EMRE KONGAR

TÜRK TOPLUM BİLİMCİLERİ 1

Ziya Gökalp, Prens Sabahattin,
Hilmi Ziya Ülken, İbrahim Yasa,
Niyazi Berkes, Nurettin Şazi Kösemihal,
Cahit Tanyol, Cavit Orhan Tütengil,
Mübeccel Belik Kıray

Remzi Kitabevi

TÜRK TOPLUMBİLİMCİLERİ 1
Emre Kongar

EMRE KONGAR

TÜRK TOPLUM BİLİMCİLERİ

1

ZİYA GÖKALP: Emre Kongar
PRENS SABAHATTİN: Ali Erkul
HİLMİ ZİYA ÜLKEN: Hamza Uygun - İnan Özer
İBRAHİM YASA: Sezgin Tüzün
NİYAZİ BERKES: İnan Özer
NURETTİN ŞAZİ KÖSEMİHAL: Vahap Sağ
CAHİT TANYOL: Hamza Uygun
CAVİT ORHAN TÜTENGİL: İbrahim Cılga
MÜBECCEL BELİK KIRAY: Emre Kongar

3. Basım

Remzi Kitabevi

BÜYÜK FİKİR KİTAPLARI DİZİSİ, 45

Üçüncü Basım - Mart, 1996

ISBN 975-14-0402-9

Remzi Kitabevi A.Ş.
Selvili Mescit S. 3 34440 Cağaloğlu-İstanbul
Tlf: 511 6916 - 522 0583, Fax: 522 9055

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ, 11

GİRİŞ
TÜRKİYE'DE TOPLUMBİLİMİN GELİŞMESİ VE YÖNTEM SORUNU
(Emre Kongar) 11-26

I. TÜRKİYE'DE TOPLUMBİLİMİN GELİŞMESİ, 13
A. 1923-1938 Dönemi, 13; B. 1938-1950 Dönemi, 15; C. 1950-1960 Dönemi, 16; D. 1960 Sonrası Dönem, 17; E. 1970 Sonrası Dönem, 19; F. Bugünkü Durum, 20.

II. TÜRKİYE'DE YÖNTEM (METODOLOJİ) SORUNU, 23
A. Bilimsel Yöntem, 23; B. Yöntem-Teknik Ayrımı, 24; C. Makro Düzeyde Yöntembilim Sorunu, 24; D. Mikro Düzeyde Yöntembilim Sorunu, 25; E. Tekniklerin Yanıltıcılığı ve Yararı, 26.

ZİYA GÖKALP
(Emre Kongar) 27-73

Yaşam Öyküsü, 29

I. GİRİŞ, 33
A. Gökalp'e Göre Toplumbilimin Konusu, 33.

II. GÖKALP'İN YÖNTEM ANLAYIŞI, 36
A. Gökalp'de Tümdengelim ve Tümevarım, 39; B. Gökalp'de Determinizm, 41.

III. GÖKALP'DE EVRİM ANLAYIŞI, 42
A. Kavim-Millet Ayrımı, 42; B. Milletlerin Sınıflanması, 43; C. Gökalp'de Doğrusal Evrim ve Harsî Millet, 47.

IV GÖKALP'DE BİLİNÇ ANLAYIŞI, 48
A. Toplumsal Bilinç, 48; B. Ekonomik Öğe ve Ulusalcılık, 49.

V GÖKALP'DE FARS VE MEDENİYET AYRIMI, 52
A. Ayrımın İlkeleri, 52; B. Türk Toplumu Hakkındaki Teşhis ve Önerileri, 55.

VI. GÖKALP'DE TEKNOLOJİ VE İDEOLOJİ ETKİLEŞİMİ, 60

VII. DEĞERLENDİRME, 64
Seçilmiş Kaynakça, 71.

PRENS SABAHATTİN
(Ali Erkul) 75-144

Yaşam Öyküsü, 77

I. GİRİŞ, 85

II. PRENS SABAHATTİN'İN ÖRGÜTSEL ETKİNLİKLERİ, 86
A. Jön Türk Hareketi İçinde Sabahattin Bey, 86; B. Terakki ve İttihat Cemiyet ve Saba-

hattin Bey, 93; C. Sabahattin Bey'in Düşünceleri Doğrultusunda Kurulan Örgütler, 96; D. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ile Sabahattin Bey Arasındaki İlişki, 97.

III. LE PLAY OKULU VE PRENS SABAHATTİN BEY, 102
A. Le Play Okulunun Temel Görüşleri ve Yöntembilim Anlayışı, 102; B. Sabahattin Bey'in Le Play Okulu ile Olan İlişkileri, 107.

IV. TÜRKİYE GERÇEĞİ VE SABAHATTİN BEY, 111
A. Toplumsal Yapı Hakkındaki Görüşleri, 111; B. Osmanlı Toplum Yapısına Getirmek İstedikleri, 119; C. Yeni Toplumsal Yapıya Geçişte İzlenecek Yeni Doğrultu, 123; D. Özel Hayatın Düzenlenmesi, 128.

V TOPLUMSAL DEĞİŞME YAKLAŞIMI AÇISINDAN PRENS SABAHATTİN BEY, 130

VI. DEĞERLENDİRME, 135
Seçilmiş Kaynakça, 144.

HİLMİ ZİYA ÜLKEN
(Hamza Uygun - İnan Özer) 145-204

Yaşam Öyküsü, 147

I. GİRİŞ, 150

II. ÜLKEN'E GÖRE TOPLUMBİLİMİN YERİ, 151
A. Genel Bilim Anlayışı, 151; B. Bilimi Bir Felsefi Temele Dayandırma Gereği, 153; C. Toplumbilimin Gelişimi, 155; D. Felsefe-Toplumbilim İlişkisi, 158; E. Psikoloji -Toplumbilim İlişkisi, 159.

III. ÜLKEN'E GÖRE TOPLUMBİLİMİN KONUSU VE NİTELİKLERİ, 162
A. Toplumbilimin Konusu, 162; B. Toplumbilimsel Kavramlar ve Aralarındaki İlişki, 166.

IV. ÜLKEN'DE TOPLUMBİLİMİN YÖNTEMİ VE ARAŞTIRMA TEKNİKLERİ, 178
A. Bilimsel İncelemenin Önkoşulları, 178; B. Bilimsel Sürecin Aşamaları, 179; C. "İçtimaî Metodoloji": Toplumsal Olguların İncelenmesinde Kullandığı Yaklaşımlar, 180.

V ÜLKEN'DE TOPLUMSAL DEĞİŞME, 183
A. Psiko-sosyal İlişki Modeli, 183; B. İş Organizasyonu Modeli, 186.

VI. ÜLKEN'DE BATILILAŞMA VE TARİHSEL MADDECİLİK, 190
A. Batılılaşma, 190; B. Tarihsel Maddecilik, 194.

VII. DEĞERLENDİRME, 195
Seçilmiş Kaynakça, 197.

İBRAHİM YASA
(Sezgin Tüzün) 205-235

Yaşam Öyküsü, 207

I. GİRİŞ, 210

II. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ VE TEKNİKLER, 212

III. AİLE YAPISI VE BİÇİMLERİ, 216

IV. TOPLUM VE TOPLUMSAL YAPI, 223

V. TOPLUMSAL DEĞİŞME, 227

VI. DEĞERLENDİRME, 231
Seçilmiş Kaynakça, 233.

NİYAZİ BERKES
(İnan Özer) 237-278

Yaşam Öyküsü, 239

I. GİRİŞ, 241

II. BERKES'İN TOPLUMBİLİME İLİŞKİN GÖRÜŞ VE DÜŞÜNCELERİ, 243
A. Toplumbilimin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi, 243; B. Toplumbilimin Gelişiminde Bilimsel Araştırmanın Rolü, 245; C. Berkes'e Göre Toplumsal Bilimler İçinde Toplumbilimin Yeri, 248; D. Bir Saha Çalışması: Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma, 249.

III. TOPLUMSAL DEĞİŞME AÇISINDAN BERKES'İN YAKLAŞIMI: ÇAĞDAŞLAŞMA, 253
A. Çağdaşlaşma Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, 256; B. Osmanlı Toplum Yapısının Özellikleri, 267.

IV. BERKES'E GÖRE TÜRK DÜŞÜNÜNDE BATI ETKİSİ, 271

V İSLAMLIK, ULUSÇULUK VE SOSYALİZM SORUNLARI, 273

VI. DEĞERLENDİRME, 275
Seçilmiş Kaynakça, 277.

NURETTİN ŞAZİ KÖSEMİHAL
(Vahap Sağ) 279-336

Yaşam Öyküsü, 281

I. GİRİŞ, 283

II. KÖSEMİHAL'İN YÖNTEM ANLAYIŞI, 284

III. DURKHEIM'DE TOPLUMBİLİMSEL YÖNTEM VE KÖSEMİHAL, 290

IV KÖSEMİHAL'DE YÖNTEM-TEKNİK KARIŞIKLIĞI, 293

V KÖSEMİHAL'İN ÇOĞULCU YÖNTEM YAKLAŞIMI, 296

VI. KÖSEMİHAL'DE TOPLUM KAVRAMI, 302
A. Somut Toplum ve Fizik Doğa İlişkileri, 306; B. Somut Toplum ve Biyoloji İlişkileri, 307; C. Somut Toplum ve İnsan ilişkileri, 309; D. Durkheim'de Toplum Bilinci ve Kösemihal, 312

VII. KÖSEMİHAL'İN TOPLUMSAL DEĞİŞME YAKLAŞIMI, 318

VIII. DEĞERLENDİRME, 324
Seçilmiş Kaynakça, 334.

CAHİT TANYOL
(Hamza Uygun) 337-374

Yaşam Öyküsü, 339

I. GİRİŞ, 341

II. TANYOL'UN TOPLUM MODELİ, 342
A. Toplumsal Kavramlar Aralarındaki İlişki, 342; B. Toplumların Gelişme Yönleri, 350.

III. KAPİTALİST VE SOSYALİST EKONOMİK SİSTEMLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ, 353
A. Kapitalizm ve Nesnel Koşulları, 353; B. Sosyalizm ve Nesnel Koşulları, 358.

IV OSMANLI İMPARATORLUĞU VE GÜNÜMÜZ TÜRKİYE'SİNİN TOPLUMSAL YAPISININ DEĞERLENDİRİLMESİ, 363
A. Osmanlı Toplum Yapısı ve Batı Toplumlarından Ayrılan Özellikleri, 363, B. Batıcılığın Yanlışlığı, 365; C. Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, 366.
V DEĞERLENDİRME, 369
Seçilmiş Kaynakça, 372.

CAVİT ORHAN TÜTENGİL
(İbrahim Cılga) 375-419

Yaşam Öyküsü, 377
I. GİRİŞ, 381
II. TÜTENGİL'İN YÖNTEMBİLİM KONUSUNA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ, 382
A. Tütengil'in Yöntembilim Tanımı, 382; B. Yöntem Sorunu Üzerine, 382.
III. TÜTENGİL'İN TOPLUMSAL DEĞİŞME YAKLAŞIMI, 387
A. Temel Kavramlar, 387; B. Toplum Modeli, 391; C. Toplumsal Değişme Yaklaşımı, 397.
IV. DEĞERLENDİRME, 402
Seçilmiş Kaynakça, 415.

MÜBECCEL BELİK KIRAY
(Emre Kongar) 421-447

Yaşam Öyküsü, 423
I. GİRİŞ, 426
II. KIRAY'IN ASYA ÜRETİM TİPİ ANLAYIŞINA KARŞI TUTUMU, 428
III. KIRAY'DA DEĞİŞME KAVRAMI, 431
IV KIRAY'DA TAMPON KURUM KAVRAMI, 438
V KIRAY'DA AİLE KAVRAMI, 440
VI. DEĞERLENDİRME, 443
Seçilmiş Kaynakça, 446.

SUNUŞ

Bilimsel üretim bir birikim işidir. Bilim yapmak için yalnız birey olarak bilim adamının birikimi değil, kuşaklar arası ve toplumlar arası bir birikim de gereklidir.

Türkiye, bu birikimi, kuşaklar arasında yapmakta oldukça başarısız kalmıştır. Aynı kuşaktaki bilim adamlarının, çeşitli nedenlerle birbirlerine karşı takındıkları olumsuz tavırları, kuşaklar arasında da görüyoruz. Genç kuşak, yaşlı kuşağa, yaşlı kuşak da, genç kuşağa kuşku ile bakar her nedense.

Oysa, yaşlı kuşak biraz saygı, genç kuşak ise biraz tanınma ister birbirinden. Fakat azgelişmişliğin kapanına sıkışmış olan toplumumuzda, her iki kuşak da, bunları vermekte oldukça cimri davranır. Kuşaklar arası davranış, genellikle, olumsuz eleştiriye dayalıdır. Genç kuşak, kendisini, kendinden önceki kuşağı yadsıyarak, kanıtlamaya çalışır. Yaşlı kuşak da gençlerin kendilerine ortak olmasını pek istemez. Aynı kuşaktaki kişiler ise, belki de azgelişmişliğin büyük ölçüde sınırladığı ve kısıtladığı kaynakların paylaşılmasındaki kavgadan dolayı, birbirlerine pek olumlu gözle bakmazlar.

Böylece, Türkiye'de bir «yalnız bilim adamı» tipi gelişir. Toplumda pek anlaşılmayan ve kendi meslektaşları arasında da kuşku duyulan bir tiptir bu. Bilim adamının bu dramının zararını da hiç kuşkusuz, bilim ve toplum çeker.

İşte biz, bir grup genç arkadaşım ile birlikte bu anlayışa karşı çıkmak istedik. Her şeyden önce, bilimin bir «ortak çaba» gerektirdiği anlayışı ile işe koyulduk. Böylece bugüne dek, Türkiye'de pek örneği görülmeyen bir «grup ürünü» ortaya koymak istedik Ayrıca, bizden önceki kuşağı, olabildiğimizce nesnel ve bilimsel olarak, bizim kuşağa ve bizden sonraki kuşağa tanıtmak istedik.

Grubumuzun çekirdeğini, doktora çalışmalarını benimle yapan arkadaşlarım oluşturmaktadır. Mezuniyet sonrası çalışmalarını benimle yapan bu arkadaşlara, bizden önceki kuşaktaki bilim adamlarının incelenmesini önerdiğim zaman, onların konularına bu denli şevkle sarılacaklarını doğrusu pek de tahmin etmemiştim. Gerek incelenecek kişilerin seçiminde, gerek inceleme yönteminin saptanmasında tam bir özgürlük içinde davrandık. Tartışmalarımız benim egemenliğimde değil, meslektaşlar arası tartışma kurallarının verimli havasında geçti.

İncelenmek üzere seçilen kişileri, belli bir anlayışa, ya da ölçüte göre

saptamadık. Yalnızca toplumbilimci olmalarını ve bizden önceki kuşakta bulunmalarını göz önünde tuttuk. Bunun dışında, her arkadaşım, kendi eğilimlerine ve ilgi alanlarına göre inceleyeceği kişileri seçti.

Herkes kendi inceleyeceği kişiyi saptadıktan sonra ortak toplantılarda inceleme yöntemini saptadık. Burada vardığımız karar, her kişinin önce yöntemi açısından ele alınması, sonra kullandığı ana kavram ve terimlerin açıklanması, daha sonra toplumsal değişmeyi nasıl açıklamak istediğinin irdelenmesi ve en sonunda da nesnel olarak katkılarının ve yazdıklarının değerlendirilmesi idi.

Her kişi için yapılan ön çalışmalar yine birlikte tartışıldı. Eleştiriler yapıldı. Arkadaşlarım bu eleştiriler çerçevesinde metinlerini yeniden kaleme aldılar.

Sonuç, benim beklediğimden çok daha başarılı olunca, bu çalışmaları ortak bir kitaba dönüştürme düşüncesi artık hepimizin ortak malı durumuna geldi. Bunun üzerine, ben de daha önce üzerinde çalışmış olduğum Gökalp ve Kıray'ı genişleterek bu ortak ürüne, yol göstericilikten de öte, eşit koşullarla katılmaya karar verdim.

Ayrıca Vahap Sağ arkadaşımız da gönüllü olarak bize katılmak istedi. İki genç arkadaşımız ayrıca Ülken'i de incelemek istediler. Onların çalışmalarını da ilk metinlerin ilkelerine göre yönlendirdik. Böylece elinizdeki kitap ortaya çıkmış oldu. Ayrıca gerek kitabı basacak yayınevinin isteği, gerekse arkadaşlarımın arzusu ile, ben ek olarak bir «tarihsel-yöntemsel» «özet-deneme» yazdım.

Yaptığımız incelemelerde ve değerlendirmelerde pek çok eksiğimiz, hatta yanlışımız olacağı doğaldır. Bunların sorumluluğunu, çalışmaları yönlendiren kişi olarak ben üstleniyorum. Genç arkadaşlarım benim tüm önerilerimi dikkate almış yazarlar olarak, metinlerini mükemmelleştirmek için hiçbir ek çalışmadan kaçınmadılar. Bu nedenlerle, ürettiklerinin onuru onların, yanlış ve eksiklerin sorumluluğu ise benimdir.

Yaptığımız ortak çalışma bize o denli heyecan verdi ki, hemen ikinci kitap için çalışmalara koyulduk. Yine bireysel ilgi ve yönelimlerimize göre saptadığımız kişiler arasında Mehmet İzzet, Mehmet Ali Şevki, Mümtaz Turhan, Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu gibi toplumbilimcilerimiz de var. İkinci cilt için, Zafer Toprak arkadaşımız da, toplumbilimin Osmanlı dönemindeki durumu konusunda bir giriş yazmaya söz verdi. Böylece, bu ortak çabamızı sürdürerek, eksiklerimizi tamamlamayı umut ediyoruz.

Ocak 1981

Emre KONGAR
Sosyal Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bölümü
Beytepe - Ankara

Giriş

TÜRKİYE'DE TOPLUMBİLİMİN GELİŞMESİ VE YÖNTEM SORUNU

Hazırlayan
Emre KONGAR

I. TÜRKİYE'DE TOPLUMBİLİMİN GELİŞMESİ

Tarihsel süreç içinde Türk toplumbiliminin gelişmesi büyük ölçüde siyasal dalgalanmalara bağlı olmuştur. Çok kaba bir sınıflama ile, bu gelişmeyi, 1923-1938 dönemi, 1938-1950 dönemi, 1950-1960 dönemi, 1960 sonrası dönem, 1971 dönemi ve günümüzdeki durum diye kabaca altı aşamaya ayırabiliriz.

A. 1923-1938 DÖNEMİ

Bu döneminin belirgin özelliği, yeni bir toplum yaratma çabalarından büyük ölçüde etkilenmiş olmasıdır. Başta Ziya Gökalp olmak üzere o dönem düşünürleri hem çevreye toplumbilimi tanıtmak hem de yeni bir toplumun bilimsel temellerini atmak görevini yüklenmiş gözüküyorlardı. Hiç kuşkusuz döneme damgasını basmış olan toplumbilimci Ziya Gökalp'tir.

Gökalp'in açtığı toplumbilim ve ulusçuluk yolunda yürüyenlerin sayısı hiç de az değildir. Hele Gökalp'in İstanbul Darülfununu'nda toplumbilim kürsüsünü kurduğu düşünülürse, onun izleyicilerinin etkisi daha iyi anlaşılabilir. Günümüzde hiç kuşkusuz, hakkında en çok araştırma ve monografi yayımlanmış olan toplumbilimci Ziya Gökalp'tir.

Gökalp'in önemli bir niteliği de sürekli olarak çevresinde bir grup genç ile birlikte çalışmış olmasıdır. Bu nedenle, ölümünden sonra da izleyicileri yoluyla etkisini geniş ölçüde sürdürmüştür. Halim Sabit, Mustafa Şeref, Tekin Alp (Moiz Kohen), Necmettin Sadak ve özellikle Fuad Köprülü, hep Ziya Gökalp'ten etkilenmiş yazar ve düşünürlerdi.

Gökalp çizgisinde ulusçuluk, önemli ölçüde pozitivizm, dayanışmacılık ve evrimcilik ile birlikte getirilen ve «içtimaiyat» denilen bir bilime dayalı olarak sunulan bir gerçekti. Hiç kuşkusuz, toplumbilim İmparatorluğun kurtuluşu için kullanılacak bir düşünce aracı olarak görenler yalnızca Ziya Gökalp ve yandaşları ile izleyicilerinden ibaret değildi.

Aslında temelde Gökalp okuluyla birlikte «milliyetçilik» ideolojisinin önemine ve anlamına inanan bir başka grup *Dergâh* dergisi çevresinde toplanmıştı. Çoğulcu, determinist olmayan ve oldukça bireyci bir görüşü savunan bu grup içinde Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu gi-

bi düşünürler öncü rol oynarken, Yakup Kadri'den Mehmet Emin Erişirgil'e dek, birçok yazar ve düşünür de aynı çizgide birleşmişlerdi*.

Daha sonraları Mustafa Şekip tarafından sürdürülen Bergsonculuk, İsmail Hakkı Baltacıoğlu kanalıyla, eğitim ve sanat alanında Ziya Gökalp ile uzlaşıcı bir yapıya bürünmüştü. Böylece, Mustafa Şekip ile İsmail Hakkı, ayrı ayrı çizgilerde, kimi zaman Gökalp okuluna yanaşan, kimi zaman onu şiddetle yadsıyan, kendilerine özgü düşünceleri ve uygulamalarıyla, Atatürk dönemine damgalarını basan düşünürler arasına girmişlerdi.

Yine aynı dönemde, örneğin, Mahmut Esat Bozkurt gibi ,resmi ideolojiyi sergileyenleri de görüyoruz. 1923-1938 döneminin önemli niteliklerinden biri, politikacı-bürokrat pek çok kişinin, yetenekleri çerçevesinde «fikriyat» ile uğraşmalarıdır. Mahmut Esat Bozkurt'un yapıtı, tipik bir «Atatürk'çü» kitaptır. Laik, cumhuriyetçi bir devrim savunulur bu kitapta.

Aslında bu dönemde yeni bir toplumun yaratılması için çeşitli kişiler tarafından çeşitli biçimlerdeki çabalar büyük bir hızla sürdürülüyordu. Bu arada Akçuraoğlu Yusuf, Ağaoğlu Ahmet gibi düşünürler de yeni bir toplumun biçimlenmesine «Türkçülük» ana ekseni çevresinde katkılarda bulunmaya çalışıyorlardı.

1923-1938 döneminin önemli akımlarından biri hiç kuşkusuz *Kadro* Dergisi çevresinde toplanmış olan düşünürlerin topluma bakış biçimiydi. Şevket Süreyya, Vedat Nedim, İsmail Hüsrev, Burhan Asaf, Şevki Yazman ve Yakup Kadri'den oluşan bu kişilerin genel amaçları Kemalist devrimin kuramını yapmaktır. Günümüzde Arghiri Emanuel, Samir Amin, Immanuel Wallerstein gibi düşünürlerin geliştirdikleri «merkez-çevre» kuramının temellerini daha 1930'larda atan *Kadro*'cular ne yazık ki bir süre sonra Yakup Kadri'nin Tiran'a atanmasıyla yayım yaşamlarına son verdiler.

Kadro akımı, sonradan da belli değişikliklerle Türk siyasal yaşamında «*Yön-Devrim*» çizgisi olarak kendini gösterdi.

Bu dönemin toplumbilim açısından belirgin özelliği, konuların daha çok kuramsal düzeyde ele alınması ve toplumbilimin siyaset, felsefe, eğitim, ideoloji gibi değişik alan ve konularla iç içe geçmiş bir biçimde tartışılmasıydı.

Bu nedenle, 1923-1938 döneminde toplumbilimin gelişmesinden çok, Türk düşüncesinin gelişmesinden söz etmek daha doğru olur.

(*) Bu arada Şefik Hüsnü'nün yönlendirdiği *Aydınlık* dergisini de unutmamak gerek. Enis Batur, 1980 yılında Hacettepe Üniversitesinde yapılan Balkan Ülkeleri Felsefe Seminerinde verdiği «Türkiye'de Felsefenin Dünü ve Bugünü» adlı bildiride *Dergâh, Aydınlık,* ikilisinin izlerinin günümüzdeki düşünsel siyasal ortamda bile izlenebildiğini söylüyor.

B. *1938-1950 DÖNEMİ*

Türkiye'de her düşünce dönemi, kendinden önceki dönemden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu etkilenme o düzeye ulaşmıştır ki, kendinden önceki dönemin getirdiği birikime karşı çıkmak, ya da tepki göstermek, neredeyse her dönemin vazgeçilmez bir özelliği olmuştur.

1938-1950 dönemi de kendinden önceki dönemin özellikleriyle birlikte, o özelliklere tepkileri de getirir. 1933 yılında Üniversitenin de kurulmasıyla, «akademik» ve «bilimsellik» yolunda önemli bir yol almış görünen toplumsal bilimler, 1940'ların ortalarında iyice serpilip gelişmeye başarlar.

İşin ilginç yanı, toplumsal bilimlerin hem mikro hem de makro düzeyde etkinliklerini sürdürmesidir. Bir başka deyişle, toplumsal bilimler bir yandan bütün şiddetiyle sürüp giden İkinci Dünya Savaşı içinde siyasal bakımdan ülkede etkin olmakta, öte yandan da kendi alanlarında saha araştırmalarına yönelmekteydi.

Türkiye'de toplumbilimin gelişme aşamaları ne yazık ki siyasal kararlarla saptanmıştır büyük ölçüde. İkinci Dünya Savaşı sırasındaki tarafsızlık politikası, uzun bir süre yurt içinde de belli düşünce dengesini korumuşsa da, sonradan ortaya çıkan gelişmeler, siyasal baskılar açısından, Türk toplumbilimcilerinin durumunu da gündeme getirmişti.

Aslında 1923-1938 dönemi, ister toplumbilimci olsun, isterse başka bir alanda düşünce adamı kimliğine sahip olsun, tüm yazan ve tartışan kişiler için «yeni bir toplum», «yeni bir toplumsal kimlik» arama ve üretme dönemiydi. Bu nedenle, ister maddeci, ister idealist olsun, ister toplumbilim, ister siyaset, isterse eğitim alanında olsun, pek çok yenilik o dönemin «devrimcilik» ruhu çerçevesinde tartışma konusu olmuştu. Atatürk, güçlü kişiliği ile katı İslamcı ve komünist akımları durdurmuş, fakat onların çeşitlemelerine bir ölçüde izin vermişti.

İşte 1938-1950 dönemine sarkan bu göreli özgürlük üretimleri, gerek bazı dergiler, gerekse bazı kurumlar çevresinde daha yoğun olarak görülüyorlardı. Pek doğal olarak örgütlerin başında üniversiteler geliyordu: Düşüncenin üretildiği ve özgürlük içinde yeni arayışların yapıldığı üniversiteler. Dergiler de pek doğal olarak çeşitli düşüncelerin tartışıldığı ve savunulduğu yerlerdi.

İkinci Dünya Savaşı, Demokrasilerin faşizme karşı kesin zaferi ile sonuçlanınca, Türkiye'de de gerek demokratik gerekse solcu akımlar, güçlendi. Aslında dış dünyadaki değişmelere karşı Türkiye hep duyarlı bir ülke olagelmiştir. İkinci Dünya Savaşı da bir istisna değildi.

Oysa, İsmet Paşa artık iki partili demokrasiye geçişe karar vermişti. Bu nedenle bir yandan «sadık bir muhalefet» yaratmak, öte yandan da «zararlı düşünceleri» bu muhalefetle bile birleşemeyecek biçimde bastırmak gerekiyordu. Rejimi çok partili düzene hazırlarken yapılan yasal özgürleş-

meler yanında, uygulamalı baskılar da, durumu dengelemek için kullanıldı.

Bütün bu değişme ve gelişmelerin sonucu, ne yazık ki, pek çok ödün ile birlikte, uluslararası düzeyde sesini duyuran bir avuç toplumbilimcinin sesinin kısılması oldu.

1945 yılları, aslında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde gerçekten gerek tüm olarak toplumsal bilimlerin, gerekse tek başına toplumbilimin gelişmesi bakımından önemli ve anlamlı yıllardı.

1938-1950 döneminde bugün tüm toplumbilim dünyasının tanıdığı birtakım isimler, yurt dışına göç etmeye zorlandı. Sonuç, Türk Toplumbiliminin on beş - yirmi yıl duraklaması oldu. Buna karşılık Muzaffer Şerif gibi, Niyazi Berkes gibi, yurt dışına gidenler, evrensel bilime katkılarda bulundular. Bir başka deyişle, Türkiye'nin yitirdiğini belki insanlık buldu, ama, bu Türk toplumbiliminin duraklamasına engel olamadı.

1940'ların toplumbilime getirdiği en önemli katkı, saha araştırması yoluyla, somut gerçeğin saptanmasına dönük araştırmalara ağırlık verilmesiydi. Yapılan tasfiyeden sonra, Türkiye, somut saha araştırmalarına (aradaki tek tük istisnalar sayılmazsa) ancak yirmi yıl sonra, 1965'lerde tümüyle dönebildi.

C. 1950-1960 DÖNEMİ

1950-1960 dönemi, hemen hemen tam bir kısırlık dönemidir. Genel siyaset olarak, muhalefet döneminde özgürlükçü bir izlenim veren Demokrat Parti, iktidarı sırasında, tam tersine, baskıcı bir yönetimin uygulayıcısı oldu. Bu baskıcılığın, basın ve bilim alanına yansımaması olanaksızdı. Belki de özellikle bu alanların denetim altına alınmak istenmesinden dolayı baskıcılık, bu dönemin belirgin özelliği oldu.

O zamanki iktidarın, Osman Okyar gibi iktisatçılara ve Turhan Feyzioğlu gibi hukukçulara bile tahammül edemediği düşünülürse, düşünce özgürlüğü konusundaki hoşgörüsüzlüğü ortaya çıkar. Öğrencilerine «nabza göre şerbet vermeyin» diyen bir profesörü bile görevinden alan bir anlayış döneminde, gerek üniversite içinde, gerekse üniversite dışında bilimsel bilgi üretme olanağının bulunmadığı açıktır.

Bu sıradaki araştırma ve incelemeler son derece sınırlıdır. Türk toplumbilimi tam bir duraklama, hatta gerileme dönemi yaşamaktadır denilebilir 1950-1960 dönemi için.

İlginç olan nokta, bu dönem içinde yerli bilim adamlarımızın saha araştırmaları son derece sınırlı iken, Paul Stirling gibi İngilizlerin, George Helling gibi Amerikalıların kırsal alan araştırmaları yaptığına ve sonuçları yayımladığına tanık olmamızdır.

Her dönemin kendinden bir önceki dönemden etkilendiği düşünülürse,

1950-1960 döneminin de kendinden önceki olumsuz havanın ve baskı önlemlerinin sürdürülmesi açısından çok farklı olmadığı görülür.

Demokrat Parti iktidarının son yıllarında, iktidar partisi ile aydınların arasının açılması, bir hükümet-üniversite sürtüşmesine de dönünce, dönemin kısırlığı, aşılamaz bir duvar niteliği kazandı.

Yine de 1940'lardan sonra filiz vermeye başlayan çalışmaların yayım olanağına kavuşmasa da, 1950-1960 döneminde bile sürdüğünü biliyoruz. Üstelik, bu dönemde kuramsal da olsa birtakım çalışmalar yayımlanmıştır. Örneğin, Hilmi Ziya *Sosyoloji'nin Problemleri*'ni 1955'de yayımlar.

D. 1960 SONRASI DÖNEM

Demokrat Parti yönetimine siyasal planda gösterilen tepki hiç kuşkusuz, düşünce alanına da yansıdı. Batının en sağcı, en liberal düşüncelerini bile «komünizm» umacısına sığınarak yasaklayan ve bastıran bir rejim yıkılınca, bunun sonuçları yalnız Türk düşünce yaşamında değil, toplumsal bilimler ve özellikle toplumbilim alanında da görülmeye başladı.

İstanbul'da Edebiyat Fakültesinde Cahit Tanyol, İktisat Fakültesinde Cavit Orhan Tütengil, Ankara'da Siyasal Bilgiler Fakültesinde İbrahim Yasa, Orta Doğu Teknik Üniversitesinde Mübeccel B. Kıray, gerek kuramsal gerekse veri derleyici ve kuramları irdeleyici çalışmalarda öncülük etmeye başladılar.

Bütün bu çabalar içinde Türk toplumbilimine en büyük hizmetlerden biri 1960'ların ortalarında kurulan Türk Sosyal Bilimler Derneği tarafından yapılmıştır. Bu dernek bir yandan İzmir kentinde ortak bir kentsel kesit araştırması düzenlerken, öte yandan da toplumsal bilimlerde temel giriş kitapları yayımladı.

İzmir araştırmasının eşgüdümünü derneğin kurucularından ve o zamanki başkanı olan Şerif Mardin yürütüyordu. Araştırmaların genel istatistik ve teknik eşgüdümü, büyük ölçüde Şefik Uysal tarafından yapılmıştı. Genel hatları ile bir görüş ve düşünce alışverişini ve veri toplamada birörnekliği sağlamaya yönelik bu işbirliği çerçevesinde Şerif Mardin, Mübeccel Kıray, Ruşen Keleş, Cevat Geray, Oğuz Arı, Ergun Özbudun, Deniz Baykal, Mete Tunçay, Şefik Uysal, Çiğdem Kâğıtçıbaşı tek tek ya da ortak araştırma projeleriyle bu geniş kapsamlı girişime katıldılar.

Bir bölümü çeşitli nedenlerle bitirilemeyen araştırmalar arasında, Mardin'in *Din ve İdeoloji*'si, Kâğıtçıbaşı'nın *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları*, Arı'nın *İzmir'de Kitle Haberleşmesi*, Kıray'ın *Örgütleşemeyen Kent*'i, Keleş'in *İzmir Mahalleleri*, Kongar'ın *İzmir'de Kentsel Aile*'si, yalnız sonuca ulaşmakla kalmayıp, Türk Sosyal Bilimler Derneği tarafından da yayımlanan çalışmalar olarak ortaya çıktı.

1966-1968 yılları arasında saha araştırmaları bölümü biten «İzmir pro-

jesi»ne ek olarak Türk Sosyal Bilimler Derneği, bir de «Sosyal Bilimlere Giriş» dizisi yayımladı. Güvenç'in *İnsan ve Kültür*, Heper'in *Modernleşme ve Bürokrasi*, Kâğıtçıbaşı'nın *İnsan ve İnsanlar*, Keleş'in *Kentbilim İlkeleri*, *Kongar'ın Sosyal Çalışmaya Giriş*, Mardin'in *İdeoloji*, Öncü'nün *Örgüt Sosyolojisi*, Özbudun'un *Siyasal Partiler* adlı kitapları bu seriden çıkan kuramsal giriş yapıtlarıdır. Görüldüğü gibi, toplumsal bilimler alanı oldukça geniş tutulmuş ve pek çok, çağdaş ve yeni yaklaşıma yer verilmiştir .

1960 sonrası dönemin doruk noktasını vurgulayan olay, Türk Sosyal Bilimler Derneği ile Hacettepe Nüfus Etütleri Enstitüsü'nün ortaklaşa düzenledikleri ve sonradan kitap olarak yayımlanan *«Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi»* semineriydi. Bu seminerde ele alınan konular, toplumsal değişme, toplumbilim ve sosyal-psikoloji'de araştırmalar, siyasal bilimlerde araştırmalar, toplumsal ve kültürel antropolojide araştırmalar, alan araştırmalarında yöntembilim, kuram ve kavram ilişkileri, araştırma teknikleri, araştırma sonuçlarının kullanılması ve Türkiye'de araştırma sorunlarıydı. Bu sorunları ele alan bildiri sahipleri arasında, Kıray'dan Kösemihal'e, Saran'dan Arı'ya ve Mardin'e, Tunaya'dan Payaslıoğlu'na dek Türkiye'nin hemen hemen bütün üniversitelerinden temsilciler vardı.

İşin daha ilginci, seminer, bir de bildiri yayımladı. Bildiride şöyle deniliyordu:

«1. Ülkemizin sosyal sorunlarının ve bunların nedenlerinin ortaya çıkarılması için sosyal bilim araştırmalarına büyük önem verilmelidir.

«2. Yapılacak araştırmalar Türkiye'ye özgü koşullar içinde değerlendirilmelidir.

«3. Ülkemizin sosyo-ekonomik yapısı ile ilgili konulara öncelik verilmelidir.

«4. Toplumsal yapının dinamiğinden doğan sorunlar, zaman boyutu içinde ve sosyal değişme açısından ele alınmalıdır.

«5. Toplumumuzun sosyal sorunlarının çözümlenmesine ve ülkemizin kalkınmasına yardımcı olacak sosyal bilim araştırmalarına öncelik vermek, araştırıcılar arası işbirliğini sağlamak ve araştırmaların yürütülmesini desteklemek üzere Devletçe özerk bir *Sosyal Araştırmalar Kurumu* kurulması gereklidir».

Bu bildiri, aslında kalkınma planlarında önerilen ve TÜBİTAK'a koşut olarak düşünülen toplumsal araştırmalar kurumunun kurulmasını bir kez daha bilimsel ve siyasal kamuoyunun dikkatine sunuyordu. Fakat, kanımca bildirinin önemi, öne sürdüğü özerk araştırma kurumu düşüncesinden çok, Türk toplumsal bilimcilerinin ortak bir yaklaşımını yansıtmakta oluşudur. Bir başka deyişle, Türkiye'de ilk kez, hemen hemen önemli bir

temsil gücü olan birçok toplumsal bilimci bir araya gelerek, belli bir konuda ortak görüş saptayabilmekte ve bunu kamuoyuna duyurmaktadır. Üstelik, seminerin kitabına bakıldığında, bu toplumsal bilimcilerin, bir arada, çok önemli birçok konuyu, oldukça verimli bir biçimde tartıştıkları görülecektir.

23-25 Şubat 1970 yılında yapılan bu seminerden sonra ne yazık ki, Türk toplumbilimi bir darbe daha yedi. Bu darbeden önce, 1960 döneminin başka bir başat özelliğini görelim: 1961 Anayasasının getirdiği batı türü toplum anlayışının içinde bulunan özgürlükler, toplumbilim alanındaki araştırma ve çalışmaların, üniversite dışında da serpilip gelişmesine yol açtı.

1960 sonrası toplumsal bilimlerdeki gelişmenin bir nedeni de, Türkiye'nin önündeki seçeneklerin yapısal açıdan tartışılma olanağının da elde edilmiş olmasıydı. Nitekim, Demokrat Parti döneminin baskısını ve uygunsuz havasını üzerinden atamamış olan akademik çevreler henüz anlamlı düzeyde üretime geçemeden, üniversite dışında ilginç araştırma ve incelemeler yayımlanmaya başladı. Bunların en tipik örnekleri, Doğan Avcıoğlu'nun ve İsmail Cem'in yapıtlarıdır.

Böylece 1960 sonrası dönem gerek üniversite içi, gerekse üniversite dışı toplumbilim çalışmalarının gelişmesi ile simgelendi. Dönemin önemli niteliklerinden biri, Yasa gibi, Abadan - Unat gibi, Saran gibi toplumbilimcilerin, kuramsal çalışmalar yanında, anlamlı saha araştırmalarına yönelmeleri oldu. Bu arada, Devlet Planlama Teşkilatı'nın kurulmuş olması ve topladığı verilerin araştırıcıların yararına sunulması da, özellikle makro düzeydeki araştırmalar bakımından çok destek sağladı.

E. 1970 SONRASI DÖNEM

Bugüne dek, toplumbilimdeki hemen her serpilişin ardından bir sınırlama gelmiştir. Henüz emekleme çağında olan Türk toplumbilimi bu dalgalanmalardan son derece etkilenmiş ve gelişmesi önemli ölçüde durdurulmuştur. Aslında, her serpilmenin ardından bir sınırlamanın gelmesi, toplumbilimin henüz gelişmemiş olmasına da yakından bağlıdır. Bir avuç bilim adamı tarafından yürütülen bir bilimsel çaba, elbette, siyasal dalgalanmaların etkilerine açık olacaktı.

1970'den sonraki dönem de böyle oldu. Henüz çocukluk çağını yaşayan Türk toplumbilimi bir kez daha, hiç de sorumlu olmadığı halde, 1971 yılında Türkiye'deki siyasal karışıklığın kurbanı oldu.

Fakat artık gerek toplumbilimcilerin, gerekse toplumbilimin önemini ve gereğini kavrayan eğitim kurumlarının sayısı, kritik noktayı aşmıştı. Bu nedenle, 1947 Dil ve Tarih-Coğrafya tasfiyesinden sonraki kuraklık görülmedi. Bunun bir nedeni de, hemen iki yıl gibi kısa bir zaman sonra, siyasal düzenin «normal»e dönmesiydi hiç kuşkusuz.

Yine de 1971 olayının etkileri Türk toplumbiliminde duyuldu. Örneğin, Ankara'daki toplumbilimcilerin önemli bir bölümü ya dışarı, ya da İstanbul'a göçtü. Böylece, İstanbul'da yeni bir toplumbilimi merkezi doğdu: Boğaziçi Üniversitesi, Siyasal Bilgiler'den ve Orta Doğu Teknik Üniversitesinden ayrılanların bir araya geldikleri önemli ve etkin bir kurum oldu.

1980'lere doğru giden toplumdaki önemli bir gelişme de yüksek öğrenim kurumları açısından Akademilerin getirdiği yenilik oldu. Gerek İstanbul'daki gerekse Ankara ve Eskişehir'deki İktisadi ve Ticari İlimler Akademileri genç ve dinamik yöneticilerin elinde, hem toplumbilim açısından hem de yeni gelişmekte olan toplumsal bilim dalları açısından önemli gelişmeler gösterdiler. Böylece, bir yandan yeni yeni toplumbilim okutulan kurumlar çoğalırken, öte yandan toplumbilimcilere duyulan sayısal gereksinme arttı. Bu durumun kaçınılmaz sonucu, üretimin de yükselmesiydi.

1971-1980 arasındaki dönemin ilk bölümü her ne kadar sınırlama ve kısıtlama ile geçmişse de, ikinci bölüm, Türk Toplumbiliminin kendi kendini besleyen aşamasına tanık olmaktadır.

F. BUGÜNKÜ DURUM

Günümüzde toplumbilim artık gerek eğitimde, gerek toplumsal yaşamda gerekse bilimde yadsınamaz bir yer ve işlev sahibi olmuştur. Bu nedenle de siyasal dalgalanmalara karşı daha korunmalı bir düzeye erişmiştir.

Toplumbilimin eriştiği bu düzeyle, kuramsal ve uygulamalı üretimi biribirini destekleyici niteliktedir. Üretim arttıkça, toplumbilimin yeri sağlamlaşır. Yer sağlamlaştıkça, üretimi artar.

Günümüz toplumbiliminin özelliklerinden biri de, artık kesinlikle üniversitelerin içinde hapsolmaktan kurtulmuş olmasıdır. Aslında bu özgürleşme iki türlü ortaya çıkmaktadır. Birinci olarak, üniversite dışındaki saygın araştırmacılar da «bilimsel» araştırmalar yapmakta ve yayınlamaktadırlar. İkinci olarak da üniversitelerimiz hem bu araştırmaları eğitimde kullanmakta, hem de kendi yaptıkları araştırmaları, üniversite dışında da yayınlamaktadırlar. Bir başka deyişle, Türk toplumbilimi, üniversitelerin toplumla bütünleşmesi oranında, akademik duvarların dışına çıkmaktadır. Hiç kuşkusuz, Türk toplumbilimi için son derece sağlıklı bir gelişme çizgisidir bu.

Günümüzde toplumbilimin de bir parçası olduğu toplumsal bilimlerin eriştiği aşamanın bir göstergesi olarak, Birinci Sosyal Bilimler Ulusal Kongresi örnek olarak gösterilebilir. Türk Sosyal Bilimler Derneği ile Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin işbirliği ile 6-8 Haziran 1980'de Ankara'da yapılan kongrede elli dokuz bildiri tartışmaya sunulmuştur. Metodoloji, kent sosyolojisi, bürokrasi, siyaset sosyolojisi, tıp sosyolojisi, tarih, psiko-

loji ve sosyal psikoloji, antropoloji, ekonomi ve toplum, kır sosyolojisi, bölümlerine ayrılmış olan kongrede görüldüğü gibi, toplumbilim konuları artık alt alanlar biçiminde ele alınmış ve özel uzmanlık düzeyinde tartışılmıştır. Bu durumun, Türkiye'de toplumbilimin eriştiği gelişme bakımından evrensel ölçütlere göre bile oldukça ileri bulunduğu açıktır.

Günümüzde toplumbilimin bir başka özelliği, İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük kentler dışına da taşmakta oluşudur. Örneğin, Erzurum, Eskişehir, artık toplumbilimin genel ve özel alanlarında kendilerinden söz ettiren merkezler durumuna gelmiştir.

Yine günümüzde toplumbilimin eriştiği düzeyi gösteren bir başka olay, kâğıt maliyetlerinin son derece arttığı ve kitap basımının ve alımının neredeyse olanaksızlaştığı bir ortamda en çok basılan ve satılan kitapların, toplumbilimsel kitaplar olmasıdır. Gerek makro, gerekse mikro alanda kuramsal ve uygulamalı araştırmalar, hemen hemen sürekli olarak en çok satan kitaplar arasında yer almaktadır.

Günümüzde toplumbilimin eriştiği gelişmişlik aşamasında rolü olan ve bu aşamanın bir anlamdaki göstergesi de sayılabilecek bir başka olay, toplumdaki ödüllerdir. Artık, yazın ve sanat alanında ödül veren kurumlar, örneğin Türk Dil Kurumu, Sedat Simavi Vakfı gibi kuruluşlar, bir de toplumsal bilimler alanında ödül vermektedir. Ayrıca başta büyük gazeteler olmak üzere, bankaların ve gerek özel, gerekse kamu kuruluşlarının açtıkları araştırma yarışmaları, Türk toplumbilimine hem kaynak olarak kullanılabilecek değerli yapıtlar hem de değerli araştırıcılar kazandırmıştır.

Özet olarak, günümüzdeki toplumbilimin üniversitelerin dışına da taşmış olduğunu ve bunun Türk toplumbilimi bakımından olumlu bir aşama olduğunu söyleyebiliriz.

Toplumdaki tüm olumsuz dalgalanmalara karşın, toplumbilimin Türkiye'deki gelişimi, büyük ölçüde, Atatürk döneminin getirdiği pozitivist düşünceye dayalı gözükmektedir. Burada, pozitivizmi, öteki düşünce akımlarının rakibi ve başka okulları bastıran bir akım olarak değil, teolojik ve metafizik karşıtı olarak ele aldığımı belirtmeliyim. Bir başka deyişle pozitivizmi, kendi baskısını kuran bir düşünce biçimi olarak değil, düşünceyi dinsel ve metafizik dogmalardan kurtaran bir yaklaşım olarak işlev sahibi görüyorum.

Nitekim, Türkiye'de gerek genel olarak toplumsal bilimlerin, gerekse özel olarak toplumbilimin gelişmesi, büyük ölçüde belli tabuların yıkılması sonunda gerçekleşmiştir. Özellikle dinsel tabuların ortadan kalkması, çağdaş İslam düşüncesi yanında laik bir çağdaş Türk düşüncesinin de doğmasına yol açmış, böylece, günümüzdeki Türk-İslam bireşimini doğuran gelişmeler ortaya çıkmıştır.

Bütün bu gelişme süreci içinde, Hasan Ali Yücel zamanında başlanılan dünya klasiklerinden çeviriler dizisi, son derece olumlu bir rol oynamıştır.

Türk okuru, Comte'u, Spencer'i, Bergson'u, İbni Haldun'u, Mercimek Ahmet'i birinci kaynak olarak bu çevirilerden okuma olanağına kavuşmuş bir okurdur.

Günümüzde de gerek özel yayınevleri, gerekse Kültür Bakanlığı Osipov'dan C. Wright Mills'e, hemen hemen tüm çağdaş toplumbilimcilerin yapıtlarını Türkçe okuma olanağını topluma vermektedirler.

Bu arada, *Kadro* dergisinin tıpkıbasımı, Ziya Gökalp'ın tüm yapıtlarının yeni Türkçe ile yeniden basılması gibi çabalar da hiç kuşkusuz yalnız toplumbilimin eriştiği düzeyi belirlemek bakımından değil, pazar ekonomisine dayalı bir düzende, toplumbilimin okuyucusu ve izleyicisi açısından belli bir birikime ulaştığını göstermesi yönünden de ilginç olaylardır.

II. TÜRKİYE'DE YÖNTEMBİLİM (METODOLOJİ) SORUNU

Türkiye'de gerek toplumsal bilimlerin gerekse toplumbilimin yöntem sorunu son derece karmaşık bir biçimde ele alınmıştır. Bu kitapta toplanan toplumbilimcilerin incelenmesinde de görüleceği gibi, diyalektik modelden, anket formu doldurulmasına dek hemen her düşünsel ve bilgi toplayıcı etkinlik «yöntem» sorunu adı altında tartışılmıştır.

Oysa toplumbilimin gelişmesi açısından en azından, yöntem konusunda bir düşünce birliği, bir kavram ve terim uzlaşması gerekmektedir.

Aslında her düşünsel etkinlik, her bilgi toplama çabası ister istemez bir yöntem seçimine bağlıdır. Hangi konunun araştırılacağı, hatta, hangi alanda düşünce üretileceği bile bir ölçüde yöntembilimin ilgilendiği alanlardır.

Yöntembilim konusu, gerek yerli gerekse yabancı bilim adamlarının ilgisini de çok çekmiştir. Hemen her yazar, ya araştırmasının, ya da kuramsal düşüncelerinin başına, bir «yöntem» ya da bir «yöntembilim» bölümü eklemeden edemez. Buna karşılık, bütün bu bölümler, işi daha fazla karıştırmaktan ileri gitmez.

Bu kargaşalığın altında yatan temel öge, bir dünya görüşü sorunudur. Çok uzun süre, siyasal ve ideolojik baskıya konu olmuş bulunan Türk toplumbilimi ve Türk toplumbilimcileri, yöntem sorununun, model ve kuram seçmeye ilişkin özgürlüklerinden yararlanamadılar. Böylece, makro düzeyde yöntem sorunu âdeta bir tabu oldu.

Bu durumun tepkisi, hemen hemen bütün yöntem tartışmalarının mikro düzeye taşınması biçiminde ortaya çıktı. Böylece, «anket yöntemi», «istatistik yöntem» gibi, toplumbilim terminolojisi açısından hem eksik hem de yanlış birtakım kavram ve terimler gelişti.

Şimdi serinkanlı bir biçimde konuya eğilerek belli kavram ve terimleri yerlerine oturtmaya çalışalım.

A. BİLİMSEL YÖNTEM

Bilgi üretimine dönük yöntem, bilimsel yöntem tektir: Pozitif bilimlerin deneysel yöntemi. Toplumbilim de pozitif bir bilim olduğuna göre, o da, bilgi üretmek için, gözlem, varsayım, deney, genelleme aşamalarından geçen bu tümevarımcı yöntemi kullanır. Kullanmak zorundadır da.

Fakat konunun, salt deneysel yöntem içinde *mekanik* bir anlayışla ele alınması, insanı hemen yanlışlara götürür. Bu nedenle, olayı mekanik yorumdan çıkarıp, toplumbilimin kendi gerçeğine indirgemek gerekir.

Bir toplumbilimci, ister saha araştırması yapsın, ister salt zihinsel düzeyde düşünce üretsin, iki aşamada yöntembilim sorunlarıyla karşılaşacaktır.

Birinci aşama, kuram ve model aşaması, bir başka deyişle makro aşamadır. Hangi konuların araştırılacağı, ya da hangi konularda düşünce üretileceği kararı bile, bu aşamadaki yöntem sorununa girer. Buna karşılık gerek saha araştırmalarında toplanan bilgilerin, gerekse, üretilen düşüncelerin, hangi çerçevede çözümleneceği, bir başka deyişle, hangilerinin bağımlı, hangilerinin bağımsız değişken olarak ele alınacağı, ya da değişkenler arasındaki ilişkinin gerekirci mi, nedensel mi, tek yönlü mü, çok yönlü mü irdeleneceği hep mikro düzeyde yöntembilimsel sorunlardır. Böylece, bilim adamı, ikinci aşamada, mikro yöntembilim sorunlarıyla karşılaşmaktadır. Bu aşamanın başlangıcında, özellikle varsayım saptamaları yapılırken, tümdengelim ve anoloji gibi yöntemler de, bilim adamının sezgileriyle birlikte, işlevsel olarak kullanılır. Hiç kuşkusuz, makro aşamadaki seçimler, mikro aşamadaki yöntem kullanılışını büyük ölçüde etkiler.

B. YÖNTEM - TEKNİK AYRIMI

Bu iki aşamanın çözümlemesine ve tümevarım çerçevesi içine konan deneysel yöntemle olan ilişkilerine geçmeden önce, yöntem ile teknik arasında bir ayrım yapmak gereklidir.

Belli bir modele uygun varsayımlar koymak, bağımlı ve bağımsız değişkenleri saptamak, çeşitli değişkenler arasındaki ilişkilerin nitelikleri üzerinde irdelemeler yapmak hep yöntembilim (metodoloji) sorunlarıdır.

Buna karşılık, her türlü verilerin toplanması ve bunların çözümlemeye hazır duruma getirilmesi için yapılan çalışmalar hep «teknik» olarak nitelenir. Örneğin, istatistik, anket, mülakat ve benzeri terimler hep teknikleri yansıtırlar.

C. MAKRO DÜZEYDE YÖNTEMBİLİM SORUNU

Yaklaşım, kuram ve model açısından ortaya çıkan makro yöntembilim sorunu, aslında bilimsel olduğu kadar, yaşam görüşü, yani ideoloji ile de ilgili bir sorundur. Bilim adamı, ne denli önyargısız olursa olsun, tüm değer yargılarını ne denli bilimsel çalışmalarının dışında bırakırsa bıraksın, sonunda o da bir insandır. Belli bir toplumda ve belli bir zamanda

yaşayan insan. Bu nedenle, toplumbilimci ,ilgi alanlarının belirlenmesinden, seçtiği araştırma konularına, bu konuları ele alış biçimlerine kadar, «kendi zamanının» ve «kendi toplumunun» bilinçli ya da bilinçsiz koşullanmalarını yansıtır.

Örneğin, çalışan kadınların sorunları, değişen aile yapısı, işçilerin toplumsal bilinci, suçlu çocuklar gibi araştırma konularının seçilmesi bile aslında bir yaklaşımı ve bunun ardındaki belli bir dünya görüşünü yansıtır.

Seçtiğimiz konudaki değişkenleri ne biçimde saptadığımız, bir başka deyişle, neden ve sonuç ilişkisini, ya da karşılıklı etkileşim olayını hangi ögeler arasında arayacağımız da, makro düzeyde yaptığımız, yaklaşım, kuram ya da model seçimine bağlıdır. En geniş ve gevşek bir terim olan «yaklaşım»dan, daha belirgin savları yapısında taşıyan «kuram» ve iyice belirginleşmiş ögeler arasındaki ilişki ve etkileşimleri ortaya koyan «model» seçimi, aslında, araştırılan konuda üzerinde odaklaşılacak değişkenlerin seçimini de belli bir ölçüde içerir.

Makro düzeydeki yöntembilim sorunu, gizli ya da açık, «yaklaşım», «kuram» ve «model» seçimiyle çözülür. Kimi zaman araştırıcı, seçtiği yaklaşımı, kuramı, modeli açıkça belirtir. Kimi zaman da açıkça belirtmez. Yalnızca varsayımlarını ortaya koyar. Fakat ister açıkça belirlenmiş olsun, isterse yalnız belli varsayımları ortaya koysun, her araştırıcı, ele aldığı konuyu belli bir yaklaşıma, kurama ya da modele dayar.

D. MİKRO DÜZEYDE YÖNTEMBİLİM SORUNU

Bundan sonra yöntembilimin ikinci aşaması, mikro aşaması gündeme gelir. Mikro aşamada, artık, hangi değişkenler (ögeler) arasında ne tür ilişkilerin hangi formüllerle araştırılacağı belirlenir. Örneğin, hangi istatistik testleri yapılacak, anlamlılık denetimleri hangi düzeylerde uygulanacaktır? Regrasyon hesapları, eldeki verilere göre uygulanabilir mi? Çözümlemelerimiz tek ögeli bir determinizm içinde mi, yoksa, çok ögeli nedensellik içinde mi yapılacaktır?

Bütün bu sorular aslında, en kalın çizgilerle belirtilen yüzde dağılımlara bakılarak da görülmeye çalışılabilir. Bir başka deyişle, belli bir alanda, örneğin belli bir köyün incelenmesinde, nüfusun özellikleri, kaba yüzde dağılımları görülerek bile ortaya konulabilir. Kanımca toplumbilim araştırmalarında en kaba, fakat en sağlam dağılım, yüzde dağılımlarıdır.

Daha sonra çeşitli çapraz tablolar yardımıyla irdelenen, «değişkenler arası ilişkiler» ortaya çıkar. Artık, örneğin, hangi partiyi tutanlar, aylık kaç para kazanca sahip ailelerden çıkıyor gibi, «ikili» ya da «üçlü» ilişkiler söz konusu olabilir. İşte bu çözümlemelerde, ögeler arasındaki ilişkilerin rastlantıya mı bağlı olduğunu, yoksa, gerçekten farklı dağılımların mı söz konusu olduğu çeşitli istatistik tekniklerle denetlenebilir.

Değişken, yani incelenen öge sayısı arttıkça, kullanılan istatistik formüller daha karmaşık durum alabilir. Ya da iki değişken arasındaki ilişkinin çok ince ve duyarlı bir biçimde saptanması isteniyorsa, yine istatistik formüller karmaşıklaşabilir.

E. TEKNİKLERİN YANILTICILIĞI VE YARARI

Yalnız burada çok önemli bir noktayı belirtmek istiyorum: Hiçbir istatistik teknik, ne denli mükemmel olursa olsun, içinde kullanılmakta olduğu yöntemden daha iyi sonuçlar veremez. Bir başka deyişle, yanlış varsayımlara dayalı bir araştırma içinde ne denli ince ve duyarlı hesaplamalar yaparsak yapalım, doğru sonuçlara ulaşamayız. Üstelik de çok ince denklemler kullandığımız için kendi kendimizi de, başkalarını da yanıltabiliriz.

Yine de doğru tekniklerin, ince ve duyarlı tekniklerin kullanılmasının, yöntembilime bir yararı olacaktır: Tekniklerimiz işe yarar ise, bize, yöntemi saptarken belirlediğimiz varsayımların, benimsediğimiz modele göre saptadığımız değişkenler arasındaki ilişkilerin anlamsız olduğunu gösterebilir. Bir başka deyişle, istatistik teknikler, içinde kullanıldıkları toplumbilimsel yöntemden daha doğru sonuçlar veremezler ama, baştaki hareket noktamızın sonuç verip vermeyeceğini bize gösterebilirler. Kurduğumuz varsayımların anlamlı sonuçlar ortaya koyup koyamayacağını bize bildirirler.

Böylece, yöntembilimsel uygulamanın ikinci aşamasında (mikro aşamasında) kullanılan istatistik çözümleme teknikleri, bize birinci aşama (makro aşama) hakkında da geriye dönme ve düzeltme yapma olanağı verebilirler. «Verirler» değil, «verebilirler» diyorum, çünkü, şimdiye dek, tüm bir araştırma bittikten sonra, anlamlı sonuçlar çıkmıyor diye, o araştırmayı yeniden yapan toplumbilimci pek yoktur. Olsa olsa yapılan iş, dürüst bir biçimde, seçilen değişkenlerin ve aranan ilişkilerin geçerli olmadığını bildirerek araştırmayı öylece bırakmak oluyor. Pek doğal olarak, ilerdeki araştırmalara ışık tutması dileği ile.

Ziya Gökalp

(23 Mart 1876 - 25 Ekim 1924)

Hazırlayan
Emre KONGAR

YAŞAM ÖYKÜSÜ[1]

Ziya Gökalp, 23 Mart 1876'da Diyarbakır'da doğdu[2]. Gökalp'in babası, edebiyatı seven, Arapça ve Farsça dillerini bilen, doğu edebiyatını birincil kaynaklardan okuyan, divan edebiyatı ile uğraşan, özgür düşünceli bir halk adamı olan Tevfik Efendidir. Tevfik Efendi, babası Sıtkı Efendi gibi çalışma yaşamına «memur»lukla başladı. Memurluğu, «katip»lik, «mümeyyiz»lik, «idare meclisi azalığı» ve en sonunda da Diyarbakır valiliğinin resmi yayını olan *Diyarbakır* Gazetesi «başyazar»lığı izlemiştir. Tevfik Efendinin bu nitelikleri, Ziya Gökalp'in yetişmesinde ve yönlendirilmesinde etkili olmuştur.

Gökalp, ilk öğrenimini «Mercimek Örtmesi» adlı okulda yapmıştır. Daha sonra ise «Askeri Rüştiye»ye girmiştir. Bu dönemde okul müdürü ve hocası olan İsmail Hakkı Ziya Gökalp'i yönlendirmiş, Fransızca öğrenimine yardımcı olmuştur. Bu yıllarda Gökalp, matematiğe ve özellikle şiir ve edebiyata ilgi duymuş, okuma sevgisi gelişmiştir. Babası Tevfik Efendi, Gökalp'in kitap okumasına destek olmuş. Namık Kemal doğrultusunda onu yönlendirmiş ve Gökalp'ın öğrenimini, Avrupa'ya gitmeden yapmasını öğütlemiştir.

Ziya Gökalp'in yetişmesinde babası Tevfik Efendiden sonra, «Mülkiye İdadisi»ndeki tabiiye hocası «Doktor Yorgi»nin de büyük etkisi olmuştur. Hocası, Gökalp'in okumasında, düşüncelerinin gelişmesinde olduğu kadar, kişiliğinin belirlenmesinde, bireysel sorunlarının çözümünde de yardımcı olmuş, ona bir arkadaş gibi davranmıştır.

Gökalp, bu yıllarda, ilerleyen düşünce yapısı ile yaşını çoktan aşmış, toplumsal sorunları irdelemeye, o devrin gidişini değerlendirmeye yönelmiştir. Gökalp, o günlerin var olan yaşayışı dışında, yepyeni bir düzene yeni bir yaşama özlem duymaya başlamıştır. Okudukları ile yaşadığı koşullar arasındaki çelişki onu, ilk tepkilerini vermeye götürmüştür, Gö-

(1) Ziya Gökalp'in Yaşam Öyküsünün hazırlanmasında, büyük ölçüde Gökalp'ın damadı, Ali Nüzhet Göksel'in, *«Ziya Gökalp, Hayatı - Eserleri»* Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1978, adlı kitabından yararlanılmıştır.

(2) Gökalp'in doğum tarihi konusunda bazı tartışmalar yapılmıştır. Ali Nüzhet Göksel'e göre *(Ziya Gökalp Hayatı - Eserleri,* Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1928, s. 7) Gökalp'in doğum tarihi «1875»dir. fakat, C. Orhan Tütengil, *(Ziya Gökalp Üstüne Notlar.* Varlık Yayınları, İstanbul, 1964, s.s. 3-4) bir belgeye dayanarak Ziya Gökalp'in doğum tarihini «23 Mart 1876» olarak belirlemektedir.

kalp'in var olan düzene ilk tepkisi «Vali Sırrı Paşa»nın okulu denetlemesi sırasında «Padişahım çok yaşa...» yerine «Milletim Çok Yaşa...» diye bağırması ile ortaya çıkmıştır.

O dönemde, Gökalp, «İstibdat» yönetimine karşı tepkilerine bağlı olarak, toplumun kurtuluşunu araştıran bir çabaya yönelmiştir. Vatanı kurtaracak çözümleri arayış, Gökalp'i kişilik yapısı açısından da büyük ölçüde etkilemiştir. Fiziksel yönden hiçbir hastalığının bulunmamasına, hiçbir sıkıntısının olmamasına karşılık, felsefi düşüncelerinden dolayı bir bunalım içine girdiğini bildiren Gökalp, intihar girişiminde bile bulunmuştur. Aralarında Abdullah Cevdet'in de bulunduğu doktorlar yaşamını kurtarıyorlar. Fakat kurşun, kafasında kalıyor. Bu dönemde Doğu kültürüne ilişkin okumalarına ek olarak, Batı kültürünün ürünlerini okumaya ve incelemeye de yönelmiştir. Bu uğraşlar onun içinde yaşadığı toplum üzerinde odaklaşmasına neden olmuş, Türk toplumunu toplumbilimsel ve psikolojik yönlerden araştırmaya koyulmuştur.

Bu arada çalışmalarını olumlu ve verimli bir düzeye çıkarmak için Gökalp, yüksek öğrenim yapmaya karar vererek İstanbul'a gelmiş, öğrenimini sürdürecek parasal olanaklarının yokluğundan parasız ve yatılı «Veteriner Okulu»na girmiştir. Gökalp, bu yıllarda var olan toplumsal düzene karşı olan, özgürlükçü hareketlerle ilişkilerini güçlendirmiştir. Fransız İhtilaline ilişkin okumalarına ağırlık vermiştir. Okulda Fransızca kitaplar okuması, Ayasofya camiinde bildiri dağıtırken yakalanıp göz altına alınması, okulla ilişkisinin kesilmesine yol açmıştır. Bu arada 1900 yılında tutuklanmış ve on ay hapiste kalmıştır. Hapiste «Naim Bey» adlı bir inkılapçı ile karşılaşmış ve düşüncelerinden yararlanmıştır. Hapishaneden çıktıktan sonra, Gökalp, Diyarbakır'a sürülmüştür.

Fakat orada da göz altına alınmıştır. Bu dönemde Gökalp, öğrenimi bırakmış ve amcasının kızı «Vecihe Hanım»la evlenmiştir. Diyarbakır'da evlilik sonrasında Gökalp, bir dönem okuma uğraşına yönelmiştir. Bu dönem uzun sürmemiş, tekrar «İstibdat»a karşı siyasal çalışmalara başlamıştır. Yurt içinde ve yurt dışındaki gizli derneklerle ilişkiler kurmuş, düşüncelerini mektuplaşarak yaymıştır. Gökalp, bir ara «Askeri Rüştiye» de Farsça öğretmenliği de yapmış, fakat kısa bir süre sonra öğretmenlikle ilişkisi kesilmiştir. Diyarbakır'a o ara gelen Vali «Hasan Fehmi Bey» Ziya Gökalp'in değerini anlayıp, onu «katip» olarak görevlendirmiştir. Valinin değişmesiyle görevden ayrılan Gökalp, Diyarbakır'da yaşadığı bu dönem içinde olumlu bir çevre edinmiş ve güven kazanmıştır. Ülkenin içinde bulunduğu sorunları da yakından izleyen Gökalp, *Diyarbakır Destanı* adlı kitabında o günün sorunlarını dile getirmeye çalışmıştır.

Gökalp, Abdülhamid döneminde, Diyarbakır'da İbrahim Paşanın sürülmesi için halkı harekete geçirmiş ve Padişah tarafından, Paşanın sürülmesine kadar, üç gün süre ile eylemi sürdürmüştür.

Gökalp, 1908'den sonra Diyarbakır'da «İttihat ve Terakki Cemiyeti»ni

kurmuştur. *Peyman* Gazetesini bu dönemde çıkarmıştır. 31 Mart olaylarıyla gazete kapanmış, Gökalp İstanbul'a gelmiştir. Daha sonra, Diyarbakır'a «öğretim müfettişi» olarak atanmıştır.

İttihat ve Terakki Cemiyeti, şubelerden örgütün özgürlük hıareketi konusundaki görevlerine ilişkin rapor isteyince, Gökalp'in gönderdiği rapor merkezce beğenilmiş, böylece, Gökalp, Merkez Yönetim Kuruluna üye seçilmiştir.

Gökalp Selanik'te, yoğun bir siyasal çalışmaya girmiştir. Ayrıca kültürel etkinliklere de yönelmiş, konferanslar vermiş, kütüphane oluşturmuş, İttihat ve Terakki Okulunu kurmuş, bu okulda ilk kez «Toplumbilim» dersini programa koymuş ve ders vermiştir. Gökalp, bunların yanında Selanik'te, *Genç Kalemler Mecmuası*'nda ve *Yeni Felsefe Mecmuası*'nda yazılar yazmıştır. Bu dönemde değişik adlar ile yazı yazmış, Ziya Gökalp adını ise 1910'dan sonra kullanmaya başlamıştır. Bu etkinliklerin yer aldığı süreç içinde, düşünsel çalışmaları yoğunlaşmış; Türk tarihi, ulusal edebiyat, bilim ve felsefe anlayışı, toplumbilim araştırmaları, bilimsel yöntemlerle toplumsal yapının incelenmesi sorunu, sistemli düşünce, iş bölümü ve çalışma organizasyonu gibi konulardaki görüşlerinin temellerini atmış ve çevresine yaymıştır. Bu arada ülkede bilim adamlarının yetişmesine önem vermiş, gençleri yönlendirip, desteklemiştir.

Balkan Savaşı sıralarında Gökalp, İstanbul'a gelmiş, Selanik'te başlattığı çalışmalarını burada geliştirmiştir. İttihat ve Terakki'cilerin hükümet olmaları döneminde, eğitimin düzenlenmesi çalışmalarına ağırlık vermiş, «Darülfünun»un Edebiyat Fakültesi'nin, yeniden düzenlenmesine çalışmış, ilkokul, orta ve liselerin üniversite program ve kadrolarına göre yeniden düzenlenmesi için çaba göstermiştir. Bu arada, *Tanin* Gazetesinde, *Türk Yurdu* Dergisinde, *Genç Kalemler Mecmuası*'nda yazılar yayınlamıştır. Bunun yanında, «Milli Tetebbular Mecmuası»nda yer alan yazıları ve diğer çalışmalarıyla, Gökalp bu dönemde, Türkoloji konusunda, ekonomi, toplumbilim alanlarında bilinen ürünlerini vermiştir. Mustafa Şekip Tunç'un, Yahya Kemal'in, Ahmet Ağaoğlu'nun Edebiyat Fakültesine girmesini sağlamış, Fuat Köprülü ve Necmettin Sadak'ı yetiştirmiştir. Edebiyat Fakültesinde «Sosyoloji Kürsüsü»nü kurmuş ve eğitimini gerçekleştirmiştir.

Gökalp, I. Dünya Savaşı yıllarında *Yeni Mecmua*'yı çıkarmış, düşüncelerini burada dile getirmiştir.

30 Ocak 1919'da Gökalp İstanbul'u işgal eden İngilizler tarafından tutuklanmıştır. Gökalp, önce, bir süre «Limni» adasında hapsedilmiş, sonra da Malta'ya sürülmüştür. İki buçuk yıl süren sürgün yaşamında, yoksulluk içinde olmasına karşılık, çalışmalarını sürdürmüştür.

Malta esirlerinin serbest bırakılmasıyla Gökalp 1921 yılında vatana döndü. Bir süre Ankara'da kaldı, sonra Diyarbakır'a gitmeye karar verdi.

Gökalp Diyarbakır'da *Küçük Mecmua*'yı çıkardı. Gökalp bu ve ben-

zeri çabalarıyla, Anadolu'da kurtuluş hareketi sürecinin gelişmesine düşünsel yönden büyük katkılar yapmıştır. Ankara'da «Telif ve Tercüme Encümeni»ne başkan olarak atanınca, derginin çıkışı durmuştur. Bu dönemde de, Gökalp, klasiklerden çeviriler yapılmasına yöneldi. Kendisi de, *Türk Töresi* ile *Türkçülüğün Esasları*'nı yayınladı. Eğitim sisteminde bazı yeniliklerin yapılmasına ön ayak oldu. Bu arada, 1923 yılı seçimlerinde Diyarbakır'dan milletvekili seçildi. Daha sonra, *Yeni Türkiye* adında bir gazete kurdu. Mecliste de «Anayasa»nın hazırlanması için çaba gösteriyordu. Ayrıca, «Türk Medeni Tarihi»ni, yazıyordu. Yoğun çalışmaları yüzünden hastalandı. 1923'de Halk Partisinin ilkelerini *Doğru Yol* adlı broşürüyle bilimsel açıdan destekledi. *Yeni Gün* ve *Hakimiyeti Milliye* Gazetesinde demokrasinin ülkede yerleşmesine yönelik yazılar yazdı. Tekrar hastalandı. Hastalığı sırasında da çalışmalarını sürdürdü. Fakat, hastalığına kesin bir teşhis konulamadı. Atatürk'ün yurt dışında tedavi ettirme önerisi gerçekleşemeden 25 Ekim 1924'de yaşamdan ayrıldı.

Ziya Gökalp, kendine özgü bir insandı. Eskilerin deyimiyle «nevi şahsına münhasır»dı. Olayları son derece ciddiye alır, inandığı konuda, işin küçüğüne büyüğüne bakmadan, kollarını sıvardı. Sanırım Yahya Kemal' in aktardığı şu anı, onun kişiliğini oldukça iyi vurgular: «1918'de Mütarekeye yaklaştığımız yaz sonunda, bir akşam, Büyükada'da Yat Kulübünün taraçasında Sadrazam Talat Paşa, sevimli ve laubali halini unutmayarak, etrafında Salah Cimcoz ve şimdi hatırlayamadığım daha bir kişi ile, gülerek konuşuyordu. Orada Ziya Gökalp'le oturuyorduk. Bizim yanımıza geldi. Orada oturdu. Ziya Gökalp'e "Canım Ziya Bey! Hars mars diye bir lakırdı var. Nedir bu hars Allahını seversen? Bizim Merkez-i Umumî'de kaç defa anlattın, bir türlü kafama girmedi; anlatsana şunu!" diye latifeye girişti. Etrafındakiler gülüyorlardı. Ziya ve ben gülmüyorduk. Ziya, tutuk lisanıyla hars'ı bir defa daha anlatmaya başladı. O anlatırken Talat böyle bahislerle uğraşmaya hiç vakti olmayan bir insan gibi, hatır için dinliyor ve dostane gülümsüyordu»[3].

İşte Ziya Gökalp, buydu. Her fırsatı düşüncelerini yaymak için kullanan, yaşamı ciddiye alan bir bilim adamı.

(3) Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım*, Baha Matbaası, İstanbul, 1973, ss. 174-175.

I. GİRİŞ

Ziya Gökalp, pek çok kişi tarafından Türkiye'nin ilk toplumbilimcisi sayılır. Bu yargının hiç kuşkusuz sağlam temelleri vardır. Birinci olarak gerçekten ilk toplumbilim bölümünü İstanbul «Darülfünun»da içtimaiyat olarak kurmuştur. Böylece, toplumbilime, akademik bir çatı altında meşruiyet ve kurumsallık kazandırmıştır. Bu aşamanın önemini sanırım kimse yadsıyamaz. Kendi bilimadamlarını üretmeye başlamanın, bir bilim dalı için zorunlu bir gelişme aşaması olduğunu herkes bilir. Bu aşamanın ise gerçekleştirilebileceği tek yer, bir yüksek öğrenim kurumudur.

İkinci olarak, Ziya Gökalp, İmparatorluğun yıkılışı döneminde, kurulacak yeni topluma ilişkin çıkış yollarını, batı toplumbilimi tarafından geliştirilmiş olan kavramları kullanarak açıklamaya çalışmıştır. Bu konuda oldukça başarılı olduğu da söylenebilir. Kuramsal ilkeleri ve ortaya attığı gelişme yolları, gerçeğe çok uygun olmasa bile, en azından Türk toplumbiliminin kurulmasında önemli katkılar olarak tarihe geçmiştir.

Üçüncü olarak, Ziya Gökalp'ın büyük şanslarından biri, İmparatorluğa egemen olan İttihat ve Terakki Partisi yoluyla, toplumda, bilimsel yaklaşımını ciddiye aldırabilmiş olmasıdır. Bir başka deyişle, Partinin ideologu durumunda olması, onun, toplumbilimsel yaklaşımlarının yaygınlaşabilmesi için en elverişli ortamı, siyasal ortamı, duyarlı duruma getirmişti. Böylece, siyasal ağırlığı olan düşünceler, dinleyici buldukça, toplumbilim dalı da, yaygınlaşma ve dolayısıyla meşrulaşma olanağına kavuşuyordu.

Osmanlı'nın çok hızlı değişen ortamı içinde, gerek ülkenin nitelikleri, gerekse sahip olduğu toplumbilim bilgisi, Gökalp'ın yeni Türkiye için bir toplumsal değişme modeli geliştirmesini olanaklı kılıyordu[1].

A. GÖKALP'E GÖRE TOPLUMBİLİMİN KONUSU

Gökalp, Osmanlı toplumunun yabancı olduğu toplumbilimi, aydın çevrelere sokarken, son derece dikkatli ve akıllı davranmıştır. Toplumbilimi, fizik gibi, biyoloji gibi, psikoloji gibi bir bilim dalı olarak, karşılaştırmalı

(1) Carle C. Zimmerman, *Yeni Sosyoloji Dersleri*, (çev.) Amiran Kurtkan, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1964, s. 10.

bir biçimde sunmuştur okuyucuya: «Bir ilim mevcut olabilmek için onun mevzuu olarak bir şe'niyetin var olması lâzımdır. Maddî, hayatî, ruhî şe'niyetler mevcut olduğu içindir ki, maddiyat, hayatiyat, ruhiyat ilimleri teşekkül edebilmiştir. Kavim bu ilimlerden birinin mevzuu olabilir mi? Yoksa, bir içtimaî şe'niyet kabul edip de kavmi ancak ondan bâhis olan içtimaiyat ilmine mevzuu ittihaz etmek mi lâzım gelir? Kavim, tabiidir ki maddiyat ilminin mevzuu olamaz. Hayatiyat ve ruhiyata gelince, kavim ferdlerden mürekkebdir. Ve ferdlerin de birer uzviyeti ile ruhiyeti vardır. Hayatiyat bu ferdi uzviyetlerden, ruhiyat bu ferdi ruhiyetlerden bâhistir. Halbuki kavim, bu ferdî uzviyetlerle ruhiyetlerden büsbütün başka bir şeydir. O halde kavmi tedkîk için bunlardan ayrı bir ilmin nokta-ı nazarı lâzımdır. Kavim, cemiyetler sınıfına mensub olduğu için bu ilim ancak içtimaî şe'niyeti tedkîk eden içtimâiyet olabilir»[2].

Görüldüğü gibi Gökalp'ın mantığı çok sağlamdır. Her bağımsız bilimin bir bağımsız konusu olması gerektiğini vurgulayarak, «kavmin», onu oluşturan insanlardan farklı bir nitelik taşıdığını belirtiyor. Bunu yaparken de insanların organizmalarının da ruhlarının da ayrı birer bağımsız bilim dalına konu olduğunu anımsatıyor. «Kavim» incelemelerinin, «kavmin» niteliklerine uygun olan bilim dalı, içtimaiyat tarafından yapılmasının gerekliliğine işaret ediyor. Son cümleyi bugünün Türkçesi ile söylersek, anlamı daha açık seçik ortaya çıkmaktadır: «Kavim, toplum biçimlerinden biri olduğu için, onu inceleyecek olan bilim dalı da ancak, toplumsal gerçeklikleri inceleyen toplumbilim olabilir».

Ziya Gökalp, bir toplum tipi olan «kavmin» ancak toplumbilim aracılığı ile incelenebileceğini belirttikten so ra, toplumbilimin hangi olaylarla ilgileneceği sorusuna da yanıt arıyor. Aslında bu yanıt zaten hazırdır: Gruplar ve kurumlar. Konuya yeni bir bilim dalını çevreye tanıtan bilim adamının sağlam mantığı ile yine şöyle giriyor: «İçtimaî hadiseler şe'niyetin müstakil bir nev'i olduğuna göre maddî, hayatî, ruhî hadiselerin haricinde aranmak iktiza eder. Bunların haricinde olmak üzere cemiyet hayatında görebileceğimiz yegâne hadiseler «*Zümre : Group*»lar, «*Müessese : Institution*»lardır»[3].

Toplumsal olayları, öteki bilim dallarına konu olan olaylardan ayıran bu görüşün son derece analitik bir bilim anlayışını yansıttığına hiç kuşku yoktur. (Şe'niyet : gerçek, gerçeklik, realite).

Ziya Gökalp daha sonra, sistematik bir yaklaşımla toplumbilimin konularını oluşturan olayların tanımlarını da veriyor: «*Zümre* hususî tesa-

(2) Ziya Gökalp, «Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul», *Makaleler III*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977, s. 7.

(3) y.a.g.e., s. 8.

nüdle birbirine merbut bulunan ferdlerin bir mecmuasıdır: Aile, Köy, Aşiret, Sınıf, Laif caste, Hey'et Corporation, Ümmet, Devlet, Millet gibi»[4].

Bu tanımı günümüz Türkçesine çevirerek bir kez daha bakalım: Grup, özel dayanışma ile birbirine bağlı bireylerin toplamıdır, diyor Ziya Gökalp. Günümüzdeki grup kavramının altında yatan iki temel ögenin, «grup üyeleri arasında belli bir temas» ve bu temas sonunda «bir etkileşim» olduğu hatırlanırsa, Gökalp'ın tanımının kullandığı «hususî tesanüt» ve «merbutiyet» kavramlarının bu ögeleri karşıladığı ve bu açıdan, tanımın, özellikle o günkü bilgiler çerçevesinde bilimsel bir nitelik taşıdığı söylenebilir[5].

Gökalp daha sonra toplumsal olayların ikinci bölümünü oluşturduğunu öne sürdüğü kurum kavramını da tanımlıyor: «*Müessese* bu zümrelerin kendi ferdlerine tav'an yahut cebren kabul ettirdiği idrâk yahut amel tarzlarıdır: Dinî itikad ve âyinler, hukuk ve ahlakî düsturlar, lisanî ve bedii kaideler, iktisadî tarzlar, fennî usuller gibi. İhtiva ettikleri zümreler ve müesseseler itibarıyle birbirine benzeyen kavimler, hayvan ve nebat âlemlerinde olduğu gibi, cinslere ve nev'ilere irca edilebilir. Bir şe'niyete mensub ferdler cinslere ve nev'ilere yani umumî eudûzeclere irca edilmediği surette o şe'niyete müstenid olarak bir ilim teşekkül edemez»[6].

Ziya Gökalp'de toplumsal kurum kavramına bugünkü Türkçe ile bakalım: Kurum, bu grupların kendi bireylerine isteyerek ya da zorla kabul ettirdikleri algılama ya da davranış biçimleridir. Görüldüğü gibi bu tanım, hemen hemen bütünüyle, çağdaş toplumbilimi etkilemiş olan, Durkheim'ın toplumsal kurum kavramından alınmıştır[7]. Bilindiği gibi çağdaş toplumbilimde kurum kavramı, bireylere, belli biçimlerde düşünme ve davranmaları için toplumun verdiği kalıplardır[8].

Gökalp daha sonra bu kurumları da sayıyor: Din, hukuk, ahlak, dil, estetik, iktisat, teknik. Görüldüğü gibi, burada, toplumsal yaşamın hemen hemen her cephesi ele alınmış.

Açıklamanın son bölümü çok ilginç. Bu bölüm, gerçek bir bilimsel yaklaşımı sergiliyor. Nesnel ölçütlere göre sınıflanamayan olaylara dayalı bir bilim dalı olamayacağını söylüyor Gökalp. Böylece «bilimsel bilgi karşılaştırmalı bilgidir» sözünü daha o zaman topluma sunuyor.

Böylece, toplumbilimin konusunu saptamış olan Gökalp, daha sonra, incelemelerini artık, bu yeni bilim dalının ilkelerine göre yapıyor. Bir alanın yeni bir bilim dalı olması için öne sürdüğü koşullar aslında bizi Gökalp'in yöntem anlayışına götürmektedir.

(4) y.a.g.e., s. 8-9.

(5) Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1979, ss. 219-220.

(6) Gökalp, a.g.e., s. 9.

(7) Kongar, a.g.e., ss. 108-113.

(8) y.a.g.e., s. 32.

II. GÖKALP'IN YÖNTEM ANLAYIŞI

Gökalp, bilim hakkındaki açıklamalarına, bilimden beklenen sonuçların niteliklerini belirleyerek başlıyor. İlk olarak belirlediği nokta, bilimin aceleci olmadığını ve doğrudan uygulamalı sonuçlara yönelmek zorunda bulunmadığıdır. «İlim, yaptığı tedkikleri amelî bir netice endişesiyle icra etmez. Çünkü amelî bir gaye takib eden içtimaî bir san'at, ıslâhat ihtiyaçlarının müstaceliyeti dolayısıyle âlelâcele hükümler vermek mecburiyetindedir. İlim, hakikati amelî ihtiyaçlara feda etmeyeceğinden, bu gibi isticalkâr âmillerden tevakki ederek hür ve sabur bir surette çalışmakla mükelleftir»[9].

Aslında yukardaki sözler, yalnızca bir yöntem sorununa değil, bir ahlak sorununa da değiniyor. Gökalp'ın zaman ögesini öne sürerek, bilimi, ivedi gereksinmelere çabuk yanıtlar arayan bir niteliğin dışında tutması, bir anlamda gerçeğe ulaşılmasını, yalnız zamana değil, aynı zamanda özgürlüğe ve nesnelliğe de bağlama çabasının bir sonucudur. İttihat ve Terakki'nin «akıl hocalığını» yapmış bir düşünürün, bu yaklaşımı, en azından onun, bilim haysiyetini, siyasal ihtiraslarının üzerinde tuttuğunu göstermesi bakımından ilginçtir.

Aslında Gökalp, her ne olursa olsun, bilimsel araştırmalar sonunda varılan sonuçların, bir anlamda uygulamayı etkileyeceğini bilmektedir. Fakat bu etkinin gücünün de ancak titizlikle korunan bir bilimselliğe dayalı olduğunun farkındadır: «Vâkıâ ilmî tedkiklerden çıkacak neticelerin içtimaî san'atlar tarafından derhal amelî gayelere tatbik olunacağını, bu tedkîkleri yapanlar bilirler. Hatta bu müteharrirleri sa'ylerinde mukdim yapan manevî müşevvik de, bugün amelî endişelerden ârî olan tedkiklerin, yarın behemahal kendi kavmi yahut insaniyet için nâfi tatbiklerle tetevvüç edeceğini bilmeleridir»[10].

Bu satırlardan sonra Gökalp, bilim adamının bilim yapmasına yol açan inançlara ve psikolojik dürtülere giriyor: «Ruhunda böyle bir mefkûrevî bir duygu mevcud olmadıkça, âlim, hayatını bu kadar suubetli bir işe vakfedemez. Bununla beraber bu amelî tatbiklerin, ilmin gayesi olmayıp zarurî bir neticesi olduğunu da hiç bir zaman nazarından dûr tutamaz»[11].

Bu satırlarla Gökalp kısaca diyor ki, bilim adamı, çalışmalarının so-

(9) Gökalp, a.g.e., s. 3.
(10) y.a.g.e., s. 3.
(11) y.a.g.e., s. 3.

nuçlarının er ya da geç, topluma yararlı biçimlerde kullanılacağını bilir. Zaten bu bilgi ve bu sonucun arzulanmasıdır ki, onu, böyle zor bir işe sokar.

Bu noktadan sonra, Gökalp, oldukça tartışmalı bir yaklaşım uygulamaya başlıyor. Sanatı ve bilimi toplumdan soyutlarmış gibi bir tutum içine giriyor: «Bedii san'atın gayesi münhasıran san'at olduğu gibi, ilmin de gayesi ancak ilimdir.

«Şair yalnız *'güzelliği'* duymaya çalıştığı gibi âlim de *'hakikat'*i bulmaya uğraşır. Cemiyet için en faideli san'at, içtimaî faideleri düşünmeyen bedii san'at olduğu gibi, en çok amelî neticeler doğuran bilgi de amelî endişelerden mücerred olan *'Müsbit ilim'*dir»[12].

Biraz yukarda, «kavmine nâfi» olmak, yani ulusuna yararlı olmaktan söz eden Gökalp, hemen iki satır aşağıda, nasıl bu denli toplumdan kopuk, bu denli soyut olabilir?

Bu sorunun yanıtı çok basit ve açıktır: Gerek bilimde, gerek sanatta, ön yargılı olmaktan, koşullanmış bir biçimde işe başlamaktan korkmaktadır Ziya Gökalp. Ayrıca, en toplumsal sanatın, gerçek sanat olduğunu, topluma en yararlı bilimin ise, nesnel ölçütlere en uygun bilim olduğunu bilmektedir. İşte bu nedenlerle, o karışık Osmanlı ortamı içinde, elinden geldiğince bilimadamını ve sanatçıyı, önyargısız olmaya çağırıyor. Yoksa amacı onları toplumdan soyutlamak değil.

Gökalp'ın bu çabasını anlamamak olanaklı değil. Bırakınız, 1900'lerin başında tam bir dönüşüm içinde olan Osmanlı'yı, bugün daha durmuş oturmuş gözüken Türkiye'mizde bile bir sürü saygın kuram adına, bağnazca tutum içinde sanatın ve bilimin katledilmesine tanık olmuyor muyuz? Üstelik, o dönemin Osmanlı'sı sürekli kökten çözüm arayışları içindedir. Ziya Gökalp da, bu arayışların tam ortasındadır. Hem de siyasal bir parti ile çok yakın ilişkilerini sürdürerek. İşte, bütün bu nedenlerledir ki, daha etkili olabilmek için, bilimin nesnelliğine sığınıyor. Bir anlamda, yukardaki sözleri, kendisinin neden daha dikkatle dinlenmesi gerektiğinin açıklaması olarak alınabilir.

Şimdi şu satırlara bakalım ve benim yaptığım yorumun doğru olup olmadığını görelim: Mamafih bir kavmin tedkikinde tamamiyle ilmî hareket etmek için yalnız amelî endişelerden tecerrüd etmek kâfi değildir. Kavmimiz kendisine gayet şedid duygularla merbût bulunduğumuz muazzez bir mevcudiyettir. Kendi kavmimize, yahut dindaş, ırkdaş ve müttefik kavimlere tarafgir ve düşmanımız bulunan kavimlere karşı da aleyhtar olmamak yed-i ihtiyarımızda bulunamaz. Bilhassa kendi kavmimize karşı büsbütün bîtaraf duygulara malik olmamız gayet güçtür. Halbuki kavmimize karşı en büyük vazifemiz, onu olduğu gibi bilmektir. Kavmimizde birtakım hastalıklar varsa, tedavisi için, bunları teşhis etmemiz

(12) y.a.g.e., ss. 3-4.

lâzımdır. Hakiki muhabbet, nakîseleri görmemek suretinde tecelli etmemelidir. O halde kavmimizi ilmî bir surette tedkik edebilmek için yalnız amelî endişelerden değil, vicdanımızdaki muazzez duygulardan da tecerrüd etmemiz iktiza eder. Fakat, şu kadar var ki tecerrüd edilecek duygular da tevakkî edilmelidir. Vakıâ milli terbiye gören ekseriyet, kavmine karşı nikbindir; fakat gayri millî terbiye ile yetişmiş olan bazı kimseler de haksız olarak, kavimlerine karşı bedbinâne duygular taşırlar»[13].

Bilim ve ideoloji ilişkisi bundan daha iyi anlatılabilir mi bilmem? Görüldüğü gibi Gökalp'ın bütün kaygısı, nesnelliği, önyargısızlığı sağlamaktır.

Şimdi onun akıl ve duygu konusunda, toplumbilim konusunda son derece cahil olan bir okuyucuya nasıl seslendiğini görelim:

«Hisse tâbiiyet ister nikbinâne, ister bedbinâne olsun, her iki surette de ilmî tedkikler için tehlikelidir. İlmî tedkikler yapmak isteyen bir müteharrî, bütün hislerden tecerrüd ederek saf bir akıl haline gelmelidir».

İlginç olan nokta, Gökalp'ın bu satırlardan sonra bir bir çıkma yaparak, düşüncelerini daha açık bir biçimde belirtmek için, bireysel duygularla, ulusal duygular arasında karşılaştırmalarda bulunmuş olmasıdır: «Milli mes'eleler, umumiyetle hissî mes'eleler olduğu halde 'Kavmimizin tedkiki esnasında hislerden tecerrüd etmek lazımdır' deyişimiz ilk nazarda garip görülebilir. Fakat dikkat edince anlaşılır ki, biz yalnız müteharriyi hislerden tecrit etmek istiyoruz. Yoksa, tedkikin mevzuu olan hâdiselerin gayri hissî olduğunu iddia etmiyoruz. Millî hadiseler milletin heyecanlı bir suretde idrâk ettiği mefhumlar demektir. Tasvip ettiğimiz usûle göre, müteharrî, milletin ne gibi duygulara, heyecanlara, ihtisaslara malik olduğunu aramalı, fakat hiçbir vakit bu umumî hislere kendi hususî ve şahsî duygularını karıştırmamalıdır»[14].

Görüldüğü gibi, Ziya Gökalp, bir yandan bilimsel araştırıcının duygulardan arınmış olmasını önermekte, öte yandan da bu önerisinin yanlış anlaşılmasından korkarak, «ama, bu demek değildir ki, araştırıcı ulusal duyguları araştırmasın» diye hemen bir dipnot geliştirmektedir. Bu satırlarda, topluma, toplum hakkında yeni bir bilimi sunan bir bilim adamının, hem bilimsel olma gereksinmesinin, hem de yanlış anlaşılma korkusunun egemen olduğunu görmemek olanaklı değildir.

Üstelik Ziya Gökalp, hem bilimsel bilgisiyle, hem de sezgileriyle, yöntem olarak, doğru yolu bulmuş gözükmektedir. İçinde bulunduğu öznel ve özgül koşulların kendisini zorladığı ödünleri vermemekte, tam tersine, dinleyiciyi, okuyucuyu, kısaca, tüm toplumu, kendisinin doğruluğuna inandığı düşüncelere göre eğitmek zorunluluğunu duymaktadır.

(13) y.a.g.e., s. 4.
(14) y.a.g.e., s. 4.

A. GÖKALP'DE TÜMDENGELİM VE TÜMEVARIM

Osmanlı'nın en hızlı değişme dönemini (yıkılışını) kendi yaşam süresi içinde ve katkılarda bulunarak izlemiş bir toplumbilimci olarak, Ziya Gökalp'in yöntem konusundaki yargıları, gerçekten çağdaş toplumbilimin yaklaşımlarına uygundur. Toplumların niteliklerini incelerken kullanacağı yöntemi açıklamaya çalışan Gökalp, ister istemez birtakım felsefe konularına da girmekte ve kendisinin «mütefekkir» diye anılmasına yol açacak yaklaşımlarını sergilemektedir. Bakın, rasyonalizm ve ampirisizm, yani akılcılık ve deneyselcilik konularında neler diyor ve ne güzel diyor: «Mamafih tedkiklerin ilmî olması için amelî endişeelerden ve millî yahut gayri millî hislerden ârî bir surette taharri yapmak da kâfi değildir. Yalnız tefekkür tarzının nazarî ve aklî olmasıyle bu maksad temin edilemez. *'Akıl'* tabirinden iki türlü mânâ anlarız: Birinci mânâya göre, *Akıl, bizden evvel meratibevî (hierarchique) bir surette tasnif olunmuş mefhumların mecmuudur.* Bu kurulmuş mekanizmalara tâbi olarak düşünmek hiçbir zaman ilmî tedkiklere istihadgâh olamaz. Çünkü bu 'Yaratılmış akıl' ile düşünmek haricdeki şeniyeti (réalité) evvelce zihnimizde mevcut olan mefhum çerçevelerine sıkıştırmak demektir.

«Halbuki akıl'ın vazifesi, zihnimizdeki mefhumları haricdeki şe'niyete mutabık surette yeniden tanzim ve tasnif etmektir. Bu vazifeyi ifâ için yaratıcı bir tefekkür melekesi lâzımdır ki, işte ikinci mânâya göre *'akıl'* budur; ve ilim nokta-i nazarından ancak bu yaratıcı melekeye akıl denebilir.

«Yaratılmış, mihanikî akıl ile düşünmek, zihindeki mefhumlardan haricdeki şe'niyete doğru gitmektir ki, buna *'istidlâl : déduction'* denilir. Yaratıcı ve canlı akıl ile düşünmek ise haricdeki şe'niyeti tedkik ederek mefhumları bu tedkiklerden çıkarmaktır ki tefekkürün bu tarzına da *'istikra : induction'* denilir. Müteharrî, bir kavmi tedkike başlamadan evvel, eskiden beri o kavim hakkında muhtelif suretlerle edinmiş olduğu ne kadar mefhumlara mâlik ise hepsini zihninden çıkarmalıdır. *'Descartes'*ın felsefeye başlarken yaptığı gibi muvakkat ve usulî bir şüpheye tâbi olarak, gerek öteden beri halk arasında takarrür etmiş olan an'anevî bilgilerini ve gerek kendisinden evvel yapılmış olan ilmî tedkikleri meşkûk addetmelidir. Müteharrî bu gibi ilmî inşalardan uzaklaşarak doğrudan doğruya vâkıâlara inmelidir. Haricdeki şe'niyeti terkîb eden husûsî ve müşahhas vâkıaları tesbit *'Constater'* ederek istikra tarikiyle, bunlardan birinci derecedeki mefhumları çıkarmalı ve sonra da aynı tarîk ile bu birinci derecedeki mefhumlardan mütevâliyen ikinci, üçüncü ilâahiri derecedeki umûmî ve mücerred mefhumları çıkarmağa çalışmalıdır»[15].

Görüldüğü gibi Ziya Gökalp, toplumbilimin yöntemi olarak, tümüy-

(15) y.a.g.e., s. 5.

le, ampirik yaklaşımı, deneysel yöntemi, bir başka deyişle, tümevarım biçimindeki akıl yürütmeyi öneriyor. Gökalp'e göre, tümdengelim, önyargıları da birlikte getireceğinden, «bir kavmin incelenmesinde» sağlıklı bir yol değildir.

Gökalp'in 1900 yıllarının başındaki Osmanlı İmparatorluğunu incelerken önerdiği deneysel yöntem, hiç kuşkusuz büyük ölçüde, kendinden önce toplumbilimsel çalışmaların olmayışından da kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle, ortada hemen hemen hiç bir bulgu olmadığından, Ziya Gökalp, her türlü ön bilginin, ancak ön yargı biçiminde etki yapacağını varsaymaktadır.

Ayrıca, dikkat edildiği gibi, aslında, tümevarım yoluyla, soyutlama sürecini de savunmakta ve bilimsel yasalara, araştırmalara dayalı, bilimsel yöntem yoluyla erişeceğimizi savunmaktadır.

Öte yandan tümevarım yöntemiyle erişilecek bilimsel yasaların niteliği ve bunun ön-bilgilerimiz karşısındaki durumu için de şöyle demektedir: «Vâkıâ bu sâyler de, netice itibarıyle *'meratibevî bir surette tasnif olunmuş'* bir *'mefhumlar manzumesi'*ne müncer olur. Fakat bu tarzdaki tedkiklerden çıkan mefhumlar tamamiyle haricdeki şe'niyetin mücmel ifadeleri olduğu halde, şe'niyeti tedkik etmeden evvelki mefhumlarımız, mâzinin muhtelif devrelerinden kalmış ve ancak hissî yahut itiyâdî bir zindegî ile mevcudiyetini muhafaza eden an'anelerden ibarettir. İlmî tedkiklerden çıkacak yeni mefhumlar, bu an'anelere hatta onların ahenginden teşekkül eden mihanikî aklımıza garib görünen birtakım *'tarife : paradoxe'*lar şeklini de alabilir.» diyor Ziya Gökalp ve kendisini Durkheim'ın temsilcisi sayanlara hak verdirecek bir biçimde yazısını sürdürüyor: «*'Durkheim'*e göre ilim birtakım tarifeler bulmak için uğraşmaz; fakat tedkikleri neticesinde zarurî olarak tarifelere vâsıl olursa, bundan da kaçamaz. Çünkü ilmî hakikatler âmiyane kanaatlere müncer olacaksa bu kadar amîk tedkiklere ne ihtiyaç kalır?»

Bu satırlardan sonra, Gökalp, kendi yönteminin temel ilkelerini son derece açık bir biçimde sergiliyor: «Yukardaki ifadelerden çıkan neticeye göre ilmî tedkikte üç şart vardır: (1) Tedkîk amelî olmamalı, sırf nazarî, 'Spéculatif' olmalı. (2) Hissi olmamalı, aklî olmalı. (3) İstidlâli olmamalı, istikraî olmalı. Bu üç şart bir cümlede icmal olunabilir. Tedkikler nefsi (subjectif) olmamalı, şey'i (objectif) olmalı»[16].

Yukardaki satırlara tek başına bakılsa, Gökalp'ın «aklî» ve «spekülatif» incelemeden, yani «sübjektif», öznel incelemeden yana olduğu sanılabilir. Oysa, daha önce yazdıklarıyla birlikte düşünüldüğünde, «aklî» dediği ögenin, duygusallığa karşı olduğu, «spekülatif» dediği ögenin ise, mikro düzeydeki önyargılara karşı olarak kullanıldığı anlaşılır. Özellikle son cümlesi, bu konudaki bütün duraksamaları yok edecek niteliktedir.

(16) y.a.g.e., s. 6.

Amelî olmasın dediği bilgi, uygulamaya dayanmasın değil, uygulama kaygısıyla, saptırılmasın dediği bilgidir. Bu Gökalp'ın tam bir toplumbilim çölünde, yeni bilgiler getirmek amacıyla at oynatırken, bazı terimlere, günümüzdeki kullanımları açısından değişik anlamlar verdiğini gözden kaçırmamak gerekir. Yoksa işin «ruhunu» kaçırır, «lafzına» dalarak, yanılırız. Çünkü, özet olarak Gökalp'ın bize öğütlediği bilimsel yöntem, açıkça söylediği gibi, öznel değil nesnel bir yöntemdir. Bütün öne sürdüğü koşullar da bu «nesnelliği» sağlamak için gerekli gördüğü ögelerdir.

B. GÖKALP'DE DETERMİNİZM

Toplumbilimin temel ilkelerini açıklamak amacında olan, Gökalp, okucuya son olarak determinizm anlayışını sunmaktadır. Gökalp'e göre: «Kavmin müstakil mahiyeti hâiz içtimaî bir şe'niyet olduğu esas kabul edildikten sonra, kavme ait bütün hâdiselerin sebeblerini içtimaî amiller arasında aramak zarûreti meydana çıkar. Filhakika, bir ilmin mevcud olabilmesi için onun mevzuu olmak üzere müstakil bir şe'niyetin mevcud olması da kifayet etmez. Bu şe'niyetin *'muayyeniyet : dèterminisme'* umdesine tabiiyeti yani *'Her hadisenin o şe'niyet dairesinde muayyen sebeblere malikiyeti'* iktizâ eder. Eğer, maddî, hayatî, ruhî şe'niyetler muayyeniyet kanununa tabi olmasaydı, maddiyat, hayatiyat, ruhiyat ilimleri teşekkül edemezdi. Bidayet-i emirde *'içtimai muayyeniyet'* umdesi bir hakikat olarak kabul edilmedikçe, içtimaî şe'niyetin kanunlarını aramaya teşebbüs edilemez; ve bu yapılmadığı surette içtimaiyat ilme teessüs edilemez. O halde millî hadiselerin yakın sebeblerini de içtimaî hadiseler arasında aramak muktezidir»[17].

Bu satırlardan da açıkça görüldüğü gibi, Gökalp, toplumbilimin varlığını toplumsal olaylar arasındaki determinist ilişkiye bağlıyor. Böylece, bir bilim dalının, bir disiplinin, var olma gerekçesini nedenselliği de aşan bir biçimde, gerekircilikte arıyor.

Gökalp, yalnız bilim anlayışı içinde determinist olmakla da kalmaz. Toplumsal evrim açısından da son derece katı bir determinizm içinde olduğunu görüyoruz. Örneğin, insan toplumlarının aşamalarını önce, «cemia, câmia, cemiyet» olarak üçe ayırır. Sonra da açıkça, «bir insan için çocukluk ve çıraklık devirlerinden geçmek nasıl mecbûri ise, bir kavim için de cemia ve câmia stajlarını yapmak öylece zarûridir» demektedir[18].

Daha ilerde açıklayacağım bu evrim anlayışı, bir yandan önemli ölçüde Durkheim ve Toennies'den etkilenmiş olmakla birlikte, öte yandan sert bir determinizmi vurgulamaktadır.

(17) y.a.g.e., s. 7.
(18) Ziya Gökalp, *Makaleler*, IV, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977, s. 56.

III. GÖKALP'DE EVRİM ANLAYIŞI

A. *KAVİM-MİLLET AYRIMI*

Gökalp, genel evrim kavramını, gerek biçimsel, gerekse öz olarak genelliklę Durkheim'e dayar. Bu noktayı, «Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul» adlı makalesindeki dipnotta «Bu makalede usûle ait kaideler 'Durkheim'dan mülhemdir» diyerek, bizzat kendisi de belirtir[19]. Her ne kadar kendisi, yalnızca «usûle ait kaideler» diyerek, özü ayırmak eğiliminde ise de, aşağıda göreceğimiz gibi, okuyucuya sunduğu temel sınıflama ve kavramlar bütünüyle Durkheim'den alınmıştır.

Gökalp, söze, insan toplumlarının esas olarak iki gruba ayrıldığını belirterek başlıyor: «Kavimler *'İptidaî kavimler : Peuples primitifs'* ve *'Milletler : nations'* namıyle iki cinse ayrılır. İptidaî kavimler Almanların *'Naturvoelker'* namını verdikleri ilke içtimaî enmûzeclerdir (numunelerdir, tiplerdir. E.K.). Bu enmuzeclere seciyevî (caracteristique) bir keyfiyet veren esaslı teşkilat *'Semiyye : clan*'dır».

Görüldüğü gibi Gökalp'e göre insan toplumları kabaca iki sınıfa ayrılmaktadır. Kendisinin «kavim» dediği bu insan toplumlarını «iptidai kavimler» ve milletler olarak ikili bir biçimde okuyucuya sunuyor. Fakat, biraz ilerde göreceğimiz gibi, bu kaba sınıflama kendisini de doyurmadığı için daha ince gruplamalara gidiyor. Bu alt gruplamalar çerçevesinde ise yavaş yavaş bir evrim anlayışı beliriyor. Şimdi klan tanımına bakalım: «Semiyye dinî bir karabetle birbirine merbut yüzlerce hattâ binlerce ferdlerden mürekkeb ailevî bir zümredir. Semiyyeyi teşhis eden alâmet, ferdlerinin müşterek ceddi itibar olunan muhayyel yahut hakikî bir mevcudun namıyle tesmiye olunmasıdır. Müşterek ced aynı zamanda Semiyyenin «*Rabb-i has*»ı itibar olunur»[20].

Böylece, Gökalp, insan topluluklarının ilk biçimlerinden biri olan klanı tanımladıktan sonra, bunların birleşerek Kabileleri (Phatrie), kabilelerin birleşerek Aşiretleri (Tribu), aşiretlerin de bir araya gelerek Müttehideleri (Confederation) oluşturduklarını söylüyor.

Daha sonra ilkel kavimleri (onun deyimi ile 'iptidaî' kavimleri) dörde ayırıyor. 1. Tehâllüf etmemiş semmiyeli kavimler (Peupeles à base de

(19) Gökalp, «Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usul», s. 16.
(20) y.a.g.e., s. 9.

clan non defférentié). Buna örnek olarak Avustralya kavimlerini veriyor. 2. Tehâllûf etmiş semiyyeli kavimler (Peuples à base de clan différentié). Kuzey Amerika'daki Hintlileri (Kızılderilileri) buna örnek olarak gösteriyor. 3. Aşirî (Tribal) kavimler. Gökalp, Afrika'daki Dahomey'leri, bunun örneği olarak belirliyor. 4. Tereddiye uğramış iptidaî kavimler (Peuples primitifs dégénérés). Bunlara örnek olarak Seylan adasındaki Vedda'ları gösteriyor.

Aslında bütün bu ayrımı, kendi kafasındaki modeli bilimsel temellere oturtmak için, (kendisinin de belirttiği gibi) L'Annee Sociologique'in 11. ve 12. ciltlerinden almış[21]. Öyle anlaşılıyor ki, Gökalp, Osmanlı İmparatorluğunun uluslaşma sürecini incelemeyi kafasına koymuştur. Bu işi de olanaklı olduğu ölçüde bilimsel ilkelere ve bilgilere uygun olarak yapmak niyetindedir. Bir başka deyişle, Durkheim ve Mauss'un sınıflamalarına ve Levy Bruhl ile Hubert gibi bilimadamlarının araştırmalarında kullandıkları yöntemleri kullanarak kendi toplumunun geçmişini incelemeye kararlıdır. Böylece, toplumunun geleceğini ışık tutmayı umut etmektedir.

Gökalp'deki evrim kavramını tam anlayabilmek için onun ulusal tiplerini de incelemek ve bunlar arasında yaptığı ayrımları bilmek zorundayız.

B. MİLLETLERİN SINIFLANMASI

Gökalp birinci ulus grubuna «İmamî Milletler» (Nations Theocratiques) diyor. Bu grup uluslar Gökalp'e göre varlığını ve birliğini bir özle Tanrı imgesinde ya da ortak bir kamu dininde bulur. Bu toplumda klan ve aşiretlerin özel hukukları yokolmaya başlamış ve «Hakkullah» adıyla dine dayalı bir kamu hukuku oluşmuştur. Bu imamî milletler grubunda, hukuk, dinsel tapınma yöntemlerini de kapsar. Örneğin Hinduların «Manu» yasaları böyledir.

Kamu üzerindeki din gücü, hükümdarda somutlaşır. Sonradan bu güç derebeylere de aktarılarak, «zeâmi teşkilat» oluşur. Bu arada, klanlar da yerleşik nitelik kazanarak, köylere dönüşürler. Aşiretlerin iyice çözülmesinden sonra ise, kendi kendini yönetme yeteneğinden yoksun olan köylerin yönetimi, dış güçlere gereksinir ve böylece, «rakabe» derebeyler sınıfına geçer. Bu sürecin sonunda köyler birer malikane ya da dirlik, köylüler ise fellah ya da serf niteliği kazanırlar. Yasal konular din tarafından belirlenip saptandığından, hükümdar, yasama gücüne sahip değildir. Yalnız yürütme gücü vardır.

Gökalp bu tür uluslara «köy esasına müstenid milletler», yahut «İcraî

(21) y.a.g.e., s. 11.

Milletler» adını da verir. Bu uluslara örnek olarak da Şarkın Kurûn-u ûlâ (Doğunun eski çağlardaki) hükümetleri ile Avrupa'nın Kurûn-u vustâ (ortaçağ) hükümetlerini ve «Hilafet-i Abbasiye»yi gösteriyor.

Ziya Gökalp'ın belirlediği ikinci ulus tipi «Teşrîî Milletler»dir (Nations Législatives). Bu türü uluslarda, ilkel kentler, derebeylerinin egemenliğinden çıkmıştır. Belediye meclisleri yoluyla kendini yönetmeye başlayan bu kentler, hükümdarın gücüyle de derebeylerine karşı ittifak yapmışlardır. Bu niteliği kazanan kentlere Gökalp Karye (Commune) diyor. Kent uygarlığının köyleri de etkileyerek, özel mülkiyetin ve bireysel özgürlüklerin köylere dek yayıldığını söylüyor.

Kentlerin bir anlamda kendi kendilerini yönetmeye başlaması sonunda dinsel kamuoyunun dışında siyasal bir kamuoyunun da oluştuğunu söylüyor. Böylece yasama erkinin toplumda ayrıştığını ve ya ulusça, ya da hükümdarca kullanılmaya başlandığını belirtiyor. Bu süreç sonunda laiklik ortaya çıkmış oluyor. Hükümet artık dine değil, ulusal egemenliğe dayalıdır. Gökalp bu tür uluslara «Karye esasına müstenid milletler» de denebileceğini söylüyor ve bunlara örnek olarak Fransa ve İtalya'yı gösteriyor.

Gökalp'e göre üçüncü ulus tipi «Harsî Millet»tir (Nations Culturelles). Gökalp, bir toplumun (onun deyimiyle «kavmin») kurumlarının daha önce birlikte yaşadığı başka toplumların kurumlarıyla ortak nitelikler taşıdığını söylüyor. Kurumları ortak özelliklere sahip olan bu toplumların, bir uygarlık grubu oluşturduğunu işaret ediyor. Kendi deyimiyle, «müesseseleri arasında iştirak bulunan bu gibi kavimlerin mecmuuna '*Medeniyet Zümresi : Groupe de Civilization*' denilir» diyor[22]. Gökalp'e göre ilkel kavimlerle, imamî ve teşriî milletlerin birer ulusal ve bağımsız uygarlığı yoktur. Bunlar beynelmilel ve ortak bir uygarlığın ortak yaşamı içinde var olurlar. Gökalp'a göre «Her ne kadar bu kavimlerin de kendilerine mahsus müstakil bir lisanla hususî âdetleri var ise de bu millî müesseseler beynelmilel müesseselere kendi renklerini henüz vermiş değillerdir»[23].

Gökalp, bir «kavim», uluslararası uygarlığın kurumlarına kendi dil ve vicdanının rengini vermeye başladığı, onları kendi ruhuna uydurmaya başladığı zaman artık bağımsız ve ulusal bir uygarlığa yani «Hars»a malik olmaya başlar diyor. Bir ulusun tam ve bağımsız bir ulus niteliği kazanmasını Gökalp, ancak böyle bağımsız bir «hars»ın ortaya çıkması koşuluna bağlıyor. Hars, kaynakları başka başka olan uluslararası kurumlar arasında samimi bir uyum oluşturacak ve onları bir organizmanın organları arasındaki dayanışmaya benzer bir yaşama kavuşturacaktır.

(22) y.a.g.e., s. 13.
(23) y.a.g.e., s. 15.

Gökalp, Harsî milletlerin özelliklerini betimlemeyi özenle sürdürüyor. Ona göre, «Teşrii milletlerde» nasıl, cinsel otoriteden başka bir de siyasal otorite varsa, «harsî milletlerde» de dinsel ve siyasal otoriteden bağımsız bir «harsî» otorite vardır. Gökalp'e göre «harsî velayetler ahlâk, iktisad, bediiyyat, lisan, ilim ve fen dairelerinde muktedabih tanılan büyük şahsiyetlerdir. Harsa ait içtihadlar bu velayetlerden sâdır olduğu zaman herkes tarafından tav'an kabul edilir. Çünkü bunlar bâriz olan mümtaziyetleriyle mutehassıs oldukları şubede umumun itimad-ı tamamını kazanmışlardır»[24].

Görüldüğü gibi Gökalp, «harsi» ulusları, uygarlığın ya da kültürün belli alanlarında kendini kabul ettirmiş olan otoritelerin varlığına bağlıyor.

Gökalp'de ulusal bilinç, çok önemlidir. Durkheim'deki toplumsal bilinç ve toplumsal vicdan kavramları, onda, ulusal bilinç niteliğine bürünür[25]. İşte, ulusları sınıflamasında da aynı kavramı kullanarak şöyle diyor: «Millet İmamî cemiyetlerde kendini imâmda, teşrii cemiyetlerde kendini kuvve-i teşriîyede mütecelli görüyordu. Harsi cemiyetlerde ise kendini harsının mümessilleri tarafından temsil edilmiş görür. Çünkü hars milli vicdanın muhtelif müesseseler suretinde tezahür etmiş mütaayin şeklinden ibarettir».

Bu sözlerden sonra, Gökalp, son derece ilginç bir görüş ortaya atarak, sonradan faşist devletin temelini oluşturan korporatif bir yapı öneriyor: «Mamaafih hars maddî bir teşkilat suretinde de tecelli eder. Her hey'etin paytahtda bir ihtisas merkezi olduğu gibi, bu ihtisas merkezlerinin murahhaslarından mürekkeb olmak üzere bir 'Hars derneği - Ligue culturélle' de olabilir. Bu nevii kavimlere 'Hey'et esasına müstenit milletler' nâmı da verilebilir»[26].

Görüldüğü gibi Gökalp, «Harsî Millet» dediği toplumların başkentlerinde din, ahlak, hukuk, güzel sanatlar, dil, iktisat, teknik ve bilim konularında uzmanlık kurulları bulunmasını öneriyor. Bu kurullarda toplumun kabul ettiği otoriteler yer alacak ve onların kararları, çoğunluk tarafından benimsenen kararlar olacaktır. Ayrıca bütün bu uzmanlık kurullarının delegelerinden oluşacak bir kültür kurulu (Onun deyimi ile 'hars derneği') oluşacak ve bu kurul, bir yasama meclisi gibi, toplumun kültürünü belirleyecektir. Zaten, Gökalp de önerdiği modele «Hey'et esasına müstenit milletler» diyerek, yapı ile isim arasındaki koşutluğu kurmuştur.

Gökalp'in «harsî millet» kavramı altındaki düşünceleri izlendiği zaman, toplumsal evrim konusundaki düşünceleri daha açık seçik olarak ortaya çıkmaktadır. Şu satırlar, Gökalp'ın kesin evrimci niteliğini belirler: «Mamafih bir kavim aşağıdaki nevi'lerden yukardaki nevi'lere geçerken

(24) y.a.g.e., s. 14.
(25) Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1939, s. 29.
(26) Gökalp, a.g.e., 14.

eski müesseselerini tamamıyle kaybetmez. Her nev'in esaslı bir teşkilatı hususî bir vazife deruhte ederek canlı bir surette bakî kalır. Bu suretle harsî bir millete, iptidaî kavimlerin karabet teşkilatı *'Aile'* suretinde, emamî milletin dinî teşkilatı, *'Ümmet : église'* suretinde, teşiriî milletin hukukî teşkilatı *'Devlet : état'* suretinde ilanihayet baki kalır. Harsî milletin teşekkülü kavmin tekâmül merhaleleri olan Aile, Ümmet, Devlet teşkilatlarına *'Hars'* teşkilatının inzimam etmesiyle başlar».

Görüldüğü gibi, Gökalp, ulus biçimleri arasında, kurumların sürekliliği açısından da bir evrim görmektedir. Her ulus tipinin kendinden önceki tipten bazı kurumları aldığını belirtirken, bu evrimci görüşe dayanmaktadır.

Bütün bu açıklamalarından sonra, Ziya Gökalp, «En müterakki milletler bu enmuzece (tipe) doğru tekamül etmekte iseler de... henüz hiçbiri tamamıyle bu nev'e dahil olmamıştır» diyerek, «harsî millet» modelinin aslında bir «ideal» model olduğunu belirtiyor[27].

Gökalp'ın genel yaklaşımını tam anlayabilmek için, yaptığı uluslar sınıflamasını sonuna dek izlemek gerekir. Bu sınıflamanın dördüncü grubu «İstiklâlini kaybetmiş milletler»dir. Ziya Gökalp bunlara «Milletlerin dördüncü nev'i millet haline geldikten sonra istiklalini kaybeden kavimlerdir» diyor ve Lehlileri de örnek olarak veriyor.

Ziya Gökalp, aslında, her anlamıyla, gerçek bir bilimsel model sunma çabasındadır topluma. Bu çerçeve içinde, yaptığı sınıflamanın, önemli ölçüde genellemelere dayalı olduğunu, bunun ise kaçınılmaz olarak toplumsal gerçekten sapmalara yol açacağını düşünür. Bunun doğal sonucu olarak birtakım alt sınıflar saptar. Kendisinin «Tâlî nev'iler» dediği bu alt sınıflar, yine kendi deyimi ile «bir nevi'den diğer nev'e intikal devrinde bulunan kavimlerdir».

Gökalp, bunları da dört gruba ayırıyor: 1. Aşirî-Emamî milletler. Örnek Fas. 2. İmamî-Teşriî milletler. Örnek Rusya. 3. Teşriî-Harsî milletler. Örnek Almanya, İngiltere, Amerika. 4. Nîm müstakil milletler. Örnek Finlandiya. Bu grupların, önceden belirlediği gruplar arasındaki geçiş dönemlerini belirlediği açıktır. Zaten bunu kendi de söyler. Sınıflamadan anlaşıldığı gibi, Gökalp, aslında her saptadığı ulus niteliğini bir üst aşama olarak düşünmüştür. Böylece, kendi aralarında gelişmişlik aşamalarına göre ayrılan uluslar, geçiş dönemlerinde, ona göre, bir önceki dönemle bir sonraki dönemin özelliklerini aynı anda taşıyarak, özel bir sınıf oluşturur. Bu sınıflamada, 1915 yılındaki dünya durumuna göre örnekler verdiği de gözden kaçırılmamalıdır. Örneğin, Finlandiya'ya yarı bağımsız diyor. Rusya'yı dinsel devlet ile yasal devlet arasında bir yerde örnek olarak kullanıyor. Son olarak da, kendine göre (ve doğru olarak) en gelişmiş gördüğü ulusları da yasal millet ile, kültürel millet arasında bir yere yerleştiriyor.

(27) y.a.g.e., s. 15.

C. GÖKALP'DE DOĞRUSAL EVRİM VE HARSÎ MİLLET

Buraya dek, Gökalp'in açıkladığı olay, kafasında kesin bir evrim modeli olduğunu göstermektedir. Buna göre, toplumlar, önce ilkel kavimler biçiminde bulunurlar[28]. Sonra, dinsel ulus niteliği alırlar. Dinsel uluslar da evrimleşerek yasal uluslara dönüşürler. En sonunda da insan toplumları, kültürel ulus biçimine erişirler. Gökalp, buna «harsî millet» diyor.

İşin ilginç yanı, bu gelişmeyi, biraz aşağıda açıklayacağım, kültür-uygarlık ayrımı üzerine oturtmakta ve teknolojik bakımdan en ileri ülkelerin bir süre sonra, aynı teknolojiye sahip olarak oluşturdukları uygarlık topluluğundan, gittikçe daha kendilerine özgü niteliklere sahip olarak ayrılacaklarını ve farklılaşacaklarını söylemektedir. Böylece, önceden ortak kültürel özelliklere sahip oldukları için aynı uygarlık grubunu oluşturan ulusların, zamanla birbirlerinden farklı kültürel nitelikler kazanacaklarını ileri sürüyor.

Gökalp'e göre, insan toplumlarının son aşaması «harsî milletler» biçiminde ortaya çıkmaktadır. Fakat henüz, hiçbir toplum bu aşamaya erişememiştir. Ancak ileri batı ülkeleri, «teşriî milletden» «harsî millete» geçiş aşamasındadır. Gökalp, harsî milleti yalnızca bir ulusal bilinç olayı olarak da görmüyor. Ona göre, bir ulusun kültürel ulus olması için mutlaka din, ahlak, hukuk, güzel sanatlar, dil, iktisat, bilim-teknik konularında oluşmuş gelenekler, ulusal bilinç ve bunların temsilcisi olan büyük adamların varlığı gereklidir. Fakat, Gökalp, bununla da yetinmez. Yasama organı gibi bir organ önermektedir. Bu organ, ulusun, başkentinde, her «hars» alanında oluşturulacak uzmanlık kurullarının temsilcilerinden oluşacak yüksek bir organdır. Böylece, Gökalp, kültürel ulus aşamasında, toplumsal bilinci temsil edecek bir «uzman temsilciler kurulu» önermektedir.

Gökalp bu yaklaşımıyla, bir toplumbilimci kimliğinden, yavaş yavaş bir siyasal bilimci kimliğine doğru kaymakta ve günümüzdeki moda deyimiyle âdeta bir «toplum mühendisi» rolüne bürünmektedir.

(28) Bunu açık olarak başka çalışmalarında da belirtmiştir. Örneğin bkz. Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977, ss. 54-55.

IV. GÖKALP'DE BİLİNÇ ANLAYIŞI

A. TOPLUMSAL BİLİNÇ

Gökalp bütün çözümlemelerinde, gerek Durkheim'ın etkisiyle, gerekse kendi içinde yaşadığı çağın ve toplumun koşullarından etkilenerek, toplumsal bilinç kavramına özel bir önem vermiştir. Bu konuda Hilmi Ziya, çok doğru olan şu saptamalarda bulunmuştur: «Gökalp kendi içtimaî felsefesinde ,Fransız içtimaiyatçısının 'ma'şeri vicdan' telâkkisine büyük bir mevkî verir. Fakat bu mefhumu hususileştirerek maksadına göre 'milli vicdan' şeklinde kullanır. Meslekî tesanütlerin birliğinden doğan bir nevi Cooperatisme müdafaası demek olan Durkheim'ın 'ma'şeri vicdan' telakkisi Fransa'ya nazaran muhafazakâr bir felsefedir. Fakat Türkiye'yi feodal istihsalin bütün bakiyelerinden kurtarmak, muasırlaştırmak ve sanayileştirmek isteyen Ziya Gökalp'ta 'Milli vicdan' telakkisi çok ileri bir harekettir. Bundan dolayı, sırf ilmî bakımdan tamamen Durkheim'ci gibi görünen Türk mütefekkirini cemiyette oynadığı rol bakımından ondan ileri görmek lâzımdır»[29].

Gökalp'ın kendi yaşadığı dönemdeki Osmanlı toplumunun içindeki yerini ilerde daha ayrıntılı göreceğiz. Şimdilik, yalnızca, Hilmi Ziya'nın, toplumsal vicdan, ulusal vicdan konusunda söylediklerinin, Gökalp'ın genel yaklaşımını doğru yansıttığını belirtmeliyim. Durkheim'den aldığı toplumsal bilinç ya da toplumsal vicdan kavramı, kendi evrim anlayışı ve «harsî devlet» modeli ile birleşince, hemen, «ulusal bilinç» kavramına dönüşüyor ve Gökalp'ın düşünce sistemi içinde anlamlı bir işlev görüyordu.

Gökalp için «ulusal bilinç» insan toplumlarının evriminde önemli bir aşamayı belirler: «Fakat, milliyet devresi nihayet diğer Avrupa kavimler için de hulûl etti. Hollandalılar, Fransızlar ilah... Kendi kendini idare eden birer millet halini almaya başladılar. Tarih, umumî bir kaide olarak gösteriyor ki, her nereye milliyet ruhu girdiyse, orada büyük bir terakki ve tekâmül cereyanı doğdu. Siyasî, dinî, ahlakî, hukukî bediî, ilmî, felsefî, iktisadî, lisanî hayatların hepsinde gençlik, samimilik ve tarâvet geldi. Her şey yükselmeğe başladı. Fakat, bütün bu terakkilerin fevkinde olarak yeni bir seciyenin husul bulduğunu da yine bize mukayeseli tarih haber ve-

(29) Ülken, a.g.e., ss. 28-29.

riyor. Milli vicdan nerede teşekkül etmişse, artık orası müstemleke olmak tehlikesinden ebediyen kurtulmuştur»[30].

Ziya Gökalp'ın bütün bu düşünsel plandaki yargıları, aslında içinde bulunduğu toplumsal gerçeğin yorumlanmasına yöneliktir. Bir başka deyişle, Gökalp, önce kuramsal ilkeleri koymakta, sonra bunları uygulamaya aktarmakta ve kendi toplumu için birtakım sonuçlara varmaya çalışmaktadır. Yukardaki kuramsal ilkeleri akılda tutarak, şimdi kendi toplumsal gerçeğine yönelik olan şu satırlara bakalım: «Halbuki, millî vicdanı uyanmış bir ülkeye kocaman ordular gönderilse bile, orada en küçük bir nüfuz kazanmak mümkün değildir. İngilizler, Trakya ile İzmir'i Yunanlılar'ın, Adana ve havalisini Fransızlar'ın, Antalya'yı İtalyanlar'ın mandası altına vermesi, İstanbul'u kendi eline geçirmek içindi. Bütün bu devletler, Anadolu'da millî vicdanın uyandığını, Yunan ordularının millî kıyam karşısında buz gibi eridiğini görünce, bu ham sevdalardan vazgeçmeğe başladılar. İngilizler'le Fransızlar Arabistan'ı aralarında taksim etmekte hiçbir mahzur görmediler. Çünkü, bütün aşiretleri cemîa hayatı yaşayan şehirleri henüz cemiyet devresine gelmemiş olan Arabistan'da millî vicdanın henüz uyanmamış olduğunu biliyorlardı»[31].

Yukardaki satırlarla Gökalp'ın belirlediği nokta, bütünüyle, bir Türk ulusunun varlığına dayanan çözümlemelerdir. Öyle anlaşılıyor ki Gökalp içinde yaşadığı, İmparatorluğun yıkılma sürecini, kendi «içtimaiyat» bilimi çerçevesinde çözümlemekte ve bu çözümleme sonunda eriştiği sonuçları, hemen uygulamada yoruma aktarmaktadır. Durkheim'daki «toplumsal bilinç» kavramı bu arada, Gökalp'de «ulusal bilinç» kavramına dönüşmektedir.

Gökalp'de evrim,iktisat ve kültüre dayalı bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır.

B. EKONOMİK ÖGE VE ULUSALCILIK

Gökalp bütün ciddî toplumbilimciler gibi ekonominin önemini görmüştür. Toplumsal değişme içinde ekonomik ögelerin yerini özellikle vurgulamıştır. Örneğin, bir ülkede evrimin gerçekleşmesi, O'nun deyişiyle «harsî millet»in kuruluşu için gereken ilerlemelerin olması ancak ekonomik ögeye bağlı idi: «İktisadî hayatın yükselmesi, yalnız mütehassısların yükselmesi için lâzım değildir. Diğer içtimaî faaliyetlerin yaşaması da, her birinin zengin bir bütçeye mâlik olmasına bağlıdır.

«Bir memlekette iktisadî hayat yüksek değilse ne ilim, ne san'at ne felsefe, hattâ ne ahlâk ve din yüksek tecellilerini gösteremez»[32].

(30) Ziya Gökalp, *Makaleler IV*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977, s. 58.
(31) y.a.g.e., s. 58.
(32) Ülken, a.g.e., s. 146.

Gökalp, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde, bir toplumun temel yapısındaki ekonomik ögenin önemini böylece belirttikten sonra, Marxizmi kendince yorumlayarak, 'aşırı' bulduğu bu yaklaşımı şöyle eleştiriyor: «Bu hakikat (yukarda verdiği yargılar E.K.), yalnız bu derecede kalsaydı, hiçbir kimse, onu kabul etmekten çekinmezdi. Fakat, Karl Marx ile taraftarları, bundan müfrit bir mezhep çıkardılar. Tarihî maddecilik namı alan bu içtimaî mezhebe göre, içtimaî hadiseler arasında şe'niyet olan yalnız iktisadî hâdiselerdir. İlmî felsefî, bedii, ahlâkî, hukukî, siyasî, lisanî, dinî hadiseler 'gölge-hadiseler'den ibarettir. (Gölge hadiseler, insanın fiillerine hiç tesiri olmayan kendi gölgesi gibi, tesirden, kuvvet ve nüfuzdan âri boş görünüşler demektir.) Yine bu mezhebe göre, içtimaî âmiller mahiyetini haiz yalnız iktisadî hadiselerdir. Diğer içtimaî hadiseler yalnız netice olabilirler. Fakat asla sebep olamazlar»[33].

Yukardaki satırlardan da açıkça görüldüğü gibi, Gökalp, aslında Marxizmi kendine göre yorumlamaktadır. Bu yorum, Marxizmin altyapı -üstyapı etkileşimini dışarda bırakan, öznel bir yorumdur. Bir başka deyişle, Gökalp, Maxizmi bir ölçüde de olsa, saptırarak algılıyor. Okuyucuya da böyle aktarıyor. Nitekim hemen aşağıda, ekonomik ögenin önemini kabul ederek, yalnızca, bütün ağırlığın bu ögeye verilmesine karşı çıktığını söylüyor: «Görülüyor ki, tarihî maddeciliğin esası, iktisadî hâdiselerin ehemmiyetini gösteren sade, basit bir hakikattir. Fakat, bu hakikat mübalağalı bir şekle sokulunca hakikatliğini kaybetti. Çünkü, evvelâ içtimaî hadiselerin her nevi bir içtimaî şe'niyettir. Saniyen bu hadiselerin her nev'i diğerlerine ve bunlar arasında iktisadî hadiselere müessir ve sebep olabilirler. Meselâ sihir dinden doğduğu gibi, iktisadî tekniklerden birçoğu da sihirden doğmuştur. Ahlakî, hukukî, siyasî, bedii, felsefî, lisanî, fennî hadiselerin iktisadî hadiseler üzerindeki müessirlikleri, sebeplilikleri de hiçbir suretle inkâr olunamaz»[34].

Görüldüğü gibi Gökalp'ın büyük bir önemle üzerinde durduğu süreç «etkileşim»dir. Etkileşim olayını bozduğu oranda, tek ögeli açıklamalara karşı çıkmaktadır. Bu arada, Marxizmi de, (çok iyi bilmediği için) bu etkileşimi yadsıdığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Aslında çağdaş bilim tartışmalarında da Marxizme (kimi zaman kasıtlı olarak) yöneltilen bu eleştiri, hiç kuşkusuz, Gökalp'ın o dönemde pozitivist düşünceyi savunmaktan gelen işlevselliğine hiç de gölge düşürmez. Dikkat edilirse, çok dar bir bölümde bile birkaç kez, 'hars'ı oluşturan dil, din, ahlak ve benzeri etkinlik alanlarından söz etmesi, aslında, Marxizme karşı en büyük korkusunun, kendisinin özenle belirlediği kültür etkinliği alanlarının önemsizleştirilmesinden geldiği anlaşılabilir.

Gökalp'ın, Marx'a ve ekonomik ögenin tekliğine karşı çıkmasının bir

(33) y.a.g.e., s. 146.
(34) y.a.g.e., ss. 146-147.

başka nedeni de, aslında ideolojik ögeye ağırlık vermesinde aranmalıdır. Uluslaşma sürecini yalnız, ulusal bilincin oluşmasına, bunu ise, kendisinin belirlediği kültürel alanlardaki etkinliklerin gelişmesine bağlıyor. Bir başka deyişe, teknoloji-ideoloji etkileşimi içinde, teknolojinin önemini yadsımamakla birlikte, asıl ağırlığı ideolojik ögeye veriyor. İlerde, değerlendirme bölümünde üzerinde duracağım bu noktayı şimdilik yalnızca işaret etmekle yetiniyorum.

Gökalp'in ekonomik ögeye karşı tutumu, genel evrim ve toplumsal yapı anlayışından da kaynaklanmaktadır. Ona göre «içtimaî zümreler başlıca üç kısma ayrılır. Ailevî zümreler, siyasî zümreler, meslekî zümreler. Bunlar arasında en ehemmiyetli olan, siyasî zümrelerdir. Çünkü siyasi bir zümre, kendi başına yaşayan müstakil, yahut yarım bir heyettir. Ailevi zümrelerle, meslekî zümrelerse, bu heyetlerin cüzüleri, kısımları mahiyetindedir. Yani siyasi zümreler birer içtimaî uzviyettir; ailevî zümreler, bu uzviyetin hücreleri, meslekî zümreler de uzuvları mesabesindedir. Bundan dolayıdır ki ailevi ve meslekî zümrelere (tâlî zümreler) adı verilir»[35].

Bu sözlerden de açıkça anlaşıldığı gibi, Gökalp'in «içtimaî şe'niyet» dediği, toplumsal gerçek, ona göre, esas olarak siyasal bir olgudur. Nitekim, evrim anlayışını da kendi deyimiyle, «siyasî zümrelerin» değişmesi olayına bağlıyor: «Siyasî zümreler de başlıca üçe ayrılır 1. Cemîa, 2. Câmia, 3. Cemiyet». Gökalp'e göre, «Cemîa bir kavmin yalnız küçük bir kısmının siyasî bir heyet halini almasıyla oluşur. Örneğin, bağımsız aşiretlerden oluşan bir toplum içinde her aşiret bir cemîadır. Farklı topluml ara ve dinlere mensup cemîaların bir araya gelmesiyle Câmialar oluşur. Bütün İmparatorluklar, bu anlamda birer câmiadır. Gökalp, bir süre sonra, artık, câmiaların da değişmeye uğrayacağını, bunların içinde aynı dil ve kültüre sahip insanların aynı amaçlar etrafında toplanarak ulusları oluşturacağını söylüyor: «İşte, ancak bu mütecanis, müttehit ve müstakil heyete (cemiyet) adı verilebilir. Bu cemiyetlere aynı zamanda (millet) adı da verilir. Demek ki hakikî cemiyetler ancak milletlerdir»[36].

Bu yaklaşımdan da açıkça görüldüğü gibi, Gökalp'ın gerek toplumsal yapı gerekse toplumsal evrim kavramları, ekonomiü ögelerden çok siyasal ögelere dayalıdır. Yıkılan bir İmparatorluğun bir düşünürü için de bu tutum oldukça olağan karşılanmalıdır.

(35) Gökalp, *Makaleler, IV*, s. 54.
(36) y.a.g.e., ss. 54-55.

V. GÖKALP'DE HARS VE MEDENİYET AYRIMI

Gökalp'ın Türk toplumbilimine en büyük katkılarından biri hiç kuşkusuz «medeniyet» - «hars» ya da yeni deyimlerle «uygarlık» - «kültür» ayrımını ve tartışmasını getirmiş olmasıdır. Ziya Gökalp'ın yaşadığı kargaşa döneminden en çok etkilendiği ve bilimini toplumun hizmetine en çok vermek istediği sıralarda geliştirdiği bu ayrımı yakından incelemek onu anlamak için kaçınılmaz bir gerekliliktir.

A. AYRIMIN İLKELERİ

Gökalp medeniyet ve hars kavramları arasındaki ayrımı şöyle belirtiyor: «Bir medeniyet, müteaddit milletlerin müşterek malıdır. Çünkü her medeniyeti sahipleri olan müteaddit milletler, müşterek bir hayat yaşayarak, vücûda getirmişlerdir. Bu sebeple, her medeniyet, mutlaka, beynelmileldir. Fakat bir medeniyetin, her millette aldığı hususî şekilleri vardır ki, bunlara 'hars' adı verilir».

Daha sonra Gökalp, medeniyet ile hars'ın farklarını on noktada topluyor:

«1. Medeniyet beynelmilel olduğu halde, hars millîdir.

«2. Medeniyet bir milletten başka bir millete geçebilir, fakat, hars geçemez.

«3. Bir millet, medeniyetini değiştirebilir; fakat hars'ını değiştiremez.

«4. Medeniyet, usûl ve akıl vâsıtalarıyla yapılır. Hars, ilham ve hads vâsıtalarıyle yapılır.

«5. Medeniyet, iktisadî, dinî, hukukî, ahlakî ilh. fikirlerin mecmûudur.

«6. Hars, dinî, ahlakî, bedii duyguların mecmûudur.

«7. Türkler'de, bir cemiyetin içtimâî bünyesi birdenbire yükselebilir. Bir kavmin içtinâî bünyesi, az zamanda, Aşiret bünyesinden İl bünyesine, Küçük İl'den, Orta İl'e Orta İl'den Büyük İl'e, Büyük İl'den de En Büyük İl'e kadar çıkabilir.

«8. Bir kavmin siyasî bünyesi de, Tudunluk'tan Yabguluk'a, Yabguluk'tan Hakanlık'a, Hakanlık'tan İlhanlık'a yükselebilirdi.

9. Medeniyetini değiştiren bir millette, hars da değişirdi. Fakat, bu değişme, sun'i bir sûrette olmazdı. Tabiî bir tekamülle kendi kendini bir anda en yukarıya kada raşarak çıkardı, kendi kendine husûle gelirdi.

«10. İktisadî silsile-i merâtibi de birer birer geçerdi.

a) Avcılar,
b) Sürü sahipleri,
c) Tarancılar (ekinciler, çiftçiler),
d) Sartlar (tüccarlar),
d) San'atkârlar»[37].

Görüldüğü gibi Ziya Gökalp, önemli kuramsal açıklamalarını, yapacağı tarihsel ve belgesel incelemelerin önüne koymaktadır. Nasıl toplumbilimin pozitivist ve tümevarımcı yöntemini «Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul» adlı makalesinde belirtmişse, medeniyet-hars ayrımını da *Türk Medeniyeti Tarihi*'nin girişinde bir kez daha ortaya koymuştur. Bu tutum hiç kuşkusuz, son derece gerekli bir yaklaşımı belirtir.

Gökalp'ın bu açıklamalarından, onun evrimci yanını daha belirgin bir biçimde öğrenmekteyiz. Yukardaki sınıflamalardan anlaşılacağı gibi, Gökalp toplumların toplumsal yapılarını «Aşiret»ten «Büyük İl»e dek, belli bir hiyerarşi içinde sıralıyor. Aynı sıralamayı, siyasal bakımdan da «Tudunluk»tan «İlhanlık»a dek yapıyor.

İşin ilginç yanı coğrafya koşulları ile toplumsal yapılar arasında ilişki ve koşutluk kurmuş olmasıdır. Gökalp'e göre, ırmaklar ve dağlar Tudunluk'ları, vahalar Yabguluk'ları, çitler ve serhadlar hakanlık'ları, çöl denizi ise ilhanlık'ları oluştururlardı.

Gökalp'ın bu açıklamalarından, onun evrimci yanını daha belirgin bir toplumsal yapı sınıflamasının «Aşiret»ten «Devlet»e doğru bir geçişi belirttiğini anlıyoruz.

Buna karşılık, coğrafya koşulları ile toplumsal yapılar arasında kurduğu bağlantıda kullandığı coğrafya terimlerinin bir tanesi siyasal bir özelliği belirtmektedir. Bu bakımdan sınıflama mantıksal ve bilimsel niteliğini önemli ölçüde yitirmektedir: «Çit'lerden hakanlıklar nasıl doğardı?» sorusuna yanıt ararken şöyle diyor:

«Hakanlıklar da, çete'lerden yahut çit'lerden doğardı. Çin, Hind, İran, Rus, Finova, Macar, Ulah, Bulgar gibi, Türk serhaddinde bulunup da, Türk hakimiyeti altına girmeye kabiliyetli olan milletlere 'Çit Milletleri' yahut 'Çete Milletleri' unvanları verilirdi. İşte hakanlıklar, Türk serhadlerindeki bu gibi me'kel (sömürge) milletlerden doğardı»[39].

(37) Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976, ss. 19-20.
(38) y.a.g.e., s. 51.
(39) y.a.g.e., s. 31.

Şimdi, sınıflamaya yeniden baktığımızda, ırmaklar, dağlar, vahalar, çöl denizi gibi coğrafya koşullarıyla, çitler ve serhadların bir arada aynı gruplamada ölçüt olarak kullanılmasının yanlışlığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Biraz aşağıda göreceğimiz gibi, aynı tür tutarsızlıklar onun hars ve medeniyet ayrımında da bir ölçüde vardır.

Hars ile medeniyet ayrımını açıklamayı sürdüren Gökalp, bunların izlenmeleri ve gözlenmeleri açısından da bazı farkların ortaya çıktığını belirtiyor. Gökalp'e göre «hars'ı teşkil eden duygular, derûni ve samimi oldukları için görülmeleri ve tedkik edilmeleri pek güçtür. Medeniyetse, haricte, tebellür etmiş mefhumlardan, kaidelerden, hülâsa, bir sürü müesseselerden mürekkep olduğu ve müesseseler hâricî bir gözle şey'i bir surette tedkik olunabildikleri için, hars'a nisbetle daha kolay tedkik olunabilirler»[40].

Görüldüğü gibi, Gökalp, hars'ı daha saklı, medeniyeti ise açık özelliklere bağlıyor. Bu nedenle de uygarlıkların incelenmelerinin daha nesnel (şey'i) olduğunu belirterek, kapalı bir biçimde de olsa kültürlerin incelenmelerinin daha öznel (sübjektif) olacağını söylüyor. Bu ifadeleri günümüz toplumbiliminin terimlerine çevirirsek, Gökalp'ın uygarlığı daha çok kurumlara, kültürü ise daha çok değerlere bağladığı ortaya çıkar. Hiç kuşkusuz bu ayrım, bize Weber'in «kültürel yapı» - «sosyal yapı» ayrımını anımsatmaktadır.

Gökalp'e göre hars'ın belirlendiği alanlar din, ahlak, hukuk, estetik ve güzel sanatlar (bediiyye), dil, iktisat, fen olarak önce yedidir[41]. Daha sonra bunlara «Aklî» yaşamı da ekleyerek sekize çıkarıyor[42]. Aslında, kendisi «Fen»i, daha sonra «İlim» ve «Fen» olarak ikiye ayırıyor[43]. Kendisinin «bediiyyat» dediği alana dikkatle baktığımızda, burada hem estetiği hem de güzel sanatları kastettiğini anlıyoruz. Çünkü, hars'dan söz ederken güzel sanatların hemen hemen bütün dallarına değiniyor. Böylece Gökalp'in «hars manzumeleri» aslında ona çıkıyor. Bunlar, 1. Din, 2. Ahlak, 3. Hukuk, 4. Akıl, 5. Estetik, 6. Güzel Sanatlar, 7. İktisat, 8. Dil, 9. Teknik (Fen) ve 10. Bilim'dir.

İşte gerek hars, gerek medeniyet, bütün bu alanlardaki yaşam etkinliklerini kapsamaktadır. Buna karşılık, bu ortak alanlarda varlıklarını belirten hars ile medeniyet arasında şu ayrımlar vardır: 1. Hars ulusaldır, medeniyet uluslararasıdır. Hars yukardaki alanların tümünde birden bir ulusun niteliklerni belirtir. Medeniyet ise, bütün ulusların bu alanlardaki özelliklerini bir arada belirtir. 2. Medeniyet yapaydır. Bireylerin iradî olarak

(40) y.a.g.e., s. 20.

(41) Gökalp, «Bir Kavmin Tedkiki...», s. 13.

(42) Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 1000 Temel Eser, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, s. 30.

(43) Gökalp, «Bir Kavmin Tedkiki...», s. 154

yaptıkları davranışlar sonunda ortaya çıkar. Hars ise, doğaldır. Kendiliğinden ortaya çıkar. 3. Medeniyet, harsdan doğar. Fakat bir medeniyetin fazla gelişmesi, bazan bir uluşun harsını bozar. O zaman dejenere uluslar ortaya çıkar. 4. Harsı kuvvetli fakat medeniyeti zayıf bir ulusla, harsı bozulmuş fakat medeniyeti yüksek olan başka bir ulus, siyasal mücadeleye girince, harsı kuvvetli olan ulus daima galip gelir[44].

Medeniyet konusundaki açıklamalarını titizlikle sürdüren Gökalp, önce bazı kavram ve terimleri açıklamakla işe başlıyor. Fransızca karşılıklarını da belirterek, medeniyet ile ilgili tüm terimleri şöyle açıklıyor:

Medeniyet	:	La civilisation
Medenîlik	:	La civilité
Mütemeddin	:	Civilisé
Medenî	:	Civil

Bu terimlerin karşılıklarını verdikten sonra, medeniyet hakkındaki açıklamalarına şöyle devam ediyor: «Bütün insanlar, aynı medeniyete mensup değillerdir: Medeniyet, bir değil, müteaddittir.

«Hangi zamanda ve mekânda yaşarlarsa yaşasınlar, birbirine komşu oldukları için, aynı müesseselere mâlik olan cemiyetlerin mecmûuna 'medeniyet zümresi' denir[45].

Bu açıklamalardan sonra, Türk medeniyet tarihine giren Gökalp, gerek uygarlık, gerekse hars yönünden Türk Ulusu hakkında önemli teşhisler koymuş ve çeşitli öneriler ileri sürmüştür.

B. TÜRK TOPLUMU HAKKINDAKİ TEŞHİS VE ÖNERİLERİ

Gökalp'a göre, «bir cemiyet medeniyet dairesini değiştirebilir. Meselâ Türk kavmi iki kere medeniyet dâiresini değiştirdi: İslâmyet kabûlden evvel 'Aksâ'yi Şark Medeniyeti Dairesi'ne mensuptu. İslâm olduktan sonra, 'Şark Medeniyeti» dairesine girdi. Geçen asırdan beri de üçüncü bir daireye 'Garb Medeniyeti'ne yâni lâik bir medeniyet dairesine girmeğe çalışıyoruz»[46].

Türk Ulusunu Uzak Doğu uygarlığından Batı uygarlığına getiren Gökalp, Türk Medeniyeti tarihinin devirlerini aynı ilkeye göre üçe bölüyor:

«1.Eski devir: Türk kavminin zuhûrundan itibaren Türklerin İslam dinine girmesi zamanına kadar.

(44) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, ss. 42-43.
(45) Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 17.
(46) y.a.g.e., s. 18.

«2. Orta devir: İslâm dinine girmesinden, Garb Medeniyetini kabûlü zamanına kadar.

«3. Yeni devir: Garb Medeniyeti'ni kabûlden bugüne kadar»[47].

Hars ve medeniyet ikiliği bakımından, Gökalp Türk harsını Batı medeniyeti ile uzlaştırmak istiyor. Gökalp'e göre, Osmanlı medeniyeti ile Batı medeniyeti uzlaşmaz. Tanzimatçıların başarısızlığı buradadır. Çünkü iki medeniyetin birlikte yaşaması olanaksızdır. Buna karşılık, bir medeniyet ile bir hars birlikte yaşayabilir. Fakat bunun için, bir ulusun harsını güçlendirmesi gerekmektedir.

Hars ile medeniyetin birlikte yaşayabilmesinin altında yatan gerçek, daha önce de belirttiğim gibi, Gökalp'ın birini «değer ve inançlara» ötekini ise «akla ve kurumlara» dayamış olmasıdır: Hars hadiseleri fertte «inşâî' mefhumları, yani kıymetleri takdir ve tasnif hizmetiyle mükellef olan 'vicdan melekesini', medeniyet hadiseleri ise 'ihbarî memhumları, yani hakikatleri tahlil ve terkip işine memur olan' akıl melekesini husule getirmiştir»[48].

Gökalp, toplumbilim hakkında geliştirdiği kuram ve kavramlar ile günündeki Türk toplumuna baktığı zaman, endüstrileşmenin de eksik olduğunu gözlemektedir. Bu konuda toplumsal sınıflar açısından Türk toplumunu şöyle çözümlüyor Gökalp: «Çiftçi ve çoban, hayatın yaratıcı kuvvetinden istifade ile yaşadıkları için bizzat yaratıcı âmil değildirler; koyunlar, hayatın dahili namiyesiyle çoğalır, ekinler, tohumların meknûz feyzleriyle tenebbüt eder. Memurların ise istihsalle hiçbir alâkaları yoktur. Halbuki zihnî melekelerin irade ve seciyenin inkişaf ve tekâmülü sanayi, imalat gibi fa'al meşgalelerle, ticaret ve serbest meslekleri gibi iktirâhî hirfetlerle husule gelir. Bundan dolayıdır ki köylü ve memur sınıflarına inhisar eden bir kavimden teşkilat yapmak iktidarı münselip olur. Hükümet idaresindeki beceriksizliğimiz, Balkan mağlubiyetine bâdî olan sevkulceyş ve levazım hususlarındaki iktidarsızlığımız bu sebepten neş'et etmişti»[49].

Görüldüğlü gibi Gökalp, çok doğru bir teşhisle, siyasal beceriksizliği, toplumsal azgelişmişliğe, toplumsal azgelişmişliği ise, endüstrileşmedeki geriliğe bağlıyor. Balkan yenilgisini bile bu çözümlemesine oturtması, aslında onun, gerçek bir toplumbilimci kimliğinin yansıması olarak görülebilir. Bir savaşın sonucunu, komutanların yetersizliğinden tutun, askerin moraline dek, pek çok bireysel soruna bağlama alışkanlığının bulunduğu bir imparatorluğun son günlerindeki olaylar hakkında bu yargıları verdiği düşünülürse, Gökalp'ın öncü değeri daha iyi anlaşılabilir.

(47) y.a.g.e., s. 19.

(48) Ziya Gökalp, «Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi», Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Kültür Bakanlığı, Ankara. 1976, s. 32.

(49) Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasirlaşmak*, ss. 5-6.

Ziya Gökalp, iktisadî alandaki gelişmişliğin, hemden hemen tüm öteki alanları da etkileyeceğini belirtiyor. Daha önce, ekonomik ögeler karşısındaki tutumu dolayısıyla da işaret ettiğim gibi, Marxizme karşı olmakla birlikte, ekonomik ögelerin belirleyiciliğine büyük ölçüde inanmış bir düşünürdür Ziya Gökalp. Marxizme karşı oluşu, ekonomik ögelerin belirleyiciliğine inanmadığından değil, siyasal nedenlerden dolayıdır. Biraz aşağıda görüleceği gibi, bizzat kendisi, hükümetlerin güçsüzlüğünü iktisadî sınıfların gelişmemiş olmasına bağlıyor.

«Memleketimizde kuvvetli bir hükûmet teessüs edememesi, Türklerin iktisadî sınıflardan mahrumiyeti yüzündendir. Hangi millette hükûmet iktisadî sınıflara istinat ederse, orada hükûmet gayet kuvvetli olur; çünkü tüccar, sanatkâr, iş adamı, sırf kendi faydası için hükûmetin kuvvetli olmasını ister. Hangi memlekette hükûmet, memurlar sınıfına istinat ederse, orada hükümet daima zayıftır; çünkü ma'zûl memurlar iş başına geçmek, nasup memurlar daha yüksek bir mevkie yükselmek için daima mevcut hükümeti düşürmeğe çalışırlar. Millî mefkûreden mahrumiyet, Türkleri Millî iktisadiyattan mahrum ettiği gibi, lisanın sadeleşmesine, güzel sanatlarda millî üslûpların tekevvün etmesine de mani oldu. Bunlardan başka, millî bir mefkûre olmadığı için şimdiye kadar Türk ahlâkı da ferdî ve ailevî bir şekilde kaldı, tesanüt, hamiyyet ve fedakârlık hisleri aile, köy ve kasaba muhitlerini aşamadı... Ümmet mefkûresi çok vâsi, ile mefkûresi çok dar olduğu için Türk ruhu fedakârlık ve feragat hislerine istinatgâh yeri olacak zî-hayat ve şedit ahlâkî bir ruhiyete yabancı kaldı. İktisadî, dinî ve siyasî müesseselerimizin inhilâli bunun neticeleridir»[50].

Yukardaki satırlara dikkatle bakıldığında bir çelişki hemen göze çarpmaktadır. Bu, temel güçsüzlüğün altında iktisadî gelişmemişliği aramak, fakat, sonra dönüp, iktisaden gelişmemiş olmayı da «Millî Mefkure»den yoksun olmaya bağlamaktır. Aslında bu çelişki, Gökalp'ın teknoloji-ideoloji etkileşimi çerçevesinde kimi zaman «ilim», «fen» «iktisadiyat» dediği teknolojik ögelere, kimi zaman ise, «millî mefkure» dediği ideolojik ögelere ağırlık vermesinden doğmaktadır. Oysa, Gökalp, bunu bir çelişki çerçevesinde değil, «Millî Mefkure»nin yani ideolojik ögelerin ağır bastığı bir model çerçevesinde algılamakta ve anlatmaktadır. Çelişki görünümünü veren olay, hükümeti bile, teknolojik gelişmenin sonucu olan sınıflara dayamak istemesine karşılık, sınıfsal gelişmeyi, ulus bilincine dayamakta oluşudur.

Bu noktadaki ilişkiler belli bir hiyerarşi içinde algılandığı zaman, çelişki gibi görünen ifadelerin aslında «ideoloji ağırlıklı» bir modeli yansıttığı görülür. Çünkü, Gökalp, sınıfsal gelişmeyi, iktisadi kalkınmaya, iktisadî kalkınmayı ise, ulusal bilincin gücüne dayamaktadır.

Ayrıca dikkat edilmesi gereken bir nokta da Gökalp'ın iktisadî sınıf-

(50) y.a.g.e., ss. 6-7.

lardan ne anladığıdır. Kendisinin açıkça saydığı gibi bu sınıflar tüccar, sanatkâr ve işadamıdır. Öte yandan, hükümetin *dayanmaması* gereken ***sınıf*** olarak da memurları belirtmektedir. Bu durumda, Gökalp'ın kafasındaki «sınıf» kavramından farklı olduğu ortadadır.

Bu noktada, Gökalp'ın özellikle yirminci yüzyılın başında, yıkılan Osmanlı İmparatorluğu'nu dikkate alarak çözümlemeler yaptığı yeniden anımsanmalıdır. Gerek o dönemde işçi sınıfının yeterince gelişmemiş olması, gerekse Gökalp'ın yaklaşım olarak sosyalist ve Marxçı düşünceye karşı bulunması onu daha çok «dayanışmacı» bir çözümlmeye itmiştir. Bu çözümleme içinde, «çağdaş toplumların» yapılarında görülen «çağdaş sınıfları», günümüzdeki toplumbilimsel kavram ve terimlerle algılamadığı, bu yüzden de bazı yanılgılara düştüğü açıktır.

Öte yandan, Gökalp'ın getirdiği çözüm, o dönemde gelişmemiş olan «Ulusal Bilinç»e dayalıdır. Atatürk'ün bir imparatorluktan, yeni bir ulusal devlet yaratma eylemini, Gökalp, toplumbilimsel açıdan desteklemiştir. «Türklük cereyanı, Osmanlılığın muârızı olmak şöyle dursun, hakikatte en kuvvetli müeyyididir» diyor[51].

Biraz sonra Gökalp, Türkçülük ile İslam dini arasındaki ilişkiye eğiliyor ve her iki akım arasında bir çelişki olmadığını söylüyor: «Türkleşmek, İslamlaşmak mefkûreleri arasında bir taâruz olmadığı gibi, bunlarla muâsırlaşmak ihtiyacı arasında da bir tenâzu mevcut değildir.» diyor.

Aslında Gökalp, Türkiye için üçlü bir bireşim öngörmektedir: «O halde her birinin nüfuz dairelerini tayin ederek bu üç gayenin üçünü de kabul etmeliyiz; daha doğrusu bunların bir ihtiyacın üç muhtelif noktadan görülmüş safhaları olduğunu anlayarak 'muasır bir İslam Türklüğü' ibda etmeliyiz»[52].

Gökalp, bu yargılarını vermekle birlikte, yine de Türkiye'nin dine dayalı ümmet türü toplumdan, (kendi deyimleriyle) yasal topluma geçtiğinin farkındaydı. Bu nedenle, bir yandan toplumsal baskının etkisiyle «İslamcılığı» savunuyor öte yandan ise şöyle diyordu: «Mamafih, bir müddetten beri asrî âletlerle fenlerin inkişafından doğan asrî medeniyet, müsbet ilimlere müstenit yeni bir 'beynelmileliyetler' yerine ilme müstenit ***hakikî*** bir beynelmileliyet kaim olmaktadır. Bir taraftan Japonya'nın, diğer cihetten Türkiye'nin Avrupa milletleri arasına girmesi Avrupa beynelmileliyetine ilerde göstereceğimiz veçhile 'lâ-dînî' bir mahiyet verdiğinden, gittikçe beynelmileliyet dairesiyle 'ümmet' dairesi de birbirinden ayrılmaktadır. Yani bugün Türk milleti Ural-Altay ailesine, İslam ümmetine, Avrupa beynelmileliyetine mensup bir cemiyetten ibarettir»[52].

Bu satırlardan da anlaşılacağı gibi, Gökalp, kendi evrim kuramı içinde Türkiye'nin «harsî ve teşriî bir millet» niteliği kazanmakta olduğunu

(51) y.a.g.e., s. 12.

(52) y.a.g.e., ss. 12-13. (Hakiki kelimesinin altını ben çizdim. E.K.)

görüyor ve bunun kuramsal temellerini koymaya çalışıyordu. Bu çerçeve içinde Batı uygarlığına giren Türkiye üzerinde, bu uygarlığın etkisini «muasırlaşmak» adı altında âdeta üstü örtülü bir biçimde savunuyordu.

Bu çekingenliğine karşılık, yukardaki satırlardan da anlaşılacağı gibi «İslamlaşmak», Gökalp'e göre, bu bireşim içinde gücünü yitiren bir öge niteliği taşıyordu.

Gökalp'ın Türkiye için önerdiği çözüm, daha önce benim on alan olarak belirttiğim «hars manzumelerinin» akla, bilime ve tekniğe ilişkin olanlarını batı uygarlığından alınan ögelerle doldurmak, duyguya inanca ve beğeniye bağlı olanları ise Türk tarihinin ve toplumunun derinliklerinden alarak geliştirmekti. Bu çerçeve içinde Türkiye'yi, harsı gittikçe güçlenen bir toplum olarak gören Gökalp, yine ulusal bilince bağlı olarak şöyle diyor:

«Bir milletin yeni mefkûresi doğunca, bu mefkûreye timsal olacak bütün müesseseler ve şahıslar kıymet bulmağa başlar. Meselâ, Türklük mefkûresi doğunca, en büyük kıymet onun timsali olan (halk)a ait oldu. Halk lisanı, halk vezni, halk musikisi, halk edebiyatı, Türkçe hutbe gibi Türklüğünü muhafaza etmiş olan müesseseler kıymet buldular. Şahsî olarak da Türkçülüğü şeniyet sahasına çıkaran Gazi Paşa Hazretleri, en büyük şan ve şerefin tecelligâhı oldu»[53].

İşte böylece, Türk Ulusunun «mefkûre»sini, yani ulusal bilincini, köken olarak halk'da, simge olarak da Atatürk'de görüyordu.

Bütün bu verilerin ışığı altında Gökalp'ın Türk toplumunu yeni bir ulusal bilinç altında Batı uygarlığı içinde kendi kültürünü koruyarak birleştirmek için çaba harcadığını görüyoruz.

(53) Gökalp, *Makaleler IV*. ss. 53-54.

VI. GÖKALP'DE TEKNOLOJİ VE İDEOLOJİ ETKİLEŞİMİ

Gökalp, hemen hemen bütün sistemini, ulusal bilincin yaratılmasına adamış, bunun için de «mefkûre» dediği «ideal» ya da «ülkü» kavramının geliştirilmesi için özel bir çaba harcamıştır. Mefkure'nin günümüzdeki anlamıyla «ideoloji» olduğu açıktır. Bakın, Gökalp, «Mefkure Nedir» adlı yazısında ne diyor: «İçtimaiyat ilmine göre, mefkûre istikbalde vâsıl olacağımız bir gaye, bir hedef demek değildir. Mefkûre, müstesna anlarda yaşatılmış ve yine o anlarda yaşatılan bir hayat tarzıdır. Bu müstesna anlar, cemiyetin buhranlı dakikalarıdır. Adi zamanlarda fertler, ferdî hayatilarıyla meşgul olduklarından, cemiyetin hayatı gayet zayıftır. Fertlerin uyanık bulunduğu bu adî zamanlarda, cemiyet uykuya dalmış gibidir.

«Fakat milletin hayatı, büyük bir tehlike ile tehdit olunduğu, cemiyet büyük bir hamle ile kendisini kurtarmağa azmettiği galeyanlı dakikalarda, cemiyet bu derin uykudan birdenbire uyanır. Fertler bu esnada kendi menfaatlerini şahsî arzularını, ailelerini unuturlar. Hepsinin ruhunda yalnız müşterek bir heyecan, müşterek bir ihtiras hüküm sürer»[54].

Görüldüğü gibi, Gökalp'a göre «mefkure» bireyleri ,bir toplum bilinci içinde birleştiren bir güçtür. Ziya Gökalp, mefkûrenin belli toplumsal eylem «an»larında doğduğunu söylüyor. Böyle «an»larda ise bireyi şöyle tanımlıyor: «Bu anlarda fertler münferit, münzevi de kalamaz. Daima ötede beride büyük tecemmüler vücude gelir. Herkes bu cümhurların içine girer. Halkın arasında tabiî hatibler zuhur eder. Bunların efkârı âmmeye uygun olan hitabelerini herkes alkışlar. Fert, sonradan yalnız kalınca, bu galeyanlı tecemmülerde söylediği sözlerin, iştirak ettiği kararların kendisinden çıktığına hayret eder. Çünkü bu galeyanlı dakikalarda, fertler kendi şahsiyetlerini kaybetmişlerdi. Hepsinin ruhunda hüküm süren yalnız maşerî şahsiyetti. Cümhur halinde söylediği sözler, yaptığı işler hep bu maşerî şahsiyetin iradesinden doğmuştu»[55].

Gökalp, «Mefkûre»yi yalnızca düşünce planında görmüyor. Aynı zamanda toplumsal bilincin âdeta elle tutulur, gözle görülür nitelikler kazandığı kitlesel eylemler içinde oluştuğunu söylüyor. Bu tutumu, onun, toplumbilimi yeni sunduğu bir okuyucuya, düşüncelerini anlatabilmek için «aşırı ve gereksiz bir pozitivist» davranışının sonucudur. Çünkü, «mefkûre»nin yal-

(54) Ülken, a.g.e. den, s. 151.
(55) y.a.g.e., ss. 151-152.

nız «an»lık ve yalnız «kitle eylemi»ne özgü bir nitelik olmadığını «memleketimizdeki fikrî hastalıklardan biri de mefkûrelerden yalnız birisini doğru telakkî edip diğerlerini yanlış addetmektir.» diyerek, bizzat kendisi de kabul ediyor[56].

Öte yandan, Gökalp'e göre, «mefkûre» insanı çıkarcılıktan kurtaran, özveriye yönelten bir etkendir. Tüm ulusal bilinç ögelerini Türk tarihinin derinliklerinde arayan Gökalp, «mefkure»nin de köklerini, Türk tarihinde buluyor. Sanırım, şu sözleri yalnız toplumbilimsel değil, aynı zamanda tarihsel gerçeklere de ışık tutar niteliktedir: «Eski Türkler, mefkûrenin nasıl doğduğunu ve ne işler gördüğünü sezmişlerdi. Bunu, dedelerimizin bize kadar gelebilen eski üsturelerinden, menkıbelerinden anlıyoruz. Eski Türklere, büyük buhranların husule getirdiği galeyanlı dakikalara 'aşk çağı' derlerdi. Aşk çağında ruhlar müstevli bir vecid içinde yaşarlardı. Aşk gecesi, semadan yere bir nur sütunu, bir *altın ışık* inerdi. Bu altın ışık, mefkûreden başka bir şey değildi. Altın ışık hangi insana, hangi mevcuda dokunsa onu 'kutlu' kılardı. Altın ışık, bu suretle cemiyetin adamlarını, tuülu törelerini ve kutlu dağ gibi mukaddes makamlarını vücude getirirdi»[57].

Gökalp, «mefkûre»nin insanlara ve eşyalara değer kazandırdığı inancındadır. Bir başka deyişle, toplumsal değerler, insanlara ve eşyalara, ancak belli «inanç sistemleri», bugünün deyişiyle «ideoloji»ler yoluyla verilebilir Gökalp'e göre.

Gökalp, «mefkûre»nin ne olup ne olmadığını açıkladıktan sonra, bu kavramın sınıflamasına da geçiyor. «Mefkûrenin Nevileri ve Dereceleri» adlı makalesinde bir toplumda çeşitli mefkûrelerin bulunmasını zorunlu sayıyor ve nasıl vücudumuz azot, karbon gibi çeşitli maddelere muhtaçsa, toplumun da bu farklı mefkûrelere gerek duyduğunu belirtiyor.

Gökalp, vatan, millet, halk, devlet mefkûrelerinin aynı olduğunu söylüyor. Bu mefkûrenin her toplumda bulunduğuna işaret eden Gökalp, aynı toplumda farklı mefkûrelerin varlığını üç nedene bağlıyor: Birincisi, her toplumun farklı biçimlerde örgütlenmiş oluşudur. Devlet ile millet arasındaki fark gibi, Gökalp bu yüzden bunlara ilişkin mefkureleri aynı sayıyor. İkinci neden, Gökalp'e göre her toplumun daha büyük toplumların bir parçası olmasıdır: Bir uygarlığın, ya da bir ümmetin bir parçası olma gibi, Avrupa uygarlığı, İslam ümmeti gibi toplumlardan daha büyük varlıklar değişik mefkûrelerin ikinci kaynağıdırlar. Üçüncü kaynak, ya da neden ise, her toplumun meslek zümreleri, aileler gibi alt gruplardan oluşmuş bulunmasıdır. Böylece, ülkenin içinde daha küçük birimlere ilişkin mefkûreler de vardır.

Bütün bu ayrım içinde, Gökalp, Vatan mefkuresini esas sayıyor. Alt

(56) «Mefkûrenin Nevileri ve Dereceleri», y.a.g.e., s. 153.
(57) y.a.g.e., s. 153 (İtalikler metinde var).

grupların mefkureleri de, daha büyük varlıklardan doğan mefkureler de ona bağımlı olmalıdır.

Tam bu noktada Gökalp'ın milliyetçiliği ortaya çıkıyor. Örneğin, Almanların Birinci Dünya Savaşı sırasındaki yenilgilerini, Alman Sosyalistlerinin sınıf mefkuresini, vatan mefkuresinin üzerinde görmelerine bağlıyor. Oysa, diyor Gökalp «Fransız, İngiliz, İtalyan Sosyalistleri vatan mefkuresini sınıf mefkuresinin fevkinde gördüklerinden harp esnasında milletlerinin ordularını inhilâl tehlikesine sokacak hareketten sakındılar»[58].

Gökalp, tanımladığı, sınıfladığı mefkurenin işlevlerini de anlatıyor. «Mefkûrenin Harikaları» adlı yazısında ideolojik inanç ile neler yapılabildiğini gösteriyor. Termopil savaşı, Jeanne d'Arc, Türk-İslam zaferleri, sözünü ettiği harikalara verdiği birkaç örnektir. İtalya'nın, Lehistan'ın, Çekoslovakya'nın, Yugoslavya'nın mefkure sayesinde, yitirdikleri bağımsızlıklarını yeniden kazandıklarını söyleyen Gökalp «Mefkure sayesindedir ki, mütarekeden sonra bütün silahları elinden alınarak Yunan ordusunun pençesine teslim edilen Anadolu, anî bir hamle ile zincirlerini kırdı.» diyor[59].

Buraya dek anlattıklarım, Gökalp'de «ideoloji»nin yerini belirler. Öte yandan, gerek iktisadî alandaki gelişmemişlik, gerekse «ilim ve fen» alanlarında gözlediği gerilik ve tüm toplumun geri kalmışlığının sonuçlarını, (savaş yitirmek dahil) iktisadî ögelere bağlaması, onun teknolojiye verdiği önemi göstermektedir.

Yalnız bu noktada okuyucuyu uyarmak isterim. Teknolojiye bütün bu ağırlığı veren Gökalp, dönüp, iktisaden geri kalmışlığın altında da «millî mefkurenin» yetersizliğinin yattığını söyler. Böylece, belirleyici öge olarak teknolojiyi değil, ideolojiyi kabul eder.

Saptadığı hars alanlarıyla ilgili önerilerine baktığımızda da, Gökalp'ın iki noktada, teknoloji ve ideoloji arasında etkileşimden yana olduğu görülür. *Birinci olarak* bu hars alanlarının evrensel olduğunu söyler Bir başka deyişle, bu alanları, teknolojisi ileri olan ülkelerin yaşam biçimlerinden çıkarmıştır. Teknolojik bakımdan ileri ülkelerin toplumları çözümlenerek, hars alanları belirlenmiştir. Gökalp, bu alanların, ulusal kültür (millî hars) ögeleriyle doldurulmalarını önerir. Böylece, biçim-içerik etkileşimi çerçevesinde teknoloji-ideoloji etkileşiminden yana gözükür.

İkinci olarak, bu hars alanlarından bazılarının (fen gibi, ilim gibi) doğrudan doğruya batı uygarlığından aktarılmasını, ötekilerin ise, ulusal değerlerin geliştirilmesi yoluyla canlandırılması gerektiğini savunur. Böylece, toplumsal yaşamın bazı alanlarında, doğrudan doğruya teknoloji ithalatının gerekliliğini savunurken, başka bazı alanlarında da ulusal kültürün geliştirilmesinden yana olur. Böylece toplum yaşamının ve günlük iş-

(58) y.a.g.e., ss. 155-156.
(59) y.a.g.e., s. 158.

levlerin ayrılmaz bütünlüğü içinde tarn bir teknoloji-ideoloji etkileşimi modelini ortaya koyar. Yalnız hemen işaret etmeliyim ki, bütün bu işler sırasında «millî mefkûre» yani, «ulusal ideoloji» bir şemsiye gibi, her türlü etkinliği kapsamış, toplum yaşamının olduğu kadar, günlük yaşamın da hem öncüsü hem yönlendiricisi olmuştur.

Sonuç olarak, Gökalp, teknoloji-ideoloji etkileşimi açısından yalnız kısa dönemde değil, uzun dönemde de ideolojinin belirleyiciliğini savunmaktadır.

VII. DEĞERLENDİRME

Gökalp, her şeyden önce bir öncüdür. Toplumbilimin ve ulusal ideolojinin Türkiye'de öncülüğünü yapmıştır. Bu nedenle de bütün öncülerin taşıdığı onuru taşır ve yanlışları birlikte getirir.

Toplumbilim açısından kimi zaman sistematik tutarsızlıklara düşer. Tarihe dayalı çözümlemelerin bir bölümü, çağdaş bulgular çerçevesinde gerçekliliğini yitirmiş olabilir. Ulusal bilinç kavramına, tarihsel açıdan da bilimsel açıdan da yanlış olan bir «Turancılık» anlayışından gelmiştir. Fakat bütün bunlar onun ne değerini ne de önemini azaltır.

Hilmi Ziya, *Ziya Gökalp* adlı kitabında yarı doğru, yarı yanlış bir biçimde şöyle diyor: «Gökalp, kendi içtimaî felsefesinde Fransız içtimaiyatçısının 'ma'şeri vicdan' telâkkisine büyük bir mevki verir. Fakat bu mefhumu hususîleştirerek maksadına göre 'milli vicdan' şeklinde kullanır. Meslekî tesanütlerin birliğinden doğan bir nevi Coopératisme müdafaası demek olan Durkheim'ın 'ma'şerî vicdan' telâkkisi Fransa'ya nazaran muhafazakâr bir felsefedir. Fakat Türkiye'yi feodal istihsalin bütün bakiyelerinden kurtarmak, muasırlaştırmak ve sanayileştirmek isteyen Ziya Gökalp'ta 'milli vicdan' telâkkisi çok ileri bir harekettir. Bundan dolayı, sırf ilmî bakımdan tamamen Durkheim'cı gibi görünen Türk mütefekkirini cemiyette oynadığı rol bakımından ondan ileri götürmek lâzımdır»[60].

Bu sözlerde, Ziya Gökalp'ın Türkiye'deki yerinin, Durkheim'ın Fransa'daki yerinden daha ileri olduğu bölümü ve 'ma'şerî vicdan' 'milli vicdan' ilişkisi doğrudur. Gökalp'ın ise bilimsel açıdan sırf Durkheim'cı gözükmesi doğru değildir. Yapıtları dikkatle incelendiğinde Mauss'dan Levy Bruhl'e dek pek çok düşünürün yapıtlarına gönderme yaptığı görülür. Öte yandan, savunduğu toplumbilimsel model açısından, her ne kadar, Durkheim'ın işbölümü ve farklılaşma modelindeki organik dayanışma kavramına dayalı görünürse de, daha başka toplumbilimcileri de anımsatan pek çok güçlü yanı vardır.

Örneğin, 'hars' ve 'uygarlık' ayrımı, kendi yaptığı çözümlemelerden sonra, açıkça, Weber'in 'kültürel yapı' ve 'sosyal yapı' ayrımını andırmaktadır.

Neden, Gökalp, olmadığı kadar Durkheim'cı tanınmıştır? Bu sorunun yanıtı çok basit. O dönemde, toplumbilime, pozitif bilimler arasında say-

(60) y.a.g.e., ss. 28-29.

gın bir yer sağlama işlevini de yerine getirmeye çalışıyordu Durkheim. Bu yüzden, bir topluma, çöken Osmanlı İmparatorluğuna yeni bir bilim dalını sunmak isteyen Gökalp, bir anlamda 'bilimsel meşruiyet' için Durkheim'e dayanmak zorunda kalmıştır. Onu, faşit devletin kuramsal-kültürel temellerini savunmaya dek götüren dayanışmacılık aslında, belki de Durkheim' den aldığı en önemli ilke idi.

Öte yandan, Gökalp'in dayanışmacılığından çok daha önce gelen özellikleri «ulusal bilinç»i savunması ve toplumbilimi pozitivist bir biçimde topluma sunmuş olmasıdır.

Bu arada, özellikle üzerinde durulması gereken bir nokta, onun, doğa-insan ilişkilerine verdiği önemdir. Belli toplum biçimlerini, doğal oluşumlara bağlayarak, bir ara moda olan «doğal-determinism» olayının etkisinde kaldığını düşünebiliriz. Fakat, bütün tarih çözümlemelerinde, güncel önerilerinde, doğa-insan ilişkilerinin izlerini görmek olanaklıdır. Ülken, bu konuda, Gökalp'ın derslerine içtimaî morfoloji ile başladığını, fakat burada morfoloji deyince cemiyet şekilleri yerine, cemiyetin tabiatla münasebetini anladığını yazıyor[61].

Gökalp'ın bir başka öncülüğü de, toplumbilimin, iktisat ile olan ilişkisini vurgulamış olmasıdır. Bir yandan askerî olayların altında bile ekonomik olayların belirleyiciliğini ararken öte yandan, «ulusal bilinç» kavramını, devlet eliyle desteklenecek bir iktisadî atılımla güçlendirmeye çalışıyordu[62].

Gökalp'ın en zayıf kaldığı konu «hars» ve «medeniyet» ayrımıdır. Bilindiği gibi, gerek kültür, gerekse uygarlık, belli maddî araçlardan ve manevî değerlerden oluşur. Maddî araçlarla, manevî değerler arasında da çok yoğun bir etkileşim vardır. Bir toplumun maddi araçlarının ve manevî değerlerinin toplamı o toplumun kültürünü ya da uygarlığını oluşturur. (Sanat, yazın yapıtları ayrı bir bölüm olarak, bu kültürün ya da uygarlığın hem içinde bulunduğu etkileşimi, hem de maddî yaşam ile manevî yaşam arasındaki köprü görevini simgelerler).

İki farklı toplumun etkileşimi, ne yalnız manevî değerlere, ne de yalnız maddî araç ve gereçlerin alışverişine özgü olabilir. Maddî ve manevî ögeler, mutlaka birlikte etkileşime gireceklerdir. Bir başka deyişle, bir toplum bir başka toplumdan yalnızca «din» ya da yalnızca «teknik» alamaz. Etkileşim başlayınca, bu, günlük yaşamın tüm alanlarını kapsar. *Yeni toplumlarla temasa gelen toplumların, o andaki teknoloji-ideoloji dengesi (ya da dengesizliği) mutlaka bozulur. Başka bir noktada, denge ya da dengesizlik durumuna ulaşır.*

Gökalp'ın batı uygarlığının bilimini, tekniğini, aklını alıp, öteki hars

(61) y.a.g.e., s. 29.

(62) Cavit Orhan Tütengil, «Ziya Gökalp'ın İktisadî Görüşleri», *Sosyoloji Konferansları*, Beşinci Kitap, İstanbul, 1965. (ss. 122-141).

alanlarını ulusal kürtürün özgün ögeleriyle doldurma önerisi olanaklı değildir. Olanaklı olan, tüm yaşam alanlarında etkileşimin gerçekleştirilmesi ve böylece yeni bireşimlere varılmasıdır. Nitekim, tam bir taklitçilikle alınan karayolu taşımacılığı bugün Türkiye'yi ekonomik yokoluşun eşiğine getiren en önemli ögelerden biridir. Oysa, ülkemizin üç-bir tarafının denizle çevrili olduğu bilinerek, özgün bir bireşim yaratılması çok daha «akla», «bilime» ve «tekniğe» uygun olurdu.

Kültür-uygarlık, ya da Gökalp'ın deyimleriyle 'hars' - 'medeniyet' ayrımı tümüyle öznel ve anlamsız bir ayrımdır. Gökalp üzerine «ayrıntılı çalışmaları olan Orhan Türkdoğan bu konuda şöyle diyor: «Kültür ve uygarlık anlayışına gelince, modern antropoloji uygarlık terimini bir değer yargısı olarak kabul etmektedir. Önemli olan kültürel yayılma süreci veya yeniliğin kabulüdür. Bu bakımdan uygarlığa nazaran kültürün önem kazanması, Gökalp'de isabetli bir hususu teşkil eder»[63]. Görüldüğü gibi, Türkdoğan bile uygarlığın ancak nicel bakımdan, kültürden ayrıldığını kabul ederek, çeşitli uygarlıklarla temas sonucu alınan maddî unsurların zamanla kültür alanına aktarılması ve bir kültürel birikme yaratması 'kısacası toplumların farklı uygarlıkla teması, uygarlık unsurlarının kültüre dönüşümü olayını meydana getirir diyor. Daha aşağıda ise Türkdoğan, Gökalp'ı savunayım derken onun düştüğü hataya düşüyor: «Gökalp'te de herhangi bir uygarlıktan alınan teknoloji ve benzeri maddi unsurlar bir akıl çabası sonucu olmuştur. Zamanla bunlar o toplumun gelenekler alanına katılmak suretiyle, alışkanlıklar haline dönüşmesine yol açar ki bu da bize kültürü verir. Gökalp'de esas olan ayırım da buna yakındır: Çünkü kültür vicdanın, uygarlık ise aklın eseridir»[64].

Yukardaki satırlardan da açıkça görüldüğü gibi, Türkdoğan, önce maddî ögelerin, uygarlıklardan akıl yoluyla alındığını, sonra bunların geleneklerle birleşerek, kültüre mal olduğunu söylüyor. Böylece açıkça, maddi öge, manevi öge etkileşimini belirtiyor. Yani Gökalp'ı yanlışlıyor. Akıl ve vicdanın, duygunun nasıl bütünleştiğini «alışkanlık alanındaki» değişikliklerle bizzat açıklıyor. Sonra da dönüp, kendisinin yanlışlığını kanıtladığı «kültür vicdanın, uygarlık ise aklın ürünüdür» sözüne doğrudur diyor.

Aslında Gökalp hakkında bu çelişik ifadeler Türkiye'de çok yaygındır. Bunun temel nedeni, daha önce de söylediğim gibi Gökalp'ın öncü niteliği taşımasıdır. Öncü olduğu için birçok şeyi ilk söylemiş, bu yüzden de kendi içinde bile çelişkilere düşmüştür. Öte yandan Mustafa Kemal Atatürk eyleminin bir anlamda akıl hocalığına aday olmuştur. 'Aday olmuştur' diyorum, çünkü, Cumhuriyet'in kuruluşundan bir yıl sonra ölmüştür. Oysa öl-

(63) Orhan Türkdoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*, İstanbul, Türk Kültür Yayını, 1978, s. 142.

(64) y.a.g.e., s. 142.

meseydi, kendisinden çok etkilendiği Mustafa Kemal'in kurtuluşu işaret ettiği yolda, çok daha yararlı olabilirdi. O zamana kadar bile, özellikle Türk Milliyetçiliğinin geliştirilmesinde Atatürk eylemine büyük katkılarda bulunmuştur. İlginç olan nokta, Atatürk'ün «hars-medeniyet» ayrımı üzerindeki yargılarıdır. Bakın Atatürk, toplumbilimi, uygulamaya döken başarılı bir lider ve siyaset adamı, bu konuda ne diyor: «Medeniyetin ne olduğunu başka başka tarif edenler vardı. Bence medeniyeti harstan ayırmak güçtür ve lüzumsuzdur. Bu noktai- nazarımı izah için hars ne demektir tarif edeyim: A) Bir insan cemiyetinin devlet hayatında, B) Fikir hayatında, yani ilimde içtimaiyatta ve güzel sanatlarda, C) İktisadî hayatta yani ziraatte, sanatta, ticarette, kara, deniz ve hava münakalatçılığında yapabildiği şeylerin muhassalasıdır.

«Bir milletin medeniyeti dendiği zaman hars namı altında saydığımız üç nevi faaliyet muhassalasından hariç ve başka bir şey olamayacağını zannederim. Şüphesiz her insan cemiyetinin hars, yani medeniyet derecesi bir olamaz. Bu farklar devlet, fikir, iktisadî hayatların her birinde ayrı ayrı göze çarptığı gibi, bu fark üçünün muhassalası üzerinde de görülür. Mühim olan muhassalalar üzerindeki farktır. Yüksek bir hars, onun sahibi olan millete kalmaz, diğer milletlerde de tesirini gösterir. Büyük kıtalara şamil olur. Belki bu itibarla olacak, bazı milletler yüksek ve şamil harsa, medeniyet diyorlar. Avrupa medeniyeti, asrı hazır medeniyeti gibi».

Bu satırlardan da açıkça anlaşıldığı gibi, Atatürk de uygarlık ve kültür arasındaki ayrımı bir kapsam, bir nicelik farkında görüyor. Pek doğal olarak da daha geniş kapsamlı olan kültürün, nitelik bakımından da güçlü olduğunu söylüyor. Böylece, çağdaş toplumbilimin veri ve bulgularına bütünüyle uyan bir görüş öne sürüyor. Bu genel yargılardan sonra, Atatürk, özel örneklerle de düşüncesini açıklamaya çalışıyor:

«Hars mefhumunda milletlerin güç ve geç değişen bazı ırkî, fıtrî hasletlerine, karakterlerine hasrederler ve buna çok kıymet ve ehemmiyet verirler. Meselâ İstanbul'un zaptı hâdisesini mütalâa ederken, diyenler vardır ki: Bizanslılar Türklerden daha medenî idiler, fakat Türklerin harsı kuvvetli olduğu için galip ve muvaffak oldular. Bu telâkkî ve izah doğru değildir. Hakikatte Türkler Bizanslılardan hem daha medenî idiler, hem de ırkî karakterleri onlardan yüksekti. Medeniyet dediğimiz harsın, üç mühim unsurunu göz önünde tutarak hâdiseyi mütalâa edersek, fikrimiz kolaylıkla izah edilmiş olur:

«İstanbul'u zapteden Türkler devlet hayatında elbette Bizans İmparatorluğundan çok yüksekti. Türklerin İstanbul fethinde inşa ve icadettikleri gemiler, toplar ve her nevi vasıtalar, gösterdikleri yüksek fen iktidarı, bilhassa koca bir donanmayı Dolmabahçe'den, Haliç'e kadar karadan nakletmek dehâsı, daha evvel Boğaziçi'nde inşa ettikleri kaleler, aldıkları tedbirler Bizans'ı zapteden Türklerin fikir ve fen âleminde ne kadar ileri ol-

duklarının yüksek şahitleridir. Bizans prenslerinin Türk ordugâhlarında staj yaptıklarını, her hususta ders aldıklarını da hatırlatmak isterim. Daha Attilâ zamanında Şarkî Roma İmparatorluğunun Türklerin haraçgüzarı olacak kadar siyasette ve askerlikte dûn mertebede bulunduğu malûmdur. Bizans'ı zapteden Türklerin iktisadî hayatta Bizanslıların çok ilerisinde olduğunu izaha ise hacet görülmez. Hülâsa, medeniyet harstan başka bir şey değildir. Hars medlûlünü seciye diyebileceğimiz karakter mefhumuna indirmemelidir. Bu arzettiğim telakkî birbirinden ayırt edilmesi güç olan, medeniyet ve harsın tarif, izah ve anlaşılmasından kolaylığı da mucip olur»[65].

Görüldüğü gibi Atatürk, bir toplumun yaşamını, birbirleriyle etkileşim içinde bulunan ögeler toplamı olarak algılıyor. Böylece bu ögelerden yalnız bir ulusa özgü olanları ya da kalanları hars, sınırları taşanları ise uygarlık diye tanımlıyor. Böylece, yalnız, o dönem için kendi ideolojisine uygun olan tanımlamayı yapmakla kalmıyor, bugün bile çağdaş geçerliliği olan bir tanım veriyor.

Gökalp ile Mustafa Kemal etkileşimi ilginçtir .Benim hiç kuşkum yok ki, Gökalp bir süre daha yaşasaydı, bu hem kendisinin gelişmesi hem de Türk Devriminin daha sağlam temellere oturması için büyük sonuçlar doğuracaktı. Çünkü unutulmamalı ki, Gökalp'in gündemindeki birinci madde de, ülkenin ve ulusun kurtulmasıdır. Bütün çalışmaları hep bu amaca dönüktür. Turancılıktan yola çıkıp, ulusal bilinç kavramında karar kılmasının altında aslında uygulanabilir kurtuluşun burada yattığını görmesi vardır.

Devlet yapıları ile toplum yapıları arasında ilişki kurması onun bilimsel açıdan zayıf, fakat siyasal bakımdan güçlü bir yönüdür[66]. Zaten gerek İttihatçılarla olan ilişkisi gerekse siyasal eylemi etkileme gücü, kanımca ona önemli haksızlıklar yapılmasına yol açmıştır. Örneğin, Hilmi Ziya'nın şu satırları gerçektir ama, Gökalp'ın yaşadığı dönemin çalkantıları ve kendisinin öncü niteliği düşünüldüğünde, değerini pek de azaltmaz: «...Umumî Harbin talihi aleyhimize dönmeğe başladığı zaman, Türk ordularını 'Kızıl Elma' peşinde Galiçya ve Sarıkamış'a sürükleyen *İttihat ve Terakki* siyaseti de değişti. Artık Turancı Ziya Gökalp'ın 'Yeni Mecmua'da Moğol-Türk ayrılığı ve Tatarların yabancılığı hakkında yazılar yazdığını, yazdırdığını görüyoruz. Aynı sıralarda Cenup ordularının mağlubiyeti İttihat ve Terakkinin Araplara karşı siyasetini değiştirdiği için, Gökalp Avusturya-Macaristan İmparatorluğu gibi bir 'hükümeti müsenna' (ikili hükümet, E.K.) projesi yapıyordu.

(65) Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler,* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1968, ss. 278-179.

(66) Kâzım Nami Duru, *Ziya Gökalp,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965, ss. 72-75.

«Harpten mağlubiyetle çıktığımız ve İmparatorluk parçalandığı zaman senelerce Türk ve Osmanlı Emperyalizmini müdafaa etmiş olan ideolog, bütün eski iddialarını unutmuş gibi, derhal:

Sevin çoban, sevin ilin sâf kaldı,
Öğün çoban, öğün, dilin sâf kaldı.

demekten çekinmiyordu. Hakancılığın hararetli ideologu, inkılâptan sonra cumhuriyetçi olmakta güçlük çekmedi. İmparatorluk devrinde 'Hakanlık' bir emrivâkidi; fakat onun en ileri müdafii rolünü üzerine alan bir mütefekkirin, iki sene içinde, bütün sistemini yeni siyasî şekillere göre değiştirivermesi şaşılacak şeydir»[67].

Burada söylenenler doğru olmakla birlikte, koskoca bir İmparatorluğu kurtarmak çabasına girenlerle birlik olduktan sonra, bu İmparatorluğun yokoluşunu yaşayan bir düşünür ne yapsın? Kanımca, Gökalp'ı bir siyaset adamı gibi, siyasal düşüncelerinden dolayı eleştirmek pek doğru değildir. Onu, toplumbilime yaptığı katkılar açısından görmek, toplumsal gerçeğe daha uygun düşer kanısındayım.

Nitekim, Hilmi Ziya da, yukarıya aldığım satırlardan hemen sonra, şöyle diyor: «Ziya Gökalp, sistematik Garp tefekkürünün memleketimizdeki ilk örneklerinden biridir. Felsefenin fantezi veya meraktan fazla bir şey, doğrudan doğruya hayata ve cemiyete bağlı sistemli bir düşünce olduğunu bize o gösterdi» diyor. Her ne kadar, sonra da, onu «fetvacılıkla» suçluyorsa da, yine de, bilimsel katkılarını kabul ettiğini anlıyoruz[68].

Aslında Gökalp, çok ve çeşitli yazı yazmıştır. Üstelik de bunlar, Osmanlı'nın son dönemindeki çalkantılara göre dönem dönem önemli değişiklikler gösteren bir yaklaşıma sahiptirler. Sanırım bu yüzden, örneğin Rauf Mutluay, Gökalp hakkında yazılmış incelemeleri beğenmemekte, kendisi onu aslından okumayı yeğlemektedir[69]. Gerçekten de ciddî bir sosyalizm karşıtı ve tutarlı bir ulusal bilinç yanlısı olmasının dışında, siyasal olarak oldukça dalgalanmalı bir çizgi izlemiştir. Fakat, bu iki niteliği onun temel yaklaşımı için yeterli değil midir? Örneğin, sosyalizm için söylediği şu sözler, bütün yaşamı sırasında ona ışık tutmuştur: «Türklerin menafi-i milliyesi için bugün elverişli olmayan bir fikir varsa, hiç şüphesiz, sosyalizmdir.» İktisadi ögelere verdiği önemi anlatırken bile Marx'ı tek ögeli diye mahkûm etmesi, sosyalizm karşısındaki yaklaşımını benimser.

Gökalp, niçin sosyalizme karşıdır? Bu sorunun yanıtını kendi veriyor:

(67) Ülken, a.g.e., ss. 36-37.
(68) y.a.g.e., s. 37.
(69) Rauf Mutluay, «Gökalp Kitapları», *Cumhuriyet*, Ziya Gökalp Özel Eki, İstanbul, tarihsiz.

«Çünkü milliyet fikrinin düşmanıdır»[70]. Bugün ulusal sosyalist akımları görse ne derdi, bilinmez.

Gökalp'ın esas ideolojisi ulusalcılıktır. Turancılıktan kalkıp buraya gelmiş olması ,onun, Mustafa Kemal Atatürk'ün kurduğu yeni devletin düşünce planındaki destekçisi olmasını engellemez. Yalnız o sıralarda, henüz kitlelerde ulusal bilinç uyanmış olmadığı için, Gökalp, bu bilincin gelişmesini de önemli ölçüde seçkinlerden (onun deyimiyle 'güzidelerden') bekliyor. Böylece, bir ölçüde, 'korporatif devlet' ile birlikte 'seçkinci' bir siyasal yapı önermek gibi çok tehlikeli sınırlarda dolaşmakla birlikte buralardaki düşüncelerini billurlaştırmaya, ömrü yetmemiştir. Bu nedenle, siyasal gelecek hakkındaki beklentilerini pek bilmiyoruz. Pek doğal olarak bu düşüncelerin, klasik İttihatçı ve Atatürkçü yaklaşımın «devletçi-seçkinci» niteliklerinden çok da farklı olması beklenemez.

Gökalp'ın en çok etkilendiği olay, Bağımsızlık Savaşı ve Mustafa Kemal'in başarılarıdır. Ömrünün sonuna doğru, artık, tüm düşüncelerini, yeni kurulan düzen çerçevesinde gözden geçirmeye ve yenilemeye başlamıştır. Kendi içinde tutarlı bir davranıştır da bu. Çünkü, Gökalp, bütün ömrünü, yıkılan Osmanlı'nın kurtuluşuna adamış bir düşünürdür. Bu kurtuluşu Mustafa Kemal'in kişiliğinde yaşamakta oluşu, onu son derece etkilemiştir.

Nitekim, İkinci Türkiye Büyük Millet Meclisi seçimleri sırasında Atatürk'ün yayımladığı ve «Fırkamızın ilk programı» dediği ünlü «dokuz umde» (dokuz ilke) üzerine yazdığı «*Doğru Yol*» adlı broşür, onun bu eğilimini açıkça vurgulamaktadır[71]. Alt başlığını «Hakimiyet-i Milliyye ve Umdelerin Tasnif, Tahlil ve Tefsiri» diye adlandırdığı bu broşürde Ziya Gökalp, Atatürk'ün getirmek istediği yeni toplum yapısını, dokuz umdeyi 38 ilke biçiminde sınıflayıp açıklamalara giderek, destekliyor.

«Müdafaa-i Hukuk Fırkası, son zamanda 'Halk Fırkası' namını alarak programını ilan etti.» diye başlayan bu broşür, Ziya Gökalp'ın son düşünsel aşamasında kurtuluşu Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün çizgisinde gördüğünün somut kanıtıdır.

(70) Gökalp, «Türk Milleti ve Turan», *Türkleşmek...*, s. 75.
(71) Ziya Gökalp, *Yeni Hayat, Doğru Yol*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1976.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

Türkçülüğün Esasları, (Hazırlayan: Mehmet Kaplan), Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları: 7, I. Seri - 7, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976.

Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, (Hazırlayan: İbrahim Kutluk), Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları: 4, I. Seri - 4, Devlet Kitapları, 1976.

Yeni Hayat, Doğru Yol, (Hazırlayan: Müjgan Cunbur), Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları: 3, I. Seri - 3, Devlet Kitapları, Güneş Matbaacılık T.A.Ş., Ankara, 1976.

Türk Töresi, (Hazırlayan: Hikmet Dizdaroğlu), Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları: 6, I. Seri - 6, Devlet Kitapları, Güneş Matbaacılık T.A.Ş., 1976.

Türk Medeniyet Tarihi, Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları: 8, I. Seri - 8, Güneş Matbaacılık T.A.Ş., İstanbul, 1976.

Şaki İbrahim Destanı ve Bir Kitapta Toplanmamış Şiirler, (Hazırlayan: Beysanoğlu), Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları: I, I. Seri - 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976.

Kızılelma, (Hazırlayan: Hikmet Tanyu), Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları: 2, I. Seri - 2, 1976.

Altın Işık, (Hazırlayan: Şevket Kutkan), Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları: 5, I. Seri - 5, Devlet Matbaası, 1976.

Malta Konferansları, (Hazırlayan: Fahrettin Kırzıoğlu), Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları, 9, I. Seri - 9, Ankara, 1977.

Makaleler I, (Diyarbakır, Peyman, Volkan), (Hazırlayan: Şevket Beysanoğlu), Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları: 12, II. Seri - 12, İstanbul, 1976.

Makaleler III, (Milli Tetebbular), (Hazırlayan: M. Orhan Durusoy), Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları: 13, II. Seri - 13, Ankara, 1977.

Makaleler IV, (Hazırlayan: Ferit Ragıp Tuncer), Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları, Ankara, 1977.

Hars ve Medeniyet, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları: 12, Gökalp Takımı, seri: 1, no. 3, Balkanoğlu Matbaacılık Ltd., Ankara, 1964.

Milli Terbiye ve Maarif Meselesi, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yay.: 13, Ankara, 1964.

Çınaraltı Konuşmaları, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yay.: 14, Yargıcıoğlu Mat., Ank., 1966.

Ergenekon, Karaelmas Basımevi, Zonguldak, 1954.

Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays of Ziya Gökalp, (Çeviren: Niyazi Berkes), Columbia University Press, New York, 1959.

B. MAKALELER

Halk Medeniyeti I, Başlangıç, **Halka Doğru,** yıl: 1, sayı: 14, 1913.

Halk Medeniyeti 2, Resmi Teşkilat, Halk Teşkilatı, **Halka Doğru,** yıl: 1, sayı: 19, 1913.

İçtimaiyat ve Fikriyat, Cemiyette Büyük Adamların Tesiri, **İçtimaiyat Mecmuası,** cilt: 1, sayı: 2, 1917.

İçtimaiyat ve Fikriyat, Milli İçtimaiyatın Usulü, **İçtimaiyat Mecmuası,** cilt: 1, sayı: 1, 1917.

İçtimaiyat ve Fikriyat, Milli İçtimaiyatın Miyarı, **İçtimaiyat Mecmuası,** cilt: 1, sayı: 1, 1917.

Ahlak İçtimai midir?, **İçtimaiyat Mecmuası,** cilt: 1, sayı: 3, 1917.

Millet Nedir?, **İçtimaiyat Mecmuası,** cilt: 1, sayı: 3, 1917.

İçtimai Usul-ü Fıkıh, **İslam Mecmuası,** sayı: 1, Şubat 1913.

Fıkıh, Fıkıh ve İçtimaiyat, **İslam Mecmuası,** sayı: 2, Şubat 1913.

Hüsn-ü Kubh, İçtimai Usul-ü Fıkıh Meselesi Münasebetile, **İslam Mecmuası,** sayı: 8, Mayıs 1914.

Örf Nedir? -İçtimai Usulü Fıkıh Meselesi Münasebetile, **İslam Mecmuası,** sayı: 10, Haziran 1914.

İçtimaiyat, Kıymet Hükümleri, **İslam Mecmuası,** sayı: 17, 1914.

İçtimaiyat İçtimai Neviler, **İslam Mecmuası,** sayı: 20, 1914.

İçtimaiyat, Diyanet ve Kaza, **İslam Mecmuası,** sayı: 35, Ağustos 1331.

İslam İçtimaiyatı: Dinin İçtimai Hizmetleri, **İslam Mecmuası,** yıl: 2, sayı: 34, Ağustos 1331.

İçtimaiyat, Dinin İçtimai Hizmetleri 2, **İslam Mecmuası,** yıl: 2, sayı: 36, Eylül 1331.

İslam İçtimaiyatı, Dinin İçtimai Hizmetleri 3, Müsbet Ayinler, **İslam Mecmuası,** yıl: 2, sayı: 37, Eylül 1331.

Türk Devletinin Tekamülü 1, Boy, **Dergah Mecmuası,** cilt: 3, sayı: 32, Ağustos 1338 (1922).

Türk Devletinin Tekamülü 2, İL, **Dergah Mecmuası,** cilt: 3, sayı: 36, 5 Teşrinievvel 1338 (1922).

Türk Milletinin Tekamülü 3, Küçük İL, **Dergah Mecmuası,** cilt: 4, sayı: 37, 20 Teşrinievvel 1338 (1922).

Türk Devletinin Tekamülü 4, Orta İL, **Dergah Mecmuası,** cilt: 4, sayı: 39, 20 Teşrinisani 1338 (1922).

Türk Devletinin Tekamülü 5, Büyük İL, **Dergah Mecmuası,** cilt: 4, sayı: 40, 5 Kanunuevvel 1338 (1922).

Türk Devletinin Tekamülü, Türk Mucizesi, **Dergah Mecmuası,** cilt: 4, sayı: 42, 5 Kanunusani 1339 (1923).

Fırkalar İçtimaiyatı, Fırka Nedir?, **Hakimiyeti Milliye,** No: 794, 19 Nisan 1339 (1923).

Türk Harsı ve Osmanlı Medeniyeti, **Hakimiyeti Milliye,** No: 816, 16 Mayıs 1339 (1923).

Deruni Hayat, **Hakimiyeti Milliye,** No: 818, 21 Mayıs 1339 (1923).

Milli Vicdanı Kuvvetlendirmek, **Hakimiyeti Milliye,** No: 821, 24 Mayıs 1339 (1923).

Milli Tesanüdü Kuvvetlendirmek, **Hakimiyeti Milliye,** No: 824, 28 Mayıs 1330 (1923).

Tam ve Medeni Bir Millet Olmak İçin Nelerimiz Eksik, **Hakimiyeti Milliye,** No: 987, 7 Kanunuevvel 1339 (1923).

Mualimler Derneğinde İlmi Münakaşalar, **Hakimiyeti Milliye,** No: 1025, 31 Kanunusani 1924.

Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir?, **İktisadiyat Mecmuası,** sayı: 1, 8 Şubat 1331 (1915).

Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir?, **İktisadiyat Mecmuası,** sayı: 7, Mart 1332 (1916).

Milli İktisat Nasıl Vücuda Gelir?, **İktisadiyat Mecmuası,** sayı: 35, 21 Teşrinisani 1332 (1916).

Türklerde Milli İktisat Devreleri, **İktisadiyat Mecmuası,** Mart 1333 (1917).

Milli İktisadiyatın Miyarı, **İktisadiyat Mecmuası,** sayı: 1, Nisan 1333 (1917).

Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usul, **Milli Tetebbüler Mecmuası,** 1. C., 2. sayı, 5.6.1331.

Eski Türklerde İçtimai Teşkilat, **Milli Tetebbüler Mecmuası,** 7. C., 3. sayı, 7.8.1331.

Taife ve Zümre, **Yeni Mecmua,** 1 cilt, 4. sayı, 2.8.1917.

Prens Sabahattin

(1878 - 30 Haziran 1948)

Hazırlayan
Ali ERKUL

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Prens'in doğum tarihi hakkında çeşitli kaynaklarca 1877, 1878 ve 1879 tarihleri gösterilirse de, çoğunluk, 1878'de İstanbul'da doğduğu görüşünde birleşmektedir. Babası, Halit Rıfat Paşanın oğlu Damat Mahmut Celalettin Paşa, annesi ise, Padişah Abdülmecit'in kızı ve II. Abdülhamit'in kız kardeşi Seniha Sultandır. Hanedanla olan ilişkisi de, annesinin hanedan kızı olmasından öte bir ilişki değildir.

Sabahattin Beyin isminin önündeki ünvan (prens) konusunda iki görüş vardır*. Her iki görüşte ortak olan nokta, Sabahattin Beyin gerçek bir prens olmadığıdır. Prens'in hanedanın erkek çocuklarına verilen bir ünvan olmasına karşın, Sabahattin gibilere 'sultanzade' denildiği görülüyor. Biz de, Sabahattin Beyi, yanlış da olsa, «Prens» adıyla ünlendiği için, Prens Sabahattin olarak adlandıracağız.

Sabahattin Bey gençlik yıllarında, babası Mahmut Paşanın büyük ölçüde etkisi altında kalmıştır. Sabahattin Beyin kişiliğine büyük etkisi olan babası Mahmut Paşa hakkında biraz bilgi verecek olursak, bu etkinin kaynağını daha iyi tanımış oluruz. «Mahmut Paşa, Sultan Hamit'in hemşiresiyle (kız kardeşi) evlenince, padişahın büyük güvenini kazandı. Padişahın tek arkadaşı oldu. Bir ara Adliye Nazırı olarak Kabineye girdi»[1]. Mah-

(*) a - Sabahattin Bey öteden beri adının başına konulagelen bir «PRENS» olarak tanınır. Bu sıfatın, onun için kullanılması kesin olarak hatalıdır. Zira «PRENS» sözcüğü, bir hanedanın erkek çocuklarına verilen sıfattır. Yani bir kimseye, Prens denilebilmesi için, onun baba soyundan hanedandan gelmesi gerekir Oysa, Sabahattin Beyin babası Mahmut Celalettin Paşa, Osmanlı Hanedanından gelen bir kişi değildir. O, sadece Padişahın damadıdır. Sabahattin'e yanlışlıkla Prens denilmesi ve ömrü boyunca bu adla tanınması, annesi Seniha Sultanın, padişah kızı olmasındandır. Sabahattin Beyin baba tarafından değil, anne tarafından, hanedanla ilgisi bulunmaktadır. Osmanlı İmparatorluğunda Sabahattin Bey gibi kız tarafından çocuklara «Sultanzade» denilir. Sabahattin Beye, hanedanla ilişkisi yüzünden bir sıfat verilmek gerekirse, «Prens» değil, «Sultanzade» denilmesi yerinde olur. Nitekim, Yıldız Sarayı'nda arşivlere devredilen bazı resmi evrak arasında bu sıfat kullanılmıştır. Ama, gelgelelim, siyasi tarihimizde Türk ve yabancı basına onun adı —yanlış da olsa— Prens Sabahattin şeklinde geçmiştir. (Taha Toros, «Prens Sabahattin», *Milliyet Gazetesi*, 16 Şubat 1978).

b - Sabahattin, ihtimalki Avrupa'da prestij kazandırır düşüncesiyle Abdülhamit'in iki kız kardeşinden birinin oğlu olduğundan Prens ünvanını almıştı. (Niyazi Berkes, *Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973, s. 350).

(1) Şevket Süreyya Aydemir, *Makedonya'dan Orta Asya'ya Enver Paşa*, cilt I, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976, s. 172.

mut Paşanın padişaha olan bu yakın dostluğu, tahttan indirilen Sultan Murat'ın kaçırılma girişimi olayı ile sarsılır. Bu olaya Mahmut Paşanın kâhyası Hacı Bekir Efendinin adı karışır. Padişah Abdülhamit bundan kuşkulanır ve eniştesinin Kabinedeki görevine son vererek evinde göz altına aldırır. Gerçi bir süre sonra Paşanın bu işle bir ilgisi olmadığına Padişah inanır görünürse de, artık aradaki dostluk köprüleri yıkılmış ve eski yakınlık sağlanamamıştır. Padişah tarafından kendisine teklif edilen görevleri reddeder ve Padişaha kırgın olarak sarayında kapalı bir yaşam sürdürmeye başlar. İki dost arasındaki ilişkiler bu duruma gelince, «onu çekemeyenler, yahut onu mahvetmek isteyenler, hakkında bazı söylentiler yaydılar. Mahmut Paşanın bir demiryolu imtiyazına karıştığı, saraydan bu yüzden uzaklaştırıldığı gibi dedikodular duyuldu»[2]. Mahmut Paşa hakkında ortaya atılan söylentilerin gerçekle bir ilgisi olmadığını Ahmet Bedevi Kuran (İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler, İstanbul, 1945, sf: 68-78) belgelerle açıklamıştır. Ayrıca, Padişahın da Paşaya karşı hareketlerinde böyle bir olayın etkisi olduğunu kanıtlayan bir işaret yoktur. Tüm bu söylentiler ve gelişen olaylar, bir zamanlar Padişaha yakın dostluğu olan ve bir ara da Adalet Bakanlığı yapmış bulunan Mahmut Paşayı büyük ölçüde üzmüş ve saraydan uzak bir yaşama itmiştir.

Mahmut Paşa, «Sarayla münasebatını kestikten sonra yalısında inzivaya çekilmiş; bir taraftan dostları ve ziyaretçilerle edebî mübahaselere girişerek vakit geçiriyor; öbür yandan da oğulları Sabahattin ve Lütfullah Beylerin tahsil ve terbiyeleri ile bizzat meşgul oluyordu. Beyler evde hususi surette tahsil ettiriyorlardı. Kendilerine tayin edilen hocalar memleketin en güzide ilim adamları ve münevver şahsiyetleriydi. Kadıhanlı Emin ve Hoca Hayret Efendiler, İsmail Safa, Sadık Beliğ, Muallim Fevzi ve Hüseyin Daniş Beyler talim heyeti arasında bulunuyorlardı»[3]. Ayrıca, piyano, resim ve Fransızca dersleri aldıkları biliniyor. Kısacası Mahmut Paşa, saraydan ayrıldıktan sonra oğullarının iyi bir eğitim ve öğretimden geçmeleri için devrin ünlü isimlerini eğitimci ve öğretmen olarak tutmuştur. «Paşa, oğulları Prens Sabahattin ve Prens Lütfullah Beylerin tahsillerine fevkalade itina göstermiş, pek küçük yaşlarından itibaren Avrupa'dan muallimler celb ederek Fransızca öğretmenlerini temin etmiş, aynı zamanda Osmanlı, Arabî ve Farsî edebiyatında şöhretli simaları, genç prenslerin tahsillerini deruhte etmeye davet etmişti»[4]. Paşa'nın bununla da yetinmeyip, «sarayına davet ettiği devrin en mümtaz simalarının huzurunda, feyz alabilmeleri için henüz 12-13 yaşlarında iken, genç prenslerin en

(2) y.a.g.e., s. 172.

(3) Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler,* Tan Matbaası, İstanbul, 1945, s. 65.

(4) Nezahet Nurettin Ege, *Prens Sabahattin,* Güneş Neşriyat, İstanbul, 1977, s. 6.

ciddi edebî meselelerin münakaşalarında hazır bulunmalarını arzu ederdi»[5].

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Mahmut Paşa oğullarının iyi bir eğitim ve öğretimden geçmeleri için büyük bir özen göstermekte ve her türlü olanağı onlar için kullanmaktadır. Öylesine bir özen ki; «Kuruçeşme Sarayı, genç prenslerin yetişmesi için hususi bir üniversite haline konulmuş bulunuyordu»[6].

Prensler yalnız edebi ve siyasi konularda eğitim almakla kalmıyor, aynı zamanda gerek Osmanlıca, gerek Arapça, gerek Farsça ve gerekse Fransızca dilleri üzerinde de çalışmalar yapıyorlardı. Genç yaşta çok iyi Fransızca bildiklerini, Mahmut Paşa ile Şemsettin Sami Bey arasında geçen şu konuşmadan öğreniyoruz. Paşa, Şemsettin Sami Beyden çocuklarını Fransızca sınavından geçirmesini ister ve sınav sonunda Sami Beyin yanıtı şu olur: «Paşa Hazretleri, genç prensleri benim imtihan etmekliğim mevzubahis değil, eğer biraz daha beraber bulunsaydık, kendilerinin beni imtihan edecekleri muhakkaktı»[7]. Buradan da anlaşılacağı üzere, prenslerin zeki ve çalışkanlıkları yanında, henüz genç yaşlarında çok iyi Fransızca bildikleri görülüyor. Yine aynı kaynaklarda, Fransızcadan tercümeler yaptıklarını ve devrin ünlü gazetelerini (Le Temps, Le Monde, İllustre... gibi) sürekli izlediklerini anlıyoruz.

Prens Sabahattin, edebiyat ve dil çalışmalarının yanında, toplumsal ve siyasal konularla da yakından ilgileniyordu. «20 yaşında Mukaddimeyi okuyordu. İbni Haldun Mukaddimesini okuyan bir gencin Avrupa fikir hayatı ile yakından temasa geçince Le Play mektebine ilgi duymasını tabii karşılamalıdır»[8]. Geniş eğitim olanakları içinde yetişen Sabahattin Beyin genç yaşta ve yaşının üzerinde kitaplar okuması ile bilgili ve düşünen biri olduğunu görüyoruz. Edebiyatın yanında dil ve fen bilimleri ile de yakından ilgilenmesi ona geniş ufuk sağlamıştır.

Sabahattin Beyin İstanbul'daki yaşamının bu dönemini babası Mahmut Paşanın yaşamından soyutlayamayız. Düşüncelerinin ve yaşamının şekillenmesinde büyük ölçüde babasının etkisi görülmektedir. «Sabahattin'in ilk gençlik senelerini babasının siyasi huzursuzluk yılları ile dert ortaklığı halinde geçirdiği ve baba ile iki oğlun bir nevi siyasi aile efradı teşkil ettiği anlaşılıyor. Nihayet 1899'da yurdu terketmeleri bu huzursuzluğu yeni bir ümit devrine kalbedecektir»[9]. Babalarının sarayla olan ilişkileri, ister istemez onları da yakından ilgilendiriyordu. Uzun bir süre saraydan ve yöne-

(5) y.a.g.e., s. 6.
(6) y.a.g.e., s. 6.
(7) y.a.g.e., s. 7.
(8) Cavit Orhan Tütengil, *Prens Sabahattin*, İstanbul, 1954, s. 20.
(9) Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat*, cilt II, İ.Ü.İ.F. Yay., No: 123, İstanbul, 1961, s. 373.

tim işlerinden uzak kalmakla beraber, Mahmut Paşa, ülkeyi ilgilendiren bütün olayları yakından izlemekte ve İmparatorluğun karşı karşıya kaldığı büyük tehlikeleri üzüntü ile değerlendirmektedir. Çocuklarını da bu sorunlarla yakından ilgilendirmeye çalıştığı görülüyor. Ailede sürekli Batı gazeteleri okunduğu için, Avrupa'nın Osmanlı hakkındaki düşüncelerini ve neler yapmak istediklerini bilmekteydiler.

Mahmut Paşanın «Osmanlı İmparatorluğunu şiddetle alakadar eden, dahili ve harici bütün meselelerde Sultan Abdülhamit'in takip ettiği siyasetin isabetsizliğini derin bir teessürle görmekte... Hükümdarı ikaz maksadıyla aldığı bütün teşebbüslerin neticesiz kaldığını müteaddid tecrübelerle anlattıktan sonra Avrupa'ya giderek orada, hükümeti ile ve bizzat padişah ile mücadeleye girişmek suretiyle memleketine ancak hizmet edebileceğini düşünmeğe başladığı»[10] nı görüyoruz.

Mahmut Paşanın ve oğullarının yurt dışına çıkma isteğinin temelinde üç ana nedenin yattığını söylemek olasıdır. Bu nedenler;

a) Mahmut Paşa Abdülhamit'ten çekiniyoıdu. Evinde sürekli olarak gözetim altında tutulduğundan, hareket alanı yok ediliyordu.

b) Paşa, İmparatorluğun içinde bulunduğu çıkmazları görmekte ve bu çıkmazlara çözüm aramanın yurt dışında gerçekleşebileceğine inanıyordu. Bir başka deyişle, Genç Türklerin dışardaki hareketlerine ve çalışmalarına katılma isteği.

c) Üçüncü neden, çocukların eğitimi ile ilgilidir. Oğullarının Fransız eğitiminden yararlanması isteği uzun süre Paşanın kafasındadır.

Kısaca belirttiğimiz bu üç neden, Paşa ve çocuklarının ülkeyi terketmelerinde önemli etkenler olmuştur. Fakat ülkeyi terketmeleri oldukça güçtü. Bu güçlük, sürekli olarak gözaltında tutulmalarından kaynaklanıyordu. Ne var ki, kaçma düşünceleri vazgeçilmez bir tutku haline dönüşünce, her türlü yöntemi denemeyi göze almışlardı. «Damat Celalettin Paşa ve oğulları için artık bir fikr-i sabit haline gelmiş bulunan Avrupa'ya gitme meselesi, nihayet İsviçreli Mr. Charlier'in delaleti ile tatbik sahasına konulabilmiştir»[11]. Paşanın İstanbul'dan ayrılma düşüncesi oğulları tarafından benimsenir*. 1899 Ekim ayında bir Fransız gemisi ile İstanbul'dan ayrılmayı başarırlar. Böylece, uzun bir süredir Abdülhamit ile eniştesi Damat Mahmut Paşa arasında devam eden savaşımın İmparatorluk içindeki bölümü son bulmuştur. Fakat tartışmaların son bulmadığını, bundan sonraki savaşımlarının daha özgürce ve artan bir taraftar kitlesi ile Batı'da sürdürüldüğünü görmekteyiz.

Prens Sabahattin, yurt dışına çıkana değin geçen yaşamında daha çok kendini yetiştirmek için uğraşmıştır. Fakat, babası ile dayısı II. Abdülha-

(10) Ege, a.g.e., s. 22.

(11) Ege, a.g.e., s. 23.

(*) Bu konuya ilişkin belgeler için bakınız: Ege, a.g.e., s. 23.

mit arasında geçen savaşımları da gözardı etmiş değildir. Yurt dışından yürüteceği savaşımların çekirdeğini, babası ile dayısı arasındaki tartışmaların oluşturduğunu da bilmekteyiz.

İstanbul'dan Paşa ve çocuklarını alan Pake Kumpanyasına ait Georgie adlı vapur, yolcuları Marsilya'ya bırakmıştır. Daha sonra, «Prens Sabahattin olarak tanınacak olan Sultanzade Paris'e yerleşti. Orada siyasi hareketlere karıştı. Hatta Genç Türk hareketinde de ayrı bir grubun önderi durumuna geldi»[12]. Paris'te bulunduğu bu yıllarda siyasal çalışmaları yanında, Le Play toplumbiliminin önde gelen temsilcileri ile yakın ilişkiler içinde olduğunu görmekteyiz. Başarılı ve girişken çalışmaları Prens'in I. ve II. Jön Türk Kongrelerini toplamasında da kendini gösterir.

Prens Sabahattin'in dışarda geçirdiği bu yıllar, oldukça hareketli ve güçlüklerle doludur. I. Jön Türk Kongresinde ikiye ayrılmalar, aleyhindeki çalışmaların yoğunlaşması (bir yandan Padişahın, diğer yandan Ahmet Rıza grubunun aleyhte çalışmaları), babasının ölümü gibi olaylar... bu yılların bellibaşlı olaylarıdır. Temel amacı, bir yandan yukarıdaki olayların etkisinden kurtulmak ve diğer yandan da baskı düzenine karşı çıkarak, bu düzene karşı yürütülen eylemleri gerçekleştiren örgütleri ve grupları birleştirmektir. «Prens Sabahattin adı, Meşrutiyet öncesinde aydın topluluğun ümidleri arasında idi. Çağdaş ekonomik ve sosyal görüşleri kavramış, bunların ülkede nasıl tatbik edilebileceğini incelemiş kişi olarak şahsından ve fikirlerinden dertlere çare bekleniyordu»*. «İkinci Meşrutiyetin ilanına kadar çeşitli yollarla istibdata karşı mücadele eden Sabahattin, bir taraftan Jön Türk grupları arasında işbirliği kurmağa, öte yandan Türk davasını Batı dünyasına tanıtmağa çalıştı»[13].

Padişah Abdülhamit, eniştesi Mahmut Paşayı ve oğullarını geri döndürmek amacıyla adamlarını Paris'te gönderirse de olumlu bir sonuç alamaz. Geri döndürme girişimi sonuç vermeyince, bu defa da, hırsızlık yaptığını, küçük yaştaki çocukları kaçırdığı ve kendisini öldürmeyi planladığı gibi sudan gerekçeler ileri sürerek, Mahmut Paşanın idam kararını çıkartır .Bu ve buna benzer savlara karşı Mahmut Paşanın yanıtı şöyle olur; «Vatanın sebebi felaketi, bunca denaet ve cinayetlerin sebebi hakikisi sizsiniz. Döktüğünüz kanlar, söndürdüğünüz hanumanlar ve uydurduğunuz yalanlar herkesce malumdur. İslam ve Hıristiyan binlerce nev'i beşer mahvoldu... Hayatınıza suikast ve zevcenizin mücevheratını sirkat eylediğimi, henüz sabi addettiğiniz oğlumu kandırıp kaçtığımı vesile ederek şehbenderlere süferaya tevkifimi emrettiğiniz zaman nefsinizde hiç bir hacalet hissettiniz mi»[14].

(12) Aydemir, a.g.e., s. 172.

(*) Cemal Kutay, *Üç Devirde Bir Adam, Fethi Okyar*, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1980, s. 128.

(13) Tütengil, a.g.e., s. 21.

(14) y.a.g.e., s. 18.

Prens Sabahattin, babası ile dayısı arasında devam eden tartışmalara katılmaya başlar ve babasından yana bir tavır koyar. Kurulu düzeni yıkmayı amaçlayan yurt dışındaki örgütler içinde yer alan Prens, dayısı ile bireysel tartışma yerine örgütsel savaşıma girmiştir. 1908'de II. Meşrutiyet ilan edilince, yurt dışında bulunan diğer aydınlar gibi Sabahattin Bey de yurda döner. Dönüşü sırasında babasının naaşını da beraberinde getirir. İstanbul'da büyük bir ilgi ile karşılaşır. II. Abdülhamit'in baskı düzeni sona ermiş ve meşrutiyet ilan edilmiştir. Genel kanı, artık düşüncelerin özgürce söyleneceği ve siyasal hareketlerin baskıdan uzak olarak gelişeceği yönündedir. Fakat, gelişen durumların hiç de umut edilen ve beklenilen gibi olmadığı ortaya çıkar. Sadece baskı düzenini uygulayan kişiler değişmiş, Abdülhamit'in baskı düzeninin yerini şimdi de İttihat ve Terakki'nin baskı düzeni almıştır. Beklentiler yerini karamsarlığa ve yeni savaşımlara bırakacaktır.

Daha yurt dışında iken Ahmet Rıza grubu ile aralarında sürtüşme olan Sabahattin Bey, bu durumla karşılaşacağını önceden kestirebildiğinden birleştirici bir yaklaşım içindedir. İttihat ve Terakki Hükümeti, kendi dışındaki düşünce gruplarına baskı uyguluyordu. Babası gibi savaşımcı olan Prens, bu baskılara karşı çıkmaya başlar. Bir yandan düşünsel alanda karşı çıkışlar yaparken, diğer yandan da İttihat ve Terkki baskısına karşı ve örgütleşen parti ve örgütleri (cemiyetleri) desteklediği görülür. Bu çalışmaları İttihatçılarca iyi karşılanmaz ve yeniden istenmeyen adam olur.

İttihat ve Terakki yönetimiyle Prens Sabahattin'in arasındaki sürtüşmeler gün geçtikçe şiddetlenir ve araları da iyice açılır. Bir de bunların üzerine 31 Mart Olayı'na adı karışan Prens Sabahattin Bey tutuklanır. Bir süre sonra yönetimin içinde bulunan dostları yardımıyla suçsuz olduğu gerekçesiyle serbest bırakılır. 31 Mart Olayı'na katılıp katılmadığı konusunda birbirine zıt iki görüş vardır. Birinci görüş, Prens'in 31 Mart Olayı'nın planlayıcısı ve uygulamaya koyucusu olarak nitelerken, ikinci görüş buna tamamen karşı bir görüş ileri sürmektedir. İkinci görüşü ileri sürenler Prens'in bu olayı başlatan değil bilakis önleyen kişi olduğu savındadırlar.

Prens Sabahattin, gelişen olaylar karşısında İmparatorluk içinde yaşamanın gün geçtikçe güçleştiğini ve kalmaya devam ederse bir gün mutlaka öldürüleceğini bildiği için tekrar yurt dışına kaçar. Yurt dışında yine siyasal ve bilimsel çalışmalarını sürdürür. «Birinci Dünya Harbi arifesinden 1918'e kadar geçen merhalede Sabahattin Bey yine siyasal nedenlerden ötürü gurbettedir. Her iki istikamete yönelen tefekkür gücü, memleket dışında da aktif olup, kendisine muhalefet eden İttihat ve Terakki Fırkasına karşı herhangi bir kin duygusu duymadan, memleketin hayrı için milli ve beynelmilel ölçüde siyasi münasebetlerden ve ilmi çalışmalardan geri kalmamış, nihayet 1918'de mütareke Türkiyesine dönmüştür»[15].

(15) Fındıkoğlu, a.g.e., s. 375.

İttihat ve Terakki'nin iktidardan ayrılması ve İmparatorluğun antlaşma imzalaması ile Prens Sabahattin yurda ikinci kez döner. İmparatorluk savaştan yenik çıkmış ve büyük oranda toprak kaybetmiştir. Bu ara İttihatçıların çoğu ülkeyi terketmiştir. İşte böyle bir ortamda dönen Prens, bu yılları oldukça sessiz geçirir. «Aktif herhangi bir siyasi harekette bulunmaksızın Le Play'cilik çığırının kökleşmesi için sayısı mahdut Siyans Sosyalcilerle işbirliği etmiş, küçük fakat dava ve doktirin hülasası olan özlü cevherli eserini bu devrede neşreylemiş»dir[16].

Türkiye'de bulunduğu son yıllarda, ilk bakışta «Osmanlılığı» savunur görünmesine karşın, Mustafa Kemal Hareketini de desteklemektedir. Çektiği bir telgrafta şöyle demektedir: «Düşmanlarımız da dahil olduğu halde cihan-ı insaniyetin menfaat-ı müşterikesini adalet ve muhabbetten ayrılmamakta gören bir Türk ve Osmanlı sıfatıyle maruz olduğumuz şu en haksız tecavüz-i askeriye karşı müdafaa-i meşruanızı derin bir samimiyetle tebrik eder ve mütecavizlerin müsferit olageldikleri vesait-i fâika-i maddiyeye mukabil ilahi kudretin mazhar-ı lütuf ve muaveneti olmaklığımızı temenni eylerim»[17]. 14.10.1922 tarihinde Büyük Millet Meclisi Başkanlığına çektiği uzun telgrafta ise; «Mudanya Protokolü'nü imzalamakla milletini ve insaniyeti seven her Türk'e yeni bir ufk-ı ümid daha açtınız. Ankara'nın haksızlığa karşı (hakk)ı müdafaada gösterdiği sebat ve kabiliyetten sonra, şimdi de Garb devletlerinin tavassut-ı dostanelerini hüsn-i kabul ederek Şark-ı karib sulhünün tesisine doğru ilk adımı atmış olması, yalnız Türkiye'yi değil, fakat reis-i muhteremin dedikleri gibi 'cihan sulhüne bir temel teşkil ettiği için' insaniyet-i müttefekkireye karşı da vehid, meşkûr ve pek vicdanî bir hizmet oluyor...»[18]. Ulusal Kurtuluş Hareketini desteklemesine karşın, Yeni Türkiye'nin kuruluşu sonucu çıkarılan bir yasa ile (Osmanlı hanedanını ülkeden çıkaran yasa) üçüncü ve son kez yurt dışına çıkarılmıştır. Ölümüne değin bir daha yurdunu görememenin özlemi ile yaşamıştır.

Hanedanı yurt dışına çıkaran yasa, anne tarafından hanedanlıkla olan ilişkisi nedeniyle Prens'i de bir daha geri dönmemek koşuluyla yurt dışına çıkardı. 1924-1948 yılları arasında Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde kalır. Bağlı olduğu Le Play okulu üzerindeki çalışmalarını sürdürür. Bazı konularda makaleler yazar. Son yılları ile ilgili olarak Fındıkoğlu şunları söyemektedir: «Son yıllarını İsviçre'de münzevi surette ve yoksulluk içinde geçirmiştir. Hayatının bu son çeyrek asırlık mecburi gurbet safhasında düşünce gücünü yine memleket problemlerine hasrettiğini neşredilmeyen 'mektuplar'ından öğreniyoruz»[19].

(16) y.a.g.e., s. 374.
(17) Ege, a.g.e., s. 418.
(18) y.a.g.e., s. 418.
(19) Fındıkoğlu, a.g.e., s. 374.

Son yılları için Kuran ise şunları yazmakta: «Sabahattin Bey Cenevre şehri içinde oturmuyordu. Sıhhati, büyük ihtimamlara lüzum gösterecek derecede, sarsılmıştı. Bu yüzden mevsime göre kantondan kantona yer değiştiriyordu. Bu mütemadi yer değiştirmelerin başka sebepleri de yok değildi. Sabahattin Bey'in ismi yanına bir de «Prens» lakabı ilave edildiğinden, iktisaden bunun cezasını çekiyordu. Mali durumu müsait olmadığından büyük otellerde oturmasına imkan yoktu. Bu üzücü maddi sebeblerden dolayı küçük şehirlerde veya köy pansiyonlarında Mehmet Sabahattin ismi altında yaşamağa mecbur kalıyordu»[20]. Duygusal olarak değerlendirmesek dahi, bir bilim adamı için çok üzücü bir yaşam değil mi? Bir yerde, hak etmediği bir yaşama itilmiş ve zorunlu kılınmış.

Sürgünlerde geçen yaşamı 30 Haziran 1948 tarihinde İsviçre'de son bulmuştur. Bir süre sonra da yurda getirilerek Eyüp Sultan'daki aile mezarlığına gömülmüştür.

(20) Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, s. 363.

I. GİRİŞ

Sabahattin Bey 1899 yılında İstanbul'dan ayrıldığında İmparatorluğun genel durumu kabaca şöyleydi; içeride Padişah Abdülhamit'in baskı düzeni sürerken, özgür düşünceye de yer yoktur. Ayrıca İmparatorluk, sürekli toprak kaybetmekte, azınlıkların ulusçuluk eylemleri gün geçtikçe yaygınlaşmakta ve ekonomi dışa bağımlılığını arttırmaktadır. Kısacası, tüm kurumları ve ilişkileri ile İmparatorluk sallantıdadır. İçeride durum böyle iken, dışarıda ise, baskı düzeninden kaçan aydın ve bürokratların başlatmış olduğu 'Jön Türk Hareketi' vardır. Sabahattin Bey de yurt dışına çıkar çıkmaz kendini bu hareketin içinde bulur. «Jön Türk âleminde bir fikir havasının esmeğe başladığını görmek için Prens Sabahattin'in mücadeleye katıldığı günün gelmesi lazımdır»[1].

Sabahattin Bey'in Paris'e gelmesi ile dağınık bir görünüm içinde olan Jön Türk hareketi yeni bir döneme girmiştir. Bu konuda Prens'in özel çabalarının önemi büyüktür. Çalışmalara gerek düşünsel, gerek örgütsel ve gerekse ekonomik açıdan geniş olanaklar getiren Sabahattin Bey, bir kongre yapmanın gerekliliğine inanıyordu. Kongre konusunda hemen gerekli çalışmalara başlar.

(1) Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki*, Ankara, 1948, s. 179.

II. PRENS SABAHATTİN'İN ÖRGÜTSEL ETKİNLİKLERİ

A. *JÖN TÜRK HAREKETİ İÇİNDE PRENS SABAHATTİN BEY*

Sabahattin Beyin Jön Türk hareketi içinde görünmesi, siyasi tarihimiz açısından üzerinde önemle durulması gerekli bir konudur. Onun bu eylem içinde bulunması, «bu hareketi olduğu kadar, değişik ölçülerde günümüze kadar uzanan düşün akımlarını ve eylemlerini etkilemiştir. Osmanlı Meclis-i Mebusan'ından Birinci Büyük Millet Meclisine ,ondan da çok partili yaşamın meclislerine kadar uzanan siyasal kutuplaşmanın doğmasına neden olmuştur»[2]. Prensler Paris'e gelir gelmez, bir kongre toplamanın hazırlıklarına başladıklarını görüyoruz. İlk iş olarak, bir 'genel çağrı' yayımlarlar. Bu çağrıda «ülkenin içinde bulunduğu genel durumun sergilenmesinden ve despotizmin yerilmesinden sonra tüm Osmanlıların bu saltçı düzene karşı savaşımları isteniyordu»[3]. Genel çağrının yayınlanmasından sonra, Abdülhamit'in baskı düzenine karşı savaşım veren ve Meşrutiyet yönetiminin tekrar gelmesini isteyen herkesin, etnik kökenine bakılmaksızın katılacakları bir kongrenin toplanması için gerekli girişimler yapıldı. Bu girişimlerde en büyük pay Sabahattin Bey ve kardeşi Lütfullah Beyindir.

1. Birinci Jön Türk Kongresi ve Sabahattin Bey

Çalışmamızın birçok yerinde adı geçen ve bundan sonraki bölümlerde de adı geçecek olan Jön Türk terimi ile, «Birinci ve İkinci Meşrutiyeti hazırlayan ve Osmanlı İmparatorluğunda muasır ihtiyaçlara göre ıslahat yapılmasını isteyen inkılapçılar ve ihtilalciler kastedilmektedir»[4]. Terimi bu şekilde ortaya koyduktan sonra, Prens'in bu kongrelerin toplanması ve kongrelerde gösterdiği çabaları kısaca görelim.

Abdülhamit'in 1877'de Anayasayı askıya alması, Meclisleri kapatması ve kurduğu baskı düzenine karşı, ülke içinde ve ülke dışında birçok örgüt-

(2) Tevfik Çavdar, «Türkiye'de Burjuva Demokratik Düzene Yönelik İlk Hareketler», *Ülke Derg.*, sayı 4, Ankara, 1978. s. 250.

(3) y.a.g.e., s. 250.

(4) T. Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1952, s. 103.

ler kurulur. İşte çeşitli ülkelerde kurulmuş bütün Jön Türk örgütlerini (cemiyetler) bir merkezde toplamak ve ortak bir hareket çizgisi belirlemek ve de güçlü bir savaşım verebilmek için, bir kongrenin kaçınılmaz gerekliliği ortaya çıkmış bulunuyordu. Bu düşünce Prens'i kongreyi planlamaya ve gerçekleştirmeye yöneltti. İlk Jön Türk Kongresi Sabahattin Bey ve kardeşinin gayretleri sonucu toplandı. Jön Türk Kongresi devrin basınına, 'Osmanlı Hürriyetperveran Kongresi' adıyla yansıdı. «İki kardeş beyanname yayınlayarak, yurt dışındaki bütün Jön Türkleri, vatanından veya sürgün yerinden kaçmış olanları, tasarladıkları kongreye davet ettiler»[5]. Davet edilenlerin bir kısmı seyahat yapma olanağından yoksun, hatta günlük gereksinimlerini karşılayabilecek ekonomik güçleri dahi yoktu. Bu nedenle, bu kişilerin yol giderlerini ve Kongre süresince diğer gereksinmelerini karşılamak gerekiyordu. 'Kongrenin bütün masrafları Sabahattin Bey tarafından karşılandı. Mısır'dan, İtalya'dan, İsviçre'den, Romanya' dan ve İngiltere'den Türk, Ermeni, Arap, Arnavut ve Musevi delegeleri de bu kongrede hazır bulundular»[6].

Kongrenin yapılacağı haberini duyan Abdülhamit, yabancı devletlere yeni notalar gönderir ve elçileri sıkıştırır. «Jön Türklerin bu tür çalışmalarını engellemek için ne lazımsa yaptı. Hatta bazı gazetelere Paris sefiri şanın hususi evrakı arasından, özel arşivimize intikal etmiş korkunç belşanın hususi evrakı arasından, özel arşimizie intikal etmiş korkunç belgeler vardır)»[7]. Bütün bu engellemelere karşın, Paris'teki durum şöyle bir seyir izler: «O tarihlerde (Paris) polis müdürü olan Mr. Lepine, Osmanlı İmparatorluğunun (Paris) sefiri Salih Münih Paşanın teşviki ile bu kongrenin (Paris)in asayişini ihlâl edeceğini, Fransız hükümetine karşı bir nevi düşmanlık havası yaratabileceğini bahane ederek bu kongrenin toplanmasına mani oluyordu»[8].

Bir yandan İstanbul'un diğer yandan Paris'teki polis müdürünün engelleme girişimleri yeterli olmadı. Bu sırada Prens'in özel çabaları sonuç verdi. Fransız ayan üyesi olan Mr. Le Tirere Pantalis'in evinde 4 Şubat 1902 tarihinde kongre törenle açılmış ve 9 şubata kadar sürmüştür. Kongrenin toplanmasında ve yapılmasında gösterdiği büyük çabalar, Prens'in topluluk içindeki etkinliğini arttırır. «Bu kongre düzenlenirken başkanlık için Damat Mahmut Paşa düşünülmüştü. Hastalığı ilerlemiş bulunduğundan, bir saygı gösterisi olmak üzere, Mahmut Paşa fahri başkanlığa, oğlu Sabahattin Bey kongreyi yönetmek üzere başkanlığa seçildi»[9]. Çok genç yaşta (25 yaşında) böylesine önemli bir kongrenin başkanlığına seçilmesi,

(5) Taha Toros, «Prens Sabahattin», *Milliyet Gazetesi*, 18 Şubat 1978.
(6) y.a.g.e., 18 Şubat 1978.
(7) y.a.g.e., 18 Şubat 1978.
(8) Ege, a.g.e., s. 25.
(9) Toros, a.g.e., 18 Şubat 1978.

Prens'in bu hareket içindeki önemini belirtmeye yeter sanırım. Sabahattin Beyin başkan olduğu kongrenin başkan yardımcılıklarına, Rum delegesi Satas ve Ermeni delegesi Sisliyan Efendiler seçilir. Kongrenin bir özelliği de, azınlık gruplara verilen haklarda görülür. Kongre başkan yardımcılıklarına azınlık gruplarından seçim yapılması, düşüncemizin bir ölçüsü olabilir.

Kongrenin açılışında Sabahattin Bey özetle şunları söylüyor*. Yurdumuzda özgürlük ve adaletin kesin olarak yerleşmesini sağlamak zorunluluğu karşısında, bu toplantıyı yapmış bulunuyoruz. Böylesine yüksek amaçlı bir toplantıya canınızı ortaya koyarak katılmanız, yüksek ve ulusal çıkarlarımızın bir kanıtıdır. Soy ve din ayrıcalıkları gözetmeksizin, ortak hedefimiz olan konuda, ulusumuzun uygar haklarını, yurt içinde yaşamı pahasına savunduktan sonra, yurt dışında da her türlü elemli yaşantıya göğüs geren sizler gibi özgür düşünceliler, ulusumuzun karşı karşıya kaldığı siyasi afete, ulusal onurumuzun gerektirdiği çare bulacağına ve selamet yolunu göstereceğine yürekten inanıyoruz. Bu amaçla topluluğunuzu en derin ve içten gelen duygularla kutlarız.

Kongre sonucunda iki görüş belirir; bunlardan birincisi, 'yalnız propaganda ve yayın yoluyla inkılap yapılmaz. Buna uygar askeri kuvvetlerin de devrim harekâtına katılmalarını sağlamalı!' İkinci görüş ise, 'yabancı hükümetlerin müdahalesini davet ederek, ülkede ıslahatın uygulanmasına girişilmesi'ne dayanan düşünce. Aslında kongre sonunda beliren bu iki nokta, kongrenin ikiye ayrılmasına ve iki ayrı örgütün (cemiyetin) kurulmasına yol açmıştır. 'Müdahaleciler' ve 'Ademi Müdahaleciler' diye iki ayrı grup, kongrenin sonucunda ortaya çıkmıştır.

Sencer'e göre, «Müdahaleciler, ikinci görüşü, yani yabancı ülkelerin müdahalesinin gerekli olduğu tezini savunarak Prens Sabahattin'in önderliğinde 'Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti'ni kurmuş, ilk grup, yani ordunun desteğini öngörmekle birlikte yabancı müdahalesini kabul etmeyen 'ademi müdahaleciler'se Ahmet Rıza'nın başkanlığında cemiyetlerinin adını 'Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti' şeklinde değiştirmiş ve bundan sonra önder bir Jön Türk örgütü olarak kalmışlardır»[10].

Bu konuda Kuran şöyle demektedir: «Birinci noktayı İsmail Kemal Bey ortaya atmıştı. İddiasına göre kendisi mühim bir askeri kuvveti temsilen kongreye iştirak etmişti... İkinci teklif Ermenilerden geliyordu. Onlar, Sultan Abdülhamit'in vaadettiği ıslahatın şimdiye kadar yapılmadığını ve bundan böyle de yapılamayacağını, memlekette hakiki inkılâbın ecnabi müdahalesi ile kabil olabileceğini iddia ediyorlardı, hatta Berlin muahedesinin 61. maddesinde yazılı 11 Mayıs 1895 tarihli muhtıranın tatbikini is-

(*) Bu konuda geniş bilgi için bkz. Toros, a.g.e., 18 Şubat 1978.

(10) Muzaffer Sencer, *Türkiye'de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri*. May Yayınları, İstanbul, 1974, s. 25.

tiyorlardı»[11]. Sabahattin Beyin yabancı müdahalesi konusundaki görüşlerinde, bir çelişki görüyoruz. Bu tür müdahalelerin ülkemize zarar verdiğini ve bu defa da zarar verme olasılığının olabileceğini söyledikten sonra, böyle bir müdahalenin ülkemiz çıkarları doğrultusunda yönlendirildiğinde faydalı olacağını, gerekçe olarak da söylemiştir. «Biz memleketimizde bir ihtilal yapmak maksadıyle toplanmış bulunuyoruz. Lakin dahilde ihtilal çıkardığımız takdirde bu hareketin hüsnü suretle neticeleneceği muhakkak değildir. Kargaşalık esnasında herhangi bir ecnebi hükümetin kendi menfaati namına, işlerimize müdahale etmesi muhtemeldir. İşte biz bu müdahaleyi önlemek için menfaati menfaatimize uygun bir hükümetle daha evvelden anlaşmış olmalıyız. Yani dahilde bir hareket vücuda getirdiğimiz vakit bundan istifade etmek emeline düşecek hükümetlerin müdahalesini bertaraf eyleyecek hür ve demokrat hükümetlerle şimdiden uyuşmalıyız ve bundan sonra ihtilal hareketine geçmeliyiz»[12]. Görüldüğü üzere, Sabahattin Bey grubu yabancı bir devletin, yapılacak ihtilalde desteğine yukarıdaki gerekçeler çerçevesinde gerek görüyorlar. Fakat, bir devletin diğer bir devlete gerek askeri ve gerekse ekonomik yoldan yapacağı yardımın altında sömürü ve emperyalizim olgusunun yattığını görmemekte safdillik olur. Sabahattin Beyin bu konudaki iyimserliğine karşın, Ahmet Rıza grubu, «ecnebi hükümetlerin memleketin dahili işlerine müdahalesini değil, 'Jön Türk' harekatına manevi müzaheret göstermelerini istiyordu. Bu da memleketin lehine bir kazançtı»[13].

Kongrenin sonucu hakkında genel kanı, başarılı olmadığı noktasında birleşmektedir. Kongreye katılan topluluk iki gruba ayrılmış ve amaçlanan birleştiricilik ilkesi suya düşmüştür. Kongrenin ikiye ayrılması, temelde 'sen ben' çekişmesinin ötesinde düşünce farklılıklarına dayanıyordu. Ahmet Rıza grubunun amacı, genelde meşrutiyet düzenini getirmekti. Buna karşın Sabahattin Bey'in soruna bakış açısı daha farklıdır. Ona göre, «inkılâbın ana gayesi olarak elde mevcut İmparatorluğun kurtarılmasını düşünüyor ve bunu sağlamak için de bir bilim adamı gibi hareket ederek evvela İmparatorluğu tehlikeye sokan amilleri, bütün sebep ve neticeleriyle, ortaya atmak lüzumunu duyuyordu»[14]. Bu yolda iki ilke ileri sürer:

a) Zamanın yeni siyasi koşullarına uyarak İmparatorluğa çağdaş bir şekil vermek ve bu sayede ömrünü olası olduğu kadar uzatmak ilkesi.

Sabahattin Bey, Meşrutiyetin ilanı ile bu amaca ulaşılacağı düşüncesine katılmıyordu. Bu sahada yapılacak bir yenileşme hareketinin (inkılabın) daha geniş ve radikal olmasını öne sürüyor. Meşrutiyet düzeninin gelmesini istemekle birlikte, yönetim şeklinin de 'merkeziyetçilikten' 'mer-

(11) Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, s. 152.
(12) y.a.g.e., s. 152.
(13) y.a.g.e., s. 153.
(14) Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki*, s. 226.

keziyetsizliğe' doğru değişmesi gereğini şiddetle öneriyordu. Bir başka deyişle, İmparatorluğu, onu meydana getiren ögelerin ortak istek ve kararlarıyla oluşacak bir 'ulusal topluluğu' şekline dönüştürülmesini öneriyor ve bu gerçekleşirse İmparatorluğun dağılmaktan kurtulacağını ileri sürüyor. Bu düşüncesinden ödün vermediğini görüyoruz.

b) İmparatorluğun temel ögesini oluşturan Türk toplumunun yapısında bir inkılap yapmak ilkesi.

Ona göre, şekilsel bir inkılap yeterli değildi. Bir toplumsal yapı inkılabına gerek vardı. 'Teşebbüsü Şahsi' kavramıyla ortaya atılan düşünce, işte bu çeşit inkılap gereksinmesinin bir ifadesi olarak görülür.

Birinci Jön Türk Kongresinin aldığı kararların kendisini ve sonuçlarını ve gruplardan hangisinin haklı olduğunu tartışmak, konumuzun dışına çıktığından burada böyle bir tartışmaya girmemeye çalıştık. Amacımız, Prens Sabahattin Beyin kongredeki etkinliği ve düşüncelerinin ne olduğunu saptamaktı. Kongre sonunda, çalışmalara ilişkin bir açıklama Prens tarafından kaleme alınarak duyuruldu*. Beyannamede özetle şu düşünceler yer alıyordu: «Vatandaşların hepsi, bugün totaliter idarenin çekilmez yükü altında ezilmiş bulunyor. Bu iç sızlatan duruma herkes, tevekkülle boyun eğerek, tahammül edemiyor. Edemeyenler, olağanüstü fedakarlıklar göstererek, bu hainane zulmün baskısı altından kurtulmak amacıyla çalışmalar ve burada bir topluluk vücuda getirmişlerdir. Bunu iftiharla bildiririz...

Bugünkü Türk toplumu, azınlıkta olan entellektüel bir zümre ile çoğunlukta olan cahillerden ibarettir. Gösterilecek metin ve azim sayesinde, bu bilinçsiz çoğunluğun bilgili azınlığa yaklaştırılması güç bir şey değildir. Böyle mesut bir sonuca erişebilmekte önemli olan, kullanılacak aracı iyi seçebilmektir. Bizim fikrimize göre, vatanı harap ve perişan eden üst üste gelen felaketlere karşı yegane ilaç —ırk ve mezhep ayrılığı gütmeksizin— aynı toprakta yaşayan insanların maddi ve manevi güçlerini birleştirmektir. Bu maksatla, evvela Türkiye'de hürriyet ve adaleti kurabilecek yeni bir nesil yetiştirmek gereklidir. Böyle bir planın gerçekleştirilmesine tek engel, hiç şüphesiz ki, Yıldız Sarayında, utanç duyguları ile yıkıcı bir tutum içerisinde, bu devleti yönetenlerdir. İşte bu elem verici duruma son vermek, bizlere düşen bir hizmet olduğu gibi, böyle zalimce baskıya karşı ayaklanmak, her hamiyetli Türk için mukaddes bir vazifedir».

2. İkinci Jön Türk Kongresi ve Sabahattin Bey

1902'de yapılan birinci Jön Türk Kongresinden sonra, Kongrenin ikiye ayrılması nedeniyle Jön Türk hareketinde bütünlük açısından bir zayıflama olur. Bu bölünme ayrıca, Abdülhamit yönetiminin ömrünü uzatmasına

(*) Toros, a.g.e., 19 Şubat 1978.

yaramıştır. Genç Türk hareketi içinde bulunan gruplarda bu sürecin farkındadırlar. Fakat, bazı nedenlerden dolayı tekrar bir araya gelmek için yeni bir girişimde bulunmaktan çekiniyorlardı. İkinci bir kongre için ilk öneri, (ne Prens Sabahattin'den ne de Ahmet Rıza grubundan gelmeyince) Ermenilerden gelmiştir. «Ermeni Taşnaksutyun Fırkası, murahhası (delegesi) Malûmyan'ı Ahmet Rıza ve Prens Sabahattin Beylerle temasa geçirmiş, bir program üzerinde birleşmek ve icraat şekillerini tayin kaydıyle bir kongre akdini teklif etmiştir»[15].

Kongre toplanmadan şu kararı almıştır: «Kongreye katılacak her cemiyet, hüviyetini muhafaza etmekle beraber, prensip düşüncesini muvakketen kale almayacak; diğerlerinin tenkidiyle meşgul olmayacak; istibdata verilmesi için müşterke bir program tahtında çalışacak; mesaj tarzında üç cemiyetin gizli reyle seçenekleri delegeler tayin edecektir»[16]. Kongre 27 Aralık 1907 tarihinde Paris'te toplanır. Kongre Sami Paşazade Sezai Beyefendinin bir söylevi ile açılır ve başkanlığa yine Sabahattin Bey seçilir. Sabahattin Bey konuşmasının başında şunları söyler; «muhtelif ırk ve dinden vatandaşları Abdülhamit istibdadını ortadan kaldırmak, imparatorluk içinde temelli bir reform teşebbüsüne geçebilmek için işbirliğine davet ediyor»[17].

Kongre sonunda bir 'beyanname' yayınlanır*. Beyannamede özetle şöyle denmektedir: «Otuz seneden beri devam eden bu devir zannolunduğu gibi yalnız Hıristiyanlar hakkında değil bütün Müslümanlar için de mucibi harab oldu. Hünkar menfaati şahsiyeti uğruna Hıristiyanları tazyiki daimi altında bulundurdu, katliam etti. Müslümanlara gelince tahtı esarete soktu, nefyü tazip etti, kesti, öldürdü. Sonra da kendilerinin etrafındaki canilerin beşeriyete icra ettiği suikastların mesuliyetini müslümanların üzerine atarak bu suretle mileli mütemeddine nazarında haksız olarak müttekim addedilmelerine sebebiyet verdi». Ayrıca, İmparatorluk içinde yer alan topluluklar arasında ulusçuluk ve din farklılıklarını uyandırdı, özgürlükleri kısıtladı, halkın ekonomik refaha ulaşmasını engelledi, haksız vergiler toplattı, besleme basın yaratıldı, izlediği iç ve dış siyaset devletin itibarının yara almasına neden oldu... Ve 'beyanname' şöyle devam ediyor: «Bugün biraz mülahazaya iktidarı olanların hepsi hükümeti hazıranın tebdiline müsaraatla Devleti izmihalden ve mahv ve taksimden kurtarmak olduğunu pek âlâ görüyor. Bu kadar felaketlere sebebiyet veren bir usulü idareyi derhal ve her ne vasıta ile olursa olsun yıkmak elzemdir». Aşağıdaki üç ilkeyi amaç olarak belirtiyorlar.

(15) Tunaya, a.g.e., s. 107.
(16) y.a.g.e., s. 108.
(17) Tütengil, *Prens Sabahattin*, s. 25.
(*) Bkz. Tunaya, a.g.e., s. 153-157.

1 — Sultan Abdülhamit'i tahttan çekilmeye zorlama,
2 — Zamanın yönetim biçimini değiştirmek ve
3 — Meşrutiyet ve demokrasi yönetimini kurmak.

İşte kongreyi birleştiren amaç budur. Beyanname şöyle devam ediyor: «Bu maksad bir toprak evladı olan ve aynı suretle zahmet çeken memleketimiz akvamının arzusuna muvafıktır. O kavimler bugün hürriyet ve saadette olan hisselerini müttekid bir hareketle istihsale karar vermişlerdir... Mücadeleye başlamadan evvel hadisat karşısında fütür getirmeyeceğimizi birbirimize vaad eyliyoruz. Türkiye'de yeni bir devrin zuhuruna muvaffak olmadan terki silah etmeyeceğimizi de hünkâra ilan ederiz». Açıkça, yönetime karşı bir meydan okuma, ihtilali başlatma ve yeni bir düzen getirene kadar silahı bırakmayacaklarını ilan ediyorlar. Ülke düzeyinde uygulanan baskı düzeninin, ihtilale ortam hazırladığı görüşünü ileri sürülerek şöyle denilmektedir: «Bizi ihtilale sevkeden sebep hükümeti hazıranın cinayetleridir. Mücadeleye hazır olduğumuzu ilan ve atide münderiç vesaiti umuma tavsiye ederiz»[18].

a) Hükümetin ef'al ve harekatına karşı silah ile mukavemet,
b) Siyasi ve iktisadi tatili iştigalat ile silahsız mukavemet,
c) Hükümeti hazıraya vergi vermemek,
d) Ordular dahilinde telkinat; asker ne evladı vatana, ne de erbabı kıyama karşı yürümemeğe davet olunacak,
e) Kıyami umumi (genel ayaklanma),
f) Hadisatın gösterdiği lüzuma göre sair vesaiti icraat.

1907 Kongresi yukarıda alınan kararlar ve izlenecek eylem stratejisinden başka, ek bazı kararlar daha alınmıştır. Bunlar; İran Meclisi Mebusan reisine bir telgraf gönderme, muhtelif daimi komite, Müşareketi İhtilaliyeye davet, vatanı müşterikemizde hidematı fedakarane ibraziyle mahbes ve menfada inleyen mazluminin hürriyetle bir selamı hürmet ve uhvet isali, hainlerin tecrimi, Neşriyatı ihtilaliye ve gelecek kongrenin tarihi. Kongrenin sonucu şu üç noktada önem kazanmaktadır:

1 — Tüm örgüt üyeleri oy birliği ile, sultanı tahttan feragate zorlamaya ve ancak ondan sonra silahları bırakmaya karar vermiştir.

2 — Örgüt üyeleri, tüm Osmanlılar için eşitlik ve özgürlük temeline dayanan bir temsili yani Parlamentonun kurulmasına karar vermiştir.

3 — Bu amaçlara ulaşmak üzere barışçı ve devrimci yolların araştırılmasına yönelik sürekli bir komitenin kurulması onaylanmıştır.

1908'de İkinci Meşrutiyet getirilir ama, «İttihat ve Terakki» ile «Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet» arasındaki uyuşmazlık da iyice artar.

(18) Tunaya, a.g.e., s. 156.

B. 'TERAKKİ VE İTTİHAD CEMİYETİ' VE SABAHATTİN BEY

1902 Kongresi iki ayrı grubu ortaya çıkarınca, Ahmet Rıza Bey 'Terakki ve İttihad Cemiyeti'ni, Prens Sabahattin Bey ise 'Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti'ni kurdular. Bu iki örgüt kendi düşünceleri doğrultusunda çalışmalarını sürdürürler. Örgütler, «hem çalışmanın biçimi, hem de dayandıkları düşünceler ve ideolojik ilkeler bakımından birbirlerinden ayrılıyorlardı»[19]. Fethi Okyar'a göre «Prens Sabahaddin'in temsil ettiği adem-i merkeziyet «imparatorluğun konfederasyonlar halinde idaresi) fikri ile, merkezî devlet görüşünü temsil eden Ahmet Rıza Bey grubu, idiler»*. Bu iki örgütün dayandıkları temel düşünceler nelerdi, kısaca görelim.

1. Terakki ve İttihad Cemiyeti (Örgütü): Bu örgütün başkanlığını Ahmet Rıza yapmaktaydı. Örgüt, çalışma yönteminde ihtilalin askeri kuvvetlerin de katılmasıyla yapılması gereğini ileri sürüyor, yalnız düşün alanındak çalışmanın yeterli olmadığı görüşünü savunuyordu. Ayrıca, yapılacak bir ihtilal sırasında dış müdahaleye (desteğe) karşı çıkıyordu. Bu örgütün temel amaçları şu noktalarda birleşiyordu; «Abdülhamid'i devirmek, bir meşrutiyet hükümeti kurmak, Batı uygarlığının ileri usul ve görüşlerini yurtta uygulamak, Anayasa'yı tekrar yürürlüğe koyarak insan hak ve özgürlüklerini güven altına almak gibi maksatlara dayanıyordu»[20]. Ahmet Rıza, düşünsel kaynağını Fransız pozitivizminde bulmuştur. A. Comte'un bir ardılıdır. O, Türklerin egemen bir rol oynayabilecekleri merkezi bir hükümetle sağlanacak bir Osmanlıcılığın koyu bir savunucusudur. Bu nedenle, «politik sistemini 'güç' ve 'iktidar' kavramlarına dayandırmış olan A. Comte'un etkisi altında, otoriter devlet anlayışını ifade eden ilkeler getirmiştir»[21].

Ahmet Rıza, devlet yönetiminin kitlelere bırakılmasına karşıdır. Buna karşın, devlet yönetimini bir elit (seçkinler)in eline bırakmayı amaçlayan bir görüşten yanadır. Görüldüğü gibi, Osmanlı küçük bürokrasisinin ideolojisini sistemleştirmiştir. «Ahmet Rıza Bey grubuyla ilk temsilcisini bulan ve sivil aydınların orduyla işbirliğine dayanan ulusal ve merkezi bir seçkinler yönetimini amaçlayan bir harekettir»[22]. Tevfik Çavdar'ın bu örgüt hakkında görüşleri ise şöyle: «Terakki ve İttihad Cemiyeti, Sultanın saltçı yönetimine bir yandan karşı çıkarken, diğer yandan da, Padişahın

(19) F. Hüsrev Tökin, *Türk Tarihinde Siyasi Partiler ve Siyasi Düşüncelerin Gelişimi*, Elif Yayınları, İstanbul, 1965, s. 34.

(*) Kutay, a.g.e., s. 23.

(20) Tökin, a.g.e., s. 34.

(21) Sencer, a.g.e., s. 27.

(22) Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973, s. 350.

tüm Osmanlı halkları üzerindeki egemenliğinin korunmasını istiyordu. Bu program Türk kökenli burjuvazinin de işine gelmekteydi»[23].

Terakki ve İttihad Cemiyeti, sınıfsal açıdan asker ve bürokratlardan oluşuyordu. Ayrıca, küçük burjuva kuramcılarından yararlanıyordu. Bu durumu Yerasimos şöyle ifade ediyor: «Küçük burjuva nazariyecilerine dayanan, gelecekteki 'İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Jön Türkleridir. Abdülhamid'e, maiyete, bürokratlara, düzeni değil de, sırf bunların kişiliklerini hedef, alarak saldırıda bulunmaları, Genç Türkler'in, Osmanlı İmparatorluğunun bürokratik sistemiyle bir alıp veremedikleri olmadığı, tersine iktidara gelir gelmez güçlerini yaymak için bürokrasinin çarklarından yararlanmayı kurdukları gerçeğinden ileri gelmektedir»[24].

Kısacası Ahmet Rıza Grubu, İmparatorluğun içinde bulunduğu sorunların temel nedeni olarak, Abdülhamit'in baskı düzenini göstermektedirler. Eğer, Meşrutiyet düzeni ve 1876 Kanuni Esasi'si (Anayasa) tekrar yürürlüğe konursa, her şey düzelecektir. Sorunun yalnız siyasal yönüne bakan Terakki ve İttihadcılar, ekonomik ve toplumsal yönlerini görememektedir. Sonuç olarak, «merkeziyetçi Jön Türkler inkılap hedefi olarak Abdülhamit idaresinin yıkılmasını ve en ileri gaye olarak da, belki tahttan indirilmesini emel edinmişler, fakat bu kadarla kalmışlardır; yani fikir ve ideal namına hemen hemen başka hiçbir şey düşünmemişlerdir»[25]. Bu örgütün karşısında ve de iktidara karşı eylem yürüten ikinci büyük örgüt ise, 'Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti'dir.

2. Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti (Örgütü):* Bu örgüt, 1902 Kongresinden hemen sonra, kongre çoğunluğunun 'müdahaleci ve ademi merkeziyetçi' düşüncelerine dayanan bir programla Prens Sabahattin grubu tarafından kurulmuştur. Kurucuları ve bellibaşlı yöneticileri arasında şu isimler vardır: Prens Sabahattin (Başkan), Ahmet Fazıl (Genel Sekreter), İsmail Kemal, Dr. Nihad Reşat, Dr. Rıfat, Miralay Zeki, Dr. Sabri, Hüseyin Tosun, Milaslı (Asker) Murat, Şair Hüseyin Siret. Erzurum'da, İstanbul'da, Trabzon'da, İzmir'de, Şam'da ve Alanya'da Şubeler açmıştır. Erzurum şubesini Yüzbaşı Hüseyin Tosun kurmuş ve bu şube, «aşar ve ağnam vergisi dolayısıyla küçük çapta bir ihtilal hareketine teşebbüs etmiş ve Yıldız'a korkulu günler geçirtmiştir»[26]. İstanbul'daki şube bizzat 'Cemiyeti İnkılabiye' tarafından kurulmuştur.

Prens Sabahattin, Ahmet Rıza Beyin görüşlerine karşıt olarak, yönetimin 'merkezî' olmaktan çıkarılması, kişisel girişkenliğin teşviki ve ay-

(23) Çavdar, a.g.e., s. 267.

(24) Stefanos Yerasimos, *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye,* cilt II, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1975, s. 1048.

(25) Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki,* s. 180.

(*) Bu konuda bakınız: Tunaya, Türkiye'de Siyasi Partiler, s. 142-146.

(26) Tunaya, a.g.e., s. 142.

dınların, hükümet görevleri aramak yerine üretici işlerde uğraşmaya yöneltilmesi yoluyla İmparatorluk için köklü bir yapı değişikliği önermekte ve bunun savunuculuğunu yapmaktadır. Gerçekten Prens Sabahattin'e göre, «istibdatın bütün sorumluluğunu bir kişiye yüklemek isteyen İttihad ve Terakki anlayışı, 'mutlakiyet' yerine 'meşrutiyet'in yani yönetim erkinin şu veya bu türünün savunulmasını her sorunun çözüm yolu sanmış, biçimi doğuran temeli kavramak gereğini, siyasal baskının doğrudan doğruya sosyal hayatımızın güçsüzlüğünden ileri geldiğini sezememiştir. Bir toplumu ve yöneticilerini 'islah' edebilmek için, o toplumun sosyal yapısını tanımak ilkesinden hareket eden Prens Sabahattin, E. Demolins'in ayrımına dayanarak Türkiye'nin, yönetim hayatını, özel hayat ve etkin bir üretime üstün tutan 'bütüncü (commutaire)' bir toplum olduğu kanısındadır. Bütüncü yapılarda, yönetim biçimi ne olursa olsun, sonuç hep aynıdır; siyasal zorbalık ve sosyal yoksulluklar. O halde Türkiye'nin kurtuluşu, bilinçli bir yolda yapı değiştirmeyle, yani özel girişkenliğin gelişmesi ve yönetim hayatı alanında desteklenmesiyle mümkündür»[27].

Görüldüğü üzere, Ahmet Rıza Beyin liderliğini yaptığı örgüt A. Comte' un etkisiyle merkeziyetçi bir meşrutiyet idaresinin savunuculuğunu üstlenmişken, Sabahattin Beyin liderliğini yaptığı örgüt ise, 'science sociale (ilmi içtima)' okulunun görüşlerine paralel olarak merkezdışçılığı önererek bölgesel yönetim özerkliği ve kişisel girişkenliğin geliştirilmesi savını ileri sürüyordu. Örgütün isminden de anlaşılacağı gibi, Prens'te iki kavram önemlidir. Bu kavramlar; 'Teşebbüsü Şahsi' (özel girişimcilik) ve 'Ademi Merkeziyet' (merkez dışçılık)dır. Birinci kavramın içeriğini, yabancı ve azınlık burjuvazisi, ikinci kavramın içeriğini de, kendilerinin ulusal bağımsızlığa götürecek yolu gören azınlıklar, kendi çıkarlarından dolayı destekliyorlardı. Çavdar bu konuda şöyle diyor: «... Yerel yönetime ağırlık veren 'Teşebbüsü Şahsi' programı ise, azınlık ve dışa bağlı burjuvazinin çıkarları paralelindeydi. Bu nitelik, açık bir biçimde emperyalist güçleri ayrılıkçı siyasasından yanaydı»[28]. Yerasimos'a göre, «Nihayet, her iki kanadın da bir milli burjuvazi yaratmak gibi ortak bir amaçları vardır. Başlangıçta pek açık seçik olmayan bu amaç giderek belirlenir. Her biri doğum halindeki burjuvazinin bir hizibini temsil ederek iktidarı kendine saklamak ister»[29].

Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet kavramları üzerinde ileriki bölümlerde daha geniş bir şekilde durulacaktır. Yukarıda sözü geçen bu iki örgüt, gerek kişisel nedenlerden dolayı ve gerekse İmparatorluğun kurtuluşu için düşünülen reçetelerin farklı düşünsel kaynaklardan esinlenmesi nedeniyle, sürekli sürtüşme içinde bulunmuşlardır. Özellikle İttihat ve

(27) Sencer, a.g.e., s. 30.
(28) Çavdar, a.g.e., s. 267.
(29) Yerasimos, a.g.e., s. 1048.

Terakki Cemiyeti, Prens hakkında çeşitli oyunlara girişmiştir. Girişilen bu oyunların bazıları düşünsel düzeyde olurken, bazıları da, iftira biçiminde ve hatta Prens'i öldürmeye dahi yönelmiştir. 'İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Sabahattin Bey Arasındaki İlişkiler' başlığı altında, bu konu ele alınarak, somut örnekler verilmeye çalışılacaktır.

İkinci Meşrutiyetin ilanına kadar, farklı düşünmelerine karşın her iki örgüt de, özgürlük ve meşruti bir yönetim için ellerinden gelen her çareye başvurmuşlardır.

C SABAHATTİN BEYİN DÜŞÜNCELERİ DOĞRULTUSUNDA KURULAN ÖRGÜTLER

Prens'in düşünceleri temelde Fransız toplumbilimcisi Le Play ve okulundan kaynaklanıyordu. Bu okulun ve dolayısıyla Sabahattin Beyin düşünceleri ilk kez örgütsel alanda, kendisinin kurduğu «Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti»nde savunuldu. Bu örgütün dışında bazı örgütler de Prens'in düşünceleri doğrultusunda faaliyet gösterdi ve bu düşüncenin savunuculuğunu yaptı. Bu örgütler üzerinde uzun uzun duracak değiliz. Kısaca değinmekle yetineceğiz. Sabahattin Beyin düşüncelerini savunan ve bu düşünce için savaşım veren örgütler şunlardır:

1 — 'Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti'.

2 — 'Cemiyeti İnkilabiye': Bu örgüt, 1904 Eylülülnde İstanbul'da Mercan İdadisi 2. ve 3. sınıf öğrencileri tarafından kurulmuştur. Daha sonra 'Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti'nin İstanbul Şubesi olmuştur. Düşünceleri, Prens'in düşünceleri doğrultusundadır.

3 — 'Osmanlı Ahrar Fırkası': 14 Eylül 1908'de İstanbul'da kurulmuştur. Kurucularından olan Nurettin Ferruh, başkanlık için Sabahattin Beye gitmişse de, kabul etmemiş. Fakat partinin düşünsel temelini Prens'in belirlediği görülüyor. Parti, tamamen 'Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet' Cemiyetinin düşünceleri doğrultusunda hareket etmiş ve programı dahi aynıdır*. Partinin adı 31 Mart Olayına karışır ve 10 Ocak 1910 tarihinde kendi kendini fesheder. Bu parti, Sabahattin Beyin düşüncelerini ilk defa Mecliste savunan örgüt özelliğini de taşır.

4 — 'Nesli Cedit Kulübü': Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyetinin devamı olan bu örgüt, 1908'de İstanbul'da kurulmuştur. Nesli Cedit Kulübü, «Prens Sabahattin Beyin şahsiyet ve doktrinine daima bağlı kalmış ve bu hususu nizamname ve beyannamesi ile de açıklamıştır. Prens

(*) Bu konuda bkz. Tunaya, a.g.e., s. 239-254.

Kulübe kitap yardımında bulunmuş ve merkez ittihaz edilmek üzere mülkiyetinde olan bir evi tahsis etmiştir»[30]. 1911'de kapanmıştır.

5 — 'Milli Ahrar Fırkası: 1919'da İstanbul'da kurulmuştur. Partinin üyeleri arasında «Ahrar, Hürriyet ve İhtilaf Fırkalarının kurucuları, Sulh ve Selâmeti Osmaniye Fırkasından istifa edenler, İttihat ve Terakki Cemiyetinin eski mensupları bulunmaktadır»[31]. Programında Ademi Merkeziyet ve mesleki içtima (science sociale) doktrinini devam ettirdiği görülmektedir. Ulusal kurtuluş hareketi sırasında kendi kendini kapatmıştır.

6 — 'Trabzon ve Havalisi Ademi Merkeziyet Cemiyeti'.

7 — 'Hürriyet ve İhtilaf Fırkası': Bu partinin düşüncelerinin bir bölümü, Prens'in düşüncelerine yakındı. Prens'in düşüncelerini doğrudan savunmuyordu. İttihat ve Terakki'ye karşı olanların toplandığı bir örgüttür.

Ayrıca, 'Mutedil Hürriyet Perveran Fırkası' ve 'Halaskâr Zabıtan Grubu' üzerinde de etkisi olduğu söyleniyor.

Sabahattin Bey, siyasal örgütler üzerinde bu denli etkili olmasına karşın, siyasal savaşımlarında hiçbir partiye girmemiştir. Padişah Vahdettin'in sadrazamlık teklifini de reddetmiştir. «Prens bir halk ve kitle adamı olmadığı gibi, toplum ve yığın mücadelesi demek olan kavgalarına karışacak mizaç ve eğilimde de değildi. Nitekim seçimlerden bir gün evvel gazetecilere, adaylığını koyup koymayacağı konusunda şunları söylüyordu: 'Biz ne mebusluğa, ne memurluğa namzet (aday) olduk. Hiçbir beşeri kuvvetten (insanlar gücünden) şahsımız namına, hiçbir yardım istemedik. İstemiyoruz. Eski hükümete karşı ne kadar müstakil isek, gelecek hükümete karşı da, o kadar müstakiliz ve müstakil olacağız»[32]. diyerek, kendisini siyasi alanın dışında tutmaya çalıştığı görülür. Her ne kadar örgütsel alana girmemişse de, düşünsel alanda tam tersine fazlasıyla siyaset yapmıştır. Sabahattin Beyin siyasal düşünceleri Osmanlı İmparatorluğunun yok olmasıyla ortadan kalkmış değildir. Tarihsel süreç içinde, Cumhuriyet döneminde ve günümüz Türkiye'sinde hâlâ savunulan ve etkinliği olan bir düşünce akımıdır (Liberalizm).

D. İTTİHAT VE TERAKKİ CEMİYETİ İLE SABAHATTİN BEY ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bu başlık altında, Sabahattin Bey ve Ahmet Rıza grupları arasında 1. Jön Türk Kongresi ile başlayan ve İkinci Meşrutiyetin ilanı sonucunda geniş boyutlara ulaşan sürtüşmelerden ve örnek olaylardan bahsedilecektir. Var olan sürtüşmeler, Meşrutiyetin ilanı ile iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki grubunun, Sabahattin Bey ve yandaşlarına karşı giriştikleri ey-

(30) Tunaya. a.g.e., s. 373 (ayrıca bkz. s. 371-375).
(31) y.a.g.e., s. 432.
(32) Aydemir, a.g.e., s. 90.

lemler temelde, içerik ve boyut değiştirmiştir. Bir yandan, Prens'in konferansları sabote edilmeye çalışılırken, diğer yandan da, İttihat ve Terakki'nin ileri gelen kalemleri kamuoyuna Prens'in düşüncelerinin tehlikeli olduğunu yaymaya çalışıyordu. Bu iki grup arasındaki sürtüşmelerin kaynağı olarak, bazı bilim adamlarınca kişisel nedenler gösterilirken, bazılarınca da, temel düşünce farklılıkları gösterilir.

Sürtüşmelerin 'kişisel nedenlerden' kaynaklandığını söyleyenlere göre, «Sabahaddin Beye bu hücumlar, bir kanaat ve içtihad farkından ziyade maalesef şahsi kin ve garazkârlıktan doğmuştur»[33].

İkinci görüşe göre ise, «Prens Sabahattin'e karşı yönelen en acı hücumlar şüphesiz, kolayca elde edilmiş mevkilerini kendilerine temin eden toplum nizamının, halkı kesin olarak bir 'idare edenler' ve 'idare edilenler' zümresine ayıran sistemin yerine Anglo-Saxon memleketlerinde hakim olan hayat mücadelesinin kaim olmasıyla rahatlarını kaybedeceklerini sezen kimselerden gelmiştir»[34]. Bugün dahi Türkiye'de, memur sınıfına girmenin verdiği olanaklar, memurlarca kolay kolay bırakılmamaktadır. Bundan yetmiş-seksen yıl önce, tüm bir yaşam şeklinin değiştirilmesini ve var olan düzende çöreklenmiş olan bürokrasinin kaldırılmasını öngören bir düşünce, doğal olarak engellerle karşılaşacaktır.

İttihat ve Terakki grubunun düşüncelerini destekleyen ve bu örgüt içerisinde aktif şekilde görev alanların çoğu, genelllikle sivil-asker bürokratlardan oluşmuştu. «Radikal bir toplum değişmesi düşünmeyen, yalnız kendi statülerini garanti altına almak isteyen bir memur (Mülkiyeli ve askeri tıbbiyeli) grubunun ekseriyetini teşkil ettiği İttihat ve Terakki Cemiyeti çok tabiî bir memurluğa hücum eden bir doktrini en sert bir şekilde reddedecekti»[35].

Prens Sabahattin ile İttihat ve Terakki arasındaki anlaşmazlığın temelinde, düşünsel ayrılıkların yattığı görüşü daha ağırlık kazanıyor. Sabahattin Bey, İmparatorluğun içinde bulunduğu durumun bir 'yapı' sorunu olduğu düşüncesindedir. Bu nedenle 'Teşebbüsü Şahsi' ve 'Ademi Merkeziyet' sisteminin uygulanmasını önerir. Merkezden yönetimi kabul etmez. Buna karşın, İttihat ve Terakki sorunu, bir yapı sorunu olarak değil, idare edenin değişmesi ve Meşrutiyetin gelmesi sorunu olarak görmektedir. Ahmet Rıza Grubu, Osmanlının bürokrasisinden şikayetçi değildir. Çünkü kendi varlığı bürokrasiye dayanmaktadır. Oysa ki Prens Sabahattin, «şikayet edilen saltçılığın bürokrasi ve merkeziyetçi yapıdan ileri geldiğini söyleyerek bütün Osmanlı bürokrasisini suçluyordu»[36].

(33) Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve İttihat Terakki*, s. 232.

(34) Şerif Mardin. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1964, s. 219.

(35) a.g.e., s. 220.

(36) Çavdar, a.g.e., s. 254.

1908'de Meşrutiyet ilan edilmiş olmasına karşın, İttihatçıların ileri sürdüğü ortam görünürde yoktur. Meşrutiyetin özgürlük, huzur ve İmparatorluğun çöküşe giden durumuna çare bulunacağı sanlanıyordu. Beklenenler ile gerçekleşenler hiç de birbirine benzemediği görülüyor. «İttihat ve Terakki Cemiyeti, memlekette o kadar sıkı bir idare tesis etmişti ki, halk istibdat devrini hasretle anmaya başlamıştı. Çünkü, cemiyete muhalefet edenler vatana ihanetle itham olunuyorlardı»[37].

Meşrutiyetin ikinci kez ilanından sonra yurt dışında bulunanlar gibi Prens Sabahattin de büyük ümitler içinde yurda döner. Döner ama, hiç de ümit ettiği gibi bir durumla karşılaşamaz. Bu durumu Tütengil şöyle belirliyor; «İkinci Meşrutiyetin ilanından sonra İstanbul'a dönerken büyük ümitleri vardı. Memleket yeniden Meşrutiyete kavuşmuştu. Fakat ona gerçek yüzüyle görünmekte gecikmeyeceklerdir. İstibdat gerçekten yıkılmıştı. Fakat şimdi de ortada bir 'İttihat ve Terakki' despotizmi vardı»[38].

23 Temmuz 1908 tarihinde Meşrutiyet ilan olununca Abdülhamit'in çevresi yıkılmış, yetkileri kısıtlanarak padişahlık koltuğunda kalması öngörülmüştü. Yapılan inkılap o gün için yeterli sayılıyordu. «Sadrazam Sait Paşa Paris'te bulunan Sabahattin Beye özel bir mektup göndererek İstanbul'a dönmesini rica etti»[39]. Prens Sabahattin de babasının kemiklerini taşıyan tabutu da beraberinde getirdi. Çanakkale'den itibaren resmi törenle karşılanır. Halkın ilgisi yanında, bir kısım İttihat ve Terakkiciler de Prens'e yakın ilgide bulunurlar. Fakat bu ilginin süresi kısa olur. «Ancak, günün birinde yönetimi ele geçirmesinden, gösterilen bu sevgiyi basamak yapmasından korkuluyordu. Bu itibarla İttihat ve Terakki mensupları, kazanılan hürriyet zaferinde yalnız kendilerinin payı bulunduğunu millete yansıtmak için, onu milletin gözünden düşürmek çabasına yöneldiler»[40]. Sabahattin'e karşı çıkanların çoğu eski arkadaşlarıydı. Onun öteden beri savunduğu düşüncelerine, insafsızca hücuma geçmelerine karşın, Prens, bütün bu saldırılara düşünce ile yanıt veriyordu. Verdiği yanıtlarda oldukça nazik bir uslup kullandığı görülür.

İttihatçıların Sabahattin'in düşüncelerine karşı yürüttükleri eylemleri üç başlık altında toplamak olasıdır.

1 — Sabahattin Beyin konferanslarını sabote etmek,

2 — Yayın yoluyla sindirmek,

3 — İsminin bazı yasa dışı olaylara karştığını ileri sürerek, ölümle bitecek bir son hazırlamak.

Birinci noktaya ilişkin şu örneği verebiliriz: Prens İstanbul'a döndük-

(37) A. Bedevi Kuran, *Harbiye Mektebinde Hürriyet Mücadelesi*, İstanbul, 1975, s. 115.

(38) Tütengil, a.g.e., s. 30.

(39) Toros, a.g.e., 20 Şubat 1978.

(40) y.a.g.e., 20 Şubat 1978.

ten sonra konferanslar vermeye başlar. 1908 Ekim ayında, Şehzadebaşı'ndaki Fevziye Kıraathanesinde düzenlenen konferansta, İttihat ve Terakki Komitacıları da, «Hukuk Fakültesinden, gözlerini budaktan esirgemez, atılganlığı ve parlak konuşmalarıyla sivrilmiş kişileri seçtiler. Bunlar Sabahattin Beyin konferansına gidecekler ve onun konuşmasını engelleyeceklerdi... Fakat Sabahattin Beyin bilgili, zevkli ve sürükleyici konferansının etkisi altında kalarak sabote etmek şöyle dursun alkışlamaktan elleri şişmişti. Konferanstan çıktıkları akşamı, İttihat ve Terakki Cemiyetinin merkez binasına gelen bu gençler adına, parti kodamanlarına durumu izah eden Abdülkadir Kemali Bey: 'Biz bugün, bu kadar bilgili bir adamı yuhalamayacak cahil olmadığımızı anladık!..' dedi»[41]. İttihat ve Terakkicilerin bu planı tutmayınca, karşı konferanslar düzenleme yöntemini benimserler. Bu işi önceleri Cahit Beye (eski maliye bakanı) verdilerse de, başarılı olamayınca, bunun üzerine Prens'in karşısına Hüseyin Cahit Yalçın'ı çıkardılar.

Hüseyin Cahit, Tanin'de Prens'in düşüncelerini insafsızca eleştirmeye başlar. Prens'in 'ademi merkeziyet' ilkesinden hareket ederek eleştirilerini genişletir. Bu ilkenin, 'merkeziyetsizlik' olduğunu ve ileride ülkeyi parçalayacağı savını ileri sürüyordu. Sabahattin Bey, bu eleştirilere yine düşünce ile yanıt vermiş ve üç izah yazmıştır.

Üçüncü nokta ise, 31 Mart Olayına adının karışması ve tutuklanma olayıdır. Bu konuda iki görüş vardır. Bir görüşe göre aktif olarak bu olaya karıştığı ileri sürülürken, diğer görüş katılmadığını savlamaktadır. 31 Mart Olayına katılıp katılmadığını tarihçilere bırakarak, 1. Dünya Savaşına girilmemesi için yurt dışında gösterdiği çabanın İttihatçılarca nasıl engellenmeye çalışıldığını bir örnek olayla görelim. Yaptığı bu çalışmalar hoş karşılanmaz ve tepki olarak da; «bu maksatla, Atina'ya Boşnak Salih adlı bir fedai gönderildi. Bunun görevi, Sabahattin'i öldürmekti. Prens'ten randevu alındı. Onunla uzun uzun konuşan Salih, Sabahattin'in sözlerine, görüşlerine hayran oldu. Elini tabancasına uzatacağı yerde, Sabahattin'in ellerine uzatarak ayaklarına kapandı»[42].

Bütün bunlara ilaveten, Sabahattin'in Hıristiyanlarla yakın ilgisi olduğu ve onlar adına çalıştığı dedikodusu da ortaya atılır. Yine onun bir mason olduğu iddiaları bazı kaynaklarda yer almaktadır.

Sonuç olarak, Sabahattin Bey kısa vadeli hesaplara ve siyaset oyunlarına pek aklı ermiyordu veya girmek istemiyordu. Buna karşın İttihat ve Terakki bu tür işlerde oldukça başarılıydı. Prens'in memurlar hakkın-

(41) y.a.g.e., 20 Şubat 1978.
(42) y.a.g.e., 20 Şubat 1978.

daki düşüncesi bu sınıfı karşısına almasına yetmişti. Kısacası, İttihat ve Terakki ile olan sürtüşmeler aralıksız devam etmiş ve sonuçta kaybeden (o dönem için) Prens Sabahattin olmuştur. Siyaset alanında yenilmesi ile kalmamış, savunduğu toplumbilim ile ilgili düşünceleri Türkiye'de çok geç anlaşılmış ve bu nedenle gerçek değerine hiç bir zaman kavuşamamıştır.

III. LE PLAY OKULU VE PRENS SABAHATTİN BEY

Prens Sabahattin Paris'e geldikten sonra, bir yandan siyasal çalışmalarda etkinlik gösterirken, diğer yandan da bilimsel çalışmalara zaman ayırıyordu. Fransa'da toplumbilim yeni kurulmuş, A. Comte ve Le Play bu bilimin gelişmesinde iki ayrı akımın öncüllüğünü yapıyorlardı. Prens de bu okullardan Le Play'in düşüncelerini yansıtanını seçti ve bu okulun düşün adamları ile yakın ilişkiler kurdu. Türkiye'de Le Play okulunun ilk temsilcisi oldu. Sababattin Beyin düşüncelerini daha iyi çözümleyebilmek için, Le Play okulunun düşüncelerine ve yöntembilim anlayışına kısaca bakmakta yarar vardır.

A. LE PLAY OKULUNUN TEMEL GÖRÜŞLERİ VE YÖNTEMBİLİM ANLAYIŞI

Bu okulun kurucusu ve ilk düşün adamı Fredric Le Play'dir. Okulun doğuşu, içinde doğduğu toplumun, toplumsal durumu ve yapısı ile yakından ilgilidir. 1789 Devrimi beraberinde birtakım bunalım ve sorunları da getirmiştir. Bu bunalım ve sorunlar toplumun huzurunu kaçırmış, toplumsal yapıda önemli bir iç dinamik oluşturmuştur. Bir türlü dengesini bulamayan Fransa'da, aydınlar tüm dikkatlerini toplum sorunları üzerine çevirmişlerdir. Her meslekten aydınlar (S. Simon, A. Comte, Le Play...), içinde bulunulan duruma çare aramakla meşguldür. Değişik reçeteler sunarak toplumu kurtarmayı amaçlıyorlardı. İşte bu ortam içinde toplumbilim, bilim olarak doğmuştur. Bu değişik reçeteler, ayrı ayrı kurtarma kuramlarını ve yaklaşımlarını içinde taşıyorlardı. Bunların büyük bir kısmı geçerliliğini yitirmiş olmasına karşın, toplumbilimin gelişmesine önemli katkıları olmuştur.

Le Play de bunalıma ve sorunlara çare arayan ve toplumu içinde bulunduğu durumdan kurtarmak isteyenlerden biriydi. Bir maden mühendisi olmasına karşın, birçokları gibi o da, toplumsal sorunlara merak sarmıştı. Çalışmalarının temel uğraşı konusu, Fransa'yı içine düştüğü çıkmazdan kurtarmaktır. Burada Le Play'in tüm çalışmalarını ve düşüncelerini verme olanağımız yoktur. Yalnız, Prens Sabahattin'i incelerken, onun temsilciliğini yaptığı okulun görüşlerine (yöntem ve yöntembilim) kısaca değinmekle yetineceğiz.

Le Play denilince akla ilk gelen kavramlar; aile, aile sınıflaması, aile

bütçesi, monografi ve aile monografileridir. Ayrıca, gözlem tekniğini toplumbilime ilk getiren yine odur. 1855'de yayınladığı 'Avrupa İşçileri' adlı yapıtında şöyle diyor: «Madenler ilminde olduğu gibi cemiyetler ilmi de ancak kanaatini vakıaların müşahadesine (gözlemine) dayanılması takdirinde hakikatin ele geçeceği noktasında karar kıldım»[43]. Le Play'in gözleme ne denli önem verdiği bu cümlesinde olduğu kadar, tüm çalışmalarında da kolayca görmek olasıdır. 1830'dan 1848'e kadar Avrupa'nın birçok ülkesini dolaşıyor ve buradaki ailelerin yaşamlarını gözlüyor. Doğal bilimlerde uygulanan yöntemleri, toplumsal sorunlara ve dolayısıyla toplumbilime uygulamak istiyor.

Le Play de, A. Comte gibi toplumdaki huzursuzluğun bilim yoluyla düzeltileceğine inanıyordu. Comte fizik örneğine, Le Play ise jeoloji örneğine göre kuramlarını kurmaya çalışmışlardır. Bu ise aralarında bir yöntem farkının doğmasına yol açmıştır. Le Play, «zümreleri birbirine benzemeyen ayrı cinsten birtakım varlıklar saydığından özellikleri dikkate alan bireyleştirici bir yöntem kullanmıştır»[44]. Ona göre, «sağlam bir içtimaî ahlakî düzen içinde çalışıp yaşamasını sağlayamayan bir çevrede gelişme, terakki olmaz ve olsa da bir mana taşıyamaz»[45]. Huzurlu bir yaşam sağlayacak düzenin olmayışından yakınıyor. Amacı, huzurlu bir yaşamı getirecek düzeni bulmak, bunun da öze (aileye) inmekle gerçekleşeceği savındadır. O, araştırma birimi olarak aileyi almıştır. Toplumsal olayların araştırmasında, gözlem tekniğinin uygulanması hemen hemen her toplumbilimci tarafından ileri sürülmüştür. Fakat, gözlemin ne üzerine olacağını belirtmemişlerdir. Le Play, «sosyal ilimler sahasında ilk defa olarak gözlemin nasıl ve ne üzerine olacağını belirtiyor»[46].

Araştırma birimi olarak aileyi seçmesinin nedenini şöyle belirtiyor; «İçtimai olaylar alanında fiziğin atomuna ve biyolojinin hücresine tekabül eden bir birimin bilinmesi gerekiyor ki, bu da en küçük zümreleşme tipi olan ailedir»[47]. Le Play'in aileyi araştırma birimi olarak seçmesinin nedenleri arasında şunlar da yer alıyor; aile toplumsal kurumların en basitidir. Yapısı ve genişliği ne olursa olsun her toplumda vardır. Eğer bir toplumda aileler bunalımlarına, sorunlarına ve gereksinmelerine çare bulamıyorsa, bu durumda bulunduğu toplumun yansıtıcısıdır denilmekte. Toplumun en küçük birimini konu olarak alan Le Play, ailenin yapısı üzerine gıda maddelerini elde etme koşulları, yani emek, bu emeğin harcandığı coğrafi çevrenin etkili olduğunu ileri sürmüştür. Aile, emek ve yer

(43) Fındıkoğlu, a.g.e., s. 310.

(44) N. Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1968, s. 317.

(45) Hans Freyer, *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, (çev. Tahir, Çağatay), A.Ü.D.T.C.F. Yay., Ankara, 1968, s. 250.

(46) Fındıkoğlu, a.g.e., s. 313.

(47) Freyer, a.g.e., s. 253.

olmaksızın düşünülemez diyor. Tek cümleyle aileyi, bütün toplum yaşamının özü olarak kabul ediyor ve onu araştırmakla işe başlıyor. Böylece aile monografilerini toplumbilime ilk getiren ünvanını kazanıyor.

Monografi, özel bir birimi gözlemek demektir. Gözlenen genel olarak atölye değil, belki filan özel atölyedir, genel olarak aile değil belki X'in ailesidir. Öz olarak monografi bir örneği inceler. Bu nedenle seçilen örneğin neyi temsil ettiğini bilmek gerekir. Monografinin bir yöntem mi yoksa, bir araştırma tekniği mi olduğu konusunda tartışmalar vardır. Ben de, monografinin teknik olduğunu kabul etmeme karşın, bu çalışma içinde yöntem diye ele almak zorunda kalıyorum. Nedeni ise, okulun bu yöntemle (monografi ile) tanındığındandır. Tüm çalışmaların monografik yöntem şeklinde olmasındandır. Monografinin günümüzde, yaygınlık kazanan bir konuyu derinlemesine ele alan (dar boyutlu, sınırlı) araştırmalarda kullanıldığını görüyoruz. Bir yandan önceden hazırlanmış soru listelerine dayanan monografi, bunun yanı sıra yazılı kaynaklara dayanan tarihsel yöntemi ve karşılaştırma yöntemini kullanmaktadır. Böylece, «monografi yönteminin dar şemalarını aşarak ve konunun gerektirdiği başka yöntemlerden de yararlanarak 'monografi' adı verilen çalışmalara yöneldiği görülür»[48].

Le Play, «araştırmalarında özellikle işçi ailelerine önem vermektedir. Gerçekten kendisine göre işçi aileleri dar gelirli olduklarından zengin ailelere göre çevrelerine olan bağlılıkları daha fazladır»[49]. Ona göre işçi aileleri dirlikli ailedir. Dirlikli aile, gündelik emeğini sağlayan, ahlaka bağlı olan ailedir. İşçi aileleri, zengin ve aydın ailelerine oranla daha basit bir yaşama sahiptir. Ayrıca çevre koşullarına açık olması ve bu ailelerin, nüfusun büyük bir kısmını oluşturmaları Le Play'ce göz önünde bulundurulyor.

Böylece işçi ailelerinin monografi incelemelerini temel olarak ele alan Le Play, bu ailelerin bütçelerini belirtmekle onlar hakkında tam bir düşünce edineceğini sanmıştır. Maden mühendisi olan Le Play, cisimlerin en basitinin sahip olduğu önemi düşünerek, toplumsal cisimlerinde en basitini aramış ve ailede karar kılmıştır. Yöntembiliminde ailenin sahip olduğu merkezi önemi bundan dolayıdır. Yirmi sene içinde 350 aile tipi yokladığını görüyoruz. Ona göre, «sağlam aile güçlü devleti meydana getirir»[50]. Yaptığı bu gözlemleri bir araya getirerek bireşimini yapmış, bir düşünce süzgecinden geçirerek, coğrafi ve toplumsal etmenleri birbirine bağlayarak şu ilişkilere göstermiştir.

(48) Tütengil, *Sosyal İlimlerde Araştırma ve Metot*, İ.Ü.İ.F. Yayınları, İst. 1971, s. 34.

(49) Descamps, *Deneysel Sosyoloji*, (çev. Nurettin Ş. Kösemihal), Remzi Kitabevi, İstanbul ,1965, s. 7.

(50) Tütengil, a.g.c., s. 35.

Le Play, aile monografilerine dayanarak bir aile sınıflaması yapar ve kendine özgü bir sistem geliştirir. Sınıflamasında aileleri üçe ayırmıştır.

Ailenin şekli	*Toplumsal şekil*	*Coğrafi şekil*	*Yönü*
Babaerkil aile	Çobanlık	Step	Doğu ve Doğu Avrupa
Kök aile	Balıkçılık	Sahil	Kuzey
Kararsız aile	Avcılık	Step-Sahil arası	Batı

Bu sınıflamasında «sentetik bir ölçüt olarak mirasın geçiş biçimini ele alır. Gerçekten Le Play, bir reformcu olduğu için her şeyden önce sosyal dirliği aramaktadır. Malların geçiş biçiminde kendisine sosyal barışı etkileyen çok önemli bir etmen olarak görünür»[51]. Babaerkil ailede, aile malı bir kuşaktan öteki kuşağa, kök aile de, sadece mirasçı olarak seçilen çocuğa parçalanmadan olduğu gibi geçtiğinden, mal dağılmaz, gelenek bozulmaz; böylece ailede, dolayısıyla ailelerden oluşan toplumda toplumsal dirlik sağlanmış olur. Oysa kararsız ailelerde mal çocuklara eşit olarak bölündüğünden parçalanır, gelenek bozulur, ailede dirlik düzenlik kalmaz. Bu tür ailelerden oluşan toplum da yıkılmağa tutsaktır. Le Play'e göre, «Toplumlarda barışı, dirlik düzenliği mutluluğu sağlamak için şu ilkelere uymak gerekir»[52].

a) Allaha ve baba yetkesine bağlılık,
b) Malın parçalanmadan kuşaklara geçmesi.

Allaha ve baba yetkesine bağlılık sayesinde, insanların doğuşundan var olan kötülük eğiliminin direnç sağlanır; dürüstlük ve karşılıklı yardım egemen olur. 'Malın parçalanmadan kuşaklara geçmesi' sayesinde de, özdeksel (maddi) geçim araçlarında sabitlik yani mutluluğun başlıca koşullarından olan dirlik elde edilmiş olur.

Tutucu bir toplumbilimci olan Le Play'e göre, ailenin üzerine coğrafi iklimin büyük etkisi vardır. Ayrıca, coğrafi koşullar içindeki değişmeleri ve bu değişmelerle çevre arasında oluşan ilişkileri saptamaya çalışır. Ona göre, Asya steplerinde aşiret yaşamı vardır, aile tipi kamucudur. Norveç sahillerinde aile bireycidir. Le Play, ırksal özellikleri yadsır. Bunlara çalışmalarında hiç yer vermez.

Aileler için en geçerli bilginin, aile bütçelerinin incelenmesi ile elde edileceği kanısındadır. Bu nedenle çalışmalarını aile bütçeleri üzerine yoğunlaştırmıştır. Ona göre, ailelerin gelir ve giderlerini ortaya koyunca, onlar hakkında tam olarak bir düşünce elde edilir. Bütçe monografilerinin kesin sayılara dayanması, matematiksel bir eğitimle yetişmiş olan Le Play'i âdeta büyülemiştir. Aile bütçeleri ile ilgilenmek, ona göre çok önemlidir. Bunun içindir ki monografik çalışmalarda bütçenin incelenmesi ön

(51) Descamps, a.g.e., s. 8.
(52) y.a.g.e., s. 8.

sırayı almıştır. Aile bütçesinin yansıması görülmeyen hiçbir olaydan söz edilmez diyor. 'Avrupa İşçileri' adlı yapıtının birinci basımında (1855) monografiler, yalnız bütçe ile ilgili ögelerden oluşmuştu. Oysa Le Play, aynı yapıtının ikinci basılışında (1878) monografiler için şöyle bir kadro kabul etmiştir.

A. İlk Gözlemler :

1 — Toprak, endüstri, nüfus durumu
2 — Ailenin uygar hali
3 — Din ve ahlak alışkanlıkları
4 — Sağlık ve sağlık işleri
5 — Ailenin toplumsal yeri
6 — Mal - mülk
7 — Ödenek
8 — İşyeri ve endüstri
9 — Yiyecek ve yemekler
10 — Ev, mobilya, elbise
11 — Eğlence
12 — Ailenin tarihi
13 — Ailenin maddi-manevi birliğini sağlayan töreler, kurumlar.

B. Bütçe :

1 — Yıllık gelir (mülkten, ödenekten, ücretten, ailenin giriştiği endüstriden gelen gelir).

2 — Yıllık gider (yiyecek, barınma, giyim, manevi gereksinmeler, sağlık için harcananlar, endüstriye, borca, vergiye, sigortaya verilen).

C. Toplumsal Yapının Çeşitli Ögeleri :

Bu kadronun 'A' ve 'B' bölümleri her monografide birdir, hiç değişmez. 'C' bölümü monografilerinin özelliklerine göre değişir.

Le Play'in aile sınıflamasından ayrı olarak, bir de toplum sınıflaması yaptığını görüyoruz. Toplumları önce iki bölüme, sonra da üçer alt birime ayırdığını görüyoruz. Toplum sınıflaması şöyledir*:

1 — Kamucu toplumlar :
   a) Sabit
   b) Gayrisabit
   c) Sarsılmış

(*) Bkz. y.a.g.e., s. 133.

2 — Bireyci toplumlar :

a) Taslak halinde
b) Sarsılmış
c) Çekimser (gelişmiş)

Daha sonra Doğu ile Batının başkalıklarını, bu iki toplum türlerinin (yani kamucu ve bireyci toplumların) yaşayış koşullarına bağlar. Doğunun Batıdan farklı olduğunu Le Play şu şekilde açıklıyor; «Şarkta hakim olan cemaattir, ikincide muzaffer olan ferttir»[53].

Le Play'in yetersizlikleri ve eksiklikleri ardıllarınca giderilmeye çalışılmıştır. Gerek aile sınıflamasında, gerekse aile bütçeleri ile ilgili kurmuş olduğu kadrolar daha işler hale getirilmiştir. Ayrıca, tutuculuğu yanında özel girişimciliği ve bireyciliği benimsemiştir. Bireyciliği ve özel idare eylemlerini engelleyici hareketlerin karşısında yer almıştır. Bireyci aile, idealindeki aile tipidir. Fransa'nın bu aile tipine sahip olması doğrultusunda çalışır. Yapma ya da irsî aristokrasiye karşıdır. Bütün iş ve durumların serbest yarışmaya açık bulundurulmasını ister. Bu temel düşüncelerin, Prens Sabahattin Bey üzerinde büyük etkiler yarattığını görmekteyiz. Zaten Le Play ve Okulunun Türkiye'deki temsilcisi durumunda bulunan Prens'in bu düşünce doğrultusunda hareket ve çalışmalar yapması olağan görülmektedir. Prens'i daha iyi anlamak açısından Le Play hakkında verdiğimiz bu bilgilere ek olarak, kendisinin yapmış olduğu çalışmalara bakmak gerekir.

Le Play'e göre, her toplumun refah ve huzur içinde yaşaması birtakım koşullara bağlıdır. Bu koşullar; dinde Tanrı'ya içtenlikle inanma; ana babanın yetkesinin varolması; özel mülkiyetin sağlam bir biçimde korunması; bireylerin ve sınıfların karşılıklı ilişkilerinde dayanışma; namuslu olmanın uygulanması, karşılıklı yardım ve işbirliğinin, dinsel ve ahlaksal sistemlerin çoğunda bulunmuş olan başka ilkelerin uygulanması gibi koşullardır. Aynı düşüncelerin Prens Sabahattin Beye etki yaptığını ve benimsendiğini görüyoruz.

B. SABAHATTİN BEYİN LE PLAY OKULU İLE İLİŞKİLERİ

Toplumbilim çalışmalarının ülkemize girişi, Fransa'dan kaynaklanmıştır. Toplumbilimin Fransa'daki doğuş ve gelişme süreci ile bizdeki doğuş ve gelişme süreci birçok benzerlikler göstermektedir. Kösemihal'in bu benzerlikler hakkındaki görüşleri, üç noktada toplanıyor*.

(53) Fındıkoğlu, *İçtimaiyat Dorsleri*, cilt 1, İ.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 1971, s. 141.

(*) Descamps, *Deneysel Sosyoloji*, (Kösemihal'in Önsözü) s. 10.

a) Her iki memlekette de sosyoloji (toplumbilim) pratik zorunluluklardan doğmuştur. Her ikisinde de başlıca etmen toplumsal bunalımdır.

b) Nasıl ki Fransa'da bilim temeline dayanan iki toplumbilim akımı belirmişse, hasta olan Osmanlı İmparatorluğunda da bilimsel temele dayanan iki toplumbilim akımı belirmiştir.

c) Fransa'da Le Play okulunun fazla etkin olmadığı gibi, Türkiye'de de Prens Sabahattin aynı akibete uğramıştır. Son yıllara kadar işlenmeyen Prens'in düşünceleri, bugün üniversitelerimizde incelenmektedir.

Prens, Avrupa'da kaldığı 1908 Eylülüne kadar zamanının bir kısmını incelemeler yaparak geçirir. Demolins, Descamps gibi Le Play okulunun en ünlü kişileriyle işbirliğinde bulunuyor ve bir yandan da siyasal çalışmalarda etken oluyordu. 1906'da Paris'te 'Terakki' adını taşıyan dergisinde çıkan makalelerinde, ilk ve ana düşüncelerinin tohumlarını görüyoruz. Dergi özellikle kişisel girişkenliği ve merkezdışçılığı savunmaktadır. «Sabahattin Bey Paris'te, içtimai ilimciler arasında bulunurken bilhassa 1904-1906 aralarında muhtelif tesirler karşısında kaldı. Bir taraftan Elise-Reclus'ün coğrafyasını, diğer taraftan 'içtimai ilim'cilerin eserlerini okudu»[54]. Prens'in düşüncelerinde Le Play okulunun ezici etkileri görülmektedir. Siyasal anlamdaki düşünceleri de, yine bu okulun düşünceleri ile örtülüdür. Birinci ve İkinci Jön Türk kongrelerinde Sabahattin Bey tarafından ileri sürülen görüşler de, okulun düşünceleri doğrultusundadır.

Sabahattin Bey, bu okula girişini şöyle açıklamaktadır: «Bir gün manen, maddeten çok yorgun çok üzgün bir halde Paris'in meşhur caddelerinden birinde giderken bir kitabevinin vitrininde (Edmond Demolins)'in (Anglo-Saksonların Faikiyetlerinin Sebebi Nedir?) ünvanlı eseri gözüme ilişti... O gece bir hamlede kitabı okudum. Yazarın soruya verdiği cevapta o zamana kadar sosyoloji neşriyatında tesadüf etmediğim, müsbet ilimlerin metotlarına benzeyen bir ilmi metodun mevcudiyetini sezmiştim»[55]. Daha sonra Demolins'in bütün eserlerini okuduğunu ve bu eserlerde doğal bilimlerdeki gözlemin aynı şekilde kullanıldığını belirtiyor. Yazarla dostluk kurduğunu ve böylece (Science Sociale) cemiyete girdiğini, cemiyetin diğer üyeleri ile tanışarak, çalışmalarda bulunduğunu da söylemektedir.

«Sabahattin Beyin sekreteri, Joseph Denais, La Turquie Nouvelle et l'ancien Régime adlı eserinde Sabahattin Beyin tesirinde kaldığı düşünürleri şöyle sıralıyor. Haeckel, Bücher, Fouillè, Le Play ve Edmond Demolins»[56]. Sabahattin Beyin ilk etkisinde kaldığı kişinin E. Demolins olduğu görülmektedir. Çalışmalarında da bu etki kolayca görülür. Berkes, Prens Sabahattin ile E. Demolins arasındaki ilişkiyi şöyle belirlemektedir: «Demolins ile kişisel dostluk kuran, hatta onun çalışmalarına para yardımın-

(54) Fındıkoğlu, a.g.e., s. 142.
(55) Ege, a.g.e., s. 36.
(56) Mardin, a.g.e., s. 217.

da bulunan Sabahattin bu görüşü Osmanlı toplumunun çağdaşlaşması sorununa uyguladı»[57]. Prensin üzerinde büyük etkisi görülen Le Play okulunun temsilcilerinden E. Demolins'e göre, Anglo-Saxon ülkelerinde eğitim her şeyden önce bireysel yetenekleri geliştirmeye yöneliyordu. Bu tutumun devlet yönetimine yansıyışı ise, geniş bir merkezdışçılıktır. Aksi özellikteki, kamu iktidarının genişliği ve merkezi bir yönetime sahip olan toplumlar, merkeziyetçi yönetimlerini sürdürecek bir eğitim düzenine dayanıyorlardı. Bu tür toplumlarda bireyin kişisel gelişme eğilimine engel olunuyordu ve birey her şeyi toplumdan beklemeğe alışıyordu. «Bu tip toplumlarda memurların çok olması merkeziyet amme iktidarının kuvvetlenmesi vetiresini (süreceni) mütemadiyen kuvvetlendirecekti, böylece, fasit bir daireye girilmiş oluyordu»[58].

Prens, Demolins'in bu düşüncelerini okuduktan sonra, kendi toplumunda o zamana değin, kimsenin göremediği bazı noktaları görür. Sabahattin Bey'e göre, Osmanlı toplumunun özelliği de Demolins'in yukarıda belirttiği ikinci tip toplumlara uymaktadır. Yani, bir memurlar devletidir Osmanlı. Kendi ifadesiyle, «Kuvve-i icraiyeye temellük eden o arsızlar kafilesi şahsın her tecelli-i ulviyesine hayvanca saldırıyorlar, ta ki darabat-ı istibdat altında hiçbir baş kalmasın, seviye-i millete herkes hemayâr olsun»[59].

Sabahattin Bey, okulun etkisi altında Osmanlı İmparatorluğu için, science sociale'in düşüncelerinin uygulanmasını önerir. Bu nedenle, Osmanlıyı memurlar zulmünden kurtaracak, özel girişimciliğe yer verecek, bireysel yeteneklerin gelişmesini sağlayacak bir eğitim sisteminin gerçekleştirilmesini kurtuluş yolu olarak ileri sürmektedir.

Yöntem ve yöntembilim anlayışı da, Le Play okulunun anlayışından pek farklı değildir. O da, gözlem ve monografilere önem verir. Bireyci eğitime, bireyci aileye ve yerinden yönetim şekline taraftardır. Yalnız, bir noktada Le Play'dan ayrılmaktadır. Bu ayrılık düşünsel bir ayrılık olmaktan ziyade, çalışmaları ile ilgilidir. Le Play ve yandaşları çalışmalarını saha çalışmasına yöneltirken, Prens'in çalışmaları arasında sahaya dönük bir tek araştırması yoktur. Bunu da sürekli yurt dışında bulunuşuna bağlamak olasıdır. Bir toplumu ve yöneticilerini değiştirebilmek için, o toplumun toplumsal yapısını tanımak ilkesinden hareket eden Prens Sabahattin, Science Sociale okulundan E. Demolins'in ayrımına dayanarak, «Türkiye'nin, yönetim hayatını özel hayat ve etkin bir üretime üstün tutan 'bütüncü' bir toplum olduğu kanısındadır. Bütüncü yapılarda yönetim ne olursa olsun, sonuç hep aynıdır; siyasal zorbalık ve sosyal yoksulluklar. O

(57) Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 350.

(58) Mardin, a.g.e., s. 219.

(59) Prens Sabahattin, «Terbiye-i Milliye», *Terakki*, Haziran 1908, s. 3, (Aktaran: Şerif Mardin, a.g.e., s. 219).

halde Türkiye'nin kurtuluşu, bilinçli bir yoldan yapı değiştirmeyle, yani özel girişkenliğin ve yönetim hayatı alanında desteklenmesiyle mümkündür»[60].

'Prens Sabahattin ve Türkiye Gerçeği' bölümünde, Le Play okulunun Prens üzerindeki etkilerinin daha açık görülmesi açısından, ayrı bir değerlendirmeye gerek olacaktır. Bu bölümde Prens'in Le Play Okulundan öğrendiklerini Türk toplum yapısına nasıl uygulanacağı konusunda yaptığı çalışmaları ele alacağız. Gerçekte, Prens Sabahattin Le Play okulu ile olan ilişkisini ölümüne değin sürdürmüştür.

Prens Sabahattin, uzun çalışma yaşamında Le Play Okulunun ateşli savunucusu olmuş, okulun temel düşüncelerinden ayrılmamış olmasına karşın, okulun yöntemini ve bu yönteme dayanan monografilerini pek ele almamıştır. Monografi incelemelerini bir yana iterek, okulun sistemini anlatmağa çalışmıştır. Bu da onu kuramsal düzeyde kalmaktan kurtaramamıştır. Ayrıca, Prens Sabahattin'in yöntem ve yöntembilim anlayışı nedir sorusuna açık bir yanıt vermemizi güçleştirmiştir. Sabahattin'in kendi çalışmalarında da kuramsallıktan başka bir şey görmek olası değildir. Okulun vazgeçilmez aracı olan 'monografileri' bir kez dahi kullanmış değildir. İşte Prens'e yöneltilen eleştirilerden birisi de bu konudaki eksikliği olmuştur.

(60) Muzaffer Sencer, *Türkiye'de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri*, May Yayınları, İstanbul, 1974, s. 30.

IV. TÜRKİYE GERÇEĞİ VE SABAHATTİN BEY

XVI. yüzyıldan itibaren başlayan askeri yenilgiler ve Batının sürekli bir şekilde teknolojik alanda ilerlemesi, fetih temeli üzerine kurulmuş olan Osmanlı İmparatorluğunu 'islahat' yolları aramaya zorlamıştır. Batının bu teknolojik gelişmesine paralel olarak, yeni olanaklarla donattığı askeri sınıflar karşısında kuruluş yıllarından beri ordunun ağırlık merkezini oluşturan 'tımarlı sipahi' örgütünün yeterli olmayışı, askeri temele dayanan 'tımar rejimi'nin ilgisiz kalarak soysuzlaşmasına neden olmuştur. Bu nedenlerden ötürü, Osmanlı Ordusunun savaşlarda başarılı olamaması ve kendinden bekleneni verememesi karşısında, Osmanlı devlet adamı ve aydını, gerilemenin tek suçlusu olarak orduyu öne sürmüştür. Gerilemenin temelinde ordunun bozulmuş olduğu düşüncesi yer alınca, yapılan her 'islahat' eyleminde, ordunun da ıslahı ele alınmıştır.

Yıllardır duraklamaya ve gerilemeye çare arandığı ve çeşitli ıslahat hareketlerine girişildiği bir gerçektir. Aynı çare arayış, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında da devam ediyordu. Kimileri devlet başkanının değiştirilmesini, kimileri 'meşrutiyet'in gelmesini ve kimileri de, çeşitli öneriler ileri sürüyordu. Konumuz gereği, böyle bir ortamda Prens Sabahattin Beyin ileri sürdüğü düşünceler nelerdi?

Prens Sabahattin, Osmanlı İmparatorluğunun bugün içinde bulunduğu durumun, bir yönetim sorunu değil, bir yapı sorunu olduğunu ve sorunun çözümlenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu da, Science Sociale gözüyle toplum yapısını incelemekle gerçekleşebilir. İlk defa var olan sorunu değişik bir yaklaşımla ele alan Sabahattin Bey, çözüm yolu olarak, Osmanlı toplum yapısının göz önünde bulundurulmasını ve bu yapı içinde bir çözümleme yapılmasını önermektedir.

A. TOPLUMSAL YAPI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Toplumsal yapı hakkındaki görüşlerini iki alt başlık altında ele almaya çalışacağız. Bu iki alt başlık; genel toplumsal yapı hakkındaki ve Osmanlı toplumsal yapısı hakkındaki görüşleri olacaktır. Bu görüşlerini belirtirken, yararlanacağımız kaynak Prens'in 'Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?' adlı yapıtıdır.

1. Toplumsal Yapı Hakkındaki Genel Görüşleri: Edmond Demolins'in toplumları; 1 - Bireyci toplumlar, 2 - Bütüncü toplumlar diye ikiye ayırması

görüşünü Sabahattin Bey de, aynı şekilde kabul eder. Bu sınıflamanın 'Science Sociale' okulu görüş ve ölçüleri içinde yapıldığı biliniyor. «Bir memeli hayvan, bir halkalıdan anatomik yapısı bakımından nasıl ayrılıyorsa, bütüncü bir toplum da bireyci bir toplumdan sosyal yapısı bakımından öyle ayrılıyor. Yalnız bir anatomik yapısının, kendisinden büsbütün ayrı diğer bir anatomik yapıya dönüşmesi imkansız olduğu halde, bir sosyal yapıdan —gerekli koşullar altında— diğer bir sosyal yapıya geçmek, tersine pek mümkün»[61] diyor. Belirli ölçütler içerisinde bir toplumun bireyce mi, yoksa bütüncü mü? olduğu, Prens'e göre kolayca anlaşılır. Toplumsal yapı konusunda, ülkedeki yönetim erkinin durumu üzerinde pek fazla durmaz. Bir başka deyişle, yönetim erkinin şöyle veya böyle olması Prens'ce önemli değildir. Ona göre yönetim biçimi, toplumsal yapının nedeni değil, sonucudur. «Bir toplumu ve yönetim erkini düzeltebilmek içinse, önce o toplumun toplumsal yapısını tanımak ve diğer yapılarla arasındaki ayrımları belirleyebilmeli»[62] demektedir.

Toplumsal yapının üstünlüğü konusunda; yönetim erkinin şekline önem vermediği gibi, eğitime de pek önem vermediği görülüyor. «Sosyal üstünlüğü sağlamada hükümet şekilleri ve organları ne kadar güçsüzse, öğretim de o kadar güçsüzdür»[63] diyor. Bu düşüncesini şöyle temellendirmektedir: «Bu güçsüzlüğün en kesin kanıtı; fikrimce, zamanlarının en aydın çevrelerinin örneği olan sosyal tolpulukların, fikir gelişmelerine rağmen, birer birer yıkılmış olmaları ve yıkılmakta bulunmalarıdır»[64]. Örnek olarak Yunan sitelerini, Bağdat'ı, Buhara'yı, Endülüs'ü ve İtalya'yı gösteriyor. Bu savlarında amacının öğretimin değersizliğini ileri sürmek olmadığını, «yalnız fikir üstünlüğünün toplumsal üstünlüğü sağlayamadığını, sosyal gelişmenin ana etkeni olmadığını göstermek. Bütüncü yapıda, çoğunlukla bunlar gibi öğretimde bir amaç sayıldığı halde bireyci yapıda tersine bir araç oluyor»[65] doğrultusundadır.

Prens, toplumsal yapıyı da, bireyci yapı ve bütüncü yapı diye ikiye ayırmaktadır. Bu yapılara Science Sociale gözüyle bakıldığında şunları göreceğimizi belirtiyor; «Bireyci yapı kişisel yükselme ve bağımsızlığa doğru kesin bir gidişe yol açmaktadır. Özel hayatı yönetim hayatına üstün kılan ve ortaya en kesin bir sosyal üstünlük çıkaran ana etken de işte bu kişisel bağımsızlığı doğuran sosyal akım. Bu akımsa, hareket noktası bütünüyle 'manev' olan bir fikir aydınlanmasından değil, etkin bir maddi ça-

(61) Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*, (Çev. Muzaffer Sencer), Elif Yayınevi, İstanbul, 1965, s. 35.
(62) y.a.g.e., s. 37.
(63) y.a.g.e., s. 38
(64) y.a.g.e., s. 39.
(65) y.a.g.e., s. 39.

lışma, hayatın değişen ihtiyaçlarına her zaman uyabilmek için gittikçe gelişen bir üretim ve bunların geliştirdiği sosyal özelliklerden doğuyor»[66].

Ona göre bütüncü yapı ise, «maddi çalışmanın gevşekliğinden çıkan bütüncü yapı, kendine bağlı olanları üretimden çok tüketime sürüklediği için sosyal yetenek ve kişiliğin gelişmesine engel.' Bu yüzden, bireyi; aile, topluluk, parti ve hükümete, yani kişileri birbirine bağlayarak, dayanak noktalarını hep kişilikleri dışında aramak zorunda kalan insanlardan kurulu duruk bir toplum yaratıyor»[67].

Bireyci ve bütüncü yapıları genel olarak belirledikten sonra, bu iki yapıyı şu şekilde karşılaştırıyor. «Maddi çalışmanın sıklığından doğan bireyci yapı ise kişisel girişkenlikle (teşebbüs-ü şahsi) etkin bir üretim doğurarak, sosyal yeteneğin tam bir şekilde gelişmesini hazırlıyor ve bütüncü yapılarda olduğu gibi, kişiyi kişiye değil, özel mülkiyeti doğuran çetin ve etkin bir tarımla önce toprağa, sonra da diğer üretim uğraşılarına bağlayarak, dayanaklarını kendi kendilerine bulan bağımsız ve üstün kişilerden kurulu bir etkin toplum yaratıyor. Bütüncüler sosyal esneklik ve özgürlüklerini hep genel yollardan bekleyegeldikleri ve beklediklerini hiçbir yerde bulamadıkları halde, bireyciler bağımsızlık ve sosyal esnekliklerini kişisel girişkenlikleri ve değişen iytiyaçlara uygun uğraşıları, bu geçim yolu ve eğitimi her yere aktaran o sağlam örgütleriyle sağlamayı başarıyorlar. Bireyci yapılarda, insan tuttuğu işin gerektirdiği bilgiyi çalışma hayatında deneyle kazanıyor ve böylece hareketlerinin başlangıcında genel bilgi açısından biraz daha yoksun olan bireyciler hayatta ilerledikçe işlerinin başırısını sağlayacak pratik ve gerçek bilgiyi, gözlem ve deneyle daha yakından ve daha çok ediniyordu»[68]. Prens bu noktadan hareket ederek, «gözlem ve deneyden çıkan ve evrenin apaçık gerçeklerini bulmaya yönelen bugünkü bilimler de bireyciler çevresinin fikir gelişmesinin ürünüdür»[69] sonucuna ulaşıyor. Ayrıca, «bireyci akım, bir fikir gelişmesinden değil, bir tarımsal bayındırlaştırmadan bireysel olarak başlayan, özel girişkenlik ve özel mülkiyeti yaratan bir özel bayındırlaştırma şeklinden doğuyor»[70]. yargısına varıyor. Yapısal farkları ortaya koyarken, tamamen Science Sociale gözüyle bakıyor ve o gözle değerlendiriyor olayları.

Prens Sabahattin, yönetim şekli, yasalar ve öğretim ile toplumsal yapı arasındaki ilişkilere ek olarak, din ve ahlak kavramları ile de olaya bakmakta ve onlar için vardığı sonuçta diğerlerinden pek farklı değildir. Bütüncü yapılarda din, «yönetim erkini ele geçirmeğe yarar bir sosyal araç,

(66) y.a.g.e., s. 39.
(67) y.a.g.e., s. 40.
(68) y.a.g.e., s. 40.
(69) y.a.g.e., s. 40.
(70) y.a.g.e., s. 40.

bir baskı aracı şeklinde ortaya çıktığı halde, bireyci yapıda... Özellikle bir eğitim etkeni, bir vicdan dayanağı oluyor»[71] diyor. Prens'in İslam dinine ilişkin görüşleri ise şöyledir: «İlerlemeye engel olan dinimiz değil, sosyal yapımızdır»[72]. Ahlaka ilişkin söyledikleri de din için söylediklerinden pek farklı değildir. «Ahlak da yapının türüne göre ya gelişir ya da geriler. Gevşek bir üretim yüzünden bireyin dayanak noktasını kendinde bulmasına engel olan; bunu ister istemez; aile, topluluk, hükümet gibi genel yollarda artan ve bu yüzden onları her haksızlığa, her bayağılığa katlanmak zorunda bırakan bütüncü yapılar, dalı başlangıçta duruk, daha sonra gerilemiş ve gittikçe çürümüş bir ahlak ortaya çıkardığı halde; etkin ve durmadan artan bir üretimle bireye biricik dayanağı kendisinde bulunduran, bu yolla girişken ve bağımsız kişilikler yaratan bireyci yapılar; sağlam, gelişmiş ve bir o kadar da yücelmiş vicdanlar yaratıyor»[73].

Görülüyor ki her sorunda ana doğurucu öğe; toplumsal yapı olmaktadır. Toplumsal olaylara çare aranırken, önce toplumsal yapının ne olduğu bilinmelidir ve ona göre hareket edilmelidir ilkesi, Prens Sabahattin'in üzerinde önemle durduğu ilke olmaktadır. Sabahattin Bey, Doğuda topluluğun, Batıda ise bireyin üstün tutulduğunu ileri sürüyor ve bu savında da toplumsal yapı ilkesinden hareket ediyor. Yine bir toplumsal yapıdan, bir diğer toplumsal yapıya geçmenin olası olduğunu, ancak, yapılar arasındaki farkların tam olarak ortaya konması gerektiğini söyleyerek, genel toplumsal yapı hakkındaki görüş ve düşüncelerini tamamlıyor.

2. Osmanlı Toplum Yapısı Hakkındaki Görüşleri: Prens'in Osmanlı toplum yapısı hakkındaki düşünceleri yukarıda adı geçen yapıtında ve bazı makalelerinde yer alır. Toplumsal sorunumuzun yalnız bir eğitim sorunu olmadığını ve bir toplumsal yapı sorunu olduğu görüşündedir. Toplumsal yapımızı ele alırken, beş temel öğe üzerinde duruyor. Bu öğeleri tek tek ele alarak, Prens'in Osmanlı toplum yapısı hakkındaki görüşlerini, bu ögeler doğrultusunda açıklamaya çalışacağız. Bu ögeler şunlardır:

a) Fikri Kültür ve Toplumsal Durum: «Fikri yetenek ve gelişmeye belirli bir doğrultu veren, ancak sosyal hayatın koşullarıdır. Sosyal örgütü meydana getiren ise, toplumun izlediği yapı doğrultusunda etkilerine uğradığı çalışma ortamı. Bunun için fikir gelişmelerinde, maddi çalışmanın doğrudan doğruya ve dolaylı olarak etkilediği görülür»[74] demektedir. Doğuda, gelişmelerinin yöneldiği doğrultuyu, çobanlık sanatı ve bütüncü yapı açıklar ve doğal çevre doğu toplumlarını bütün ölçüde etkilemiştir. Prens'e göre, Doğuda boş zamanın çok olduğunu ve bu nedenle de hayale dalmanın ve soyut kavramlar üzerine düşünmenin fazla olduğunu söylüyor.

(71) y.a.g.e., s. 41.
(72) y.a.g.e. s. 41.
(73) y.a.g.e. s. 41.
(74) y.a.g.e., s. 47.

Buradaki ailelerin, toplumlar gibi bütüncü olduğunu ve bu ailelerin verdiği 'akıl yürütme' biçiminin tümdengelim bir düşünme biçimi olduğu kanısındadır.

O, etkin bir tarımsal çalışmanın bir toplumsal üstünlük, diğer çalışmaların ise bir fikir üstünlüğü sağlayacağı düşüncesindedir. Ayrıca, bu iki üstünlüğün birbirinden farklı olduğunu da belirtiyor. Osmanlı toplum yapısının bütüncü bir yapı olduğunu söyleyen Prens, «o halde bakışlarımızı Batının gerçek üstünlüğünü sağlayan bu bütün fikrî, siyasal ve ekonomki görünüşlerin altında gizli kalan bireyci yapı mekanizmasına çevirmek ve sosyal çevremizi de o doğrultuda düzeltmeye ve değiştirmeğe çalışmak gerekiyor»[75] düşüncesini ileri sürmektedir.

b) Okullarımızın Toplumsal Yapımızla İlişkileri: Ona göre, «gerek köylü ve gerek kentli ailelerimiz, çocuklarını bağımsız bir hayata hazırlamıyor, onlara özel çalışma ve girişkenliklerine dayanarak yaşamak ve yükselebilmek gücünü veremiyor, tersine onlarda hayat güçlüklerini çözmek için hep bir dayanak aramak eğilimi meydana getiriyor»[76]. Yönetim hayatının özel hayata üstünlüğü üzerine kurulu her bütüncü toplumda olduğu gibi, bizde de resmi görevler eskiden beri bağımsız mevkilerden ve bunu sağlayan üretim uğraşılarından daha çok değer kazanmış, üstelik genel yasaların yönetimi, bunu elde bulunduranlar için geçim yolu olmuştur düşüncesi, Prens'in önemle üzerinde durduğu bir konudur. Osmanlıdaki memur tipinin yukarıdaki düşüncelerin tam yansıtıcısı rolünde oldukları görüşündedir. Tanzimat hareketiyle girişilen islahatların hiçbir olumlu yanı olmadığını ileri süren Prens, «nasıl ki Tanzimat, ülkemiz için bireycilik alanında yeni toplumlara doğru bir gelişme, toplumumuzu sosyal mutluluğa ulaştıran yolu getirdiğini gösterecek bir belirti olamıyorsa, okullarımız da bunu sağlayacak yeni bir eğitimin ülkeye girdiğini gösterecek bir belirti değil»[77] savındadır. Okulların, bugünün yeni ve gittikçe genişleyen baskısıyla çözüm yolu bulmaya çalışan, yüksek tabakayı hazırlayan bir yol olmaktan öteye geçmediğini savları arasında görüyoruz.

Prens Sabahattin'e göre, «tarım, sanat ve ticaret ortamlarını girişkenlikleriyle düzenleyip genişletecek kimselerin hep yönetim hayatı alanına geçmekte olması; özel hayatımızdaki güçsüzlüğün sürüp gitmesinin, artmasının nedenidir»[78]. Bu güçsüzlüğün, bütçede ve ülkenin genel durumunda kendisini büyük ölçüde belli etmekte olduğunu belirtiyor. Osmanlıdaki öğretimin, tamamen yönetimsel ve siyasal etkinin altında devam ettiğini vurgulayan Prens, yürütülen eğitim siyasasının toplumsal yapımıza uygun olmadığı sonucuna ulaşır. Eğitim ve öğretimin, tamamen ça-

(75) y.a.g.e., s. 48.
(76) y.a.g.e., s. 48.
(77) y.a.g.e., s. 49.
(78) y.a.g.e., s. 50.

lışma yaşamına yönelik olmasını savunuyor. Yani pratik alana yönelik olmasını istiyor. Sürekli memur yetiştiren ve her şeyin memurlarca yapılacağını sanan bir düşünceye karşı çıkmaktadır.

Çare olarak ileri sürdüğü öneriler şunlardır: «Sosyal kurtuluş, yönetim erkinin baskısını artırmakla değil, özel girişkenliğin gelişmesiyle özel hayatın düzenlenmesi ve desteklenmesi ve yönetim hayatı alanında da aynı amacın yerleşmesiyle mümkündür. Özel hayatımızın düzenlenmesi ve sağlamlaştırılması ise; toplumumuzda, yükselmek isteyenlerin bunu, şimdiye kadar olduğu gibi, yönetim erkini ele geçirmekte değil, belki üretim alanında kazanılacak bağımsız mevkilerde aramasına ve o yeteneği edinmesine bağlı bulunuyor. Bu yüzdendir ki, özel hayatımızın düzeltilmesi bireyci eğitimle donatılmış bir bayındırlaştırıcı (kapitalist köylü) sınıfının yetiştirilmesine dayanıyor»[79].

Eğitim ve öğretim konusunda sonuç olarak şunları öneriyor: «Türkiye'nin sosyal geleceği memur adayı olan aydınların çoğalması değil, üretim işlerini girişkenlikleriyle ilerleterek, sosyal çevremizi değiştirecek etkenlerin yetişmesine bağlı. Çıkmaz bir yola saplanıp kalan kültürümüz, edebiyat ve güzel sanatlarımız için de sağlam ve verimli bir gelişme ortamının doğması ,ancak sosyal çevremizin bu mutlu değişmesiyle mümkündür»[80]. Kısacası Prens Sabahattin, kapitalist düzenin gerektirdiği, bireyci ve bağımsız kişileri yetiştiren Batı tipi bir eğitim ve öğretim istemektedir.

c) Mülkiyet Biçimi: Osmanlı toplum yapısı konusunda üçüncü öge olarak, mülkiyet biçimini ele almaktadır. Tarihsel gelişim süreci içinde mülkiyet biçimi hakkında bilgi veriyor. «Mülk edinmedeki güvenlik, çalışmanın gücünü ve düzenini, toplumun sağlamlığını gösterir. Bu ise ülkemizde hiç yoktur»[81] diyerek, Osmanlı toprak sisteminde özel toprak mülkiyetinin olmadığını vurgulamış oluyor. Köylünün iki tür topraktan yararlandığını (baltalıklar, otlaklar ve tarım yapılan topraklar) belirttikten sonra, Sipahi örgütü hakkında ve bu örgütün köylüler üzerindeki etkilerine değinmektedir. Kapitalist bir düşüncenin savunucusu olan Prens, Osmanlı toprak düzeninin özel toprak mülkiyet hakkı tanımadığı için eleştirmekte ve toplumsal yapıda bu yolda bir değişmenin gerekliliğini savlamaktadır. Kafasında, kapitalist bir köylü sınıfı vardır.

Tarımın ilkel ve ailece yapıldığını, ticari tarımın olmadığını söylüyor. Toprakların bileği güçlü olanın eline geçmiş olmasında, bütüncü toplum tipinin güzel bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Çözüm yolu olarak ileri sürdüğü düşünceleri ise, «sorunun sosyal çözüm yolu, bu sınıfın, sos-

(79) y.a.g.e., s. 52.
(80) y.a.g.e., s. 52.
(81) y.a.g.e., s. 52.

yal ereğini değiştirecek yeni bir anlayış edinmesine ve gelecek kuşakları, girişkenlik ve etkenlik aşılayan bireyci eğitimle donatarak ülkeyi tarım alanında bayındırlaştırma yoluna yöneltmesine, kısaca etkin bir kişisel çalışmayla ortak mülkiyetten özel mülkiyete geçmemize bağlıdır»[82]. Görüldüğü üzere, Osmanlının 'tımar sistemi'ne karşı çıkmakta ve bu sistemin yerine özel mülkiyetin egemen olduğu kapitalist sistemin getirilmesini önermektedir.

d) Yönetim Yaşamı Örgütü: Prens, iki tür yönetimden sözeder. Bunlardan biri 'merkezcilik', diğeri ise 'merkezdışçılık'tır. Osmanlı yönetiminin, merkeziyetçi bir yönetim olduğunu belirttikten sonra; merkeziyetçi yönetimlerin, bütüncü toplum yapısının bir ürünü olmasına karşın, merkezdışçılığın, bireyci toplumların bir ürünü olduğu sonucuna varıyor. Bireyci toplumlarda toplumsal ilerlemenin ve buna bağlı olarak ekonomik gelişmenin düzenli ve sürekli bir yola girmesi, Sabahattin'e göre, ancak, özel hayatın yönetim hayatına karşı sağladığı bir üstünlükten ileri gelmektedir. «Genel işleri etkin bir şekilde dağıtarak köklü bir erk ayrımını sağlayacak özel hayat adamlarının bulunmayışı halinde ise, genel işler toptan merkezin eline düşerek yönetim erkinin ve egemenliğin tek elde, ya da zorbalar kurulu elinde merkezleşmesi zorunluluğu ortaya çıkıyor»[83]. Bu durumda, yereysel erkin boş bıraktığı mevki, büyük bir güç kazanan memurlardan meydana gelen bir kurulca ele geçirilir ki bunun yapacağı işler örflere bağlı ve gelişigüzel olmaktan ve hükümet 'nüfuzu'nun kötüye kullanılmasından kurtulmayacağı düşüncesindedir.

Ona göre, «özel hayatın güçsüzlük ve düzensizliğinden doğan ve geri bir yönetim hayatı örgütü olmaktan öteye geçemeyen merkezcilik... Merkezleşmiş egemenliğin bir hükümdarın soyla geçen haklarına dayandırmak yerine ulusun egemenlik hakkına bağlamak, hiçbir şekilde özel hayatın yönetim hayatı karşısındaki durumunu değiştirmiyor. Sorun, egemenliğin bir kişi ya da toplumun bütün bireyleri adına bir meclis yoluyla yürütülmesinde değil, güç ve egemenliğin bir 'cemaat' elinde toplanmasında. Yönetim hayatının özel hayatı uğursuz baskısı altına almış bulunmasındadır»[84].

Görülüyor ki 'merkezdışçılık, bireyci toplumların yönetim hayatını doğuran bir olgudur. Ulusal egemenlikse bütüncü kafalarda meydana gelen kısır bir kurumdur»[85] görüşündedir Prens. Bu iki yönetim biçimini şöyle tanımlıyor*.

(82) y.a.g.e., s. 54.
(83) y.a.g.e., s. 55.
(84) y.a.g.e., s. 55.
(85) y.a.g.e., s. 55.
(*) y.a.g.e., s. 55.

Merkezdışçılık: İşlerin özelliklerine göre yönetim erkinin bölünmesi, yani her belli sorumluluğa karşılık bir yetkinin ortaya çıkması.

Merkezcilik: İşlerin karıştırılması, sorumluluğun belli bir yetkiye karşılık olmamasıdır. Bu yüzden hükümdarın saltanatıyla, ulusun egemenliği bir yoldan yürüyerek aynı sonucu varıyor: 'istibdat'... 'çöküş'.

Sabahattin bu düşüncelerden hareket ederek, Tanzimat'tan önceki ve sonraki yönetimlerin (mutlak hükümet, koşullu (meşrut) ve parlamenter hükümetler) birbirlerinden farklı olmadıklarını ileri sürüyor. Neden olarak da, toplumsal yapının değişmediğini ve memurlar yönetimi olduğunu göstermektedir. Biliyoruz ki, 'ilerlemiş ve sağlam bireyci toplumların yönetim hayatı, bu şekilde düzenlenmiş değildir. Belki bunun bütünüyle karşıtıdır; yönetim erki hiçbir zaman bir memur cemaati elinde değildir»[86] diyor. Tanzimat dönemini değerlendirirken ise şunları söylüyor: «Bu akım altında ülkede meydana gelecek sosyal örnek 'memur' örneği ve beslenecek sosyal yapı ise, devlet bütüncü yapısıdır... Tanzimat'ın meydana getirdiği örgüt, her bakımdan, bütüncü yapının yönetim hayatına verdiği üstün durumu ve sosyal güçsüzlüğümüzü gösteriyor. Bu yüzden, bunu ancak bir sosyal olay olarak ele almak, yönetim erkinin baskısını bir sosyal amaç saymaktan sakınmak gerekir»[87].

Bu konuya ilişkin düşüncelerini şöyle bağlamaktadır: «Yönetim hayatı örgütü, her zaman ve her yerde özel hayatın koşul ve gerekimlerine bağlı bulunmaktadır. Bunun içindir ki, yönetimsel ve siyasal 'ıslahat' sorunu başlı başına çözülemez. Bu, bütün sorunlarımız gibi, ana bir sorun olan yapı sorunu içindedir. Özel hayat 'ıslahat'ına da bu açıdan bakarak tutulacak doğrultuları belirlemeye çalışmak gerekir»[88].

e) Siyasal ve Asker Çevresi: Osmanlı toplum yapısı için ele alınan son öğedir. Prens'e göre, «subaylar, yargıçlar, sivil ve öğretim alanındaki memurların ülkemizdeki mevkileri birbirlerini aynı; bunlar politikayla uğraşmasın demek, ülkenin yönetimi onların eline düşmesin demektir. Oysa yönetim hayatının özel hayata üstünlüğü üzerine kurulacak olan bütüncü bir ülkede, bu yönetim zorunlu olarak memur sınıfının eline düşüyor»[89]. Yönetim hayatının bu defa boğuşmalara ve çekişmelere neden olduğunu ileri sürüyor. Ayrıca, bu boğuşmalara doğal olarak ordu da karışır. Karışmalarının nedenini ise memur olmalarında görüyor. «Bu yüzden ordunun iç politikayı düzenleyecek bir mevki olması, hükümetin orduya dayanması toplumumuzun güçsüz bir sosyal örneğe bağlılığına bir kanıttır»[90] diyor.

(86) y.a.g.e., s. 56.
(87) y.a.g.e., s. 57.
(88) y.a.g.e., s. 57.
(89) y.a.g.e., s. 57.
(90) y.a.g.e., s. 57.

Sabahattin Beye göre, Osmanlı toplum yapısında siyasete bulaşmış ve ondan kopamayan (çıkarı için) bir memur sınıfı vardır. Bu memur sınıfı içinde en etkin olan bölümü ise ordudadır. Dış siyasette bile ordu etkin rol oynamaktadır. Bu ise, o devletin toplumsal yapısının güçsüz olduğunu gösterir. «Yapısı gereği hükümeti ordusuna dayanan dengesiz bir toplumda askerin ve diğer memurların politikayla uğraşmasını, yani bunların politik eylemlerde bulunmalarını ceza tehdidiyle engellemek, egemenliği elde tutanların başvurdukları yetersiz yollardan başka bir şey değildir»[91]. Bu gibi önlemlerin, dengesizliğin gerektirdiği davranışları belli ölçülerde geciktirse de hiçbir zaman engelleyemediğini belirtiyor. Öte yandan, «iyi niyet ve hatta yüksek bir fedakarlık duygusuyla orduya siyasal hareket yaptırarak egemenliğin bir elden diğerine geçmesini kolaylaştıran ve sağlayanlar da pek az sonra umutlarının bütünüyle boşa çıktığını, işlerin hep aynı yolda yürümekte olduğunu, çöküntüye doğru gidişin gittikçe hızlandığını görerek giriştikleri işin bozguna uğraması karşısında bulunuyorlar»[92].

Bütün bu düşüncelerden şöyle bir çıkarsama yaptığını görüyoruz: «Demek ki sosyal örgütümüzde —bu gibi zorlama ve yapma yordamalarla tedavi edilmesi mümkün olmayan— bir hastalık, bir bozukluk var; toplum doğal dengeden yoksun. Dengenin sağlanması ise özel hayatımızın alması gereken sağlam mevkiye ulaşması, yani bütüncü yapıdan bireyci yapıya geçmemizle mümkündür»[93]. Sağlam, evrime açık ve yanlışlarının düzeltilmesi için devrime gereksinme duyulmaz bir hükümet; ancak bu yapının doğurduğu güçlü bir özel yaşam üzerinde yükselebilir, ordunun rolü de ancak bu şekilde ana görevinden ibaret kalır düşüncesindedir.

Bundan önce ele alınan diğer ögelerde olduğu gibi ,bu ögeyi de incelerken, temel de yine sorunu 'yapı sorunu' olarak görmektedir. Kurtuluşu, özel yaşamımızın desteklenmesinden, yönetim yaşantımızda, bizi aynı amaca ulaştıracak hareket yolunu izlemekten; kısaca, toplumsal ereğimizi değiştirecek yeni bir anlayışla çalışmaktan başka çıkar bir yol olmadığı yönünde görüyor.

B. OSMANLI TOPLUM YAPISINA GETİRMEK İSTEDİKLERİ

Science Sociale okulu üyelerinden olan Prens Sabahattin, olaylara da bu okulun gözüyle bakmaktadır. Osmanlı toplum yapısının bilimsel bir açıdan ele alınmasını ve bu yolla irdelenmesini ileri sürmüştür. Var olan yapının bütüncü bir yapı olduğunu belirttikten sonra, kurtuluşun 'bireyci

(91) y.a.g.e., s. 58.
(92) y.a.g.e., s. 58.
(93) y.a.g.e., s. 58.

yapı'ya geçilmesi ile olası olacağı düşüncesindedir. Bir başka deyişle, kurtuluşun, yönetim erkinin değiştirilmesi ile değil, toplumsal yapının değiştirilmesi ile gerçekleşeceğini savlamaktadır. Prens Sabahattin, bir toplumsal yapıdan bir başka toplumsal yapıya geçmenin olası olduğunu ilke olarak benimsemiştir. 'Bütüncü yapı'dan 'bireyci yapı'ya geçmek için bazı kavramlar geliştirmiştir. Geliştirmiş olduğu bu kavramlar, bir yerde Prens'in temel düşüncesini de oluşturur. Hatta bu kavramları, I. Jön Türk Kongresinden sonra kurduğu (siyasal ve düşünsel) örgüte isim olarak (Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti) vermiştir. Bu kadar önemle üzerinde durduğu bu iki kavram hakkında, kendi çalışmalarından yararlanarak bilgi verelim.

1. Ademi Merkeziyet

Bu kavram ilk defa, I. Jön Türk Kongresinden sonra Prens Sabahattin tarafından ortaya atıldı. Bu kavramı ve dolayısıyla içeriğini paylaşanların yanında, karşı çıkanlar da olmuştu. Ahmet Rıza Bey ve grubu 'ademi merkeziyet' kavramına karşı çıkıyorlardı. Bu karşı çıkış, İttihat ve Terakki'nin İkinci Meşrutiyetle yönetim erkini ele geçirmesiyle daha da artmıştır. Bu konudaki tartışmalara ilişkin bilgiyi daha önce vermiştik.

İttihat ve Terakki grubu, Prens Sabahattin'in 'Ademi Merkeziyet' kavramının 'Siyasi Ademi Merkeziyet' anlamında olduğunu iddia ediyorlardı. Oysa Sabahattin, 'Ademi Merkeziyet'le sözü edilen 'İdari Ademi Merkeziyet' olduğunu savlıyordu. Hatta, «Adem-i Merkeziyet programı altında idari muhtariyete asla taraftar olmadığımız derhal meydana çıkar»[94] diyerek, düşüncesine şöyle devam eder: «Eğer Meşrutiyet, mebusan meclisi vasıtasıyle, teftiş hakkının merkezde tesisi demek ise, İdarî Ademi Merkeziyet de şüphesiz vilayet umumi meclisleri vasıtasıyle aynı hakların vilayetlere teşmili demektir»[95].

Sabahattin, bütüncü toplumlarda bu toplumsal yapısı gereği merkeziyetçi yönetimlerin egemen olduğunu ileri sürüyor. Merkeziyetçi yönetimlerde bürokrasinin, gelişmeyi köstekleyici bir rol oynadığını belirterek; «Merkeziyet usulüne tabi memleketlerde —bizde olduğu gibi— meselâ, bir mutasarrıflık dahilinde köprü, yol, hastahane, mektep gibi doğrudan doğruya mahalli ihtiyaçları temin eden inşaata teşebbüs edilmek lazım gelse, sancak vilayet merkezine, merkez dahiliyeye, dahiliye nafiaya, nafia sadarete, sadaret saraya, müselselen müracaat mecburiyetindedir. Bitip tükenmek şanından olmayan o ağır resmi muamelat içinde memleketin ik-

(94) Prens Sabahattin, «Teşebbüs-i Şahsi ve Tevsi-î Mezuniyet Hakkında Bir İzah», 18 Ekim 1908, (Aktaran: Nezahet Nurettin Ege, *Prens Sabahattin*, s. 160).

(95) y.a.g.e., s. 163.

tisadi hayatı heder olup gidiyor»[96]. Görüldüğü gibi, Prens, bürokratik çıkmazların ekonomik, toplumsal, siyasal ve yönetim alanlarında etkin olmasından yakınıyor ve kurtuluş olarak da merkeziyetçi yönetimden, yerinden yönetim (Ademi Merkeziyet) biçimine geçmeyi öneriyor.

Prens, bürokratik çıkmazlardan çok yakınırken bir de somut örnek veriyor. «Bir gün birçok meziyetleriyle temayüz eden devlet ricalimizden biri, Bolu Sancağı mutasarrıfı iken üç saatlik bir yol yaptırmak için altı sene uğraştıktan sonra, sonunda işten vazgeçmeğe mecbur olduğunu»[97] düşüncesine örnek olarak gösteriyor. Yollar için böyle olduğu gibi, diğer bayındırlık ve yerel yönetimlere ilişkin sorunların hepsi için de, durumun bundan farklı olmadığını belirtiyor. Merkeziyetçi yönetimin ve bu yönetime ait düşüncenin ülkemizde egemen olduğu sürece, girişim düşüncesinin ilerlemesini engelleyeceği kanısındadır. Girişim düşüncesi olmadıkça da, illerin onarılamayacağı ve sefaletten kurtulunamayacağını bir kez daha vurguluyor.

Yerinden yönetimin gerekli olduğunu ileri sürerken Prens Sabahattin, neden olarak da şunları söylüyor: «Onsuz, memleketimizi imar kabil olmadıktan başka, bir vilayetteki idare usulünün diğerinde aynen tatbiki imkansız. Mesela, Yemen vilayeti ile Selanik vilayeti ahalisinin maişet tarbları arasında muazzam farklar var. Bunları yakından görecek, her iki vilayetin hakiki ihtiyaçlarını en iyi idrak edecek, elbette, İstanbul'daki memurlar değil, fakat Yemen ile Selanik'te bulunanlardır»[98]. Yerinden yönetimle bölgenin yaşayış özellikleri büyük ölçüde göz önünde tutuluyor. Bu yönetim anlayışıyla getirilmek istenen yeniliğin (ıslahatın), vali ve diğer memurların yetkilerini artırmak, genel meclisleri bir an önce açtırmak ve bu suretle halkın, verdiği verginin nereye harcandığını bilmesi ve denetlemesi şeklinde olduğudur.

Savundukları yerinden yönetimin 1876 Anayasa'sının 108. maddesinde ve iller yönetmeliğinde yer aldığını ve bunu uygulamaya çalıştığını söylüyor Prens. O, merkeziyet yönetiminin özgürlükleri kısıtladığını, çoğunluğun azınlık tarafından baskı altında tutulduğu ve girişimciliğe yönelik hareketleri engellediği düşüncesindedir. Bunu şöyle ifade ediyor: «Merkeziyet demek, hürriyeti inhisara almak, ekseriyeti ekaliyete çiğnetmek, teşebbüs fikrini kahretmektir...»[99]. Buna karşın yerinden yönetim, bireysel girişimciliği ve kişiliği geliştirici olduğu gibi, toplumsal yapı ögelerini göz önünde bulunduran ve sorunlara merkezden çare aramak yerine, yerinden çare aramayı gerekli kılan bir yönetim olduğu görüşündedir. O, siyasi

(96) y.a.g.e., s. 163.
(97) y.a.g.e., s. 163.
(98) y.a.g.e., s. 164.
(99) Prens Sabahattin, «Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Hakkında Bir ikinci İzah», (Aktaran: N. Nezahet Ege, a.g.e., s. 187).

anlamdaki yerinden yönetime karşı olduğunu belirtirken, yönetimsel anlamda bir yerinden yönetimin taraftarlığını ve savunuculuğunu yapmaktadır.

2. Teşebbüs-i Şahsi (Bireysel Girişim)

Prens Sabahattin'in toplumbilimimize getirdiği önemli bir diğer kavram da 'Teşebbüs-i Şahsi' kavramı olmuştur. Bu kavram temelde, kapitalist ekonomik sistemin insan tipini içermektedir. Bir başka deyişle, kişinin aileyi, devleti ve herhangi birini dayanak olarak kullanmaksızın özel girişimde bulunabilme serbestisidir. Prens'e göre bireysel girişim, «Bir cemiyeti teşkil eden ferdlerin her birinin, hangi cemiyette olursa olsun yaşamak için ailesine, hükümete dayanacak yerde doğrudan doğruya kendisine güvenmesi, muvaffakiyetini kendi teşebbüsünde aramasıdır»[100].

Bireysel girişimciliğe sahip olanlar, önlerine çıkan engelleri kolayca aşarken, bu yetenekten yoksun olanların engeller ve sorunlar karşısında ezildiklerini savlamaktadır. Bireysel girişimciliği olan kişiler, yaptıkları işlerle servetlerini arttırıyorlar ve dolayısıyla ülkelerini zenginleştiriyorlar düşüncesi ile hareket eden Prens, buna karşın bizdeki durumu şöyle belirtiyor: «Bizde ise şahsi menfaatler umumî menfaatlerin zıddı. Çünkü şahsi menfaatlerimizi servetin üç menbaı olan ziraat, sanayi ve ticaretle teminden ziyade memuriyette arıyoruz. Şahsi teşebbüsle yaşamak, zenginleşmek için malûmat, tecrübe, gayret, sebat ve ihtiyat gibi birçok meziyetlere malik olmak şart. Biz ekseriyetle bundan mahrum olduğumuz için (çocukluğumuzdan beri aldığımız terbiye neticesi) çalışmadan zenginleşmek, kazanmadan yaşamak istiyoruz ve tabiatı ile hükümet memurluğuna göz dikiyoruz»[101] diyerek, bizde bireysel girişkenliğin yokluğunu açıkça ortaya koyuyor. Osmanlı toplumu içinde ve özellikle Türklerde, bireyci kişiliğin olmayışını ve buna karşın memur tipinin yaygınlığından söz eden Prens'e göre, «lüzumundan yüz kat fazla memur olan bir hükümette vazife almak için de tek bir çare liyakat değil, fakat himayedir. Demek ki daha cemiyete birinci adımı atarken başkalarının himayelerine sığınıyoruz. Şahsi haysiyetimizden bu ilk fedakarlığı yaptıktan sonra da kayrıldığımız yerde ilerleyebilmek için yine himayeye muhtacız. Kayrılmaktan başka bir terakki vasıtası olmayan bir genç kuvvetli bir şahsiyete sahip olabilir mi?.. Elbette olamaz. Çünkü zavallı kendisinin değil hamisinin istediği şekle girmeğe mecbur... Hamisinin nazarında ak olan kendi nazarında kara da olsa yine karayı ak diye kabul mahkûm»[102].

Özet olarak Prens Sabahattin, her alanda (ekonomik, toplumsal, siya-

(100) y.a.g.e., s. 166.
(101) y.a.g.e., s. 166.
(102) y.a.g.e., s. 166.

sal, yönetimsel... gibi) bireyci kişilik yapısına sahip bireylerin yetiştirilmesini öneriyor. Memurluk zihniyetine son vermek ve bu zihniyetin yerine kapitalist bir sınıf yaratacak kişilerin çoğunlukta olacağı bir toplum yapısından yanadır. Ona göre, bireyci kişiliklerin egemen olduğu toplum, ekonomik ve diğer alanlarda güçlü olacaktır. Osmanlı toplumu da, ne zaman ki, bireyci kişiliklerin egemen olduğu bir toplum yapısına sahip olur, işte o zaman kurtuluşu gerçekleşebilir. Bağımlı kişilik, ona göre servet birikimini (sermaye birikimini) sağlayamaz. Sermaye birikimi ancak, bireyci kişilik yapısının yaygın ve etkin olduğu toplumlarda görülmektedir. Buna örnek olarak da, kapitalist Batı toplumlarını ve özellikle İngiltere'yi gösteriyor. Bunun için, hiç kimseye ve hiçbir yere dayanmayacak, kendi yetenek ve girişimleriyle bir yerlere gelebilecek kişilerin yetiştirilmesi gereği üzerinde duruyor.

C. YENİ TOPLUMSAL YAPIYA GEÇİŞTE İZLENECEK YENİ DOĞRULTU (Genel Hayatta)

Bütüncü toplum yapısından bireyci toplum yapısına geçme konusunda Sabahattin Beyin bazı önerileri var: Bu önerilerin ne olduğunu belirtmeden önce, 'bir toplumsal yapıdan diğer bir toplumsal yapıya geçmenin olası olup olmadığına ve olası ise nasıl geçilebileceği' sorusuna verdiği yanıtı aktarmak istiyorum. Bu aktarmayı yaptıktan sonra, önerilerin neler olduğunu görmeye çalışacağız.

«Bütüncü yapılardan birinin, ileride açıklanacağı gibi, Norveç Fiyorları doğal çevresinin doğurduğu sosyal etkiler altında bireyci yapıya geçtiği ve yeter derecede gelişmeye zaman bulmadan çevre değiştiren bir bireyci akımın da bütüncülüğe geri gittiği bilincine, sosyal yapının 'biçim değiştirme' yasasına bağlı bulunduğu görülür. Demek ki, bir yapıdan ötekine geçmek mümkün»[103] diyor. «Ama 'Science Sociale' bu 'biçim değiştirme'nin. bu ana kadar yalnız ulusların izlediği yolların, yani geçmişte ve günümüzde yaşadıkları doğal çevrelerin elverdiği çalışmanın etkisi altında meydana geldiğini gösteriyor»[104]. Prens, Science Sociale okulunun görüşlerinden hareket ederek, yapı değiştirmenin olası olduğu sonucuna ulaşıyor. Bu yapı değiştirme olayında doğal çevrenin işlevinin büyük olduğunu da belirtiyor. Aynı soruyu Osmanlı toplum yapısı için sorduğunda ise, «kurtuluş yollarını aramakta bulunduğumuz Türkiye'de ise, doğal çevrenin, bireyci akımı kendiliğinden doğuracak özelliklere sahip olmadığı, hep bütüncü akıma sahne olmasından belli»[105] demektedir.

(103) y.a.g.e., s. 45.
(104) y.a.g.e., s. 45.
(105) y.a.g.e., s. 46.

Bu koşullar altında, iki toplumsal yapı hakkındaki ve arasındaki ana ayırımları ortaya koymadıktan sonra, isteğe bağlı 'biçim değiştirme'nin olası olmayacağını belirtiyor. Fakat,, Science Sociale yardımıyla artık bu ana nedenleri öğreniyoruz ve bu bilgi ile de, bu ana kadar insanların istemleri dışında olan bir toplumsal 'biçim değiştirimi'ni, bundan böyle insan istemiyle meydana getirmek olanağını anlıyoruz diyor. Temel de iki işlemin yapılması ile Osmanlı toplumu da yapı değiştirebilecektir. Bu iki temel işlem ise; yerinden yönetim ve bireysel girişimciliktir.

Prens'e göre, «merkezcilikte görüldüğü gibi, birbirine zincirleme bağlı, yetkisiz, duruk, sorumsuz ve bu yüzden ihtilale yol açan yönetim kurulları yerine; bireyci yapıdan çıkan 'merkezdışçılık'ta belirdiği gibi, uyumlu olarak iş görecek girişken, yetkili, sorumlu ve bunun sonucu olarak bir 'inzibat' ve düzen yaşatan kuralların konması ve böylece etkenlik ve düzenlemek yeteneğinden yoksun olan 'merkezcilik'ten etkinlik ve düzenleme yeteneğiyle donatılmış bir merkezdışçılık'a geçiş»[106] gerekmektedir. Prens'e göre, bir toplumsal yapıdan bir diğer toplumsal yapıya geçiş olasıdır. Toplumların tarihsel süreç içinde yapı değiştirme olayları, doğal çevrelerin ve bazı gelişmelerin seyrine bırakıldığı için çok az gerçekleşmiştir. Oysa bugün, Science Sociale akımının buluşları sayesinde zorlama yapılarak 'yapı değiştirme' olasıdır. Prens için ileri toplumsal yapılar, bireyci toplumsal yapılardır. Bütüncü toplum yapısına sahip olan Osmanlı toplum yapısının da, ileri dediği toplum yapılarına geçmesi olanak içindedir. Bunun için yapıyı oluşturan ögelerin, örnek alınan yapı doğrultusunda değiştirilmesi gerekmektedir. Öğelerin değişmesi, yapının değişmesine neden olacaktır. Prens'in değişmesini istediği öğeler şunlardır:

1. Yereysel Hükümetler: Yönetim örgütü, merkezden verilecek buyruğu ülkenin her yönüne dağıtma ilkesine göre değil, belki her belirli işe karşılık ve bu yüzden sorumlu kurulu yaratmak ilkesine göre düzenlenmelidir. Bu temelden hareket ederek, «bu ise genel işlerin türü, genişlik ve karmaşıklığı bakımından ayrılması; işlerin yönetiminin en uygun yerde bulunan, en yetkili olan kurulca, yeterli yetki ve gerekli araçlarla, ayrı ayrı yüklenilmesi demektir»[107] düşüncesine ulaşıyor.

Yereysel hükümet adamlarının oluşturulmasında; yereysel refahı ve bölgesel bayındırlık ile zorunlu olarak ilgilenmeyen 'göçebe memur' örneğinden, genel refah ve bölgesel bayındırlık ile doğal olarak ilgilenecek değişmez yereysel erklere doğru bir gelişme yolunun izlenmesi gerektiğini önemle belirtiyor. «Halkın yönetime, özel hayata saygıdeğer bir mevkii olan ve özellikle üretim uğraşılarıyla yükselmiş bulunan bireylerin aracılığıyla katılmasına çalışmalıdır»[108]. Yereysel işleri üzerine alacak kişile-

(106) y.a.g.e., s. 58.
(107) y.a.g.e., s. 58.
(108) y.a.g.e., s. 59.

rin seçim ya da atanmasında bu ilkenin göz önünde bulundurulmasını öneriyor. Bu şekilde, «yönetim hayatı, gittikçe özel hayat üreticilerinin yasaya uygun etkisi altına girmeye başlar ve bireyci yapıya geçebilmek için özel hayata tutulacak doğrultu, yönetim alanında da desteklenmiş olur»[109] demektedir. Merkezden gönderilecek yöneticiler içinde şunları öneriyor: «Bunların da düzenleyici yeteneklerini elden geldiğince, kanıtlamış ve kendilerine verilen işin sorumluluğunu yüklenebilecek olan kişilerden seçilmesine çalışılarak mevkilerinin sık sık değişmemesi kural olarak benimsenmelidir»[110].

2. *'İnzibat':* Prens, can ve mal güvenliği için, yerel yönetim tarafından örgütlenecek ve bu yönetimce denetlenecek bir polis örgütünün kurulmasından yanadır. Kurulacak örgütün, halkın güvenliğini yasa doğrultusunda korumasını önerirken şöyle diyor; «İnzibat kuvvetlerinin halkın hukukunu her türlü saldırıdan korumayı gereğince üzerine alacak şekilde kurulabilmesi için, inzibat işlerinin bütünüyle, yereysel hükümetler görevleri arasına sokulması gerekir»[111].

3. *Adliye:* Yargıçlığın. en yüksek sorumluluk duygusunu gerektiren bir meslek olduğunu belirten Prens, düşüncelerini şu şekilde genişletmektedir: «Sorumluluk duygusu ise kişisel bağımsızlığın sonucudur. Hangi yapı kişisel bağımsızlığı ve bunun sonucu olarak sorumluluk duygusunu fazla beslerse, o yapının düzenlediği ülkelerde yapma önlemlere başvurulmaksızın 'adalet' ihtiyacını sürekli ve güvenilir bir şekilde doyuracak toplum adamlarının doğması doğal bir şeydir»[112]. Buna karşın, yukarıda belirtilen toplum adamlarından yoksun olan ülkelerde ilerlemeyi hükümetten beklemek zorunluluğuyla, vicdan bağımsızlığı geçim kaygusunun etkisi altına giren bir memurdan başka bir şey olmayan yargıçta, sorumluluk duygusunu destekleyebilmek için 'azledilmezlik' kuralı konulmuş, ama bu önlem de kendisinden beklenen sonucu vermekten, zorunlu olarak uzak kalmıştır, görüşünü ileri sürmektedir.

Yargıçlar konusunda da bir yapı sorunuyla karşılaşıldığını belirten Prens, «hukukun dokunulmazlığını en güvenilir şekilde yüklenen adliye örgütü, özel hayatta kazanmış oldukları seçkin mevkiye sağlam bir vicdan bağımsızlığı edinerek çevrelerine sükun ve güven kazandıran yereysel kişilere dayanıyor»[113] düşüncesindedir.

Ayrıca, özel yaşamda sivrilmiş kişilerin 'sulh yargıcı' olarak görev almalarını öneriyor. Bugünkü koşullar altında, ülkenin her yanındaki adalet gereksinimini karşılayabilmek için ise, «memur yargıçlar sınıfı içinde

(109) y.a.g.e., s. 59.
(110) y.a.g.e., s. 59.
(111) y.a.g.e., s. 59.
(112) y.a.g.e., s. 59.
(113) y.a.g.e., s. 60.

bir eleme yaparak, işinin eri ve doğru yargılayan yargıçların yetişmesine çalışmakla mümkün olacaktır»[114] ilkesinden hareket ederek, adliye örgütünün şu gereksinimleri karşılamak zorunda olduklarını ileri sürüyor:

— «Yargıcın, adaleti isteyenlere elden geldiğince yakın bulunması;

— İmkanlar elverdiği oranda hızla ve az harcamayla hakkın yerine getirilmesi

— Gezici yargıç, yönteminden, yereysel gereksinmeler gözetilerek yararlanılmalıdır».

4. *Mülkiyet:* Yeni bir toplumsal yapı için, mülkiyet konusunda ileri sürdüğü düşünceler; bizdeki mülkiyetin ortaklaşa olduğu ve bundan kurtulmak için özel mülkiyete geçmenin gerektiğini, tapu dairelerinin, mülk sahiplerine kolaylık gösterecek şekilde çoğalmalarını, iyi bir vergilemenin gerekliliği ve belirli kurullarca yasaların etkin biçimde işletilmesi... şekinde toplanabilir. Burada görüldüğü gibi, savunduğu düşüncenin felsefesine uygun bir mülkiyet sistemi önermektedir. Osmanlı toplumundaki mülkiyet sorununun çözüm yolu olarak da, etkin bir çalışmayla ortak mülkiyetten özel mülkiyete geçme olayı olarak görüyor. Yalnız özel mülkiyetin yeterli olmadığını ve buna ek olarak vergi, tapu ve diğer konularda da, değişmelerin olması gerektiği noktasında düşüncelerini odaklaştırıyor.

5. *Ülke Servetlerinin İşletilmesi ve Bayındırlık:* Yönetim erkinin özel girişkenliğin gelişmesi karşısında en uygun tavrı almasını istemektedir. «Bu sosyal ilke, ülke servetinin işletilmesinde, bayındırlık işlerinde bile temel olması bakımından, özel girişkenliğin hükümetçe kolaylaştırılması gerekir»[115] diyen Prens Sabahattin, girişkenlerin kolaylığa erişmek yerine, bürokratik engellerle karşılaştıklarını, bunun ise, çoğunlukla üretim işlerinin baltalanması ve rüşvetçiliğin yaygınlaşmasına neden olduğunu da savlamaktadır. Bürokratik engellemeler ve rüşvet (merkezdeki yöneticilere) bireyci çalışmaları kösteklemektedir. Bu yüzden, «orman ve madenlerden, nehirlerden yararlanma konusunda ve bayındırlık yolunda tutulacak doğrultu, hükümette yapılacak işlemlerin en yalınç şekline çevrilmesi, yereysel hükümetlerce çözümlenebilmesi olmalıdır»[116] görüşünü ileri sürmektedir. Ayrıca, doğrudan doğruya hükümetin girişimine kalan bayındırlık işlerinde ise, yereysel hükümetlere verilmesi gereken geniş yetkinin, illerde yoğunlaştırılmayarak, güçlük derecelerine göre dağıtılması gerektiğini belirtiyor.

6. *Öğretim ve Okullar:* «Toplumsal ilerlemeyi, yalnız başına 'maarif', duruk bir eğitimle elele veren kuramsal bir öğrenim hiçbir zaman sağla-

(114) y.a.g.e., s. 60.
(115) y.a.g.e., s. 61.
(116) y.a.g.e., s. 61.

yamaz»[117] diyor. Bu düşünceden hareketle, «öğrenim, günümüzün ihtiyaçlarını karşılayabilmek için, kişiliğin gelişmesini sağlayacak etkin bir eğitimin yardımcısı olmalıdır. Hazır mevkiler sağlamaya yarayan bir amaç olarak değil, kişisel girişkenliği verimli kılacak bir araç sayılan öğrenimin, bütün derecelerinde programlarıyla pratik hayatın gösterebildiği çeşitli ihtiyaçları karşılayabilmesi gerekir»[118] önerisinde bulunuyor. Okulların yönetiminde de amaç; kendilerini yaşatacak yolları ve dayanakları, hükümet dışında bulabilmeleridir. Yine okullar, yönetim örgütünün bir bölümü olmak yerine, ailelerin iş yaşamının yardımcıları olmalıdır görüşünü ileri sürüyor.

Bu iki ilkeyi koruyabilmek için; yani, hem okulların özel yaşama bağlı olarak gelişmesine ve hem de pratik yaşamın gereksinmelerine uygunluğu sağlamaya doğru gitmek için, «genel okulların kurulması ve yönetilmesi yereysel hükümetlere bırakmak ve böylelikle devlet memurlarıyla, özel hayat adamlarının, yani aile reisleri ve iş sahiplerinin çalışması arasında azar azar bir uyum meydan getirmek gerekir»[119] düşüncesindedir.

7. Maliye: Yerel hükümetlere verilecek yetkilere karşılık olmak üzere, her ilin yerel bir bütçesinin bulunmasını, taşıt araçlarının arttırılması ile ekonomik değiş-tokuşu kolaylaştırmak için merkezi hükümetçe belirlenecek sınır içinde, yerel hükümetlere üretimsel borçlandırma konusunda yetki verilmesini önermektedir. Ayrıca, «merkezci ve yereysel hükümetlerin açıklanan ilkelere göre düzenlenmesi; en iyi işleyecek ve yetkinleşmeye en uygun yönetim kurulları meydana getirecek ve bunların düzenli eylemleri pek doğal ve zorunlu olarak, kendilerini yaşatan gelirlerin, yani vergilerin sağlam ve adaletli şekilde gelişmesini»[120] sağlayacağını ileri sürmektedir.

Yukarıda belirtilen merkezi ve yerel hükümet arasındaki gelişmeyi kolaylaştırmak için «vergilerde yapılacak değişiklik, kuramlara değil, deneysel yöntemlere dayandırılmalıdır»[121] görüşündedir.

8. Düzenleme Kuralları (Hey'at-ı Tanzimiye): Ona göre, genel işlerin bölgesel ve toplumsal koşullara göre ayrımlar göstermesi zorunludur. Bu durumda, «her yerin yönetimini bir tek kalıba uydurmaya çalışarak yönetimin yereysel ihtiyaçlara uygunluğuna engel olacak genel bir yasayla iller yönetimini düzenlemek mümkün değildir»[122] diyor.

Yerel hükümetler örgütünün, mevkiin ve işlerin gereksinmelerine uyacak şekilde düzenlenebilmesi için şimdiki illerin doğal ve toplumsal koşullar

(117) y.a.g.e., s. 62.
(118) y.a.g.e., s. 62.
(119) y.a.g.e., s. 62.
(120) y.a.g.e., s. 62.
(121) y.a.g.e., s. 62.
(122) y.a.g.e., s. 63.

bakımından düzenleme bölgelerine ayrılmasını öneren Prens, bu yolla, birkaç ilin bir bölge içine alınabileceğini de belirtmiş oluyor. Her bölge için bir düzenleme kurulu meydana getirmeli derken, Hindistan ve Mısır gibi yerlerin yönetimlerinde edimsel olarak yararlık göstermiş olan İngilizlerden devlet görevine alınacak birtakım kişileri, bu kurulların başkanlığında bulundurarak, düzenleme yeteneklerinden yararlanılmasını da şiddetle ileri sürmektedir. Savunduğu düşünce ve örnek olarak aldığı sistem gereği, dışardan yönetici getirmeyi dahi ileri sürebilmektedir. Yani, İngiliz sömürü bölgeleri içinde bulunan Mısır ve Hindistan gibi ülkelerde etkin olmuş İngilizlerin önerdiği yönetim içinde görev almalarının yarar getireceğini savunabilmektedir.

Toplumsal ve bölgesel farklara göre düzenlenecek yeni yönetim konusunda sonuç olarak şunları söylemektedir; «iller yönetimi ve örgüt, yasaları düzenleme kurullarının araştırmalarından deneysel bir şekilde doğmalı ve bu kurullar, düzenleme buyruğunun sona ermesinden sonra da birer denetleme kurulu yetkisiyle görevine devam etmelidir»[123].

D. ÖZEL HAYATIN DÜZENLENMESİ

Bütün toplumsal sorunların, temel sorun olan 'yapı sorun'u çerçevesinde toplandığına, onun etkisi altında toplumlar için uygun ya da uygun olmayan şekiller aldığına bakılırsa, bir tek temel doğrultunun belirdiğini ve doğrultunun da, «bütüncü yapıdan bireyci yapıya geçmek»[124] yönünde olduğunu görürüz diyor. Prens Sabahattin'e göre, «bireyci yapıya geçmek, ilkece bir eğitim sorunudur. Herhangi bir toplumda eğitimi yapan ve onu düzenleyen ise ailedir. Bu yüzden, ulusal eğitimi tüketim, durukluk ve tutsaklıktan; üretim, girişim ve bağımsızlığa yöneltmek için biricik yol: Bireyci aileler kurmak gücünde olan kız ve erkekler yetiştirmek»[125] gerekir.

Bu hareketi düzenleme ve yaratma konusunda göz önüne alınacak bazı önemli ilkeleri şu şekilde sıralıyor*:

1 — Science Sociale'in bireyci eğitim üzerindeki araştırmalarından ve İngilizlerin 'Public School'undan ve yeni okulların eğitimsel koşullarından esinlenerek, ülkenin en uygun yerlerinde kız ve erkekler için ayrı ayrı kurulacak eğitim kurumlarına, o okullardan işinin eri eğitmen ailelerinin getirilmesi.

2 — Gençlerimizde bireyci kişiliği yaratmak için Anglo-Saxon eğitim

(123) y.a.g.e., s. 63.
(124) y.a.g.e., s. 63.
(125) y.a.g.e., s. 63.
(*) y.a.g.e., s. 63.

çevresinden, özel yaşamlarının aile ve çiftlik gibi kurumlarından yararlanılması.

3 — Bu yollarla yetişecek gençlere, toprağa güçlüce yerleşecek, bağımsızlıklarını kendi çalışmaları ile yaratmayı hazırlayacak gerekli kolaylıkların gösterilmesi.

Özel yaşam alanında bulunan bu pratik amaca ulaşmak için atılacak adımların verimli olmasının, dayanak noktasının yine o ortamda bulunmasında görür. Ayrıca, yönetim erkinin de bu eyleme destek olmasını istemektedir. «Ülkemizde, bireyci çevrenin yardımıyle kurulacak olan —uzmanlarının yönetimine bırakılması gereken— bireyci eğitim kurumları, ancak bu koşullarla amaca doğru yürüyebilirler»[126] demektedir. Ona göre, yeni kuşakların kapitalist çiftçi aileleri kurmaya aday olan bölümü, bu küçük kurumlarda, bireyci yapıya doğru ilk sağlam adımı atabileceklerdir. Bu adım başarılı olarak atıldıktan sonra, «yeni kuşaklarımızın kuracağı aileler, karşılarında pek geniş ve verimli eylem ortamı bulacaklar ki, o da; ülkemiz toprağının kişisel girişkenlik ve özel mülkiyetle bayındırlaştırılmasıdır»[127].

Bireyci eğitim ile donatılmış aileler, «hem kentleri toplumsal bozulmadan, politikacılığın zararlı ve ahlak düşkünü çekişme ve çatışmaları içinde yok olmaktan kurtararak verimli ve gelişmiş bir eylem ve çalışma ortamına geçirecek, mutlu bir yaşama ulaştıracak; hem de köylülerle aralarında kurulması doğal ve zorunlu olan sürekli ilişki ve değinimlerle bu yüzyılın güçlü sosyal akımı karşısında ezilip dağılmaya olan bütüncü köylü ailelerimizin bireyci örneklere doğru ilerlemesini doğurarak ve düzenleyerek toplumumuzun sosyal ve vicdanî kalkınmasının biricik yolu olacak»tır[128] savını ileri sürmektedir. Bu görüşünü şu cümleler ile bitirmektedir; «yüzyıllardan beri de askeri ve siyasal yollarla bir türlü çözümünü başaramıyarak, bugün kesin bir çöküşle kapanacak bir dram olarak yaşadığımız 'varlığımızın devamı sorunu', bizim ve bütün insanlığın yararına olarak ancak bu şekilde çözülebilecek»[129]. Prens, Osmanlının varlığını devam ettirme nedeni olarak bireyci yapıya geçmenin zorunluluğunu önemle vurgulamaktadır. Yapı değişikliği olmadığı takdirde çöküşün önlenemeyeceğini de, ısrarla belirtiyor.

(126) y.a.g.e., s. 64.
(127) y.a.g.e., s. 64.
(128) y.a.g.e., s. 64.
(129) y.a.g.e., s. 64.

V. TOPLUMSAL DEĞİŞME YAKLAŞIMI AÇISINDAN PRENS SABAHATTİN

Toplumsal değişme, en genel anlamda; 'toplumun yapısında meydana gelen değişme' olarak tanımlanabilir. «Toplumun yapısı toplumsal kurumların belirlediği ilişkilerden meydana geldiğine göre, değişme ilişkilerin değişmesidir. Bütün bunların ardında da bireylerin, yani aktörlerin davranış değişmeleri yatar»[130]. O halde toplumsal değişme denildiğinde, genel anlamda toplumsal yapının, özel anlamda ise kurumların, ilişkilerin ve bireylerin davranışlarının değişmesi anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle, toplumsal yapıyı oluşturan ögelerin değişmesi olayına toplumsal değişme diyebiliriz.

Prens Sabahattin, toplumsal değişme başlığı altında bir çalışma yapmadığı gibi, toplumsal değişmeye ilişkin bir kuram geliştirmiş ve kullanmış da değildir. Yalnız, toplumsal yapıya ve bu yapının biçim değiştirmesi üzerine söylediklerini, toplumsal değişme açısından önemli görmekteyiz. Daha açıkçası, bir toplumsal değişme kuramı yoktur. Bu da, o dönemdeki toplumbilim anlayışının ve gelişiminin bir sonucu olsa gerek. Prens'in amacı, içinde yaşadığı toplumun sürüklendiği bunalımlardan ve çöküntüye giden yoldan kurtulmasıdır. İşte bu kurtarma düşüncesi, onu belirli görüşlere götürmüştür. «Bir toplumu ve yönetim erkini 'ıslah' edebilmek için, o toplumun sosyal yapısını tanımak ve diğer yapılarla arasındaki ayrımı belirlemek gerektiği ilkesi» [131] üzerinde durmuştur. Bu ilkeden hareket eden Sabahattin, Science Sociale Okulu'ndan Edmond Demolins'in ayrımına dayanarak, Türkiye'nin yönetim yaşamını, özel yaşam ve etkin bir üretime üstün tutan, 'bütüncü' bir toplum olduğu kanısındadır. Bütüncü yapılarda yönetim biçimi; ister mutlakiyet, ister meşrutiyet, is terse cumhuriyet... Hangisi olursa olsun sonucun değişmediğini ve getirgilerinin; siyasal zorbalık ve toplumsal yoksulluk olduğunu savlamaktadır.

Prens'in Osmanlı toplum yapısı hakkındaki görüş ve düşüncelerini daha önceki bölümler içinde vermiştik. Burada, bu görüş ve düşüncelerini toplumsal değişme yaklaşımı açısından irdelemekle yetineceğiz. Prens'e göre toplumsal değişmeden amaç, toplumsal yapının değişmesidir. Toplumsal yapının değişmesi ise, toplumu meydana getiren bireylerin aldıkları eğitim ve öğretim ile yakından ilgilidir. Ona göre, «toplumsal yapımı-

(130) Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972, s. 45.
(131) Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*, s. 37.

zı kemiren, toplumumuzu uçuruma sürükleyen hastalığın nedenlerinden biri, özel hayatta göreneğe dayanan, kişiliği öldüren eğitim sistemi; biri de genel hayatta merkeziyetçiliğe dayanan yönetim sistemidir»[132].

Prens, toplum yapısında iki 'hayat'tan söz ediyor. Bunlardan biri 'özel hayat' diğeri ise 'genel hayat'tır. Toplumsal yapının değişmesini bir yerde bu iki yaşamın değişmesine bağlıyor. Osmanlı toplum yapısında bu iki yaşamı şu şekilde belirtiyor; «gerçekten özel hayatta, aile ve devlet koltuk değnekleriyle ayakta durabilen tüketici memur tipi yaratıyoruz. Genel hayatta bölge ile ilgili işleri kavrayamayan, çok masrafla az iş gören, bu yüzden de memleketi baştan aşağı bir sefalet kabristanına çeviren merkeziyetçi bir sistemle yöneltiliyoruz. İşte özel hayatta memur tipi yerine; kendi kendine yeten, üretici, kişisel girişkenlik (teşebbüsü şahsi) eğitimi almış, ekmeğini taştan çıkaran insanlar yetiştirilmedikçe; genel hayatta merkeziyetçilik yerine, il kurulları gibi bölge ile ilgili işleri yakından bilecek, az masrafla çok iş görecek, yurdu geliştirecek merkezdışçılığa (ademi merkeziyet) dayanan bir yönetim kurmadıkça, Türkiye'nin içinde bulunduğu çöküntüden kurtulması mümkün değildir»[133]. Buradan da anlaşılacağı üzere, özel ve genel yaşam diye ele aldığı iki kavram yine sonuçta, yerinden yönetim (ademi merkeziyet) ve bireysel girişkenlik (teşebbüsü şahsi düşüncesi üzerine temellendirilmiş oluyor. Bu iki kavramın toplum yaşamında egemen olması, toplumu, bütüncü yapıdan, bireyci yapıya götüreceği kanısındadır.

Prens Sabahattin'e göre Le Play Okulu'nun en önemli buluşu, Demolins'in dünya toplumlarını 'kamucu' (commutautaire) ve 'bireyci' (particulariste) diye iki gruba ayırmasıdır. Bu gruplamaya göre: Asya, Afrika, Güney Avrupa, Güney Amerika toplumlarıyla Türkiye birinci gruba; İskandinavya, İngiltere, A.B.D. de ikinci gruba girer. «Kamucu (bütüncü) toplumlarda bireyler aile, devlet gibi zümrelerin koltuğu altında yetişecek biçimde eğitilir; bireyci toplumlarda da bireyler kendinden başka bir güce dayanmayan, kendi kendine yeten, kişisel girişkenliği gelişmiş insanlar olarak yetiştirilir. Bu iki tip üzerinde yapılan gözlemlerin, kamucuların daima geri kaldıklarını bireycilerin de daima ilerlediklerini göstermektedir»[134] diyor.

Görüşlerini ve düşüncelerini bu şekilde belirten Prens, Türkiye'nin içinde bulunduğu bunalımdan sıyrılabilmesi için, kurtuluş yolunun tek olduğunu ileri sürüyor. Bu yolun; toplum yapısını kökünden değiştirmek, bütüncü (kamucu) yapıdan bireyci yapıya geçmek, özel yaşamda: tıpkı İngilizlerin 'gentelman' zümresi gibi Anadolu'nun bakımsız topraklarını işletecek, köylüyü kalkındıracak kişisel girişkenliğe dayanan üretici aydınlar yetiş-

(132) y.a.g.e., s. 8.
(133) y.a.g.e., s. 9.
(134) y.a.g.e., s. 9.

tirmek; genel yaşamda da, merkezdışçılığa (yerinden yönetim) dayanan bir yönetim kurmak, il kurulları yoluyla halkı kendi kendini yönetmeye alıştırmak olduğunu her defasında belirtiyor.

Bir toplumsal yapıdan diğerine geçme konusunda açıklanması gereken bazı noktalar ortaya çıkmaktadır. Le Play Okulu'na göre, bu iki tipin (bireyci ve bütüncü) belirmesinde doğanın ve coğrafyanın rolü büyüktür. Çobanlığa elverişli stepler, bütüncü, İskandinavya fiyorları da bireyci toplumları doğurmaktadır. Hatta; okul üyelerinden bazıları daha da ileriye giderek, insanlar arası düşünüş farkını, kafa yapısını bile coğrafyaya bağlayanlar çıkmıştır. Bunlara göre, örneğin Asya stepleri insanları çobanlığa sürükler, bundan ötürü de bol bol hayal kurmaya, düşünmeye vakit bulurlar. İşte doğunun deneyden çok 'hayali düşünceye' eğilimli olmaları buradan kaynaklanır diyorlar. İskandinav fiyorları da insanları daha çok gözleme, deneye sürükler. Bu durum karşısında doğayı, coğrafyayı değiştirmedikçe yurdumuzun bütüncü tipten bireyci tipe geçmesi nasıl gerçekleşeceği sorusu, açıklama bekleyen noktalardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Le Play okulunun görüşlerinden hareket ederek, bu noktayı, Prens şu şekilde yanıtlamaktadır: «Bugüne kadar bu iki tip doğal çevrelerin zaruretiyle kendiliklerinden doğmuşlardır. Ama bundan böyle 'Science Sociale' yoluyla, bunların nasıl doğdukları bilindikten sonra bu değişikliği insan iradesiyle yapmak mümkündür»[135]. Prens'e göre, bugüne değin bu iki toplum tipi doğal koşullar sonucu oluşmuşsa da, bu iki toplumun yapısı bilindiğine göre, bundan böyle yapıların değişimi doğal koşulların gelişimine bağlı kalmaksızın, insan iradesiyle değiştirilmei olanağına sahiptir. Değişimin de, yapı ögelerinin değişimi ile gerçekleşeceği görüşündedir.

Toplumbilimin doğuş döneminde, toplumbilimsel kuramlarda 'değişim', 'evrim', 'gelişim' ve 'ilerleme' gibi kavramların bazen birbirine karıştırılmış; bazen de, eş anlamda kullanıldıklarını görüyoruz. Gerçi bu karıştırmaların günümüzde de devam ettiği bilinen bir gerçektir. Temelde bu kavramlar birbirlerinden farklı kavramlardır. «Toplumsal değişme, bilimsel ve nesnel bir kavramdır. Bu yüzden iyilik, kötülük gibi herhangi bir değer yargısı taşımaz. Buna karşılık örneğin, toplumsal gelişme ya da ilerleme gibi terimler ya değer yargısı taşırlar ya da belli bir ölçüte göre ve belli bir hedefe doğru olan değişmeyi belirtirler. Bu yönden değişme ile gelişme ve ilerleme birbirinden çok farklı terimler olduğu unutulmamalıdır»[136]. Prens Sabahattin'in de kavramları karıştırdığını kolayca görüyoruz. Değişmeyi, gelişme ve ilerleme ve hatta evrim anlamında kullandığı görülüyor. Bir yerde değişme diye baktığı bir olaya, bir başka yerde gelişme, ilerleme ve evrim olarak da bakmakta. Prens'te görülen bu kavram kargaşasını, yine o günün toplumbiliminin gelişmişlik düzeyi ve belirli bir kav-

(135) y.a.g.e., s. 10.
(136) Kongar, *Toplumsal Değişme*, s. 48.

ramlaştırmanın olmayışı noktasında değerlendirmenin yararlı olacağını belirtmek gerekir. Bu nedenle, fazla bir eleştiri yapmanın insafsızlık olacağı noktasına geliyoruz. Çünkü o günlerde toplumbilim henüz doğuş aşamasındadır. Belirgin bir kavramlaştırmanın olmayışı da doğal sayılmalıdır. Ki bugün dahi, istenilen ve herkesin üzerinde anlaştığı bir kavramlaştırma gerçekleşmiş değildir.

Prens Sabahattin toplumsal değişmeyi, bireyci bir yaklaşımla ele almıştır. «Toplumsal değişmeyi en küçük düzeyde bireye indirgeyen bazı modeller de vardır. Bu modellerin temel yaklaşımı toplumsal değişmenin, bireyin temel kişilik niteliklerine bağlı olarak ortaya çıktığı şeklindedir»[137]. Prens Sabahattin toplumsal yapının değişmesinde, bireyci kişiler yetiştirecek bireyci eğitimin ve ailelerin öneminin fazla olduğunu ısrarla savunmuştur. «Bireyci yapıya geçmek, ilkece bir eğitim sorunudur. Herhangi bir toplumda eğitim yapan ve onu düzenleyen ailedir. Bu yüzden, ulusal eğitimi tüketim, durukluk ve tutsaklıktan; üretim, girişim ve bağımsızlığa yönelmek için biricik yol: Bireyci aileler kurmak gücünde olan kız ve erkekler yetiştirmektir»[138] diyen Prens, toplumsal değişmede, temel belirleyici ilke olarak eğitimi ele almakta ve bireysel girişkenliğin etkin kılınmasını önermektedir. Değişme karizmasını bireyden başlatmaktadır. Toplumsal değişme olgusuna, üretim ilişkileri ve üretim biçimi açısından değil, üst yapı ögesi olan 'eğitim' açısından bakmaktadır. Toplumsal değişmeyi, bireyden başlatarak aileye, kurumlara ve topluma doğru geliştiriyor.

Eğitimin bireyciliği konusunda üç öneri ileri sürer*:

1 — Science Sociale'in bireyci eğitim üzerindeki araştırmalarından ve İngilizlerin 'Public School'undan ve yeni okulların eğitimsel koşullarından esinlenerek, ülkenin en uygun yerlerinde kız ve erkekler için ayrı ayrı kurulacak eğitim kurumlarına, o okullardan işinin eri eğitmen aileler getirilmesini öneriyor.

2 — Gençlerimizde bireyci kişiliği yaratmak için Anglo-Saxon eğitim çevresinden, özel yaşamlarının aile ve çiftlik gibi kurumlarından yararlanılması önerisi ve,

3 — Bu yollarla yetişecek gençlere, toprağa güçlüce yerleşecek, bağımsızlıklarını kendi çalışmaları ile yaratmayı hazırlayacak gerekli kolaylıkların gösterilmesini, üçüncü öneri olarak ileri sürmektedir.

Bireyci eğitimin yanında, özel mülkiyeti, yerinden yönetimi, düzenli ve adil bir vergi dağılımını, değişme için yan koşullar olarak ele almaktadır. Toplumun genel yaşamında, yerinden yönetimi ve özel yaşamında da, bireysel girişkenliği geliştirici bireysel eğitimi savunmakta olan Prens, «bi-

(137) y.a.g.e., s. 177.
(138) Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*, s. 63.
(*) y.a.g.e., s. 64.

reysel eğitimle donatılmış aileler ve yalnızca onlarla girişilecek olan bayındırlaştırma :—ki toprakların yeni ve gerçek fethi olacak— hem kentleri sosyal bozulmadan, politikacılığın zararlı ve ahlak düşkünü çekişme ve çatışmaları içinde yok olmaktan kurtararak verimli ve gelişmiş bir eylem ve çalışma ortamına geçirecek, mutlu bir hayata ulaştıracak; hem de köylülerle aralarında kurulması doğal ve zorunlu olan sürekli ilişki ve değinimlerle bu yüzyılın güçlü sosyal akımı karşısında ezilip dağılmaya mahkûm olan bütüncü köylü ailelerimizin bireyci örneklere doğru ilerlemesini doğurarak ve düzenleyerek toplumumuzun sosyal ve vicdani kalkınmasının biricik yolu olacak»tır[139] düşüncesini de, sürekli ileri sürmüştür.

Özet olarak; Osmanlı toplum yapısının bütüncü bir toplum yapısı olduğunu ileri süren Prens Sabahattin, bu bütüncü toplum yapısından, bireyci toplum yapısına geçmenin gerekliliği üzerinde duruyor. Olaya bakışta kullandığı model, bireyci bir modeldir. Onun için önemli olan bireyin, istenilen toplum yapısı yönünde eğitilmesidir. Prens'in istediği toplum yapısı da bireyci toplum yapısı olduğundan, bireysel girişkenliği geliştirici bir eğitimin verilmesinden yanadır. Toplumsal değişmenin, tarihsel süreç içinde daha önceleri doğal koşullar doğrultusunda olmasına ve gerçekleşmesine karşın, Science Sociale'in yeni buluşuyla bundan böyle, doğal koşullara göre olmayacağı ve insan iradesine bağlı olduğunu ileri sürerek, bir toplumsal yapıdan bir diğer toplumsal yapıya geçebilmenin olası olduğunu (science socialein buluşu sayesinde) belirtmiş oluyor.

Toplumsal değişmenin temelde bir yapı değişmesi olduğunu görmesine karşın, bu yapı değişikliğinin büyük ölçüde teknolojik değişmeye bağlı olduğunu bir türlü görememiştir. Bunun yerine eğitimle kişilerle oluşacak bir değişmenin, toplumsal yapıyı değiştireceği saplantısından kendini bir türlü kurtaramamıştır. Burada, eğitimin toplumsal değişme olayında bir işlevinin olmadığını yadsımıyoruz. Ama, toplumsal değişmenin de sadece eğitim ile olacağını da kabul etmenin bugünkü teknolojik gelişme karşısında da hatalı olacağını da belirtmede yarar vardır.

(139) y.a.g.e., s. 64.

VI. DEĞERLENDİRME

Osmanlı İmparatorluğundaki siyasal ve toplumsal hareketlerde 1789 Fransız Devriminin büyük etkisi olmuştur. Bu etkiyi, o dönemin tüm toplumsal ve siyasal eylemlerine ilk bakışta görmek olasıdır. Fransa'da Burjuvazinin bazı haklar elde etmek için idealleştirdiği eşitlik, özgürlük, adalet, ulusçuluk... gibi sloganlar, birçok dünya toplumlarında olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğunu da sarsıyordu ve hatta çöküş nedenlerinden biri oluyordu. Bu gelişmelerin yanında, 20. yüzyılın başlarında, Türkiye'yi tek adam yönetiminden ve mutlakiyet düzeninden kurtarmak sorunu da önem kazanmıştı. Hilafet sarsılmış, feodal yapının Batı'daki teknolojik ve diğer değişmelerden habersiz oluşu, bir zamanlar fetih temeli üzerine kurulmuş olan İmparatorluk orduları, Batı orduları karşısında sürekli yenilmeye başlamıştır. Batı Endüstri Devrimini gerçekleştirdiği halde, Osmanlı bütün bu gelişmelerden habersiz yaşamını sürdürmeye çalışıyordu. Kısacası İmparatorluk ekonomik, siyasal, kültürel ve toplumsal alanlarda büyük bir karmaşa içindedir.

XVII. yüzyıldan itibaren İmparatorluğu, devrimlerin ve Batı'daki gelişmelerin sonucu doğan iki kuvvet tehdit etmeye başlamıştı: Bu kuvvetlerden biri siyasi, diğeri ise ekonomiktir. Siyasi saldırılar, yakın komşuları olan Avusturya ve Rusya'dan, ekonomik saldırılar ise Fransa ve İngiltere'den kaynaklanmaktaydı. Dış dinamik, siyasal ve ekonomik saldırılarla İmparatorluğu sarsarken, iç dinamik de, bir yandan ulusçuluk hareketlerinde, diğer yandan siyasal, ekonomik ve yönetimsel eylemlerle dış dinamiğe yardımcı oluyordu. İç ve dış dinamiğin, kurulu düzene karşı bu denli sarsıcı eylemlere girmiş olmasına karşılık, İmparatorluk bunların bir kısmını zorla susturmaya çalışırken, bazılarına da boyun eğmek durumunda kalıyordu. İşte bu boyun eğişlerin başında 'ıslahat' hareketleri gelir.

Temelde 'ıslahat' eylemleri, artık zamanın gereklerini karşılayamayan eskimiş devlet yapısının, Batılı örneklere göre değiştirilmesi ve yenilenmesi amacını içeriyordu. Fakat, ıslahat hareketleri bir türlü istenilen veremiyordu. Bu konuda çeşitli görüşler ve değerlendirmeler yapılıyordu. Kimine göre suçlu ordu, kimine göre yönetim erkini elinde bulunduranlar, kimine göre yönetim yapısı, kimine göre İslami kaynaklardan uzaklaşma... idi. İmparatorluğun içinde bulunduğu duruma isim koyanlar ve çözüm arayanlar arasında Prens Sabahattin'i de görüyoruz. O, soruna bir başka açıdan bakıyor ve sorunun ana kaynağı olarak da yukarıda belirttiğimiz nedenlerin dışında bir neden gösteriyor. Bu ise, toplumsal yapı sorunudur. Bir

başka deyişle, İmparatorluğun içinde bulunduğu durum; ne yönetimden ne de yönetenden kaynaklanmakta. İçinde bulunulan durumun tek kaynağı, bütüncü bir toplum yapısının kendisidir. Ne zaman ki, bütüncü toplum yapısından kurtulup, bireyci toplum yapısına geçilir, o zaman İmparatorluk da kurtulmuş olur görüşündedir.

Prens Sabahattin bu düşüncelere, Avrupa'da bulunduğu sırada yakın ilişki kurduğu Le Play okulu aracılığıyla ulaşmıştı. İmparatorluğun içinde bulunduğu sorunlara bilimsel açıdan bakılmasını öneriyordu. O, bir Osmanlıcı idi ve İmparatorluğun parçalanmasına karşıydı. İki koşulun yerine getirilmesi ile İmparatorluğun devamının sağlanacağını ve korunacacağını ileri sürüyordu. Birinci koşul, beliren yeni siyasi ortama uyarak devlete çağdaş bir yönetim şekli vermek. Sadece biçim bakımından 'Meşrutiyetin ilanı' ile hedefe ulaşılacağı kanısında değildir. İsteği, devlet yönetimini kökten bir değişikliğe merkeziyetçi geleneği yıkarak, İmparatorluğu oluşturan çeşitli ögelerin ortak duygu ve işbirliğine dayanan örnek bir 'uluslar topluluğu' oluşturmak ve parçalanma, dağılma olasılığını ortadan kaldırmaktır. Prens'in bu görüşü ilk bakışta ideal gibi görünürse de, pek gerçekleri içermediği sonradan gelişen olaylara bakıldığında kolayca görülmektedir. Şöyle ki, aynı amacı güden 'Tanzimat Fermanı', ulusçuluk duygusu ile alevlenmiş grupları pekiştirip birleştireceği yerde bağımsızlık hareketlerine hız ve kuvvet kazandırmıştır.

Prens'in ileri sürdüğü koşullardan ikincisi ise, 'bireysel girişim' koşuluydu. Ona göre toplumsal ve siyasal yapı değişikliği bireysel ve özel insiyatiften güç olan bir ekonomik gelişme ile tamamlanmalı idi. Zamanında ilgi gören toplumsal ve siyasal bilimler kuramından esinlenen ve Anglo-Saxonları örnek alan bir düşünce, eğitim sistemimizin yepyeni bir hedefe yönelmesi gerektiğine dayanıyordu. Bunun için de, kendi deyimi ile 'kışla ve memurluk' zihniyetinden sıyrılıp, bütün kuvvetleri serbest ve liberal iş ve demokrasi idealini gerçekleştirme amacına yöneltmeye gerek ve zorunluluk vardı.

Prens Sabahattin'in düşüncelerini siyasal ,ekonomik ve toplumsal diye üç alt başlık altında ele alırsak, daha açıklayıcı olacaktır.

A. Siyasal düşünceleri: «20. yüzyılın başlarında 'Science Sociale' Okulunun düşüncelerini memleketimizde yansıtan Sabahattin Beyin fikirleri İmparatorluğun politika hayatında hem olumlu hem de olumsuz tepkiler doğurmuştur»[140]. 1908 yılında kurulan 'Ahrar Fırkası' (liberal parti), Prens'in savunduğu kişisel girişkenlik ve merkezdışçılık düşüncelerini benimsemiş ve programına almıştı. Ayrıca, «Er-geç. imparatorluğumuzun bünyesindeki din ve milliyetlerin ayrılma hareketlerine girişeceğini, bunun ardında kan ve kin bırakacağı yerde ordu, maliye, gümrük gibi bazı temellerde merkezi varlığın kabulü ile diğer mevzularda mahalli hak ve serbest-

(140) Prens Sabahattin, a.g.e., s. 11.

likler tanınmasıyle sürdürülmesini tek yol olarak görüyor, İsviçre'yi misal gösteriyordu. Şartların benzerliğini iddia etmemekle beraber, imparatorluk içindeki Türk milletine dönük emek ve hassasiyetle, aradaki farkın kapatılabileceğini, kültürel ve sosyal alan dışındaki üstünlüğün ve bu arada sadece askeri kudretin egemenlik için yeter olduğu devirlerin kapandığını savunuyordu»*. Buna karşılık, aynı düşünceler o dönemde iktidar erkini ele geçiren 'İttihat ve Terakki' partisi taraftarlarınca, özellikle 'merkezdışçılık' düşüncesi siyasi bağımsızlık şeklinde ele alınmış ve şiddetle karşı çıkılmıştı. Azınlık gruplarının (Rum, Ermeni, Arnavut, Arap...) Prens'in bu düşüncelerini desteklemeleri nedeniyle, İttihat ve Terakkiciler bir noktada haksız da değillerdi. Her ne kadar Prens bu düşüncesi ile birliği devam ettirmeyi amaçlamışsa da, azınlık grubu bunu istismar ederek ulusçuluk eylemlerinde kullanmaya çalışıyorlardı. İşte bu noktada, Terakkiciler eleştirilerini yoğunlaştırıyorlardı.

Prens'in 1908 tarihinde çıkan 'Birinci İzah' adlı broşürü, merkezdışçılıktan bağımsızlığı değil de, yönetim açısından bir merkezdışçılığı; bundan da valilere fazla yetki vermeyi, il kurulları açmayı, halkı verdikleri verginin nerelere nasıl harcandığını kontrole alıştırmayı anlatmak istediğini söyler. Prens'in siyasal alanda en büyük etkisi, bu 'yerinden yönetim' (ademi merkeziyet) ilkesi ile olmuştur. Bu ilke daha sonraları (Cumhuriyet Türkiyesinde) haklılık kazanmış ve yerel yönetim örgütünün kurulmasında ve çalışmalarında önemini göstermiştir.

Prens Sabahattin «Osmanlı İmparatorluğu çağında siyasi teorisinin uygulanması fırsat ve imkanına kavuşmamıştır. Aslında Sabahattin'in, bir sosyolog ve nazariyeci olarak ortaya attığı tezin amacı, çökmekte olan Osmanlı İmparatorluğunun devamını sağlayacak çözüm yolunu aramaktan ibarettir»[141]. Gerçekten Prens Sabahattin, siyasal düşüncelerini uygulayacak bir ortam bulamamıştır. Abadan'a göre ademi merkeziyet, «devletle idare yapı ve mekanizmanın kuruluşu ve işleyişi ilkesi ile sıkı sıkıya ilgili bir uygulama sisteminden başka bir şey değildir»[142].

Siyasetin içinde olmasına karşın, birkaç kez konuşmalarında siyasetle uğraşmadığını ve herhangi bir siyasi akım içerisinde yer almadığını belirtmesi, ilk bakıştan çelişkili görülüyor. Bu çelişkili durumu şu sözlerinde daha açıkça görmek olası; «...kimbilir kaçıncı defa tekrar ediyorum, biz ne İttihat ve Terakkiye, ne başka bir fırkaya, hiçbir kuvvete, hiçbir kimseye rakip veya düşman olmadık ve olamayız. Hafi ve aleni hiçbir heyeti siyasiyeye de mensup değiliz. Biliriz ki rical ve siyasi fırkaların hedefleri, ister meşru, ister gayri meşru icra kuvvetlerine sahip olmaktır. Biz ise

(*) Kutay, a.g.e., s. 129.

(141) Yavuz Abadan, «Ademi Merkeziyet Problemi», *SBF. Dergisi,* Cilt 20, No. 4, Ankara, 1965, s. 40.

(142) y.a.g.e., s. 37.

öteden ber şahsi istikbal ve milli iktidarı, hususi hayatımızı maddeten ve manen kazançlı bir yola getirmesini bekliyoruz»[143] derken, çelişki daha da belirgin olarak görülüyor. Fakat, Prens'in yaşamı ve düşüncelerine derinlemesine baktığımızda, yukarıda görülen çelişkili durum bir başka anlam kazanır. Şöyle ki, Prens Sabahattin yaşamı boyunca devlet memurluğu yapmamış ve aydınların da, memurluk yapmalarına şiddetle karşı çıkmıştır. Memurluğun, bütüncü toplum yapılarında egemen olduğunu belirttikten sonra, bu toplum yapısı içinde memurların ister istemez siyasal iktidara bağımlı ve onun istekleri doğrultusunda hareket etme zorunluluklarının olduğu noktasını vurgulamaktadır. Bu nedenle aydınların siyasal iktidarın, bağımlı üyeleri olmamalarını ve topluma üretici kişiler yetiştirmelerini önerir. Prens'e göre, bütüncü toplum yapısına sahip olan Osmanlı İmparatorluğu, yapısı gereği bir memur devletidir. Memur devleti görünümünde olması, yenileşme ve değişme gibi eylemlere karşı çıkmasına neden olmaktadır. Aydınların devlet memurluğu yapması halinde, siyasal iktidara bağımlı olacaklarını ileri süren Prens, bu durumda, yenileşmenin de gelişmenin öncüllüğünü yapacak kişilerin (bağımlı olmaları nedeniyle) yok olacağı görüşündedir. Aydınların, toplum yapısının değiştirilmesinde önemli yerlerinin olduğunu gören Sabahattin Bey, onların siyasal iktidarın bağımlı üyeleri olmasını istemiyor. Onlardan istediği, siyasal çekişmelerden uzak durarak, toplumsal yapı değişmesinde etken olacak üretici bireyler yetiştirmeleridir. Bir başka deyişle, siyasal iktidar (o günkü anlamda hükümet) var olan düzenin devamını sağlamayı amaçladığından, karnını doyurduğu memurdan da aynı doğrultuda hareket etmesini ve kurulu düzeni korumada kendisine yardımcı olmasını isteyecektir. O zaman bütüncü yapıdan, bireyci yapıya nasıl geçilecektir sorusuna Prens'in verdiği yanıt, yukarıdaki çelişkili durumu ortaya çıkarmış oluyor. Yani, bir yandan siyasetin içinde olmayacaksın, diğer yandan var olan bütüncü yapıdan bireyci yapıya geçeceksin. Temel de, Prens'in bu söyledikleri ile uygulamada gizli veya açık bulunduğu eylemler de çelişir. Bir yandan I. ve II. Jön Türk Kongrelerini düzenleyerek, siyasal iktidarı yıkmayı amaçla, diğer yandan İttihat ve Terakki iktidara geçince, bu düşüncelerini siyasal eylemlere katılmadığın şeklinde yorumla. Prens Sabahattin'in bu görüşü ve düşüncesi ya bir oyundu veya da ideal bir temelden öteye gitmiyordu. Çünkü, toplumsal yapı değişimini gerçekleştirmenin temelinde, diğer koşullar ne olursa olsun, siyasal iktidarı başkalarının elinde olunca ve ileri sürülen toplumsal değişme biçimine de, siyasal iktidarı elinde bulunduran grup karşı çıkınca, bu durumda istenilen değişme nasıl olacaktır sorusuna yanıt verememiş olması Prens'in eleştirilecek noktalarından biridir.

Sonuç olarak, Sabahattin Beyin I. Jön Türk Kongresinde ileri sürdü-

(143) Cahit Tanyol, «İçtimai Monografi Hazırlıkları (Prens Sabahattin), *Sosyoloji Dergisi*, sayı: 4-5, İstanbul, 1947-1949, s. 147.

ğü 'müdahalecilik' ilkesi onun siyasal düşüncelerindeki olumsuz yansımalardan biri olarak kabul edilirken, 'yerinden yönetim' ilkesi olumlu ve yararlı etkilerden sayılır. Ayrıca, Prens Sabahattin'in düşünceleri, İkinci Meşrutiyetin ilanından sonra bazı siyasal akımların ideolojik temelinin hazırlanmasında ağırlıklı bir paya sahiptir. Hatta bu etki, günümüz siyasal yaşamının da temeli olmuştur.

B. Ekonomik Düşünceleri: Cumhuriyet Türkiyesinde bütün değerler gibi, mesleklerin tabakalandırılması da alt üst olmuştur. Osmanlı dönemine oranla Cumhuriyetin ilk yılları, Cumhuriyetin ilk yıllarına oranla 1950' ler ve bugünkü görüşlerde, yaşantıda ve ekonomik aktivitede büyük değişmeler olmuştur. İmparatorluğun çöküşüne değin, yüzyıllar boyunca Türkler hep devlet yönetiminde (memurluk) görev almaya özenmiştir. Buna karşın ticaretle, ekonomiyle ilgili işleri ise azınlıklara bırakmışlardır. Gelişen ve değişen toplum yapısı içinde bugün memurluk gözden düşen bir meslek iken, serbest meslekler gittikçe değer kazanmaktadır.

Elbette görüşlerin, değerlerin ve yaşantının değişmesi tek bir nedene bağlı değildir. Birçok etmenin rol oynadığı yadsınamaz bir gerçektir. Türkiye'deki gelişmeler ve değişmeler incelenirken Prens Sabahattin'in düşüncelerinin de bilinmesi gerekir. O, tüketici, bağımlı ve kişisel girişkenliği olmayan 'memur'lara karşıydı. Bunun yerine etkin bir üretici, sınıftan yanadır. Bu nedenle memur sınıfı sürekli Prens'e karşı olmuştur. «Prens'e karşı yönelen en acı hükümler şüphesiz, kolayca elde edilmiş mevkilerini kendilerini temin eden toplum nizamının, halkı kesin olarak bir 'idare edenler' ve 'idare edilenler' zümresine ayıran sistemin yerine Anglo-Saxon memleketlerinde hakim olan hayat mücadelesinin kaim olmasıyla rahatlarını kaybedeceklerini sezen kimselerden gelmiştir»[144].

Prens ekonomik alanda tamamen kapitalist bir düzeni savunmuştur. Feodal yapı kalıntılarının egemen olduğu bir toplumda bu düşünceleri savunması, o dönem için oldukça ileri bir adımdır. Ayrıca, devlet işlerinin yürütülmesinde ve halkın devletle olan ilişkilerinde görülen bürokratik çıkmazları eleştirmesi, yine ilerici bir harekettir. Bireyci bir toplum yapısının egemen olmasını istemesi, ekonomik düşüncelerine de etki yapmıştır. Prens'in amacı, Osmanlının bütüncü toplum yapısını bireyci toplum yapısına dönüştürmektir. Bunun içinde bireyci toplum yapısının egemen olduğu toplumların özelliklerini, Osmanlı toplumunda da yaratmak gerektiği görüşündedir. Toprakların bireylere özel mülkiyet olarak dağıtılmasını ister. Ayrıca, yeni toplumsal yapıya geçmeyi kolaylaştıracak ve bu yapıyı yaşatacak bir 'burjuva sınıf'ın oluşturulmasını önermektedir. O güne değin; ticaret ve endüstrinin azınlıklara bırakılmış olması, mülkiyet haklarının Padişahın irade ve iznine bağlı olması, mülk sahipleri ve iş adamlarının

(144) Mardin, a.g.e., s. 219.

toplumsal yapı içindeki ani değişiklikler karşısında güvencelerinin bulunmayışı, Osmanlıda anamal birikiminin ve burjuva sınıfının doğmasını engellemiştir. Öte yandan, yabancılara 'kapitülasyon'larla tanınmış olan olanakların son dönemlerde daha da artmış olması, içerideki yerli sanayileşmeyi ve ticareti olumsuz yönde etkilediğinden, İmparatorluk içinde Prens'in ileri sürdüğü özel girişkenliğe dayanan bir sanayileşme ve ticaret olanağını bütünüyle ortadan kaldırmıştır. «Gerek tarihsel bakımdan tarım alanında uygulanan sistem ve gerekse çok sınırlı olan ticaret ve endüstri olanaklarının dağılımı yönünden yoğun bir 'devletçilik'in hakim olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nda; Prens Sabahattin'in özel girişkenliğe dayanan bir sınıf yetiştirmeye çalışması, tarihsel sürece ve sosyal koşullara aykırı bir tutum sayılabilir»[145].

Prens'in bireyci bir toplum yapısına geçmek için gelişmesini istediği burjuva sınıfının Osmanlı'da bulunmayışı (yukarıdaki nedenlerden dolayı) Prens için bir dezavantajdı. Fakat Prens'in bu düşünceleri, Cumhuriyet döneminde büyük etkinlik kazanmış ve siyasal partiler programlarında bu düşüncelere geniş bir yer verdiği gibi, devletin düzeni de bilindiği gibi kapitalizm olmuştur. Prens'in kapitalist bir toplum yaratma yolunda ileri sürdüğü görüşler, gün geçtikçe (düzenin de devam etmesi sonucu) önem kazanmış ve çeşitli siyasal partilere rehberlik etmiştir.

Prens'in Osmanlı toplum yapısını değiştirmek ve bireyci bir toplum yapısı oluşturmak için ileri sürdüğü ekonomik görüşlerinde bazı yanılgılara düştüğü de gözden kaçmıyor. Bu yanılgılarının başında; batı burjuva toplumları ile Türkiye'nin toplumsal yapısı hakkındaki çözümlemelerinde kullandığı ölçütlerin yetersizliği gelmektedir. Ayrıca, sermaye birikimi ve teknolojik gelişmenin olmadığı bir toplumda, yalnız eğitim yoluyla bireysel girişkenliğe sahip bir burjuva sınıfı nasıl yaratılacaktır sorusuna verdiği yanıtlar yetersiz ve temelsiz kalmaktadır. Bir toplumsal yapıdaki ögelerin birbirinden soyutlanması olası olmadığına göre, bir yapısal öge ile toplumsal yapı değişikliği nasıl gerçekleşecektir. İşte bu noktalar, Prens'in eleştirildiği noktalar olmaktadır.

C. Toplumbilimsel Düşünceleri: Onun bu konudaki düşüncelerinin olumlu ve olumsuz birçok yanı vardır. Kendisi Le Play Okulunun düşüncelerı doğrultusunda hareket etmiş ve Türkiye'deki ilk temsilcisi olmuştur. Le Play Okulu denilince akla ilk gelen 'monografiler' olmasına karşın, Prens, monografilerden hiç yararlanmamıştır. Osmanlı toplum yapısını irdelerken bile kuramsal düzeyde kalmıştır. Monografik çalışmalar ancak, Prens'in ardılları olan Mehmet Ali Şevki ve Selahattin Demirkan tarafından kullanılmıştır. Bu konuda daha sonraları birçok toplumbilimci çalışma yapmıştır. Prens'in monografilerden yararlanamamasının bir nedeni de,

(145) Prens Sabahattin. *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir,* s. 29.

yaşamının büyük bir kısmını ülke dışında geçirme zorunda kalması ile açıklamak olasıdır. Doğal olarak bu açıklama şekli, Prens'i eleştirilerden kurtarmayacaktır.

Sabahattin Beyin 'Türkiye Nasıl Kurtarılabilir' adlı yapıtında yer alan siyasal, ekonomik, yönetimsel ve toplumsal düşüncelerinin temeli Le Play okulunun düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle, bu yapıtı Prens'in siyasal eylemlerinin ideolojisini yansıtır. Kıray'ın bu kitap hakkındaki görüşleri şöyledir: «...bu kitapçık İngiliz sosyal felsefesinin, Spencer ve ekolünün etkisinde İngiltere'nin siyasal düzenine beğeni ile bakan, vakıalara dönük olmayan bir eserdir. Daha çok Prens Sabahattin'in politik hareketlerinin ideolojisi diye alınabilir»[146]. Prens Sabahattin, yönetim biçimi olarak her ne kadar İngiliz yönetim biçimin örnek olarak almışsa da, bilimsel olarak örnek aldığı düşünce Le Play ve yandaşlarının düşünceleridir.

Prens'in Türk toplumbilimine olumlu birçok katkıları olmuştur. Bu katkıları şu şekilde sıralamak olasıdır:

a) Toplumsal yapı araştırmalarını getirmiş olması ve bu çalışmalarda bilimsel yöntemin kullanılmasını önermesi,

b) Eğitim alanında, okullarda kız ve erkek ayrımı gözetmeksizin, devlet ya da aile koltuk değneklerine dayanan tüketici memur tipi yetiştirmek yerine, kişisel girişkenliğe dayanan üretici bireyler yetiştirecek aydınların yetiştirilmesi önerisi. Prens'in bu konudaki etkisini meydana gelen devrimde ve köy enstitülerinin eğitim programlarında görmekteyiz.

c) Saha çalışmalarına olumlu etkileri olmuştur. Le Play okuluna göre bir araştırma, gözlem tekniğine dayandığı sürece geçerlidir. Her ne kadar Prens bu ilkeyi göz önünde bulundurmamışsa da, Prens'in ardılları bu ilkeyi çalışmalarının dayanak noktası olarak görmüşlerdir.

d) Bugünkü araştırmacılara bilgi ve kolaylık sağlamış olması açısından (yetersiz de olsa), Osmanlı toplum yapısını belirlemiş olması nedeniyle Türk toplumbilimine olumlu katkıları arasında saymak gerekir.

Türk toplumbilimine olumlu katkılarını bu şekilde özetlediğimiz Prens'in eleştirilecek toplumbilimsel görüşleri de vardır. Bunlar,

a) Toplumsal yapı araştırmalarında kuramsal düzeyde kalmış olması,

b) Monografik yöntemi savunduğu halde kullanmamış olması,

c) Toplumları çok genel düzeyde ele alıp 'bütüncü' ve 'bireyci' diye ikiye ayırması. Bu ayırımda insanları büyük yanılgılara götürecek ölçütler kullanmış olması,

d) Toplumsal değişme karizmasını somut ögelerle (alt yapı ögeleri) değil, soyut (üst yapı öğeleri) bir öge olan eğitim ile açıklaması,

e) Halktan kopuk birisi olmasına karşın, halk adına konuşması ve de-

(146) Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişimi, Mübeccel Kıray, «Sosyal Araştırmaların Gelişimi», *H.U. Yayınları*, Ankara, 1971, s. 9.

ğerlendirmelere girmesi... gibi noktalarda Prens'in ileri sürdüğü düşünceleri eleştirilmektedir.

Sonuç olarak Prens Sabahattin, zamanında anlaşılmamış ve birçok iftira ve tehlike ile karşı karşıya kalmasına karşın, gerçek bir bilim adamı olarak düşüncelerin isavunmaktan çekinmemiştir. Yaşadığı dönem göz önünde bulundurulursa savunduğu ekonomik, siyasal, toplumsal ve yönetimsel konulara ilişkin görüşleri daha da anlamlı görülecektir. Şöyle ki, yaşamının büyük bir kısmını, başlangıçta dayısı Padişah Abdülhamit ile babasının çekişmeleri sonucu, daha sonra İttihat ve Terakki iktidarının baskısı ve son olarak da Osmanlı hanedanını yurt dışına çıkaran yasa gereği yurt dışında geçirmek zorunda kalmış olmasına karşın, yurt dışında boş durmamıştır. İlk dönemler, yurt dışında dağınık halde bulunan Genç Türkleri bir araya getirmek için çalışmalara katılmış ve bunda da, bir ölçüde başarı sağlamıştır. Abdülhamit'in yönetim şekline karşı amansız savaşımlara girmiştir. Bu savaşımları daha sonraları, İttihatçılara karşı sürdürmüştür. Bir Osmanlıcı olması nedeniyle, İmparatorluğun dağılmasını durdurmak için elinden gelen her yola başvurmuştur. Fakat, karşıtları tarafından halka tamamen ters bir biçimde anlatılmıştır. Onun tarafından birleştirici öge olarak ileri sürülen 'yerinden yönetim', yine karşıtlarınca 'dağıtıcı' olarak değerlendirilmiştir.

Yaşamı boyunca, 'özel girişim'in ve 'yerinden yönetim'in egemen olduğu bir toplumu düşlemiştir. Tüm çalışma ve savaşımlarını bu iki ilke üzerinde yoğunlaştırmıştır. Gerek Osmanlının ve gerekse Cumhuriyet Türkiye'sinin kurtuluşunu bu yönde görmüştür. Yani, kapitalist bir sınıf yaratacak ekonomik, toplumsal, yönetimsel ve siyasal bir yapı değişikliğini öngörmüştür. Özel girişimciliğin üretimi artıracağını ve bağımsız kişiliğe sahip bireyler yetiştireceğini ileri sürerken, yerinden yönetimin de sorunlara bilinçli ve ucuz çözüm bulacağını ve bürokratik engelleri kaldıracağını ve de bireysel girişimin gelişmesini hızlandıracağını önemle belirtiyor.

Prens Sabahattin'in değerlendirmesini yaparken, Osmanlının içinde bulunduğu çıkmazın 'bir yapı sorunu' olduğu noktasını yakalamış olması açısından önemini unutmamak gerekir. Getirdiği önlemler ve çözüm modelleri eleştirilebilir. Fakat bugün olduğu gibi, o gün de toplumun içinde bulunduğu çıkmazların temel nedeninin 'yapı sorun' olduğu gerçeği hiçbir zaman yadsınamaz olsa gerek. Yine 'merkeziyetçi bir yönetim' yerine sorunları daha yakından bilen ve yöreyi daha yakından tanıyan bireylerin oluşturacağı bir 'yerinden yönetim' önerisi bugün bile önemini korumaktadır. Çağdaş toplumların birçoğu bugün 'merkezden yönetim' ilkesi yerine 'yerinden yönetim' ilkesini benimsemiş ve uygulamaya koymuşlardır. Yerinden yönetimin, merkez yönetimden kopma sorunu olmadığı sürece sayısız yararları olduğu bilinen bir gerçektir.

Prens'in zaman zaman düşün adamı rolü ile iktidara karşı yürütülen eylemlerde taşıdığı rolü birbirine karıştırdığı gözden kaçmıyor. Bunu da-

ha önce de belirttiğimiz gibi kendi ifadelerinde de görmek olasıdır. Bir yandan bir bilim adamı görünümünde iken, diğer bir yandan bir siyasal hareketin liderliğini yapmaktadır. Buna karşın kendisi, bunları (siyasal liderliği) yadsıma yoluna gitmektedir. Gerçekte ise, Prens'in siyasal etkinlikleri, bilimsel etkinliklerinden daha fazla görünmektedir. Ortaya çıkış nedeni de bu savımızı doğrular niteliktedir. Yani, Osmanlı İmparatorluğunu içinde bulunduğu ekonomik, toplumsal, kültürel, siyasal ve yönetimsel bunalımlardan kurtarmak ereği ile yola çıktığından, siyasal etkinliğinin diğer etkinliklere başat olduğu sonucuna ulaşmamıza neden olmaktadır.

Prens'e bugünkü koşullar ve düşünceler çerçevesinde bakmak yerine, kendi yaşadığı dönemin koşulları ve düşünceleri çerçevesinde baktığımızda; ilerici ve birleştirici görüşlere sahip olduğunu görürüz. Bu ilerici ve birleştirici görüş ve düşünceleri, büyük haksızlıklara ve eleştirilere uğradığından değeri geç anlaşılmıştır. Ve bir bilim adamı için çok acı olan anlaşılmamanın yanında, yoksulluk içinde yaşamını ülke dışında noktalamıştır.

Prens Sabahattin'den bizlere kalan yalnız, birçok 'mektup', 'izah', 'beyanname' ve 'Türkiye Nasıl Kurtarılabilir' adlı yapıtı olmamıştır. Ondan bize kalan en büyük şey, bundan yetmiş yıl önce yanıtını aradığı sorundur. Yani, Osmanlının 1900'lerde içinde bulunduğu duruma Prens, 'Türkiye Nasıl Kurtarılabilir' adını vermiş ve bu yolda çalışmalarda bulunmuş olmasına karşın, bugün aynı sorun üzerinde bir çalışma yapacak olsak, sanırım çalışmamıza aynı ismi vermek zorunda olacağız. Kısacası, aradan yüzyıla yakın bir süre geçmiş olmasına karşın, aynı soruya bizim de yanıt aramakta oluşumuz biraz düşündürücü olsa gerekir.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?, (Sadeleştiren: Muzaffer Sencer), Elif Yayınları, İstanbul, 1965.

Teşebbüs-ii Şahsi ve Tevsi-i Mezuniyet Hakkında Bir İzah, Dersaadet Matbaası, Kütüphaneyi Cihan, İstanbul, 1908.

Teşebbüs-ii Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Hakkında İkinci Bir İzah, İstanbul, 1908.

İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar, Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1910.

B. MAKALELER

Türklerin Medeniyet Âleminde Kaydettikleri Terakkiler, **La Revue Dergisi** (Fransızca), Paris, 1905.

Hıristiyanlar Vatanımızda Adem-i Merkeziyetten Müstefit Olageldikleri Halde Müslümanlar Merkeziyetin Mahkûmu Oluyorlar, **Terakki Dergisi*,** Paris, 10.11.1906.

Almanya İmparatorluğunun Türkiye Hakkındaki Planları, **Terakki Dergisi,** Paris, 1907.

Şark Meselesinin Esaslı Bir Hal Sureti, **Times Gazetesi** (İngilizce), 2.1.1907.

Bir Tavsiye, **Terakki Dergisi,** Paris, 1907.

İttihat ve Terakkiye Açık Mektuplar, Beşinci Mektup, İstanbul, 1910.

İlm-i İçtima'ın Büyük Bir Keşfi, Altıncı Mektup, Paris, 1911.

Meslek-i İçtimaimiz Nasıl Tatbik Edilebilir? Türkiye'de Yeni Bir Medeniyet, Yedinci Mektup, Pais, 1911.

Meslek-i İçtimaimiz ve Terbiyevi Islahat, Sekizinci Mektup, Paris, 1911.

Beyanname, **Meşrutiyet Mecmuası,** İstanbul, Ağustos, 1913.

(*) Terakki Dergisi. Sabahattin Bey tarafından 1906'da Paris'te yayınlanan Türkçe aylık derginin adıdır.

Hilmi Ziya Ülken

(1901 - 5 Haziran 1974)

Hazırlayanlar
Hamza UYGUN - İnan ÖZER

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Kendisinin kaleme aldığı yaşam öyküsünde[1] Ülken, baba ve ana tarafından gelen atalarından gururla sözeder. Aralarında Sadrazamı eleştirdiği için Yanya'ya sürülen; Rus Çarlığına askerlik etmemek için vatan değiştiren; Osmanlı ordusunda paşalığa yükselen kişilerin bulunduğu ailesine layık bir torun olmanın sorumluluğunu üstlendiğini açıkça göstermektedir. Gerçekten de yaşamı boyunca tıp ile siyasal bilimler, coğrafya ile felsefe, toplumbilimle psikoloji, edebiyatla resim ve müzik arasında değişen ilgilerini hırsla sürdürürken, arkasında sayılamayacak kadar yapıt bırakarak dedelerinden geri kalmadığını kanıtlamıştır.

3 Ekim 1901'de İstanbul'da doğan Hilmi Ziya Ülken (kızının anlatımıyla)[2] ilk akademik ilgi eğilimlerini aile dostları İbn-ül Emin Mahmut Kemal Beyin söyleşilerinde pekiştirmiş, fakat babasının ısrarıyla felsefe çalışma isteğinden vazgeçerek 1918'de tıp fakültesine girmiştir. Bununla birlikte, babasının ısrarı, kendisini orta öğreniminde etkileyen matematik öğretmeni Bedî Bey ve tarih öğretmeni Emin Âli Beylerin öğretilerine yenik düşmüş, araya kronik bronşit ve astım hastalıkları da girince genç Hilmi Ziya, yine öğretmeni Hamit Ongunsu'nun danışmanlığıyla Siyasal Bilgiler Fakültesine başlamıştır. İlk gençliğinin Anadoluculuk düşünceleri ve örgütçülüğe dönük başkaldırısı, 1919'larda arkadaşı Reşat Kayı ile birlikte çıkardığı *Anadolu Dergisi* yanında, çevresinde ilgi görüp okunan ilk kitabı *Anadolu'nun Bugünkü Vazifeleri* adlı çalışmalarına dönüşür.

1921'de Siyasal Bilgiler Fakültesini başarı ile bitiren Hilmi Ziya Ülken, eğitim alanını coğrafya ve felsefeye kaydırdı. İstanbul Edebiyat Fakültesi Beşeri Coğrafya Kürsüsü asistanlığı yanı sıra aynı fakültede Felsefe Tarihi ve Ahlak-Sosyoloji öğrenciliğini yürüterek bu konularda sertifika aldı. Daha sonra sırasıyla Bursa Lisesi Coğrafya (şubat 1924), Ankara Lisesi Sosyoloji ve Felsefe (eylül 1924), Ankara Erkek Öğretmen Okulu Tarih, Coğrafya öğretmenlikleri yaptı ve Milli Eğitim Bakanlığında İstatistik Şubesi ve Sicil Dairesinde, Talim Terbiye Çeviri Bürosunda bazı bürokratik görevler üstlendi.

Ülken'in üniversitedeki araştırmalarını bırakarak orta öğretimde çalışmayı kabul etmesinin en önemli nedeni, kendi deyimiyle «Anadolu'nun Ha-

(1) *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Cilt IV, Mars Matbaası, Ankara, 1968-1969, s. 1678-1681.

(2) Gülseren Artunkal, «Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken», *Sosyoloji Konferansları*, XVII. Kitap, İ.Ü. Sosyoloji Enstitüsü Yayını, İstanbul, 1979, s. 1-11.

yali»ne karşı duyduğu suçluluk ve kendini bağışlattırma isteğidir. Daha siyasal Bilgiler Fakültesi öğrencisi iken (Mülkiye Mektebi, Yıldız, 1918) kafasında ve kalbinde kendisinden görevler bekleyen bir Anadolu imgesi yaşatmaktaydı. Bu imge kendisi gibi «İstanbul Çocukları»nı devamlı olarak suçluyor ve yargılıyordu:

«— Çünkü, dedi, vazifeni yapmıyorsun. Anadolu'nun çektiği sefaleti duyuyor ve söylemiyorsun. Çünkü faziletli değilsin. Ölüme sürüklediğin aç ve çıplak bir kafilenin ortasında, göğsünü parçalamıyor ve günahını bağırmıyorsun. "Sizi bu hale koyan benim, taşlayın beni, vurun beni" demiyorsun»[3].

Bu denli yoğun duygusallığın parlak bir zekaya ne denli yardımcı olabileceği ve onu ne ölçüde kısıtlayabileceği Hilmi Ziya Ülken'in bütün yapıtlarında kolaylıkla görülebilir. Ona yöneltilen bütün eleştiriler de bu noktada odaklaşmış, toplumbilimci ve ressam Hilmi Ziya Ülken'in «...daha iyiye varmak için kullandığı son renklerin ve fırça darbelerinin onu tutarlılık ve mükemmellikten uzaklaştırıp uzaklaştırmadığı»[4] tartışma konusu olmuştur.

1928-29'da askerlik görevi sırasında kitle psikolojisi üzerinde çalışan Ülken, 1930-1933 yıllarında İstanbul'da çeşitli liselerde tarih, felsefe, sosyoloji ve psikoloji konularında öğretmenliğini sürdürmüştür. Bu arada sürekli okuyan, araştıran ve yazan Ülken, *Umumi İçtimaiyyat* (1931) ve *Türk Tefekkürü* (1933) adlı kitapları ile Atatürk'ün dikkatini çekerek Milli Eğitim Bakanlığı hesabına incelemeler yapmak için Almanya'ya gönderilmiştir. Dönüşünde Edebiyat Fakültesi Türk Tefekkür Tarihi doçentliğine ve 1936'da İçtimaî Doktrinler Tarihi öğretim üyeliğine atanmıştır. 1940'da —Prof. Von Aster'in önerisiyle— Felsefe Profesörlüğüne seçilen Ülken, 1942'de Sosyoloji Profesörlüğüne, 1944'de Yüksek Mühendis Mektebi (İst. Tek. Üniversitesi) Mimarlık Bölümü Sanat Tarihi Profesörlüğüne getirilmiştir. 1945-49 yılları arasında öğrettiği dersler arasında Değerler Nazariyesi, Bilgi Nazariyesi ve Mantık Tarihi bulunmaktadır. Ahlak-Umumi Felsefe Kürsüsü başkanlığını da yapan Ülken, 1957 yılında İstanbul Edebiyat Fakültesinde Ordinaryüs Profesör olmuş, öncelikle Sosyoloji ve Felsefe okutmuştur.

1960 sonrası Üniversitedeki görevlerinden uzaklaştırılan 147'ler arasında Hilmi Ziya Ülken de bulunmaktaydı. Daha sonraki yasa değişikliğine karşın İstanbul Üniversitesine dönmeyi reddetmiş ve Ankara İlahiyat Fakültesindeki görevini sürdürmüştür. Aynı fakültede iki kez Dekanlık da yapmıştır. 1973 yılında emekliye ayrılıncaya kadar çeşitli uluslararası

(3) Hilmi Ziya Ülken'in Yayınlanmamış Bir Yazısı, «Mülkiye Hatıratı» adlı notlarından: «Anadolu'nun Hayali», Sosyoloji Konferansları, s. 187.

(4) Öğrencisi ve çalışma arkadaşı Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil'in eleştirisi. Bkz: Cavit Orhan Tütengil, «Hilmi Ziya Ülken», *Sosyoloji Konferansları*, s. 157.

kongre ve seminerlere katılan, bildiriler sunan Hilmi Ziya Ülken 5 Haziran 1974'de öldüğünde evli ve bir çocuk babasıydı.

Oldukça yoğun akademik çalışmaları yanında Hilmi Ziya Ülken, çeviri yapmaya, piyano çalmaya, şiir ve roman yazmaya, resim, minyatür ve hat sanatlarıyla uğraşmaya da vakit bulabilmiştir. Cumhuriyet döneminin, düşün yaşamına önemli katkılarda bulunmuş ve Atatürk ilkelerinden, özellikle layiklik ilkesinden, ödün vermemeye özen göstermiştir. Verdiği savaşımlar ve uğradığı eleştirilerle, ödüllendirildiği kadar acı da çeken Hilmi Ziya Ülken Türk aydınlarının çoğunun ortak yazgısını paylaşmaktadır.

I. GİRİŞ

Bu çalışma Ülken'i öncelikle bir toplumbilimci olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Çalıştığı diğer alanlarda olduğu gibi toplumbilim konusunda da oldukça üretken bir araştırmacı olmasına karşın onun düşüncelerini belli bir modelle ele almak, sağlam bir kuramsal tabana oturtmak güçtür. Bunun başta gelen nedeni felsefeci yönünün ağır basması, toplumbilim konusundaki yargılarını sürekli olarak değiştirme eğiliminde olmasıdır.

İnsanı ve onun sorunlarını belli bir ideolojinin dar kalıpları arasına sokmak istemeyen Ülken'in bu düşüncesi onun en büyük çelişkisini de birlikte getirmektedir. Bütün çalışmalarında uzlaşmacılığa karşı bir tutum takınmasına karşın kendisini bir uzlaşmacı olmaktan kurtaramamıştır. *Teliſçiliğin Tenakuzları* adlı kitabında savunduğu tutumla daha sonraki yazılarında takındığı tutumun ne denli tutarlı olabileceği tartışması Ülken'i, okuyucusu ve öğrencileri gözünde anlaşılmaz kılmaktadır. Bununla birlikte Ülken'i yalnızca bu yönüyle ele almak ve onu bağışlanmaz çelişkiler içinde görmek bilimsel bir yanılgı olacaktır. Dolayısıyla aşağıdaki çalışma Ülken'in toplumbilimde karşıt düşünceleri uzlaştırmaya dönük çabalarını sergilemek ve onun Türk toplumbilimine yaptığı katkıları belirlemek amacıyla yapılmıştır.

II. ÜLKEN'E GÖRE TOPLUMBİLİMİN YERİ

Toplumsal bilimlerdeki disiplinlerin ayrı yaklaşım ve konuları olmalarına karşın temelde insana, onun ilişki ve sorunlarına yönelmeleri, aralarında oluşan sınırların zaman zaman karışmasına yol açmaktadır. Bu nedenle toplumsal bilimlerin çeşitli disiplinleri üzerinde çalışan Ülken'in toplumbilime ilişkin düşüncelerini diğerlerinden ayırt edebilmek oldukça güçtür. Bu ayrımı yapabilmek için Ülken'in genelde bilim anlayışını irdelemek gereklidir. Böylece onun, toplumbilimle diğer disiplinler arasında kurmak istediği benzerlikleri ya da ayrılıkları belirlemek söz konusu olabilir.

A. GENEL BİLİM ANLAYIŞI

Ülken'in genel bilim anlayışını toplumsal konulara ilişkin çeşitli çalışmalarından saptamak olanaklı. Özellikle «Telifçiliğin Tenakuzları», «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», ve «Soyaçekim» gibi incelemelerinde Ülken bilim anlayışını ortaya koymaktadır: Ona göre bilim, «Kat'ilik dereceleri ne olursa olsun metafizik veya ilahi endişeler dışında insanların tabiata ve kendilerine ait araştırmaları...»dır[1]. Ülken burada bilimin genel bir tanımını vermektedir. İnsanların doğaya ve kendilerine ilişkin araştırmalarına bir açıklık getirmemiştir.

Bilim anlayışının çok açık olmamakla birlikte tekilcilikten çoğulculuğa doğru yöneldiği söylenebilir: «...bugünün ilmi gittikçe parçacılıktan bütüncülüğe varlığın her derecesinde artan özerkliğe, varlık derecelerini en basite ve bire indirmek gayreti yerine her dereceyi kendi yapısı ve vasıflarına göre tetkik metoduna, hasılı ilimde monizm'den pluralizm'e doğru gitmektedir. Bu çağdaş bilim anlayışı nedeniyle insana özgü problemlerin yine ona özgü manevi sosyal âlemle organik arasındaki karşılıklı etki, nüfuz ve ilişkiyle açıklanması gerekir»[2]. Ülken bu açıklamasında yaklaşımının çoğulcu bir yol izlediğini belirtmektedir. Ayrıca bu yaklaşımının çağdaş bilim anlayışına uygun düştüğünü de vurgular.

(1) Hilmi Ziya Ülken, «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», *DTCF Dergisi*, Cilt I, No. 1, 1942, s. 6.

(2) Hilmi Ziya Ülken, *Toplum Yapısı ve Soyaçekme*, Doruktekin Yayını, İstanbul, 1971, s. 145.

Ülken XX. yüzyıl öncesi bilim anlayışının, toplumsal bilimleri bütünüyle doğal bilimlerin etkisi altında bıraktığını belirtir[3]. Yirminci yüzyıl sonrası bilim anlayışında toplumsal bilimlerin doğal bilimlerin etkisinden kurtulduğunu belirterek bu gelişimi şöyle açıklar: «...yirminci yüzyıl başından, hele 1926'dan sonra ilim görüşü gittikçe değişmektedir. Tabiat ilimleri artık eski determinizmden, mekanizmden, statik unsurculuktan bahsetmiyorlar. Bunların yerine dinamizm, ihtimaliyat, hareketlilik, değişme fikirleri yer alınış bulunuyor. Tabiat ilimlerindeki bu yenileşme insan ilimleri ve felsefede tesirini göstermede gecikmedi. Bu ilimler üniversel ve kesin kanunlar araştıran tabiat ilimlerinin sömürgesi olmaktan çıkmaya başladı. Sosyal alanda ortaya çıkan bütün sorunları bir hamlede çözmeye kalkışan genel nazariyelerin yerini tecrübî araştırmalar ve kısmi nazariyeler aldı»[4].

Ülken'e göre toplumsal bilimlerin konularını belirleme, sınırlarını çizme, yaklaşım ve tekniklerini saptama çabaları toplumsal bilimlerin kendi ürünü olmaktan çok doğal bilimlerdeki gelişmeyle belirlenmektedir. Bir başka deyişle Ülken, toplumsal bilimlerdeki gelişmeyi bütünüyle doğal bilimlerdeki gelişmeye bağlamaktadır.

Ülken'in bilim anlayışını kısaca belirledikten sonra bilim sınıflamasına da değinmek gerekir. Ülken bu konuda Marx ve Comte'un yaklaşımlarından bir bireşime ulaşmaya çalışmaktadır. Ona göre «Bir ilim sınıflamasında, A. Comte'un dediği gibi statiğe karşı dinamik kanunlardan, Marx'ın dediği gibi tarihin mutlak ve devrim ilkesinden değil, her varlık derecesinde farklı şekil değişmeleri ve evrim olgularından söz edilebilir»[5]. Bu yaklaşımla Ülken bilim sınıflamasını şu şekilde yapmaktadır:

1 — Mantık: Nitelik nicelik ve başka kategorilere ait formel bağlantıları norm halinde ifade eden ilimdir.

2 — Matematikler: Nicelik kategorilerine ve pek az da niteliğe ait formel bağlantıları mantıki kurallara göre çıkaran ilimlerdir.

3 — Makroskopik madde ilmi: Maddeyi ve ona ait olayları niteliklerin dili ile inceleyen ilimdir. Fizik ve kimya bu dala girmektedir.

4 — Kozmik tabiat ilmi: Maddenin bütün evriminin yaygın olarak incelenmesinden doğmuştur. Gök cisimlerinin sürekli hareketlerini ve hareketlerinin kanunlarını inceler.

5 — Mikro-fizik: Kozmoz mikyasında tabiat olaylarının incelenmesinden sonra, atom mikyasında tabiat olaylarının da incelenmesi gerekliliği bu ilmi geliştirmiştir.

6 — Hayat ilmi: Bitki ve hayvani beden dokusu ve organlar sisteminin yapısını inceler.

(3) Hilmi Ziya Ülken, «Sosyolojide Yeni Adımlar», *Sosyoloji Dergisi* İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., No. 15, 1960, s. 108.

(4) y.a.g.e., s. 108-109.

(5) Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara, 1956, s. 180.

7 — İnsan ilmi: Varlık derecelerinde öz farkı ile hayvan derecesinden ayrılan insana ait bütünsel incelemelerdir. Antropoloji, psikoloji ve sosyoloji bu sınıflamada yer almaktadır[6].

B — BİLİMİ FELSEFİ BİR TEMELE DAYANDIRMA GEREĞİ

Ülken çalışmalarında özellikle felsefe ve onun sorunlarına ağırlık vermiştir. Felsefeye olan ilgisi onun diğer çalışmalarını önemli ölçüde etkilemiştir. Tüm toplumsal bilimlerin felsefi bir temele dayanması gerektiğine inanmıştır. Bu inanç onu, toplumun ve toplumsal olayların da felsefi bakımdan temellendirilmesi düşüncesine götürmüştür. Konuya açıklık getirebilmek için felsefi düşüncelerinin gelişimine kısaca göz atmak gereklidir. Ülken felsefi düşüncelerinin izlediği gelişimi *Bilgi ve Değer* adlı yapıtına yazdığı önsözde şöyle belirtmektedir:

«Fikirlerimin ilk tohumları 1925'te belirmeye başlamıştı. Bu, E. Boutroux plüralizmine dayanan sosyo-psikolojik bir insan felsefesi olacaktı. Fakat hemen sonraki yıllarda plüralizm ve monizm çatışmasının buhranı üzerine, ilk düşüncelerim Spinoza tipinde bir sistemleşmeye doğru gelişti. Bu sırada gittikçe sosyo-psikolojik açıklamalardan uzaklaşıyor, ilmi felsefenin köklerine kadar inmeyi istiyordum. Bu temeli bir yandan lojistik ve pozitivizmde bir yandan fenomenolojide arıyordum. Çağımızın bu iki karşıt felsefesi önünde yıllarca tereddüt içinde kaldım. Fenomenolojiye kurucusunun her eserinde değişen fikri yüzünden tam sadık kalmaya imkân olmadığını gördüm. Husserl'ı, sisteminin bütün gelişmeleriyle değil, ancak devam eden tarafı ile, şuur anlayışına getirdiği yenilik ve «tasvir» metodu ile almak kabil olacaktı. Lojistiği de bütün felsefi sonuçlarına kadar değil, formel bilgiye ait anlayışı ve dogmatik rationalizm'e hücumu ile almak doğru olacaktı... Her iki görüşe bütün olarak katılmanın mümkün olmadığı görünüyordu.

«Uzun bir süre Husserl'ın, Hume'un, Maine de Biran'ın 'ilk olgu' araştırması beni cezbetti. Bir yandan da Heisenberg ve L. de Broglie'nin yeni fizikteki görüşleri başka bir ufuk açıyordu. Platon'un ihtiyarlık dialoque'ları ve onun Dyade hakkında düşünceleri üzerinde çalışmalarım bu üç felsefi yönü, iç-düşünce yeni ilim ve felsefe tarihi yönlerini aynı noktada birleştirmeyi sağladı... Fikirlerim bu yaklaştırmadan çıktı. Jean Nouque'nin epistemolojik bir araştırmada ulaştığı 'ihtiyaç' hakkındaki tahlilinin bilgi için değil, ancak değer alanı için ışık verebileceği hükmüne vardığım zaman bilgi ve değer alanlarını aynı ilkelerle açıklama teşebbüslerine karşı bende şiddetli bir tepki uyandı. Bilgi ve değer alanlarını aynı ilkelerle açıklamanın imkansızlığı fikrini savunmaya karar verdim.

(6) y.a.g.e., s. 180-189.

«...Bununla birlikte bilginin bir değer türü olarak onun içinde yer aldığı zaman bu kesin ayrılığın tekrar kalkacağı sonucuna vardım. Bilgi alanındaki şüphe duvarını değer alanındaki inanç hamlesi ile aşmanın mümkün olacağı düşüncesi bana —safdil bilginin ve ortak duyu 'inanç'ının katı fizikçiliğine ve bulanık psikolojisine düşmeden— felsefe tarihi ilim ve iç-düşüncenin birleştikleri yerde derinleşme cesareti verdi»[7].

Felsefi düşüncelerini böylece belirleyen Ülken felsefe akımlarını şu şekilde değerlendirmektedir: «...felsefe cereyanları insanın mahiyeti meselesinde birbirine düşman iki cepheye ayrıldı. Burada; yükseği aşağı ile izaha çalışan tekamül felsefesi, ötede aşağı yüksekle izah eden spiritüalist felsefe. Bu ikisi arasında mutedil bir durum olan ve hiçbir dereceyi başkasıyla izaha zorlamayan plüralist felsefe vardı»[8].

Görüldüğü gibi Ülken felsefe akımlarını en genelde üç grupta toplamaktadır: İdealist felsefe, materyalist felsefe ve plüralist felsefe. Ülken'in yaklaşımları açıklarken kullandığı kavramlar yeterince açık değildir. Ayrıca ayırımını bu akımların insanın niteliğine ilişkin geliştirdikleri yaklaşım, gibi tek bir ölçüte dayanarak yapmaktadır.

Ülken'in felsefi görüşlerini ve felsefe akımlarına ilişkin değerlendirmelerini belirledikten sonra bilim anlayışında felsefi bir temel arama çabalarından söz edilebilir. Ona göre ilimleri iki ayrı kategoriye ayıracak yerde ilimle felsefenin sınırlarını çizmek ve bilimsel bilgiyi felsefi bilgiye dayandırmak daha doğru olurdu. Aksi taktirde, analitik bir sonsuz ilmî önermeler serisi hiçbir temele dayanmayan bir tautologie'den ibaret kalacaktır; yahut böyle bir önermeler serisi zımni olarak yine bilgi teorisine ulaşacaktır[9].

Ülken bu düşüncesiyle bilimle felsefeyi ayırmak yerine bilimsel bilgiyi felsefi bilgiye dayandırmak gereğini açıkça belirtmektedir. Ülken felsefi bilgiyi diğer bilimlerin kuramsal temeli olarak görmektedir. Ona göre bu kuramsal temele dayandırılmayan çalışmalar belirli bir bilgi üretiminde bulunamazlar ya da ürettikleri bu bilgi yine bir felsefi bilgiye ulaşacaktır. Böylece felsefeyi bilimlerin kuramsal temeli kabul eden Ülken bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklamaktadır: «Vakıa, ilmi araştırmalarda felsefi temeli lüzumsuz görenler ya ilimler arasında istidlâl zincirleri yaparak sonunda 'ilk' sayılan bazı önermelere ulaşırlar ki, bu suretle ister istemez felsefi bir temel kabul etmiş olurlar. Yahut bütün ilmi kanunları hiçbir prensîbe bağlamaksızın birbirinden müstakil bırakırlar ki, o zaman da yalnız mevzii rabıtalar kurmakla kalınmış, tam izahtan vazgeçilmiş demektir. Bu kanaatkar görüşün devam etmesine imkan yoktur; çünkü her

(7) y.a.g.e., s. 3-4.

(8) Hilmi Ziya Ülken, «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», *Sosyoloji Dergisi* İ.Ü. Ed. Fak. Yay., No. 4-5, 1949, s. 4-5.

(9) y.a.g.e., s. 14.

ilim kendi kanununu daha külli ve rasyonel bir kanuna bağlamadıkça yeter izah yaptığına güvenemez. Aksi taktirde ilimlerin vazifesi yalnızca tavsiften ve teknikten ibaret kalacaktır. Esasen bunun böyle olduğunu söylemek de ilimlerin yetkinlik derecesi hakkında umumi bir hüküm vermek demektir ki bu da bir nev'i felsefe yapmaktır»[10].

Bilimsel araştırmaları felsefi temele dayandırmanın bilimsel araştırmayı engelleyeceği savını ileri sürenlere karşı Ülken, bu tutumun bilimsel gelişmeye katkıda bulunacağı inancını taşımaktadır. Ona göre «...felsefi refleksiyon ilmi araştırmaya mani olmak şöyle dursun onu meşrulaştıracaktır. Varlığın her mertebesine ait hal ve şartları araştırmaya bizi sevkeder ve ilimlerin derece derece yükselişini her derecenin kendinden öncekine irca edilmemek şartıyle onun tarafından nasıl hazırlandığını göstermeye, tabiatın kademeleri arasındaki keyfiyet değişmesi ve devrimleri hesaba katan en geniş dialektik bir ilim telakkisine bizi götürür»[11].

C. TOPLUMBİLİMİN GELİŞİMİ

Ülken toplumbilimin bir bilim dalı olarak ortaya çıkışını Comte'a kadar götürmektedir. Toplumbilimin ortaya çıkışı ve gelişimi konusundaki düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz:

Ülken toplumbilim kelimesini ilk kez kullanan Comte'un bir çeşit 'içtimai siyaset' yapmak amacı taşıdığını belirtiyor. Ona göre Comte'un toplumbilim anlayışında somut toplumsal olguları incelemek yerine bu olgulara ilişkin soyut zihinsel analizler üzerinde durulmaktadır. Comte'un bu yaklaşımıyla toplumbilimin kuruluşunu geciktirdiğini hatta olanaksız hale getirdiğini söylemektedir. Comte'tan sonra gelen ve aynı yaklaşımla hareket eden toplumbilimciler de çeşitli şekillerde anolojiler yapmaya çalışarak toplumbilimi çıkmaza sürüklemişlerdir. Ülken ayrıca Comte'ta açıkça görülen toplumsal yaşamı içgüdülere bağlama eğiliminin Spencer ve onu izleyenlerde organizmacılığı doğurduğunu, giderek Hegel'den etkilenen bir kısım toplumbilimcilerinse 'psychologisme'e saplandıklarını belirtir.

Toplumbilim adını benimseyen birçok düşünür, bu isim altında kendi doktrinleri, politika anlayışları gibi pratik amaçlara yönelmişler ve toplumbilimden uzaklaşmışlardır. Buna karşılık, toplumbilim kavramını benimsememiş olan birçok araştırmacı ise bu bilim dalını daha fazla etkilemişlerdir. Örneğin, Marx'ın Kapital'i, Le Play'in P. Descamp'ın monografileri gibi araştırmalar toplumbilimin gerçek malzemelerini oluşturmuştur»[12].

(10) y.a.g.e., s. 29.
(11) y.a.g.e., s. 27.
(12) Ülken, «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», s. 10-11.

Toplumbilimin gelişimini bu şekilde açıklayan Ülken, toplumbilimin diğer toplumsal bilimlerle olan ilişkisini ölçüt alarak toplumbilim modellerini üç grupta toplamaktadır[13]:

1 — Sistemci davranış modeli: Toplumbilim, diğer toplumsal bilimleri bir sistem içerisinde toplayarak onların gelişimini yadsır, hepsini kendi kapsamı içinde düşünür. Ülken bu modele aynı zamanda 'Sosyoloji Emperyalizmi' adını vererek dört ayrı grupta inceler:

a) Fizik modeline göre kurulmuş olan toplumbilim sistemi. A. Comte' la başlar, diğer toplumsal bilimlere kendi damgasını basar.

b) Biyoloji modeline göre kurulan toplumbilim sistemi. H. Spencer'le başlar. Bu yaklaşım toplumları canlı organizmalara benzetmektedir. Bu modele göre toplumsal yaşamın temelinde içgüdülerin gelişimi önemli yer tutar.

c) Psikoloji modeline göre kurulmak istenen toplumbilim modeli. W. Wuntd'la başlar, psikolojinin ana kavramlarından hareket eder.

d) Durkheim'ın sistemci toplumbilim modeli. Bu modelin belirgin yanı doğal olgu ile toplumsal olguyu ayırmasıdır. Buna karşın Comte, Spencer ve Wuntd'tan gelen sistemci gelenekleri kendine özgü bir biçimde birleştirmiştir.

2 — Tarih modeli: Bu modeli toplumsal ilimleri tarih felsefeleri içinde toplayan bir görüş olarak değerlendirir:

a) Kapalı devreli tarih felsefeleri. Bu tarih felsefeleri coğrafi, psikolojik ve biyolojik kökten gelen kötümser bir kadercilik anlayışı içinde toplumsal bilimleri sınırlandırırlar. Ülken bu görüşteki düşünürler arasında İbn-i Haldun, Vico ve Nietzche'yi göstermektedir.

b) Determinist tarih felsefeleri. Toplumlar üzerinde doğrudan incelemelere girmeksizin tarihi oluş hakkındaki a priori inançlarından hareket ederler. Ülken bu düşünürler arasında Hegel, Marx ve Bossuet'i sayar.

c) Zihinci tarih felsefeleri. İnsanlık tarihinin geçirdiği düşünsel gelişmeyi bütün toplum yaşamını açıklamakta temel kabul eden bir görüş. Temsilcileri; Turgot, Condorcet, Saint Simon, Comte'dur.

d) Panteist tarih felsefeleri. Bütün uygarlık ve toplum tiplerinin mutlak varlığa bağlı güçlerden birinin ortaya çıkışı olduğunu ve her tipin ötekilerden bütünüyle ayrı ve özel olmasına karşın onları tamamladığını kabul eden bu görüş Harder'la başlar. O. Spengler'le sürer.

3 — Metodolojik görüş: Bazı toplumbilimciler toplumsal bilimler arasında ortak yöntem arayışı içindedirler. Bunlar, bazen toplumbilimin bu bilimleri birleştiren bir toplumsal bilimler felsefesi olduğunu öne sürerler. Bazen de somut bilimlerin bağımsızlığını kabul etmekle birlikte 'sübjektif relativiste felsefe'nin etkisiyle doğa olaylarına *ilişkin bilgimizin sınırlılığı*

(13) Hilmi Ziya Ülken, «Sosyolojinin Dalları». *Sosyoloji Dergisi*, İ.Ü. Ed. Fak. Yay., 4-5, 1949, s. 134-137.

nedeniyle onları ancak göreli olarak çeşitli yöntemlerle incelemeye zorunlu olduğumuzu ve bu bakımdan toplumbilimin bu bilimlere özgü bir metodoloji olduğunu belirtiyorlar.

Sosyoloji yaklaşımlarını üç ana grupta toplayan Ülken bu yaklaşımlara şu eleştirileri yöneltmektedir:

«Sistemci sosyologların hemen hepsinde acele yayıcılık, yaklaştırmalar ve anolojiler yardımıyle acele münasebetler bulma, hususi cemiyet ilimlerine ait vakitsiz müdahaleler, bilhassa metafizik aleyhinde olmalarına rağmen, sonunda daima bir nev'i ilimci metafizik yapmaları, ortaçağın "ulum-u-sitte"si (Quadrivium ve Trivium) tarzında merkeziyetçi ve şemacı tasnif zihniyeti görülmektedir...

«Tarih felsefeleri gerek umumi olarak sosyolojik, gerek hususi içtimai ilimlere ait sabırlı araştırmalara lüzum görmeyerek acele izahlara kalktıkları ve izahlarında sloganlar halinde ifdeye elverişli bulundukları için halk arasında çabuk yayılmakta ve ciddi ilim araştırmalarına zarar vermektedirler...

«...İçtimai ilimler felsefesi veya metodoloji görüşü birinci ve ikinci cereyanlara bakılırsa, daha makul görünmektedir.

«Her üç cereyan da hayvanla insan arasında bir varlık derecesi olmak bakımından karakter farklarını göz önüne almamaktadır. Her üçü de müşahhas ve doğrudan doğruya veri, bütün varlık olan insandan hareket etmemektedir: İnsan hem doğrudan doğruya veridir, hem de âlemdeki bütün varlıkların üstün derecesi olduğu için onları ihtiva eder ve aşar»[14].

Ülken genelde üç grupta topladığı bu modelleri ayrı ayrı ve bütünüyle eleştirirken farklı yaklaşımlar kullanmıştır. Sistemci toplumbilimcileri eleştirirken, temelde toplumbilimle öteki toplumsal bilimlerin ilişkisine ve bu ilişki ağı içinde toplumbilimin diğerlerine karşı takındığı tavra önem vermektedir. Tarih felsefeleri modelini ise bilimler arası ilişkiye göre değil bu modelde yer alan toplumbilimcilerin bilimsel yaklaşımlarına göre değerendirir.. Bu toplumbilimciler günümüz toplumlarını anlamak için bilimsel araştırmalara yönelmemişlerdir. Ülken'e göre bilimsel araştırmalar sabır ister. Oysa bu düşünürler sabırsız olduklarından, böyle araştırmalara girmeksizin toplumların genel gelişimini açıklamaya yönelmişlerdir. Bu yöneliş ciddi bilim araştırmalarına zarar vermektedir. Ülken'in metodolojik modele eleştirisi ise bütünüyle bir değer yargısı taşımaktadır. Ona göre sistemci model ve tarihi felsefe modeli öylesine yanlışlıklarla doludur ki metodolojik model bunlardan daha iyidir.

Toplum modellerinin bütününe yönelttiği eleştiriler, «insanla hayvan arasında bir varlık derecesi» ölçütüyle yapılmaktadır. Ona göre bu modeller temelde insandan hareket etmemektedirler. Oysa Ülken insanın bütün varlıkların en üstün derecesi olduğunu ve onları aştığını belirterek

(14) y.a.g.e., s. 134-138.

toplum modellerini bu açıdan irdelemektedir. Yaklaşımı toplumbilimsel olmaktan çok felsefi bir özellik taşımaktadır. Ayrıca kendi kullandığı ölçütle bir toplum modelinin nasıl olması gerektiğine değinmemiştir.

D. FELSEFE-TOPLUMBİLİM İLİŞKİSİ

Ülken toplumbilimin kendine özgü konusu, alanı ve yöntemi olan bir bilim haline gelebilmesi için her şeyden önce felsefi bir araştırmaya dayandırılmasını savunur[15]. Ona göre toplumbilimi temellendirmek için bir felsefeye gereksinim vardır. Bundan ötürü toplumbilimde böyle bir temellendirmeye gidilmelidir gerekçesiyle görüşünü şöyle açıklar: «Bu felsefe ya epistemolojik veya metafizik bir tarzda temellendirilir. Biz sosyolojiyi metafizik üzerine kuruyoruz. Epistemoloji üzerine kurulan bir sosyoloji veya felsefe bizi sonunda müfrit felsefi fertçilik olan solipcisme'e götürür»[16].

O dönemde tartışılan konular toplumun bir varlık derecesi olup olamayacağı üzerinde toplanıyordu. Toplum diğer gerçeklerden bağımsız olarak somut bir biçimde düşünülebilir miydi? Toplum bir varlık derecesi mi yoksa toplumsal olayların değişken bir yapısı mı gibi sorular Ülken'i 1940'larda toplumbilimin başlangıç noktasını araştırmaya ve ona felsefi bir temel bulma çabalarına yöneltmiştir. Bu çabalarını şöyle özetlemek olanaklı:

Bütün toplumbilim akımları —deneysel çalışmalarla yetinenler bile— hiç değilse üstü kapalı olarak felsefi bir temele dayanmaktadırlar. Örneğin A. Comte'un ve Durkheim gibi onu izleyenlerin toplumbilim yaklaşımları açıkça pozitivizme dayanıyorlar. Simmel, Von Wiese, M. Weber gibi toplumbilimciler de doğrudan doğruya idealizm'e ve relativizm'e dayanmaktadırlar. Bazı toplumbilimcilerse materyalizme dayanıyorlardı. Sonuncular bir yana bırakılırsa, diğer bütün toplumbilim yaklaşımlarını idealizme ve 'hadiseciliğe' indirgenebilir... Bundan ötürü toplumsal değerlerin, kurumların, normların gerçek varlığı olabilmesi için öznel ve bireysel algılamalar dışında devam eden, fakat madde olmayan bir varlık çeşidine dayanmaları gereklidir. Denebilir ki, toplumun ve toplumsal olgunun felsefi bakımdan temellendirilmesi ancak ontolojik bir temelle söz konusu olabilir[17].

Ülken toplumbilim-felsefi ilişkisinde yukarda görüldüğü gibi daha çok felsefenin toplumbilimde kuramsal temel oluşturduğunu belirtmektedir. Kendinden önceki toplumbilimi felsefe ile temellendirme çabalarını 'idea-

(15) Ülken, «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», s. 25-26.
(16) Hilmi Ziya Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, İ.Ü. Ed. Fak. Yay., İst. 1955, s. 24.
(17) y.a.g.e., s. IX.

lizme ve hadiseciliğe' indirgeme girişimleri olarak değerlendirmektedir. Ona göre toplumun ve toplumsal olayların felsefi bakımdan temellendirilmesi ancak 'ontolojik'[18] yaklaşımla olanaklıdır.

E. PSİKOLOJİ-TOPLUMBİLİM İLİŞKİSİ

Toplumsal bilimlerin konusunu toplumsal olay ve toplumsal varlıklar oluşturur. Toplumsal olay ve varlıklar insanların bir araya gelmeleriyle meydana çıkar. Toplumsal bilimlerin konusu böylece, bir arada yaşayan insanlar olmaktadır[19].

Bu şekilde konuya bakıldığında toplumbilim ve psikoloji temelde insan üzerinde odaklaşmaktadır. Ancak toplumbilim insanlar arasındaki ilişkileri, bu ilişkilerin nasıl ortaya çıktığını ve nasıl değiştiğini toplum boyutunda ele alırken psikoloji, insan davranışını birey boyutunda ele almaktadır. Bu belirgin ayrıma karşı Ülken her iki bilim dalının da insanı incelediğini belirterek toplumbilimle psikoloji arasındaki benzerlikten hareket eder.

Ona göre insan bilimleri arasında toplumbilimin en büyük rakibi psikolojidir. Her ikisi de insanın bütün varlığını kavramaya yöneliktir[20].

Ülken toplumbilim ve psikolojinin alanlarını belirlerken açık olmamakla birlikte «aktör», «birey», «kişilik» kavramlarından hareket etmektedir. Bu konudaki açıklamaları şöyledir:

«Her şahıs (veya karşılıklı tesir kompleksi), kendi potansiyelinin tamamlayıcısı potansiyeller tarafından hapsedilmemiş (nonrefoulè) kısmının gerçekleşmesi (rèaliation) olduğu için, her şahıs bilfiil yani fiilileşme olarak bir ferd, bilkuvve yani imkanlarının normlar halinde ifadesi olarak bir cemiyettir. Nitekim her şahsiyet (kişilik) objektifleşme (veya haricileşme) olmak bakımından cemiyet, sübjektifleşme (veya derunileşme) olmak bakımından bir ferttir. Bundan dolayı kişilik üzerinde yapılan test tetkikleri psiko-sosyal ilminin temeli olduğu gibi, eğer yalnız sübjektifleşme, fiilileşme (actualisation) fiilleri tetkik edilecek olursa psikoloji, veya yal-

(18) Ontoloji: (Varlıkbilim) Varlığın temel yapısını, türlerini ve biçimlerini inceleyen bilim. Varlıkbilim dalının öteki bilim dallarından başkalığı, öteki bilim dallarının bir iş bölümü anlayışı içinde var olanı çeşitli alanlara bölerek sadece o belli alanlarda araştırmalarına karşı varlıkbilimin var olanı bütünlüğü içinde ele almasındadır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Orhan Hançerlioğlu. *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İst., 1970, s. 304-305.

(19) Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1979, s. 24.

(20) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. 1.

nız objektifleşme ve kuvveleşme (virtualisation) fiilleri tetkik edilirse sosyoloji araştırması yapılmış olur»[21].

Görüldüğü gibi Ülken, toplumbilimde aktör denilen «toplum içinde yaşayan ve toplumdan etkilenen birey»i[22] tanımlarken onu toplumla özdeşleştirmektedir. Toplumbilim-psikoloji ayrımında ise insan eyleminin öznel ya da nesnel oluşuna bakmaktadır. Yalnız insan eylemlerinin hangisinin nesnel, hangisinin öznel olduğu konusuna bir açıklık getirmemiştir.

Ülken psikoloji-toplumbilim ayrımında özellikle bu bilim dallarının insanı nasıl ele aldıkları konusu üzerinde durmaktadır. Aralarındaki asıl tartışmanın bu noktadan kaynaklandığını belirterek bu konuda şunları söylemektedir:

«Sosyolojinin bir ilim olarak kurulabilmesi için önce bu konkre varlığın ilmi tetkikine nasıl girilebileceğini tayin etmelidir. Bu konkre ve bütün varlıkla şimdiki halde meşgul olan iki ilim görülüyor: Sosyoloji ve psikoloji. Bu ilimler insanı aralarında paylaşamıyorlar ve birbirleri ile tartışmaları da bundan ileri geliyor. Fakat hakikatta bu mücadele yersiz görünüyor. Çünkü insan doğrudan doğruya felsefi refleksiyonun değil de, ilmi procedelerin mevzuu olarak alındığı vakit, daima zamandaş iki zaviyeden tetkik edilebilir: a) Başkaları ile tamamladığı zümre zaviyesinden, b) Başkalarından ayrıldığı fert zaviyesinden. Bu iki görüş tetkik edilebilir; ve ikisini birlikte tetkik işini ne kadar başarırsak insanda içtimai ve ferdi istidatlar, kanaatler ve fiilleri sonradan ayırmak, her birinin sahalarını çizmek o kadar kolaylaşır»[23].

Ülken, toplumbilim ve psikolojinin aynı konuya yani insana ayrı yönlerden yaklaşarak aralarında birinin ötekine tesirini inceleyen "sosyal psikoloji ve psiko-sosyoloji"[24] gibi sınır ilimleri oluşturduklarını belirtmektedir. Bu konuya ilişkin düşüncelerini şöyle açıklıyor: «...sosyoloji ve psikoloji tetkiklerine girmeden önce yahut bu tetkikler ilerlemişse onları birbirine bağlamak için bu çift perspektiv'i kullanmalıdır. Bu tarzda araştırmaların mecmuuna psiko-sosyal ilmi denir»[25].

Sonuç olarak sosyal psikolojinin, psikoloji ile toplumbilim arasında bir bilim dalı olduğunu savunarak bu bilim dalının toplumbilim ve psikoloji arasındaki çatışmayı en aza indirdiğini söyler. Bu konudaki düşünceleri ise şöyledir:

«Kişiliği psiko-sosyal'la tetkik ettikten sonradır ki, sosyoloji ve psikolojinin paylarını ayırmak, münasebetlerini ve karşılıklı tesirlerini göstermek kabil olur. Bütün bu araştırmalardan her biri kendi sınırları içinde

(21) Ülken, «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», s. 33.
(22) Kongar, a.g.e., s. 32.
(23) Ülken, «Sosyolojinin Dalları», s. 137-138.
(24) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. IX-X.
(25) Ülken, «Sosyolojinin Dalları», s. 138.

ne kadar gelişirse gelişsin, otoriteler veya bazı talihli buluşlardan gözü kamaşarak kendi sınırları dışında istilacı davalara kalkmamalı, ferd ve cemiyetin tamamen ayrı sahaları olmadığını, ancak müşahhas bir bütünün iki manzarası olmak bakımından itibari suretle ayrıldığını daima hatırlamalıdır. Bundan dolayıdır ki, bu iki ilmin araştırmaları birbirini kontrol etmeli ve nihayet prensiplerinde bağlandıklarını unutmamalıdır. Tetkikler ilerledikçe sosyolojinin psikolojiye, psikolojinin sosyolojiye meşru hizmetleri yardımcı branşlar sayesinde temin edilebilir»[26].

(26) Ülken, «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», s. 48.

III. ÜLKEN'E GÖRE TOPLUMBİLİMİN KONUSU VE NİTELİKLERİ

A. *TOPLUMBİLİMİN KONUSU*

Ülken'in toplumbilimin konusuna ilişkin düşünceleri farklı dönemlerde önemli değişiklikler göstermektedir. 1942'de yayınlanan «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü» makalesinde toplumbilimin konusuna ilişkin görüşlerini şöyle açıklamaktadır: «Cemiyetin kesif ve sabit kütle olacak yerde değişen münasebetlerden ibaret olmasına gelince; işte asıl sosyolojinin mevzuunu teşkil edecekte bu münasebetler ve onların değişme şartlarını araştırmak olacaktır. Gerçekten onların zannedildiği gibi keyfi ve tesadüfi değişmeler olmadığı, başka tabii değişmeler gibi muayyen şartlara bağlı olduğu sathi tetkiklerle de anlaşılabilir... Şu halde sosyolojinin mevzuu içtimai adını verdiğimiz münasebetler ve değişmeler olacaktır... Sosyolojide ruhi veya uzvi noktalar gibi alınan insanların birbirine uzaktan tesirlerini ve mücerret münasebetlerini tetkik etmek kafi değildir. Fakat bu münasebetler arasında mevcut olan içtimai değişmelerin sahalarını tetkik etmek lazımdır»[27].

Toplumbilimin konusu olarak toplumsal ilişkiler sistemini ele alan Ülken, toplumbilimin konusunu oluşturan bu ilişkileri çok açık olmamakla birlikte, insanlar arası ilişkiler (insan-insan ilişkileri) ve bu ilişkilerin üzerinde yer aldığı doğal olaylar arasındaki ilişkiler (insan-doğa ilişkisi) olarak belirlemektedir[28].

1949'da yayınlanan «Sosyolojinin Dalları» adlı makalesinde farklı bir toplumbilim anlayışına sahiptir. Bu dönemde toplumbilimin konusunu; «monografiler yoluyla parçalardan bütünlere doğru giderek toplumsal oluşumları incelemelerin» oluşturduğu kanısındadır[29]. Bu yaklaşımla toplumbilimin konusunu ve bilgi gövdesini dört başlık altında toplar. Bunlar:

«1 — Sosyolojinin mevzuu, vakaa insani varlık ise de kökleri yine hayvani hayattan yahut onunla insanın çatışmasından gelir. Bu suretle sosyolojinin geriye doğru uzanmış bir dalı olarak paleo-sociologie teşekkül eder. Bu kısma 1. Arkaik sosyoloji tetkikleri (iptidai cemiyetler ve prehistoria), 2. Hayvan sosyolojisi, 3. Psikanaliz tetkikleri girer.

(27) Ülken, «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», s. 12.
(28) y.a.g.e., s. 14.
(29) Ülken, «Sosyolojinin Dalları», s. 139.

«2 — Sosyolojinin ikinci mevzuu, insanın kollektif fiilleri, yani içtimai olgulardır. Felsefe bu olguları konkre değerlendirmeler değer yaratmalarından başlayarak gittikçe objektifleşen ve tortulaşan kısımlarına doğru inceler. Sosyoloji ise tam tersine, en objektif ve en kesif tortulardan başlayarak derece derece kaideler, yaygın kanaatler ve değerler, nihayet şahsi değer yaratmalarına kadar yükselir.

«3 — Sosyoloji bu olguları tetkik ederken zümrelerin çevre ile münasebetlerini de düşünmeye mecburdur. Bu münasebet, 1. Tabiatın cemiyete tesirini tetkik eden morfoloji, 2. Cemiyetin tabiata tesirini tetkik eden teknoloji, 3. Biyolojik miktarların cemiyete tesirini tetkik eden demografi kısımlarını içine alır.

«4 — Bir kısım ilimler de sosyolojinin metodundan ayrı çalıştıkları ve başka ilim disiplinine girdikleri halde sosyoloji onlardan her an faydalanmaktadır ki, bunlara sosyolojinin yardımcı ilimleri diyebiliriz... Bunlar da etnoloji, etnografya, tabii ve beşeri coğrafyadır.

«5 — Sosyoloji içtimai olguları tetkik ederken, bunlarla paralel olmayan bir de içtimai kurumları institutaion, yani cemiyetlerin içlerine giren zümre ve topluluk collectivities nevilerini tetkik eder...»[30].

Ülken toplumbilimin konusu ana başlığı altında verdiği bu açıklamalarında, toplumbilimin yaklaşımından, diğer bilimlerle ilişkilerinden ve toplumbilimin toplumsal olguları incelerken nasıl bir yol izlemesi gerektiğinden sözetmektedir. Görüldüğü gibi toplumbilimde temel konuları beş ayrı bölümde toplayarak değerlendirmiştir. Bunlardan birincisinde, toplumbilimin tarihsel yaklaşımı da benimsemek zorunda olduğunu vurguluyor. İkinci ve üçüncüsünde, toplumbilimin konusunu oluşturan toplumsal olguların, toplumbilim tarafından nasıl bir yol izlenerek incelenmesi gerektiğine değiniyor. Dördüncü bölümde ise, toplumbilimin diğer bilimlerle ilişkilerine yer veriyor. Son olarak, toplumsal olguyu toplumsal kurumdan ayırmakta ve toplumsal olguyla birlikte zümre ve topluluk gibi kavramları da toplumbilimin inceleme alanına almaktadır.

Ülken 1955'te yayınlanan *Sosyolojinin Problemleri* adlı yapıtında ise toplumbilimin konusunu üç ayrı başlıkta incelemektedir. Bu yapıtında toplumbilimin konusunu oluşturan konuları; değerler, kurumlar ve teknik[31] olarak ele alır. Bu konuların dizilişinin rastlantısal olmayıp, değerlerin yaratılışındaki gelişim sırasına göre olduğunu söylemektedir. Ülken toplumbilimin konusu başlığı altında, toplumbilimi dallara ayırmaktadır: Değerler sosyolojisi, Müesseseler sosyolojisi ve Teknik sosyoloji veya Teknoloji. Bu tür sosyolojilerin inceleme alanlarının farklı olduğunu söyleyerek,

(30) y.a.g.e., s. 139-140.

(31) Ülken'in buradaki «teknik» kavramı ile anlatmak istediği, araştırma tekniği değil teknolojidir.

bu alanları toplumbilimin konusu olarak değerlendirir. Bu konudaki düşünceleri şöyledir:

«Değerler sosyolojisi, şahsi değerlerden içtimai tortulara veya tortulardan şahsi değerlere doğru giden iki zıd sıraya göre tetkik edilebilir... İnsani değerler arasında geleceğe ve mümküne ait olan objektifleşmeler, idealler, gayeler ve Norm'ları dini, ahlaki, hukuki değerleri; geçmişe ait objektifleşmeler de bütün değerlerin tortuşmalarından ibaret olan örf ve âdetleri meydana getirir... Müesseseler sosyolojisi, değerlere nazaran daha objektif, daha maddi olan içtimai şekilleri tetkik eder... Teknik sosyolojisi veya teknoloji, içtimai olguların en objektif ve maddi olanlarını teşkil eder. Burada önce bütün değerlerin maddi vasfı olan iş, ondan sonra da bu iş vasıtasıyle elde edilen veya işlemeye yarayan aletler ve tekniklerin inkişafı tetkik edilir»[32].

Ülken'in bu dönemdeki düşünceleri daha sonraki yıllarda ortaya koyduğu sosyolojik çalışmalarının temel yaklaşımını oluşturması nedeniyle üzerinde özenle durmayı gerektirir.

Ona göre, toplumbilimin konularından biri olarak ele aldığı değerleri incelemenin iki ayrı yolu vardır. Birinci yol değerler teorisi için, ikinci yol toplumbilim için geçerlidir[33]. Yani toplumbilim değerleri, tortulardan kişisel değerlere doğru giderek incelemelidir. Ayrıca şunu da ilave eder: «Değerlerden her birine ait olan sosyolojik tetkik bu değerin felsefi bir tahliline dayanmak mecburiyetinde olduğu gibi, nitekim aynı değerin psiko-sosyolojisi ile aydınlatılmış olmalıdır»[34]. Burada Ülken'in düşüncelerinin açık olduğu söylenemez. O burada değerleri açıklamak için tortu olarak kabul ettiği örf ve âdetlerden yola çıkılmasından yanadır. Bu yaklaşımında, toplumsal değerlerdeki değişmelerin hemen örf ve âdetlere yansıyacağı varsayımından hareket etmektedir. Çünkü ancak böyle bir varsayım gerçekleştiğinde, tortulardaki (örf ve âdetler) incelemeler bizi değerler hakkında doğru çıkarsamalara götürecektir. Bu varsayımın geçerliliği kuşkusuz tartışmalıdır. Buna ek olarak örf ve âdetlere yönelik bir incelemenin felsefi bir çözümlemeye dayandırılması yanında, psiko-sosyolojik bir yaklaşımla ele alınmak istenmesi konuyu bütünüyle karmaşıklaştırmaktadır.

Toplumbilimin konularından ikincisi olarak ele aldığı 'müesseseler sosyoloji' başlığı altında Ülken, toplumsal kurumların değerlere oranla somut inceleme alanını oluşturdukları görüşündedir. Değerlere oranla daha somut olarak nitelendirdiği toplumsal kurumu, «içtimai rabıtalardan doğan şekiller»[35] olarak tanımlar. Toplumsal kurumların ortaya çıkışını ise, «ta-

(32) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. 71-74.
(33) y.a.g.e., s. 71.
(34) y.a.g.e., s. 72.
(35) y.a.g.e., s. 72.

biatla değerlerin teması»na[36] bağlamaktadır. Toplumsal kurum tanımında toplumsal ilişkilerden hareket ederken, toplumsal kurumların ortaya çıkışını doğa-değer ilişkisiyle açıklayan Ülken'in bu açıklaması birinciye göre karmaşık kalmakta. Çünkü toplumsal ilişkileri insan-insan ve insan-doğa ilişkileriyle temellendirdiğimizde,[37] doğa-değer ilişkisinin bu ilişkilerden biriyle açıklanması olanaklı değildir.

Bilindiği gibi değerler de toplumsal ilişkilerin bir ürünüdür. İnsan-doğa ilişkisi ekonomik kurumları ortaya çıkardığı gibi, insan -insan ilişkilerinin kurumlaşmış biçimleri de üst yapı kurumlarını oluşturmaktadır. Toplumsal değerler de üst yapı ile alt yapı arasındaki karşılıklı ilişkiler sürecinde belirlenen kültürel yapının bir türevidir. Ülken'in toplumsal kurumların ortaya çıkışında söz ettiği doğa-değer ilişkisine bu açıdan bakıldığında yeterince açık olmadığı görülür.

Teknik sosyoloji Ülken'in ele aldığı üçüncü konudur. Bu konu ona göre toplumsal olguların en nesnel olanlarını oluşturur. Toplumsal olguların bu yanını «değerlerin ortak maddi vasfı olan iş»le[38] incelemek kanısındadır: Önce iş, daha sonra da bu iş aracılığı ile elde edilen aletler ve tekniklerin gelişimi incelenmelidir[39]. Yalnız 'iş' kavramına yeterince açıklık getirmemiştir. Bunun farkında olan Ülken iş'i toplumsal olarak niteler ve şöyle tanımlar: «İçtimai iş sırf ekonomik bir hadise değildir. O bütün değerlerin ölçülebilir ve fiili (effectif) karşılığıdır»[40].

İş kavramını açıklarken onun yalnızca ekonomik bir olay olmadığını belirtmekle yetinmiştir. İş'i değerlerin ölçülebilir karşılığı olarak alırken, hangi ölçüte göre ölçülebilir olduğuna değinmemiştir. Ayrıca toplumsal olguların en somut görünümü olarak nitelendirdiği iş'in incelenmesini 'zihniyet'lerin incelenmesini bağlamaktadır[41]. Nitelikleri bakımından çelişen iki kavramla 'teknoloji'yi açıklamaya çalışmaktadır. Teknik sosyoloji ya da teknolojinin konusunu yalnızca üretim araçlarındaki gelişmelerin oluşturmadığını vurgulayarak, «değerler, üretim, değişme, bölünüş ve tüketim vasıtaları demek olan geniş manasıyla bütün tekniklerin gelişmesi»[42] olarak belirlemektedir.

Bu dönemde Ülken'in toplumbilim anlayışının en belirgin yanı psiko -sosyolojik bir yaklaşıma sahip olmasıdır. Değerler ve teknikler sosyolojisine ait incelemelerin 'zihniyetler psikolojisi' ile gerçekleşebileceğini söyler: «Cemiyetlere ait zihniyetler hedefleri olan müesseseler ve şekiller bakımından içtimai, fakat zihniyetlere sahip olan insanlar ve ferdi farklar

(36) y.a.g.e., s. 72.
(37) Kongar, a.g.e., s. 21.
(38) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. 74.
(39) y.a.g.e., s. 74.
(40) y.a.g.e., s. 74.
(41) y.a.g.e., s. 75.
(42) y.a.g.e., s. 75.

bakımından ruhi'dirler. Bundan dolayı onların psiko-sosyoloji metodu ile incelenmeleri daha elverişlidir»[43].

Sonuç olarak üç ayrı dönemde Ülken'in toplumbilim konusuna ilişkin düşüncelerini genel olarak değerlendirmek gerekirse, 1940'lardaki toplumbilim anlayışının daha açık ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Bu dönemde Ülken toplum, toplumsal kurum, toplumsal ilişki gibi kavramlar arasında anlamlı ilişkiler kurarak toplumbilimin konusunu açıklığa kavuşturmaktadır. Buna karşın 1949 sonrası toplumbilim konusunu açıklarken temelde felsefi bir yaklaşıma yönelmektedir. Toplumbilimin konusunu göreli bir öncelik sırası saptayarak değerlendirdiği 1955'lerdeki düşüncelerinde ise psiko-sosyolojik bir yaklaşım ağırlık taşımaktadır.

B. TOPLUMBİLİMSEL KAVRAMLAR VE ARALARINDAKİ İLİŞKİ

Toplumbilim inceleme alanı olarak toplumu belirlemiştir. Ancak toplum bireylerden ayrı soyut bir varlık olarak düşünülemez. Bu nedenle toplum ve toplumsal yapıyı açıklığa kavuşturabilmek için konuya bireyi ele alarak başlamakta yarar vardır. Çünkü her toplumsal yapının altında bireysel ilişkiler yer alır. Bilindiği gibi toplumsal yapı da bireylerin aritmetik toplamından farklı bir nitelik taşır[44].

Bir toplumbilimci olarak Ülken de bireyi açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Ona göre, «...cemiyetin fertlerden mürekkep olduğuna şüphe yoktur. Fertler olmasaydı cemiyet de olamazdı... Cemiyet asla bir insan yığını, bir fertler mecmuası değildir. ...cemiyet kendisini terkip eden parçalardan doğuyorsa da, o bu parçalara irca edilemez»[45].

Diğer bilimlerdeki birey anlayışından farklı olarak toplumbilimde birey toplumsal bir nitelik kazanmıştır. Bu nedenle çoğu toplumbilimci toplumsal nitelik kazanan birey anlamında aktör kavramını kullanmaktadır[46]. Ülken ise toplumsal niteliklerinden soyutlanmış insan karşılığında kullandığımız 'birey' kavramı yerine 'kişi', 'aktör' olarak tanımladığımız toplum içindeki insan karşılığı olarak da 'fert' kavramını kullanmaktadır. İlişkiler sistemi içerisinde fert ve kişi ayrımını şu şekide yapıyor:

Psiko-sosyal ilişkiler sisteminde insanı kişi olarak görmekteyiz. Bu ilişki sisteminde etken rol (ilişkiyi belirleyici rol) bireyindir. Yani bu ilişki sisteminin odak noktasını birey oluşturmaktadır. Toplumsal sistem (Ülken toplumsal sistem kavramı yerine müşterek sistem kavramını kullanmaktadır) bu kişilerin toplumu olduğu gibi, toplumun bakış açısından kişilerin

(43) y.a.g.e., s. 75.
(44) Kongar, a.g.e., s. 31.
(45) Ülken, «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», s. 62.
(46) Kongar, a.g.e., s. 31.

her biri de birer ferttir (aktör). Yani kişi toplumsal sistemin herhangi bir ögesi olmuştur[47]. Bir başka yaklaşımla da aktörü şöyle tanımlıyor: «Bir fert daima içtimai bir fert olarak yani bir zümrenin bir sınıfın uzvu olarak hareket ve tesir eder»[48].

1. Toplumsal Olgu - Toplumsal Olay

Günümüzde de açık seçik ayırt edilemeyen çoğu kez birbirlerinin yerine kullanılan bu kavramlara Ülken açıklık getirmeye çalışmıştır. Bu iki kavramın farklılıklar gösterdiğini söyler. «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü» adlı makalesinde konuya ilişkin açıklamaları şöyledir:

«...Her tabii değişme bizde önce fizik bir değişme olarak iz bırakır. Bu izlere hadise diyoruz. Şu halde her şeyden önce hadise mefhumunu incelemeliyiz. Bu münasebetle çok daha birbirine karıştırılan üç mefhumu ayırmak lazımdır. Bunlar da hadise, vak'a, vakıa mefhumlarıdır. Hadise (phènomène) muayyen şartlar altında tekrar edilen ve umumilik karakterine sahip olan bir tabiat değişmesidir. Vakıa (fait), müfret (singulier) olan, fakat birtakım hadise zümrelerine tabi olabilen bir değişmedir. Vak'a, nev'inden münferit olan ve bir daha tekerrürü mümkün olmayan zaman içindeki bir tabiat değişmesidir»[49].

Görüldüğü gibi Ülken'de bu kavramlara yeterince açıklık getirememiştir. Ayrıca bu makalesinde kavramları ayrı ayrı tanımlamaya ilişkin çabasını *Sosyolojinin Problemleri* adlı yapıtında göstermemiştir. Bu yapıtın önsözünde Comte ve Durkheim'ın görüşleri ile, Simmel, Von Wiese, M. Weber görüşlerini iki ayrı yaklaşım olarak ele almakta, ayrı ayrı eleştirdikten sonra bu görüşler arasında bir uzlaştırmaya giderek şöyle demektedir:

«Ferde dışından tesir eden, manevi baskı yapan ve ferdin dışında devam eden içtimai hadise telakkisiyle, fertler arası münasebetlerde meydana çıkan spontane içtimai hadise görüşü arasındaki tezad bugün yerini başka meselelere bırakmaya mecburdur. ...her içtimai hadise insana ait olması bakımından içsel (intrinsèque)dir, fakat kültüre ait olması bakımından dışsal (extrinsèque)dır. İnsanlar tarafından yaratıldığı için fertler-arası münasebetlerde, yaratılmış kültürün insanlara tesir etmesi bakımından baskı halinde tesbit edilirler»[50].

Ülken, Durkheim'ın toplumsal olgu kavramını, toplumsal olay (içtimai hadise) kavramıyla eş anlamlı almaktadır. Toplumsal olgunun ortaya çı-

(47) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. 34.
(48) Ülken, «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», s. 66.
(49) y.a.g.e., s. 8.
(50) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. IX-X.

kışını ve toplumsal olgudan ne anladığını ise şu şekilde belirtiyor: «...İçtimai olgular bir taraftan fertlerde ve fertler arasında doğmakta, onlardan kuvvet almaktadırlar; diğer traftan fertler üstü bir bütün olmkta, bu itibarla da fertlerin doğuşlarından ölümlerine kadarki faaliyetlerini aşmaktadırlar. Yine bundan dolayı bir taraftan orijinal, diğer taraftan mükerrer (rèpètè), bir taraftan ferdin kendiliğinden (spontanè) oluşuna, diğer taraftan ferde şekil veren ve damgasını vuran bir baskıya dayanmaktadırlar»[51].

Toplumsal olguları diğer olgulardan ayıran özellikleri, bu olguların ikili niteliklerine bakarak belirlemektedir. Ona göre toplumsal olguların hem dış nesnel (haricen objektif) hem iç nesnel (deruni olarak objektif) olmaları onları diğer olgulardan ayırır[52].

Yukarıdaki açıklamalarından da anlaşılacağı gibi Ülken, toplumsal olgu yaklaşımında Durkheim'ı benimsemiştir. Durkheim da toplumsal olgunun niteliklerini 'dışlık' ve 'baskı' olarak belirlemiştir[53].

Toplumsal olay ve toplumsal olgu konularında Ülken başlangıçta aralarındaki ayrım dikkate alınmazsa yanılgılara yol açılacağını belirtir. Buna karşın kendisi de bu kavramları yeterince anlaşılır hale getirememiştir. Daha sonraları ise kavramlara açıklık getirme isteğinden vazgeçmiş görünmektedir. Bu çalışmalarında toplumsal olgu ve toplumsal olay kavramlarını eş anlamlı kullanmaya başlamıştır.

2. Toplumsal Kurum

Toplumsal kurumu Ülken, «içtimai rabıtalardan doğan şekiller»[54] olarak tanımlamaktadır. Kurumların bir sınıflamasını yaparak konuya ilişkin düşüncelerini şu şekilde belirtiyor:

«...Biz müesseseleri birinci müesseseler ve ikinci müesseseler diye ikiye ayırdık ve birinci müesseseler adı altında fikir ve sanat değerlerinden örf ve âdetlere kadar bütün kıymetlerin objektifleşmesinden ibaret olan müesseseleri, ikinci müesseseler adı altında da fizik, biyolojik ve psikolojik üç gerçek derecesi ile kıymetlerin birleşmesinden doğan objektif müesseseleri topladık. Bu suretle yerleşme müesseseleri ve toprak zümreleri, aile müesseseleri ve akrabalık zümreleri, iş ve hakimiyet müesseseleri ve siyasi zümreler, bu müesseselerin nevilerini teşkil etmektedir»[55].

Görüldüğü gibi Ülken, toplumsal yapıda alt yapı ve üst yapı olarak

(51) y.a.g.e., s. 46.

(52) y.a.g.e., s. 46.

(53) Nurettin Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, s. 31-34.

(54) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. 72.

(55) y.a.g.e., s. XI.

ayırdığımız kurumlardan ayrı bir sınıflama yapmıştır. Kendi deyimiyle sınıflamasında kullandığı ölçüt toplumsal kurumların 'içtimai fonksiyonlar'ıdır. Bu ölçüte göre toplumsal kurumları, bütün kurumlarda yaygın olan genel fonksiyonlarıyla her kurumun kendi işleyişine özgü özel fonksiyonlarından hareket ederek sınıflandırır[56].

3. Toplumsal İlişki - Toplumsal Yapı

Toplumbilimin konusu ve niteliğine ilişkin düşünceleri çerçevesinde Ülken'in toplumsal ilişki ve toplumsal yapıya yönelik görüşleri önem taşır. Toplumbilimin konusunu bireyler arasında ve bireyler üstünde meydana çıkan birtakım hadiseler ve varlıklar olarak tanımlayan Ülken, bu olaylara 'içtimai münasebet hadiseleri' bu varlıklara da 'içtimi bünyeler ve kanaatler' demektedir[57]. Ona göre insanlar arasında toplumsal ilişkiler dört şekilde ortaya çıkar:

1 — İki insan arasında,
2 — Bir insanla bir şey arasında,
3 — Bir insanla bir zümre arasında,
4 — Bir zümre ile diğer bir zümre arasında[58].

Toplumsal ilişkiyi, «maddi ve manevi birtakım vasıtalarla insanlar arasında muayyen bir nevi bağlanış» olarak tanımlar. Burada manevi bağlanışın araçları olarak da toprak, iş ve aletleri görmektedir[59].

Toplumsal ilişki kavramı ile psiko-sosyal ilişki kavramlarını birbirinden ayırt eder. Psiko-sosyal ilişkiyi toplumsal ilişkinin temelinde görür[60]. Ülken bu yargısından sonra 'içtimai rabıta'nın nitelikleri üzerinde tartışır. Önce, toplumsal ilişkinin bireyler arasında doğduğunu ve onunla devam ettiği düşüncesini taşıyanlarla, toplumsal olgunun bireylerin dışında olduğu ve bireye indirgenemeyeceğini ileri süren yaklaşımları eleştirir. Ona göre birinciler 'psikolojiye irca' hatasına düşmekte ikincilerse bir 'realisme'e bağlanmaktadırlar[61]. Kendi düşüncesini ise şöyle belirtmektedir:

«...Her iki nazariyenin de doğru ve yanlış cihetleri olduğunu düşünerek içtimai olguyu veya cemiyeti ayırd eden vasıfları fertlerde veya fertler üstünde değil, fakat fertleri biribirine bağlayan rabıta (rapport) da aramak daha doğru olur. İki veya daha ziyade ferdi birbirine bağlayan bu rabıtalara yalnızca içtimai değil, psiko-sosyal demek lazımdır»[62].

(56) y.a.g.e., s. XI.
(57) y.a.g.e., s. 8.
(58) y.a.g.e., s. 9.
(59) y.a.g.e., s. 11.
(60) y.a.g.e., s. 32.
(61) y.a.g.e., s. 32.
(62) y.a.g.e., s. 32.

Psiko-sosyal yaklaşımının nedenlerini de şöyle açıklamaktadır: «...rabıta ne kadar çok fertler arasında doğacak olursa, orada ferdi unsurlardan her birinin psikolojik inkişafı kadar, aralarındaki içtimi değer ve gaye sistemleri de gelişecektir. Bundan dolayıdır ki mevzuumuzun temeli olan bu rabıtalara içtimai değil, psiko-sosyal rabıtalar diyoruz»[63].

Ayrıca şunu ilave eder: «...içtimai rabıtaları ve bunlardan doğan içtimai zümreyi anlayabilmek için her şeyden önce psiko-sosyal rabıtaları anlamak lazımdır»[64].

Bu açıklamalarından sonra psiko-sosyal ilişkinin niteliğini ise şöyle belirliyor: Psiko-sosyal ilişkinin varlığı, ilişki kuran bireyler arasında hem aykırı hatta zıd, hem de tamamlayıcı potansiyel vasıflara sahip olması lazımdır. Yani psiko-sosyal ilişki bireysel farklılıklar üzerine kurulur[65]. Psiko-sosyal ilişkinin niteliklerini bu şekilde belirledikten sonra bu ilişkilerden toplumsal ilişkilere geçişin nasıl gerçekleştiğini açıklamaktadır:

«Bir psiko-sosyal rabıtada a) kişiler arasındaki münasebetten 'Biz'in teşekkülü, yani müşterek değerler sahasının doğuşu; b) bu rabıtanın fertlerdeki psiko-biyolojik kabiliyetlere (içgüdüler, şartlı refleksler, haz ve elem, heyecan ve temayüller gibi) ve fizik tabiata, nebati ve hayvani muhite dayanması ve onlar içerisinde gelişmesi bu rabıtayı içtimai bir rabıta haline getirir. Öyleyse içtimai rabıtayı psiko-sosyal rabıtadan ayıran esaslı vasıf, bu ikincisinin objektifleşmesi ve virtualiser olmasıdır diyebiliriz... Hasılı içtimai rabıta iğreti, devri veya devamlı olan maddi ve manevi bağlantı vasıfları ve vasıtaları diye tarif edilebilir... İçtimai rabıtanın vasıflarına gelince bunlarda toprak-üstü ve toprak-altı kaynakları olmak üzere tabiat, insanların teknik değer vasıtasıyle bu tabiat unsurlarından vücuda getirdikleri aletler, tabiatı işlemeye yarayan bilgi ve fikir değerleri, rabıtaları kuvvetlendirmeye yarayan ve eski değerlendirmelerin mahsulü olan içtimai değerler ve normalardır. Bu şartlar içerisinde içtimai bir rabıta kuvvetlenir, zayıflar, yayılır yahut kapalı kalır. İğreti veya devamlı şekiller alır... Bu verdiğimiz izahlardan anlaşılır ki, değerlendirme fiilleri ve bunların birbirini sınırlamasından doğan manevi değerler, normlar, gaye ve vasıta sistemleri teşekkül ettikçe cemiyet meydana gelir: psiko-sosyal rabıtalar müşterek ve umumi içtimai rabıtalar halini alır»[66].

Yukarıda görüldüğü gibi *Sosyolojinin Problemleri* adlı yapıtında toplumsal ilişkilerin temelinde psiko-sosyal ilişkileri gören Ülken, bu konuya ilişkin daha somut ve açık düşüncelerini «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü» adlı makalesinde sergilemiştir. Sosyolojinin Problemleri'nde toplumsal iliş-

(63) y.a.ge., s. 33.
(64) y.a.g.e., s. 34.
(65) y.a.g.e., s. 32.
(66) y.a.g.e., s. 35-36.

kiye psikolojik boyutta bakan Ülken, «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü»nde ise tamamen toplumbilimsel bir yaklaşımla toplumsal ilişkinin temelinde üretim ilişkilerini görmektedir. Bu yaklaşım onun başlangıçtaki düşüncelerini belirlemek açısından önemlidir:

Ülken, toplumsal ilişkileri iki toplumsal olay ile temellendirir. Bunlar, a) temel hadiseler, b) müştak hadiselerdir[67].

Temel hadiseler sistemli ve organize bir iş faaliyeti halinde görünürler[68]. Yani bunlar iş organizasyon hadiseleridir[69]. Ülken iş organizasyonunu, toplumsal ilişkinin temeli olarak kabul eder[70], ve buna alt yapı[71] der. Ülken, temel hadiselerin üzerinde meydana çıkan din, ahlak, hukuk, sanat, tefekkür gibi içtimai hadiselere[72], müştak hadiseler demektedir. Ona göre müştak hadiseler iş organizasyonuna bağlıdır[73]. Temel hadise ile müştak hadise arasındaki ilişki konusunda ise şunları söylemektedir:

«İçtimai münasebetler sahasında doğan değerleri objektif bakımdan mütalaa ettiğimiz zaman, onlara 'içtimai değer' diyoruz. Çünkü değerler ancak değerlendirilen birtakım eşya veya fiillerle kaimdirler. Bu eşya veya fiiller de iş organizasyonuna aittir. Şu halde değerler iş organizasyonundan doğdukları gibi kendileri de onu ifadeye yarar ve ona mana verirler. Bundan dolayı iş organizasyonunun bütün içtimai hadiselere temel olduğunu söylemekle beraber müştak hadiselerin de onlar üzerine tesir ettiğini, başka deyimle temel hadiselerle müştak hadiseler arasında bir karşılıklı bağlılık ve tesir olduğunu unutmamak lazımdır. ...bütün iş organizasyonu hadiseleri değerlerle ifade edildiği gibi, bütün değerler de iş organizasyonu ile ifade edilir. Şu farkla ki birinciler cemiyetin alt yapısını teşkil ettiği ve her cemiyet için değişmez esas olduğu halde, ikinciler muhtelif cemiyetlerle farklı rol oynarlar»[74].

Daha sonra Ülken iş organizasyonu olarak nitelendirdiği toplumsal ilişkinin nasıl oluştuğunu açıklar. Ona göre bu ilişkiler bir şey elde etmek için sarfedilen insan emeği ve bu emeğin örgütlenmesidir[75]. Sarfedilen insan emeği sonucunda bir 'iş' oluştuğu için ve insanın bu eylemini organize bir şekilde yürüttüğü için Ülken bu ilişkileri İş-organizasyonu hadiseleri olarak nitelendirmektedir:

«Her cemiyet birtakım iş-organizasyon hadiselerine dayanır. Bir iş-or-

(67) Ülken, «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», s. 23.
(68) y.a.g.e., s. 23.
(69) y.a.g.e., s. 15.
(70) y.a.g.e., s. 26.
(71) y.a.g.e., s. 26.
(72) y.a.g.e., s. 16.
(73) y.a.ge., s. 26.
(74) y.a.ge., s. 26.
(75) y.a.g.e., s. 15.

ganizasyon hadisesi bir taraftan insanların doğup büyümesi, yaşaması, düşünme ve hissetmesi, karşılıklı duygu münasebetlerine girmesi, diğer taraftan da birtakım müşterek tasavvurlara sahip olması müşterek değerler edinmesiyle meydana çıkar. ...bütün bu hadiselerin tetkiki içtimai morfolojiyi meydana getirir. ...İş-organizasyonu hadiseleri içtimai sahanın temelini teşkil eden çift karakterli hadiselerdir. Bunlar bir manzaraları ile bir şey elde etmek için sarfedilen insan emeği, yani 'iş'; diğer manzaraları ile bu işin teşkilatlanması yani «organizasyon»durlar. Her içtimai sahada iş ancak kollektif münasebetler içerisinde ve az çok organize olarak mevcut olduğu gibi, her organizasyon da mutlaka bir iş yapmak için meydana gelmiştir. ...içtimai sahada da bütün içtimai hadiselerin temeli economico-politique hadiselerdir; ve diğer içtimai hadiseler bunlardan müştak olarak tetkik edilmelidir»[76].

İş-organizasyon hadiselerinin oluşumunu, toplumsal ilişki ağı içindeki yerini ve niteliğini Ülken bu şekilde belirlemektedir. Bunların yanında iş organizasyonu hadiselerinin ve müştak hadiselerin ögelerini de açıklamaktadır:

İş organizasyonunun ögelerini,

a) İnsan,
b) Tabiat,
c) İstihsal ve mübadele vasıtaları,
d) İnsanların meydana getirdiği lüks mahiyette olan birtakım eşya;

müştak hadiselerin ögelerini ise,

a) İçtimai madde,
b) İçtimai değerlendirme,
c) Değerlendirilen eşya, olarak belirlemektedir[77].

Ülken, temel hadise ve müştak hadise olarak adlandırdığı toplumsal ilişki türlerini açıkça anlatmaktadır. Bu açıklık, bu ilişkilerin ögelerinden söz ederken de sürmekte. Ancak bu ögeler arasındaki ilişkilerin nasıl oluştuğu yeterince açıklığa kavuşturulmamıştır. Örneğin iş organizasyon hadisesini oluşturan, insan-doğa, üretim ve değişim araçları arasındaki ilişkiyi anlamak olasıdır. İnsan bir üretim etkinliğinde bulunurken doğa ile ilişkide bulunmak zorundadır ve üretim araçlarına gereksinim duyar. Ancak bu ilişki sisteminde Ülken'in lüks nitelikli birtakım eşyaya yer vermesinin nedenleri ve bu eşyaların ilişkiler sistemindeki rolü açıklanmamıştır.

Kavramların yeterince irdelenmeyişi nedeniyle, aralarındaki ilişkinin tutarlılığı konusunda kuşkular doğmaktadır. Ülken benzer duruma müş-

(76) y.a.g.e., s. 15-16.
(77) y.a.g.e., s. 26.

tak hadise olarak nitelendirdiği değerlere ilişkin açıklamalarında da düşmekte:

«...Bir iptidai cemiyet piyasasında boncuğun değerlendirilen eşya olduğunu; büyük borsalarda ise değerlendirme işini altın, gümüş gibi maddelere veya itibari kağıtlara teveccüh ettiğini görüyoruz. Şu halde bunlar ancak diğer hadiselere göre değer kazanmaktadır. Nitekim içtimai yapıya göre bütün istihsal vasıtalarının değerlendirilmesi de değişmektedir. Feodal istihsalde insan köle veya toprak kölesi şeklinde, burjuva istihsalinde insan işçi olarak başka başka şekillerde değişikliklerdir; ve değerlendirilen eşya da ona göre değişmektedir»[78].

Ülken burada, müştak hadiseleri ve bunun ögelerini örnekleyerek açıklamak isteğinde olmasına karşın, kullandığı kavramlara yine yeterince açıklık getirememiştir. Farklı üretim biçimlerinde, toplumun kullanımına sunulmuş değişik maddelerin farklı değerler aldığını söyler. Değerlendirilen eşya olarak isimlendirdiği, müştak hadise ögesi, üretim ilişkilerindeki değişikliğe koşut olarak değişmektedir. Ona göre müştak hadiselerin değişmesinde 'içtimai madde' ögesi belirleyici olmaktadır. Bu durumda, 'içtimai madde'deki değişme 'içtimai değerlendirme'deki değişmeye yol açmakta, bu değişme ise 'değerlendirilen' eşyayı değiştirmektedir. Ülken bu değişme sürecinde 'içtimai madde' olgusuna açıklık getirmemiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, eşyaya verdiğimiz değer, üretim ilişkilerindeki değişikliğe koşut olarak değişir.

Ülken'in toplumsal ilişki konusundaki düşüncelerinin ana hatlarını belirledikten sonra bu çerçeve içinde, onun toplumsal yapı anlayışını açıklamak kolaylaşır. Çünkü bilindiği gibi toplumsal yapı, en genelde, düzenlenmiş insan ilişkileri olarak tanımlanıyor[79]. Ülken'in toplumsal yapı tanımı ise şöyle: «İnsanlar birbirlerine, fizik, hayati ve ruhi tesirler yaparlarken biz bu tesirler muhitine cemiyet diyoruz ve bu karşılıklı münasebetler ve tesirlerin değişmesine rağmen muayyen bir zaman içinde en çok sabit olan kesiminde (coupure) ki şekline de içtimai yapı diyoruz»[80].

Toplumsal yapı ve toplumsal ilişki konularındaki farklı bir yaklaşımını ise 1932'de yayınlanan *Umumi İçtimaiyat* adlı yapıtında görmek olanaklı: «...içtimai tekamül yekdiğerine merbut bir hadiseler zinciri teşkil edersede de; bu zincir muayyen vasıflar, tabii ve harsi şartlar dahilinde ayrı ayrı halkalar vücuda getirir. Bu halkaların her birine içtimai bünye diyoruz»[81].

Görüldüğü gibi Ülken burada farklı ilişkiler grubunu ayrı ayrı toplumsal yapı olarak değerlendirir. Bu nedenle bir toplumda iki tür yapıdan söz

(78) y.a.g.e., s. 27.
(79) Kongar, a.g.e., s. 34.
(80) Ülken, «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», s. 61-62.
(81) Hilmi Ziya Ülken, *Umumi İçtimaiyat*, Ebü'z-Ziya Matb., İst., 1931, s. 85.

eder. Bunlar a) harici bünye, b) dahili bünyedir[82]. Harici bünye «bir cemiyetin içinde yaşadığı tabiat şeraitine nazaran aldığı hususi şekil ve vasıflara»[83] denir. Dahili bünye ise, «cemiyetin teşkilatı (teazzisi), kuruluş tarzı ve fonksiyonlarının hususi işleyişlerinden hasıl olan şekle»[84] denir.

Ülken, bu yaklaşımında toplumsal yapıyı ilişkiler sistemi olarak görmemektedir. Toplumun yaşamını üzerinde sürdürdüğü doğal çevreye 'harici bünye' derken toplumun ekonomik ve siyasal yapılarını da toplumun 'dahili bünyesi' olarak tanımlamaktadır.

Toplumsal yapıya ilişkin başka bir yaklaşımında ise, toplumsal yapının oluşumunda psiko-sosyal ilişkilere ağırlık vermektedir. Bu yaklaşım psiko-sosyal ilişkiyi toplumsal ilişkinin temelinde görme eğiliminden kaynaklanmaktadır[85]. Toplumsal yapıyı marksist terminolojiyi kullanarak alt yapı ve üst yapı olarak kabul eder. Fakat bu kavramlara ilişkin açıklamalarında farklı bir yaklaşım izler. Ona göre toplumsal yapıyı belirlemede bu iki ögeden birine ağırlık vermek doğru olmaz[86].

Ülken alt yapı ve üst yapı kavramlarını kendi yaklaşımı ile şöyle açıklıyor: «...bazı sosyologların dediği gibi insani mahiyete dayanak vazifesi gören bu olaylara ait bilgilere alt yapı, ve onun üzerinde gelişen değerler ve münasebetler âlemine üst yapı demek ve yine bu sebepten dolayı alt ve üst yapılar arasında karşılıklı tesir olduğunu söylemek doğru olur»[87]. Ülken'in bu açıklamasında, 'insani mahiyete dayanak vazifesi gören olaylar'ın niteliklerine açıklık getirilmemiştir.

Yukarıda da açıklanmaya çalışıldığı gibi Ülken'in toplumsal ilişki ve tolpumsal yapıya ait düşüncelerinde oldukça farklılıklar görülmektedir. Neredeyse her yapıtında ayrı bir yaklaşımla konuyu ele almaktadır. Bütün bunlara karşın toplumsal yapı ve toplumsal ilişki konusundaki görüşlerini, temel aldığı ilişki biçimlerine bakarak iki grupta toplayabiliriz:

1 — Toplumsal yapıyı oluşturan toplumsal ilişkilerin temelinde psiko-sosyal ilişkilerin olduğunu varsayan yaklaşımı.

2 — Toplumsal ilişkilerin temelinde iş-organizasyonunun olduğunu varsayan yaklaşımı.

4. Topluın

Ülken'in toplum konusundaki düşünceleri de benimsemiş olduğu yaklaşıma göre değişiklikler göstermektedir. Bu nedenle hangi yaklaşımla ne tür bir tanım verdiğini belirlemek gerekir.

(82) y.a.g.e., s. 85.
(83) y.a.g.e., s. 85.
(84) y.a.g.e., s. 85.
(85) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. 60.
(86) Ülken, «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», s. 41.
(87) y.a.g.e., s. 47.

Toplumsal ilişkilerin temelinde psiko-sosyal ilişkilerin olduğunu varsaydığı dönemlerde toplum tanımını şöyle vermektedir:

«Birtakım içtimai rabıtalar veya kuvvetler bir bütün teşkil ettikleri zaman içtimai zümre meydana gelir... Rabıta nevilerinin sayıları çoğaldıkça, zümreler kompleksleşir ve derinleşir. Zümreler aynı zamanda birer kuvvet bileşkesi, (synérgie) merkezi teşkil ederler. Bir synérgie merkezi, birtakım zümreler ve içtimai kuvvetleri tamamlayıcı bir bütün vücuda getirmesinden doğar. ...Bir synérgie merkezinde zümreler, içtimai tabakalar ve bunların karşılıklı tesir ve münasebetlerinden ibaret olmak üzere teşekkül eden kollektif heyete cemiyet denir»[88].

Bu yaklaşımında toplumu zümreden hareket ederek tanımlamaktadır. Toplum, zümreler ve toplumsal tabakaların karşılıklı ilişkilerinden oluşmaktadır. Bu oluşum zümreleri meydana getiren toplumsal ilişkilerin çeşitliliğinden ve yoğunluğundan kaynaklanmaktadır. Zümre ile toplum arasındaki ilişkilerin farklılığına da değinmektedir: «Zümre, içtimai rabıtaların ve kuvvetlerin bütünü olduğu halde cemiyet zümrelerin bütünüdür. Zümre, tamamlayıcı rabıtaların teşkil ettiği bir içtimai kuvvet merkezi olduğu gibi, cemiyette zümrelerin vücuda getirdiği bir içtimai synérgie merkezidir»[89].

Toplumsal ilişkilerin temelinde iş-organizasyonunu varsaydığı dönemlerde ise Ülken, toplumu, yine zümreden hareket ederek tanımlar. Fakat bu kez zümrenin temelinde psiko-sosyal ilişkileri değil iş organizasyonunu görür. Ona göre zümre, yaşamak ve devam etmek için faaliyette bulunan devamlı insan topluluğudur[90]. Zümrenin varlığını ise iş organizasyonu hadiseleri ile kollektif değer hadiseleri sağlar[91]. Ülken bu hadiselerin niteliklerine açıklık getirmektedir. Bu hadiseler —iş organizasyonu ve toplumsal değerler— zümrenin yaşaması ve devam etmesiyle ilgili hadiseler olduğu için insanların hayatını aşar. İnsanlar arasındaki ilişkilerden kaynaklanmalarına karşın insanlardan daha devamlı olabilir[92].

Bu noktadan hareketle toplumu, «zümrelerin karşılıklı münasebetleri ve tezatlarından doğan karmaşık insan topluluğu»[93] olarak tanımlıyor.

5. Toplum Sınıflaması

Ülken o dönemde ve daha önceki dönemlerde görülen bir uygulamayı sürdürerek toplumları sınıflama gereği duymuştur. Bu konuda önce farklı düşünürlerin toplum sınıflamalarını ele alarak eleştirir:

(88) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. 12-13.
(89) y.a.g.e., s. 13.
(90) Ülken, «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», s. 32.
(91) y.a.g.e., s. 31.
(92) y.a.g.e., s. 32.
(93) y.a.g.e., s. 32.

Ona göre ilk sınıflamayı yapan Aristo, sınıflamasını yalnızca siyasal ölçüte dayandırmış, ekonomik, ahlaki ve düşünsel ögeleri dikkate almamıştır. Comte ise toplumların dinamik yanlarını dikkate alarak statik yanlarını ihmal etmiştir. Bu sınıflamayı tarihi ve düşünsel olarak nitelendirir. Spencer ilkel ve gelişmiş gibi göreli bir ölçütle toplumları sınıflamış, fonksiyonalist bir yaklaşım kullanmıştır. Le Piay'in toplum sınıflaması ise coğrafi bir sınıflamadır. İnsanı tabiat karşısında tek başına ele alır ve tarihi gelişimi hesaba katmaz. Durkheim ekolü ise toplumsal işlevlerle ilgilendiğinden sınıflama yapmamıştır[94].

Ülken değişik düşünceleri eleştirdikten sonra bir toplum sınıflamasında kullanılması gereken ölçütleri belirler. Ona göre bir toplum sınıflamasının tam olabilmesi için:

a) İşlevsel ve düşünsel olmayıp yapısal olmalı,

b) Tarihsel ve coğrafi koşulları dikkate alarak toplumsal değişme ve toplumsal yapıyı göz önünde bulundurmalı,

c) Yalnız toplumun dış yapısını (toplumun doğal çevresini) değil özellikle iç yapısını (toplumsal ilişkiler sistemini) incelemelidir[95].

Ülken bu ölçütlere en yakın olarak René Maunier'in sınıflamasını görmektedir. Onun sınıflamasını temel alarak geliştirmekte ve kendi görüşlerini özet olarak şöyle açıklamaktadır:

Bir içtimai müessese değerlerle bir tabiat derecesi arasındaki karşılıklı münasebetten doğar. Burada değerlere kültür diyecek olursak, her içtimai müessese kültürle tabiat arasındaki muayyen bir sentezdir. Kültürün tabiata ve tabiatın kültüre karşılıklı tesirinden türlü zümrelenme ve müesseseler meydana gelir. Mesela aile bu manada bir müessesedir. Çünkü orada din, ahlak, örf, iktisat gibi türlü değerler, organik tabiatla temas halindedir ve organik tabiatla bu değerler arasındaki karşılıklı tesirden aile dediğimiz sentez meydana gelmiştir.

Bu esaslara göre Ülken, içtimai müesseseleri (veya zümreleri) beş büyük sınıfa ayırıyor: a) Toprak bağlılığına dayanan komşuluk müesseseleri; b) Soy bağlılığına dayanan kandaşlık müesseseleri; c) İş bağlılığına dayanan iktisadi müesseseler; d) Kudret bağlılığına dayanan siyasi müesseseler; e) İtikat ve kanaat bağlılığına dayanan dini-ideolojik müesseseler.

Bu beş sınıfın sıralanışında değerler (veya kültür)ün tabiat dereceleriyle münasebet ve sentezleri göz önüne alınmıştır. En aşağı derecede kültür, fizik tabiatla münasebettedir. Coğrafi muhitten tesirler alır ve o muhit üzerine tesir eder. Bu suretle yerleşmeler, toprak zümreleri fizik tabiata bağlı içtimai müesseseler doğar. Daha üstün derecede kültürle or-

(94) Ülken, *Umumi İçtimaiyyat*, s. 88-92.
(95) y.a.g.e., s. 93.

ganik tabiat arasındaki karşılıklı tesir ve sentezden meydana gelir ki, bunlar da akrabalık ve kandaşlık müesseseleridir. Üçüncü derecede kültür psikofizyolojik tabiatla karşılaşır. İçtimai değerlerle ruh ve beden faaliyetlerinin doğurduğu bu sentezde egemen kavram iş zümreleri veya iktisadi müesseselerdir. Dördüncü derecede psikolojik tabiat, zeka ve irade kuvvetleriyle içtimai değerlerin karşılaşmasından ve sentezinden kudret zümreleri ve siyasi müesseseler meydana çıkar. Nihayet beşinci derecede kültür ve değerlerle spiritüel varlığın, yahut en üstün tabiat derecesinin karşılaşmasından ve birbirine tesirinden itikat zümreleri ve din müesseseleri çıkar.

Ülken, bu sınıflamalarda şu ilkeleri göz önünde tutmuştur:

...Bu sıralamada genetik ve tekâmülî seyre değil, kültür karşısındaki tabiat derecelerinin hiérarchie'sine bakılmıştır...

...Sınıflamanın esaslarına nazaran içtimai müesseselerin şematik bir cetveli şöyle verilebilir:

a) Toprak zümreleri - Yerleşme müesseseleri: Uzun ev, münferit çiftlik, köy, kasaba, site, burg, şehir, bölge.

b) Akrabalık zümreleri - Aile müesseseleri: Klan, aile şekilleri, fratri, kabile, aşiret, etnik zümre, kavim.

c) İş zümreleri - İktisadi müesseseler: Yaş ve cinsiyet sınıfları, korporasyonlar, içtimai tabakalaşma, şirketler, meslekler.

d) İktidar zümreleri - Siyasi müesseseler: Kastlar, ferdi hakimiyet, hükümet ve devlet şekilleri.

e) İtikat ve kanaat zümreleri - Din müesseseleri: Büyücüler zümresi, tarikatlar, mezhepler, kilise ümmet, fikir birlikleri.

Bu zümrelerin veya müesseselerin (kültür ve tabiat arasındaki karşılıklı tesir kompleksi olarak müessese, şekli ne olursa olsun devamlı bir topluluk olarak zümre diyoruz) muhtelif şekillerde imtizacından çok karmaşık cemiyet şekilleri doğar. Fakat cemiyetlerin yapıları da zümreler gibi bazı umumi esaslarda toplanır. Teşekkülleri bakımından onları:

a) Basit zümreler birleşmesinden,

b) Zümrelerin organik bir bütün teşkil etmesinden ibaret olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Birincilere, umumiyetle, iptidai cemiyetler, ikincilere nisbeten gelişmiş veya gelişmiş cemiyetler denmektedir[96].

Görüldüğü gibi, Ülken'in toplum sınıflaması, kendi geçirdiği değişmeler ve uzlaşmacı yaklaşımı içinde kişiliğini yitirmiş, eklektik ve sistematik olmayan bir nitelik taşımaktadır. Bu sınıflama ile Ülken'in yaptığı, toplumları sınıflamaktan çok, onların yapısal niteliklerini kendi anlayışına göre sergilemektir.

(96) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. 229-232.

IV. ÜLKEN'DE TOPLUMBİLİMİN YÖNTEMİ VE ARAŞTIRMA TEKNİKLERİ

Ülken toplumbilimin alanı, konusu ve kavramlarına ilişkin çalışmalarının yanısıra yönteminin ne olması gerektiği üzerinde de yoğun bir biçimde durmuştur. Çeşitli kitap ve makalelerinde bilimsel incelemenin nitelikleri ve toplumsal olgunun incelenmesinde kullanılacak teknikleri sergilemeye çalışmıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi Ülken, bilimlerin araştırma yolunda ilerleyebilmeleri ve kendilerini geçerli kılabilmeleri için felsefi bir temele dayandırılmaları gerektiğinden sözetmektedir. Bununla birlikte bilimin hiçbir zaman felsefe olmadığını da belirtir[97].

A. BİLİMSEL İNCELEMENİN ÖNKOŞULLARI

Bilimsel bir araştırma yapılabilmesi için Ülken, üç koşul öne sürer. Bunlar, objektiflik, gayri şahsilik ve tarafsızlıktır[98]. Toplumbilim araştırmalarının da bilimsel nitelikte olabilmesi bu koşulların varlığına bağlıdır. Ancak bir toplumbilim araştırmasında yalnızca bu koşulların varlığını yeterli görmez. Toplumbilimsel bir araştırmada bu koşullara ek olarak dikkat edilecek noktaları «ilmin hakim procédéleri» başlığı altında şöyle toplar:

«1 — İçtimai vakıaların tetkikinde sistem fikrinden hareket etmemelidir. İlimlerde vakıalar prensipler içine hapsedilecek yerde prensipler vakıalardan çıkarılır.

2 — İçtimai vakıaları tetkik ederken her türlü prejujelerden korunması lazımdır. Bunu yapabilmek için,

a) İçtimai vakıaların her şeyden önce tabii vakıalar olduğunu unutmamak ve tetkikine onların maddi temelleriyle girişmek,

b) Sosyolog bu süretle değer hükümlerinden korunsa bile şahsi temayülleri ve subjektif tesirlerinden korunamaz. Bundan dolayı içtimai müşahade veya tecrübenin tek başına yapılmayıp; mutlaka grup halinde, birlikte tatbik edilmesi lazımdır. ...karşılıklı kontrol ve tatbik birçok subjektif

(97) Ülken, «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», s. 5.
(98) y.a.g.e., s. 5.

ve zararlı tesirleri silerek mümkün olduğu kadar objektifleşmeyi temin eder.

3 — İçtimai şartları ve amilleri karıştırmamak lazımdır. Hadisenin tetkikinde yakından uzağa doğru şartları sıraya dizmelidir. Bu sıraya göre birinci derecede yani en yakın olan şartlar mecmuuna amiller (facteur), ikinci derecedekilere hal ve durum (circounstance), üçüncü derecedekilere de ikinci hal ve durum diyebiliriz. İçtimai hal ve durumun hepsine birden cemiyetin kadrosu dediğimiz için bu suretle içtimai amiller ile içtimai kadroları tamamen ayırmış oluruz. ...Şartlar ve amilleri karıştırmamak için sosyoloji diline anoloji yoluyla girmiş birçok terimleri, kullanılmasından kaçınmalıdır.

«İçtimai münasebetler sahasını tetkikte göz önünde bulundurulacak mühim bir kaide de onlarda en şümullü hadiselere daha az şümullü hadiseleri bağlamaktır. ...Şu halde her içtimai münasebetler sahasında müştak hadiseleri, temel hadiselere bağlı olarak tetkik etmelidir.

«Temel hadiselerin müştak hadiseler üzerinde, müştak hadiselerin birbiri üzerinde ve nihayet müştak hadiselerin temel hadiseler üzerinde, karşılıklı tesirlerini tetkik etmelidir»[99].

Ülken'in yukarıda belirlediği bilimsel araştırmanın önkoşullarını değerlendirmek gerekirse, başlangıçta değindiği objektiflik, tarafsızlık ve gayri şahsilik tüm bilim adamlarının üzerinde birleştiği noktalardır. Bilimsel araştırmada toplumbilimcinin dikkat edeceği özellikler ise genellikle birçok yönüyle toplumbilimciler tarafından benimsenen nitelikler taşımasına karşın bazı noktalar yeterince açık değildir. Örneğin toplumsal ilişkileri basitten karmaşığa doğru incelemek ve toplumsal olguları karşılıklı etkileşim içinde ele almak toplumbilim araştırmalarında uygulanan özelliklerdir. Buna karşın şartlar-etkenler (amiller) ayırımı ise yapay bir ayırım olarak gözükmektedir.

B. BİLİMSEL SÜRECİN AŞAMALARI

Toplumsal ilişkinin ve toplumsal yaşamın gözlenebilir bir yapının ürünü olduklarını belirterek toplumbilimin amacımn, toplumsal olguların karmaşık, karşılıklı toplumsal ilişkiler çerçevesinde kavranarak sistemleştirilmesinden söz eder. Ona göre sistemleştirmeyi gerçekleştirecek bilimsel sürecin başlıca aşamaları şunlardır:

«1. Bir çalışma hipotezinin kurulması. ...İlim adamı vak'alar arasında sebeplik rabıtaları bulmaya çalışır. İşte bu nâfiz görüş neticesindeki verimli araştırmanın temeli olan bu fikir çalışma hipotezidir.

(99) y.a.g.e., s. 37-40.

2. Müşahede, koleksiyon ve verilerin kaydedilmesi. Veriler umumiyetle kompleksdir ve intizamsızdır. Müşahede ile onları belirli vasıflara göre zümrelere ayırmak ve koleksiyonlar haline koymak mümkündür.

3. Serilerin séquencé'ların tasnifi. Muhtelif kat'ilik derecesinde ulaşılan neticeler birbirini nakız etmeyebilir. Bu ancak onların ayrı ayrı yapılması, tamamlayıcı vasıfları ile görülmesi sayesinde mümkündür»[100].

Görüldüğü gibi Ülken, bilimsel yöntemi hipotezin kurulması, gözlem ve verilerin toplanması, sonuçlara ulaşma (serilerin tasnifi) olarak ele alır. Bilindiği gibi evrensel olan bilimsel yöntem, gözlem, varsayım, test -etme ve genellemelere ulaşma aşamalarını içerir[101]. Bu iki bilimsel yöntem anlayışının birbirinden ayrı olduğu söylenemez. Burada görülen farklılık özde değil biçimdedir. Yani görülen ayrılık kavramlaştırmalardaki farklılıklardan ileri gelmektedir. Nitekim Ülken, yöntem ve araştırma teknikleri konusunda P.V. Young, C.F. Schmid ve S.A. Rıce'ın «Scientific Social Surveys and Research» adlı kitabından yararlandığını belirtmektedir[102].

C. «İÇTİMAİ METOLOJİ»: TOPLUMSAL OLGULARIN İNCELENMESİNDE KULLANDIĞI YAKLAŞIMLAR

Ülken'e göre toplumun en somut ve nesnel yanı, örf ve âdetlerdir. Bu nedenle toplumbilimci araştırmasına örf ve âdetlerden başlamalıdır. Çünkü toplumun belirgin özelliklerini örf ve âdetlerde bulmak olanaklıdır. Örf ve âdetler, toplumun düşünce, sanat, din, ahlak, hukuk ve ekonomik normlarını içermektedir. Bu nedenle örf ve âdetlere ilişkin bir araştırma bizi bu kuralların ortaya çıkışını sağlayan psiko-sosyal birimlere kadar götürür[103].

Ülken böylece toplumbilim araştırmalarının odak noktasını örf ve âdetlerin oluşturacağını söyler. Ona göre örf ve âdetler konusundaki araştırmalarda ise farklı yaklaşım ve teknikler, kendi deyimiyle metodlar kullanılır. İçtimai metodoloji olarak belirlediği bu yaklaşım ve teknikler; monografi ve istatistik tekniği ile tarihsel yaklaşımdır. Bu konudaki düşünceleri şöyledir:

«*İçtimai monografi:* Bugünkü cemiyetlere ait münferit ve cüzi olgular veya zümrelerden başlayarak en geniş olgulara ven en büyük zümrelere doğru yükselmek üzere, içtimai anketleri tatbik etme yoludur.

İçtimai statistik: İçtimai olgular arasındaki birleşik değişmeleri bula-

(100) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. 286-287
(101) Kongar, a.g.e., s. 46.
(102) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. 69.
(103) y a.g.e., s. 27.

bilmek için onlar hakkında mümkün olduğu kadar yüksek rakamlar elde etmek yoludur. ...İçtimai statistik ancak monografi içinde ve onunla birlikte ilerler ve monografinin aydınlattığı repercussıonlardan faydalanarak hangi seriler arasında keyfi olmayan birleşik değişmelerin aranacağı görülebilir.

Tarihi Metod: Bugünden geriye doğru bakış halinde en verimli yoldur. Monografi ve statistikle aydınlanan cemiyetlerin eski şekilleri hakkında tarihi monografiler yapılır. Bu bir nevi paleo-sociologie'dir. ...Ayrıca tarihi görüş, sosyoloğun araştırmasında a priori görüşten kurtulmasını temine de hizmet eder»[104].

Ülken genel olarak üç grupta topladığı teknik ve yaklaşımları daha da açarak derecelendirir. Bu derecelendirme istatistik tekniğinden, tümevarıma doğru şöyle yapılır: «İstatistik metodunun içtimai hadiselere, bilhassa nüfus hadiselerine tatbikinden doğmuş olan demoğrafya, coğrafi tevzi ile içtimai hadiselerin münasebetini inceleyen ecologie, en küçük içtimai zümrelerden başlayarak en büyüklerine kadar onları hususi vasıfları ile tetkik eden monografi, insanların hayat perspektifleri içindeki en küçük tezahürlerini derinleştirmek suretiyle içtimai hayatın micro-sociologique tetkikini yapan biographie, aynı mekan kesitinden geçmiş muhtelif zaman derinliklerini ev bunların birbirleriyle münasebetlerini inceleyen etnoloji, mekan kaydına bağlanmadan içtimai hadiselerin zamandaki münferit istihalesini araştıran tarih, nihayet bu ayrı istikametlerden yapılmış tetkiklerin birbiriyle mukayesesi, aralarındaki müşterek vasıfların meydana çıkarılması, birleşik değişmelerin araştırılmasından ibaret olan istikra, muhtelif içtimai görünüşler arasında müşterek bir referans sistemine göre yapılmış sistemli tahlil»[105].

Ülken toplumsal olguların araştırılmasında kullanılan bütün bu teknik ve yaklaşımların tümüne birden «metodoloji» demektedir[106].

Toplumsal olguların incelenmesinde Ülken iki tekniğin kullanılabileceğini söyler. Bunlar, monografi ve istatistiktir. Ona göre toplumsal olgunun incelenmesinde bu iki teknik birlikte kullanılır.

Monografi tekniğinin iki şekilde uygulanabileceğini söyler. Bunlar; a) doğrudan doğruya gözlem, b) dolaylı gözlem. Bunlar içerisinde en geçerli olanı doğrudan doğruya gözlemdir[107]. Ona göre doğrudan doğruya gözlem toplumsal ilişkileri oluşu sırasında kavrayacak, bunun sonucu toplumsal yapıyı en iyi şekilde açıklayacaktır. Ayrıca araştırma gözlemden sonra istatistik, etnolojik ve tarihsel verileri de birleştirerek, toplumsal kanunlara ulaşmamızı sağlayacaktır[108].

(104) Ülken. «Sosyolojinin Dalları», s. 142-143.
(105) y.a.g.e., s. 69.
(106) y.a.g.e., s. 69.
(107) y.a.g.e., s. 155.
(108) Ülken, «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», s. 40-49.

Ülken toplumsal olgunun nitelikleri belirlenmeden toplumbilimin yöntemi üzerinde tartışılamayacağı görüşündedir. Ona göre toplumsal olguların nitelikleri konusunda toplumbilimciler ikiye ayrılmaktadır. Bir kısım toplumbilimciler toplumsal olgunun kendine özgü nitelikleri olduğunu söylerken diğer bir kısım toplumbilimciler ise doğa olgularının toplumla ilgisi oranında toplumsal bir rolü olduğu düşüncesindedirler. Birinci yaklaşımın toplumsal olgu kavramını daralttığını, buna karşılık ikinci yaklaşımın ise onu genişlettiğini söyler. Ülken'e göre toplumsal olgu aslında «rabıta» olgularıdır. Her türlü ilişkiler, insanların birbirini tamamlama, objektifleşme fiilleri ile ortaya çıkan, devam eden ve bundan dolayı da yeni ilişkileri belirleyen olaylardır. Bu ilişkiler hem baskı, hem yaradış, hem yayılış (taklit, telkin, sempati şekillerinde) özelliklerine sahiptirler[109].

Niteliklerini bu şekilde belirlediği toplumsal olguyu, örnek toplumsal olgular (Numune içtimai olgular), tipik toplumsal olgular (tipik içtimai olgular) ve genel toplumsal olgular (Umumi içtimai olgular) olarak sınıflandırmaktadır[110].

Ülken, üç grupta topladığı bu olguları tek tek ele alan tekniklerin yanılgılara yol açabileceğini belirtir. Bu nedenle toplumsal olguların nitelikleri gereği bu üç olgu birlikte ele alınmalıdır. Ona göre toplumsal araştırmalardan beklenilen sonuçlar ancak bu şekilde sağlanacaktır[111].

(109) Ülken, Sosyolojinin Problemleri, s. 119.
(110) y.a.g.e., s. 120.
(111) y.a.g.e., s. 120.

V. ÜLKEN'DE TOPLUMSAL DEĞİŞME

Ülken'in toplumsal değişme anlayışını tek bir yaklaşıma bağlamak ve o yaklaşım içinde açıklamak olanaksızdır. Çünkü yalnız zaman içinde düşünce ve yaklaşım değiştirmekle kalmamış, aynı zamanda bile farklı görüşler ileri sürmüştür. Yine de Ülken'in toplumsal değişme konusundaki görüşlerini psiko-sosyal ve iş-organizasyonu boyutlarında ele alabiliriz.

A. *PSİKO-SOSYAL İLİŞKİ MODELİ*

Ülken, toplumu ve toplumsal ilişkileri psiko-sosyal ilişkilerle temellendirdiği düşüncelerini 1955'de yayınlanan *Sosyolojinin Problemleri* adlı yapıtında toplamıştır. Bu yapıtta toplumsal değişmeyi de psiko-sosyal ilişkilerle açıklamaya çalışmaktadır. Toplumsal yapı ve toplumsal ilişki bölümünde de değindiğimiz gibi, toplumsal ilişkileri anlayabilmek için psiko-sosyal ilişkileri anlamalıyız, demektedir[112]. Ona göre insanlar arası, ilişkilerden ortak bir değer alanının doğuşu, psiko-sosyal ilişkinin kişilerdeki psiko-biyolojik yeteneklere, doğa, bitkisel ve hayvansal bir çevreye dayanması ve bu ilişkinin kişilerdeki psiko-biyolojik yetenek, doğa, bitkisel ve hayvansal çevre içerisinde gelişmesi psiko-sosyol ilişkiyi toplumsal bir ilişki durumuna getirir[113].

Toplumsal ilişkilerin temelinde psiko-sosyal ilişkilerin varlığını vurgulayan Ülken buna koşut olarak toplumsal değerlere ilişkin açıklamalarında da aynı yaklaşımı kullanır. Ona göre değerlerin gelişiminde ilk sırayı kişisel değerler alır. Kişisel değerler daha sonra yaygınlaşarak ortak «kanaat ve zihniyet»lerin oluşmasına yol açar. Bu ortak kişisel değerlerin kalıplaşması, kurallaşması sonucu toplumsal norm ve kurallara ulaşılır. Norm ve kurallar ise belirli bir birikim sürecinden sonra tortulaşır, seçkinleşir. Böylece giderek örf ve âdetlere ulaşılır[114].

Ülken değerlerin oluşumunu böylece açıkladıktan sonra bu değerlere koşut teknolojinin de geliştiğini söylemektedir. Ona göre her değere karşılık bir teknik vardır. Bunun yanında değerler tortusu olan örf ve âdetlere

(112) y.a.g.e., s. 33.
(113) y.a.g.e., s. 35.
(114) y.a.g.e., s. 26-27.
(115) y.a.g.e., s. 30.

karşılık da bir teknikler tortusu vardır[115]. Fakat burada Ülken'in kullandığı teknik kavramı, insanoğlunun doğa ile savaşımı sonucu oluşturduğu araçlar ve gereçler anlamında değildir. Ülken'in deyimiyle, her değerin icraasına tatbikine ait vasıtalar ve âdetler o değerin tekniğini oluşturur. Örneğin, dini değerin tekniğini ibadet işlemleri, hukuki değerin tekniğin hukuki işlem yolları ve araçları (yargılama yolları, yasalar, binalar gibi) oluşturur[116].

Teknik-değer ilişkisini ve bu ilişkide belirleyici öğenin hangisi olduğu konularındaki düşünceleri ise şöyledir: Teknik ile değer arasındaki ilişki karşılıklıdır. Ancak bunlardan birinin belirleyiciliği söz konusu değildir. «Tekniğin veya değerin sebeplik ve zamanilik sırası bakımından önce geldiği düşüncesi olgulara uygun değildir. Her ikisi de aynı faaliyet içinde meydana çıkmaktadır. Zamandaş olan bu iki olgu arasında birlikte değişmeyle beraber karşılıklı tesir münasebeti de olabilir»[117].

Ülken alt-yapı ve üst-yapı kavramlarına da farklı bir içerik getirmektedir. «...tekniklerle değerlerin müvazi tetkiklerinde birincilerin alt-yapı olayları, ikincilerin üst-yapı alayları diye vasıflandırılması, ..., fikir yanlışlıklarına meydan verebilir. Ancak şahsi değer ve tekniklerden örf ve âdetler ve teknik komplekslerine doğru, yukarıdan aşağıya yapılan derinliğine bir tetkikte birincilere hususi bir manada üst-yapı olayları, ikincilere alt-yapı olayları demek mümkündür. Yalnız burada ilk sebep prejuje'sine bağlanmamak ve karşılıklı tesir münasebetini göz önünde bulundurmak şartıyle»[118].

Görüldüğü gibi Ülken psiko-sosyal ilişkilerden toplumsal ilişkilere, kişisel değerlerden ise toplumsal değerlere ulaşmaktadır. Bir başka deyişle toplumsal ilişkiler ve değerlerin temelinde kişisel değer ve ilişkileri görmektedir. Toplumsal değerlere koşut olarak teknolojinin de oluştuğunu belirterek kendi kavramsal çerçevesinde değer teknik ilişkisini irdeler. Onun bu anlayışına göre her değere karşılık bir teknik vardır. Şahsi değer ve teknikler üst-yapı, örf ve âdetlerle teknik kompleksleri ise alt-yapı olaylarını oluşturur. Fakat bu yapılardan herhangi birinin belirleyici olarak kabul edilmesine karşıdır.

Ülken, toplumsal değişmeyi psiko-sosyal yaklaşıma felsefi bir boyut kazandırarak açıklamaya çalışmaktadır. Sorunu «varlığın değişmez bir cevher mi, sürekli bir değişme mi olduğu»[119] biçiminde ortaya koymaktadır. İlkçağ filozoflarından başlayarak çağımız toplumbilimcilerine dek toplumsal değişmeyi açıklama çabalarını gözden geçirir. Ona göre şu sorular günümüze dek cevaplandırılamamıştır: «acaba cemiyetlerde değişen ve

(116) y.a.g.e., s. 30.
(117) y.a.g.e., s. 30.
(118) y.a.g.e., s. 31.
(119) y.a.g.e., s. 114.

sabit kalan unsurları ayırmak nasıl mümkün olur? Böyle bir ayırma mümkün olsa bile değişmenin kanunu olabilir mi? Değişmenin kanunundan bahsetmek onun da sabit olduğunu söylemek değil midir? Değişme bütün bünyeye yayılırsa değişmeyen vasıflar kalabilir mi? Değişmeye karşı mukavemet ne derecededir, başka tabirle neler değişiyor neler değişmiyor?»[120].

Ona göre toplumbilim günümüzde bu sorunu bütünüyle deneysel ve somut konular alanına taşımaktadır. Karşımızda daima birtakım «hadise zincirleri (processus)»[121] görüldüğünü belirten Ülken, hadise zincirlerinin bütün şartlarının değişmelerine rağmen kendilerine özgü bazı nitelikler taşıdıklarını söyler. Bunlar «içtimai hadiselere mahsus mahiyet vasıflarıdır ve değişmezler»[122]. Değişmeleri kaybolmaları demektir. O zaman da artık toplumsal bir olaydan söz edilemez. Öyleyse toplumlarda değişeni ve sabiti ayrı ayrı alanlar olarak kabul etmek, veya onlardan birini diğerine indirgemeye çalışmak doğru değildir. Değişme ancak sabit olan mahiyetlerin içinde ve onlara göre düşünülebilir[123].

Ülken toplumsal ilişkilerde, onları belirleyen koşulların değişmelerine karşın ilişkinin kendisinde bir değişme olmadığını, eğer değişme söz konusu olursa ilişkinin varlığından sözedilemeyeceğini savunur. Toplumsal değişmeye bu açıdan yaklaşan Ülken, değişme olgusunu, geçiş olayları (intikal hadiseleri) kavramını kullanarak açıklamaya çalışmaktadır[124].

Ülken, toplumsal ilişkiyi iki grupta toplar: «a) Tüm sisteme ait değişmeleri gerektiren yaygın ilişkiler. Bunlar "umumi ilgililik" olgularıdır. Örneğin istilalar, devrimler, sömürgeleştirmeler gibi. b) Tüm sisteme ait değişmeyi gerektirmeyen, yalnızca iki olgu arasında ya da tek bir olguda görülen değişmeler. Bunlar «mevzii ilgililik» olgularıdır. Örneğin isyanlar, intiharlar, fikir ve sanat hareketleri gibi»[125].

Ülken, toplumsal değişmeyi açıklamak için kullandığı «umumi ilgililik» ve «mevzii ilgililik» olgularını geçiş olayları olarak nitelendirir[126].

Geçiş olaylarının en belirgini kanaatler ve inançlarla maddi yapılar arasındaki ilişkilerdir. Bu noktada Ülken'in de teknoloji-ideoloji etkileşimi üzerinde odaklaştığı söylenebilir. Bu ilişkiler değişme ilişkilerini ortaya çıkarırlar. Kanaatler ve inançlarlala maddi yapılar arasındaki ilişkide öncelik arayanlar yanılgı içindedirler. Örneğin Marks ve Comte gibi. Bu görüşler, toplumsal ilişkilerin insan bütününe ilişkin karmaşık olayların bir görünümü olduğunu anladıklarında kendiliğinden ortadan kalkacaktır[127].

(120) y.a.g.e., s. 114.
(121) y.a.g.e., s. 114.
(122) y.a.g.e., s. 114.
(123) y.a.g.e., s. 115.
(124) y.a.g.e., s. 80-87.
(125) y.a.g.e., s. 80.
(126) y.a.g.e., s. 80.
(127) y.a.g.e., s. 81.

Geçiş olayları kavramını kullanarak toplumsal yapıyı da açıklar. Ülken'e göre toplumsal yapılar, çeşitli geçişler arasındaki dengenin ürünüdürler[128]. Bu çerçevede değişmenin toplumsal yapı içinde nasıl meydana geldiğini ise şu biçimde açıklar: Geçiş olayları değişmelerin göstergesidirler. Toplumdaki değişmeleri geçişlere bakarak ortaya çıkarırız. Bu değişmeler arasında toplumların değişmeyen, devam eden bir yapıları vardır. Ancak geçişlerin en üst düzeye çıkması ile toplumsal yapıda da değişme meydana gelecektir[129].

Ülken'in bu değişme modelinde, toplumsal yapıyı oluşturan öğeler arasındaki karşılıklı etkileşim dikkate alınmamıştır. Toplumsal yapının öğelerinden birinde meydana gelen değişme ile bu öğelerin tümünde meydana gelen değişme ayrı ayrı irdelenir. Bu iki değişme arasındaki ilişkiden sözedilmez. Kısaca bu model, değişmenin nedenlerini ve yönlerini açıklamakta yeterli değildir. Bu nedenle bu model toplumsal değişmenin dinamiğini açıklamaz. Kaldı ki model değişmeyi iki boyutta ele almaktadır. Birincisi toplumsal yapıyı oluşturan öğelerden yalnız birinde olan değişme boyutunda, ikincisi ise toplumsal yapıyı oluşturan öğelerin tümünde gözlenen değişme boyutunda. Bu modele göre her iki değişme türü de toplumsal yapıdaki değişmeyi açıklamaz. Modelde toplumsal yapıdaki değişme, ancak geçişlerin en üst dereceye çıkması ile açıklanır. Ancak burada geçişlerin en üst düzeye çıkmasından ne anlaşıldığına bir açıklık getirilememiştir.

Yine bu değişme modelinde, insanlar arasında oluşan psiko-sosyal ilişki dinamik ve belirleyici öğe olarak kabul edilmektedir. Fakat psiko-sosyal ilişkilerin nitelikleri ve oluşumu üzerinde durulmamıştır. Psiko-sosyal ilişki yalnızca iki ya da daha fazla insanı birbirine bağlayan ilişkiler olarak verilmiştir. Bu ilişkilerin nasıl ve hangi koşullarda gerçekleştiği açıklanmamıştır.

B. İŞ-ORGANİZASYONU MODELİ

Ülken, 1942'de yayınlanan «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü» adlı makalesinde ise toplumsal değişmeyi yukarıda açıkladığımız görüşten oldukça farklı bir biçimde ele almaktadır. Ülken, bu değişme modelinde psiko-sosyal ilişkiyi değil, toplumsal ilişkiyi temel alır.

Ülken, toplumun en alt biriminin zümre olduğundan hareket eder. Toplumun birimi zümre olduğuna göre temelde zümreleri incelemek gerekir der. Ona göre zümreleri oluşturan öğelerin bulunması, aynı zamanda toplumun açıklanmasını da sağlayacaktır[130].

(128) y.a.g.e., s. 87.
(129) y.a.g.e., s. 87.
(130) Ülken, «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», s. 31-32.

Böyle bir yaklaşımla hareket eden Ülken, toplumsal zümrelerin oluşum ve değişmesinde iki öğe görür. Bu öğeler iş-organizasyonu ve toplumsal değerler (kolektif değer)dir[131]. Bu öğelerden belirleyici olanı iş-organizasyonudur. Toplumsal değerler ise iş-organizasyonuna bağlı olarak doğar. Bir başka deyişle, toplumsal değerler iş-organizasyonunun türevidirler. Bu nedenle Ülken, bunları «müştak hadiseler» olarak adlandırır[132].

Ülken'in toplumsal değişmede temel aldığı iş-organizasyonuna ilişkin görüşleri bu model açısından önemlidir[133]. Ona göre her toplumsal yapı bir iş-organizasyonuna dayanır. Değerler ise iş-organizasyonundaki değişmelere bağlı olarak değişirler. Bu nedenle toplumsal değerler, iş-organizasyonuna bağlı olarak incelenmelidirler[134].

Ülken, toplumsal değerlerle iş-organizasyonu arasındaki ilişkilerin yönünü böyle belirledikten sonra toplumsal yapıyı oluşturan öğeler arasındaki karşılıklı ilişkileri de açıklar. Ona göre, «temel hadiselerin müştak hadiseler üzerinde, müştak hadiselerin birbiri üzerinde ve nihayet müştak hadiselerin temel hadiseler üzerinde karşılıklı tesirlerini tetkik etmelidir»[135].

Bu yaklaşımda toplum-doğa ilişkileri toplumsal ilişkiler içinde önemli bir yer tutmaktadır. Toplum-doğa ilişkisi toplumsal değişmede etkin öğe olarak alınmaktadır. Ülken, iş-organizasyonunun bu ilişki sonucu belirlendiğini açıklar.

Toplumla doğa arasındaki ilişkiler, yaşama ve devam etmeyi gerçekleştiren üretim ve yeniden üretim süreçleridir. Bir organizasyonun değişme nedenlerini bu organizasyonla çevresi arasındaki etkinliklerde aramalıdır. Yani organizasyonun gelişimi, durgunlaşması ya da çözülmesi bu organizasyonla çevresi arasındaki ilişkilere bağlıdır. Bu değişen ilişkiler, toplumsal iş sahasından doğmaktadır. İş her şeyden önce insanla doğa arasında meydana gelen bir süreçtir. Bu süreç insan etkinliklerini belirler[136].

Toplumun devamı için üretim sürecinin sürekli yenilenmesi gerekir. Toplumsal üretim süreci, toplumun doğaya uyumunu sağlar. Yani iş-organizasyonu doğayı değiştirir, ona yeni şekiller verir[137].

Ülken, toplum ile doğa arasındaki ilişkinin belirlediği iş-organizasyonundaki gelişmelerle toplumsal yapıdaki değişmeyi açıklamaktadır. İş-organizasyonundaki değişmeyi ise toplumla doğa arasındaki etkileşimde kurulan «denge» kavramı ile açıklar. Toplum-doğa etkileşimini şöyle yorum-

(131) y.a.g.e., s. 31.

(132) y.a.g.e., s. 23-26, 31.

(133) Ülken'in iş-organizasyonuna ilişkin görüşleri daha önce geniş olarak anlatılmıştır.

(134) y.a.g.e., s.

(135) y.a.g.e., s.

(136) y.a.g.e., s. 96.

(137) y.a.g.e., s. 96.

lar: «Aldığı ile kaybettiği arasında muvazene olduğu zaman içtimai şekil devam eder. Aldığı kaybettiğinden fazla olduğu zaman içtimai organizasyon gelişmeye başlar. Aldığı kaybettiğinden eksik olduğu zaman çözülmeye başlar. Bazı şartlar altında istihsal vasıta ve kuvvetleri artacak olursa, bütün içtimai muvazene değişerek yenisinin kurulmasına doğru gidilir. Cemiyetin gelişmesini tayin eden şey «içtimai iş»in istihsal kabiliyeti veya verimidir»[138]. Görüldüğü gibi bu model, Marksist yaklaşımdan çok etkilenmiştir.

Toplumsal değişmenin temelinde dengenin bozulup, tekrar kurulmasını görür. Ona göre toplum-doğa ilişkisindeki denge iki şekilde oluşur. Bunlar, «1. Basit tekrar üretim: Alınan ile harcanan arasında dengenin sürmesi. 2. Genişlemiş tekrar üretim: Üretim araçlarının gelişmesi, genişlemiş tekrar üretime yol açar. Böylece denge her seferinde daha geniş bir temel üzerinde yeniden kurulur»[139].

Ülken, ayrıca üretim güçlerinin azalmasından da söz eder. Bu, üretimin gerilemesi ve uyumun kaybolmasına yol açar. Toplumsal organizasyon daralır ve çözülme başlar. Ülken buna toplumsal yapının çözülmesi der[140].

Ülken, toplumların evriminde de iş-organizasyonunu görür. Ona göre iş-organizasyonunun gelişmesi, değişim alanlarının büyümesi ve üretim araçlarının çoğalmasına koşut olarak toplumun gelişmesini sağlar. Bu gelişim, klan ve kabileden aşiret devletlerine, sitelerden imparatorluklara, feodal konfederasyonlara, monarşiye, millete ve milli konfederasyonlara doğrudur[141].

Görüldüğü gibi Ülken'in iş-organizasyonu olarak tanımladığı ilişkiler oldukça karmaşıktır. Çünkü bu ilişki temelde içiçe iki ilişkiye bağlıdır. Bunlardan birincisi iş ilişkisidir. Ülken, bu ilişkiden bir şey elde etmek için harcanan insan emeği olarak söz eder[142]. Ancak harcanan emeğin insanın hangi öğe ile ilişkisinden doğduğuna açıklık getirilmemiştir. Aslında bu öğe doğadır. Böyle olunca, iş ilişkisi denilen olay; insan-doğa ilişkisinin kendisidir. Yani Ülken, insan ve doğa ilişkisinden iş'in doğduğunu belirtir. Böylece iş-organizasyonunun temelindeki birinci ilişki, insan-doğa ilişkisi olmaktadır.

Ülken, iş-organizasyonunun ikinci ilişkisi olarak işin örgütlenmesini, yani «organizasyon» olayını ele alır. Bilindiği gibi işin örgütlenmesi, insanların arasındaki ilişkilerin bir ürünüdür. Bu durumda organizasyona, insan-insan ilişkisi olarak bakılabilir. Bir başka deyişle iş-organizasyonu-

(138) y.a.g.e., s. 97.
(139) y.a.g.e., s. 97-98.
(140) y.a.g.e., s. 98.
(141) y.a.g.e., s. 66.
(142) Bu konuda daha açık bilgi önceki sayfalarda verilmişti.

nun temelindeki ikinci ilişki insan-insan ilişkisidir. Kısaca Ülken'in iş-organizasyonu ilişkisinin, insan-doğa ve insan-insan ilişkilerini içeren bir nitelik taşıdığı görülür.

Nitekim böyle bir ikili yanı olan iş-organizasyonu ilişkisinden hareket ederek toplumsal yapı ve toplumsal değişmeyi açıklamaya çalışan Ülken, zaman zaman çelişkilere düşmektedir. Ülken'in toplumsal değişmenin temelinde bazen insan-insan ilişkisinin; bazen ise insan-doğa ilişkisinin bulunduğu şeklindeki açıklamaları bunun doğal bir sonucudur.

Ülken'in iş-organizasyonu ile temellendirdiği bu değişme modeline yöneltilen eleştiri de iş-organizasyonunun ikili bir özellik taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu eleştiri, Ülken'in değişim (mübadele)i iş-organizasyonunun değişmesinde temel öğe görmesine karşı gelmektedir. Çünkü değişim, toplumsal değişmeyi açıklayamaz. Değişim, üretilen maddelerin bölgeler ve zümreler arasında hareketidir. Fakat bu, toplam üretimi artırmaz. Toplam üretime katkıda bulunmaz. Toplam üretime katkıda bulunan öğe teknolojidir[143].

Ülken, bu eleştiriye karşı yine değişimin iş-organizasyonundaki değişmede, dolayısıyle toplumsal değişmede temel öğe olduğunu vurgular. Ona göre toplumların evrimini teknolojiye kadar açıklamak kolay. Ancak teknolojinin gelişmesi için değişim'e gereksinim vardır. Kapalı ekonomi ilişkilerinden açık ekonomi ilişkilerine geçiş, yani değişim için üretim, teknolojinin temel kaynağını oluşturmaktadır[144].

Ülken, teknolojik gelişmenin temelinde değişim'i görür. Ancak burada Ülken'in cevaplandırmaya çalıştığı soru, tekniği oluşturan ilk etken nedir, sorusu değildir. Onun bulmaya çalıştığı teknik gelişmeyi sağlayan etkenlerin neler olduğudur. Çünkü ona göre «mesele tekniği meydana getiren ilk amili bulmakla kalmıyor, onu ilerleten, başka deyimle "medeniyetin yürüyüşü"nü izah eden ikinci amilleri meydana çıkarmak lazım geliyordu»[145].

Sonuç olarak Ülken, bu modelde toplumsal ilişkiler üzerinde durmaktadır. Toplumsal ilişkiler, iş-organizasyonu ve müştak hadiselerden oluşur. Toplumsal yapıyı açıklarken, müştak hadiselerin temelinde iş-organizasyonunu görür. Yani belirleyici olan öğe iş-organizasyonudur. Ancak iş-organizasyonunun ikili bir özellik taşıması, yani insan-insan ve insan-doğa ilişkisini içermesi nedeniyle bu model, değişmeye ilişkin görüşlerinde çelişkilere düşmesine neden olmakta ve toplumbilim açısından yetersiz kalmaktadır.

(143) Behice S. Boran, «Sosyoloji Dergisi». *Ank. Üniv. D.T.C.F. Dergisi,* Cilt 1, Sayı 1, Ankara. 1942, s. 103-106.

(144) Hilmi Z. Ülken, «Dergiler, Kitaplar: Ank. Üniv. D.T.C.F. Dergisi», *Sosyoloji Dergisi,* İst. Üniv. Ed. Fak. Yayını, Sayı 2. İstanbul, 1943, s. 406.

(145) y.a.g.e., s. 406.

VI. ÜLKEN'DE BATILILAŞMA VE TARİHSEL MADDECİLİK

A. *BATILILAŞMA*

Ülken, batılılaşmayı modernleşme olarak görür. Ona göre batılılaşma, batı kültürüne ayak uydurabilmek için o kültüre ulaşabilmektir. Batı kültürü önce ekonomik-siyasi alanda, sonra bütün değerler alanında dünya görüşü olacak kadar genişlediği zaman 16. yüzyıldan sonra onun gelişme hızına ayak uyduramayan başka kültürler için tek yol kalıyordu: Modernleşmek[146].

Osmanlılar da batıdaki gelişmelere ayak uyduramamışlardı. Bu nedenle Osmanlı toplumunda da sorun batılılaşma idi. Osmanlılar bu sonuca, 17. yüzyılda batı karşısındaki yenilgileri ile ulaşmışlardı. Batılılaşma girişimleri böylece başladı. Bu girişim yenilginin nedenini batıdaki teknik üstünlükte gören devlet otoritesinden geliyordu. Bu girişimler çok sert tepkiler doğurdu. Bu tepkiler derinlikten uzak olan bütün yabancı etkileri «Gavur icadı» diye karşılayan fanatik görüşten geliyordu[147]. Ülken batılılaşmanın karşısında olan bu gerici hareketleri İslam-Hıristiyan dinleri arasındaki çatışmayla açıklamaktadır. Ona göre dünya çapında inanç yayan iki dinin hemen hemen 10 yüzyıl karşı karşıya ve sürekli bir savaş halinde bulunmaları, her iki tarafın da birbirine karşı toleranslı ve sempatik davranmasını imkansız hale getirmiş, her iki tarafta da dini inanç «taassup» (fanatisme) derecesine gelmiştir. Bugün de batıda halkın İslam milletlerine karşı taassubu eskisinden az değildir. Eğer iktisadi-siyasi yeniliş batı tarafında olsaydı, bu taassup onların kendi içlerine kapanmalarına sebep olurdu[148].

Ülken modernleşme konusunda başlangıçta iki yaklaşımın varlığından söz eder. Ona göre modernleşme modelleri, a) Kültür-uygarlık ayırımı yaparak iki dünya görüşünü hem ayırmayı, hem de uzlaştırmanın olanaklı olduğunu savunan görüş, ki, bilindiği gibi bu Ziya Gökalp'ten kaynaklanan görüştür, b)Yalnız teknik ve ekonomik gelişme ile modernleşmenin olanaklı olduğunu savunan görüş, olarak iki grupta toplanmıştır[149].

(146) Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979, s. 18.

(147) y.a.g.e., s. 18.

(148) y.a.g.e., s. 18.

(149) y.a.g.e., s. 20.

Ülken'e göre her iki model de batılılaşmanın özüne inememişlerdir. Birincilerde modern kültür yaratıcılığına her türlü katılma reddedildiği için bu hareket yer yer primitif direnmeleriyle kahramanca ve asil görünse bile, sosyal intihara ulaşmaktadır. İkinciler ise her türlü yaratıcılığı durdurduğu için üstün kültürün önünde pasif bir hayranlık tavrı doğurmakta ve ilerisi için hiçbir gelişme imkanı bırakmamaktadır[150].

Ülken kendi modernleşme anlayışını ise şöyle vermektedir: Modernleşme sorunu ancak modern kültür seviyesine ulaşılarak ve bu faaliyete katılarak çözülebilir[151]. Modernleşme, batının yaratıcı-üretici faaliyet seviyesine ulaşmaktır. Modernleşme hiçbir zaman yaratıcı milletlerin eserlerini almak, kültürün ürünlerini benimsemekle olmaz. Ülken'e göre batılılaşmada temel sorun dünya görüşü ve zihniyetidir. Değerlerde yaratıcı olmayan bir milletin, milletlerarası piyasadan sanat örneklerini hukuk şekillerini, felsefe eserlerini almasından bir sonuç çıkmaz. Özellikle bunların son yemişleri olan tekniği ve teknik ürünlerini almasından hiçbir sonuç çıkamaz. Çünkü onları yapan, o üstün kültürün yaratıcılığını ve üreticiliğini sağlayan dünya görüşü ve zihniyetidir. Toptan bir dünya görüşü seviyesine varmadıkça, bu zihniyeti almadıkça, çağdaş kültüre girmek mümkün değildir[153].

Osmanlılarda batılılaşma devletin girişimciliğinde başlar. Aydınlarca benimsenmesi daha sonra gerçekleşir[154]. Ülken'e göre batılılaşmanın aydınlarca benimsenmesiyle batıcılık hareketi topluma girmeye başlamıştır. Ülken bu dönemi, Tanzimat ruhunun devletten halka geçişi, yukarıdan aşağı inişi olarak nitelendirir[155]. Bu yeni aşamada sınırlı bir çevrede kalan batıcılık hareketinin topluma girmeye başladığını gösterir. Batılılaşmanın bu aşamadan sonra gerçek anlamına ulaştığını söyler. Batılılaşmanın yalnız kanun şekilciliğinde kalmayarak, fikre ve öze nüfuz etmesi istekleri bu surette uyanmıştır[156].

Diğer yandan batıcılık hareketi yalnızca Osmanlı toplumunda batı düşüncelerinin yayılmasına yol açmamıştır. Batıcılık hareketi aynı zamanda Türkçülük ve İslamcılık akımlarının da doğup gelişmesine neden olmuştur. Ülken, batılılaşma hareketi yoluyla Osmanlı toplumunda İslamcılık hareketinin daha da fazla yayıldığını öne sürmektedir. Ona göre batılılaşma hareketi ile birlikte, İslam mantık ve hukuk bilgisi Türkçeleşti ve henüz pek gelişmemiş olan batı düşüncesinin karşısında açık ve sistemli ol-

(150) y.a.g.e., s. 20.
(151) y.a.g.e., s. 20.
(152) y.a.g.e., s. 20.
(153) y.a.g.e., s. 20.
(154) y.a.g.e., s. 21.
(155) y.a.g.e., s. 38.
(156) y.a.g.e., s. 38-39.

ması yüzünden kuvvetle tutundu. Hatta bazen batılı düşüncelerden daha üstün bir rol oynadı[157].

Ülken'e göre Osmanlı toplumunda batılılaşmanın bir başka sonucu da hürriyet mücadelesindeki gelişme olmuştur. Sınırsız hürriyetler sanıldığı gibi Osmanlı toplumunun lehine değil, azınlıkların ve batılı gelişmiş ülkelerin çıkarlarına uygun olmuştur. Bu nedenle Osmanlı toplumunda, aşırı özgürlüklerin kısıtlanması, disipline edilmesi de bir tepki olarak doğmuştur[158].

Meşrutiyette batıcı görüş İttihat ve Terakki İktidarı ile birlikte siyasi alanda uygulanma alanı buldu. Ancak bu değişme Osmanlı toplumunda siyasal değişmenin, Osmanlı toplumunu batı türünde bir toplumda dönüştüremeyeceğini göstermiştir. Yeni arayışlar, siyasi değişmeden çok toplumun yapısındaki değişmelere eğilinmesi gereğine işaret etmiştir[159].

Ülken, Osmanlı toplumunun batı tipinde bir toplum olması için toplumsal yapının kendisinde bir değişmeyi savunmaktadır. Bu değişmenin nasıl gerçekleşeceğine bir açıklık getirmemiştir. Toplumsal yapının bir öğesi olan siyasal değişmeyi, toplumsal değişme için yeterli görmemektedir. Bunun yanında toplumun yapısındaki değişmeyi önermekle toplumsal yapıyı oluşturan hangi öğeye öncelik verdiğini açıklamamaktadır. Toplumsal yapının tümüyle birden değiştirilmesi bilimsel bulgularla uyuşmaz. Ancak yapıyı oluşturan öğelerin herhangi birindeki bir değişme, diğer öğelerde de değişmenin olmasını sağlayacak, bu değişme toplumsal yapıdaki değişmeyi doğuracaktır.

Ülken, batılılaşma sürecindeki ekonomik girişimlerin başarısızlığını Osmanlı toplumu ile batı toplumu arasındaki yapı farkına bağlar[160]. Batı toplumuna özgü gelişme modeli izlenmek istenmesi, Osmanlı toplumunda daha da kötü sonuçlar doğurmuştur.

Ülken'e göre Meşrutiyetcilerin hürriyet fikirlerinin ekonomik sonuçları sanıldığı gibi Osmanlı toplumunun yararına değil, zararına olmuştur. Osmanlılardaki endüstrileşme girişimlerinin dış borçlarla yapılmak istenmesi beklenen gelişmeyi sağlayamamıştır. Gümrüklerin açılması, kapitalist ülkelerin akınına sebep olmuş, yabancı sermaye ile azınlıklar anlaşmış ve Ortaçağda «zımmi» denen sınıf, aşağı dereceden en refahlı ve aydın dereceye yükselmiştir. Yabancı sermaye akımı yerli küçük endüstriyi yıktığı gibi, Tanzimatın doğurduğu yetmez büyük endüstri ile «Hayriye esnafı»nı da kuvvetten düşürmüştür[161].

Ülken, toplumda yobazlığın artmasını da dini örgütlenme biçimi ile

(157) y.a.g.e., s. 68.
(158) y.a.g.e., s. 108.
(159) y.a.g.e., s. 135.
(160) y.a.g.e., s. 338
(161) y.a.g.e., s. 339

açıklamaktadır. Ona göre İslam toplumlarının örgütlenmesinin toplumun farklı iki kesiminde değişiklik göstermesi, İslam ümmetinin birliğinin bozulmasına neden olmuştur. Bu örgütlenmelerden biri, devletin örgütü olan medrese, diğeri ise halkın örgütü olan tekke ve tarikattır. Medrese-tekke ikiliği, bütün gerginliği ve çatışmaları ile yüzyıllarca sürdü. Bu çatışma ve gerginlik, medresenin ve tekkenin, fanatizmine yol açmıştır. Medrese ve tekkenin bu fanatizmi, birbirini yıkan iki karşıt kuvvet halini almalarına ve son yüzyılda sevgi ve saygıdan eser bırakmayan, «yobaz», «softa», ve «bektaşi» tiplerinin meydana gelmesine neden oldu[162].

Ülken, batılılaşma eylemini değerlendirirken, bu eylemlerin toplumsal sınıflardan gelmeyip, yukarıdan, yöneticilerce başlatılıp geliştirilmesini, bu eylemin başarısızlığında en önemli etkenlerden biri olarak görür. Ülken'e göre batıda bütün toplumsal hareketler, reformlar, devrimler, halktan, aydından, toplumsal sınıflardan gelir. Osmanlı toplumunda bunlar daima yukarıdan saray ve ordudan gelmiştir. Siyasi otorite, kendisinin en iyi, en doğru düşündüğüne inandığı ve kimsenin fikrine danışmadığı için, girişim yalnız oradan gelince uygulama olanağı bulmuş, aydın da yalnız, siyasi otoritenin dediklerini onayladığı veya onun hoşuna gidecek şeyler söylediği zaman eyleme ulaşabilmiştir. Böyle bir davranış ise aslında baskının devamı demektir. Bu ise siyasi otoriteye bir yandan aşiret reisliği geleneğinden, bir yandan da fanatizm zihniyetinin kalıntısından gelmektedir. Toplumsal sınıfların ve mesleklerin bilinci artarak bu zihniyetle savaştıkça ondan kurtulmak mümkün olacaktır[163].

Görüldüğü gibi Ülken, batılılaşmanın eksikliklerini ve yanılgılarını, bu eylemin yönetici sınıfça başlatılması ve kontrol edilmesine bağlamaktadır. Ona göre bu hastalık, toplumsal sınıfların bilinçlenmemesinden kaynaklanmaktadır. Toplumsal sınıflar bilinçlendiği oranda bu zihniyetten kurtulma sağlanacaktır. Bu ise batılılaşmanın istenen şekilde olmasını doğuracaktır.

Ülken, Osmanlı İmparatorluğunun yıkılmasından sonra kurulan yeni Türk toplumu konusunda da değerlendirmeler yapar. Bu dönemdeki sosyalizm ve dini içerikli yayınları fanatik olarak nitelendirir. Bu düşüncelerin toplumda üretimi ve yaşamasını ise azgelişmişliğe bağlar. Ona göre her iki yayın tarzı da karşılıklı iki türlü taassubu besleyen zayıf seviyeli birer akım halini aldıkları için satış sayısı, okuma ilgisi bakımından halkı ve kitapçıları sevindirecek bir durumda iseler de aslında fikir seviyelerini alçalttıkları, sağ ve sol kanada ait karşılıklı fanatizmi artırdıkları için de umut verici görünmüyorlar. Bu hal memleketimize mahsus değildir. İş bölümü zayıf, meslek teşkilatları kurulmamış, Orta-Doğu memle

(162) y.a.g.e., s. 339-340.
(163) y.a.g.e., s. 341.

ketlerinin çoğunda bu kutuplaşma ve bilgiden uzaklaşma, taassup halini alan bir inanç gerilmesi hali görülür.[164]. Görüldüğü gibi Ülken'in bu yargıları, günümüz Türkiye'sinin şu anda içinde bulunduğu durumu âdeta kehanet derecesinde tahmin edebilmiştir.

B. TARİHSEL MADDECİLİK

Ülken, düşünce gelişmesinin ileri aşamalarında tarihi maddeci yaklaşıma karşı tutum almıştır. Marxist kuramı eleştirir. Ancak bu eleştirilerinde Ülken, okuyucusuna yan tuttuğunu hissettirir. Bu tutumu kendisini yanılgılara götürür. Marxist toplum karşısında en büyük kapitalist toplum olan Amerikanın, diğer kapitalist ülkelerle ilişkilerinin azgelişmiş ülkelerin lehine olduğunu savunmaktadır. Ülken'e göre Amerika, bu ilişkide azgelişmiş ülkelere sömürgeciliğin ortadan kalkması lehinde, katkıda bulunmaktadır[165].

Marxist kuramın sınıf mücadelesini tekelleşmeye dayandırmasının, bu kuramı yanılttığını ileri sürer. Ona göre tekelleşme oluşmadığı için, sınıf mücadelesi kuramı da yanlıştır[166]. Oysa günümüz toplumbilimcileri tekelleşme ile sınıf kavramını birbirine bağlamadıklarından, bu gerçeği yadsımazlar.

Artı değer kavramına da karşı çıkar Ülken. Ona göre kâr kapitalist sınıfın en doğal hakkıdır. Kârın bir kısmının organizatöre, yani kapitaliste gitmesi pek tabiidir. Çünkü organizatörlük gerek endüstri gerek ziraat teşebbüslerinde çok büyük rol oynayan nadir vasıflardandır. Böyle bir kârı ise işçinin gelirinden eksiltmek, veya ona artık-değer adını vermek kadar saçma bir şey olamaz[167].

Marxizmin işçi sınıfının öğretisi olmasını da kendisine göre yorumlar. Ona göre Marxizmin işçi sınıfına sarılması, işçilerin örgütleri sayesinde en saldırıcı kuvvet meydana getirmelerindendir[168].

Ülken'e göre soldaki düşünce farklılığı, Marxist kuramın eksikliğinin göstergesidir[169]. Burada Ülken kapitalist toplumlarda farklı modellerin olmasını dikkate almamaktadır. Oysa sosyalist toplumlardaki ayrılıklar, kapitalist toplumlar için de geçerlidir.

Genelde Ülken, tarihi maddecilik konusundaki düşüncelerini bilimsel bir yaklaşımla değil, politik bir yaklaşımla vermektedir. Bu tutumu da bir çok çelişkilere düşmesine, duygusal kalmasına yol açmaktadır.

(164) y.a.g.e., s. 482.
(165) Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, (ikinci baskı), İstanbul Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1963, s. 135.
(166) y.a.g.e., s. 134-135.
(167) y.a.g.e., s. 166.
(168) y.a.g.e., s. 128.
(169) y.a.g.e., s. 119.

VII. DEĞERLENDİRME

Ülken felsefe toplumbilim ve psikoloji gibi toplumsal bilimlerin temel disiplinleri üzerinde araştıran, sorunları bütüncü bir yaklaşımla çok yönlü irdelemeye çalışan ve düşünceleri zaman içinde değişmeler gösteren bir düşünürdür. Son özelliğinin kendisi de bilincindedir. Bu durumu —her zaman yeni arayışlar içinde olduğunu— belirterek açıklamaktadır. Yeni arayışlar içerisinde olmak kuşkusuz bilimsel düşünceye aykırı değildir. Ülken'in toplumbilim yaklaşımında eleştirilmesi gereken nokta, bu arayışların doğrusal bir gelişim izlemeyişi, geriye dönüşleri kapsaması ve telifçiliği eleştirmesine karşın kendisinin de uzlaştırma çıkmazına saplanmasıdır. Bu yargılara örnek vermek gerekirse, 1936'da yazdığı *20. Asır Filozofları* adlı yapıtının önsözünde düşünsel gelişiminin «...metafizikten müsbet ilimlere idealizmden materyalizme»[170] doğru ilerlediğini söylerken, *Sosyolojinin Problemleri*, 1955'te toplumbilimin felsefi bir temele dayandırılması gerektiğini belirtmekte ve «Bu felsefe ya epistemolojik veya metafizik tarzda temellendirilir. Biz sosyolojiyi metafizik üzerine kuruyoruz»[171] demektedir. Ayrıca tarihi materyalist yaklaşımı benimsediği yıllara tepki olarak *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*'yi yazmıştır.

Farklı düşünceleri uzlaştırmaya yönelmesinin en büyük nedeni ise yeni bireşimlere ulaşmak tutkusudur. Türk düşününde felsefe ve toplumbilim alanındaki kuramsal ve uygulamalı birikimin yetersizliği onu Batı'daki gelişimleri izleyerek bu alanda bir temel oluşturmaya yöneltmiştir. Ülken gerek toplumbilime gerekse felsefeye ilişkin yeni düşünce akımlarını bir bilim adamı duyarlığı ile yakından izlemiş, bunları okuyucusuna ve öğrencilerine iletmeyi bir görev bilmşitir. Bunu yaparken de dönem dönem yeni akımları yeterince irdelemeye zaman ayırmadan benimsemiş ya da karşı çıkmış, çoğu kez de uzlaştırmaya çalışmıştır. Ülken'in düşüncelerindeki değişimleri izlemek, ulaştığı toplumbilim yaklaşımını belirlemek açısından önemlidir. Bu değişimleri sergilerken onu çeşitli düşünce akımları karşısındaki tutumu da görülebilir. *Sosyolojinin Problemleri* ve *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı yapıtlarında düşüncelerindeki değişime ilişkin kendisi de açıklamalarda bulunmaktadır[172].

1920'lerde sürdürülen maddeci ve tinselci toplum biçimleri tartışmala-

(170) Hilmi Ziya Ülken. *20. Asır Filozofları*. Kanaat Kitabevi, İst. 1936. s. V.

(171) Ülken, *Sosyoloji Problemleri*, s. 24.

(172) Bu konudaki açıklamaları için bakınız: Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s. V-XI ve *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 435.

rında Ülken, toplumbilimin eski metafiziklerin etkilerinden arındırılması tezini savunmaktadır. Bu savında toplumsal olgunun nesnel ve öznel yönlerinin birarada ele alınması gerektiğini belirterek maddeci ve maddeci olmayan düşünce akımlarını uzlaştırmaya çalışmıştır. 1927'den sonra bu çabaları çoğulcu bir yaklaşımla pannatürlizme yönelmiş, idealist ve materyalist dünya görüşlerinin sentezini bu yaklaşım boyutunda tartışmıştır. Bu dönemdeki yapıtları arasında *Aşk Ahlakı*, 1930, *Cemiyet ve Marazi Şuur* 1931, ve *İnsani Vatanperverlik* 1933 sayılabilir. Ülken aynı yıllarda toplum sınıflamaları üzerinde de çalışmıştır.

1933'ten sonra Viyana ekolüna bağlı Reichenbach'ın etkisi görüşlerinde önemli değişmelere yol açmıştır. Bu yıl içinde yayınlanan *Telifçiliğin Tenakuzları* adlı yapıtı bir çeşit özeleştiri niteliğindedir. Bu kitapta idealist va materyalist dünya görüşleri arasında uzlaştırmaya gidilmesinin sakıncaları belirtilmektedir. Bu iki görüş arasındaki uzlaşmanın olanaksızlığı Ülken'i maddeci dünya görüşünü benimsemeye yöneltmiştir. Ülken 'maddeciliğinin' eski mekanik maddecilik de, Marxçı tarihi maddecilik de olmadığını vurgulamaktadır. Yalnız bazı temel sayıltılarına dayanarak bilimsel bir toplumbilimin nasıl kurulabileceğini araştırmıştır. Bu yöntem araştırmasında, a) ekonomik olayların belirleyici olmadığını ancak ekonomi-politik bir temelden söz edilebileceği, b) toplumsal olayların temel ve müştak olaylar olarak ikiye ayrılabileceği, c) toplumda değişen öğelerin yanında değişmeyen ögelerin de bulunabileceği gibi sonuçlara ulaşmıştır.

1943'ten sonra ise toplumbilimde ontolojik bir temel aramıştır. Bu dönemde insanın doğasındaki psikolojik özelliklerin içinde yaşadığı toplumun değerleri ile olan etkileşimi onun toplumsal sorunlara yönelişindeki yaklaşımının temelini oluşturmuştur. Bu dönemden sonra toplumsal ilişki, toplum ve toplumsal yapı konularını psiko-sosyal bir yaklaşımla değerlendirmiş ve açıklamaya çalışmıştır.

Sonuç olarak, genel bilim anlayışı çoğulcu olan Ülken insana özgü tüm sorunların bir bütün olarak ele alınmasından yanadır. Felsefeye olan ilgisi ve bu konudaki çalışmalarının etkisiyle tüm toplumsal bilimlerin felsefi bir temele dayanması gerektiğine inanmıştır. Onun bu yargısı yöneldiği bütün disiplinlere yansır.

Toplumsal bilimler içinde toplumbilime en yakın disiplin olarak psikolojiyi gören Ülken, toplumsal ilişkilerin temelinde sosyal psikolojinin konusu olan psiko-sosyal ilişkilere yer vermektedir. Yine bu yaklaşımla, psiko-sosyal ilişkilerle toplumsal değişmeyi de açıklamaya çalışır. Ülken'in bu konuda diğer bir yaklaşımı da maddeci dönemine ilişkin iş-organizasyonu modelidir. Bu modelde üretim ilişkilerini toplumsal ilişkilerin ve toplumsal değişmenin temelinde görmektedir. Ülken toplumbilimin konusu ve kavramlarına ilişkin açıklamalarında ayrı dönemlerde değişik yaklaşımlar kullanmasına karşın psiko-sosyal ilişkiler ve iş-organizasyonu modelleri onun iki farklı temel yaklaşımını oluşturur.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

Umumi Ruhiyat, Darülfunun Mat., İstanbul, 1928.

Felsefe Dersleri: Bilgi ve Vücud Nazariyeleri, İlhami - Fevzi Lütfi Mat., İstanbul, 1928.

Aşk Ahlakı, Ekspres Mat., İstanbul, 1931.

Felsefe Yıllığı 1931-1932, Türkiye Mat., İstanbul, 1931.

Umumi İçtimaiyat, Ebü'z-Ziya Mat., İstanbul, 1931.

Türk Tefekkür Tarihi, Cilt I, Ebü'z-Ziya Mat., İstanbul, 1932.

Türk Tefekkür Tarihi, Cilt II, Ebü'z-Ziya Mat., İstanbul, 1933.

İnsani Vatanperverlik, Güneş Mat., İstanbul, 1933.

Te'lifciliğin Tenakuzları, Hamidbey Mat., İstanbul, 1933..

Felsefe Yıllığı: 1934-1935, Bozkurt Mat., İstanbul, 1935.

Türk Filozofları Antolojisi, I, Şirket-i Mürettibiye Mat., İstanbul, 1935.

Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü, Vakit Mat., İstanbul, 1935.

Türk Mistisizmi'ni Tetkike Giriş, Akşam Mat., İstanbul, 1935.

20. Asır Filozofları, Kanaat Kıtabevi, İstanbul, 1936.

İlliyet Meselesi ve Diyalektik, Ankara, 1938.

Türk Tarihinde Mezheb Cereyanları, Ahmet Said Mat., İstanbul, 1940.

İçtimai Doktrinler Tarihi, Yeni Devir Mat., İstanbul, 1940.

Posta Yolu, Şirket-i Mürettibiye Mat., İstanbul, 1941.

Şeytanla Konuşmalar, Ülkü Mat., İstanbul, 1942.

Mantık Tarihi, Rıza Coşkun Mat., İstanbul, 1942.

Ziya Gökalp, Ahmet Said Mat., İstanbul, 1942.

Dini Sosyoloji, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1943.

Resim ve Cemiyet, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 1943.

Yarım Adam, Şirket-i Mürettibiye Mat., İstanbul, 1943.

İçtimai Üst Yapı Olarak Hukuk Tetkiklerine Giriş, Latif Dinçbaş Basımevi, İstanbul, 1943.

Sosyoloji, İstanbul, 1943.

Yahudi Meselesi, Rasid Bütün Mat., İstanbul, 1944.

Milletlerin Uyanışı, İstanbul, 1945.

İslam Düşüncesi, Rıza Coşkun Mat., İstanbul, 1946.

Ahlak, M. Sadık Kağıtçı Mat., İstanbul, 1946.

Sosyolojiye Giriş, Üçler Basımevi, İstanbul, 1947.

İslam Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri, Vakit Mat., İstanbul, 1947.

İslam Sanatı, Teknik Üniversite Mat., İstanbul, 1948.

Şerh-i Rubaiiyat-ı Melûl, Milli Mecmua Basımevi, İstanbul, 1951.

Farabi Tedkikleri, İstanbul, 1951.

İslam Düşüncesine Giriş, İbrahim Horoz Mat., İstanbul, 1954.
Sosyolojinin Problemleri, İ.Ü. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1955.
Dünya'da ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretimi ve Araştırmaları, Arif Yayınevi, İstanbul, 1956.
Bilgi ve Değer, Aytemiz Kitabevi, Ankara, 1956.
Veraset ve Cemiyet, Kutulmuş Mat., İstanbul, 1957.
İslam Felsefesi Tarihi, I. Kısım, Osman Yalçın Mat., İstanbul, 1957.
Felsefeye Giriş, II. Cilt, Mars Mat., Ankara, 1958.
Siyasi Partiler ve Sosyalizm, İstanbul, 1963.
Değerler Kültür ve Sanat, Kağıt ve Basım İşleri Mat., İstanbul, 1965.
Eğitim Felsefesi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967.
Varlık ve Oluş, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1968.
İlim Felsefesi, A.Ü. Eğitim Fak. Yay., Ankara, 1969.
Sosyoloji Sözlüğü, Talim ve Terbiye Dairesi Yay., Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1969.
Toplum Yapısı ve Soyaçekme, (Veraset ve Cemiyet'in 2. Baskısı), Doruktekin Yay., İstanbul, 1971.
Aşk Ahlakı, (3. Baskı), Demirbaş Yay., Ankara, 1971.
Genel Felsefe Dersleri, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1972.
İslam Felsefsei Kaynakları ve Tesirleri, (2. Baskı), Sevinç Mat., Ankara, 1975.
Millet ve Tarih Şuuru, (2. Baskı), Ahmet Sait Mat., İstanbul, 1976.
Tarihi Maddeciliğe Reddiye, (3. Basım), Fatih Mat., İstanbul, 1976.
Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, (2. Baskı), Ülken Yay., İstanbul, 1979.
Ülken, Hilmi Ziya - Burslan, Kıvameddin, **Farabi**, İstanbul, 1940.
Ülken, Hilmi Ziya - Fındıkoğlu, Z.F., **İbn-i Haldun**, Ahmet Said Mat., İstanbul, 1941.

B. MAKALELER

Feryad, Vatan Duyguları, 1918.
Stuart Mill ve Felsefesi, (Sudi Kütüphanesinin çıkardığı dergide yayınlanmıştır), 1919.
İznik Müdafası, «Battal Destanına Giriş», 1922.
Anadolu Tarihinde Dini Ruhiyat Müşahedeleri **Mihrab Mecmuası**, Sayı 13-14, 1914
Dini İçtimaiyat, **Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası**, Yıl I, 1927.

Heyecan, Teheyyüciyat, İntihar, Potlaç, Dini Sosyoloji, İnsani Edebiyatın İçtimai Kökleri, **Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası**, C. I, Sayı 4, 1927.

Bizde Fikir Cereyanları, **Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası**, C. I, Sayı 4, 1927.

Cemiyet ve Marazi Şuur, **Felsefe Yıllığı**, C. I, İstanbul, 1931.

Şehir ve Sosyoloji, (Seri Makale), **İstanbul Belediye Mecmuası**, İstanbul, 1931.

Din ve Akıl, **Mülkiye Mecmuası**, Yıl, 2, Sayı 18, İstanbul, 1932.

Kıymetlerin Tekamülü, **Mülkiye Mecmuası**, Sayı 14, İstanbul, 1932.

Şahsiyetin İçtimai Şartları, **Mülkiye Mecmuası**, Sayı 17, İstanbul, 1932.

Telifciliğin Tenakuzları, **Mülkiye Mecmuası**, Sayı 19-25, İstanbul, 1932-1933.

Dalgalar ve Cisimcikler, **Felsefe Yıllığı**, C. I, İstanbul, 1935.

Çağdaş Fizikte Determinizm ve İlliyet, **Felsefe Yıllığı**, C. II, İstanbul, 1935.

Muasır Alman İçtimaiyatı, **Ülkü Mecmuası**, C. 7, Sayı 41, İstanbul, 1936.

Tanzimattan Sonra Türkiye'de Fikir Hareketleri, **Tanzimatın 100. Yıldönümü Kitabı**, (Yer belirtilmemiş), 1937.

İlmin Terakkisinde Türklerin Rolü, **Yücel Mecmuası**, C. 5, Sayı 28, İstanbul, 1937.

Tanzimata Karşı, **İnsan**, C. I, Sayı 1, İstanbul, 1938.

Medeniyetin Yürüyüşü, **İnsan**, C. I, Sayı 2, İstanbul, 1938.

İmparatorluğun Tekamülü, **İnsan**, C. I, Sayı 3, İstanbul, 1938.

İmparatorlukların Alt Bünyesi, **İnsan**, C. I, Sayı 5, İstanbul, 1938.

İlim Bitaraf mıdır?, **İnsan**, C. I, Sayı 6, İstanbul, 1938.

Anket, Monografik ve Memleket, **İnsan**, C. I, Sayı 6, İstanbul, 1938.

İslam Felsefesinde Akıl ve İman Meselesi, **Felsefe Semineri Dergisi** I, İstanbul, 1939.

Ziya Gökalp'in Tenkidi, **Çığır Mecmuası**, C. 7, Sayı 81, İstanbul, 1939.

Durkheim, **Yeni Adam Mecmuası**, Sayı 225, İstanbul, 1939.

Tanzimat ve Hümanizma, **İnsan**, C. II, Sayı 9, İstanbul, 1939.

Osmanlı Saltanatında Toprak Sistemi, **İnsan**, C. II, Sayı 9, İstanbul, 1939.

İş Hakkında, **İnsan** C. II, Sayı 10, İstanbul, 1939.

Totemizm Etrafında Münakaşalar, **İnsan**, C. II, Sayı 11, İstanbul, 1939.

Türkiye'de Pozitivizm Temayülü, **İnsan**, C. II, Sayı 11, İstanbul, 1939.

Türkiye'de İdealizmin Temayülü, **İnsan**, C. II, Sayı 12, İstanbul, 1939.

Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları, (T. Harimi'nin kitabına not), Ahmet Sait Matbaası, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940.

Sanat ve Cemiyet, **İnsan**, C. III, Sayı 1-13, İstanbul, 1941.

Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü, **Sosyoloji Dergisi**, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., C. I, Sayı 1, İstanbul, 1941-1942.

Hukuk ve Cemiyet, **İş Dergisi**, Sayı 30-31, İstanbul, 1942.

İçtimai Araştırmalar: Köy ve Kasaba Monoğrafisi, **Sosyoloji Dergisi**, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1942.

Halk ve Aydınlar, **Ülkü Dergisi**, (yeni seri), C. II, Sayı 23, İstanbul, 1942.

Kültür ve İş, **Ülkü Dergişi**, (yeni seri), C. III, Sayı, 29, İstanbul, 1942.

Yeni Bilgi Teorisinde Kanun Fikri, **Adımlar Mecmuası**, C. I, Sayı 2, Ankara, 1943.

İlim Karşısında Tarih, **Adımlar Mecmuası**, C. I, Sayı 5, 6, Ankara, 1943.

Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiye'de Felsefe Cemiyetinin Tarihçesi, **Sosyoloji Dergisi**, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., Sayı 2, İstanbul, 1943.

İçtimai Üst Yapı Olarak Hukuk Tetkiklerine Giriş, **Sosyoloji Dergisi**, Sayı 2, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1943.

Hukuk Sosyolojisinin Unsurları, **Sosyoloji Dergisi**, Sayı 2, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1943.

Tasavvuf Psikolojisi, **Üniversite Konferansları 1944-1945**, İst. Üniv. Yay., İstanbul, 1946.

İktisadi Sosyoloji, **Sosyoloji Dergisi**, Sayı 3, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1945-1946.

Sosyolojinin Dalları, **Sosyoloji Dergisi Dergisi**, Sayı 4-5, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1946-1947.

Kıymet Nazariyesi Dersleri, (Ders notları), İstanbul, 1945-1949.

Tanzimat Devrinde Türkcülük, **İstanbul Mecmuası**, C. 5, Sayı 54, İstanbul, 1946.

Türkiye Dışında Türkçülük, Realist ve İlmi Türkçülük, **İstanbul Mecmuası**, Sayı 55, İstanbul, 1946.

Hayali, Siyasi ve Hakiki Türkçülük, **İstanbul Mecmuası**, C. 5, Sayı 56, İstanbul, 1946.

Türkçülük Anlayışımız, **İstanbul Mecmuası**, C. 5, Sayı 56, İstanbul, 1946.

Bizde Türkçülük: Geciktiren Sebepler, Doğuşu, Büyüyüşü, **İstanbul Mecmuası**, C. 5, Sayı 53, İstanbul, 1946.

Biz Cemiyete Ne Borçluyuz Bir Ömür mü?, Jest mi?, **İstanbul Mecmuası**, C. 6, Sayı 60, İstanbul, 1946.

Hıristiyanlık ve Puta Tapan Dinler, **İstanbul Mecmuası**, C. 6, Sayı 62, İstanbul, 1946.

İslamiyette Eski Dinlerin İzleri, **İstanbul Mecmuası**, C. 6, Sayı 63, İstanbul, 1946.

Demokratik Cemiyetlerde İleri, Geri, **İstanbul Mecmuası**, C. 6, Sayı 64, İstanbul, 1946.

Fransız İhtilali ve Eski Rejim, **İstanbul Mecmuası**, C. 6, Sayı 65, İstanbul, 1946.

Şark ve Garb, **İstanbul Mecmuası**, C. 7, Sayı 70-71, İstanbul, 1946.

Medeniyette İlerleme ve Gerileme, **İstanbul Mecmuası**, C. 7, Sayı 74-75, İstanbul, 1946.

Önsöz, **Felsefe Tercümeleri Dergisi**, C. I, Sayı 1, İstanbul, 1947.

Türk Felsefe Dilinin Gelişmesi, **Felsefe Tercümeleri Dergisi**, C. I, Sayı 1, İstanbul, 1947.

İnsani İlimler Mümkün müdür? **Sosyoloji Dergisi**, Sayı 4-5, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay. İstanbul, 1947-1949.

İçtimai Bünyemiz ve Öğretim Sistemi, **Bilgi Dergisi**, C. III, İstanbul, 1949.

Filozof Mehmet İzzet, **Bilgi Dergisi**, (Ziya Gökalp sayısı), C. III, İstanbul, 1949.

Ernst von Aster ve Bilgi Teorisi, **Felsefe Arkivi**, C. II, Sayı 3, İstanbul, 1949.

Ebu'l-Beraqat Bağdadi, **Felsefe Arkivi**, C. II, Sayı 3, İstanbul, 1949.

Anadolu Destanına Giriş, **Şadırvan Dergisi**, İstanbul, 1949.

Üniversite Sitesi, **Sosyoloji Dünyası Dergisi**, C. I, Sayı 1, Türk Sosyoloji Cemiyeti Yay., İstanbul, 1951.

Türkiye'de Köy Sosyolojisi, **Sosyoloji Dünyası Dergisi**, C. I, Sayı 1, Türk Sosyoloji Cemiyeti Yay., İstanbul, 1951.

Radyonun İçtimai Tesirleri Üzerinde Sosyolojik Anket, **Sosyoloji Dünyası Dergisi**, C. I, Sayı 1, Türk Sosyoloji Cemiyeti Yayını, İstanbul, 1951.

1950 Zürich Milletlerarası Sosyoloji Kongresi, **Sosyoloji Dünyası Dergisi**, C. I, Sayı 1, Türk Sosyoloji Cemiyeti Yay. İstanbul, 1951.

Sosyolojinin Sınırları, **Sosyoloji Dünyası Dergisi**, C. I, Sayı 1, Türk Sosyoloji Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1951.

Hukuk ve Cemiyet, **İş Dergisi**, C. 19, Sayı 138, İstanbul, 1953.

Fatih Devrinde Fikir ve Kültür Hayatı, **Sosyoloji Dünyası Dergisi**, Türk Sosyoloji Cemiyeti Yay., C. I, Sayı 3, İstanbul, 1953.

Medeniyetimizin Değerler Sistemi, **Türk Düşüncesi**, C. I, Sayı 1, İstanbul, 1953.

Keyserling'e Göre Türkler, **Türk Düşüncesi,** C. I, Sayı 2, İstanbul, 1954.

Anadolu Köylerine Dair Ciddi Araştırmalar, **Türk Düşüncesi,** C. I-II, Sayı 3, 9, 11, İstanbul, 1954.

Tarih Boyunca İnsan İdeali, **Türk Düşüncesi,** C. I, Sayı 3, İstanbul, 1954.

Kültür ve Medeniyet, **Türk Düşüncesi.** C. III, Sayı 13, İstanbul, 1954.

Yusuf Ziya Yörükan, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. III, Ankara, 1954.

Remzi Oğuz Arık, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. III, Ankara, 1954.

İbn-i Sina'nın Din Felsefesi, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi,** C. IV, Ankara, 1955.

Filozof Mehmet İzzet, **İş Dergisi,** Sayı 170, İstanbul, 1955.

Cemiyette İlk Basın Hareketleri, **Siyasi İlimler Mecmuası,** Sayı 285-287, 290-294, 297, İstanbul, 1954-1955.

İdealizmin Çıkmazları, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. V, Ankara, 1956.

Bedi'i Değerin İçtimai Rolü, **Yıllık Araştırmalar Dergisi,** Sayı 5, Ank. Üniv. İlah. Fak. Yay., Ankara, 1956-1957.

III. Dünya Sosyoloji Kongresi, **Kültür Dünyası Dergisi,** Sayı 26-27, Ankara, 1956.

Gönen Bölge Monografisi, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 10-11, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1956.

Kültürümüzün Temelleri, **Yeni Adam Mecmuası,** Sayı 751, İstanbul, 1956.

Farabi ve İbn-i Sina'nın Garb Ortaçağı Düşüncesi Üzerinde Tesirine Dair Yeni Bazı Münakaşalar, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. VI, Ankara, 1957.

Katip Çelebi ve Fikir Hayatımız, **Katip Çelebi,** Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1957.

Demirperde Gerisinde Sosyoloji, **İş ve Düşünce Dergisi,** C. XXIII, Sayı 187-188, İstanbul, 1957.

Milletlerarası Sosyoloji Kongresi, **İş ve Düşünce Dergisi,** Sayı 195, İstanbul, 1957.

Kültür Değişmeleri: Reform, Dinimizde Reform, **Kemalizm Dergisi,** İstanbul, 1958.

İçtimai Değişme ve İnkilap, **Türk Düşüncesi,** C. 10, Sayı 6-7, Eski sayı 57-58, İstanbul, 1959.

Anadolu'da Şehirleşme Hadisesinin Bazı Neticeleri, (Teksir), **Pedagoji Cemiyeti 8. Eğitim Kongresi,** İstanbul, 1959.

Orta Doğu'nun Sosyolojisi, **İş ve Düşünce Dergisi,** C. 25, Sayı 209, İstanbul, 1959.

Sanat ,Düşünce ve İçtimai Bünye, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 13-14, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1959.

İptidailerde İçtimai Bünye ve Din, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 13-14, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1959.

Türkiye'de Batılılaşma Hareketi, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. VIII, Ankara, 1960.

Değerler ve Planma Problemi Hakkında Bazı Notlar, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. VII, Ankara, 1960.

Ziya Gökalp, **Bilgi Dergisi,** C. XIII, Sayı 149, İstanbul, 1960.

Sosyolojide Yeni Adımlar, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 15, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1960.

Ruh Sağlığı ve Cemiyet, **Eğitim Hareketleri Dergisi,** C. VII, Sayı 83-84, Ankara, 1961.

Ord. Prof. Mükrimin Halil Yınanç, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. IX, Ankara, 1962.

Türkiye'dc Toprak Davası, **Yön,** Yıl 1, Sayı 9, İstanbul, 14.2.1962.

Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürlcri, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. XI, Ankara, 1963.

İslam Felsefc ve İtikatının Garbe Tesiri, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. X, Ankara, 1963.

Şark-Garb Problemi Karşısında İslamiyet, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1964.

Prof. Kamuran Birand, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1964.

Rıfkı Melul Meriç, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1964.

Doç. Dr. İsmail Tunalı: Felsefenin Işığında Modern Resim, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1964.

Macar İhtilali, **Hayat Tarih Mecmuası,** Sayı 1, İstanbul, 1965.

Ziya Gökalp'e Dair, **Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi,** Sayı 33, İstanbul, 1968.

Mükrimin Halil Yınanç İçin İntibalar, **Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler,** C. IV, Ankara, 1968-1969.

Anadolu Örf ve Âdetlerinde Eski Kültürlerin İzleri, **Ankara Ünivresitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1969.

İslamdan Önce Türkler Hangi İnançta İdiler? **Yeni İnsan,** Sayı 73-79, 83, İstanbul, 1969.

Ali Turan, Hüseyin Zade Ali, **Yeni İnsan,** İtanbul, 1969.

Eğitim Krizinin Kökleri ve Üniversiteler, **A.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1970.

Batı Üniversitelerinin Gelişmesi, Laiklik ve Fikir Hürlüğü İçin Savaş, **A.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1970.

Kültürümüzün Doğuşu ve Gelişmesi, (Milli Kütüphanede verilen konferans), Ankara, 1970.

Milli Eğitim Üzerine Düşünceler, **Pedagoji Dergisi,** Ankara, 1973.

Laiklik, **50. Yıl Kitabı,** A.Ü. İlah. Fak. Yay., Ankara, 1973.

Cumhuriyet Devri 50 Yıllık Türk Eğitimi, **50. Yıl Kitabı,** A.Ü. İlah. Fak. Yay., Ankara, 1973.

Türkiye Tarihinde Sosyal Kuruluş ve Toprak Rejiminin Gelişmesi, **Vakıflar Dergisi,** Ankara, 1973.

Prof. Hikmet Birand. **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1973.

Yeni Orta Sınıflar, **Bayrak Dergisi,** Sayı 19, Ankara, 1972.

Sosyal Bünye ve Öğretim Sistemi, **Bayrak Dergisi,** Sayı 19, Ankara, 1972.

Vatan Kurtarmada Malazgirt'in Büyük Yeri, **Bilgi Dergisi,** Sayı 291/292, İstanbul, 1972.

İçtimai Nizam ve Ahlak Tehlikeye Düşünce, **Ankara Ticaret Odası Dergisi,** Ankara, 1974.

Atatürk ve Laiklik, **Eğitim Hareketleri Dergisi,** C. 20, Sayı 229/230, Ankara, 1974.

C. YABANCI DİLDEKİ YAYINLARI

Humanisme des Cultures, Üniversite Basımevi, Ankara, 1967.

La Formation des Villes Dans l'Empire Ottoman, **14. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi,** Bükreş, 1930.

Deux aspects des êtres, **10. Congrès Intern. de Philosophie,** Amsterdam, 1948.

L'Idée du temps dans la philosophie d'Ebu'l-Berceket el-Bağdadi, **10. Congres Intern. de Philosophie,** Amsterdam, 1948.

Relations et differences entre la connaissance at la valeur, **14. Congrès Intern. de Philosophie,** Wienne, 1948.

Les Sciences Humaines sont-elles Possibles, **Sosyoloji Dergisi,** İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., Sayı 4-5, İstanbul, 1949.

Les Branches de la Sociologie, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 6, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1950.

La Sociologie Rurale en Turquie, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 6, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1950.

L'immigration et l'établissement des Turcs en Europe, **14. Congrès Intern. de Sociologie,** Roma, 1950.

Mehmet İzzet et Prince Sabahaddine, **14. Congrès Intern. de Sociologie,** Roma, 1950.

La vie familiale en Turquie, **Revue des Familles dans le Monde,** No. 1, 1950.

L'Orient et l'Occident, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 7, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1952.

Les tensions sociales et les relations interculturelles, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 7, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1952.

La Circulation des Valeurs, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 3, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1953.

De l'hétérogeneité a l'homogénité culturelle, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 9, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1954.

Sociology in Turkey, **Ghurye Felicittaion Volume,** (Edit, by Kapedia), Bombay, 1954.

Un aperçu bibliographique du problème des réfugiés en Turqie, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 10-11, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1956.

La Féodalité est-elle une catégorie historique ou bien une forme sociale, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 10-11, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1956.

Le Changement du Code Civil et sa repercussion sociale au Proche-Orient, **3. Congrès Mondial de Sociologie,** Amsterdam, 1956.

Le Réalisation Sociale de la Valeur Esthétique, **Yıllık Araştırmalar Dergisi,** C. I, Ankara, 1957.

La Morale Sociale des classes moennes en Turquie et au Proche Orient, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 12, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1958.

Sociologie de Cuvillier et problèmes actuels, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 13-14, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1959.

Humanisme et littératures épique en Turquie, **Orientalia Suecana,** Uppsala, 1959.

Aperçu général de l'evolution des immigrations en Turqie, **Bulletin,** No. 3, 1959.

Durkheim et l'enseignement des Sciences Sociales en Turquie, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 15, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1960.

Evolution de la condition féminine en Turquie, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1960.

Quelques Notes sur le Problème des Valeurs et de la Croyance, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1960.

L'Occidentalisme en Turquie, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1961.

Tha Influence of Islamic Thought on Western Philosophy, **Şarkiyat, Mecmuası,** C. IV, İstanbul, 1961.

La Philosophie d'al-Kindi, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1962.

Les Traductions en Turc de Certains Livres d'al-Ghazali, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1962.

Die Modernisierung der Turkei und die Pioner der modernen Türkischen Denker, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1963.

L'Islam en face du Problème Orient et Occident, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1964.

Probleme der Miielschlichten in Entwicklungslandern, **Sonder Abdruck,** (Einige Ergebnisse der Mittelstandsfirschung in der Türkei), Köln, 1965.

L'Amour Divin et la dánse Mystique, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1967.

L'école Wudjudite et son influence dans la pensée Turque, **Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands,** (yer belirtilmemiş), 1969.

Le néo-organicisme en Sociologie, **XX. Congres Intern. de Sociologie,** Rome, 1969.

Les vestiges des cultures paiennes dans les moeurs et les coutumes anatoliennes, **Congres de Turkologie,** Strasbourg, 1970.

Sociologie du Developpement National, **VII. Dünya Sosyoloji Kongresi,** Varna, 1970.

Les Formes de L'imperialisme, **Annals de l'université Ankara,** Ankara, 1971.

Les origines de la culture nationale en Turquie, **Annales de l'Université d'Ankara,** Ankara, 1972.

Development culturel des Turc accidentaux, (Türkçe özet), **Ankara Üniversitesi Yıllığı.** Ankara, 1974.

İbrahim Yasa

(1906 - 1993)

Hazırlayan
Sezgin TÜZÜN

YAŞAM ÖYKÜSÜ

İbrahim Yasa, 1906 yılında Serez'in Demirhisar kasabasında doğmuştur. Annesi Adviye ve babası, çiftçilik ve küçük esnaflıkla uğraşan Hasan Yasa'dır. İbrahim Yasa'nın annesi, oğlu iki-üç yaşlarındayken ölmüştür. Balkan Savaşı döneminde mübadele yoluyla Türkiye'ye gelen Yasa ailesi, Balıkesir'e yerleşmiş ve bir süre sonra da Bergama'ya taşınmıştır. Bu kentte Rumelili bir kadınla ikinci evliliğini yapan Hasan Yasa, evliliğinden on yıl kadar sonra yaşamını yitirmiştir.

İbrahim Yasa ilk öğrenimine Balıkesir Güllü İptidaie'sinde başlamış ve Bergama'da Gazi İlkokulunda bu öğrenimini 16-17 yaşlarında tamamlamıştır. Sürekli göçler nedeniyle ilk öğrenimine geç başlayıp, oldukça büyük bir yaşta ilkokulu tamamlayan Yasa, bir-iki yıl ara verdikten sonra 1925 yılında «Muallim Mektebi» sınavlarını kazanarak yeniden öğrenimine devam etme olanağını bulmuştur. 1929 yılında bu okulu bitirince öğretmen olarak Konya'nın Karaman kazasına atanmıştır. Burada bir yıl öğretmenlik yaptıktan sonra, ikinci bir atamayla yine öğretmen olarak İzmir «Muallim Mektebi»ne gelmiştir. Bu okulda «tatbikat hocalığı» yaparken dışarıdan İzmir Erkek Lisesi bitirme sınavlarına girerek lise öğrenimini tamamlamıştır. 1933 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Fakültesine kaydını yaptırarak İzmir Muallim Mektebinden ayrılmıştır. Bu fakültede bir yıl kadar eğitime devam ettikten sonra, devlet bursu ile yüksek öğrenimini tamamlamak için Amerika Birleşik Devletlerine gitmiştir. Cornell Üniversitesinde altı ay süre ile sıkıştırılmış dil öğrenimi görüp İngilizce öğrenerek, Missouri Üniversitesinde «Köy Sosyolojisi» eğitimi yapmaya hak kazanmıştır. Üç buçuk yıl gibi kısa bir dönemde, lisans ve master derecelerini elde eden Yasa, Cornell Üniversitesine geri dönerek üç yıl içinde de doktorasını tamamlamıştır. Yasa'nın böylesine kısa bir sürede lisans ve lisans üstü eğitimini tamamlaması her türlü olanağı ile kendini eğitime vermesi ve yaz yarıyıllarından yararlanması ile olanaklı olmuştur. Yasa bu dönemde «Agrarian Reforms in Mexico» adlı master tezini hazırlamak için Meksika'ya gitmiş ve doktora çalışmasını burssuz olarak yaptığı için —Cornell Üniversitesinden aldığı küçük bir burs bir yana bırakılırsa— bulduğu her işte çalışmak zorunda kalmıştır. Yasa doktora tezini Sosyal Psikoloji Profesörü Catrell'in danışmanlığında «A Comparative Study of Selected Attitudes of Rural and Town High School Seniors» konusunda yaparak 1940 yılında tamamlamıştır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde lisans ve lisans üstü öğrenimini kısa

zamanda tamamlayan Yasa, II. Dünya Savaşı nedeniyle Okyanus'un ulaşıma kapalı olması yüzünden iki yıl daha Amerika'da kalmak zorunda kalmıştır. Bu dönemde New York'da öğretmenlik yapan Yasa, 1942 yılında Okyanus'un yeniden ulaşıma açılması üzerine hemen ülkesine dönmek istemiş, bir keresinde Okyanus'un ortasından geri dönmek zorunda kalmasına karşın, 1942 yılının eylül ayında üç ay süren bir yolculuk sonunda Ümit Burnundan dolaşarak Türkiye'ye ulaşabilmiştir.

Türkiye'ye dönüşünden sonra ki, çalışma ve bilimsel yaşamını Yasa şöyle anlatıyor: «Türkiye'ye geldikten sonra ilk işim Milli Eğitim Bakanlığına gitmek oldu. O dönemde Milli Eğitim Bakanı Reşat Şemsettin Sirel'di. Bana, 'Köy Enstitüleriyle ilgilenir misin?' diye sordu. Daha ben yanıtını düşünürken beni Hakkı Tonguç'un odasına götürdü. Hakkı Tonguç'un masasının ardında 'Ayinesi iştir kişinin lâfa bakılmaz' diye bir yazı vardı. Bu yazı beni çok etkiledi. Tanıştırılmamızdan sonra Tonguç, 'ben Hasanoğlan'a gidiyorum benimle gelir misin?' diye sordu. Birlikte Hasanoğlan'a gittik ve hemen orada işe başladım. Hasanoğlan Köy Enstitüsünde öğretmenlikle birlikte askerliğimi de yapıyordum. Askerlik görevim Milli Savunma Bakanlığında idi. Haftada iki gün bana izin veriyorlardı, o iki günde Hasanoğlan'da öğretmenlik yapıyordum. Orada farklı bir anlayışla öğretmenlik yapıyorduk. Dersler tartışmalıydı, araştırmalıydı. Öğrencilerin zorlamasıyla Hasanoğlan köyünde araştırma yapmaya başladık. Çalışmayı Sami Akıncı ile birlikte yapıyorduk. Öğrenciler de araştırmada çalışıyorlardı. Bu görevim 1948 yılına kadar sürdü. Sonra beni Ankara Gazi Lisesine İngilizce öğretmeni olarak atadılar. Bu dönemde Bahçelievler Lisesi İngilizce öğretmeni Lütfiye Malatyalı hanımla evlendim. 1949 yılında birinci kızım Gülsüm doğdu. 1953 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesinde Sosyal Siyaset kürsüsü kurulmuştu. Bu kürsü asistanlık sınavı açtı. Bu sınava başvurdum. Ama sınavı Cahit Talas kazandı. 1953, 54 yıllarında Türkiye Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü açıldı. Ben de orada tercümanlık yapmaya başladım. O dönemde Siyasal Bilgiler Fakültesinde Sosyoloji dersleri varmış. Bu dersleri Seha Meray ve Sadun Aren okutuyormuş. O arada da benim Hasanoğlan kitabı basıldı. Fikret Arık Siyasal Bilgiler Fakültesinde dekandı. Beni çağırdı ve bir süre, 1956'larda Siyasal Bilgiler Fakültesinde Sosyoloji hocalığı yaptım. Hayatta övünebileceğim tek bir şey varsa, o da Siyasal Bilgiler Fakültesine Sosyolojiyi yerleştirmemdir, oturtmamdır. Bu dönemde Hilmi Ziya Ülken beni İstanbul'a çağırdı. 1933'de İstanbul Üniversitesine girdiğimde Felsefe Fakültesinde Hilmi Ziya Ülken hocamızdı. Niyazi Berkes de onun asistanıydı. Hilmi Ziya Ülken bana, Hasanoğlan kitabının şaibeli bir kitap olduğunu, yeni bir araştırma yapmamı böylece şaibeyi ortadan kaldırmamı söyledi. Ben de Köy Enstitüsü olmayan bir yerde, Bergama'nın Sindel köyünde kısa bir sürede bir araştırma yaptım. Bu araştırmamla da doçent oldum. Bu araştırmadan sonra da şaibe ortadan kalkmamış olacak ki, Hilmi Ziya Ülken 'Ziya Gökalp ile ilgili

makale yaz, şaibeyi ortadan kaldır seni İstanbul Üniversitesine alalım' dedi. Ben bunu kabul etmedim. Siyasal Bilgiler Fakültesine girdiğim zaman eylemli doçenttim. 1963 yılında Kız Kaçırma Gelenekleri araştırmamla profesör oldum. Profesör olduğum sırada Amerika'da bulunuyordum. Fullbright bursuyla University of Los Angeles'a gitmiştim 1963-64'de. Daha sonra da fullbrilıgt yoluyla çeşitli kereler Amerika Birleşik Devletleri'ne gittim. 1977 yılında, yaş sınırı nedeniyle emekli oldum. Şimdi de ÖDTÜ'de ek zamanlı öğretim üyesi olarak ders veriyorum».

Emekliliğinden sonra da araştırmalarını ve çalışmalarını sürdüren Yasa, 1979 yılında yayınladığı son araştırması «Yurda Dönen İşçiler ve Toplumsal Değişme» ile, Türk Dil Kurumunun Bilim Dil ödülünü kazanmıştır. İçinde bulunduğumuz dönemde de araştırmalarını sürdüren Yasa, halen gecekondu aileleri araştırmasının on beş yıl sonraki yinelenmesi çalışmalarını sürdürmektedir. Belki de kısa bir süre sonra, gecekondu ailelerinin zaman içerisindeki değişmesini ortaya koyacak 'on beş yıl sonra Ankara' da gecekondu aileleri' araştırması Türk toplumbilim yazınına yeni bir yapıt olarak katılacaktır.

I. GİRİŞ

Türk toplumbilimi, özellikle altmışlı yılların sonlarından başlayarak günümüze doğru önemli gelişmeleri içerecek bir biçimde yaygınlaşıp oylum kazanmaktadır. Bu gelişme sürecinde, hızlı toplumsal değişme olgusu yanısıra, yabancı dillerden yapılan çevirilerin ve dünya toplumbilimler yazınının izlenmesinin olanaklı oluşunun etkileri oldukça büyüktür. Gelinmiş olan bu noktadan, geriye doğru bakarak bir toplumbilimciyi değerlendirmeye çalışmak, belirli kolaylıkların yanısıra belirli güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Bu güçlüklerin başında, «yer ve zaman» koşullarına bağlı olarak çözümleme yapmak ve değerlendirmeyi bu boyut üzerine oturtmak gelmektedir. Çünkü dünün ve bugünün bilgi birikiminin farklılıklarıyla, değişen toplumsal sorun odakları, ayrı düzeylerde çözümleme yapma gereğini ortaya çıkardığı gibi birbirinden ayrı vargılarla noktalanabilir bu çözümlemeler. Ancak bu noktalama, daha çok kısa erimli ve küçük ölçekli toplumsal sorun çözümlemeleri için geçerlidir. Uzun erimli ve büyük ölçekli toplumsal değişim süreçlerinin çözümlemelerindeki vargı farklılıkları değerlendirmelere güçlük değil, kolaylık sağlar ve somut olarak yaklaşımı ortaya koyar. Bunun anlamı; kısa erimli ve küçük ölçekli sorun odaklarına dayalı çözümlemelerin yaklaşım farklılıklarını ortaya koymadığı değil, yaklaşımların işe vuruk ele alınışlarındaki işlevselliğini tanımlamasıdır. Dolayısıyla değerlendirme, toplumbilimcinin yaklaşımının saptanmasından, bu yaklaşımın işe vuruk ele alınışındaki uygulama yeti ve becerisi ile bütünleşik olarak çözümleme-bireşim boyutuna değin uzanmaktadır. Tüm bu değerlendirme ölçütleri de; içinde yaşanılan koşullardan ve dönemin bilgi birikim düzeyinden soyutlanarak bir diğer deyişle yer ve zaman koşullarından soyutlanarak oluşturulamaz.

Türkiye'de toplumsal olgulara dönük araştırmalar üniversitelerimizde 1940'lardan sonra başlamış, ancak temeldeki yapı değişikliklerine yöneldiği için söz konusu araştırma grubu kısa sürede dağıtılmıştır. Üniversite dışında, kadro gibi dergilerin, Hüseyin Avni, İsmail Hüsrev gibi araştırıcıların araştırmaları da 1930-1940 döneminde ortaya çıkarken belirli bir noktada bu çalışmalar da tıkanıp kalmıştır[1]. H.Z. Ülken, alan çalışmaları açısından kültür incelemelerini, kır-kent toplumlarının ankete dayalı monografilerinin gerçekleştirilmesinin U. Turhan, M. Ali Şevki ile başladığını ve

(1) Mübeccel B. Kıray, «Sosyal Değişme ve Sosyal Bilimler», *Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları D. 11, Ankara, 1971, s. 9-10.

bunların izleyicilerinden birinin İbrahim Yasa olduğunu belirtmektedir[2]. İbrahim Yasa, ilk araştırmasının verilerini 1944-45 yıllarında toplamış, verilerin değerlendirmesini 1946'da gerçekleştirmiş, ancak *Hasanoğlan Köyü'nün İçtimai ve İktisadi Yapısı* adını taşıyan yapıt 1955 yılında basılabilmiştir. Böyle bir ortamdan günümüze değin çalışmalarını sürdüren ve birçok ürün veren Yasa'nın eleştirisel bir boyutta değerlendirmesini yapmak birçok güçlükleri içerir. Ne var ki, Yasa'nın da katkılarıyla oluşan bugünkü toplumbilim bilgi birikiminden yararlanarak Yasa'nın ürünlerinin eleştirisel bir değerlendirmesini yapmanın —ki bu değerlendirme «yer ve zaman» koşullarından soyutlamanın eksiklik ve yanlılıklarını taşıyor bile olsa— gereğine inanıyoruz. Çünkü bu değerlendirme toplumbilim bilgi birikimimizin ve toplumsal değişme sürecimizin bir yönünü kaba bir çerçeveyle de olsa ortaya koyacaktır.

İkinci Dünya Savaşının sonlarından günümüze değin çalışmalarını sürdüren Yasa'nın ilgi alanının odağını, toplum ve toplumsal değişme, aile yapısı, araştırma yöntemi konuları oluşturmaktadır. Bu çalışmaların temel ortak noktası, betimsel nitelikleridir. Oğuz Arı[3], Türkiye'deki alan araştırmalarında kuramsal çerçeveye dayalı araştırma örnekleri arasında Yasa'nın çalışmalarını sayıyorsa da, örneğin Yasa'nın en son yapıtında ortaya koyduğu «...olayın ülke açısından önemini belirtmek için; kuramsal geliştirmelere uzun boylu gerek yoktur»[4] yargısı, bu çalışmalardaki betimsel ağırlığı belgeler niteliktedir. Buna karşın, otuz yılı aşkın bir dönemdir Yasa tarafından gerçekleştirilen araştırmalar ve ulaşılan vargılar, toplumbilimimizin gelişmesinde önemli katkıları içermekte ve kuramsal geliştirmelere yardımcı olmaktadır.

Bu denemede Yasa'nın toplumsal değişme yaklaşımını dörtlü bir bölümlendirme içerisinde ele almaya çalışacağız. Toplumsal değişim yaklaşımı, toplum ve toplumsal yapı anlayışından soyutlanarak ele alınamaz. Yöntem ve aile yapısı, bu yapının farklılaşması, toplum ve toplumsal yapı kavramlaştırmalarıyla bütünleştirildiğinde Yasa'nın toplumsal değişim yaklaşımının ana noktaları ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, «araştırma yöntemi ve teknikleri», «aile yapısı ve biçimleri», «toplum ve toplumsal yapı», «toplumsal değişme» bu çalışmanın alt bölümlerini oluşturacaktır. Bir diğer deyişle, Yasa'nın toplumsal değişme yaklaşımı, ilk üç bölümden elde edilen verilerin, Yasa'nın toplumsal değişme üzerine söylediklerileyle bütünleştirilerek ortaya konmaya çalışılacaktır.

(2) Oğuz Arı, «Türkiye'de Anket Metoduna Dayanan Sosyolojik Araştırmalar ve Uygulama Açısından Teori ve Kavramlar», *Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları D. 11, Ankara, 1971, s. 129.

(3) y.a.g.e., s. 134-136.

(4) İbrahim Yasa, *Yurda Dönen İşçiler ve Toplumsal Değişme* TODAİE 182, Ankara, 1979, s. 2.

II. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ VE TEKNİKLER

Bilimlerin tümünde olduğu gibi, toplumbilimde de araştırma ve incelemeler, bir sürecin oluşturduğu bütünlükle anlam kazanır. Toplumbilimde araştırma ve incelemelerin içerdiği bu süreç bütünlüğüne, bir diğer deyişle araştırma ve incelemelerin yapılış ve çözümleme sürecini belirleyen kuram-teknik-kuram bütünlüğüne «yöntem» adı verilebildiği gibi, bu sürecin yalnızca bir kesitini yansıtan aşama ya da aşamalarına da ayrı ayrı «yöntem» adı verilebilmektedir.

Tüm bilimler için yöntem, gözlem, verilere dayalı genelleme, denence ve kuram birbirinden ayrılmaz bir bütünü oluşturur. Bu bütün içinde kuramdan denenceye geçişteki *mantıksal tümden gelimi*, denenceden gözleme geçişteki *işlemleştirme ve araçlandırmayı*, gözlemden veriye dayalı genellemelere ulaşmada *ölçümleme ve ölçüklemeyi*, genellemelerden kurama ulaşmadaki *mantıksal tüme varımı*, bilimler açısından «yöntem» alanı olarak tanımlayabiliriz[5]. Ancak bu yöntem anlayışı Türk toplumbilimcileri arasında genel, ortak bir anlayış olarak ortaya çıkmamaktadır. Örneğin Yasa, yöntemi, yukarıdaki kavramlaştırmadan farklı biçimde ele alan toplumbilimcilerimizden bir tanesidir.

Yasa'nın araştırma yaklaşımı kabaca şöyle özetlenebilir[6]:

1. Karmaşık toplumsal olayları özellikleri ve nitelikleri göz önünde tutularak parçalara bölmek,
2. Parçalara bölünmüş toplumsal olayları dural kabul ederek «örnekolay inceleme yöntemi» ya da «gözlem yöntemi» ile incelemek,
3. Parçalara bölünerek incelenmiş olayları tipleştirerek sınıflandırmak,
4. Tipleştirerek sınıflandırılmış olayların bireşimi ile bütüne ya da bütün olay ve oluşumların hepsini de içerecek tek bir genellemeye veya kanuna erişmek.

Kuramdan kurama ulaşmada mantıksal tümden gelimi, işlemleştirme ve araçlandırmayı, ölçümleme ve ölçeklemeyi, mantıksal tüme varımı

(5) Walter Wallace'dan uyarlayarak aktaran H.W. Smith, *Strategies of Social Research The Methodological Imagination*, Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1975, s. 27.

(6) İbrahim Yasa, «Örnekolay İnceleme Yöntemi», *Toplum Bilimlerinde Araştırma ve Yöntem*, der. Ruşen Keleş, TODAİE 152, Ankara, 1976, s. 275-283.

içeren yöntem anlayışı ile yukarıda özetlediğimiz araştırma yaklaşımı arasındaki benzerlik ve farklılıkları açarak ortaya koymak, Yasa'nın yöntem kavramlaştırmasını betimlemek açısından yararlı olacaktır. Gözlem aşamasında kalmayan ve toplumsal yasalara ulaşmak için gözlemler, denenceler ve sınamalar yolunu izleyen tüm toplumbilimsel araştırmalar belirli modellere dayanır. Kuramsal bir modelin sınanması ya da geçerliliği kabul edilmiş bir modele dayalı olarak belirli ilişki ve değişim örüntülerinin sınanması kuramsal ve teknik işlemler bütünlüğünü yansıtır. Bu işlemler bütünlüğünde kuramsal modelin oluşturulması, gözlemlere ve daha önce derlenmiş veriler çerçevesindeki genellemelere dayanır. Oysa Yasa, bir kuramsal modelden ya da sınanmış bir modelden hareket etmez. Onun yerine, olay olgu ve örgütlenmeleri birimlerin yaşam çizgilerinin herhangi bir aşama ya da noktasında dural varsayarak belirli tip ve sınıflara[7] sokmaya çalışır. Bu sınıflama ve tipleştirme, bütünü parçalara bölme olgusuyla birlikte algılanmalıdır. Bu aşamanın ardından gelen nokta denencelerin oluşturulmasıdır. Yasa'ya göre denence «...araştırmacının topladığı malzemeyi, gözlemlerinin sonuçlarını organize etmesi, kaynaştırması, çalışmalarını belirli bir mesele üzerinde odaklaştırması»[8] için gereklidir ve aynı zamanda «...doğrudan doğruya veyahut zımnî olarak inanılan ... doğru olduğu kabul edilen ... bir hüküm»dür[9]. Yasa'nın araştırmalarında ortaya koyduğu denencleri inceleyecek olursak, temel olarak üç ayrı denence anlayışıyla karşılaşırız:

1. Araştırmanın konusu olarak denence,
2. Araştırmanın bulguluları olarak denence,
3. Değişkenlere dönüştürerek sınanacak, neden-sonuç ilişkilerine dayalı kavramlaştırma olarak denence.

Birinci tip denenceler Yasa'nın ilk araştırmalarının denenceleridir. Birinci Hasanoğlan ve Sindel köyü araştırmalarıyla Türkiye'de Kız Kaçırma Gelenekleri araştırmasının denenceleri buna örnek olarak verilebilir. «...bu topluluğun iç ve dış düzeninin bazı ana sebepler altında, belirli bir zaman ve mekanda değişmiş olmasıdır»[10] tümcesi her iki köy araştırmasının denencesidir. Hasanoğlan köyünde bu değişim köyden tren yolunun geçmesine, Sindel köyünde ise «iş-gücün değişmesi»ne bağlanır. Kız kaçırma «olayının oluşuna temel teşkil eden sevme ve sevişme»dir[11]. Her üç denence-

(7) y.a.g.e., s. 275.

(8) İbrahim Yasa, «Köy İncelemelerinde Metod», *V. İskan ve Şehircilik Haftası Konferansları, Köylerle İlgili Bazı Meseleler.* AÜ. SBF Yayınları 139-121, İskan ve Şehircilik Enstitüsü Yayınları 9, Ankara, 1962, s. 1.

(9) y.a.g.e., s. 1.

(10) İbrahim Yasa, *Hasanoğlan Köyü'nün İçtimai ve İktisadi Yapısı*, TODAİE, Ankara, 1955, s. 5.

(11) İbrahim Yasa, *Türkiye'de Kız Kaçırma Gelenekleri ve Bununla İlgili Bazı İdari Meseleler,* TODAİE, Ankara 1962, s. 1.

de de ortak yön, denencelerin değişkenlere dönüştürülmemesi ve değişkenler arası ilişkilerin kurulup sınanmamasıdır. Ve giderek elde edilen verilere dayalı bir sergileme, araştırmanın betimsel özünü ortaya koyar.

İkinci tip denencelere örnek olarak Gecekondu Aileleri ve İkinci Hasanoğlan Köyü araştırmalarının denenceleri verilebilir. Bu araştırmalardan birincisinde «oluşum veya geçiş halinde bir aile topluluğu»ndan[12], diğerinde ise «oluşum ve geçiş halinde bir kasaba, aile ve topluluğu»ndan[13] söz edilmektedir. Bu ana denencelerden sonra, belirli bir sistematiğe dayalı olarak derlenen veriler çerçevesinde elde edilen betimsel bulgular denence olarak yapıtların yöntem bölümlerinde sunulmaktadır. Ancak bu sunumda denencelerin değişkenlere dönüştürülmesi ve değişkenler arası ilişkilerin irdelenmesine rastlanılmıyor.

Üçüncü tip denenceye Yasa'nın en son araştırmasının ön çalışmasına ilişkin yazdığı makalesinde rastlıyoruz. «Kırsal kökenli olup da yurt dışında bir süre çalıştıktan sonra tekrar eski yerlerine dönen işçiler bağlı oldukları toplulukları —köy ve kasaba— üssel olarak, yani ikinci derecede, bir başka deyişle hem dolaysız, hem de dolaylı biçimlerde toplumsal, ekonomik değişme açılarından etkilemektedirler» şeklinde düzenlenen denencede, «değişme» kavramı «değişmeden anlaşılan, kırsal topluluğun her türlü eylem alanlarında geleneksel usul ve değerlerden vazgeçip yeni ve gelişmiş sanayi topluluklarınkine benzer ya da giderek yaklaşan usuller ve değerler seçmeleridir»[14] biçiminde açıklığa kavuşturuluyor ve giderek «tarımsal uğraşıda değişimin temel olarak yurda sokulan mal varlığı ile gerçekleştiği»[15] öne sürülüyor. Araştırma, yurda geri dönen işçilerin içinde yaşadıkları topluluğu değiştirme açısından «değiştirme ajanı» olarak görev yapabilip yapamadıklarının sınanmasını amaçlayan bir çalışma olarak ortaya çıkıyor. Ancak araştırma verilerinin derlenip değerlendirilmesinden sonra ulaşılan genel sonuç «Alamancı Aile»[16] olgusudur. Betimsel boyutta tutum ve davranış değişikliklerini sergileyen araştırma, denencesinde ortaya koyduğu değişim örüntüsünü sınamaya girmiyor. Ayrıca genel sonuç olarak ulaştığı «Alamancı Aile» gerçeğinin geleceğine ilişkin öngörülerde bulunma yerine «olayların akışına bırakmak daha doğru olur»[17] yargısıyla Yasa, araştırmayı noktalamaktadır.

Sergileme çalıştığımız üçlü denence oluşturma anlayışı son çözümleme-

(12) İbrahim Yasa, *Ankara'da Gecekondu Aileleri*, SSYB Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü 46. Ankara. 1966, s. 242.

(13) İbrahim Yasa, *Yirmibeş Yıl Sonra Hasanoğlan Köyü Karşılaştırmalı Bir Toplumbilimsel Araştırma*, AÜ. SBF Yayınları, Ankara, 1969, s. 283.

(14) İbrahim Yasa. Ömer Bozkurt, «Orta Avrupa'dan Batı Avrupa'ya: Göç ve Toplumsal Değişme», *Amme İdarası Dergisi*, Cilt 7, Sayı 3, Ankara, 1974, s. 45-46.

(15) y.a.g.e., s. 46.

(16) Yasa, *Yurda Dönen...* s. 181-186.

(17) y.a.g.e., s. 186.

de bir araştırma planı oluşturma anlayışını ortaya kor. Araştırmada elde edilen verilere dayalı genellemelerden tümevarım yoluyla bir kurama erişme ya da kurulan kuramsal modele dayalı denencelerin sınanmasıyla kurama erişmek, Yasa'nın araştırmalarının betimsel niteliğinden ötürü olanaklı olamamaktadır. Ayrıca, Yasa'nın araştırma yaklaşımı içerisinde yer alan «parçalarak bölünerek incelenmiş olayları tipleştirerek sınıflandırmak ve tipleştirerek sınıflandırılmış olayların bireşimi ile bütüne ya da bütün olay ve oluşumların hepsini de içerecek tek bir genellemeye veya kanuna erişmek» bir görüntüdür. Çünkü Yasa, olay, olgu ve örgütleşmelerin içsel dinamikleri ve gerçek belirleyicileri ile değil, görüntüsel yansımalarıyla uğraşmaktadır. Bunun en güzel örneği de, en son araştırmasında ulaşılan genel sonuçla, «Alamancı Aile» olgusuyla verilebilir. Ancak Yasa, «olayların akışına bırakmak daha doğru olur» yargısıyla bu olgunun bilincinde olduğunu ortaya korken, «...görgül araştırmalara gereksinim vardır. ...Araştırmamızda böyle bir denemeyi gerçekleştirmeye çalışıyoruz»[18] diyerek bu gerçeği belgeleme gereğini de duymaktadır.

(18) y.a.g.e., s. 8.

III. AİLE YAPISI VE BİÇİMLERİ

Toplumbilimciler aileyi toplumsal yaşamın ana biçimlerinden biri ola rak kabul ederken, yine de aileyi farklı kalıplar içerisinde ele almaktadır lar. Bu farklı yaklaşımlara birkaç örnek verecek olursak; MacIver, Page ve Winch'in aileyi «toplumsal bir grup», Nimkoff'un «toplumsal bir birlik», Sumner ve Keller'in de «toplumsal bir örgüt» olarak tanımladıklarını görürüz. Ayrıca aileyi «topluluk» ve hatta «toplumsal bir yapı» olarak ele alan yaklaşımlar da vardır[19]. Yasa ise aileyi; «toplumsal bir organ» ya da bir toplumun hücreleri olarak[20] görür.

Herhangi bir toplumda aile yapısını ya da aile biçimlerini belirlerken; ancak evlilikle kurulan ailelerde karı veya kocanın ana-baba ailesiyle ilişki derecelerine göre yapılacak bir ayrım ve tanımın anlamlı olabileceği kanısını ileri süren Timur'dan[21] farklı olarak Yasa; ailenin «toplumsal yapısını» ana, baba ile çocukların vücuda getirdiği ilişkiler ağı (sistemi) ve bu ağ içinde her üyenin üzerine almış olduğu görev ve oynadığı rollerle tanımlamaktadır[22]. Yasa'nın bu tanımlaması; belirli aile biçimlerinin belirli görevleri yerine getirdiği, belirli görevlerin aile içi ilişkileri, rol ve statüleri yaratarak, aile yapısını şekillendirdiği ve bu yapının içinde yer aldığı daha geniş sisteme (topluma) fonksiyonel bağlarla bağlı olduğu, farklı toplumsal yapılarda ailenin farklı fonksiyonlar yükümleneceği[23] ya da daha kısa bir betimlemeyle, yapıyı aile üyelerinin aile içindeki bütün rol ve pozisyonlarını kapsayacak anlamda[24] tanımlayan yapısal-fonksiyonel yaklaşımla, birçok boyutlarda eş anlamlar kazanmaktadır. Bu eş anlamlılık; Yasa'nın aile biçimlerine ve aile yapısının değişimine ilişkin görüşlerini sergilediğimizde açıklık kazanacaktır.

Malinowski, aile yapısının toplumların gelişimi ve bireylerin uygarlığının düzeysel değişimi ile büyük oranda değiştiğini savlarken, aynı za-

(19) Birsen Gökçe, «Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme», *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Clt 8, Sayı 1-2, Ankara, 1976, s. 46-47.

(20) İbrahim Yasa, *Toplum Bilim Ders Notları*, AÜ. SBF Yayınları, Ankara, 1970, s. 139-144.

(21) Serim Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları D. 15, Ankara, 1972, s. 5.

(22) Yasa, *Toplum Bilim*... s. 144.

(23) Timur, y.a.g.e., s. 5-8.

(24) Emre Kongar, *İzmir'de Kentsel Aile*. Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları Araştırma Serisi, Ankaa, 1972, s. 33.

manda, toplumun farklı tabakalarında da aile yapısının farklı olduğunu ileri sürmektedir[25]. Yasa aile yapısının farklılığını, aynı toplumsal yapı içerisinde öncelikle yerleşim örüntüsüne dayalı olarak ortaya koyar. Aile'nin genel olarak, «cemaat» —topluluk— özelliklerini yitirmesiyle büyük değişimler içerisine girdiğini savlayan Yasa, aileleri çeşitli toplumsal gruplar içerisinde incelemeyi yeğleyerek, buradan, çeşitli aile tipleri ortaya çıkarır:

1. Büyük kent ailesi,
2. Kasaba ailesi,
3. Gecekondu ailesi
4. Köy ailesi,
5. Göçebe ailesi[26].

Büyük kent ve kasaba ailesini bir grup içerisinde aldıktan sonra, gecekondu ve köy ailesini değişimin aşamaları olarak ortaya koyan Yasa, göçebe ailesini değişim boyutunda değil, ancak betimsel bir sergileme ile inceler. Toplumsal değişim açısından, «köy, gecekondu, kent» ailelerini, köy ailesinin özelliklerini temel alarak birbirinden şöyle ayırır:

1. Köy ailesinde tarım, bütün aile üyeleri için ortaklaşa iş-güç alanıdır,
2. Köy ailesinde iş-güç şekli babadan oğullara daha çok geçme eğilimindedir,
3. Köy ailesinde baba otoritesinin daha sert ve üyelerin toplumsal ilişkiler alanı daha dardır,
4. Köy ailesi nüfuzun etki alanıdır,
5. Köy ailesinin yaşadığı ev, kent ailesinin yaşadığı evden farklıdır,
6. Köy ailesi, kent ailesine göre daha kalabalıktır,
7. Köy ailesinde evlenme yaşı daha düşüktür[27].

Gecekondu ailesi, köy ve kent aileleri arasında geçiş sürecindeki bir oluşumu belirler. Yasa'ya göre; gecekondu ailesi, kent ailesinin birtakım özdeksel ve tinsel yaşantı ve alışkanlıklarını benimsediği halde, köysel değer ve alışkanlıklardan birtakımını da kuşaklar boyunca koruyan bir yapıyı içinde taşır. Bu boyut aileyi uzun süre köy ailesinin kentte bir kolu ve sürekliliği haline getirmiştir. Köy ailesinin gecekondu, sonra kent ailesis haline dönüşmesi bir yandan kent ailesinin birtakım değerlerini, bu değerlerle ilişkin davranış kalıplarını benimsemesine, bir yandan da köyünden getirdiği birtakım değerleri ve bunlara ilişkin davranış kalıplarını terk

(25) Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Routledge and Kegan Paul Ltd. London, 1961, s. 3.

(26) İbrahim Yasa, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları*, TODAİE, Ankara, 1970, s. 105-109.

(27) Yasa, *Toplum Bilim*... s. 162-176.

etmesine bağlıdır. Bu açılardan Yasa; gecekonduda yaşayan toplulukları ve bunları meydana getiren aileyi henüz yerleşmiş, dengesini bulmuş, hallerinden memnun topluluklar olarak düşünmek yanlış olur; bu ailelerin kent topluluğu içinde tam olarak yerleşme ve kaynaşmaları uzun zamana ihtiyaç gösterecektir diyerek; gecekondu ailesine ve topluluğuna şimdilik kentin geçiş yerlerinde yerleşmiş, geçiş halinde topluluklar olarak bakmak gerekir savını ileriye sürmektedir[28].

Toplumsal değişme açısından aile yapısının köy ailesinden kent ailesine doğru değişim gösterdiğini savlayan Yasa; ana, baba ile çocukların oluşturduğu ilişkiler ağı ve bu ağ içinde her üyenin yükümlendiği görev ve oynadığı roller açısından aile biçimlerini; «modern aile», «çağdaş aile», «çekirdek aile», «evlilik ailesi», «dar aile», «geniş aile —mürekkep aile—», «kök aile», «taygeldi ailesi», «alamancı aile» kavramlarıyla açıklamaktadır.

Yasa, ana, baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşan aileleri tanımlamak için «modern aile», «çağdaş aile», «çekirdek aile», «dar aile» ve hatta «evlilik ailesi» kavramlarını kullanmaktadır[29]. «Modern-Çağdaş-Çekirdek» aile kavramlarını, aynı zamanda «kentsel aile» kavramı yerine kullanırken, «dar aile» kavramını; ana, baba ve çocuklardan oluşan, fakat modern aileden, aile üyelerinin eşit haklara sahip olamaması, bir diğer deyişle ailede baba otoritesinin hakim oluşu ve ailede üyelerin görev ve yetkilerinin köyün toplumsal yapısı tarafından belirlenmesi ile ayrılan aile biçimi için kullanan[30] Yasa, aynı zamanda «dar aile» kavramını «geniş aile» karşıtı olarak, gecekonduda yaşayan aileler için de kullanmaktadır[31].

Evlilik ailesini; evli bir erkekle evli bir kadın, onların çocukları ve çoğu zaman büyük ana-babalarını içeren bir birim olarak tanımlayan Yasa, «evlilik ailesi» kavramını «çekirdek aile kavramı yerine, kapsamlı bir akrabalık denetimini yansıttığı için» kullandığını söyler. Ancak Yasa; evlilik akrabalığı, sürüp giden akrabalık bağlarını açıklamak için en uygun terimdir derken, yine de «evlilik» kavramının «çekirdek» kavramını tamamıyle ortadan kaldıracak güçte olmadığını da[32] vurgulayarak belirtir. Evlilik ailesi sanayileşmiş kentlerin egemen kurumu olarak ele alınırken, «modern-çağdaş-çekirdek» aile kavramları gibi, «kentsel aile» kavramı karşılığı olarak da kullanılmaktadır.

Geleneksel «geniş aile»nin başlıca yapısal özelliklerini; akrabalık ilişkilerinin tek çizgili baba soyuna dayanması, iki veya daha çok çekirdek

(28) Yasa, *Ankara'da*... s. 29-236.

(29) Yasa, *Sindel*... s. 59. Yasa, *Ankara'da*... s. 104. Yasa, *Yirmibeş*... s. 80. İbrahim Yasa, «Evlilik ve Geniş Aile Kurumlarının Yazgısı» *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt 28, Sayı 1-2, Ankara, 1973, s. 4-5.

(30) Yasa, *Sindel*... s. 59-60.

(31) Yasa, *Ankara'da*... s. 104.

(32) Yasa, *Evlilik*... s. 4-5.

aile birimlerini aynı konut içinde barındırması ve bunların hepsinin baba evinde yerleşmiş olması, ekonomik bir birim veya ortaklaşa bir işletme özelliği taşıması, aile üyelerinin rollerinin kesin olarak belirlenmiş olması, bir yardımlaşma ve toplumsal güvenlik kurumu olması diye betimleyen Yasa[33], «geniş aile»yi aynı zamanda «bir çekirdek —nüve— ailenin etrafında toplanan bazen bir, bazen de birden fazla evli çiftlerden meydana gelmektedir»[34] diye tanımlamaktadır.

İlk olarak Frederic Le Play tarafından kullanılan ve H.Z. Ülken'in «kök aile» diye dilimize çevirdiği «famille souche» kavramı, Türk toplumbilimcileri tarafından farklı şekillerde kullanılmaktadır. Gökçe'nin «ana, baba, çocukları ve evli tek oğul ile eşi ve çocuklarından meydana gelir»[35] diye tanımladığı «kök aile»yi eş biçimde Timur, «baba yerini alacak oğul» bağı olarak betimlemektedir[36]. Kongar ise Levy'den yaptığı alıntıyla «kuşak çizgisi üzerinde geniş aile gibi genişler, fakat kardeşler yönünde genişleme göstermez» biçiminde ortaya koyduğu «famille souche»u; Timur ve Gökçe'den farklı olarak «babaya dayalı, anaya dayalı ve karışık» olmak üzere üçlü gruplandırmada[37] Kıray'ın kullandığı, ancak kardeşler yönünde genişlemeyen, «büyük, geniş, karışık» aile kavramları yerine kullanmaktadır[38]. Yasa ise «kök aile» kavramını yukarıda sözünü ettiğimiz tüm toplumbilimcilerden farklı olarak «baba ailesi» anlamına kullanmaktadır. Bu kavramlaştırma, «baba ailesi»nin kuşak çizgisinde ve kardeşler yönünde genişlemesini içeren bir tanımlamadır[39].

Yasa'nın aile biçimlerini tanımlamada kullandığı kavramlardan birisi de «taygeldi ailesi» kavramıdır. Toplumbilim aile biçimleri yazınına katkı olarak geçen «taygeldi ailesi», atipik evlilikle oluşan bir aile biçimini betimlemektedir. «Ayrı cinsten çocuklu dulların evlenmesi» diye tanımlanan, ancak ayrı cinsten çocuklu dulların ve çocuklarının evlenmesi sonucunda oluşan bu aile biçimi, küçük topluluklarda yoğunluk kazanan, ayrı cinsten çocuklu dullar üzerindeki toplumsal baskı ile oluşmaktadır. «Ayrı cinsten çocuklu dulların evlenmeleri» diye tanımlanan «taygeldi ailesi», Yasa'nın anlatımına dayalı olarak, ayrı cinsten çocukların «gerçekten veya sembolik olarak» evlenmeleri gerçekleşmeden oluşamamaktadır. Kaldı ki; ikinci koşul gerçekleşmeden ortaya çıkan aile biçimi, «ana, baba ve evlenme-

(33) y.a.g.e., s. 2-3.
(34) Yasa, *Hasanoğlan*... s. 151.
(35) Gökçe, y.a.g.e., s. 62.
(36) Timur, y.a.g.e., s. 22-23.
(37) Kongar, a.g.e., s. 34-35 ve 63-65.
(38) Mübeccel B. Kıray, *Ereğli-Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, DPT, Ankara, 1964, s. 113-115.
(39) Yasa, *Hasanoğlan*... s. 148-151. Yasa, *Toplum Bilim*... s. 143.

miş çocuklardan oluşan» çekirdek aileden başka bir yansımayı ortaya koymayacaktır[40].

Yasa «taygeldi ailesi»nden sonra toplumbilim aile biçimleri yazınına, en son araştırmasına dayalı olarak «alamancı aile» kavramını da eklemiştir. Ancak bu ailenin yapısı, aile içindeki ilişkiler ağı ortaya konmamakta ve aile; «...yurda kesin dönüş yapmış veya yapmamış olan, bir süre yabancı bir Avrupa ülkesinde çalışan işçilerin oluşturduğu bir aile türüdür» diye tanımlanmaktadır[41]. Yasa bu tanımı şöyle açımlar: «Alamancı Aile» her şeyden önce bir yaşam anlayışını sürdürmekte ve bunun içinde özdeksel-tinsel değerlerle donatılmış bulunmaktadır. Ailenin üyeleri genellikle bireycil bir kişiliğe bürünmüştür. ...'Alamancı Aile' üyelerini öteki kırsal aile üyelerinden ayırdeden daha başka birtakım davranışlar, alışkanlışlar da vardır ve yaşamı bu davranışları yansıtmaktadır. Giyim-kuşam, temizlik alışkanlıkları, yeni barınakları, bunların içindeki donatım araçları, yeyintilerdeki kimi değişiklikler ailedeki göze çarpan somut göstergelerdir. ...en göze çarpan özelliği içinde yaşadığı konuttur. ...'Alamancı Aile'nin eski iş çeşidinin değişmesi tarımın savsaması, işlerin başka işgüç kollarına kaydırılması, kadına az çok erinçlik ve özgürlük kazandırmıştır. ...özdeksel-tinsel davranış, tutum ve değerleri değişmekle birlikte yapısı olanakları bakımından mozayik bir nitelik taşımaktadır... Zaman süresi içinde gecekondu ailesi gibi 'Alamancı Aile'de yeni uyum ve koşulların etkilerine uğramaktadır ve bu nedenle bugünkü görünüşü ile gecekondu ailesi gibi geçici bir aile türüdür»[42]. Açımlanan tanımdan hareketle «Alamanca Aile»ye baktığımızda, ve dayanak olarak Yasa'nın daha önceki kavramlaştırmalarını kullandığımızda, karşımıza tutum ve davranışlarında değişmeler ortaya çıkan bir «köy ailesi», değişim boyutunda bir «gecekondu ailesi», yapı açısında de «geniş» ya da «çekirdek» aile olgusu ortaya çıkmaktadır.

Yasa'nın; ana, baba ile çocukların oluşturduğu ilişkiler ağı ve bu ağ içindeki her üyenin yükümlendiği görev ve oynadığı roller açısından betimlediği aile biçimlerini incelerken üzerinde özenle durulması gereken nokta, «esas ailenin» çocuk sahibi olmayla kurulabilmesi savıdır. Yasa'ya göre, «her evlenmenin toplumbilimsel anlamda bir aile biçiminde sonuçlanacağını kesin olarak söylemek pek doğru bir yargı değildir, ayrıca «evlenme ilk çocuk doğuncaya kadar erkek-kadın birleşmesinin ikinci safhasıdır», bir diğer deyişle «çocuksuz evlenme münasebetleri... özel biçimde kurulan bir çeşitli arkadaşlık ilişkilerini teşkil eder» ve «ilk çocuğun doğ-

(40) İbrahim Yasa, «Taygeldi Ailesi - Ayrı Cinsten Çocuklu Dulların Evlenmeleri-», *SBF Dergisi*, Cilt 17, Sayı 3-4, Ankara, 1962, s. 305-312.

(41) Yasa, *Yurda Dönen*... s. 183.

(42) y.a.g.e., s. 183-185.

ması ile ... gerek toplum, gerekse toplumbilimsel bakımdan esas aile kurulmuş olur»[43].

M. Levy, modern toplumların ideal ailesi olarak görülen çekirdek aileyi «anne, baba ve varsa küçük çocuklarından meydana gelir» diye tanımlamaktadır[44]. Oysa Yasa'nın yukarıdaki betimlemelerinden hareketle çekirdek aile tanımına bakacak olursak «ana, baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşan» bir aile kavramıyla karşılaşırız. Burada gerek ve yeter koşul; ana, baba ve evlenmemiş çocukların tümünün birliğidir.

Yapısal-fonksiyonel yaklaşım çekirdek aileyi «temel bir toplumsal fonksiyon olan üremeye yönelmiş bir temel toplumsal yapı» olarak ele alır ve «yapıyı aile üyelerinin aile içindeki bütün rol ve pozisyonlarını kapsayacak bir anlamda»[45] kullanır. Yasa, yapı ve fonksiyon bütünlüğü çerçevesinde çekirdek aileye, üreme fonksiyonunu yükümlerken, yapısal boyutta da bunun yansımasını içeren «ana, baba ve evlenmemiş çocuklardan» oluşan aileyi çekirdek aile olarak tanımlar. Yasa aynı zamanda değişim sürecinde yapıların ve fonksiyonların eş hızla değişmediğini ve bu durumun toplumsal sorunlar yaratmaması açısından tampon mekanizmaların ve fonksiyonların ortaya çıktığını Kıray'ın bulgularına dayanarak ileri sürer («Toplumsal Değişme» bölümünde inceleyeceğimiz için burada bu konuya değinmiyoruz). Toplumsal değişim sürecinde aile yapısının ve fonksiyonlarının eş hızda değişmemesine örnek olarak Yasa'nın Sindel köyünde saptadığı ve «dar aile» diye tanımladığı aile biçimini verebiliriz. Bu aile biçiminde yapı, toplumsal değişim sürecinde geleneksel geniş aile yapısından çekirdek aile yapısına doğru dönüşürken, ailenin yükümlendiği fonksiyonlar eş dönüşümü gerçekleştirememekte ve çekirdek aile yapısı içerisinde birçok geleneksel geniş aile fonksiyonu devamlılığını korumaktadır. Bu olguya bir diğer örnek, Yasa'nın çekirdek aile yerine kullandığı «evlilik ailesi» biçiminden hareketle verilebilir. Çekirdek aile, akrabalık ilişkilerini yansıtmayan bir kavramdır. Ancak Orta Doğu'da ve azgelişmiş ülkelerde çekirdek aile yapısı içerisinde yoğun bir biçimde akrabalık ilişkileri sürmektedir. Fakat bu akrabalık ilişkilerinin boyutu, geleneksel geniş ailenin akrabalık ilişkilerinden oldukça farklıdır ve gelişmiş toplumlarda akrabalık ilişkileri süreç içerisinde giderek en aza inmektedir. Bu koşullar altında yapısal eşlik taşıyan gelişmiş ve azgelişmiş toplumların çekirdek ailesi, fonksiyonlar açısından farklılıklar içerir. Ancak burada üzerinde özenle durulması gereken bir nokta vardır, o nokta da; Yasa'nın çekirdek aile yerine kullandığı «evlilik ailesi»nin «genişlemiş aile» ve giderek kardeşler çizgisinde genişlemeyen, Kıray'ın tanımıyla «büyük aile», Kongar'ın tanımıyla «babaya dayalı famllie souche»a dönüşmesi boyutudur.

(43) Yasa, *Toplum Bilim*... s. 141-142.
(44) Kongar, a.g.e., s. 35.
(45) y.a.g.e., s. 32-33.

Yasa, aile biçimlerini incelerken soruna yapı ve fonksiyonlar açısından yaklaşmaktadır. Ancak değişim sürecinde aile yapısının ve fonksiyonlarının eş zamanlı değişmemesi olgusunu «dar aile» ve «evlilik ailesi» kavramlarıyla ortaya korken, yapı ve fonksiyonların farklı hızdaki değişmelerini tampon mekanizma ve fonksiyonlarla uyuma dayalı olarak açıklar. Bu arada benzer yapı ve fonksiyonları yükümlenmiş aile biçimlerini, görüntüdeki farklılaşmalarından ötürü on beşe yakın ayrı ad verir. Bu olgunun temelinde, Yasa'nın görgül araştırmalarla olguların temelinde yatan içsel mekanizmalar yönelemeyişi ve dolayısıyla olay, olgu ve örgütleşmelerin görüntüleri ve bu görüntülerin yansımaları üzerinde odaklaşması yatar.

IV. TOPLUM VE TOPLUMSAL YAPI

Toplum nedir? Toplumbilimcilerin bu soruya verdikleri yanıtlar, tek ve kesin bir toplum tanımını ortaya koymuyor. Kongar, toplumbilimcilerin toplum tanımlarının başlıcalarını altı grupta toplamaktadır. Bu tanımlar toplumu;

1. Sosyo-kültürel bir olay olarak,
2. Bir toplumsal sistem olarak,
3. Kurumsal bir sistem olarak,
4. Kendi kendini devam ettiren bir varlık olarak,
5. Kendi kendine yeterli bir varlık olarak,
6. Sınıflararası bir etkileşim süreci olarak,

ele almaktadırlar. Bu noktalardan hareketle ve ön yargısız olma savıyla Kongar, toplumu şöyle tanımlamaktadır: Toplum, insan ömründen uzun yaşayan, göreli bir kararlılığa sahip olan ve kendi kendini devam ettiren bir insan topluluğudur[46]. Kongar; toplumsal değişme kuram ve ilkelerini incelediği çalışmasında, ulaştığı sonuçları —ki bu sonuçlar Kongar'a göre düşünürlerin fikir birliğine ulaştıkları noktaları belirleyici bir nitelik taşımaktadır— bir dizi önerme ile sergilemektedir. Bu önermelerden[47] hareketle toplumu; insan-doğa ve insan-insan ilişkilerinin şekillendirdiği, teknoloji tarafından belirlenen, dış dinamik tarafından etkilenen, çatışmaya dayalı tarihsel bir gelişimi olan, bir insan topluluğu olarak tanımlanabilir.

Yasa'nın toplum tanımına geçmeden önce, bir-iki örnek verme açısından Kıray ve Ergun'un toplum tanımlarına da değinmekte yarar görüyoruz. Kıray toplumu;

1. Ekolojik bir komunite, mekanda belirli yeri ve biçimi olan bir yerleşme şekli,
2. Kendine has özellikleri olan bir nüfus kompozisyonu,
3. Belirli bir sosyal örgüt,
4. Bunlara bağlı bir değerler sistemi,

gruplandırılmış özellikleri olarak tanımlar[48]. Ergun, doğa üzerinde bir arada olmak gereğinden hareket ederek; insanların doğa ile ilişkilerinin

(46) Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1979. s. 36-42.

(47) y.a.g.e., s. 340-341.

(48) Kıray, a.g.e., s. 7.

ve kendi aralarındaki ilişkilerinin bir bütünü, diye verdiği toplum tanımının aynı zamanda bugünkü toplumbilimin «toplum» tanımı olduğunu da savlamaktadır. Bu tanımı daha da özleştiren Ergun, toplumu; yaşanan ilişkiler bütünü olarak betimler[49].

Toplumu; insanlar arasında karşılıklı düşünce ve duygu değiş-tokuşu sonucunda oluşan ve yine düşünce ve duygularla soydan soya geçen bir toplumsal kalıtım, olarak tanımlayan Yasa, bu tanımın açılımı şöyle verir; toplum, bir başka deyimle, insanların birlikte olma çalışmalarını olanaklı kılan toplumsal biçim, örnek ve kalıplardır. Bu biçim ve kalıplar olmasaydı, insanların çalışma ve hareketleri uyum (ahenk) ve dayanışma sağlayan ortak bir çerçeveden yoksun kalır ve daha çok birbirlerini köstekleyici, engelleyici girişimler biçimini alırdı[50]. Yasa'nın toplum tanımını daha da açacak olursak, bu toplumsal biçim, örnek ve kalıpların, toplumun kendi kendini uyum içinde devam ettirme ve aynı zamanda insan ömründen uzun yaşama özelliklerinin araçları olduğu noktasına varırız. Düşünce ve duygu değiş-tokuşu bir süreci belirler. Bu süreç, insanın kendi ve başkalarının deneylerinden yararlanarak bilgi yaratma - biriktirme - aktarma - yaratma bütünlüğünün özünü betimler. Bu öz, bir başka deyişle teknolojidir. Teknoloji ise; insan doğa ilişkilerinden doğan, insan-insan ilişkilerini etkileyerek o ilişkiler içerisinde gelişen, insanın yarattığı bir araçtır. Yasa'nın toplum tanımının açılımından başlayarak, yeniden Yasa'nın toplum tanımına döndüğümüzde ortaya, Ergun'un bugünkü toplumbilimcilerin «toplum» tanımı olduğunu savladığı, insan-doğa ve insan-insan ilişkilerinin tümü, kavramlaştırmasına ulaşırız. Bu kavramlaştırma, «insan topluluğu» olma özelliğinin ötesinde; evrende belirli bir yeri ve ilişkilerde belirleyicilik taşıyan özü içermeyen bir tanımlama ortaya çıkarır. Bir başka deyişle bu tanım, bütünlük içerisinde ilişkiler bütünlüğünün sistemleştirilmesini yansıtmayan, yani bir toplum modelini yansıtmayan, modelsiz bir tanımdır.

Çok genel hatlarıyla «toplum» tanımları ve Yasa'nın soruna yaklaşımına baktıktan sonra, şimdi de, Yasa'nın «toplumsal yapı» anlayışını, olanaklar ölçüsünde ayrıntılı olarak sergilemeye çalışalım. Yasa toplumsal yapıyı; bir topluluğun toplumsal düzeni, kuruluşu, kuruluşun işleyişi ve birtakım görevlerin yerine getiriliş yolu olarak tanımlamakta ve toplumsal yapıyı; yapıyı oluşturan toplumsal kurumların, bunların karşılıklı ilişkilerinden doğan toplumsal değerlerin karşılıklı olarak etkiledikleri bir bütün, diye tanımlayan Kıray'ın tanımı ile aynı anlamı taşıdığını vurgulamaktadır[51]. Ayrıca Yasa toplumsal yapı ile kültür arasında da bağlantı kurarak, «kültürü bireylerin değil, toplumların bir değişkeni olarak ka-

(49) Doğan Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, Yar Yayınları, İstanbul, 1973, s. 21.
(50) Yasa, *Toplum Bilim*... s. 2-3.
(51) Yasa, *Türkiye'nin*... s. 1.

bul etmek mümkündür. Bu itibarla da kültürle toplumsal yapı arasında bir bağlantı olması gerekir»[52] noktasında ortaya iki görüş atar:

1. Toplumsal yapıya ve biçimlenişine özelliğini kazandıran, temel kültür ögelerinden sadece biridir,
2. Toplumsal yapıya temel özelliğini kazandıran, türlü kültür ögeleridir[53].

Özünde bu görüşlerin her ikisi de aynı anlamı taşımaktadır. Çünkü Yasa'nın kendi verdiği örneğe göre, ilkel topluluklarda yalnızca bir «temel kültür ögesi» topluluğu bir arada tutabilirken, «ileri derecede gelişmiş çağdaş toplulukların yapıları türlü kültür ögelerinin etkilerine göre» biçimlenmektedir. İlkel topluluklarda temel kültür ögesi «aile ve akrabalık düzeni olabilir» diyen Yasa, bazı ilkel topluluklarda da bu temel ögenin «din» olabileceğini belirtir. Bir temel kültür ögesine dayalı olarak belirlenen toplumsal yapıya, toplumlarını gelişmesiyle birlikte yeni «bir arada tutucu» ya da «bağlayıcı» kültür ögeleri katılır[54]. Böylece Yasa'nın ortaya koyduğu toplumsal yapı tanımı, toplumların gelişme düzeylerine bağlı olarak betimleyecek, gelişmişlik düzeylerini de içerecek genel bir tanım ortaya çıkmamaktadır.

Bir toplum yapısını bütün çapraşıklığı ve yönleriyle çözümlemenin çok güç bir iş olacağını[55] söyleyen Yasa, yapı kavramının beş temel özelliği içerdiğini belirtir:

1. Topluluğun temel özelliği, bir topluluğu başkalarından ayıran belirgin taraf,
2. Topluluğun elemanları, onların sayıları ve işgal etmiş oldukları toplumsal durum,
3. Topluluğun iç ilişkileri,
4. Topluluğun dış ilişkileri,
5. İşbölümü, işbirliği[56].

Yasa burada toplumun değil, topluluğun yapı özelliklerinden söz etmektedir. Ancak '«bütün olay ve oluşumların hepsini de içerecek tek bir genellemeye veya kanuna erişmek için ... birimlerin parçaları üzerinde durmak ... bunların üzerinde ayrı ayrı durduktan sonra tekrar bütünlere dönüştürmek zorunluluğu vardır»[57] diyen Yasa'nın bu yaklaşımından ve ayrıca toplum - toplumsal yapı tanımları ile[58] yukarıda belirttiğimiz «ileri derecede gelişmiş çağdaş toplulukların yapıları» kavramından hareketle

(52) Yasa, *Toplum Bilim*... s. 197-198.
(53) Yasa, *Türkiye'nin*... s. 11-12.
(54) y.a.g.e.. s. 11-13.
(55) y.a.g.e., s. 13.
(56) Yasa, *Toplum Bilim*... s. 120-124.
(57) Yasa, *Örnekolay*... s. 275 ve 282-283.
(58) Yasa, *Türkiye'nin*... s. 1. Yasa, *Toplum Bilim*... s. 2.

topluluğun yapı özelliklerini, toplumun yapı özellikleri olarak algılamakta sakınca olmasa gerekir. Yasa, herhangi bir topluluğun iki ölçüte göre betimlenerek çözümlenebileceğini savlamaktadır. Bu ölçütlerden birincisi yukarıda sözünü ettiğimiz topluluğun yapısı, ikincisi ise topluluğun görevidir. Göreve Yasa iki anlam verir. Görevin birinci anlamı topluluk yapısının harekete geçişi, çalışması ve organik bir bütün halinde işleyişidir. Görevin ikinci anlamı ise bir topluluğun toplumda varolan diğer topluluklarla olan ilişkileridir[59]. Böylece yapı-görev bütünlüğü ile toplumu, toplumsal ilişkiler çerçevesinde ikinci kez betimleyen Yasa, birbirinden farklı iki toplumsal yapı kavramı ortaya koymuş olur.

Yasa'nın birinci toplumsal yapı kavramlaştırması, kültür ögelerine dayalı olan kavramlaştırmadır. Bu kavramlaştırmada toplumsal yapı, «aile ve akrabalık ilişkilerine» ya da «din»e indirgenmektedir. İkinci toplumsal yapı kavramlaştırmasında ise, yapının beş özelliği vurgulanmakta ve ancak bu beş özelliğin bütünlüğü içerisinde toplumsal yapının betimlenerek çözümlenebileceği ileri sürülmektedir. Yasa'nın farklı düzeyleri yansıtan bu ikili toplumsal yapı anlayışını Bozkurt; «Yasa'da toplumsal yapı kavramı hem toplumsal ilişkilerin ya da toplumsallık biçimlerinin mikrokozmu olan gruplara, hem de toplulukların makrokozmu olan toplumlara uygulanabilecek işlemsel bir araçtır»[60] diye betimlemektedir.

Yasa'nın ikili toplumsal yapı anlayışının temelinde, toplumsal olaylara yaklaşım biçimi yatmaktadır. «Araştırma Yöntemi ve Teknikler» bölümünde Yasa'nın araştırma yaklaşımını sergilerken ortaya koymaya çalıştığımız, bütünü parçalara bölerek incelemeye çalışmak ve incelenen parçaları yeniden bütünleştirmek, eş anlamıyla toplumsal yapı kavramlaştırmasında da ortaya çıkmaktadır. Giderek kendi içerisinde bütünleşemeyen bu kavramlaştırma iki ölçekte toplumsal yapı tanımı ortaya korken, toplumsal yapı ögelerinin aralarındaki ilişki örüntüsüne dayalı bütünleşmesini içermeyen toplumsal yapı yaklaşımı, görüntü boyutunun ve betimselliğin ötesinde, toplumsal gelişmişlik-gelişmemişlik ikiliği ile anlam kazanmaktadır. Toplumların gelişmemişlikten, gelişmişliğe doğru olan değişim süreçlerinde ortaya çıkan her yeni toplumsal öge, betimsel boyutta toplumsal yapının bir ögesi olmaktadır. Giderek, belirlenmemiş temel toplumsal yapı ögelerinin türevleri olan yeni toplumsal ögeler, toplumsal yapının yeni bağımsız ögeleri olarak algılandığı için toplumsal yapı grup ya da küçük topluluklar ölçeğinde ele alınırken aynı zamanda bu grup ya da küçük toplulukların eklektik bütünlüğü olarak da algılanmaktadır.

(59) y.a.g.e., s. 125.

(60) Ömer Bozkurt, *Ayrımsal Sosyoloji ve Toplumsal Yapı*, TODAİE 127, Ankara, 1972, s. 35-37.

V. TOPLUMSAL DEĞİŞME

Yasa'nın toplumsal değişme kavramlaştırmasının kökleri, bundan önce ele almaya çalıştığımız «Araştırma Yöntemi ve Teknikler», «Aile Yapısı ve Biçimleri», «Toplum ve Toplumsal Yapı» bölümlerinde çok genel boyutlarıyla yer almıştır. Bu bölümde, Yasa'nın toplumsal değişme yaklaşımını, ilişkili olduğu toplumsal değişme kuramları çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

Toplumu canlı bir organa, aileyi de bu organın hücrelerine benzeten Yasa, bir başka benzetmeyle toplumsal değişim sürecini şöyle betimler; toplumsal yapı çeşitli yön ve ögeleriyle çok çapraşık bir makinanın iç örgütünü andırır. Bu yapının herhangi bir yerinde görülen değişme öteki yanlarına da geçer[61]. Ayrıca Yasa toplumsal değişmeyi, ya da kendi deyimiyle, eş anlamlı kültür değişmesini; bir toplumun kültürüne ilave edilen yeni yeni maddi ve manevi öge veya değerlerden meydana gelen icatlar olarak görür. Yasa icatları; bir kültürde var olan ögelerin yeni bileşkeleri olarak düşünülebilir[62] diye de tanımlar ve bu tanımlamasının açılımını şöyle verir:

1. İcatların temel nedeni ihtiyaçlardır, ancak ihtiyaçların icada yol açabilmesi için kültürde gerekli ögelerin, maddi ve manevi gereçlerin, uygun bir kültür ortamının bulunması gerekir,
2. İcatların faydalı olanları birikmeye ve yenilerden bazıları eskilerin yerini almaya başlar,
3. İcatların birikmesi sayesinde kültür ögeleri çoğalır ve böylece yeni yeni icatları olanaklı kılar[63].

Yasa'nın yukarıda verdiğimiz toplumsal değişme ya da kültürel değişme tanımı ve tanımın açılımı, Ogburn'un «Kültür Boşluğu» diye bilinen kuramının kültürel evrimi açıklayan dört ögesiyle tam olarak çakışmaktadır. Ogburn'un; icat, birikim, yayılma, uyum sağlama olarak ortaya koyduğu kültürel evrimin iç içe geçmiş dört aşaması[64], aynıyla Yasa'nın tanımlamasında da vardır.

Ogburn toplumları durgun ve değişen toplumlar olarak ikiye ayırır,

(61) Yasa, *Türkiye'nin...* s. 1-2.
(62) Yasa, *Toplum Bilim...* s. 200.
(63) y.a.g.e., s. 200-201.
(64) Kongar, *Toplumsal Değişme...* s. 183-186

ancak artık zamanımızda durgun toplumların kalmadığını da vurgular. Buna karşın Yasa değişmeleri süreli ve süresiz değişmeler olarak ele alırken, değişmeleri güçleştiren ve kolaylaştıran etmenlerin de üzerinde durur[65]. Ayrıca Ogburn «Kültür Boşluğu»nun daha çok maddi kültürü meydana getiren teknoloji alanında ortaya çıkan icatlara uygun toplumsal örgütlenmenin gerçekleştirilememesinden doğduğunu söylerken[66] Yasa, «...değişme ve gelişme olaylarının daha çok özdeksel kültür ögelerinde yer aldığı ve tinsel alandaki değişmelerin bunların etkilerine uğradığı ve fakat aynı hızla bunları izleyemediği bir gerçektir»[67] diyerek, kuramsal boyutta Ogburn'un yaklaşımını bir kez daha yinelemektedir.

Ogburn'un toplumsal değişme kuramını, kuramsal boyutta aynıyla benimseyen Yasa, acaba toplumsal olay ve olguların çözümlenmesinde bu kuramsal modeli kullanıyor mu? Yasa'nın toplumsal değişim yaklaşımını kavrayabilmek için öncelikle bu sorunun yanıtını vermek gerekmektedir.

Önceki bölümde vermeye çalıştığımız Yasa'nın toplum tanımı, insanların birlikte olma çalışmalarını olanaklı kılan toplumsal biçim, örnek ve kalıpların, insanların çalışma ve hareketlerinde uyum (ahenk) yarattığı ve bu uyumun yaratılmaması durumunda çalışmaların birbirlerini köstekleyici, engelleyici olacağı yaklaşımını vurgulamaktadır[68]. Aynı zamanda Yasa; «belirli bir örgütlenme içinde toplumsal kurumlar, toplumun gereksinmelerini karşılayacak derecede işledikleri ve elverişli oldukları sürece toplumsal sorun söz konusu değildir ... toplumsal sorun, toplumun değişim süreci içinde yeni tampon mekanizma veya fonksiyonlar yaratmamasından ortaya çıkar»[69] demektedir. Yasa'nın toplumsal değişmeye ilişkin bir diğer saptaması da; «insan doğası değişsin veya değişmesin, insanın içinde yaşadığı çevre gerek insanın karışması veya evrim nedenleriyle sürekli olarak değişme halindedir»[70] vargısıyla sergilenmektedir.

Yasa'nın yukarıda belirttiğimiz, toplumsal değişme açısından incelenmesi gerekli üç önermesi, üç zorunluluğu içerir:

1. İnsan-insan ilişkileri; köstekleyici, engelleyici olmamak açısından uyum'a (ahenk) dayalı olmak zorundadır,
2. Toplumsal değişim sürecinin toplumsal sorunlar yaratmaması için; toplum tampon mekanizma veya tampon fonksiyonlar yaratmak zorundadır,
3. İnsanın çevresi; insanlar karışsın ya da karışmasın, ya insanların karışmasıyla ya da evrim nedeniyle sürekli değişme zorundadır.

(65) Yasa, *Toplum Bilim*... s. 201-210.
(66) Kongar, *Toplumsal Değişme*... s. 184
(67) Yasa, *Türkiye'nin*... s. 12-13.
(68) Yasa, *Toplum Bilim*... s. 2-3.
(69) Yasa, *Türkiye'nin*... s. 22.
(70) y.a.g.e., s. 22.

Toplumsal değişme açısından yukarıda sergilenen üç zorunluluğun yapısal-fonksiyonel yaklaşım açısından incelenmesi aşağıdaki çelişkileri ortaya koyar:

1. Birinci zorunluluk; Parsons'un «uyum, durumu kontrol, duyguların ifadesi, üyelerin birbirleriyle kaynaşması»[71] biçiminde anlamını bulan toplumsal sistemdeki etkileşim süreçleri ile benzeşmektedir.

Yasa toplumsal yapı ile kültürel yapıyı eş anlamlı kullanır, oysa T. Parsons toplumda üç ayrı sistem tanımlar; kişilik sistemleri, toplumsal sistemler, kültürel sistemler. Ogburn kuramında kültürel yapı - toplumsal yapı ayrımı yapmaz. Ogburn'un toplumsal değişme kuramını, kuramsal boyutta benimseyen Yasa'nın, Parsons'un toplumsal sistemdeki etkileşim süreçlerini benimsemesi, bir olgunun iki farklı düzeyde ve iki farklı ilişkiler sisteminde çözümlenmesini doğurmaktadır.

2. İkinci zorunluluk; Kıray'ın tampon mekanizma ve fonksiyonlarına dayanmaktadır.

Kıray tampon mekanizma ve fonksiyonların ortaya çıkışını orta hızdaki toplumsal değişmelerle açıklar. Yavaş değişme söz konusu olduğunda, eski toplumsal yapının kurumları ve değerleri süreç içerisinde dönüşümlerini gerçekleştirecekleri için ve hızlı toplumsal değişmelerde tampon mekanizmalar ortaya çıkacak zaman bulamadıkları için, tampon mekanizmalar ve fonksiyonlar ortaya çıkmaz. Tampon mekanizma ve fonksiyonlar orta hızda gerçekleşen toplumsal değişmeler için geçerlidir[72]. Oysa Yasa; tampon mekanizma ve fonksiyonların çıkışını toplumsal sorunlarla ters anlamlı olarak, uyum'a bağlı bir boyutta ele almaktadır. Kaldı ki Kıray'ın yaklaşımında; hızlı ve yavaş toplumsal değişmelerde çatışma ve toplumsal sorun olmadığı için değil, zaman ya da gerek kalmadığı için tampon mekanizma ve fonksiyonlar ortaya çıkamamaktadır. Burada tampon mekanizma ve fonksiyonların ortaya çıkmasındaki neden uyum değil, çatışmanın yarattığı dönüşümün hızıdır. Bu boyutta Ogburn'un «kültür boşluğu» kavramı da, Kıray'ın «tampon mekanizmaları» kavramıyla bütünlük kazanır.

3. Üçüncü zorunluluk; toplumu orta boy düzeyde bir organizma —ki Yasa da «Aile Yapısı ve Biçimleri» bölümünde değindiğimiz gibi toplumu organizma olarak da kabul etmektedir— olarak kabul eden Spencer'in «müdahalesiz evrim» kuramıyla benzeşir.

Spencer toplumu uyum içerisinde ve sürekli büyüyen bir organizma olarak kabul eder. Yasa da —«Toplum ve Toplumsal Yapı» bölümünde değinildiği gibi— toplumları ilkel toplumdan, gelişmiş modern toplumlara doğru gittikçe karmaşıklaşan ve yapı ögeleri artan bir çerçevede görür. Ay-

(71) Kongar. *Toplumsal Değişme*... s. 169-173.
(72) Kıray, a.g.e., s. 6-7.

rıca bu çerçeve kendi içerisinde uyumu taşır. Spencer'in evriminde belirleyici öge endüstrileşmedir[73]. Aynı biçimde Yasa da, gelişmeden endüstrileşmeyi anlamaktadır. Bu yaklaşım; ekonomik determinizmden etkilenmiş, değişmenin dinamiği olarak teknolojiyi belirlemiş Ogburn'un değişme kuramı ile benzerlik gibi görünen özde bir çelişkiyi taşır. Bu çelişki, değişmenin müdahalesizliği çerçevesinde ve değişme dinamiğinin belirlenmesi boyutunda anlamını bulur.

(73) Kongar, *Toplumsal Değişme*... s. 97-100.

VI. DEĞERLENDİRME

Yasa kuramsal çerçevede, Ogburn'un toplumsal değişme kuramını benimsemiş olarak görünüm kazanır. Bu nedenle yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız Yasa'nın toplumsal değişim anlayışı açısından üç zorunluluğu, Ogburn'un ortaya koyduğu kuramsal çerçeve ile karşılaştırmalı olarak ele almaya çalıştık. Bu yaklaşım; Yasa'nın toplumsal değişim anlayışının yapısal-fonksiyonel yaklaşımın farklı kuramcılarının yaklaşımlarından oluşan eklektik bir bütünlükle ortaya çıktığını saptamaya yardımcı olmaktadır. Yukarıda sözü edilen yaklaşımların uyum-çatışma boyutundaki farklılığını Yasa; «uyum» içerisinde bütünleştirmeye çalışırken, toplumsal değişmenin «kendiliğinden değişme» boyutunda «yönlendirme» kavramını da katarak, «yönlendirilmiş bir toplumsal değişme sürecinde uyum'a» ulaşmaya çalışmaktadır. Betimlemeye çalıştığımız bu kavramlaştırmaları, Yasa'nın Türkiye'nin toplumsal değişmesini incelerken ulaştığı bazı yargılarla açıklamaya çalışmak anlamlı olacaktır. Yasa; «bugünkü toplumsal yapımıza temel olan değişikliklere başlangıç olarak Atatürk devrimlerini» saptamıştır[74]. Yasa bu vargısını bir başka biçimde şöyle ortaya kor: «Türkiye'de son 30-35 yıl içinde Atatürk devrimleri ile bir toplumsal yapı değişikliğine» uğramıştır[75]. Burada verilen aynı özü taşıyan iki vargı; toplumsal değişimin kendiliğindenliğine «yönlendirme» boyutunun eklenmesini doğurmaktadır. Ayrıca; 1946'lardan sonra batıl inanç ve geleneklerin eskiden daha güçlü olarak ortaya çıkmasına neden olarak Atatürk devrimlerinden verilen ödünleri, ya da Atatürk devrimlerinin tersine uygulanmalarını vermektedir. Bu vargıyı yukarıdaki vargılarla bütünleştirecek olursak; toplumsal değişmenin kendiliğindenliğine «yönlendirme» boyutunu katarken, çatışmayı «yönlendirme» çerçevesinde «uyum»la özdeşleştirme, Yasa'nın toplumsal değişme yaklaşımının ana çizgilerini vermektedir. Ne var ki Yasa; sürekli olarak çalışmalarında görüntüler üzerinde odaklaşıp betimsel kalmayı yeğlediği için, yapısal-fonksiyonel yaklaşımın çeşitli düşünürlerinin ve Kıray'ın yaklaşımlarından da etkilenerek oluşan kendi yaklaşımının eklektik bütünlüğünü bir modele dönüştürmemiştir.

(74) Yasa, *Türkiye'nin...* s. 200.
(75) Yasa, *Toplum Bilim...* s. 101.

Yasa'nın toplumsal değişim yaklaşımının ana noktalarını aşağıdaki gibi özetlemek olanaklıdır kanısındayız:

1. Toplumsal yapıya yeni giren her özdeksel ya da tinsel kültür ögesi, diğer kültür ögelerini de etkileyerek değişimlerine neden olur. Özdeksel kültür ögeleri, tinsel kültür ögelerine oranla daha hızlı değişir, ancak tinsel kültür ögeleri de toplumsal yapının değişiminde etkendirler,

2. Toplumsal değişim sürecinin kendiliğindenliği tampon mekanizma ve fonksiyonlarla «toplumsal sorun» yaratmayan bir çerçevede belirlenir,

3. Toplumsal sorun yaratmayan uyum'a dayalı tampon mekanizma ve fonksiyonlarla oluşan toplumsal değişim sürecinin kendiliğindenliği, «yönlendirme» ile uyum içerisinde etkilenebilir,

4. «Yönlendirme» toplumsal değişimin hızlandırılmasında ya da temel değişimlerin başlatılmasında uyum'a dayalı bir öge olarak ele alınırken, toplumsal çatışmanın ortaya çıkışı, «yönlendirme»den verilen ödünlere bağlıdır. «Yönlendirme» özünde toplumsal uyumla bütünleşik olabildiği oranda, toplumsal değişimin hızlandırıcısı ya da temel değişimlerin başlatıcısı olabilir.

Toplumsal ilişkiler bütünlüğünün görüntüsel yansımaları üzerine görgül araştırmalarla giden, tutum ve düşüncelerdeki değişmeleri betimsel boyutta ayrıntıları ile sergileyen Yasa, toplumbilimimizin kuramsal gelişimi için çok önemli bilgi ve veri birikimi sağlamıştır. Bu birikimin ötesinde, özellikle «aile» konusunda yaptığı çalışmalarıyla, toplumsal değişim sürecinin aile ölçeğindeki yansımalarını ve değişim örüntülerini, değişmeden yana ve karşı olan boyutlarıyla çözümlenebilecek bir biçimde sergilemesi, konuya yeni yaklaşımları oluşturacak bir olgudur. Ve Yasa Türk toplumbilimine içerik ve oylum kazandıracak süreçte, bir aşamadır, yadsınamayacak bir gerçektir.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

Hasanoğlan Köyü'nün İçtimaî ve İktisadi Yapısı, TODAİE, Ankara, 1955.

Sindel Köyü'nün Toplumsal ve Ekonomik Yapısı, TODAİE, Ankara, 1960.

Türkiye'de Kız Kaçırma Gelenekleri, ve Bununla İlgili Bazı idari Meseleler TODAİE, Ankara, 1962.

Ankara'da Gecekondu Aileleri, SSYB Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü Yayınları, 46, Ankara, 1966.

Yirmibeş Yıl Sonra Hasanoğlan Köyü -Karşılaştırmalı Bir Toplumbilimsel Araştırma-, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları 270, Ankara, 1969.

Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları, TODAİE, Ankara, 1970.

Yurda Dönen İşçiler ve Toplumsal Değişme, TODAİE, Ankara, 1979.

B. MAKALELER

Köylerin İdaresinde Bazı Ana Meseleler, **Mahalli İdareler Hakkında Etüdler,** TODAİE, Ankara, (s. 43-66), 1950.

Köylerin Sosyolojik Bakımdan İncelenmesinde Bazı Esaslar, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 14, Sayı 1, Ankara, (s. 146-172), 1959.

Örnekolay Araştırmalarında Gözlem ve Mülakat Metodlarının Önemi, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 14, Sayı 2-3, Ankara, (s. 87-109),1959.

Türkiye'de Sosyal Ziraat İşletmelerinin Parçalanmasının Sebep ve Etkileri, **Türkiye'de İdari Reform Çalışmaları, Türkiye'de Toprak Reformu I,** TODAİE İdari Reform Serisi VI, Ankara, (s. 7-23), 1961.

Toplum Kalkınması ve Köylerimizde Yardımlaşma Gelenekleri, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 17, Sayı 1, Ankara, (s. 89-115), 1962.

Taygeldi Ailesi -Ayrı Cinsten Çocuklu Dulların Evlenmeleri-, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 17, Sayı 2, Ankara, (s. 305-349), 1962.

Türkiye'de Halk Sağlık Folkloru ve Bazı Meseleleri, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 17, Sayı 3-4, Ankara, (s. 251-301), 1962.

Köy İncelemelerinde Metod, **V. İskan ve Şehircilik Haftası Konferansları, Köylerle İngili Bazı Meseleler,** A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları 139-121 İskan ve Şehircilik Enstitüsü Yayınları 9. Ankara, (s. 1-8), 1962.

Sindel -Bir Köy Araştırması Özeti-, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 18, Sayı 2, Ankara. (s. 105-114), 1963.

Gecekondu Topluluklarında İş-Güç Çeşitleri ve Ekonomik Düzen, **VIII. İskan ve Şehircilik Haftası Konferansları, Türkiye'de Bölge Planlaması Mahalli İdareler ve Toplum Kalkınması,** İskan ve Şehircilik Derneği Yayını 3, Ankara, (s. 135-162), 1966.

İç Göçlerin Büyük Şehirlerin İş-Güç Çeşitlerindeki Etkileri, **Eğitim Fakültesi Dergisi,** Cilt 1, Sayı 1-4, Ankara, (s. 175-193), 1968.

Gecekondu Ailesi -Geçiş Halinde Bir Aile Tipolojisi-, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 25, Sayı 4, Ankara, (s. 9-17), 1970.

Türkiye'de Nüfus Hareketlerinin Nedenleri, **Ankara Üniversitesi Haftası,** Ankara Üniversitesi Yayını, Ankara, (s. 63-67), 1971.

Kibbuts'un Toplumsal İdeolojisi ve Yapısı, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 27, Sayı 4, Ankara, (s. 9-15), 1972.

Evlilik ve Geniş Aile Kurumlarının Yazgısı, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 28, Sayı 1-2, Ankara, (s. 1-10), 1973.

Gecekondu Ailesinin Mozayiği, **Amme İdaresi Dergisi,** Cilt 6, Sayı 2, Ankara, (s. 41-46), 1973.

Örnekolay İnceleme Yöntemi, **Toplum Bilimlerinde Araştırma ve Yöntem,** der. Ruşen Keleş, TODAİE, Ankara, (s. 275-297), 1976.

Küçük Toplulukları İnceleme Yöntemi, **Toplum Bilimlerinde Araştırma ve Yöntem,** der. Ruşen Keleş, TODAİE, Ankara, (s. 299-326), 1976.

C. YABANCI DİLDE YAYINLAR

Hasanoğlan: Socio-Economie Structure of A Turkish Village, TODAİE, Ankara, 1957.

The Turkish «Gecekondu» Areas, Mediterranean Social Sciences Research Council, General Assembly, Catania, Sicily, 1961.

Development Social et Tradition d'entraide dans nos village Turcs, **Correspondance d'Orient,** Bruxelles, 1962.

Problems of Outlying Rural Administration in Turkey, Mediterrancan Social Sciences Research Concil, General Assembly, Aix-en Provence, Academic Programme, Doc. No. III-1, 1964.

7e «Taygeldi» Une Forme de Mariage atypiquc en Turquie, **Correspondance d'Orient,** Bruxelles, 1966.

The İmpact of Rural Exodus on the Occupational Patterns of Cities, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 22, Sayı 2, Ankara, (s. 151-170), 1967.

Gecekondu Families in Ankara and Some Problems Regarding the City, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 22, Sayı 4, Ankara, (s. 75-83), 1967.

Tradition of Some Atypical Cases of Mariage in Turkey, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 24, Sayı 1, Ankara, (s. 1-19), 1969.

The Village as an Administrative Thist and Its Problems, **Amme İdaresi Dergisi,** Cilt 2, Sayı 2, Ankara (s. 262-284), 1969.

The Impact of Urbanization on the Occupational and Expenditure Patterns of an Agricultural Village Within the Last 25 Years, **Development and Change,** Volume 1, 1969-1970 No. 2, Institute of Social Studies, The Hague, Netherlands, (s. 51-63), 1969.

L'Urbanisation aux Communautes des Bidonvilles d'Ankara, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 26, Sayı 1, Ankara, (2. 1-13), 1971.

The «Gecekondu» Family, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 27, Sayı 4, Ankara, (s. 9-15), 1972.

D. ORTAK YAYINLAR

Erdemli Kazasının İnkişafı Planı Hakkında Bir Araştırma, TODAİE, Ankara, (Kenan Taşpınar ile), 1953.

Türkiye'de Devlet Personeli Hakkında Bir Araştırma, TODAİE, Ankara, (Maurice Chailloux - Dantel, Nabi Dinçer, Sevda Eren ile), 1958.

Şehirlerin İnkişafı ve Sosyal Problemler, Adana ve Karabük Şehirleri Hakkında Bir Araştırma, TODAİE, Ankara, (Sevda Eren, Gülgün Günenç, Nabi Dinçer ve İhsan Kuntbay ile), 1959.

Basic Problems of Small Municipalities in Turkey -A Case Study-, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt 23, Sayı 2, Ankara, (s. 117-136) (Cevat Geray ile), 1968.

Orta Avrupa'dan Batı Avrupa'ya: Göç ve Toplumsal Değişme, **Amme İdaresi Dergisi,** Cilt 7, Sayı 3, Ankara, (s. 45-72), (Ömer Bozkurt ile), 1974.

Yurt Dışında Çalışan İşçilerimizin Yaygın Tabanlı Halk Girişimciliğine Katkıları: Şereflikoçhisar Örneği: **Amme İdaresi Dergisi,** Cilt 8, Sayı 3, Ankara, (s. 85-114) (H. Sami Güven ile), 1975.

Niyazi Berkes

(21 Ekim 1908 - 1988)

Hazırlayan
İnan ÖZER

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Tüm çalışmalarını «Cumhuriyet devrimlerini koruma davası»[1] uğruna verilen bir savaşım olarak gören Prof. Dr. Niyazi Berkes çeşitli engellemelerle karşılaşınca uzun yıllar yurdundan uzak yaşamayı göze almış bilim adamlarımızdan biridir. Bununla birlikte yurt sorunlarından uzak kalmamış, bir sürgün yaşamını benimsememiş, Türkiye'nin geçirdiği değişme ve çağdaşlaşma çabalarını her aşamada duyarlılıkla izlemiştir. Bir toplumbilimci olarak Cumhuriyet Türkiye'sinin İslam-Osmanlı gelenekleri ışığında incelenmesinde büyük katkıları olmuş, Atatürk devrimlerini kavramada tarihle bilinçli ve tarafsız bir bağ kurulması gerektiğini savunmuştur.

Niyazi Berkes 21 ekim 1908'de Kıbrıs'ın Lefkoşe kentinde doğdu. Babası Hüseyin Hüsnü Bey ve annesi Dervişe Hanımdır. İlk ve orta öğrenimini Lefkoşe'de tamamlayan Berkes, İstanbul Erkek Lisesini de 1928 yılında bitirdi. Daha sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde 1928-1931 yılları arasında sosyoloji ve felsefe öğrenimi gördü. Bir süre Ankara Maarif Cemiyeti Ortaokulu ve Halkevi Kütüphane Müdürlüğü yaptı. Akademik çalışmalarına 1935 yılında İstanbul Üniversitesinde Sosyoloji asistanı olarak başladı ve aynı yıl Amerika'ya giderek 1939 yılına kadar Şikago Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümünde sosyoloji çalıştı. Yurda dönüşünden bir süre sonra Ankara Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesine geçerek Felsefe bölümü Sosyoloji Doçenti oldu ve 1950'ye dek çalışmalarını bu bölümde sürdürdü.

1940'lar Türkiye'sinin huzursuzluk ortamında Türk toplumbilimi Türk toplumunun yapısına dönük araştırmalarla yeni aşamalar gösterdi. Berkes'in *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*'sı bu dönemin bir ürünüdür. Berkes ayrıca bu dönemde bir bilim adamı sorumluluğuyla çeşitli dergi ve gazetelerde toplumsal sorunlara ilişkin yazılar yanında güncel konularda da makaleler yazmış, halka dönük, aydınlatıcı yazılarıyla dikkati çekmiştir. Fakat dönemin aydınlar üzerindeki siyasal baskısı nedeniyle onun bu bilimsel çalışmaları engellenmiş ve üniversiteden uzaklaştırılarak bakanlık emrine alınmıştır. 1952 yılında Kanada'nın McGill Üniversitesinde Mezuniyet Sonrası Araştırmaları Fakültesine öğretim üyesi ola-

(1) Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, tarihsiz, s. 544.

rak seçilmiş, aynı fakültede profesör ve 31 ağustos 1975'te uluslararası Emeritus Profesör olmuştur.

Birçok yayını yanında Berkes'in Türk toplumbilimine en önemli katkısı kuşkusuz ki *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı yapıtıdır. Gerek toplumbilim gerekse ekonomi-tarih alanında diğer kitaplarında da «...toplum, devlet ve uygarlık sorunlarının kökenlerinin sanıldığından çok derinliklerde olduğunu gördükçe «devrim» kavramının yüzeylikten kurtarılması zorunluluğu»[2] üzerinde durmuştur. Bu bağlam içinde gerici akımlarla da amansız bir savaşıma giren Berkes, özellikle Asya, Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerine yaptığı gezilerdeki izlenimlerini Cumhuriyet Türkiyesi gözlemleriyle karşılaştırma olanağı bulmuştur. Asya Mektupları'ndaki «ağır eleştirileri»[3] onun anti-emperyalist tutumunun bir kanıtı olup, ödün vermez cumhuriyet ve demokrasi sevgisinin yansımalarıdır.

Berkes, Sigmund Freud'dan *Totem ve Tabu,* Karl Marx'dan *Yahudi Meselesi,* Platon'dan *Sokrat'ın Müdafaası* gibi önemli çevirilerle de Türk düşününe önemli yapıtlar kazandırmıştır.

(2) y.a.g.e., s. 9.
(3) Niyazi Berkes, *Asya Mektupları,* Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1976, s. 6.

I. GİRİŞ

Berkes'in çalışmaları dört ana bölüm altında toplanarak incelenebilir:

1 — Genel olarak toplumsal bilimler ve toplumbilime ilişkin görüş ve düşünceleri. Bu konular üzerindeki incelemeleri D.T.C.F.'si Felsefe Bölümünde akademik çalışmalarını sürdürürken çeşitli dergilerde çıkan makaleleri ve bazı Ankara köyleri üzerindeki araştırmaları olarak belirlenebilir. Bu incelemeler daha çok kuramsal nitelikte olup, toplumbilimin konusu, tarihsel gelişimi ve Türkiye'deki durumuna ilişkindir.

2 — Berkes'in bilimsel çalışmaları arasında tarih incelemeleri de önemli yer tutar. *Türkiye İktisat Tarihi* adlı yapıtında, Osmanlı-Türk ekonomik tarihini devletle toplum arasındaki ilişkiler boyutunda ele alarak, siyasal ve ekonomik yapısı üzerinde durmaktadır.

3 — Berkes Türkiye'nin son iki yüzyıl boyunca geçirdiği toplumsal değişimleri 'çağdaşlaşma' açısından değerlendirmektedir. Türkiye'de çağdaşlaşma sürecinin gelişimini irdeleyen incelemesinde tarihsel olayların zorunlu olarak Cumhuriyet rejimine doğru aktığını belirterek, bu akış içinde, bugün karşılaşılan toplum, devlet ve uygarlık sorunlarının kökenlerine eğilmektedir.

4 — Gezi izlenimlerini içeren yazıları. Berkes'in bu yazıları iki ayrı grupta toplanabilir:

Bunlardan biri. başta Hindistan ve Japonya olmak üzere Pakistan, Endonezya, Tayland gibi ülkelerin yaşam biçimlerinden ilginç görüntüler yansıtan mektuplardan oluşmaktadır. Enver Berkes'e yazdığı bu mektuplardan derlediği yazılarında bazı Asya ülkelerinin ekonomik, siyasal ve dinsel kurumlarına ilişkin gözlem, karşılaştırma ve eleştirilere yer vermektedir. Berkes'in amacı geri kalmış Asya ülkelerinin sorunlarına bakarak Cumhuriyet Türkiye'sinin Atatürk devrimleriyle ne gibi tehlikelerden kurtulduğunu vurgulamaktır. Bununla birlikte Berkes için anavatanın da sorunlarını çözememiş ve bazı çıkmazlardan kurtulamamış olduğu bir gerçektir.

Gezi notlarının ikincisi Lübnan, Suriye, Mısır, Tunus ve Cezayir'i kapsamaktadır. Berkes'in bu ülkelere ilişkin değerlendirmeleri gezi anılarını aşan bir inceleme niteliğindedir. Yazar bu incelemesinde Kuzey Afrika ve

Ortadoğu'nun bazı İslam ülkelerinde sosyalist düşüncenin din ve ulusçuluk boyutunda ne gibi yeni bireşimlere yol açtığını tartışmaktadır.

Aşağıdaki incelemede Berkes'in çok çeşitli alanlara yönelik çalışmaları toplumbilim açısından değerlendirilmiştir. Toplumbilime ilişkin kuramsal çalışmaları gözden geçirildikten sonra toplumsal değişme açısından çağdaşlaşma yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

II. BERKES'İN TOPLUMBİLİME İLİŞKİN GÖRÜŞ VE DÜŞÜNCELERİ

Prof. Berkes kolay yazan çok eser veren bir araştırmacıdır. Öğretim görevlisi olarak Ankara DTCF Sosyoloji Kürsüsünde çalıştığı yıllarda çeşitli konulara ilişkin çok sayıda makale yayınlamıştır. Bu yazılarında «Namık Kemal'in Islahatçılığı»ndan «Çin Aile Sisteminin Bozuluşu»na, «Dünyanın Taksimi ve Son Asır Harpleri»nden «Japonya'nın Sosyal ve Ekonomik Bünyesi»ne kadar çok çeşitli konularla ilgilendiği görülür.

Berkes'in yapıtları arasında toplumbilimin kuramsal incelemeleri oldukça az yer tutar. Bu nitelikte olan çalışmalarında ise toplumsal bilimlerin nitelikleri, toplumbilim tarihi ve kuramları gibi genel konular üzerinde durmaktadır. Ayrıca bu incelemelerde Batılı düşünürlerin toplumbilimsel görüşleri de geniş bir şekilde aktarılmaktadır. Bu nedenle Berkes'in toplumbilimsel yaklaşımını saptamak; görüşlerini, düşüncelerini belirli bir modelle açıklamak oldukça zordur. Berkes'in toplumbilimin konusu sorunları ve yöntemine ilişkin düşünceleri şu alanlarda incelenebilir:

A. TOPLUMBİLİMİN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ

Berkes, DTCF'nin düzenlediği «Türkiye'de Sosyoloji Araştırmalarının İlerlememesi»nin nedenlerinin tartışıldığı konferansa ilişkin yazısında toplumbilim tarihinin Batı'daki gelişimini özetler. Ona göre Eski Yunan'dan yirminci yüzyıla dek bütün olarak ele alındığında Batı düşünüşününün, bazen ilerleyerek bazen gerileyerek fakat sonuçta daima yeni adımlar atarak geçen tarihinde toplumbilimin gelişimi belirli noktalara bağlı kalmıştır. Bunlar, «insanların topluluk hayatı hakkındaki bilgilerinin artması, insanın hayatını öğrenmek konusundaki cehitlerin daha rasyonel, seküler ve objektif olması; insan hayatının muhtelif cephelerinin tetkikinin ayrı ayrı bilgi sahalarına ayrılması ve insan ilimlerinde ihtisasın gittikçe artması ve nihayet her sahada sosyal hayatın muhtelif cephelerini tetkik etmek için birçok araştırma tekniklerinin belirmesi»dir[1].

Berkes'e göre toplumbilimin ortaya çıkışında önemli olan etkenler; in-

(1) Niyazi Berkes, «Bir Araştırma İlmi Olmak Üzere Sosyoloji», *Siyasi İlimler Mecmuası*, C. IX. No. 107, 1940, s. 548.

sanların toplumsal yaşamı öğrenmeye yönelik ilgi ve çabalarının artması, bu çabaların giderek daha akılcı çağdaş ve nesnel olmaları, insanı ve toplumu incelemeye dönük yeni disiplinlerin ortaya çıkması ve toplum yaşamının çeşitli alanlarının araştırılmasında kullanılan araştırma tekniklerinin gelişimleridir. Berkes bu etkenler çerçevesinde toplumbilimin gelişimini şöyle özetlemektedir:

«Gittikçe fazla muhtelif insan zümrelerinin hayatı hakkındaki bilgiler çoğaldıkça mütefekkirlerin cemiyet hakkında ancak kendi muhitlerinden elde ettikleri mahdut, doğmatik, ananevî ve etnosantrik[2] görüşlerden kurtuluş başlamış; o nisbette muhtelif sosyal ilimler ayrı birer ihtisas sahası olarak daha geniş ve zengin bir vakıa âlemi ile temas bu vakıaları elemek için mufassal araştırma tekniklerini meydana getirmiştir»[3]. Berkes düşünce ve bilgideki gelişimin bunların içinde doğmuş büyümüş ve olgunlaşmış oldukları toplumun gelişimi ile beraber oluştuğunu belirterek, «insanların dar birtakım hudutlar içinde küçük ve birbirinden ayrı, birbirleriyle teması olmayan küçük zümreler halinde yaşadıkları bir devirde onların insanlık hakkındaki bilgi ve düşünceleri de o nisbette etnosantriktir»[4] demektedir. Bu yargısından sonra toplumsal bilimlerin ve onlara bağlı olarak toplumbilimin Batı düşününde izlediği gelişime ilişkin şu açıklamalarda bulunmaktadır:

· Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllar Antik ve Orta Çağlara göre toplum hakkındaki bilgilerin arttığı, siyasal ve toplumsal sorunlara karşı çağdaş ve objektif bir yaklaşımın ortaya konulduğu dönemlerdir. Bu dönemde yazılan eserlerde örneğin, More, Campanella, Bacon, Hobbes, Lock ve Rousseau gibi düşünürlerin eserlerinde toplumsal sorunların teolojinin egemenliğinden kurtarılmasına çalışıldığı görülür. Yalnız bu düşünürler özellikle siyasal açıdan konuları ele almışlardır. Berkes'e göre toplumsal bilimlerde en önemli gelişme onsekizinci yüzyıl ortalarında görülür. Fizyokratların toplumsal olayların doğal olaylar gibi kanunları olduğuna ilişkin düşünceleri yanında Hume'un siyasal bilimleri, A. Smith'in ekonomiye olan katkıları bu dönemin önemini artırmaktadır. Bu düşünürler, Dekart ve Newton'u izleyerek doğal olaylarda olduğu gibi toplumsal olayların da işleyiş kanunlarını bulmaya ve toplumsal ilişkileri nedensellik bağı ile açıklamaya çalışmışlardır[5].

On dokuzuncu yüzyılın ortaları ise 'sosyoloji' sözcüğünün ilk kez Comte

(2) Etnosantrik: Kendi ırkını, ulusunu, toplumunu ya da toplumsal grubunu başkalarınkinden ayırarak üstün sayma ve onları aşağı görerek kendininkine bağımlı kılmayı isteme tutumu. Bkz. Özer Ozankaya, *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ank., 1975.

(3) Berkes, a.g.e., s. 548.

(4) y.a.g.e., s. 548.

(5) y.a.g.e., s. 549-550

tarafından kullanılmasına tanık olmuştur. Comte kendisinden sonra gelenleri de etkileyerek toplumbilimi dinsel ve metafizik ön yargılardan arındırmış, doğal bilimlerin yöntemleri çerçevesinde kurmak istemiştir. Spencer organizmacı yaklaşımıyla toplumsal kurumların evrimini ve işleyişini araştırarak katkıda bulunmasına karşın o da Comte gibi toplumbilime özge bir araştırma tekniği kuramamıştır. Daha sonra gelen toplumbilimcilerse Le Play hariç, genellikle Comte ve Spencer'i izlemişler, toplumların evrimine ilişkin sistemler kurmuşlar fakat araştırma yapmadıkları gibi araştırma teknikleri de önermemişlerdir. Le Play ise diğerlerinden ayrı olarak monografik anket tekniği kullanarak işçi aileleri üzerinde araştırmalar yapmıştır. Berkes, Durkheim ekolünün de metodolojik çabalarına rağmen önemli bir araştırma tekniği meydana getiremediklerini belirtmektedir[6].

Berkes Batı'daki bu gelişimler karşısında Türkiye'de toplumbilimin kurulabilmesi, gelişebilmesi amacıyla şu önerilerde bulunmaktadır: «Memleketimizde ilmi bir sosyoloji kurabilmek için yapılacak şey, bize gelen doktrinleri veya mektepleri kritik bir tahlilden geçirmek, vardıkları neticeleri vakıalar üzerinde denemek; diğer taraftan, muhtelif usul ve teknikleri içinde yaşadığımız cemiyetin muhtelif safhalarına tatbik etmek; acele hükümlere ve neticelere varmamak ve bu yolda bıkmadan senelerce çalışmak; ve beri taraftan da hayatımızın muhtelif safhalarını ilmin objektif gözlüğüne korkmadan açarak ilmi tetkiklerin yayılmasını teşvik etmektir. Ancak o zaman ne gibi motiflerle meydana geldiğini iyice bilmediğimiz ilmi mahiyeti meşkûk mekteplerin, doktrinlerin veya şahsiyetlerin sultasından kafamızı kurtarabileceğiz»[7].

B. TOPLUMBİLİMİN GELİŞİMİNDE BİLİMSEL ARAŞTIRMANIN ROLÜ

Berkes'e göre toplumbilimin tarihini incelerken her şeyden önce toplumu geleneksel görüşlerden kurtararak özgür ve rasyonel düşünceyle ele alan çabaları değerlendirmek gereklidir. Toplumbilim, toplumsal yaşamı alıştığımız değer yargılarından ve duygulardan bağımsız olarak incelemelidir. Bu konuda şöyle demektedir: «Sosyal müesseselerin ve kıymetlerinin mutlak kutsiyetine, ezelîliğine ve değişmezliğine inanan bir cemiyette böyle bir zihniyetin teşekkülüne ve onun ilmî eser yaratmasına imkân yoktur»[8]. Batı uygarlıklarının düşünce tarihine bakıldığında Rönesans

(6) y.a.g.e., s. 550-553.

(7) y.a.g.e., s. 553.

(8) Niyazi Berkes, «Sosyoloji Nazariyelerinin Tetkikine Giriş», *Ülkü Mecmuası*, C. XV, No. 90, 1940, s. 495.

sonrası böyle bir anlayışın oluştuğu ve ancak ondan sonra bilimin gelişiminde önemli aşamaların birbirini izlediğini söyler.

Bazı düşünürlerin bilimsel bilginin gelişimini yalnızca yeni olayların, buluşların ortaya çıkışı ve birikimi olarak gördüklerini, bilimin gelişimini önceden gözlenmemiş yeni olayların birikimine bağladıklarını belirtir. Oysa Berkes'e göre bilim tarihi yalnızca bir bilgi birikimi sonucu ya da yalnızca gözlenen olaylara ilişkin yapılan genellemelerden oluşmamıştır. Bilimin gelişiminde teori ve olayların etkileşimine dikkatleri çeker. Bu konuyu şöyle açıklamaktadır: «Nazariye, yani ampirik vakıalara tekâbül eden ve mantıkî bir surette birbirleriyle münasebetdar bir halde umumi mefhumlar heyeti mecmuası, ilmin inkişafında sırf vakıalara tâbi bir şey değildir... Gerçi bir nazariyenin doğru olması için vakıalara uyması lazımdır; fakat bu nazariyeden müstakil olarak keşfedilmiş olan vakıalar münhasıran nazariyeyi tayin ederler demek değildir. Bilmukabele nazariye de, ne gibi vakıaların keşfedileceğini tayin eder; diğer tabirle, ilmî araştırmanın istikametinin ne olacağını gösterir»[9].

Goode ve Hatt'a göre de teori yalnızca gözlenen olayları ve olaylar arasındaki ilişkileri göstermekle kalmaz. Teori aynı zamanda, belirli koşullar altında yeni elde edilen bilgilerin elverişli bilgiler olup olmadığı konusunda yardımcı olur. Ayrıca teorinin kavramlaştırma ve sınıflandırma, olayları önceden haber verme, bilgilerimizin eksik yönlerini gösterme ve bilinen şeyleri kısaca özetleme gibi önemli rolleri vardır[10].

Berkes bilimsel süreci incelerken teori ile olaylar arasında sürekli bir etkileşimden söz ederek, teori ile olaylar arasındaki ilişkinin dinamik ve devrimci olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu ilişki kurulamadığı taktirde, skolastik düşünce sisteminde olduğu gibi bilimin gelişmesine olanak yoktur. Bu konuda şunları söylemektedir: Bu dinamik ilişkide daima teori ile olaylar birbirinin sınırlarını zorlarlar. Eğer bu ilişki kurulmazsa, bilimsellikten uzaklaşma söz konusu olur. ...Bunun içinde karşımıza çıkacak teorilerin içerisinde doğmuş oldukları toplumsal koşulları, bu koşulların düşünüre ne gibi motifler hazırladığını, düşünürün bu koşullar içinde konumunu ve onlarla olan ilişkilerini incelemek gerekir. Ancak o zaman toplumların evrimi gibi toplumsal düşüncenin de evrimi olduğu görülecektir[11].

Berkes, toplumsal bilimlerin gelişim tarihini incelerken yalnızca düşünce ve kuramların mantıksal gelişimlerini incelemenin yeterli olmadığını söyler. Bunların yanısıra mantık dışı olan ve zihinsel tavırlara şekil

(9) y.a.g.e., s. 496.

(10) W.J. Goode - P.K. Hatt, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Metotları*. TODAİE Yay., Ankara. 1978, s. 11-15.

(11) Berkes, «Sosyoloji Nazariyelerinin Tetkikine Giriş», s. 498-499.

veren nedenler de incelenmelidir. Berkes'e göre, kuramsal bir sistemin bilimsel bütünlüğe sahip olup olmadığını bize en kesin bir şekilde kanıtlayacak olan ölçek, sistemde ideolojik ve ütopik unsurların varlığı olmaktadır. Bu gibi düşüncelerin toplumsal bir ürün olmaları nedeniyle bilimsel açıklamasını yapmak olanaklıdır. Bu durum toplumbilimin bilimsel bütünlüğünün korunmasına karşı bizi uyanık tutacaktır[12].

Berkes'in bu düşüncesi, ideolojinin toplumsal bilimleri bilimsellikten uzaklaştıracağı endişesinden kaynaklanmaktadır. Berkes ideolojiyi kuramla olaylar arasındaki uyumsuzluğu gizlemek için ortaya atılan kavram kargaşası olarak görmektedir. Aslında ideoloji, kişinin içinde yaşadığı tarihsel anın koşullarına bağlı olarak belli bir açıdan toplumsal olaylara ve ilişkilere bakışıdır.

Berkes, kuramsal bir sistemin deneysel araştırma ile olan ilişkisi konusunda da kısaca şunları söylemektedir:

Araştırma yalnızca olaylara dayanılarak ortaya atılmış hipotezlerin incelenmesi değildir. Fazla olarak araştırmanın dayandırıldığı kuramsal sistemin mantıksal sonuçlarına gidildikçe henüz daha haberimiz olmayan ve gözlem alanımıza girmemiş olan yeni birtakım olaylara bizi yönelttiğini görürüz. Yani araştırma ile belirli bir sav doğrulanırsa, daha önce ortaya atmış olduğumuz kuramın ışığı altında henüz daha araştırmamıza girmemiş olan başka şeylerin de doğru olacağını anlarız. O zaman bunu da kanıtlamak gerekir. Böyle bir gerçeklemenin sonuçları kuramsal sistemimizde aynı etkileri yapabilir. Bu durumda bilimsel araştırma ne olayları gözlemeden ve gerçeklemeye gitmeden belirli kuramları ortaya atmakla ne de yalnızca olayları araştırarak onunla yetinmekle sonuçlandırılmış olmaz. Skolastik olmayan bir bilimin sürekliliği ve devrimci niteliği bu noktadan kaynaklanır[13].

Deneysel olarak sınanabilecek her bilgi açık bir şeklide olmasa bile, kesinlikle kuramsal bir sisteme dayanır. Bu kuramsal sistem ile deneysel araştırma arasında sürekli bir karşılıklı etkileşim vardır. Bilginin 'amiyane' bilgi değil, bilimsel bilgi olması için bu karşılıklı ilişkinin sürekli şekilde kontrol edilmesi gerekir. Berkes bu nedenle toplumbilimin gelişimini olaylara ilişkin bilgilerimizdeki değişikliklerle, kuramsal sistemlerdeki değişiklikler arasındaki karşılıklı ilişkilerin tarihi olarak görmektedir[14].

(12) y.a.g.e., s. 499.
(13) y.a.g.e., s. 497.
(14) y.a.g.e., s. 497-498.

C. *BERKES'E GÖRE TOPLUMSAL BİLİMLER İÇİNDE TOPLUMBİLİMİN YERİ*

Berkes Türkiye'de toplumbilimin genellikle spekülatif bir gelenek izlediğini söylemektedir. Ona göre bu bilim dalının metodolojisi ve araştırma teknikleri ile toplumsal gerçek incelenmeye başlandığında, toplumbilimin kendine özgü bir görüşü, bir çerçevesi olduğu unutulmakta, çoğu kez genel bir toplumsal bilim biçiminde algılanmaktadır[15]. Berkes'in 1940' larda geçerli olan bu yargısı hiç kuşkusuz günümüz Türk toplumbilimi için geçerliliğini yitirmiştir.

Berkes 1940'larda toplumbilimin konusu ve sınırlarına ilişkin şunları söylemektedir:

«Sosyal hadiseleri tetkik eden her ilim sosyoloji değildir; sosyal hadiseleri araştıran daha birçok ilimler vardır ki sosyoloji bunların ne bir koleksiyonudur, ne de sosyolojinin görüşü bunların görüşünün aynıdır... Bu noktayı iptidai cemiyetleri tetkik ile uğraşan iki ilim sahasını karşılaştırmakla da gösterebiliriz. Mesela, etnoloji iptidai cemiyetlerde rastlanan âletler, âdetler, müesseselerle ilgilenir, fakat bunları birer kültür mahsulü olarak alıp insanlığın muhtelif yerlerdeki ve tarihlerdeki hallerinde bunların menşelerini, tezahürlerini, yayılmalarını araştırır, bir nev'i "kültür jeolojisi"dir. Sosyoloji ise iptidai cemiyetleri birçok cemiyet şekillerinin bir numunesi olarak alıp mukayeseli ve sistematik bir cemiyet ilmi, bir "sosyal fizik" ve "mihanik" ilmi meydana getirmek gayesi ile onları tetkik eder. Etnolojinin doğrudan doğruya seçerek kendi konusuna aldığı hadiseleri sosyoloji muayyen bir cemiyet içindeki yeri bakımından tetkik eder. Birincisi asıl dikkatini bu "maddi" veya "manevi" kültür unsurlarını kendisine çevirir, sosyoloji ise asıl dikkatini sosyal muhite çevirir; bu unsurları ancak bu muhitin mahsulleri ve tezahürleri olarak ele alır... Aynı şeyi mesela beşeri coğrafya içinde söyleyebiliriz. Bu ilim şubesi de köyü veya şehri kendisine konu olarak alır, fakat bunda asıl maksadı ve gayesi sosyolojininkinden başkadır»[16].

Bilindiği gibi toplumsal bilimlerin konularını toplumsal olay ve varlıklar oluşturur. Bir başka deyişle toplumsal bilimlerin konusu birarada yaşayan insanlar olmaktadır. Bir bütün olan toplumsal gerçeği incelerken onu parçalara bölmek gerekmiş ve bu yüzden farklı disiplinler ortaya çıkmıştır[17].

Berkes'te toplumbilimin kendine özgü bir yöntemi, yaklaşımı ve geliş-

(15) Niyazi Berkes, *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*, DTCF Yay., Ankara, 1942, s. 6.

(16) y.a.g.e., s. 6.

(17) Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1979, s. 24.

tirdiği araştırma teknikleri olduğunu belirterek onun diğer toplumsal bilimlerden bu nitelikleriyle ayrıldığını söylemektedir: «...sosyal ilimler arasında sosyal hadiselere karşı ilgi duymaktaki bu "görüş çerçevesi" farklılığından dolayıdır ki, çok defa bu ilimlerin hadiselere yaklaşmakta kullandıkları teknikler bile değişir. Bir etnoğrafyacı kendi hadiselerini pekala bir müzede inceleyebilir; bir tarihçi müzede, arşivde ve kütüphanede işini pekala yapabilir, hatta ancak burada yapabilir; fakat sosyoloji araştırma konusu olarak seçtiği bir cemiyet veya cemiyetler hakkındaki bütün mûtaların hepsini ne müzeye, ne arşive, ne laboratuvara sokmakla işini hakkıyla bitiremez»[18].

Berkes'e göre toplumsal bilimlerin, toplumsal 'olay' ya da 'sorun'u ele alıştaki yaklaşım ayrılıkları değişik araştırma teknikleri kullanmalarına yol açmaktadır. Berkes çok açık olmamakla birlikte, her bilim dalının ayrı yaklaşımı ve araştırma tekniklerinin bulunduğu gibi ayrı bir yönteminin de bulunacağından söz etmektedir[19]. Gerçekte model ve yaklaşımlar çok çeşitliyse de toplumsal bilimlerin yöntemi tektir. Gözlem, varsayım, test etme ve genellemelere ulaşma şeklinde kullanılan bu yöntem evrenseldir[20].

D. BİR SAHA ÇALIŞMASI: BAZI ANKARA KÖYLERİ ÜZERİNDE BİR ARAŞTIRMA

Berkes bazı Ankara köyleri üzerinde bir araştırma yapmasının nedenlerini şöyle açıklıyor:

«Bizim zamanımızda kendi cemiyetimizle meşgul olma ihtiyacını duyarak sosyoloji ile meşgul olanları ilgilendiren en mühim mesele Türk inkılabı, Türk cemiyetinin geçirmekte olduğu değişmelerdir... Sosyal hayatımızın mademki değiştiğini görüyoruz ve bu değişmeyi ilmi olarak sevk ve idare etmek istiyoruz, şu halde her şeyden önce bu değişmeye başlayan şeyin ne olduğunu tayin etmek lazımdır. Ancak o zaman onun nasıl değiştiğini, hatta değişip değişmeyen tarafları da olup olmadığını anlayabiliriz... Bunu bilhassa nisbeten az değişmelere maruz kaldığını tahmin ettiğimiz köy cemaatleri üzerinde yapmayı daha elverişli ve daha faydalı bulduk»[21].

Berkes araştırmada asıl önemin köy topluluğunun toplumsal kuruluşuna ve bu kuruluşun temellerine verildiğini belirterek toplumsal değişmelerin ikinci planda bırakıldığını ancak, zaman zaman değinildiğini söyle-

(18) Berkes, *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*, s. 7.
(19) y.a.g.e., s. 7.
(20) Kongar, a.g.e., s. 46.
(21) Berkes, *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*, s. 9.

mektedir[22]. Araştırmanın bir özelliği de Türk toplumbiliminde yayınlanmış ilk monografik köy çalışması oluşudur.

Berkes incelemesinde, köy topluluğunun toplumbilimsel bir yaklaşımla ele alınmasının diğer disiplinler tarafından yapılan araştırmalardan hangi noktalarda ayrıldığını belirtmekle işe başlamaktadır. Bu konuda şunları söylüyor: «...evleri veya kağnıları, gıdaları veya aile âdetlerini ve hatta insanların adlarını ele aldığımız zaman asıl dikkatimizi bunların menşeini, tarihini, yayılışını araştırmaya değil, "maddi" olsun "manevi" olsun bütün bu sosyal hadiselerin cemiyetin bütünlüğünü temin etmek bakımından oynadıkları sosyal rollere çeviririz. Bu köylerde gördüğümüz aile teşkilatının ve âdetlerinin Türk tarihinde ilk menşelerinin ve şekillerinin, sonraki inkişaflarının neler olduğunu araştırmak başka ilimlerin hududu, konusu ve salahiyeti içine girer»[23].

Berkes bu açıklamasından sonra toplumbilimsel bir araştırmanın nasıl yapılması gerektiği konusunda şunları söylemektedir: «Şu halde sosyoloji bakımdan bir araştırma yaparken bütün dikkatimizi tabii bir muhit üzerine yerleşmiş olan bir insan kütlesinin teknolojisi ve sosyal organizasyonu ile beraber sosyal kıymetlerini ve müesseseleriyle olan münasebetlerini araştırmaya çalışırız... Sosyoloji köylerin coğrafya, ekonomi, etnografya, tarih, folklor, antropoloji ilimlerinin bu hususlarda yaptığı araştırmalardan, vardığı neticelerden faydalanır, fakat bu işlerin kendilerini kendisi yapmağa kalkışmaz»[24].

Görüldüğü gibi, köy topluluklarına yönelik toplumbilimsel bir araştırmada Berkes, topluluğun teknolojisi ve toplumsal örgütlenişiyle birlikte toplumsal değerlerinin, ilişkilerinin ve kurumlarının incelenmesi gerektiğini söylemektedir. Ayrıca böyle bir araştırmada nesnel ya da tinsel olsun bütün toplumsal olayların toplumun bütünlüğü içinde oynadıkları rollere göre önem taşıdıklarını belirtmektedir. Ona göre toplumsal ilişki ve kurumların tarihsel süreçte belirlenişlerinin toplumbilimsel araştırma açısından önemi yoktur; bu sorun başka bilimlerin sınırları ve konusu içine girmektedir. Belirtmek gerekir ki, Berkes'in bu son değerlendirmesi araştırmanın bütünlüğünü zedelemektedir. Toplumsal kurum ve ilişkileri yalnızca betimlemekle yetinmek, onları tarihsel oluşum içinde geçirdikleri aşamaları dikkate almadan değerlendirmek, dialektik açıdan bakıldığında, araştırmanın eksik kalmasına neden olmaktadır. Berkes'in «...ehemmiyet daha ziyade köy cemaatinin sosyal kuruluşuna ve bu kuruluşun temellerine verilmiştir. Sosyal değişmeler ise ikinci plana bırakılmış ve sadece ona ait bazı noktalara zaman zaman temas edilmiştir...»[25] şeklindeki açıklaması bu yargıyı değiştirmeye yeterli değildir.

(22) y.a.g.e., s. 172.
(23) ya.g.e., s. 5.
(24) y.a.g.e., s. 5-6.
(25) y.a.g.e., s. 172.

Berkes'in araştırmasında, üzerinde önemle durduğu noktaları, 'köy'e ilişkin görüş ve düşünceleri kısaca şöyle özetlenebilir:

Berkes'e göre köylerin küçük toplumsal birlikler olmaları nedeniyle üzerlerinde derinliğine araştırmalar yapmak olanaklıdır. Köyü incelerken topluluğu oluşturan kişiler arasındaki ilişkileri, akrabalık sistemini, ekonomik örgütlenişini dini kurumlarını ve tüm bunların topluluğun ortak yaşamını nasıl etkilediğini belirlemek gerekir. Berkes köyü, «diğer köylerden uzak ve ayrı bulunan, bir mekan üzerinde toplanmış bulunan, kendine mahsus bir ad taşıyan, zümre halinde muhtelif sosyal faaliyetleri yapacak şekilde teşkilatlanmış olan ve birçok aile ve hanelerden müteşekkil bulunan bir cemaat...» olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu tanım toplumbilimsel bir soyutlama değil, halk ve kanunlar tarafından da tanınan toplumsal bir birliktir. Köyü bağımsız olarak ele almak onu çevresinden soyutlamak amacını taşımaz. Belirli bir toprak parçası üzerinde dağılmış çeşitli topluluklar arasında karşılıklı bağımlılık ve ilişki vardır... Tek bir köyün incelenmesinden çıkarılan sonuçlar bize başka köyleri incelerken rehber oldukları gibi daha sonraki incelemelerde üzerinde daha çok durulması gereken sorunların da neler olduğunu gösterirler[26].

Berkes bir köy çalışmasının başlıca iki şekilde yapılabildiğinden söz etmektedir. Birincisi ve asıl önemlisi, belirli bir köyü bütün olarak alıp onun fiziksel, toplumsal ve kültürel yönlerini, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini ve zaman içinde bu organik birliğin yaşayışını incelemektir. Böyle bir inceleme için araştırmacının seçtiği topluluğun içine girip uzun bir süre onun yaşamını yakından gözlemesi gerekir. İkinci bilgi toplama şekli ise, belirli bir konuda betimsel nitelikte bilgi edinmektir. Bu bilgi kısa bir sürede toplanabilmesine karşın gelişigüzel ve keyfi değildir. Bir plan çerçevesinde görüşler alınır ve sınıflandırılır. Bu tür bir çalışma olayı geniş bir açıdan görmeye olanak tanır ve daha kapsamlı bir araştırma için ön bilgileri verir. Bu şekilde on - on beş köy tanımış olan araştırmacı belirli bir köyü ayrıntılı bir şekilde inceleyebilecek kadar kendisini konuya ve sorunlara yakın bulur[27].

Berkes bazı Ankara köyleri üzerinde araştırmasını yaparken yukarıda belirtilen araştırma tekniklerinden yararlanarak bir plan çerçevesinde ele aldığı köyleri incelemiştir. İnceleme planında:

I — Mevki: Köyün coğrafi konumunu belirleme,
II — Dış vasıflar: Yerleşme özellikleri,
III — Nüfus: Sayısal veriler yaş ve cinsiyet özellikleri,
IV — Ekonomik hayat: Teknoloji düzeyi, toprak mülkiyeti ve ticari faaliyetler,

(26) y.a.g.e., s. 9-10.
(27) y.a.g.e., s. 10-11.

V — İşlerin tanzim ve bölünüşü: Zamanın tanzimi, kişiler arasında iş bölümü,

VI — Aletler ve teknikler: Ziraat aletleri ve araçları, evler, ev eşyaları, giyim, beslenme,

VII — Sosyal kuruluş: Aile,

VIII — Sosyal kuruluş: Akrabalık ilişkileri,

IX — Evlenme - Düğün - Boşanma, gibi konular yer almaktadır.

İncelemede özellikle ele alınan köy topluluklarının örgütlenişi, demografik yapısı, teknolojisi, ekonomik ilişkileri, örf, âdet ve gelenekterine yer verilmiştir. Berkes'in de belirttiği gibi bu araştırmada toplumsal değişmeler üzerinde durulmamıştır.

III. TOPLUMSAL DEĞİŞME AÇISINDAN BERKES'İN YAKLAŞIMI: ÇAĞDAŞLAŞMA

Berkes Türkiye'nin son iki yüzyıl boyunca geçirdiği toplumsal değişimleri 'çağdaşlaşma' boyutunda ele almaktadır. Çağdaşlaşma olayını 'layiklik' sözcüğü ile karşılanan din-devlet ayrımının ötesinde «kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma»[28] sorunu olarak görmektedir. Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde layiklik kavramıyla tanımlanan din ve devlet işlerini ayırma sorunu Berkes'e göre İslam, Osmanlı, Türk; din ve siyaset geleneğine yabancıdır. Berkes bu gelenekte; din-devlet ikilemi olmadığını belirterek, din-devlet bileşiminin doğal bir biçim olduğunu ve ikisinin birbirinden ayrılması gibi bir görüşün bulunmadığını söylemektedir[29].

Berkes bu yaklaşımıyla, Türkiye'nin son iki yüzyıl içindeki yenilenme çabalarının geçirdiği aşamaları, din ve dünya işlerini ayırma davasını temel alarak, düşün düzeyinde[30] incelediğini belirtmektedir. Berkes'in çağdaşlaşma yaklaşımı toplumsal değişme modellerinden 'modernleşme' ile karşılaştırılabilir. İlk bakışta kavramsal açıdan çağdaşlaşma, modernleşme kavramına çağrışım yapmaktadır. Fakat Berkes'in çağdaşlaşma anlayışı bir toplumsal değişme modeli olan modernleşmeden farklıdır. Tanımlamak gerekirse modernleşme: «...geçmişteki endüstrileşmemiş toplum tipinden, günümüzdeki ileri düzeyde endüstrileşmiş toplum tipine doğru bir değişmedir»[31]. Bu nedenle az gelişmiş toplumlarda değişmenin doğal olarak kendiliğinden meydana gelmesini beklemek yanlıştır. İnsanoğlunun bir kesimi öteki kesimine erişmek zorundadır. Bu bilinçli ve toplumsal güdümlemeyi de içeren bir çaba gerektirmektedir... Kısaca modernleşme, genellikle siyasal ekonomik ve kültürel görüntüleriyle birlikte tüm toplumsal yapının, gelişen teknolojiye bağlı olarak endüstrileşmesinin etkileri olarak ele alınmaktadır[32].

Bu açıdan bakıldığında, Berkes'in yorumladığı anlamda çağdaşlaşma ile, modernleşme arasındaki ayrılık hemen göze çarpmaktadır. Berkes çağdaşlaşmayı, toplumun ekonomik alt yapısında oluşan teknolojik değişimlerin bir sonucu olarak değil, kültürel üstyapıda, «gelenek gereklerinin

(28) Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 17.
(29) y.a.g.e., s. 15.
(30) y.a.g.e., s. 15.
(31) Kongar, a.g.e., s. 249.
(32) y.a.g.e., s. 261-269.

yerine zamanın gerekleri» doğrultusunda kendiliğinden oluşan bir değişim olarak görmektedir. Bir başka deyişle, toplumsal değişmenin mekanizmasını ekonomik altyapıda değil, üstyapı kurumlarına yönelik yenileştirme (ıslahat) girişimlerinin düşün boyutunda beliren görüntülerinde aramaktadır.

Berkes, Türkiye'nin son iki yüzyıllık gelişimini çağdaşlaşma olarak yorumlamasının nedenlerini şöyle açıklamaktadır:

«Değer ölçüleri olmayan hiçbir toplum yoktur; ancak bazı değerler zamanın gereklerine göre değişeceğine, zamanla katılaşma, kireçlenme eğilimi gösterirler. Bu bize üç şeyi anlatır: Toplumun insanları arasında birbirine çok yapışık bir birlik vardır; kişiler değişmez kurallara uyarak yaşamayı çok rahat ve kolay bulurlar; yaşamları yaşlanan kişilerin damarlarının sertleşmesi gibi katılaşmıştır. Kişiler böyle bir durumu çok beğenirlerse de değişme zorunluklarının sillesini yemeyen toplum da yoktur. Zamanın yumrukları altında bazı kişiler, alışık oldukları ölçüleri bırakmaya, bazılarını gizli ya da açıkça çiğnemeye; bazıları da, ya dışardan yeni kurallar almaya, ya da kendileri yeni kurallar geliştirmeye başlarlar.

«Bir toplumda en yüksek sayılan değerler, özellikle böyle zamanlarda, dinsel değerler kılığına girmeye de eğilimlidirler. Din, geleneğin en son sığınağı, en son savunma kalesidir. Aslında toplumun eski yaşayışının kökeninden gelen birçok alışkanlıklar, kolaylıkla din gereği imiş gibi bir nitelik kazanırlar... Bu söylediğimiz eğilimden ötürüdür ki, bir toplumda değişme zorunlukları ortaya çıkınca, bilerek bilmeyerek ya da isteyerek istemeyerek çağdaşlaşmaya doğru bir yönelme başlayınca, o zamana dek açıkça din şemsiyesinin altına girmemiş birçok kişiler, değişme yağmuru karşısında, bu şemsiyenin altında toplanmaya başlar»[33]. Kısaca Berkes, dinselleşmenin çağdaşlaşmaya karşı bir korunma çabası olarak ortaya çıktığını söylemektedir.

Yine Berkes'e göre dinselleşmenin ekonomik, teknolojik, siyasal, eğitim gibi yaşam alanlarında ortaya çıkabilecek olumsuz etkilerini ancak çağdaşlaşma geriletecektir.

Çağdaşlaşma açısından önemli bir sorun olarak şunu görmektedir: «...gelenekselleşmiş bir siyasal ve toplumsal sistemde dinin ne ölçüde kutsal gelenekle, ya da kutsal geleneğin ne ölçüde dinle bir tutulma haline gelmiş olduğunu belirlemek»[34]. Modern Türk toplumunun gerisinde bulunan Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşuna dönüp baktığında ilk belirlenecek sorun olarak bunu görür. Ona göre, Batı dünyası devlet ve din kurum ve yetkilileri açısından Osmanlıyı çok farklı yapan da budur.

(33) Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 17-18.
(34) y.a.g.e., s. 22.

Berkes çağdaşlaşma olayını incelerken din kavramından çok gelenek kavramı üzerinde durmaktadır. Bunun nedenlerini şöyle belirtiyor:

«Osmanlı rejiminin en önemli yanı, dinsellikten çok geleneksellikdir. Bu daha kapsamlı kavram hem din (yani İslamlık) hem de Hilafet Padişahlığı, Doğu despotizmi açılarını içine alan bir kavramdır. Birinci açıdan geleneksellik şöyle ifade edilir: Düzen (Osmanlı deyimi ile nizam, âlem ya da nizam-ı âlem) Tanrı tarafından olduğu gibi konmuştur. Değişmez ve değiştirilmemelidir. Olduğu gibi tutulursa sonsuz ömürlüdür (ebed-müddettir). İkinci açıdan bu tür devleti kanun-u kadim teorisi meşrulaştırır, yani onu Tanrının koyduğu düzen yapar. Bu, rejimin siyasal ilkesidir ve dinsel ilkesiyle kaynaştırılmıştır. İslam dini açısından da böyle bir devlet meşru olmaktan uzaktır. Çünkü dinsel geleneğin değil güçsel, siyasal, militer geleneğin bir ürünüdür ve hiçbir İslam düşünürü böyle bir siyasa gücünün din açısından meşruluğunu sağlamanın yolunu bulamamıştır. Bunlar düzen için devletin varlığını da gereksiz bulamadıkları için (bulanlar rafizi, heretic, hukuka karşı, bugünkü deyimiyle düzen aykırısı anarşist sayılmıştır) devletin kaynağının İslam dini dışında bulunduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Ancak bu devlet İslam din ve hukukunu korur ya da uygularsa onun meşru olabileceğini kabul etmişlerdir.

«Bu iki ilkenin yol açtığı üçüncü bir ilke Max Weber'in Patrimonializm dediği yanı tamamlar. Yani Tanrı âlemin düzenini kurmakla kalmamış o düzeni tutmak ve yürütmek için Padişahı seçerek onu yeryüzünde kendinin bir gölgesi, vekili, halifesi yapmıştır. Osmanlı padişahları Peygamberin halifesi değil, Tanrı'nın halifesidirler»[35].

Berkes'e göre bu ilkeleri kabul eden kişiler için normal ve ideal toplum, düzeni sürekli olarak dengelilik içinde tutan toplumdur. Tanrı toplumun bölümlerini ayrı ayrı yerlere koymuş, her birine verdiği görevlerle onları yerlerine yerleştirmiştir. Bu topluma reaya yani sürü denir. Tanrı'nın seçtiği vekili ya da gölgesi bu sürünün çobanıdır. Hayatın kanunu değişme (inkılap) değil, düzen (nizam)dır. İdeal olan değişme, evrim, ilerleme değil, dengedir[36].

Berkes yukarıda belirlediği bu ilkelerin çağdaşlaşma süreci boyunca Osmanlı sistemindeki değişimini kavramsal düzeyde şöyle belirlemektedir: «(XVIII. yüzyıl başlarından XX. yüzyıl başlarına dek) iki yüzyıl boyunca, Tanrı düzeni kavramı yerine tabiat düzeni kavramı gelecek; toplum dışında ve üstünde devlet anlayışı yerine sınıflara ve onların arasındaki çatışmalara ve uzlaşmalara dayanan yasal devlet (hukuk devleti) kavramı gelecek; gelenek kavramı yerine ilerleme (terakki) kavramı gelecek; denge kavramı yerine devrim kavramı gelecek, toplum sınıflarının oldukları

(35) y.a.g.e., s. 29.
(36) y.a.g.e., s. 30.

yerde kalmaları ideali yerine kişilerin toplumsal yapıdaki yerlerini sınıfsal bölünüşlere göre elde etmesi olayı çıkacaktır»[37].

Berkes bu değişimlerin başlangıç tarihi olarak XVIII. yüzyıl başlarını saptamakta ve çağdaşlaşma sürecini incelemeye bu yıllardan başlamaktadır.

A. ÇAĞDAŞLAŞMA SÜRECİNDE OSMANLI İMPARATORLUĞU

Berkes'e göre düzenin bozuluşunun ilk görüldüğü 1595 tarihi ile «geleneksel düzene dönme» girişimleri başlamıştır. Bu girişimlerin yetersizliklerinin anlaşılması, 1700'lerden başlayarak 'eski'den 'yeni'ye geçme sorunlarını gündeme getirmiştir[38]. 1699 Karlofça ve Pasarofça anlaşmalarıyla birlikte uzun süreli bir barış politikasının izlenmeye başlandığını belirtir. Bu dönem Berkes'e göre çağdaşlaşmanın ilk izlerinin görüldüğü dönemdir: «İşte bu süreli barış tutumu politikası zamanındadır ki, çoktan beri eski Osmanlı kurumlarını diriltmek yolunda giden ıslahat fikri yerine, Batı yöntemlerini yönüne çevrili ıslahat fikirlerinin filizlenmeye başladığını görürüz»[39].

Bu dönemde başlıca iki yeni düşünce belirmiştir. Bunlardan biri, devlet gücünün modern yöntemlere göre yetiştirilmiş bir ordu ile desteklenmesi, öteki bunun gerçekleşmesi için teknolojik ve ekonomik kalkınmanın zorunlu olduğu düşüncesi. Bu düşünceleri oluşturmada payı olan kişileri Berkes, dışardan gelmiş kişilerle onlara yardım eden ulemadan kişiler olarak belirtir[40].

Berkes on sekizinci yüzyıl ortalarında duruma bakıldığında sözü edilen bu çabaların yetersiz ve yüzeyde kaldığını söylemektedir. Ona göre bunun nedenlerini anlamak için şu soruları cevaplandırmak gerekir: «Bu ağırlık ve yüzeyde kalış, a) acaba din örgütünün direnişinden mi ileri gelmişti?, b) bu sonuçların yüzeyde kalışının nedeni acaba, yapılmak istenen reformların sadece askerlik alanında kalmış çabalar oluşunda mıydı?, c) yoksa bunların altında bazı dış ve iç tarihsel koşullar mı vardı?»[41]. Bu soruları cevaplandırabilmek için tarihsel koşullara bakılmalıdır der. İlk göze çarpan koşul olarak, onyedinci yüzyılda Osmanlı egemenliğinin yayılı olduğu alanın teknolojik düzeyi ile Avrupa'da on yedinci yüzyıl sonunda erişilen düzey arasında doldurulması güç bir uçurumun meydana

(37) y.a.g.e., s. 32.
(38) y.a.g.e., s. 42.
(39) y.a.g.e., s. 42.
(40) y.a.g.e., s. 69.
(41) y.a.g.e., s. 69.

gelmesini görmektedir. Bunun kolaylıkla görülebilecek etkisi askerlik teknolojisi alanında olmuştur[42].

Berkez onsekizinci yüzyılda Osmanlı devletinin askeri teknoloji ve sanayideki gelişmeleri izleyemez hale gelişini, Osmanlı maliyesinin ve devlet ekonomisinin içine girdiği bunalıma bağlayarak, nedenlerini şu şekilde açıklıyor:

«Avrupa'nın hem ham, hem yapılı maddelerinin değerleri yükselirken, Osmanlı parasının değeri düştüğünden çağdaş savaş sanayii seviyesinde kalınamadı. Savaş sanayii ile birlikte askerlik de geriliyordu. Çağdaş ilerlemeler artık izlenemiyor, ordu çağdaş silahlarla donatılmıyor, asker yetiştirme (talim ve eğitim) yöntemleri çürüyor; asker arasında yağmacılık, disiplinsizlik, isyan eğilimleri başlıyordu. Bu gerilemenin temelinde yatan nedenler ekonomik, teknolojik ve bilimsel gerileyiştir. O zaman henüz daha din ya da şeriat diye bir gericilik engeli yoktu. Bu sonraların, yani çürümenin gövdeyi sardığı zamanların işidir»[43].

Özellikle askeri alanda görülen başarısızlıklar ilk yenileştirme çabalarının bu alana yönelmesine etken olmuştur. Osmanlı toplum yapısında ordunun toplumun diğer kurumlarıyla olan iç içeliği bu çabaların başarısızlığında en önemli nedendir. Berkes bu ilişkiyi şöyle açıklamaktadır:

«Çünkü militer sorunu çözümlemek için teknoloji sorununu; onu çözümlemek için ekonomi ve maliye sorununu ele almak gerekti. Üstelik, ekonomik güç düşüklüğü, savaş sanayiinin geri kalışı, militer, teknik ve savaş yöntemlerindeki gelişmelerin izlenemeyişin ordu eğitimi sorunu üzerine olan etkilerini Osmanlı örneğinde daha önemli yapan yapısal koşullar da vardı. Osmanlı devletinin savaşa hazır ordusu olmak gibi bir üstünlüğü askerlik, sanayi ve ekonomi sorunlarının çözümlenmesi işini, bütün sistemi kapsayan bir sorun yapıyordu. Sorunun bu denli kapsamlı oluşu onu bir «kör döngü» biçimine sokuyordu. Bu çıkmaz döngünün düğümlendiği yer, Osmanlı düzeninin özelliği olan kapıkulu ocaklarının militer alanda en önemli parçası haline gelen yeniçeriliktedir. Bu kuruluşun hem savaşta hem de savaş sanayiinde önemli payı olduğu gibi düzenin tutunmasında önemli bir siyasal rolü de vardı. Padişahlık, toprağa dayalı feodal eğilimlere ve reayaya karşı bu gücün desteği ile korunuyordu.

«...Halbuki XVIII. yüzyılda bu ocağın kendinde gelişen bazı değişiklikler, devletin "zâtiyatından" sayılan bu gücü devletin karşıtı olan bir güç durumuna getirmişti»[44].

Berkes, bu kuruma yönelik yenileşme çabalarının ilk kez III. Selim döneminde başladığını belirtir. Bu dönemde orduyu yeniden düzenlemeye yönelik 'ıslahat' çabaları sonuç vermeyecek, kurulan «Nizam-ı Cedit» or-

(42) y.a.g.e., s. 69.
(43) y.a.g.e., s. 72.
(44) y.a.g.e., s. 73-74.

dusu yeniçerilerin ayaklanması sonucu dağılacaktı. Bu uygulamanın başarısızlığa uğramasının nedeni yenileşmenin, geleneksel düzenin bozuk çerçevesi içinde yapılmasıydı. Başarıya ulaşılırsa düzenin eski haline döneceğine inanılıyordu. Sonuç bu düşüncenin yanlışlığını göstermiştir[45]. Bu dönemden sonra «...çağdaşlaşma sorunu, artık militer yenileşme işi olmaktan çıkmak, eski rejimin yerini alacak başka bir rejimin temellerini aramak»[46] sorunu haline dönüşecektir.

Nizam-ı Cedit'in yıkılışından 1830'lara kadar geçen bocalama devri, eski siyasal rejimin yerine bir siyasal sistem geliştirme çabaları ile geçti. Bu çabalar üç ayrı yönde gelişmiştir. Berkes hiçbiri kesin bir sonuca varmamakla birlikte, bu çabaların geleneksel rejim doğrultusundan 'siyasa düzeyinde' ayrılmanın ilk görünüşlerini oluşturduklarını belirtir: «Birbirinden farklı hatta kimi yönlerde birbirine karşıt deneyler olmakla birlikte üçünün de paylaştığı bir yan vardır: Osmanlı egemenliğinin mutlak gücünü paylaşma eğiliminde olan sınıflarla yapılacak bir sözleşme (mukavele) yolu ile bir uzlaşmaya vararak onu sınırlandırmak»[47]. Berkes bu girişimleri şöyle değerlendiriyor:

«Bunlardan birincisi, "şer'i sözleşme" olarak nitelendirilen bir antlaşma ile hükümdar gücünü Şeriata dayama çabasıdır. Yeni Padişah IV. Mustafa'nın iktidara gelişi ile hem geleneğe aykırı, hem Şeriata aykırı sayılan Nizam-ı Cedit reformunu kaldırarak onun yerine padişahla kulları arasında şer'i bir sözleşmeye dayanan bir denge kurulacaktı.

«İkinci girişim İttifak Senedi'dir. Bu senet geleneksel bir feodal hukuku yazılı hale getirme girişimi değildir. Özelliği feodal haklar tanımayan bir gelenekte padişah adına Sadrazam, Şeyhülislam, Yeniçeri Ağası ile feodalleşmeye yönelmiş âyan arasında bir uzlaşma sağlamaktır. Uzlaşmanın amacı, bunun koşullarına uymada ve uygulamada karşılıklı yetkiler tanıma girişimidir.

Osmanlı hükümranlığına yeni bir temel bulma yönünde girişilen üçüncü deney Berkes'e göre Osmanlı geleneğinin doğrultusuna en uygun olan deney dir: «Bu deney Şer'i Hüccet'deki bir fikirle yani devletin İslamlıktaki "geleneği yürütme, yeniyi önleme" ilkesine dayanması fikri ile İttifak Senedi'ndeki bir fikrin yani hükümdarın mutlak egemenliğinin tanınması fikrinin mutlakiyetçi bir monarşiye esas olan merkeziyetçi hükümet kurmayı engelleyen rakip güç parçalarını yok etme yönünde uygulanışıdır. Aslında, ikisi birlikte alınacak olursa eski Padişahlık rejimine aykırı olmamakla birlikte, "din-ü devlet" bileşimini "din" ve "devlet" ikilemine bölmesi açısından, çağdaşlaşma sürecinin yeni bir aşamasıdır»[48].

(45) y.a.g.e., s. 127.
(46) y.a.g.e., s. 128.
(47) y.a.g.e., s. 128.
(48) y.a.g.e., s. 128-141.

Berkes, 1 — Şeriata dayalı bir İslam devleti kurmak; 2 — Merkeziyetçi hükümdarlık örgütü ile taşra güçleri arasında sözleşmeye dayalı bir devlet kurmak; 3 — Hükümdarın mutlak egemenliği altında merkeziyetçi bir bürokrasi kurmak, şeklinde özetlediği yeni bir siyasal sistem geliştirme girişimlerinden hiçbirinin sözü edilen sürede, bilinçli ve belirli bir siyasal görüş haline gelemediklerini belirtmektedir. Cumhuriyetin kuruluşuna kadar süren bu eğilimlerden herhangi birinin uygulanmasına çalışıldığı durumlarda, öteki alternatifler tekrar tekrar gözükmüşlerdir[49].

Berkes, II. Mahmut'un reformculuk dönemini, yukarıda belirtilen yeni rejim arama deneylerinden, gelenek doğrultusuna en çok uyan mutlakiyetçi monarşi şekline yöneliş dönemi olarak değerlendirmektedir. II. Mahmut'un çağdaşlaşma çabalarının özelliklerini kısaca şöyle özetliyor: «a) Hükümdarın mutlak yetki hakkı devam ediyor; b) Yönetilenler «reaya» olmaktan çıkıyor, 'tebaa' ya da 'halk' oluyor; c) Kapıkulluğu kalkıyor, onun yerine 'sınıf, ırk, din' farkları gözetilmeden devşirilen bir 'sivil bürokrasi' geliyor; d) Kapıkulu ordusu yerine farklı şekilde devşirilecek bir militer örgüt kurulmasına doğru gidiliyor; e) Sivil bürokrasi ve ordunun başında bulunanlarla Ulemadan oluşan en üst yetkili, kanun yapma görevlisi 'Süreli Meclisler' kuruluyor»[50]. Berkes'e göre Tanzimatın ilanına kadar bunların hiçbiri bütünüyle gerçekleştirilmiş değildir.

Denilebilir ki II. Mahmut dönemi reform dönemi, başarılar dönemi olmaktan çok başlangıçlar dönemidir: «...din devlet ayrımı, uluslaşma, anayasalaşma ve batılılaşma çizgilerine gidecek olan yollar bu dönemde açılmıştır... Geleceğin aşamaları bu başlangıçlardaki çelişkilerin ve sorunların çözümlendiği ya da derinleştiği dönemler olacaktır»[51]. Bundan sonraki ilk aşama Tanzimattır. Tanzimat, Berkes'in çağdaşlaşma modeli açısından önemli olayların cereyan ettiği bir dönemdir.

1. Tanzimat

3 Kasım 1839'da II. Mahmut'un ölümünden beş ay sonra bir reform programı niteliğinde yayınlanan yeni padişahın bildirisine Tanzimat Fermanı denmiştir[52]. Tanzimat Fermanının önemli noktaları şunlardır: a) Hükümdar kendi «irade»sinin sınırlanmasını kabul ediyor; b) Can, mal, namus korunurluğunu iradesinin dışına, kanunların yargılarına bırakıyor; c) Hükümet yönetiminin kendi iradesine göre değil, 'Mevadd-ı Esasiye' (Temel İlkeler) olarak nitelendirilen ölçülerle yapılacak kanunlara göre olmasını bildiriyor[53].

(49) y.a.g.e., s. 163.
(50) y.a.g.c., s. 165.
(51) y.a.g.c, s. 171-201.
(52) y.a.g.e., s. 207.
(53) y.a.g.e., s. 208.

Berkes'e göre Tanzimat Fermanı'nda yer alan ilkeler, II. Mahmut zamanında beliren düşüncelerden farklı değildir. On göre en önemli ayrılık Tanzimat Fermanı'nın «...ilk kez yazılı bir senet olarak yayınlanmasında; daha önce gördüğümüz iki senette olduğu gibi hükümdarla ordu, ya da hükümdarla âyan arasında kalmış bir sözleşme olmak yerine hükümdarla hükümet arasında ilan edilmiş, kamuya açıklanmış bir sözleşme olması...»ndadır. Berkes, Tanzimatın asıl amacının «...yönetenle yönetilen arasındaki bağları kurmak olmaktan çok, hükümdarın mutlak yetkisinin halk ya da onun temsilcileri karşısında değil, hükümet karşısında kısıtlanması olduğunu...»[54] belirtmektedir.

Tanzimat Fermanı istenilen sonuca ulaşamamıştır. Giderek Batı'lı ülkeler uygulamayı denetler duruma geldiler. Bildirinin belirsiz bıraktığı bazı yanlar da ortaya çıktıkça yapılan baskılar sonucu yeni bir ferman, Islahat Fermanı ortaya çıkmıştır (1856). Berkes Batı'lı devletlerin etkileri sonucu çıkartılan Islahat Fermanı'na ilişkin şunları söylüyor: «1830 fermanı halka bir anayasa veremediği halde, 1856 fermanı genel olarak Hıristiyan "millet"lerin anayasal gelişmesinin başlangıcı olmuş, onların ulusal bağımsızlık isteklerinin bir manifesti olmuştu»[55].

Berkes genel olarak bu dönemde çağdaşlaşmanın neden başarılı olamadığını şöyle yorumluyor:

«Tanzimat rejiminin asıl başarısızlığı, Osmanlılık ideolojisinin yansıttığı ekonomik çağdaşlaşma başarısızlığındadır. Çağdaş ekonomi gelişmeleri, ulusal ekonomilerin kuruluşuyla başlamıştır. Batı Avrupa'da ulus birimleri haline geliş, monarkların bir yandan feodal güçlere, öte yandan üniversalist kiliseye karşı kurdukları üstün egemenliğin himayesi altında özel mülkiyet vatandaşlığına, sermaye birikimi girişimciliğine yol açmasıyle gerçekleşmiştir. Osmanlı İmparatorluğu Avrupa siyasası içine girdiği dönemde hem kendi topraklarındaki halkların uluslaşma akımlarının başlamasıyla hem de Avrupa'da gelişen ulusal ekonomilerin istilasıyla karşılaştı. Bu koşullar altında Osmanlı devletinin çağdaş bir devlet olmanın gerekli unsurlarından yoksun olduğu, Osmanlılık ideolojisinin örtemeyeceği bir açıklıkla beliriyordu. Osmanlı devleti, egemenliğini uygulayacağı topraklarda siyasal hükmü yürümediği için bir ekonomik kalkınma programı yürütemezdi. Toprakları üzerinde kendi egemenliğine aykırı imtiyazlar edinmiş dış devletlerin ekonomik gücü hüküm sürüyordu. Devletin siyasal, ekonomik, kültürel dayanağı olarak bir ulus temeli yoktu. Kısaca, tam çağdaşlaşma akımının zafer kazandığı dönem, bunun uygulayıcısı olan devletin gerçek bir toplum temelinden en çok yoksunlaştığı bir dönem oldu.

(54) y.a.g.e., s. 209-210.
(55) y.a.g.e., s. 213.

«...Şu halde Osmanlılık, toprak, ulus birimi ve sınıf gelişmesi gibi ulusal ekonomi kalkınmasında şart olan direklerden yoksun bir egemenlik olduğundan Avrupa devletlerinin desteği olmadan ayakta duramayacak bir «gölge egemenlik» olmuştu.

«...Tanzimat rejimine karşı tepki olarak biri şeriatcılık, öteki anayasalaşma yönünde gözüken, fakat henüz daha sonra olduğu gibi kutuplaşmamış olan iki akım bu yoksunlukların sezilmesiyle başlamıştır... Tanzimata karşı Osmanlı egemenliğinin dinsel temelinin aşındırılması eleştirilirken bu egemenliğin halk iradesine dayanan bir güç olması isteniyordu. Fakat anayasalı Osmanlı devlet gücünün halk temelinin ne olduğu üzerine fikirlerde aydınlık yoktu. Hükümdarın ya da onun hükümetinin hangi toplumun ve hangi sınıfın iradesine göre sınıflandırılacağı sorununda fikir belirsizlikleri ta baştan kendini göstermiştir. İslamlık, Osmanlılık, Türklük kavramları belirsiz bir halde birbirine karışmış olan bir durum içinde siyasal egemenliğin sınırlı olması fikri ile ulusal bir birimin ötesine kadar gücünü yürütecek merkezi bir imparatorluk devleti olması görüşü yan yana yürümüştür... Bu çelişkilerin sonucu... Abdülhamit rejimine yol açmak olmuştur»[56].

Berkes Tanzimata yönelik tepkilerin, Tanzimatın Osmanlı İmparatorluğu çerçevesi içinde, yarattığı siyasal ve kültürel bunalımlardan kaynaklandığını söylemektedir. Bu tepkileri şu şekilde açıklıyor[57]:

Tanzimata karşı ilk siyasal tepki Osmanlı devletinin çağdaşlaşma sorununun gerektirdiği reformları Batı devletlerinin baskıları altına getirdiği halde (ya da bu yüzden) reformlardan Müslüman halka yarar sağlamayışının yarattığı bir tepkidir. Buna ulusçuluk (Türklük) tepkisi demekten çok Şeriatçılık tepkisi demek gerekir. Berkes 1859'de meydana çıkarılan Kuleli Olayı'nı bu şekilde yorumlamaktadır. Kimilerince «ilerici» bir eylem olarak değerlendirilen bu olayın kimilerince de «gerici» olarak nitelendirildiğini belirterek olayın en ilginç yanının «ordunun artık siyasal hayatta rol oynayacak bir güç» olduğunu göstermesidir der.

Berkes Tanzimata yönelen ikinci önemli tepkiyi «Genç» akımı olarak niteler. Bu girişim 1865'te kurulmuş olan İttifak-ı Hamiyyet adlı bir örgütten gelmiştir. Bunda önderliğin ordu mensuplarında değil 'genç'lerde olduğunu söylemekte ve bu girişimin padişahlık kurumuna, hatta padişahın kişiliğine karşı değil, Tanzimatın padişah istibdadına hatta, paşalar istibdadına karşı olduğunu belirtmektedir.

Üçüncü tepki «Yeni» Osmanlılar akımı olarak görülmektedir. Berkes bu terimin iki ayrı grup için kullanıldığını söylemektedir. Birincisi, Osmanlı kurumlarını eski saf geleneklerine döndürme yanlısı olan ıslahatçı-

(56) y.a.g.e., s. 243-245.
(57) y.a.g.e., s. 265-277.

lar; ikincisi, şeriatın zamanın ihtiyaçlarını karşılamadığı, devlet-din bileşiminin artık olanağı kalmadığı, devleti dinden ayırıp Avrupa modeline göre kurma gerektiği düşüncesinde olanlar.

Özellikle Avrupa'da kümelenen aydınlar arasında farklı biçimlerde yorumlanan, tartışılan bu düşünceler; iç ve dış olayların da etkileriyle anayasanın ön koşullarını hazırlarken aynı zamanda bir tepkiye, Abdülhamit rejimine, yol açmıştır.

2. Anayasa Akımları ve Abdülhamit Rejimi

Anayasa akımı Osmanlı egemenliğinin düşünülebilecek üç desteği arasındaki ilişkiler yüzünden, ta baştan beklenmedik güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu üç destek İslamlık desteği, Türklük desteği, Batı devletleri desteğidir. Anayasacı düşün İslamcılık, Ulusçuluk ve Batıcılık görüşlerinin karması olarak başlamıştır. Bu üç desteğin temsil ettiği ölçeklerden herhangi birinin açısından anayasa sorunlarını çözümlemek «gölge egemenlik»i tutan direkleri yıkmak; Osmanlı İmparatorluğuna ve onun Osmanlılık doktrinine son vermek demekti. Abdülhamit çözümü bunu önlemek çözümü olduğundan Osmanlı devletinin ömrüne yarım yüzyıla yakın bir süre daha kattığı için bu sonucun kaçınılmaz olduğunu görmeye kimse cesaret edememiştir[58].

Berkes 1871-76 yıllarını çağdaşlaşma üzerinde sürdürülen İslamcılık, Batıcılık, Ulusçuluk tartışmalarından birincisinin kesin biçim alışıyla sonuçlanmış kısa ve fırtınalı bir dönem olarak değerlendirmektedir. Bu dönemin koşulları altında, Batı uygarlığı doğrultusunda yarım yüzyıla yakın bir zamandan beri süren çabalar durmuş; din-devlet ayırımı yönündeki gidiş yeni bir din-devlet bileşimi rejimiyle sonuçlanmıştır. Berkes'e göre Osmanlı devletine çağdaş bir yasal birlik verme amacıyla başlayan Kanun-u Esasi akımı, İslam şeriatına dayalı, Batılılaşmaya karşı, ulusal doğuşa aykırı bir uzun dönem başlatmıştır. Tanzimat rejiminin yarattığı devlet-din ikiliğindeki tutarsızlıkları çözümlemek amacıyla başlayan anayasa akımı, iç ve dış baskıların etkisi altında ...Abdülhamit rejiminin «anayasalı mutlakiyetçiliği»nin temellerini atmıştır[59].

Berkes 23 Aralık 1876'da yürürlüğe giren Kanun-u Esasi'nin Osmanlı devletinin içinde bulunduğu koşullarda ne gibi sonuçlara yol açtığını şöyle değerlendirmektedir:

«Osmanlı İmparatorluğu gibi çok büyük ve geniş dertler karşısında olan bir devlette anayasa yapmakla, Mebus ve Âyan meclisi kurmakla bir yandan özgürlüklerin korunacağı, öte yandan bu dertlerin altında yatan ekonomik, politik, kültürel sorunların çözümleneceğini beklemek çok saf-

(58) y.a.g.e., s. 245.
(59) y.a.g.e., s. 299-331.

lık olur... Kanun-u Esasi deneyinin ortaya koyduğu en önemli şey, iki gerçeği şu yüzüne çıkarmasıdır; yönetici tabakanın, hatta aydınların derin bir moral çöküşü içinde oluşu; halk yığınlarının en büyük haksızlıklara karşı bile sesini çıkaramayacak kadar güçsüz oluşu.

«Kanun, din-devlet ayırımı açısından ileri doğru değil, geriye dönmüş bir kanundur. Devlet yasasının eski Osmanlı düzeninde bile bulunmayan, sadece şeriat ve kanun-u kadim geleneğine dayandığı varsayılan devlet -din bileşimi, ilk kez bu kanunda resmileşmiş bir meşruiyet kazanmıştır.

«Böyle bir anayasanın kuracağı rejim ancak halk iradesini daraltan bir meşrutiyet; hükümdar iradesini genişleten bir mutlakiyet rejimi, sürekli bir sıkıyönetim rejimi olabilirdi»[60].

Kanun-u Esasiye dayanılarak kurulan Meclis 19 Mart 1877'de açılmış, bir yıl sonra, Abdülhamit yasadaki yetkisini kullanarak, 13 Şubat 1878'de Meclis'i dağıtmıştır. Berkes'in de belirttiği gibi, gelenekle çağın gerekleri arasındaki tutarsızlıkları çözümlemek amacını taşıyan anayasa akımları, amaçlarının ötesinde, bir baskı döneminin koşullarını hazırlamışlardır.

3. Meşrutiyet

Berkes, dönemin genel değerlendirmesini Batı'yla karşılaştırarak yapıyor: XIX. yüzyıl sonlarında Batı dünyasında görülmedik, ekonomik, teknolojik, bilimsel gelişmeler kültür ve düşün alanlarında güçlü akımlar başlatmıştı. Batı uygarlığı XX. yüzyıla merdivenlerini dayamış; büyük endüstri uygarlığı geleneksel toplum yapılarını zorlamaya başlamıştı. Böyle bir dönemde Osmanlı toprakları üzerinde, çağdaşlaşma atılımları yerine, daha eski dönemlerin bile görmediği bir din-devlet diktatörlüğü kurulmuştu[61].

Bu rejime karşı siyasal planda ilk başkaldırmalar, bu kez daha gerçek anlamıyla genç kuşak arasında başlamıştır. Abdülhamit yönetimine karşı oluşan, çağdaşlaşmaya yönelik siyasal akımların kaynakları konusunda Berkes şunları söylüyor: Bu akımlar, «birincisi yüksek eğitim okullarında (özellikle Tıp ve Harp Okullarında) gençler arasında başlayan gizli cemiyetler kurma akımı; ikincisi, üyelerinin çoğu ordu subaylarından gelmekle birlikte ordu dışındakileri de içine alan gizli komiteler; üçüncüsü, Paris, Cenevre, Kahire gibi merkezlerde bir araya gelen aydın gruplaşmaları»[62] şeklinde oluşmuştur.

Jön Türkler akımı olarak nitelendirilen bu gruplaşmalar arasında çekişmeler sürerken önemsiz bir askeri eylem sonucu Padişah Kanun-u Esasi'nin ikinci kez yürürlüğe konduğunu ilan etmiştir. Berkes 24 Temmuz

(60) y.a.g.e., s. 325-328.
(61) y.a.g.e., s. 381.
(62) y.a.g.e., s. 381-382.

1908 olayını şu şekilde yorumluyor: «Olayın asıl önemi, Abdülhamit yönetimini hemen yok etmekten ziyade toplumsal bir kımıldanış, daha sonra geniş bir düşünce canlılığı dönemi açmasındadır. Abdülhamit yönetiminin kurduğu tutucu baskı yönetimi kalktıktan sonra olayın devrimsel etkileri görülmeye başladı»[63]. Bu çağdaşlaşmaya yönelik etkilere Berkes şu şekilde değiniyor:

«Bu yeni koşulların en önemli olanı, 'siyasal parti' kurulması olayının doğuşudur. Hükümdar, saray, bürokrasi ve din kurullarının dışında, ilk kez olarak çıkan siyasal parti, 1908 devriminin getirdiği sonuçlardan biridir. İkinci önemli sonuç, siyasal parti belirlenmelerinden önce devrimin yarattığı yeni bir toplumsal duygu havası içinde 'Türk ulusu' sezgisinin doğuşudur. Üçüncü önemli sonuç, genç subayların, Padişaha ubudiyet ve sadakat eğitimiyle yetiştirilen eski tip komutanlardan farklı olarak Padişah-Halife otoritesine bağlılık ile Türk halkına bağlılık arasında bir seçme yapma durumuna gelmeleri, birinciden koptukları ölçüde ikinciye dayanma yanlısı olmalarıdır. Bunun belki en radikal örneği bu kopma ve halka dönme eğilimini yıllarca sonra mantıki sonucuna getiren Mustafa Kemal'dir»[64].

Berkes'in on sekizinci yüzyıl başlarında ele aldığı, yeniçağ döneminin koşullarına uyma yolunda girişilen yenileştirme-hareketlerinden başlayarak, 1908 İkinci Meşrutiyet ilanına dek ele aldığı iki yüzyıllık süre içinde çağdaşlaşma yolunda bir dizi değişimler olmuştur. Çağdaşlaşma çabaları Osmanlı İmparatorluğunu yaşatma hatta genişletme özlemleri yerine impratorluğun çöküşüyle sonuçlanmıştır. Berkes bu çöküşün genel değerlendirmesini şu şekilde yapmaktadır:

«Meşrutiyet aydınlarının ve politikacılarının arasında beliren gerçeklere uymaz ideolojilerin hiçbiri ana sorunu çözümleyemezdi... Batılılaşma ve kalkınma çabalarının birinci "ravnt"ının Tanzimat'ta kaybedilişinden sonraki dönemlerde işler... ... öyle yönde gitmişti ki artık Osmanlı İmparatorluğunun düzeltilebilirliği kalmamış; Türk halkının bunun içinde kalkınma olanağı kalkmıştı. Türk halkı açısından bu imparatorluk kaldıkça o halk kalkınamaz, hiçbir reform da yapılamazdı. Ya biri gidecekti ya öteki.

«İkinci Meşrutiyetin ikinci yarısında Türk halkını kurtuluşa götürecek iki yoldan birine gitmek zamanı yaklaşıyordu. İki yoldan biri olmazsa öteki olacaktı: ya demokrasi yani halk egemenliği rejimi kurulacak, ya da bu olmazsa bir ulusal kurtuluş savaşı kaçınılmaz olacaktı... Sınıflar arası ilişkilerden başka, imparatorluğa dahil milliyetler arası çatışmalar, yabancı sermaye çıkarlarının arkasında olan devletlerle olan gerginlikler, bu devletlerin Türkiye üzerine kendi aralarındaki çekişmeleri hiçbir imparatorlu-

(63) y.a.g.e., s. 395.
(64) y.a.g.e., s. 385.

ğun çözümleyemeyeceği bir sorunlar karman-çormanı yaratmıştı... Osmanlı İmparatorluğunun alınyazısını belirlemek artık Türk halkının, onu yönetenlerin elinden çıkmıştı. Balkan savaşlarından sonra Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük fikirlerinin hayal kanatlarının daha hızlı çarpmaya başladığı yıllarda Türkten gayri milliyetlerin ve Batı devletlerinin baskıları alabildiğine duyulmaya başladı.

«İçerde ve dışarda bu imparatorluğun kalmasını sağlayan güçler durdukça; içerde gericilik güçleri, dışarda ülke kaynaklarını elbirliği ile işleten yabancı sermaye devletleri onu tuttukça, ikisinin arasında gelişen milliyetlerin gelişimi tamamlanmadığı sürece durum olduğu gibi gidecekti. Fakat bunlar arasındaki çıkar-birliği ve denge daha uzun sürmeyecekti... İmparatorluk bir trajedi ile sona erecektir: Birinci Cihan Savaşı»[65].

Berkes, Osmanlı İmparatorluğunun iki yüzyıl boyunca geçirdiği çağdaşlaşma çabalarının sonuçsuz kalışını temelde şu nedenlere bağlamaktadır: «...gerekli toplumsal değişmeleri ve reformları gerilik güçlerinin direnmesi karşısında yapmamak yüzünden, ekonomik güçleri planlayıp seferber etme yerine yabancı kaynaklardan dış yardım sağlama yoluna saparak devlet idare etmekle, üstelik uluslararası çatışmalara bulaşmak...»[66] gibi etkenler bu çabaların sonuçsuz kalmasına neden olmuşlardır.

4. Ulusal Bağımsızlık Savaşı ve Cumhuriyet

Osmanlı İmparatorluğunu diriltme, yaşatma hatta büyültme özlemleriyle girişilen savaş 1918 kasım ayında sona erdiği zaman, bu imparatorluktan geriye bir Türk ulusu bile kaldığına pek az kişi inanıyordu. 1918 ve 1919 yılları içinde doğan birçok parti ve cemiyetlerin program ve tüzüklerine baktığımız zaman ister Dinci, ister Batıcı, ister Ulusçu olsun hepsinin düşününün altında yalnız Osmanlı Saltanatıyla Osmanlı Hilafetinin varlığına hâlâ doğal olarak bakıldığını görürüz. Kurtuluş sorunu hâlâ ve yalnız Saltanat ve Hilafetin kurtuluşu sorunu imiş gibi gözüküyordu[67].

Berkes, saray çevresinde yoğunlaşan Saltanatı ve Hilafeti kurtarma ve koruma umutlarını altüst edecek bir dizi etkenin ve olayların Ulusal Bağımsızlık Savaşına doğru nasıl geliştiğini şöyle açıklıyor:

«...bunların başında yenen devletlerin mütareke koşullarına aykırı eylemleri gelir. Rusya'da 1917'de Bolşevik devriminin kopması, müttefik devletlerinin savaş sonrası tutumunda şimdi kendini göstermeye başlayan değişiklikler de meydana getirmişti... İkinci etken Rusya'daki devrim üzerine Bolşevikler tarafından Osmanlı İmparatorluğunun bölüşülmesi üzerine

(65) Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975, s. 72-73.

(66) y.a.g.e., s. 82.

(67) Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 465.

müttefik devletler arasında yapılan gizli anlaşmaların ve belgelerin yayınlanması oldu... Üçüncü etken işgal edilen bölgelerde yer yer direniş eylemleri başladığı halde, sultan ve halife hükümetinin bu direniş eylemlerine ta başlangıcından karşı bir tutum alması oldu... Dördüncü etken Rusya'daki devrimin kendisidir... Anadolu'yu çevreleyen çember içinde ona en yakın ve bir bağlantı kurulabilecek tek güçtü...»[68]

Berkes bu etkenlerin hepsinde bir ulusal bağımsızlık savaşını kolaylaştıracak yanlar olmakla birlikte, onun gerçekleşmesini olanaksız kılacak olumsuz yanların da bulunduğunu belirterek, temelde Mustafa Kemal'in Ulusal Bağımsızlık Savaşındaki önemini şöyle vurguluyor: «Bu etken olmasaydı ilk direnişler bastırılabilir; şeriatçılık, hilafet ve saltanat tarafından yozlaştırılabilir; Wilson'un prensiplerini uygulama istekleri, protestolar dinlenmeyebilir; direniş güçleri arasında çatışmalar çıkabilir; Ulusal Kurtuluş Savaşı yerine bir iç savaşa gidilebilir; ya da başka amaçlara çevrilebilecek güçler haline getirilebilirdi. Bunları önleyen kesin etken, otuz dokuz yaşında bir genç general olan Mustafa Kemal'in sağladığı ve karşısına çıkan kişilerin engellemelerine karşılık bir daha bırakmadığı önderlik olmuştur»[69].

Berkes 1919 mayısında Mustafa Kemal'in önderliğinin ortaya çıkışından sonra olayların hızla Cumhuriyet'e doğru aktığını belirtiyor: Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışı, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun hazırlanışı, Ulusal Bağımsızlık Savaşının başarıya ulaşması, Cumhuriyet'in ilanı ve Hilafetin kaldırılışı dönemin en önemli olaylarıdır.

Berkes, Cumhuriyet döneminin, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinden ayrıldığı noktalara ilişkin görüşlerini «Cumhuriyet Devrimleri» başlığı altında açıklamaktadır. Bu konudaki düşüncelerini şu şekilde özetleyebiliriz:

«"Din devleti" görüşüne karşı "ulus devleti" görüşünün zaferi, çağdaşlaşma yolunda belli bir doğrultuda birbiri arkasına gelecek bir dizi reformların kapısını açmış oluyordu. Bunların başlıcaları ... hukuk, eğitim, yazı, dil ve genel olarak 'yaşam' ve 'kültür' alanındaki değişmeler olmuştur. Bunlar yeni perspektif içinde Cumhuriyet Devrimleri olarak tanımlanırlar.

«Bu dönemi ötekilerden ayıran en önemli özellik, geleneksel İslam-Osmanlı temeli yerine onun karşıtı olarak ulus egemenliği ve bağımsızlık ilkesine dayanmasıdır. Cumhuriyetin kuruluş dönemindeki devrimci değişmeler, bu ilkenin bir klişe ya da bir özlem olarak kalmak yerine, bir gerçek durumuna dönüşmesinin yollarını açan eylemlerdir ... bu değişmelerin getirilişinin âdeta zincirlemesine ve zorunlu imiş gibi birbiri arkasına ortaya çıktığını, belirli bir mantığı olduğunu görürüz. Bu, Türk toplumunu

(68) y.a.g.e., s. 467-468.
(69) y.a.g.e., s. 469.

çağdaş Batı uygarlığı yörüngesine sokma amacında toplanır. Bu gerçekleştikten sonra baş ilke 'gelenekçilik' değil, 'devrimcilik' olur. Bu yöne dönüş gerçekleştikten sonra batılılaşmak bir erek olmaktan çıkar; bir başlangıç noktası olur.

«Türk toplumunu çağdaş uygarlık yörüngesine oturtma gibi büyük bir işin iki yanı vardır: birinci yan ... gelenekçilik tutumunu yok etme işidir. İkinci yan, onların yerine bu yörüngeye uygun kuralları, örgütleri yerleştirmek; toplumun yeni kuşaklarını bu yörüngenin gereklerine göre yetiştirerek geleriekle çağ arasındaki geçiş köprüsüsü kurmaktır. Bu açıdan Cumhuriyet dönemi devrimlerinin toplamı "yeni yöneliş" devrimidir»[70].

B. OSMANLI TOPLUM YAPISININ ÖZELLİKLERİ

Berkes'in Osmanlı toplum yapısına ilişkin değerlendirmelerini bu konuya ilişkin özgün çalışmasında görmekteyiz. *Türkiye İktisat Tarihi,* adlı iki ciltlik yapıtında, amacının bir iktisat tarihi vermekten çok kendi okuduklarının ışığında bazı genellemeler yapmak olduğunu belirtiyor. Bu genellemeler, birinci ciltte «Osmanlı-Türk ekonomik tarihinin politik temelleri», ikinci ciltte, «bu temeller üstünde oluşan dram»[71] ile ilgili. Bu çalışmasında Osmanlı-Türk ekonomik tarihi üzerinde odaklaşan Berkes'e göre Osmanlı toplum yapısı geleneksel doğu despotizmine bağlıdır. İbn-i Haldun'un modelinden hareket ederek Osmanlı tarihini başlıca şu dönemlere ayırır: 1 — Doğuş ve kuruluş dönemi, 2 — Düzenin dengelilik dönemi, 3 — Düzenin bozuluşu, bozuk-düzen dönemi, 4 — Yeni bir düzen kurma çabalarının dönemi[72].

Berkes Osmanlı tarihini incelerken bu dönemlere önem vermediğini, asıl önemin bir dönemden bir sonraki döneme nasıl geçildiği sorunu olduğunu belirtmektedir. Ona göre ancak bunu ayırt etmekle, birinden ötekine geçişin nasıl. hangi etkenler altında olduğunu anlamakla Osmanlı tarihinin diyalektik evrim sürecini kavramak olanaklıdır. Bu yapılmadığı takdirde, mekanik uydurma ve yanlış bir yaklaşımla soruna yaklaşılmış olacaktır[73].

Berkes, Türk-İslam-Osmanlı toplumunun kimi kez feodal, kimi kez teokratik, kimi kez de hem feodal hem teokratik bir kuruluş olarak tanımlanmasına karşı çıkmaktadır. Bu tanımlamalar ona göre, Osmanlı gele-

(70) y.a.g.e., s. 511-512.

(71) Niyazi Berkes, *Yüz Soruda Türkiye İktisat Tarihi,* C. II, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 5.

(72) y.a.g.e., s. 17.

(73) y.a.g.e., s. 16-17.

neğine ve onun geleneksel niteliklerine aykırı ve yabancıdır[74]. Bu karşı çıkışın gerekçelerini şöyle açıklıyor:

Osmanlılarda feodalizm yoktu, aksine, zaptettikleri topraklarda feodalizmi yıkıp kendi üretim ilişkilerini yerleştirdiler: «Doğrudan doğruya ekonomik üretim sınıflarının üstüne savaş ve fetihten edinilmiş güçle kendini oturtan ve o sınıfların üretiminin değerinden bir pay alarak servet, hazine edinen bir devlet»[75] olarak kurulmuştur.

«Osmanlı düzenini teokratik bir düzen olarak tanımlayış da yanlış ve yetersizdir. Teokratik düzenin en tipik örneği Roma Katolik Papa devletidir. Bunda en üstün dinsel-siyasal güç yerinde oturan Papa'dır. Osmanlı düzeni ise bunun tersi olan bir biçimdir. Gerçi dış görünüşte, Osmanlı Halife Padişahları ile Papalar arasında bir benzerlik vardır. İkisinde de en üstün güç sahibi olan makam feodal, şehirli, köylü ya da emekçi sınıflarını temsil etmez. Rejimlerinde böyle sınıflar da kabul edilmez... Osmanlı Halife Padişahlığı rejiminde, teokratik rejimin tersine olarak, din maslahatı değil, devlet maslahatı başta gelir. Din adamları devlet maslahatının, yani devlet gerekliliklerinin görevlileri (hukukçuları, öğretmenleri ve propagandacıları)dır. Bunlar ruhani bir gövde, bir ruhban 'corpus'u değildirler. En üstün bir ruhani otorite makamı da yoktur. Bu rejimde İslam dininin en üstün otoriteleri kadıasker ve şeyhülislâm'lardır. Bir din devleti olarak 'İslam Devleti' ideolojisini yürütmek Osmanlı tarihinde hiç görülmemiştir»[76].

Berkes Osmanlı toplum yapısının teokratik ve feodal bir nitelikte olmadığını belirledikten sonra, onun nasıl tanımlanması gerektiği konusunda şunları söylemektedir: «Onun en kısa tanımlanışını Batı Avrupa siyasa ve din geleneğinden farklı bir gelenekten geldiğini hatırlamakla kavrayabiliriz: Bu, siyasaca Doğu despotizmi, dince Sünni Halifeliği geleneğidir. ...Asya ya da Doğu din-devlet geleneği ulusal bir görüş ya da bir ırka özgü bir özellik değildir. Coğrafi ve militer iki koşulun gerçekleştiği yerlerde eğilim, despotik rejimlerin kurulması eğilimi olmuştur[77].

Berkes daha sonra Osmanlı toplum yapısının önemli özelliklerini şu şekilde belirlemektedir: «Bu modelde en önemli yan, en üstün siyasal gücün toplumdan çıkarılmış hatta yabancılaştırılmış bir 'Kul' kütlesinin desteğine dayandırılmasıdır. Bu hem klasik Grek geleneğine, hem feodal Batı Avrupa geleneğine aykırıdır. Ancak feodalizme benzetilişi gibi, İslam tarihinde görüldüğü üzre, Halifelik ile Sultanlığın birleştirildiği yerlerde, teokrasiye benzer gözüken bir görünüşü vardır»[78]. Osmanlı toplum yapı-

(74) Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 22.
(75) Berkes, *Yüz Soruda Türkiye İktisat Tarihi*, C. I, s. 21.
(76) Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 23-25.
(77) y.a.g.e., s. 25-26.
(78) y.a.g.e., s. 23.

sının bir özelliği de, sürekli olarak dengelilik içinde duran bir toplum oluşudur. Bu yapıda ideal olan değişme, evrim, ilerleme değil dengedir. Onun için Padişah'ın Tanrıca verilmiş ödevi âlemin nizamını, toplumun düzenini tutmaktır. Bu iş için ona bir dizi yardımcı hizmet görevlisi gereklidir. Bunlar devletin hizmet sınıflarıdır ve hepsi birlikte militer ve sivil bürokrasiyi oluştururlar[79].

Berkes Osmanlı toplum yapısında çağdaşlaşma açısından en önemli özelliğin ve güçlüklerin bu noktadan kaynaklandığı düşüncesindedir: «Bu özellik 'devlet' ile 'toplum' arasındaki ilişkinin Batı geleneğinden olan biçimin tam karşıtı olan biçimde olması; yani Padişahlık devletinin yöneticileri olan hizmet sınıflarının toplum sınıflarını temsil eden kişiler olmamasıdır. Osmanlı devlet ve toplum görüşünün bu yanına göre devlet toplumdan gelmez. Devlet toplumun ekonomik çıkar sınıflarının çıkar gereklerine dayanmaz. Siyasal egemenlik toplumsal köklerden gelmez; toplumun üstüne Tanrı tarafından (gerçekte fetih ve güç yoluyla) dışardan oturtulur»[80].

Berkes özellikleri yukarıda en genelde belirtilen; Osmanlı devlet adamlarının mükemmel, değişmez, «ebed-müddet» saydıkları «düzen» de bir noktaya dikkat çeker: «...bu müesseseler Osmanlı devletinin kurulduğu XIV. yüzyıl başından battığı XX. yüzyıl başına kadar hep aynı kalmış değildir. Asya tipi despotizm ya da imparatorluk modeline uygun olanları XV. yüzyıl ortasından, yani Batı Avrupa'da kapitalizme kesin olarak geçiş döneminden XVII. yüzyıl başına kadarki ya da başka bir deyimle Avrupa'da büyük fiyat devriminin para ekonomisini geliştirdiği döneme kadarki uygulamalardır. Bu dönemdeki halleri ile bu müesseseler, bu dönemden önceki ve sonraki halde bulunan müesseselerden farklıdırlar»[81]. Berkes bu düzenin bozuluşunda en büyük etken olarak sistemin, iç çelişkiler ve dış koşulların etkileriyle, ne feodalizme ne de kapitalizme yönelemeyişinde görmektedir[82].

Berkes son olarak, «'Bozuk Düzen' içerideki iflasını tamamladıktan sonra, emperyalist-kapitalizmin etkisine kendisini hangi şartlar altında açtı?» sorusuna cevap arar. Ona göre Batı Avrupa uygarlığının karşısına Osmanlı İmparatorluğu şu manzara ile çıkıyordu: 1 — İçeride devlet gücünü tutmak, dışarda savaşlar yapmak için gerekli finans kaynaklarından yoksun, kolayca dışardan borçlanmaya hazır bir idare. 2 — Belirli bir yasal kanunu olmayan bir rejim, 3 — Dış ticareti tüm yabancı kapitale, iç-ticareti azınlık kapitaline bağımlı bir ekonomi. 4 — İçinde Türkten başka birçok milletlerin doğuş halinde oldukları bir siyasal topluluk. 5 — Çiftçi-

(79) y.a.g.e., s. 30.
(80) y.a.g.e., s. 30.
(81) Berkes, *Yüz Soruda Türkiye İktisat Tarihi*, C. I, s. 47.
(82) y.a.g.e., s. 47.

sinin çoğunluğu yoksulluğun en aşağı seviyesinde, faizcilik en yüksek seviyesinde, 6 — Siyasal güçleri Saray, Babıâli, asker, ayân, ağa ve derebeyi arasında çekişmeli bir devlet. 7 — Gelir, vergi toplama, tarım, ticaret ve endüstrisi hâlâ başarı ile direnen ortaçağ tekel ve imtiyaz usulleri ile yönetilen bir ülke, 8 — Bütün gericilik yuvaları ile bezenmiş bir toplum[83].

Bu yanlarıyla Batı kapitalizminin karşısına çıkan bir toplum; ekonomik, siyasal ve askeri alanlarda giderek gerileyecek ve parçalanacaktı.

(83) y.a.g.e., C. II, s. 319-320.

IV. BERKES'E GÖRE TÜRK DÜŞÜNÜNDE BATI ETKİSİ

Türkler, Osmanlı İmparatorluğu dediğimiz siyasal egemenliğin gücünü on sekizinci yüzyılın başına kadar sürdürmüşlerdir. On sekizinci yüzyılın başında imparatorluğun eski gücünü kaybetmekle kalmadığını, aynı zamanda gerilemeye başladığını o zamanın devlet adamları bile anlamışlardı[84].

On yedinci yüzyıldan başlayarak Osmanlı devlet sisteminin dünyanın geçirmekte olduğu büyük değişimlerin etkisi altında, giderek bozulduğu; ve bunun sonucunda Batı'nın güçlü devletleri karşısında siyasal ve ekonomik bağımsızlığını yitirdiği daha önceki bölümlerde kısaca belirtilmişti. Berkes bunun nedenlerini açıklarken on sekizinci yüzyılda Osmanlı devletinin Batı devletleriyle siyasal ve ekonomik ilişkilerinin gelişmekte olduğu yıllarda üç önemli özellikten söz etmektedir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

«1 — Değişme ve kalkınma çabaları bu devletlerin siyasal çatışmalarına karıştırılmıştır, 2 — Batı'ya dönme ondan etkilenme ya hep tersine ya da hep zamansız olmuştur, 3 — Batı'ya dönüş, içeride reform yapmak zorunluluklarından kaçınmak için ya da bundan kaçınılamayınca, Batı'ya dönüş «denize düşen yılana sarılır cinsinden» olmuştur.

Batı Avrupa'daki değişimlerin harekete geçirdiği güçler, Osmanlı İmparatorluğunu etkilemeye, onun düzenini bozmaya başlamış, onu da yeni bir düzene doğru sürüklüyordu. Fakat Batı'dakinin tersine bütün çabalar yeni bir düzene doğru gelişme biçiminde değil, bozuluştan önceki eski düzene yönelme biçiminde oluyordu. Devlet adamları, uzun süredir zorladıkları reformları eski düzene dönme şeklinde başaramayacaklarını kavradıkları zaman Batı'ya döndüler. Fakat bu dönüş Batılı devletlerden birinin uydusu olma şeklinde biçimlenmiştir.

Berkes Osmanlının Batı'ya yönelişinin uyduculuk aşamalarını başlattığını söylemektedir. İlkönce Fransa ile başlayan ilişkiler İngiltere, sonra da Almanya uyduculuğu şeklinde gelişti. Bu uyduculuk modeli Batıcılık, Türk toplumunu yarı sömürge durumuna getirmiştir. Bu yarı sömürge olma halinden de bütün Batı emperyalizmine karşı bağımsızlık savaşı vermeden kurtulmak mümkün olmamıştır[85].

(84) Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 17
(85) y.a.g.e., s. 175-184.

Berkes Batı'nın 1720'den 1920'ye dek süren iki yüzyıllık politikasının etkilerini kısaca şu şekilde değerlendirmektedir: «...imparatorluğun idarecileri onun temel unsuru olan Türk toplumunda modern dünyanın gereklerine uygun hiçbir reform yapamadıkları için bu siyasete sarılmışlar; bu siyasete sarıldıkları için hiçbir reform yapamamışlar; yapmaya kalkıştıklarını da gerçekleştirememişlerdir. Bu yüzden bu fasit daire içinde ... kaybolup gitmişlerdir... Osmanlı İmparatorluğu, Batı uyduculuğu politikası ile kendini Batının karşısına o şekilde koymuştu ki Batı onun karşısında emperyalizm denen güç oldu... Demek ki Türk toplumu Batı'dan bağımsız durumda kalmadıkça Batı onun karşısına mutlaka bir emperyalizm şeklinde çıkacaktır[86].

Batılılaşma girişimlerinin Osmanlı İmparatorluğunu ekonomik, siyasal ve mali alanlarda bütünüyle Batı emperyalizmine sürüklemesi toplumda çok yönlü tepkiler yaratmıştır. Osmanlıcılık, İslamcılık, Halkçılık, Türkçülük gibi bazen dinsel, bazen siyasal bazen geleneklere sarılma biçiminde ortaya çıkan bu tepkiler Osmanlıyı kurtuluşa götürmemiştir.

Osmanlılık, İslam birliği, Turan gibi idealler uğruna harcanan Türk toplumu Birinci Dünya Savaşı sonunda varoluş temelini kendi içinden yaratarak anti emperyalist nitelikte bir Ulusal Kurtuluş Savaşıyla gerçek bir 'Ulus' oluşun yolunu açmıştır. Bu aşamada o zamana dek kurulamayan batılılaşma ile uluslaşma arasındaki bağın niteliği belirginleşmiştir: «Türk toplumu Batı uygarlığının kendi kalkınmasına gerekli olan yanlarını, kendi toplumsal yapısını modern bir ulusa yakışacak biçimde onarma amacıyla, Batı zoruyla değil, kendi bağımsızlığının gereklerine göre uygulamadıkça modern çağ dünyasında bir ulus olarak varolamaz»[87]. Berkes'e göre bu, Osmanlı siyasa ve düşün tarihinde hiç ulaşılmamış bir görüştür.

Berkes Türkiye'nin baş sorununun Batılılaşmak değil, Batılılaşmamak olduğu savını ileri sürmektedir. Ona göre çıkar yol, Batıcılığı Batı'dan bağımsızlık yönüne, ulusçuluğu devrimcilik yoluna çevirmededir. Devrimcilik, çağdaş uygarlığa geçme zorunluğu demek olan devrimleri kendi yapılarında, kendi güçleri ile gerçekleştirmeleri savaşıdır. Bu, bir yandan ulusal bağımsızlık savaşını tamamlamanın, öte yandan çağdaş uluslar uygarlıklarına katılmanın ve ulusal yaratıcılığın biricik yoludur[88].

(86) y.a.g.e., s. 184-186.
(87) y.a.g.e., s. 249-251.
(88) y.a.g.e., s. 292-296.

V. İSLAMLIK, ULUSÇULUK VE SOSYALİZM SORUNLARI

Berkes, «İslamlık, Ulusçuluk ve Sosyalizm» incelemesinde; din, ulusal oluşum ve toplumsal devrim çerçevesinde Suriye, Lübnan, Mısır, Tunus ve Cezayir'de ortaya çıkan gelişmeleri değerlendirmektedir. Ayrıca Arap toplumları için olduğu kadar Türk toplumu için de geçerli olan, benzeşen ya da çatışan sorunları, çağdaşlaşma açısından tartışmaktadır.

Berkes, Avrupa ve Kuzey Amerika dışında, bizim ve Mısır'ın da dahil olduğu toplumlarda, kapitalist ekonominin etkilerinden önceki toprak sisteminin, bu etkilerden sonra aldığı çarpıtılmış durumu, bu toplulukların ekonomik geriliklerinin en önemli kaynağı olarak değerlendirmektedir. Bu ülkelerin geri kalmışlıktan kurtulabilmelerine ilişkin önerileri ise şu şekilde sıralamaktadır:

«En büyük dava geri kalmış toplumların içine fare kapanı gibi girdikleri ünlü kısır döngüyü kıracak sermaye birikimini sağlamak; toprak ve nüfus baskısı karşısında sanayileşmeye girmek; toplumun içindeki motoru işletmeye başlayabilmek. Bunların kendileri kalkınma ve refah değil. Onların toplumsal ve ekonomik temellerini atmaktır. Üretim artışı, pazarların gelişmesi, gelirlerin dengeli dağılımı, yaşama standardının yükselmesi bunlar uygulandıkça olabilecek şeyler... Asyalı veya Doğulu tip ekonomi sistemlerinin dünyanın gidişine ayak uydurabilecekleri yol budur. Geri kalmış ülkelerde demokrasi ancak o zaman mümkün olabilecektir»[89].

Berkes toplumları tarihsel gelişim sürecinde biçimlendiren üretim güçleri ve üretim ilişkilerindeki değişimleri ikinci planda bırakarak gözlediği bu ülkelerde, yalnızca ideolojik boyutta görülen gelişmeleri sergilemektedir. Yine bu ülkelerde yokluğunu vurguladığı sermaye birikiminin, sanayileşmenin nasıl gerçekleştirileceği üzerinde durmaksızın sadece geri kalmışlığın göstergelerini sergilemekle yetinmiştir.

Özellikle 1950'lerden sonra Arap toplumlarında gözlenen ideoloji aracılığıyla toplum yapısını yeniden biçimlendirme girişimlerini Berkes şu şekilde değerlendirmektedir:

«Bugün kensinleşmiş görünen sonuca göre Arap ülkelerinde sosyalizm, "İslam sosyalizmi" ya da "Arap sosyalizmi" olarak tanımlanmakta ve

(89) Niyazi Berkes, *İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm*, Bilgi Yayınevi, 2. Bsk., Ankara, 1975, s. 54-55.

kullanılmaktadır. Doğal olarak, bu birleşimle iki anlayış ve iki anlam yan yana getiriliyor demektir... Gelenekçi İslamcı görünüşe göre, İslam Sosyalizmi diye bir şey düşünülemez. Çünkü sosyalizm, Avrupa tarihinde belirli bir aşamaya özgü geçici bir ideolojidir. Daha doğrusu ve onların deyimi ile Hıristiyanlığın kötülüklerinden doğma geçici bir modadır. Oysa İslamlıkta mutlak geçerliği olan, Tanrı katından kendi yaratıklarına gönderilmiş olan evrensel bir inanç ve yaşam sistemidir. Bu inancın içinde yalnız inananlar için değil, inanmayanlar için bile geçerli ve yeterli olan ekonomik ve toplumsal eşitlik buyrukları bol bol vardır. Bu nedenlerle, İslamlıkta sosyalist bir ideolojiye gerek ve yer yoktur.

«Marksist sosyalizm de aynı şeyi, ama ters düşün yönünde olmak üzere, söyler. İslamcıların inancının tersine, İslamlık sosyalizmden çok kapitalizme açık ya da yatık bir dindir. Her din gibi o da ancak kapitalizme yataklık eden inançlar yerleştirir inananların kafasına. Gerçek sosyalizm kişileri afyonlayan dinlerin, geçmiş tarihin bir aşamasında bırakılıp unutulmasını gerektirir.

«İslam ya da Arap sosyalizmi olarak tanınan ve Arap ülkelerinin çoğunda prestij, hatta resmilik kazanan anlayış, işte bu iki görüşün ikisine de karşı olarak ileri sürülen bir yoldur. Amacı iki ucun olasılık göremediği uzlaştırmayı gerçekleştirme isteğidir... İslamcı sosyalizmin asıl başarısı bir yandan layikliğe karşı öte yandan Marksist sosyalizme karşı çifte bir savunma hizmeti görmesindedir. Bu bakımdan bu sosyalizm, sosyalizm olmaktan çok bir dinci ulusçuluğudur.

«Öyle görülüyor ki Araplar arasında hem ulusçuluğun hem sosyalizmin dünya ve siyasa sorunlarının dinden bağımsız olarak ele alınamayışı yüzünden, ne Suriye'de, ne Mısır'da, ne Tunus'ta ne de Cezayir'de sosyalizm adı altına konan çabaların sosyalist bir toplum biçimi yaratmada uzun vadeli olanı şöyle dursun, kısa vadeli olanı bile gerçekleşmemiştir. Hiçbirinde "devrimcilik" ilkesi "çağdaşlaşma" ilkesine bağlanmış olarak yürütülmemiştir. Devrimcilik ile gelenekçilik ise bir arada yürüyebilecek ilkeler olamıyor»[90].

Ayrıca son yıllarda bu ülkelerin dünya politikasında ve ekonomisinde ağırlıklarını duyuran güçler haline gelmelerinde Arap ulusçuluğunun ya da Arap sosyalizminin katkısı olduğu konusunda kuşkularını belirtmektedir.

(90) y.a.g.e., s. 229-248.

VI. DEĞERLENDİRME

Niyazi Berkes'in bir bütün olarak yapıtlarına bakıldığında kuramsal toplumbilim üzerine görüş ve düşüncelerini yansıtan araştırmalardan çok, kendi deyimiyle; bir ekonomik tarihçi olarak, Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğundan günümüze dek geçirdiği değişimleri inceleyen çalışmaların ağırlık taşıdığı görülür.

Bu incelemede Berkes'in toplumbilimsel çalışmalarıyla Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu döneminden beri geçirdiği toplumsal değişimlere ilişkin görüş ve düşünceleri üzerinde durulmuştur.

Berkes'in toplumbilime ilişkin çalışmalarına bakıldığında daha önce de belirtildiği gibi, toplumsal bilimlerin gelişimi, bu gelişim içinde toplumbilimin yeri ve nitelikleri, Türkiye'de toplumbilimin sorunları ve nasıl bir yol izlemesi gerektiği konularına ağırlık verdiği görülmektedir. Berkes'in uygulamaya dönük bir çalışması olan *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*'sı ise Türk toplumbiliminde yayınlanmış ilk monografik çalışma özelliğini taşımasının yanında, bir alan çalışmasının nasıl yapılması gerektiği konusunda yol gösteren bir nitelik de taşımaktadır. Araştırma, Türk toplumbiliminin bugün ulaştığı aşamada irdelendiğinde eksik bazı yanları olmasına karşın, yapıldığı günün koşullarında değerlendirildiğinde asıl önemi ve başarısı ortaya çıkmaktadır.

Berkes bu çalışmalarının yanısıra Batılı düşünürlerin önemli yapıtlarından çeviriler yaparak, Türk düşününe bu açıdan da katkısı olan bir bilim adamıdır.

Berkes, Türkiye'nin son iki yüzyıldır geçirdiği değişimleri incelerken konuya «çağdaşlaşma» açısından yaklaşmaktadır. Bu yaklaşımıyla Türkiye'nin son iki yüzyıl boyunca geçirdiği değişimlerin düşün düzeyinde bir değerlendirmesini yapmaktadır. Osmanlı İmparatorluğunu çağdaşlaşma süreci içinde incelerken, din ve dünya işlerinin ayrımı konusunu temel almakta ve bu ayrıma yönelik çabaların toplumsal düşün düzeyindeki görünümleriyle ilgilenmektedir. Berkes, Osmanlı toplum yapısındaki değişimlerin nedenlerini üretim ve mülkiyet ilişkilerinde aramaktansa, siyaset eğitim din gibi toplumsal kurumlar üzerinde durmaktadır. Ona göre bu ilişkilerde oluşacak kendiliğinden ya da güdümlü değişimlerle toplum kendisini sürekli yenileyecek, çağın gerisine düşmeyecektir. Bu yaklaşımda ekonomik olgular ikinci planda kalmaktadır. Berkes'e göre toplumsal bilinç düşün düzeyinde yenilenmedikçe, geleneksellikten kurtulma gerçekleşmeyecek, toplumsal alt yapıdaki ilişkilerde değişme sağlanamayacaktır.

Berkes bu çerçeve içinde, son iki yüzyıllık tarihsel gelişimi 'kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma' sorunu etrafında yoğunlaştırarak sergilemektedir. Bu süreçte toplumsal değişimi «düşün düzeyindeki görüntüler» aracılığı ile izlemektedir. Çağdaşlaşma modeli bu yanıyla toplumsal yapıyı oluşturan teknoloji-ideoloji etkileşiminde ideolojinin belirleyici niteliğini ön plana çıkarmaktadır. Bilindiği gibi toplumsal yapıda ideoloji ancak kısa dönemde belirleyici nitelik taşımaktadır. Başka deyişle, toplumsal yapı ideoloji aracılığıyla kısa zaman boyutlarında yeniden biçimlendirilebilir. Asıl belirleyici olan ve evrensel olarak uzun dönemde toplumsal yapıyı biçimlendiren öge teknolojidir. Berkes'in ele aldığı iki yüzyıllık süreç toplumların tarihinde önemli bir zaman boyutu olmayabilir. Fakat dönem, insanlık tarihinin en hızlı değişimleri yaşadığı bir çağdır. Berkes'in endüstri devriminin toplumları alt üst ettiği bir dönemde Osmanlı toplum yapısındaki değişimleri yalnızca düşün düzeyinde irdelemesi Osmanlı toplumunun kendine özgü niteliklerini vurgulayan bir yaklaşım olarak göze çarpmaktadır. Buna karşın araştırma, kendi içinde tutarlı bir modelle yöneldiği amaca ulaşmaktadır: «...sözü edilen yüzyıllar içinde geçen iç ve dış olayların nasıl zorunlu olarak bir ulus birimine dayalı Cumhuriyet rejiminin gelmesi doğrultusunda aktığını göstermek...»[91] olarak tanımlanabilecek bu amaç yine Berkes'in deyimiyle «Cumhuriyet devrimine gelişi, tartışmayı din-devlet kompleksi etrafına yoğunlaştırarak, elli yıl öncesine değin izleyişimizin bize öğrettikleri, bugünün koşulları altında umarız ki yarın için özel bir anlam taşıyacaktır»[92].

(91) Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 9.
(92) y.a.g.e., s. 545.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

Bazı Ankara Köyleri Üzerine Bir Araştırma, DTCF Yayını, Ank., 1942.
Propaganda Nedir?, Recep Matbaası, Ankara, 1942.
Siyasi Partiler, Yurt ve Dünya Yayınları, İstanbul, 1946.
The Development of Secularizm in Turkey, McGill University Press Montreal, 1964.
İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm, 2. Bsm., Bilgi Yayınevi, Ank, 1975.
Türk Düşününde Batı Sorunu, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975.
Türkiye İktisat Tarihi, 2. Bsm. C. II, Gerçek Yayınevi, İst. 1975.
Türkiye İktisat Tarihi, 3. Bsm., C. I, Gerçek Yayınevi, İst. 1976.
Asya Mektupları, Çağdaş Yayınları, İst., 1976.
Türkiye'de Çağdaşlaşma, 3. Bsm., Doğu-Batı Yayınları, İst. tarihsiz.

B. MAKALELER

Dünya Kadınlar Kongresi, **Siyasi İlimler Mecmuası**, C. V, Sayı 49, İst., 1934.
Birleşik Amerika Devletlerinde Sosyoloji, **Ülkü Mecmuası**, C. XI, Sayı 62-68, Ank., 1938.
Propaganda, **Siyasi İlimler Mecmuası**, C. IX, Sayı 102-103, Ank., 1939.
Sosyoloji Nazariyelerinin Tetkikine Giriş, **Ülkü Mecmuası**, C. XV, Sayı 90, Ank., 1940.
Bir Araştırma İlmi Olmak Üzere Sosyoloji, **Siyasi İlimler Mecmuası**, C. X, Sayı 107, Ank., 1940.
Namık Kemal ve Laiklik, **Siyasi İlimler Mecmuası**, C. X, Sayı 118, Ank., 1940.
Dünyanın Taksimi ve Son Asır Harpleri, **Siyasi İlimler Mecmuası**, C. XI, Sayı 123, Ank., 1941.
Levy-Bruhl'un İptidai Zihniyet Nazariyesi, **Siyasi İlimler Mecmuası**, C. X, Sayı 119, Ank., 1941.
Namık Kemal'in Islahatçılığı, **Yurt ve Dünya Mecmuası**, C. I, Sayı 1, Ank., 1941.
Çin Aile Sisteminin Bozuluşu, **Yurt ve Dünya Mecmuası**, C. 1, Sayı 1, Ank., 1941.
Bergson'un Sosyal Fikirleri, **Yurt ve Dünya Mecmuası**, C. I, Sayı 2, Ank., 1941.
Köy Nüfusu, **Yurt ve Dünya Mecmuası**, C. I, Sayı 4, Ank., 1941.
Köy Şekilleri, **Yurt ve Dünya Mecmuaı**, C. II, Sayı 7, Ank., 1941.
Yeni İslamcılık, **Yurt ve Dünya Mecmuası**, C. II, Sayı 8, Ank. 1941.
Garb Medeniyeti, **Yurt ve Dünya Mecmuası**, C. II, Sayı 9, Ank., 1941.

Ziya Gökalp'in Sosyolojisi, **Yurt ve Dünya Mecmuası**, C. II, Sayı 11, Ank., 1941.
Japonya'nın Sosyal ve Ekonomik Bünyesi, **Yurt ve Dünya Mec.**, C. II, Sayı 12, Ank., 1941.
Ezbercilik, **Yurt ve Dünya Mecmuası**, C. II, Sayı 12, Ank., 1941.
Gizli Evlenmeler, **Yurt ve Dünya Mec.**, C. III, Sayı 19, Ank., 1942.
İlim Dünyasında Durumumuz, **Yurt ve Dünya Mec.**, C. III, Sayı 20, Ank., 1942.
Gençliğin Sosyal Durumu, **Yurt ve Dünya Mec.**, C. IV, Sayı 26-27, Ank., 1943.
Modern Ekonominin Doğuşu, **Yurt ve Dünya Mec.**, C. IV, Sayı 30-32, Ank., 1943.
Modern Ekonominin Tezatlarından: Faşizm, **Yurt ve Dünya Mec.**, C. IV, Sayı 33, Ank., 1943.
Garptan Gelen Düşünceler, **Yurt ve Dünya Mec.**, C. IV, Sayı 34, Ank. 1943.
Türk İnkılabında Laikliğin Gelişmesi, **Yurt ve Dünya Mec.**, C. IV, Sayı 35, Ank., 1943.
Darvinizm Karşısında İleri ve Geri Düşünüşler, **Yurt ve Dünya Mec.**, C. V, Sayı 39, Ank., 1944.
Emperyalizm, **Yurt ve Dünya Mec.**, C. V, Sayı: 40, Ank., 1944.
Hüseyin Rahmi'nin Sosyal Görüşleri, **DTCF Dergisi**, C. III, Sayı 3, Ank., 1945.
Eski Atina'da Demokrasinin Doğuşuna Dair, **DTCF Dergisi**, C. IV, Sayı 4, Ank., 1945.
Anayasalarımız, **Eylem Dergisi**, Sayı 5, İst., 1964.
Türk Devleti ve Hıristiyanlık Dünyası, **Yön Dergisi**, Yıl 3, Sayı 81, İst. 1964.
Osmanlı İmparatorluğu ve Ortodoks Kilisesi, **Yön Dergisi**, Yıl 3, Sayı 82, İst., 1964.
Osmanlı Ülkesi Hıristiyan Dinleri Arasında Çıkan Çatışmaya Sahne Oluyor, **Yön Dergisi**, Yıl 3, Sayı 83, İst., 1964.
Atatürk Türkiyesinde Ökümenik Patriklik, **Yön Dergisi**, Yıl: 3, Sayı 84, İst., 1964.
Pan Ortodoks Kongresi, **Yön Dergisi**, Yıl 3, Sayı 90, İst., 1964.
Aydın ve Halk Sorunu Üzerine, **Yön Dergisi**, Yıl 4, Sayı 112, İst., 1965.
Türk Aydınlarının Özelliklerine İlişkin Düşünceler, **Yön Dergisi** Yıl 4, Sayı 119, İst., 1965.
10 Ekim 1965 Seçimlerinin Önemi, **Yön Dergisi**, Yıl 4, Sayı 121, İst., 1965.
Doğu ve Doğuculuk Modası, **Yön Dergisi**, Yıl 5, Sayı 147, İst., 1966.
Sosyalizm ve İslamiyet Tartışmaları, **Yön Dergisi**, Yıl 5, Sayı 151, İst., 1966.
Arap Dünyası Uyanıyor mu?, **Yön Dergisi**, Yıl 5, Sayı 157-169, İst., 1966.
Az Gelişmişliğin Tarihsel Nedenleri, **Yön Dergisi**, Yıl 5, Sayı 182-190, İst., 1966.
Unutulan Adam: Yusuf Akçura, **İ.Ü. İk. Fak. Sos. Ens., Sos. Konf. XIV**, İst., 1976.
Atatürk ve Laikliğin İki Kaynağı, **Sesimiz**, Sayı 108, Ank., 1978.
Devrimler ile Devrimciler, **Sesimiz**, Sayı 117, Ank., 1979.
Dinler ve Çağlar, **Sesimiz**, Sayı 121, Ank., 1979.
Dinler ve Devrimler, **Sesimiz**, Sayı 123, Ank., 1979.
Tarih, Efsane, Masal ve Yalan, **Sesimiz**, Sayı 130, Ank., 1980.
Tarih ve Ortaçağcılık, **Sesimiz**, Sayı 131, Ank., 1980.

Nurettin Şazi Kösemihal

(5 Mayıs 1909 - 16 Mayıs 1972)

Hazırlayan
Vahap SAĞ

YAŞAM ÖYKÜSÜ

1909 yılı mayıs ayının beşinci günü doğan N. Şazi Kösemihal'in babası, Profesör Dr. Halit Şazi Kösemihal'dir. Baba Kösemihal genç yaşında Bulgaristan'ın Samakov kasabasından İstanbul'a göç eden mabeyn kâtiplerinden Şazi Bey'in oğludur. Halit Şazi Bey 1869'da İstanbul'da doğmuştur.

1901'den itibaren Paris ve Viyana'da dişçilik üzerine ihtisas yapan Operatör Dr. Halit Şazi Bey, 1909 yılında «Dişçi Mektebi»ni kurmuş, ölümüne kadar da (1921) bu okulda profesör olarak çalışmıştır.

Boş zamanlarında musiki ve resimle uğraşan Halit Şazi Bey, kanun ve keman çalardı. Yağlı boya tablolarının bir kısmı oğlu Nurettin Şazi Kösemihal tarafından Tıp Tarihi Enstitüsüne verilmiştir. Otuz kadar tablosu da halen çocuklarındadır. Devrinin motor-makine yeniliklerini de Avrupa'dan getirttiği kitaplardan takip eden Halit Şazi Bey, evinde kurduğu atölyede kendi tasarladığı ve çizdiği motorların model, tesviye ve tornasını da kendisi yaparak bunları merasimle işletmiştir. İstanbul'da da elektrik ve kalorifer yokken evindeki tertibatı kendi eliyle yapmıştır.

İstanbul Kızıltoprak'ta dünyaya gelen N. Şazi Kösemihal, ilk öğrenimini Kadıköydeki Saint Joseph mektebinde yapmıştır. Lise ve yüksek tahsilini Bahriye Mektebinde tamamlamış, 1926 yılında makine mühendisi olarak donanmaya katılmış, kısa bir zaman sonra (1927) ayrılarak aynı yıl İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe ve Sosyoloji dallarına kaydolmuş, 1930'da da buradan mezun olmuştur.

Fakültede iken Mehmet İzzet, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, M. Şekip Tunç, Bonafous ve Dumezil'den dersler almıştır.

Profesör N. Şazi Kösemihal 15 temmuz 1937 yılında Bedia Hanımla evlenmiştir. Bedia Hanım 1946 ile 1954 yılları arasında Gümüşhane milletvekili olan Kemal Varınca'nın kızıdır. 1917 yılında İstanbul'da doğmuştur. Tahsilini Fransız okulunda tamamlamış, 1938'de Ankara Musiki Muallim Mektebinden mezun olmuştur. İyi bir viyolonist olan Bedia Kösemihal'in dergilerde basılmış birçok telif ve tercüme hikayeleri vardır.

N. Şazi Kösemihal, 1931-1933 yılları arasında İstanbul Erkek Lisesinde, 1933-1935 yılları arasında Erzurum Lisesinde, 1935-1944 yılları arasında Gazi Eğitim Enstitüsünde ve Lisesinde (Gazi Lisesi olabilir) felsefe ve sosyoloji öğretmenliği yapmıştır.

1942 yılında İ.Ü. Edebiyat Fakültesinin açtığı sınavı «Durkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir Deneme» adlı tezi ile kazanarak 1944'de Edebi-

yat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsüne doçent olmuştur. 1960 yılında Sosyoloji Kürsüsü başkanlığına getirildi.

Kösemihal 1950-1951 yılları arasında Fransa'ya giderek G. Gurvitch'le beraber çalışmıştır.

1952 yılında «Institutie International de Sociologie» (Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü)nin düzenlediği XV. Uluslararası Sosyoloji Kongresinin genel sekreterliğini yapmış ve bir bildiri ile bu kongrenin bilimsel çalışmalarına katılmıştır.

1954 yılında Fransa'nın Beaune şehrinde toplanan XVI. Uluslararası Sosyoloji Kongresine Türkiye'yi temsilen üç bildiri ile katılmıştır.

Profesör N. Şazi Kösemihal, 1958 yılında Fulbright hesabına «Viziting Professor» olarak «North Carolina» Üniversitesinde, 1959 yılında da Harvard'da olmak üzere 1,5 yıl kadar yabancı üniversitelerde hocalık yapmıştır.

Amerika'da iken Moreno'nun «Sosyometri Akademisi»nde (New York Beacon) bir ay kadar kalarak «Psikodrama» ve «Sosyodrama» yöntemlerinin uygulanış şekillerini inceleyen N.Ş. Kösemihal'i aynı Akademi 1962 yılında araştırma ve inceleme yazılarıyla sosyometriye olan hizmetlerinden ötürü «HONORARY DEGREE» ile ödüllendirmiştir.

Pek çok ulusal ve uluslararası örgütte üye bulunan N.Ş. Kösemihal'in de babası Halit Bey gibi ilim adamlığı yanında sanatçı yanı da vardır. 1920 yılında keman çalmaya başlamıştır. İlk defa Mahmut Ragıp Kösemihal'den ders almış, daha sonra Cumhurbaşkanlığı Orkestrası Şefi ve İstiklal Marşının bestecisi viyolonist Zeki Ün'den ders görmüştür. 1922-1935 yılları arasında da ünlü Macar kemanist Karl Berger ile çalışmıştır.

Kösemihal, tek başına ve eşiyle birlikte, yurt içinde ve dışında çeşitli konserler vermiştir. Son yıllarda sağlığının bozulduğu gerekçesiyle keman çalmayı bırakan N. Şazi Kösemihal, İdil Biret'in müzik kabiliyetini ilk sezenlerden ve bu konuyla ilgili ilk yazı yazanlardandır.

Çeşitli dergi ve gazetelerde sanat ve özellikle müzikle ilgili yazılar yazmıştır. 1934 yılında, amcası oğlu Mahmut Ragıp ile beraber «Müzik ve Sanat Hareketleri» adlı dergiyi çıkarmıştır .

Araştırma yapmak üzere gittiği Cenevre'de 16 Mayıs 1972 yılında geçirdiği bir kalp krizi sonucu hayata gözlerini kapamıştır.

I. GİRİŞ

Çağının birçok toplumbilimcileri gibi, Nurettin Şazi Kösemihal de sadece pür sosyoloji alanında yaptığı çalışmalarla yetinmemiş, toplumsal ve beşeri bilimlerin çeşitli alanlarında önemli katkılarda bulunmuştur. O, bir yandan Türk topulmbiliminin konu ve yöntem sorunlarıyle yakından ilgilenirken, bir yandan da batılı toplumbilimcilerinin konu ile ilgili görüşlerinin Türkiye'de tanıtılmasına çalışmıştır.

Bu çalışma, günümüz toplumbiliminin temel sorunlarından olan konu, yöntem ve toplumsal değişme açısından Nurettin Şazi Kösemihal'in yaklaşımının sistematik olarak incelenme çabasıdır.

Araştırmanın başlangıç aşamasında Kösemihali'n tüm yapıtları gözden geçirilmiş ve bunlar arasından konu ile ilgili kaynaklar taranmıştır.

Öncelikle Kösemihal'in yöntembilim konusundaki görüşleri tartışılmış, yöntembilim tanımı, yöntem anlayışı, yöntem-teknik ilişkisi ve çoğulcu yöntem yaklaşımı ile Durkheim'in toplumbilimsel yöntem anlayışına getirdiği açıklamalara ve eleştirilere yer verilmiştir.

Çalışmanın ikinci aşamasında, N.Ş. Kösemihal'in toplumsal değişme yaklaşımı ve toplum kavramı konusundaki görüşleri sistematik olarak ele alınıp incelenmiştir.

Araştırmanın sonunda Kösemihal'in Türk toplumbilimine katkıları üzerinde durulmuştur.

II. KÖSEMİHAL'İN YÖNTEM ANLAYIŞI

Kösemihal'in yöntembilim konusundaki görüşlerini ele aldığı bir yapıtının olmayışı yöntem tanımı, yöntembilimin konusu, yöntemin teorik ve pratik boyutları, yöntem-teknik ayırımı gibi konulardaki düşüncelerinin açık, seçik ortaya konmasını engellemektedir.

«Sosyolojide Yöntem»[1] adlı makalesinde, daha çok Sosyolojinin doğuşu, düşüncenin evrimi, Fransa ve Amerika'da toplumbilimin gelişimi ve yöntem farklılıkları üzerinde durmaktadır.

Kösemihal'e göre Fransız Sosyolojisi 1830-1850 yılları arasında Auguste Comte ile Le Play'in elleri arasında doğmuştur. Her ikisinin de hareket noktaları birdir. İkisi de hasta olan Fransız toplumuna ancak bilim yoluyla çare bulunabileceği noktasında birleşirler. Ancak bir fizikçi olan Comte toplumbilimi fizik örneğine göre kurarken bir maden mühendisi olan Le Play jeoloji örneğine göre kurmuştur.

Böylece 19. yüzyılın ilk yarısında Fransa'da birbirine taban tabana karşıt yöntemler kullanan iki toplumbilim doğdu. Comte'un okulunu Durkheim, başta istatistik olmak üzere, tarih ve etnografya yöntemlerini kullanarak sürdürdü. Le Play'in «Science Social»i de Henri de Tourville, Domodins, Paul Descamps gibi toplumbilimciler tarafından ele alındı ve özellikle monografi yöntemi kullanıldı.

Birinci Dünya Savaşına kadar ufak tefek değişikliklerle Avrupa ve Amerika'da aynı biçimde gelişen toplumbilim, Birinci Dünya Savaşından sonra ABD'de salt deneyci (experimental) bir yol tuttu. Bu değişikliğin temelinde Kösemihal'e göre Avrupa'dakinden tamamen farklı yepyeni bir demokrasi anlayışı yatmaktadır. Halk demokrasisi diyebileceğimiz bu demokrasi anlayışı, Amerikan endüstrisinden, ekonomisinden başlayarak düşüncesine doğa ve insan bilimlerine kadar her şeyini alt üst etmiş, kökünden değiştirmiştir[2].

Amerikan toplumbilimi deneysel yöntemi (fizik, kimya, biyoloji gibi) küçük zümrelere uygulayarak kolektif orijinalliğini göstermiş, bütün uygar dünyanın dikkatini üzerine toplamıştır. Böylece Kösemihal'e göre Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arasındaki 30 yıllık dönemde toplumbilimin

(1) Nurettin Şazi Kösemihal, *«Sosyolojide Yöntem»*, İ.Ü.E.F. Yayını, *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 21-22, İstanbul, 1965.

(2) N.Ş. Kösemihal, *«Avrupa ve Amerika'da Demokrasi ve Sosyoloji»*, İ.Ü.E.F., *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 21-22, İstanbul, 1965.

gelişiminde görüş ve yöntem bakımından bir ikilik görülmüştür. Fakat İkinci Dünya Savaşından sonra Avrupalı toplumbilimciler de günlük yaşamın çeşitli toplumsal olaylarını insan ilişkilerini, deneysel yöntemin teknikleriyle inceleme yolunu tutmuşlardır. Öte yandan Amerikalı toplumbilimciler çok çeşitli teknik ve araştırmalarını sistemli olarak derleyip toparlamak, düzenlemek, sınıflamak gereğini duymuşlar bu amaçla da kuramsal yanı deneysel yanından ağır basan Avrupa sosyolojisine gittikçe artan bir ilgi göstermeye başlamışlardır[3].

Kösemihal'e göre bugün artık anlaşılmıştır ki deney ve kuram (théorie) terimleri birbiriyle uzlaşması mümkün olmayan iki ayrı nesne değildir. Tersine bunlar toplumbilim içinde aynı bütünün birbirini tamamlayan iki ögesidir. Kısası, Avrupa ve Amerika toplumbilimleri ne oranda birbirlerine yaklaşır, ne oranda birbirlerine yardım ederlerse, toplumbilimi daha doğrusu olumlu toplumbilimi o oranda gerçek yörüngesine oturtmuş olacaklardır[4].

Kösemihal, bir bilimin kurulabilmesi için, her şeyden önce o bilimin konu ve yönteminin açıklığa kavuşturulmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bir bilim, evrenin birbirine karışmış olayları arasında, kendine özgü olanlarını, açık, kesin nitelikleriyle öteki olaylardan ayırabilmelidir. Böylece o bilimin konusu belirmiş olur. Ama iş bu kadarla kalmaz. Herhangi bir bilim, kendine özgü olayları belirttikten sonra bu olayları deneye vurarak aralarındaki zorunlu, değişmez ilişkileri (yani yasaları) de bulmak zorundadır.

Böylece bir bilimin kendine özgü olayları kesin nitelikleri ile belirttikten sonra yasalara ulaşması için izleyeceği yolların hepsine birden, o bilimin yöntemi denir[5].

Bugün toplumsal gerçek üzerindeki bilimsel incelemelerin yüzyılı aşan bir geçmişi vardır. Ama bu incelemelerin Kösemihal'e göre, henüz toplumsal öğretilerin (doktrin) ve kuramların (théorie) belirmelerine engel olamamıştır. Gerçekten toplumsal gerçeği bilim yöntemiyle inceleyen Sosyoloji, yüz - yüz yirmi yıllık hayatının büyük bir kısmını konu ve yöntemini araştırmakla geçirmiştir. Bu zaman içinde olumlu olgulara dayanan incelemeler yapılamamış değildir Ama bu olayların incelenmesinde sadece gözlem yöntemi kullanılmıştır, deneyleme yöntemi kullanılmamıştır[6]. Bu yaklaşımıyla Kösemihal bir ölçüde kuramlara karşı çıkmakta, tümüyle deneysele dönük Amerikan toplumbilim yaklaşımını savunmaktadır.

Yukarıda da söylediğimiz gibi doğa bilimlerinin deneyleme yöntemini

(3) y.a.g.e., s. 8.

(4) y.a.g.e., s. 8-9.

(5) N.Ş. Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, Büyük Fikir Kitapları Dizisi 12. (1. basım), Remzi Kitabevi. İst., 1971, s. 30.

(63 N.Ş. Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, Büyük Fikir Kitapları Dizisi 1, (üçüncü basım), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974, s. 11.

toplumsal olgulara tam anlamıyla uygulamak Amerika'da başlamıştır. Kösemihal bu yolla son derece kesin ve sağlam bilgiler elde etmenin olanaklı olduğunu belirttikten sonra şöyle diyor: «Bu bilgiler, bir insan olarak toplumsal olgulara gösterdiğimiz derin ilgiyi doyuracak gibi değildir. Onun için sosyologlar, bir yandan toplumsal olaylara doğa bilimlerinin deneylemeli (experimentale) yöntemini bütün incelikleriyle uygulayarak toplumsal olgular arasındaki ilişkileri araştırırken bir yandan gözlem (observation) ve deneyleme (experimentation) yöntemini kullanan sosyolojinin verilerine dayanan ama onları kat kat aşan birtakım kuramlar ileri sürmekten de kendilerini alamayacaklardır. Kısaca bugün toplumsal alanda bilimin çözümlemeli (analytique) yöntemiyle felsefenin bireşimli (synthetique) yöntemi birlikte yürümek, birbirlerini tamamlamak zorundadır»[7].

Sosyolojinin konusu olan Somut toplum'un analizini sistematik bir biçimde ele alıp açıklayan N.Ş. Kösemihal, kanımızca, aynı konuyu farklı biçimde ele alan Gurvitch'in yöntem anlayışını benimsemekte ve Moreno' nun Sosyometri yöntemiyle günümüz toplumbilimsel yöntemin bütünlük kazanacağını vurgulamaktadır. Bu nedenle bu iki toplumbilimcinin yöntemleri konusunda N.Ş. Kösemihal'in yazdıklarına bir göz atmak, daha sonra da Durkheim'ın yöntem anlayışına itirazlarını özetlemek yerinde olur kanısındayım.

Gurvitch'e göre toplumbilimin konusunu bütün hatlarıyla derinliğine ele alınan sosyal realite teşkil eder. Cemiyet dış kabuğundan itibaren, yani morfolojik temelden başlayarak teşkilatlanmış üst yapıya, her kalıba giren gündelik işlere, teknik örneklere, işaret ve sembollere çıkan, buradan da gündelik işleri ve örnekleri değiştiren, yani semboller yaratan (...) kolektif gidişlere, kolektif değer ve fikirlere yükselen, nihayet aynı zamanda hem kolektif hem de ferdi olan bütün bu tabakalarda sosyal realitenin ipliğini dokuyan daimi bir gidiş-geliş vardır. Derinliğine olan, birbirlerinin içine giren ve aralıksız olan bu tabakalar yekpare bir bütün teşkil ederler. Bundan başka bunların izafi şiddetleri cemiyetlere, hususi zümrelere hatta sosyal hallere göre bile değişir[8].

Bu gergin ve karmaşık toplumsal gerçek sosyoloji tarafından, özel toplumsal bilimlerden apayrı bir biçimde tetkik edilir. Sosyolojik yöntemin özellikleri şu iki esas noktada toplanır[9]:

a) Sosyal gerçeğin bütün katlarını birden ele alır, onları tek bir bütün olarak kabul eder. Hatta sosyolojinin özel dalları (örneğin; toplumsal morfoloji, hukuk, din sosyolojisi, sosyal psikoloji vb.) bile bu bakımdan

(7) y.a.g.e., s. 12.

(8) Georges Gurvitch, «Sosyolojinin Bugünkü Temayülü», (çev. N.Ş. Kösemihal). İ.Ü.E.F. *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 4-5, İstanbul, 1949, s. 63.

(9) Bkz. Ömer Bozkurt, *Ayrımsal Sosyoloji ve Toplumsal Yapı*, TODAİE Yayınları, Ankara, 1972, s. 55.

ihtisaslaşmış toplumsal bilimlerden ayrılırlar. Çünkü sosyolojinin herhangi bir dalı, sosyal realitenin derinliğine giden katlarından biri üzerinde çalışırken, bu katı daima diğerlerine ve sosyal bütüne bağlamaya çalışır.

b) Sosyal realiteye tipolojik yöntemi tatbik eder. Bu yöntem doğa bilimlerinin Genelleştirici yönteminden farklı olduğu kadar tarih ve etnografya gibi bilimlerin bireyleştirici yönteminden de ayrılır[10].

Kösemihal'e göre sosyolojinin bu iki temel prensibi yanında araştırma teknikleri oldukça çeşitlidir. İstatistik, mukayese, geniş kapsamlı tefsir vb. gibi tekniklerden herhangi birini üstün tutmak ya da birbirinin zıddıymış gibi göstermek doğru değildir.

Bu tekniklerin yalnız başlarına kullanılmalarından meydana gelen birtakım mahsurların önüne geçmek için bir tek çare vardır. O da bütün bu tekniklerin bir tek yöntemin teknikleri olarak birbirlerini tamamlamalarıdır[11].

Bu açıklamada N.Ş. Kösemihal'in yöntem-teknik ayırımı yapıyor gibi bir sonuç çıkarılabileceği varsayılsa da ilerde yapacağımız eleştirilerde onda böyle bir ayırımın olmadığını, bir kavram kargaşası içinde bulunduğunu, başka bir deyişle yöntem ve tekniği aynı anlama aldığını göreceğiz.

Sonuç olarak Gurvitch Sosyolojisi ve yöntemi hakkındaki görüşlerini Kösemihal şu cümlede özetlemektedir: Şüphe yok ki Gurvitch'in çeşitli ölçütleri göz önünde tutan «topyekûn sosyal olay» hakkındaki yöntembilimsel sınıflaması[12] (yataylığına ve derinliğine sınıflama) kendinden önceki-

(10) Gurvitch, a.g.e., s. 65.

(11) y.a.g.e., s. 65.

(12) N.Ş. Kösemihal, «Gurvitch Sosyolojisi». İ.Ü.E.F. Sosyoloji Dergisi, Sayı 10-11, İstanbul, 1956, s. 76-94.

Gurvitch'e göre "Som" bir toplumu kesin bir şekilde incelemek için onun düşeyliğine ve yataylığına bir analizini yapmak gerekir. Sosyal gerçeği yataylığına dikkate alırsak üç tip sosyal türü birbirinden ayırabiliriz:

a) Sosyal bağlaşma şekilleri ya da mikrososyolojik tip: Bu mikrososyolojik unsurlar fertler değildir, belki bütün içinde çeşitli bağlaşma tarzlarıdır ki Gurvitch bunlara «sosyal bağlaşma şekilleri» ya da «mikrososyolojik tipler» demektedir.

b) Zümre ya da kısmi toplum tipleri: Aile, sendika, köy, il, ilçe, tarikat, kooperatif, sınıf vb. Bu zümrelerin herbirinde «Sonsuz Sosyal Bağlaşma Şekilleri» yani «mikrososyolojik tipler» kaynaştığı gibi, topyekûn toplumlar da bu zümrelerden oluşurlar.

c) Topyekûn toplum: Zümrelerin birleşmesinden meydana gelen topyekûn toplum tipleri. Sosyal gerçeğin en Som (congret) tipleridir.

Sosyal gerçeğin derinliğine analizine gelince, Gurvitch'e göre sosyal gerçeğin nesnel gözleme en elverişli tarafından yani yüzünden, en az elverişli taraflarına yani derinliklerine kadar kavrayıp tasvir etmek isteyen sosyolog araştırmalarında şöyle bir yol takip edebilir: 1 - Morfolojik ve ekolojik yüz. 2 - Sosyal organizasyonlar ya da organize üstyapılar. 3 - Sosyal örnekler. 4 - Organize üstyapılar dışında kalan kollektif gidişler. 5 - Sosyal rollerin atkıları. 6 - Kollektif duruşlar. 7 - Kollektif semboller. 8 - Kaynaşan, yenileştirici ve yaratıcı kollektif gidişler. 9 - Kollektif fikir ve değerler. 10 - Kollektif zihni ve psişik roller.

lerin yaptığı sınıflamalardan çok daha az kusurludur. Gene hiç şüphe yok ki mikrososyolojinin, sosyal gerçeklikteki yerini hiç kimse bu derece açıklıkla belirtmiş değildir. Ama bu meziyetlerine rağmen kendinden önceki sosyologlar gibi Gurvitch'de gözlem metodu denen ama aslında yarı gözleme, yarı «speculation»a dayanan hatta bazen «speculatif» yanı daha ağır basan o gelenekçi metodu aşamamıştır[13].

Görülüyor ki Kösemihal, Gurvitch'in yöntemi konusunda bir eleştiri getirmemekte yalnız yöntem diye nitelendirdiği aslında başlıbaşına bir araştırma tekniği olan gözlem tekniğini kurgul (speculatif) olması nedeniyle yetersiz bulmaktadır.

İşte bu noktadan itibaren Moreno'nun sosyometri tekniklerine başvurmakta ve bu konuda şunları söylemektedir: «Mikrososyoloji alanında gözlem denen gelenekçi metodu aşmak, sosyal bağlaşma şekillerini inceleyecek yepyeni kesin deneyleme metodlarını kurmak ve bunları tatbik alanına sokmak şerefi Moreno'ya aittir. Moreno'nun mikrososyolojik olaylara tatbik ettiği çeşitli sosyometri metodları ve bunların dayandıkları "kendiliğindenlik-yaratıcılık-eylem" kuramları, tek kelimeyle sosyometrisi 20. yüzyılın insan bilimleri alanındaki en büyük buluşlardan biri sayılabilir. Sosyometrik devrim sayesinde artık insan bilimlerinin hızla gelişmeleri beklenebilir»[14].

Yazar'a göre toplumbilim günümüze kadar sosyal olayları ölçüye vuran istatistik gibi türlü teknikler kullanmıştır. Ama bunlar sosyal hayatın o kaynaşan, hareketli, yenilik getirici tarafını değil de ancak olmuş, bitmiş, donmuş, katılaşmış, canlılığını kaybetmiş, ölü tarafını ölçüye vurabilmiştir. Halbuki bugün Moreno'nun bulduğu Psikodrama, Sosyodrama, Sosyometrik test gibi yeni teknikler, sosyal olayların canlılığını, niteliğini kaybetmeden ölçüye, niceliğe vurmaktır.

Sosyometri her şeyden önce bütün sosyal olaylara tatbik edilebilecek yepyeni bir metod getirmektedir. «Nicel-Nitel» diyebileceğimiz bu metodla sosyal olayları öldürmeden ölçüye vurmak mümkün olmaktadır.

Yine Kösemihal'e göre bu yöntem gözlemci kavramına da yeni bir görüş getirmektedir. Sosyolog artık sosyal olayları dışardan seyreden pasif bir gözlemci olmaktan çıkmakta, sosyal hayatın içine giren sosyal drama katılan bir aktör, aktif bir unsur olmaktadır[15].

Özet olarak diyebiliriz ki, N.Ş. Kösemihal gerek Gurvitch, gerekse Moreno gibi toplumbilimcilerin yöntemlerini inceledikten sonra şu yöntembilimsel sonucu çıkartmaktadır:

(13) N.Ş. Kösemihal, «Mikrososyoloji ve Sosyometri» (Gurvitch Sosyolojisi), İ.Ü. E.F. *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 10-11, İst., 1956, s. 94-99.

(14) N.Ş. Kösemihal, «Cybernetics, Sociometry, Mikrososyoloji», İ.Ü.E.F. *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 13-14, İstanbul. 1958-1959, s. 88-89.

(15) g.a.g.e., s. 88-89.

a) Sosyal olguları toplu bir görüşle incelemek için onu derinliğine bütün katlarıyla kavramak gerekir. İşte sosyolojik yöntemin ilk kuralı.

b) Sosyolojinin sosyal morfoloji, teknikler sosyolojisi, şuur sosyolojisi, kolektif psikoloji gibi birçok dalları, sosyal gerçeğin belirli bir katını kendine konu edinmiş, ama sosyolojik karakterin kaybolmaması için, bu olaylar incelenirken, diğer katların yani «topyekûn sosyal olaylar»ın daima göz önünde bulundurulması gerekir. Sosyolojinin, genel sosyoloji, ekonomi sosyolojisi, gençlik sosyolojisi gibi dallarına gelince; bunlar zaten daha başlangıçta belirli bir kat üzerinde duramazlar, ilk adımlarında bile derinliğine birçok katları hesaba katmak zorundadırlar.

c) Özel sosyal bilimlerle sosyolojinin özel dalları arasındaki başlıca fark, birincilerin, sosyal gerçekte konusunu teşkil eden katı değerlerinden yani bütünden ayırarak incelemesindedir. Mesela bu özel sosyal bilimler arasında «hukuk bilimi» bir memlekette mahkemelerin işini kolaylaştırmak için hukukun yalnız yakın örneklerini dikkate alır. Kısaca:

1. Özel sosyal bilimler sosyal gerçeğin yalnız bir katını göz önünde tutarlar bütünü göz önünde tutmazlar.

2. Yöntem olarak tipolojik metodu değil de, ya sistemleştirici metodu ya da ferdileştirici metodu kullanırlar[16].

(16) y.a.g.e., s. 99-100.

III. DURKHEIM'DA TOPLUMBİLİMSEL YÖNTEM VE KÖSEMİHAL

(Durkheim Yöntemine Eleştiri)[17]

Bilindiği gibi Durkheim önce toplumsal olayların nasıl gözlenmesi gerektiğini şu cümleyle anlatır. «Toplumsal olaylar nesneler gibi ele alınmalıdır.» Bunun için de şu üç kurala uymak gerekir:

a) Her çeşit peşin kavramlardan sistemli olarak sıyrılmak.

b) Araştırma konusu olarak, ancak bazı dış nitelikleri göz önünde tutarak tanımı yapılmış olaylar zümresini ele almak, bu tanıma uyan olayların hiçbirini araştırma konusu dışında bırakmamak gerekir.

c) Sosyolog herhangi bir toplumsal olgular zümresini araştırmaya girdi mi bu olguları bireysel gözüküşlerinden sıyrılmış bir yönünden incelemelidir.

Yazara göre toplumsal olayların nesneler gibi incelenmeleri için peşin kavramlardan sıyrılma kuralının doğru olmasına rağmen hiçbir yenilik getirmemiştir. Bacon'ın ileri sürdüğü bu kuraldan bütün olumlu bilimler yüzyıllardan beri yararlanmaktadırlar. Sosyoloji de olumlu bir bilim olmak savında olduğuna göre onun da olayların incelenmesinde peşin kavramlardan kurtulması gerekir. Bu kural, toplumsal olayların gözleminde ne yapılması değil de ne yapılmaması gerektiğini anlatmaktadır. Bundan ötürü tümüyle olumsuz bir kuraldır.

İkinci niteliğe gelince, bu kural olguların dış niteliklerine dayanan birtakım tanımlar yapmak esasına dayanmaktadır. Durkheim'e göre bu tanımlar kolayca kavranabilir dış niteliklere dayanmalıdır. Kösemihal'e gelince, incelemenin başında konu üzerinde olan bilgimiz çok yüzeysel olacağına göre, olguların dış niteliklerine dayanan bu tanımların geçici olması, bilim incelemelerinin ilerlemesiyle de temel niteliklerle, ilintili nitelikler birbirlerinden daha iyi ayırt edilince incelemenin başında kurulan bu tanımların yeniden gözden geçirilmesi gerekirdi.

Oysa Kösemihal'e göre, Durkheim'ın yapıtlarında, bu tanımlar geçici değil, kesindir. Örneğin intiharı, sosyalizmi ya da dini incelemek için, araş-

(17) Geniş bilgi için bkz. N.Ş. Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, Büyük Fikir Kitapları Dizisi 12, (1. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971. s. 194-211. «Durkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir Deneme», İ.Ü.E.F. *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 3, İstanbul, 1946.

tırmalarının başında kurduğu tanımların gerçekliği derinden kavradığı, asla değişmemesi gerektiği kanısındadır. Demek ki daha araştırmanın başında temel nitelikleri kavramak, incelenen konunun yüzeysel olmakla beraber, bu temel niteliklere dayanan bir tanımını yapmak Durkheim için olanaklıdır.

Yazara göre Durkheim'ın bu düşünüşü. tümüyle bilim düşününe aykırıdır. Çünkü olgular inceden inceye araştırılmadıkça temel nitelikleri kavramak olanaklı değildir. Hangi niteliklerin temel hangilerinin ilinekli olduğunu anlamak için uzun incelemeler gerekir. İncelemenin başında bu nitelikleri hemencecik kavramak olanaksızdır. Kısası sosyolog ortaya konan ilk tanımları geçici sayar, araştırmalar ilerledikçe de bunları gerekince değiştirmek yolunu tutarsa ancak o zaman bilimsel bir düşünüşe ayak uydurmuş olur.

Durkheim'ın ileri sürdüğü üçüncü kurala göre, toplumsal olaylar daima gözleme elverişli maddi yönünden gözlem altına alınmalıdır. Gerçekten Durkheim'e göre, toplumsal olaylarda, psikoloji olayları gibi iki yönlüdür. Her toplumsal olayın ancak bilincimizle duyabileceğimiz son derece akıcı, kaçıcı, esnek bir yönü vardır. Toplumsal olaylar tıpkı psikoloji olayları gibi tinsel türdendir.

Kösemihal'e gelince, Durkheim'ın bu kuralıyla biz toplumsal olayların kendilerini —yani tinsel yönünü— değil, madde yönünü, dış görünüşlerini gözleyebileceğiz. Başka bir deyimle olayların kendileriyle değil de, simgeleriyle uğraşacağız. Öyleyse sosyolog, toplumsal gerçekliğin aslını öğrenmek için, gözlediği maddi olguları, karşılıkları olan tinsel olgulara çevirmek zorunda kalacaktır. Öyleyse bu yöntem bir dizi çevirme işlemlerini gerektirmektedir. Tinsel bir olayın incelenmesi gerektiğinde de, ilkin bu olayı karşılayan nesnel bir olay araştırılacaktır[18].

Bu açıklamalarından sonra Kösemihal, Durkheim'ın yapıtlarında sözü edilen kuralları uygulamada karşılaştığı zorlukları ve çelişkili sonuçları belirttikten sonra sonuç olarak şöyle demektedir: Bütün bu açıklamalarımız gösteriyor ki bu yöntem (Durkheim'ın yöntemi) toplumu bütünüyle kavramaya elverişli değildir. Bundan ötürü toplumsal olayları doğrudan doğruya değil de, maddi gözüküşleri aracılığı ile inceleyen bu yöntem yanında, toplumsal bilinç hallerini doğrudan doğruya inceleyecek anketler yöntemini tekrar ele almak gerekiyor[19]. Durkheim'ın tutarlı olması için sosyolojide iç gözlem yönteminin ya da (...) iç dünyamızı doğrudan doğruya nesnelleştiren anket, anı, yazı, mektup yanında psikodrama, sosyodrama, sosyometri türünden çeşitli modern teknikler yaratma yoluna gitmesi, ileri sürdüğü yöntemi de yardımcı olarak kullanması daha doğru olurdu. Kısaca temel yöntem olarak ileri sürdüğü türlü çevirme işlemleri-

(18) y.a.g.e., s. 194-197.

(19) Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, s. 198.

ne dayanan yöntemini ikinci planda bırakması ilk plana da iç gözlemle kavranan tinsel olayları doğrudan doğruya gözleyecek nesnel birtakım yöntem ya da teknikleri ileri sürmesi gerekirdi[20].

Görülüyor ki Kösemihal' Durkheim'ın yöntem anlayışını tamamıyla reddetmiyor. Ancak bu yöntemin somut olarak ele alınan toplumu tüm yönleriyle açıklamaktan uzak olduğunu ancak birtakım tekniklerle beraber uygulandığında olumlu sonuçlar doğurabileceğine değinmektedir.

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamaların ışığı altında diyebiliriz ki, Kösemihal, toplum kavramındaki arabulucu görüşlerini yöntem konusunda da sürdürme geleneğinden kurtaramamıştır. Gerçekten bir yandan Saint Simon ile Auguste Comte'un kurup, Durkheim'ın geliştirdiği yol ile Le Play'in kurduğu ve De Tourville, Demolins, Paul Pureau, Paul Descamps ve daha birçoklarının geliştirdikleri «Science Social» okulu arasında uzlaştırıcı bir yöntem izlemiştir. Hatta somut toplumun izahında G. Gurvitch'in topyekûn toplumsal olayların incelenmesinde takip ettiği tipolojik yaklaşımın, küçük grupların incelenmesinde özellikle Moreno'nun Sosyometri testi, psikodrama, sosyodrama gibi tekniklerinin inkâr edilemez öneme sahip olduklarını belirtmekten kendini alamamıştır.

Kösemihal amprik araştırmalarında özellik Le Play'in monografi anlayışını benimsemiştir. Prof. H.Z. Ülken, Cahit Tanyol ile birlikte ele aldıkları «Karataş Köyü Monografisi»[21] Le Play'in «Bütçe Monografilerinden Bir Örnek»[22] adlı çalışması ve öğrencilerine mezuniyet tezi olarak verdiği monografik çalışmayı gerektiren konular bunun birer yanıtı mahiyetindedir denilebilir.

Le Play okulunun monografik çalışmalara ve bu tür araştırmalara önem vermesini, bu okulun «topyekûncu» görüşü benimsediğinin bir kanıtı olarak görmekte ve şöyle demektedir: «Bu okul yandaşlarına göre toplumsal olayların soyut olarak hiçbir bilim değeri yoktur. Ancak aile, köy, kasaba, devlet gibi yeri ve zamanı belirli bir toplum içinde bir öge gibi ele alınan olaylar sosyolojik bir değer kazanabilirler. İşte bir toplumun bütününü göz önünde tutarak o toplum içinde geçen türlü olayları en iyi bir biçimde araştırmak ancak monografi yöntemiyle olanaklı olduğu için Le Play okulu kendine bu yöntemi temel olarak almıştır»[23].

Kösemihal'in «eklektik» tutumu onu bir yandan çağdaş toplumbilimin önemli sorunlarından biri olan «kavram kargaşasına», diğer yandan da çoğulcu bir yöntem anlayışına sürüklemiştir. Bu konudaki görüşlerimizi eleştirisel bir yaklaşımla ele alıp incelemek yerinde olur kanısındayım.

(20) y.a.g.e., s. 200-201.

(21) Prof. H.Z. Ülken, Doç. N.Ş. Kösemihal, As. Dr. C. Tanyol, «Karataş Köyü Monografisi», İ.Ü.E.F. *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 6, İst. 1950.

(22) N.Ş. Kösemihal, «Le Play'in Bütçe Monografilerinden Bir Örnek» İ.Ü.E.F *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 4-5, İstanbul, 1949.

(23) N.Ş. Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, s. 28.

IV. KÖSEMİHAL'DE YÖNTEM - TEKNİK KARIŞIKLIĞI

Konumuzun başında da belirttiğimiz gibi Kösemihal'in gerek toplumbilimde yöntem gerekse teknikler gibi yöntembilimsel kavramlara yeterli açıklığı getiren tanımları vermediği, sadece bilimsel araştırmalarda vazgeçilmez kavramlar olduğunu vurgulamakla yetindiği için, hem söz konusu kavramların kapsamları hem de yöntem-teknik ilişkisi gibi konular kapalı kalmışlardır. İşte bu nedenle Kösemihal yöntembilimsel izahlarında daima bir «kavram kargaşasından» kendini kurtaramamıştır.

Kösemihal gerek yapıtlarında gerekse makalelerinde yöntem ve tekniği aynılaştırmakta yani birini diğerinin yerine kullanmaktadır. Örneğin «Memleketimizde Tecrübi Sosyolojinin Doğuşu ve Gelişmesi» adlı makalesinde Durkheim'den bahsederken şöyle diyor: «Les Regles De La Méthod Sociologique» (Sosyoloji Yönteminin Kaideleri) de sosyolojinin kaidelerini ortaya atan Durkheim bu kaideleri sosyoloji araştırmalarına tatbik etmiştir. «Division du Travail Social» (Toplumsal İşbölümü) de tarih metodunu, «Suicide» (İntihar) de istatistik metodunu, «Les Formes élémentares» de etnografya metodunu kullanmıştır»[24].

Bir başka yazısında sosyolojinin günümüze kadar sosyal olayları ölçüye vuran istatistik gibi çeşitli teknikler kullandığını, ama bunların sosyal hayatın ölü tarafını ölçüye vurabildiklerinden bahsetmektedir[25].

Görülüyor ki Kösemihal bir yerde yöntem olarak kullandığı istatistik tekniğini bir başka yerde teknik olarak ele almakta ve bu bakımdan bir çelişki içine düşmektedir.

Yine Gurvitch'den bahsederken «Gurvitch Gözlem Metodu denen ama aslında yarı gözleme yarı 'speculation'a dayanan hatta bazen 'speculatif' yanı daha ağır basan o gelenekçi metodu aşamamıştır»[26] demesiyle aslında başlı başına bir araştırma tekniği olan «gözlemi» tıpkı bir yöntemmiş gibi ele almaktadır. Yazara göre sosyolojide kullanılan araştırma teknikleri çeşitlidir. İstatistik, mukayese, geniş kapsamlı tefsir gibi tekniklerden herhangi birini üstün tutmak ya da birbirlerinin zıddıymış gibi göstermek doğru değildir. Yalnız bu teknikler tek başına kullanıldıkları zaman birtakım sakıncalar ortaya çıkabilir. Bu sakıncaları önlemek için, bu tek-

(24) N.Ş. Kösemihal, «Memleketimizde Tecrübi Sosyolojinin Doğuşu ve Gelişmesi», İ.Ü.E.F. *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 6, İstanbul, 1950, s. 119.

(25) Kösemihal, «Cybernetics, Sociometry, Microsociologie», s. 65.

(26) Kösemihal, «Mikrososyoloji ve Sosyometri», s. 88-100.

niklerin bir tek metodmuş gibi birleşmeleri ve birbirlerini tamamlamaları gerekir[27].

Burada Kösemihal yöntemi tekniklerin birlikte kullanılması olarak düşünmektedir. Kanımızca yöntem hiçbir zaman teknikler bütünü değildir. Çünkü araştırma yöntemi, araştırma tekniklerinden tamamen ayrı bir kavramdır.

«Cybernetics, Sociometry, Microsociologie adlı yazısında Moreno'nun «Sosyometri»sinden bahsederken «bugün Moreno'nun bulduğu psikodrama, sosyodrama, sosyometrik test gibi yeni teknikler, sosyal olayların canlılığını, niteliğini kaybetmeden ölçüye niceliğe vurmaktır. Bu metod gözlemci kavramına da yepyeni bir görüş getirmektedir. "Sosyometri" yalnız yeni bir metod değil, yepyeni bir dünya görüşü de getirmektedir»[28].

Burada da açıkça görülüyor ki Kösemihal psikodrama, sosyodrama, sosyometrik test gibi tekniklerin birliğini bir metod gibi değerlendirmektedir.

Bu tip misalleri Kösemihal'in yazılarından alarak çoğaltmak mümkün. Fakat konuyu fazla uzatmamak için yukarıdaki örneklere kıyasla daha somut olan bir örnekle yetinmek istiyoruz.

«Edebiyat Sosyolojisine Giriş» adlı yazısında, «Edebiyat Sosyolojisi de sosyolojinin diğer dallarında kullanılan çeşitli yöntem ve tekniklerden yararlanır. Bir edebiyat olgusunun incelenmesinde kullanılabilecek başlıca yöntem ya da teknikleri;

A. Anket, soruşturma, sözlü-yazılı tanıklık,

B. Tarih,

C. İstatistik,

gibi üç öbekte toplayabiliriz»[29].

Bu açıklamasında açıkça görüldüğü gibi, Kösemihal yöntem ve tekniği eş anlamlı kullanmaktadır. Kısası, gerek zamanının, gerekse günümüzün bazı toplumbilimcilerinde olduğu gibi N.Ş. Kösemihal'de de yöntem-teknik ayırımı açısından yeterli bir açıklık ve kesinlik yoktur. Bu nedenle günümüz toplumbiliminin tartışma konusu olarak güncelliğini koruyan «Yöntem-Teknik» sorunu Kösemihal'i bir kavram karışıklığının içine sürüklemiştir. Gerçekte bu iki kavram birbirlerinden farklı kavramlardır. «Yöntem, bir amaca göre bir araştırma planıdır (...) ya da bir bilimin amacına ulaşmasını sağlayan zihinsel tutumların ve düşünsel girişimlerin bütününe yöntem denir[30]. Bu bilimsel yöntemdir ve geneldir. «Teknikler ise

(27) Gurvitch, «Sosyolojinin Bugünkü Temayülü», s. 66.

(28) Kösemihal, «Cybernetics, Sociometry, Microsociologie», s. 65.

(29) N.Ş. Kösemihal, «Edebiyat Sosyolojisine Giriş», İ.Ü.E.F. *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 19-20, İstanbul, 1964-1966, s. 12-13.

(30) D. Ergun, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*. İkinci baskı, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1974, s. 152.

toplumsal bilimlerde gözlem ya da test etme için kullanılırlar»[31]. Bu anlamda istatistik tekniklerinden, monografi tekniğinden, sosyometri tekniğinden, anket tekniğinden vs. bahsedilebilir. Fakat bunlardan her birinin hem yöntem hem de teknik olarak düşünülmesi, yukarıda yaptığımız tanımlara göre yanlıştır. Bunlar yöntem değil, bilimsel yöntemin kullandığı tekniklerdir.

«Yöntem-Teknik» kavramları konusunda yapmaya çalıştığımız bu kısa eleştiriden sonra bir yandan Kösemihal'in yöntem yaklaşımını, diğer yandan Yöntem-Teknik kavramlarına yeterli bir açıklık getirmek amacıyla daha çok eleştirilerine dayanarak, Kösemihal'in çoğulcu (plüralist) yöntem anlayışını, yapabildiğimiz ölçüde, eleştirisel bir yaklaşımla özet olarak açıklamaya çalışalım.

(31) E. Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İkinci basım, Bilgi Yayınevi. Ankara, 1979, s. 46.

V. KÖSEMİHAL'İN ÇOĞULCU YÖNTEM YAKLAŞIMI

Kösemihal'in gerek «Somut Toplum» kavramına yaklaşımı, gerek, gerekse yöntembilimsel konulara yönelik görüşlerindeki belirginsizlik ve bu konulardaki arabulucu bir yol izlemesi doğal olarak onun yöntem anlayışını etkilemiştir. Bilindiği gibi Kösemihal «Somut Toplum» kavramından neyin anlaşılması gerektiğini açıklayabilmek için onu meydana getiren tüm ögelerin analizini yapmanın zorunlu olduğunu ve bu ögelerden hiç birinin diğerine göre şu ya da bu biçimde bir üstünlüğe sahip olmadığını, bunların sürekli olarak karşılıklı etkileşim içinde bulunduklarını vurgulamaktadır. Yine toplumu meydana getiren ögelerin önem dereceleri toplumların tiplerine hatta aynı tipe bağlı toplumların özel durumlarına göre değişebilir, demektedir. İşte çeşitli cinsten olayların veya ögelerin karşılıklı etkilerinin bir dengesi olan toplumları, bu ögelerden herhangi biriyle ya da birkaçıyla açıklamak isteyenler daima bütünü parçasıyla anlatmak yanlışına düşerler[32]. Görülüyor ki Kösemihal sosyal gerçeğin araştırılmasında, sosyal gerçeği bütün kısımlarıyla tümsel sosyal bir fenomen (varlık) olarak ele almanın zorunluluğunu öne sürmektedir. Aynı yöntembilimsel yaklaşımı Gurvitch'de de görüyoruz. Ona göre de «sosyolojinin konusu, derinliğine bütün kısımlarıyla ele alınacak sosyal gerçeği kapsar. Sosyal gerçeğin bütün kısımları ise birbiri içine girmişlerdir. Bu nedenle tümden soyutlandıkları takdirde sosyal gerçeğin unsurlarını teker teker anlamak mümkün olmaz. O halde sosyolojik araştırmada incelenecek tümsel gerçek bir sosyal sistem modeli haline getirilerek basitleştirilmeli ve bu suretle izah edilmeye çalışılmalıdır»[33].

Kösemihal'e göre herhangi bir sosyal olayın, sebeplerinin analizi söz konusu olduğu zaman ise, yapılacak araştırma mikrososyolojik müşahade ve deneylere dayanır. Fakat gerek makro gerekse mikro düzeydeki araştırmaların her ikisi de plüralist karakterlidir. Diğer yandan geçen sayfalarda belirttiğimiz gibi, özel sosyal bilimlerin metod olarak tipolojik metodu değil, sistemleştirici metodu kullanırlar.

İşte bu görüşlerinden dolayı Kösemihal çoğulcu yöntem anlayışının bir temsilcisi olmuştur. O daima tek yanlı nedenselliğe dayanan açıklamaların da karşısında olduğunu, çeşitli eleştirileri ile belirgin bir biçimde or-

(32) Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, s. 28-31.

(33) Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, İ.İ.T.İ.A. Nihal Sayar Yayın ve Yardım Vakfı Yayınları No. 299/526, İstanbul, 1978, s. 16.

taya koymuştur. Örneğin Doğan Avcıoğlu'nun «Türkiye'nin Düzeni» adlı yapıtını eleştirdiği «Türkiye'nin Düzeni Üzerine» adlı yazısında şöyle demektedir. «Kitap Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze kadar uzanan Türkiye tarihinin ekonomi eksenine dayanan bir açıklamasıdır. Daha açık söylemek gerekirse herhangi bir toplumu meydana getiren çeşitli olaylar arasında ekonomi olayları bir «neden» diğer olaylarda bunun sonuçları gibi ele alınmıştır»[34].

Kösemihal bu tarzda yöntembilimsel yaklaşımı «simplist» ya da «tek yanlı nedensellik» yöntemi diye nitelendirmekte ve günümüz sosyolojisinin bu yöntemi bıraktığını böylece «neden-sonuç» kavramları yerine «değişken fonksiyon» kavramları benimsediğini belirtmektedir. Örnek olarak şu açıklamayı getiriyor: Bir toplumun dengesini meydana getiren çeşitli olaylardan «A» ekonomi olayı, «B» coğrafya çevresini «D» dinini, «E» hukukunu, «F» ahlakını göstersin. «Simplist» yönteme dayanan bir araştırıcı, «A» ekonomi olayını «neden» yani toplumun bütün diğer olaylarını etkileyen üstün bir olay sayarsa, B,D,E,F'yi bu ekonomi olayının birer sonucu olarak gösterir. Bir başka Simplist araştırıcıda diyelim «D» (din olayını) «neden» saysın, bu sefer diğer A, B, E, F, olayları bu din olayının birer sonucu olacaklardır. Görülüyor ki böyle bir yönteme dayanan araştırıcılar önemli gördükleri olaylardan biriyle, toplumun bütün diğer olaylarını anlatmaya çalışırlar[35].

«Oysa fonksiyonel karşılıklı bağlılığa, yani değişken fonksiyon ilişkisine dayanan bir araştırıcı bu A, B, C, D, E, F, olaylarından sırayla her birini birer değişken olarak ele alır, diğer olaylarla olan fonksiyon ilişkisini araştırır. Böylece bir toplumu meydana getiren bu olaylardan yalnız biri neden ötekiler de bunun sonucu olamaz. Tersine bunlardan her biri aynı zamanda hem neden, hem de sonuç olurlar. İşte Türkiye'nin Düzeni «yazarı bu iki yöntemden tek yanlı nedensellik yöntemine bağlı görünmektedir. Zaten ekonomi, hukuk, vb. gibi insan bilimleri ile uğraşanlar çoğunlukla bu yönteme eğilimlidirler. Bundan ötürü bir ekonomist olan yazarın konusunu böyle bir yöntemle işlemesi doğaldır»[36].

Bu eleştirisinden de anlaşılıyor ki Kösemihal çoğulcu yöntem anlayışına kesin olarak bağlanmıştır. Fakat sosyal gerçeğin açıklanmasında ekonomistin «neden» olarak ekonomiyi, sosyoloğun birden fazla nedeni ele alarak farklı yöntemler kullanmasının ne derecede olanaklı olduğuna dair görüşlerini belirtmemiştir.

Kösemihal bu tip eleştirilerini daha pek çok toplumbilimci için de yapmıştır. Biz burada konumuzu fazla uzatmamak için bütün bu eleştirileri

(34) N.Ş. Kösemihal, «Türkiye'nin Düzeni Üzerine», İ.Ü.E.F. *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 21-22, 1965, s. 221.

(35) y.a.g.e., s. 222.

(36) y.a.g.e., s. 222.

sergilemek yerine bir iki cümleyle Marxist yöntemin eleştirisine değinmekle yetineceğiz. Çünkü eleştirilerin hepsi aynı içeriğe sahiptir.

Kendisine göre Marx kuramının yöntembilimsel açıdan ilk kusuru karşılıklı bağdaşma ilkesine değli de daha çok tek yanlı nedensellik ilkesini kabul etmiş olmasıdır. Marx'ın ekonomi etmenini ilk neden, ilk motor sayan bu kuramı her şeyden önce olgulara aykırı düşmektedir[37]. Marx sonradan pratik kaygılarla da olsa fikirlerini sadeleştirirken ekonomik temeli «üstün amil» olarak ileri sürmemiştir. Sadece ekonomik hayatla sosyal realiteyi bir tutmuştur. İşte bu yüzden ekonomik hayat kavramı son derece genişlemiş, sınıf, zümre, mülk, hukuk, bilgi, teknik vb. gibi sosyal hayatın bütün görünümlerini içine almıştır.

Kösemihal 19. yüzyıl sosyolojisinin karakterize eden en önemli vasfı «üstün amil» çıkmazı olarak nitelendirmektedir. Örneğin coğrafyacı okul temsilcileri sosyal realiteyi doğal olaylarla, Biyolojik okul taraftarları sosyal realiteyi toplumla canlı organizmalar arasında benzetmeler yaparak soyaçekim, ayıklama gibi amillerle, Teknolojik okul sosyal realiteyi sadece teknik araçlarla, Psikolojik okul toplumun temeline sadece psikolojik olayları koyarak, Ruhçu okul sosyal realitenin akışında fikirlere, bilgi fiillerine, vs. önem vererek açıklamışlardır.

Bilimsel toplumbilim, ancak diyalektik materyalist yöntemin, tarihsel materyalizmin bulunuşuyla toplumsal yaşama uzatılmasından sonra mümkün olabilmiştir. Marx ayrıca toplumbilimi materyalist temeli üzerine oturtmakla kalmamış, bu temele uygun olarak onu yeniden kurmuştur. Böylece ekonomik alana, üretim ilişkilerinin, diğer tüm toplumsal ilişkiler içinde temel olduklarını, birincil ve belirleyici olduklarını göstererek ekonomik alanı, çeşitli toplumsal alanlardan seçip ayırmıştır[39].

N.Ş. Kösemihal'in tek yanlı nedenselliğe dayanmaları açısından eleştirerek «Simplist» diye nitelendirdiği yönteme karşılık kendisinin kabul ettiği çoğulcu (plüralist) yöntemin de eleştirilecek birçok yönleri olduğu bir gerçektir.

Her şeyden önce yöntem herhangi bir araştırmada, belirli bir yaklaşımın, bir bakış açısının ya da bir tutumun sonucudur. Tutumlar arasında farklılıklar olabilir. Fakat tutumlar arasındaki farklılıkları arttırmak yerine, bu tutumlardan en kesinini, en bilimselini seçmek, nesnel gerçek için tek bir yöntem kurmak demek olacaktır ki bu da bilimsel yöntemdir. Bu nedenle yöntem konusunda çoğulcu yöntemi benimseyerek belirli bir konunun ya da belirli bir gerçeğin araştırılması için birden fazla yöntem uygulamak, bir niyet çeşitlemesi, bir açı çeşitlemesidir ki, bu çeşitlemeler arasında

(37) Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, s. 231, 241, 326, 327.

(38) Bkz. Kösemihal, «Gurvitch Sosyolojisi».

(39) G. Osipov, *Toplumbilim Teori ve Yöntem Sorunları*, (I. Baskı), (Çev. Ünsal Oskay). Sol Yayınları, Ankara, 1976, s. 16.

oyalanmak nesnel gerçeğe gidecek yolu tıkamak, araştırmayı sonuca götürmemek demektir»[40].

Yöntem en genel anlamıyla «bir amaca ulaşmak için izlenen yol demektir»[41]. «Toplumbilimlerin yöntemi tektir». ( ) Bu (...) bilimsel yöntemdir. Gözlem, varsayım, test etme ve genellemelere ulaşma şeklinde kullanılan bu yöntem evrenseldir[42].

Kösemihal toplumbilimsel yöntemin varlığını inkâr etmemekle birlikte, hatta yöntemsiz bir bilimin olamayacağını titizlikle vurgulamasına rağmen çoğulcu yöntem anlayışını savunmakta ve tekçi (monist) yöntem anlayışını kabul etmemektedir. Kanımızca bu tutum onun bir toplumbilim tarihçisi olmasından kaynaklanmaktadır. Zira konunun başından beri yapmış olduğumuz açıklamalar göstermiştir ki Kösemihal gerek toplum gerekse yöntem konusundaki görüşlerini tarihi bir perspektif içinde vermiştir. Örneğin «Sosyoloji Tarihi» adlı yapıtında sözünü ettiğimiz «Somut Toplumun Analizi» başlıklı giriş yazısından sonra çeşitli toplumbilimsel öğretilerin temel görüşlerini, yani toplumsal olgunun açıklanmasında temel olarak aldıkları ögelerin, topluma bakış açıları ve yöntembilimsel yaklaşımlarını sergilemekte ve her birine kendine özgü eleştirilerini yapmaktadır. Fakat bütün açıklamalarında olmaması gerekenleri teker teker ele alan Kösemihal, olması gerekenin ne olduğu konusunda kesin ifadelerden daima kaçınmaktadır. Bu nedenle Kösemihal tarihsel oluşum içinde ele aldığı toplumbilimcilerin ortaya koydukları her yöntemden bazı yönleriyle yararlanılabileceğini savunmaktadır.

Yöntem bazen gerçeği, gerçek durumu yansıttığı düşünülen ve bir varsayımı ifade eden «model» kavramıyla bazen de modele göre oluşan ve birtakım sayıltılara dayanan «yaklaşım» kavramıyla karıştırılmaktadır. Oysa yöntem ve yaklaşım farklı içeriklere sahip oldukları gibi yöntem kavramı da bu ikisinden farklı bir içeriğe sahiptir. «Yöntem, bir amaca göre bir araştırma planıdır. Yöntem bir, idraktır, düşünsel bir girişimdir, düşüncede bir tutumdur, bir düşünce sürecidir. Ya da bir bilimin amacına ulaşmasını sağlayan zihinsel tutumların ve düşünsel girişimlerin bütününe yöntem denir»[43].

Yöntem her ne kadar Model ve Yaklaşım kavramlarından farklı bir içeriğe sahipse de onlardan tamamıyle bağımsız bir süreç değildir. Çünkü yöntem modelin ve yaklaşımın ortaya konulmasında, gözlem ve varsayımların test edilmesinde vazgeçilmez bir etkinliğe sahiptir. Ancak bu sayede, gerçeği bulmayı amaç edinen bir bilim adamı, bazı genellemelere gidebilir.

(40) Ergun, a.g.e., s. 157.
(41) Kongar, *Toplumsal Değişme*, s. 44.
(42) y.a.g.e., s. 46
(43) Ergun, a.g.e., s. 152.

Günümüz toplumbiliminde en çok sözü edilen konulardan biri de «diyalektik yöntem» konusudur. Bazılarına göre nesnel gerçeği en çok ve en iyi yansıtmayı amaçlayan en bilimsel ve en kesin yöntem diyalektiktir. Diyalektik yöntem diyalektik hareketten çıkmıştır. Bu yönden, diyalektik yöntem diyalektik hareketin yasalarında yöntem ilkeleri olarak temellenmek zorundadır. Diyalektik hareketin yasaları olan diyalektik yöntem, uygulandığı araştırma alanındaki, araştırma konusundaki diyalektik hareketin biçimini ve bu biçimin belirleyicilerini ortaya koyacaktır»[44].

Toplumbilimlerinde diyalektik yöntemi uygulamanın zorunluluğu üzerinde duran toplumbilimcilerden biri de Gurvitch'dir. N.Ş. Kösemihal Gurvitch toplumbilimi üzerinde derinliğine çalışmalar yapmış olmasına rağmen onun diyalektik yöntem konusundaki görüşlerine değgin hiçbir açıklama yapmamıştır.

Gurvitch'e göre «bütün insan bilimlerinin içinde diyalektik yönteme en fazla ihtiyaç duyan bilim dalı toplumbilimdir. Bu yöntem bir kenara bırakılırsa toplumsal gerçeğin anlaşılması olanaksızdır. Yalnız diyalektik yöntem herhangi bir felsefi vaziyet alıştan uzaklaşmalıdır»[45].

Gurvitch diyalektiğin üç görünüşünü şöyle sıralamaktadır:

1. Diyalektik ilkin bir gerçek harekettir. İnsan varlığının giderek toplumsal gerçeğin hareketidir. (...)

2. Diyalektik, bir yöntemdir, bundan daha geniş olarak gerçek insan bütünlerinin hareketlerini tanıma, anlayabilme, kavrayabilme yoludur.

3. Hakiki diyalektik hareketin çokluğundan doğan «işlemsel diyalektik usullerin» çokluğudur[46].

Ömer Bozkurt «Ayrımsal Sosyoloji ve Toplumsal Yapı» adlı yapıtında Gurvitch'in «klasik mantığın öne sürdüğü ilişkiler (neden-sonuç ilişkisi, çelişki vb.) dışında iki olgu arasındaki algılanabilir ilişkileri farklılaştırdığını ve bu şekilde deneyle diyalektiği birleştirerek yöntemini "hyper-empirisme diyalektik" olarak belirlediğini vurgulamaktadır»[47].

Gurvitch amacının toplumbilimi dogmalardan sıyırmak, tarih bilimini dogmalardan kurtarmak, özel toplumbilimleri dogmalardan temizlemek olduğunu ve bu amaca ulaşmak için kendisi de dogmalardan arınmış diyalektikle yaklaşılabileceğini belirtmektedir[41].

Kösemihal toplumsal gerçeğin hareket halinde olduğunu özenle belirtmesine rağmen, gerçeği kavramak için tutulacak yolun tek olduğunu ka-

(44) y.a.g.e., s. 152-154.

(45) G. Gurvitch, *Dialectique et Sociologie*, Harris Flamorion, 1962, s. 13. Ö. Bozkurt, a.g.e., s. 56.

(46) y.a.g.e., s. 177-178. Ö. Bozkurt, s. 56-57.

(47) Ö. Bozkurt, a.g.e., s. 57.

(48) Gurvitch, a.g.e., s. 39. Ö. Bozkurt, a.g.e., s. 56.

bul etmemektedir. O bütünü parçalara bölerek çeşitli yöntemler uygulanması taraftarıdır. Eğer gerçeği bir oluş halinde kabul ediyorsak diyalektik yaklaşımı benimsemek ve bilimsel yöntemden yararlanarak varsayımlarımızı test ederek toplumsal gerçekliğini saptamak zorundayız.

Eğer toplumbilimsel yöntemin tek ve evrensel bir yöntem olduğunu kabul ediyorsak, «Marxist yöntem, diyalektik yöntem, fonksiyonel yöntem ifadelerinden bahsetmek yanlış olur. Çünkü bunların her biri bir yöntem değil, yaklaşım ya da modellerdir»[49].

(49) E. Kongar, a.g.e., s. 46.

VI. KÖSEMİHAL'DE TOPLUM KAVRAMI

Toplumsal bilimlerin konusu en kısa tanımıyla toplumsal olaylar ve toplumsal varlıklardır. Toplumsal varlıkların en önemlilerinden (ve hiç kuşkusuz en süreklilerinden) biri de toplumdur. Toplum genellikle bütün diğer toplumsal olayları da içeren bir kavram olarak düşünülür. Toplum kurumlardan, kurumlar ise ilişkilerden doğar[50]. Diğer bir deyişle bir toplumsal yapının temelinde yatan belirleyici öge ilişkilerdir. Toplumsal kurumlar ve toplumsal sınıflar bu ilişkiler sonunda ortaya çıkarlar. Öyleyse toplumun araştırılması ilişkilerin araştırılması demektir[51].

Kuşkusuz tüm toplumsal ilişkiler doğa içinde oluşup gelişmektedir. İşte doğa üzerinde birlikte olmak gerçeğinden hareket ederek, «toplumbilim, toplumu insanların doğa ile ilişkilerinin ve kendi aralarındaki ilişkilerin bir bütünü olarak tanımlamaktadır. Bu ilişkiler bütünü bir yapıda biçimlenmiştir ki, bu biçime «toplumsal yapı» denir. «Toplumsal yapı» eğreti bir dengedir ya da hep göreli (relatif) bir sürekliliktir[52].

Fert toplumun bir üyesi olduğu zaman nitelik değiştirir. O, artık, toplumdan soyutlanmış, tek başına taşayan bir ferdin niteliklerine sahip değildir. Bir adada tek başına yaşayan Robenson ile, bir toplum içinde yaşayan Robenson aynı toplumsal varlıklar değildir[53]. Öyleyse toplumu gelişigüzel ya da geçici olarak biraraya gelen insan yığınlarından ayırdetmek gerekir. Örneğin, bir sinema ya da bir tiyatro salonundaki seyircilerin gelişigüzel biraraya gelerek oluşturdukları insan yığınlarına toplum denilemez. Çünkü bunlar gösterilerin bitiminde dağılıp kaybolurlar. Toplumun ise belli bir örgütleniş düzeni, eşdeyişle bir yapısı ve göreli de olsa bir sürekliliği vardır. Kısacası, «toplum, başta kendi kendini korumak ve sürdürmek olmak üzere birçok temel çıkarlarını gerçekleştirmek için işbirliği yapan (bir ölçüde çatışmakla birlikte) insanlardan oluşan, göreli bir sürekliliği olan, genellikle belli bir coğrafyasal yeri ve ortak ekin bulunan, çok ya da az ölçüde kurumlaşmış bir karmaşık ilişkiler bütünüdür[54].

(50) Alex Inkeles, *What is Sociology*, Prentice Hall, İnc., New Jersey, 1964, ss. 14-16, Atıf yapan: Emre Kongar, *Araştırılacak Konu ve Sorunlarda Öncelikler*, Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi, H.Ü. Yayınları Ankara, 1970, ss. 236-237.

(51) y.a.g.e., s. 237.

(52) Doğan Ergun, a.g.e., s. 142-143.

(53) Emre Kongar, a.g.e., s. 36.

(54) Özer Ozankaya, *Toplumbilime Giriş*, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No. 403, 2. Basım, Ankara, 1979, s. 3-5.

Batı toplumbiliminde ne toplumbilimin konusu üzerine, ne de «toplum» kavramı üzerine herkesçe kabul edilmiş bir tanım vardır. Çeşitli okullar ve toplumbilimciler aynı kavrama birbirlerinden farklı anlamlar vermektedirler. Özet olarak birkaç tanımla yetinmek istiyoruz.

Ely Chinoy toplumu «birbirleriyle ilişkiler içinde ve grupların üyeleri olarak bireylerin yumağı» biçiminde tanımlar[55]. Görülüyor ki bu tanım, nitelikleri ne olursa olsun her insan yığınına uygulanabilecek özellikte olan oldukça geniş kapsamlı bir tanımdır. Chinoy'un daha sonra bu toplum tanımına yaptığı ekle de, Tanım yeterli bir açıklığa kavuşmuş olmuyor. Bu ikinci tanıma göre toplum «çoğu kez davranışları düzenleyen ve toplumsal yaşam için bir çerçeve teşkil eden kurumlar sistemi» olarak tanımlamaktadır. «Bu noktada, toplum, temel kurumları— aile, din, ekonomi, siyaset, eğitim, vb. kurumları— terimleri içerisinde açıklanmaktadır» demektedir[56]. Görülüyor ki burada da «terimleri içerisinde açıklanmak» veya ayrıca «temel kurumları» terimleri içerisinde açıklanmak sözlerinin anlamı son derece bulanıktır.

Sorokin toplumu sosyo-kültürel bir olay olarak görmekte ve şöyle tanımlamaktadır: «Toplum, manevi kültür (anlamlar, değerler, kurallar) maddî kültür (biyo-fiziksel araçlar) ve toplumsal ilişkiler (anlamlı etkileşim) bütünüdür»[57].

Marx ise toplumu sınıflararası bir etkileşim süreci olarak ele alır. O'na göre toplum, uzlaşmaz sınıfların çatışmaları sonucu belirlenen bir etkileşim süreci niteliği taşır. Bu nedenle insanlığın tarihi aslında sınıf çatışmalarının tarihidir. Toplumu oluşturan olay, farklı sınıflar arasında çatışmalar biçiminde ortaya çıkan etkileşimdir[58].

G. Osipov'un toplum tanımı da bu temel görüşten kaynaklanmaktadır. Osipov toplumu şöyle tanımlamaktadır: «Toplum, hukukun, âdetlerin, geleneklerin vb. gücü ile desteklenen, tarihsel gelişme içinde biçimlenmiş bulunan, belirli bir üretim biçimini temel alan ve insanın ileri gelişmesinde bir aşama olarak ortaya çıkan, göreli olarak kararlı bir toplumsal bağıntılar ve büyük insan grupları arasındaki ilişkiler bütünüdür»[59].

Yukarıda özet olarak vermeye çalıştığımız açıklamalar dikkatle incelendiği zaman, toplum tanımlarının birkaç temel noktada odaklaştığı dikkati çekmektedir. Bu ortak özellikleri E. Kongar şöyle özetlemektedir:

1 — İnsan ömründen uzun yaşamak,

2 — Göreli bir kararlılığa sahip olmak,

(55) G. Osipov, *Toplumbilim. Teori ve Yöntem Sorunları*, Çev. Ünsal Özkay, Sol Yayınları, Ankara, 1977, s. 94.

(56) y.a.g.e., s. 95.

(57) Pitirim A. Sorokin, Sociological Theories Of Today, A. Harper International Edition, New-York, 1966, Atıf yapan: Emre Kongar, a.g.e., s. 37.

(58) E. Kongar, a.g.e., s. 40.

(59) G. Osipov, a.g.e., s. 153.

3 — Ortak birtakım değer ve davranışa sahip olmak,
4 — Kendi kendini devam ettirmek[60].

Bunlar bir insan topluluğunun toplum haline gelmesi için gerekli olan en az sayıdaki koşullar olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu ögeler arasındaki «ortak değer ve davranışa sahip olmak» hemen bütün tanımların üzerinde birleştikleri nokta olmakla beraber, aslında bu yüzden de ön yargılardan olanaklı olduğu ölçüde arınmış bir toplum tanımını şöyle vermektedir: «Toplum, insan ömründen uzun yaşayan, göreli bir kararlılığa sahip olan ve kendi kendini devam ettiren bir insan topluluğudur»[61].

Şimdi, bu özet halinde vermeye çalıştığımız açıklamaların ışığı altında, Nurettin Şazi Kösemihal'in «toplum kavramı»nı nasıl ele aldığı, hangi temel niteliklere önem verdiğini araştırarak bir sonuca varmamız olanaklı olur.

Kösemihal, «sanat toplum içindir» savını ileri sürenlere karşı şu iddiayı ileri sürmektedir: «Şu "toplum" sözü toplumbilimi ilgilendiren bir terimdir. Bu bilimin topluma verdiği anlam üzerinde yeterince durulmadıkça hiçbir yazarın bu terimi ağzına almaması gerekir. Yoksa açıklıktan, kesinlikten uzak kendine göre birtakım laflar etmiş olur»[62].

Görülüyor ki Kösemihal günlük dilde kullanılan toplum kavramıyla toplumbilimin konusu olan toplum kavramları arasında oldukça geniş ve önemli bir farklılığın olduğuna dikkati çekmektedir. Böylece «sanat toplum içindir», hatta «bilim toplum içindir» diyenlerin toplumu kısımlara ayırdıklarını, böyle bir ayırmanın toplumbilimin toplum yaklaşımına aykırı düşeceğini vurgulamaktadır. Başka bir deyişle, Kösemihal'e göre bir kırsal kesimden, bir kentsel kesimden, hatta sınıf ve katmanlardan bahsedilebilir ama bunların her birini başlıbaşına birer toplum saymak toplumbilimsel açıdan olanaksızdır.

Kösemihal'e göre toplumun ne olduğunu ya da ne olmadığını anlayabilmek için doğayı bir bütün olarak algılamak gerekir. Aksi halde, insanı doğadan soyutlayarak toplumu anlamaya çalışmak bizi birtakım yanıltılara sürükler. Doğadaki somut varlıkları karmaşıklık derecelerine göre sıralarsak kendisine göre, ilkin taş, toprak gibi cansız varlıklar, sonra bitkiler, hayvanlar, insanlar, en sonra da toplumlar gelir. İşte varlıklar düzeninin en son mertebesinde bulunan toplumlar, kendinden önceki bütün bu varlıkları içinde eriten yepyeni bir bireşim olarak kabul edilebilir[63].

Kösemihal'in gözüyle toplum denen gerçeğe şöyle bir göz atacak olursak, belirli bir toprak üzerinde; belirli amaçlar uğruna, sıkışık ya da sey-

(60) E. Kongar, a.g.e., s. 41.
(61) N.Ş. Kösemihal, «Sanat Toplum İçindir Sözü Üzerine», *Yeni İstanbul*, 27 Mart 1954.
(63) y.a.g.e.

rek olarak yayılmış birtakım insanlar görürüz. Demek toplumda doğa ve insan gibi iki ana öge vardır. Kösemihal doğa kavramını çok geniş anlamda ele almaktadır. Başka bir deyişle, fizik doğa ve biyolojik doğa toplumun oluşumunda birbirinden ayrılmaz bir bütündür.

Kısacası Kösemihal toplumu toplumbilimsel yaklaşımla şöyle tanımlamaktadır: «Toplum denen somut (Congret) bütün, bu olayların birbirine olan karşılıklı etkilerinden meydana gelen hareketli, dinamik bir dengedir. Bir toplumda bu çeşitli olayların önem derecelerine gelince, toplumların tiplerine, hatta aynı tipe bağlı toplumların özel durumlarına göre değişebilir[64].

Anlaşılan Kösemihal «somut toplum» kavramından hareket ediyor. Somut toplumu ele alarak, fizik doğa ile birlikte türlü toplumsal kurumların, toplumsal sınıfların, felsefe, bilim, sanat, ahlak, dil, din, teknik vb. gibi bütün değerlerin karşılıklı etkilerini vurguluyor. Yalnız toplumu meydana getiren toplumsal olayların karşılıklı etkileşimini ve bu olayların toplumdan topluma farklılıklar gösterdiğini söylemesine rağmen, toplumdaki dinamizmi ve dengeyi sağlayan güçlerin karşılıklı etkileşimlerinden doğan yapısal farklılıkları yeterince açıklığa kavuşturmuyor.

O'na göre soyut toplumbilimsel görüş yandaşları toplumbilimin sınırlarını daraltmışlardır. Bu konuda örnek olarak Durkheim'i ele alan Kösemihal şöyle demektedir: «Durkheim toplumsal gerçeğin niteliklerini (dışlık ve basınç) ortaya atarak toplumbilimin konusunu daraltmıştır. Tıpkı Durkheim gibi daha birçok toplumbilimci soyut görüşe dayandıkları halde farkına varmadan somut görüşe kaydıkları dikkati çekmektedir. Bu görüşü savunanlara göre toplumbilimin alanı sadece kolektif bilinçten; başka bir deyimle ekonomi, teknik, töre, âdet, hukuk, ahlak, din, bilgi. eğitim, sanat vb. türlü değerlerden ve bunların maddeye yansımış simgelerinden ibaret olacaktır. Oysa Kösemihal için bu değerler alanı somut olarak ele alınan toplumun çeşitli katlarından ancak biridir. Bunların yanında daha birçok katlar vardır. İşte bu yüzden soyut görüşe yandaş olan toplumbilimciler toplumsal gerçeğin somut biçimi olan toplumlarla karşılaşınca, ister istemez bu toplumlardaki değerlerden başka ögeleri (unsur) de dikkate almak, böylece toplumsal alanın sınırını genişletmek zorunda kalacaklardır»[65].

Toplumbilimsel araştırmalarda bütüncü görüşü savunan N.Ş. Kösemihal toplumbilimin tanımını da bu görüşten hareket ederek şöyle yapmaktadır: «Toplumbilim, aile, köy, kent, devlet, lonca, sendika vb. gibi çeşitli insan topluluklarını ve zümrelerini araştıran bir bilimdir. Ya da toplumbilim, insan toplumlarını ve bu toplumlar içinde meydana gelen çeşitli

(64) N. Şazi Kösemihal, *Batı Uygarlığı ve Biz*, Ak Kitabevi, İstanbul, 1968. s. 107.
(65) N.Ş. Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, üçüncü basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974, s. 18.

olayları —zümre veya toplumun bütünlüğünü daima göz önünde bulundurarak— araştıran bir bilimdir»[66].

«Bu zümreler veya toplumlar son derece karmaşık birtakım varlıklardır. Toprak, su, hava gibi fizik doğa olaylarından tutun da bitkilere, insanlara, hayvanlara kadar hepsiyle az çok ilişki halindedir. Kısası fizik, biyoloji, psikoloji, olayları toplum denen bütünün içine girerek onun bir ögesi bir örgeni haline geldi mi, kolektif bilinç veya değerler gibi salt toplumsal olaylar kadar toplumbilimin konusu olabilir»[67].

N.Ş. Kösemihal'in toplum kavramına yaklaşımını iyice kavrayabilmek için, somut toplumun doğa ve insan ögeleriyle olan karşılıklı etkileşimleri konusundaki açıklamalarını gözden geçirmek gerekir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Kösemihal, doğanın iki farklı görüşe göre iki ayrı sınıflaması olduğunu vurgulamaktadır. Bunlardan biri doğayı soyut olaylar bakımından ele alan, madde, biyoloji, psikoloji ve toplumbilim dünyası diye dört gruba bölen sınıflamadır. Doğa somut varlıkları bakımından ele alındığında da; taş, toprak, vb. gibi cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar, insanlar ve toplumlar diye beş gruba ayrılmaktadır. Böylece Kösemihal doğayı fizik doğa ve biyolojik doğa olmak üzere ikiye ayırmakta ve somut toplum ile aralarındaki ilişkileri araştırmaktadır.

A. SOMUT TOPLUM VE FİZİK DOĞA İLİŞKİLERİ

Kendisine göre, «fizik doğayı, yani etrafımızı saran toprak altı ve toprak üstü tüm doğal olayları toplumlara olan etkileri bakımından ele alıp incelediğimiz zaman onu toplum denen bütünün bir ögesi, bir örgeni gibi ele almış oluruz. İşte bu durumda fizik doğa toplumbilimin konusu olur. Ya da tam tersine olarak bir toplumun çeşitli toplumsal değerleri tarafından anlamlandırılan bir dere, bir dağ, bir taş, aynı biçimde toplumbilimin konusu olabilir»[68].

Kösemihal bu savının geçerliliğini göstermek için, likel kavimlerin din aracı olarak kullandıkları «şuringa» denen tahta parçalarının fiziğin konusu olmaktan çıktığını ve toplumbilimin konusu olduğunu belirtmektedir.

Bilindiği gibi bugün artık fizik doğanın çeşitli ögelerini konu edinmiş çeşitli bilimler doğup gelişmiştir. Bu yüzden toplumbilimin bu konularla uğraşması anlamsızdır diyenler olabilir. Böyle bir sava karşı Kösemihal şu açıklamayı ileri sürmektedir: «Bir olay aynı zamanda birçok bilimin konusu olabilir. Örneğin maden kömürünün yanması olayı her şeyden önce

(66) y.a.g.e., s. 18.
(67) y.a.g.e., s. 18.
(68) y.a.g.e., s. 19.

kimya olayıdır. Fakat ısı, ışık gibi olayların belirmesi işleri için örgütlenmiş insan zümreleri gerekir, bu bakımdan da bu olay toplumbilimi ilgilendirir. Tıpkı bunun gibi dağlar, tepeler ve çeşitli sular toplumun veya zümrenin yapısına, örgütüne etkisi bakımından incelendi mi toplumbilimin konusu olur. Toprakaltı katların, madenlerin cinsini, türünü belirtmek jeolojinin konusudur. Ama aynı katları veya madenleri çevredeki köyün veya kasabanın iş örgütüne, ekonomisine, ticaretine olan etkisi bakımından ele alınıp incelendikleri zaman toplumbilimin konusudurlar»[69].

B. *SOMUT TOPLUM VE BİYOLOJİ İLİŞKİLERİ*

Kösemihal biyolojik doğayı, a) bitki ve bitki ürünleri, b) hayvanlar ve hayvan ürünleri olmak üzere iki bölüme ayırmakta ve bunların somut toplumla ilişkilerini açıklamaktadır.

Bilindiği gibi bitki ve bitki ürünleriyle uğraşan çeşitli bilim dalları vardır. Kösemhal'e göre «bu bilim dallarından herbiri kendi alanına düşen olayları, toplum denen bütünden ayırarak, onunla hiçbir ilgisi yokmuş gibi inceler. Oysa toplumbilim bütün bu olayları toplum denen bütünün bir ögesi, bir örgeni gibi ele alır. Örneğin, çeşitli bitki ve bitki ürünleri, toplulukların yaşam biçimlerine, iş hayatlarına, endüstrisine etkileri veya toplumun bunlara verdiği çeşitli değerler bakımından dikkate alındıkları zaman toplumbilimin konusu olurlar. Kendisine göre toplulukları saran çeşitli deniz ve kara hayvanları için de aynı şey söylenebilir. Bu konunun çeşitli dalları ile uğraşan bilimlerden her biri aslında zooloji biliminin çeşitli kollarıdır. Ama aynı hayvanlar toplumlara olan türlü hizmetleri, onların insanlar tarafından çeşitli biçimlerde kullanılmaları bakımından ele alındıkları zaman toplumbilimin konusu olurlar»[70].

Bilindiği gibi «Science Sociale» Okulunun kurucusu Le Play'nin izleyicisi olan Edmon Demolins (1925-1907) ilk defa coğrafyasal olaylardan hareket ederek bir toplum sınıflaması yapmıştır. Demolins'e göre toplumlar kamucu (communautaire) ve bireyci (particulariste) olmak üzere iki tipe ayrılır. Demolins bu iki toplum tipini meydana getiren nedenler konusunda coğrafyasal determinizmden hareket etmektedir. Ona göre, kendiliğinden yetişen ottan başka bir şey vermeyen, tarıma elverişli olmayan bundan ötürü de ancak göçebe çobanları barındıran topraklar kamucu tipten toplumlar doğurur. Bu tipte toplumları doğuran topraklar Sibirya'nın doğusundan başlar, Orta Asya'nın yüksek yaylalarının otlak steplerinden, Arabistan'ın ve Afrika'nın büyük salırasının çorak çöllerinden geçerek Atlas Okyanusu'nda biter. Kuzey Avrupa özellikle İskandinav fiyordları, Ku-

(69) y.a.g.e., s. 19-20.
(70) y.a.g.e., s. 20-21.

zey Amerika, Avustralya ve İngiliz Afrikası da bireyci (particulariste) tipten toplumlar doğurur[71].

Nurettin Şazi Kösemihal coğrafyasal belerleyicilik yaklaşımına taraftar olmakla birlikte, bu iki toplum tipinin belirlenmesinde ayrıca şu açıklamayı yapıyor: «Kamucu toplumlar aile, devlet gibi zümrelere dayanan bireylerden meydana gelmiş, merkezciliğe dayanan topluluklar olduğu halde; bireyci toplumlar kişisel girişimi olan bireylerden meydana gelmiş merkezciliğe bağlı olmayan topluluklardır. Birinci zümreye Asya, Doğu Avrupa, Afrika, Güney Amerika toplumları, ikinci zümreye de Kuzey Avrupa toplumlarıyla Birleşik Amerika girer[72].

Söz konusu belirleyici ögelerden hareket eden Kösemihal Türkiye'yi bireyci tipe yani kamucu toplum tipine dahil etmektedir. Çünkü Kösemihal'in gözüyle, «Osmanlı Türklerinin ana yurdu olan Orta Asya yaylalarında kendiliğinden ot bittiğine, geniş ve bereketli otlaklarda da emek vermeden bol bol hayvan sürüleri yetiştiğine göre burada ancak kamucu (communautaire) tipte bir toplum gelişebilir. Nitekim bu topraklarda yaşayanların geçimini göçebe çobanlık sağlar. Çobanlıkta bilindiği gibi yorucu bir iş değildir. Otlar kendiliğinden bittiğine göre tarımda olduğu gibi toprağın işlenmesi, ürünün uzun zaman beklenmesi gerekmez. Bundan ötürü stepte kişisel mülk yoktur. Buradaki tüm hayvanlar ailenin malıdır. Kısaca Kösemihal'e göre, Orta Asya stepleri üzerinde yaşayan zümrelerin, toplumların, meslek tipini (göçebe çobanlık), mülkiyet türünü (aile mülkiyeti) etkilediği gibi aile tipinden eğitimine, ahlâkından örf, âdet ve düşüncesine kadar her şeyine biçim verir. Ataerkil (patriarchal) tipte olan bu aileler de, bireyi hayatı boyunca aile topluluğu besler»[73].

Görülüyor ki coğrafyasal determinizmden hareket ederek toplumsal olguları açıklamaya çalışan N.Ş. Kösemihal için bir toplumun avcılıkla, hayvan yetiştiricilikle, çobanlıkla uğraşması, o toplumun toplumsal yapısını, iş örgütünü, ekonomisini, endüstrisini, törelerini, âdet ve inançlarını, düşüncesini, hata hukukunu türlü biçimlerde etkiliyor. Başka bir deyimle, gerek fizik doğa, gerekse biyolojik doğa toplumların yapılarını ve yaşam biçimlerini etkileyerek toplumbilimin konusu olabiliyorlar.

(71) Mehmet Ali Şevki, *Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması*, günümüz Türkçesine çeviren: Muzaffer Sencer, Elif Yayınları, No. 22, İstanbul, 1968. N.Ş. Kösemihal'in önsözü, s. 12.

(72) Paul Descamp, *Deneysel Sosyoloji*, çev. N.Ş. Kösemihal, ikinci baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1965, N.Ş. Kösemihal'in önsözü, s. 9.

(73) M.A. Şevki, a.g.e., s. 13.

C. SOMUT TOPLUM VE İNSAN İLİŞKİLERİ

Bilindiği gibi insan denen varlık bir yönüyle beden, diğer yönüyle de bilinçten meydana gelmiş bir bütündür. İnsan bedeni bakımından örgensel doğayla, bilinci bakımından da psikolojik ve toplumsal doğalarla, özellikle de toplumsal değerlerle ilişki içindedir. Kösemihal somut toplumun her iki doğayla da içiçe olduğunu vurgulamaktadır.

Ona göre «toprak üzerinde sıkışık veya seyrek olarak yayılmış olan insanların örgensel niteliklerini dikkate almadan sadece sayısal yönden incelemek, başka bir deyişle nüfus sıklığının kilometrekareye düşen miktarını sayıyla bildirmek sadece istatistik biliminin konusudur. Ama sık ya da seyrek oluşun toplumun diğer olaylarına olan etkisi bakımından ele alındı mı, bu istatistik sayılar toplumbilimin daha doğrusu toplumbilimin özel bir dalı olan nüfusbilimin konusu olur»[74].

Kösemihal bu açıklamasını temellendirmek için, nüfus sıklığının diğer toplumsal olgular üzerine olan etkisinden bahseden birçok toplumbilimcinin olduğunu vurgulamakta ve örnek olarak Durkheim'i ele almaktadır. Gerçekte Durkheim toplumsal farklılaşmayı ve dolayısıyla toplumsal değişmeyi nüfus artışı ile doğru orantılı olan işbölümünün gelişmesine bağlamaktadır.«Eğer bir toplumda nüfus yoğunluğu az ve işbölümü yoksa bu toplumda mekanik dayanışma egemendir. Böyle toplumlarda bireyler homojendir. Kamuoyunun sağlam birörnekliği toplum üyelerini birbirine bağlar. Topluma gelenekler egemendir ve bireycilik görülmez»[75]. Bunun tersine insanlar dar bir alana sıkışık olarak yerleştiler mi, o toplumlarda işbölümü başlar. İşbölümünün bir sonucu olarak geri verdirici hukuk ceza hukukuna egemen olur. Mekanik dayanışma ahlakı yerini organik dayanışmaya bırakır. Kolektif mülkiyetin yerini kişisel mülkiyet alır. Politik ekonomik örgütler, inançlar, kısası toplumun yapısı baştan aşağı değişir. İşte nüfus olayları böyle toplumun bir ögesi gibi ele alınıp da toplumun diğer ögeleriyle olan ilişkileri araştırıldığı zaman, toplumbilimin bu tür olaylarla uğraşan dalının yani nüfusbilimin konusu olur[76].

Fakat Kösemihal, yukarıda sözünü ettiğimiz ilişkiyi tek yönlü olarak düşünmemektedir. Ona göre nüfus sıklığı toplumun çeşitli ögelerini etkilediği gibi, toplumun çeşitli inançları, hukuku, örf ve âdetleri de nüfus yoğunluğunu etkilemektedir. Başka bir deyişle nüfusun sık ya da seyrek oluşu toplumun öteki olaylarını nasıl etkiliyorsa, tıpkı bunun gibi diğer olaylar da toplumun sıklı derecesini etkileyebilir.

(74) Kösemihal, a.g.e., s. 22.

(75) Kongar, a.g.e., s. 111.

(76) N.Ş. Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi, 12, Bölüm VI, İstanbul, 1971.

Görülüyor ki Kösemihal sıklık olaylarını hem neden, hem de sonuç olarak toplumbilimin konusu saymaktadır.

Öte yandan insan bedenlerinin örgensel yapıları yani nitelikleri de nicelikleri gibi toplumların yapılarını, diğer ögelerini ya da örgenlerini etkilediğini vurgulayan Kösemihal bu konuda şunları söylemektedir: «Her ne kadar antropolojistler insanların beden yapılarıyle psişik yapıları arasında sıkı bir ilişki bulur ve böylece insanları belirli örgensel yapılarına göre ırk denen birtakım gruplara ayırırlarsa da bunları toplumlara olan etkileri bakımından ele alıp incelediğimiz zaman bunlar da toplumbilimin konusu içine girer. Kısaca Kösemihal, antropolojistlerin aksine toplumbilimcilerin, ırk konusunu toplum denen bütünün bir ögesi gibi ele alarak onun toplum bütünüyle olan ilişkisini göz önünde tutmak zorunda olduklarını belirtmektedir»[77].

Kösemihal, son derece karmaşık (complexe) diye nitelendirdiği ruhsal yaşamımızı iki tür bilince ayırmaktadır. Bunlardan biri bireysel bilinç, diğeri de toplumsal ya da kolektif bilinçtir. Bunlardan birincisi ruhbilimin, ikincisini de toplumbilimin konusu saymaktadır.

Ona göre, bu iki bilinç durumunun çözümlenmesi zor olmakla beraber yine de onları birbirinden kolaylıkla ayırabilecek birtakım nitelikler vardır. Kendisine göre, her şeyden önce psikolojik bilinç durumlarının kökleri örgenliğe bağlıdır. Bundan dolayı da bütün insanlarda birdir. Yani ne çağdan çağa ne de toplumdan topluma değişir. Mutlaktır. Sonradan kazanılmış olmayıp doğuşla birlikte vardır. Oysa toplumsal bilinç durumları görelidir. Başka bir deyimle çağdan çağa, toplumdan topluma değişir. Doğuşla birlikte getirilmemiş, sonradan kazanılmıştır[78].

İşte sözü edilen bilinç olayları ister psikolojik ister toplumbilimsel nitelikte olsun, Kösemihal'e göre bu olaylar dışlaşmaya daha doğrusu maddeye taşmaya eğilimlidirler. Yani psişik olaylar iki yönlüdür. Bir yönüyle içimizde geçen bilinç durumlarıdır —ki bunları içebakışçı (introspectif) yöntemle kavrarız—, bir yönü de yüzden, bedenden başlayarak taşa, toprağa, bitkiye, hayvana kadar yansıyan yandır.. Bu yönü duyu örgenlerimizle, nesnel yöntemle gözleyebiliriz.

Bu açıklamasıyla Kösemihal çoğulcu yöntem anlayışını benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır. Gelecek sayfalarda, araştırmanın konusu hangi bilim dalını ilgilendirirse ilgilendirsin tutulacak yolun yani yöntemin tek ve evrensel olduğu konusuna değineceğimiz için bu konu üzerinde şimdilik fazla durmak istemiyoruz.

Kösemihal'in yaklaşımına göre bilinçle anlam kazanmış her çeşit madde veya fizyoloji olayı artık madde veya hayat dünyasından ruhsal dünyaya, anlam dünyasına geçmiş olur. Daha açık bir deyimle, herhangi bir

(77) Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, s. 22.
(78) y.a.g.e., s. 23-25 arası.

taş veya tahta parçasıyla, bilincimizin yarattığı çeşitli değerler tarafından anlam kazanmış bir taş veya tahta parçası arasında anlamsal bir fark vardır. Çünkü bir robotun beden hareketleriyle bir dindarın ibadet hareketleri arasında öz bakımından bir fark vardır. Birinciler basit birer mekanik olay olmalarına rağmen ikinciler toplumsal birer olaydırlar. Böyle olunca bir dindarın vicdanında yaşayan inançla, bu inancın maddede nesnelleşmesinden başka bir şey olmayan çeşitli beden hareketleri, din törenleri, maddesel araçlar vb. arasında artık bir öz farkı kalmaz. Bunlar aynı toplumsal olayın öznel ve nesnel yönden görünüşlerinden başka bir şey değillerdir. Bu bakımdan psikolojik olayların olsun, toplumsal olayların olsun daima bedene, maddeye taşan yanları vardır[79].

Kısaca N.Ş. Kösemihal, ekonomi, teknik, âdet, hukuk, dil, din gibi toplumsal değerler tarafından anlam kazanan taş, toprak, bitki, hayvan gibi varlıkların artık fizik ve biyoloji dünyasından ayrıldıklarını ve ruhsal alanın konusu olduklarını savlamaktadır.

Bu anlayışı ile Kösemihal, bir yandan psikolojizme kaymakta, öte yandan da tarihin akışını ekonomik yaklaşımla açıklayan «tarihsel maddecilik» görüşüne karşı çıkmaktadır. Çünkü kendisine göre «ekonomik hayat madde dünyasının değil ruhsal dünyanın daha doğrusu toplumsal veya kolektif dünyanın malıdır»[80].

Kösemihal'in deyişiyle, bireysel bilinçle psikoloji uğraşır. Ama pisikoloji olayları tıpkı fizik ve biyoloji olayları gibi ele alındı mı; yani toplumların yaşam biçimlerine, örgütlerine, ideolojilerine olan etkileri açısından incelendi mi toplumbilimin konusu olurlar. Bu görüşünü çeşitli toplumbilimcilerden örnekler vererek açıklamaya çalışmaktadır.

Kendisine göre, «Freud, Hans Blüher, Westermarck gibi psikologlar cinsel içgüdünün toplumsal hayata, aile gibi toplumsal kurumlara hatta din, hukuk, ahlak hayatına olan etkilerini göstermeye çalışmışlardır. Bazıları analık-babalık içgüdüsünü aile hayatının temeli saymışlardır, Mc. Dougall'a göre işbirliği, kentlerin gelişmesi, göçler sokaklardaki kalabalıklar hep sürü içgüdüsünün çeşitli görünüşleridir. Sorokin açlığın —besin içgüdüsünün doyurulmasının— toplumsal hayat üzerine etkisini incelemiştir. Kendisine göre, açlık besin sağlama yöntemlerinin düzelmesini, gelişmesini sağlar. Kıtlık geçiren yerlerden bolluk içinde olan yerlere doğru göçler başlar. Aç toplumlar tok toplumlara saldırır. Mülkiyet ve insana saldırma suçları artar. Ölüm oranı artmaya, doğum oranı azalmaya başlar. Hükümetin ekonomi eylemlerine karışması ve kontrolü artar. Gündelik konuşmalar, gazetelerde ve diğer zümrelerde hep besin sorunları üzerinde tartışmalar olur»[81].

(79) y.a.g.e., s. 25.
(80) y.a.g.e., s. 25.
(81) y.a.g.e., s. 26.

Bu örneklerden hareket ederek Kösemihal, bir toplumda insanların yeter derecede beslenmemeleri, yani açlık içgüdüsü gibi bir psikolojik olayın toplumun diğer ögelerine veya derinliğine katlarına olan etkileri bakımından incelendiğinde toplumbilimin konusu olduğunu düşünmektedir.

Kösemihal'in bireysel bilinç yanında bir de kolektif bilincin varlığından söz ettiğini yukarıda belirtmiştik. Kendisine göre «kolektif bilinç olayları ekonomi, teknik, töre, âdet, hukuk, ahlak, din, dil, sanat gibi yalnız insanlar tarafından yaratılan çeşitli değerlerdir. Çeşitli kolektif bilinç olayları, ekonomi, teknoloji, hukuk, gramer, tarih, etnografya, dinler tarihi gibi birtakım «özel toplumsal bilimler» adını verdiği disiplinler tarafından incelenmektedir. Diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da sözü edilen bilimler bu olayları toplum denen bütünden ayırarak, ya da ayrı varsayarak bağımsız birtakım olaylarmış gibi ele alırlar. Buna karşılık toplumbilim bu olayları toplum denen bütünün bir ögesi olarak ele alır ve toplumla olan ilişkisini göz önünde bulundurur»[82].

Kösemihal'e göre işte soyut sosyoloji yandaşları somut olarak ele alınan toplumun çeşitli öge veya kollarından yalnız kolektif bilinç olaylarını toplumbilimin konusu saymakta ve toplumsal olay tanımını da ona göre yapmaktadırlar. Oysa bütüncü görüşü savunan Kösemihal kolektif bilinç olaylarını, toplumu meydana getiren türlü fizik, biyolojik, psikolojik olaylardan yalnız biri saymaktadır. Bu nedenle O, toplum hakkında tam ve eksiksiz bilgi edinmek için kolektif bilinç olayları kadar, toplum denen bütünün ögesi olmuş ya da toplum tarafından anlam kazanmış çeşitli fizik, biyoloji ve psikoloji olaylarının da dikkate alınmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir.

Kanımca Kösemihal'in toplumsal olgu kavramına yaklaşımını eksiksiz olarak açıklayabilmek için, Durkheim'ın toplumsal bilinç (conssience collective) kavramına getirdiği eleştirilere kısaca değinmek yerinde olur.

D. DURKHEIM'DE TOPLUM BİLİNCİ VE KÖSEMİHAL

Bilindiği gibi Durkheim toplumsal olguları şöyle tanımlar: «Bireysel şuurların dışında mevcut olmaktan ibaret dikkate değer bir hususiyet arzeden düşünme, hareket etme ve hissetme tarzlarıdır. Bu tavra hareket ve düşünme tipleri yalnız ferdin haricinde olmakla kalmayıp aynı zamanda öyle bir otorite ve zor gücüne sahiptirler ki kendilerini, fert istese de istemese de kabule mecburdur»[83]. Böylece «ferdin üzerinde bir dış baskı doğurmaya elverişli, saptanmış ya da saptanmamış her hareket biçimi

(82) y.a.g.e., s. 26, 27, 28.

(83) C.O. Tütengil, *Sosyal İlimlerde Araştırma ve Metod*, İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi Yayını, No. 249, İstanbul, 1969, s. 41.

bir toplumsal olaydır. Ya da belirli bir toplumda genel olmakla beraber bireysel görünüşlerden bağımsız, kendine özgü varlığı olan, her hareket biçimi, toplumsal bir olaydır»[84].

Bu tanımdan hareketle Kösemihal, Durkheim'a göre toplum bilincinin iki niteliği olduğunu belirler. Bu nitelikler a) dışlık, b) baskı nitelikleridir. Fakat Kösemihal'e göre bu olguların gerçekliğini kavramak için sadece tanımlamak yetmez. Bu tanıma uygun düşecek gerçekliği gözlemek de gerekir. Oysa toplum bilincini gözlemek olanaksızdır. Çünkü insan için gözlenebilen sadece iki dünya vardır, bunlar da madde ve bilinç dünyalarıdır. Örneğin madde boşlukta yer kaplayan bir varlıktır dediğimiz zaman bunu gözlemlerimizle doğrulayabiliriz. Tıpkı bunun gibi psikoloji olayları birey bilinçlerinde beliren, mekânı olmayan sadece zamanı olan birtakım olaylardır. İçimizde akıp giden bir sürü duygular, hayaller, fikirler, sıkıntılar örnek olarak gösterilebilir. İşte bu nedenle Durkheim toplumsal gerçekliği iki kısma ayırmıştır: a) tinsel, b) maddi.

Durkheim için toplumsal gerçekliğin maddesel olmayan yönü çok esnek, akıcı, kaçıcı bir özelliğe sahiptir. Toplumsal gerçekliği bu yönünden yakalamak çok güçtür. Maddesel yönüyse, toplumsal gerçekliğin donmuş, katılaşmış yönüdür ve gözleme elverişlidir. Örneğin Durkheim «intihar» olgusunu istatistik gibi donmuş, katılaşmış bir yönünden incelemiştir.

Kösemihal'e göre Durkheim toplumsal gerçekliğin maddesel yönüne önem vermiştir. Fakat bu tutum Onun maddeciliğe eğilimi olduğu sonucunu doğurmaz. Kösemihal'in gözüyle Durkheim tümüyle tinselci (spiritualiste)dir. Çünkü Durkheim, hem toplumsal gerçeğin madde yönünü tinsel yönünün bir gölgesi, bir simgesi sayar, hem de gözlemlerinde maddesel yönü yani gölgeyi inceleyerek aslını anlamaya çalışır. Kısaca bu yol Durkheim için yöntembilimsel açıdan bir zorunluluktur.

Kösemihal, Durkheim'ın sisteminde kolektif bilincin toplumun odak noktası sayılmasını O'nun tinselci eğiliminin bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Oysa kendisine göre «toplumsal gerçekliğin iki yönlülüğü görünüştedir, gerçekte maddesel yön, tinsel yönün bir gölgesidir. Maddenin kendisinde hiçbir toplumsal nitelik yoktur. Maddeyi toplumsal bir değer haline getiren şey bizim o maddeye yüklediğimiz anlamdır. Öyleyse toplumsal olaylar manevi niteliktedir. Bu olayları da ancak bilincimizle gözlemek olanaklıdır. Öyleyse toplumsal olaylar da psikoloji olayları gibi bilincimizde yer alacaktır[85]. Yalnız Durkheim'e göre, toplumsal olaylar bilincimizde bulunur ama psikoloji olaylarından tamamen ayrı, kolektif bilinç denen, türsel bir gerçeklik meydana getirir.

Yine Kösemihal'e göre, Durkheim ileri sürdüğü çeşitli örneklerle top-

(84) N.Ş. Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*. Remzi Kitabevi, birinci basım. İstanbul, 1971, s. 178.

(85) y.a.g.e., s. 179, 181.

lumsal olayların bireysel ruhların dışında bulunduğunu açıklıkla ortaya koyamamıştır. Bu konuda Rojer Lacombe'un şu eleştirisini hatırlatmaktadır: «Gerçekten dıştan gelen birtakım kurallara uymuş olmamız, bu düşünme, duyma, davranma biçimlerinin, bireysel bilinçlerin dışında bulunduğunu kabul etmemiz için yeterli bir kanıt değildir. Bu sonucun doğdu olabilmesi için bu düşünme ve hareket etme biçimlerinin ayrı ayrı her bireyde değil de, yalnız bireyin dışında var olduğunu söylemesi gerekirdi. Oysa Durkheim, örnekleriyle bize toplumsal olayların hem bireyde hem de bireyin dışında olduğunu göstermiştir. Ahlak kuralları, hukuk kuralları hem benim tarafımdan, hem de bağlı olduğum toplumun bireyleri tarafından bilinir ve kullanılır. Öyleyse bunların bireyin dışında sayılması bütün bireysel bilinçlerde bulunmuş olmasındandır»[86].

Kösemihal'in yaklaşımına göre hiçbir bireysel bilinç, toplumsal olayların hepsini birden içine alamaz ama bunun için bireysel bilinçlerin dışında bir toplum bilincine baş vurmaya hiçbir gerek yoktur. Çünkü bu toplumsal olayların tümünü, bireysel bilinçlerin toplamında görmek olanaklıdır.

Toplumsal olayların ya da düşünme, davranma, duyma biçimlerinin dıştanlığını göstermek için, bunların bireyin yalnız başına bulunduğu zamanki hallerinden apayrı birtakım durumlar olduklarını ileri sürenler olabilir. Kösemihal'e göre insan bilincinde bireysel bilincin yalnız başına hiçbir zaman erişemeyeceği birtakım duyguları toplumsal hayatın doğurduğu düşüncesi geçerlidir. Ama bu düşünceyi anlatmak için bireysel bilinçlerin dışında bir toplum bilincine baş vurmak gerekmez. Sadece bireysel bilinçlerin birleşmesiyle içimizde orijinal ve yepyeni birtakım duygular doğabileceğini ve bu duyguların da ancak bireysel bilinçlerimizde var olabileceğini kabul etmemize hiçbir neden yoktur[87].

Görülüyor ki Kösemihal toplumsal olayların, psikoloji olaylarına göre orijinal ve ayrı bir tür meydana getirdiklerini kabul etmek için hiç de, bireysel bilinçlerin dışında ayrı bir varlığa baş vurmaya ve toplum bilinci varsayımını kabul etmeye gerek duymuyor.

Kösemihal, Durkheim'in ileri sürdüğü toplumsal bilincin ikinci niteliği olan «baskı» kavramına da birtakım eleştiriler getirmekte ve bu kavramı Durkheim'in dar ve geniş anlamda olmak üzere iki bölümde ele aldığına dikkati çekmektedir.

Kösemihal geniş anlamda, Durkheim'in baskı kavramını açıklayamadığını, çünkü bu kavramı çok genelleştirdiğini öne sürerek bu yüzden kavramın hiçbir özellik gösteremediğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Gerçi toplumsal olayların baskı özelliğine sahip olduklarını Kösemihal de kabul edi-

(86) R. Lacombe, *Methode Sociologique de Durkheim*, Kösemihal, a.g.e., s. 182.
(87) Kösemihal, a.g.e., s. 180, 183.

yor, ama böylesi bir baskının toplumsal olayın özünün ne olduğunu açıklamaktan uzak nitelik taşıdığını öne sürüyor. Ona göre, kuşkusuz bu baskı manevidir. Bu nedenle aynı türden bir varlıktan, yani tinsel bir varlıktan gelmesi gerekir. Ama bu varlığın psikolojik bir nitelikte olmamasına, bireysel bilinçlerden gelmemesine hiçbir neden yoktur.

Dar anlamdaki baskı kavramına gelince, Kösemihal bu kavramın itaat etmek anlamında olduğuna işaret etmekte ve hukuk kurallarının, törelerin, âdetlerin üzerimizdeki baskılarını örnek olarak göstermektedir. Gerçekten söz konusu kurallardan herhangi birine aykırı davrandığımızda baskı kendini ceza ya da ayıplama biçiminde gösterir. Bu biçimiyle de baskı, bireysel bilinçlerin dışında bir kolektif bilincin varlığını ispat etmez»[88] demektedir. Çünkü Ona göre böylesi bir baskı bireysel bilinçten de gelebilir. Örneğin «sevdiğimiz, hayran olduğumuz ya da korktuğumuz bir kimse, tıpkı toplumunkine benzer bir otoriteyle belirli davranışların yapılmasına bizi zorlar. Bu baskıdan kurtulmaya kalkıştık mı, sevdiğimiz ya da korktuğumuz kimsenin bir yaptırımıyle —bu yaptırım ceza ya da ayıplama biçiminde olabilir— karşılaşırız»[89].

Kısaca denilebilir ki; Kösemihal'e göre toplumsal bilinç olayları psikolojik bilinç olayları gibi ancak bireysel bilincimizde bulunurlar, ama ayrı bir tür oluştururlar. Bireysel bilinçlerde duyulan toplumsal bilinç olaylarını genel bireysel bilinçlerde bulunan psikoloji olaylarından ayırmak için Durkheim'ın «dışlık» ve «baskı» nitelikleri yerine Kösemihal «görelik» ve «edinilmişlik» niteliklerini önermektedir.

Böylece Kösemihal toplumsal olayları, gözlemi doğrudan doğruya olanaklı olmayan toplum bilincine bağlamaktan kurtardığını, her zaman gözlenebilir olan kişisel bilince bağladığını ve bu olayları dışlık ve baskı gibi bulanık niteliklerle değil, görelilik ve edinilmişlik gibi açık seçik niteliklerle açıkladığı savını ileri sürmektedir.

Toplumsal olgunun bu iki niteliğini kanıtlamak için Kösemihal şu açıklamayı yapmaktadır: «Psikolojik bilinç olaylarının kökü örgenliğe bağlıdır; çağdan çağa, toplumdan topluma değişmez dolayısıyla bütün insanlarda birdir. Oysa gene bireyliğimizde duyduğumuz birtakım bilinç halleri vardır ki, bunlar hem çağlara. hem de toplumlara göre değişir. Bunlar da toplumsal bilinç halleridir. Öyleyse toplumsal bilinç olaylarını, psikolojik bilinç olaylarından ayıran nitelik göreliliktir.

Örneğin açlık duyma, bir psikolojik olaydır... Buna karşılık din duygusu, toplumsal bir olaydır; çünkü her çağın, her toplumun insanında bir değildir. Dil için de aynı şey söylenebilir[90].

(88) y.a.g.e.. s. 184.
(89) Lacomhe. a.g.e.. N.S. Kösemihal, a.g.e.. s. 184.
(90) Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*. s. 195.

«Genel bireysel bilincimizde geçen toplumsal olayları, psikoloji olaylarından ayıran bir başka nitelik de, toplumsal olayların bilincimize eğitimle aktarılmış olmasıdır. Psikolojik bilinç durumları doğuşla birlikte var oldukları halde toplumbilimsel bilinç olayları sonradan eğitimle edinilir. Örneğin açlık duygusu çocuğun doğumuyla birlikte kendiliğinden belirdiği halde, din duygusu yıllarca uğraşıldıktan sonra güçlükle uyandırılır. Bilincimizde meydana gelen psikoloji ve toplumbilim olayları öylesine birbirlerinin içine girmiş, birbirleriyle örülmüş durumdadırlar ki, bunlardan herhangi birini bilincimizde salt ve saf bir halde gözlemek olanaksızdır. Örneğin yemek yeme hem psikolojiyi hem de toplumbilimi ilgilendiren bir olaydır. Böyle bir olayın bilinç yönünü tümüyle kavramak gerekirse, hem psikolojik hem de toplumbilimsel yönünü dikkate almak gerekir[91].

Kösemihal, Durkheim'in bireysel bilinçlerden ayrı olarak bir toplumsal bilinç kabul etmesini, bunun niteliklerini göstermeye çalışmasını, sosyoloji okulunun özelliğine bağlamaktadır. Bu konuda örnek olarak Roberty'yi göstermekte fakat bu özelliğe Durkheim kadar önem vermediğini kanıtlamaktadır.

Kösemihal «Sosyoloji Tarihi» adlı yapıtında Durkheim'ın bu kuramı için şunları yazıyor: «Durkheim bu kuramıyla bireysel bilinçlerin karşılıklı etkisi, bireylerin bilincinde yalnız başlarına hiçbir zaman edinemeyecekleri bir değişiklik doğurur demek istiyorsa bu savına hiçbir diyeceğimiz yoktur... Ama bu kuramıyla bireysel bilinçlerden bağımsız olarak onların dışında bulunan bir topluluk bilincinin varlığını anlatmak istiyorsa olumlu bir kafa böyle bir savı kabul edemez. Çünkü o zaman topluluk bilinci, deneyi olanaksız, metafizik bir varlık halini alır[92].

Daha sonra G. Tarde'ın ve Sorokin'in konu ile ilgili eleştirilerini de hatırlatan Kösemihal, bu iki toplumbilimciye göre de Durkheim'in topluluk bilinci kavramının toplumbilimsel olmaktan çok metafizik bir görünüme sahip olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

Özetlersek; Kösemihal'e göre, Durkheim toplumun ve toplumsalın özgüllüğünü açıklamak ya da toplumun bireylerden değil, bireyin toplumdan doğduğunu göstermek için yararlandığı toplumsal bilinç kavramını, sonunda metafizik bir varlığa dönüştürmüştür.

Çağdaş toplumbilimcilerden D. Ergun aynı konuda şu görüşüne yer vermektedir: «Toplum ya da Tanrı» formülü Durkheim'ın formülüdür. Toplumla Tanrı arasında bir fark görmediğini özellikle belirtmiştir. «Yalnız bireyler üzerine yaptığı etkiyle toplum, bireylerin düşüncelerinde tan-

(91) y.a.g.e., s. 193.
(92) Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, s. 185.

rısalın duyumunu uyandıracak her şeye sahiptir. Çünkü müminler için Allah ne ise bireyler için de toplum odur,» diyen Durkheim, görülüyor ki toplumsal bilinci allahlaşmış olarak bireysel bilinçlere yerleştirmiştir. Bu bakımdan, Durkheim sosyolojizmi, tinselci yönsemeleri yeni bir biçimde kurmak ve doğrulamak için bir çabadır. Öyleyse Durkheim, toplumbilim adı altında toplumsal felsefe yapıyor[93]. Bu nedenle Durkheim'i toplumbilimci olmaktan çok filozof olarak ele alanlar haklı sayılırlar.

(93) D. Ergun, a.g.e., s. 81.

VII. KÖSEMİHAL'İN TOPLUMSAL DEĞİŞME YAKLAŞIMI

Hem konuya açıklık getirmek, hem de Kösemihal'in bu konu ile ilgili fikirlerini bir bütünlük içinde verebilmek için, önce «Sosyoloji Tarihi» adlı yapıtını ele alarak toplumsal değişmeye ilişkin görüşler ileri süren toplumbilimsel öğretilere yönelttiği eleştirilerinin bazılarından öz olarak bahsetmek yerinde olur.

Toplumsal olayları demografya etmenleriyle anlatmak isteyen M. Kovalevsky, A. Comte, E. Durkheim, Ratzel, P. Mougeolle, E. Lavasseur, E. Duphéel, C. Gini, F. Carli, W. Summer, A. Keller gibi toplumbilimcileri sıralayan Kösemihal, bu toplumbilimcilerin demografya olayları ile üretim tekniği arasındaki ilişkileri inceleyerek nüfusun artması ve bunun sonucu olan sıklığın üretim tekniğinin gelişmesini sağladığını açıklayan savlarına karşı çıkmaktadır[94].

Kösemihal'e göre, nüfus sıklığı neden üretim tekniğini geliştirir? sorusuna demografya okulu yandaşları iki neden gösterirler: Bunlardan biri, nüfus sıklaşınca bireyler arasındaki toplumsal ilişkiler artar, böylece bilginin birikmesi dolayısıyla zihinsel gelişme kolaylaşır, diğeri, nüfus sıklaşınca ihtiyaçlar artar.

Kösemihal her iki gerekçeyi de yetersiz bulur. Ona göre «zihinsel gelişmenin meydana gelebilmesi için sıklığı meydana getiren insanların belirli bir düzeyde olmaları gerekir. Binlerce budala bir arada, sıkışık bir halde yaşasalar bunların topluluğunda zihinsel bir gelişme olmaz. Aynı şekilde nüfus sıklığı başlayınca o toplumda ihtiyaçların fazlalaşması, kıtlığın meydana gelmesi zorunlu değildir. Çünkü bu ihtiyaçları yerine getirecek, kıtlığı önleyecek birçok olanaklar vardır; göç, savaş, yağmacılık gibi. Yine bir toplumda nüfusun artması, zihinsel gelişimin kolaylaşması, ihtiyaçların artması ekonomik üretim tekniğinin zorunlu olarak gelişmesini sağlamaz. Çünkü yenilikler, buluşlar her zaman ihtiyaçların ürünü değildirler»[95].

Kösemihal yukardaki savın karşıtını ileri sürenlerin, yani nüfus sıklığının azalması ekonomik refahı doğurur diyenlerin de hataya düştüklerini belirtmekte ve eleştirilerini iki noktada odaklaştırmaktadır: 1. Ekonomik refah sadece nüfus sıklığının azalmasıyla anlatılamayacak kadar

(94) Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, s. 89.
(95) y.a.g.e., s. 91.

karmaşık bir olgudur. 2. Nüfusun azalmasıyla ekonomik refah arasındaki bağlaşma yeter derecede incelenmemiştir. Kösemihal'e göre kesin bir yargıya varmak için daha dakik incelemelerin sonuçlarını beklemek gerekir[96].

Kösemihal demografya olaylarıyla toplumların gelişme ve çözülmeleri arasındaki ilişkiden söz ederken, Corrado Gini ile F. Carli'nin kuramlarını en dikkate değer kuramlar olarak ele almaktadır. Her iki toplumbilimcinin kuramlarını özet olarak verdikten sonra Gini'nin ulusların evrimi üzerine ileri sürdüğü kuramını şöyle oluşturmaktadır:

Kösemihal'e göre «Gini'nin kuramında ileri sürdüğü savlardan hiçbiri tümel değildir. Örneğin toplumun ilk evresinde hep bir doğurganlık ve bir nüfus artışı olduğunu kabul etmek olanaksızdır. Çünkü bazı kavimler birtakım koşulların etkisiyle oldukları gibi kalıyorlar, hiç çoğalmıyorlar. Böyle olunca bu kavimler, Gini'nin kuramının aksine çoğalmanın sonucu olan göç, sömürgecilik gibi evrelere geçemeyecekler demektir. O zaman da bu kavimlerin evrimlerinin apayrı bir yol tutması gerekir»[97].

Kösemihal Gini'nin kuramının bütün toplumlara uygulanabilecek evrensel bir kuram olamayacağını belirttikten sonra şunları söylüyor: «Gini kuramını oluştururken sadece Eski Yunan ve Roma tarihlerini dikkate almıştır. Oysa her kavmin tarih akışı Yunanlılarınki ve Romalılarınki gibi değildir. Örneğin Çin ve Hint toplumları binlerce yıldan beri varlıklarını korudukları gibi bugün de hâlâ yaşamaktadırlar. Gini'nin kuramını bu iki ülkenin tarihlerine uygulayamayız. Çünkü onların tarih akışları tamamen farklıdır. Öyleyse diyor Kösemihal, ulusların evrimi açısından ne doğurganlık, ne üreme gücünün kaybedilmesi, ne de üst sınıfların döllerinin azalması Gini'nin savunduğu gibi evrensel bir kuram olamaz»[98].

Bir toplumbilim tarihçisi olan Nurettin Şazi Kösemihal yapıtlarında A. Comte ve E. Durkheim'den sık sık söz eder. Bilindiği gibi A. Comte Fransız devriminden sonra ortaya çıkan kargaşalık içinde yetişmiştir. Bu nedenle tüm çalışmalarını doğrudan doğruya yeni bir toplum kurmaya yöneltmiştir.

A. Comte'a göre toplumsal değişme, birbiri ardınca gelen üç aşamadan oluşur. Bu aşamalar sırayla, Teolojik devre, Metafizik devre ve Pozitif devredir. Bu aşamalar bir evrim şeklindedir. Bu evrim sonunda insanlık en iyiyi ve en doğruyu bulabilecektir. Burada Comte'un oldukça iyimser bir tutum içinde olduğunu görüyoruz[99].

Kösemihal Comte'un Hıristiyan Avrupa toplumlarının tarihsel gelişimini gözleyerek kurduğu sistemini birçok yönleriyle eleştirmektedir. Kendisine göre, Comte insanlığı bir tek çizgi üzerinde gelişen bölünmez bir

(96) y.a.g.e., s. 95-96.
(97) y.a.g.e., s. 105.
(98) y.a.g.e., s. 105.
(99) y.a.g.e., s. 163.

bütün olarak ele almakta, sonra da insanlık denen bu sözde toplumun bağlı olduğu kanunu «Üç Hal Kanunu» ile göstermeye çalışmaktadır. «Aslında insanlık diye örgütlenmiş bir varlık yoktur. Comte gerçekten var olan toplumları gözleyerek bunların kanunlarını aramamış tersine tümüyle soyut olan insanlık kavramının çözümlemesiyle uğraşmıştır. Kösemihal'e göre Comte'un ileri sürdüğü «Üç Hal Kanunu» da Avrupa toplumlarının tarihsel gelişme evrimlerinin yalın bir tasviridir. Belirli bir uygarlığın tarihsel gelişme evrelerini, bütün uygarlıkların daha doğrusu insanlığın kanunu gibi görmekle Comte özel hali evrenselleştirmek yanlışına düşmektedir»[100].

Burada Comte'un önemli eksikliklerinden biri olan ve Kösemihal'in eleştirilerinde yer almayan bir noktaya daha değinmek gerekir. «Comte'un görüşüne göre her devrede, o devredeki toplumların yapısını egemen düşünce şekli belirler. Böylece Comte, toplumsal sistemi belirleyen temel değişken olarak toplumsal üst yapıyı ön plana almıştır. Bu yaklaşımın, düşünce sistemlerinin şekillenmesinde önemli bir faktör olan teknolojiyi, üretimi ve mülkiyet ilişkilerini, kısaca alt yapıyı dışarda bırakması Comte'un kuramının temel eksikliklerinden biridir»[101].

Kösemihal'e göre Comte'un toplumbilimsel düşüncelerini geliştiren Durkheim, ne Comte gibi bütün toplumları insanlık denen bir tek tipe bağlar, ne de Le Play'in kurduğu «Science Sociale» (Toplumbilim) okulu yandaşları gibi toplumları birbirinden tümüyle ayrı, birbirine indirgenmesi olanaksız olan varlıklar sayar. O, toplumsal türler anlayışıyla bu iki karşıt görüşün tam ortasında yer alır[102].

Bilindiği gibi Durkheim toplumsal farklılaşmayı ve toplumsal değişmeyi iş bölümünün gelişmesine bağlamaktadır. İş bölümünün gelişmesi ise nüfus artışı ile doğru orantılıdır[103]. Kösemihal nüfusun sıklaşması ile iş bölümünün zorunlu olarak ortaya çıkmasına dayanan savın doğruluğunu kabul etmektedir. Ona göre «gerçekten nüfus sıklaşınca hayat kavgası şiddetlenir. Nüfus sıklığı artan bir toplumda herkes aynı işi görseydi (...) bu topluluğu meydana getiren bireylerin bir arada yaşamaları çok güçleşirdi. Ama farklı meslekler, farklı işler, tuttular mı birlikte yaşamaları kolaylaşır. İşte onun içindir ki, nüfus çoğalıp sıklık arttıkça iş bölümü gelişmeye başlar. İş bölümünün gelişmesi de birçok toplumsal olayları etkiler»[104]. Kösemihal'e göre yoğunluğun artması iş bölümünü doğurursa da, iş bölümü de karşı tepkide bulunarak yoğunluğun artmasına neden olur. Yani iş bölümü ilkin yoğunluğun artmasıyla mekanik olarak başlar, ama

(100) y.a.g.e., s. 163.
(101) E. Kongar *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s. 104.
(102) Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, s. 163.
(103) Kongar, a.g.e., s. 110.
(104) Kösemihal, a.g.e., s. 187.

bir kere de meydana geldi mi, yoğunluğun artmasını etkilemekten geri kalmaz[105].

Burada açıkça görülüyor ki Kösemihal bir kez daha neden-sonuç ilişkisine dayanan açıklamaların yerine fonksiyonel (işlevsel) etkileşime dayanan açıklamaların geçmesi gerekliği savını yinelemektedir. Çünkü kendisine göre «toplumbilim gibi henüz doğmuş bir bilimde bütün toplumsal olayları anlatacak bir etmenin bulunduğunu savlamak peşin kavramlardan sakınmak kuralını dikkate almamak demektir. Bu nedenle toplumsal hayatın evrimini hacim-yoğunluk gibi sadece morfoloji olaylarına bağlayarak açıklamak toplumbilimi kuralını kökünden sarsar»[106].

Kısaca Kösemihal bütüncü görüşler dışında kalan tüm öğretileri «bütün etmen» kavramından hareket ederek toplumsal olayları açıklamalarına karşı çıkmakta ve hepsini tek yanlılıkla suçlamaktadır. Kendisine göre toplumu çeşitli ögelerin karşılıklı etkilerinin bir dengesi gibi gören, tek yanlılıktan sıyrılarak bütüncü görüşe eğilen kuramların (Le Play okulu, Pareto'nun görüşü, Marcel Mauss'un «Topyekûn Toplumsal Olaylar» kuramı, Gurvitch Sosyolojisi) toplumsal olguları açıklamakta toplumbilimsel açıdan daha tutarlı olduklarını vurgulamaktadır[107].

Kösemihal'e göre «en eski çağların toplumlarından günümüzün en ileri toplumlarına kadar, hepsinde birbirleriyle çatışan, uzlaşan birçok güçler vardır. Bunlardan bazıları toplumu durdurmaya, katılaştırmaya çalışır, bunlar statükocu, gelenekçi, frenleyici hatta geriletici güçlerdir. Bazıları da toplumu hareket ettirmeye, yürütmeye, ileri götürmeye yarar; bunlar da devrimci, yenilik getirici, yaratıcı güçlerdir. Kısası toplum olayları ne tek başına gelenek, baskı, düzen, ne de yaratma, hürlük, ilerlemedir; ne tek başına değişmezlik, ne de tek başına değişmedir. Aynı zamanda her ikisidir de. Toplumun bu iki boyutu, kendi içinde de gelenekçi ve devrimci ögeleri birlikte taşımaktadır. Kendisine göre, hiçbir toplumsal olay mutlak anlamda gelenekçi ve devrimci değildir. Toplumsal olaylar yaşadığı çağa ya da topluma göre devrimci olabildiği gibi gelenekçi de olabilir. Günümüzün modern toplumları da, sürekli bir çatışma halinde olan «düzenleyici-baskıcı» güçlerle, «devrimci-hürlüğe kavuşturucu» güçlerin hareketli bir dengesidir. Birinci gücün başında din, ikinci gücün başında bilim ve felsefe vardır[108].

Batı toplumlarında bilim ve felsefe ile din arasındaki çatışma daima bilimin ve felsefenin üstünlüğü ile sonuçlandığı için bu toplumlarda ilerlemenin daima var olduğuna dikkati çeken Kösemihal bizde bilim

(105) Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, s. 69.
(106) y.a.g.e., s. 205.
(107) Geniş bilgi için bkz. N.Ş. Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*.
(108) N.Ş. Kösemihal, *Batı Uygarlığı ve Biz*, Ak Kitabevi, İstanbul, 1968, s. 35-37.

ve felsefenin gelenekçi güçlerle boy ölçüşebilecek durumda olmadığını vurgulamaktadır.

Kösemihal herhangi bir toplumsal harekette birbirine karşıt birçok olayların zamandaş olarak bulunmalarını doğal karşılamakta ve Tanzimat'ı örnek olarak göstermektedir. Ona göre «Tanzimat'ı ekonomi yönünden ele alırsak, bir sömürgeleşme oluşumu, töre, âdet, hukuk, eğitim-öğretim yönünden bakarsak bir batılılaşma hareketi olarak görülür[109].

Kösemihal bizdeki Batılılaşma hareketinin üç evreden geçtiğini göstermektedir. Kendisine göre «birinci evrede dıştan gelen saldırıları önlemek kaygusu başta gelir. Onun için bu evrede sadece askerlik sınırı içinde kalan birtakım yenilikler görülür. İkinci evre Tanzimat'la başlar. Bu dönemde yenilik diğer bütün toplumsal kurumlara yayılır. Cumhuriyetle başlayan üçüncü evrede ise kesin bir kararla ikiliğe son verilir. Yalnız Batı yönünde gidilir»[110]. Kanımızca Kösemihal tolpumsal değişmenin açıklanabilmesi için her şeyden önce bir toplumun tarihsel gidişini ve bu gidiş içinde hangi evrelerden geçtiğini araştırmanın zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Kendisine göre «bugüne kadar Selçuklular, Osmanlı Devleti ve İmparatorluğu, Cumhuriyet Türkiye'si tarihi üzerine kitap yazanların, bir ikisi dışında hemen hiçbiri tarih belgeleri, tarih olguları ya da toplumsal olaylar arasındaki ilişkileri araştırarak bunları birbirine bağlayan bir evrim zinciri kurmak çabasına girişmemiştir. Çoğu kuru, ölü belgeleri sıralamakla yetinmiştir[111]. Bu açıdan D. Avcıoğlu'nun «Türkiye'nin Düzeni» adlı yapıtını örnek olarak göstermektedir. Ona göre Avcıoğlu kitabında sadece kaynakları, belgeleri yan yana, parça parça sıralamak yerine bunları zihinde tasarladığı tezi, varsayımı ya da bireşimi güçlendirmek için birer araç olarak kullanmıştır.

Kösemihal İmparatorluğun kalkınamaması konusunda Avcıoğlu'nun neden olarak ileri sürdüğü «Batı kapitalizmi - Batı emperyalizmi»ne dayanan açıklamasını tamamen reddetmemekle birlikte, imparatorluğun gelişmemesi, kalkınmaması gibi son derece karmaşık bir toplumsal olayı tek yanlı olması nedeniyle yetersiz bulmaktadır. Kendisi Avcıoğlu'nun ileri sürdüğü nedenleri dış etkenler olarak kabul etmekte ve bunların yanında iç etkenlerin de önemli olduklarını kanıtlamaya çalışmaktadır. İç etkenler olarak Kösemihal şunları ileri sürmektedir: «Osmanlı İmparatorluğunun göçebelikten gelme, tüccar değil, bir asker ulus oluşu, "Asya Tipi Üretim Tarzına" bağlı oluşu, İslam uygarlığına girişi, Osmanlıların ulusal burjuva sınıfının doğmasını engellemesi, padişahların, sadrazamların, vezirlerin kısaca devleti yönetenlerin uzak görürlükten yoksun olmalarının vs. geri kalmamıza etki eden ögeler olduklarını ileri sürmektedir»[112].

(109) N.Ş. Kösemihal. *«Türkiye'nin Düzeni Üzerine»*. s. 232.
(110) N.Ş. Kösemihal. *Batı Uygarlığı ve Biz*, s. 14.
(111) N.Ş. Kösemihal. «Türkiye'nin Düzeni Üzerine», s. 223.
(112) y.a.g.e., s. 220.

Kösemihal'in toplumsal olayların açıklanmasında ileri sürdüğü ögelerden hemen hepsi birer varsayım olmaktan ileri bir aşamaya ulaşamamışlardır. Kısaca yukarıda saydığımız ögelerin İmparatorluğun geri kalmışlığının nedenleri olabileceğini söylemesine rağmen, ne oranda etkili olabildikleri konusunda kesin açıklamalar getirmemekle birlikte İmparatorluğun kalkınamamasında Osmanlı yöneticilerinin uzak görürlülükten yoksun olmalarının önemli bir öge olabileceği savını ileri sürmektedir. Bu noktadan hareketle Kösemihal'in toplumsal değişmenin nedenlerini yaratıcılıkta aradığını ve bu yaratıcılığın da bireysel odaklardan kaynaklandığı savına bağlı kaldığını söyleyebiliriz. Kösemihal'in yapıtlarında bu görüşü yanıtlayan satırlar bulmak hiç de zor değildir. «Batı Uygarlığı ve Biz» adlı yapıtında şöyle diyor: «Bilindiği gibi her çağın kendine özgü birtakım ülküsel tipleri vardır. Nasıl ki dikkatini öbür dünyaya çevirmiş olan Ortaçağ düşünürü evliya, veli, aziz gibi birtakım tipler doğurmuşsa; dikkatini bu dünyaya çeviren Batı uygarlığı da modern anlamıyla bilim adamı denen yepyeni bir tip yaratmıştır. Ona göre Rönesans'tan sonra ortaya çıkan bilim adamının dayandığı üç ilke vardır: Yalnız deney ve aklın otoritesine bağlanmak, ilkin her şeyden kuşkulanmak ancak uzun deney ve araştırmalardan sonra inanmak. sonsuz, olmuş bitmiş bir gerçek değil de, olmakta olan bir gerçek, yaratıcı bir gelişme kabul etmek»[113]. Kösemihal bilimin bu üç ilkesiyle bağdaşmayan bir şey varsa onun da din düşünüşü olduğunu vurgulamaktadır.

Kendisine göre, «Batı uygarlığının odak noktasını meydana getiren bilim düşünüşünü kavrarken. onun dinin dogmatik ve katılaşmış düşünüşünden sıyırarak. felsefenin kıvrak ve oynak temeli üzerine kurmaya bakmalıyız»[114].

Kösemihal. günümüzün hızla değişen toplumunda, bir yandan toplumsal değişimin itici gücü ve yönlendiricisi olan, diğer yandan da toplumsal değişime uymak zorunda olan insanların eğitimi konusunda «Moreno»nun «yaratıcı kendiliğindenlik» eğitimine bağlandığını görüyoruz.

Kösemihal'e göre «toplumları ayakta tutan güçler (fizik doğa güçleri, biyolojik doğa güçleri, robotların gücü, insanın bilinç gücü) ayakta tutan, onlara hareket, canlılık ve anlam veren insan bilincinin yaratıcı kendiliğindenlik gücüdür. Bu güç olmadığı zaman, toplumun devamlılığını sağlayan diğer güçler toplum için ölü birer yığın halinde kalmaya mahkûmdurlar»[115].

(113) Kösemihal, *Batı Uygarlığı ve Biz*, s. 15.
(114) y.a.g.e., s. 17.
(115) y.a.g.e., s. 42-51.

VIII. DEĞERLENDİRME

A. SOMUT TOPLUM KAVRAMI

Nurettin Şazi Kösemihal,toplumsal olayları çeşitli biçimlerde ele alarak açıklamaya çalışan kuramların bir bileşimini yaparak arabulucu bir yol izlemiştir diyebiliriz. Örneğin, bir yandan toplum ve türlü doğa olayları arasındaki karşılıklı ilişkiye önem veren «coğrafyacı okulu»nu, diğer yandan insan unsurunun çeşitli nitelikleri ile toplum arasındaki ilişkiyi ele alarak bireysel ve kolektif bilinç olaylarını toplumsal gerçeğin temeli sayan «psikoloji okulu»nun, hatta insan bedeninin niceliğine önem veren «demografya okulu»nun görüşlerini bir araya getirmek suretiyle «somut toplum» kavramını açıklamaya çalışmıştır.

Kuramında, önce fizik doğayla toplum arasındaki ilişkiye yer veren Kösemihal, bu konuda sadece karşılıklı etkinin varlığına dikkati çekerek oldukça yalın sayılabilecek bir açıklama vermektedir. Oysa bu etkileşimden dolayı «toplumsal yapı»da birtakım değişmelerin olduğu yokumsanamaz. Kösemihal ne bu değişmelerden, ne de onların niteliği ve boyutlarından söz etmektedir.

Doğal olayların çeşitli toplumsal olaylara olan belirleyici etkileri her zaman aynı kesinliğe sahip olmayabilirler. Kösemihal, toplumsal olayların açık ve kesin bir açıklamasını yapmadığı için, hangi doğal etmenlerin hangi toplumsal olayı ne ölçüde belirlediğine yeterli bir açıklık getirmemiştir. Örnek olarak ele aldığı ve ilkel kavimlerin din aracı olarak kullandıkları «şuringa» denen aletin, fiziğin konusu olmaktan çıkıp toplumbilimin konusu olduğundan hareket ederek, günümüzün endüstri toplumunda, toplumsal olaylarla doğa etkileşimini açıklamak olanaksızdır.

Kanımca Kösemihal'in «somut toplumu» önce insan ve doğa, daha sonra da çeşitli alt kademelere ayırmasının nedeni toplumsal olgu araştırmalarına toplumbilimsel yöntem açısından bir kolaylık getirmek içindir. Yoksa bu kademelerden herhangi birine üstünlük tanımak için değildir. Zaten Kösemihal, tüm açıklamalarında tek yanlı izahların yetersiz kalacağına dikkati çekmekte ve birden fazla ögenin bir arada incelenmesinin kaçınılmaz olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Fakat bu tutumuna rağmen, zaman zaman tek yanlı izahlardan kurtulamadığı da dikkati çekmektedir. Örneğin, Mehmet Ali Şevki'nin «Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması» adlı yapıtına yazdığı önsözde «Osmanlı Türklerinin ana yur-

du olan Orta Asya yaylalarında kendiliğinden ot bittiğine, bu büyük bereketli otlaklarda da emek vermeden bol bol koyun sürüleri yetiştiğine göre burada ancak kamucu (communautaire) bir toplum gelişebilir»[116] demesi Onun, sadece doğal hadiselere dayanarak toplum modeli (kamucu-bireyci) geliştiren Edmon Demolins gibi tek yanlı açıklamalardan yeterince sıyrılamadığının bir kanıtıdır.

Kösemihal, insan bilinci ve toplum arasındaki bağıntıyı açıklarken şöyle diyor: «Fizik dünyanın maddesiyle psişik dünyanın maddesi çoğu zaman birbirleriyle karıştırılmamaktadır. Gerçekten ekonomi, teknik, âdet, hukuk, dil, din gibi toplumsal değerler tarafından anlam kazanan taş, toprak, bitki, hayvan gibi varlıklar artık fizik ve biyolojik dünyadan sıyrılmışlardır... Böyle olunca toplumsal hayatın daha doğrusu tarihin akışını ekonomik etmenle anlatmak isteyen kurama «tarihsel maddecilik» demenin anlamı kalır mı? Çünkü ekonomi hayatı, madde dünyasının değil psişik dünyanın daha doğrusu topulmsal veya kolektif dünyanın malıdır»[117].

Görülüyor ki Kösemihal, bütün toplumsal yapı ve işleyişi «toplumsal üst yapı»ya dayayarak açıklamakta dolayısıyle toplumbilime öznel bir karakter vermektedir. Oysa bütün toplumsal yapıyı tıpkı Auguste Comte gibi, düşünceler üzerinde temellendirerek öznel bir karakter verenlere karşılık, Karl Marx, «hukuk ilişkilerinin, siyasal formların ve tüm toplum anatomisinin ekonomisinin ekonomik alt-yapıya ve üretim güçleri ilişkilerine dayandığını göstererek sosyal bilimi gerçekten nesnel bir temele dayandırmıştır» diyen M. Duverger, burada ekonomik olguya böylesine önemli yer verilmesinin tartışma konusu olabileceğini vurguluyor. Duverger'ye göre; «bunun ne genel ne de mutlak olmadığı ileri sürülebilir. Fakat unutulmamalıdır ki, Marx ekonomik temeline «üst yapı» üzerindeki etkisinin sadece tek yönlü olduğunu hiçbir zaman savunmamıştır. Tam tersine üst yapının da «alt yapı»yı etkilediğini, ikisi arasındaki etkileşimin karşılıklı olduğunu belirtmiştir[118].

«Marx'a göre toplumsal çerçeveler, hukuksal düzenler, sanat, aktöre, din, ruhsal durum, gelenekler, görenekler, davranışlar, düşünceler, felsefe, vb. hepsi bir toplumsal-ekonomik alt yapıya bağlıdırlar. Karşı etkileri nedeniyle, temelli bir biçimde devinim, böylece de değişim içindedir. Böylece Marx toplumsal gerçekliğin bütün ögelerinin göreli olduğunu belirtiyor. Bu ögelerin hem birbirlerine göre, hem de bir bütün olarak tarihsel değişim karşısında göreli olduğunu ileri sürüyor[119].

N.Ş. Kösemihal gerek somut toplumun analizinde, doğa ve insan unsu-

(116) M.A. Şevki, a.g.e., N.Ş. Kösemihal, Önsöz, s. 19.

(117) N.Ş. Kösemihal. *Sosyoloji Tarihi*. s. 25.

(118) Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, çev. Ünsal Özkay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973. s. 17-18.

(119) Ozankaya, a.g.e., s. 21.

runu genişliğine ele alıp incelemesine, gerekse Durkheim sosyolojisine getirmiş olduğu eleştirilerinde, ne teknolojik gelişmelerden ve bunun toplumsal yapı ile olan ilişkilerinden ne de toplumsal sınıflar konusundan söz etmektedir. Gerçekte, toplumu ister bir bütün olarak isterse farklı ögeleriyle anlamak isteyelim, önce toplumun temelinin —üretici güçler ile üretim ilişkilerinin organik birliği olan üretim biçiminin incelenmesi gerekir.

Toplumu bu açıdan incelemeyi Marxist felsefe yapmıştır. Bilimsel bir toplum tanımının ancak materyalizmin bakış açısından olanaklı olduğunu kanıtlamak isteyen Osipov toplumu şöyle tanımlamaktadır: Toplum, hukukun, âdetlerin, geleneklerin, vb. gücü ile desteklenen, tarihsel gelişim içinde biçimlenmiş bulunan, belirli bir üretim biçimini temel alan ve insanın ileri gelişmesinde bir aşama olarak ortaya çıkan, göreli olarak kararlı bir toplumsal bağlantılar ve büyük insan grupları arasındaki ilişkiler sistemidir[120].

Gerçekten, toplumu bütüncü bir yaklaşımla açıklamak isteyen bir toplumbilimci, toplum-doğa ilişkisinden söz ederken üretici güçleri görmemezlikten gelemez. Çünkü üretici güçler insan-doğa ilişkisinin nesnel olarak incelenmesinde temel faktörlerin başında gelir. Bu güçler insanın doğa üzerindeki egemenliğinin derecesini göstermesi bakımından da toplumsal araştırmalarda unutulmaması gereken bir ögedir.

Kösemihal'in kuramında eksikliğini belirttiğimiz «sosyal sınıf» kavramı «özellikle Avrupa'da endüstri devriminden toplumbilim literatüründe geniş bir yer tutmaya başlamış... zamanla, kazandığı aktüel öneme paralel olarak toplumbilim uğraşılarının ağırlık merkezi haline gelmiştir»[121]. Bilimsel toplumbilim, toplumdaki sınıfları, tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal üretim sistemi içindeki konumlarıyla, üretim araçlarıyla olan ilişkileriyle, işin toplumsal organizasyonundaki rolleri ile, sonuç olarak da, toplumsal servetten kendilerine düşen payı alma yöntemleriyle ve aldıkları bu payın miktarıyla birbirlerinden ayırdedilmesi gereken büyük insan grupları olarak ifade etmektedir[122]. Görülüyor ki toplumsal sınıflar tarihsel birer gerçeklik olarak üretim araçlarıyla olan ilişkileri bakımından tanımlanmaktadır. Gerçekten toplumsal sınıfların doğası üretim biçimine, bu nedenle de teknolojinin düzeyine bağlıdır[123].

Sonuç olarak denilebilir ki; kuramını nesel temellere dayandırmak isteyen bir toplumbilimci, üretim ilişkileri, toplumsal sınıflar, sınıf bilinci vb. konularını ve bunların toplumdaki yer ve önemlerini açıklıkla ortaya

(120) Osipov, a.g.e., s. 182-183.

(121) Muzaffer Sencer, «Sosyal Sınıf Kriterleri Üzerine Eleştirmeli Bir Deneme», İ.Ü.E.F. Sosyoloji Dergisi, Sayı 19-20, İstanbul, 1964-1966, s. 124.

(122) Osipov, a.g.e., s. 191.

(123) T.B. Bottomore, *Toplumbilim*, çev. Ünsal Özkay, Doğan Yayınevi, Ankara, 1977, s. 222.

koymalıdır. Aksi halde toplum-doğa ilişkisinden söz ederken, sadece doğal olaylarla toplum arasındaki karşılıklı bağıntıyı açıklamak için ileri sürülen savlar birtakım varsayımlardan ileri gidemez.

N.Ş. Kösemihal, doğa-toplum ilişkisinden bahsetmekle, üretim güçlerinin bu ilişkilerde içerik olarak var olduğunu kabul ediyorsa, böyle bir sonucun çıkarılabilmesi için yeterli açıklığı getirmesi gerekirdi. Oysa açıklamalarından böyle bir sonuca varmamız olanaklı değil.

B. TOPLUMSAL DEĞİŞME

Toplumsal değişme olgusunun son derece karmaşık bir olay olduğunu ve bu karmaşık olayın açıklanmasında uzak-yakın, yüzeysel ve derinliğine birçok toplumsal olayın birlikte ele alınmasının zorunlu olduğuna dikkati çeken Kösemihal bu savında oldukça haklıdır. Fakat çeşitli toplumsal olayların toplumsal değişmeyi etkilemede paylarının ne olduğu, hangi boyutlarda etkiledikleri ve toplumsal değişmeye paralel olarak ne gibi yapısal ve işlevsel birtakım değişmeler geçirip geçirmeyecekleri gibi konular kapalı kalmaktadırlar.

Toplumları ilerleten devrimci güçlerin başında bilim ve felsefenin, frenleyici ya da gelenekçi güçlerin başında da dinin yer aldığını söyleyen Kösemihal bu güçlerin hangi toplumsal yapıda hangi etkinliklere sahip olduklarını, bilimin ve felsefenin dinin dogmalarına egemen olabilmesi için bu toplumda ne gibi sosyo-ekonomik ve kültürel değişmelerin gerektiği konularına yeterli açıklığı getirdiği söylenemez. Bu konuda sadece bilimin yasaları ve bilim adamının uyması gereken kurallarla dinin dogmatik yasaları ve din adamının tutumları arasındaki çatışmaları sistematik bir biçimde sıralamak toplumsal değişmenin dinamiğini açıklamak bakımından oldukça yetersiz kalmaktadır.

Batı'nın modern toplumlarında din görünüşü ile bilim ve felsefe düşünüşü arasındaki çatışmada daima bilim ve felsefenin dinin dogmaları karşısında üstünlük kurabilecek bir aşamaya ulaşamadığını bu nedenle toplumsal değişimin arzu edilen boyutlara ulaşamayacağını belirten Kösemihal bunun nedenlerini somut örneklerle açıklamamaktadır.

Emre Kongar'ın açıkladığı gibi «insanlararası ilişkilerin değişmesi demek olan toplumsal değişme, hem üretim ve mülkiyet ilişkisinin değişmesine, hem de anlamların, değerlerin değişmesine bağlıdır. Bir başka deyişle toplumsal değişmenin temelinde belli bir anda, belli bir toplumda ya teknoloji ya da ideoloji yatar. Değişme bir defa başladıktan sonra ise teknoloji ve ideoloji birbirlerini etkilemeye başlarlar»[124]. İşte Kösemihal'in toplumsal değişmeye yaklaşımında temel boşluklardan biri de manevi kül-

(124) Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s. 22..

tür kavramlarından biri olan din ideolojisi karşısına sadece bilimi ve felsefeyi koyması fakat bilimden soyutlanamayan teknolojik ögeden hiç bahsetmemesidir. Toplumsal değişme ile ideoloji arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelmesi bakımından olumlu bir yaklaşımı benimseyen Kösemihal, bilim ve felsefenin ideolojiye üstün gelmesiyle teknolojinin kendiliğinden doğacağını mı kastediyor yoksa ideolojinin bilim ve felsefenin ışığı altında değiştirilmesiyle ona uygun olan ve toplumsal değişmenin temel ögelerinden biri sayılan teknolojinin ithal edilebileceğini mi düşünüyor? Bu sorunun yanıtını Kösemihal'in açıklamalarında bulabilmek olanağı yoktur.

Çağdaş toplumbilimcilerden birçoklarının savladıkları gibi «bir toplum kendi içindeki teknolojik gelişmeler yolu ile değiştiği zaman, ideolojisi de bu teknolojik gelişmelere paralel olarak oluşur. Bu durumda ideoloji toplumsal değişmenin bir sonucu olarak ele alınabilir. Toplum, dışardan teknoloji ithal ediyorsa, genellikle bu teknolojiye uygun ideolojiyi de ithal eder. Kimi durumlarda ise, bir ideolojinin benimsenmesi güdümlü toplumsal değişmenin başlatıcısı olur[125]. İdeolojinin toplumsal değişmelerden sadece birinin değil tümünün bir ürünü olduğunu kanıtlayan Şerif Mardin «İdeoloji» adlı yapıtında ideolojinin 19 ve 20. yüzyıldaki geniş yayılma alanının nedenini üç temel gelişmenin sonucuna bağlamaktadır: «Yeni yayım araçlarının ve yeni eğitim sistemlerinin gelişmesi ve 19. yüzyıl yaklaştıkça aydınların fikir üreticisi olarak toplumda giderek önem kazanan bir fonksiyonda yer alması. Bunların yanında, pek doğal olarak 19. yüzyılın sosyal çalkantıları da ideoloji yaratıcı koşulları ortaya çıkarmakta önemli bir rol oynuyor. Endüstri toplumunun insanları köksüzleştiren etkileri burada başta gelir, ancak endüstri toplumunun geliştiği çağda aydınlar bir grup olarak özerklik kazanmaya başlamasaydı ideolojik düşüncenin temellendirilmesi devamlı ve kümülatif bir uğraşı olma şansı geniş olarak azalırdı. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılda zor kök salardı. "İdeoloji" bu değişmelerin birinin değil tümünün ürünüdür»[126].

Temelde Kösemihal'in toplumsal değişime yaklaşımındaki boşluk, toplumsalın çözümlenmesinde yokumsanamayacak bir etkinliğe sahip olan ve günümüz toplumbilimcilerinin titizlikle ele aldıkları «toplumsal yapı» kavramına yeterli açıklığı getirmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi toplumsal yapı, en geniş anlamıyla bir toplumun maddesel koşullarının bütünü demek olan alt yapıyla, düşünsel olanaklarının bütünü demek olan üst yapının diyalektik bir sentezidir. Toplumsal yapının geçici

(125) Teknoloji-İdeoloji ilişkisi konusunda geniş bilgi için bkz. y.a.g.e., s. 22-23, 331-332.

(126) Şerif Mardin, *İdeoloji*, Sos. Bil. Der. Yayınları: G. 6, Ankaar, 1976, s. 93. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bkz. ***Din ve İdeoloji***, A.Ü. SBF Yayınları, No. 275, Ankara, 1969. G. Osipov, a.g.e.

bir denge olduğunu ya da toplumlarda dengenin geçici olduğunu ilerlemelerin ya da değişmelerin bu dengeyi bozması göstermektedir. Şu halde dengesiyle ve değişmesiyle bir bütün olan toplumun dengesini değişmesinden ayırarak incelemek asla düşünülemez[127].

Kısaca Kösemihal, toplumu gelenekçi ve ilerletici güçlerin dengesinden meydana gelen hareketli ve örgensel bir bütün olarak ele almakla toplumsalın sürekli dinamizmini vurgulamaktadır. Bu görüşüyle Kösemihal'in olumlu bir savda bulunduğu yadsınamaz. Fakat bu güçlerin açıklanmasında neden soyut birtakım betimlemelere gittiğini anlamak zordur. Çünkü gelenekçi güçlerin başına din, hukuk gibi son derece katılaşmış saydığı toplumsal olayları koymasına rağmen ilerletici güçlerin neler olduğundan, toplumsal değişmedeki işlevlerinden hemen hiç bahsetmiyor. Sadece bilim ve felsefeyi gelenekçi güçlerin karşısına dikmekle yetiniyor. Elbette ki günümüz toplumları bilimin verileri, yöntemi ve bunların uygulamalarından yararlanarak yaşamaktadır. Yine «temel teorik ve yöntembilimsel ilkeleri birbirlerine yakın oldukları için felsefe ve toplumbilim arasında organik bir bağlantı bulunmaktadır»[128]. Fakat bilimin ve felsefenin gelenekçi güçlere egemen olması için uygun sosyo-ekonomik koşulların varlığını gerektirir.

Toplumsal değişmeyle birlikte kuşkusuz yeni bir yaşam koşulu ortaya çıkmaktadır. Yeni ortama uyum sağlama konusunda Kösemihal eğitime geniş sorumluluklar düştüğünü vurgulamakta, özellikle de Moreno'nun ileri sürdüğü kendiliğindenlik eğitiminin önemi üzerinde durmaktadır. Toplumsal değişmeye uyum sorunundan önce toplumsal değişmenin ortaya koyduğu sorunların ne olduğu bilinmelidir. Başka bir deyişle uyulması gereken toplumsal değişmenin özelliklerinin ve sürekli olarak oluşan toplumsal değişmelerle karşılaşan bireylerin ya da grupların değişmelere uymalarının nedenleri bilinmelidir. «Çünkü bu değişmelerin birey ya da gruplara istenerek mi, yoksa onlara zorla kabul ettirilerek mi gerçekleştiklerini açıklamak söz konusudur»[129]. Konuya bu açıdan baktığımızda toplumun yapısını, toplumdaki egemen güçler dengesini hesaba katmadan uygulanmak istenen kendiliğindenlik eğitiminin yaratıcı yenilik getirici düşün ve sanat işçileri yetiştireceği ve yine bu yolla toplumsal değişmenin beraberinde getirdiği yeni ortama uyum sağlanacağını düşlemek bir varsayımdan öte gidemez. Çünkü toplumun sorunları her zaman düşünsel olarak ortaya konulmuş öznel sorunlar olarak kendini göstermez. Toplum her şeyden önce sorunları ihtiyaçlarının giderilmesi anlamında düşünmektedir.

Özet olarak denilebilir ki, bir toplumu, değişik ölçülerde, değişik alan-

(127) Toplumsal yapı için bkz. Doğan Ergun, a.g.e., s. 145-148, Emre Kongar, a.g.e., s. 31-35.

(128) Felsefe ve Toplumbilim ilişkisi için bkz. G. Osipov, a.g.e., s. 19.

(129) D. Ergun, a.g.e., s. 148-149.

larda ya da düzeylerde etkileyen toplumsal değişmeler bugün ekonomik gelişmenin, teknik ilerlemenin ve nüfus hareketlerinin sonuçları olarak görünmektedir. Ekonomi, teknik gibi alt yapı olanak ve verilerindeki değişmeler diyalektiğin kaçınılmaz süreci içinde ahlak, hukuk, dil vb. gibi üst yapı olgularını etkileyecek ve bu olgular da yine diyalektik olarak ekonomik, teknik, değişmelerin düzenlenmesinde etkilerini gösterecektir[130].

C. KATKILARI

Hemen belirtelim ki, Kösemihal'in toplumbilimin türlü konularını ilgilendiren çalışmalarında eksikliğini duyduğumuz yönlerini işaret etmekle Onun bilimsel kesinlik ve tutarlılık duygusundan mahrum olduğunu kanıtlamak istemiyoruz. Aksine Kösemihal, tüm çalışmalarında kendine özgü görüşleri, bilimsel tarafsızlığı ve kuramının kendi içinde tutarlılığı ile Türk toplumbilim literatüründe unutulmaz bir yere sahiptir.

Toplumbilim yönteminin, en başta gelen kurucularından biri sayılan Durkheim'ı çeşitli yönleriyle ele alıp, eleştirisel bir yaklaşımla inceleyen Kösemihal Türk toplumbilimine küçümsenemeyecek bir katkıda bulunmuştur.

Kösemihal monografik araştırmalara önem veren bir toplumbilimcidir. «Karataş Köyü Monografisi» adlı çalışması bunun bir kanıtıdır. Paul Descamps'tan çevirdiği «Deneysel Sosyoloji» adlı yapıt Türk toplumbiliminde, yöntem açısından önemli bir boşluğu dolduracak niteliktedir. Bu yapıta yazdığı önsözde, deneysel toplumbilimin önemine değinen Kösemihal, üniversitelerimizde yirmi beş yıldan beri Le Play'nin deneysel toplumbiliminin yerleştiğini vurguladıktan sonra, monografik incelemeler konusunda şunları yazıyor: «Memleketin her bölgesindeki köylerin, kasabaların, şehirlerin yerinde incelemesine dayanan birer monografisini hazırlamak, arkivler kurmak çok geniş bir örgütle gerçekleşebilir. Buna üniversitelerimizin sosyoloji kürsülerinin çok sınırlı örgütleri yetmez»[131]. Bu sorunun çözümü için Kösemihal, hem üniversite kuruluşlarının, hem de devletin desteğiyle oluşturulacak ve Köy İşleri Bakanlığına bağlı olarak çalışacak olan geniş tabanlı bir örgütün varlığını öngörmektedir. Kösemihal için, «memleketimizin bilim temeline dayanan monografik çözümlemesi yapılmadıkça, ileri sürülecek reform programları gerçekleşmesi gereken birtakım varsayımlar, kendince birtakım görüşler olmaktan ileri gidemeyecektir»[132].

(130) y.a.g.e., s. 146.
(131) Descamps, a.g.e., çev. ve önsözü yazan, N.Ş. Kösemihal, s. 17.
(132) y.a.g.e., s. 17.

Toplumsal kuramlar konusunda araştırma yapmak ya da derinliğine bilgi edinmek isteyenler için baş vurulacak önemli bir kaynak olan «Sosyoloji Tarihi» adlı yapıtında Kösemihal, 19. yüzyılın ortalarından, yani toplumbilimin doğuşundan günümüze kadar olan toplumbilim kuramlarını sistematik olarak gözden geçirmektedir. Bu yapıtında gerek kuramların sınıflamasını, gerekse bu sınıflamayı temellendiren sistemi kendine özgü bir yaklaşımla ele alıp değerlendirmektedir. Toplumsal kuramları açıklayarak her kuramın eksik ve hatalı yönlerini eleştirmektedir. Eleştirilerini, kuramların hemen hepsinin toplumsal olayların açıklanmasında tek yönlü nedensellik ilişkisine bağlı kaldıkları görüşünde odaklaştırmaktadır.

Kösemihal'in önemle üzerinde durduğu konulardan biri de şüphesiz «sosyometri»dir. Önceki sayfalarda bu konu ile ilgili görüşlerine yeri geldikçe değindiğimiz için burada sadece, sosyometriyi bürokratik gruplara da uygulanabileceği açısından birtakım yönlendirici açıklamalar getirerek, uygulama alanını genişlettiğini vurgulamakla yetinmek istiyoruz. Zaten kendisi, Moreno'dan çevirdiği «Sosyometrinin Temelleri» adlı yapıta yazdığı önsözde bu konudaki düşüncelerini kapsamlı bir biçimde açıklamıştır.

Bilindiği gibi, ülkemiz toplumbilimcilerinin çoğu, kendi uzmanlık alanlarının dışına taşmışlar ve hemen her toplumsal konuyla yakından ilgilenmişlerdir. Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve daha birçokları gibi Nurettin Şazi Kösemihal de felsefeden-dine, ekonomiden-hukuka, sanat'a kadar çeşitli konularda araştırmalar yapmıştır. Özellikle sanat toplumbiliminin dallarından biri olan «edebiyat toplumbilimi» ile yakından ilgilenmiş ve bu konudaki çalışmalarıyle edebiyat toplumbiliminin ülkemizde doğup gelişmesine öncülük etmiştir.

Kösemihal'e göre edebiyat olgusu birbirini izleyen dört evreden geçerek gelişimini tamamlar. Bu evrelerden ilki edebiyat yazısını tasarlayan, gerçekleştiren ve yaratan yazardır. İkinci evrede yazarın gerçekleştirdiği, ortaya koyduğu yapıt vardır. Üçüncü evrede bu yapıtı basan, çoğaltan, geniş yığınlara yayan basımevleri, kitabevleri, kitaplıklar gibi kurumlar, örgütler bulunur. Dördüncü evrede bu çoğaltılarak dağıtılan yapıtları okuyan okuyucu zümreleri ve okuyucu yığınları görülür.

Kendisine göre, «edebiyat toplumbilimi de toplumbilimin öteki dallarında kullanılan çeşitli yöntem ve tekniklerden yararlanır. Bu yöntem ya da teknikleri (aslında bunların her biri bir araştırma tekniğidir) üç öbekte toplamaktadır:

A — Anket, soruşturma, sözlü, yazılı tanıklık.

B — Tarih

C — İstatistik[133].

(133) Bakınız, s. 43.

Edebiyat olgusunu bütünüyle kavramak için yukarıda işaret ettiğimiz dört ögesinin de incelenmesi gerektiğine dikkati çeken Kösemihal, edebiyat olgusunun bu dört ögesi arasında nesnel yönteme, pratik uygulamaya en elverişlisinin okuyucu yönü olduğunu belirtmektedir.

Kösemihal, edebiyat toplumbiliminin ögelerinin incelenmesinde de, toplum kavramında olduğu gibi, bütüncü görüşten hareket etmekte, dolayısıyla kendi içinde tutarlı bir görüş ortaya koymaktadır. Örneğin, edebiyat yapıtını yaratan yazarın kişiliğinden söz ederken onu, bir yandan doğanın, öte yandan da toplumsal çevrenin türlü etkileriyle biçimlenmiş olarak ele alır. Aynı biçimde edebiyat yapıtı da, Kösemihal'in gözüyle, yazar gibi çok yönlü bir olaydır. Yani, edebiyat yapıtının bir fiziği, bio-psikolojisi olabileceği gibi bir de toplumbilimsel yönü vardır. Kısası Kösemihal için, edebiyat yapıtını, toplum ya da zümrelerden sıyrılmış soyut bir olay olarak görmek olanaklı değildir. Edebiyat yapıtıyla toplum arasında sıkı bir ilişki vardır.

Son olarak, Kösemihal'in «öztürkçecilik» konusundaki görüşlerine değinmek istiyorum.

Artık dilimizde, ne Osmanlıcanın, ne Arapçanın ve Farsçanın, ne de Grekçe ve Latincenin yeri olduğuna değinen Kösemihal yapıtlarında kullanmayı yeğlediği dille ilgili olarak şunları söylüyor: «Ben otuz yılı aşan yazarlık hayatımda hep öztürkçeciliğe ve Türkçe terimlere bağlı kaldım. Sonuna kadar da inandığım bu yolda yürüyeceğim. Gerçekten inanıyorum ki; Türkçeden başka ne Frenkçe ne de Osmanlıca terimler Türk çocuğunun kafasında herhangi bir fikir uyandırabilir. Örneğin şu Frenkçe "induction" "déduction" terimleri bir Türk çocuğunun, hatta yabancı dil bilmeyen herhangi birimizin zihninde boşlukta kalmaz mı? Zihnimizde herhangi bir çağrışım uyandırabilir mi? Osmanlıca "istikra" "tâlil" terimleri de öyle... Değil gençlerde hatta bizlerde bile herhangi bir çağrışım doğurabilir mi? Ama "tümevarım" "tümdengelim" denildi mi zihnimizde hemen "bütüne varmak" "bütünden gelmek" gibi —bulanık da olsa— birtakım anlamlar uyanır»[134].

Kösemihal dilimizin Türkçeleşmesi konusunda bütün seçkinlerimizin aynı görüş etrafında birleştiklerini, ancak uygulamada bazı ayrılıkların olduğunu söyler. Çünkü kendisi açısından, «aydınlarımızın bir kısmı bu amaca ulaşmak için zorlamaya, müdaheleye yanaşmaz, doğal gelişmeden söz eder, bir kısmı zorlamaya, müdahaleye yandaştır, ama bu işin hiç olmazsa birkaç kuşağa yükletilmesini ister, bir kısmı da en kısa yolu tutarak amaca bir ayak önce varmaya, bütün yükü bir kuşağa bindirmeye çalışır, kısası diyor, Kösemihal, «birinciler bu yolda oyalananlar, sallananlar ise, üçüncüler koşanlardır»[135].

(134) Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, s. 15.
(135) y.a.g.e., s. 15.

Kendisinin koşanlar arasında olmayı yeğlediğini belirten Kösemihal, yapıtlarında zaman zaman öztürkçecilikten kaydığını söyler. Bunun nedenini, öztürkçeyle yazılmış bir yapıtın okuyucudan epeyi bir çaba isteyeceğine, bu yüzden de yapıtlarının okunmadan bir tarafa atılacağı kuşkusuna bağlamaktadır.

Kanımca, öztürkçeciliği savunan bir toplumbilimcinin peşin yargılara dayanarak, savunuculuğunu yaptığı düşüncelerinden kuşku duyması yerinde verilmiş bir karar olmaktan uzaktır. Hele günümüzde, toplumsal bilimler alanında uğraşı veren bilim adamlarımızın öztürkçeyle yazma çabaları, okuyuculardan büyük bir çoğunluğunun öztürkçeyle yazılmış yapıtları zevkle okudukları dikkate alınacak olursa, bu konuda kuşku duymanın yersizliği apaçık ortaya çıkar.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

Allah Nedir, (Sosyolojik araştırma), Numune Matbaası, İstanbul, 1935.
Mantık, Devlet Matbaası, ilk baskı, 1945, ikinci baskı, 1947.
Sosyal Doktrinler Tarihi, kitap I, II, (Taşbasması), İstanbul, 1947.
Sosyal Doktrinler Tarihi, kitap III, Keteon Matbaası, İstanbul, 1948.
Sosyoloji Tarihi, Fakülteler Matbaası, Edebiyat Fakültesi Yayını, ilk baskı, 1956, ikinci baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1968, üçüncü baskı. Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi, I, İstanbul, 1974.
Sanat ve Düşünce, Anıl Yayınevi ,İstanbul, 1957.
Batı Uygarlığı ve Biz, Ak Kitabevi, İstanbul, 1968.
Durkheim Sosyolojisi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi, 12, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971.

B. MAKALELER

Aşk Açlıktan mı Gelmiştir, **Yeni Adam,** sayı 35, 1934.
Freudizm ve Ahlâk, **Yeni Adam,** sayı 40, 1934.
Allah Nedir?, **Yeni Adam,** sayı 71'den 83'e kadar (tferika), 1935.
İki Görüş, **Kültür Haftası Mec.,** sayı 10, 1936.
Dayak, **Ağaç Mec.,** İst. sayı 8, 1936.
Felsefe Tarihinden Çıkarılan Neticeler, **Varlık Mec.,** İst, sayı 79-80, 1936.
Tabiat Karşısında İnsan, **Oluş,** sayı 23, 1939.
Matematik Disiplininin Önemi, **İlk Öğretim Mec.,** sayı 94, 1941.
Gothe'ye Ait Bir Çocukluk Hatırasının Psikanalizi, **Varlık Mec.,** sayı 186, 1941.
İlk Çağ Felsefesi, **İlk Öğretim,** sayı 100, 1942.
Orta Çağ Felsefesi, **İlk Öğretim,** sayı 133-134, 1943.
Yeni Çağ Felsefesi, **İlk Öğretim,** sayı 139-140, 1943.
İngiliz Felsefesi, **İlk Öğretim,** sayı 153-154, 1944.
Baltacıoğlu'nun Sosyoloji Kitabı, **Tanin Gazetesi,** 1945.
Baltacıoğlu'nun Sosyoloji Kitabı, **Varlık,** sayı 273-279, 1945.
Durkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir Deneme, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 3, 1946.
Sosyolojinin Bugünkü Temayülü, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 4-5, 1949.
Le Play'nin Bütçe Monografilerinden Bir Örnek, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 4-5, 1949.
Manevi Mefhumlarımız, **Yeni Doğuş Mec.,** sayı 4, cilt 4, 1949.
İyilik Mefhumu Hakkında, **Yeni Doğuş,** sayı 6, cilt 4, 1949.
Nurullah Ataç ve Edebiyatımız, **Cumhuriyet,** 1949.

İlim Adamı İlim Yobazı, **Arş** (Haftalık gazete), 1949.
Memleketimizde Tecrübi Sosyolojinin Doğuşu, Gelişmesi, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 6, 1950.
Kitap Tahlilleri, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 6, 1950.
Paris'te Sosyoloji Hareketleri, **Sosyoloji Dünyası,** İst. sayı 2, 1952.
Büyü ve Din Probleminin Bugünkü Durumu, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 7, 1952.
Fransa'nın Kalkınmasını Geciktiren Amiller, **Yeni İstanbul,** 1952.
Batı Medeniyeti ve Biz, **Yeni İstanbul,** 1952.
Toplulukların Zihniyeti ve Maddi Kurumlar, **Yeni İstanbul,** 1952.
İlim Bakımından İkiciliğin Bugünkü Durumu, **Yeni İstanbul,** 1952.
Paris'te Sosyoloji Araştırmaları Merkezi Çalışmaları, **Yeni İstanbul,** 1952.
Çok Yazık Oldu Halkevlerine, **Yeni İstanbul,** 1942.
Türkiye'de Sosyolojinin Doğuşu ve Prens Sabahattin, **Yeni İstanbul,** 1953.
Prens Sabahattin'in Hayatı ve Sosyolojisi, **Yeni İstanbul,** 1953.
İlim Gözüyle Büyü ve Din, **Sosyoloji Dünyası,** sayı 3, 1953.
Sosyal Realitenin Analizi, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 8, 1953.
Gurvitch Sosyolojisi, I, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 9, 1954.
«Sanat Toplum İçindir Sözü Üzerine, **Yeni İstanbul,** 1954.
Ziya Gökalp, **Yeni İstanbul,** 1954.
Gurvitch Sosyolojisi II, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 10-11, 1955-1956.
Kitap Tahlilleri, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 10-11. 1955-1956.
Milletlerarası Sosyoloji Kongresi, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 10-11, 1955-1956.
Nurettin Şazi Kösemihal Din İçin Ne Diyor?, **Din Yolu Dergisi,** 1955-1956.
Toplumları Durduran ve İlerleten Güçler, **Cumhuriyet,** 1957.
Prens Sabahattin, **Cumhuriyet,** 1957.
Beyrut Kongresinde Türk Devrimleriyle İlgili Tartışma, **Cumhuriyet,** 1957.
Sosyolojinin Yeni Meselesi; Robotlara Karşı Açılan Savaş, **Cumhuriyet,** 1957.
Robotlar Bilimi Sybernetics Nasıl Doğdu Nasıl Gelişti, **Cumhuriyet,** 1958.
İnsanı Robotlaşma Tehlikesine Karşı Koruyacak Yeni Bilim: Sosyometri, **Cumhuriyet,** 1958.
İnsanı Robotlaşmaya Sürükleyen Sebepler Nelerdir?, **Cumhuriyet,** 1958.
Tedavi ve Bilim Metodu Olarak Tiyatro (Psikodrama-Sosyodrama), **Cumhuriyet,** 1958.
Cybernetics - Sosyometri - Mikrososyoloji, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 13-14, 1959.
Moreno Bir Hasta Kemancıyı Nasıl İyi Etti, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 15, 1960.
Amerika'dan İnsanlığa Ne Kalacak?, **Meydan Dergisi,** sayı 1 ,1960.
Sanat ve Fikir İşçileri, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 16, 1961.
Sosyometrinin Temelleri (önsöz) I **Sosyoloji Dergisi,** sayı 16, 1961.
Sosyolojide Yöntem, İstanbul, 1970 (Edebiyat Fakültesi **Sosyoloji Dergisinden** ayrı baskı), **Sosyoloji Dergisi,** sayı 21-22, 1967-1968.
Avrupa ve Amerika'da Demokrasi ve Sosyoloji, İstanbul, 1965 (**Sosyoloji Dergisinden** ayrı baskı, sayı 21-22).
İntihar, (Durkheim Sosyolojisi Semineri) İstanbul, 1965.
Edebiyat Sosyolojisine Giriş, İstanbul. 1967 (**Sosyoloji Dergisinden** ayrı baskı, sayı 21-22, 1967-1968.
Madrit'te Toplanan 21. Uluslararası Sosyoloji Kongresi, **Sosyoloji Dergisi,** sayı 19-20, 1964-1966.
Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?,** 3. baskı için Nurettin Şazi Kösemihal'in önsözü, Elif Yayınları, Sosyologlar Dizisi, yöneten Nurettin Şazi Kösemihal, No. 1, 1968.
Mehmet Ali Şevki, **Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması,** Nurettin Şazi

Kösemihal'in önsözü, Elif Yayınları, Sosyologlar Dizisi, yönetcn Nurettin Şazi Kösemihal, No. 2, 1968.

«Türkiye'nin Düzeni Üzerine», İstanbul, 1970 (**Sosyoloji Dergisi**, sayı 21-22'den ayrı baskı, 1967-1968).

«Yurdumuzda Edebiyat Sosyolojisi ile İlgili Araştırmalar», İstanbul, 1970, (**Sosyoloji Dergisi**, sayı 21-22'den ayrı baskı).

«Toplumsal Çevre ve Konut İlişkileri», İstanbul, 1970 (**Sosyoloji Dergisi**, sayı 21-22'den ayrı baskı).

«Karakaş Köyü Monografisi», **Sosyoloji Dergisi**, sayı 6, 1950, (Cahit Tanyol, Nurettin Sazi Kösemihal, Hilmi Ziya Ülken).

C. YABANCI DİLDE YAYINLAR

La naissance et L'evolution de La sociologie en Turquie, (Actes du XV. Congres de L'Institut International de Sociologie), İstanbul, 1952.

Deux Point de Vue Sur La Realité Sociale (Actes du XVI eme Congres de L'Institut International de Sociologie), Imprimerie Louis Jean, Gap, 1954.

Le Play et Son Ecole, (Actes du XVI éme Congrès de L'İnstiut International de Sociologie), Imprimerie Louis Jean, Gap, 1954.

Pour Une Classification Des Doctrines Sociologiques, (Actes du XVI éme Congres de L'Institut International de Sociologie), Imprimerie Louis Jean, Gap, 1954.

L'Ecole de Le Play et Son Influence en Turquie, (Tirage a Part du: Recueils d'Etudes Sociales, a la Mémoire de (Fréderic Le Play), Edition Picard, Paris, 1956.

L'Assimilation de la Civilisation Occidentale en Turquie, (Trage a Part du XVII éme Congrès de L'İnstitut International de Sociologie), Beyrut, 1958.

La Sociologie de La Technique, (Tirage a Part du XVII éme Congrès de L'Institut International de Sociologie), Beyrouth, 1958.

Cybernetics, Sociometri, Microsociology, Nürnberg, 1959.

The Analysis Of A Concrete Society, İstanbul, 1960.

Art Workers And Mental Workers, Nürnberg, 1962.

Sociometry, Cybernetics, **Group Psychotherapy Dergisi**, New-York, 1969.

L'Influence de La Democratie Sur La Sociologie En Europe Et Aux Etats-Unis, (Sociologia Internationalis, 6. band, heft 2, Dunckher-Humbolt) Berlin.

Sur La Sociologie De La Littérature, Rome, 1970.

Quelques Recherches Sur La Sociologie de La Littérature en Turquie, Rome, 1970.

Cahit Tanyol

(1914 -)

Hazırlayan
Hamza UYGUN

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Cahit Tanyol 1914'te Gaziantep'in bir ilçesinde, Nizip'te doğdu. Babasının adı Mahmut, annesinin adı ise Refika'dır. Babası ihtiyat zabitliği sırasında I. Dünya Savaşında Kermanşah'da şehit oldu.

Cahit Tanyol Nizip'in en eski ailelerinden birine mensuptur. Büyükbabası Nizip'in sayılı toprak sahiplerinden biriydi. Bu nedenle babası öğrenimini yine Nizip'in eski ailelerinin çocukları ile beraber ailelerince özel olarak tutulan öğretmenlerden (müderrislerden) ders alarak sürdürmüştü. Elde kalan kitaplardan Cahit Tanyol'un babasının özellikle tarihe meraklı olduğu ve Arapçayı iyi bildiği anlaşılmaktadır.

Cahit Tanyol babasını çok küçük yaşta kaybetmesi nedeniyle, çocukluğu üç kardeşi ile birlikte annesinin yanında ve büyükbabasının ilgisi ile geçmiştir. Bu nedenle Cahit Tanyol'un yetişmesinde baba modeli olarak büyükbabasının büyük önemi vardır. Büyükbabası yakın bir arkadaşı ile birlikte askerliğini yaptığı Halep'te tıbba merak sarmıştır. Bu merakta, Nizip'de doktor olmaması önemli bir etkendir. Büyükbabası, İbn-i Sina'nın eserlerinden yararlanarak Nizip'e cerrah ve eczacı olarak dönmüştür. Büyükbaba eğitim görmüş doktorların gelişine kadar kendi yaptığı ilaçlarla pekçok sayıda kişiyi tedavi etmiş, eczacılığını da ileri yaşlara kadar sürdürmüştür. Bu görevleri topraklarının idaresinin yanısıra bir çeşit kamu hizmeti olarak görmüştür.

Cahit Tanyol ilk öğrenimini Nizip'teki ilkokulda tamamladı. 1926-27 yıllarında Adana Erkek Öğretmen Okulu sınavlarını kazanarak bu okula başladı. 1931 yılında öğretmen olarak mezun oldu. Aynı yıl Gazi Terbiye Enstitüsü giriş sınavlarını kazandı. 1935 yılında Enstitünün edebiyat bölümünden mezun oldu.

Bir süre Yozgat, Çorum ve İzmir'de öğretmenlik yaptı. Daha sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne devam etti. Burayı da 1944 yılında bitirdi.

İstanbul Üniversitesinden mezun olduktan sonra Atatürk ve Haydarpaşa Erkek Liselerinde felsefe öğretmenliği yaptı. 1946 yılında ise İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'ne asistan olarak girdi. Bu bölümde 1949'da «Doktor», 1953'te «Doçent» ve 1961 yılında da «Profesör» ünvanlarını aldı. Halen bu kürsüde, başkanlık ve Sosyoloji Müdürlüğü görevlerini sürdürmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Yazı hayatına 1938'de İzmir'deki öğretmenliği sırasında başlamıştır. O dönemler İzmir kültür ve sanat hayatı yoğun olmayan bir ticaret şehri gö-

rünümündeydi. Birkaç günlük gazete dışında ve halkevlerinin çıkardığı bir dergiden başka bir fikir hareketi de görünmüyordu.

İzmir'de okul arkadaşları olan Kemal Bilbaşar, Nurettin Ardıçoğlu ve Şair İlhan İleri ile birlikte «Aramak» dergisini çıkardı. Dergi İzmir'den çok İstanbul basın hayatı ve düşünce çevrelerinde ilgi gördü.

Cahit Tanyol'un yazı hayatı şiirler ve edebiyat eleştirileriyle başlamıştı. İstanbul'a geldiğinde genç sanatçı kuşağı ile birlikte «Yenilik», «Sokak» ve «Değirmen» dergilerini çıkarmış, 1946'da Yahya Kemal'in de katıldığı «Akademi» dergisini yönetmiştir. Bu dergide devrin tanınmış yazar ve düşünürleri bulunuyordu.

Cahit Tanyol'un kitaplarının yanısıra çeşitli dergi, yıllık ve armağanlarda yayınlanmış, makaleleri vardır. Bunların yanısıra «Vatan», «Yeni Sabah», «Cumhuriyet» gazetelerinde toplum sorunları üzerinde sürekli yazılar yazmış ve uzun yıllar bu gazetelerin yazı kadrosunda bulunmuştur.

I. GİRİŞ

Tanyol da, kendi döneminin tüm toplumbilimcileri gibi, toplumbilimin dışına taşmış olan düşünürlerdendir. Bu nedenle oldukça renkli ve geniş bir kaynakçası vardır.

Bu çalışmada, Tanyol'un toplumbilim ve tarih konusundaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

Tanyol, toplumbilim ile birlikte, tarih içindeki oluşumları da kendi disiplini açısından incelemeye çalışmıştır. Bu nedenle, toplumbilim yöntemini tarihe de uygulayarak, günümüz için bazı sonuçlar çıkarmaya çalışmıştır.

Yine Tanyol, toplumbilim konusundaki görüşlerini, temel ekonomik sistemler açısından da, irdelemiş ve ilginç sonuçlara varmıştır.

İşte bu çalışmada, Tanyol'un bu görüşleri sistematik bir bütün oluşturacak biçimde ele alınacaktır.

II. TANYOL'UN TOPLUM MODELİ

Tanyol toplumsal değişmeyi açıklarken özellikle bazı kavramları sık sık kullanır. Genellikle bu kavramlar üstyapıya ait kavramlardır. Tanyol toplumsal değişme ölçütü olarak ele aldığı bu kavramları uzun bir şekilde açıklamaya çalışır. Bu nedenle bu çalışmada öncelikle bu kavramlara ve bu kavramlar arasındaki ilişkiye değinmek, Tanyol'u anlamak için gereklidir.

A. TOPLUMSAL KAVRAMLAR VE ARALARINDAKİ İLİŞKİ

Tanyol, yazmış olduğu makalelerin hepsini göz önünde bulundurarak «Sosyolojik Açıdan Din, Laiklik ve Politika Üzerine Dialoglar» adlı yapıtını ortaya çıkarmıştır. Tanyol'un bütün makalelerinde kullandığı kavramların tümünü tanımı ve aralarındaki ilişki ile birlikte bu yapıtında bulabiliriz.

1. Ahlak

Tanyol'a göre ahlak, bir toplumsal yapıyı bize açık olarak belirleyen bir ölçüttür. Ahlakın kaynağını araştırır. Din ve akılı ahlakın kaynağı olarak görmez. Ona göre ahlakın kaynağı âdet ve törelerdir[1].

Tanyol, ahlak kavramını açıklarken, ahlak kavramından hareketle toplumsal çözülmeden söz eder. Ona göre bir toplumun çözülüp çözülmediğini o toplumdaki ahlak durumundan anlayabiliriz. Ahlak bir toplumun toplumsal yapısı ile ekonomik yapısı arasındaki ilişkiyi gösterir. Eğer bir toplumun toplumsal ve ekonomik yapısında bir bozukluk varsa bu, o toplumda bir ahlak bunalımının doğmasına yol açar[2]. Tanyol, burada toplumsal yapının ögelerinden birinde olan bir değişmenin toplumsal ilişkide bir kopukluğa yol açacağını varsayar. Bu yaklaşımla da toplumsal yapının ögelerinden birindeki değişmenin diğer öğelerde de değişmeye yol açması sürecini çözülme olarak niteler. Bir başka deyişle toplumsal çözülme, toplumsal değişme süreci içinde toplum yapısını oluşturan ögelerin aynı oran-

(1) Cahit Tanyol, *Sosyolojik Açıdan Din, Ahlak, Laiklik ve Politika Üzerine Dialoğlar*, Okat Yayınevi, İstanbul, 1970, s. 38

(2) y.a.g.e., s. 113-114.

da değişmemesidir. Toplumsal değişmede her öğe aynı anda ve aynı oranda, aynı yönde değişmeyeceğine göre bütün toplumlarda değişme sürecinde bir çözülmeden söz etmek gerekecektir. Böyle bir anlayış toplumsal olguları anlamamızı ve yorumlamamızı güçleştirecektir. Bu nedenle toplumsal çözülmeden söz etmek yanlış bir davranış olmaktadır[3].

Tanyol, toplumsal değişmede ahlak öğesinin önemine değinir. Ona göre toplumsal değişme, ahlakda da birtakım değişmelere yol açar. Bu değişmeyi farklı iki kuşak rahatlıkla anlayabilir. Toplum sürekli bir değişme, yaratma içinde olduğu için yeni kuşaklar bu yaratmaların ve değişmelerin içinde büyüyorlar. İster istemez onlarla değişiyorlar. Böylece ahlaki değerlerin değişmesini onların fark etmesi mümkün olmuyor. Çünkü kendileri de birlikte değişmektedir. Yaşlılar ise alışkanlıklarının etkileri altında bulundukları için bu değişmeye ayak uyduramazlar[4].

Tanyol, üst-yapı öğelerindeki değişmelerin yavaş olmasını, değişmeye karşı alt-yapı öğelerine oranla daha fazla direnç göstermesini, ahlak örneğini ele alarak açıklamaktadır.

Tanyol'a göre toplumsal değerlerdeki değişmeler ahlakta da bir değişmeye yol açar. Toplumun yapısının değişmesi sonucu ortaya çıkan yeni değerler ifadelerini ahlakta bulurlar. Tanyol burada toplum yapısındaki değişmeler ile üretim ve değişim ilişkilerini vurgulamak ister. Toplumsal değerler, ahlak ilişkisini açıklarken kullandığı örnekle bunu görmek olanaklıdır. Bu örneğinde Tanyol, ticaret ahlakının, üretim ve değişim ilişkilerinin değişmesi ile ortaya çıktığını söyler[5].

Toplumsal değişmeyi, üretim ve değişim ilişkilerindeki değişme ile temellendirilen Tanyol, toplumsal değerler, ahlak ayırımını da yapar. Oysa ahlak toplumsal değerlerden bir tanesidir. Toplumsal değerlerdeki değişmeyi ahlaktaki değişmeden ayırdedemeyiz. Bunun için toplumsal değerlerdeki değişmenin ahlakı belirlediği düşüncesi yapaydır. Çünkü ahlak da bir toplumsal değerdir. Böyle olunca toplumsal değerle, yine toplumsal değeri açıklamaya çalışmak çabaları bizi bir sonuca götürmez.

Tanyol, toplumsal yapıdaki değişmenin yönünü ise üretim ve bölüşüm ilişkilerinden toplumsal değerlere doğru belirlemektedir. Bir başka deyişle toplumsal değişmenin yönü altyapıdan üstyapıya doğrudur. Tanyol'un bu yaklaşımı evrensel boyutta doğrudur. Ancak günümüz toplumlarındaki değişmeyi de aynı boyutta ele almak bizi yanılgılara götürür. Çünkü günümüz azgelişmiş toplumlarında değişmenin yönü, Tanyol'un belirlediği sırayı izlememektedir. Bu toplumlardaki değişme Tanyol'un savunduğunun tersine üstyapısal değişmelerden altyapısal değişmelere doğru olmaktadır.

(3) Bu konuda ayrıntılı bir bilgi için bakınız. Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, (ikinci baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara, 1979, s. 308-311.

(4) Cahit Tanyol, a.g.e., s. 168.

(53 y.a.g.e., s. 196.

Yani azgelişmiş ülkeler önce ideoloji ithal etmektedirler. Toplumda ithal edilen bu ideolojiye uygun üretim ve değişim ilişkileri kurulmaya çalışılmaktadır.

2. Âdet ve Töreler

Âdet, bireylere içinde yaşadıkları toplum tarafından teklif edilmiş olan birtakım hareket kurallarıdır[6].

Tanyol, bu tanımı ile toplumun, âdetlerini belirlediğini ve bireyler bunu doğduklarında hazır bulduklarını vurgulamaktadır. Âdetler toplum tarafından belirlendiğinden âdetlerdeki değişme de toplumdal yapıyla açıklanmaktadır. Ona göre töre ve âdetler kendi kendilerine değişmezler, kültürel, ekonomik ve teknik değerlerdeki değişmeler onları farkında olmadan kendiliğinden değiştirir[7].

Tanyol, törelerdeki değişmeyi toplumda töreye karşı davranışların artması ile açıklar. Ona göre töre ne derse desin eğer o, bireyin temel tutkularıyle karşılaşırsa fert töreyi bozar. Bununla topluma karşı suç işlemiş sayılır. Suç çoğaldıkça töre yumaşamaya başlar. Bir zaman gelir ve yaygın bir hal alır[8].

Tanyol töredeki değişmeyi toplumda töreye karşı yapılan suçların yaygınlaşması ile açıklar. Değişme, bireylerin töreye karşı gelmeleri yaygınlaşmadıkça olamayacaktır. Bir başka deyişle, toplumda törenin değişmesi yönünde genel bir istek olmadıkça törede bir değişme olmayacaktır. Tanyol, töreye karşı işlenen suçların artmasını toplumsal yapının bazı öğelerindeki değişme ile açıklar. Toplumsal yapının bazı öğelerindeki değişme töre ile çatışmaya yol açacaktır. Tanyol'a göre âdet ve töreler ahlakın kaynağıdır. Ferdi yaratmalar ve çatışma da âdet ve törelerin değişmesini sağlar[9].

Tanyol, ferdi yaratmalar kavramı ile toplumsal yapının birkaç öğesini ele alır. Bunlar icatlar, teknolojik gelişme ve üretim araçlarının değişmesi gibi genelde insan-doğa çelişkisinin ürünü olan toplumsal yapı öğeleridir. Ona göre toplumdaki törelerin değişmesinde insan yaratmaları da rol oynar. Şöyle ki bilim ve tekniğin ilerlemesi, üretim araçlarının değişmesi toplumda büyük gelişmelere neden olur. Bir radyonun, yeni bir taşıt aracının hayatımıza karışması düşünce ve kanaatımızda bir yığın değişmeler yaratır[10].

Tanyol, bir üstyapı öğesi olan âdet ve töreleri, âdet ve törelerin de-

(6) y.a.g.e., s. 38.
(7) y.a.g.e., s. 62.
(8) y.a.g.e., s. 60.
(9) y.a.g.e., s. 60.
(10) y.a.g.e., s. 61.

ğişmesini altyapı öğeleri olan teknoloji ve üretim araçları ile açıklamaktadır. Daha önce de değindiğimiz gibi evrensel boyutta Tanyol'un bu yaklaşımı doğruluk göstermektedir. Ancak Tanyol burada teknoloji ve üretim araçları gibi alt-yapı öğelerini bireyle açıklığa kavuşturmak istemektedir. Ona göre toplumsal değişmede teknoloji belirleyici öğedir. Fakat teknolojiye bireysel bir olay olarak bakmaktadır. Tanyol, bu yaklaşımı ile toplumun bireylerden oluştuğunu ancak bireylerin toplamından farklı bir şey olduğunu unutmuş görünmektedir. Teknoloji bireysel değil toplumsal bir olaydır. Teknoloji içinde doğduğu ve geliştiği toplumdan bağımsız değildir ve toplumsal yapının en önemli belirleyicilerinden biridir[11].

Tanyol, değişmede âdet ve töreleri neden değil sonuç olarak görür. Toplumsal yapıdaki değişme sonucu âdet ve törelerin de değiştiğini söyler. Değişmede tersine bir sıra izlenebileceğini belirtmemektedir. Ona göre töre ve âdetler öncü değer olmaktan çok toplumun bütün değerlerini kuşatan ve içine alan bir kültür toplamıdır[12]

Tanyol, töre ve âdetleri kültürel bir değer olarak tanımlar. Ona göre toplumsal değişmede öncü değer toplumsal ve ekonomik değerlerdir. Bir başka deyimle kültürel yapıdaki değişme toplumsal ve ekonomik yapıdaki değişmenin bir sonucudur. Ona göre tersine bir değişme olası değildir. Yani toplumsal değişmede kültürel değerler öncü değer olarak görülmezler. Tanyol «Sanat ve Ahlak»[13] adlı yapıtının 33 ve 34. sayfalarındaki 45. dipnotta örf ve âdetlerle diğer toplumsal değerler arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır:

> «...Örf ve âdetleri, değerleri değiştiren bir illet olarak aldığımız sanılmasın. Sadece örf ve âdetlere göre değerlerin değişik olduğunu söylemek istiyoruz. Örf ve âdetler toplumların diğer değerlerine bağlı olarak değişirler. Yani âdetler diğer değerleri değiştirmez. Bütün toplumsal değerler örf ve âdetlere tesir eder. ...»

Yukarıda da görüldüğü gibi Tanyol'da altyapıya ilişkin değerler dışındaki değerleri statik, altyapıya ilişkin değerleri dinamik olarak savunan bir görüşle karşılaşmaktayız. Toplumsal değişmeden genellikle altyapıya ait ögelerin üstyapıya ait ögelere oranla daha fazla değişmenin yönünü belirlediği söylenebilirse de tersine bir ilişkinin olamayacağını savunmak toplumsal gerçeğe ters düşer. Çünkü hiçbir toplumsal süreç ya da öge, değişmeden bağımsız olarak düşünülemez. Her toplumsal öge ve süreç değişmeye katkıda bulunduğu gibi, değişme tarafından etkilenir de[14].

Tanyol, töre ve âdetler ile diğer toplumsal değerler arasındaki ilişki-

(11) Kongar, a.g.e., s. 328.

(12) Tanyol, a.g.e., s. 195.

(13) Cahit Tanyol, *Örf ve Âdetler Sosyolojisi Bakımından Sanat ve Ahlak*, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1954.

(14) Kongar, a.g.e., s. 305.

ye bakarak toplumlardaki değişmenin yönünü açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre töre ve âdetlerin sınırlarının daralması toplumların gelişmişliğini göstermektedir. Nasıl zamanla bütün bilimler felsefeden ayrılmışsa, bütün sosyal ve ekonomik değerler de töre ve âdetlerden ayrılarak bağımsız birer bilim ve değer alanı meydana getirmişlerdir[15].

Görüleceği gibi Tanyol, toplumları ilkellikten gelişmişliğe doğru sınıflamasını yaparken töre ve âdetlerin sınırlarını bir ölçüt olarak kullanmaktadır. Bir toplumda töre ve âdetlerden ayrılan toplumsal ve ekonomik değerler o toplumun gelişmişliğinin göstergesidir. Bir başka deyişle töre ve âdetlerin sınırlarının daralması, toplumun çağdaşlaşma düzeyini gösterir. Çünkü töre ve âdetlerden ayrılan her yeni toplumsal değer yaratmaları, her toplumda işbölümünü artırmış ve birçok alanlarda töre ve âdetler yeterli olmaktan çıkmıştır. Böylece insan ve toplumun bağlantıları da değişmiştir[16]. İlkel toplumlara doğru gidildikçe örf ve âdetlerin baskısı artar. Buna karşılık değer yaratmaları da azalır. İlkel toplumlardan çağdaş toplumlara doğru gidildikçe değer yaratmaları artar. Buna karşılık örf ve âdetler yavaş yavaş çözülür. Daha doğru bir deyişle örf ve âdetler daralıyor ve çeşitli değerler ondan ayrılmak suretiyle onun muhtevasını fakirleştiriyor[17].

3. Din

Tanyol, bir üstyapı öğesi olan dini işlerken ahlak ile farklılığını sergilemek isteğindedir. Ona göre din bireyseldir. Buna karşılık ise ahlak toplumsaldır. Bu yargıdan hareket eden Tanyol, bir toplumda dini ahlaktan daha az önemli olarak niteler. Ona göre ahlaktan şüphe etmek dinden şüphe etmekten daha korkunçtur. Çünkü imansız bir insanın topluma zararı olmaz. Ama toplumun ahlak kurallarından şüphe toplumu bütünü ile sarsar[18].

Tanyol, din öğesini bireysel olarak nitelemektedir. Gerçekten din bireysel nitelikte olsaydı o zaman her bireyin farklı farklı dinleri olurdu. Gerçekte böyle olmaması, dinin toplumsal niteliğinden kaynaklanmaktadır. Dinler bireysel gereksinimlerden çok toplumsal gereksinimler sonucu ortaya çıkmışlardır. Bu nedenle dinler değer yüklüdürler. Dinler belirli bir toplumsal yapının ürünüdürler[19] ve görevleri toplumsal ve siyasal düzeni örgütlemektir[20].

(15) Tanyol, «*Sosyolojik Açıdan...*», s. 195.
(16) y.a.g.e., s. 196.
(17) Tanyol, «*Örf ve Âdetler...*», s. 9.
(18) Tanyol, «*Sosyolojik Açıdan...*», s. 21.
(19) İbrahim Yasa, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları*, T.O.D.A.İ. Ens. Yayını, Ankara, 1973, s. 129.
(20) y.a.g.e., s. 130.

Tanyol'daki din ve ahlak ayırımı her ikisinin iç içe olgular olması nedeniyle yapaydır. Tanyol'un söylediğinin aksine din de ahlak da toplumsaldır. Bunları birbirinden kesin çizgilerle ayırmak olanaksızdır. Çünkü her din bir ahlaksal kurallar bütünüdür.

4. Laiklik

Tanyol, toplumsal değişmede belirleyici ögenin çağdan çağa değiştiğini savunur. Ona göre değişmede Ortaçağda belirleyici öge din iken çağımızda bu öge teknoloji olmaktadır. Çağımız bilim ve teknik çağıdır. Ortaçağ ise dinin öncü değer olduğu çağdır[21]. Her çağın toplumsal, ekonomik ve politik değerleri o çağın önder değerinin etkisi altındadır[22]. Çağımızın önder değeri bilim ve teknik olduğu için diğer değerler de onun etkisi altındadır. Bu nedenle Ortaçağda devlet yönetimi, toplumsal ve ekonomik değerler, eğitim ve öğretim dini kurallara bağlı iken bugünkü çağın yönetici değeri bilim ve tekniktir[23].

Tanyol'a göre Ortaçağda laiklik söz konusu değildir. Çünkü o çağın önder değeri dindir. Günümüzde ise değerde önderliği bilim ve teknik almıştır. Bilim ve tekniğin önderliğini yapabilmesi için din ögesinin diğer toplumsal değerlere etkisinin olmaması gerekir. Bu gerekçe Tanyol'u laiklik kavramına götürür. Ona göre çağımızın önder değeri bilim ve teknik olduğuna göre, devlet yönetiminin, toplumsal ve ekonomik değerlerin dini kuralların etkisinde kalmaması gerekir. Bunun için ise önkoşul laiklik ilkesidir. Laiklik ilkesi en genelde bilim ve tekniğin önder değer olması ve bunun insanda görünüşüdür[24].

Tanyol, laikliğin din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlar[25]. Bu tanıma baktığımızda laiklik, yalnız devlet yönetimine ilişkin bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanım böylesine kapalı kalmasına karşın daha sonraki açıklamalarda, devlet yönetimi ile ekonomik ve toplumsal değerler arasında ilişki kurulmaktadır. Din ve devlet işlerinin ayrılması laikliğin yalnızca politik görüntüsüdür[26]. Çağımız bilim ve teknik çağıdır. Bu devletin günümüzdeki görevlerini de artırmıştır. Devletin dış ilişkileri de değişmiştir. Uluslararası bağlantılar, bugün dini esaslara göre değil ekonomik ve politik çıkarlara göre düzenleniyor[27].

Sonuç olarak Tanyol'a göre uluslararası ilişkiler ekonomik ve politik

(21) Tanyol, *Sosyolojik Açıdan*.... s. 186-187.
(22) y.a.g.e., s. 187.
(23) y.a.g.e., s. 186-187.
(24) Cahit Tanyol, «Batı Medeniyetinde Kişilik, Layik Tavır-Dini Tavır», *Cumhuriyet Gazetesi*, 13 Temmuz 1962.
(25) Tanyol, *Sosyolojik Açıdan...*, s. 180.
(26) Tanyol, «Batı Medeniyetinde...»
(27) Tanyol, *Sosyolojik Açıdan...*, s. 186.

unsurlara bağlı olarak gelişmektedirler. Bu ögeleri dini değerlerin etkisi altından kurtarmak gerekir. Bu ise laikliktir. Yani laiklik, bir ulusun ekonomik ve politik ögelerinin dinin etkisinden kurtulmasıdır.

5. Uygarlık

Tanyol, kültür uygarlık ayırımını benimseyen toplumbilimciler arasındadır. O da Ziya Gökalp gibi kültür ve uygarlığı farklı iki kavram olarak alır. Kültür-uygarlık ayırımı yapan görüşlere göre her toplumun bağlı olduğu bir uygarlık çevresi vardır[28]. Bir başka deyimle uygarlık, uluslararasında ortak bir olaydır[29].

Uygarlık ve kültür konusunda tümüyle Gökalp'i benimseyen Tanyol, uygarlıkların belirleyici ögesi olarak önder değerleri kabul etmektedir. Ona göre önder değer olarak dinin kabul edildiği toplumlar İslam uygarlığını, bilim ve tekniğin kabul edildiği toplumlar ise Çağdaş Batı Uygarlığını oluşturmaktadırlar. Bu iki uygarlığın bilim anlayışları farklıdır. İslam Uygarlığının bilim anlayışı skolastik bilim anlayışına dayanır. Skolastik düşünce sisteminde din esastır. Skolastik bilim anlayışının yöntemi tefsirdir. Çağdaş Batı Uygarlığının getirdiği bilim ise olayları gözlem yoluyla sonuçlarına ulaşır[30].

Tanyol, Türk toplumunun da çağdaş bilim anlayışını benimsemesini savunur. Böyle bir anlayışın İslam ve Hıristiyan toplumlarında kolaylıkla benimseneceğini savunur. Çünkü, ona göre, her iki toplum da laiktirler. Bu ise bilimsel gelişmenin kolaylaşmasını sağlar. Tanyol'a göre Hıristiyanlık, «Kayzer'in hakkını Kayzer'e, Allah'ın hakkını Allah'a veriniz» diyerek din ve dünya işlerini birbirinden ayırmıştır. İslamiyet ise Kuran'da ayetleri üçe ayırmıştır: a) İnanca ait olanlar, b) İbadete ait olanlar ve muamelata ait olanlar. İnanca ve ibadete ait olanlar değişmezler. Muamelata ait emirler ise dünya işlerine aittir. Bu yaklaşımı ile İslamiyet de din ve dünya işlerini birbirinden ayırmıştı[31].

Tanyol, İslam ve Hıristiyan dinlerinin laik olduğunu savunmaktadır. Yani ona göre bu iki din değişen toplumsal yapıya uyum gösterebilmektedir. Gerçekte ise Tanyol'un savunduğunun aksine yalnız bu dinler değil bütün dinler değişmeye karşı en fazla direnç gösteren öğelerdir. İslam dini laik olsaydı, bu dini benimsemiş olan Türk toplumunda laiklik ayrıca savunulmazdı.

Tanyol'a göre Türk toplumunun, İslam Uygarlığının yalnızca eskimiş olan bilim anlayışını terketmesi sorunlarını çözmeye yeter. Bu ise İslamiyetin

(28) y.a.g.e., s. 135, 138.
(29) y.a.g.e., s. 138.
(30) y.a.g.e., s. 146-147.
(31) y.a.g.e., s. 188-189.

laikliği olarak yorumlanmaktadır. Her din gibi İslamiyet de toplumsal yaşamı düzenleyen değerler bütünüdür. Bu bütünlük içinde herhangi bir öğedeki değişme, bütünü değiştirmeye yöneleceğinden değişmeye karşı tepki oluşacaktır. Bu nedenle İslam dinini laik olarak nitelemek yanlıştır. Eğer İslamiyet laik bir din olsaydı, İslam toplumlarında laiklik sorunu olmazdı.

6. Kültür

Tanyol, uygarlık konusunda olduğu gibi kültür konusunda da Gökalp'in fikirlerini savunmaktadır. Tanyol'un Gökalp'ten benimseyerek aktardığı kültür tanımı şöyledir: Kültür, bir toplumu diğer bir toplumdan ayıran özellikler ve birtakım nitelikler toplamıdır[32]. Kültürel özellikler bireyin çevresinden aldığı değerlerden manevi olanlarıdır[33]. Kültür, ulusları birbirinden ayırdedici bir ögedir[34].

Kültür konusundaki bu yaklaşım, günümüzde toplumbilimcilerce kabul edilmemektedir. Günümüzde kültür, insanların anlamları, değer ve inançları ile kullandıkları araç ve gereçlerin tümü şeklinde tanımlanmaktadır. Toplumsal yapıyı oluşturan öğelerden herhangi birindeki bir değişme kültüre de yansımaktadır. Tanyol'un benimsediği kültür, bir üstyapı öğesi olarak ele alınmaktadır. Bu üstyapı öğesi Tanyol'a göre toplumları birbirinden ayırdedici bir özelliğe sahiptir. Oysa toplumları birbirinden ayırdeden özellikleri tüm yapıdaki farklılıkla açıklayabiliriz. Bir başka deyişle toplumları birbirinden ayıran yalnız kültürel öğe ile sınırlı kalmamaktadır. Toplumların yapılarındaki farklılıklar, toplumları birbirinden ayırır. Topumların yapıları ise üstyapı ve altyapı öğeleri arasındaki ilişkilerin tümüdür.

7. İlericilik - Gericilik

Tanyol ilericilik, gericilik kavramlarını din ile bilime dayandırmaktadır. Tanyol, ilericilik-gericilik kavramlarının dine dayandırılmasını yanlış bulur. Ona göre din ile dinin çevresinde oluşan bilim anlayışını ayırmak gerekir. İlericilik-gericilik tartışmalarının dine dayandırılması, din ile dinin çevresinde oluşan bilim anlayışının ayırdedilememesinden kaynaklanmaktadır. Tanyol'a göre ilericilik-gericilik inanç alanına değil, akıl, bilim ve teknik alanında söz konusudur[35]. Ona göre Ortaçağ bilim düzeninin merkezinde din bulunmaktadır. Din başkadır, dinin çevresinde oluşan bilim

(32) y.a.g.e., s. 140.
(33) y.a.g.e., s. 138.
(34) y.a.g.e., s. 138.
(35) y.a.g.e., s. 155.

başkadır. Uygarlık ve kültür din değildir. Ama dinin çevresinde de bir kültür ve uygarlık oluşabilir. Nitekim oluşmuştur da. Sadece bu düşünüş, olayların dini açıdan ele alınması ve onun metodları ile açıklanmasıdır. Bu metod yanlışsa bunu terketmenin dinle bir ilgisi yoktur[36].

Tanyol, ilericilik-gericilik tartışmalarının dine dayandırılmasını böylece açıkladıktan sonra çeşitli alanlarda ilericilik ve gericilik kavramlarına değinmektedir. Ona göre bilimde ilericilik-gericilik metod farkından ve dünya görüşünden ileri geliyor[37]. Bilimde gericilik skolastik metodu, kullanmaktır. Bu metod kutsal kitaplardan yorum yaparak gerçeğe varma çabasıdır[38].

Türk toplumunda da ilericilik-gericilik kavramlarına değinir. Ona göre Türk toplumunda İslam uygarlığına karşı Batı uygarlığını savunanlar ve bu uygarlığın etkisi altında yeni bir kültür yaratmak isteyenler ilericidir. Yani ümmet kültürünü terkederek milli kültürü yaratmak isteyenler ilericidir. Ümmet kültürü ile milli kültürü aynı sayanlar ise gericidirler[39].

B. TOPLUMLARIN GELİŞME YÖNLERİ

Toplumlar sürekli bir değişme içindedirler. Bu değişmenin ise göstergeleri toplumsal değerlerin değişmesi, töre ve âdetlerin değişmesi, ahlaktaki değişme ve bilim anlayışıdır.

Tanyol ahlaktaki değişmelerin toplumun dejenere olduğunu göstermesini savunanlara şiddetle çatar. Tanyol'a göre bu, tam tersine toplumsal değişmenin bir sonucudur. Eğer bu değişme gözetlenemezse işte o zaman toplumun çöküştüğünden söz etmek gerekir. Toplumda yaşlı kuşaklar, kendi kanaat ve alışkanlıklarını değişmez kurallar olarak savunursa ve bunda direnmeyi başarırsa toplumda temelinden bir çöküntü olur[40]. Bir toplumda değerlerin değişmesi ve hatta bazen tersine çevrilmesi, o toplumda ahlak bunalımının olduğuna işaret etmek şöyle dursun, tam tersine toplumun dinamizmine, canlılığına delalet eder. Genel olarak ahlak bunalımından bahsedenler, toplumda hiçbir değerin değişmesini istemeyenlerdir. Ve onlar kendi alışkanlıklarını yeni kuşaklar için ideal bir değer ölçüsü saymaktadırlar[41].

Tanyol, toplumlardaki değişmeyi bir oluş olarak görür. Ona göre değişmenin olmadığı toplumlar bir oluş değil bir çöküntü içindedirler. Ku-

(36) y.a.g.e., s. 158.
(37) y.a.g.e., s. 158.
(38) y.a.g.e., s. 159.
(39) y.a.g.e., s. 161.
(40) y.a.g.e., s. 180.
(41) y.a.g.e., s. 165.

şaklar arasında değerler yönünden bir çatışma vardır[42]. Bu çatışma ve zıtlaşma toplumda bir oluşun göstergesidir[43]. Tanyol, bu çatışma ve zıtlaşmanın olmadığı dönemleri toplumların çöküş dönemi olarak görür.

Tanyol, değişme ve bu değişme sonucu toplumsal yapının tekrar dengelenmesi için çatışma ve zıtlaşmanın gerekliliğini savunur. Tanyol'a göre çatışma ve zıtlaşma oluş için gereklidir. Fakat bu oluş için yeterli değildir. Bir zıtlaşmanın oluşa çevrilebilmesi için zıtlaşmanın bir başka şeye dönüşmesi zorunludur. Bu başka şey her ikisinden ayrı bir niteliğe sahiptir[44]. Tanyol, burada diyalektiği toplumlardaki ahlaksal değişmeye uygulamaktadır. İki kuşak arasındaki ahlak çatışması toplumda ahlaksal bir gelişmeye yol açmaktadır. Böyle bir diyalektik ilişkiden yoksun olan toplumlarda ise ahlak bunalımı doğar.

Tanyol'a göre toplumdaki töre ve âdetlerdeki değişme de toplumsal gelişmeyi gösteren bir öğedir. Töre ve âdetlerinde değişme olmayan bir toplum çökmüş bir toplumdur[45]. Bir toplum kendisini töre, âdet ve gelenekler içinde tutsak yaparsa ergeç çürümeye ve ortadan kalkmaya mahkûm olur[46].

Tanyol, töre ve âdetlerdeki değişmeyi toplumsal, ekonomik ve kültürel değişmelerin doğal bir sonucu olarak görür. Töre ve âdetler kendi kendilerine değişmezler. Kültürel, ekonomik ve teknik değerlerdeki değişmeler onları farkında olmadan kendiliğinden değiştirir[47].

Töre ve âdetlerde değişmenin olmaması toplumsal değişmenin durmasını göstermektedir. Tanyol'a göre değişmenin olmadığı bir toplum yok olmaya mahkûmdur. Töreler toplumsal değişmenin göstergesidir. Törelerin değişmediği bir toplum gerek toplum içi yaratmalara ve gerekse toplumlararası ilişkilere sırtını çevirmiş demektir[48]. Tanyol, günümüzde ilkel nitelikler gösteren bazı toplumların aslında kendilerini her türlü değişmeden uzak tutarak dejenere olmuş toplumlar olduğunu savunmaktadır[49]. Oysa toplumsal değişme toplumun teknolojisine bağlı olarak daha hızlı veya daha yavaş olmaktadır. Endüstri devriminden önceye oranla endüstrileşme sonrasında toplumlar daha hızlı bir değişme göstermektedirler. Bu teknolojideki değişmelerin çok hızlı olmasından kaynaklanmaktadır.

Tanyol toplumların genellikle üç aşamadan geçtiklerini savunmaktadır.

(42) y.a.g.e., s. 166.
(43) y.a.g.e., s. 168.
(44) y.a.g.e., s. 169.
(45) y.a.g.e., s. 62.
(46) y.a.g.e., s. 62.
(47) y.a.g.e., s. 62.
(48) y.a.g.e., s. 62.
(49) y.a.g.e., s. 62.

Ona göre her çağın bir önder değeri vardır[50]. Antikçağda bilgelik, Ortaçağda müminlik ve Yeniçağda ise laiklik insanoğlunun üç ayrı kişiliğidir[51]. Tanyol'un çağları ve önder değerleri sıralaması aynı zamanda toplumların gelişme yönünü de göstermektedir. Bu gelişme önder değerlerin bilgelik olduğu toplumlardan önder değerlerin bilim ve teknik olduğu toplumlara doğru bir yol izler.

(50) Tanyol, «Batı Medeniyetinde...»
(51) y.a.g.e.

III. KAPİTALİST VE SOSYALİST EKONOMİK SİSTEMLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tanyol yapıtlarında en büyük ağırlığı kapitalizm ve sosyalizm konularına ayırmıştır. Bu da çağımızda sistem tartışmalarının kapitalizm ve sosyalizm üzerinde yoğunlaşmasından kaynaklanmaktadır.

A. KAPİTALİZM VE NESNEL KOŞULLARI

1. Burjuva Sınıfının Ortaya Çıkışı

Yeniçağ ile birlikte bilim ve tekniktek; yeni buluşlar toplumlarda büyük değişmelere neden olmuşlardır. «Büyük endüstrilerin gelişmesi seri halinde imalatın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Seri halinde imalat süratle sermaye birikmesini yaratmış, böylece servetin ana kaynağı toprağa sahip olanlardan endüstriye sahip olanlara geçmiştir»[52]. «Teknik keşifler sosyal bünyeyi az zamanda değiştirdi. Esasen rönesans hareketinin gerisinde teknik hakimiyeti hedef tutan yeni bir zihniyet vardı. Bu zihniyet yeni bir sınıfın ortaya çıkmasını sağladı. Bu sınıf endüstri ve ticaretin kolaylıklarından faydalanarak zengin olan insanlardan mürekkep bir zümre idi ki, modern adıyle buna burjuva diyoruz»[53].

Toplumda ekonomik üstünlükleri ile toprak beylerini alt eden burjuvazi toplumda diğer sınıfları da yanına alarak siyasi iktidarı ele geçirmeyi başardı. Çünkü burjuvazi yeni burjuva mülkiyetine yasal bir dayanak bulmak zorundaydı.

Tanyol'a göre burjuva devrimi başlangıçta diğer sınıflara da haklar vadediyordu. Bu nedenle devrime diğer sınıfların da katılması sağlanmıştı. Burjuva sınıfları yeni bir hukuk devleti, insan hakları sloganları ile ortaya çıkarak monarşiye karşı bütün sınıfların liderliğini yapmıştır[54]. Yeni kurulan ekonomik sistemle hukuki eşitsizlik kalktı ama iktisadi eşitsiz-

(52) Cahit Tanyol, «Türkiye'de Mülkiyet Meselesi», *Yön*, Sayı 46, İstanbul, 1962.

(53) Cahit Tanyol, «İnkilap, Teknik ve Hürriyet», *Türk Yurdu*, Sayı 250, İstanbul, 1955, s. 339.

(54) Cahit Tanyol, «Sömürge Demokrasinin Nitelikleri», *Yön*, Sayı 174, İstanbul, 1966, s. 16.

liği artırmak için devleti burjuvalar işgal etti[55]. Burjuva menfaatlerini koruyan liberal demokrasiler böylece doğdu[56].

Tanyol, endüstri devrimi sırasında burjuva sınıfının ilerici bir sınıf niteliği taşıdığını vurgulamaktadır. Bütün sömürülen sınıfların önderliğini yapan bu ilerici sınıf kendi iktidarını oluşturduktan sonra bu özelliğini yitirmiştir.

Tanyol, burjuva devriminin başlangıçta bütün toplumsal sınıfları hoşnut ettiğini, burjuvazinin gelişmesi ile sınıflar arasındaki çelişkilerin derinleştiğini savunmaktadır. Tanyol'a göre işçi ve köylünün sefaletleri burjuva demokrasilerinin kurulması lehinde sömürülmüştür[57]. Çünkü Fransız ihtilalinin asıl amacı teknik ve servete sahip burjuva iktidarını toprağa sahip asalet sınıflarının yerine ikame etmekti[58]. Bir başka deyişle 1789 Fransız ihtilali, ana üretim aracı tarım ürünleri olan ve toprağı ele geçirmiş bulunan soylu sınıf ile ticaret ve endüstriye sahip olan burjuva sınıfının savaşmasıydı[59]. Tanyol'a göre burjuva devriminin amacı bütün sınıfları eşit kılan bir sistem değil, burjuvazinin diğer sınıflara egemenliğini kabul ettirdiği bir sistem yaratmaktı. Yani serveti ve tekniği elinde tutan burjuva siyasi otoriteye sahip olmak istiyordu[60].

Tanyol, yalnızca kapitalizmin kuruluşunda öncülük eden burjuvaziyi anlatmakla sınırlandırıyor çalışmalarını. Kapitalist toplumlardaki çelişkiler sonucu, yeni bir sistem arayışlarının hangi sınıfın öncülüğünde yapılmakta olduğunu belirtmiyor. Tanyol, kapitalist toplumu eleştirmekte ve sosyalist bir toplumun sınıfsal çelişkileri yok edeceğini ileri sürmektedir. Fakat bu savaşımda hangi sınıfın ilerici bir sınıf olarak öncülük edeceğini ya da ettiğini açıklamamaktadır. Oysa günümüzde burjuvazinin istekleri gerçekleşmiş ve burjuva sınıfının ilerici sınıf olma niteliği kalmamıştır. Kapitalist toplum bu sınıfların çıkarlarına olduğu için bu sınıflar tutucu bir nitelik kazanmışlardır. Burjuva devrimi sırasında, burjuva sınıfının üstlendiği öncülük rolünü bugün işçi sınıfı üstlenmektedir. Günümüzde bütün sömürülen sınıfların isteği olan mevcut üretim ve mülkiyet ilişkilerinin değiştirilmesini amaçlayan sınıf, yani ilerici sınıf, niteliğini taşıyan işçi sınıfıdır.

2. Burjuvazi Bir Batı Toplum Modelidir

Tanyol, kaptalist sistemin batıda ortaya çıkışının bir rastlantı olmadığını belirtir. Ona göre batının nesnel koşulları böyle bir sistemin oluş-

(55) Tanyol, *«Türkiye'de Mülkiyet...»*, s. 7.
(56) y.a.g.e., s. 7.
(57) y.a.g.e., s. 7.
(58) Tanyol, «İnkilap, Teknik...», s. 340
(59) Tanyol, «Sömürge Demokrasilerin...», s. 16.
(60) Tanyol, «İnkilap, Teknik...», s. 340.

masını olanaklı kılmıştır. Tanyol, batı toplumlarının önemli özelliği olarak sömürücü olmalarını gösterir. Tanyol'a göre burjuva devriminden önce de sonra da batı toplumları bu niteliğini korumuşlardır[61]. Burjuva devriminden önce batıdaki feodal düzende de sömürü esasına dayanılmaktaydı. Bunun nedeni batıda, üretim araçlarına sahip olanların aynı zamanda politik iktidara da sahip olmalarıdır[62]. Burjuva devrimi sadece üretim araçlarının ve kaynaklarının değişmesinden ibarettir[63]. Burjuva batı toplumu ile feodal batı toplumu arasında nitelik bakımından değil, üretim araçlarındaki değişiklik yüzünden fark vardır[64]. Her ikisi de sömürücüdür.

Batı toplumlarının sınıflı toplumlar olmasını Tanyol, bu toplumların sömürücü olmalarına bağlamaktadır. Batı toplumlarının sömürücü ve zalim olmaları, onları ister istemez «sınıf dayanışması»na ve aynı zamanda «sınıf çatışmasına» götürmüştür[65].

Tanyol, batı toplumlarında bireyciliğin gelişmesini ve özel girişimciliğin ön planda olmasını, bu toplumların sömürücü niteliklerinde görmektedir. Ona göre batının sömürücü olması, onların bencil ve zalim yapmıştır[66]. Tanyol, batı toplumlarının bencil olmalarının ekonomik, politik ve toplumsal alana yansımalarını şöyle açıklar: «Batı toplumları bencil oldukları için bunun ekonomik alanda görünüşü «özel teşebbüs» ve «mülkiyet kutsallığı», politik alanda görünüşü «sömürgecilik», sosyal alanda görünüşü bir «sınıf devleti» olmak niteliğini taşır[67].

Tanyol, siyasal otoritenin sınıflar arasında el değiştirmesini, batı toplumlarının bir sınıf toplumu niteliğine bağlar. Ona göre «Batı toplumları sömürücü ve üretici olduğu için orada politik hakimiyet her zaman bir sosyal sınıfa aittir. Bir sosyal sınıf gücünü yitirirse, devleti diğer bir sosyal sınıf ele geçirir[68]. Nitekim batı toplumlarında feodalizmden kapitalizme geçişi, siyasal egemenliğin sınıfsal değişimi olarak yorumlar.

Tanyol, kapitalizmin batılı toplumlarda gelişmesini tamamen bu toplumların sınıfsal yapısına dayandırmaktadır. Ona göre Osmanlı toplum yapısı, batı toplum yapısına benzememektedir. Tanyol'un bu düşünceleri Marx'ın Asya Üretim Biçimi kavramıyla uyuşmaktadır. Marx Doğudaki üretim biçiminin Batıdakinden farklı olduğunu söyler[69]. Bu olgudan hareket eden Tanyol, kapitalizmin yalnız batı toplumlarına özgü bir gelişme

(61) Cahit Tanyol, «Tehlike Çanı III: Çıkar Yol Niçin Sosyalizm», *Yön*, Sayı 124, İstanbul, 1965, s. 16.
(62) y.a.g.e., s. 16
(63) y.a.g.e., s. 16
(64) y.a.g.e., s. 16
(65) y.a.g.e., s. 16
(66) y.a.g.e., s. 16
(67) y.a.g.e., s. 16
(68) y.a.g.e., s. 16.
(69) Kongar, a.g.e., s. 21. Bu konuda ayrıca bakınız Sencer Divitcioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Köz Yayınları, İstanbul, 1971, s. 21-44.

olduğunu savunur. Tanyol, doğu ve batı toplumları arasındaki bu farklılığı bu toplumların sınıfsal temellerinde görür. Ona göre doğu toplumlarında kapitalist bir gelişme için zorunlu sayılan toplumsal sınıflar yoktur. Tanyol, doğu toplumlarında sınıf farklılaşmasının olmadığı görüşündedir. Oysa doğu ve batı toplumlarının farklı sınıfsal yapıları vardır. Fakat bu farklılığı bu toplumlardan birinde sınıf farklılaşmasının olmadığı şeklinde açıklamak bilimsel verilere ters düşer. Çünkü Osmanlı toplumu da sınıflı bir toplumdur.

Batı toplumlarının geçirdiği aşamalar onların yapısal niteliğiyle açıklanabilir. Doğu toplumlarının da bu aşamalardan aynı şekilde geçmeyişi yine bu toplumların yapıları ile açıklanabilir. Bu farklılığı, her iki tür toplumda da artık ürünün kimler tarafından, nasıl kullanıldığını göstermekle anlayabiliriz[70]. Kapitalizmin batı toplumlarında gelişmesini onların sömürücü ve sınıflı toplum olmalarıyle açıklamak yetersizdir. Bu toplumlardaki artık ürünün kimler tarafından değerlendirildiğine bakmak gerekir.

3. Marx'tan Sonra Kapitalizm ve Devlet Anlayışı

Marx'ın kuramından sonra batı toplumları kendilerini yeniden düzenleme gereği duymuşlardır. Devamlı olarak sosyalizmden ödünç almaktadırlar[71]. Tanyol Kaptializm ile Marksizm arasındaki diyalektik ilişkiyi şöyle tanımlar: «...Marx'ın örnek olarak verdiği İngiltere, Fransa, Almanya gibi memleketlerde dahi bugün, artık Marx'ın yaşamış olduğu devirdeki burjuva tipini bulmaya imkan yoktur. Ne burjuva ne de işçi değişmez bir tip değildir. 19. asırdan bu yana işçi ve patron münasebetleri bir hayli değişmiş, liberalist burjuva demokrasileri ister istemez birçok sosyalist prensipleri benimsemeğe mecbur olmuştur»[72].

Tanyol gelişmiş kapitalist ülkelerdeki sınıfsal sömürünün Marksizmin etkisiyle en az düzeye indiğini savunur. Ülke içindeki sömürünün sistemi ayakta tutmak amacıyla en aza indirilmesinin maliyeti az gelişmiş ülkelere ödetilmektedir. Tanyol'a göre batıda demokratik idarenin amacı, devleti bir sınıfın veya zümrenin çıkarlarına alet etmemek için yapılan bir sasyal ve ekonomik mücadelelerdir. Her ulus bunu kendi tarihi gelişmesi içinde ayrı ayrı değerlendirmiş ve ferdin özgürlüğünü koruyan kanunları ona göre düzenlemiştir. Ve bu, bu demokrasiler sömürülecek olan ve sömürge buldukları sürece böyle devam edecektir[73]. Yani Tanyol'a göre batı toplumları kendi içlerinde toplumsal adaleti sağlamak için sömürgeler bulmak zorundadırlar.

(70) Böyle bir yaklaşım için bakınız Kongar, a.g.e., s. 145.

(71) Cahit Tanyol, «Batı Demokrasileri ve Biz», *Cumhuriyet Gazetesi*, 15 Haziran 1962.

(72) Cahit Tanyol, «Türkiye'de Burjuva Meselesi», *Yön*, Sayı 46, İstanbul, 1962, s. 6.

(73) Tanyol, «Sosyolojik...», s. 264.

4. Batı Kapitalist Toplumları Azgelişmiş Toplumları Nasıl Sömürmektedirler?

Batı gelişmiş kapitalist ülkeleri II. Dünya Savaşından sonra taktik değiştirmişlerdir. Yeni sömürü elde etme yolu eskiden olduğu gibi askeri işgal değil ekonomik işgaldir. Tanyol emperyalizmin bu yeni yöntemine görünmeyen işgal demektedir[74]. Tanyol'a göre batının bulduğu görünmeyen işgal yöntemi, işgalin ülke halkı tarafından anlaşılmasını güçleştirmektedir. Ona göre günümüzde emperyalist devletlerin öncüsü Amerika'dır. Amerikan sömürgeciliği başarısını yoğun ve sürekli bir propaganda ve eğitim sayesinde gerçekleştirmektedir[75]. Tanyol'a göre Amerika II. Dünya Savaşından sonra işgal ettiği her ülkede yerli bir «Amerikan devşirme kadrosu» kurmuş, devlet mekanizmasının su başlarına bu «gönüllü devşirme» leri yerleştirmiş ve birçok ülkelerde bir Amerikan hassa ordusu yaratmış, böylece hakimiyetini sürdürdüğü ülkelerde o ülke halkının keşfetmesine imkân olmayan itaatlı ve sadık bir kadro kazanmıştır[76].

Amerika, çeşitli yardım fonlarıyla azgelişmiş bir ülkeyi etkisi altına almaktadır[77]. Etkisi altına aldığı ülkeyi kendisine sıkı bağlarla bağlamak için de kendisi ile sürekli ilişkide bulunan ve siyasi otoriteyi elinde bulunduran bir sınıf yaratmaya özen göstermiştir[78]. Yani Amerika belirli bir sınıfa yardım elini uzatırken o sınıf eliyle o ülkeyi fazlasıyle sömürme olanaklarına kavuşmaktadır.

Amerika bu yöntemi Türkiye için de uygulamıştır. Fakat Tanyol'a göre bu sömürüden sorumlu tutulması gereken Amerika değil, onunla işbirliği yapan yerli ortakları ve sömürüden halkı haberdar etmeyen aydın sınıftır. Tanyol'un deyimiyle «...suçlu ve düşman içimizdedir. Bunlar bir kuvvet bir kadro olmuş, politik güç kazanmıştır. ... (bunlar) kendi çıkarları için ... halkı uyutmayı, uyuşturmayı sonuna kadar savunacaklardır. Bu ülkenin halkçı ve toplumcu aydınları hiçbir şeyden haberi olmayan zavallı halkı uyarmak için bütün güçlerini kullanmazlarsa ... Türk vatanı ... uçuruma götürülebilir»[79].

Tanyol'un yukarıdaki düşünceleri bir toplumun kaderini tayininde iç ve dış öğe olarak iki öğenin etkin olduğunu vurgulamaktadır. Tanyol'a göre bir ülkenin kaderini her ne kadar bu iki öğe tayin etmekte ise de iç öğeler ülkenin kaderini tayininde en önemli rolü oynayacaktır. Çünkü dış öğelerin ülkenin geleceğini tayin etme etkinlikleri ancak bu iç öğelerin etki-

(74) Cahit Tanyol, «Görünmeyen İşgal», *Yön*, Sayı 177, İstanbul, 1966, s. 14.
(75) y.a.g.e., s. 14.
(76) y.a.g.e., s. 14.
(77) Cahit Tanyol, «Tehlike Çanı I», *Yön*, Sayı 119, İstanbul 1965, s. 16.
(78) y.a.g.e., s. 16.
(79) y.a.g.e., s. 16.

sine bağlıdır. Bir başka deyişle Türkiye'nin geleceğini tayinde iç öğeler bir denge oluştururlarsa, dış öğelerin etkisini en aza indirmiş olacaklardır.

B. SOSYALİZM VE NESNEL KOŞULLARI

Tanyol sosyalizmin her topluma tek düze uygulanan bir kalıp değil, farklı toplumsal yapıların farklı özelliklerini dikkate alan bir yöntem olduğunu savunur[80]. Ona göre her toplumun yapısında farklılıklar olacaktır. Sosyalizm bu farklılıkları da dikkate alacak ve farklı toplumlarda farklı uygulama biçimlerine başvuracaktır. Sosyalizmi belli bir toplumun kalıpları içinde düşünmek, her toplumu o kalıplara uydurmaya çalışmak bizi fanatizme ve bir çeşit sol nurculuğa götürür[81]. Tanyol'a göre doğu ve batı toplumlarında sosyalizmin kurulmasının farklılık göstermesi bu nedenledir. Ona göre toplumun mülkiyet yapısı her toplumda ayrı bir özellik gösterir. Bu yüzden sosyalist demokrasiye geçişin yolları ayrı ayrıdır. Üretim mülkiyetinin bireyler elinde bulunduğu toplum örneğinden sosyalist demokrasiye geçişin yolları başka, üretim mülkiyetinin devlet elinde bulunduğu toplum örneğinden sosyalist demokrasiye geçiş yine başkadır[82].

Tanyol Asya Üretim Biçiminden sosyalizme geçişin daha kolay olacağını savunur. Ona göre A.Ü.B. kamu mülkiyetini temel alır. Bu ise bu toplumlarda sınıf farklılaşmasını engellemektedir. Tanyol batı toplumlarında özel girişim ve özel mülkiyetin temel alındığını, bu nedenle bu toplumlarda sosyalizmin toplumsal ve ekonomik yapıyı değiştirmeye yöneldiğini, doğu toplumlarında ise sınıf farklılaşmasına yol açmayan kamu mülkiyetinin temel alındığını, bu nedenle doğu toplumlarının toplumsal yapılarının sosyalizme daha yatkın olduğunu söyler[83]. Tanyol, Marx'ın modelinin batı toplumları için geçerli olduğunu belirtir[84]. Bunun nedenini ise doğu toplumlarının sınıf farklılaşmasına izin vermemesi ve batı toplumlarının sınıflı toplum olaylarıyla açıklar.

Tanyol'un doğu toplumları hakkındaki sınıf farklılığının olmaması savı günümüzde hiçbir toplumbilimci tarafından desteklenmemektedir. Bu nedenle doğuda sosyalizmin daha kolay yayılacağını, bu toplumlarda sınıf

(80) Tanyol, Behice Boran'la giriştiği bir tartışmayı şöyle dile getirir: Ben diyorum ki sosyalizm bir metoddur. O diyor ki sosyalizm bir kalıptır. Bu kalıp âyet gibi her topluma uygulanır. Sosyalizm bir metod olmaktan çıkar da bir kalıp haline gelirse elbette ki uygulanacak her toplumda o kalıba uygun kuruluşlar aranacak, bulunmazsa birtakım zorlamalarla sanki varmış gibi gösterilecek. Bak. Tanyol, «Türkiye'de Burjuva Meselesi», s. 6.

(81) Cahit Tanyol, «Türkiye'de Mülkiyet Yapısı ve Sosyalizmi Zorunlu Kılan Nedenler», *Yön*, Sayı 134, İstanbul, 1965, s. 12.

(82) y.a.g.e., s. 12.

(83) y.a.g.e., s. 12.

(84) Cahit Tanyol, «Tehlike Çanı V»; İslamın Cenneti Sosyalizmdir». *Yön*, Sayı Sayı 130 İstanbul, 1965, s. 7

farklılaşmasının olmaması ile açıklaması bu yargının yanılgı payının fazla olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanında sosyalizmin farklı toplum yapılarında farklı uygulama biçimlerine kavuşacağı savı ise günümüz gerçekleriyle de uyuşmaktadır.

Ayrıca Tanyol'un sosyalist toplum modelinin tekdüze olup olmayacağı konusundaki tartışması güncelliğini koruması bakımından da önemlidir. Tanyol burada sosyalizmin farklı toplumlarda farklı biçimlerde ortaya çıkmalarının nedenlerini de toplumsal yapıların farklılığına bağlaması, günümüz somut örnekleriyle de desteklenmektedir.

1. Sosyalizmin Ortaya Çıkışı

Sosyalizmin temel ilkesi adalet ve eşitliktir[85]. Oysa sömürünün varlığı bu temel ilkenin gerçekleşmesini engellemektedir. Sömürünün kaynağını sınıflar oluşturur. Çünkü hakim sınıflar siyasi otoriteyi ellerine geçirerek kendi sınıf çıkarlarını güvenceye alırlar[86].

Sosyalizmi doğuran neden sömürünün varlığının ortadan kaldırılmak istenmesidir. İnsanların insanlar tarafından sömürülmesinin önlenmesi, toplumun mutluluğunun sınıf mutluluğundan daha önce gelmesi, sosyalizmin ülküsü olmuştur[87]. Yani Tanyol'a göre sosyalizmi, insanın insanı sömürmesinin önlenmesi isteği doğurmuştur. Ona göre sosyalizm, kapitalist ekonomik sistemin doğurgusu olan sınıfları ortadan kaldırmayı amaç edinmiştir.

Tanyol'a göre sınıflar arasındaki çelişkinin nedeni üretim araçlarının mülkiyeti olduğundan, üretim araçlarının kamulaştırılması da sosyalizmin temel amacıdır. Çünkü adaleti gerçekleştirmeye engel olan, insanlar arasındaki eşitliği sürekli olarak bozan özel mülkiyettir[88]. İnsanın insanı sömürmesi, bir sınıfın bir başka başka sınıf tarafından sömürülmesi ve bir ulusun bir başka ulus tarafından sömürülmesi sosyalizm kurallarına aykırıdır[89]. Sosyalizm böyle bir sömürü düzeninin sürekli karşısındadır. Bu nedenle sosyalist ahlakın temel normu adalettir[90].

2. Sosyalizmin Batı Toplumlarında İhtilalle, Doğu Toplumlarında ise Tarihin Zorunlu Bir Sonucu Olmasının Nedenleri

Tanyol, batı ve doğu toplumlarını birbirinden ayıran en önemli niteliğinin devletin yapısında belirginleştiğini söyler. Ona göre batı toplumla-

(85) Tanyol, «Türkiye'de Mülkiyet Yapısı ve Sos....» s. 12.
(86) y.a.g.e., s. 12.
(87) y.a.g.e., s. 12.
(88) Tanyol, «Tehlike Çanı V», s. 7.
(89) Tanyol, «*Sosyolojik Açıdan...*», s. 248.
(90) y.a.g.e., s. 247.

rının devleti sömürücü olmasına karşın, doğu toplumlarında ise devlet soyguncudur[91]. Doğu ve batı toplumlarındaki devletin niteliklerinin böylesine farklılık göstermesi aynı zamanda bu toplumların sosyalizme uygun bir yapıya sahip olup olmadıklarının da bir göstergesidir[92]. Görüldüğü gibi Tanyol, sosyalizmin batı toplumlarında ihtilalle, doğu toplumlarında ise tarihin doğal akışı sonucu kurulmasını devletin sömürücü veya soyguncu olmasıyla açıklar.

Tanyol'a göre soygun ve sömürü birbirinden farklı iki kavramdır[93]. Bu kavramlar arasındaki farkı ise Tanyol şöyle açıklar: «(Bu kavramlardan) birisi statik, diğeri dinamiktir. Sömürme sürekli olarak mümkündür. Çünkü temelinde insan emeği ve üretim vardır. İnsan emeğinin sömürülmesi esasına dayanır. Sömürücü ve sömürülen arasındaki bağlantı çatışkandır. Birinden diğerine geçmek güçtür. Sömüren daima bir sınıf olarak ortaya çıkar. Soymada ise soyanla soyulan arasındaki bağlantı gevşektir. Birisinden diğerine geçme her zaman vardır. Batı tarzında sınıf niteliğine ulaşmamıştır»[94].

Burada Tanyol bu iki kavramın farklı olmalarının yanında taban tabana zıt olduklarını da vurgulamaktadır. Çünkü soymada sömürünün olmadığını açıklamaya çalışmaktadır. Oysa soyma sömürünün ilkel biçiminden farklı bir şey değildir. Sömürünün tarihsel gelişiminde soymayı sömürünün bir aşaması olarak almak zorundayız. Örneğin II. Dünya Savaşı öncesinde gelişmiş kapitalist toplumlar, azgelişmiş toplumları orduları ile işgal ederek sömürülerini sürdürdükleri halde daha sonraları ekonomik sistem yoluyla bunu başarıyla ulaştırmışlardır. Daha önceki sömürü Tanyol'un deyimiyle görünen işgallerle olduğu halde günümüzde bu görünmeyen işgalle olmaktadır. Yani soyma sömürünün olup olmadığını değil, sömürünün şeklini gösteren bir kavramdır.

Tanyol bir yandan sosyalizmin, soyguncu toplumların yapılarına uygun bir model olduğunu savunur[95]. Diğer yandan ise sosyalizmin adaleti gerçekleştirmeyi amaçladığı için insanın insanı, sınıfın sınıfı ve toplumu sömürmesini yasakladığını söyler[96]. Bu iki düşünce kendi içinde çelişmektedir. Bir başka deyişle tutarsızdır. Çünkü Tanyol, soyguncu devletten sosyalist devlete geçmek devletin gelişmesinin zorunlu bir sonucu ve halk için bir ölüm kalım konusudur,[97] derken toplum içindeki soygun yani sömürü ile toplumlar arasındaki soygun yani sömürüyü sosyalist sistem içinde düşü-

(91) Tanyol, «Tehlike Çanı III», s. 16.
(92) y.a.g.e., s. 16.
(93) y.a.g.e., s. 16.
(94) y.a.g.e., s. 16.
(95) y.a.g.e., s. 16.
(96) Tanyol, *«Sosyolojik Açıdan...»*, s. 248.
(97) Tanyol, «Tehlike Çanı III», s. 16.

nür. Oysa kendisi sosyalizmin erdemlerinden söz ederken sömürünün olmadığı bir sistem olarak söz etmektedir.

Tanyol devleti sınıflardan soyutlamaktadır[98]. Toplumdaki sınıflarla devlet arasındaki ilişkiyi yalnız kapitalist sistemler için ele almıştır. Sosyalist sistemde devlet sınıf ilişkisini yok varsaymaktadır. Tanyol'a göre «Batı toplumları sömürücü ve üretici olduğu için orada politik hakimiyet, her zaman bir sosyal sınıfa aittir. Bu yüzden batıda devlet ve politika hep bu sınıf hakimiyeti gerçeğini gözden uzak tutmaz»[99].

Tanyol burada Marx'ın sosyalist ve komünist toplum modellerini birbirine karıştırmaktadır. Marx sosyalist toplumlarda devlet ve sınıfların olacağını söyler. Nitekim Marx devlet, belirli bir sınıfın hakimiyetinin olduğu toplumlarda vardır der. Marx'a göre komünizm sınıfsız bir toplumdur. Komünizmde sınıflar olmadığından devlet de yoktur.

3. Marxizm ve Din İlişkisi

Tanyol Marx'ın düşüncelerini iki ana başlık altında almanın Marksizm ve din ilişkisini anlamak için zorunlu olduğunu söyler. Filozof Marx diyalektik materyalizmi savunur. Bir de sosyalist devlet görüşünü ortaya atan, ekonomik olayların bilimini yapan iktisatçı Marx vardır[100].

Sosyalist bir toplum olmak demek dinsiz bir toplum olmak demek değildir. Materyalist veya dinsiz olmak ferdi hallerdir[101]. Oysa bunu ekonomik olaylarla karıştırmamamız gerekir. Emeğin değerlendirilmesi, mülkiyetin intikali gibi konular tamamıyle sosyalidir. Tanyol'a göre toplumsal durumu açıklayan sosyalizm ile birysel durumu açıklayan materyalizmi birbirinden ayırdetmeliyiz[102].

Tanyol, İslamiyeti sosyalist toplum modeline uyan bir din olarak kabul eder. İslam toplumlarının cennetinin sosyalizm olduğunu savunur. Ona göre Marks'ın sınıfsız toplum olarak nitelediği Komünizm İslam dininin kitabı olan Kuran'ın adalet anlayışı ile uzlaşır[103].

Tanyol, düşüncelerinde daha da ileri giderek, İslam dininin materyalist olduğunu da savunur. Ona göre «Gerçekte Allah'ın kullarına vaadettiği cennet sosyalist bir cennettir. Bu cennete girmeyi hak etmenin ölçüsü sosyalizmin ana prensibi olan: «Herkese hakkı olanı vermek»tir. İslam cenneti duyu verilerine hitap eder. Hazzı, lezzeti, şehveti, güzel yemekleri, leziz kevser şarapları, huri kızları ve gılmanları olan bir bolluk diya-

(98) y.a.g.e., s. 16.
(99) y.a.g.e., s. 16.
(100) Tanyol, «Türkiye'de Mülkiyet Meselesi», s. 7.
(101) y.a.g.e., s. 7.
(102) y.a.g.e., s. 7.
(103) Tanyol, «Tehlike Çanı V», s. 7.

rıdır. Maddi refaha, dünya nimetlerine bol bol yer vermesi bakımından materyalist bir ahlak görüşüne sahiptir»[104].

Görüldüğü gibi Tanyol, önce materyalizm ve dini bireysel durumlar olarak göstermekte, daha sonra da toplumların ne tür sistemlere uyum sağladığını göstermek için ise bireysel durum olarak nitelediği din ile yola çıkmaktadır. Bu Tanyol'daki önemli çelişkilerden biridir.

Tanyol'un İslamiyeti materyalist bir din olarak görmesi de bir başka çelişkidir. İslamiyet toplumsal düzene yön vermeyi amaçlayan bir dindir. Fakat bu yön verme, bireylerin düşüncelerinde oluşturduğu kavramlar yoluyla sağlanmaktadır. Bu kavramlar değer yüklüdürler. Bu nedenle değerler alanını madde olarak kabul eden bir görüşle karşılaşmaktayız. Bu ise maddeci yaklaşıma uymamaktadır.

(104) y.a.g.e., s. 7.

IV. OSMANLI İMPARATORLUĞU VE GÜNÜMÜZ TÜRKİYE'SİNİN TOPLUMSAL YAPISININ DEĞERLENDİRİLMESİ

A. *OSMANLI TOPLUM YAPISI VE BATI TOPLUMLARINDAN AYRILAN ÖZELLİKLERİ*

Tanyol Osmanlı toplumunun ve Cumhuriyet Türkiye'sinin toplumsal yapısını açıklamak için, mülkiyet ilişkilerinden hareket ettiğini açıklamaktadır. Ona göre Osmanlı ve Türkiye'nin toplumsal, siyasal ve ekonomik yapısı mülkiyet ilişkilerinin bilinmesi ile açıklığa kavuşur[105].

Eğer biz mülkiyet ilişkilerinden hareket ederek toplumsal, siyasal ve ekonomik yapımızı açıklığa kavuşturmazsak hangi modeli alırsak alalım, ister sosyalist olsun ister kapitalist, başarısızlığa uğramaya mahkûmuz[106].

1. Osmanlı Toplum Yapısı

Osmanlılarda, batı toplumlarında olduğu gibi bir mülkiyet ilişkisi görülmemektedir. Batı toplumlarında toprağa sahip olmak söz konusu iken, Osmanlılarda toprağı kullanma hakkına sahip olmak önemlidir. İşte bu farklılık Osmanlı toplum yapısını batıdaki feodal toplum yapısından ayıran en önemli özellik olmuştur. Batı Ortaçağ feodal sisteminde bir toprak köleci bulunduğu halde bizde toprak kölesi yoktur[107].

Osmanlılarda doğrudan doğruya devlet köylü ilişkisi vardır[108]. Çünkü bütün topraklar devletindir. Köylü ancak bu toprakları işleme hakkına sahiptir. Osmanlılarda esas olan özel mülkiyet değil, kamu mülkiyetidir[109]. Özel mülkiyetin olmaması ve İslam dininin toplumdaki diğer öğeleri etkisi altında bulundurması, sınıflaşmayı önlemiştir. Bu nedenle devlet ve halk olarak batıdan ayrı özellikleri olan bir toplumuz[110]. Osmanlılarda ne sınıf ne de mülkiyet bilinci gelişmiştir[111].

(105) Tanyol, «Türkiye'de Mülkiyet Meselesi», s. 7-8.
(106) y.a.g.e., s. 8.
(107) y.a.g.e., s. 7.
(108) y.a.g.e., s. 7.
(109) Tanyol, «Türkiye'de Mülkiyet Yapısı ve Sosyalizmi...», s. 12.
(110) Cahit Tanyol, «Tehlike Çanı II», *Yön*, Sayı 122, İstanbul, 1965, s. 7.
(111) Tanyol, «Tehlike Çanı III», s. 16.

Osmanlı toplumunda toprakla uğraşan köylü vardır. Fakat Osmanlı İmparatorluğunun temeli talana dayanıyordu. İmparatorluğun gerilemeye başlaması talan olanaklarının bitimine rastlar[112].

Tanyol Osmanlıların batı burjuva devletleri tarafından sömürülmesini ve Osmanlı devletinin ortadan kalkmasını da Osmanlı İmparatorluğunun talan niteliğiyle açıklar. Ona göre soyguncu devlet talan olanaklarının yok olduğu yerde yapısını değiştiremeyeceğinden sömürge olmak zorundadır[113]. Tanyol bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklar: «...Soygun imkanları bitince buna alışık olanlar dilenciliği çalışmaya tercih ederler. Fakat devlet bireyler gibi dilenemeyeceği gibi borçla yaşamaya çalışır. Bu çeşit toplumlarda devletin, ki tek teşebbüs gücü onda vardır, soygun düzeninden çalışma ve üretim düzenine geçmekten başka çaresi yoktur. Çünkü ya borç yapacak ve bununla büyük üretime girecek, veya aldığı paraları sanki havadan geliyormuş gibi tüketim alanlarına harcayacak. Neticede bir mirasyedinin akibeti ne ise devletin başına da o gelecek, halk ile birlikte alacaklının sömürgesi olacak»[114].

Burada Tanyol, Osmanlı toplumunun talana dayanan bir ekonomi siyaseti niteliğini açıkladıktan sonra bu tür toplumların iki sonuçla karşı karşıya kalabileceğini savunur. Ekonomisini talan sistemine bağlayan toplumlar ya devletin üretim alanları açmasıyle sosyalist bir topluma dönüşecekler veya üretim alanları yaratmayarak sömürge haline geleceklerdir.

Tanyol, ekonomi siyaseti talana bağlı bir toplumda devleti tek girişimci olarak görür. Ona göre bu toplumlar bu özelliklerinden dolayı sınıfsal farklılıkları artırmadan ekonomik düzenlemenin yapılabileceğini savunur. Böyle bir düzenleme sınıf farkları ve sınıf bilinci yaratmadığı için sosyalist bir yapıya göçmeyi kolaylaştırmaktadır. Bu düşünce ile hareket eden Tanyol Osmanlı toplumunun kurtuluş yolunu sosyalizmde görür.

2. İslamiyetin Osmanlı Toplumuna Etkisi

Osmanlı toplumunda İslam dini hemen hemen her alanı denetim altında tutuyordu[115]. Tanyol bu gerçekten hareket ederek Türk toplumunun gelecekteki yapısını İslam dinine bağlı kalarak açıklamaya çalışır.

İslamiyet mülkiyet ilişkisini düzenleyen kurallar getirmiştir. İslam dininde mülkiyet, «üretim mülkiyeti» Allah'a aittir[116]. Bu nedenle İslam dini

(112) Cahit Tanyol, «Tehlike Çanı IV: Çıkar Yol Niçin Sosyalizm», *Yön*, Sayı 129, İstanbul, 1965, s. 12.

(113) y.a.g.e., s. 12.

(114) y.a.g.e., s. 12.

(115) Emre Kongar, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 37.

(116) Tanyol, «Tehlike Çanı V», s. 7.

bu ilkesi ile üretim araçlarının mülkiyetinin, ki bu üretimin ana kaynağı olan topraktır, özel mülkiyete geçmesini reddeder[117].

Osmanlı İmparatorluğunda dinin büyük etkisinin olması ve İslam dininin özel mülkiyeti kabul etmemesi Tanyol'a göre Türk toplumunun sosyalist modele uygun olmasının göstergesidir. Böylece Tanyol sosyalizm ile İslamiyetin birbiriyle uyuşan öğeler olduklarını savunur. Yani ona göre İslam toplumlarının tarihi akışları sosyalizme doğrudur. Sosyalizmin İslam dünyasına uygulanması, İslam toplumlarının tarihi gerçeklerine yönelecek ve sosyalizm deyiminin başına İslam kelimesinin konması doğu toplumlarının batıdan ayrı bir kişiliği olduğu anlamını taşıyacaktır[118].

B. BATICILIĞIN YANLIŞLIĞI

Batı toplumları ile bizim toplumumuz arasında hiçbir benzerlik yoktur. Aksine batı toplum modeli bizim toplumsal, siyasal ve ekonomik yapımıza ters düşmektedir[119]. Bu nedenle toplumumuzda batılılaşma hareketleri her zaman çöküntüye neden olmuştur[120]. Türk toplumu batılılaşma ile toplumdaki çöküntüyü durduramamasının tersine hızlandırmasının nedeni kendi toplumsal ve ekonomik temellerimizi göz önünde bulundurmaksızın batıdaki üst yapı kurumlarını kopye etmemiz olmuştur[121].

III. Selim ile başlayan yenilik ve batıya dönüş hareketi Avrupa uygarlığı karşısındaki başarısızlığımız sonucu ortaya çıkmıştır[122]. Böylece batı ile başedebilmek, batı gibi olmayı gerekli kılmıştı. Fakat Tanyol'a göre batıdan bilim ve tekniği almamız gerekirken batı toplum sistemini alarak sorunlarımızı çözeceğimizi sandık. Bilim ve teknik gereksinmelerimiz karşılanmadan, bütün sorunlarımızı üst yapımızın eksikliğine bağlandı[123].

Batılaşma hareketi içinde 1839'da ilan edilen «Gülhane Hattı Hümayunu» bütün Osmanlı devletini parçalamak ve sömürgeleştirmek için batının yapmış olduğu ilk resmi aşıdır[124]. Bu hareket Türkiye'de özel mülkiyetin gelişmesinde ilk adım olmuştur. Bu fermanla üretim araçlarının özel mülkiyeti yasal güvence altına alındı[125]. Böylece batılaşma hareketi, batı tipi rejimlerin şaşmaz ve aldanmaz birer kurtarıcı kalıp gibi düşünülmesi,[126]

(117) y.a.g.e., s. 7.
(118) Tanyol, «Tehlike Çanı I», s. 16.
(119) y.a.g.e., s. 16.
(120) Tanyol, «Tehlike Çanı II», s. 7.
(121) Tanyol, «*Sosyolojik Açıdan...*», s. 263.
(122) Tanyol. «İnkilap, Teknik...», s. 340.
(123) y.a.g.e., s. 341.
(124) Tanyol, «Sömürge Demokrasilerin...», s. 16.
(125) y.a.g.e., s. 16.
(126) Tanyol. «Tehlike Çanı I», s. 16.

ilk kez uygulama aşamasına da ulaşmış oluyordu. Oysa bizim gerek toplumsal, gerek siyasal ve gerekse ekonomik yapımız batıdan tümüyle ayrıdır ve ayrı olacaktır[127].

Toplumumuzda sömürgeleşmeye yatkın yerli bir kadronun yetişmesi ve batıda bile modası geçmiş 19. yüzyılın liberal sloganları ile ortaya çıkan burjuva sınıfı, batılılaşmanın günümüze kadar uzanan sonuçlarıdır[128].

Batılılaşma hareketinin Türkiye'de kapitalist bir modeli oluşturma çabaları olduğuna dikkati çeken Tanyol, kapitalist modelin toplumsal yapımıza uymadığını söylemektedir. Ona göre kapitalist sınıf dışa bağımlı bir biçimde gelişmektedir. Tanyol'un bu yargısı onun gözlemlerinde haklı olduğunu göstermektedir. Çünkü toplumumuzdaki kapitalist gelişme, her azgelişmiş ülkede olduğu gibi dışa bağımlı bir şekilde gelişimini sürdürmektedir. Bu da yatırımların toplumumuzun kendi gereksinimlerinden çok gelişmiş kapitalist ülkelerin istekleri doğrusunda olmasını sağlamaktadır.

C. TÜRKİYE'NİN TOPLUMSAL YAPISI

Tanyol'a göre batılılaşma hareketi, batı modelinin Türk toplumuna uygulanması amacına yönelikti. Tanzimatla başlayan bu hareket günümüze değin sürmektedir. Oysa ülke şartlarımız batı modeline uygun olmadığı için batı anlamında bir burjuva sınıfı oluşturamamışız[129]. Bizde batıdaki burjuva sınıfının yerine geçen, halkı ve devleti soyan bir aracı ve tefeci türemiştir[130]. Ancak batının üstyapı kurumlarını alıp bunu kendi yapımıza uygulamaya çalışıyoruz. Batıda birtakım toplumsal ve ekonomik zorunluklardan doğan siyasi partiler, bizde hiçbir temele dayanmadan kuruldu[131]. Bunun sonucu halkın memur aristokrasisine karşı reaksiyonunu kendi çıkarlarına göre ayarlayan bir zümre siyasal yaşamda ön plana geçti[132].

Tanyol'a göre Türkiye'de Tanzimattan bu yana bütün çabalara karşın burjuvazi kurulamamış, buna karşılık burjuva kalıpları sadece idare edenler kadrosunun bir sorunu olmuştur[133].

Tanyol, Türkiye'nin toplumsal yapısını zaman zaman sınıfsal temelden soyutladığı zengin ve yoksul kavramlarıyle açıklamaya çalışmaktadır. Bu nedenle de yanılgılara düşer. Tanyol'a göre bizde patron-işçi, ağa-ırgat çatışması dar görüşlü, şekilci, her şeyi basite ve kolaya indirgeyen Mark-

(127) [illegible] s. 16.
(128) Tanyol, «Tehlike Çanı III», s. 16.
(129) Cahit Tanyol, «Şahsi Teşebbüs İmkanı», *Cumhuriyet Gazetesi*, 17 Ağustos 1962.
(130) Tanyol, «Türkiye'de Burjuva Meselesi», s. 6.
(131) Tanyol, «Şahsi Teşebbüs...».
(132) v.a.g.e
(133) Tanyol, «Türkiye'de Burjuva Meselesi», s. 7.

sistlerin uydurduğu bir şeydir[134]. Bizde burjuva sınıfı ve işçi sınıfı yoktur. Bizde zengin ve yoksul sınıfı vardır. Zengin ve yoksul sınıfı arasında çatışma vardır[135].

Tanyol, Cumhuriyet Türkiye'sinin kapitalist bir toplum modelini seçtiğini kabul etmez. Ona göre işçi ve burjuva sınıfları batı toplumlarına özgüdür. Bu nedenle Türk toplumunda bu sınıflara rastlayamayız. Ona göre «İşçi modern bir deyimdir. Endüstri ile seri halinde imalat ile ilgili bir sözdür. Patronla arasındaki kavga üretimin bölüşülmesindeki haksızlığa dayanır. İşçi günlük geçimini aşan bir kıymet fazlasına sahiptir. Bu kıymet fazlası olmazsa çalıştığı iş sahası iflaz eder. Buna karşılık fakir, bir günlük emeği ile geçimini sağlayamayan kimsedir. Bir insanın bir tarlası, birkaç baş hayvanı olabilir. Eğer o tarladan aldığı ürün günlük ihtiyaçlarının altında bir değere sahipse bu adama fakir denir. Fakat işçi denmez[136].

Zenginlik, yoksulluk kavramları toplumsal sınıflardan ayrı düşünülemez. Çünkü temelde zenginlik ve yoksulluk, toplumsal ürünün toplumu oluşturan bireyler arasındaki dağılımından kaynaklanır. Bu dağılım ise mülkiyet ile yakından ilgilidir. Bir başka deyimle toplumsal üründen alınan pay kişinin üretim araçları karşısındaki konumuna bağlı olarak değişmektedir. Üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulunduranlar bölüşümden en fazla pay alan kişilerdir. Bu bölüşümden en az pay alanlar ise üretim araçlarına sahip olmayan kişilerdir. Bu bütün toplumlar için geçerli bir kuraldır. Oysa Tanyol, kullandığı kavramları böyle bir tabana oturtmamaktadır. Bu nedenle de çelişkilere düşmesi kaçınılmazdır.

Tanyol'a göre Türk toplumunun temel sorunu endüstrileşememek ve üretken olamamaktır. Bu zinciri kıramadığımız için toplum olarak yoksuluz. Tanyol toplumumuzda iki sorundan söz etmektedir. Bu iki sorun zenginlik ve yoksulluktur[137]. Bu iki sorunu çözmek toplumsal gelişmemizin sağlıklı olması için gereklidir. Tanyol, zenginlik ve yoksulluk sorunundan söz ederken azgelişmişlikten kurtulmamızı sergilemektedir. Tanyol, azgelişmişliğimizi yoksulluk, çarpık ekonomik gelişmeyi ise zenginlik kavramıyle açıklamaktadır. Ona göre yoksulluğu gidermek için tarım ve endüsri sahasında büyük bir hamleye gereksinim vardır. Çünkü yoksulluk, üretim araçlarının insan emeğini değerlendirecek bir plana göre yapılmamasından doğmaktadır. Azgelişmişliğin bir diğer kaynağı da zenginliktir. Bizde zengin üretimden değil tüketim maddelerinden para kazanan bir tiptir. Bu nedenle zengin üretime hiçbir katkıda bulunmaksızın pay almaktadır. Servet aracılık yapan kimsenin kasasına akmaktadır[138].

(134) Cahit Tanyol, «Zengin-Fakir», *Cumhuriyet Gazetesi*, 29 Haziran 1962.
(135) y.a.g.e.
(136) y.a.g.e.
(137) y.a.g.e.
(138) y.a.g.e

Tanyol, kapitalist modelin toplumsal yapımıza uymadığı görüşündedir. Ona göre böyle bir girişimde bulunulmasına karşın günümüze kadar hâlâ bir burjuva sınıfı oluşamamıştır. Böyle bir sınıfın oluşması toplumsal yapımızla da ters düşmektedir. Bu nedenle toplumsal yapıyı değiştirmek gibi ters bir yol izleyeceğimize kendi yapımıza uygun bir yol seçelim. Burjuvazi Türk toplumu için çıkmaz bir yoldur[139].

Tanyol toplumsal yapımızın hastalıklarını oldukça açık bir şekilde teşhis etmiştir. Bunlar ise azgelişmiş ülkelerin tümünde vardır. Bu hastalığın temeli çarpık bir kapitalist gelişmedir. Bunu açıkça vurgulayan Tanyol, kapitalizmin önemli bir sınıfı olan burjuva ve işçi sınıflarının varlığını Türkiye gerçeğinde kabul etmemektedir. Oysa Türk toplumu kapitalist modeli seçmiş ve bu yolda oldukça fazla yol katetmiştir. Bu gelişmenin çarpık olmasını vurgulamakla toplumsal gerçeğe uygun bir yorum yapan Tanyol, toplumumuzda burjuva ve işçi sınıflarının varlığını yadsıyarak çelişkiye düşmektedir. Oysa burjuva sınıfı günümüzde gelişmiş ve toplumumuzda etkin bir rol oynamaktadır.

(139) Tanyol, «Şahsi Teşebbüs...».

V. DEĞERLENDİRME

Tanyol hakkında olumsuz bir eleştiri, eski asistanları Ayda ve Turhan Yörükan tarafından yapılmıştır. Genellikle Tanyol'un kişiliğine ve tekniklerine ilişkin bu olumsuz eleştirileri bir yana bırakarak, biz burada Tanyol'un düşünceleri üzerinde odaklaşacağız[140].

Tanyol, toplumsal değişme modelinde değişmenin itici gücünün toplumdaki çatışma ve icatlar olduğunu ileri sürmektedir. Yani değişmenin itici gücü olarak teknolojiyi almaktadır. Değişmenin yönü Tanyol'a göre şöyledir: Bireysel yaratmalar dediği icat ve toplumsal değerlerin çatışması toplumda örf ve âdetleri etkilemektedir. Örf ve âdetler ise ahlakı etkilemekte ve onda değişmeler yaratmaktadır. Tanyol bu ilişkinin tersine olabileceğini kesinlikle kabul etmez[141].

Toplumsal değişmede bir öğenin itici güç olması, uzun dönemde değişmeye öncülük etmesidir. Bu açıdan Tanyol'un teknolojiye öncelik veren yaklaşımı çok doğrudur. Ancak hiçbir öğe diğer öğelerden bağımsız bir şekilde değişme gösteremez. Her toplumsal öğe ve süreç değişmeye katkıda bulunduğu gibi değişme tarafından etkilenir de[142]. Tanyol toplumsal yapıyı oluşturan ögeler arasındaki böylesine bir ilişkiyi görmemezlikten gelir. Ona göre toplumsal ögeler arasındaki ilişki tek yönlüdür. Yani bir öge bir başka ögeyi ya değiştirir ya da bir başka öge tiarafından değiştirilir.

Tanyol, bireysel yaratmalar dediği icatlara bireysel bir ürün olarak bakmaktadır. Oysa toplumsal gereksinmeler bir toplumdaki icatları belirleyici unsurlardır.

Tanyol Türkiye'nin toplumsal yapısını incelerken günümüzde bile Türk toplumunun burjuva ve işçi sınıflarına sahip olmadığını savunmaktadır. Bu savı ileri sürerken kendi düşüncesi içinde bazı tutarsızlıklara yol açmaktadır. Çünkü Tanyol, hem burjuva sınıfının ortaya çıkışını özel mülkiyete dayandırmakta, hem de Osmanlı toplumunda Tanzimatla birlikte özel mülkiyetin yasal güvenceye kavuştuğunu söylemektedir. Bunun yanında Türk toplumunda özel mülkiyetin varlığını kabul ettiği halde burjuva ve işçi sınıfının varlığını yadsımaktadır. Özel mülkiyetin gelişmesiyle birlikte Türkiye'de de bu sınıfların oluşması kaçınılmaz bir nitelik kazanır.

(140) Turhan Yörükan-Ayda Yörükan, *Cahit Tanyol ve Sosyoloji*, Batur Matbaası, İstanbul. 1963.

(141) Tanyol, *Örf ve Âdetler Sosyolojisi...*, s. 33-34.

Tanyol'un Türkiye'nin kalkınmasında izlenecek yollardan hangisini savunduğu açık değildir. Yön ve Cumhuriyet Gazetesindeki yazılarında, Türk toplumunun nesnel koşullarının sosyalizmi zorunlu kıldığını savunurken Sosyoloji Dergisindeki bir araştırma bulgularının sonucunda ise şu yargıya varmaktadır: «Türkiye'de gerçek anlamıyla kalkınma, endüstri devrimiyle mümkündür. Endüstri devriminin yapılması için devletin bu işi kendi sırtından atarak şahıslara ve şirketlere devretmesi gerekir. ...Özel teşebbüs ürkütülmemelidir»[143]. Cumhuriyet Gazetesinde, «Şahsi Teşebbüs İmkanı» adlı makalesinde ise Tanyol burjuvazi için şöyle demektedir: Kendi kendimizi aldatmayalım. Bu yol (özel girişim yoluyla kalkınma) çıkmaz yoldur[144].

Tanyol toplum yapısı ve ekonomik model ilişkisine değinirken toplumları en genelde ikiye ayırmaktadır. Bunlar doğu ve batı toplumlarıdır. Batı toplumlarının niteliklerini sömürgeci olarak görür. Ona göre doğu toplumları ise soyguncudur. Tanyol soyguncuğu sömürücü olarak kabul etmez.

Tanyol Marx'tan sonra gelişmiş kapitalist ülkelerde ve azgelişmiş ülkelerde birçok değişiklikler olduğunu, bu değişiklikler nedeniyle artık Marx'ın tanımladığı bir dünyada yaşamadığımızı belirtmektedir.

Tanyol'un doğu ve batı toplumları ayırımından, Asya Üretim Biçimi kavramına ulaşabiliriz. Doğu toplumları Marx ve Engels'in de belirttiği gibi, batı feodal toplumlarına benzememektedir. Doğu toplumlarında doğa ile olan savaş bu toplumlardaki bireylerin tek başlarına üretimde bulunmalarını olanaklı kılmıyordu. Bu nedenle bu toplumlarda devlet büyük bir güce sahipti. Bir başka anlatımla, merkezi otorite doğu toplumlarında egemendi. Doğu toplumlarının bu özelliği, kendilerini batı feodal toplumlarından ayırmaktaydı. Tanyol bunu, doğu toplumlarında devletin önemli işlevinin olduğunu vurgulayarak açıklamak istemektedir. İşte bu bakış açısından hareketle Tanyol, Osmanlı ve Türk toplumunun batıcılığının yanlışlığını savunur. Çünkü Osmanlı toplumu ve onun devamı niteliği taşıyan Türk toplumu, A.Ü.B. niteliklerini göstermektedir. Oysa batı toplumlarının yapısı bu toplumlara uymamaktadır. Bu nedenle Tanyol'a göre batıcılık, Türk toplumu için yanlış atılmış bir adımdır.

Tanyol, ilericilik-gericilik tartışmalarının dine dayandırılmasını da kabul etmemektedir. Ona göre din inanç alanıdır. Oysa ilericilik-gericilik akıl, bilim ve teknik alanda söz konusudur. Tanyol, din ve dinin çevre-

(142) Kongar, a.g.e., s. 305.

(143) Cahit Tanyol, «Traktör Giren 50 Köyde Nüfus Hareketlerinin ve İçtimai Değerlerin Kontrolu», *Sosyoloji Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Sayı 13-14, İstanbul, 1959.

(144) Tanyol, «Şahsi Teşebbüs İmkanı».

sinde oluşan bilim anlayışı diye iki kavram ortaya atmaktadır. Tanyol, dini ve dinin çevresinde oluşan bilim anlayışını tamamen farklı olgular olarak ele almaktadır. Oysa bu ikisini birbirinden ayırdetmek oldukça zordur. Bir üst yapı kurumu olan din değişmeye en fazla direnç gösteren öğelerin başında gelmektedir. Çünkü din katı bir kurallar bütünüdür. Belirli bir dine ait olan bilim anlayışı da aynı katılıktadır. Belirli bir toplumsal yapının ürünü olan din, toplumsal değişmeye karşı direnç göstermektedir. Bu nedenle ilericilik-gericilik tartışmalarını dinden bağımsız düşünemeyiz.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

Örf ve Adetler Sosyolojisi Bakımından Sanat ve Ahlak, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1954.

Sosyal Ahlak, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1960.

Kuruluş ve Fetih Destanı, İstanbul, 1969.

Sosyolojik Açıdan Din, Ahlak, Laiklik ve Politika Üzerine Dialoglar, Okat Yay., İstanbul, 1970.

B. MAKALELER

Şiir Hakkında, **Aramak Dergisi,** Sayı 1, İzmir, 1939.

Kötü Zihniyet, **Yenilik Dergisi,** İstanbul, 1941.

Yahya Kemal ve Rindlerin Ölümüne Dair, **Değirmen Dergisi,** Sayı 1, İstanbul 1942.

Milliyet ve Sanat, **Değirmen Dergisi,** Sayı 3, İstanbul, 1942.

Namık Kemal ve Kahramanları, **Değirmen Dergisi,** Sayı 4, İstanbul, 1942.

Bir Kitabın Düşündürdükleri, **Değirmen Dergisi,** Sayı 8, İstanbul, 1942.

Bir Cehalet Mucizesi, **Değirmen Dergisi,** Sayı 11, İstanbul, 1942.

Hüseyin Rahmi'nin Kahramanları, **Değirmen Dergisi,** Sayı 12, İstanbul, 1942.

Milliyet Zabıtası, **Değirmen Dergisi,** İstanbul, 1942.

Yahya Kemal'e ve Şiire Dair, **Ülkü Dergisi,** Sayı 79, Ankara, 1945.

Yahya Kemal'e ve Şiire Dair, **Ülkü Dergisi,** Sayı 81-82, Ankara, 1945.

Yahya Kemal ve İstanbul, **Sanat ve Edebiyat,** Sayı 16, Ankara, 1947.

Hürriyet ve İrtica, **Sanat ve Edebiyat,** Sayı 31-32, Ankara, 1947.

Şiirde Sağ ve Sol, **Akademi Dergisi,** Sayı 1, İstanbul, 1947.

Toprağa, Ahlaka ve Ticarete Dair, **Akademi Dergisi,** Sayı 2, İstanbul, 1947.

Nurullah Ataç'a Cevap I-II, **Akademi Dergisi,** Sayı 3-4, İstanbul 1947.

Beş Şehir, **İstanbul Dergisi,** Sayı 1, İstanbul, 1947.

Din ve Ahlak Meselesi ve Bir Ahlak Kitabı, **İstanbul Dergisi,** Sayı 2, İstanbul 1947.

Prens Sabahattin, İçtimai Monografi, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 4-5, İst. Üniv. Ed Fak. Yay., İstanbul, 1949.

Dünyanın Büyük Şairi, **Aile Dergisi,** Sayı 12, İstanbul, 1950.

Hayata Atıldığım Zaman, **Aile Dergisi,** Sayı 14, İstanbul, 1950.

Karataş Köyü Monografisi, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 6, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1950.

Kendine Dönüş, Türk Folklor Araştırmaları Dergisi, Sayı 21, İstanbul, 1951.
Tanzimat'ın Yapısı ve Edebiyat, **Varlık Dergisi,** Sayı 378, İstanbul, 1952.
Bugünkü Şiirimiz, **Varlık Dergisi,** Sayı, 379, İstanbul, 1952.
Abdülhakhamit, **Varlık Dergisi,** Sayı 380, İstanbul, 1952.
Sanatta Fayda, **Varlık Dergisi,** Sayı 381, İstanbul, 1952.
Dil ve Düşünce, **Varlık Dergisi,** Sayı 382, İstanbul, 1952.
Sanatkârın Kaderi, **Varlık Dergisi,** Sayı 385, İstanbul. 1952.
Atatürk İçin Ölçü, **Varlık Dergisi,** Sayı 22, Ankara, 1952.
Bizde Tiyatro. **Hisar Dergisi,** sayı 22, Ankara, 1952.
Barakalarda Örf ve Âdet Araştırmaları, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 7-8, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1952-1953.
Millet Şuuru ve İktidar, **Türkiye Dergisi,** Sayı 4, Ankara, 1953.
Bir Eleştirmeci ile Bir Dolaştırmacı, **Türk Folkloru Araştırmaları Dergisi,** Sayı 43, İstanbul, 1953.
Samimiyetsizlik, **Bilgi Dergisi,** Sayı 77, İstanbul, 1953.
Barakalarda Örf ve Âdet Araştırmaları, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 9, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İstanbul, 1954.
Duyu Verileri ve Sanat I-II, **İstanbul Dergisi,** Sayı 2-3, İstanbul, 1955.
Oyun Olmasaydı, **İstanbul Dergisi,** Sayı 4, İstanbul, 1955.
Sanat ve Fayda, **İstanbul Dergisi,** Sayı 5, İstanbul, 1955.
Sanatın Yalanları, **İstanbul Dergisi,** Sayı 6, İstanbul, 1955.
Sait Faik İçin, **İstanbul Dergisi,** Sayı 8, İstanbul, 1955.
Bir Şaire Mektup, **İstanbul Dergisi,** Sayı 9, İstanbul, 1955.
Dil Meselesi, **İstanbul Dergisi,** Sayı 11, İstanbul, 1955.
Küçük Şehir Hasreti, **İstanbul Dergisi,** Sayı 12, İstanbul, 1955.
Örf ve Âdetler ve İslam Hukuku, **Türk Yurdu,** Sayı 241, İstanbul, 1955.
Türk Milliyetçiliğinin Gerçekleri ve Türkçülük, **Türk Yurdu,** Sayı 245, İstanbul, 1955.
Ziya Gökalp ve Milli Vicdan, **Türk Yurdu,** Sayı 246, İstanbul, 1955.
Adnan Adıvar'ın Düşünce ve Kanaatları, **Türk Yurdu,** Sayı 246, İstanbul, 1955.
Yarım Aydın ve Aşağılık Duygusu, **Türk Yurdu,** Sayı 249, İstanbul, 1955.
Din ve Mektep, **Türk Yurdu,** Sayı 252, İstanbul, 1956.
Hürriyet Edebiyatı, **Türk Yurdu,** Sayı 257, İstanbul, 1956.
Dün ve Bugün, İrtica ve İnkılap, **Türk Düşüncesi Dergisi,** Sayı 5, İstanbul, 1959.
Yahya Kemal'in Şiirimizdeki Yeri I-II-III-IV-V, **Varlık Dergisi,** Sayı 492-494-496-497-499, İstanbul, 1959.
Traktör Giren 50 Köyde Nüfus Harekctlerinin ve İçtimai Değişmelerin Kontrolü, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 13-14, 1959.
Din ve Âdetler, **Türk Folk. Araş. Der.,** Sayı 127, İstanbul, 1960.
Peşke Binamlısı Köyü, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 16, İstanbul, 1961.
Gerçekçi Mustafa Kemal, **Pınar Dergisi,** İstanbul, 1961.
Türkiye'de Burjuva Meselsei, **Yön Dergisi,** Sayı 44, İstanbul, 1962.
Gerçekçi ve Osmanlı Mustafa Kemal, **Yön Dergisi,** Sayı 47, İstanbul, 1962.
Şair ve Şiir Üstüne, **Yeditepe,** Sayı 66, İstanbul, 1962.
Elifoğlu Köyü, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 17-18, İstanbul, 1962-1963.
Devlte Adamı ve Kahraman, Yön Dergisi, Sayı 77, İstanbul, 1963.
Eylen Köyü, **Sosyoloji Dergisi,** Sayı 19, İstanbul, 1964.
Cahit Sıtkı Tarancı, **Yeni İnsan,** Sayı 23, İstanbul, 1964.
Şiir ve Gerçek, **Yeni İnsan,** Sayı 24, İstanbul, 1965.
Dil ve Düşünce, **Yeni İnsan,** Sayı 25, İstanbul, 1965.
Dil ve Şiir, **Yeni İnsan,** Sayı 27, İstanbul, 1965.

Bizim Kuşak, **Yeni İnsan,** Sayı 29, İstanbul, 1965.
Tehlike Çanı, **Yön Dergisi,** Sayı 119, İstanbul, 1965.
Tehlike Çanı II, **Yön Dergisi,** Sayı 122, İstanbul, 1965.
Tehlike Çanı III, Çıkar Yol Niçin Sosyalizm?, **Yön Dergisi,** Sayı 124, İstanbul, 1965.
Tehlike Çanı IV: Çıkar Yol Niçin Sosyalizm, **Yön Dergisi,** Sayı 129, İstanbul, 1965.
Tehlike Çanı V: İslamın Cenneti Sosyalizmdir, **Yön Dergisi,** Sayı 130, İstanbul, 1965.
Türkiye'de Mülkiyet Yapısı ve Sosyalizmi Zorunlu Kılan Nedenler, **Yön Dergisi** Sayı 134, İstanbul, 1965.
Folklor ve Toplumculuk, **Türk Folklor Araş. Der.,** Sayı 189, İstanbul, 1965.
Yitik Halka: Nasrettin Hoca, **Türk Folk. Araş. Der.,** Sayı 192, İstanbul, 1965.
Görünmeyen İşgal, **Yön Dergisi,** Sayı 172, İstanbul, 1966.
Sömürge Demokrasilerinin Nitelikleri, **Yön Dergisi,** Sayı 174, İstanbul, 1966.
Ziya Gökalp'in Kişiliği, Ülkücülüğü, Bilim Adamlığı, **Sosyoloji Dergisi,** İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., Sayı 19-20, İstanbul, 1964-1966.
Aydin Din Adamı Sorunu, **Cem Dergisi,** Sayı 16, İstanbul, 1966.
Halkın Dini Devletin Dini, **Cem Dergisi,** Sayı 16, İstanbul, 1967.
Estetiğin Yetersizliği, **Yeni İnsan,** Sayı 79-86-89-91-93-94, İstanbul, 1969-1971.
Sol Yanaşmalar, **Tutum Dergisi,** Sayı 162, İstanbul, 1970.
Örf ve Âdetlerle Sanat Arasındaki Münasebetlerin Hududu, **Yeni İnsan,** Sayı 96, İstanbul, 1971.
Tanzimat ve Şinasi, **Yeni İnsan,** Sayı 105, İstanbul, 1971.
Türk Sosyolojisinin Bazı Sorunları, **Cumhuriyet'in 50'nci Yılına Armağan,** İstanbul, 1973.
İdeal ve İdeoloji, **Çalışan Adam,** Sayı 13-20, İstanbul, 1975.
Savaş Sanayii ve Özel Teşebbüs I, **Çalışan Adam,** Sayı 20-22, İstanbul, 1975.
Savaş Sanayii ve Özel Teşebbüs II, **Çalışan Adam,** Sayı 23, İstanbul, 1975.
Devlet Bilinci ve Politika, **Çalışan Adam,** Sayı 19-20, İstanbul, 1975.
Yanlışlık Kural Olursa, **Çalışan Adam,** Sayı 20-23, İstanbul, 1975.
Soylu Sınıfların Yıkılışı, **Çalışan Adam,** Sayı 20-25, İstanbul, 1975.
İlkel Toplumlarda Ritm Unsuru, **Musiki Mecmuası,** Cilt 28, Sayı 306, İstanbul, 1976.
İlkel Toplumlarda İnitation Ayinlerinde Musiki, **Musiki Mecmuası,** Cilt 29, Sayı 29, 318, İstanbul, 1976.
İlkel Toplumlarda Cenaze Törenlerinde Sanat Belirtileri, **Musiki Mecmuası,** Cilt 29, Sayı 320-322, İstanbul, 1976.
Kemal Tahir Üzerine, **Özgür İnsan,** Cilt 6, Sayı 45, Ankara, 1977.
Dil-Düşünce ve Yazı, **Ulusal Kültür.** T.C. Kültür Bak. Yay. Sayı 2, Ankara, 1978.
Eğitim ve Öğretimde Sömürgeleşme, **Sorunlarımız,** TÖS İstanbul Şb. Yayını, t'y.

Cavit Orhan Tütengil

(17 Ocak 1921 7 Aralık 1979)

Hazırlayan
İbrahim CILGA

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Tütengil, 17 ocak 1921'de Tarsus'un Sebil köyünde doğmuştur. Babası Kıbrıs'lı Palabıyıkoğullarından, ilkokul öğretmeni Ali Rauf Tütengil, annesi ise Tarsus'ta aktarlık yapan Tüten Emminin kızı Meryem Tütengil'dir[1]. Tütengil, ailenin ikinci çocuğudur. Fakat ,ağabeyi sadece 15 gün yaşamış olduğu için Tütengil, dördü erkek biri kızdan oluşan beş kardeşin en büyüğüdür.

Annesi Cavit Orhan'a «Kaçkaç Çocuğu» derdi. Güney bölgesi Kurtuluş Savaşı öncesinde Fransızlar tarafından işgal edilince halk yaşadığı yeri terk etmek, kaçmak zorunda kalmış... Yerel deyimle olaya «Kaçkaç» denilmiş... Tütengil bu kaçkaç döneminde doğmuş... O dönemde ekonomik bunalım, yoksulluk, yaşamı büyük ölçüde etkileyen boyutlara ulaşmış... Devlet memurları, öğretmenler üç ay maaş alamamışlar. Tütengil'in doğumunun hemen sonrasında maaşlarını alabildikleri için, annesi ve babası onu ailenin en kısmetli çocuğu olarak kabul etmişler...

Cavit Orhan Tütengil, ilkokula, babasının daha sonra öğretmen olarak atandığı Ulaş köyünde başlamıştır. Babasının Tarsus'a alınması üzerine öğrenimini orada tamamlamış, ortaokulu da Tarsus'da bitirmiştir. Lise öğrenimi için parasız yatılı sınavını kazanarak Haydarpaşa Lisesine girmiştir. Son sınıfa kadar düzenli giden öğrenimi son sınıfta aksamış, lisede parasız yatılı okuyanların yatakhanesi üst katta ve çok soğuk olduğu için zatürree'ye yakalanmıştır. Bu yüzden o yıl mezun olamamış, ancak bir yıl sonra, 1940 yılında Haydarpaşa Lisesini bitirmiştir.

Yüksek öğrenim için sınava girmiş ve Siyasal Bilgiler Fakültesini liste birincisi olarak kazanmıştır. Babasının da Siyasal Bilimleri çok istemesine karşılık Tütengil başka bir okula, Yüksek Öğretmen Okulu Felsefe Bölümüne girmiştir. Öğrenciliği sırasında 1942 yılında İstanbul'da arkadaşlarıyla birlikte «DEĞİRMEN» Dergisini çıkarmıştır. Yüksek Öğretmen Okulu öğrencisi olarak okuduğu İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü 1944 yılında bitirmiştir.

Tütengil, 1944 yılında ilk kez öğretmen olarak Antalya Lisesine atanmıştır. Bir yıllık öğretmenlikten sonra askere gitmiş, askerliğini topçu olarak Erzincan'da yapmıştır. Askerlik dönüşü, Kepirtepe Köy Enstitüsünde meslek dersleri öğretmeni olarak görev almıştır. Daha sonra Antalya

(1) Cavit Orhan Tütengil'in yaşam öyküsünün hazırlanmasında eşi Şükriye Tütengil'in 16.4.1980 günlü mektubundan geniş ölçüde yararlanılmıştır.

Aksu Köy Enstitüsüne atanmıştır. Burada öğretmenliği sürerken 1950-1951 ders yılında görgü ve bilgisini arttırmak için 4489 sayılı kanundan yararlanarak Fransa'ya gitmiştir. Bir yıl sonra yeniden Aksu Köy Enstitüsündeki görevine dönmüştür. 1952 yılında, o yıl aynı okula meslek dersleri öğretmeni olarak atanan Şükrüye Tütengil ile evlenmiştir. Bu evlilikten Tütengil'lerin üç çocukları olmuştur. Kaya ve Deniz Tütengil'den önce olan çocukları sadece beş saat yaşamıştır.

1952 yılında Tütengil'lerin Köy Enstitülerinde çalışmaları sakıncalı görülerek, Diyarbakır'a atanmışlardır. Cavit Orhan Tütengil, Diyarbakır Lisesinde, Şükrüye Tütengil de bu ildeki Öğretmen Okulunda görev almıştır. Tütengil, Diyarbakır'da çalıştığı bu sürede, 1953'te «ÇİZGİ» Dergisini diğer öğretmen arkadaşları ve öğrencileriyle birlikte çıkarmıştır. Tütengil, 1953 yılında girdiği sınavı kazanarak, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsüne «asistan» olarak girmiştir. 1956 yılında, «*Montesquieu'nün Siyasi ve İktisadi Fikirleri*» konulu çalışmasıyla doktora çalışmasını tamamlamıştır. 1957 yılında yayınlanan bu teziyle, «*Türk Dil Kurumu Bilim Ödülü*»nü kazanmıştır. 1958 yılında ise aynı zamanda asistanı olduğu İktisat Fakültesini bitirmiştir. Tütengil, 1960 yılında da «*İçtimai ve İktisadi Bakımdan Türkiye'nin Karayolları*» konulu teziyle «Doçent» ünvanını kazanmıştır. Tütengil 1970 yılında ise «Profesör» olmuştur.

Tütengil'in yaşamı, 7 aralık 1979 günü, demokrasi düşmanı katillerin planlayıp uyguladığı cinayetle sona ermiştir.

Tütengil, ilerici bir aydın ve bilim adamı olarak, geride basılmış ve basılmamış bir dizi ürün bırakmıştır. Tütengil, ilk ürünlerini 1942 yılında, Prens Sabahattin'in «*Teşebbüsü Şahsi*» adlı kitabı üzerine yaptığı çalışmasıyla vermiştir. 1942 ve 1943'te İstanbul Darülfunun Muallimlerinden Mehmet İzzet'in «*Milliyet Nazariyeleri*» adlı kitabı üzerinde değerlendirmeler yapmıştır. 1943'te P. Sabahattin'in «*Teşebbüsü Şahsi*» adlı kitabı üzerinde Hüseyin Cahit'le tartışmaya girmiş ve ilgili yazıları «*Değirmen*» dergisinde yayınlanmıştır. Tütengil'in ilk kitabı 1945'te yayınlanan «*Ziya Gökalp Bibliyografyası*»dır. Tütengil, 1948 ile 1954 yılları arasında Prens Sabahattin ile ilgili çalışmalarını yoğunlaştırmış, iki makale ve bir kitap yayınlamıştır.

Bu arada Tütengil Ziya Gökalp üzerine geniş incelemeler yapmış ve bu çalışmalarını 1964'te *Ziya Gökalp Üzerine Notlar* adlı kitaba dönüştürmüştür. 1956'da doktora çalışmasıyla Montesquieu'yü ayrıntılı olarak Türk okurlarına sunmuştur.

Basın ve gazetecilik alanında da somut ürünler veren Tütengil 1954'te, Diyarbakır Basın Tarihi üzerine notlar çalışmasıyla özgün belgeleri sergilemiştir. 1961'de ise Gazete ve Dergileri İnceleme Metodu konulu çalışmasıyla monografik bir teknik geliştirmiştir.

Tütengil 1963'te, *Köyden Şehire Göç Meselesi*'ne eğilmiş, 1967'de *Köy Sorunu ve Gençlik*, 1969'da *Türkiye'de Köy Sorunu* ve 1975'te *Kırsal Tür-*

kiye'nin Yapısı ve Sorunları çalışmaları Tütengil'in Göç ve Kentleşme konularında bir Toplumbilimci olarak ortaya koyduğu özgün çalışmalar olmuştur. Bu çalışmalarına koşut olarak, 1966'da az gelişmiş ülkelerin toplumsal yapısı konusu Tütengil'in özgün çalışma alanlarından birisidir. 1971'de az gelişmenin sosyolojisi konusundaki ürünü temel kitap olarak ilgi kazanmıştır. Ayrıca, öğretmenlik yaptığı Köy Enstitüleri konusundaki yazdığı değişik makalelerle Köy Enstitüleri üzerinde ilgi çeken değerlendirmeler ortaya koymuştur.

Tütengil, bir araştırmacı olarak, 1954'te *İhsaniye Köyü İncelemesini*, 1968'de *Adaapzarı'na Göç ve Çalışma Hayatına İntibak Araştırmasını* (Oğuz Arı ile birlikte) ortaya koymuştur. Bunun yanında, 1969'da yayınlanan *Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Metod* adlı çalışmasıyla yöntem ve araştırma konularında belirli değerlendirmeleri ve tartışma konularını ortaya getirmiştir. Tütengil, Atatürk ve Atatürkçülük konusundaki görüşlerini de 1975 yılında *Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak* adlı kitabıyla yayınlamıştır. Tütengil bunların dışında da çok çeşitli ve değişik alanlarda, eğitim, kültür, sanat, edebiyat ve gezi konularında incelemeler yapan, ürünler veren yazardır. Değişik konulardaki makalelerinin bir bölümü, 1968'de *Ağrı Dağındaki Horoz* adlı kitapta, 1975'de *Temeldeki Çatlak* adlı kitapta derlenmiştir. Tütengil, Sabahattin, Gökalp dışında da çeşitli düşünür ve yazarları incelemeştir. 1955'de *Adnan Adıvar'ı*, 1965'de *F. Baade'yi* 1965'de *Rıza Nur'u*, 1977'de *Hilmi Ziya Ülken'i* ve yine 1977'de *Prens Lütfullah'ı* (Tanyol ile birlikte) ele almış, yazılar yazmıştır.

En son olarak, 1979'da, Atatürk'ün 100. doğum yıldönümü için «*Atatürkçülüğün Halkçılık İlkesi*» konusunda kitap yazıyordu...

Ölümünden sonra Tütengil için yazılanlar, onun niteliklerine ilişkin değerlendirmeleri de büyük ölçüde kamuoyuna sergilemiştir.

«Tütengil, Türkiye'de 1960'larla başlayan «büyük uyanış»ın içinde yer alır ve çok önemli katkılarla besler o uyanışı»[2].

«Tütengil, inançlı bir Atatürk devrimcisiydi. Atatürk devriminin iyice anlaşılıp tamamlanmasını isteyenlerdendi; bu yolda çaba harcayanlardandı. Bir bilim adamı, bir bilge kişi, bir aydın, bir yazar, bir toplumbilimci olarak...»[3].

«Tütengil Hoca, her şeyden önce bilimin ve aklın yol göstericiliğine inanan bir bilim adamıydı. Bunun içindir ki, «Düşünceyi olayların önüne geçirmeden meselelerimize çözüm yolları bulamayız» diyordu. ...O bilinçli bir anti-emperyalisttir. Kalkınabilmemiz için çarpık kapitalist sistemimizin derlenip toparlanabilmesi için sonuna kadar dışarıya el açamayacağımıza, zira taşıma su ile değirmenin dönmeyeceğini birtkım ulusal özverilerle bulunup kendi kaynaklarımıza dönmemiz gerektiğini açıkça belirti-

(2) Server Tanilli. Doğanay ve Tütengil, *«Cumhuriyet» Gazetesi*, 24 Aralık 1979, s. 2.

(3) Oktay Akbal, Tütengil'i Anlamak, *«Cumhuriyet» Gazetesi*, 12.12.1979, s. 2.

yor ve düşünce planında gelişmiş kapitalist ülkelerin «sömürge sosyolojisi» derslerine karşılık «Az gelişmenin sosyolojisi» ile karşı çıkmaktan başka çare yoktur, diyordu»[4].

«Tütengil «İktisadi bağımsızlıkla perçinlenmeyen Kurtuluş Savaşlarının amaca ulaştırılamayacağı çok geçmeden anlaşılmıştır. Üçüncü Dünya şimdi de, yeni sömürgecilik karşısında verdiği savaşların içindedir» diye yazmıştı o kitabında. Prof. Tütengil için de bu savaşın bir şehitidir demek hiç yanlış olmaz...»[5].

«Tütengil tam bir bilim adamıydı. Gösterişi sevmezdi. Nadiren yükselttiği sesi âdeta uygun sözcükleri arayarak sakin ve ağır konuşması, gösterişi sevmeyen kişiliğinin görünüşünü bütünlerdi... Ciddi adamdı Tütengil. Özel yaşamından da ciddiydi, resmi yaşamında da. Zaman bilinci çok yüksektir. Üretime dönük düşünür ve bilim adamları gibi, zamanın değerini çok iyi biliyordu. Çünkü onun için zaman, kafasındakileri araştırmalarının sonuçlarını topluma aktarmak için kullandığı çok kıt bir kaynaktı[6].

«Tütengil Hoca öğrencilerin dışında kalanlardan değildi. Sadece derse, kaynaklara inmek ve öğrenmek için başvurduğumuz insan değildi. Kişinin sorunlarıyla ilgilenen, çözüm arayan bir bilgeydi. Karşısında en sevdiği bir öğrencisinin en küçük bir hatasını görse, onu derhal uyarır ve bilime, sağduyuya, akla çağırırdı. Hatayı, en sevdiğinde bile acımasız eleştirirdi»[7].

«Tütengil, kısık bir sesle çok güzel bir şarkı söylemişti. Bundan, bütün arkadaşlar, çok hoşlanmıştık; az konuşan birinin şarkı söylemesi şaşırtıcı olmuştu bizim için... Prof. Tütengil'in elinde hep çantası ile dolaşması, yalnızca bir bilim, yazı adamı olduğunu göstermez, dünya ile ilişkisini bununla kurduğu izlenimini uyandırırdı. O çanta olmasa, Prof. Tütengil, herkesin dışında, herkesi gören, ama kimsenin görmediği bir insan niteliğine bürünürdü sanki. Kendini dışta tutmak, onun doğası mı, yoksa korunması mı idi, anlamamışımdır. Çünkü, sözgelişi, onunla kavga edilemezdi sanıyorum, belki arkadaşlıkta kurulamazdı. Olayların üstünde, dışında kalmak isteyen bir düşünür olmayı yeğlemiş gibiydi. Hangi açıdan bakarsak bakalım, onun düşmanı olamazdı»[8].

«Tütengil, Türk toplumbilimi için gerçek bir kayıptır. Bugüne dek sürdürdüğü çalışmaları ne denli özgün ve yararlı olmuşsa, bugünden sonraki çalışmaları da o denli hatta daha da özgün ve yararlı olacaktı»[9].

(4) Nuri Burhan, Hocam Tütengil, *«Cumhuriyet» Gazetesi*. 15.1.1980, s. 2.

(5) Oktay Akbal, y.a.g.e., s. 2.

(6) Emre Kongar, Cavit O. Tütengil Üzerine, *«Cumhuriyet» Gazetesi*, 3.1.1980, s. 2.

(7) Yalçın Doğan, Onun Yetiştirdiği Kuşaklar Karanlığı Aydınlığa çevirecek güçtedir, *«Cumhuriyet» Gazetesi*, 10.12.1979, s. 1 ve 11.

(8) Melih Cevdet Anday, Ölülerimiz, *«Cumhuriyet» Gazetesi*, 4.1.1980, s. 2.

(9) Emre Kongar, y.a.g.e., s. 2.

I. GİRİŞ

Toplumsal değişme konusu, günümüz toplumbilimcilerinin en yoğun olarak odaklaştıkları konulardan biri olmuştur. Batı Avrupa toplumbilimcilerinden A. Comte, M. Weber, E. Durkheim, Tönies, K. Marx, Amerikan toplumbilimcilerinden P. Sorokin, T. Parsons, R.K. Merton, W. Ogburn, R. Dahrendorf, J.L. Moreno, M.J. Levy, Lerner, Eisenstadt toplum ve toplumsal değişme konusunda çeşitli yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Geliştirilen yaklaşımlar toplumbilime yeni boyutlar kazandırırken, aynı zamanda da günümüz toplumları üzerinde etkili olmuşlardır.

Toplumsal değişme kuramının belirlenmesi açısından, bir toplumbilimcinin toplumsal değişme anlayışının incelenmesi, anlayışın dayandığı toplum modelinin, temel ögelerinin belirlenmesi, anlayışın toplumbilime katkılarının ve eksik kalan yanlarının saptanması, toplumsal değişme konusunda odaklaşan çalışmaların konusu olmaktadır.

Bu çalışma boyutu içinde Türk toplumbilimcilerinden Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımının incelenmesine çalışılmıştır. Bu amaçla ilk kez, Tütengil'in tüm eserlerini içeren bir kaynakça hazırlanmış, daha sonra, toplumsal değişme ile ilgili görülen kaynaklar taranmıştır. Veri derleme aşamasında Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımını sistematik ve kapsamlı olarak içeren bir eserin olmayışı ya da yazarın sistemli bir toplumsal değişme yaklaşımı geliştirmemiş oluşu, çalışmaya veri derleme açısından, sınırlamalar getirmiştir. Çalışmada elde edilen veriler sistematik olarak sunulmuştur.

Çalışmanın başında, öncelikle, Tütengil'in Yöntembilim konusuna ilişkin görüşleri üzerinde durulmuş, yöntembilim tanımı, yöntem anlayışı, yöntem-teknik ilişkisi tartışılmış, giderek, Tütengil'in çoğulcu yöntem anlayışının nitelikleri belirtilmiştir.

Daha sonra, Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımı incelenmiştir. Bu nedenle, önce temel kavramlar, yaklaşımın dayandığı toplum modeli belirlenmiş ve toplumsal değişme yaklaşımının ögeleri ve kapsamı üzerinde durulmuştur. Çalışmanın en son bölümünde Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımı üzerinde bir değerlendirme yapılmıştır. Ayrıca, Tütengil'in katkıları üzerinde durulmuştur.

Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımını sistematik bir biçimde vermeyi amaçlamış olan çalışma, bu aşamada, eleştiri ve değerlendirmelere gereksinme duymaktadır.

II. TÜTENGİL'İN YÖNTEMBİLİM KONUSUNA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

A. TÜTENGİL'İN YÖNTEMBİLİM TANIMI

Doğa bilimlerinin ve toplumsal bilimlerin evrimlerine bağlı olarak gelişen yöntembilimi, Tütengil; «metod konusunu, teorisini ve uygulamalarını ele alan bir ilim dalı»[1] olarak tanımlamaktadır. Tanıma göre, Tütengil, yöntembilimi, yöntem konusu üzerinde odaklaşan bir bilim olarak görmektedir. Yöntembilim, yöntem konusunun teorik ve pratik boyutlarına açıklık getirir. Tütengil, yöntembilim konusuna çalışmalarında pratik boyut açısından yaklaşmaktadır. Ona göre, öğretim alanında yöntembilim konusu teorik yanı ile ele alınmaktadır. Pratik yan ihmal edilmektedir[2].

B. YÖNTEM SORUNU ÜZERİNE:

1. Yöntem Tanımı

Tütengil'in yöntembilime pratik açıdan yaklaşımı Onun yöntem konusuna teorik düzeyde açıklık getirmesini engellemiştir. Yöntembilimi tanımlamasına karşın, Tütengil yöntem konusunda bir tanım vermemiştir. Yalnızca, yöntem ya da metod* kavramının etimolojisi üzerinde durarak Latince «methodus» kelimesinden geldiğini, dilimizde önce usul kelimesinin yer aldığını, bugün ise metod kelimesinin yanı sıra yöntem kelimesinin de kullanıldığını belirtmiştir[3]. Bunun dışında teorik olarak yöntemin niteliği, içeriği konuları üzerinde durmamıştır.

2. Yöntem - Teknik İlişkisi

Tütengil'in yöntem konusunu ele alışında görülen teorik boşluk onu, toplumbilim alanında ortaya çıkmış olan yöntembilimsel sorunlarla karşı karşıya getirmiştir. İlk aşamada yöntem, teknik gibi yöntembilimsel kav-

(1) C. Orhan Tütengil, *Sosyal İlimlerde Araştırma ve Metod*, İstanbul Üniversitesi. İktisat Fakültesi Yayını, No: 249, VIII-945 s., İst. 1969, s. 1.

(2) y.a.g.e., s. 1.

(*) Bu çalışmada «yöntem» kavramı kullanılmıştır.

(3) Bakınız, y.a.g.e., s. 1-4 ve s. 22-46 arası.

ramların tanımları verilmediği için bu kavramların kapsamları ile bu kavramlar arasındaki ilişkiler gibi konular kapalı kalmaktadır. Yöntem, teknik gibi temel kavramların anlamlarının ve aralarındaki ilişkilerin açıklık kazanmamış oluşu Tütengil'i yöntembilimsel açıklamalarda bir «kavram kargaşasına» itmektedir.

Tütengil, «Sosyal İlimlerde Araştırma ve Metod» adlı kitabında «yöntem» kavramını «teknik» kavramı yerine kullanmaktadır[4]. Birer araştırma tekniği niteliğinde olan teknikleri «araştırma yöntemleri» adı altında saymaktadır. Tütengil, örnekleme, monografi, istatistik gibi araştırma tekniklerini yöntem olarak nitelendirmektedir[5]. Yöntembilimde «teknik» olarak nitelendirilen kavramların yöntem olarak kullanılması anlam ve kapsam yönlerinden bir kavram karışıklığına yol açmaktadır.

3. Tütengil'in Çoğulcu (Plüralist) Yöntem Anlayışı Üzerine

Tütengil'in yöntembilimsel konulara ilişkin görüşlerindeki belirgin olmama niteliği, onun yöntem anlayışını da etkilemiştir. Tütengil'in yöntem anlayışı çoğulcudur. Ona göre, «Bir sosyoloji mensubunun gerçeği bulmaya çalışırken mevcut imkan ve verilere göre türlü metodlardan faydalanmak istemesi tabii karşılanmalıdır. Hareket noktaları ve dayandıkları temel görüşler ne kadar farklı olsa da «gerçeğin aranmasında» bütün metodlar birbirinin tamamlayıcısı ve yardımcısıdır. Bu bakımdan «sectaire» olmak, daha işin başında hataya düşmekle bir...»dir[6]. Tütengil'in bu nitelikteki görüşleri onu çoğulcu bir yöntem anlayışına götürmektedir.

Fakat, temelde, her yöntem belirli bir yaklaşımın, bakış açısının ya da bir tutumun sonucu oluşur. Bu nedenle, çoğulcu yöntem anlayışına bağlı olarak «belirli bir konunun ya da belirli bir gerçeğin araştırılması için birden fazla yöntem uygulamak, bir niyet çeşitlemesi, bir açı çeşitlemesidir ki, bu çeşitlemeler arasında oyalanmak, nesnel gerçeğe gidecek yolu tıkamak, araştırmayı sonuca götürmemek demektir»[7].

Bunun yanında, «Toplumbilimlerin yöntemi tektir. Bu, ... bilimsel yöntemdir. Gözlem, varsayım, test etme ve genellemelere ulaşma şeklinde kullanılan bu yöntem evrenseldir»[8]. Tütengil bu nitelikte tekci (monist) yöntem anlayışını benimsemez. Tütengil'in çoğulcu nitelikteki yöntembilime ilişkin görüşleri, yöntembilimin tarihsel gelişimini yansıtmaktadır[9]. Açık-

(4) Bkz. y.a.g.e., s. 47.

(5) y.a.g.e., s. 47-66.

(6) C. Orhan Tütengil, *İçtimai ve İktisadi Bakımdan Türkiye'nin Karayolları*, VIII+190 s. İstanbul. 1961. s. 159-160.

(7) Doğan Ergun, *Sosyoloji El Kitabı*. 100 Soruda Dizisi. Gerçek Yayınevi. İst. 1973, s. 133.

(8) Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*, Bilgi Yay., Özel Dizi: 12 Ank. 1972, s. 35.

(9) Bu konuda bak. C.O. Tütengil, *Sosyal İlimlerde Araştırma ve Metot*, s. 22-46.

lamalarında Tütengil, Bacon, Descartes, Comte, Le Play, Marx ve Durkheim üzerinde durmuştur. Bu açıklamalarda her düşünürün toplumbilimsel yönden temel görüşleri, topluma bakışı ve bu görüş ve bakışına temel olan öğeler verildikten sonra her düşünürün yöntembilimsel yaklaşımları özetlenmiştir. Fakat, bu açıklamalara ilişkin olarak Tütengil'in topluma bakışı, temel görüşleri açık değildir. Belirtilen kitabında Tütengil, yöntembilim konusunda temel kaynakları ve başvuru kitaplarını içeren geniş bir bibliyografya vermiştir*. Tütengil'in yöntembilimsel görüşleri genel ve bu konuda «derinleşmek isteyenlere yardımcı olacak düzeyde» kalmaktadır.

Tütengil, kendi çalışmalarında tarihsel gelişimi içinde ortaya çıkmış olan her yaklaşımı kullanmak eğilimindedir. Tütengil'in yöntem konusundaki çoğulcu yaklaşımı, tekci yöntem anlayışına ve sistem oluşturma çabalarına karşı olan eleştirilerinden kaynaklanır. Tütengil'e göre, «monist bütün sistemler gerçeği, bütün sosyal olayları açıklamakta yeterli değildir»[10]. «Tekci görüşler tek taraf yönü ortaya korlar»[11].

Bu aşamada, Tütengil'in yöntem anlayışını eleştirirken, konuya, sadece yöntem konusu açısından değil, «yaklaşım» konusu açısından da bakmak yerinde olur. Aslında, Tütengil'in yöntem konusunda uğradığı eleştiriler belirgin bir yaklaşımının olmayışından kaynaklanır. Çoğulcu yöntem anlayışını benimsemesi de, bu açıdan bakıldığında, belirgin bir toplumbilimsel yaklaşımının olmamasından ileri gelmektedir.

Yöntembilim konusunda oluşturulan ve sergilenen görüşlerde özellikle model, yaklaşım, yöntem ve teknik kavramları arasındaki ilişkiyi açıkça belirlemek gerekir. Bu belirleme yapılmadığı takdirde ortaya bir dizi kavramsal kargaşalıklar ortaya çıkar. Daha önceki bölümlerde, Tütengil'de yöntem-teknik ilişkisi konusu incelendiğinde belirtildiği gibi, yukarda belirtilen dört kavram arasındaki ilişkilerin ve farklılıklarının açıklanması gerekir.

Model, «gerçek durumu yansıttığı düşünülen bir varsayımı temsil eder. Doğa bilimlerinde varsayımlar deneylerden çıkarılan kanıtlarla doğrulanır. Oysa, toplumla ilgili bir varsayım'ı tam gelişmiş bilimlerde olduğu gibi, kontrollü laboratuvar deneyleriyle ya da doğanın değişmeyen düzenlerini tam ve doğru biçimde gözlemlemekle test edemeyiz. Eğer bir modelin öngördüğü sonuçların az çok doğru olduğu ortaya çıkmışsa, bu tamamen bir şans eseri de olabilir. Sonucun öyle ya da böyle olması, öngörüyü yaratan düşünüş yolunun da doğruluğunu her zaman kanıtlamaz. Öngörülen sonuçlar gerçekleşmediği zaman modelin ne bakımdan yanlış olduğunu ya da modele dayalı çözümlemenin nerede hatalı bulunduğunu anlamak ol-

(*) y.a.g.e., s. 7-21.
(10) y.a.g.e., s. 31.
(11) C.H. Tütengil, *Türkiye'nin Kalkınma Yolları*, s. 4.

dukça güçtür. Model ile yansıtılması umulan durum arasındaki ilişki hiçbir zaman açık ve seçik olmayıp, değişik yorumlara konudur»[12].

Yaklaşım ise, belli bir kurama dayalı olarak oluşur. «Her yaklaşım, incelediği konuyu belli açıdan ele alır. Bu belli açı terimi o konu hakkında, araştırıcının bazı sayıltılara sahip olduğunu gösterir»[13]. Yaklaşımın bazı sayıltılara dayanıyor oluşu ile, modelin «gerçek durumu yansıttığı düşünülen bir varsayımı temsil ediyor» oluşu, model ve yaklaşım kavramlarını yaklaştırır fakat, model ve yaklaşım aynı anlamda olmayan kavramlardır*.

Yöntem ise hem modele hem yaklaşıma göre farklı bir içeriğe sahiptir. «Yöntem, bir amaca göre bir araştırma planıdır. Yöntem, bir idraktır, düşünsel bir girişimdir; düşüncede bir tutumdur; bir düşünce sürecidir. Ya da bir bilimin amacına ulaşmasını sağlayan zihinsel tutumların ve düşünsel girişimlerin bütününe yöntem denir»[14]. Bir görüşe göre böyle tanımlanan yöntem konusu, diğer bir görüşe göre ise «toplumsal bilimlerin yöntemi tektir. Bu, ... bilimsel yöntemdir. Gözlem, varsayım, test etme ve genellemelere ulaşma şeklinde kullanılan bu yöntem evrenseldir»[15].

Yöntemin bu niteliklerine göre, öz olarak yöntem; belirli bir yaklaşımla hareket edilen kurama göre oluşturulmasında, bunların dayandıkları varsayımların test edilmesinde işe yarayan bir araçtır. Her toplumbilimci, dayandığı temel ögelere göre oluşturduğu modelini, varsayımlarını bilimsel yöntemden yararlanarak pratikte test eder. Belirli gözlemlere dayalı olarak oluşturulan varsayımlar test edilerek, kuramsal yaklaşıma dayalı bazı genellemelere gidilir. Bilim adamının belirli bir yaklaşımının olması, belirli kurama göre model geliştirmiş olması yöntemsel bütünlük içinde gerçekleşir.

Bazı toplumbilimciler de, yöntem ve yaklaşım kavramlarının da birbiri yerine kullanımı söz konusudur. «Nesnel gerçeği, en çok ve en iyi yansıtmayı amaçlayan her bilim, en kesin ve en bilimsel yöntemi uygulamak zorundadır... Diyalektik yöntemin, öteki yöntemlere göre daha açıklayıcı olması ya da açıklayıcılığının daha eksiksiz ve daha yeterli olması, onun öteki yöntemlere göre daha kesin ve daha bilimsel olduğunu göstermektedir... Diyalektik yöntem, diyalektik hareketten çıkmıştır. Bu yüzden, diyalektik yöntem diyalektik hareketin yasalarında yöntem ilkesi olarak temellenmek zorundadır... İlkeleri zaten her şeydeki diyalektik hareketin yasaları olan diyalektik yöntem, uygulandığı araştırma alanındaki, araştırma

(12) J. Robinson. J. Eatwell. *Çağdaş İktisada Giriş*, Çev. Coşkun İçöz. E.İ.T.İ.A. Yayınları No. 144. Eskişehir, 1975. s. 66.

(13) Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*. s. 35.

(*) Bakınız, y.a.g.e., s. 35.

(14) Doğan. Ergun, *Sosyoloji El Kitabı*, s. 129-130.

(15) Emre Kongar, y.a.g.e., s. 35.

konusundaki diyalektik hareketin biçimini ve bu biçimin belirleyicilerini ortaya koyacaktır»[16].

Diyalektik yöntemin ortaya konuluşu, toplumbilimcinin benimsemiş olduğu diyalektik anlayıştan kaynaklanır. Aslında daha önce belirtilen yöntemsel eleştirilerimiz açısından bakıldığında, diyalektik yöntem kavramlaştırması yanlıştır. Diyalektik bir bakıma yaklaşım olarak; (diyalektik yaklaşım olarak ya da diyalektik model olarak) kavramlaştırılabilir.

Diyalektik anlayışa göre oluşan yaklaşımlar, her şeyi her zaman değişiyor olarak kabul edip, değişmede ögelerin birbirlerini etkilediklerini, her şeyin kendi zıddını beraberinde getirdiği ve kendi zıddını yarattığını, nicelik değişmesinin bir aşamadan sonra nitelik değişmesine dönüştüğünü benimseyerek hareket eder*. Bu benimsenen yaklaşımın bir sonucudur. Diyalektik yaklaşımı benimseyen toplumbilimci bilimsel yöntemden yararlanarak varsayımlarını test eder, toplumsal geçerliliğini saptar. Bu bir bakıma belirli bir yaklaşımla hareket edilen kurama göre oluşturulan modelin geçerliliğinin test edilmesi, geçerliliğinin saptanmasıdır.

Tütengil, yöntem sorununa kuramsal açıdan bakarak, belirli bir yöntemsel bütünlüğü ve içsel işleyişi sergileyemediği için, açıklamalar, teknik ve uygulama sınırlılığında anlamlılık kazanmaktadır. Bu eğilim de temelde, pozitivist bir yaklaşımı beraberinde getirmektedir.

16) Doğan Eagun, y.a.g.c., s. 130-131.

(*) Bu konuda bakınız, C.O. Tütengil, *Sosyal İlimlerde Araştırma ve Metot*, s 36-39.

III. TÜTENGİL'İN TOPLUMSAL DEĞİŞME YAKLAŞIMI

A. *TEMEL KAVRAMLAR*

Günümüzde, az gelişmiş ülkeler olgusuna toplumbilimsel yönden getirmiş olduğu açıklamalarla ilgileri çeken Tütengil, yaklaşımını, Osmanlı İmparatorluğunu batıştan kurtarma çabaları içinde gelişen ve Ulusal Kurtuluş Savaşı sonrasında Atatürkçü bir ideolojik içerik kazanan «*Batılılaşma*» düşüncesi üzerine kurmuştur*.

Batılılaşma düşüncesinden hareketle toplumа bakışı Tütengil'i «*az gelişme*», «*az gelişmiş ülke olgusu*» ile karşı karşıya getirmiştir. Tütengil, az gelişme konusundaki toplumbilimsel çalışmalarında, gelişmiş batı ülkelerinin toplumbilimsel ürünlerini veri olarak almıştır. «*Azgelişmenin Sosyolojisi*» adlı çalışması gelişmiş ülkelerin sömürge sosyolojisine bir tepki niteliğindedir[17].

Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımını anlayabilmek için öncelikle, çalışmalarında kullanmış olduğu temel kavramları belirlemek yararlı olacaktır. Tütengil, az gelişme, az gelişmiş ülke, ikili yapı, kalıntılar, tortular, batılılaşma gibi kavramlar üzerinde durmaktadır.

Az gelişme, kavramının içerdiği olgu az gelişmiş ülkeler sorununun temelini oluşturur. Az gelişme, bir toplumda tarihsel, yapısal, bölgesel ile iç ve dış ilişkiler gibi etmenlerin neden olduğu bir olaydır[18]. Tütengil, az gelişme olgusunun bugüne değin türlü tanımlarının yapılmış olmasına rağmen, az gelişmeyi belirleyen çok sayıda etmeni aynı tanımda ele almanın güçlüğü yüzünden az gelişme olgusunun tanımını vermez*.

Az gelişme olgusunun belirli bir toplumda somutlaşması az gelişmiş ülke kavramını doğurmuştur.

Az gelişmiş ülke nitelendirmesini Tütengil, ülke, millet ve devlet ölçütleri açısından yaparak, bu ölçütlere göre yapılan adlandırmaları kümeler. Bu kümelendirme ışığında az gelişmiş olgusunun belirli bir toplum açısından adlandırılmasına ilişkin olarak (7) niteliği belirler[19].

(*) Tütengil'in yaklaşımına temel olan Atatürkçü ideolojik içerik için bakınız C.O. Tütengil, *Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak*, Varlık Yay., No. 165, İst.

(17) C.O. Tütengil, *Az Gelişmenin Sosyolojisi*, Toplum Yayınevi, Ankara, 1971 s. 172.

(18) y.a.g.e., s. 1.

(*) Bu konuda bakınız, y.a.g.e., s. 124-126.

(19) Bu konuda bakınız, y.a.g.e., s. 2-3.

1. Az gelişme olgusu yüzyılımıza özgü yeni bir olgu değildir. Aksine daha önceki yüzyıllarda da var olan bir olgudur.
2. Az gelişme olgusunun ele alınışında temel olarak gelişmiş ülkelerin durumları bir veri olarak alınmıştır.
3. Gelişmişlik ölçütüne göre toplumları kümelendirmek birtakım sakıncaları da beraberinde getirmektedir. Bir toplum başka bir topluma göre daha gelişmiş olsa bile kendisi gelişmenin sonuna varmış sayılamaz.
4. Azgelişme olgusu, toplumlar arasında yapılan karşılaştırmaların dışında, bu olguyu içeren toplumların sosyal ve ekonomik yapılarından toplumsal yaşamın her alanına dek etkileri görülen iç çelişkilerden doğmaktadır.
5. Azgelişmiş ülke olarak adlandırılan toplumlar arasında da farklılıklar vardır.
6. Az gelişme olgusuna bağlı olarak bir toplumun adlandırılmasında iç ve dış etmenlere, diğer toplumlarla olan ilişkilerine verilen ağırlığa göre adlandırma değişir.
7. Yeryüzünde var olan tüm toplumları ekonomik, sosyal ve kültürel ölçütler açısından bir ayrıma tabi tutmak güçtür.

Tütengil, az gelişme olgusuna bağlı olarak bir toplumun adlandırılmasında «*az gelişmiş ülke*» kavramını kullanmayı benimser*. Fakat, «az gelişmeyi tek bir faktöre dayayarak açıklama»nın[20] olanaksız olduğunu belirterek az gelişmiş ülke kavramının genel geçer bir tanımını yapmaz**.

Tütengil'e göre, «Temelde "*az gelişme*" olayı, iki veya daha çok (dualiste veya pluraliste) sosyal yapının karşılaşmasından doğan gerginlikler, bunalımlar, çatışmalar ve uyuşmazlıklar olayıdır. Her sosyal yapı ayrı bir dünya görüşüne, değişik değer yargılarına ve gerçekleşmesini amaç edindiği kapalı bir sisteme dayanır»[21].

Bu nitelikleri içeren «az gelişmişliğin kökeninde yer alan «*ikili yapı*lar[22] «içtimai ve kültürel olanlarda kurumlar ve sistemler arasında mevcut olan "*çatışma*" bu ülkelerin gözle görünür yanı olmaktadır... "*İlkel*" ile "*çağdaş*" az gelişmiş ülkelerde bir arada bulunmakta, hayatın her safhasında ikili yapılar yan yana veya karşı karşıya ortaya çıkmaktadır Feodal devrin artığı sayılması gereken bazı kurumlar da, bir geçit döneminde bulunan az gelişmiş ülkelerde hâlâ süregelmektedir»[23].

(*) Bakınız, y.a.g.c., s. 3-4.
(20) y.a.g.c., s. 19.
(**) Bakınız, y.a.g.e., s. 10-11.
(21) y.a.g.e., s. 171.
(22) C. Orhan Tütengil, *Temeldeki Çatlak*, Çağdaş Yayınları, İst. 1975, s. 5.
(23) C.O. Tütengil, *Ağrı Dağındaki Horoz*, Çan Yayınları, İst. 1968, s. 50.

İkili yapıların var olduğu az gelişmiş ülkelerde «yukardan aşağıya doğru yayılan merkezi örgütle, aşağıdan yukarıya doğru biçim kazanmaya çalışan yersel örgütler bir denge kurmaya meyleder. Konu yönetim bakımından ele alınınca ortaya çıkan çatışmaları, pürüzlerin çözüm yollarını anlamak için en iyi ortam olan «*kasaba*»yı, «kasaba insanı»nı tanımak gerekir. Bu ortamda karşılaştığımız her çatışmanın arkasında kanunla geleneksel düzen vardır. Geleneksel düzen iktisadi, içtimai ve dini bir karmaşıklık halinde, zamanın ve zeminin el verdiği biçimler altında ortaya çıkar[24].

Az gelişmiş toplumlarda «boyutları kişisel ile toplumsal arasında değişen düzenin *kalıntı*ları vardır[25]. «İnsanlararası münasebetlerde buyruk olan, akıl değil, çoğu kere bulanık birtakım *tortu*lardır. Aileler ve zümreler arasındaki geçmiş olaylar, dar ölçülerin hükme bağladığı kişisel davranışlar, başkasının ne ölmesini ne de onmaşını isteyen bir komşuluk ve akrabalık anlayışı bu bulanık *tortu*nun bazı unsurları olarak sayılabilir»[26].

Tütengil'e göre, batılılaşma az gelişmiş toplumların «çağdaş medeniyetlere yetişebilmek»[27] için izlemeleri gereken yoldur. Batılılaşma için «*insana yönelen, onu cemiyetin bir vatandaşı ve iş hayatının başarılı bir üreticisi haline getirmek amacına güden batılı-halkçı ve ülkücü tutum'u*»[28] benimsemek gerekir. Batılılaşmak için, azgelişmiş toplumu «batılı bir toplum haline getirecek olan değerler düzeni...»[29] ancak bu tutum ile yaratılabilir.

Temel kavramlara ilişkin bu belirlemelerden sonra, bu aşamada, Tütengil'in az gelişmişliğin kökeninde yer aldığını belirttiği ikili yapılar konusunda bazı eleştirileri sıralamakta yarar vardır. İkili yapılar konusundaki bu eleştirisel belirlemeler hem kavramın kapsamına ilişkin nitelikleri ortaya koymada yardımcı olacak hem de Tütengil'in bundan sonraki bölümde işlenecek olan toplum modelini belirlemede bir basamak olacaktır.

Toplumların değişmelerini diyalektik yaklaşımla açıklamaya çalışan düşünürlerden Marx'ın geliştirmiş olduğu «beşli toplum şeması» (ilkel toplum, köleci toplum, feodal toplum, kaptialist toplum ve sosyalist toplum) açısından bakıldığında, pratikte, hiçbir zaman bu aşamaların ideal bir nitelikte saf olarak görüldüğü kesinlikle söylenemez. Söz gelimi, kapitalist toplum aşaması saf ve ideal halde hiçbir toplumda görülemez. Kapitalist toplum aşamasında olan toplumda hem bir önceki feodal toplum aşamasının yapısal ögeleri hem de kapitalist toplum aşamasından sonraki sosyalist toplum aşamasının yapısal filizleri bir arada bulunur. Fakat kapitalist

(24) y.a.g.e., s. 50-51
(25) y.a.g.e., s. 57.
(26) y.a.g.e., s. 42.
(27) y.a.g.e., s. 140.
(28) y.a.g.e., s. 97-98.
(29) y.a.g.e., s. 140.

nitelikler toplumsal yapıda ve ilişkiler sisteminde egemendir. Ama kapitalizm saf halde değildir.

Konuya toplumbilimsel veriler açısından bakıldığında bunun, yani saf ideal bir toplumun varlığı konusunun olanaksız olduğu görülür. Beşli şemada yer alan her toplumsal aşamada toplumsal yapı, başat olan toplumsal nitelikleri yansıtmasına karşın aynı zamanda daha önce yaşanan toplumsal aşamanın yapısal nitelikleri yanında bir sonraki toplumsal aşamayı doğuracak olan yapısal nitelikleri de içerir. Bu sonuç, diyalektik modellerin dayandıkları, diyalektik yaklaşım açısından da tutarlıdır. Diyalektiğin kurallarına göre «her şey kendi zıddını beraberinde getirir ve kendi zıddını yaratır». Bu kural toplumlara uygulandığında toplumlar ya da bir toplum; kendi zıddını beraberinde getirir ve kendi zıddı olan toplumsal aşamayı yaratır.

Bu veriler ışığında Tütengil'in ikili yapılar konusundaki açıklamalarına bakıldığında, Tütengil'in az gelişmiş topluma özgü bir nitelik olarak gösterdiği «ikili yapılar» ve «iki ayrı sistem arasındaki çatışma» gibi ögelerin aslında, sadece az gelişmiş toplumlara özgü olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Tütengil'e göre, az gelişmiş toplum yapısında görülen ikili yapılar ve iki ayrı sistem arasındaki çatışma az gelişmiş ülkelerin niteliklerindendir. Az gelişmiş toplumlarda «Sosyal alanda yarı feodal bir düzenle çağdaş yaşama isteği bir arada bulunur. Ekonomik bakımdan prekapitalist bir dünya ile kapitalist dünya zihniyeti, kurumlar ve işleyişi ise karşı karşıyadır. Kültürel alanda teokratik ve gelenekçi bir tutumun yanında rasyonalist ve layik bir anlayış vardır»[30].

Tütengil'in az gelişmiş ülkelerin bir yanı olarak gösterdiği bu nitelik, tüm toplumlara özgü bir olgudur. Günümüzde, var olan toplumlar arasında, ne *saf bir kapitalist toplum*sal yapı vardır ne de saf bir sosyalist toplumsal yapı vardır. Sosyalist toplum aşamasında olan bir toplumda bile henüz ortadan kaldırılmamış daha önceki kapitalist toplum aşamasının sosyal ve kültürel düzeyde görülebilen kalıntıları niteliğinde olan yapısal oluşumlar vardır. Kapitalist toplum aşamasında olan bir toplumda da feodal aşamanın sosyal, ekonomik ya da kültürel kalıntıları halen yaşıyor olabilir.

Tütengil, ikili yapılar konusundaki açıklamalarında tüm toplumlara özgü olan bir toplumbilimsel gerçeği, sadece az gelişmiş toplumlara özgü bir nitelik haline indirgemekle, toplumbilimsel yönden bir yanılgı içine düşmektedir.

(30) C.O. Tütengil. *Az Gelişmiş Ülkelerin Toplumsal Yapısı*, İst. 1966, s. 69.

Sonuç olarak denebilir ki, ister gelişmiş olsun, ister az gelişmiş olsun, tüm toplumlarda, toplumsal yapı, saf, ideal yapısal ögeleri taşımaz. Bir toplumda farklı aşamalara ait olan yapısal nitelikler aynı zaman boyutu içinde bir arada bulunabilir. Fakat her aşamada bu biraradalığa rağmen, başat olan, ya da egemen olan bir toplumsal nitelik vardır. Toplumun içinde bulunduğu aşamaya adını veren bu başat olan yapısal niteliklerdir. Tütengil'in az gelişmiş ülkelere özgü olarak saptadığı ikili yapılar olgusu tüm toplumlar için geçerli bir olgudur. İkili nitelikleri bağrında taşımayan, ideal bir toplum yoktur. Fakat Tütengil'in bu niteliği sanki az gelişmiş ülkelere özgüymüş gibi nitelendirmesi, diğer toplumlar, yani, az gelişmiş olmayan —bu tür ayrıma göre— gelişmiş olan toplumlar, ideal toplumlarmış gibi bir sonucu oluşturmaktadır. Bu da Tütengil'i toplum modelini belirlemede olsun, toplumsal değişme modelinde olsun yanlış bir temele götürmektedir. Belirlenen yanılgıya bağlı olarak, gelişmiş toplumların ideal toplumlar olduğu kanısı tüm çalışmalarda vurgulanmaktadır. İdeal olmayan, karmaşık yapıya sahip olan toplum az gelişmiş toplumdur. Bu bağıntı içinde, az gelişmiş toplumların değişmesi ideal toplumlara göre olmalıdır. İdeal toplum gelişmiş toplumlar olduğuna ve gelişmiş toplumların çoğu da «Batıyı» oluşturduğuna göre, gelişmiş toplumların değişmesi batılılaşma olarak belirmektedir. Bu sonuç, bundan sonraki toplumsal değişme modelinde belirleneceği ve değerlendirme bölümünde de eleştirileceği gibi bir dizi tartışma konularını da beraberinde getirmektedir.

B. TOPLUM MODELİ

Tütengil'in az gelişme olgusuna ilişkin olarak yapmış olduğu çözümlemeleri daha iyi anlayabilmek, toplumsal değişme yaklaşımını belirleyebilmek için onun toplum modeline bakmak gerekir.

Tütengil'in modeline veri olarak aldığı toplum ***az gelişmiş toplum***dur. Az gelişmiş toplum modelinin egemen nitelikleri şunlardır[31]:

1. Az gelişmiş toplumda «iki ayrı sistem arasında çatışma vardır.
2. Çok hızlı toplumsal değişmeler vardır.
3. Az gelişmiş toplumda, karmaşıklık, iç içe girmişlik ve karşılıklı etkilerde görülen giriftlik tüm toplumsal yapıyı etkilemiştir.
4. Az gelişmiş toplumda ekonomi dışı nedenler önem kazanmıştır».

(31) C. Orhan Tütengil, *Az Gelişmenin Sosyolojisi*, s. 129-134.

Şimdi bu nitelikleri ayrıntılı olarak görelim.

1. Az Gelişmiş Toplumda «İki Ayrı Sistem Arasında Çatışma» Vardır

Tütengil'in aralarında çatışmanın olduğunu belirttiği «iki ayrı sistem» az gelişmiş toplumun yapısını oluşturmaktadır. Az gelişmiş toplumda «yarı feodal bir düzenle çağdaş...»[32] düzen yan yanadır. Feodal kalıntılarla çağdaş yapısal ögeler arasındaki çatışmalar «sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda...»[33] görülür. «Sosyal alanda yarı feodal bir düzenle çağdaş yaşama isteği bir aradadır. Ekonomik yönden prekapitalist bir dünya ile kapitalist dünya, zihniyeti, kurumları ve işleyişi ile karşı karşıyadır. Kültürel alanda teokratik ve gelenekçi bir tutumun yanında rasyonalist ve layik bir anlayış vardır»[34].

Az gelişmiş toplumsal sistem, farklı niteliklere sahip ve birbirleri ile çatışan toplumsal kurumlardan oluşur. Birbirleri ile çatışan kurumlar azgelişmiş toplumun bireylerini çatışan tutum ve davranışlarla örülü bir ilişkiler sistemi içine sürükler. Bu nedenle az gelişmiş toplumun yapısı istikrarsızdır.

Çünkü, toplumsal kurumlar farklı nitelikteki yapıların ürünüdür. Bu yüzden az gelişmiş toplumda var olan ilişkiler ahenksiz bir niteliktedir. Az gelişmiş toplum, ikili yapıların neden olduğu çatışmalardan, ahenksizliklerden oluşan bir bütünlük içindedir. Toplum içinde toplumsal bütünleşme oranı düşüktür. Bütünleşme az gelişmiş toplum yapısına göre nitelik kazanır. Tütengil'e göre, «Bütünleşmenin derece farkları göstermesi "çatışma"yı da etkileyerek «'geri kalmış olanların klasik problematiği" olan "iki ayrı sosyal, ekonomik ve kültürel sistem" arasındaki çatışmayı meydana getirmektedir. "Bütünleşme" sağlandığı ölçüde "çatışma" hafifleyecek ve ortadan kalkacaktır»[35].

2. Az Gelişmiş Toplumda «Çok Hızlı Toplumsal Değişmeler» Vardır

Tütengil'e göre, az gelişmiş toplum yapısı çok hızlı toplumsal değişmeler içindedir. Bu nitelik az gelişmiş toplumun çatışmalı, bütünleşememiş, ahenksiz yapısından gelmektedir.

Az gelişmiş toplumda görülen çok hızlı toplumsal değişmelerin nedenleri;[36]

(32) y.a.g.e., s. 129.
(33) y.a.g.e., s. 129.
(34) y.a.g.e., s. 129.
(35) y.a.g.e., s. 130.
(36) y.a.g.e., s. 130.

1. Haberleşmenin ve ulaştırmanın gelişmesi,
2. Okur-yazar sayısındaki artış,
3. Eğitim ve öğretim alanlarındaki gelişmeler,
4. Aydınlardan kitleye doğru yayılan bilinç kazanma olayıdır.

Görüldüğü gibi, Tütengil, az gelişmiş toplumsal yapıdaki değişmenin nedenlerini ekonomi dışındaki nedenlere bağlamaktadır. Kitlelerin bilinç kazanması, değişmenin temel nedenleri arasında yer almaktadır. Eğitime, okuma-yazma durumuna, haberleşmeye bağlı olan gelişmeler özellikle kitlelerin bilinçlenmesi üzerinde ayrı bir neden olmaktadırlar.

3. Az Gelişmiş Toplumda «Karmaşıklık, İç İçe Girmişlik ve Karşılıklı Etkilerde Görülen Giriftlik» Tüm Toplumsal Yapıyı Etkiler

Az gelişmiş toplumda, «ikili yapılar ve bunun sosyal, ekonomik ve kültürel alanlardaki görünüşleri "orta çağ" ile "modern çağ" aynı çevrede bir arada»dır[37]. Az gelişme olgusunun meydana getirdiği bu görünümdeki toplumsal yapı, karmaşık niteliktedir. İkili yapıların neden olduğu iç içe girmişlik tüm toplumsal yapının niteliğidir. Fedol döneme ilişkin alt yapısal nitelikler, gelişmekte olan kapitalist üretim sistemi ile iç içedir. Ayrıca, kapitalist gelişmeye ait olan üst yapısal nitelikler, kültürel yapının yeni belirtileri ile feodal yapının kalıntıları ve tortuları karmaşık bir yapıyı oluşturur.

Az gelişmenin nedenleri yüzyıllardır biriken ve birbirleriyle kenetlenen sorunlardan doğmaktadır. Bu nedenler arasındaki karşılıklı neden-sonuç ilişkileri az gelişme olayını girift bir duruma getirmiştir[38].

Az gelişmiş toplumun belirtilen nitelikleri, toplumsal gelişmeyi «uzun süren bir sessizlik ve olduğu gibi kalma»ya[39] itmiştir. Toplumun uzun süre duran bir süreç içinde oluşu toplumun bir üst aşamaya geçişini, değişmesini engellemiş, feodal aşamadan kapitalist aşamaya geçişin gecikmesi nedeniyle sınıf olarak «burjuvazi oluşmamıştır»[40]. Bunun yanında toplumun sınıflaşma süreci farklı sonuçlar doğurmuş, ekonomik ve toplumsal koşullar imtiyazlı sınıf ve zümrelere yol açmış, bu tür oluşumların var olan geleneksel toplum yapısını bozmasına karşın, yerine yenileri konulamamıştır[41].

(37) y.a.g.e., s. 131.
(38) y.a.g.e., s. 131.
(39) y.a.g.e., s. 131.
(40) y.a.g.e., s. 131.
(41) y.a.g.e., s. 131.

4. Az Gelişmiş Toplumda Ekonomi Dışı Nedenler Önem Kazanmıştır

Az gelişmiş toplumda, «yalnız ekonomi açısından yapılacak bir inceleme sadece yarım olmakla kalmaz, aynı zamanda büyük yanılgılara da yol açar. Ekonomik sorun ile demografik, sosyolojik ve kültürel sorunlar iç içedir»[42]. Bu nedenle, az gelişmiş topluma yönelik incelemeler diğer açılardan da yürütülmelidir.

Az gelişmiş toplumların sorunlarına çözüm yolları aranırken ekonomi dışı nedenler üzerinde öncelikle durulması zorunlu olmaktadır. Gelişmiş toplumlarda ekonomik ve sosyal konuların öncelikle ele alınmasına karşılık, az gelişmiş toplumlarda diğer konular, söz gelişi, teolojik konular öncelik kazanabilir. Gelişmiş toplumların toplumsal işleyişleri az gelişmiş toplumlarda geçerli olamamaktadır. Az gelişmiş toplumlar kendilerine özgü, gelişmiş ülkelerden ayrılan toplumsal niteliklere sahiptirler[43].

Tütengil ,az gelişmiş, gelişmiş ülke karşılaştırmasını yaparak aradaki farklılıkları şu biçimde tablolaştırmıştır[44].

Gelişmiş Ülkelerde	*Az Gelişmiş Ülkelerde*
Özel teşebbüs	Devlet
Yeni buluşlar ve teknikler	Modası geçmiş teknikler
S/N Arz/Talep	S/N Talep/Arz

Tütengil'in geliştirdiği karşılaştırmaya göre;

a) Az gelişmiş toplumda «devletin» etkinliği özel teşebbüse göre daha fazladır,

b) Az gelişmiş toplumda modası geçmiş teknikler, yeni buluşlara ve tekniklere göre daha yaygındır,

c) Az gelişmiş toplumda talep arzı belirler. Az gelişmiş toplumun tüketim eğiliminin yoğun oluşu, piyasada talebe arzı belirleyen bir etmen niteliğini kazandırır. Bu nedenle «az gelişmiş ülkelerde ekonomik mekanizma insanların satın alma gücünü arttırıp talep yaratmak suretiyle harekete geçirilebilir»[45]. Tütengil, az gelişmiş

(42) y.a.g.e., s. 131.
(43) y.a.g.e., s. 132.
(44) y.a.g.e., s. 132.
(45) y.a.g.e., s. 133.

toplum ekonomisinin bu niteliğini bir «kısır döngü» olarak belirtir. Bu kısır döngü, dış ekonomik güçlerin az gelişmiş toplumda, toplumun gerçek gereksinmelerini karşılamayan, tüketim eğilimini arttırıcı alanlarda yatırıma yönelimleri ile toplum içinde oluşan sermaye birikimlerinin tüketim alanlarına harcanması gibi olumsuz sonuçlar doğurur[46].

5. Toplum Modelini Belirleme Açısından Az Gelişmenin Nedenleri

Tütengil'e göre, içinde bulunulan coğrafik konum, ırksal ve dinsel nitelikler, tarihsel nedenler bir toplumun az gelişmesinde etkili olabilirler. Az gelişme olayı ,karmaşık niteliklerin sonucu ortaya çıkar. Her az gelişmiş ülkenin yaşadığı tarihsel koşullar, ortaklaşa öğelerin yanı sıra, kendine özgü nitelikleri olan toplumsal yapılar ortaya çıkarır[47].

Bir toplumun az gelişmiş olarak nitelendirilebilmesi için belirli ölçütler açısından o topluma bakmak gerekir. Tütengil ,bu ölçütleri az gelişmiş toplumu gelişmiş toplumdan ayıran temel nitelikler olarak belirtir[48].

Tütengil, az gelişmişlik ölçütlerini belirtirken, kendisinin geliştirmiş olduğu toplum modelinin de genel yapısal ögelerini tanımlamış olur. Tütengil, az gelişmiş topluma özgü nitelikleri belirleyen ölçütleri; Sosyo-kültürel, ekonomik ve sosyal yapı bakımından olmak üzere üç başlık altında sayar.

Sosyo-kültürel bakımdan, az gelişmiş toplumu belirleyen ölçütler;[49]

a) Beslenme yetersizliği,
b) Okur-yazar olmama,
c) Kadının farklı statüsü,
d) Çocukların çalıştırılması,
e) Sağlığı korumada yetersizlik,
f) Ulusal bütünlüğün zayıflığı ile
g) Bilinçlenmenin hız kazanmasıdır.

Ekonomik bakımdan, az gelişmiş toplumu belirleyen ve aynı zamanda az gelişmiş toplum modelinin ekonomik öğelerinin niteliğini belirleyen ölçütler[50] ise;

a) Gizli ve açık işsizliğin yoğunluğu,
b) Enerji tüketiminin azlığı,

(46) y.a.g.e., s. 133.
(47) Bu konuda bakınız, C.O. Tütengil. *Az Gelişmenin Sosyolojisi*, S. 11-19.
(48) Bakınız, y.a.g.e., s. 33-34.
(49) y.a.g.e., s. 34-61.
(50) y.a.g.e., s. 61-94.

c) Ortalama milli gelirin düşüklüğü,
d) Sınırlı bir sanayileşmenin olması,
e) Ekonomik bakımdan gelişmiş ülkelere bağlılık ve
f) Şişkin bir ticaret kesiminin varlığıdır.

Sosyal yapı bakımından, az gelişmiş toplumu belirleyen ölçütler[51] de;

a) Nüfusun yoğun bir yapıya sahip oluşu,
b) Tarımda uğraşanların çokluğu,
c) Orta sınıfın zayıflığı,
d) Demokratik kurumların yokluğu ve otoriter yönetim eğilimi ile
e) Geri kalmış sosyal yapılardır.

6. Kır/Kent Ayrımı

Tütengil, az gelişmiş toplum modelini betimlerken, toplumsal yapıyı belirlemede kır/kent ayrımından yararlanır. Tütengil'e göre; «Bir toplu-ma yaklaşma ve onu inceleme, ikili bir sınıflamaya varan ikili bakış açı-sını...»[52] gerektirir.

Tütengil, bu bakış açısı ile yöneldiği az gelişmiş toplumda yapmış ol-duğu kırsal/kentsel ayrımını iş-güç biçimleri, dünya görüşü, dayanışma ve örgütleşmeyi etkileyen nüfus ölçütleri açısından ele alır[53]. «Kırsal/kent-sel ayrımı, iktisadi faaliyetin niteliği, iş bölümü ve dayanışma biçimleri, sosyal örgütler, toplumun bir minyatürü olan ailenin yapısı ve işleyişi, dünya görüşü açılarından iki toplum yapısını ortaya koymaktadır»[54]. Tü-tengil, kırsal/kentsel ayrımına bağlı olarak kırsal yapının ve kentsel ya-pının ayrı ayrı niteliklerini de belirler.

«Kırsal» kavramı ile nitelendirilen toplumsal yapı şu niteliklere sahip-tir[55]:

a) Tarımsal faaliyetler ağırlıktadır,
b) Mekanik iş bölümü vardır,
c) Cemaat ruhunun canlı tuttuğu bir dayanışma ve sosyal örgütler vardır,
d) Ailenin geniş ölçüde etkilendiği gelenekçi bir dünya görüşü vardır.

(51) y.a.g.e., s. 95-124.
(52) C. Orhan Tütengil, *Kırsal Türkiye'nin Yapısı ve Sorunları*. Gerçek Yayınevi 100 Soruda Dizisi. İstanbul, 1975, s. 8.
(53) Bu konuda bakınız. y.a.g.e., s. 8-9.
(54) y.a g.e., s. 10.
(55) y.a.g.e., s. 10.

«Kentsel» kavrama ile nitelendirilen toplumsal yapı ise şu nitelikler içindedir[56]:

a) Sanayi ve hizmetler ağırlıktadır,
b) Organik iş bölümü vardır,
c) Sosyal örgütleşmeye dayalı dayanışma biçimleri vardır,
d) Sosyal örgütleşmeye dayalı dayanışma biçimleri aileyi arka plana iterek yenilikçi dünya görüşünü beslemektedir.

C. TOPLUMSAL DEĞİŞME YAKLAŞIMI

Tütengil'in toplumsal değişmeye ilişkin görüşleri, onun az gelişmiş toplum modeliyle ilgili görüşlerinin bir ürünüdür.

Tütengil, toplumsal değişmeyi; ekonomik sosyal ve kültürel yapıda «sanayileşmenin» neden olduğu bir değişme olarak görür[57]. Bu görüş, modernleşme modelleri ile toplumsal değişmeyi «endüstrileşme»ye bağlı olarak açıklaması yönünden ortak nitelik gösterir[58]. Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımı modernleşme modelleri içinde yer alır. Toplumsal değişmeyi açıklamada benimsenen yöntem, modernleşme kuramlarının yöntemidir.

İki ayrı sistem arasındaki çatışmaları içinde barındıran, yapısal karmaşıklığın, iç içe girmişliğin yoğun olduğu ve çık hızlı toplumsal değişmelerin olduğu az gelişmiş toplum Tütengil'e göre, «geçiş toplumu»dur[59]. Az gelişmiş toplumda «ilk bakışta değişik kökenli, fakat, kendi aralarında bağlantılı olan toplumsal değişmeler, ...: bir "geçiş"i biçimlendirmektedir»[60].

Tütengil, az gelişmiş toplumu ya da geçiş toplumunu belirlemede ve modern toplum haline geçişi açıklamada, ekonomik süreçlere ağırlık veren W.W Rostow'un[61] yaklaşımını benimser ve onun toplumsal değişmenin aşamalarını belirten toplum sınıflamasını kullanır. Tütengil'in de benimsediği Rostow'un toplum sınıflaması şöyledir:

«1. Geleneksel toplum,
2. Hazırlık aşamasındaki toplum,
3. Harekete geçme aşamasındaki toplum,

(56) y.a.g.e., s. 10-11.
(57) Bu konuda bakınız, y.a.g.e., s. 134.
(58) Modernleşme modellerinin kuramsal nitelikleri için bakınız; Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*, Özellikle s. 193-212 arası ve s. 48.
(59) C.O. Tütengil, *Az Gelişmenin Sosyolojisi*, s. 121-122.
(60) C.O. Tütengil, *Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak*, s. 140.
(61) Rostow'un yaklaşımı konusunda bakınız, Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*, s. 208-209 arası.

4. Toplumsal olgunlaşma yolundaki toplum,
5. Kitle tüketimi çağındaki toplum»[62].

Tütengil, geçişi ise şöyle tanımlar: «Bir aşamadan başka bir aşamaya geçiş toplumların bütün kesimleri için geçerli olmamaktadır. Toplum yapısı ve dokusu, bazı kesimlerde değişmeye ve yenileşmeye daha yatkın, bazı kesimlerde ise, yeterince hazırlıklı değildir»[63]. Görüldüğü gibi, Tütengil'e göre toplumsal değişme toplumun bütün kesimlerinde aynı yönde değildir. Toplumsal değişme, toplumun değişmeye ve yenileşmeye daha yatkın kesimlerinde olur. Değişmeye uğrayan toplum kesimlerin yanında, değişmeye ayak uyduramayan, hazırlıksız kesimler de vardır.

Hızlı toplumsal değişmelere sahne olan geçiş çağının temel çabası «tarım kesimine dayanan toplumun yerine sanayi, ulaştırma, ticaret ve hizmet kesimlerini egemen kılmak...»tır[64]. Geçiş toplumunun içinde bulunduğu değişme süreci, toplumsal yaşamı bütünüyle etkileyen şu geçiş aşamalarını içerir[65]:

Toplum açısından «tarım toplumundan sanayi toplumuna», toplumsal yerleşme açısından «kırsal yerleşmelerden kentsel yerleşmelere», sosyal yapı açısından, «biçim kazanmamış iki katlı sosyal yapıdan, çok katlı ve tabakalı sosyal sınıf yapısına» dinsel açıdan, «teokratik toplumdan layik bir topluma», toplumsal eşitlik açısından «yapısal eşitlik ve özgürlükten, gerçek bir eşitliğe ve özgürlüğe» toplumsal ilişkiler açısından «içe dönük ve görece kapalı bir toplumdan, dışa dönük ve açık bir topluma», toplumsal yaşam yönünden «ulaştırmasız-habersiz-örgütsüz ve birbirinden kopuk bir yaşantıdan, toplumsal bütünleşmeye ve örgütlenmiş bir topluma», yönetim açısından «padişahların, kişilerin ve dar çıkar çevrelerinin buyruğundan, halkın hükümdarlığına, yani genel seçim mekanizmasına dayalı demokratik bir topluma», düşünce sistemi açısından «kaderci, gelenekçi, "bir lokma, bir hırka" toplumundan, akılcı, yenilikçi ve sosyal özlemlerle dolu bir topluma» geçişler vardır. Bu geçişler toplumun «tekçi bir toplumdan çoğulcu bir topluma doğru değişmesini yansıtmaktadır.

Tütengil'e göre, toplumsal yapıda görülen geçişler, toplumda var olan «itici güçlerin derin etkisiyle meydana gelen yapısal değişikliği dile getirmektedir»[66]. Fakat, Tütengil'de toplumsal değişmeyi yaratan itici güçlerin ne olduğu konusunda açıklık yoktur. Geçişlerin dile getirdiği yapısal değişikliği oluşturan itici güçler konusu kapalıdır.

Geçiş toplumu ya da az gelişmiş toplumda görülen bu değişmeler «kapitalistleşme süreci», «büyük burjuvaziyi oluşturma ve güçlendirme çaba-

(62) C.O. Tütengil, *Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak*. s. 141.
(63) y.a.g.e., s. 141.
(64) y.a.g.e., s. 142.
(65) y.a.g.e., s. 142.
(66) y.a.g.e., s. 143.

larına...»[67] neden olduğu gibi işçi sınıfının da doğmasına neden olur. Bu sınıflaşma olgusu, azgelişmiş toplumun biçim kazanmamış ikili sosyal yapısından çok katlı ve tabakalı sosyal sınıf yapısına geçişin bir görüntüsüdür.

Az gelişmiş toplumdaki bu geçiş niteliğindeki değişmeler «gereksinmeleri ve özlemleri gittikçe büyüyen bir toplumu»[68] yaratmaktadır. Bu gelişmeye karşın, henüz az gelişmiş topluмda, ikili yapıların oluşturduğu «ikili değerlendirme ve bakış açısı»[69] sorunu çözümlenememiştir. Bu yüzden az gelişmiş toplumsal yapıda «iyimserlik/kötümserlik, huzursuzluk/mutluluk, eskiye bağlılık/yenileşmeye istek, düzeni tutma ve koruma/düzeni değiştirme çabaları»[70] gibi ikili değerlendirme ve bakış açıları bir aradadır. Bu yargılar ve bakışlardaki ikilik tüm toplumsal yapıya yansımıştır.

Tütengil'in modelindeki toplumsal değişmenin yönü batılılaşmayı içerir. Tütengil'e göre, «gelişmiş bir ülke olmadan, başka bir deyişle refah içinde yaşar hale gelmeden hayatımızı ağırlaştıran, çekilmez bir yük haline getiren gerginliklerden kurtulamayız»[71]. Gelişmiş ülke olmak, ya da «batı modeline uygun bir toplum yaratmak»[72] için, «batılı halkçı ve ülkücü tutum»[73] temel alınmalıdır. Az gelişmiş toplumların içinde bulundukları sorunların nedeni «Batılı kurumlar ve yöntemler...»[74] yokluğundandır. «Batılı bir toplum olabilmek bakımından karşımıza çıkan engelleri»[75] ortadan kaldırmanın yanında toplumu «... batılı bir topluluk haline getirecek olan değerler düzenini korumak»[76] gerekir.

Tütengil «Batılılaşmayı», «Ağrı Dağındaki Horoz» makalesinde[77] aynı adla sembolize ederek anlatır. Tütengil'e göre, çağdaş dünya düzeni içinde az gelişmiş toplumun erişmesi amaç edinilen doğrultu, «Ağrı Dağındaki Horoz»un doğrultusu, batılılaşmadır. Bunun için «Batılılaşma doğrultusunda az gelişmiş bir toplumun dengeli bir toplum olmasını sağlayacak kurumlar ve kuruluşlar güvenlik altına alınmalıdır»[78].

Tütengil, geçiş aşamasında bulunan az gelişmiş toplumun batılılaşabilmesi için «ideolojik» düzeyde «kemalist tutum»u önerir. «Kemalist tutum çağdaş uluslar arasına katılma ve ileri bir toplum haline gelme»yi[79] amaç-

(67) y.a.g.e., s. 143.
(68) y.a.g.e., s. 144.
(69) y.a.g.e., s. 144.
(70) y.a.g.e., s. 144.
(71) C.O. Tütengil, *Ağrı Dağındaki Horoz*, s. 140.
(72) y.a.g.e., s. 98.
(73) y.a.g.e., s. 98.
(74) y.a.g.e., s. 85
(75) y.a.g.e., s. 99.
(76) y.a.g.e. s. 140.
(77) y.a.g.e., s. 137-143.
(78) y.a.g.e., s. 133.
(79) y.a.g.e., s. 146.

ladığı için az gelişmiş toplumların ideolojisi, olmuştur. «Atatürk'ün (mazlum ülkeler) kelimesiyle dile getirdiği tarihsel gerçek, günümüzde yaygınlıkla «az gelişmiş ülkeler» veya «üçüncü dünya» gibi terimlerle anlatılmaya çalışılan büyük dünya sorununun göbek adıdır. Böylece Atatürk, eylemde olduğu kadar düşüncede de bir çığır açıcı olarak dünya sahnesine çıkmaktadır»[80]. Atatürk'ün ortaya koyduğu Kemalist ideoloji «Türk Devrimi»ni[81] yaratmıştır. Türk Devrimi bir toplumsal değişme anlamını da taşır. Bu değişim kültürel değişmeyi de içeren bir değişmedir. Türk Devrimi ile Batıya rağmen, batılılaşmak yoluna gidilmiş[82], bugün «Türk toplumu sanayileşme sürecine girmiş, ekonomik ve sosyal ölçüleri büyümüş, hızlı gelişmenin ortaya çıkardığı toplumsal devrimin sorunlarını çözmeye çalışan yepyeni bir toplum»[83] oluşmuştur. Tütengil'e göre Türk Devrimi bir «Türk Aydınlanması»dır[84]. Türk Devrimine ilişkin açıklamalarında, Tütengil, «devrim» konusunda Pitirim A. Sorokin'in görüşlerini benimser. Sorokin'in devrimi açıklamak için geliştirdiği dört ölçütü kullanır. Bu dört ölçüte göre;

«İlk olarak devrim, bir yandan halkın davranışlarında, bir yandan da onun psikolojisinde, ideolojisinde, inançlarında ve değerlendirmesinde bir değişmedir.

İkinci olarak, devrim, halkın biyolojik bileşiminde ve onun ortalama olarak yaratıcı ve seçici süreçlerinde bir değişmeyi ifade eder.

Üçüncü olarak, devrim, topluluğun sosyal yapısının biçimini bozmayı betimler.

Son olarak da, devrim, temel sosyal süreçlerin bir değişimi anlamını taşır»[85].

Tütengil'in, toplumsal değişme açısından yukarıda belirlenen nitelikleri içeren yaklaşımı, az gelişmiş toplumun yapısal değişmesine yöneliktir. Az gelişmiş toplumun geçiş aşamasını aşabilmesi, modernleşerek batılı, gelişmiş bir toplum olabilmesi için az gelişmiş toplum yapısının değişmesi gereklidir. Az gelişmiş bir toplumun «çağdaş olan, akılcı olan ve toplum çıkarlarına yönelen bütüncül bir yapıya dönüştürülmesi»[86] için, «toplumun gerçeklerinin hareket noktası»[87] yapılarak, öncelikle, «izlenmesi gereken doğrultular ortaya koymak»[88] ilk iş olmalıdır.

(80) C. Orhan Tütengil, *Atatürk'ü Anlamak ve Tanımlamak*, s. 24-25.
(81) y.a.g.e., s. 99 ve s. 104.
(82) y.a.g.e., s. 97-107.
(83) y.a.g.e., s. 144-145.
(84) y.a.g.e., s. 104.
(85) y.a.g.e., s. 104-105.
(86) C. O. Tütengil, *Temeldeki Çatlak*, Çağdaş Yayınları, İst. 1975, s. 5.
(87) C.O. Tütengil, *Ağrı Dağındaki Horoz*, s. 133.
(88) C.O. Tütengil, *Temeldeki* Çatlak, s. 6.

Tütengil, çok hızlı toplumsal değişme potansiyeline sahip olan az gelişmiş toplumların, sosyo-kültürel koşulları da göz önüne alan ekonomik bir gelişme ile değişeceği görüşündedir[89]. Az gelişmiş toplumun ekonomik yönden gelişebilmesi için, kalkınma çabalarında, sanayi ve tarım sektörlerindeki gelişmelerin birbirini tamamlaması sağlanmalıdır. Az gelişmiş toplumsal yapıya özgü kısır döngüler olarak beliren yapısal sorunlar çözülmelidir. Az gelişmiş toplum insanının kalkınmadaki yeri belirlenerek, kalkınmaya katılımı sağlanmalıdır. Bunun yanında, az gelişmiş toplum yapısını değiştirecek yapısal reformlar gerçekleştirilmelidir. Bunun için, köyden kente göç kanalize edilerek, sağlıklı bir kentleşme gerçekleştirilmeli, özellikle konut sorunu çözülmeli, ailenin yapısında meydana gelen değişmelerin yarattığı sorunları giderecek önlemler alınmalıdır. Nüfus artışı karşısında aile planlamasına baş vurulmalıdır. İnsangücüne ilişkin sorunlar çözülmeli ,işsizliğin giderilebilmesi için geniş istihdam olanakları yaratılmalıdır.[90].

(89) Bakınız, C.O. Tütengil, *Az Gelişmenin Sosyolojisi*, s. 134.
(90) Bakınız, y.a.g.e., s. 134-149.

IV. DEĞERLENDİRME

Bu bölüme kadar Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımına açıklık getirilmeye çalışılmış bu nedenle, önce temel kavramlar, sonra toplum modeli üzerinde durulmuş ve son olarak da yazarın ilgili eserleri taranarak toplumsal değişmeye ilişkin görüşleri derlenmiştir. Derlenen verilerin sistematik biçimde sunulması aşamasında, yazarın toplumsal değişme konusundaki görüşlerinin bir model düzeyinde ve sistematik olarak konulmamış oluşu çalışmayı kısıtlayıcı bir neden olmuştur. Fakat, Tütengil'in toplumsal değişmeye ilişkin görüşleri bundan önceki bölümde, olanaklar ölçüsünde kapsamlı olarak verilmeye çalışılmıştır. Değerlendirme, açısından ise, bu aşamada, Tütengil'in yaklaşımının genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

A. TOPLUM MODELİ

Tütengil'in toplum modeli az gelişmiş toplum modelidir. Fakat, toplum modelinin belirlenmesi sürecinde, az gelişmiş toplum modelinin nitelikleri, diğer toplumlardan ayrılan yanları somut ve açık olarak saptanamamıştır. Tütengil'in az gelişmiş toplum modelinin egemen nitelikleri olarak belirlediği nitelikler, bir bakıma, tüm toplumlara özgü niteliklerdir. Tütengil'e göre, az gelişmiş tolpumda iki ayrı sistem arasında çatışma vardır. Fakat bir toplumda iki ayrı sistemin oluşu tüm toplumlara özgü, toplumbilimsel bir niteliktir. Tütengil'in ikili yapılar olarak belirlediği yan tüm toplumlar için geçerlidir. Hiçbir toplum yapısal olarak, saf, homojen bir nitelik göstermez. Her toplumda, içinde bulunulan aşamada, hem toplumun egemen yapısal nitelikleri hem de daha önce yaşanılan evrenin kalıntıları olan yapısal nitelikler vardır. Diğer bir deyişle, bir toplumda çağdaş ve geleneksel ögeler bir aradadır. Bu nedenle çatışma her toplumun bünyesinde vardır. Çatışma sadece az gelişmiş toplumlara özgü değildir. Herhangi bir, gelişmiş toplumda da toplumsal sistemde farklı niteliklere sahip ve birbirleriyle çatışan toplumsal kurumlar vardır. Çatışma, Tütengil'in belirttiği gibi bir istikrarsızlık belirtisi değildir. Bir toplumda çatışmanın oluşu, aksine, toplumun istikrarlı ve devingen bir ya-

piya sahip oluşunun somut delilidir. Tütengil az gelişmiş toplumda var olan ilişkilerin ahenksiz olduğunu vurgular. Toplumbilimsel olarak, bir toplum içinde ahenksizliğin olması doğaldır. Aksine ahenklilik görünümü toplumbilimsel açıdan doğru olmayan bir olgudur. Toplumsal yapıdaki farklılıklar, yapıyı ve ilişkiler sistemini ahenksiz bir düzeyde geliştirir. Ama bu ahenksizlik devingen bir toplumsal yapının göstergesidir. Toplumbilimsel olarak çatışmanın ortadan kalkması söz konusu değildir. Tütengil, toplum modelini belirlerken sanki, az gelişmiş toplum, bu niteliğinden kurtulursa, çatışma ortadan kalkar gibi bir izlenim vermektedir. Çatışma her toplumda vardır. Toplumsal yapıdaki değişmelerin oluşumu bir ölçüde bu çatışmalara dayanır. Değişme sonucu da yeni aşamada, yine çatışmalar vardır.

Az gelişmiş toplumun niteliklerini belirlerken Tütengil, «az gelişmiş toplumda çok hızlı toplumsal değişmelerin» olduğunu belirtir. Toplumsal değişme olgusu, tüm toplumlarda görülebilecek bir olgudur. Toplumsal değişmenin hızlı ya da yavaş oluşu tüm toplumlar için söylenebilecek bir niteliktir. Bu tamamen, gelişmiş ya da az gelişmiş olsun bir toplumun değişme sürecinde içinde bulunduğu koşullara bağımlıdır. Tütengil'in belirttiği gibi, toplumsal değişmenin çok hızlı bir nitelikte az gelişmiş toplumlarda görüldüğü düşüncesi sadece az gelişmiş toplumlara özgü bir nitelik olamaz. Ayrıca, haberleşme ve ulaştırmanın gelişmesi, eğitim ve öğretim alanlarındaki gelişmeler, aydınlardan kitleye doğru yayılan bilinç kazanma olayı bir ölçüde gelişmiş toplumlarda da görülebilecek göstergelerdir. Aslında burada yapısal farklılıklara göre bu göstergelerin farklı nitelikler taşıdığını, işlevlerinin farklı olduğunu vurgulamak daha yerinde olur.

Yine, az gelişmiş topluma özgü olarak, nitelendirilen, karmaşıklık, iç içe girmişlik ve karşılıklı etkilerde görülen giriftlik, toplumbilimsel açıdan bakıldığında, gelişmiş ya da gelişmemiş olsun tüm toplumlarda görülebilen bir yandır. Bu yan, daha önce belirtildiği gibi toplumsal yapıdaki farklılıkların, var olan çatışmaların bir sonucudur ve bu da tüm toplumlara özgü olabilir.

Tütengil'e göre, az gelişmiş toplumlarda ekonomi dışı nedenler önem kazanmıştır. Tütengil'in bu belirlemesi, diğer niteliklere ilişkin olarak yaptığımız eleştiriler gibi, yine sadece az gelişmiş toplumlara özgü bir olgu değildir. Bir toplumun yapısı içinde yer alan her öge, kurum, toplum içinde belirli bir ağırlığa ve yere sahiptir. Toplumun ekonomisi, sosyal yapısı, kültürel yapısı, eğitim hukuk, din, demografik nitelikler vb. toplum içinde belirli bir yere ve göreli bir ağırlığa sahiptirler.

Toplumbilimsel yaklaşımlarda, bir toplum bir bütün olarak ele alınır. İster gelişmiş olsun, ister az gelişmiş olsun toplumsal yapı, toplumsal sorunlar belirlenirken her toplumsal öğenin ya da kurumun yeri ve karşılıklı etkileşimleri saptanmaya çalışılır. Fakat toplumbilimcinin yaklaşımının

içerdiği açı bu toplumsal ögelere verilecek ağırlığı ve önceliği belirler. Bu tüm toplumlara yaklaşırken geçerli bir niteliktir.

Sadece az gelişmiş toplumların sorunlarına değil, gelişmiş ülkelerin de sorunlarına ve çözüm yollarına bakarken tüm toplumsal yapıyı oluşturan öğelere bakmak kaçınılmazdır. Toplumsal yapıların farklı oluşu nedeniyle, her toplumun kendine özgü bir toplumsal işleyişinin olması doğaldır. Tütengil bu noktada bir belirleme yapmakta fakat, az gelişmiş toplumsal yapı içindeki ve yapının dışına uzanan toplumsal işleyişe ayrıntılı olarak bakmamaktadır.

Tütengil, az gelişmiş ve gelişmiş ülkeleri karşılaştırarak bazı sonuçlara varmaktadır. Bu sonuçlara göre, az gelişmiş toplumda devletin etkinliği özel teşebbüse göre daha fazladır.

Bu açıdan konuya bakıldığında hemen akla şu nokta gelmelidir: Devletin ya da özel kesimin etkinliği konusu az gelişmiş olgusuna bağlı bir olay değildir. Bu olgu tamamen o toplumun, toplumsal sisteminin niteliğine kapitalist toplum ya da, söz gelimi, sosyalist toplum oluşuna bağlıdır. Az gelişmiş toplumlarda devletin etkin oluşu bir bakıma özel sektörün, yani kapitalistlerin gelişme düzeylerinin düşüklüğündendir. Devlet, kapitalist bir uygulamayı yürütüyor, özel sektörü geliştirici önlemlere özellikle özen gösteriyor olabilir. Tütengil, az gelişmiş toplumdaki sınıflaşmayı bir ölçüde doğru olarak vermektedir. Fakat, Tütengil'de az gelişmiş toplumda sınıfsal oluşumun iç ve dış bağlamları kapalı kalmıştır.

Tütengil'e göre, az gelişmiş toplumda talep arzı belirler. Tüketim eğilimi yoğundur. Az gelişmiş ülkelerde ekonomik mekanizma insanların satın alma gücünü arttırıp talep yaratmak eğilimindedir. Tütengil'e göre bu nitelikler bir anlamda kısır döngüdür ve dış ekonomik güçlerin bir etkisidir. Fakat, bu açıdan haklı olmasına rağmen, tüketim toplumu olma niteliği sadece az gelişmiş toplumlara özgü bir nitelik değildir. Gelişmiş ülkelerde kendi toplumları içinde tüketim eğilimini hızlandırıcı önlemlere yönelebilirler. Bu pratikte gözlenebilen bir olgudur.

Bu aşamaya kadar görülmektedir ki, Tütengil, az gelişmiş toplumlara bakarken toplumbilimsel verilerden hareketle bazı nitelik belirlemelerine yönelmekte ve bu niteliklerin, aslında, tüm toplumlar için geçerli nitelikler olmasına rağmen, sadece az gelişmiş ülkelere özgü olarak göstermektedir. Tütengil'in yaklaşımında şu boyut eksik kalmaktadır: Toplumbilimsel veriler ışığında saptanan, genel olarak diğer toplumlarda da gözlenebilecek nitelikler, az gelişmiş toplumlarda nasıl yapısallık kazanmakta, ne gibi sorunlar oluşturmaktadır. Ya da ne gibi işleyişleri oluşturamamaktadır. Bu konuların Tütengil'de eksik kaldığı görülmektedir.

Tütengil'e yönelik olarak belirtilecek bu eleştirilere rağmen, Tütengil'in toplum modelini belirleme çabasıyla; az gelişmenin nedenlerini saptaması, yararlı olmuştur. Tütengil, az gelişmenin nedenlerini, sosyo-kültürel,

ekonomik ve toplumsal yapı bakımından belirlerken, toplum modelinin yapısal niteliklerini ve yapısal sorunlarını da belirlemektedir. Tütengil'in modelini belirlediği toplumda, beslenme yetersizliği, okur yazar oranının düşüklüğü, kadının erkeğe göre aynı haklara sahip olmaması, çocukların çalışması, ulusal bütünlüğün zayıflığı, bilinçlenmenin hız kazanması, gizli ve açık işsizliğin yoğunluğu, ortalama milli gelirin düşüklüğü, sanayileşmenin geriliği, gelişmiş ülkelere ekonomik bağımlılık, ticaret kesiminin şişkinliği, nüfus yoğunluğu, tarımla uğraşanların çokluğu, orta sınıfın zayıflığı, demokratikleşme sürecinin geriliği egemen niteliklerdir.

Ayrıca, kırsal ve kentsel yapı ayrımı, Durkheim ve Tönies'in ele alışına benzer boyutları taşımaktadır. Az gelişmiş toplumlarda, kırsal ve kentsel nitelikler bir arada ele alınmalıdır. Tütengil'e göre kırsal yapıda, tarımsal faaliyetler ağırlıktadır. Mekanik iş bölümü vardır. Cemaat yapısı egemen olduğu için geleneksel dayanışma ve sosyal örgütler vardır. Geleneksel aile biçiminin geniş ölçüde etkilediği gelenekçi bir dünya görüşü vardır. Kentsel yapıda ise, sanayi ve hizmetler ağırlıktadır, organik iş bölümü vardır, toplumsal örgütleşmeye dayalı bir örgütsel dayanışma vardır. Aile bölünmüş, çekirdek aile gelişmiş, aile dışındaki kurumlar toplumda daha etkin rol oynamaya başlamışlardır. Tütengil, bu, kırsal ve kentsel ayrımını yapıp, yapısal öğeleri sıralamasına rağmen, az gelişmiş ülkelerde bu ayrımın nasıl kristalleştiği konusuna eğilmemiştir.

Aslında tüm toplumlar için kırsal ve kentsel ayrımı yapılabilir. Yapı içinde yer alan kentsel ve kırsal nitelikler tanımlanabilir. Toplum ister gelişmiş, ister az gelişmiş olsun, o toplumun yapısı kırsal ve kentsel kavramları açısından incelenebilir. Ama bir toplum modelini oluştururken önemli olan, o toplumun yani az gelişmiş toplumun içinde bulunduğu aşamada, kırsal ve yapısal öğeler nasıl bir nitelik gösterir? Yapı içinde göreli ağırlıkları nasıl oluşur? Yapının değişiminde yeri nasıldır? gibi sorunların yanıtlarının verilmesi gerekir.

Buraya kadar değerlendirilen, Tütengil'in toplum modeli, görüldüğü gibi, sadece az gelişmiş toplumlara özgü olmayan çözümlemeleri bağrında taşımaktadır.

Tütengil'in toplum modeli belirlemesi içerik olarak özgün ve az gelişmiş toplumların tüm yanlarını kapsayan, açıklığa çıkaran bir model olmamaktadır. Bu model geliştirmenin yarattığı sınırlamalardan ziyade, modelin kapsamının sistematik olarak ortaya konuluşunun eksik oluşundan gelmektedir.

B. TOPLUMSAL DEĞİŞME

Geleneksel toplum - çağdaş toplum ikiliğini yansıtan niteliği yanında, sanayileşme olgusuna bağlı bir değişmenin vurgulanışı ile bir anlamda

modernleşme modelleri içinde yer alan Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımı, modernleşme modellerine yöneltilen ve iki noktada toplanan eleştirilere de muhatap olur.

Modernleşme modellerinin genel olarak toplumsal değişmeye açıklık getiremeyişleri, Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımında da görülür. Tütengil, toplumsal değişme yaklaşımını az gelişmiş toplumlardan kaynaklanan bir toplum modeli üzerine kurmuştur. Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımı az gelişmiş toplumlarda toplumsal değişmenin nasıl olacağı konusuna yeterli bir açıklık getirememektedir.

Modernleşme modellerinde ideolojik öğe eksik kalmaktadır. Tütengil'in modelinde de ideolojik boyut eksik kalmaktadır. Tütengil, Atatürkçülüğü ideolojik bir öge olarak modelinde işlemiştir.

Şimdi bu iki eleştiri konusu üzerinde duralım.

Tütengil çalışmalarında az gelişmiş toplumların yapısal sorunlarının çözümü için «Batılılaşma»yı önermektedir. Az gelişmiş toplumların yapısal değişmeleri batılılaşma niteliğinde olmalıdır, Tütengil'e göre ... Tütengil'in yaklaşımında toplumsal değişmenin yönü batılılaşma gibi kapsamı çok geniş olan bir öğeye bağlanmaktadır. Batılılaşma, modernleşme anlamında alındığında, değişmenin yönü gelişmiş batı toplumlarının içinde bulundukları nokta ya da yön olmaktadır. Bu sonuca bağlı olarak da modernleşmenin yönünün tanımlanmasında yapılan tartışmalar söz konusu olmaktadır. Bilindiği gibi, özellikle, Eisenstadt ve Lerner modernleşmeyi batı toplumlarını veri olarak alıp tanımlarlar. Eisenstadt modernleşmeyi «tarihsel olarak Batı Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da geliştirilmiş olan toplumsal ve siyasal sistemlere doğru bir değişme süreci»[91] olarak tanımlar. Lerner de «modernleşmenin batılılaşmak olduğunu...»[92] belirtir. Ayrıca, az gelişmiş ülkeler ile gelişmiş kapitalist ülkeler arasındaki ilişkilerin niteliği ve etkileşimin yapısı dışarda bırakılmıştır. Yapılan bu iki tanımlama da verilerini belirli toplumlara dayadığı için yanlıdır.

Tütengil'in de toplumsal değişmeyi batıya dönük bir değişme olarak görmesi, yaklaşımında veri olarak alınan az gelişmiş toplum modeli ile tutarlı bir uyum göstermez.

Ayrıca, Tütengil «Batılılaşma» kavramına kendi yaklaşımı içinde yeterli bir açıklık kazandırmamıştır. Batı toplumları, günümüzde, birbirinden ayrılan toplumsal yapılara, toplumsal ve kültürel farklılıklara sahiptirler. Az gelişmiş toplumlar ise yapısal özellikler açısından Batılı toplumlardan farklıdırlar. Az gelişmiş toplumların içinde bulundukları gerçekler batılı toplumların gerçeklerinden farklıdır. Modernleşme, az gelişmiş ülke-

(91) Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*, s. 193.
(92) y.a.g.e., s. 193.

lerin içinde bulundukları toplumsal gerçeklere uyan bir model olarak görülmemektedir.

Bu nitelikleri ile Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımı, az gelişmiş toplumlara uyan, onların sorunlarını çözebilecek bir model niteliğini gösterememektedir.

Modernleşme modelleri, toplumsal değişmeyi ideolojik öğeyi hesaba katmadan açıklamaya çalışırlar. Bu modernleşme modellerinin eleştiriye uğrayan bir yanı olmaktadır. Bu yan, akla hemen modernleşmenin herhangi bir ideolojiden bağımsız olarak nasıl tanımlanabileceği sorusunu getirmektedir[93].

C. TÜRKİYE İÇİN ÖNERİLER

Tütengil, batılılaşmayı öneren modelinde bu ideolojik boyut noksanlığını gidermek için Atatürkçülüğü ideolojik öge olarak ele almış ve Batılılaşma önerisine Atatürkçü bir ideolojik içerik kazandırmaya çalışmıştır. Bu noktada Tütengil, Türkiye örneğinden hareket ederek Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı ile başlatmış olduğu eylemlerden temel verilerini seçmiş, Atatürkçülüğün Üçüncü Dünya ülkelerindeki etkileri üzerinde durarak bir genellemeye gitmeye çalışmıştır[94].

Atatürk kendi eylemi içinde,[95] oluşturduğu ideolojisinde batılılaşmayı benimsemiştir. Batının emperyalist tutumuna rağmen batılılaşmayı ilke olarak ortaya koymuştur. Atatürk'ün görüşlerinin oluşturduğu toplumsal değişme modelinin yönü batı toplumlarıdır. Genel olarak batı toplumlarında kapitalist üretim ilişkilerinin egemen olduğu düşünülecek olursa, batılılaşma bir anlamda kapitalist toplum yapısına geçiş olmaktadır.

«Atatürk ihtilali, (Ulusal Kurtuluş Savaşı ve Atatürk Devrimleri), köken, yani doğuş bakımından toplumsal-ekonomik değil ideolojik ve siyasal ihtilaldir»[96]. Bu ihtilalin getirmiş olduğu batıcılık anlayışı «batı öykünmeciliğinden çok "batı gibi olmak" yani batının çağdaş durumuna erişmek biçimindeydi. Batı gibi olmak için de, batının birkaç yüzyılda geçirdiği aşamaları kısa yoldan tamamlamak gerekiyordu. İşte, Ulusal Kurtuluş Savaşını izleyen Atatürk Devrimleri bu amacı gerçekleştirmeye yönelmişti. Osmanlılardaki batılılaşma eylemleriyle Atatürk İhtilalinin batıcılığı ara-

(93) Bu konuda bakınız, y.a.g.e., s. 193.

(94) Tütengil'in bu konudaki düşünceleri için bu çalışmanın «Toplumsal Değişme yaklaşımı» bölümüne ve yazarın, *«Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak»* adlı eserine bakılabilir.

(95) Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, tarihsiz.

(96) Emre Kongar «Türk Siyasal Yaşamında Cepheler ve Sosyal Devlet Kavramı», *Ekonomi-Hukuk Kongresinde Sunulan Tebliğler,* Türkiye Barolar Birliği Yay. No. 20, Ankara, 1975'den ayrı basım, s. 7

sındaki temel fark da burada yatar. Atatürk, "batı gibi olmak" için tutarlı ve Türkiye'nin kendisine özgü koşullarına uygun yararcı bir ideoloji ve bir uygulama geliştirmiştir»[97].

Tütengil, Kongar'ın «Atatürk İhtilali» olarak adlandırdığı eylemi, «Türk devrimi» olarak kavramlaştırır ve bu eylemin oluşturduğu Atatürkçülüğü şu şekilde tanımlar. «Atatürkçülük, temelde bir devrimdir. Bu devrim, Türk tarihinin, Türk toplumuna getirdiği birikimler içinde, Türk toplumunu çağdaş bir değişime uğrattığı için devrimdir... Bu değişimi devrimci atılımlarla gerçekleştirirken tam bağımsızlık ilkesinden yola çıkan Atatürkçülük, Türkiye gerçeklerinden doğan ulusal bir anlayışla, çağdaş uygarlık düzeyinin de üstüne çıkmayı amaç bilmiştir. Atatürkçülüğün temel öğeleri olarak bilim, düşüncesi, akılcılık, sosyal ve ekonomik kalkınma ve çağdaşlaşma, siyasal bağımsızlaşma ve demokratlaşma yönünden özgürlükçülük, layiklik, halkçılık, devletçilik, sosyal adaletçilik, ulusçuluk, barışçılık, cumhuriyetçilik, devrimcilik ilkeleri kabul edilebilir. Çok yönlü düşünceye ve demokratik bir toplumsal yapıya dayalı bir değişim, bir atılım, bir ilerleme yaratmak Atatürkçülüğün, başlıca ereğidir. Atatürkçülüğün temel ilkeleri, Türk Devrimi ile eşanlama gelmektedir»[98]. Türk Devrimini gerçekleştiren Atatürk, Tütengil'e göre; çağdaş bir toplum yaratmak için «doktrinci, katı bir sistem kurmak yerine gerçekçi bir uygulamaya öncelik tanımış, çeşitli ekonomik deneylerden sonra devletçiliği ilke olarak benimsemiştir. Ekonomik alanda Atatürkçülük genel anlamıyla devletçiliğin öncelik taşıdığı bir karma ekonomi uygulamasına ağırlık verir. Salt kapitalist sistemle olduğu gibi salt sosyalist sistemle de kalkınma olanağı görmez. Kalkınma ve çağdaşlaşmada, Marksist modeli de Türk Devriminin ulusal niteliğine aykırı bulur»[99]. Bu değerlendirmesine bağlı olarak Tütengil'e şu eleştiri yöneltilebilir. Uygulamada, devlet eliyle kapitalizmi yaratma çabası ağır basmıştır. Tütengil'in karma ekonomi olarak kavramlaştırdığı devletçilik uygulaması temelde, devlet eliyle kapitalizmi geliştirmeyi amaçlamıştır.

Aslında «O dönemde uygulamaya konulan devletçilik kolektivist bir ekonomik anlayışın sonucu değildi. Tam tersine özel girişimin yetersizliğinden doğan ve sonuç olarak yine özel kesimin desteklenmesine yol açan bir devletçilikti»[100]. Atatürk çabalarıyla «Batı tipi bir toplum yaratmaya yönelmiştir. Fakat arkalarında, Batı toplumlarının gelişme süreçleri içinde belirleyici rolü oynamış olan burjuvazinin gücü ve desteği yoktu. Çün-

(97) y.a.g.e., s. 8.

(98) C.O. Tütengil, *Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak*, s. 215-216.

(99) y.a.g.e., s. 219-220.

(100) Emre Kongar, «Türk Siyasal Yaşamında Cepheler ve Sosyal Devlet Kavramı», s. 8-9.

kü bir burjuva sınıfı gelişmemişti...»[101]. Batılılaşma çabası içinde «Batı tipi toplumun yaratılması, onun Batı «Emperyalizmine» karşı bulduğu savunmaydı»[102].

Bu veriler ışığında, Atatürkçülüğün ideolojik planda kapitalist toplumların ideolojilerinden ayrılan ve koşutluklar gösteren noktaları ortaya çıkmaktadır.

Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımı bu ideolojik doğrultu ile bütünleşen kuramsal açıklığı getirememektedir. Tütengil, az gelişmiş toplumların değişme sorunlarına ilişkin olarak modernleşme yaklaşımını örnek olarak almaktadır. Tütengil az gelişmiş toplumlar için batıyı örnek alan bir değişme yolunu göstermektedir. Bu yolun az gelişmiş toplumlar için ne ölçüde geçerli bir yol olduğu tartışmalıdır. Tütengil'in yaklaşımında temel olarak aldığı az gelişmiş toplum modeli, gelişmiş kapitalist batı toplumlarına göre, farklı yapısal özellikler gösterir. Az gelişmiş toplumların yapısal sorunlarını çözebilecek toplumsal değişme yaklaşımları, ancak, bu toplumların yapısal özellikleriyle ters düşmeyen, yaklaşımlar olacaktır.

D. TOPLUMBİLİME KATKILARI

Buraya kadar, yöntembilim konusuna ilişkin görüşleri üzerinde tartışılan, toplumsal değişme yaklaşımı açısından incelenen Tütengil'in toplumbilime olan katkıları üzerinde durulması, bir bakıma, onun Türk toplumbilimi içindeki yerini belirleme açısından yararlı olacaktır. Ayrıca, Tütengil'in toplumbilime olan katkılarının belirlenmesi değerlendirmemize de yeni bir boyut kazandıracaktır.

Tütengil'in katkılarını şu başlıklar altında toplayabiliriz:

1. Az gelişmiş ülkeler açısından,
2. Atatürkçülük açısından,
3. Kendinden önce Türk toplumbilimine katkıları olan Türk toplumbilimcilerine yönelik çalışmaları açısından ve
4. Basın ve gazetecilik açısından katkıları...

Şimdi, Tütengil'in katkılarını tek tek inceleyelim.

1. Az Gelişmiş Ülkeler Açısından Katkıları

Tütengil, Türk toplumbiliminde ilk kez, az gelişme, az gelişmiş ülkeler konusunda sistematik olarak inceleme yapan toplumbilimcidir. Tütengil,

(101) Emre Kongar, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Cem Yay., İstanbul, 1976, s. 126.

(102) y.a.g.e., s. 217.

«Az Gelişmiş Ülkelerin Toplumsal Yapısı, İstanbul, 1966» ve «Az Gelişmenin Sosyolojisi, Toplum Yayınevi, Bilim Dizisi: 1, Ankara, 1971» adlı çalışmalarıyla az gelişme, az gelişmiş ülkeler konusuna eğilerek, konuyu hem Türkiye hem de diğer az gelişmiş ülkeler açısından kuramsal ve pratik yönleriyle ele almıştır. Tütengil, bu çalışmalarıyla, Türk toplumbilimine, giderek toplumumuza, yararlı olmuş, toplumumuzun temel yapısal özelliklerine göre kalkınmanın gerçekleştirilmesi yolunda katkı yapmıştır.

Kuramsal olarak, az gelişme, az gelişmiş ülke kavramı üzerinde duran Tütengil, az gelişmiş ülkelerin toplumsal yapıları konusunu incelemiş, bunu sayısal verilerle desteklemiştir. Az gelişmişlik konusunun nitelikleri ve önemi üzerinde sistematik olarak duran Tütengil, az gelişmiş ülkelerin toplumsal sorunları ve çözüm yolları üzerinde de durarak konuya pratik boyutu ile eğilmiştir. Ayrıca, Türkiye düzeyinde de incelemelerini sürdüren Tütengil, «Kırsal Türkiye'nin Yapısı ve Sorunları, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1975» adlı kitabında Türkiye gerçeği üzerine eğilmiş, kırsal yapının işleyiş özellikleri, sorunları üzerinde durarak öneriler ve çözümler getirmeye çalışmıştır. Türkiye açısından, sosyo-ekonomik ve kültürel değişmeler boyutu ile kırsal yapıyı inceleyen Tütengil, incelediği konulardaki diğer araştırmaları, sonuçlarını ve kaynakları sergileyerek, konusunda yararlanılabilecek derli toplu ürünleri vermiştir.

2. Atatürkçülük Açısından Katkıları

Atatürkçülük konusundaki çalışmalarını «Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak» adlı kitabında toplayan Tütengil, deneme ve incelemelerinde, Atatürkçülüğü bir yaklaşım ya da bir model olarak vermeye çalışmıştır. Atatürk üzerine yapılagelen tartışmalara eğilen ve konuya toplumbilimin verileri ışığında bakan Tütengil, kavramlar üzerinde durarak, Atatürk'ün çabalarını kuramsal ve boyutu ile «Türk Devrimi» olarak tanımlamıştır. Ona göre Türk Devrimi; Atatürkçülük, Kurtuluş Savaşı ve Atatürk'ün yapmış olduğu reformlardan oluşan bir süreçtir. Tütengil'e göre, bu süreç bitmemiştir, aksine, tamamlanması gereken, sürdürülmesi gereken bir süreçtir...

Tütengil, «Türk Devrimi» kavramını belirlerken kullanılan diğer kavramları da eleştirir. Tütengil'e göre «Atatürk Devrimi» kavramı, Atatürk'ün yapmış olduğu şeylerin bir bölümüdür. Onun ideolojik yönünü kurtuluş savaşı yönünü yansıtmaz. «Atatürk Devrimleri» kavramı ise Atatürk devrimi konusunda ileri sürülen eleştiriye uğradığı gibi bir de devrimi çoğul olarak ifade etmesi yönüyle eleştirilmiştir. Tütengil'e göre, Atatürk devrimleri olamaz, bir tek devrim vardır, o da «Türk Devrimi»dir.

«Kemalizm» olarak yapılan tanımlamalar da Atatürk'ün yaptıklarının sadece ideolojik yönünü yansıtmaktadır. Kemalizm, Atatürkçülük olarak da tanımlanabilen bir ideolojik üründür. Tüm olarak Atatürk'ün yaptıkla-

rını; kurtuluş savaşını, reformlarını içermez. «Kemalist ideoloji» de yine Atatürk'ün yaptıklarının ideolojik yönünü belirler.

«Türk Devrimleri» olarak yapılan tanımlama, Atatürk'ün yapmış olduklarını yansıtmasına rağmen devrim anlayışı yönünden yanlış bir tanımlamadır. Tütengil'e göre devrimin çoğulu olmaz. Ortada tek bir devrim vardır. Bu nedenle ancak «Türk Devrimi» denebilir.

Tütengil'in bu kavramlaştırması yanında, Atatürkçülüğü, Atatürk'ün Kurtuluş Savaşını, reformları içeren ihtilalini, Atatürk ihtilalini*, toplumsal değişme modeli içinde, Batılılaşmayı öneren değişme modeli içinde ideolojik bir öğe olarak kullanması, önemli bir katkıdır. Tütengil, modernleşme modelleri içinde yer alan ve daha önceki bölümlerde incelenen toplumsal değişme yaklaşımı içinde Kemalist ideolojiyi, Türkiye'nin batılılaşmasında ideolojik öğe olarak benimser.

Tütengil, Atatürkçülük konusundaki yaklaşımıyla, önemli bir katkı oluşturmuş, yaklaşımını toplumbilimsel veriler ışığında geliştirerek Atatürkçülüğün toplumbilimsel yönden belirlemesini yapmıştır.

Tütengil'e göre, genel olarak Atatürkçülük, Türkiye gerçeklerinden doğmuş bir akımdır. Atatürkçülük temelde bir devrimdir. Bu devrim Türk tarihinin, Türk toplumuna getirdiği birikimler içinde, Türk toplumunu çağdaş bir değişime uğrattığı için bir devrimdir. Devrimin getirdiği temel değişme, Halife-Sultanlık sistemini ve onun zorunlu olarak taşıdığı kişisel egemenliği kaldırmada, onun yerine layikliğe, ulusal egemenlik ilkelerine dayanan cumhuriyet yönetimini getirmede açık ve kesindir. Atatürkçülük dayandığı temel öğeleriyle çok yönlü düşünceye ve demokratik toplumsal yapıya dayalı bir değişim, atılım, ilerleme yaratmak ereğindedir. Bu özü ile Atatürkçülüğün temel ilkeleri, Tütengil'e göre, Türk Devrimi ile eş anlama gelmektedir[103].

Tütengil'e göre, Atatürkçülük; felsefe alanında, «kişi ve toplum yaşamının siyasal olarak düzenlenmesinde, devletin eylem ve işlemlerinde, bilimin ve aklın kaynak alınmasıdır. Atatürkçülüğün özündeki temel, akıl ve bilim olunca, Atatürkçü felsefe, rasyonalizm ve pozitivizm akımlarının ulusal öze dayandırılan bir bireşimi olarak kabul edilebilir»[104].

Toplumsal boyutu ile Atatürkçülük, «Türk insanını toplumu ile tarihin olumlu ayıklama sürecinden geçirme, elde kalanlarla yeni değerler kurumlar içinde her yönden çağdaşlaşmaya yönelme ve uygarlık düzeyini sürekli olarak geliştirmek düşüncesidir»[105].

(*) Atatürk ihtilali, kavramı konusunda bakınız, Emre Kongar, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, s. 65-125.

(103) C.O. Tütengil, Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak, s. 214-216 arası.

(104) y.a.g.e., s. 217.

(105) y.a.g.e., s. 219.

Ekonomik yönüyle de Atatürkçülük, «siyasal bağımsızlığı ekonomik bağımsızlıkta temellendirmeye ve bütünlemeye çalışır. Bu amaçla emperyalizme kesin bir karşı çıkış niteliği taşır»[106].

Atatürk'ün amaç olarak saptadığı «Batı tipi toplumun yaratılması, onun batı «emperyalizmine» karşı bulduğu savunmaydı. Bu yüzden bütün devrimler olanaklı olan hızla Batı tipi bir toplumsal yapı oluşturmaya yönelmiştir»[107].

Tütengil'e göre, model olarak Atatürkçülük, «Kalkınma ve çağdaşlaşmada, Marksist modeli de Türk Devriminin ulusal niteliğine aykırı bulur. Atatürkçülük özünde salt sosyalizme karşı olduğu gibi, feodalizme ve kapitalizme karşı da bir eleştiriyi taşıdığından her türlü emperyalizmi reddeder[108]. Tütengil'in belirlemesine göre, «Atatürkçülük, kapitalist ve sosyalist bloklar dışındaki geri kalmış dünya ulusları içinde meşale olmuştur. Çünkü sömürülen ve ezilen ulusların uyanması ve kalkınması yolunda başlatılan ve başarıya ulaştırılan ilk ulusal kurtuluş devrimidir. Bu açıdan da gene evrenseldir; tüm ezilen uluslar için yeni bir kurtuluş yolu olmuştur»[109]. Fakat burada hemen şu nokta akla gelmektedir; Atatürkçülüğün karşı olduğu ideolojiler ya da toplumsal sistemler düşünülecek olursa, Atatürkçülüğün kapitalizme de karşı olduğunun belirtilmesi, batı tipi toplum yaratma amacı ile çelişmektedir. Batı tipi toplum batının ekonomik ve ideolojik niteliklerinden bağımsız olarak nasıl yaratılabilecektir? Modernleşme kuramlarının içerdiği bu sorun, değerlendirme bölümünde işlenildiği gibi, önemli bir nokta olarak görülmektedir. Bu eksiklik aynı zamanda Tütengil'in toplumsal değişme yaklaşımının da eksikliğini oluşturmaktadır.

Fakat, Tütengil'in Türk Devrimi olarak nitelendirdiği Atatürk ihtilali, «üst yapı araçları kullanılarak, bir toplumda alt yapısal değişmeler yaratma yönteminin en güzel örneğidir... Osmanlı toplumundan, çağdaş kapitalist ilişkilere dönük bir toplumsal yapı yaratılabilmiştir»[110]. Tütengil, Atatürk'ün başlattığı Türk Devrimini bir bütün içinde ele alarak, bu sürecin sürdürülmesi, tamamlanması görüşündedir. Atatürk'ü anlamayı ve tamamlamayı bir görev olarak benimsemiş ve bu yolu tüm Türk toplumuna ve genç kuşaklara önermiştir.

(106) y.a.g.e., s. 219.
(107) Emre Kongar, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, s. 127.
(108) C.O. Tütengil, *Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak*, s. 219-220.
(109) y.a.g.e., s. 224.
(110) Emre Kongar, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, s. 126.

3. Kendinden Önce Türk Toplumbilimine Katkıları Olan Türk Toplumbilimcilerine Yönelik Çalışmaları Açısından Tütengil'in Katkıları

Tütengil'in, toplumbilimsel çalışmalarında Türk toplumbilimcilerine yönelik çalışmalar da büyük yer tutar. Tütengil, bu çalışmalarıyla, özellikle, kendinden önce Türk toplumbilimine katkıları olan Türk toplumbilimcilerini incelemeye ve onları tanıtmaya çalışmıştır.

Türk toplumbiliminde Prens Sabahattin'i, Ziya Gökalp'i sistemli olarak inceleyen toplumbilimci Tütengil'dir.

Tütengil, Prens Sabahattin ile ilgili olarak çeşitli çalışmalar yapmış, onun bibliyografyasını derlemiş, makaleler yazmıştır.

Tütengil, 1948 Bilgi Dergisinde yayınlanan «Sabahattin Bey» adlı makalesinde Prens Sabahattin konusuna eğilmiş, 1949 yılında Sosyoloji Dergisinde «Prens Sabahattin» adlı makalesini yayınlamıştır. 1950 yılında «Prens Sabahattin Bibliyografyası» adlı çalışmasını «Memleketimizde ve Dünyada Kitaplar» adlı dergide yayınlayan Tütengil, 1950 yılında «Prens Sabahattin» ile ilgili çalışmalarını bir kitapta toplamıştır.

Prens Sabahattin ile ilgili incelemeleri yanında Tütengil, Prens Lütfullah'ın da tanıtılmasında büyük çaba harcamıştır. Türk toplumbiliminde bilinmeyen ve toplumbilimcilerce üzerinde bugüne değin hiç durulmamış olan Prens Lütfullah üzerine Vedat Günyol'la birlikte yapmış olduğu çalışmalar bir katkı niteliğindedir.

Çan Yayınları arasında «Prens Lütfullah Dosyası»* adıyla yer almış olan bu ortak çalışma; sunduğu bilgiler ve belgelerle «Prens Sabahattin'in kardeşi eylem ve çalışma arkadaşı Prens Lütfullah'ın dünya görüşü, Türkiye üstüne, özellikle, Atatürk devrimine ilişkin yorumlarını içermektedir.

Tütengil'in Prens Lütfullah ile ilgili incelemeleri, bir bakıma kendisinin Prens Sabahattin üzerine yapmış olduğu kapsamlı incelemelerin değişik bir boyutu olarak karşımıza çıkmakta, sonuç olarak Türk toplumbiliminin tarihsel gelişim süreci içinde önemli yeri ve katkıları olan Prens Sabahattin'in kuramsal ve pratik düzeyde etkileşimde bulunduğu kardeşini, Prens Lütfullah'ı gün ışığına çıkarmaktadır.

Kitapta sunulan bilgilerde, «Lütfullah Beyin Yanıtları» adlı bölümde Tütengil'in yazılı olarak yöneltmiş olduğu sorulara Prens Lütfullah'ın verdiği yanıtlar yer almaktadır. Tütengil yöneltmiş olduğu sorularla Prens Lütfullah'ın yaşamına, Türkiye ile ilişkilerine, Mustafa Kemal ve Türkiye Cumhuriyeti üzerine görüşlerine, Prens Sabahattin'in toplumbilim anlayışı üzerine değerlendirmelerine, Prens Sabahattin'in etkilenmiş olduğu kaynakların belirlenmesine ilişkin değerlendirmelerine, Prens Sabahattin'in

(*) C.O. Tütengil, V. Günyol, *«Prens Lütfullah Dosyası»* Çan Yayınları, İst. 1977.

Türkiye'de yaratmış olduğu gelişmelerin değerlendirilmesine onun eleştirilmesine ve tamamlanması gereken yönlerine açıklık getirmeye çalışmıştır. Tütengil son olarak yönelttiği soru ile Prens Lütfullah'ın kapitalizm ve komünizme ilişkin görüşlerine yer vermiştir.

Kitabın ikinci bölümünde ise, üçüncü ölüm yıldönümünde, Prens Lütfullah'ın kardeşi Prens Sabahattin ile ilgili görüşleri yer almaktadır.

Bunun yanında, Prens Lütfullah'ın yazdığı belge niteliğindeki mektuplar ve diğer ekleri de içeren bu ortak çalışma, Tütengil'in yapmış olduğu katkıların somut bir ürünü niteliğindedir.

Türk toplumbiliminde Ziya Gökalp üzerine en yoğun çalışmayı yapan ve en kapsamlı ürünü veren Tütengil, Ziya Gökalp üzerine bir bibliyografya ve bir bibliyografya denemesi yayınlamıştır. Ziya Gökalp'le ilgili çalışmalarını «Ziya Gökalp Üzerine Notlar, Varlık Yayınları, İstanbul, 1956» adlı eserinde toplayan Tütengil, Gökalp'i; kitapları, değişik gazetelerde yayınlanmış olan ilk yazıları, yine değişik gazetelerde çıkmış olan şiirleri, kadınlar hakkındaki görüşleri, kitaplarında ve değişik yazılarında kullanmış olduğu dili, yazı ve şiirlerinde kullandığı imzalar ve takma adlar ile ekonomik görüşleri açılarından, ilk kaynaklarına inerek, incelemiştir.

4. Basın ve Gazetecilik Açısından Katkıları

Az gelişmiş ülkeler, Atatürkçülük, Prens Sabahattin, Ziya Gökalp konularında önemli katkıları olan Tütengil, basın ve gazetecilik konusundaki çalışmalarıyla da yönlendirici olmaya çalışmıştır.

Toplumbilimsel çalışmaları yanında basın ve gazetecilik konusunda da çalışan Tütengil, gazete ve dergileri inceleme konusuna yönelik bir çalışma yapmıştır. Bunun yanında, Türkiye'de bölge basını konusu üzerine eğilen Tütengil, Diyarbakır bölge gazeteciliği konusunda incelemeler yapmıştır. Bölge gazeteciliği konusunda «Türkiye'de Çeşitli Gazete ve Dergilerde Bölge Basını Hakkında Yapılmış Olan Yayınlar» adlı makalesi ise bu konuda başvurulacak kapsamlı çalışmalardan biridir.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

Ziya Gökalp Bibliyografyası, İş Türkiye Felsefi Harsi ve İçtimai Araştırmalar Merkezi Kitapları Seri: A, İstanbul, 1945.

Köy Enstitüsü Üzerine Düşünceler, İstanbul, 1948.

Ziya Gökalp Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi, İstanbul, 1949.

Prens Sabahattin, Geçit Yayını, İstanbul, 1954.

Diyarbakır Basın Tarihi Üzerine Notlar, İ.Ü. İktisat Fakültesi Gazetecilik Enstitüsü, İstanbul, 1954.

Ziya Gökalp Üzerine Notlar, İstanbul, 1956.

Montesquieu'nün Siyasi ve İktisadi Fikirleri, İstanbul, 1956.

Gazete ve Dergileri İnceleme Metodu, İ.U. İktisat Fakültesi Gazetecilik Enstitüsü, İstanbul, 1961.

İctimai ve İktisadi Bakımdan Türkiye'nin Karayolları, Elif Yayınevi, İstanbul, 1961.

Türkiye'de Bölge Basını ve Diyarbakır Gazeteciliği, İstanbul, 1962.

Köyden Şehire Göç Meselesi, İ.U. İktisat Fak. Türkiye Köy ve Şehir Sosyolojisi Merkezi Yayımı No. 4, İstanbul, 1963.

Ziya Gökalp Üzerine Notlar, Genişletilmiş yeni baskı, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1964.

Doktor Rıza Nur Üzerine Üç Yazı - Yankılar - Belgeler, Üçler Yayını, Ankara, 1965.

Diyarbakır Basını ve Bölge Gazeteciliğimiz, Bazı eklerle yeni baskı, İstanbul Univ. İktisat Fak. Gazetecilik Enstitüsü, İstanbul, 1966.

Az Gelişmiş Ülkelerin Toplumsal Yapısı, İstanbul, 1966.

Köy Sorunu ve Gençlik, Türkiye Milli Gençlik Teşkilatı Yayını, İstanbul, 1967.

Ağrı Dağındaki Horoz, (Derlemeler), Çan Yayınları: 48, İstanbul, 1968.

«Yeni Osmanlılar»dan Bu Yana İngiltere'de Türk Gazeteciliği 1867-1967, İ.Ü. İktisat Fak. Gazetecilik Enstitüsü, İstanbul, 1969.

Türkiye'yde Köy Sorunu, Kitaş Yayınları Bilim Dizisi, No: 3, İstanbul, 1969.

Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Metot, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayını No. 249, İstanbul, 1969.

Az Gelişmenin Sosyolojisi, İ.Ü. İktisat Fakültesi İstanbul, 1970.

Az Gelişmenin Sosyolojisi, İkinci Baskı, Toplum Yayınevi, Ankara, 1971.

Sosyal İlimlerde Araştırma ve Metot, Genişletilmiş İkinci Baskı, İ.U. İktisat Fakültesi, İstanbul, 1971.

Kırsal Türkiye'nin Yapısı ve Sorunları, 100 Soruda Dizisi, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1975.

Temeldeki Çatlak, Çağdaş Yayınları: II, İstanbul, 1975.
Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1975.
Montesquieu, Cem Yayınevi, İkinci Baskı, İstanbul, 1977.

B. MAKALELER

Teşebbüsü Şahsi ve Tevsii Mezuniyet Hakkında Bir İzah, **Değirmen Dergisi,** 1942, s. 1, s. 25-27.
Tanrılar ve Ölüler, **Değirmen Dergisi,** 1942, s. 2, s: 60-63.
Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat I, **Değirmen Dergisi,** 1942, s: 5, s. 87-90.
Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat II, **Değirmen Dergisi,** 1943, s: 4, s. 119-121.
Faziletli Görünmke Ahlakı, **Değirmen Dergisi,** 1943, s. 7, s. 19-43.
«İkinci İzah» dolayısıyle Hüseyin Cahit'e Bir Sual (1), **Değirmen Dergisi,** 1943, s. 9, s. 88-90.
«İkinci İzah» Dolayısıyle Hüseyin Cahit'e Bir Sual (2), **Değirmen Dergisi,** 1943, s. 10, 2. 107-109.
Yağmur Bulutları, **Değirmen Dergisi,** 1943, s. 10, s. 120-121.
Bir Anketin Neticeleri, **İş Dergisi,** 1943, s. 34, s. 257-258.
Prof. Mustafa Şekip'in Eser ve Yazıları, **Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi,** 1944, s. 24-29.
İçtimai Reform İhtiyacı I, **Yeniden Doğuş Dergisi,** 1945 s: 5, s. 11-12.
İçtimai Reform İhtiyacı II, **Yeniden Doğuş Dergisi,** 1945, s: 6, s. 11-12.
İçtimai Reform İhtiyacı III, **Yeniden Doğuş Dergisi,** 1945, s: 8, s. 11-12.
İçtimai Reform İhtiyacı IV, **Yeniden Doğuş Dergisi,** 1945, s: 9, s. 12-13.
İçtimai Reform İhtiyacı V, **Yeniden Doğuş Dergisi,** 1945, s: 10, s. 12-13.
Sabahattin Bey, **Bilgi Dergisi,** 1948, s. 15, s. 22-25.
Prens Sabahattin (1877-1948), **Sosyoloji Dergisi,** 1949, s. 4-5, s. 176-220.
Ziya Gökalp'tan Lisan İşi, **«İş» Dergisi,** 1949, s. 89, s. 25-33.
Köy Enstitüleri İçin Yazılanlar, **Memleketimizde ve Dünyada Kitaplar Dergisi,** 1950, s. 6, s. 8.
Prens Sabahattin Bibliyografyası, **Memleketimizde ve Dünyada Kitaplar Dergisi,** 1950, s. 7-8, s. 8.
Ziya Gökalp'ın Kitapları, **Memleketimizde ve Dünyada Kitaplar Dergisi,** 1950, s. 9-10, s. 8.
Köy Enstitülerinin 10. Yılı, **Yücel Dergisi,** 1950, s. 5 (Yeni seri), s. 23-24.
Sabahattin Beyi Anarken, **Yücel Dergisi,** 1950, s. 8, s. 47-49.
Ziya Gökalp'ın İlk Yazıları, **Bilgi Dergisi,** 1952, s. 67, s. 11-12.
Ziya Gökalp ve Kadınlık, **İş Dergisi,** 1952, s. 136, s. 78-83.
Ziya Gökalp'ın Bilinmeyen Dört Şiiri, **İş Dergisi,** 1953, s. 147, s. 160-161.
Ziya Gökalp'ın Sanılan İki Şiir Hakkında, **Bilgi Dergisi,** 1953, s. 76, s. 11-12.
Kayalar Okulunu Ziyaret, **Yenilik Dergisi,** 1954, c. II, s. 1, s. 23-25.
İhsaniye Köyü İncelemesi, **Sosyoloji Dergisi,** 1954, s. 9, s. 37-58.
Ziya Gökalp'ın Yazılarında Görülen Değişik İmzalar ve Takma Adlar, **Sosyoloji Dergisi,** 1954, s. 9, s. 164-168.
Ziya Gökalp'ın Diyarbakır Gazetelerindeki İlk Yazıları, **Türkiyat Mecmuası,** 1954, c. XI, s. 153-156.
Diyarbakır Çevresindeki Birkaç Köyden Kısa Notlar, **Yenilik Dergisi,** 1955, c. VI, s. 36, s. 17-24.

Dr. Adnan Adıvar'ın Fikir Hayatımızdaki Rolü, **Forum Dergisi,** 1955, s. 33, s. 21-22.

Ziya Gökalp'ın Yeni Harflerle Yayınlanan Kitapları, **Forum Dergisi,** 1955, s. 37, s. 21-22.

Keçiler Köyü İncelemesi, **Sosyoloji Dergisi,** 1956, s. 10-11, s. 36-43.

Ziya Gökalp Üzerine Notlar, **Sosyoloji Dergisi,** 1956, s. 10-11, s. 101-105.

Milli Eğitimimizin Köy Enstitüsü Denemesinden Kazançları, **Forum Dergisi,** 1956, s. 58, s. 19-21.

Öğretmenin Okul Dışındaki Çalışmaları, **Forum Dergisi,** 1957, s. 68, s. 20-21.

Halk Eğitimimizin Meseleleri, **Forum Dergisi,** 1957, s. 73, s. 20-21.

Türkiye'de Köyden Şehre Akının Doğurduğu Eğitim Meseleleri, **Pedagoji Cemiyeti VIII. Eğitim Kongresi 10-17 Ağustos 1959,** (çoğaltma).

Hocamız Ernst von Aster, **İş Dergisi,** 1959, s. 93, s. 104-105.

Türkiye'de Ziraat Hayatı ve Yol, **İktisat ve Maliye Dergisi,** 1961, c. VII, s. 12, s. 649-654.

Türkiye'deki Hızlı Nüfus Artışı ve Ortaya Çıkardığı Bazı Meseleler, **Yeni Ufuklar Dergisi** .1961, s. 107-108, s. 12-14.

Sanayiimiz ve Şehirleşme Vetiresi, **İktisat ve Maliye Dergisi,** 1961, s. 8, s. 5, s. 257-261.

Türkiye'de Yola Bağlı İçtimai Değişmelerle İlgili Araştırmalar, **İ.Ü. İktisat Fak. Mecmuası,** 1961, c. XXI, s. 3-4, s. 350-357.

Türkiye'de İçtimai Değişmeler ve Yol, **Sosyoloji Konferansları** I, Kitap, 1962, s. 22-39.

Köy Kalkınmasının Bazı İlkeleri, **Planlama Dergisi,** 1962, s. 2, s. 94-98.

Gecekondular Konusunda Bazı Düşünceler, **Varlık Dergisi,** 1962, s. 577, s. 7.

M. Tekinalp'in Yazı ve Fikir aHyatı ile İlgili Bir Belge, **Yeni Yayınlar Dergisi,** 1962, c. VII, s. 4, s. 133-134.

M. Tekinalp'le İlgili İkinci Bir Belge, **Yeni Yayınlar Dergisi** 1962, c. VII, s. 6-7, s. 210-211.

Sosyoloji Tarihimizde Tekinalp, **Varlık Dergisi,** 1962, s. 575, s. 7.

Türkiye'de Köy ve Aydınların Tutumu, **Sosyoloji Dergisi,** 1963, s. 17, s. 106-118.

İngiltere Üzerine Düşünceler, **Varlık Dergisi** 1963, s. 61, s. 5.

İngiltere'de Türk Gazeteciliği, **Vatan Gazetesi,** 19-20 Ağustos 1963.

Doktor Rıza Nur'un British Museum'daki Yazma Eserleri, **Kitap Belleten Dergisi** s. 4 (28), s. 3-5.

Ord. Prof. Dr. G. Kessler'in Sosyoloji Tarihimizdeki Yeri ve Türkiye'deki Yayınlarının Bibliyografyası, **İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası** 1964 c. XXIII, s. 3, s. 51-66.

Prof. Carle Zimmreman ve Türkiye'nin Bazı İçtimai Meseleleri, «**Sosyoloji Konferansları**», 3. Kitap, 1964, s. 115-120.

Az Gelişmenin Sebepleri, **Sosyoloji Konferansları** 4. Kitap, 1964, s. 152-160.

«Türkiye'de Meskcn Meselesi, Köyden Şehire Göç, Gecekondular ve Şehirleşme», 1965, İstanbul, (çoğaltma).

Türkiye'de Köy Sorunu, **Cumhuriyet Gazetesi,** 20-22 Temmuz 1965, s. 2.

Az Gelişmiş Ülkelerin İnsangücüne İlişkin Sorunları, **İnsangücü ve Eğitim Dergisi,** 1965, s. 1, s. 4-5.

Ziya Gökalp'ın İktisadi Görüşleri, **Sosyoloji Konferansları,** 5. Kitap, 1965, s. 122-141.

Türkiye'nin Sorunları ve Prof. Dr. Fritz Baade, **İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası,** 1965, s. 1-2, s. 109-119.

Ziya Gökalp'ın İlk Yazıları, **İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası,** 1965, c. XXIV, s. 1-2, s. 145-154.
Taşra Gazeteciliği, **Ekonomik ve Sosyal Etüdler Konferans Heyeti,** 1966, İstanbul.
Köy Enstitüsü Tecrübesi, **Cumhuriyet Gazetesi,** 18-19 Nisan 1966, s. 2.
Sosyal Bir Yapı Olarak Türkiye'de Köy ve Mesleleri, **İ.T.Ü. Şehircilik Konferansları 1963-1964 Yaz Yarıyılı,** 1966, İstanbul, s. 125-137.
İstanbul Köyleri ve Köy Kalkınma Komitesi Çalışmaları, **Sosyoloji Konferansları,** 6. Kitap, 1966, s. 106-118.
Türkçedc İlk İktisat Kitabı Konusu ve Yeni Bir Eser Üzerine Notlar, **İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası,** 1966, c. XXV, s. 1-2, s. 141-150.
Türkiye'deki Yerleşme Düzeninde Tabiat ve Ulaştırma, **Mimarlık Dergisi,** 1967, s. 37, s. 39-42.
Barış Gönüllüleri Tartışması, **Cumhuriyet Gazetesi,** 21.10.1966, s. 2.
Milli Eğitimimizin Köy Enstitüsü Denemesinden Kazançları, **Forum Dergisi,** 1967, s. 58, s. 19-21.
Siyasi Düşünüş Tarihimizde Montesquieu, **Forum Dergisi,** 1966, s. 62, s. 9-11.
İnsangücü Sorunları ve Nüfus Planlaması, **İnsangücü ve Eğitim Dergisi,** 1967, s. 12, s. 2-5.
Türkiye'de Bölge Gazeteciliği, **Anadolu Basını Semineri,** 1968, s. 145-162.
İstanbul Üniversitesinde Sosyoloji Öğretimi ve Ziya Gökalp, **Sosyoloji Dergisi,** 1968, s. 19-20, s. 274-279.
Sakarya Basını, **İ.Ü. İktisat Fak. Sosyoloji Konferansları,** 7. Kitap, 1968 s. 266-288.
«Türk Halkının Mümeyyiz Vasıfları, Milli Güvenlik Akademisi» Arşiv No. 4304/70, 14 Ocak 1970, İstanbul (çoğaltma).
Sosyal Yapımıza Bağlı Eğitim ve Öğretim Sorunları, **Refii Şükrü Suvla'ya Armağan,** 1971, s. 185-197.
Türkiye'nin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Gelişmesi Açısından «Küçük Köy» ve «Büyük Şehir» Sorunumuz, **Türkiye'nin İktisadi Gelişme Meseleleri** 1971, c. I, s. 533-554.
Az Gelişmiş Ülkeler ve Gelişme İktisadı Konularındaki Türkçe Kitaplar ve Bazılar Bibliyografyası, **İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası,** 1971, c. XXVIII, s. 1-4, s. 197-235.
Sayılarla Türkiye'nin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Durumu, **Varlık Yıllığı** 1972, s. 209-225.
1970 Genel Nüfus Sayımına İlk Yaklaşımlar, **İktisat ve Maliye Dergisi,** 1972, c. XIX, s. 4, s. 159-162.
Tarım Topraklarının Dağılımı ve Diyarbakır Örneği, **İktisat ve Maliye Dergisi,** 1972, c. XIX, s. 8, s. 333-336.
Sayılarla Türkiye'nin Bazı Toplumsal Görüntüleri, **Varlık Yıllığı 1973,** 1972, s. 195-209.
Cumhuriyetin 50. Yılında Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Göstergeler, **Varlık Yıllığı** 1974, s. 199-211.
Cumhuriyet Türkiye'sinde Milli Eğitim, **Cumhuriyet Gazetesi,** 29 Ekim 1973, s. 2.
Profitopolis: İnsanı Umursamayan Bir Kentleşme, **Yapı Dergisi,** 1974, s. 6, s. 35-38.
1930 Türkiye'sine Tanıklık Eden Bir Yapıt, **Türk Dili Dergisi,** 1972, c. XXXI, s. 281, s. 88-91.
Karayolu Ulaştırmamızın Sosyo-Ekonomik Etkileri, **İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Şehircilik Enstitüsü Dergisi,** 1972, s. 1, s. 48-52.
Mustafa Kemal Çizgisi, **Türk Dili Dergisi,** 1975, s. 290, s. 610-613.

2000 Yılına Çeyrek Kala 1975'ler Türkiye'si ve Gelişme Doğrultuları, **Varlık Yıllığı, 1976,** 1976, Varlık Yayınevi, s. 155-172.

Bir Türk Tecrübesi: Köy Enstitüleri, **İ.Ü. Hukuk Fakültesi İdari İlimler Enstitüsü Onar Armağanı,** 1977, s. 915-929.

Türkiye Üzerine Sayılar, Düşünceler ve Yorumlar, **Varlık Yıllığı 1977,** 1977, Varlık Yayınevi, s. 159-176.

Bölgesel Az Gelişme ve Bölgeler-arası Dengesizlik Sorunu, **Sosyoloji Konferansları,** 15. Kitap, 1977, s. 1-14.

Hilmi Ziya Ülken'in Anısına, **Sosyoloji Konferansları,** 15. Kitap, 1977, s. 111-120.

Hilmi Ziya Ulken'in Çıkardığı Dergiler ve Bu Dergilerde Yaptığı Yayınlar, **İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası,** 1977, c. 34, (974-1975), s. 1-4, s. 161-172.

Okuyucu Beğenisi Neye Dayanıyor (1), **Milliyet Sanat Dergisi,** 1977, s. 227, s. 4-6.

Okuyucu Beğenisi Neye Dayanıyor (2), **Milliyet Sanat Dergisi,** 1977, s. 228, s. 14-16 ve 33.

Kültür ve Sanatta Kurumlaşma, **Milliyet Sanat Dergisi,** 1978, s. 262, s. 17.

«Kırsal Yerleşmeler Gençliği ve Sorunları», **14 Mayıs 1979'da Gençlik ve Spor Bakanlığı Gençlik Sempozyumunda Sunulan Tebliğ,** Ankara, 20 s. (çoğaltma).

C. YABANCI DİLDEKİ YAYINLAR

L'Evolution de le Condition Agricole en Turquie, **Sosyoloji Dergisi,** 1960, s. 15, s. 48-57.

An Imortant Source of Place Names in Turkey, **VI th International Congress of Onomastic Sciences** 1961, C: III, s. 750-752.

D. ORTAK YAYINLAR

Prens Lütfullah Dosyası, Can Yayınları, İstanbul, 1977, (Vedat Günyol'la birlikte).

Adapazarı'na Göç ve Çalışma Hayatına İntibak Araştırması, **Sosyoloji Konferansları,** 1968, 7. Kitap, s. 105-141 (Oğuz Arı ile birlikte).

İstanbul'a Göç ve Çalışma Hayatına İntibak Araştırması, **İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası,** 1968, C: XXV, s. 4, s. 44-86.

Türkiye'de Köykent Sorunu, **Amme İdaresi Dergisi,** 1976, c. 9, s. 2, s. 59-66 (Ali Özgüven ve Oğuz Arı ile birlikte).

Mübeccel Belik Kıray

(1923 -)

Hazırlayan
Emre KONGAR

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Bilimi bu denli haz duyarak yapan az insan vardır. Mübeccel Belik Kıray, tüm yaşamını en çok zevk aldığı bir uğraşa, bilime adayabilmenin mutluluğunu üretiminde yansıtmış bir toplumbilimcidir.

Babası, Mehmet Hilmi Belik adlı, Fransa'da okumuş bir mühendistir. Türkiye'yi «demir ağlarla» ören mühendislerden biri. Hicaz Hattı, Samsun Hattı bunlardan bazıları. Bağımsızlık Savaşı sırasında da İzmir bölgesinde işletmeci. Annesi Fatma Belik, bir süre ilkokul öğretmenliği de yapan bir ev kadını.

Bir oğlan iki kız, üç çocuğun en küçüğü olan Mübeccel Belik 1923 yılında İzmir'de doğdu.

1940 yılında İzmir'de liseyi bitiren Mübeccel Belik, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde Sosyoloji Bölümüne girdi. Bu bölümü 1944'te bitirdi ve aynı yerde 1946'da «Ankara Tüketim Normları» konulu doktorasını tamamladı.

O sıralarda, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ilginç hocalarla doludur. Felsefe Bölümünde Niyazi Berkes, Behice Boran, Mediha Berkes, Muzaffer Şerif gibi bilim adamları, toplumbilim, felsefe, sosyal psikoloji dersleri vermektedirler. Daha sonraları Kaliforniya'da, Berkeley'de ders veren W. Eberhart, etnoloji, antropoloji okutmaktadır. Pertev Naili Boratav, bir yandan folklor araştırmaları yapmakta, öte yandan da aynı konunun dersini vermektedir.

İşte Mübeccel Belik Kıray, lisans ve doktora eğitimini bu kadronun yanında yapmıştır. Doktorasını bitirdikten bir yıl sonra, ünlü tasfiye eylemi gerçekleştirilmiş ve Türkiye'nin şimdi birçoğu dünya çapında bilim adamı olan pek çok hocası, üniversite dışına atılıvermişti.

Bu yıllarda, Mübeccel Belik Birleşik Amerika'dadır. Hocalarından Muzaffer Şerif'in yardımlarıyla bir burs bulmuştur. Nortwestern University'de toplumbilim konusunda ikinci doktorasını yapmaktadır. Sosyal Antropoloji alanına da giren bir konu seçmiştir Kıray: «Dört Farklı Kültür'de Gösterişçi Tüketim» konusu onu karşılaştırmalı çalışmalar açısından oldukça eğitir.

Birleşik Amerika'da ikinci doktorasını da bitiren Kıray, 1950 yılında Türkiye'ye döner. Bugün olduğu gibi, dün de, yurtdışında doktorasını bitirip ülkesine dönen genç bilimadamı adayları gibi heyecanlı ve umut doludur. Oysa, onu bekleyen soğuk bir gerçektir: O sırada İstanbul Edebiyat Fakültesindeki toplumbilim kürsüsü Hilmi Ziya Ülken'in başkanlığındadır. Ülken, Kıray'a hiç ümit vermez. Tam bu arada, İktisat Fakültesindeki toplumbilim kürsüsüne bir asistan alınacağı ilan edilir. Mübeccel Belik hemen bu sınava girer ve dil bölümünü başarıyla geçer.

Bunun üzerine Fındıkoğlu ile görüşen Kıray'a kadro olmadığı gerekçesi ile bir

süre «Fahri asistanlık» önerilir. Kıray öneriyi kabul edip işe başlayınca, bilim sınavı yapılmaz. İlk iş olarak kendisine, o sırada yapılmış bulunan öğretmenler ile ilgili bir toplantının tutanaklarını daktilo etmesi görevi verilir. Fakültede yer de bulamadığı için, zaten, masası da koridor gibi bir yerdedir.

Bütün bu koşullar karşısında, Kıray başka çözüm yolları aramaya başlar. Bu arada kendisine, Edebiyat Fakültesinden, asistan olarak işe girmesinin zor olduğu, hemen bir doçentlik tezi hazırlaması söylenir. 1950 ile 1951 yılları arasında fahri asistanlık görevini sürdüren Kıray, bir yandan da bir tez hazırlar. Sonunda fahri asistanlık yürütülemez duruma gelince bu görevden ayrılır ve Amerikan Haberler Bürosunda kültür müşaviri olarak çalışmaya başlar. Bir yandan da doçentlik tezini geliştirmektedir.

1952 yılı Kıray için kişisel açıdan ilginç bir yıl olur. Bu yıl, göğüs hastalıkları uzmanı Doktor İbrahim Kıray ile evlenir. Bu evlilikten 1957 yılında bir kızı olacaktır.

1954 yılında yaşamını yeniden düzenlemek durumunda olan Kıray, Amerika'da gördüğü sosyal antropoloji eğitimine dayanarak, Abbott ilaç firmasında, reklam konusunda iş bulur.

Bir yandan da akademik çalışmalarını sürdürmeye çalışan Kıray, doçentlik tezini geliştirmektedir. Sonunda, 1960 yılında, herhangi bir üniversiteye bağlı olmaksızın. dışarıdan doçentlik sınavına başvurur. "Gösterişçi İstihlâk ve Tabakalaşma" adlı tezi kabul edilen ve sınavın bütün aşamalarını başarıyla bitiren Kıray, «Üniversite Doçenti" unvanını kazanır.

Doçent olduktan sona, yeniden bir akademik kuruluşa katılmak isteyen Kıray. Siyasal Bilgiler Fakültesi ile o sırada kuruluşu tamamlanmış olan Orta Doğu Teknik Üniversitesine başvurur.

Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne yapılan başvuru çeşitli düşüncelerin etkisiyle ağır yürür. Oysa, Orta Doğu Teknik Üniversitesinin «Sosyal İlimler Bölümü» hemen. Kıray'ın başvurusunu değerlendirir. Böylece artık yeni bir çalışma dönemi açılmıştır Kıray'ın önünde.

Orta Doğu Teknik Üniversitesinde, Kıray, bir yandan saha araştırmaları yaparken, öte yandan da genç bilim adamlarını yetiştirmeye çalışır. Orta Doğu Teknik Üniversitesinin yapısından da gelen bir özelliği kullanan Kıray, Kent Plancıları, mimarlar gibi, başka alanlarda çalışanlarla yoğun bir iletişim ve etkileşim de kurar. 1965 yılında Sosyal İlimler Bölümünün Başkanlığına getirilen Kıray, bu olanağı çevresinin akademik gelişmesi için kullanır.

Ereğli Demir Çelik Tesislerinin kurulması kararı alındıktan sonra, Kıray, öğrencilerini toplayıp bu kasabaya gider. Böylece 1964 yılında yayınlanan bir monografi ortaya çıkar: *Ereğli, Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası.* Bu çalışma, aslında «Ağır Sanayiden Sonra» bir Ereğli ile karşılaştırmalı olarak planlanmıştır.

Ege bölgesinde gerçekleştirdiği yapı araştırması, Turizm Bakanlığı adına yapılır. Türkiye'de kendi türünde «ilk» olma niteliğini taşıyan bu araştırma, turizm olayı ile yerli halkın «dışa açıklık» tutumu arasındaki ilişkileri belirlemeye yöneliktir.

1960-1970 dönemi, Mübeccel Belik Kıray için en verimli yıllardır. Bu dönem, sürekli saha araştırmalarıyla geçer.

1968 yılında, Türk Sosyal Bilimler Derneği, İzmir kentinde büyük bir araştırmaya girer. Şerif Mardin'in eşgüdümünde planlanan araştırmaya birçok bilimadamı ve araştırıcı katılır. Kıray da «Kentsel Örgütlenme» konusunda çalışmaktadır. Çalışmalarının sonucu, «Örgütleşemeyen Kent» kitabı olur.

Kıray, yeteneği ve ürünleri ile dış ülkelerde de adını duyurmuş bir bilim kadınıdır. İngiltere'nin ünlü London School of Economics'i onu iyi tanımaktadır. Örneğin, 1968-1969 yıllarında bu üniversitede konuk öğretim üyeliği yapmıştır. 1973 yılında emekil olup, Orta Doğu Teknik Üniversitesinden ayrıldıktan sonra, yine London School of Economics'e gider. Bu kez, Morris Ginsberg bursunu kullanmaktadır.

1974'te yurda döndüğünde İstanbul'a yerleşir. İstanbul Teknik Üniversitesinde öğretim üyeliğine başlar. Burada, eski birikimlerinden de yararlanarak mimar ve kent plancılarıyla kurduğu iletişim ve etkileşim çerçevesinde toplumbilim okutmaktadır.

1977 yılının sonbahar yarıyılında Norveç'e de konuk öğretim üyesi olarak giden Kıray, 1978'de İstanbul İktisadi ve Ticari İlimler Akademisinde Sosyoloji Kürsüsü Başkanı olur. Böylece toplumbilim derslerini hem Teknik Üniversitede hem de İktisadi ve Ticari İlimler Akademisinde sürdürme olanağı bulur.

1989'da emekli olan, 1994'te Türkiye Bilimler Akademisi şeref üyeliğine seçilen Mübeccel Belik Kıray, 2007'de İstanbul'da aramızdan ayrıldı.

I. GİRİŞ

Mübeccel Kıray, çağdaş toplumbilimin gerek kuramsal gerekse görgül açıdan Türk toplumuna aktarılmasında en önemli görevlerden birini yapmıştır. Kıray'ın katkıları daha çok saha araştırmaları konusunda ortaya çıkar. İzmir, Ereğli, Ege bölgesindeki yedi yerleşme merkezi, Adana yöresi, Kıray'ın araştırmalarını yoğunlaştırdığı bölgelerdir.

Bu araştırmalarını yaparken, Kıray, kuramsal ilkeleri de belirlemekten geri kalmaz. Hemen hemen her araştırmasının başında «Problem», «Metot ve Materyel» bölümlerini görmek olanaklıdır. İşte, yürüteceği araştırmanın kuramsal temellerini buralarda belirtir. Fakat yine de Kıray'ın daha çok veri toplama ve bulgu çözümleme alanında, kuramsal alandan daha üretken olduğunu söyleyebiliriz. Genellikle kuramsal katkıları da, kuramsal düzeydeki çalışmalarına değil, görgül araştırmalarına dayanmaktadır. Bu yüzden de Kıray'ın getirdiği kuramsal yenilikler, üzerinde spekülasyon yapılmaya uygun olmaktan çok, yeni açılımlara temel oluşturan kavramlardır. Çünkü kökenlerinde başka kuramsal sayıltılar değil, toplumsal gerçeğin yadsınamaz özellikleri yatmaktadır.

Genellikle saha araştırmalarına yönelik bir toplumbilimci olan Kıray'ın salt kuramsal tartışmaya ayrılmış birtakım çalışmaları da vardır. Örneğin, bir seminer bildirisinde, kuramsal yaklaşım biçiminin bilimsel ilkesini «karşılaştırmalı bilgi» anlayışı içinde şöyle özetliyor: «İçinde yaşadığımız toplum için, biraz daha fazla bir şeyler bilmek ihtiyacı diğer toplumlarla ilişkilerimiz genişledikçe, onların başka olduklarını gördükçe artıyor. Bu toplumlarla benzerliklerimizin ve farklılıklarımızın bir muhasebesini yapmadan, nedenini açıklamadan, sadece kendi toplumumuz hakkında da pek bir şey bilemeyeceğimiz ortaya çıkıyor»[1].

Kıray için bu karşılaştırmalı bilginin anlamı çok temelde, Türkiye'nin geri kalmışlığının irdelenmesinde yatmaktadır. Şu sözler yalnız bir bildirinin girişini değil, Kıray'ın tüm toplumbilimci yaklaşımının esasını oluşturur: «Hakikaten ileri sanayi toplumları ile sanayileşmemiş toplumlar arasındaki, özellikle son yüzelli yıl içinde gelişen ve bugünkü yeni bir aşamaya ulaşan ilişkiler, bu toplumlar arasındaki farklı değişme süreçleri,

(1) Mübeccel B. Kıray, «Toplum Yapısındaki Temel Değişimlerin Tarihsel Perspektifi: Bugünkü ve Yarınki Türk Toplum Yapısı», Mimarlar Odası - Mimarlık Semineri - Bildiri: 4, İkinci gün: 16 Aralık 1969, Ankara, 1969, s. 1.

bunların başlangıcı ve bugün ulaştığı seviye, yalnız toplumbilimciler için değil, alelade toplum üyeleri için bile üzerinde en çok tartışılan sorun haline gelmiştir»[2].

Özellikle endüstri devriminden sonra çok daha belirgin duruma gelmiş olan gelişmiş ülke - gelişmemiş ülke farkı, bu ülkelerin yapıları arasındaki benzerlikler ve ayrılıklar, Kıray'ın genel yaklaşım olarak üzerinde odaklaştığı konulardır. Bütün bu inceleme ve irdelemelerin ardında ise, Türkiye'nin toplumsal yapısını daha iyi anlama amacı yatmaktadır.

Kıray'a göre, bir toplum genellikle iki temel (ve birbirine ters) yaklaşım çerçevesinde incelenebilir. Bunlardan biri değerler sistemine dayalı yaklaşımdır. Kıray bu yaklaşımın kaynağı ve ustası olarak Weber'i görüyor. McCelland, Lerner gibi Amerikalı toplumbilimcilerin yaklaşımları, Kıray'a göre, hep Weber'den kaynaklanır.

Kıray'ın bu görüşünün doğruluğu su götürmez. Türkiye'de de izleyicileri bulunduğunu söylediği bu yaklaşım, gerçekten, Weber'in «Kapitalist Ruh»una ve onun da gerisinde çok kazanmayı ve az yemeyi içeren «Protestan Ahlakı»na dayanmaktadır[3].

Kıray, insanların değer ve inançlarına dayalı olan bu tür açıklamaları «*değerler* gökten inmediğine ve *karşılıklı insan ilişkilerinin mahsulü olduğuna göre*, bu sanayileşmeye mani ya da elverişli inanç ve değer sistemlerinin nasıl olup da ortaya çıktığını açıklamakta yetersiz kalmaktadırlar» diyerek, haklı bir biçimde yargılamaktadır[4].

Gelişmiş ülkeler ile gelişmemiş ülkeler arasındaki farklılığı temel olarak değerlerde arayan yaklaşımın yanlışlığına işaret ettikten sonra Kıray ikinci bir yaklaşımı belirtiyor: «*Bu yaklaşım sanayileşmiş toplumlarla sanayileşmemiş toplumlar arasındaki farklılığı*, Weber'ci ele alışın dışında yani değerlerdeki farklılıkta değil, *alt yapının, yani tabiatı işleme tarzı ve böylece elde edilen artık ürünün kontrol şeklinin temelde farklı olmasının sebep olduğu üzerinde durmaktadır*»[5].

(2) y.a.g.e., s. 1-2.

(3) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (İng. çev.) Talcott Parsons, Charles Scribner's Sons, New York. 1958.

(4) Kıray, a.g.e., s. 2.

(5) y.a.g.e., s. 3.

II. KIRAY'IN ASYA ÜRETİM TİPİ ANLAYIŞINA KARŞI TUTUMU

Gelişmiş ülkeler ile geri kalmış ülkeler arasındaki farkları aramak gibi, kendi tutumuna uygun bir «uygulamalı» amaçtan hareket eden Kıray sonunda kendisini (bile bile) yöntemsel tartışmaların ve model irdelemelerinin içinde buluyor.

Önce Wittfogel'in yaklaşımını irdeliyor Kıray. «Doğu Despotizmi» anlayışını sulama sistemlerine bağlayan Wittfogel, Kıray'a göre, genellemelere uygun olmayan bir yöntem kullanmaktadır[6]. Bundan dolayı da bilimsel değildir. Kıray'a göre, Wittfogel, tarihçi yanlılığına sahiptir. Genellemelere ulaşmak için, benzer özellikler aramaz. Tam tersine özel ve bireysel nitelikler üzerinde durur. «Bütün iktisadi-siyasi kontroller sistemlerini, sulama tesisleri temin etme fonksiyonuna indirgemesinin darlığı, bu görüşün üzerinde fazla durmayı gerektirmeyecek kadar açıktır».

Wittfogel'i mahkûm eden Kıray, Asya Üretim Tipini de, aynı kefeye koyar. İlk tepkisi, aslında bir toplumbilimcinin kuşkuculuğundan ve bilimsel irdeleme gereksinmesinden kaynaklanır. Kıray'a göre Asya Üretim Tipi modeli «bugün memleketimizde, nerede ise, akademik bir çalışma ve tefsir biçimi olmaktan çıkmış, günün pratiğini yönetecek bir prensip olarak ele alınır hale gelmiştir».

Gerçekten da «günün pratiğini yöneten» bir modele, bir toplumbilimcinin çok daha kuşkuyla bakması gerekir: Çünkü, olay artık bilimin soyutluğundan çıkıp, günlük pratiği belirleyen siyaset alanına girmektedir. Bu ise, başta toplumbilimciler olmak üzere, bütün ülke yurttaşlarını etkileyecek bir gelişimdir. O halde, söz konusu model üzerinde olağandan ileri bir duyarlılıkla durmanın gereği de ortaya çıkar.

Kıray, Asya Üretim Tipini, bu modelin babası olan Marx'a göre irdelemekle işe başlıyor. «Asya tipi üretim tarzı, Marx'ın ikinci derecede işlediği fikirlerden biridir. Bu altyapı tarzı üzerinde, İkinci Dünya Savaşından sonra Fransa'da sömürgeciliğin çözülme halinde olduğu ve kendisi yeni yeni sanayileşmenin ikinci aşamasına ulaşma çabasında bulunduğu sırada, Fransız sosyalistlerinden bir grup tarafından, gene üçüncü dünyanın sanayileşmemesini izah için, üzerinde durulmaya başlanmıştır. *Burda da temel fikir olarak, sanayileşmemiş Asya ülkelerinde bu aşamaya ulaşıla-*

(6) Karl Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, New Heaven, 1951.

mamış olmanın sebebi diye, artık ürün kontrolünün, batıda sanayileşmeden önce bulunan kontrol tarzından farklı olduğu ileri sürülmektedir. Başka türlü söylenirse, bu iki yerde de sapanla tarım vardır. Her ikisinde de temel servet, toprak ve ürünleridir, fakat batıda artık ürünün kontrolu, klasik feodalizm denen ve serf-lord çelişkisi halinde iken, diğerinde özellikle bizi ilgilendirdiğine göre, Osmanlılarda, serf ve lord değil, köylü reaya ile sultan ve bürokratları arasındaki çelişkidir. Onun için biri sanayileşmeye yönelmiş, diğeri yönelmemiştir»[7].

Kıray, artık ürünün kullanılış biçimine pek de değinmeden, yalnızca tarihsel gelişimini ve toplum içindeki çelişkiler hakkındaki görüşünü özetlediği bu modeli, daha sonra, Türkiye açısından taşıdığı önem çerçevesinde irdeliyor: «Memleketimizde toplumsal araştırmalardan çok daha fazla olan tarihsel araştırmalarla, yani bireysel özelliklere önem veren bilgilerle birleşince bu yaklaşım birden önem kazanmıştır. Bu bilgilerle yapılan analizler kaçınılmaz şekilde Türkiye'nin bugünkü düzenini anlamaya çalışan her yazar, düşünür ya da sosyal bilimciyi Osmanlı toplum yapısının batıdan farkının, bugünkü düzenimizdeki rolünü araştırmaya ittirmiştir.

«1967'den beri yayınlanan ve fikir tarihimizde ilk defa bu yoğunluğa ulaşan eserlerin hepsinde bu yaklaşımın bir muhasebesi yapılmakta ve görüşler 'aradaki fark bir varyasyondur, tayin edici rolü yoktur' kanısı ile 'bu bir mahiyet farkıdır, bütün ayrıcalık bu temel farktan başlamaktadır' tezleri etrafında toplanmaktadır.

«Batı ile Osmanlı toplumlarının üretim ilişkilerini bir varyasyon halinde görenler, bugünkü sanayileşmemeyi, Osmanlı toplumu - sanayileşmiş toplum ilişkilerinin oluşturduğu bugünkü koşullarda, dış etkenlerinin yerinin başta geldiğini söylemektedirler».

Kıray, buraya dek, hemen hemen kısa bir envanter yapmakta ve durumu özetlemektedir. Bu noktadan sonra ise, bu yaklaşımların toplumbilim açısından anlamına ve önemine değinmekte, Türkiye için doğurgularına dikkati çekmektedir:

«Özellikle XIX'uncu yüzyılda ve İkinci Dünya Savaşından sonra bu ilişkilerin toplumsal değişmedeki ağırlığından kolayca söz edilebilir ve başka bazı toplumlarla kıyaslamalar yapılıp genellemelere gidilebilinir. Fakat ikinci tez kabul edildiğinde, yani Osmanlı toplumunun kendine has özellikleri temel tayin edici ise, yani bir serf-lord çelişkisi yerine bir reaya-bürokrat ilişkisi varsa ve hakikaten serf-lord ilişkisinden işçi-burjuva ilişkisi doğarken, bizde köylüden işçi doğsa bile bürokrasiden burjuva doğmuyor demeye geldiği düşünülürse, burdan, bizdeki toplumsal değişim prensiple-

(7) Kıray, a.g.e., s. 3.

rinin batıya hatta belki de başka hiçbir topluma benzemeyeceği sonucuna varılması gerekmektedir»[8].

Kıray bu satırlarla belli bir yöntembilimsel (metodolojik) yaklaşım belirlemektedir. Bu sorun şöyle özetlenebilir: Osmanlı-Türk toplum yapısının incelenmesi ve irdelenmesinde «genel» kuramlardan mı yararlanılacaktır, yoksa, «özel» bazı yöntemlere mi, ya da modellere mi (örneğin Asya Üretim Tipi) başvurulacaktır?

Bu yaklaşım ve soru son derece doğru ve anlamlıdır. Fakat, yine de birçok açılardan tartışmalı olarak düşünülebilir. Çünkü Kıray'ın «genel» kuram olarak ele aldığı model «feodalite» modelidir. Buna karşılık «Asya Üretim Tipi» modelini «özel» olarak nitelemektedir. Oysa, en azından Türkiye'de bir görüş, Marxçı yaklaşım içinde «feodalite»nin özel bir geçici durum olduğunu, asıl üretim aşamalarının Cermengil ve Asyagil olduğunu öne sürmektedir[9]. Kıray, bu tartışma içinde, daha klasik bir çözümleme yönteminden yana tutum belirlemekte ve «Asyagil» ya da «AÜT» denilen üretim biçiminin «özel durum» olduğunu düşünmektedir.

(8) y.a.g.e., s. 4.

(9) Bu konuda bir örnek için bakınız Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve*

III. KIRAY'DA DEĞİŞME KAVRAMI

Kıray'a göre önemli olan, belirli yerlerde ve zamanlarda ne derece ve biçimde değişme olduğunu bilmek ve olanaklı olduğu ölçüde bu konuda genellemelere varmaktır[10]. Kıray böylece değişmenin ortaya çıkışı ve nasıl etkileneceği konusunda sonuçlara varmayı ümit etmektedir.

Kıray, evrimci bir görüşle toplumların gelenekselden moderne, ya da feodalden moderne doğru geliştiğini belirleyen modellerin çizgisini izler. Fakat özellikle hızla değişen az gelişmiş bir ülkede, bütün bu modellerin belirlediği saf ve katışıksız tiplerin gözlenebilmelerinin artık olanaklı olmadığını belirtir.

Kıray'ın değişme modeli şöyle özetlenebilir: 1. Her toplumsal yapı (ister feodal, ister modern, isterse değişme halinde olsun) bir bütündür. 2. Bu bütün, insan ilişkilerinden ve ilişkilerin doğurduğu değerlerin etkileşimlerinden meydana gelir. 3. Bu bütün her zaman aynı olmayan bir hız ve tempo ile değişir[11].

Bir toplumsal yapı ise Kıray'a göre dört ögeden meydana gelir: 1. Mekanda belirli bir yer ve biçime sahip bir yerleşme şekli olan ekolojik bir topluluk. 2. Kendine özgü nitelikleri olan bir nüfus. 3. Belirli bir örgütlenme. 4. Bunlara bağlı olan toplumsal değerler sistemi[12].

Değişme hakkında da Kıray şu temel ilkeleri belirler: 1. Toplumsal yapının öğeleri birbirlerine bağlı olduğu için, değişme rasgele olmaz. 2. Toplumsal yapının bazı öğelerinin değişmesi öteki öğeleri de etkiler. 3. Bir öğenin değişmesi tüm toplumsal yapıyı değiştirir. 4. Toplumsal yapının bütün öğeleri aynı hız ve miktarda değişmediği için, arada boşluklar olur. 5. Değişmenin meydana gelmesi, toplumsal yapının iç değişme oluşumları ile birlikte her zaman denge koruma mekanizmaları halinde belirir[13].

Kıray bu ilkeleri belirledikten sonra değişmenin incelenmesi sırasında özellikle ikili modellerin kullanılmasının sakıncalarına işaret ediyor. Kıray'a göre toplumsal değişme derece derece meydana gelmektedir. Değiş-

Osmanlı Toplumu, Köz Yayınları. İstanbul. 1971; İdris Küçükömer, «Asyagil Üretim Biçimi, Yeniden Üretim ve Sivil Toplum», *Toplum ve Bilim*, no. 2, Yaz. 1977.

(10) Mübeccel B. Kıray, *Ereğli - Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*. Başbakanlık D.P. Teşkilatı, Ankara, 1964, s. 5.

(11) y.a.g.e., s. 6.

(12) y.a.g.e., s. 7.

(13) y.a.g.e., s. 6.

me ancak belli bir dereceden sonra yapısal değişme halini alır. Bu yüzden belirli bir anda belirli bir toplumdaki değişme, o toplumdaki öğelerden bazılarında yapı farkı, bazılarında ise derece farkı doğurur. Kıray, toplumun her zaman belli bir işlevsel bütünlüğe sahip olduğu görüşünü benimsediğinden, bir toplumsal yapının çeşitli öğeleri arasında nasıl bir değişme olursa olsun, bunların gene birbirleriyle bütünleştiğini kabul eder. İşte ikili değişme modellerinin (geleneksel toplum, modern toplum ya da feodal toplum, burjuva toplumu gibi) saf modeller olarak kullanılmasının sakıncası burada ortaya çıkmaktadır.

Bu modellerin kullanılması sonunda, büyük ölçüde değişmiş toplumları bile, örneğin modern toplumların bazı önemli niteliklerini tam anlamıyla göstermiyor diye, değişmeyen toplumlar gibi düşünmek yanlışı yapılabilir.

Değişme, toplumsal yapının bütün öğelerinde aynı anda, aynı hız ve miktarda meydana gelmediğine göre, belli bir anda, değişen bir toplumda hem eski yapıya, hem de yeni yapıya ilişkin nitelikler bir arada görülebilir. Örneğin geleneksel toplumların bir niteliği olan bürokraside iltimas ile modern toplumların bir niteliği olan çekirdek aile yan yana gözlenebilir. Kıray'ın öne sürdüğü görüşe göre, bu farklı toplumsal yapı modellerine ait olan nitelikler, fiilen aynı toplumda görülebilir. Üstelik de o toplumsal yapı içinde bütünleşebilirler.

Kıray, değişmenin gözlenmesi sırasında yukardaki niteliklerin dikkate alınması gerekliliğini ortaya koyduktan sonra, bir toplumdaki değişme eğilimlerinin beş ana grup halinde ele alınmasına işaret eder: 1. Ekolojik ilişkilerin (Kıray buna ilinti diyor) biçim ve hacmi. 2. Kurumların farklılaşma, ihtisaslaşma ve örgütlenme dereceleri. 3. Toplumda, dışarıya açılma, dışarı ile bağlantı kurma ve bütünleşme biçim ve miktarı. 4. İnsan ilişkilerinde herkesin birbirini tanıdığı, kişisel ve yüz yüze temaslardan anonim ve kişilik ötesi rollere dayanan ilişkilere geçiş derecesi. 5. Yerel ve dinsel olma özelliklerinin kaybolma derecesi[14].

Kıray bu gruplar içinde incelenecek olan değişmenin modellere göre yapılmasının, toplumda, farklı modellere ilişkin niteliklerin bir arada bulunmasından dolayı çok anlamlı olmadığını belirtiyor. Değişme konusunda yapılacak bir inceleme, toplumun çeşitli parçalarını ayrı ayrı ve modellerden bağımsız olarak ele almalı ve değişmenin derece farkı mı, yoksa yapı farkı mı yarattığına bakarak sonuçlara ulaşmalıdır.

Osmanlı-Türk toplumuna ilişkin çözümlemeleri açısından Kıray, konuyu şöyle ortaya koyuyor: «Her şeyden önce, formların değil, fonksiyonların ve ilişki düzenlerinin benzerliklerini ön plana çıkarmak, ondan sonra da sanayi sonrası toplumlarının sanayileşmesinde temel değişkenin ne ol-

(14) y.a.g.e., s. 7-8.

duğunu söz konusu etmek istiyorum. Her toplumda nüfus, teknoloji, teknoloji ile işlenebilen kaynaklar ve bunların doğurduğu toplumsal örgütlenme göreli bir denge içindedir. Gayri uzvi enerjinin doğa kaynaklarının işletilmesinde kullanılmasından önceki toplumda bu dengenin elemanları temelde sapana dayanan tarım ile dengelenmiş bir nüfus, bu nüfusun da tarımsal ürünleri bilfiil üreten geniş bir köylü kitlesi ile, yarattığı ürünün köylüye kendi kendini idame ettirecek kadarını bıraktıktan sonraki artık ürünü alan ve bunun dağılımını kontrol eden köylü kitlesine kıyasla çok küçük bir üst sınıf vardır. Bunların arasında ise tarımsal çevre dışına yerleşmiş tarımsal olmayan enerji ile üretim yapan, bütün farklılaşması üretim konularına has olan ve kendi içinde farklılaşmamış, ihtisaslaşmamış esnaf, tüccar, zanaatkâr grubu vardır. Bu tarz bir genellikle alındığı takdirde temel ilişki hem batıda hem de Anadoluda aynıdır. Her ikisinde de nüfusa göre doğal kaynaklar yeterlidir. Yukarda sözü edilen denge için sosyal örgütün tamamladığı yön, emeğin —yani köylünün— kontrolüdür. Üretimi en yüksek noktaya götürebilmek için bu emeğin tarımda tutulması gereklidir. Batı bunu, köylüyü, toprağı ve üretimi kontrol edene açıkça bağlayarak, yani serf-lord ilişkisini kurarak başarmıştır. Osmanlılarda ise bu, çift bozma yasağı, şehirlere girme, yerleşme, zanaat loncalarına intisap etme yasağı ve genellikle başka yönden geçim temini olanaksızlığı ile sağlanmıştır»[15].

Yukardaki satırlardan açıkça anlaşıldığı gibi, Kıray, olayı, temelinde teknolojinin yattığı bir «göreli denge durumu» olarak ele almaktadır. Bu yaklaşımın teknoloji-ideoloji dengesinin, ya da dengesizliğinin getirdiği değişme dinamiği bakımından sağlıklılığı açıktır.

Öte yandan Kıray, herhangi bir toplumsal yapıdaki temel ilişkinin bu denge tarafından belirlendiğini öne sürdüğünden, köylünün toprakta tutulmasının ve ürettiği artı ürüne bir grup tarafından el konularak, bunun genel dengenin sürdürülmesi için kullanılmasının, önemli olduğunu vurguluyor. Kıray'a göre, bu dengeyi sürdüren sömürü mekanizması, köylünün toprağa bağlı tutulmasında belirlenmektedir. Bu olay ise, yani köylünün toprağa bağlı tutularak, artı ürününe el konulması olayı ise, gerek Osmanlı toplumunda, gerekse Avrupa'da aynıdır. Bunun dışındaki farklar belirleyici değildir Kıray'a göre.

Bu anlayış içinde Kıray, tartışmasını şöyle sürdürüyor: «Bu temel ilişki on asırlık Avrupa feodal düzeninde ve altı asırlık Osmanlı düzeninde hem yer hem zaman bakımından çok çeşitlenmiş sade temelde yani emeği toprakta tutma ve artık ürünü kontrolda sabit kalmıştır. Yazılı kurallara göre Batıda kontrolü elinde tutan sınıf lordlar, bu mevkiye herediter yolla gelirler. Halbuki Osmanlılarda bu tayin iledir, yani Osmanlı lordu bürok-

(15) Kıray, «Toplum Yapısındaki Temel Değişmelerin...», s. 4-5.

rat bir lord'dur. Burada da, kanımızca, reayanın, Osmanlı köylüsünün hürriyeti ve serfin esareti nasıl temel ilişkiyi gözden kaçıracak şekilde abartılmışsa, Batıda lordun sosyal mobilitesi olmadığı, yani bir ailenin kontrol düzenindeki yerinin sabitliği ile yazılı kaidelerin dışında bir günden öbürüne olan ilişkilerde Osmanlı tımar ve zeametlerinde, hatta beylerbeyi ve valilerde de mobilite aynı şekilde fazlaca abartılmıştır. Osmanlılarda, özellikle tımar ve zeamet sahiplerinde ve geniş ölçüde vali ve beylerbeylerinde, yazılı kurallara göre mutlak olan toplumsal mobilite, bir günden öbürüne yaşantıda yer almamış, bu kuralların tatbiki de fazlaca mübalağa edilmiştir. Batıda da, Osmanlılarda da merkezi bir lordun kudretinin artması, ona «sadakat»la bağlı küçük lordların ve lordlukların devamında temel şart olmuştur. Batıda sadakatını (fealty) ispat edemeyen vurulmuştur. Aynı şekilde Osmanlı Padişahı da kuvvetli iken sadakatinden şüphe ettiklerini vurdurmuş, zayıflayınca da bu sadakat terimini yumuşatmış ve mahalli 'lordlarla' anlaşma yollarını aramıştır. Toprağa bağlı emek kontrol eden lord ilişkisi, bu ilişkilerin genişlemesinde şahsi yüzyüze teması özetleyen sadakat ya da mücadele, iki sistemde de fonksiyonlar-ilişkiler olarak aynı yerde durmaktadır»[16].

Kıray bütün bu açıklamalarından sonra, Osmanlı İmparatorluğu ile. Batı arasında, benzerlikten de öte bir «aynilik» olduğunu söylemektedir.

Osmanlı toplumunun genel nitelikleri hakkındaki bu irdelemeleri, İzmir araştırmasında, kent somutunda gözlediği değişme sürecine şöyle aktarıyor: «Önce yerleşmeler arasında tarımsal olan üretim ile tarımsal olmayanları ayrılıyor, sonra tarımsal olmayan üretimin yerleştiği noktalarda, her iki üretimin artık ürününün kontrol fonksiyonları ile beraber yukarda sözünü ettiğimiz bir sanayi (zanaat seviyesinde) ihtisaslaşması yer alıyordu. Bunların hepsinin nihai olarak dağıtım, koordinasyon ve tahsis şeklinde özetleyebileceğimiz kontrol fonksiyonları, Osmanlılarda vilayet teşkilatı ve lord-bürokratlar bölge merkezi Manisa'yı ortaya çıkarıyordu»[17].

İlginç olan nokta, Kıray'ın feodaliteden, kapitalizme geçiş sürecini tarımdaki artı ürün denetiminin dışındaki mekanizmalarda aramakta oluşudur. Kıray bu noktadaki görüşlerini şu biçimde aktarmaktadır: «Bugünkü yapı münakaşalarında gözden kaçan nokta, batıda sanayileşmeyi getiren sınıfların ya da ilişkilerin serflik ve lordlukla ilgisi olmadığıdır. Sanayileşmenin öncülüğünü yapan merkantilizm, tamamen Kuzeybatı Avrupa ülkelerindeki —orada da lordlara bağlı olan— tüccar ve esnafın davranışındaki değişikliklerden, çok iyi bilindiği gibi, keşifleri de uyaran, başlatan kapital birikmesi ile doğmuştur. Bu kapital birikmesinde serfliğin ve lordluğun pek bir rolü olmamıştır. Böyle olunca da Osmanlı toplumunda sana-

(16) y.a.g.e., ss. 6-7.

(17) Mübeccel B. Kıray, *Örgütleşemeyen Kent*, Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1972, s. 7.

yileşmemeyi, doğrudan doğruya reayanın hürlüğüne ve bürokrat lordun 'tayin' edilmesine bağlamak zordur. Kuzeybatı Avrupa ülkelerinde X ve XI'inci yüzyıllarda tarımda at ve atla çekilen pulluk kullanılmaya başlanması çavdarın yerini buğdayın alması gibi yeni üretim araçları ile üretimin güçlenmesi ve belirli şekilde çoğalan tarımsal artık ürünün lordların tüketimleri yolu ile, ara sınıfları teşkil eden tüccarın elinde toplanmasıdır. Aynı devrede Hıristiyanlık cihadı olan 'haçlı seferlerinin' getirdiği yeni olanaklar, daha kolay ulaşımı sağlayan deniz ve limanlara sahip olma gibi faktörler bu ortaçağ sonu ara sınıflarını yeni bir güç olarak belirtmiştir».

Kıray bu noktada, Osmanlı ve Batı arasındaki farklı gelişme çizgilerinin yalnızca artı ürünün denetim biçimindeki farklılıklarla açıklanamayacağı kanısındadır. Bu konudaki düşüncesini şöyle aktarıyor: «Nitekim fevkalade etkin merkezi örgütleri ile Osmanlı sarayı tarımsal artık ürünü arttırmaktan gayri, siyasal ve ekonomik kurumların hepsini şu ya da bu zamanda ve şekilde mobilize etmesine rağmen ne Batının etkisini azaltabilmiş, ne de sanayileşmeye geçebilmiştir. *Çünkü en etkin ve en temeldeki, tabiat insan ilişkisini belirleyen alet ve üretimin güçlenmesi yönünden tarımda bir şey yapamamıştır*»[18]. (İtalikler benim. E.K.).

Bu satırlardan da açıkça anlaşıldığı gibi, Kıray, toplumsal değişmenin temelinde insan-doğa çelişkisinin yattığını kabul eder. O'na göre toplumsal değişme olayı, ancak, bu ilişkinin ya da O'nun deyimiyle, 'denge'nin değişmesi demektir. Bu ise, ancak teknolojik değişmeler, daha doğru bir deyişle, teknolojik gelişme ve ilerlemeler yoluyla gerçekleşebilir.

Ayrıca, artı ürünün denetimi, tek başına belirleyici de değildir Kıray'a göre. Çünkü, toplumsal değişmenin temelinde, insan-doğa çelişkisi yattığı kadar, insanın, belli sınıflar olarak, davranış biçimlerindeki ve pek doğal olarak 'ideolojilerindeki' farklılaşmalar da önemlidir. Üstelik, Kıray, tüm dünyayı bir bütün olarak algıladığından, Doğu ile Batı, Kuzey ile Güney arasındaki diyalektik bütünlüğü de dikkate almaktadır. Böylece tek bir coğrafi ya da işlevsel parçanın kendi içindeki değişmesi yanında, dış dinamik öğelerinin de önemini vurgulamaktadır.

Bu konuda, Kıray'ın çözümlemeleri şu çizgiyi izlemektedir: «Giderek Osmanlı toplumunda uzak ticaret yollarının değişmesi, piyasada değerli madenlerin artması, topraktan üretilen artık ürünün aktarma yollarının düzeltilmeye çalışılırken bozulması sanayileşmeye ve onunla beraber gelişen kompleks toplumsal düzeni batıya bağlı olmadan getiremeden, batı sanayileşmenin ilk aşamalarına ulaşmış, XIX'uncu yüzyıl gelmiştir. XIX'uncu yüzyıl, Osmanlı toplumu için, batı toplumlarının sadece hammadde kaynağı ve lüks tüketim maddeleri ticareti temin eden bir yer olmasına ilaveten, sanayilerinin mamul madde satacakları pazar ilişkinin kurulması için zorlandığı bir devredir. Bütün siyasal ve fikirsel ilişkilerle beraber

(18) Kıray, «Toplum Yapısındaki Temel Değişmelerin...», s. 7.

bu devre Osmanlı toplumunun temel yapısının değişmeye başladığı devredir. Ve bu oluşum açıkça dış etkenlerle başlamıştır. Başka bir deyimle, XVIıncı yüzyıldan XIX'uncu yüzyıla kadar Osmanlı toplumundaki iç dinamiğe bağlı değişmeler temel ilişkileri köklü şekilde değiştiremediği için, sadece buhranlar yaratıp sürdürdüğü halde, XIX'uncu yüzyılın dış etkilerini doğrudan doğruya temel değişikliklere götürmüştür»[10].

Kıray'ın bu görüşünün, toplumsal değişme açısından, dış dinamik öğelerine ve coğrafi öğelere ağırlık verdiği düşünülürse, yaklaşımın doğruluğu ve sağlıklılığı kuşku götürmez.

Buna karşılık, Kıray'ın bu yaklaşımı, «Batı niçin Doğudan daha önce gelişmeye başladı ve onu etkileyerek egemenliğine aldı?» sorunun yanıtını getirmemektedir. Bir başka deyişle, niçin, Osmanlı, bütün görkemine karşın, gelişme aşamaları bakımından Batının gerisinde kalmış ve sonunda onun tarafından etkilenerek, sömürge durumuna düşmüştür sorusunun yanıtı, Kıray'ın açıklamalarında yoktur.

Nitekim, bu nedenle, Kıray'ın yukarda aktardığım görüşleri üzerine bir eleştiri yapan Şerif Mardin şöyle demektedir: «Osmanlı İmparatorluğunun yapısal mekanizmasını özetle şöyle tanımlayabiliriz: İktisadi gelişmeyi toprak zaptetmeye bağlayan bir sistem, bu itibarla en başta asker ve memurların beslenmesine önem veren bir sistem. Bu uğurda darda kaldığı zaman vergi alıp askerlerini ve memurlarını beslemeyi her şeyden daha önemli sayan bir kuruluş, bunu yapabilmek için de ziraatçı ve tüccarı bir kazanç kaynağı olarak değil, kısa vadeli bir vergi kaynağı, sıkılacak bir sünger olarak gören bir toplum anlayışı, bir değerler sistemi. 'Sünger' anlayışının ise burjuvazinin palazlanmasına müsait olmayan bir sistem olduğu açıktır.

«Osmanlı tarihini okumaktan anlıyoruz ki devlet nerede 'sünger' sistemini uygulayamamışsa orada feodal sonrası bir sınıf rüşeym halinde belirmiştir. Bu bakımdan, XIX'uncu asırda Anadolu'da Modtmann'ın gördüklerini ondan önce ve sonra birçok seyyah tekrarlamıştır: Devletin yumruğunun erişemediği yerlerde refah vardır, bu yerlerin birçoklarında ise İngiltere'de yeni sınıfların belirmesinin ilk aşaması olan ticari ziraatle uğraşan bir sınıfın ilk belirtileri ortaya çıkmaktadır.

«Osmanlı İmparatorluğunun gelişmeleri böyle bir sınıfın bağımsız ve özerk, gelişmiş bir yapı olarak ortaya çıkmasına müsaade etmemiştir».

Mardin, bu çözümlemesiyle, aslında, Kıray'ın eksik bıraktığı bir noktaya, geri kalmanın iç dinamiğine dönmektedir. Kanımca, bu nokta, Kıray'ın daha ağırlıklı olarak baktığı, değişmenin dış dinamiklerini tamamlamaktadır.

Her ne kadar, Kıray daha çok doğa-insan ilişkileri, Mardin ise daha çok, insanın değer ve davranışları üzerinde duruyorlarsa da, Osmanlı'daki değişmenin algılanması bakımından, birbirlerini bütünlediklerini söylemek çok iyimserlik olmayacaktır. Çünkü, Mardin, iç yapıya eğilerek, Kı-

ray'ın Batıdan farklı olmadığı varsayımı ile üzerinde durmayı gereksiz gördüğü bir değişkeni modelin içine sokmaktadır.

Aslında belirttiğim bu bütünleşmenin ve birbirini tamamlamanın, bir ölçüde Mardin de bilincindedir. Şöyle diyor:

«Daha önce belirttiğim gibi, bu sonuç yalnız bir değer sisteminin etkisinin sonucu değildir. Osmanlı İmparatorluğundaki altyapı kurumları - yani zirai işletme şekilleri, loncalar vs. bu gibi bir gelişmede pekiştirici bir rol oynamışlardır. Osmanlı yapısının birbirine kenetlenmiş bütünü belirttiğimiz süreçte etkin olmuştur.

«Osmanlı yapısının bütününün bu uğurda topluma yön verdiğini söylemek de üretim fazlasının dışarıya akışının —belki— bu süreci daha da kuvvetlendirdiğini gözden kaçırmak demek değildir. Fakat burada aynı istikamette çalışan iki süreç varsa, bunlar iki ayrı planda çalışmış olan süreçlerdir»[19].

Görüldüğü gibi, Mardin de yaptığı gözlemlerin, Kıray'ınkilere ters düştüğünü değil, belki de pekiştirici olduğunu belirtiyor. Bütün fark, Kıray'ın iç dinamik öğelerini çözümleme dışı bırakmasından, Mardin'in ise bu öğeleri de dikkate almasından doğmaktadır. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken nokta, Kıray'ın «feodalci» bir yaklaşım benimsediği için, Mardin'in daha çok «Asya Üretim Tipi» modeline eğilim duyması sonunda işin içine soktuğu «iç dinamik» öğelerini, dışarda bırakmış olmasıdır.

(19) Şerif Mardin, «'Toplum Yapımındaki Temel Değişimlerin Tarihsel Perspektifi: Bugünkü ve Yarının Türk Toplum Yapısı' Bildirisi Üstüne Düşünceler», Mimarlar Odası-Mimarlık Semineri, Ankara 1969, ss. 7-8.

IV KIRAY'DA TAMPON KURUM KAVRAMI

Kıray'ın özgün olarak belirlediği kavramlardan biri de tampon mekanizma ya da tampon kurum kavramıdır. Tampon kurumlar ve ilişkiler Kıray'a göre «göreli olarak daha hızlı ve daha kapsamlı değişme hallerinde, her iki temel yapıda («model» demek istiyor) da görünmeyen, fakat oluşum (değişme oluşumu) içerisinde beliren ve bütünleşmeyi (işlevsel bütünleşmeyi) olanaklı kılan kurumlar ve ilişkilerdir»[20].

Tampon kurumlar toplumsal değişmenin buhransız olmasını sağlarlar. Toplumsal çözülmenin önüne geçerler. Gerek yapı gerekse işlev bakımından, hem eski hem de yeni toplumsal yapı içindeki öğelerden farklı nitelikleri vardır. Bu kurumlar, toplumsal yapının çeşitli yönlerini birbirlerine bağlarlar. Bütünün bir parçası olarak, bütünleşmesi sağlanamayan yapı ve işlevler kaybolur. Bunların yerini tampon kurumlar doldurur. Böylece toplumun, orta hızda bir değişmede dengeli kalması sağlanır.

Kıray, tampon kurumların ortaya çıkışını toplumun orta hızda bir değişme geçirmesine bağlıyor. Değişme çok yavaş ya da çok hızlı olursa tampon kurumlar ortaya çıkmayabilir. Çok yavaş olan değişme, tampon kurumların işlevine ihtiyaç göstermez. Çünkü çeşitli toplumsal yapı öğeleri arasında büyük farklılıklar doğmaz. Öte yandan, çok hızlı değişme zamanlarında (devrim durumlarında) tüm toplumsal yapı çok büyük ölçüde değiştiğinden, evrim sırasındaki işlevsel bütünlüğün anlamı kalmaz.

Tampon kurumlar, toplum ve toplumsal değişme hakkında iki temel ilkeye dayanır. Bu ilkelerden birincisi toplumun her düzeyde ve her an işlevsel bir bütünlüğe sahip olduğudur. İkincisi de çeşitli toplumsal yapı öğelerinin aynı zaman ve aynı hızda değişmediğidir. Bu ilkelere göre aynı hız ve zamanda değişmeyen öğelerden meydana gelen toplumsal yapı, işlevsel bütünlüğünü korumak için tampon kurumları yaratmaktadır.

Toplumsal (orta boy) düzeyde işlevsel bütünlüğü sağlayan tampon kurumlar, küçük boy düzeyde ailenin ve kişinin güvenliğini sağlayıcı bir işlev sahibi olurlar[21]. İşlevsel bütünlüğün sağlanması, bir anlamda toplumda, ailenin ve bireyin güvenliğinin sağlanmasına yol açmaktadır.

Kıray, toplumsal değişmeyi işlevsel yönde çözümlerken, eski yapı tarafından yerine getirilen işlevler arasındaki ilişkinin, bu ilişkilerin nasıl

(20) Kıray, *Ereğli*, s. 7. (Ayraç içindekiler benim ilavelerim).

(21) Mübeccel Kıray, «Values, Social Stratification and Development» *Journal of Social Issues*, Vol. XXIV, No. 2, 1968, s. 87-100.

değiştiğinin belirlenmesi gerekliliğine işaret ediyor. Kıray'a göre, hangi işlevlerin ortadan kalktığına, hangi işlevlerin yeni yapılar ve değerler tarafından devir alındığına ve aile-ekonomi-değer bütünü içinde nasıl bir bütünleşmenin sağlandığına bakılarak tampon kurumların ortaya çıkarılması olanaklı olabilir[22].

Kıray, değişme sırasında yaratılan tampon kurumlarla birlikte yeni ilişkilerin, değerlerin ve işlevlerin de ortaya çıktığını söyler. Bunlar eski ve yeni yapı arasında bir köprü görevi yerine getirirler. Toplumun işlevsel bütünlüğünü tampon kurumlar aracılığı ile sağlayan bütün bu yeniliklere Kıray tampon mekanizmalar adını veriyor[23].

Kıray Ereğli'de yaptığı araştırmalar sonunda, kuramsal olarak geliştirdiği tampon kurumları, toplumsal gerçeğin bir parçası olarak da gözlüyor. Örneğin köylü-tüccar ilişkileri bunun bir belirtisi olarak ortaya çıkıyor[24]. Ereğli'de tüccar ile köylü anonim ilişkiler içinde değildir. Yüz yüze temasları vardır. Köylünün ürettiğini alan tüccar, ona kişisel ilişkileri yoluyla çeşitli olanak ve hizmeter tanır. Borç vererek kredi açma, çeşitli işlerde yardımcı olma gibi yardımlarda bulunur. Aslında tüccar, borç vererek ve malı düşük ücretle kapatarak köylüden çıkar sağlamakta, buna karşılık ona toplumsal dayanışma, yoluyla, toplumsal güvenlik sağlamaktadır.

Başka bir örnek ailede görülür[25]. Ereğli'de annenin aile içinde gittikçe önem kazanan yeri ve kız evlâda dayanan genişlemiş ailenin ortaya çıkışı da tampon kuruma bir örnektir[26].

Kıray, Ereğli'de bütün değişen kurumlarda en esaslı bağlantıların, yeniden beliren değerlerin, yeniden kurulan ilişkilerin, ailenin ve kişinin güvenliğini sağlama işlevine yöneldiğini gözlemiştir[27].

(22) Jean Hinderink ve Mübeccel Kıray, *Social Stratification as an Obstacle to Development*, Preager Publishers, New York, 1970, s. 184.

(23) Kıray, *Ereğli*, s. 7.

(24) y.a.g.e., s. 236.

(25) Ailenin bir tampon kurum olarak incelenmesi için bkz Emre Kongar, *İzmir'de Kentsel Aile* Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1972, ss. 35-42.

(26) Kıray, *Ereğli*, s. 237.

(27) y.a.g.e., s. 239.

V. KIRAY'DA AİLE KAVRAMI

Kıray'ın çözümlemelerinde gerek makro, gerekse mikro düzeyde klasik modellerin dışına taşma eğilimi gözükür. Bu, Kıray'ın, gerçeğe uygun bilgi aramaya dönük araştırma yöneliminin zorunlu bir sonucu gibi görülmektedir. Bir başka deyişle, Kıray, elbette kuramsal modellerle yola çıkmakla birlikte, kendisini bu modellerle bağımlı değil, gerçekte gözlediği olayları yorumlamakla sorumlu saymaktadır. Bu yüzden de pek çok geleneksel ve Ortodoks modelin gerçeğe uygunluğunu tartışma konusu yapmış ve toplumsal gerçeği kavramamıza önemli katkılarda bulunmuştur.

Bu konudaki önemli katkılarından biri de aile kavramındadır. Bilindiği gibi aile konusunda da klasik modeller, «klasik geniş aile», «çekirdek aile» gibi kuramsal yapılar çerçevesinde kutuplaşmış biçimlerde sunulurlar. Oysa, Kıray, özellikle Ereğli'de yaptığı gözlemlerde oldukça farklı sonuçlar elde etmiştir.

Kıray aile yapısı konusundaki gözlemlerini Ereğli için şöyle yansıtmaktadır: «Tam klasik büyük aile geleneğini aksettiren üç kompozisyon gözlenebilmektedir. Hane reisi ile annesi, babası ve kardeşlerinin beraber oturduğu haller, büyük aile yapısı gösteren ailelerin % 28.5'ini teşkil etmektedir. Gelini, oğlu torunları ile oturan aile reislerinin oranı büyük ailenin % 15.1'i kadardır. Üçüncü kompozisyon olan, aile reisinin kardeşi, yengesi ve yeğenlerinin beraber oturduğu hallerde, hane reisi oğul olduğu için, büyük ailenin temel özelliklerinden olan babanın otorite ve kontrol kuvvetinin oğula geçmiş olduğu görülmektedir. *Yani böyle ailelerin formu büyük aile formu ise de fonksiyonlar ve ilintiler bakımından yeni bir düzen mevcuttur*[28]. (İtalikler benim. E.K.).

Görüldüğü gibi Kıray, gözlemlerine başladıktan sonra, hemen klasik modellerin dışına taşmaktadır. Gözlemlediği gerçekleri kuramsallaştırmakta ve modeller oluşturmakta ise duraksaması yoktur. Gerek makro düzeydeki modelleri, gerekse mikro düzeydeki gözlemleri, onu yeni kategoriler oluşturmaya zorlamaktadır sanki.

Aşağıdaki gözlemlere bu açıdan bakalım: «Ailenin % 7.8'inde aile reisinin eşinin anne ve babası ya da aile reisinin damadı, kızı ve torunları beraber oturmaktadır. Kız anne ve babasının damadı ile beraber oturması, daha ilerde etraflıca ele alacağımız gibi, kız evladın statüsünde esaslı bir değişikliğin ifadesidir. Hem aile reisinin, hem de eşinin ana ve babaları-

(28) y.a.g.e., s. 113.

nın aile içinde bulunduğu haller de (% 1.9) aynı statü değişikliğine işaret etmektedir»[29].

Kıray'ın bu satırlarından yeni ve Türkiye toplumunun gerçeğine uygun bir aile tipi doğmuştur: Kız evlada dayanan genişlemiş aile. Bakın, Kıray, aynı kavramı nasıl bir gözlemlemenin üzerine oturtuyor: «Toplum, baba-oğul dayanışmasının çözülmesi ile kaybettiği sosyal güvenirliğin yerine ne koyacağını bilmemektedir. Ve bundan doğan endişe yaygın bir hale gelmektedir. Bugün için güvensizliğin çözüm yolu, önce bir ev sonra da kira getirecek emlak sahibi olmak gayretinde görünmektedir. Bu arada kız çocukların yeri de değişmektedir. Anneler ya da babalar, eskiden olduğundan çok daha kolaylıkla kızlarının yanında oturmaktan söz etmekte, son günlerini onların ve damatlarının bakımı ile rahat geçirmeyi düşünmektedirler. Bir zamanlar söz konusu edilmeyen 'kız evladın sadakatı' yerine, 'kız evlat daha hayırlıdır' kavramı ortaya çıkmaya başlamıştır. Bundan kasıt, oğlan ile anlaşılamadığı zaman kız evladın mesele çıkarmaması, anne ve babasını evine kabul etmesini sağlamaktır»[30].

Kıray'ın bu gözlemleri aslında, doğrudan aileye ilişkin olmakla birlikte, temelde toplumsal değişme süreci hakkındaki bir genel anlayışın üstüne oturtulmuştur. Neden oğlan ile olan ilişkiler soğumaktadır? Bu ne sonuçlar getirir? Yıllarca çocuk sayısı sorulduğunda bile unutulan kız çocuklar neden birdenbire değer ve önem kazanmıştır? Bu gelişme niçin bir kasaba olan Ereğli'de görülmektedir? Kısacası, 'kız evlada dayanan genişlemiş aile' kavramının ardında neler yatmaktadır?

Kıray, geleneksel Türk ailesinin yapısında ve işlevlerinde ortaya çıkan bu oluşumları Türkiye'nin temel toplumsal -ekonomik yapısındaki değişmelere bağlamaktadır: «Eski feodal düzenin temel ilintilerinden biri olan baba otoritesi ve baba-oğul ilintilerinin çözülmeye doğru gitmesi çok önemli fonksiyonların ifa edilememesine sebep olmaktadır. Bunların başında da ailenin güvenliğinin sağlanması gelmektedir. Bu konuda ilk tampon mekanizma ev sahibi ve rantiye olmaktadır. İnsan ilintileri bakımından kız çocuğun değişen yeri ve yeniden yüklendiği görevler de güvenlik temin eden diğer bir tampon mekanizmadır. Hakikatte modern sınai şehirlerde ne rant getiren emlak ne de kız çocukların yeniden yüklendiği sorumluluklar yaşlı nesle güven sağlayan müesseseler değildir. Fakat Ereğli'de sürüp giden sosyal değişme oluşumu içersinde sözünü ettiğimiz bu tampon mekanizmalar denge sağlayıcı rolü oynamaktadır»[31].

Görüldüğü gibi Kıray, feodaliteden kapitalizme geçiş süreci içinde mikro olaylara bakmakta ve bu makro değişmeden, belli yapıların geçici ola-

(29) y.a.g.e., ss. 113-115.
(30) y.a.g.e., s. 119.
(31) y.a.g.e., s. 119.

rak ne biçimde etkilendiğini saptamaya çalışmaktadır. Aile yapısında görülen değişme de aynı biçimde gözlenmekte ve irdelenmektedir. Aslında 'kız evlada dayanan genişlemiş aile' geçici bir yapıdır Kıray'a göre. Çünkü bu ailenin temel işlevi, ailenin ve aile içindeki yaşlı kuşakların güvenliğini sağlamaktır. Bu güvenlik, feodal düzende geleneksel geniş aile içinde, kapitalist düzende ise toplumsal güvenlik sistemi içinde ve yaygın sosyal hizmetler aracılığı ile sağlanmaktadır. Oysa, Ereğli'de feodal sistem çözülmüş, fakat yerine kapitalist sistemin tüm kurumları gelmemiştir. İşte bu değişme sırasında ortaya çıkan boşluk, ailenin belli biçimlerde yapı değiştirerek yeni bir işlevi kız çocuğa yüklemesi, böylece kendisinin eski işlevlerinden birinin telafi edilmesi olayına yol açmıştır.

Bu açıdan düşünüldüğünde, Kıray'ın «Kız evlada dayanan genişlemiş aile» kavramı, yalnız aile toplumbilimi açısından bir yenilik değil, tampon kurumlar ve mekanizmalar yoluyla değişme toplumbilimine de katkı niteliği taşır.

VI. DEĞERLENDİRME

Kıray'ın tampon kurum kavramı, toplumu devamlı bir denge durumunda gören işlevselci (fonksiyonalist) yaklaşım ile, Ogburn'un kültür boşluğu kuramının bireşimi sonunda ortaya çıkmış bir kavram niteliğindedir.

Kıray bu kavramı kullanarak, işlevselci yaklaşımın değişmeye ilişkin eksiklik ve yanlışlarını büyük ölçüde ortaya koymuştur. Kendisinin de belirttiği gibi işlevselci görüş açısının kavramlarından olan çözülme ve disfonksiyon, (bozuk fonksiyon) tampon kurum kavramları ile anlamsızlaşmaktadır[32]. Çünkü disfonksiyon (bozuk işlev) kavramı da, çözülme kavramı da belli bir toplumsal yapıya atıf yapılarak, göreli anlamda kullanılan kavramlardır. Kıray, atıf yapılan bu belli yapının değişmekte olduğunu ve değişen bir yapının özelliklerini, değişme öncesi yapıya bakarak, disfonksiyonel (bozuk işlevli) olarak nitelendirmenin yanlış olduğuna işaret etmektedir. Bu nitelik, o anda içinde bulunduğu tüm özellikleri çerçevesinde değerlendirilmek zorundadır. Eski yapıya bakarak yapılacak bir değerlendirme bizi yanlış yollara götürebilir.

Öte yandan, Kıray'ın özellikle üzerinde durduğu bu nokta kuramsal açıdan doğru olmakla beraber, uygulamada bazı yanılgılara yol açabilir. Tampon kurumların sağladığı bütünleşme ve karşıladığı toplumsal güvenlik gereksinmesi aslında, bir model şeklinde geliştirilmiş olan toplumlardaki (geleneksel, modern, feodal, burjuva gibi) yapılar tarafından çok daha mükemmel olarak karşılanmaktadır. Örneğin, bir ülkedeki sosyal sigorta uygulaması, köylüye tüccarın sağladığı toplumsal güvenlikten çok daha büyük bir güvenlik sağlarken, maliyeti de çok daha düşük olur. Kıray'ın kendisinin de kabul ettiği bu nokta aslında, değişmeyi engelleyici bir durum olarak ortaya çıkmaktadır[33]. Bu noktada işlevselci açının değişme konusundaki eski kısır döngüsüne gelinmektedir. Toplum her an denge durumundaysa değişme nasıl olmaktadır?

Kıray, mikro düzeydeki çözümlemelerinde, değişmeyi bir veri olarak almaktadır. Toplum şu ya da bu şekilde değişir. Bu değişme bir öğede başlar ve hepsine yayılabilir. Bütün değişen ve değişmeyen öğelerin arasındaki işlevsel bütünlüğü de tampon kurumlar sağlar. Kıray bu katkısı ile değişmenin orta boy düzeydeki gözlemi için doğru yolu gösterirken,

(32) y.a.g.e., s. 234, dipnot 2.
(33) y.a.g.e., s. 239.

büyük boy düzeyde işlevselci görüşü daha da büyük bir çıkmaza sokar. Çünkü tampon kurumlar (her ne nedenle olursa olsun) değişmeye başlamış, yani dengesi bozulmuş toplumu, yeniden dengeye getiren kurumlardır. Böylece, Kıray, işlevselci görüşün denge modelini, bu denge bozulsa bile, gene dengeye ulaşılacağını söyleyerek pekiştirmektedir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta çözümlemenin düzeyidir. İşlevselci görüş ve dolayısıyle Kıray'ın yaklaşımı, toplumsal değişmeyi orta boy düzeyde ele almaktadır. Bu yaklaşım bir ölçüde büyük boy değişme modellerinden bağımsızlaştırılabilirse, o zaman bilimselliği daha da artar. Yani, öyle bir orta boy değişme ya da denge mekanizması geliştirilmelidir ki, bu mekanizma bütün büyük boy modeller tarafından aynen kullanılabilsin.

İşte Kıray'ın tampon kurum kavramı bu açıdan önem kazanmaktadır. Bu kavram işlevselci toplum modeli açısından olduğu kadar, çatışmacı toplum modeli açısından da geçerlidir. Hatta, çatışma yaklaşımı açısından daha da geçerlidir. Çünkü değişmeyi kaçınılmaz bir gerçek ve çeşitli öğeler arasındaki uyuşmazlığı da bir veri olarak almaktadır.

Kıray'ın Osmanlı ile Batıyı karşılaştırmalı olarak incelemesi, tampon kurum ve mekanizma kavramının tersine, çok makro düzeyde ve genelcidir. Üstelik, mikro düzeyde ne denli soyut modellerin gerçek ile olan ilişkilerinin irdelenmesinden yana ise, makro düzeyde tam ters bir tutum içindedir: Bir anlamda Osmanlı toplumunun Asya Üretim Tipi modeline uygun olmadığını neredeyse, Marx'ın bu model üzerinde zaten yeterince çalışmamış olması ile bağlar görünen ifadeler kullanır.

Nedir Kıray'da, büyük boy ve orta boy farkını yaratan öğeler? Acaba, gerçekten, çözümleme düzeyinin değişmesi ile birlikte, Kıray, yaklaşım da değiştirmekte midir?

Kanımca, Kıray tutarlı bir bilimcidir. Büyük boy çözümlemeler açısından da orta boy irdelemeler yönünden de aynı dünya görüşünün ve bilimsel yaklaşımın ürünlerini sergiler aslında: Gözleme dayanma diyebileceğim bu yaklaşım, onun gerek büyük boy, gerekse orta boy yaklaşımının temelini oluşturur. Bu yüzden, orta boy düzeyinde soyut modellerin gerçeği yansıtmadığını gördüğünde tampon kurum ve tampon mekanizma kavramlarıyla ortaya çıkar. Öte yandan, yine gözleme dayalı ipuçlarının genellemelere giderek bizlere toplumbilim yasalarını kazandırdığının bilinci içinde, yılların gözlemleri sonunda ulaşılmış modelleri feda etmeye gönlü varmaz. Onca, Asya Üretim Tipi, yeterince işlenmemiş, kuramsal olarak mükemmelleştirilmemiş bir modeldir. Ayrıca desteklenmesi için yeterli uygulamalı kanıt da yoktur.

Bir başka açıdan Kıray'a bakıldığında, ilgi alanlarının daha çok orta boy sorunlar olduğu görülür. O, büyük boy irdelemelerin artık kuramsal açıdan çözüldüğü kanısındadır. Bunlara geri dönmek, insanlara yeni görüşler kazandırmaz. Uzun zaman dönemleri açısından insanlığın tarihi bir ölçüde bellidir. Sorun, kısa dönemli değişmeleri ve bunların dinamiğini yakalamaktır. Bu açıdan, uzun dönemli büyük boy kuramlar açısından oldukça ortodoks bir tutum takınır. Onun sorunu değildir bu. *Çözülmüş bir sorundur uzun dönemli değişme dinamiği.* Oysa bir insan ömrünü kapsayan zaman aralıklarında, yani orta boy modellerde daha gözlenecek çok gerçek, öğrenilecek çok değişken vardır. Bilimin çekiciliği, Kıray için burada yatar. Bu yüzden de orta boy modeller açısından, yadsıyıcı bir tutum içine girer. Tampon kurum ve tampon mekanizma kavramları, aslında, orta boy çözümlemelerde klasik modellerin geçersizliği varsayımına dayalı irdelemelerdir.

Kanımca, bugünkü Türk toplumbilimcileri çok büyük bir yaklaşım yanlışı içindedirler: Büyük boy çözümlemeler için hazırlanmış modelleri, orta boy ve küçük boy irdelemeler için de kullanmaktadırlar. Oysa, zaman boyutu değiştiği zaman, olayların niteliği de, çözümlemelerin teknik ve yöntemleri de farklı olmaktadır.

İşte Kıray, bu kapana yakalanmamış az toplumbilimciden biridir. Uzun zaman boyutundaki soyut modellerin, bir anlamdaki ideal tiplerin, ancak gerçeği algılamakta yardımcı olacağını bilmekte ve nitekim, Osmanlı toplum yapısı olayında olduğu gibi, bunu oldukça katı bir biçimde de kullanmaktadır. Öte yandan, kısa dönemlerde, toplumsal gerçeğin, belli bir zaman kesitinde, yüzlerce yıllık oluşumları açıklamak için geliştirilmiş olan modellere uymayacağını da çok iyi bildiğinden, olayı kuşkucu bir gözle incelemekte ve sonunda, tampon kurum gibi, Ortodoks modelcilere hiç de uygun olmayan olgulara ulaşmaktadır.

Kıray'ın bu yaklaşımı, uzun dönemli çözümlemeler bakımından onu daha çok Ortodoks modellere, kısa dönemli çözümlemeler bakımından ise özgün kavramlara götürmektedir.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası; D.P.T., 1964, Ankara.

Yedi Yerleşme Noktasında Turizmle İlgili Sosyal Yapı Araştırması; Turizm ve Tanıtma Bakanlığı, 1965, Ankara.

Social Stratification as an Obstacle to Development; (Dr. J. Hinderink ile beraber), Preager, 1970, New York.

Örgütleşemeyen Kent: Sosyal İlimler Derneği A-1., 1972, Ankara.

Social Stratification and Development in Mediterranean Basin (Editör), Mouton, 1973, The Hague.

B. MAKALELER

«İstihlâk Normları», **Planlama.**, Sayı 3, 1962 Eylül.

«Ereğli»de Bazı Şehirleşme ve Sosyal Değişme Eğilimleri», VIII. İskan ve Şehircilik Haftası, Konferansları, **İskân ve Şehircilik Derneği No. 3,** 1966, Ankara.

«İkinci Beş Yıllık Planlama Köy ve Köylü Sorunu», **Mülkiyeliler Birliği Dergisi,** 1968, Ankara.

«Ülkemizin Temel Çelişkileri ve bu Çelişkilerin Eğitime Etkileri», **Eğitim Şurası Döküman No. 1,** 1968, Ankara.

«Toplum Yapısındaki Temel Değişimlerin Tarihsel Perspektifi: Bugünkü ve Yarınki Türk Toplum Yapısı», **Mimarlık Semineri,** 1969.

«Türkiye'de Köy ve Köylü Sorununa Kalkınma Planının Yaklaşımı», **ODTÜ. Gelişme Derneği,** 1971, Ankara.

«Şehirleşme Eğilimleri: XIX. Yüzyılda İzmir», **ODTÜ. Gelişme Dergisi,** 1971, Ankara.

«Modern Şehirlerin Gelişmesi ve Türkiye'ye Has Bazı Eğilimler», **Şehircilik Konferansları,** İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Şehircilik Kürsüsü Yayınları, İstanbul, 1971.

«Gecekondular: Hızla Topraktan Kopma ve Şehirle Bütünleşme», **Cem Sar Armağanı,** Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, 1973, Ankara

«Sosyal Yapı ve Nüfus Artışı Etkileşimi», **Amme İdaresi Dergisi,** Cilt 7, Sayı 4, Aralık, 1974.

«Metropoliten Kent Olgusu», **Şehircilik Dergisi,** 1975, İstanbul, İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Şehircilik Enstitüsü.

C. İNGİLİZCE MAKALELER

«Values, Social Stratification and Development», **Journal of Social Issues,** Vol., XXIV, No. 2, pp. 87-102, 1968.

«Interdependencies Between Agroeconomical Development and Social Change», **The Journal of Development Studies,** Vol. IV, No. 4, 1958.

«Squatter Housing: Fast Depeasantization and Slow Workerization in Underdeveloped Countries», **Proceedings of the VIIth World Congress of Sociology,** Septemper 1970, Varna.

«Migration and Rural Revelopment in Turkey», **Migration and Rural Development in Mediterranean Basin,** edited by C.A.O., von Nieuwenhuijze, Mouton, The Hague, 1972.

«Business Organizations and Development», **Milletlerarası Münasebetler Türk** Yıllığı, 1973 A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi.

«Social Planning Objectives and Strategies in Third Five-Year Plan of Turkey», **International Relations Yearbook** 1971, Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1973.

«New Roles for Mothers: Changing Intra-family Relations», edited by J. Peristiany, **Mediterranean Family Structure,** Cambridge University Press, 1976.

«Social Change in Çukurova: A Comparison of Four Villages», **Turkey: Geographic and Social Perspectives,** Editors Peter Benedict, et. al., E.J. Brill, Leiden, 1975.

«The Family of the Immigrant Worker», **Turkish Workers in Europe, ed. by** Nermin Abadan - Unat, E.J. Brill, Leiden, 1976.

«The Concept of Time in Rural Societies», in **Time and Science,** Unesco, Paris, 1979.

«Teaching Social Sciences in Underdeveloped Countries», **International Journal of Social Sciences,** 1974, Winter .

«Business Structure in a Turkish City» in Eurepean Community», ed. Jean Cussemer, Mouton Paris 1979.

Emre Kongar ve arkadaşları, Türkiye'de toplumbilimin gelişmesine katkıda bulunmuş düşünürleri inceliyor ve araştırıyorlar. Böylece Türkiye'de toplumbilimin gelişme aşamalarını da saptamaya çalışıyorlar.

Bu çalışma, yurdumuzda, henüz örnekleri pek görülmeyen bir "ortak çaba"nın ürünüdür. Amacı yeni kuşaklara, eski kuşakların birikimini aktarmaktır. Bir ulusun kültürü belli birikimleri oluşturabildiği ölçüde ve toplumsal bilimleriyle yakın bir ilişki içinde gelişir, serpilir. Bu açıdan, Türk Toplumbilimcileri, Türk toplumbilimine olduğu kadar Türk kültürüne de yönelmiş bir çalışmadır.

ISBN 975-14-0402-9