı ülkelerin tarihlerinden ve kültürlerinden yola çıkarak çizdikleri güzergahtır. Bir başka

deyişle modernleşme kendi içinde zaten çoğuldur. Göle'nin üzerinde durduğu bir diğer kavram da alternatif modernliktir. Bu kavram, modernliğin tanımını değiştirebilecek yeni deneyimlerin olduğunu varsaymaktadır. Alternatif modernlik yalnızca farklı kültürel güzergahla yetinmemekte, fark yaratma, varolan modernlik modelini aşma meselesini de gündeme getirmektedir. Bu bağlamda yeniliğin taşıyıcılığını yapabileceği tahmin edilmektedir. Göle bu kavramı da beraberinde sistemik bir değişim anlayışı getirme zaafiyetinden dolayı eleştirmektedir. Buna ek olarak alternatif kavramının, zorlayıcı fikir ve eylemlere neden olması da Göle'nin kavrama yönelttiği eleştirilerden birisidir. Batı-dışı modernlikle bağlantılı olarak bahsedilecek son kavram da yerel modernlik kavramıdır. Bu kavram Batı merkezli modernlik okumalarını aşıp çevreye ve ötekine yönelmekte, yeni melezlenme şekillerini anlamaya yaklaştırmakta ve sosyal bilimler lisanınca dillenmemiş bir alana yöneltmektedir. Ancak Göle, olguların yerel etiketiyle takibe alınmasını Batı merkezli modelleri aşmamak olarak değerlendirmekte ve yerel modernlik yaklaşımını da eksik bulmaktadır (Göle, 2021, 162-163).

Göle, bahsi geçen modernlik yaklaşımlarının eksik yönlerini tespit ettikten sonra Batı-dışı modernlik kavramsallaştırmasının teorik temellerini şu şekilde oluşturmuştur, 1) Merkez dışı Batı, 2) Eş zamanlı modernlik, 3) Ekstra modernlik, 4) Geleneksizleşme. Bu temelden hareketle Göle, modernliğin Batı dışında nasıl algılandığını anlamaya çalışmıştır.

1. Merkez-Dışı Batı: Göle bu kavramla Batı'nın karşısında olma halinden ziyade Batılı olmayan toplumların modernlikle ilişkilerini anlamayı hedeflemektedir. Bu kavram Batılı olmayan ancak modernlikten etkilenen toplumları ifade etmektedir (Göle, 2021, 165).

2. Eşzamanlı Modernlik: Göle'ye göre Batı-dışı modernliklerin kavramsallaştırılabilmesinin ön şartı bilgi üretiminde eş zamanlılık bilincidir. Göle, Batılı olmayan toplumların sadece modernliğin ürünü olmadığını aynı zamanda modernliği ürettiklerini iddia etmektedir (Göle, 2021, 168). Bu kavram, modernliğin ideolojik ve kronolojik zaman anlayışının dönüşmesi gerektiğine işaret etmektedir (Erol Altınışık, 2017, 59). Göle'ye göre batı-dışı modernliklerin kavramsallaştırılabilmesi için ön şart, bilgi üretimi konusunda bir eşzamanlılık bilincinin oluşmasıdır (Yücedağ, 2009, 45).

3. Ekstra Modernlik: Göle, batılı olmayan toplumların modernlik istencini ekstra modernlik olarak tanımlamaktadır. "Ekstra" hem Batı'nın dışında olmayı hem de fazla olmayı karşılamaktadır. O, Batı dışı toplumların geride kalmış (zaman açısından) ve Batı'ya yetişememiş olmalarına, yani onların modernliğin eksik modernlik olarak tanımlanmasına karşı çıkmaktadır. Batı

dışı toplumların modernliğini eksik modernlik olarak değil, ekstra modernlik olarak değerlendirmektedir. Batı-dışı modernliğe ekstra nitelmesini eklerken onun, aynı zamanda olağandışı, şaşırtıcı taraflarının olabileceğini, yani bilinmeye değer olduğunu, bilgi üretimine yönelik bir iddia olduğunu söylemektedir. Göle'ye göre bu kavram bugünkü toplumsal pratiği daha sağlam okuma imkânı vererek zihinlerde yeni bir bilinç uyandıracaktır (Göle, 2021, 170).

4. Geleneksizleşme: Göle, Batı dışı toplumlarda gelenek ve modernlik arasında bir kopuştan, süresizlikten söz etmenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Geleneksel toplum ona göre bir klişedir. Bunun aksine söz konusu toplumlar geleneksizleşmiştir. Çin ve Türkiye gibi gönüllü modernizasyon projelerinin etkili olduğu toplumlarda geçmişten ve gelenekten kopuş, Hindistan gibi sömürgeci modernizasyonun etkili olduğu toplumlardakinden daha radikal olmaktadır. Geleneksizleşmiş toplumlarda gelenekler modernliğe engel olduğu inancıyla göz ardı edilmiş, yasaklanmış veya kendiliğinden yok olmuştur. Modernliğin etkisi gelenek üzerinde dönüştürücü olmamıştır. Gelenekler, dinamik değişim kaynakları olarak yeniden yorumlanmamış ve modernliğin içine taşınmamış, bunun aksine dondurulmuş ve müzeleştirilmiştir. Batı dışı yerlerde gelenek ile modernlik birbiriyle örtüşmeyen, uyumsuz parçacıklar olarak ortaya çıkmaktadırlar. Mevcudiyetini koruyabilen gelenekler ise sistemin kenarında kalarak bunu başarılmışlardır. (Göle, 2021, 172).

Göle'ye göre Batı dışı toplumların modernleşme tarihleri siyasi seçkinlerin iradi zorlamasıyla ya da kaotik bir biçimde, ancak her halükârda kendine özgür bir şekilde yeniden yazılmaktadır. Göle Batı-dışı modernliği, zihinsel alanın ve eylem alanının birbiriyle hemhal olmadığı, toplumsal dönüşümlerin ve siyasi yaptırımların iç iç geçmediği, modernliğin yerel kültürel örgütlerden evrilmediği, farklı alanların birbirine karşılık gelmeden beraber yaşadığı akordu olmayan bir modernlik şeklinde tanımlamaktadır (Göle, 2012, 12).

Nilüfer Göle'nin Sosyolojisinde Din

Din; modern hayatta kendisini temsil eden Müslümanların benlik tanımlarının gelişigüzel yorumlanmasının bir parçası olmaktadır. Göle, İslam'ın zihinsel ve bedensel olarak kişinin nefsinin dizginleyerek kendi kendini sınırlaması için kurallar koyduğunu ifade etmektedir. Ona göre İslamî örtü, Müslüman kızların kendi kimliklerini şekillendirmelerini ifade etmektedir (Göle, 2017, 22).

Göle Türkiye'de laikliğin din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin farklı mezhep gruplarına tarafsız davranması ve kamusal alanın

dinden temizlenmesi bağlamında daha farklı bir yöntem izlediğini iddia etmektedir. Göle'ye göre Türk laikliği, dinin devletten ayrılmasına ve bağımsız olmasına sıcak bakmamaktadır. Aksine din, devlet kontrolü altına alınmaktadır. Buna ek olarak Göle, devletin bütün mezheplere eşit davranış sergilediğini söylemenin de zor olduğunu belirtmektedir. Ona göre üstü kapalı bir şekilde devlet dinini Sünni İslam temsil etmektedir. Bu durum son yıllarda siyasi ve kültürel boyutlarda bilhassa Aleviler tarafından gündeme getirilmektedir. Türkiye'nin laiklik projesi, modern yaşam şekillerini benimsetmek amacıyla tek parti döneminden itibaren, kamusal alanlardan dini pratikler ve simgeleri çıkartmıştır. Göle, sarık ve fesin yasaklanmasının, Latin alfabesine geçilmesinin, tekke ve zaviyelerin kapatılmasının, miladi takvimin kabul edilmesinin, radyolarda devletin belirlediği müziklerin dinletilmesinin, toplumu İslamî bağlardan kopararak Batı medeniyetine yöneltme isteğinin izleri olduğunu ifade etmektedir (Göle, 2017, 22-23).

Göle'ye göre, İslam dini ve kültürü Batı'nın demokrasi ve laiklik ideallerinden farklı olup bu ideallerle uyuşmamaktadır. İslam dinini diğer dinlerden farklı kılan şey peygamberinin bir din kurmakla kalmayıp bir de devlet kurmuş olmasıdır. Bu yargıya dayanılarak İslam toplumlarında laikliğe karşı bir direniş söz konusudur. Göle, Ortadoğu'da sosyal ilişkilerin itaat ve otoriteye dayanması sebebiyle Müslüman toplumlarda demokratik kültürün oluşmasının zorlaştığını söylemektedir (Göle, 2021, 61).

Göle, dinin içine adetlerimizi, geleneklerimizi, göreneklerimizi, estetiğimizi, etiğimizi koymak suretiyle medeniyet değiştirdiğimizi ifade etmektedir. Gelenekle olan son bağları bizzat Müslümanların kopardığını, şimdi de onların gelenekle ilişkilerinin zayıfladığını ve yapmaya çalıştıkları şeyin geleneği kaybettikleri noktadan, yeni bir gelenek oluşturmak olduğunu söylemektedir (Çavdar, 2005, 98).

Göle, sofu Müslümanların, inançları ile seküler kamusal yaşamları arasındaki uyumsuzluklarla uğraşmak zorunda kaldıklarını belirtmektedir. Örneğin, Müslümanların az olduğu bir mekânda doğal görülen her şeyin - abdest gibi- Müslümanlar için ayrı bir mekân gerektirmekte ve böyle bir mekân olmadığı takdirde umumi mekânlarda herkesin gözü önünde gerçekleştirildiğinde rahatsız edici bir durum olarak sorunsallaştığını ifade etmektedir. Aynı şekilde işyerlerinde beş vakit namaz kılmak mescit problemini gündeme getirmektedir. Bu tarz dini ibadetler için seküler mekânların kullanılması da rahatsız edici bir durum olarak göze batmaktadır. Namaz için başı örtmek gerekirken ancak bu işyerinde yapıldığı takdirde anında görünür hale gelmektedir. Göle'ye göre görünürlük kazanmaya yönelik

stratejiler olduğu gibi, inancı gizlemeye yönelik de stratejiler de vardır (Göle, 2017, 64).

Göle'ye göre İslam mevcut haliyle bir inanç sisteminden ziyade Avrupa'daki modern mekânlarda bulunan Müslümanlar için bir kimlik niteliğine sahip kültürel ve siyasal bir referanstır. Yani İslam toplumsal bir hareket olarak dönüşüme uğramaktadır. İslam, bu şekilde dinsel referanslardan ve kişisel pratiklerden bağımsız düşünülemez. İslam hem kişisel hem kolektif bir düzlemde gerçekleşip, performatif ve söylemsel bir yorumun faili olmaktadır. Ancak siyasetçilerin yaklaşımları hareketin ideolojik ve kolektif kısımlarını ön plana çıkartmaktadır. Diğer tarafta Müslüman aktörler moderniteyle iyice iç içe geçmektedirler.² Modern teknolojiye, modern siyaset diline, iletişim araçlarına kısacası modern kent yaşamına iyice uyum sağlamaktadırlar. Hatta piyasa ekonomisine de dahil olup tüketim ürünlerini, eğlence sektörlerinin dindar insanlara uygun hale getirmeye çalışmaktadırlar. Bunları yaparken de dinselliği referans göstermektedirler. Modern hayatın imkânlarını dinselliğe gönderme yaparak kullanmaktadırlar (Göle, 2020, 30).

Sonuç

Sosyolojinin küreselleşen dünyadaki en önemli odak noktalarından biri modernliktir. Modernliğe yönelik özgün yaklaşımlarıyla dikkat çeken Nilüfer Göle hem ürettiği kavramlar hem de kazandırdığı perspektifle sosyoloji alanında oldukça önemli bir yere sahiptir. Göle, modernlik kavramının ortaya çıktığı Batı'da bile farklı iz düşümlerine sahip olduğuna dikkat çekerek kavramın Batı dışı toplumlar açısından iyi tahlil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda Batı-dışı modernlik kavramını ön plana çıkarmıştır. Bunu yaparken öncelikle bu kavramın açığa çıkmasına sebep olan mevcut ve yetersiz kavramsallaştırmalara değinmiş ve Batı-dışı modernlik kavramının kullanım alanını belirginleştirmiştir.

Batı-dışı modernlik kavramını belirginleştiren Göle, modernliğin evrensel bir olgu olmadığını, ayrıca tekdüze bir şekilde seyretmediğini, toplumlar bünyesinde değişebilen bir algı zemini ve uygulama alanına sahip olduğunu belirtmiştir. Bu amaçla çoğul modernlik ve alternatif modernlik gibi kavramların modernliğin yalnızca bir yönüne işaret ettiğini dile getirmiştir. Batı dışı toplumların özellikle de Türkiye gibi Müslüman toplumların modernlik hususunda tecrübe ettiği geleneksizleşme riskini ortaya koymuş, Batı'ya has bir kavram olarak modernliğin sorgusuz bir şekilde

² Müslüman dünyada din ve siyaset ilişkisine makro bakış için bk. Güngör, 2020.

benimsenmesine karşı çıkmıştır. Kavramın doğru bir analizi için modernlik ve modernleşme ayrımına işaret etmiştir.

Dinin modernliğin önündeki engel olarak görülmesi nedeniyle Göle din olgusu üzerine eğilmiştir. O, din olgusunu ele alırken kamusal alan ve özel alan ayrımına dikkat çekmiştir. Türkiye’de kamusal alanın sekülerlik ve dinsellik arasında çekişmenin meydana haline geldiğini ifade etmiştir. Göle, dinsel ve seküler arasındaki ilişkileri açıklarken mekân kavramına özel bir anlam yüklemiştir.

Özgün ve eleştirel bakış açısıyla Göle, kavram üretmenin önemli olduğu sosyoloji gibi bir alanda özellikle modernlik kavramına hem içeriden hem de dışarıdan bakabilmiş ve Batı-dışı modernlik kavramını literatüre kazandırmıştır.

Başlıca Eserleri

Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme, Metis Yayınları, İstanbul, 2011; İslamın Yeni Kamusal Yüzleri Bir Atölye Çalışması, Metis Yayınları, İstanbul, 2012; Keşif Yolculuğu, Granada Kitap, İstanbul, 2013; Seküler ve Dinsel, Aşınan Sınırlar, Metis Yayınları, İstanbul, 2012; İç İçe Girişler, İslam ve Avrupa, Metis Yayınları, İstanbul, 2010; Mühendisler ve İdeoloji Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere, Metis Yayınları, İstanbul, 2012; Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine, Metis Yayınları, İstanbul, 2011; Toplumun Merkezine Yolculuk, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002

Kaynaklar

- Çavdar, Ayşe. Nilüfer Göle Mahremin Göçü. İstanbul, HayyKitap, 2005
- Çelik, Hasan. Nilüfer Göle’ye Göre Türkiye’de Modernleşme, Kamusal Alan ve Din. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022
- Çevikbaş, Havva. Nilüfer Göle’nin Eserlerinde Din ve Kadın. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023
- Erdem, Tevfik. “Nilüfer Göle, Sosyoloji ve Türkiye”. Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 3/2 (2001), 141-158
- Erjem, Yaşar. “Nilüfer Göle”. Türkiye’de Sosyoloji (İsimler- Eserler) II. ed. M. Çağatay Özdemir. Ankara, Phoenix Yayınevi, 2008
- Erol Altınışık, Esra. Nilüfer Göle’de “Batı-dışı modernlik”in Bir İmkânı Olarak Türk Modernleşmesi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017
- Göle, Nilüfer. İç İçe Girişler, İslam ve Avrupa. çev. Ali Berktaş. İstanbul, Metis Yayınları, 2020
- Göle, Nilüfer. İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri. İstanbul, Metis Yayınları, 2017
- Göle, Nilüfer. Keşif Yolculuğu Türkiye, İslam ve Avrupa. İstanbul, Granada Yayınları, 2013.
- Göle, Nilüfer. Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine. İstanbul, Metis Yayınları, 2021.

- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem*. İstanbul, Metis Yayınları, 2019.
- Göle, Nilüfer. *Mühendisler ve İdeoloji, Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*. İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel, Aşınan Sınırlar*. çev. Erkan Ünal. İstanbul, Metis Yayınları, 2017.
- Güngör, Özcan. "Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında İslam Tarihine Makro Bakış". *Sosyolojik Açıdan Din ve Siyaset El Kitabı*. Ed. Özcan Güngör, Nobel Yayınları, Ankara, 2020.
- Kargın, Sinem. *Nilüfer Göle'de Modernleşme ve Dönüşen Mahremiyet*. Afyonkarahisar, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Şahin, Sait. *Türk Sosyolojisinde Çağdaş Bir Öncül Olarak Nilüfer Göle ve Sosyolojisi*. Karabük, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yücedağ, İbrahim. *Nilüfer Göle'nin Modernlik Anlayışı*. Malatya, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Korkut Tuna ve Bilginin Batılılaştırılması¹

Sosyoloji 18. Yüzyıl sonlarına doğru ortaya çıkmış 19. Yüzyılda ayrı bir bilim dalı haline gelmiş, yüz yıllı aşkın bir süredir var olsa da binlerce yıllık geçmişe sahip bazı bilimlerle karşılaştırıldığında genç bir bilim dalıdır (Freyer, 2013, 13). Batının, kendi toplumsal sorunlarına çözüm arayışının sonucunda ortaya çıkmış olan sosyolojinin Türkiye'ye girişi Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin ile olmuştur. Ziya Gökalp'ın 1914 yılında İstanbul Üniversitesinde ilk sosyoloji kürsüsünü kurması ile Türk sosyolojisinin tarihi başlamış ve süreç içerisinde pek çok farklı ekol, pek çok farklı isim ortaya çıkmıştır. Bu iki isim yani Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin sosyolojinin Türkiye'de öncülüğünü yapmışlardır. Her ikisi de bilimsel faaliyetlerinin yanı sıra siyasetin de içinde olan isimlerdir. Ziya Gökalp İttihat ve Terakki partisi içerisinde yer almış, Cumhuriyetin kuruluşunda da görev üstlenmiş olan bir düşünürdür. Prens Sabahattin ise Le Play takipçisidir ve özel mülkiyete dayalı adem-i merkezîyetçi bir yapı önermektedir. Her iki sosyoloğta toplumsal sorunlara çözüm bulma arayışı içerisindeyler. Ancak bu dönemde toplumsal sorunların çözümü Batı sosyolojisinin aktarılmasında görülmektedir. Daha bu ilk dönemden itibaren Batılı kuramlar evrensel kabul edilerek bu kuramların Türk toplumu için de geçerli olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır (Şan, 2008, 654-655).

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte Türkiye'de yeni bir devlet kurulmuş böylece ülke siyaseten kurtulmuş ve Türk siyasi hayatında ve sosyolojisinde etkili olan Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin tarih sahnesinden çekilmiş ve bu durum 1923'lerde Türk sosyolojisinde bir durgunluğa sebep olmuştur (Kaçmazoğlu, 2011, Akt. Alan,2015, s.28). Mehmet İz, Necmettin Sadak ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu 1923'ten 1933'e kadar etkili olan isimlerdir. Bu dönemde Türk sosyolojisi önemini kaybetmiş, resmî ideolojiye eklenmiş ve devletin politikalarına hizmet görevini yerine getirmeye başlamış, konuları resmî ideoloji tarafından belirlenen bir bilim halini almıştır (Alan, 2015, s.30). 1933-1939 yılları arasında İstanbul merkezi konumdadır. 1940'lara geldiğinde ise Türk sosyolojisinde İstanbul ekolü ve Ankara ekolü olmak üzere iki ekol etkilidir. İstanbul'da Hilmi Ziya Ülken, Z. Fahri Fındıkoğlu ve Nurettin Şazi Kösemihal, Ankara da ise Behice Boran ve Niyazi Berkes öne çıkan isimlerdir (Alan, 2015, 34) Bu yıllar Türk sosyolojisinin kurumsallaştığı yıllardır. Aynı

¹ Fatma Doru, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
doruf1515@gmail.com | ORCID: 0009-0007-4697-4379

zamanda bu dönem Türk sosyolojisinin gelişimine önemli katkılarda bulunan sosyoloji dergilerinin de revaçta olduğu bir dönemdir (Alan, 2015, 39-40).

1950-1960 yılları arasındaki dönemi Kaçmazoğlu fetret dönemi olarak isimlendirmektedir. Ankara'daki sosyoloji kürsüsünün kapatılması, kürsüde çalışan bilim insanlarının üniversiteden tasfiye edilmesi fetret dönemine girilmesinin sebeplerindendir. Ankara sosyoloji kürsüsünün kapatılması İstanbul sosyoloji kürsüsünü de olumsuz yönde etkilemiştir. Sosyologların başına gelen olumsuz olaylar diğerlerini de pasifize etmiş ve sosyologlar ikincil konulara yönelmişlerdir. Bu durum hem nicelik hem de nitelik olarak yetersiz ürünler ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Kaçmazoğlu, 2002, 115-116). Bu dönemde sosyologların büyük bir kısmı Batılılaşma ile ilgili eserler kaleme almışlar, köy sosyolojisine ağırlık vermişlerdir (Kaçmazoğlu, 2002, 117).

1960'larda Türkiye'de biri tarihe diğeri ise mevcut olgulara ağırlık veren birbirine zıt iki sosyolojik yönelim bulunmaktadır. Tarihsel verilere ağırlık veren sosyologlar toplumsal yapıyı tarihsel verilere dayanarak açıklamaya, Türkiye'nin tarihsel özelliklerini ortaya koymaya çalışırken, davranışçı ve yapısal fonksiyonalist sosyologlar ise var olan toplumsal yapı özelliklerini tasvir etmeye çalışmaktadırlar (Kaçmazoğlu, 2002, 302). Amerikan sosyolojisine dayanan yapısal fonksiyonalist ve davranışçı sosyoloji 1940-1960 yılları arasında Türkiye'ye girmiş 1960'ta ağırlığını hissettirmeye başlamıştır. Bu anlayışa sahip sosyologların Türkiye analizleri Batılı sosyologların suçlayıcı, aşağılayıcı analizlerini tekrarlamaktan öteye geçmemekte ve Batılı kavramlarla hareket etmektedirler. Farklı sosyolojik analizleri de bu sosyologlar, Batılı teorileri kullanmadıkları için sosyolojik çalışma olarak değerlendirmemektedirler. Toplumların kendilerine has özellikleri olduğunu dolayısıyla Türk toplumunun Batılı toplumlardan farklı özellikler taşıdığını bu nedenle Batılı teorilerle açıklanamayacağını Batılı tezlerin Türkiye'de geçersiz olduğunu ifade eden açıklamaları küçümsemekte, hafife almaktadırlar. Dolayısıyla Amerikan sosyolojisinin etkisindeki bu sosyologlar toplumsal olayları tarihten bağımsız, dar bir bakışla ele almakta ve yetersiz çalışmalar ortaya koymaktadırlar. Bu yetersizliğe tepki gösteren, toplumsal sorunlarına cevap bulmak isteyen bir kısım sosyoloğu bu durum tarihe yönelmeye itmiştir (Kaçmazoğlu, 2002, 302-304).

1960-1980 yılları arasında Türk sosyolojisi Amerikan sosyolojisinin etkisi altındadır ve 1980'lere kadar Türkiye'nin gerçeklerinden uzak Batı sosyolojisini nakletmeye dayalı bir sosyoloji anlayışı hakimdir. 1980 sonrasında ise Baykan Sezer'le birlikte Türk sosyoloji tarihinde yeni bir dönem başlar. Batı sosyolojisini eleştiren ve sorgulayan Baykan Sezer, toplumu anlamak ve

toplumsal sorunları çözmek için toplumsal tarihin doğru okunması ve Batı sosyolojisini nakletmekten vaz geçilmesi gerektiğini savunmaktadır (Parin, 2011, 51). 12 Eylül 1980 darbesi de bu yıllardaki sosyoloji anlayışını etkilemiştir. 27 Mayıs 1960 darbenin o dönemdeki sosyolojiyi etkileyerek Marksizmin sosyolojiye eklenmesine sebep olduğu gibi 1980 darbesi de birtakım değişikliklere sebep olmuştur ki bunlardan biri de Marksizmin etkinliğini kaybetmesidir. Yine bu darbeye birlikte sosyolojinin ilgilendiği konularda da birtakım değişiklikler yaşanmış, laiklik, devlet-din ilişkisi, demokrasi, sivilleşme, küreselleşme gibi konular² sosyolojinin konuları arasına dahil olmuştur ve sağlık sosyolojisi, suç sosyolojisi, bilgi sosyolojisi gibi sosyoloji dalları ortaya çıkmıştır (Alan, 2015, 56). 1990'lı yıllarda çağdaş sosyoloji teorilerine yönelim başlamış yine bu dönemde İslami hareketlerin aktif olması nedeniyle sosyolojide de İslam/ oryantalizm, din/ modernleşme tartışmaları etkili olmuştur (Alan, 2015, 59). 2000'li yıllara gelindiğinde ise sosyoloji bölümlerinin kalitesi ve mezunlarının istihdamı sorunları öncelikli hale gelmiş sosyolojinin kurumsallaşmasına dair sorunlar geri planda kalmıştır. İşte Türk sosyolojisinin bu tarihsel süreci içerisindeki ekollerden birisi olan İstanbul ekolü 1940'lı yıllara kadar Türkiye'deki en etkili ekoldür ve makro tarihsel sosyoloji anlayışıyla hareket etmektedir. Aynı zamanda da yerel bir sosyoloji inşa etme iddiasındadır. Daha sonraki yıllarda ise Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde sosyoloji kürsüsünün kurulmasıyla mikro ölçekli uygulamalı sosyoloji çalışmalarının yapıldığı gözlemlenmektedir. Biri makro ölçekli diğeri mikro ölçekli sosyoloji çalışmaları yapsa da her iki ekolde de aktarmacılık hakimdir.

Ziya Gökalp'ın kuruculuğunu yaptığı Hilmi Ziya Ülken'le yeniden canlılık kazanan İstanbul ekolü Baykan Sezer'in katkılarıyla yeni bir anlayışa ulaşmıştır (Alan, 2015, 1). Bu yeni anlayış İstanbul sosyoloji kürsüsünde yetişmiş olan sosyologların temsil ettiği bu ekolün önemli isimlerinden biri olan Korkut Tuna tarafından devam ettirilmiş ve onun çalışmalarında da etkili olmuştur. Makro ölçekli tarihsel sosyolojinin hakim olduğu ekol Baykan Sezer'le birlikte eleştirel bir boyut kazanmış, konular Doğu-Batı çatışması ekseninde ele alınmaya başlamıştır. Bu durum Korkut Tuna'nın çalışmalarına da yansımıştır. Şehirlerin ortaya çıkışı ve yaygınlaşması, Batılı bilginin eleştirisi gibi konuları Tuna'nın hep bu eksende ele aldığı görülmüştür. Dolayısıyla Tuna, İstanbul ekolünün tarihsel ve eleştirel sosyoloji anlayışını sürdürmüştür. Bunun yanı sıra

² Konu sadece sosyolojinin değil din sosyolojisinin konusuna girmiş ve bu alanda özgün makale ve kitaplar üretilmiştir. Bk., Güngör, 2018; Güngör-Sarıkaya, 2022.

uygulamalı çalışmalar da yaparak ekole yeni bir anlayışta kazandırmış, ekolün önemli bir temsilcisidir.

Bu bağlamda çalışmanın konusu İstanbul ekolünün önemli bir temsilcisi olan Korkut Tuna'nın hayatını ve onun önemli kavramlarından olan bilginin Batılılaştırılması/ yaygınlaştırılması kavramını dokümantasyon tekniğiyle anlamaktır. Kavram üzerinden Tuna'nın dünyası ve bu dünyanın uzanımlarını anlamaya çalışmak bir nevi Türk sosyoloji tarihindeki bir geleneği ortaya koymayı amaçlaması açısından çalışma önem arz etmektedir.

Bu çalışmada Korkut Tuna'nın hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra Tuna hakkında yapılan çalışmalar, Korkut Tuna'nın sosyoloji anlayışı üzerinde etkili olan isimler ve Korkut Tuna'nın çalışmalarında önemli bir yer tutan bilginin Batılılaştırılması kavramı üzerinde durulacaktır.

Korkut Tuna'nın Sosyo-Biyografisi

Korkut Tuna, 1944 yılında Balıkesir'de doğmuştur. Hukukçu bir baba ve ev hanımı bir annenin üçüncü çocuğudur. 1962 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümündeki eğitimine başlayana kadar eğitimini Edremit'te sürdürmüştür. 1962'de başladığı lisans eğitimini evlilik ve çalışma hayatı nedeniyle 7 yıl sonra tamamlayabilmiştir. Felsefe bölümünde okurken sosyolojiye duyduğu ilgi nedeniyle başkanlığını Prof. Dr. Cahit Tanyol'un yaptığı Umumi Sosyoloji sertifikasına başvurmuş ve bu kürsüde sosyoloji sertifikasını almıştır (Alan, 2015, 64-66).

1971'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji kürsüsünde doktora başlamış 1975 yılında Yurt Dışına İşçi Gönderme Olayının Sosyolojik Eleştirisi başlıklı tez çalışmasıyla sosyoloji doktoru unvanını almıştır. 1977 yılında aynı kürsüde asistanlığa başlamıştır. 1982-1985 yılları arasında yardımcı doçent, 1985-1992'de doçent ve 1992-2011'de profesör olarak görev yapmıştır.

1986'dan itibaren Tuna, bir taraftan kent çalışmalarına diğer taraftan da bilgi sosyolojisi çalışmalarına yoğunlaşmıştır. 90'lı yıllar Tuna'nın odaklandığı bu alanlarda ilk ürünlerini verdiği dönem olmuştur. 1993'te Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine adlı çalışması yayımlanmıştır. (Çoşkun, 2011, 21-26).

Sosyolojik çalışmalarında önemli bir yer tutan şehir konusunda da Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme adlı doçentlik tezi yayımlanmıştır. Bu çalışmasında Tuna, Batılı kuramcıların kent teorilerinde vurgulanmayan, Batı-dışı toplumların kent tarihindeki yerini tarihsel ve sosyolojik olarak incelemiştir (Parin, 2011, 54). Tuna, şehir çalışmalarında Doğu-Batı çatışması ekseninde hareket ederek, Batılı teorileri eleştirmiş ve Doğu şehirlerini ön plana çıkarmıştır (Alan, 2015, 5).

Tuna'nın bütün çalışmalarında, Ziya Gökalp'tan Baykan Sezer'e kadar uzanan tarihsel sosyolojik düşünce geleneğinin etkisi görülmektedir. Özellikle *Yeniden Sosyoloji ve Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine* adlı çalışmaları Tuna'nın İstanbul Ekolü olarak isimlendirilen bu düşünce geleneğindeki yerini gösteren önemli çalışmalardır. Tuna *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine* adlı çalışmasında bilginin Batılılaştırılması konusunu irdeledikten sonra Batılı bilginin eleştirisini yapmaktadır. "Batı kaynaklı bilimsel bilginin tarihsel ve toplumsal evrenden hareketle değerlendirilmesi Tuna'nın düşünce dünyasındaki ana eğilimleri yansıtması açısından önem arz etmektedir" (Parin, 2011, 52).

Korkut Tuna akademik hayatını sürdürürken zaman zaman yurt dışına çıkmıştır. Bu durum onun ilgi alanlarını etkilemiştir. Şehir ve bilgi sosyolojisi alanındaki çalışmalarını Fransa'daki yaşamı ve deneyimleri sonucunda ilerletmiştir. Sovyetler Birliğinin dağılması neticesinde kurulan Türki Cumhuriyetler onun ilgisini çekmiş, buralara yaptığı seyahatler onun Türk dünyası çalışmalarına yönelmesine sebep olmuştur. Kısacası zihin dünyasındaki önemli konulara dair çalışmalar yapmasında yurt dışı deneyimlerinin etkisi olmuştur. Şehir konusunu ele aldığı doçentlik tezini hazırlaması için gerekli araştırma imkanını yurt dışı gezilerinde bulmuştur. Bu çalışması, Baykan Sezer'in temel yaklaşımı olan Doğu-Batı çatışmasının Tuna'nın kullandığı bir metod olarak belirginleştirmiştir.

Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine adlı çalışması için gerekli donanımı da yine yurt dışı deneyimleri sonucunda elde etmiştir. Şehir sosyoloji çalışmalarında olduğu gibi bu çalışmasında da Doğu-Batı çatışması ekseninde bir yaklaşım sergilemiştir (Alan, 2015, 67-68).

Tuna akademik çalışmalarının yanı sıra idarecilik görevi de yapmıştır. 1990 yılında dekan yardımcılığının ardından çeşitli kademelerde idarecilik yapmaya başlamıştır. Her zaman sorumluluk bilinciyle hareket eden Tuna, Coşkun'un ifadesiyle "eli sürekli taşın altında olmuş" bir akademisyendir (Coşkun, 2011, 25).

Bütün bu gayretli tavrına rağmen, ülkede yaşanan siyasi kırılmalar üniversiteleri de etkilemiş o da bundan nasibini almıştır. 1960, 1971, 1980 yıllarında yaşanan siyasi olaylar üniversiteleri etkilemiş ve üniversitelerde buna bağlı olarak tasfiyeler yaşanmıştır. Bu yıllarda yaşanan olaylar 1990'ların sonunda da yaşanmış ve İstanbul Üniversitesi de bundan etkilenmiştir. Bunun neticesinde Korkut Tuna *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine* adlı çalışması nedeniyle soruşturma geçirmiş ve yönetim görevinden ayırma cezası almıştır. Tuna hukuki mücadele başlatmış ve bu hukuki mücadelesi sonucunda 2001 tarihinde yönetim görevlerine iade olmuştur (Coşkun, 2011, 28).

Korkut Tuna 2011 yılında emekli olmuş 2013 yılında İstanbul Ticaret Üniversitesinde çalışmaya başlamıştır. Halen aynı üniversitenin İnsan ve Toplum Bilimleri fakültesinde sosyoloji bölüm başkanı olarak görev yapmaktadır.

Eserleri

Korkut Tuna akademik hayatı boyunca pek çok makale kaleme almıştır. Makaleleri haricinde beş kitap yazmıştır. Bu kitaplardan ilki doktora tezi olan Yurt Dışına İşçi Gönderme Olayının Sosyolojik Eleştirisi adlı çalışmasıdır. Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme adlı ikinci kitabı da doçentlik tezidir. Fakat Tuna'nın yaptığı bu ilk çalışma değerlendirme kurulu tarafından kabul edilmemiştir. Bunun üzerine Tuna birtakım eklemeler yaparak çalışmasını yeniden sunmuş ve bu son haliyle çalışması kabul edilmiştir. İlk çalışması ve ikinci çalışmasını bir araya getirerek Toplum Açıklama Girişimi Olarak Şehir Teorileri adıyla kitaplaştırmıştır. Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine adlı çalışması bir diğer kitabı ve aynı zamanda profesörlük takdim tezidir. 2002 yılında, 1983'ten bu yana yazmış olduğu makaleleri bir araya topladığı Yeniden Sosyoloji adlı eseri basılmıştır (Alan, 2015, 72).

Korkut Tuna Hakkında Yapılan Çalışmalar

Korkut Tuna, şehir sosyolojisi, bilgi sosyolojisi, Türk sosyolojisi alanlarında çalışmalar yapmış önemli bir sosyologtur. Fakat Korkut Tuna ile ilgili çalışmalar hak ettiği oranda değildir. YÖK ulusal tez merkezinde Tuna ile ilgili yapılan çalışmalar arandığında yapılmış olan sadece bir yüksek lisans tezine rastlanmıştır. Suat Alan tarafından 2015 yılında hazırlanan bu tez Türk Sosyoloji Tarihinde İstanbul Ekolü, Korkut Tuna Örneği adını taşımaktadır. Bunun dışında herhangi bir tez çalışmasına rastlanmamıştır. Bunun yanı sıra Tuna ile ilgili kaleme alınmış olan makaleler mevcuttur. Bunlardan ilki Tuna'nın şehir konusundaki görüşlerini ele alan Oya Okan'ın Şehir, Tarih, Sosyoloji, Korkut Tuna'nın Şehir Yaklaşımı adlı makaledir. Yine aynı konuda yazılmış olan bir diğer makalede Köksal Alver'e ait olan Korkut Tuna ve Şehir başlıklı çalışmadır. Bu konuda Enes Battal Keskin'in 2020 yılında kaleme aldığı olduğu Korkut Tuna Sosyolojisinde Şehir adlı makalesi de önemlidir. Korkut Tuna'nın İstanbul Ekolüne yaptığı katkıları bu geleneğe getirdiği yenilikleri ele alan Korkut Tuna'nın İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Tarihindeki Yeri adlı makale Suvat Parin tarafından 2011 yılında kaleme alınmıştır.

Korkut Tuna Biyografisi İçin İlk Notlar adlı çalışma İsmail Coşkun tarafından 2011 yılında yapılmıştır. Bu çalışma, Korkut Tuna ile ilgili önemli bir

çalışmadır. Mehmet Aysoy'un 2013 yılında Korkut Tuna'nın Sosyolojisi Üzerine adlı makalesi de Korkut Tuna hakkında kaleme alınmış önemli makalelerdendir. Yine Tuna ile ilgili müstakil çalışmalar olmasa da Türk Sosyologları ile ilgili yapılan kitap çalışmalarının bazılarında da kendisinden bahsedilmiştir. Fakat Tuna ile ilgili bilimsel çalışmalar sınırlı sayıdadır ve Tuna hak ettiği ilgiyi görmemiştir.

Korkut Tuna'nın Sosyoloji Anlayışının Şekillenmesinde Etkili Olan İsimler

Korkut Tuna Türk sosyolojisinde üçüncü kuşak içerisinde yer alan bir isimdir. Bu kuşak Baykan Sezer, Enis Öksüz, Coşkun San, Ayşe Öncü, Rami Ayas, Ümit Meriç gibi pek çok ismin yer aldığı zengin bir sosyolog kadrosuna sahip bir kuşaktır. Bu kuşak Türkiye'nin büyük bir değişim yaşadığı dönemde ilk gençliklerini yaşamışlar, yaşanan siyasi kırılmalara tanık olmuşlardır (Coşkun, 2011, 20). Korkut Tuna da bu kuşak içerisinde yer alan isimlerdendir.

Tuna kendi kuşağından olan Baykan Sezer'le yakın mesai içerisinde olmuştur ve her ikisi de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji kürsüsünde çalışmışlardır. Dolayısıyla Tuna'nın çalışmalarında hem İstanbul Üniversitesi sosyoloji geleneğinin hem de Baykan Sezer'in etkisi açıkça görülmektedir (Aysoy, 2013, 105-117). Özellikle 1980 sonrasında Baykan Sezer'in tarihsel sosyoloji yapma tarzını benimsemiş ve eserlerini de bu eksende hazırlamıştır (Parin, 2011, 56).

Baykan Sezer'in sosyolojisinin en önemli özelliği eleştireliliğidir. Onun sosyolojisi Doğu-Batı dikotomisi ekseninde yapılmış olan, Batı düşüncesi karşısında Doğu düşüncesi kavramını içeren eleştirel bir sosyolojidir (Aysoy, 2013, 105-117). Tuna'nın sosyolojisi Sezer'in sosyolojisiyle hem benzeşen hem de farklılaşan özellikler taşımaktadır. Tuna'nın sosyolojisi de eleştirel bir sosyolojidir. Sezer'inki gibi Doğu-Batı dikotomisi Tuna'nın da çalışmalarında ana eksendir. Her ikisi de Batı sosyolojisinin ilerlemeci modellerini ve Marx'ın yaklaşımını eleştirmişlerdir. Tuna'nın özellikle şehir çalışmalarında ortaya attığı görüşlerin Sezer'in teorisiyle benzeştiği, bilgi sosyolojisindeki çalışmalarında ise özgün ve farklı özellikler gösterdiği görülmüştür (Aysoy, 2013, 105-117).

İstanbul ekolünün makro tarihsel sosyoloji yaklaşımına Baykan Sezer'in kazandırdığı eleştirel boyut Tuna tarafından da devam ettirilmiştir (Alan, 2015, 82). Tuna bu makro ölçekli tarihsel ve eleştirel sosyoloji anlayışını devam ettirmekle birlikte aynı zamana mikro ölçekli ve saha çalışmalarına dayanan yeni bir anlayışı da bu ekole kazandırmıştır (Alan, 2015, 84).

Dolayısıyla Batı eleştirisini içeren ve Doğu-Batı çatışmasına dayanan eleştirel sosyoloji anlayışı ile bugünkü toplumu anlayabilmek için geçmişin iyi

bilinmesi gerektiğini savunan tarihsel sosyoloji anlayışının Tuna'nın sosyoloji anlayışının önemli noktaları olduğu görülür. Tuna Doğu-Batı çatışmasının hâkim olduğu bir anlayışla Millî bir sosyoloji yapma isteği içerisinde hareket eden bir sosyologtur. (Alan, 2015, 85).

Korkut Tuna'da Bilginin Batılılaştırılması/ Yaygınlaştırılması Kavramı

Korkut Tuna'nın bilgi konusunu değerlendirirken üzerinde durduğu husus tüm dünyanın tek merkezden yayılan bir bilginin istilası altında olduğudur. Bu bilgi Batılı bilgidir. Diğer toplumlar gibi Türk toplumuna da bu bilgi aktarılmıştır. Bu da toplumda bir takım değişim ve dönüşümlere yol açmıştır (Alan, 2015, 112).

Korkut Tuna belli bir bilginin ve belli biliş tarzlarının kendiliğinden değil de kendi dışında birtakım etkilerle yaygınlaştığını ifade etmiştir. Bu nedenle bilginin yaygınlaşması değil de yaygınlaştırılması ifadesini tercih etmiştir. Yaygınlaştırılan bu bilgi ve biliş tarzı ise Batılı bilgi ve biliş tarzlarıdır. Bu, bilginin Batılılaştırılmasıdır. Ve Batı bu alanda da otoritesini sürdürmektedir (Alan, 2015, 114). Bu otorite nedeniyle adeta “Tanrının evrenselliği yerini Batılı bilginin evrenselliğine bırakmıştır. Bu nedenle Baykan Sezer'in işaret ettiği gibi artık İsa'nın evrensel mesajı yerine Marx'ın evrensel mesajları geçmiştir” (Yıldırım, 2007.Akt. Alan,2015, s.115).

Korkut Tuna Batılı bilginin yaygınlaştırılmasının nasıl gerçekleştiğini eleştirel ve tarihsel sosyoloji anlayışıyla sorgulamıştır. Bu sorgulamayı yaparken tarihi bilgilere başvurmuş ve Osmanlı da Batılı bilgiye ilginin nasıl ortaya çıktığını incelemiştir. Osmanlı döneminde batı ile girilen ilişkiler ve uygulanan siyasetin bir sonucu olarak Batılı bilgiye ilgi ortaya çıkmıştır (Tuna, 2011, 128). Bu ilginin neticesinde Batıda ortaya çıkan modern bilimler Osmanlı'ya transfer edilmiştir. Dolayısıyla bilginin Batılılaştırılmasında modern bilimlerin rolü olmuştur. Korkut Tuna kitle iletişim araçlarının da bilginin yaygınlaştırılması/Batılılaştırılmasında ve topluma mal edilmesinde etkili bir araç olduğunu vurgulamıştır (Tuna, 2011, 102).

Tuna bilgi çalışmalarında küresel bilgiyi eksik bıraktığı ve kitle iletişim araçlarına vurgu yapmış olsa da bilgisayar ve internetin oynadığı role değinmediği için eleştirilmiştir (Alan, 2015, 116).

Tüm toplumlar modern bilimlere güven duymaktadır ve bu güven duygusu da bilginin yaygınlaştırılmasında etkilidir. Güven duygusu bilginin insanın mutluluğunu sağlayacağı ve insani koşullarını iyileştirebileceğine olan inancında beraberinde getirmektedir (Tuna, 2011, 86). Bu inanç bilginin yaygınlaştırılmasını sağlamıştır. Bilimsellik adı altında batılı bilgi yayılmıştır.

Tuna'ya göre Batılılaştırılmış bilgi Batı dışı toplumlarda iş görmez çünkü bilgi toplumsaldır ve üretildiği bağlamda geçerlidir (Aysoy, 2013).

Korkut Tuna, bilginin ve biliş tarzlarının Batı dışı toplumlara yayılmak istenmesinin egemen olmakla ilişkili olduğunu söylemiştir. Bilim ve iktidar olma arasındaki bağlantı beraberinde doğaya ve topluma egemen olma anlayışını getirmiştir. Bilgi bir egemenlik biçimine dönüşmüştür. Korkut Tuna, bilgi ve egemenlik arasındaki ilişkiyi açıklarken Batılı kaynaklardan hareketle bu ilişkiyi sanayi öncesi toplumlara kadar geri götürmüş, bu toplumlarda yaşlı insanların siyasi egemenliği bilgi ve tecrübeleri sayesinde ellerinde tuttuğunu ifade etmiştir. Yani yaşlıların otoritesinin bilgiye sahip olmalarından kaynaklandığını belirtmiştir. Sanayi toplumlarında da sınıflar arası mücadelenin bilgiyle ilişkili olduğunu, bilgi arttıkça mücadelenin arttığını söylemiştir (Tuna, 2011, 94-172). Egemenlikle bilgi ve bilim arasında bir ilişki söz konusudur. Batının egemenliği Batılı bilginin üstünlüğü ve evrenselliği ile meşrulaştırılmıştır. Bu durum Batılı bilginin ve bilimin nesnel, her yerde geçerli ve sorunların çözümünde tek yol olarak değerlendirilmesine ve böylece Batının sömürüsüne yol açmıştır (Alan, 2016, 576). Egemenliği elinde tutmak isteyen Batının bilgisini başka toplumlara yayması arasında tezatlık varmış gibi görünse de Tuna'ya göre bu durum bazı yapıların sürdürülmek istenmesiyle alakalıdır. Tuna bilginin gerçekten paylaşılmak istenip istenmediği konusunu tartışmıştır. Nezle olan bir kişi tıp kastının yardımı olmaksızın bunu atlatamıyor. Bu, kişinin özgürlüğünü değil bilimsel yetkiyi elinde tutan çevreye bağlılığını ortaya koyar. Bilginin yaygınlaştırılmasındaki amaç aydınlanma veya insanların bilgi tutkusu değil yaygınlaştırma esnasında meydana gelebilecek direnci kırmak ve kabulünü kolaylaştırmaktır (Eken, 2017, 373).

Korkut Tuna, dünya-bilim anlayışının da Batının meşruiyetini sağlamak için kullanılan bir alan olduğunu ifade etmiştir. Burada da Batılı bilgi hâkim konumdadır, tüm dünyada egemen olan bilgidir ve merkezdir. Bilim bu merkezden çevreye yayılmaktadır (Tuna, 2011, 184). Yani merkezde olan bilgi Batılı bilgidir, çevrede olan ise diğer toplumların bilgisidir. Bu durum bilgi alanında bir tekelleşmenin yaşanmasına ve Batılı bilginin egemenliğine sebep olmaktadır (Alan, 2015, 120).

Batı bilgisini ve bilimini ayrıntıda boğulmakla eleştiren Tuna, önemli olanın her ayrıntıyı işe dahil etmek değil, tüm ayrıntıları kuşatacak bir çerçeveyi oluşturmak olduğunu söylemiştir (Tuna, 2011, 192). Ayrıca Tuna Batı biliminin, kapitalizme ve dolayısıyla sömürge ilişkilerine hizmet ettiğini neticesinde de pek çok olumsuz sonuçlar yaşandığını bunun Batı biliminin geçersizliğini gösterdiğini iddia etmiştir.

“Batı bilimsel düşüncesi, kapitalizmin ve bunun gereği olan sömürge ilişkilerinin hizmetinde olmak gibi bir özelliğe sahiptir. Bunun geçmişte olduğu gibi günümüzde de çok acı ve utanç verici sonuçları vardır. Halen var olan savaş ve bilhassa belli yörelerde geçen zamana rağmen çözülemeyen açlık, Batı biliminin hiçbir şekilde affedilemeyecek ilişkiler içinde yer aldığını -hem de taraf olarak- bize göstermektedir. Bu durum bile peşinen Batı biliminin bütün cilalarıyla örtülemeyecek bir yanını ve geçersizliğini bize göstermektedir” (Tuna, 2011, 201).

Geçersizliğine rağmen Batı bilgisinin varlığını sürdürmesini sağlayan belli ilişkilere dayalı mekanizmalar, uluslararası bilim kuruluşları ve onların sebep olduğu Dünya-bilim anlayışı, teknoloji ve bilgi transferleri, uluslararası bilimsel toplantılar, kongreler gibi desteklerdir.

Peki Batılı bilgi karşısında tutumumuz nasıl olmalıdır? Tuna'ya göre ilk yapılması gereken şey bilgimizin yeniden temellendirilmesidir. Ona göre bilgi toplumsal eylemin bir ürünüdür. Toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak değerlendirilemez. Ve bu konuda Doğu ve Batı farklı özelliklere sahiptir. Her toplum farklı özellikler gösterir, farklı bilgi birikimleri vardır. Bu bilgileri mevcut sorunlara göre yeniden düzenlemek yeni bağlantılar kurmak gerekir. Batı dışı toplumlar sorunlarının çözümünde yegâne kaynak olarak Batı bilimselliğine başvurmaktadır. Her şey Batıdan aktarılmaktadır. Batılı bilgi yaygınlaştırılmıştır. Yapılması gereken Batı dışı toplumların kendi çıkarları doğrultusunda olayları ele alması ve yeni bir bilimsellik hareket etmesidir (Tuna, 2011, 224-225).

Korkut Tuna'nın bu yaklaşımı yani Batılı bilgiyi eleştirerek kendi toplumsal gerçekliğimizden hareketle sorunlara yaklaşma tavrını şehir sosyolojisinde de sergilediği görülmüştür. Ona göre Türk şehir sosyolojisi, evrenselleştirilmiş Batı şehir sosyolojisine eleştirel bir gözle bakmalı, bu konuda kendi kavramlarını geliştirmeli ve Batılı şehir teorilerini hiçbir süzgeçten geçirmeksizin kabul etmemelidir. Şehir sosyolojimiz Türk toplumunun yaşam tarzına ve problemlerine göre oluşturulmalıdır (Alver,2011, Akt. Alan, 2015, 95).

Aslında Tuna'nın meselelere yaklaşımı hep bu tarzda olmuştur. Yani eleştirel ve yerel bir yaklaşım sergilemiş, her toplumun kendine özgü özellikleri olduğunu ve sorunların çözümünün de toplumlara özgü olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Batının egemenliğini pekiştiren Batılı bilginin gözü kapalı kabul edilmesine karşı çıkmıştır.

Küreselleşme konusundaki tavrında da aynı yaklaşım söz konusudur. Ona göre Küreselleşme Batı egemenliğini pekiştirme operasyonudur ve Batı

tarafından Batı dışı toplumlara kaçınılmaz olarak sunulmuştur. Bu konuya da eleştirel bir tavırla yaklaşmıştır (Alan, 2015, 103-104). Kısacası meseleleri kendi toplumsallığına göre ele almamız, kendi birikimimizle yeni bağlantılar oluşturmamız, böylece bilgilerimizi yeniden temellendirmemiz gerekmektedir.

Bilginin Batılılaştırılması ve Din Sosyolojisi

Türk sosyologlar arasında, özellikle Korkut Tuna'nın çalışmaları, Batı kökenli din sosyolojisinin Türk toplumunu anlama konusundaki eksikliklerini vurgulamıştır. Ancak bu eleştirilere rağmen Batı kökenli sosyolojinin, özellikle Batı toplumlarını anlama konusundaki kusurları ve temel sorunları Türkiye'de yeterince tartışılmamış gibi görünmektedir. Batı sosyolojisi, Batı tarihine dayalı bir bakış açısından olayları değerlendirdiği için, diğer toplumların aynı bakış açısını benimsemesi beklenemez. Tuna'ya göre Türk toplumbiliminin Türk tarihiyle uyumlu, kendi toplumsal çıkarlarına dayalı bir perspektiften olaylara bakması gerekmektedir.

Tuna'nın görüşlerinde, Batı'nın etkisiyle ortaya çıkan koşullara uygun yaklaşımlar da bulunmaktadır. Dinin ilerlemeye engel olmadığı inancı, dini savunma çabaları etrafında şekillenmiş olmasına rağmen, örtük bir şekilde İslamcıların bakış açısında Batılılaşmanın belirli ölçülerde kaçınılmaz olduğunu göstermektedir (Dikbiyık, 1994, s.81). Batı'nın ulaştığı gelişme seviyesini yakalamak, terakki olarak kabul edilirken, İslamcılar için Osmanlı'nın da terakki etmesi gerektiği düşünülür. İslamcılar, terakkiyi Batı'nın bilim ve teknolojisini benimsemek şeklinde de değerlendirseler de bilim ve teknolojinin Batı'nın değer yargılarından uzak olmadığı ve dünya hakimiyetini pekiştiren bir rol oynadığı da görülür (Tuna, 2011). Bunun yanında kinci binyıldan üçüncü binyıla geçiş sırasında yapılan değerlendirmeler, son yüzyılın meseleleriyle sıkı bir bağ içinde olmuştur, ancak bin yıldan diğerine geçişin doğasını anlama amacını da taşımaktadır. Bu bağlamda, mevcut dönemin etkisi ve belirleyiciliğinden kaçmaya çalışsak da bin yıllık bir bakış açısına göre bazı değerlendirmeler yapmanın gerektiğini düşünülmektedir. Bu bağlamda, din konusunun sahip olduğu özellikler nedeniyle uzun bir süre devam eden bir dönemin sona erdiğine veya sona ermesi gerektiğine dair bilimsel ve siyasi açıklamalara rağmen, din konusunun bu tür bir değerlendirmeyi en fazla hak ettiğini düşünülmektedir (Tuna, 2005, s.31).

Din, toplumların ve insanların yaşamlarını anlamlandırmak, düzenlemek ve ilişkilerini yönlendirmek bakımından önemli bir rol oynamıştır. İlk örgütlü toplumların ortaya çıkmasından itibaren din, bu toplumsal yapıların temelini

atmış ve toplumların birbirleriyle olan ilişkilerinde de etkili bir rol oynamıştır. Dinin, toplumların kimliklerini tanımalarına ve kendilerini ifade etmelerine yardımcı olduğu ifade edilmelidir. Din, toplumlar arasındaki ilişkilerin şekillenmesine katkı sağlamış ve toplumların kendilerini tanıtmalarına olanak vermiştir. Yine aynı bağlamda din, toplumlar arasındaki çatışmaların anlaşılmasına katkıda bulunmuş ve farklı toplumların ilişkilerinin temelini oluşturmuştur. Tuna'ya göre din, Doğu ve Batı toplumları arasındaki ilişkileri de etkileyen bir faktördür. İlk Doğu dinlerinden başlayarak din, toplumsal yapıların ve ilişkilerin gelişimini etkilemiştir. Aynı şekilde, Batı'da da din, toplumların siyasi ifadesi ve kendini savunma biçimi olmuştur. Diğer yandan din, Doğu-Batı çatışmasının bir parçası olarak da görülmüştür. Hristiyanlık, Batı dünyasının ideolojisi olarak ortaya çıkmış ve Batı'nın Doğu'ya karşı direnişini temsil etmiştir. Bu çatışma, aynı zamanda İslam'ın Doğu'ya egemen olmasına da yol açmıştır. Böylece Tuna'ya göre din, Doğu toplumları için önemli bir rol oynamıştır ve bu toplumların ilişkilerini şekillendirmiş ve kendilerini ifade etmelerini sağlamıştır. Ancak Batı'da din, kilise baskısından kurtulmaya başlamış ve laikleşmeye yönelmiştir. Bu durumda dinin toplumsal ve siyasi rolleri, Batı ve Doğu toplumlarının ilişkilerini etkilemiştir. İslam ve Hristiyanlık, Doğu-Batı ilişkilerinde önemli bir rol oynamış ve farklı cephelerde mücadele etmiştir (Tuna, 2005, s.34 vd).

Korkut Tuna yeni toplumsal çerçevelerin, bin yıllık dinlerin sağladığı kimlik, dayanışma ve kendini tanımlama biçimlerini aşma iddiasıyla ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu çerçeveler, artık bireyselliği vurgulayan, iletişimle desteklenen toplum ilişkilerini dinlerin ötesinde küresel dayanışma arayışlarına dönüştürmektedir. Korkut Tuna'ya göre, İslam ve diğer dinlere göre toplumlar arasındaki ilişkiler ve çatışmalar, küreselleşme söylemi içinde dinlerin yakınlaştırılması ve farklılıkların aşılması gerektiğini yansıtıyor. Ancak dinler, toplumlar arasındaki dünyayı değerlendirme, tutum belirleme ve siyaset içinde yer alma araçları olarak önemli bir rol oynamıştır³. Özellikle İslam, Türk dünyası ve Osmanlı için önemli bir etken olarak görülmektedir ve bu din, Batı ile olan ilişkilerde belirleyici bir rol oynamaktadır. Ancak Korkut Tuna, küreselleşme çağında İslam'ın Batı Hristiyanlığından çok da farklı olmadığını vurgulamaktadır. Tuna, farklı tarihî ve toplumsal dönemlerde yaşayan insanlar ve dinleri arasında yaklaşmanın istenilen bir durum olduğunu kabul ediyor, ancak toplumların kendini tanıma ve tanıma aracı olan dinlerin, farklılıkların yok sayıldığı bir ortamda dışlanmaması gerektiğini

³ İslam tarihi örneğinden hareketle din ve siyaset ilişkisinin makro çerçevesi için bk. Güngör, 2020.

savunmaktadır. Dinler arasındaki eski anlaşmazlıklar için kilisenin özür dileme girişimlerini, küreselleşme çağının yaygın söylemi ve farklı siyasetlerin değerlendirilmesi gereken bir adım olarak görmektedir. Küreselleşme, Doğu ve Batı arasındaki farklılıkların ortadan kalktığı veya en azından geçersiz olduğu iddiasını taşımaktadır, ancak asıl amacının Doğu'yu yenilgiye uğratmak ve farklılıkları ortadan kaldırmak olduğunu düşünmektedir. Tuna'ya göre küreselleşme söylemi, Batı'nın egemenliğini korumayı amaçlamakta, bu da eleştirilere ve saldırılardan uzak bir biçimde varlığını sürdürmesine olanak tanımaktadır. Korkut Tuna, Türk toplumu olarak yeni bir bin yılda sahip olunan fırsatları ve güçleri değerlendirmemiz gerektiğini belirtiyor. Bu bağlamda dinin, günümüzde dini eleştiren ve özellikle İslam'ı savunma gerekliliği bulunan bir alan olduğunu anlamamız gerektiğini vurgulamaktadır (Tuna, 2005).

Sonuç olarak, Korkut Tuna, küreselleşme çağında dinlerin ve özellikle İslam'ın rolünün önemini vurgulamaktadır. Farklılıkların göz ardı edilmemesi ve dinlerin toplumlar arasındaki ilişkileri şekillendiren güçlü araçlar olduğu gerçeğinin unutulmaması gerektiğini savunmaktadır. Aynı zamanda küreselleşmenin gerçek amacının Batı'nın egemenliğini korumak olduğunu ve Doğu'nun dikkatli olması gerektiğini öne sürmektedir.

Sonuç

Korkut Tuna, Türk sosyoloji tarihindeki önemli isimlerden ve İstanbul ekolünün önemli temsilcilerinden biridir. Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken, Baykan Sezer gibi kıymetli isimlerin öncülüğünü yaptığı bir geleneğin içinde yer almıştır.

Şehir, Orta Asya Türk dünyası gibi bilgi konusu da Tuna'nın temel ilgi alanlarından. Bilginin toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak ele alınamayacağını, bu konuda Doğu ve Batı toplumlarının farklı özellikler gösterdiğini ifade etmiştir. Batılı bilginin eleştirisini yapmış, Batılı bilgi karşısında nasıl bir tutum içerisinde olmamız gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Batılı bilginin yaygınlaştırılmasını Batının egemenliğini sürdürmek istemesine bağlamıştır. Batı dışı toplumlar ise öğrenilmiş bir çaresizlik Batılı bilgide ısrar etmişlerdir.

Tuna'ya göre kendi çıkarlarını savunan bazı kesimler, toplum adına yaptıkları siyaseti, bilimsel bir yaklaşımla değil, kendi çıkarları ve küresel siyaset içindeki pozisyonlarına dayandırarak çarpık bir bilimsellik oluşturmuşlardır. Bu durum, sorgulanmadan ve dünya siyaseti karşısında evrensel kabul edilen Batı merkezli bilgi ve egemenlik biçimiyle yarışmaya girmemizi gerektiren bir durum yaratmıştır. Türk toplumu, kendi

gerçeklerinden hareketle ve kendi çıkarları doğrultusunda bilgiye ulaşmalıdır. Tarihsel olarak Batılılaşma çabaları, yanlış yönlendirmelere yol açmıştır. Bu nedenle, artık kendi gerçeklerimizle uyumlu bir temel oluşturmalıyız. Bunun için, mevcut anlayışı zorlamaktansa, uygun bir yaklaşımı benimsemeliyiz. Güncel konuları anlamak için tarihe dönüş yapmalıyız. Tuna'nın ifadesiyle, "tarihsel perspektif, güncel sorunlara bir çözüm sunabilir." Toplumunu anlamak ve açıklamak için toplumsal olayları tarihsel bir bağlamda değerlendirmeliyiz. Bir toplumun tarihsel rolü ve yeri, o toplum hakkında en sağlam bilgi kaynağıdır. Bu nedenle sosyoloji, toplumsal analizlerde tarihe sıkı sıkıya bağlı olmalıdır. Ancak ülkemizde, sosyoloji genellikle Batı odaklıdır ve Batı bilgisinin evrensel olduğu kabul edilmektedir. Oysa, kendi toplumsal gerçeklerimizi ve çıkarlarımızı temel alarak, Batı sosyolojisinin hatalarına düşmeden eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşarak, yeni bir, yerel ve özgün bir sosyoloji kurabiliriz.

Korkut Tuna tüm akademik hayatı boyunca her zaman eleştirel bir tutum içerisinde olmuş ve Batılı bilgi ve düşünce tarzının hegemonyasına karşı her zaman başka türlü düşünmenin mümkün olduğunu savunmuştur. Bu tarihsel ve eleştirel yaklaşımını ele aldığı tüm konularda görmek mümkündür. Şehir konusunu değerlendirirken de küreselleşmeden bahsederken de aynı yaklaşımı sergilemiştir. Korkut Tuna İstanbul ekolünün bu tarihsel eleştirel makro ölçekli sosyoloji anlayışını sürdürmekle birlikte buna mikro/uygulamalı sosyolojiyi de ekleyerek yeni bir boyut kazandırmıştır. Kısacası Korkut Tuna İstanbul ekolünü devam ettiren ona yeni boyutlar kazandıran önemli bir sosyologtur.

Kaynakça

- Alan, Suat. Türk Sosyoloji Tarihinde İstanbul Ekolü, Korkut Tuna Örneği. Yüksek Lisans Tezi. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Alan, Suat. Korkut Tuna'nın Bakış Açısıyla Batılı Bilginin Eleştirisi. 1. Internatiol Social and Müslims Congress. 2016.
- Aysoy, Mehmet. Korkut Tuna'nın Sosyolojisi Üzerine. TYB AKADEMİ Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi 3/9 (2013),105-117.
- Çoşkun, İsmail. Korkut Tuna Biyografisi İçin İlk Notlar. Sosyoloji Dergisi3/22. (2011),19-29.
- Dikbiyik, Coşkun. Türk Toplumunda Kimlik Bunalımı ve Din Olayı. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. 1994.
- Eken, Hurigül. "Korkut Tuna". Türk Sosyologları.365-381. Ed. Nazmi Avcı- Erdal Aksoy, İstanbul, Lisans Yayıncılık, 2017.
- Güngör, Özcan-Tokur, Behlül. Küreselleşme Bağlamında Türkiye'nin Rol Modelliği, Ortadoğu Örneği, Turkish Studies ,13/2(2018), 1-18.
- Güngör, Özcan.-Sarıkaya, Mehmet. Emin. Sosyolojik Açından Küreselleşme ve Din El Kitabı, Sonçağ Akademi, Ankara, 2022.

- Güngör, Özcan. Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında İslam Tarihine Makro Bakış. Sosyolojik Açıdan Din ve Siyaset El Kitabı, Edit. Özcan Güngör, Nobel Yayınları, Ankara,2020.
- Freyer, Hans. Din Sosyolojisi. Doğu Batı Yayınları. 2013.
- Kaçmazoğlu, Hacı Bayram. Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.
- Parin, Suvat. Korkut Tuna'nın İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Tarihindeki Yeri. Sosyoloji Dergisi 3/22(2011), 47-57.
- Şan, Mustafa. Kemal. Korkut Tuna. Türkiye'de Sosyoloji İsimler-Eserler II. 639-666 Edt. M. Çağatay Özdemir. Ankara: Phoenix yayınları, 2008.
- Tuna, Korkut. Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine. İz Yayıncılık, 2011.
- Tuna, Korkut. Üçüncü 1000'e Girerken Dinî Oluşumlar. Kutlu Doğum Sempozyumu- 2000 (31-39). TDV Yayınları, Ankara. 2005.

Prof. Dr.
Özcan GÜNGÖR

Bir Soyolog Bir Kavram ve Din

Bu kitap, ünlü Türk sosyologların çalışmalarını ve önemli kavramlarını ele alırken, onların gözünden Türk toplumunun zengin dokusunu aydınlatıyor. Erol Güngör'ün kültür Değişmesi kavramını; Ahmet Cevdet Paşa'nın tarih ve toplum üzerine görüşlerini; Prens Sabahaddin'in liberalizm ve ademi merkezîyet kavramını; Ziya Gökalp'in Türkcülük ve milliyetçilik anlayışını; Niyazi Berkes'in çağdaşlaşma perspektifini; Erol Güngör'de İslam'ın güncel meselelerini; Aliya İzzetbegoviç'de uygarlık konusunu; Orhan Türkdoğan'ın köy sosyolojisi anlayışını; Mübeccel Belik Kıray'ın kentleşme ve tampon kurumunu; Nilüfer Göle'nin Batı-dışı modernlik kavramını; Cemil Meriç'te medeniyet, umran ve irfan üzerine düşüncelerini; Baykan Sezer'de Doğu-Batı dikotomisini; Ünver Günay'da Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecini; Şerif Mardin'in sivil toplum, ideoloji ve modernleşme anlayışını; Mümtaz Turhan'ın kültür değişmelerini; Nilgün Çelebî'nin socius kavramını; Korkut Tuna'da bilginin Batılılaştırılması kavramını; Amiran Kurtkan Bilgiseven'de toplumsal değişme süreçlerini ele alarak okuyucuya düşünce, toplum ve bilhassa Türk toplumu üzerinde düşündürme ve bu düşüncelerin din ile olan etkileşimleri ele alındı.

Bu kitap, Türk sosyologlarının düşüncelerini ve kavramlarını derinlemesine incelemek isteyen herkes için bir kılavuz niteliği taşıyor. Her bir yazar, ilgili sosyologun düşünsel mirasını özgün bir bakış açısıyla ele alarak, Türk toplumunun karmaşıklığını ve zenginliğini anlamamıza katkı sağlıyor. Aynı zamanda kendi toplumsal gerçeklerimizden yola çıkarak, yeni bir sosyolojik perspektif geliştirmenin olanaklarına dikkat çekiyor. Bu yüzden kitap, Türk sosyolojisinin anahtar figürlerini ve kavramlarını keşfetmek isteyen herkes için bir ilham kaynağıdır.



www.yayin.okuokut.org